

The image shows the front cover of a book. The spine is black and textured. The main cover area is decorated with a vibrant, multi-colored marbled paper featuring swirling patterns of red, blue, yellow, and white. A small, white rectangular label is affixed to the bottom left corner of the marbled area.

FOR USE IN  
LIBRARY  
ONLY

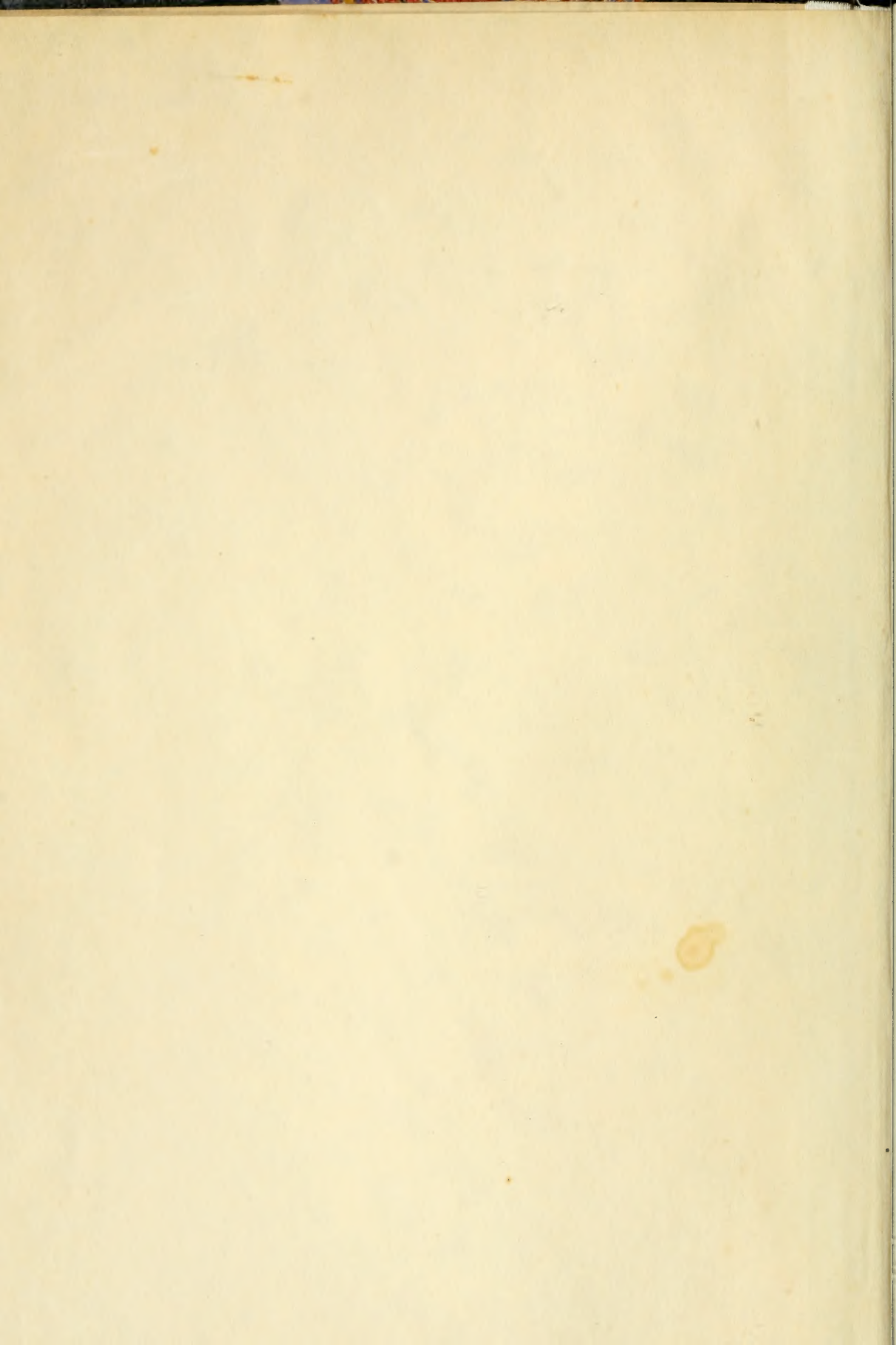










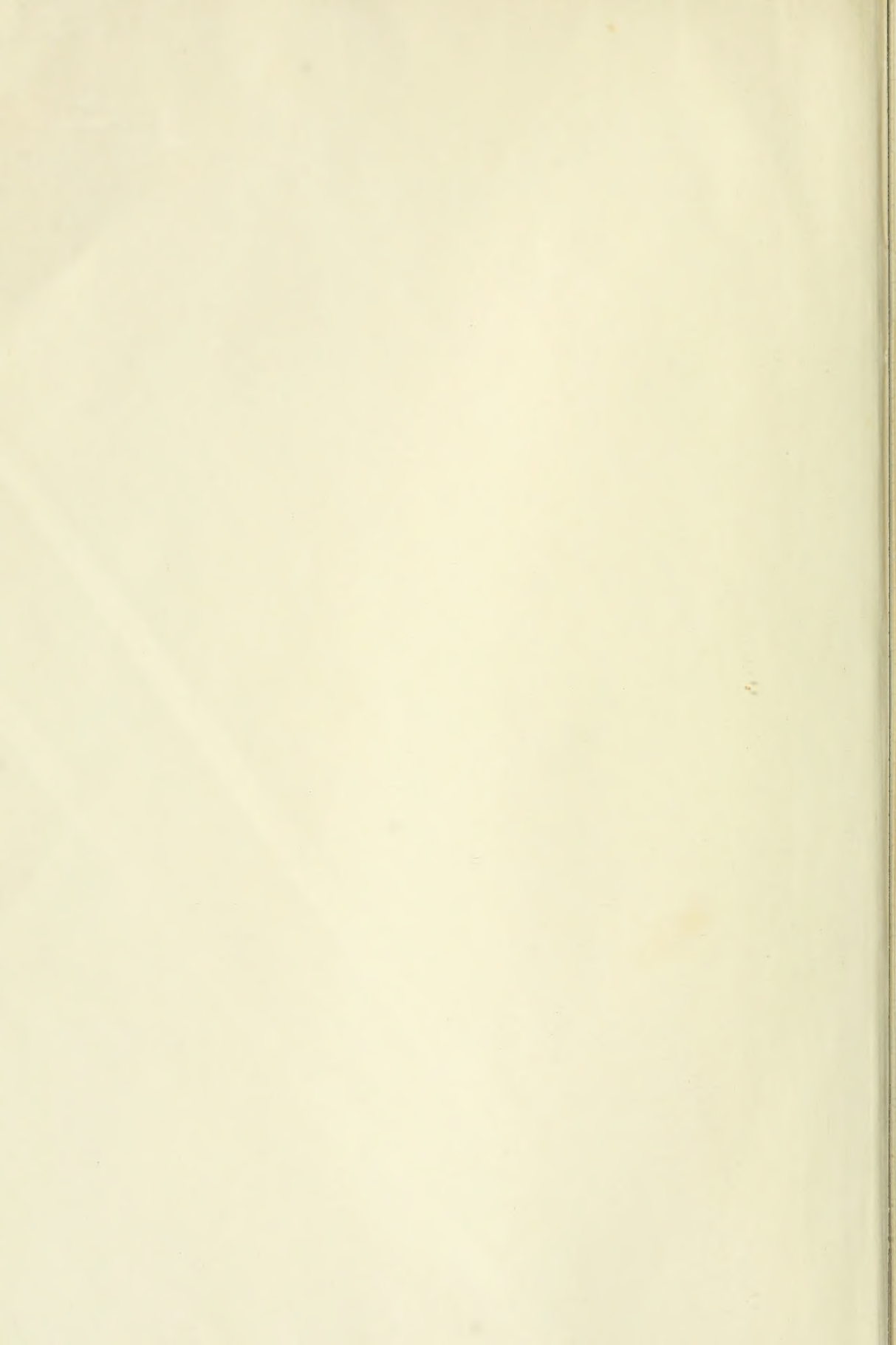






Digitized by the Internet Archive  
in 2009 with funding from  
Ontario Council of University Libraries







# ENZYKLOPAEDIE DES ISLAM

GEOGRAPHISCHES, ETHNOGRAPHISCHES  
UND HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER  
ISLAMISCHEN VÖLKER

IM VERLAG VON DR. ADOLF WILHELM FRIEDLANDER

## ENZYKLOPAEDIE DES ISLĀM

IN FÜNF BÜCHERN, 1. BUCH

VERLEGT VON DR. ADOLF WILHELM FRIEDLANDER

LEIPZIG

1907



1907  
B. 1. 1907

1907

1907  
B. 1. 1907





# ENZYKLOPAEDIE DES ISLAM

GEOGRAPHISCHES, ETHNOGRAPHISCHES  
UND BIOGRAPHISCHES WÖRTERBUCH DER  
MUHAMMEDANISCHEN VÖLKER

IM VEREIN MIT HERVORRAGENDEN ORIENTALISTEN

HERAUSGEGEBEN VON

M. TH. HOUTSMA, A. J. WENSINCK  
W. HEFFENING, H. A. R. GIBB und E. LÉVI-PROVENÇAL

BAND III

L—R



LEIDEN  
E. J. BRILL

1936

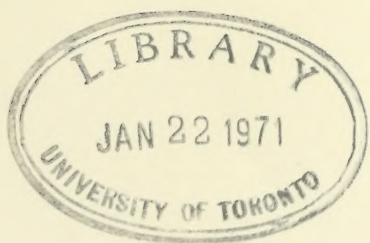
LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ

DS

37

E515

Bd. 3



PRINTED IN THE NETHERLANDS

GEDRUCKT BEI E. J. BRILL, LEIDEN (HOLLAND).



## BERICHTIGUNGEN UND ZUSÄTZE

- S. 24<sup>b</sup>, Z. 29, lies *apud*, statt *apua*.
- S. 36<sup>a</sup>, Z. 22, lies Gegengewicht, statt *Gegenwicht*.
- S. 80<sup>b</sup>, Z. 33 v. u. und S. 82<sup>a</sup>, Z. 13 v. u., lies Rūmiya, statt Rūmiya.
- S. 81<sup>a</sup>, Z. 21 f. und 84, Z. 16 v. u. In den Monaten Januar bis März 1928 hat L. Watermann im Bereiche des Tell 'Umair im Auftrage der American Schools of Oriental Research (s. deren *Bulletin* Nr. 30, 1928) Ausgrabungen veranstaltet. Der Hügel scheint eine *Zigguratu* (Etagenturm) mit anschliessendem grossen Tempel, der in griechisch-römischer Zeit weiter benutzt wurde, zu bergen; an einer anderen Stelle des Ruinenfeldes wurde ein römischer Begräbnisplatz freigelegt. Durch hier gemachte inschriftliche Funde wird die Gleichung Akshak-Upī (Opis)-Seleucia (s. S. 81<sup>a</sup>) völlig gesichert. Für Akshak vgl. jetzt auch den Art. von Unger im *Reallexikon der Assyriologie*, Bd. I (Berlin 1928 f.), S. 64—5.
- S. 82<sup>a</sup>, letzte Zeile, lies IV, 447, 7, statt V, 447, 7.
- S. 84<sup>a</sup>, Z. 15 v. u., lies al-Lūsfiya, statt al-Sūsfiya; al-Lūsfiya ist aus al-Yūsufiya zusammengezogen; vgl. Nahr al-Yūsufiya, in *Lughat al-ʿArab*, III, 289, 6.
- S. 85<sup>a</sup>, Z. 12, lies Mignan, statt Mignon.
- S. 86<sup>a</sup>, Z. 20, lies 1928, statt 1927.
- S. 86<sup>b</sup>, Z. 27 f., füge zur Litteratur für den Artikel AL-MADĀʾIN hinzu: Abgesehen von dem (S. 87<sup>a</sup>, Z. 8) erwähnten, sachlich unbedeutenden Gedichte des Patchachy in der Zeitschrift *Lughat al-ʿArab* (Baghdād), III, 1914, S. 393 beachte vor allem die Aufsätze von F. Djebrān in der gleichen Zeitschrift, III, S. 136—41 (dazu Verbesserungen von Kāzim al-Dudjailī, *a. a. O.*, S. 292—94) und Kāzim al-Dudjailī, *a. a. O.*, III, S. 282—94. Djebrān handelt besonders über die heute in der Gegend von al-Madāʾin befindlichen Ansiedlungen arabischer Stämme; al-Dudjailī berichtet ebenfalls über die letzteren, macht interessante Mitteilungen über die Wallfahrten zum Grabe des Salmān al-Fārisī, schildert das Innere dieses Heiligtums (vgl. schon S. 84<sup>b</sup>, Z. 33) und bringt, als willkommene Ergänzung zu Herzfeld's Topographie, Nachrichten über die verschiedenen Trümmerhügel im Bereiche von al-Madāʾin.
- S. 126, Füge zur Litteratur für den Art. MAHDĪ KHĀN hinzu: Geiger und Kuhn, *Grundriss der iran. Philologie*, II, 562; Pavet de Courteille, *Dictionnaire turc-oriental*, Vorwort; Denison Ross hat die Grammatik herausgegeben, die als Einleitung zum Wörterbuch *Sanglakḥ* dient (*Mabānī 'l-logḥat*, *Bibl. Ind.*, N. S., Nr. 1225, Kalkutta 1910; vgl. Huart im *J. A.*, 1911, XVII, 328 ff.; Edwards, *Cat. Persian Books Brit. Mus.*, S. 502 f.
- S. 158<sup>a</sup>, Z. 15 v. u. statt: II. Jahrh. n. Chr., lies: II. Jahrh. v. Chr.
- Z. 10 statt: 1½ hundertj., lies: 3½ hundertj.
- S. 159<sup>b</sup>, Z. 10 statt: *Djughrāfiya*, lies: *Djughrāfiyat*.
- Z. 6 v. u. füge hinzu: Belege für Basāmiya s. in *B G A*, III, 114, Anm. n; auch als Münzstätte bezeugt: vgl. *Z D M G*, XXIX, 660 f.; XXXIX, 26.
- S. 160<sup>a</sup>, Z. 9 u. 11 statt: besteht, lies: steht ... Itinerar im Einklang.
- Z. 12 statt: Farasangen, lies: Parasangen.
- S. 162<sup>a</sup>, Z. 8 statt: *Lagesh*, lies: *Lagash*.
- S. 163<sup>a</sup>, Z. 23 v. u. füge hinzu: *Shatt al-ʿArab* gelegentlich schon älter bezeugt; so bei Nāṣir-i Khusrāw, *Sefernāme* (s. S. 165<sup>b</sup>), S. 89.
- Z. 2—4 v. u. statt: N. Maʿkil (des heut. N. al-ʿAshshar) u. der N. Ubulla (offenbar des heut. N. al-Khūra), lies: N. Maʿkil (Name noch heute erhalten) und der N. Ubulla (offenbar der heut. N. al-ʿAshshār; vgl. S. 164<sup>b</sup>).
- S. 163<sup>b</sup>, Z. 33 statt: *Anhāruha*, lies: *Anhāruhā*.
- S. 166<sup>a</sup>, Z. 29 statt: Bd. II, lies: den Art.
- S. 377<sup>b</sup>, Z. 35, lies *wa-banaw*, statt *wa-banū*.
- S. 463<sup>a</sup>, Z. 45 statt *Rashid*, zu lesen *Rāshid*.
- S. 502<sup>b</sup>, Z. 31, hinzuzufügen: Nach Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, I, 314, 375 (vgl. Yāqūt, IV, 294) hätte König Kawādḥ den König von Hira, al-Mundhir b. Māʾ al-Samāʾ, wegen seiner Weigerung, sich zum Mazdakismus zu bekehren, abgesetzt und an seine Stelle den Kinditen al-Hārith b. ʿAmr eingesetzt. Wie dem auch sein mag, das Verhältnis zwischen dem Perserkönig und den Arabern muss von der mazdakitischen Krise beeinflusst worden sein.
- S. 572<sup>a</sup>, Z. 5 f., statt: durch Milas gekommen sein soll (Dukas, Bonner Ausgabe, S. 76), zu lesen: in Balat (Milet) verweilte (Dukas, Bonner Ausgabe, S. 76, Lesart des Cod.).
- S. 591<sup>b</sup>, Art. MĪKĀTH. Zur Litteratur hinzuzufügen: Peltier und Bousquet, *Les successions agnatiques mitigées*, Paris 1935.
- S. 609<sup>a</sup>, Z. 34, S. 622<sup>b</sup>, Z. 16, statt 828, zu lesen 282.
- S. 635<sup>b</sup>, Z. 19 f., zu lesen: M. ist heute eine hübsche arabische Stadt mit 9423 Einwohnern. Östlich liegt das *Blad*, das früher durch eine, jetzt abgerissene Mauer, von der westlich davon liegenden Stadt getrennt war. Das Ganze ist von einem Schutzwall umgeben, der im Norden von 3, in Westen von einem, im Süden von 3 Toren durchbrochen wird.

- S. 691, Art. AL-MUHĀDJIRŪN. Füge hinzu: In neueren Zeiten werden als Muhādjirūn muḥammedanische Emigranten bezeichnet, die, infolge des Übergangs eines muḥammedanischen Gebiets unter nicht-muḥammedanische Herrschaft, ihre Heimat verlassen und in ein muslimisches Land übersiedeln, um nicht an der Ausübung ihrer religiösen Pflichten verhindert zu sein. So sah man gegen Ende des XVIII. und im XIX. Jahrh. grosse Massen derartiger Emigranten die von den Russen besetzten muḥammedanischen Gebiete verlassen, um in den Ländern der Türkei eine neue Heimat zu suchen. Eine ähnliche Erscheinung begleitete die Befreiung Balkanischer Völker von der türkischen Herrschaft und die Entstehung selbständiger balkanischer Staatsgebilde. Die nach dem Vertrag von Lausanne (1923) infolge eines Abkommens mit Griechenland aus dem griechischen Gebiet nach der Türkei abgeschobenen muḥammedanischen Emigranten wurden offiziell auch stets Muhādjirūn genannt. Ihre Angelegenheiten wurden von einer „Generaldirektion für Nomaden und Emigranten“ (‘*Ashā’ir wa Muhādjirīn Mūdriyeti*’ *‘umūmīyesi*’) geleitet.  
Die Muhādjirūn bilden in der modernen Türkei ein wichtiges innenpolitisches und kulturelles Problem. Ihre über ganz Anatolien verstreuten Ansiedlungen wirken im allgemeinen als kulturfördernde Mittelpunkte. Das Wort *muhādjir* spielt auch in der Toponomastik türkischer Gebiete eine wichtige Rolle als Bestandteil von vielen Ortsnamen meistens neuerer Herkunft.  
(T. KOWALSKI)
- S. 725<sup>b</sup>, Z. 52, statt 1101, zu lesen 1108.
- S. 744<sup>a</sup>, Z. 54, hinzuzufügen: 13. *‘Ikḍ al-Djawhar al-ṭhamīn* (Auszug bei L. Massignon, *Recueil*, S. 171, Anm. 1).
- S. 744<sup>b</sup>, Z. 50, hinzuzufügen: Er hat sich beim Dichter Niyazi Mişrī in Kastro (Lemnos) bestatten lassen, wo sein Grabmal sich noch im Jahre 1916 vorfand (vgl. L. Massignon, *Recueil*, S. 164).
- S. 756<sup>b</sup>, ult. Das Türkische hat früher auch die dem Sansk. *mudrā*, mong. *motor* (W. Bang und A. v. Gabain, *Türk. Turfan-Texte*, V, A 53) entlehene Form *mudur* gekannt.
- S. 757<sup>b</sup>, Z. 24. Die Signatur war übrigens eine Art Privileg. Unter den zeitgenössischen Graveuren in Istanbul besaßen es nur zweie: Yūmni, Sohn eines berühmten Yūmni, und ‘Ashīḳ. Die persönlichen Siegel mit lateinischen Buchstaben, die bis heute geschnitten werden (1933), sind fast ausnahmslos barbarisch. Das ethnographische Museum in Ankara besitzt eine interessante Sammlung von Metallsiegeln der Häupter des aufgelösten Bektashi-Ordens.
- S. 758<sup>a</sup>, Z. 46. Eine Anekdote eines Siegelmakers (*Mühürdjü*), *TB*, I, 28 f.; über das „Heilige Siegel des Propheten“, s. *TOEM*, VIII, 372 ff.
- S. 758, Art. MUHR, Tafel II: Unter Nr. 13, statt Konstantinopel (später Mehmed Ali’s) zu lesen: Konstantinopel, später Mehmed ‘Ali’s; unter Nr. 17, statt *el* zu lesen: *al*; unter Nr. 18, statt Signateur zu lesen: Signatur; unter Nr. 22, statt Süleymān zu lesen: Süleimān.
- S. 768, Art. MUĶĀTIL B. SULAIMĀN. Der Kor’ānkommentar Muĳātīl’s führt, wie aus neuerdings von Ritter und Schacht gefundenen Handschriften hervorgeht, den Titel *al-Tafsīr fī mutashābih al-Kur’ān* und behandelt die verschiedene Bedeutung einzelner Wörter, wie *hudā*, *kufr* usw. an verschiedenen Kor’ānstellen. Handschriften befinden sich in Stambul, Ḥamidiya, Nr. 58, Faizullāh, Nr. 79, Serāy, Nr. 74, ‘Umūmī, Nr. 561; vgl. Ritter, *Isl.*, XVII, 249, und Schacht, *Aus den Bibliotheken* ..., I, 58; ferner al-Ash‘arī, *Maḳālāt*, ed. Ritter, Index, S. 46. Nach Massignon, *La Passion d’al-Ḥallāj*, S. 520, Anm. 2 wird der Kommentar von Abu ‘l-Ḥusain al-Malaṭī, *Tanbih wa-Radd* (pers.) zitiert. S. 577 weist Massignon auf Muĳātīl’s Bedeutung für die Heranziehung der Homonyme hin, in der ihm al-Shāfi‘i folgte, vgl. auch S. 703.  
(M. PLESSNER)
- S. 793<sup>b</sup>, Art. AL-MURDJĀ: Zur *Litteratur* hinzuzufügen: Goldziher, in *WZKM*, XI.V (1891), S. 161—71.
- S. 817<sup>a</sup>, Z. 41, statt 433 (1042), zu lesen: 453 (1061).
- S. 899<sup>a</sup>, Z. 51 statt Ozean, zu lesen Meere.
- S. 1001<sup>b</sup>, Art. NISCH. Zur *Litteratur* ist noch hinzuzufügen: B. Lovrić, *Istorija Niša, prilikom pedesetogodišnjice oslobodenja Konstantinog i Nemanjinog grada* (11. januara 1878—11. januara 1928), Niš 1927 (eine Art Monographie mit Bildern).
- S. 1022<sup>a</sup>, Z. 12 statt Leipzig, zu lesen Uppsala und Leipzig.



# L

**LABBAI** (LUBBAY) (im Tamil *Ilappai*, ein Wort, das aus *Arabī* entstellt sein soll), eine Klasse indischer Muslime, die auch unter dem Namen *Djonaka* (Sanskrit: *yavana* „griechisch, westlich“) bekannt sind. Man nimmt an, dass sie von arabischen Einwanderern abstammen, die Ehen mit eingeborenen Frauen eingingen; doch unterscheidet sie jetzt nichts mehr von der Eingeborenenbevölkerung, abgesehen von ihrer Art der Kleidung und der besonderen Weise, in der sie den Kopf rasieren und den Bart schneiden. Im Jahre 1911 zählten sie 401 703 Seelen, die im wesentlichen an der Ostküste Südindiens leben. Die meisten von ihnen sind Sunniten und gehören dem *shāfiʿitischen Madhhab* an; ihr Hauptsitz ist in Nagore, dem Begräbnisplatz ihres Schutzheiligen *Shāh al-Ḥamid* ‘Abd al-Ḳādir (gest. 1600), bekannt unter dem Namen *Ḳādir Walī* oder *Mirān Ṣāhib* (vgl. *Gazetteer of the Tanjore District*, S. 243). Sie lesen den *Korān* in einer Tamil-Übersetzung in arabischer Schrift. Sie sind arbeitsam und unternehmungslustig, vor allem als Fischer und Handelsleute.

*Litteratur:* E. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, Madras 1909, IV, 198 ff.; *Ḳādir Ḥusain Khān, South Indian Muslims*, Madras 1910, S. 29 ff.; *Manual of the Administration of the Madras Presidency*, Madras 1893, III, 437. (T. W. ARNOLD)

**LABBAIKA.** [Siehe **TALBIYA.**]

**LABĪD** B. RABĪʿA ABŪ ʿAḲĪL, arabischer Dichter aus heidnischer Zeit, der noch den Islām erlebte (*muḥaḍram*), entstammte dem Geschlechte der Banū Djaʿfar, einem Zweige der Kilāb, die zu den Banū ʿĀmir und damit zu den kaisitischen Hawāzin gehörten. Nach Ibn Saʿd, VI, 21 starb er im Jahre 40 (660/1), in der Nacht, als Muʿāwiya in al-Nukhaila ankam, um mit Hasan b. ʿAlī Frieden zu schliessen. Andere, wie Ibn Ḥadjar, III, 657, dem Nöldeke, *Fünf Moʿallaqāt*, II, 51 folgen zu müssen glaubte, nennen 41 d. H., wieder andere 42. Er soll ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht haben (al-Sidjistānī, *K. al-Muʿammarin*, ed. Goldziher, Kap. 61); in der Tat spielt er in seinen Gedichten mehrfach darauf an. Sein Geburtsjahr lässt sich aber nur annähernd feststellen. Schon vor dem Jahre 600 scheint er sich durch seine Sprachgewalt eine angesehene Stellung in seinem Stamme errungen zu haben; er soll als ganz junger Mann eine Deputation seines Stammes an den Hof des Königs Abū Ḳābūs Nuʿmān von al-Hira (ca. 580—602) begleitet haben, und, als dieser sich durch seinen Freund Abū Rabiʿ b. Ziyād al-ʿAbsī (aus dem Stamme, dem Labids Mutter angehörte,) gegen die Banū ʿĀmir einnehmen liess, gelang es Labid, ihn durch ein satirisches Radjaz (*Diwān*, N<sup>o</sup>. 33) beim König so herabzusetzen, dass dieser seine Gnade wieder den Banū ʿĀmir zuwandte. Ein Vers aus der Antwort

des Nuʿmān an seinen Höfling, der sich gegen die ihm angedichtete Schmach zu verteidigen suchte, war sprichwörtlich geworden (s. al-Mufaḍḍal, *al-Fākhir*, I, 41/2; al-ʿAskarī, *Amthāl*, am Rande des *Maidānī*, II, 117, 7—18; al-Maidānī, II, 33; *K. al-Aghānī*, XV, 94 ff., 91 ff., XVI, 22 f., 21 ff.; ʿAbd al-Ḳādir, *Khizānat al-Adab*, II, 79 ff., IV, 171 ff.). Auch in seinen späteren Gedichten rühmt Labid sich noch öfter, durch seine Redegewandtheit seinem Stamme genützt zu haben. Er blieb den Seinen auch als berühmter Dichter treu und verschmähte den Beruf eines fahrenden Sängers, wie ihn sein Zeitgenosse al-Aʿshā ausübte. Aber das Auftreten des Propheten Muḥammad warf auch ihn aus dem gewohnten Geleise. Die Zeit seiner Bekehrung zum Islām ist wieder nicht genau überliefert. Schon im *Djumādā* II. des Jahres 8 hatten, wie es scheint, die Häuptlinge des Stammes ʿĀmir b. Ṣaṣʿa, ʿĀmir b. Tufail und Arbad b. Ḳais, ein Stiefbruder Labids, in Medina über den Anschluss ihres Stammes an das neue Staatswesen verhandelt, ohne ein Ergebnis zu erzielen (s. Caetani, *Annali*, II, 90 ff.). Beide Männer sollen bald darauf ein unheimliches Ende gefunden haben, ʿĀmir durch die Pest, Arbad durch einen Blitzschlag; letztere Angabe scheint Labids Trauerlied auf ihn (*Diwān*, N<sup>o</sup>. 5) zu bestätigen. Die Anschuldigung dagegen, dass Arbad einen Mordanschlag auf den Propheten gemacht habe, ist ganz unglaublich; dann hätte Labid ihm schwerlich noch mehrere Trauerlieder gewidmet, und sicher wären diese nicht in seinen *Diwān* aufgenommen worden. Im Jahre 9 sandte der Stamm abermals eine Deputation nach Medina, bei der sich auch der Dichter befand, und nun kam der Anschluss zustande. Damals wird auch Labid zum Islām übergetreten sein; später wanderte er nach Kūfa aus, und dort ist er gestorben. Von seinen Nachkommen wird nur eine Tochter genannt, die seine Begabung geerbt haben soll (s. al-Maidānī, II, 49, 13 ff.; al-Ghuzūlī, *Maṭālīʿ al-Budūr*, I, 52, 7 ff.).

Labids dichterische Leistungen werden von den Arabern sehr hoch eingeschätzt. Schon al-Nābigha soll ihn auf Grund seiner *Muʿallaḳa* für den grössten Dichter der Araber oder doch seiner Stammesgruppe, der Hawāzin, erklärt haben. Er selbst soll sich den dritten Rang nach Imraʿalkais und Tarafa zugesprochen haben. Al-Djumahī (*Ṭabaḳāt al-Shuʿarāʾ*, ed. Hell, S. 29 f.) stellt ihn in die dritte Klasse der heidnischen Dichter, zusammen mit al-Nābigha al-Djaʿdī, Abū Dhūʿaib und al-Shammākh. Labid erwies sich gleich gewandt im *Hidjāʿ*, in der *Marthiya* wie in der *Ḳaṣīde*. Eine seiner *Ḳaṣiden* ist in die Sammlung der *Muʿallaḳāt* aufgenommen worden und wird von Nöldeke (*Fünf Moʿall.*, II, 51) als eins der besten Erzeugnisse der Beduinendichtung gewertet. Labid weiss die herkömmlichen Bilder aus der Tierwelt, namentlich von Wildeseln und Antilopen auf der

Flucht vor dem Jäger und im Kampfe mit seinen Hunden, ebenso reizvoll zu gestalten wie die beliebten Renommistereien mit wohlbestandenen Zechgelagen. Das *Nasīb* dagegen scheint er nur noch, weil es einmal herkömmlich war, gepflegt zu haben. Dabei lässt er das Thema der Frauenliebe ganz zurücktreten hinter der Schilderung der *Aṭṭāl*, die er gern mit kunstvollen Schriftzügen vergleicht; auch liebt er es, dabei die Erinnerung an Orte seiner Heimat wachzurufen, deren Palmpflanzungen und Bewässerungswerke ihn immer wieder zu anschaulicher Schilderung reizen; ja, bei solcher Gelegenheit gibt er sogar einmal ein ganzes Itinerar (*Diwān*, N<sup>o</sup>. 19, v. 4 ff.) einer Reise aus dem inneren Arabien an die Küste des Persischen Golfs (s. v. Kremer, *a. a. O.*, S. 12). Wohl wendet auch er, wie sein etwas jüngerer Zeitgenosse Abū Dhū'aib es liebt, in der *Mu'allaka*, V. 55 ff. sich noch einmal an die Geliebte und fasst so scheinbar den *Nasīb* mit dem Hauptteil der *Kaṣīde* zu einem organischen Ganzen zusammen; aber ihm ist das wieder nur eine Form des Übergangs zu einer neuen Beschreibung. Vor anderen Produkten der Heidenzeit aber zeichnet seine Dichtung sich aus durch eine gewisse religiöse Stimmung, die freilich bei seinen Zeitgenossen auch schon vor Muḥammeds Auftreten nicht ganz selten gewesen zu sein scheint. Während Zuhair z. B. seine aus den Erfahrungen eines langen Lebens geschöpfte praktische Weisheit noch in nüchternen, wenn auch eindringlicher Sprache vorträgt, schlägt Labid bei solchen Gelegenheiten stets religiöse Töne an. Gewiss bekannte er sich nicht zum Christentum, wir dürfen auch wohl kaum in ihm einen Vertreter des sogenannten Hanifentums der *Sira* erblicken, wie v. Kremer wollte. Bei ihm kommt vielmehr der schon vor Muḥammed von der christlichen Predigt befruchtete, in Arabien weit verbreitete Glaube an Allāh als den Hort der Sittlichkeit besonders eindringlich zu Worte. Natürlich luden solche Stellen die muslimischen Überlieferer leicht zu Erweiterungen ein. Schliesslich konnte ihm von einem späteren Autor sogar ein Vers des Abū'l-ʿAtāhiya zugeschrieben werden (Frg. 18). Aber manche Stücke seines *Diwān*'s scheinen erst durch den Kor'an angeregt zu sein. Die Nachricht, dass er nach seiner Bekehrung zum Islām nicht mehr gedichtet habe, ist offensichtlich tendenziös (s. Ibn Sa'd, VI, 21, 4, später oft wiederholt, z. B. von al-Ghuzūlī, *Maʿāliḡ*, I, 52 u.); ihr widerspricht schon die Angabe, dass die Gedichte 21 und 53 des *Diwān*'s erst kurz vor seinem Tode entstanden seien (*K. al-Aghānī*, XVI, 101). So ist die Paradiesesschilderung *Diwān*, S. 3, 4 sicher erst vom Kor'an angeregt, ebenso wie der vorangehende Gedanke, dass über die Taten des Menschen Buch geführt werde. Unter dem Einfluss des Islām ersetzt er in Nr. 39 und 41, dessen 11. Vers schon Ibn Kutaiba (*K. al-Shi'r*, S. 153, 5) nur als nach seiner Bekehrung gedichtet denken konnte, wenn man ihn nicht als interpoliert ansehen wolle, den *Nasīb* gradezu durch fromme Ermahnungen. So schafft er eine neue Kunstform, die der poetischen Paränese über die Vergänglichkeit des menschlichen Daseins; neben dem Kor'an mag ihn dabei freilich auch das ebenso schon durch die christliche Predigt angeregte Vorbild des ʿAdī b. Zaid geleitet haben. Älteren Vorbildern folgt er hier nur noch, indem er die Predigt an die Abwehr des Tadels einer Frau anknüpft in Nr. 14 wie in Tarafas *Mu'allaka*, Vers 56 ff., 63—5 (vgl.

Caskel, *Das Schicksal*, S. 9), wo diese aber nur erst eine Episode in der *Kaṣīde* bildet.

Labids *Diwān* ist nach dem *Fihrist*, S. 158 von mehreren der grössten arabischen Philologen, al-Sukkārī, Abū ʿAmir al-Shaibānī, al-Aṣmaʿī, al-Ṭūsī und Ibn al-Sikkīt, bearbeitet worden. Von diesen Ausgaben ist uns nur die des Ṭūsī mit Kommentar etwa zur Hälfte erhalten in der von al-Khālidi (s. u.) herausgegebenen Handschrift aus dem Jahre 589 d. H. Alle anderen Handschriften sind weit jünger, so die Leidener, die Strassburger und auch die bisher noch nicht verwertete in Kairo, in der auch der von J. Hell herausgegebene *Diwān* des Abū Dhū'aib steht.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, *K. al-Tabaqāt*, V, 120/1; Ibn Kutaiba, *Liber Poesis et Poetarum*, S. 148—56; Abū'l-Faradž al-Iṣfahānī, *K. al-Aghānī*, 2. Ausg., XIV, 90—8; *Diwān Labid al-Amiri Riwayāt al-Ṭūsī, al-Ṭal'a al-ʿulā bi-Ḥaṣb al-Nuṣṣa al-marwūʿda ʿinda Ṭabīʿihī al-Shaikh Yūsuf Diyāʾ al-Dīn al-Khālidi al-Makdisi*, (Wien) al-Djawaʾib 1297; A. von Kremer, *Über die Gedichte des Labid, S B Ak. Wien*, XCVIII, No. 2, S. 555—603; *Diwān des Labid, zweiter Teil, nach den Handschriften von Strassburg und Leiden mit den Fragmenten, Übersetzung und Biographie des Dichters aus dem Nachlass des Dr. A. Huber*, hsg. von Carl Brockelmann, Leiden 1891; *Die Gedichte des Labid nach der Wiener Ausgabe übersetzt und mit Anmerkungen versehen aus dem Nachlasse des Dr. A. Huber*, hsg. von Carl Brockelmann, Leiden 1891; *Die Mu'allaga Labids übersetzt und erklärt von Th. Nöldeke in Fünf Mu'allagāt, S B Ak. Wien*, ph. hist. Kl., Bd., CXLII, No. V, 1900; Brockelmann, *G A L*, I, 36; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, S. 119—21.

(C. BROCKELMANN)

**LĀDHĪK** (LĀDHĪK, griech. Λαοδίκεια), Name mehrerer Städte in Kleinasien.

1. Die antike Λαοδίκεια κατακεκαυμένη (*Lādīk Sūkhīa*). Diesen Namen führte sie wahrscheinlich von den Schmelzöfen, die sie als Mittelpunkt des Quecksilberbergbaus in ihrer Umgebung seit alter Zeit besass. Sie lag in Karamān nördlich von Kōniya an der grossen Heerstrasse, die Kleinasien durchquerte. Ḥādjīdī Khalifa nennt sie bereits mit ihrem jetzigen Namen Yorgān Lādīk oder Lādīkīya in Karamān.

*Litteratur:* Ḥādjīdī Khalifa, *Djīhān-Numā*, S. 611 ff.; Ibn Bibī, ed. Houtsma in *Recueil de textes relat. à l'hist. des Seljoucides*, III, 23, 25 = IV, 8, 9; Cramer, *Ajā Minor*, II, 33; Hamilton, *Reisen in Kleinasien*, Übers. von Schomburgk, 1843, II, 186; Ramsay in *Class. Review*, XIX, 367 ff.; Sarre, *Reise in Kleinasien*, S. 25; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 136, 149.

2. Lādīk (Ḥādjīdī Khalifa: Lādīkīya), das alte Laodikeia am Lykos, lag im südöstlichen Teil von Djerimīyān. Al-Battānī nennt es nach griechischen Quellen Lādīkīya Frūdīs (= Φρυγίας, während es Ptolemaios zu Karien rechnet). Nach Ibn Baṭṭūta war es eine grosse Stadt mit 7 Freitagsmoscheen, schönen Gärten, wasserreichen Flüssen und Quellen und ausgezeichneten Märkten. Die dortigen Griechinnen verfertigten unvergleichlich schöne und sehr haltbare Wollstoffe, die mit Gold bestickt waren. Ferner lobt Ibn Baṭṭūta die Gastlichkeit der Einwohner, tadelt jedoch ihre freien Sitten; man trieb Handel mit Sklavinnen



und Prostitution selbst in den öffentlichen Bädern. Über die Geschichte der Stadt (j. *Eski Hişar*) vgl. DEÑİZLİ.

*Litteratur:* al-Battāni, *Opus astronomicum*, ed. Nallino, II, 39; III, 237 (N<sup>o</sup>. 116); Ibn Baṭṭūta, *Tuhfat al-Nuẓẓār* (ed. Paris), II, 270 f., 457; Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuḥḥat al-Kulūb*, ed. Bombay, S. 162; 'Ali von Yazd, ed. Kal-kutta, II, 448 f.; Ḥājjdji Khalifa, *Djihan-Numā*, S. 631 ff.; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 145, 153 f.; Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896, S. 12.

3. Lādhik, die alte Λαοδικεία Ποντικὴ südlich von Amāsia.

*Litteratur:* Ibn Bibī, ed. Houtsma, *Pas-sim*; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 146. (F. HONIGMANN)

AL-LĀDHĪKIYA, nordsyrische Hafenstadt, das antike Λαοδικεία ἢ ἐπὶ Σαλάσση. Sie war eine Gründung Seleukos I., der sie nach seiner Mutter Laodike nannte, und gehörte gegen Ende der Seleukidenherrschaft zu dem Bunde der vier bedeutendsten syrischen Städte, der πόλεις ἀδελφαί Antiocheia, Apameia, Seleukeia und Laodikeia. Unter Justinian I. wurde sie zur Hauptstadt der neugegründeten Provinz Theodorias erhoben.

Als die Araber unter dem Statthalter von Ḥims, 'Ubāda b. al-Šāmī al-Anṣārī, gegen die Stadt vorrückten, leisteten ihm die Einwohner bewaffneten Widerstand. 'Ubāda lagerte in der Nähe von al-Lādhikiya und liess dort tiefe Laufgräben anlegen, in denen auch Reiter unbemerkt heranrücken konnten. Nach einem vorgetäuschten Abmarsch kehrte er bei Nacht zurück und vermochte so die Einwohner, die ahnungslos das mächtige Stadttor geöffnet hatten, zu überrumpeln und in die Stadt einzudringen. Auch die Festung wurde erstürmt und 'Ubāda rief auf den Mauern Allāh akbar aus. Ein Teil der christlichen Bewohner floh nach al-Busaid (Ποσειδειον; so bei al-Balādhurī, ed. de Goeje, S. 133, 4 statt al-Yusayyid zu lesen: Ed. Schwartz bei Wellhausen, *ZDMG*, LX, 246). Ihre Bitte, in die Stadt zurückkehren zu dürfen, wurde ihnen gegen eine festgesetzte Summe von *Khawādj* gewährt; sie blieben im Besitz ihrer Kirche, während 'Ubāda eine neue Moschee erbauen liess, die später noch erweitert wurde (al-Balādhurī, *a. a. O.*, S. 132 f.). Um 97 (nach al-Balādhurī: 100 H.) griffen die Griechen mit einer Flotte die Küste von al-Lādhikiya an, verbrannten die Stadt und führten die Einwohner als Gefangene fort (al-Balādhurī, *a. a. O.*; Brooks, in *Journ. of Hellen. Stud.*, XVIII (1898), 195). 'Umar liess al-Lādhikiya von neuem aufbauen, befestigen und die gefangenen Einwohner auslösen. Den Wiederaufbau der Stadt vollendete nach 'Umars Tode Yazid, der auch die Stadt mit einer Garnison belegte. Nach anderer Tradition bestand jedoch Yazids Verdienst um sie nur in der Verbesserung der Festungswerke und Verstärkung der Besatzung (al-Balādhurī, *a. a. O.*; Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Paris, VIII, 281).

Durch Nikephoros Phokas wurde 968 die Stadt wie das ganze nördliche Syrien byzantinisch (Yahyā b. Sa'īd al-Anṭākī, ed. Krackovskij und Vasiliev in *Patrolog. Oriental.*, XVIII (1924), 816) Im Jahre 980 wurde nach dem Bericht des Yahyā b. Sa'īd, der nach einer Vermutung Rosens auf eine Lokalchronik von al-Lādhikiya zurückzugehen scheint, vom Kaiser Basileios II. ein gewisser

Karmarūk, der sich auf einer Expedition gegen das faṭimidische Ṭarābulus ausgezeichnet hatte, zum Gouverneur der Stadt ernannt. Als sie aber von den Arabern Nazzāl und Ibn Šākīr belagert wurde, geriet er bei einem Ausfalle in ihre Gefangenschaft und wurde in Kairo enthauptet (Rosen in *Zap.*, XLIV, S. 16 f., 153 ff.). Einen Aufstand der Muslime in der Stadt unterdrückte 992 Michael Burtzes (*al-Burdjī*) und liess sie nach Bilād al-Rūm deportieren (Yahyā, ed. Rosen, *a. a. O.*, S. 30, 237). Im Jahre 1086 gehörte al-Lādhikiya den Banū Munqidh von Šaizar (Derenbourg, *Ousāma*, S. 27 f.), die sie damals an den Seldjūken Malik Šah abtreten mussten. Im August 1098 nahm der Graf von der Normandie die Stadt ein; dann geriet sie in raschem Wechsel in die Gewalt der Byzantiner, Bohemunds von Tarent, wiederum der Byzantiner und schliesslich nach 1½-jähriger Belagerung in den Besitz Tankreds von Anṭākīya (Röhrich, *Gesch. des Kgrs. Jerusalem*, S. 45, Anm. 8). Schon 1104 begannen die Griechen sie wieder zu Wasser und zu Lande zu belagern, und Bohemund versprach dem Kaiser Alexios Komnenos im Verträge zu Devol (1108) unter anderem die Abtretung dieser στρατηγίς (Anna Komnena, *Alexias*, ed. Bonn, II, S. 241, 6). Doch bald eroberte Tankred, unterstützt von einer pisanischen Flotte, die Stadt, die inzwischen gefallen war, zurück. Der Gouverneur von Ḥalab nahm und verwüstete sie im Jahre 1136; 1157 und 1170 wurde sie von zwei schweren Erdbeben heimgesucht, bei denen nur die griechische Hauptkirche unversehrt blieb. Am 23. Juli 1188 nahm Salāh al-Dīn die Stadt ein (Imād al-Dīn, *Fath*, S. 141; Abū Šhama, *Kiṭāb al-Rawdaṭain*, Kairo 1287/8, II, 128 = *Hist. orient. des crois.*, IV, 361). Im Herbst 1197 vermochte Bohemund III. noch einmal al-Lādhikiya oder doch einen Teil der Stadt zu erobern. Im Jahre 1223 zerstörten die Ḥalebīner die Stadt oder ihre Zitadelle aus Furcht vor den auf dem 5. Kreuzzuge heranrückenden Christen. Doch blieb auch jetzt noch (seit 1197) die Hälfte der Stadt im Besitz der Franken; Baibars forderte diesen Teil der Stadt von ihnen 1275 zurück. Im Jahre 1281 gehörte al-Lādhikiya zum Gebiete des Emīrs Sonkor von Dimashk, dem der Sultan die Stadt zwar in einem Verträge (24. Juni) notgedungen hatte überlassen müssen; aber nach Sonkors Sturz gewann sie ein anderer Emīr wieder für Baibars zurück (20. April 1287), kurz nachdem ein neues Erdbeben mehrere ihrer starken Türme, den Taubenturm, den Leuchtturm und den Turm im Meere, zum grossen Teil zum Einsturz gebracht hatte; gewaltige Belagerungsmaschinen vollendeten die Zerstörung der Befestigungen.

Der Distrikt von al-Lādhikiya, der unter den Aiyūbiden zu Ḥalab gehört hatte (Yāqūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 338; Ibn al-Shihna, ed. Bairūt, S. 231), wurde gegen Ende des XIII. Jahrh. zu der neuen Provinz von Ṭarābulus geschlagen ('Umarī, *Ta'rif*, S. 182, bei R. Hartmann, *ZDMG*, 1916, S. 35; Khalīl al-Zāhirī, *Zubda*, ed. Ravaisse, S. 48; *Dīwān al-Inshā'*, Paris, ms. arab. 4439, Fol. 94<sup>v</sup>, 152<sup>r</sup>, 243<sup>r</sup> bei van Berchem, *Voyage en Syrie*, S. 290, Anm. 3; al-Kālkashandī, *Šubḥ al-A'shā'*, IV, 145, Übers. Gaudfroy-Demombynes, *La Syrie*, S. 113 f.). Die arabischen Geographen und Historiker erwähnen in der Stadt viele erhaltene antike Gebäude; sie sprechen ferner von zwei mit einander verbunde-

nen Schlössern auf einem Hügel, durch die al-Ladhiikiya beherrscht wurde (Bahā al-Dīn in *Hist. or. des crois.*, III, 110), von einem mächtigen Stadttor, zu dessen Öffnung eine grössere Zahl von Mannern nötig war (al-Baladhuri, *or. des crois.*, S. 132), und von dem prächtigen Kloster Dair al-Farus (Mas'udi, *Murūj al-Dhahab*, VIII, S. 281; Dimashki, ed. Mehren, S. 209; Abu 'l-Fidā', *Geogr.*, Übers. Reinaud-Guyard, II/II, 35; bei Ibn Baṭṭūta, I, 183: *al-Fārūs*), nach dem noch jetzt eine Anhöhe im Norden der Stadt *Tall Fārūs* heisst (M. Hartmann in *ZDPV*, XIV, 166 und Karte). Eine kurze Beschreibung von al-Ladhiikiya bietet Raoul von Caen (*Gesta Tancredi*, Kap. 144; die Bauwerke der Stadt, die aus fränkischen Quellen bekannt sind, hat Röhrich in *ZDPV*, X, S. 316 zusammengestellt). Trotz der zahlreichen Verwüstungen und Erdbeben, unter denen die Stadt im Laufe der Jahrhunderte zu leiden hatte, scheint sie doch niemals ganz verödet und unbewohnt gewesen zu sein. Die schönen, hochgebauten Häuser und die schnurgraden, mit Marmorblöcken gepflasterten Strassen, die Ibn al-Aṭīr und Abū Shāma (*Hist. or. des crois.*, I, 720; IV, 361) rühmen und von denen sie berichten, sie hätten bei den Plünderungen viel gelitten (vgl. auch Ya'qūbī, ed. de Goeje, *BGA*, VII, 258), rufen doch kaum zufällig die Bezeichnung *Laodikeias* bei Poseidonios als einer *καλλίστα ἐκτισμένη πόλις* ins Gedächtnis zurück (Strabon XVI, S. 753), und noch von der modernen Stadt sagt van Berchem (*JA*, 1902, S. 425; vgl. *Voyage*, I, 289 f.): *la ville de Lattakieh a gardé ses rues droites. Il est curieux que ce plan, d'aspect tout moderne, existât au moyen âge; il remonte peut-être à l'antiquité, comme certaines rues droites de Damas et Jérusalem*. Allerdings hat man neuerdings die gradlinigen Strassen und das rechtwinkelige Schema der Stadtanlagen (vgl. darüber Th. Schreiber in der *Festschrift für H. Kiepert*, 1898, S. 335–48) erst den Architekten der römischen Kaiserzeit zuschreiben wollen (A. v. Gerkan, *Griech. Stadtanlagen*, 1924, passim), doch hat kürzlich Cultrera gezeigt, dass sie bereits in frühhellenistischer Zeit nachweisbar sind und schon von Hippodamos von Milet (V. Jahrh.) der Baukunst des alten Orients entlehnt worden waren (*Architettura Ippodamea*, in den *Memorie dell' Accad. dei Lincei*, Ser. V, Bd. XVII, 403, 433 f., 473; Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, Paris 1926, S. XIX, Anm. 4, 25 f., 483).

*Litteratur*: al-Kh̄wārizmī, *Kitāb Šurat al-Ard*, ed. v. Mzik in *Bibl. arab. Hist. u. Geogr.*, III, 19 (N<sup>o</sup>. 267); al-Farghānī, *Element. Astron.*, ed. Golius, S. 38; al Battānī, *Opus astronom.*, ed. Nallino (*Pubbl. del R. Osservat. di Brera in Milano XL*), II, 39, III, 237 (N<sup>o</sup>. 122); al-Yāqūbī, *BGA*, VII, 324 f.; al-Baladhuri, ed. de Goeje, S. 132 f.; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 338; Šafī al-Dīn, *Mu'rad al-ḥikma*, ed. Jaymūl, III, 1; al-Dīn Dimashki, ed. Mehren, S. 209; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 257; Yahyā b. Šafīd al-Antākī, ed. Rosen, S. 16 f., 30, 153 ff., 237 in *Zap.*, XLIV (1883); Mas'udi, *Murūj*, VIII, 281; Ibn Baṭṭūta, *Tuhfat al-Nuẓār*, ed. Paris, I, 179–83; Abu 'l-Fidā, *Annales Mosl.*, ed. Reiske, I, 226, III, 264, 464, IV, 88, 108, 316, V, 352; Makrizī, *Hist. des Sult. Mamlouks*, Übers. Quatremère, II/1, 30, 205, 221; Kamāl al-Dīn bei Freytag, *ZDMG*, XI, 228 u. o.

al-Idrīsī, ed. Gildemeister in *ZDPV*, VIII, 23; Khalil al-Zāhiri, *Zubda*, ed. Ravaisse, S. 48; 'Umari, *Ta'rif*, S. 182 bei R. Hartmann in *ZDMG*, LXX, 35; al-Djī'an Abu 'l-Bakā' bei R. L. Devonshire in *BIFAO*, XX (1921), 10; K. Ritter, *Erdkunde*, XVII/1, 927–32; Renan, *Mission de Phénicie*, S. 111 f., 825; M. Hartmann, *Das Liwa el-Ladhiikiya* in *ZDPV*, XIV (1891), 151–255 mit Karte (Taf. VI); Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 490–92; Cautani, *Annali dell' Islām*, III, 794, 799, 802; van Berchem in *JA*, 1902, S. 425; van Berchem und Fatio, *Voyage en Syrie*, *MIFAO*, XXXVII (1913), 289 f.; Gaudelroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 113 f.; Probst, *Die geogr. Verhältn. Syriens u. Paläst. nach Wilh. v. Tyrus*, Leipzig 1927, I, 25 f. (*Das Land der Bibel*, IV, Heft 5/6); über die antike Stadt vgl. meinen Art. *Laodikeia No. 1* bei Pauly-Wissowa, *Realenzykl.*, XII, 713–18.

(E. HONIGMANN).

**LAGHUAT** (AL-AGHWAT), Stadt und Oase im südlichen Algerien, 428 km südlich von Algier. Geographische Lage: 0° 30' ö.L. (Paris), 33° 48' n.Br. Höhe: 787 m. Laghuat gehört zum „Territorium“ Ghardaia. Es ist die Hauptstadt einer gemischten Gemeinde, die 1 775 000 Hektar mit 27 486 Einwohnern, darunter 612 Europäer, umfasst (Zählung von 1926).

Die Stadt und die Oase liegen am rechten Ufer des Wed Mzi, der vom Djebel Amūr kommt und sich unter dem Namen Wed Djedi in dem Shott Melghir im Süden der Provinz Constantine verliert. Die Bevölkerung hat sich stufenweise an den Abhängen zweier felsiger Hügel, Ausläufern des Djebel Tisgrarine, angesiedelt. Das Europäer-Viertel liegt am Nordwest-Abhang, die Eingeborenen-Viertel am Nordost-Abhang. Eine Mauer und zwei Forts auf dem Gipfel der Hügel sichern die Verteidigung. Die Oase zieht sich halbkreisförmig im Nordwesten und Südosten der Stadt hin. Der nordwestliche Teil ist der grössere und umfasst Palmenkulturen und Getreidefelder. Ein Arm des Wed Mzi, den man durch Abdämmung geschaffen hat, trägt den Namen Wed Lekhier; er ermöglicht die Bewässerung der Gärten. Die ungefähr 30 000 Palmen bringen eine mittlere Sorte Datteln hervor. Sie werden aber als Nahrung für die Bevölkerung nützlich verwandt. Laghuat liegt zwischen den Südgebietern von Oran und Constantine gerade an dem Punkte, wo die Wege auseinandergehen, die westwärts zu den Ulād Sidi Shaikh, südwärts nach dem Mzab und nach Wargla, ostwärts zu den Ziban und nach Biskra führen. Dadurch ist dieser Ort zum Mittelpunkt eines bedeutenden Tauschhandels geworden.

Geschichte. Im X. Jahrhundert n. Chr. bestand schon an den Ufern des Wed Mzi ein kleiner Marktflecken. Seine Bewohner nahmen, nachdem sie die Autorität der Fātimiden anerkannt hatten, an dem Aufstand Abū Yazīd's teil. In den angrenzenden Gebieten wohnten berberische Völkernschaften von der Familie der Maghrāwa. Durch die hilalische Invasion strömten andere Stämme der gleichen Rasse in diese Ortschaften. So z. B. die von Zāb verjagten Ksel, die ein Dorf namens Ben Būta gründeten. Andere Kšūr (Bū Mendala, Nadjal, Sidi Mimūn, Badla, Kašbat ben Fotūh) wurden von anderen Einwanderern angelegt, die teils arabischen Ursprungs (Dawāwida, Ulād bū Zayyān), teils aus dem Mzab gekommen waren. Die



so vereinigten Volksmassen nahmen den Namen al-Aghwat an.

Bis zum XVIII. Jahrhundert wissen wir sehr wenig über die Geschichte dieser Stadt. Ende des XVI. Jahrhunderts war sie dem Sultan von Marokko tributpflichtig. Im Jahre 1666 wurden die Kšūr Badla und Kašbat Fotūh aufgegeben. Im Jahre 1698 liess sich ein Marabut aus Tlemcen, Si 'l-Hādjdj 'Isā in Ben Būta nieder und zwang die Bewohner der drei anderen Kšūr sowie den benachbarten Stamm der Larba<sup>c</sup>, seine Herrschaft anzuerkennen. Unter seiner Führung besiegten die Bewohner von Laghuat die Bevölkerung des Kšar al-Aṣāfa, aber sie sahen sich gezwungen, dem Sultan von Marokko Mūlay-Isma'il, Tribut zu zahlen, der im Jahre 1708 die Stadt belagerte. Nach dem Tode des Si 'l-Hādjdj 'Isā (1738) deckt sich die Geschichte Laghuat's mit den Kämpfen der beiden Stämme, die um die Vorherrschaft stritten: den Ūlād Serghin, den Bewohnern des Südwestviertels und den Hallaf, den Bewohnern des Nordostviertels. Im Verlauf dieser blutigen Fehden gelang es den Türken, die Anerkennung ihrer Oberhoheit durchzusetzen. Seit dem Jahre 1727 hatte der Bey von Titteri in der Tat den Bewohnern der Kšūr eine jährliche Abgabe auferlegt. Dagegen hatten sich die aus der Oase vertriebenen Mzabiten, die dort einen Teil der Gärten erworben hatten, mit den Nomaden des Südens verbündet; sie wurden aber von den Bewohnern Laghuats, dank der Hülfe der Larba<sup>c</sup>, besiegt. Gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts erschienen die Türken wieder um ihre Oberhoheit wiederherzustellen, von der sich die Bewohner von Laghuat allmählich frei gemacht hatten. Der Bey von Medea erlitt bei seiner ersten Expedition eine Niederlage (1784), aber der Bey von Oran, Muḥammed al-Kebīr, bemächtigte sich der Stadt und zerstörte das Viertel der Ūlād Serghin (1786). Sein Nachfolger 'Othmān ergriff dagegen Partei gegen die Hallaf, die er völlig auseinander sprengte (1787).

Die beiden feindlichen Parteien reorganisierten sich indessen bald wieder. So begannen die Bürgerkriege aufs neue und dauerten bis zu dem Tage, an dem es dem Führer der Hallaf, Aḥmed b. Sālim, gelang, sich zum Herrn von Laghuat und den benachbarten Kšūr zu machen (1828). Aber die Ruhe dauerte nicht lange. Die von 'Abd al-Kādir unterstützten Ūlād Serghin gewannen im Jahre 1837 wieder die Oberhand. Ihr Oberhaupt el-Hādjdj el-'Arbi wurde vom Emīr zum Khalifa ernannt. Er konnte sich aber nicht behaupten und musste nach dem Mzab fliehen. Seinem Nachfolger 'Abd el-Bākī erging es nicht besser, obgleich er über 700 reguläre Soldaten und eine Kanone verfügte. Als er auf den Befehl des Emīr hin die Notabeln ins Gefängnis setzen wollte, entstand ein Aufruhr, und er musste Laghuat verlassen (1839). Nachdem el-Hādjdj el-'Arbi zum zweiten Mal zum Khalifa ernannt worden war, wurde er von Aḥmed b. Sālim, der mit dem Marabut von 'Ain Mahdi namens Tidjāni verbündet war, geschlagen und gefangengenommen. So erlangte Aḥmed b. Sālim von neuem die Herrschaft über Laghuat; er stellte sich aber jetzt unter den Schutz der Franzosen, die ihn im Jahre 1844 zu ihrem Khalifa ernannten. Bei dieser Gelegenheit kam eine französische Truppenabteilung unter dem Befehl des Obersten Marey-Monge und schlug unmittelbar vor den Toren der Stadt ein Lager auf. Im Jahre 1847 kehrten

die Franzosen nochmals wieder, aber erst im Jahre 1852 setzten sie sich dort endgültig fest. Um diese Zeit war es dem Sherifen Muḥammed b. 'Abdallāh, dem bereits Wargla gehörte, mit Hilfe eines Teiles der Hallaf gelungen, in die Stadt einzudringen. Um sie ihm wieder zu entreissen, mussten Truppen unter dem Befehl des Generals Pellissier geschickt werden. Laghuat wurde nach einem hartnäckigen Kampfe, in dem der General Bouscaren und der Major Morand (Dezember 1852) fielen, im Sturme genommen. Dann erhielt Laghuat eine ständige Garnison und wurde für die Franzosen die Operationsbasis nach Süden hin.

*Litteratur:* E. Daumas, *Le Sahara algérien*, Paris 1845; Fromentin, *Un été dans le Sahara*, Paris 1874; Mangin, *Notes sur l'histoire de Laghouat*, in *R Afr.*, 1893, 1894, 1895; Marey-Monge, *Expédition de Laghouat*, Alger 1844; Moulay Ahmed, *Voyages dans le sud de l'Algérie*, Übers. Berbrügger, Paris 1846. (G. YVER)

**LAHIDJ**, Sultanat in Südarabien mit gleichnamiger Hauptstadt nordwestlich von 'Aden, umgeben vom Hawshabgebiete im Norden, vom Faḍligegebiete im Osten, vom 'Akrabilande im Süden und dem Subaihterritorium im Westen. Die Hauptstadt dieses Sultanats, Lahidj oder el-Hōṭa genannt, liegt in 130 m Seehöhe zwischen den beiden Armen des Wādī Tuban, Wādī Ṣaghīr und Wādī Kabīr in einer fruchtbaren Oase, die, in einer weiten Mulde gelagert, der Bewässerung durch die aus den Bergströmen abgeleiteten Kanäle und bis 15 Fuss tiefen Brunnen mit trefflichem Wasser ihre Entstehung verdankt. Die Stadt ist von Palmgärten und Feldern umgeben, auf denen Getreidefrüchte, vor allem Durra, sowie Baumwolle und verschiedene Gemüse angebaut werden; neben Dattelpalmen sind auch allerlei Obstbäume, darunter Zitronenbäume und Kokospalmen vertreten, welch letztere hier einen der nördlichsten Punkte ihrer Verbreitung in Arabien erreichen. Die Stadt, die 1503 von Ludovico di Barthema, 1810 von U. J. v. Seetzen besucht wurde und die Niebuhr noch klein nennt, während sie bei Wellsted's Besuch etwa 400 Häuser und 800 Stroh- und Schilfhütten mit höchstens 5000 Einwohnern umfasste, verdankt ihren Aufschwung dem russisch-türkischen Kriege, in dessen Verlauf 1878 England vorübergehend in 'Aden den Belagerungszustand erklärte und die Araber und Sömali's aus 'Aden verwies. Diese begaben sich nach Lahidj, wo sie sich in nächster Nähe der Stadt Tausende von Hütten errichteten, die nun ausgedehnte Vororte bilden, und die Einwohnerzahl bedeutend verstärkten. Aus dem Häusermeere ragt dominierend der vier- bis fünfstöckige von indischen Architekten erbaute Palast des Sultans mit seinen ausgedehnten Nebengebäuden hervor, der aber gänzlich aus Lehm errichtet und weiss getüncht ist. Das Schloss wird von einer Lehmmauer umgeben, an die sich östlich die Stadt mit ihren zahllosen viereckigen, flachbedachten Häusern anschliesst, die durchweg aus luftgetrockneten Ziegeln aus einem Gemisch von Tierexkrementen, Lehm, Stroh und trockenem Gras gebaut und ein bis zwei Stockwerke hoch sind. Die Einförmigkeit des Stadtbildes wird durch die höchst einfachen, dürftigen Moscheen unterbrochen, die an der oberen Kante weiss eingefasst sind. Im Osten des Schlosses liegt im Schatten schöner Laubbäume und Palmen ein einstöckiges nett aussehendes Bungalow, das der Sultan für fremde Gäste eingerichtet hat. Um die Stadt herum liegen



verstreut verschiedene Gruppen von niedrigen, mit einem Zaune umgebenen, aus Durrastengeln errichteten Strohhütten, die von Somali's und ihren Familien bewohnt werden. Ausser diesen haben sich auch Sawāhili's in Lahīdj angesiedelt. Die Hauptmasse der Stadtbewohner stellen aber yemenische Araber, die in den zahlreichen Häusern und Lehmhütten wohnen, die die Stadt mit ihren engen, gewundenen, staubigen Strassen bilden. Ein Teil der Stadt ist den Juden vorbehalten, die elend aussehen und als Händler und Gewerbetreibende ihren Geschäften nachgehen. Auch einige muhammedanische Inder leben hier als Krämer. Alle Typen der Bevölkerung sind in der kaum 2 m breiten Bazarstrasse vereinigt. Unweit davon liegt der Waffenmarkt, wo sich Schmiede, Araber und Juden in offenen Buden ihre einfache Werkstatt errichtet haben. Hier werden vor allem schöne Djembien hergestellt, während die langen Reiterlanzen, die den yemenischen Kābili's als Waffen dienen, in Dathina, Anṣab oder Hawir fabriziert und auf dem Lahīdjer Markt zum Verkauf gebracht werden. Zu Wellsted's Zeit waren auch einige 30 Seidenweber tätig, die die Garne aus Indien bezogen. Die Oase ist trefflich bewässert, und die zahlreichen Kanäle werden aus dem perennierenden Bache gespeist, der unweit der Stadt vorbeifliesst. Lahīdj, das für den Karawenverkehr eine wichtige Rolle spielt, ist durch eine Strasse mit 'Aden verbunden und sollte 1907 eine Bahnverbindung mit 'Aden und Dāli' erhalten, die zum Teile trassiert, bald aber wieder aufgegeben wurde. Dieses Bahnprojekt hat England erst im Weltkrieg 1915 wieder aufgenommen und von 'Aden aus eine strategische Bahn von 1 m Spurweite gebaut, die zunächst nur 25 Meilen lang bis nach Lahīdj reichte; 1921 wurde sie einige Meilen über die Oase von Lahīdj hinausgeführt, und geht jetzt bis Ḥābil al-Hamrā, 8 Meilen nordwestlich von al-Ḥoṭa. Die Weiterführung dieser Bahn nach Ṣan'ā' würde den südlichen Yemen neu erschliessen und damit auch Lahīdj heben.

Geschichte. Der Name Lahīdj (Lahdji), der eigentlich eine von Wasser benetzte, feuchte Senke bezeichnet, ein Toponym, das gerade auf Lahīdj trefflich passt, wird von den Genealogen mit dem Ḥimyariten Lahd b. Wā'il b. al-Ghawth b. Katan b. 'Arib b. Zuhair b. Abyan b. al-Humaisa' in Verbindung gebracht und ist den Geographen als Name eines Bezirks im Yemen geläufig, der zum Gebiete von Abyan nordöstlich von 'Aden gehört. Al-Hamdānī führt ihn unter den Städten der yemenischen Tihāma auf und erwähnt, dass zu seiner Zeit die Nachkommen des Aṣbah b. 'Amr b. Ḥārith dhī Aṣbah b. Mālik b. Zaid b. al-Ghawth b. Sa'd b. 'Awf b. 'Adi b. Mālik b. Zaid b. Sadad b. Zur'a Ḥimyar al-Aṣghar lebten. Dasselbe behauptet für den Bezirk Lahdji, der Städte und Dörfer umfasste, auch al-Yakūt. Einer Reihe von Dichtern, vor allem Südarabern, ist die Stadt vertraut, so dem Kāis b. Makshūh, 'Amr b. Ma'dikarib, Khudaidd b. 'Amr, Saiyid al-Ḥimyarī, 'Amr b. al-Sulaimānī und vor allem dem berühmten 'Umar b. Abī Rabī'a, der dort begütert war.

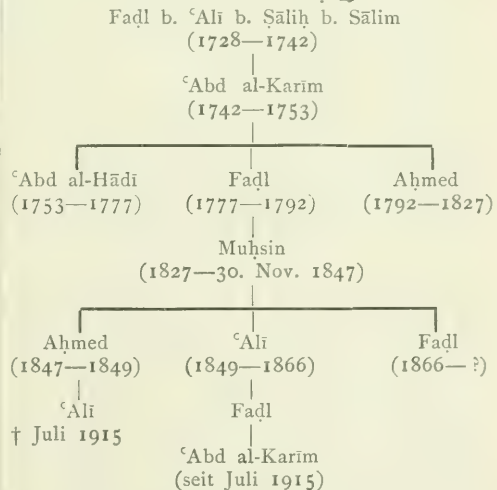
Nachdem der Yemen dem Islām gewonnen war, teilte auch Lahīdj das Schicksal dieser ausgedehnten Provinz des arabischen Reiches. So kam es mit dieser an die Umayyaden und dann an die 'Abbāsiden, bis unter al-Ma'mūn der kühne 'Alide Ibrāhīm b. Mūsā b. Dja'far b. Muḥammed dessen Statthalter Ishāk b. 'Isā al-'Abbāsī aus dem Yemen

verdrängte und dort eine selbständige Herrschaft errichtete. Im Jahre 203 (818/19) führte der Khalīfa eine Teilung der yemenischen Provinz durch, bei der die Küstengebiete von Mekka bis 'Aden dem Statthalter Muḥammed b. 'Abd Allāh b. Ziyād al-Umawī unterstellt wurden, der den Grund zur Stadt Zabīd legte und der Begründer der Dynastie der Ziyāditen wurde, die mit einer Unterbrechung (der Eroberung Zabīd's 293 [905/6] durch den Karmāṭen 'Alī b. al-Faql al-Ḥimyarī al-Khanfari † 303 = 915/16 n. Chr.) bis zum Jahre 402 (1011/12) über Zabīd herrschte. Schon unter den abessinischen Sklaven, die die Geschicke des Ziyāditenreiches nach dem Aussterben der Dynastie lenkten, war Lahīdj zusammen mit 'Aden, Abyan, Ḥaḍramūt und al-Shīr in die Hände der Banū Ma'n gefallen. Im Jahre 439 (1047/48) kam 'Aden unter die Herrschaft des 'Alī b. Muḥammed al-Sulāhi († 459 = 1066/67). Als Statthalter wurde hier Zurai' b. al-'Abbās († 485 = 1092/93) eingesetzt, der ziemlich unabhängig von seinem Herrn regierte. Mit ihm trat Ibn 'Umar, der Beherrscher von Lahīdj, al-Shīr und Ḥaḍramūt in Verbindung, der sich später 'Adens bemächtigte und gemeinsam mit seinem Bruder Mas'ūd herrschte. Ihren Nachfolgern gelang es, einen grossen Teil des Yemen zu erobern, aber Zwietracht und Fehde schwächten bald ihre Herrschaft, sodass Sultan al-Manṣūr 1152 n. Chr. 'Aden durch Verrat nahm und es behaupten konnte, bis der Aiyūbide al-Malik al-Mu'azzam Tūrānshāh 1173 n. Chr. einen grossen Teil des Yemen und auch 'Aden eroberte, mit dessen Geschick nun auch jenes von Lahīdj verknüpft bleibt. Tūrānshāh setzte in 'Aden den Bruder des Imāms von Ṣan'ā', Malik al-Mas'ūd, zum Statthalter ein, dessen Nachfolger Sultan Nūr al-Dīn (1233—49 n. Chr.) der Begründer der Rasūlīdendynastie im Yemen ward. Er eroberte bald den ganzen Yemen und beherrschte ihn unter der formellen Souveränität der 'Abbāsidenkhalīfen, mit denen er sich 1249 n. Chr. entzweite, sodass Sulṭān al-Malik al-Muzaḥfar Shams al-Dīn gegen ihn ausgesandt wurde, der ihm 'Aden und Lahīdj entriess, welch letzteres al-Muzaḥfar 1251 n. Chr. zusammen mit Abyan seinen Brüdern Mufaḍḍal und Fā'iz als Lehen übertrug. Lahīdj wechselte nochmals seinen Besitzer, als Ibrāhīm b. Muzaḥfar 1294 n. Chr. 'Aden und Lahīdj eroberte, welche Plätze er freilich bald wieder an Dā'ūd, den Nachfolger Muzaḥfar's, abtreten musste. Im Jahre 1302 kam Lahīdj als Lehen an den Sherif Imād al-Dīn Idrīs, 1307 hatte die Stadt unter einem Einfall der Djahāḥil zu leiden, 1323 erhob sich 'Umar b. Diwidān in Lahīdj und Abyan und zog gegen 'Aden, das er belagerte, welches Vorgehen sein Sohn 1325 wiederholte. Im Jahre 1454 kam 'Aden samt Hinterland an die Tāhiriden, die es bis 1507 behielten. Das von Ḥusain al-Mushrif geleitete Expeditionskorps, das der ägyptische Mamlūkensultan Kānsūh al-Ghūrī auf Ansuchen des Tāhiriden 'Amir b. 'Abd al-Wahhāb zur Bekämpfung der Portugiesen im Roten Meere ausgesandt hatte und das einen grossen Teil des Yemen eroberte, hatte lediglich den Türken den Weg vorbereitet. Im Jahre 1538 brach der türkische Befehlshaber von Kulzum, Sulaimān Pasha, mit einer Flotte auf und eroberte 'Aden, das nun zum grossen türkischen Reich gehört, bis 1635 die Türken den Yemen verlassen müssen, und dieser unter den Imāmen von Ṣan'ā' seine alte Unabhängigkeit wiedererlangt. Zwistigkeiten unter den Prä-

tendenten des Imārats lockern aber bald das Gefüge des Reichs, und 1728 machte sich der 'Abdeli-Chef Faḍl b. 'Alī b. Faḍl b. Šālīh b. Šālīm, der Begründer der Dynastie von Laḥidj, von den Imāmen unabhängig und erhob Laḥidj zur Hauptstadt seines Gebiets. Im Jahre 1735 nahm er 'Aden in Besitz. Sein Enkel Ahmed b. 'Abd al-Karīm schloss 1802 durch Vermittlung von Sir Home Popham einen Handels- und Freundschaftsvertrag mit England ab, allein sein Neffe und Nachfolger Muḥsin geriet mit den Engländern 1837 wegen Beraubung des indischen Schiffes Doria Dowlut durch seine Leute in Streit und verlor in dessen Verlauf 'Aden, dessen Fort nach einem am 23. Januar 1838 geschlossenen Präliminarvertrage an England kommen sollte, während die Araber in der Stadt unter der Jurisdiktion des Sultans von Laḥidj verbleiben sollten, der durch Subsidien von monatlich 541 Talern entschädigt wurde. Am 19. Januar 1839 besetzten die Engländer 'Aden, und durch einen zweiten Vertrag vom 18. Juni 1839 brachte Capt. S. B. Haines einen Vergleich zwischen dem Sultan Muḥsin von Laḥidj und England zustande, in dem ersterer die Sicherheit und Regelmässigkeit des Karawanenverkehrs mit 'Aden und die Einhaltung loyaler Freundschaft gegenüber England zusagte, wogegen Haines die Zahlung von Subsidien an die Stämme der Faḍl, Yāfī, Ḥawāshib und 'Amir übernahm und an Sultan Muḥsin und seine Nachkommen 6 500 Taler vom *Dhu'l-Ka'da* 1254 (Jan. 1839) an zu zahlen sich verstand. Zudem sollten sich im Falle eines Krieges gegen die 'Abdeli und Laḥidj oder 'Aden die Vertragskontrahenten Hilfe leisten, die nach 'Aden kommenden Untertanen des Sultans für die Zeit des Aufenthalts der Jurisdiktion Englands unterstehen und die englischen Untertanen, die nach Laḥidj kommen, jener des Sultans unterstellt werden; überdies sollten alle Güter, die dem Sultan oder seinen Söhnen gehören, zollfrei nach und aus 'Aden gehen. Trotz dieses Vertrages intrigierte der Sultan, der den Verlust 'Adens nicht verschmerzen konnte, gegen die Engländer weiter und versuchte 'Aden, freilich vergeblich, durch einen Handstreich wiederzugewinnen; 1840 unterstützte er wieder die Aufstände der Araber gegen 'Aden, liess sogar den englischen Vertreter in Laḥidj, Ḥasan Khatīb, ermorden und nahm auch in den folgenden Jahren eine feindselige Haltung gegen die Engländer ein. Seine steten Misserfolge nötigten ihn freilich zu einer Änderung seiner Politik, und so schloss er am 11. Februar 1843 einen neuerlichen Pakt mit England, der am 20. Februar 1844 in verschärfter Form wiederholt wurde, ehe man dem Sultan wieder sein Monatsgehalt auszahlte. Muḥsin b. Faḍl, der sich 1846 nochmals in einen Kampf gegen die Engländer eingelassen hatte und geschlagen worden war, starb am 30. November 1847. Sein Sohn und Nachfolger Ahmed verhielt sich freundlich gegen England, da ein gutes Verhältnis zu diesem auch seinen Interessen am besten entsprach. Er starb 1849; sein Nachfolger war sein Bruder 'Alī, mit dem wieder eine englandfeindliche Politik einsetzte, die die Feindseligkeit der Stämme gegen 'Aden steigerte. Zwar wurde auch mit ihm am 7. März 1849 seitens der East India Company ein Vertrag geschlossen, der am 30. Oktober durch Lord Dahhousie ratifiziert wurde. Allein eine stetig freundliche Gesinnung gegen England war damit nicht verbürgt; der Sultan sperrte sogar die Zufuhren ab, und schliesslich kam es zum offenen

Kampf, in dem der Sultan am 18. März 1858 bei *Shēkh 'Othmān* geschlagen wurde, so dass er sich wieder zu friedlichen Absichten verstehen musste. Als 1873 die Türken bei der Wiedereroberung des Yemens auch gegen das Hinterland von 'Aden vorstießen, besetzten die Engländer Laḥidj, und die Türken mussten sich infolge diplomatischer Intervention Englands bei der Hohen Pforte zurückziehen. Ob diese Intervention auf Ansuchen und mit Billigung des Sultans erfolgte, der bei Besetzung seines Gebiets durch die Türken wohl seine freilich nur nominelle Unabhängigkeit eingebüsst hätte, ist nicht bekannt. Jedenfalls erhielt Sultan Faḍl b. 'Alī im Jahre 1887, wie E. Glaser in Erfahrung brachte, ein Monatsgehalt von 1250 Talern aus 'Aden. Im Weltkrieg hat die Türkei vom Yemen aus im Juni 1915 die Offensive gegen die englische Interessensphäre ergriffen, und türkische Truppen drangen im Verein mit den Streitkräften des mit der Türkei verbündeten Imāms Yaḥyā b. Ḥamid al-Dīn unter Befehl Muḥammed Naṣr's beim Vorstoss auf 'Aden bis Laḥidj vor, wo es zu einer Schlacht mit den Engländern und ihren Verbündeten kam. Im Verlaufe des Kampfes musste Laḥidj von den englischen Truppen geräumt werden, und Sultan 'Alī b. Ahmed wurde erschossen. Ein Gegenstoss am 21. Juli 1915 brachte Laḥidj wieder in die Hand der Engländer, doch schon am 21. August wurden sie wieder aus Laḥidj verdrängt, und dieses wurde von den Türken okkupiert, die es bis zum Abschluss des Waffenstillstands (1918) zu halten vermochten. Seit Juli 1915 ist 'Abd al-Karīm b. Faḍl b. 'Alī Beherrscher des Sultanats Laḥidj.

#### GENEALOGISCHE ÜBERSICHT DER SULTANE VON LAḤIDJ.



*Litteratur:* al-Muḥaddasī, *BGA*, III, 70, 85; Yāḳūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, I, 548; III, 244, 638; IV, 352, 434, 751; *Marāṣid al-Iṭīlā'*, ed. T. G. J. Juynboll, III, 9; al-Bakrī, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, I, 202; II, 439; al-Hamdānī, *Šifa Djaḥīrat al-'Arab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 52 f.; 'Azīmud-dīn Ahmed, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣwān's im Šams al-Ulūm* (GMS, XXIV), S. 94; Amin al-Raiḥānī, *Mulūk al-'Arab*, I, 338 ff.; A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients* (Abh. K M, III/3), S. 109, 141, 145, 152; Badr al-Islām Muḥam-



med b. Ismā'il b. Muḥammad al-Kibṣī, *al-Laṭā'if al-ṣanā'iya fī Akḥbār al-Mamlak al-yamāniya*, Cod. Glaser 126 der Nationalbibliothek in Wien, S. 4. 6—8. 12. 14. 19; S. W. Redhouse, *The pearls of a history of the Kāsimī dynasty of Yemen* (G. M. S. III/1. 2) I (Leiden 1906), 130, 137 f., 238, 270, 283, II (Leiden 1907), 12, 19 f., 29, 35, 77, 242; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 255; J. R. Wellsted's *Reisen in Arabien*, deutsche Bearbeitung von E. Rödigger, Halle 1842, II, 305 f., 311—14; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin 1846), S. 703, 705—7; Noel Desvergers, *Arabie (l'Univers, histoire et description de tous les peuples, Asie, Bd. V, Paris 1847)*, S. 21 (Abbildung des Schlosses des Sultans von 'Aden); R. L. Playfair, *History of Arabia Felix or Yemen* (Bombay 1859), S. 178; G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, V (Stuttgart 1862), S. 398; H. v. Maltzan, *Reise nach Südarabien* (Braunschweig 1873), S. 324—49; R. Manzoni, *El Yēmen, tre anni nell' Arabia felice. Escursioni fatte dal Settembre 1877 al Marzo 1880* (Rom 1884), S. 14—6, 22, 270 f. (neben S. 22 Abbildung des Kastells von Lahidj); E. Glaser, *Tagebuch*, II (1887), Bl. 3<sup>v</sup>, 4<sup>v</sup>, 5<sup>r</sup>; O. Baumann, *Besuch von Lahadj in Südarabien* (Globus, LXVII, 1895), S. 1—6 (mit 3 Abbildungen); M. Hartmann, *Die Mekkabahn* (Berlin 1908), S. 23 f.; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England* (Hamburgische Forschungen, I, Braunschweig 1916), S. 64, 72, 111 f., 122. 132—40, 17<sup>\*</sup>—19<sup>\*</sup>; *Handbooks prepared under the direction of the historical section of the foreign office n<sup>o</sup>. 61, Arabia* (London 1920), S. 71, 75, 88 f.; *The Statesman's Yearbook* Jahrgang 1921 (London 1921), S. 96, Jahrgang 1927 (London 1927), S. 95; D. G. Hogarth, *Arabia* (Oxford 1922), S. 127. — Karten des Gebietes von Lahidj bei G. S. Stevens, *Report on the country around Aden*, in *J R G S*, XLIII (1873), neben S. 295; G. U. Jule, *A Rock-cut himyaritic inscription on Jabal Tehaf, in the Aden Hinterland*, in *Proc. Soc. of Biblical Archaeology*, XXVII (1905) zu S. 153—55; *Map showing the new boundary of the Aden Protectorate*, in *G J*, XXVIII (1906), S. 632. (ADOLF GROHMANN)

**LĀHIDJĀN**, 1. Stadt in Gilān, östlich vom Safid-rūd und im Norden des Berges Duīfak (vgl. den Namen des alten Volkes Δέφυκται), am Čomkhalā-Fluss (Purdesar), der 12 km weiter stromabwärts durch Langarūd, der heutigen Hauptstadt des Bezirks Rān-i Kūh, fließt.

Obgleich Lāhidjān den alten arabischen Geographen unbekannt war, ist die Stadt sicher eine der ältesten Verkehrsmittelpunkte von Gilān. Sie soll von dem legendären Lāhidj b. Sām b. Nūh erbaut worden sein. Der Safid-rūd teilt Gilān in zwei Teile. Im Altertum bildete der Fluss die Grenze zwischen den Amardoi (im Osten) und den Kadusioi oder Gēlai (im Westen); vgl. Andreas, *Amardos*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*. In islāmischer Zeit hieß der östlich des Flusses gelegene Teil Gilāns Biya-piṣh und der westliche Biya-pas (das Wort Biya „Wasser“ [vgl. Aḥmed Rāzī in Dorn, *Auszüge*, S. 100] entspricht dem awestischen *zaidhi* „Wasserlauf“). Nach Kāshāni waren die Bewohner von Biya-piṣh 'Aliden (Zaiditen) und die von Biya-pas Hānbaliten oder

Anhänger der Schule des Ustād Abū Dja'far (= Ṭabari).

In Biya-piṣh hatte die alte Dynastie von Kawtum oder Hawthum (in dem heutigen Rān-i Kūh) geherrscht. Ihr Begründer war der Nachkomme des Khalifen 'Alī, Nāṣir al-Hakḥ Hasan 'Utrūsh, der in Gilān die zaiditischen Lehren predigte und im Jahre 304 (917) starb (Ibn al-Athir, VIII, 61; Ṭabari, III, 2292). Seine Nachkommen sind unter dem Namen Nāṣirwand bekannt. Später teilte sich diese Familie in zwei Gruppen; zur Zeit des Uldjāitū hieß der Herr von Kawtum Sālūk b. Sālār b. Kaikāwūs b. Shāhinshāh (die Abstammung dieses Zweiges steht nicht ganz einwandfrei fest); der Herr von Lāhidjān, der mächtigste unter den Fürsten von Gilān (bzw. von Biya-piṣh), trug den Namen Naw-Pādi-shāh (oder Shāh-i naw). Als im Jahre 706 (1307) Uldjāitū vor den Toren Lāhidjāns erschien (auf dem Wege Tarom—Lowshān—Dailamān—Rustā), folgte Naw-Pādishāh seiner Vorladung und blieb dadurch im Besitze seiner Herrschaft.

Lāhidjān wurde besonders berühmt als Hauptstadt der Dynastie von Biya-piṣh, die unter dem Namen der Kār-Kiyā bekannt ist. Diese Saiyiden stammten aus dem Dorfe Malāt (im Bezirk Rān-i Kūh). Als um das Jahr 769 (1367/8) Bürgerkriege zwischen den beiden Linien der Nāṣirwand (den Nachkommen Sharaf al-Dīn's von Lāhidjān und denen des Amīr Muḥammad von Rān-i Kūh) wüteten, riss Saiyid 'Alī b. Saiyid Kiyā Biya-piṣh, Dailamān und einige Bezirke von Māzandarān an sich. Aber die Herrschaft der Nāṣirwand wurde in den Jahren 791—92 (1389—90) vorübergehend wiederhergestellt. Im Jahre 908 (1502) gaben die Truppen des Amīr Ḥisām al-Dīn von Fūman (Biya-pas) die Stadt der Plünderung preis; solche Einfälle wiederholten sich in den Jahren 910 (1504) und 914 (1508). Aber nach diesen Unterbrechungen bestand die Dynastie der Kār-kiyā noch bis zum Jahre 1000 (1592). Die sehr engen Beziehungen zwischen den Šafawiden und Lāhidjān sind wohl bekannt. Auf dem Wege von Lāhidjān nach Langarūd befindet sich in dem Dorfe Shaikhānbar das Grab des Shaikh Ibrāhīm Zāhid († 714 = 1314), dem geistlichen Leiter (*Pir*) des Shaikh Šafī al-Dīn, der als der Ahnherr der Šafawiden-Dynastie gilt. Als Shāh Ismā'il I. von den Aḳ-Koyunlu verfolgt wurde, fand er bei dem Kār-Kiyā Mirzā 'Alī Zuflucht; hier zog er aus den Vorträgen des Mawlānā Shams al-Dīn Lāhidji grossen Nutzen (E. Denison Ross, *The early years of Shah Ismail*, in *J R A S*, 1895, S. 286). Diese Beziehungen verschlechterten sich unter dem Kār-Kiyā Khān Aḥmed Khān (943—75 = 1536/7—67/8 und 985—1000 = 1577—91/2), der zuerst von Shāh Tahmāsp gefangen genommen und dann von Shāh 'Abbās verjagt wurde. Letzterer grollte ihm wegen seiner Intrigen mit den 'Othmānen. Aḥmed Khān starb in Konstantinopel (Hammer, *G O R*, II, 562, 576). Im Jahre 1000 (1592) kam Shāh 'Abbās nach Lāhidjān und liess den Garten, der sich vor dem Schlosse befand, dem Erdboden gleichmachen. Die Russen erbauten während der Besetzung von Gilān (1724—34) zwei Forts in Lāhidjān. Dann hörte Lāhidjān auf, irgend eine politische Rolle zu spielen, wahrte aber seine lokale Bedeutung als Mittelpunkt eines der reichsten und ausgedehntesten Bezirke von Gilān. Die Stadt zählt 2260 Häuser mit 11000 Einwohnern. Man findet dort zahlreiche Gräber von den Mit-



gliedern der alten fürstlichen Familie. Das Gebiet besteht aus 7 Bezirken:

Siedlungen	Häuser
Kūhpāya . . . 50 . . . . .	2 108
Pashmačāh . . . 35 . . . . .	1 059
Kanār-Farīda . . . 63 . . . . .	2 984
Rāh Shāh-i bālā . . 28 . . . . .	1 965
Gowka . . . . . 21 . . . . .	656
Čārdeh . . . . . 5 . . . . .	300
Lashta Nishā . . . 29 . . . . .	775

*Litteratur:* Vākūt, *Mu'djam*, IV, s. v. Lāhidj; Mustawfi Kāzwini, *Nuḥat al-Ḥulūb*, ed. Le Strange, S. 163. Über die Eroberung Lāhidjān's durch Uldjaitū siehe den Continuator Rashid al-Dīn's in Dorn, *Auszüge aus muham. Schriftstellern*, St. Petersburg 1858, S. 138—52 und Abu 'l-Kāsim Kāshānī, *Ta'rikh-i Uldjaitū*, Hs. der Bibl. Nationale in Paris, *Suppl. persan*, 1419 (Fol. 38—41 enthalten eine wichtige Beschreibung nach Asil al-Dīn Muḥammed Zawzani), vgl. auch d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, IV, 488—97; Zahir al-Dīn Ma'ashī, *Ta'rikh-i Gilān wa-Dailamistān* [bis 894 = 1432], ed. Rabino, Rasht 1330 (nach dem Unicum der Bibl. Bodleiana); 'Alī b. Shams al-Dīn, *Ta'rikh-i Khānī*, ed. Dorn, St. Petersburg 1857 (Geschichte der Kār-kiyā 880—920 = 1475—1514); Dorn, *Auszüge aus muham. Schriftstellern*, St. Petersburg 1858, Index; Ritter, *Erdkunde*, VIII, 544 ff.; Melgunof, *Das südliche Ufer d. Kasp. Meeres*, Leipzig 1868, S. 230—34 (die Umschrift des Übersetzers nach der ziemlich fehlerhaften Umschrift der Eigennamen im russischen Original ist nicht frei von Missverständnissen); Barthold, *Istor.-geogr. očer. Irana*, St. Petersburg 1903, S. 156; Rabino, *Le Gilan*, in *R.M.*, XXXII (1915—16), 291—334, 397 ff. (wertvolle Arbeit mit einer vollständigen Toponomie sowie einem Abriss der Geschichte Gilān's).

II. Mehrere Ortschaften in Persien tragen von den Stämmen *Lāh* und *Lār* [s. d.] abgeleitete Namen: Lāhidj, wichtiger Markt flecken in Transkaukasien, westlich von Shamākha (s. SHIRWĀN); Lāhidjī, Dorf im Bezirk Kurbāl in der Provinz Fārs; Lāhidjān, Bezirk von Mukri-Kurdistan (s. SAWDĪ-BULĀK), den das *Sharaf-nāma*, I, 280 Lārdjān nennt. Es gibt ein Dorf Lāridjān südlich des Araxes ungefähr 20 km oberhalb der Mündung des Ardabil (Kāra-su). Die Formen *Lāh* und *Lār* können beide aus \**Ladh* entstanden sein (vgl. das alt-persische *Māda*, das im Persischen zu *Māh* und im Armenischen zu *Mar-kh* wurde). Nach den Wörterbüchern (Vullers) war *Lād/Ladh* der alte Name der Stadt Lār [s. d.]; der Seidenstoff *Ladh* heisst auch *Lāh* [doch kann *Lāh* auch durch *Lār* erklärt werden]. Ein Übergang von *d* (*dh*) in *r* ist in den kaspischen Dialekten nachweisbar (im Tāti ist er regelmässig; im Māzandarān findet man nebeneinander die Formen *Asād* und *Asār*, Melgunof, S. 221). Das Vorhandensein der Bezirke Lāhidjān und Lāridjān in den benachbarten Provinzen Gilān und Māzandarān ist recht sonderbar, aber noch bedeutungsvoller ist die Tatsache, dass das Lāhidj in Shirwān eine von iranischen Tāt bewohnte Insel inmitten der Türken ist. [Die Tāt leben heute zerstreut in Daghistān, der Umgebung von Tīhrān, Ādharbāidjān usw. Ihr heutiger Name ist eine ziemlich allgemein gehaltene und unklare Bezeichnung, s. TĀT]. Die Kolonie Lāhidj kann den ursprünglich in der

Hauptstadt gesprochenen Dialekt bewahrt haben. Der Stoffname *Ladh/Lāh* legt die Vermutung nahe, dass ein alter Ort Lād bestanden hat, in dem Seide hergestellt wurde (vgl. Vākūt, s. v. Lāhidj). [Vākūt sagt, dass in Lāhidj die „*lāhidjī*“-Seide hergestellt würde, die aber nicht von bester Qualität sei]. Mit der Endung *-ī* würde das Wort Lāh-ī die Bewohner von Lād bezeichnen. Es bliebe noch zu untersuchen, ob nicht das Gebiet von Lāhidjān das Mutterland zahlreicher *Lāhidj*-Kolonien gewesen ist. Man spricht tatsächlich heute in Lāhidjān — wenn auch mit gewissen lokalen Eigentümlichkeiten — den Gilaki-Dialekt. Dieser verwandte Dialekt hat eben hier so ausgleichend wirken können, wie es das stammfremde Türkisch bei den Einwohnern von Lāhidj in Shirwān niemals gekonnt hat. In Bezug auf das Lāhidjān in Kurdistan ist hier an die Hypothese von Andreas zu erinnern, wonach der Name „Dimla“, den sich die Zāzā (im Norden von Diyārbekr) zulegen, eine Umstellung aus Dēlam (Dailam) sein soll. Die Auswanderungen aus Gilān, über denen noch tiefes Dunkel liegt, erstreckten sich wahrscheinlich weit in den Westen hinein. — [Zu den angeführten Namen könnte man vielleicht noch den von Kal'a-i Lāhūdj in Khūzistān (?) hinzufügen (vgl. *Ta'rikh-i Guzida*, G.M.S., XIV/1, 240)]. (V. MINORSKY)

LĀHÖR, Hauptstadt der Provinz Pandjāb in Britisch-Indien, liegt am Flusse Rāwī, 31° 35' n. Br. und 74° 20' ö. L. Die Bevölkerungszahl betrug im Jahre 1911 228 687 Seelen, von denen 129 301 Muḥammedaner waren. Die Gründung Lāhōr's wird durch die Überlieferung einem sagenhaften Lava oder Loh, dem Sohne Rāma's, zugeschrieben, nach dem die Stadt den Namen Lohāwar erhielt. In den Berichten über den Einfall Alexanders des Grossen wird die Stadt nicht erwähnt, ebensowenig wird sie von Strabo oder Plinius beschrieben; doch ist sie möglicherweise gleichzusetzen mit dem Labokla bei Ptolemaeus, das Alexander Cunningham, *Ancient Geography of India*, als Lavālaka „der Wohnsitz Lava's“ erklärt. Im Mahābhārata heisst das Pandjāb Tākadesa oder Land der Tāka. Nach Huien Tsiang war im Jahre 633 Tākī die Hauptstadt des Pandjāb. Er erwähnt keinen einzigen Namen, den man mit Lāhōr identifizieren könnte, obwohl er die ganze Provinz durchquerte und sich zwei volle Jahre dort aufhielt. Möglicherweise ist das Lohkot der *Purāna*'s mit Lāhōr identisch. Das *Deshwā Bhāgā* (eine Kompilation aus den *Purāna*'s) berichtet über eine Schlacht zwischen Bānmal, Rādjā von Lavpūr, und einem gewissen Bhīm Sen Kanēkson, dem sagenhaften Vorfahren der Rādjput-Fürsten Zentral-Indiens, der in den Süden von Lohkot gewandert sein soll, ein Ereignis, das von Colonel Tod um das Jahr 145 n. Chr. angesetzt wird. Eins der Stadttore trägt den Namen Bhāti-Tor; die Solankhī und Bhāti aus Rādjputāna deuten auf Lāhōr als den Ort einer früheren Niederlassung. Die erste sichere Erwähnung Lāhōr's begegnet in der Geschichte der Feldzüge Subuktāgin's und des Mahmūd von Ghazna; damals machten die Brahman-Könige des Kābul-Tales, die von Pashāwar und Ohind vertrieben worden waren, zuerst Bhēra am Djhelam und dann Lāhōr zu ihrer neuen Hauptstadt. Sowohl Djai Pāl wie sein Sohn Anang Pāl, Gegner der Eindringlinge aus Ghazna, heissen bei Farishta Rādjā's von Lāhōr; nach diesem Schriftsteller wurde die Hindū-Dynastie im Jahre 1031 n. Chr. gestürzt, damals wurde Lāhōr die

Residenz eines islāmischen Statthalters der Ghaznawiden. Eine letzte Aufstandsbewegung der Hindū wurde im Jahre 1042 von Mawdūd in Blut erstickt; die Hauptstadt verblieb unter dem Befehl von Malik Ayāz, den die islāmische Überlieferung als den Gründer betrachtet. Während der Regierungszeit Mas'ūd's III. (1099—1114) wurde Lāhōr die Hauptstadt der Ghaznawiden-Dynastie, doch wurde sie im Jahre 1186 n. Chr. von dem als Muhammed Ghori bekannten Shihāb al-Din, dem islāmischen Eroberer Indiens, eingenommen. Später wurde die Stadt von den Mongolen unter Čingiz Khān und Timur geplündert, und zur Zeit der Regierung Mubārak Shāh's war sie „verlassen und öde, wo kein lebendes Wesen ausser der unheilverkündenden Eule sich aufhielt“ (Elliot-Dowson, IV, 56, 57). Lāhōr blieb während der ganzen Zeit der Pāthān-Dynastien ein unbedeutender Ort. Im Jahre 1436 bemächtigte sich Bahlol-Lodī Lāhōr's und tat damit den ersten Schritt zur Macht. Im Jahre 1524 wurde die Stadt von Bābūr's Truppen geplündert.

Selbst um diese Zeit noch war das Pandjāb eine fast unbewohnte Einöde, von einigen ummauerten Städten abgesehen, in denen die Hindū in verhältnismässiger Sicherheit vor Grenzüberfällen leben konnten. „Die Mongolen aus Balkh und Kābul pflegten in jedem Jahre räuberische Überfälle in das Pandjāb zu unternehmen, daher blieb das Land noch lange Zeit entvölkert, und die Bebauung des Bodens wurde nur in ganz bescheidenem Ausmasse betrieben. Rai Rām Deo Bahti aus Patiāla pachtete das ganze Pandjāb vom Statthalter von Lāhōr für 900 000 *Takas* (20 000 M.)“ (Bābūr, *Memoirs*).

Unter den Grossmughal waren Āgra, Dillī und Lāhōr die drei bedeutendsten Plätze und Münzstädte des Mughal-Reiches. Akbar hielt hier von 1584—98 Hof; während dieser Zeit liess er die Festung wiederherstellen und erweitern. Zur Zeit Djahāngīr's, der Lāhōr zur zweiten Hauptstadt des Reiches machte, erreichte es den Höhepunkt seines Reichtums und Glanzes; die Gräber dieses Kaisers und seiner berühmten Gemahlin Nūr Djahān befinden sich am gegenüberliegenden Ufer des Rāwī. Die Stadt hatte ihren vollen Anteil an den Schicksalsschlägen, die den Verfall des Mughal-Reiches begleiteten. Bei ihrer Lage an der Heerstrasse von Afghānistān ist sie jeglichem Eroberer aus dem Westen preisgegeben gewesen: so musste sie nach-einander die Eroberung durch Nādir Shāh, Āhmed Shāh Durrāni und andere weniger berühmte Plünderer über sich ergehen lassen. Lāhōr war ein Zankapfel zwischen den Sikh und den Muslimen, und schliesslich wurde die grosse Hauptstadt der Mughal-Kaiser und ihrer Vizekönige so weit verwüstet, dass kaum mehr als ein Haufen von Ruinen übrigblieb. Aber der glänzende Aufstieg der Sikh unter Randjit Singh (1798 n. Chr.) machte aus Lāhōr noch einmal den Mittelpunkt eines blühenden Reiches. Nach Randjit Singh's Tod verfiel es von neuem in völlige Anarchie. Dann folgten der erste und der zweite Krieg gegen die Sikh und die Angliederung des Landes an Britisch-Indien im Jahre 1849. Seit dieser Zeit ist die Hauptstadt des Pandjāb ständig im Wachsen; eine neue Stadt bedeckt ein weites Gebiet, das bis vor kurzem noch eine Wildnis war.

Die Eingeborenen-Stadt ist von einer Mauer mit 13 Toren umgeben. Seit dem Jahre 1867 ist sie ein Gemeinwesen mit städtischer Selbstverwaltung. Die altüberlieferten Gewerbe sterben langsam ab, doch sind solche neuzeitlichen Charaktere

an ihre Stelle getreten. Es gibt Industrie-Anlagen für die Erzeugung bzw. Verarbeitung von Mehl, Baumwolle, Eisen, daneben einen wichtigen Markt für landwirtschaftliche Erzeugnisse. Das Europäerviertel — Civil Station — liegt im Süden und Osten der Stadt; es ist ein bedeutendes Zentrum der Verwaltung sowie des Bildungs- und Geschäftslebens. Der ältere Teil ist unter dem Namen Anārkali bekannt, dort liegen die Gebäude der Regierung, ferner die Universität für das Pandjāb, das Regierungscollege, das Medical und das Law College und das Museum. Mit der neueren Civil Station ist Anārkali durch eine schöne Verkehrsstrasse, Upper Mall, verbunden, an der der Justizpalast, die beiden Kathedralen der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche, Lawrence Gardens und das Regierungsgebäude liegen. Weiter draussen liegt das wichtige Militärlager Lāhōr Cantonment, ein Viertel, das früher unter dem Namen Miān Mir bekannt war. Lāhōr ist ein wichtiger Eisenbahnknotenpunkt und Verwaltungsmittelpunkt eines mächtigen Eisenbahnsystems, der North-Western Railway, mit ausgedehnten Eisenbahnwerkstätten und einer umfangreichen Eisenbahner-Siedlung.

*Litteratur:* Syad Muhammed Latīf, *Lahore, its history, architectural remains and antiquities*, Lahore 1892; T. H. Thornton, *Lahore*, Lahore 1876; *Gazetteer of the Punjab (Provincial and District)*; G. W. Forrest, *Cities of India*, London 1905; J. D. Cunningham, *A History of the Sikhs*, London 1849 (Neudruck, Lahore 1899; Calcutta 1904). (R. B. WHITEHEAD)

LAILA (A.), Nacht. Für *Lailat al-Barā'a* und *Lailat al-Kādr* sei auf RAMAḌĀN verwiesen.

LAILA 'L-AKHVALIYA, arabische Dichterin, Tochter des 'Abdallāh b. al-Rahhāl(a) b. Ka'b b. Mu'āwiya vom Stamme 'Ukail b. Ka'b. Ihr Beiname kommt daher, dass ihr Vater, nach anderen Überlieferungen einer ihrer Ahnen Ka'b oder Mu'āwiya den Beinamen al-Akhyal („der Falke“) geführt haben, vielleicht war er in ihrem Stamme überhaupt gebräuchlich, und bezieht sich darauf die Wendung: *naḥnu 'l-akhḥā'ilu* in ihren den Stammesruhm verkündenden Versen *Aghānī*, X, 80; *Ḥamāsa*, S. 711. Zumeist geschieht Lailā's Erwähnung in Verbindung mit ihrem Stammesgenossen Tawba b. Humayir al-Khafaḍji; von ihren Trauergedichten auf ihn sind Bruchstücke im *Kitāb al-Aghānī* erhalten. Auch auf den Tod des Khalifen 'Uthmān hat sie ein Trauerlied verfasst. Erwähnt wird auch von ihr, dass sie mit Nābigha al-Dja'dī Spottgedichte gewechselt habe. Mehrfach wird über ihre Gespräche mit Mu'āwiya, 'Abd al-Malik und Ḥadīdjādī b. Yūsuf berichtet. Letzteren habe sie, als sie an Jahren schon vorgerückt war, gebeten, sie zu ihrem Oheim Kūtaiba b. Muslim nach Khorāsān bringen zu lassen; auf dieser Reise soll sie gestorben sein. Ihr Leben fällt demnach etwa Mitte bis Ende des I. Jahrhunderts d. H.

*Litteratur:* *Aghānī* X, 67—84; Ibn Kūtaiba, *K. al-Shi'r*, ed. De Goeje, S. 269—74; *Ḥamāsa*, ed. Freytag, S. 170; Mas'ūdī, *Murūdjī*, ed. Paris, III, 312 f.; V, 324, 389; vgl. Rückert, *Ḥamāsa*, S. 98 f. (H. H. BRAU)

LAILA KHANĪM, neben Fitnet Khanīm, die anerkannteste türkische Dichterin der alten Schule, an der Schwelle der ausgehenden Romantik und der beginnenden Moderne. Geboren in Konstantinopel als die Tochter des Kaḍī-asker Moreli-zāde Ḥamid Efendi, genoss sie eine vor-



treffliche Ausbildung. Am meisten trug zu ihrer dichterischen Entwicklung 'Izzet Mollā (vgl. II, 610) bei, mit dem sie verwandt war und dem sie immer eine dankbare Verehrung bewahrt hat, wie ihre warm empfundene Elegie auf seinen Tod beweist. Charakteristisch ist auch bei ihr der Mangel an persönlichen Daten, wie er der alttürkischen Auffassung von der Frau entspricht, von der man in der Öffentlichkeit nicht viel redet. Sie wurde früh verheiratet, aber sehr bald wieder geschieden. Sie galt als Lesbierin. Um die Meinung der Welt kümmerte sie sich wenig. Sie lebte ihren Neigungen und ihrer Schriftstellerei. Verstöße gegen die Sitte der türkischen Damenwelt zeigen einige Anekdoten. Sie schloss sich den Mewlewī an und ist auch im Mewlewī-Kloster in Galata begraben. Sie starb 1264 (1848).

Lailā Khanīm hinterliess einen regulären, durchaus lyrischen *Diwān*, der mehrfach gedruckt wurde (Bulāq 1260, Konstantinopel 1267, 1299 und sonst). Trotzdem sie noch durchaus in der rein orientalischen konventionellen Periode der türkischen Dichtung steckt, ist ihre Stellung am Ausgange der alten Schule nicht zu verkennen. Ihre Verse sind einfach und durchsichtig und frei von dem affektierten Schwulst ihrer Zeit und in ihrer klassisch korrekten Sprache weit leichter verständlich als die Mehrzahl der zeitgenössischen Dichter, weshalb auch Verehrer der alten Richtung, wie M. Nādjī nur wenig „gute“ Verse bei ihr finden können. Bewundert wurden besonders ihre Hymnen (*Munādīāt*) und Elegien. Bekannt war ihre witzige Schlagfertigkeit.

*Litteratur:* Faṭīn, *Tedhkere*, Konstantinopel 1271, S. 363—64; Mehmed Dhihni, *Me-shāhūr al-Nisā'*, Konstantinopel 1295, II, 195; Ahmed Rifāf, *Lughat-i ta'rikhiye we-djoğhrāfiye*, Konstantinopel 1300, VI, 154; M. Nādjī, *Esāmī*, Konstantinopel 1308, S. 271; Ahmed Mukhtār, *Shā'ir Khanīmlarīmiz*, Konstantinopel 1311, S. 51—2; Thuraiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 93; Sāmī, *Kāmūs al-'Alām*, VI, 4060; Brusālī M. Tāhīr, *'Othmānī Mū'ellifleri*, Konstantinopel 1335—43, II, 406; İbrāhīm Nedjmi, *Ta'rikh-i Edebiyāt Dersleri*, Konstantinopel 1338, I, 262; Konstantinidi, *Müntakhabāt-i Athār-i 'othmāniye*, Konstantinopel 1288, S. 276—9; Smirnow, *Obrascowiya proizwedeniya Osmanskoi literatury*, St. Petersburg 1903, S. 271; ferner die Literaturgeschichten von Hammer-Purgstall, Gibb, Basmadjian u. a. (TH. MENZEL)

**LAILA U-MADJNŪN.** [Siehe MADJNŪN.]

**LAITH** B. BEKR. [Siehe KINĀNA.]

**LAK.** 1. Die südlichste Gruppe der Kurdenstämme in Persien. Nach Zain al-'Ābidin wird ihr Name (Lāk, oft Lākk) auf das persische Wort *lāk* „100 000“ zurückgeführt, denn ursprünglich war dies die Anzahl der Lak-Familien. Diese Stammgruppe ist wichtig, da aus ihrer Mitte die Dynastie Zand [s. d.] hervorgegangen ist. Die Lak, die heute im nördlichen Teil von Luristān wohnen, werden zuweilen mit den Lur verwechselt (Zain al-'Ābidin), denen sie in somatischer und ethnischer Hinsicht ähnlich sind. Jedoch zeigen die historischen Berichte, dass die Lak aus nördlicheren Gegenden in ihre heutigen Wohnsitze eingewandert sind. Nach O. Mann hat die Lākki-Sprache die charakteristischen Merkmale des Kurdischen und nicht die der Luri-Dialekte [s. LUR]. Čirikow, *Putewoi Journal*, St. Petersburg 1875, S. 227, schreibt: „Die Lur und die Lak sprechen

verschiedene Dialekte und hassen sich gegenseitig“.

Die Lak werden im *Sharaf-nāma*, I, 323 neben den Zand unter den kurdischen Stämmen zweiten Ranges aufgezählt, die den Persern unterworfen waren. Nach Rabino wurden die Lak auf Befehl von Shāh 'Abbās in Luristān angesiedelt; Shāh 'Abbās wollte an ihnen für den neuen Wālī von Luristān Husain Khān eine Stütze haben, den er unter den Verwandten des ehemaligen Atābak Shāhwerdi ausgewählt hatte (*Ta'rikh-i 'Ālam-āra*, S. 369). Von diesen Stämmen hatten die Silsila zuerst in Māhidasht (südwestlich von Kirmānshāh) gewohnt; die Dīlfān führen ihren Namen auf Abū Dulaf zurück (s. AL-ḲASIM B. 'ĪSĀ), dessen Lehen im III. (IX.) Jahrh. im Norden von Luristān lagen (s. SULTĀNĀBĀD); die Bādīlān, sowohl die in Zohāb als auch die in Luristān, erklären beide, dass sie aus Mawṣil stammen; sie bilden offenbar einen einzigen Stamm. Der in Luristān ansässige Teil scheint während seines Aufenthalts unter den Lak seit der Zeit des Shāh 'Abbās seinen Kurmandjī-Dialekt mit dem Lākki vertauscht zu haben. Selbst nach der Zeit des Shāh 'Abbās waren noch mehrere Stämme ausserhalb von Luristān. Zain al-'Ābidin (Beginn des XIX. Jahrh.) erwähnt unter den Lak: die Zand, die Māfi, die Bādīlān und die Zandi-yi kālā (?). Diesem letztgenannten Stamm (nach H. Schindler: Begele) hatte Karim Khān Zand angehört (geboren in dem Dorfe Pāriyā, heute Pāri, ungefähr 30 km von Dawlatābād an der Strasse nach Sultānābād). Karim Khān hatte den Lak-Stamm Bairānwand zu sich nach Shirāz entboten. Im Jahre 1212 (1797) unterstützten die Bairānwand und die Bādīlān den Versuch des Muḥammed Khān Zand, die Macht der Ḳādījāren zu brechen (H. J. Brydges, *A History of Persia*, London 1833, S. 46, 58; R. G. Watson, *A History of Persia*, London 1866, S. 116). Unter den Ḳādījāren wurden mehrere Lakstämme versprengt. Die Zand sind fast gänzlich verschwunden: gegen 1850 fand man Überreste von ihnen unter den Bādīlān in Khānīkīn (Khurshīd-Efendi, *Siyāhat-nāme-i Hudūd*, Russ. Übers., S. 112, 221); einige Zand-Familien leben noch in dem Kanton Dorū-Farāmān südöstlich von Kirmānshāh (*RM M*, XXXVIII, 39); ein Teil der 'Amala von Pusht-i Kūh behauptet, aus dem Stamm Karim-khān zu stammen. Die Māfi sind heute in Waramīn, Tīhrān und Ḳazwīn anzutreffen.

Nach einer guten Liste, die Rousseau im Jahre 1807 in Kirmānshāh zusammenstellte (vgl. *Fundgruben d. Orients*, Wien 1813, III, 85—98), waren als Lak folgende Stämme angesehen: Kalhūr, Māfi, Nānaki, Dījalīwand, Pāyrawand, Kulyā'i, Šūfiwand, Bahramwand, Karkūkī, Tawallī, Zūyirwand, Kākūwand, Nāmīwānd, Aḥmadwand, Bohtū'i, Zūliya, Harsini, Shaikhwand.

Nach O. Mann und Rabino sind die Lakstämme Luristāns augenblicklich folgende: Silsila (9 000 Familien), Dīlfān (7 470 Familien), Tīrhān-Amrā'i (1 582 Familien), sowie die Bairānwand (6 000 Familien) und Dālwand (1 000 Familien), die einen Teil der Balā-Giriwa-Gruppe bilden; im ganzen handelt es sich um 15 000 Zelte. Die Bairānwand und Dālwand leben östlich von Khurramābād an den Quellen des Flusses, der diesen Ort durchfließt; die Silsila und die Dīlfān wohnen in den schönen Ebenen Alishṭar bzw. Khāwa, während die Tīrhān (vielleicht = Tarkhān, d. h. „von den Steuern befreit“) zwischen dem linken Ufer des Saimara und dem Unterlauf seines linken Neben-



flusses, der aus Khurramābād kommt, ansässig sind. Das Gebiet, das die Lak einnehmen und das den nördlichen und nordwestlichen Teil Luristān's umfasst, wird manchmal Lakistan genannt.

Der innere Zusammenhang der Lakstämme geht aus der Tatsache hervor, dass noch vor 1914 die Silsila, Dīlfān und Tīrhān unter der Herrschaft des Nazar 'Alī Khān vom Clan Amrā'i vereinigt waren. Zu dem ethnischen und sprachlichen Band kommt noch ein religiöser Faktor hinzu; denn alle Dīlfān und viele 'Amala von den Tīrhān gehören der ultra-shī'itischen Sekte der Ahl-i Ḥaqq an (vgl. SULJAS ISHAK).

*Litteratur:* F. Beer, *Das Tārīkh-i Zendīje*, Leiden 1888, S. XVIII, XXVI; Zain al-'Abidin Shīrwānī, *Bustān al-Siyāhat*, Tīhrān 1315, S. 522; O. Mann, *Skizze d. Luridialekte*, S. B. Ak. Wien, 1904, S. 1173—93; O. Mann, *Die Mundarten d. Lur-Stämme*, Berlin 1910, S. XXII—XXIV: zu den Stämmen, die „Lākki“ sprechen, fügt der Verfasser die Kalhūr in Kirmānshāh und die Mākī im Pusht-i Kūh hinzu; Rabino, *Les tribus du Luristan*, in *R. M. M.* 1916; Minorsky, *Notes sur la secte des Ahl-i Haqq*, in *R. M. M.*, XL, 56.

2. Der Name, mit dem sich die Ghāzī-Ḳumuk bezeichnen, ein Volk, das an dem östlichen Kōi-sū in Mittel-Dāghistan wohnt (siehe DAGESTAN, sowie Eckert, *Der Kaukasus und seine Völker*, Leipzig 1887, S. 248—57 und Dirr, *Die heutigen Namen d. kaukasischen Völker*, in *Pet. Mitt.*, 1908, S. 204—12). Andererseits bezeichnet der Ausdruck Lāk im Armenischen und Lek-i (Plural Lek-ebi) im Georgischen die Lezgi/Legzi in Dāghistan (wo das *e* sicher an Stelle von *ā/a* getreten sein kann: Legzi). Dieser Name hat anscheinend zuerst die Bergbewohner von Kūrā bezeichnet, die an den Quellen des Samur wohnten, und hat sich später durch den bei den Nachbarn geläufigen Gebrauch auf alle Bewohner Dāghistan's ausgedehnt, obgleich kein Volk Kaukasiens sich den Namen Lezgi/Legzi beilegt. Marquart, *Beiträge z. Geschichte und Sage v. Iran*, in *Z. D. M. G.*, XLIX (1895) hat versucht, das arabische al-Lakz aus Lek (bezw. Lak) unter Hinzutritt des persischen Suffixes -zi zu erklären, vgl. Sag-zi „Bewohner von Sistan“.

(V. MINORSKY)

**LAKHM** (BANŪ). Mit Ausnahme des so oft in der altarabischen Dichtung gefeierten Lakhmiden-Stammes im 'Irāk ist ihre vorislāmische Geschichte wenig bekannt und von der Legende durchwoben. Man findet im Artikel DJUDHĀM den ihnen von der Tradition beigelegten Stammbaum. Es geht daraus hervor, dass angenommen wurde, Lakhm sei yemenitischen Ursprungs und der Bruder Djudhām's und 'Amila's. Diese genealogischen Angaben haben aber den gleichen fraglichen Wert wie die Genealogie des Djudhām. Was Lakhm anbetrifft, so legten Yemeniten und Ma'additen grosses Gewicht darauf, die mächtigen Lakhmiden-Herrscher des 'Irāk zu den ihrigen zu zählen. Was aber die Verwandtschaft Lakhm's mit Djudhām und 'Amila betrifft, so muss sie den Verhältnissen jenes Jahrhunderts entsprechen, in dem der Islām auftrat. Sie ist ein Beweis dafür, dass diese drei Gruppen damals in nahen Beziehungen standen infolge der Gemeinsamkeit ihrer Interessen und Ziele. Denn dies war die sicherste Bürgschaft für die Genealogie, selbst wenn sie in anderer Hinsicht Anlass zur Kritik geben konnte.

Von den drei Bruder-Stämmen war Lakhm un-

streitig der bedeutendste und auch der älteste. Die Legende führt ihn auf Abraham zurück. Sie behauptet, dass ein Lakhmide den Patriarchen Joseph aus der Zisterne gezogen habe, in die ihn seine Brüder geworfen hatten. Aber unmittelbar vor der Hidjra scheint die Kraft des Lakhmiden-Stammes verbraucht, wenn nicht sogar vollständig versiegt zu sein, im Gegensatz zu den 'Amila und ganz besonders zu den Djudhām, die unter den Omajjaden eine sehr grosse Rolle spielten. Zwei Jahrhunderte vor der Hidjra hatte sich der Überschuss der Lakhmiden über die nördlichen Länder der Halbinsel ergossen, nach Syro-Palästina und nach dem 'Irāk, wo sie in ununterbrochenen Kämpfen mit den Ghassāniden in Syrien das lakhmidische Phylarchat Hira gründeten (s. d. und DJADHĪMA). In Syrien trifft man die Lakhm in denselben Gebieten an, die auch von den Djudhām bewohnt werden. Ebenso wie diese waren sie zum Christentum übergetreten, das auch bei den Lakhmiden in Hira die offizielle Religion war.

Beim Auftreten des Islām hatten die Djudhām bereits ihre Verwandten, die Lakhmiden in Syrien, aufgesogen, ein Prozess, der übrigens auf friedlichem Wege und nach beiderseitigem Einverständnis vor sich ging. Im ersten Jahrhundert der Hidjra werden die beiden Stämme in der Regel zusammen wie eine einzige Gruppe genannt. Und selbst wenn von einem „Herrscher von Lakhm“ die Rede ist, geht man in der Annahme keineswegs fehl, dass dieser auch über die Djudhām gebot. Im Vergleich zur *Nisba* Djudhāmī wird die *Nisba* Lakhmī selten. In den islāmischen Schlachten während der Eroberung Syriens, am Yarmūk, bei Šiffin, im Laufe des Feldzuges gegen die heiligen Städte des Hidjāz unter Yazīd I. marschierten die beiden Stämme unter den gleichen Heerführern und unter dem gleichen Banner. „Lakhmī“ war beinahe zu einem ehrenden Beinamen geworden. Sein archaischer Beigeschmack, die ruhmreichen Erinnerungen, die er seit den Phylarchen des 'Irāk wachrief, liessen ihn im Adelsbuch und im „Gotha“ der Araber eine grosse Bedeutung gewinnen. Aber für die Lakhmiden bedeutete er nicht mehr das Recht auf eine autonome und von den Djudhām getrennte Herrschaft. Wenn man sie in den Ländern westlich des Euphrat vereinzelt erwähnt findet, so muss man in der Regel die Banū Djudhām darunter verstehen. Gerade diese haben die Chronisten hauptsächlich im Auge, wenn sie von Banū Lakhm sprechen.

*Litteratur:* Ibn Duraid, *K. al-Iṣṭīḳāḳ*, S. 225—7; Ibn 'Abd Rabbīh, *al-Iḳd al-farīd*, II, 85; Hamdānī, *Djazīra*, ed. D. H. Müller, S. 129, 9 f., 130, 131, 205, 206; Ya'qūbī, *Historiae*, ed. Houtsma, I, 229, 264; ders., *Kitāb al-Buldān*, ed. de Goeje, S. 329, 343, 344; Balādhuri, *Futūḥ*, ed. de Goeje, S. 59, 136; Mas'ūdī, *Murūdj*, ed. Paris, IV, 353; V, 192; al-Kindī, *The Governors and Judges of Egypt*, ed. Rhuvon Guest, S. 45, 151, 162; G. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira*, S. 41 ff.; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, I, 326, 349; II, 232; III, 212, 352, 422; H. Lammens, *Le califat de Yazīd Ier*, S. 272—74 (*M. F. O. B.* V, 591 ff.); O. Blau in *Z. D. M. G.*, XXIII, 577.

(H. LAMMENS)

**LAKHNAU** (Lucknow), früher Hauptstadt der Provinz Oudh (Awadh), heute die zweite Hauptstadt der vereinigten Provinzen Āgrah und

Oudh in Britisch-Indien; sie liegt am Flusse Gumti auf 26° 52' n.Br. und 80° 56' ö.L. Nach dem Zensus von 1911 hatte die Stadt 19782 Einwohner, von denen 4461 Muslime waren. Über ihre Geschichte vor dem Einfall der Muslime ist nichts bekannt; selbst die Ableitung des Namens ist unsicher, obwohl die erste Silbe eine Abkürzung aus Lačman oder Lakhman ist. Der älteste Teil der Stadt ist Lačman Tila, das am Ende des XIII. Jahrh. von Shāikh's kolonisiert wurde. Ein Mitglied dieser Bruderschaft, Shāh Minā, der im Jahre 1478 starb, erwarb sich den Ruf eines Heiligen, sodass sein Grab das Ziel von Pilgerfahrten ist. Lakhnaus Bedeutung begann zur Zeit der Sūrī-Könige von Delhi. Im Jahre 1526 wurde es von Humāyūn besetzt, im Jahre 1528 von Bābur eingenommen; unter Akbar war es die Hauptstadt eines Sarkār. Der Verfall des Mughal-Reiches gab Sa'ādāt Khān im Jahre 1724 die Möglichkeit, die Dynastie der Nawāb-Wezire von Oudh zu begründen, deren Mitglieder als unabhängige Statthalter und später als Könige von Oudh bis zum Jahre 1856 die Herrschaft ausübten. Sa'ādāt Khān, ein Saiyid aus Persien, ein Angehöriger der Shī'a und Wezir des Reiches, vernichtete die Macht der Shāikh's von Lakhnau, doch behielt er seine Residenz in Faizābād bei. Er nahm den Fisch als das Wappen der Dynastie. Die Blüte der Stadt datiert von der Zeit des Āṣaf al-Dawla (1775—97), dem vierten Herrscher seines Geschlechts, dessen Freigebigkeit ohne Rücksicht auf die Kosten sprichwörtlich geworden ist. Seine Regierungszeit bedeutet für Lakhnau, das er zur Hauptstadt von Oudh machte, das goldene Zeitalter. Im Osten des herrlichen Viktoria-Parks (1887) befindet sich eine prächtige Gebäudegruppe, das Rūmī Darwāza, das Grosse Imāmbarā und eine Moschee, die sämtlich von Āṣaf al-Dawla erbaut worden sind. Das zweite und dritte dieser Gebäude erheben sich im Mačhi Bhawan oder der alten Eestung; hier befindet sich auch das Lačman Tila, überragt von der Moschee des Awrangzēb. Das grosse Imāmbarā ist das glänzendste Baudenkmal der Stadt. Der gleichen Zeit gehört die von General Claud Martin erbaute Martinière an, die ursprünglich als Residenz für ihn selbst diente, später dann in eine Schule umgewandelt wurde.

Sa'ādāt 'Alī Khān (1797—1814) erbaute den Dilkhushā-Palast und das Sikandra Bāgh. Er und seine Nachfolger schmückten auch weiterhin die Vorstädte mit Denkmälern, Parkanlagen und Landhäusern. Der prunkvoll überladene Stil dieser Periode bezeichnet den Verfall der islāmischen Architektur auf indischem Boden.

Ghāzī al-Dīn Haidar nahm den Titel eines Königs von Oudh an. Er liess die Chattar-Manzil-Paläste und das Mausoleum Shāh Nadjaf erbauen.

Muḥammed 'Alī Shāh (1837—42) führte eine Verwaltungsreform durch, und es gelang ihm in der Tat, durch seine ökonomischen Massnahmen den Zusammenbruch seines Hauses für zwei weitere Herrschergenerationen aufzuhalten. Sein Name ist mit den Bauwerken in Husainābād verknüpft. Während der Regierungszeit seines Sohnes Amdjad 'Alī Shāh stellten sich die alten Missbräuche wieder ein, sodass die Verwaltung des Landes schliesslich sich von innen her völlig zersetzte.

Wādjid 'Alī Shāh (1847—56) war der letzte König von Oudh. Er baute den Kaīsar-Bāgh-Palast, ein prunkvolles Gebäude aus stukk- und goldverzierten Backsteinen.

Die Misswirtschaft durch einen der ausschweifendsten Höfe, die die Geschichte kennt, führte zur Annexion des Oudh im Jahre 1856 während des Vizekönigtums von Lord Dalhousie. Einer der blutigsten Kämpfe während der indischen Meuterei fand in Lakhnau statt, dessen Name für alle Zeiten mit der tapferen Verteidigung der Residentschaft verbunden sein wird.

Neuzeitliche Entwicklungen sind unter Aufsicht der klugen und liberalen Stadtverwaltung angeregt worden, sodass Lakhnau mit seinen Vorstädten von vielen als die schönste Stadt Nordindiens betrachtet wird. Als ein Mittelpunkt der Urdū-Kultur wetteifert es mit Delhi selbst; es ist ein wichtiger Sitz der Bildung mit ungewöhnlich reichen Möglichkeiten für weibliche Erziehung. Das Canning College (1864) im Badshāh Bāgh, das King George's Medical College (1910) und das Isabella Thorburn College für Frauen sind jetzt in die Universität aufgenommen. Unter den übrigen Bildungsanstalten in der Art höherer Schulen sind die Colvin School und das Reid Christian College zu erwähnen. Das Provinzialmuseum befindet sich gleichfalls in Lakhnau. Das Militärlager ist das grösste in den Vereinigten Provinzen. Die Stadt ist ein wichtiger Eisenbahnknotenpunkt mit dem Verwaltungssitz der Oudh und Rohilkhand Railway. Bis vor einiger Zeit gab es eine ausgedehnte Eingeborenenindustrie in Gold- und Silberbrokat, Musselin, Stickereien, Messing- und Kupferwaren; jedoch sind hier wie anderswo die Aussichten für die heimischen Kunstgewerbe immer ungünstiger geworden.

*Litteratur:* Lucknow District Gazetteer, 1904; E. H. Hilton, Guide to Lucknow, Lucknow 1902; S. C. Hill, The Life of Claud Martin, Calcutta 1901; Sleeman, A Journey through the Kingdom of Oude, London 1858; J. J. McLeod Innes, Lucknow and Oude in the Mutiny, London 1895 u. 1905. (R. B. WHITEHEAD)

**LAKHNAWTĪ.** [Siehe GAUR.]

**LAḲĪṬ.** [Siehe LUKATA.]

**LAKKADIVEN** (*Lakṣha divi*, „die hunderttausend Inseln“), eine Gruppe von Korallen-Atollen auf der Höhe der Küste von Malabār zwischen dem 8. und dem 14. Grad nördlicher Breite und 71° 40' und 74° östlicher Länge. Im ganzen sind es 13 Inseln, von denen jedoch nur 8 bewohnt sind; diese zerfallen in zwei Gruppen, die nördliche mit den bewohnten Inseln Amini, Kardamat, Kiltan und Cetlat und die südliche mit den bewohnten Inseln Agatti, Kavaratti, Androth und Kalpeni. Die nördliche Gruppe bildet für Verwaltungszwecke einen Teil des Süd-Kanara-Bezirks, während die südliche zum Bezirk Malabār gehört. Südlich von den Lakkadiven liegt ganz isoliert die Insel Minikoi, die geologisch weder zu den Lakkadiven noch zu den Maldiven gehört, jedoch eher einen Übergang zu den letzteren bildet. Die Lakkadiven wurden ursprünglich durch Hindū aus Malabār kolonisiert, doch wurden die Einwohner, wie die Überlieferung berichtet, im XIII. Jahrh. zum Islām bekehrt. Ihre Zahl beträgt etwa 10000 Seelen; nach ihrer Kleidung und ihren Gebräuchen ähneln sie den Māppilla im nördlichen Malabār; doch nehmen ihre Frauen eine angesehenere Stellung ein, sie gehen weder verschleiert noch leben sie abgeschlossen. Die Erbfolge richtet sich nach der weiblichen Linie. Ursprünglich war die Bevölkerung dem Koliturai-Rādja untertan; doch genoss



sie in Wirklichkeit völlige Unabhängigkeit, bis im XVI. Jahrh. der Rādī sie seinem Admiral, dem 'Alī Rādī von Kananor, übertrug, dessen Nachkommen die Herrschaft bis zum Jahre 1791 ausübten; damals wurde Kananor von den Engländern erobert, unter deren Herrschaft sie geblieben sind.

*Litteratur:* J. Stanley Gardiner, *The Fauna and Geography of the Maldives and Laccadives Archipelago*, Cambridge 1901–1905; *Malabar District Gazetteer*, Madras 1908; *Imperial Gazetteer of India*, Oxford 1908.

(T. W. HAIG)

**LĀLEZĀRĪ.** [Siehe MEHMED LĀLEZĀRĪ.]

**LĀM**, der 23. Buchstabe des arabischen Alphabets, mit dem Zahlenwert 30. Für Palaeographisches über diesen Buchstaben siehe den Art. ARABIEN, Tafel I.

**LĀM** (BENI LĀM), ein arabischer Stamm, der am Unterlauf des Tigris nomadisiert ('Alī-Ḥarbi, 'Alī-Sharkī, 'Amāra). Nach der Statistik Khurshid Efendi's (Mitte des XIX. Jahrh.) gab es westlich des Tigris (zwischen 'Amāra und Shatt al-Haiy) 4400 Familien der Beni Lām und 5070 östlich des Tigris längs der persischen Grenze von Mandali bis zu den Sumpfgebieten (*Ḥūr*), wo sich der Karkha verliert. Ausserdem waren zwischen 1788 und 1846 17450 Familien der Beni Lām auf persisches Gebiet (die südlichen Gegenden von Pusht-i Kūh, die Bezirke der Wālī's von Huwaiza) gezogen; einige Teile von ihnen hatten sich sogar östlich des Karkha und in Fallāhiya angesiedelt.

Die Beni Lām geben an, aus der Umgebung von Mekka zu stammen (Lyclama a Nijeholt, *Voyage*, III, 225), und ihr Heros eponymus soll ihr vormaliger Häuptling Faradj Lām sein. Die Beni Lām, die grösstenteils Shī'iten sind, unterhielten freundschaftliche Beziehungen zu den Wālī's von Huwaiza (die arabischen Saiyiden Musha'sha', s. d.), die seit der Safawidenzeit an der persischen Politik tätigen Anteil nahmen. In den Jahren 1678, 1715, 1742, 1748 lebten die Beni Lām, die mit den Häuptlingen von Huwaiza unter einer Decke steckten, im Aufstand gegen die Pasha's von Bagdad. Weniger gut waren ihre Beziehungen zu den lurischen Wālī's von Pusht-i Kūh, die ihnen die Dörfer Bayāt, Deh-i Lurān und Baksāye entrissen; im allgemeinen aber verstanden sich die Beni Lām gut mit ihren lurischen Nachbarn.

'Alī Ridā Pasha (um 1836) und Nadjib Pasha (nach 1843) brachten den Beni Lām schwere Niederlagen bei. Auch die persische Zentralregierung (die Unternehmungen des Mu'tamid al-Dawla im Jahre 1841) drängte die Beni Lām vom linken Ufer des Karkha weg, aber im Schutz der Gebirge von Pusht-i Kūh im Norden und Osten und der *Ḥūr* im Süden bewahrten die Beni Lām bis 1914 ihre Selbständigkeit zwischen der Türkei und Persien. Die Anwesenheit der Beni Lām und der Sagwand-Luren zwischen 'Amāra, Pāy-i Pul und Dizfūl hatte den Handelsverkehr auf dieser direkten Strasse gehemmt.

Die Einheit des Stammes ist im XIX. Jahrhundert verloren gegangen: der Teil auf der rechten und der Teil auf der linken Seite des Tigris hatten jeder ihren eigenen Shaikh. Im Jahre 1821 trat der tatkräftige Madhkūr (Matkūr), der Sohn des Djandil, an die Stelle des abgesetzten Shaikh 'Ar'ar; aber schon Layard stellte fest, wie wenig Gewalt er über seine Nebenbuhler hatte. Lady Blunt berichtet vom Shaikh Mizbān und seinem

Sohne Boneye. Shaikh Ḥaḍbān, der Sohn des Boneye, machte zu Beginn des Weltkrieges einen Angriff auf die Unternehmungen der Engländer in Ahwāz, wurde aber schnell zurückgeschlagen.

*Litteratur:* Layard, *A description of the provinces of Khuzistan*, in J R G S, 1846, S. 45–8; Khurshid Efendi, *Siyāhet-nāme-i Hudūd*, russ. Übers., St. Petersburg 1877, S. 76–81; Lady A. Blunt, *A pilgrimage to Najd*, London 1881, II, 113–223 (Baghdād-'Alī-gharbi-Dizfūl-Shūsh-tar-Bahbahān-Dilam); Huart, *Histoire de Bagdad*, Paris 1901, S. 144; Adamow, *Irak Arabski*, St. Petersburg 1912, Index; Longrigg, *Four centuries of modern Iraq*, Oxford 1925.

(V. MINORSKY)

**LAMAS-ŞU** (Türkisch: „Lamasfluss“; Arabisch: LĀMIS), Fluss in Cilicien, der im Taurus entspringt und einen Tagemarsch weit von Tarsūs zwischen Ayāsh und Mersina mündet; er bildete im Altertum die Grenze zwischen den beiden Cilicien (dem gebirgigen und dem ebenen Teil). An den Ufern dieses Flusses wurden mehrmals die Gefangenen aus den Kriegen mit Byzanz ausgetauscht, und das Lösegeld für dieselben entrichtete. Die erste Auslösung fand im Jahre 189 (805) während der Regierung Hārūn al-Rashīd's und des Kaisers Nikephoros I. statt; die zweite unter denselben Herrschern im Jahre 192 (808); die dritte im Muharram 231 (September 845) während der Regierung des Khalifen al-Wāthik und des Kaisers Michael III., des Säufers; die vierte im Jahre 241 (856) und die fünfte im Jahre 246 (860) unter demselben Kaiser und dem Khalifen al-Mutawakkil; die sechste im Jahre 283 (896) unter dem Khalifen al-Mu'taḍid und dem Kaiser Leo VI.; die siebte, die sogenannte „betrügerische Auslösung“, im Jahre 292 (905) unter demselben Kaiser und dem Khalifen al-Muktafi; die achte fand drei Jahre später im Jahre 295 (907) statt; die neunte wurde im Jahre 305 (917) unter dem Khalifen al-Muk-tadir und dem Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenitus vollzogen; die zehnte ging im Jahre 313 (925) unter denselben Herrschern vor sich; die elfte war im Jahre 326 (938) unter demselben Kaiser und dem Khalifen al-Rādī; die zwölfte fand im Jahre 335 (946) während des Khalifats des Mu'tī durch Vermittlung des Ḥamdāniden Saif al-Dawla, des Herrn von Aleppo, statt. An dieser Stelle des Flusses befand sich eine Furt oder eine Brücke, die von den losgekauften Gefangenen überschritten wurde. An diesem Flusse lag auch nicht weit vom Meere eine Stadt gleichen Namens (Λάμος, Lamus).

*Litteratur:* Tabari, ed. de Goeje, III, 706, 707, 1339, 1353, 1426, 1449, 2153, 2254, 2280; Maḳrīzī, *Khīṭat*, II, 191 ff.; Balādhuri, *Futūḥ*, S. 198; Ibn Miskawaih, *Tadhārīb al-Umam*, VI, 486, 532 (in *Fragmenta historicorum arabicorum*, ed. de Goeje, Leiden 1871); Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VII, 16; Silvestre de Sacy, in *NE*, VIII (1810), wiederabgedruckt in Mas'ūdi, *Murūūḡ*, IX, 356–62, 375, N<sup>o</sup>. 64–5; Mas'ūdi, *Tanbih*, S. 189–96 = Übers. Carra de Vaux, *Livre de l'Avvertissement*, S. 241, 255 ff.; Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, Paris 1913, II, 118 ff.; Fr. Beaufort, *Karamania*, London 1817, S. 244; ders., franz. Übers. von Eyriès, *Caramanie*, Paris 1820, S. 183, 233; V. Langlois, *Voyage dans la Cilicie*, Paris 1861, S. 105 (Abb. mit dem römischen Aquädukt). (CL. HUART)

**LAMGHĀNĀT**, ein Landstrich im östli-



chen Afghānistān. Er wird häufig erwähnt von Bābur, vgl. W. Erskine's Übersetzung seiner *Memoiren*, S. 141 und P. de Courteille, I, 287. Der Name wird phantastischer Weise mit Lamech, dem Vater Noahs, in Verbindung gebracht.

(H. BEVERIDGE)

**LĀMĪ'Ī**, eigentlich **SHAIKH MAHMŪD b. 'OTHMĀN b. 'ALĪ al-NAKKĀSH** mit dem Dichternamen Lāmi'ī, berühmter süfischer Schriftsteller und Dichter aus der Frühzeit des Sulaimānischen Zeitalters, der Ära nicht nur der grössten Machtentwicklung des türkischen Reiches, sondern auch des Aufstiegs seiner literarischen Entwicklung. Er wurde in Brussa geboren als Sohn des *Defterdār's* des Schatzes Sultān Bāyazid's. Sein Grossvater war von Timurlenk nach seinem Einfall mit nach Transoxanien (Samarqand) genommen worden, wo er die dort hochstehende Kunst des *Nakkāshlik* (Stücken und Malen) lernte und nach seiner Rückkehr in Kleinasien die ersten gestickten Sättel einführte. Nach Vollendung seiner theologischen Studien bei Mollā Akhawain und Mollā Muḥammed b. al-Ḥadjdī Hasan-zāde wurde Lāmi'ī infolge seiner süfischen Neigungen Murīd bei dem Nakḥbendi-Shaikh 'Arif b. 'Ilāh Saiyid Aḥmed al-Bukhārī. Er verbrachte sein ganzes Leben in ruhiger süfischer Zurückgezogenheit, frei von äusseren Störungen und begünstigt durch die Huld Sultān Selim's und Sulaimān's, die ihm und seiner zahlreichen Familie öfter Gnadenbeweise gaben, in emsiger literarischer Arbeit in Brussa, wo er auch 938 oder 940 (1532 oder 1533) starb. Bestattet wurde er bei der von seinem Grossvater errichteten Moschee auf der Zitadelle in Brussa.

Die Vielseitigkeit und Fruchtbarkeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit in Poesie und in Prosa ist geradezu erstaunlich. Er entfaltet aber nicht so sehr originale Produktivität als eine rege Adaptions- und Übersetzungstätigkeit, wie sie ja nicht nur für seine Literaturperiode charakteristisch ist, in der sklavischer Anschluss an die persischen Vorbilder als höchstes Ideal galt. Hauptsächlich schloss er sich dem damals berühmtesten persischen Dichter Djāmī an, mit dem ihn auch sein Nakḥbendismus verband, sodass er den Namen: Djāmī-i Rūm erhielt. An Fruchtbarkeit übertrifft er alle türkischen Dichter. Wir besitzen von ihm einen Zyklus von neun romantischen Gedichten. Seine Bedeutung für die türkische Literatur war gross, doch wird sie von Hammer, der ihm die umfangreichste Monographie seiner ganzen *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* (II, 20—195) gewidmet hat, stark überschätzt. Im Stil ist Lāmi'ī noch verhältnismässig klar und einfach. Der erdrückende Schwulst der späteren verbildeten Klassizistik ist noch nicht bei ihm zu finden. Doch ist wohl das meiste Schöne, das sich bei ihm findet, auf Rechnung der persischen Originale zu setzen. Deshalb hat ihn Ziyā Pasha in seinen *Kharābāt* auch völlig unberücksichtigt gelassen.

Die Liste seiner Werke, wie sie im *Sharaf al-Insān* gegeben werden, umfasst 24 Nummern. Es sind in Wirklichkeit jedoch mehr.

Seine Prosaschriften sind: die Übersetzungen süfischer Werke Djāmī's: *Nafāḥāt al-Uns* („Hauche der Vertraulichkeit“, Süfi-Biographien mit dem Untertitel: *Futūḥ al-Mudjāhidin li-Tarwīḥ Kulūb al-Mudjāhidin*) und: *Shawāhid al-Nubuwwa* („Die Zeugen des Prophetentums“, gedruckt Konstantinopel 1293); ferner das von Lāmi'ī als sein Meisterwerk betrachtete *Sharaf al-Insān*, „Die

Würde des Menschen“, das die türkische Bearbeitung des 22. Teiles der 51 arabischen Traktate (*Rasā'il*) der *Ikhwān al-Ṣafā* darstellt, den Wettstreit zwischen Mensch und Tier (von Dieterici herausgegeben und übersetzt, Berlin 1858, Leipzig 1879 und 1881: „Thier und Mensch vor dem Könige der Genien“). Religiöser Art sind: *Mu'ammā Asmā' al-ḥusnā*, Übersetzung und Kommentar zu den 100 Versen des Mir Husain Nishābūrī über die 99 Namen Gottes, und *Miftāḥ al-Nadīāt fi Khawāṣṣ al-Ṣuwar wa-Ayāt*. Ferner eine Sammlung von Briefen: *Munḥā'āt*, ein Kommentar zum *Dibādje-i Gulistān* von Sa'dī, ein *Ibrēt-Numā* („Beispielbuch“, eine Sammlung von Erzählungen, Allegorien; lithographiert Konstantinopel o. J.); ein *Madjma' al-Laṭā'if* oder *Laṭā'if-Nāme* (eine Sammlung von oft recht gewagten Anekdoten, ganz im Sinne von Boccaccio's Decamerone, die von seinem Sohne, dem auch als Dichter bekannten 'Abd Allāh Lem'ī, die endgültige Redaktion erhalten hat). Schliesslich als Übergang zur reinen Poesie zwei *Munāzara* (Wettstreit-Dichtungen in der späterhin so beliebt gewordenen Mischung von Poesie und Prosa) und zwar: *Munāzara-i Behār ū-Shitā* („Wettstreit zwischen Frühling und Winter“, gedruckt Konstantinopel 1290 als: *Munāzara-i Sultān Behār bā Shehryār Shitā*) und *Munāzara-i Nafs ū-Rūḥ* („Wettstreit zwischen Geist und Seele“).

Seine ungleich bedeutendere poetische Produktion umfasst einen grossen *Divān* aus etwa 10 000 Versen, der viel Schönes, auch Originales enthält und neben den *Kāşiden*, *Ghazelen* usw. auch das *Shehr Engīz-i Bursa* umfasst (getrennt gedruckt Konstantinopel 1288; übersetzt von Pfizmaier: *Verherrlichung der Stadt Bursa*, Wien 1839).

Von nachhaltiger Wirkung waren seine grossen *Mathnawī*-Gedichte, von denen sieben persische Sagenstoffe behandeln und popularisieren, nämlich *Salāmān ū-Absāl* (Sultān Selim gewidmet) nach Djāmī's Original; *Wisa ū-Rāmīn* (Sultān Sulaimān gewidmet) nach dem Originalwerk des Fakhr Djurdjānī († 440/1048) und einer Bearbeitung des Nizāmī al-'Arūdī al-Samarqandī; *Wāmiḳ ū-Adhrā* nach dem persischen Originale des 'Unṣurī († 441/1050) auf den besonderen Wunsch Sultān Sulaimān's übersetzt (von Hammer übersetzt, Wien 1833); *Ferhād-nāme* (von Hammer übersetzt, Stuttgart 1812); *Heft Peiker*, „die sieben Schönheiten“ (nach Hātifi's *Heft Manzar* bearbeitet, das wiederum auf Nizāmī's *Heft Peiker* zurückgeht). Zu den zwei allegorischen Romanzen: *Gūi ū-Cewgān*, „Ball und Schläger“ und *Shem' ū-Perwāne*, „Kerze und Schmetterling“, letztere wahrscheinlich nach dem Persischen des Ahlī Shirāzī, kommen noch zwei religiöse *Mathnawī*: Das an die shī'itischen *Ta'ziye* gemahnende: *Maḳtal-i Hazret-i Imām Husain* (illustrierte Handschrift in der 'Ashir-Bibliothek, No. 249) und *Manḳabet* (bezw. *Menāḳib*) *Uwais al-Karnī*.

Den Beschluss machen die poetischen Allegorien: *Hūsn ū-Dil* nach dem persischen Originale des Fattāḥi Nishābūrī und der türkischen Bearbeitung des Ahī (R. Dvořák: *Husn u dil, persische Allegorie von Fattāḥi aus Nisapur*, herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit Lamiis türkischer Bearbeitung verglichen, *Denkschr. Akad. Wien*, 1889); das *Khired-Nāme* („Buch der Intelligenz“) und das *Djābir-Nāme*.

*Litteratur*: Ausser den zitierten Werken vergleiche man: Sehi, *Hesht Bihisht*, Konstanti-

nopel 1325, S. 50; Latîfî, *Tedhkerê*, Konstantinopel 1314, S. 290—4; Tashkopu-ade, *Shaka ik' ai-Nu'māniya*, übersetzt von Medjîd, Konstantinopel 1269, S. 431—3, 503; übersetzt von O. Rescher, Konstantinopel 1927, S. 280—1; Isma'il Beligh, *Gulistan-i Kirāz*, Brussa 1302, S. 176—80; M. Nadî, *Isami*, Konstantinopel 1308, S. 270; M. Thuraiyā, *Sidjill-i 'othmānî*, Konstantinopel 1315, IV, 86; Sāmî, *Kāmūs al-'Alam*, V, 3073; Basrah M. Jahur, *Ötomanî Muhtasîf*, Konstantinopel 1333/43, II, 492; Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, III; Wickerhauser, *Ottoman Literature*, Wien 1853, S. 34—1 und 305—8; Smirnow, *Obrazcovyja proizvedenija Osmanskog literatury* (Korſ), Petersburg 1903, S. XIV und 238—41; Basmadjian, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*, Konstantinopel 1910, S. 45—6; die Handschriftenkataloge von Berlin, Wien, London, München, Gotha, Konstantinopel u. a.; Hādjdî Khalîfa, *Kashf al-Zunûn*, ed. Flügel, Leipzig 1835—58.

(TH. MENZEL)

**LAMTA**, ein grosser Berber-Stamm aus der Familie der Barānis. Sein Ursprung scheint bei den arabischen und berberischen Genealogen nicht genau bekannt zu sein; denn sie halten die Lamta nur für Brüder der Şanhādja, Haskūra und Gazūla; andere behaupten, die Lamta seien wie die Hawwāra und Lawātā ḥimyaritischer Abkunft.

Die Lamta gehörten zu den Nomaden-Stämmen, die Schleier trugen (*Mulaththimūn*). Ein Zweig von ihnen wohnte südlich des Mzāb zwischen den Massūfa im Westen und den Tārga (= Touareg) im Osten; er scheint sich sogar bis zum Niger ausgebreitet zu haben. Südlich von Marokko in Sūs gab es ebenfalls Lamta, die hier zusammen mit den Gazūla nomadisierten; hier hatten die Lamta das Gebiet inne, das dem Atlas zunächst gelegen war. Bei der Ankunft der arabischen Nomaden aus der Familie Ma'kil wurden zwei Zweige der Lamta von den Dhawî Hassān aufgesogen; die übrigen gebliebenen Zweige schlossen sich darauf den Shabānāt, einem andern Ma'kil-Stamm, an, um den Gazūla Widerstand leisten zu können, die sich mit den Dhawî Hassān vereinigt hatten.

In dem Gebiete der Lamta von Sūs lag an der Mündung des Wādî Nūl (heute Wād Nūn) die Handelstadt Nūl oder Nūl der Lamta, der erste bewohnte Ort, den man antraf, wenn man von der Şaharā kam; mehrere marokkanische Dynastien haben hier Geld geprägt.

Ein Angehöriger des Lamtastammes war der Rechtsgelehrte Waggāg Ibn Za'llū in Sidjilmāsa, ein Schüler des Abū 'Imrān al-Fāsî; Waggāg's Schüler war dann jener 'Abd Allāh b. Yāsīn al-Gazūlî, der das Almoraviden-Reich begründete.

Das Lamtaland war durch seine *Lamtīya*-Schilde berühmt, die man in Nūl aus dem Fell der *Lamt*-Antilope herstellte.

*Litteratur*: al-Idrīsî, al-Bakrî, Ibn Khaldūn (*Kitāb al-'Ibar*), Indices, *sub* Lamta und Nūl; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, III, 272, 437. (G. S. COLIN)

**LAMTUNA**, ein grosser Berber-Stamm der Şanhādja-Gruppe; zusammen mit anderen Stämmen, dessen Angehörige sich das Gesicht mit dem *Litham* (s. d.) bedeckten (*Mulaththimūn*), führten ein Zelt- und Nomadenleben in der Wüste südlich von Marokko.

Die Lamtūna, die anfangs Götzendiener waren,

nahmen den Islām an und bekehrten die benachbarten Negervölker zu dieser Religion. Nachdem sie eine Reihe unabhängiger Könige gehabt hatten, verfielen sie in Anarchie, bis Yahyā b. Ibrāhīm al-Gudālî sich zu ihrem Führer aufschwang; dieser unternahm im Jahre 440 (1048—49) eine Pilgerfahrt nach Mekka und brachte aus Naffis den Rechtsgelehrten 'Abd Allāh b. Yāsīn al-Gazūlî mit, der sie zunächst in den Einzelheiten von Religion und Recht des Islām unterwies, sich alsdann zu ihrem Führer aufwarf, ihre Nachbarn, die Gudāla und die Massūfa, unterwarf und sie zur Eroberung Marokkos mit sich riss; dies war der Begründer des Almoraviden-Reiches, das noch unter dem Namen Reich der Mulaththimūn oder der Lamtūna bekannt ist (vgl. ALMORAVIDEN). Mit dem Sturz des Almoraviden-Reiches verschwanden die Lamtūna aus der Geschichte Marokkos. Ihren Namen tragen noch Stämme in Mauritanien.

*Litteratur*: Der Anfang des Kapitels, in dem die arabischen Historiker sich mit der Almoraviden-Dynastie beschäftigen, so Ibn Abî Zar', *Rawd al-Kirās*; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, ed. de Slane, I, 235 u. 237; al-Bakrî, *Kitāb al-Mughrib*, ed. de Slane, 1911, S. 164—68. (G. S. COLIN)

**LANKORAN** (LENKORAN), Hauptort eines gleichnamigen Bezirks, der Bākū unterstellt ist. Lankoran ist die russische Aussprache des Namens, der früher *Langar-kunān* („Ankerplatz“; oder vielleicht *Langar-kanān* „ein Ort, der die Anker abreisst“) geschrieben wurde und der im Persischen *Lānkārān* und im Tālīshī *Lānkōn* ausgesprochen wurde. Die Schiffe der Linie Bākū-Enzeli gehen in Lankoran vor Anker, wo eine offene Reede vorhanden ist; aber 12 km nordöstlich von der Stadt liegt die Insel Sarā, deren ausgezeichnete Reede den Schiffen bei schlechtem Wetter Schutz bietet.

Im Bezirk Lankoran hat de Morgan Baudenkmal von sehr hohem Alter gefunden (Dolmen, Gräber, mazdaitische (?) Hütten, in denen Leichen ausgesetzt wurden u. a.); aber es ist unbekannt, zu welcher Zeit die Stadt Lankoran gegründet wurde. Nach einigen Berichten (s. *Ta'rikh-i 'Ālam-ārā* unter dem Jahr 940 [1533] in Dorn, *Auszüge*, IV, 283 und *Shaikh 'Alî Ḥazīn* [um 1725], *Ta'rikh-i Aḥwāl*, ed. Belfour, S. 157) scheint der Hauptort von Tālīsh zuerst am Astārā gewesen zu sein; gegen Ende des XVIII. Jahrh. wurde Lankoran die Hauptstadt dieses Khānats. Das ganze Gebiet wurde von den Russen unter Peter dem Grossen annektiert (Verträge von 1723 mit Tahmāsp II. und von 1729 mit dem Afghānēn Ashraf), aber auf Grund des Vertrages von 1732 wurde es wieder an Persien zurückgegeben. Im Jahre 1796 wurde Lankoran von neuem von dem Grafen Zoubow besetzt, aber 1812 von den Persern wieder eingenommen und befestigt. Am 9. Muḥarram (*Ashūrā*) 1228 (1. Jan. 1813) wurde Lankoran nach heldenhaftem Widerstand der Perser vom General Kotliarewski im Sturm genommen. Dieses Ereignis beschleunigte die Unterzeichnung des Vertrags von Gulistān (1813), in dem Persien den nördlich vom Astārāfluss gelegenen Teil von Tālīsh an Russland abtrat. Seit 1846 ist Lankoran der Hauptort des Bezirks. Die Festung wurde im Jahre 1865 geschleift. Seit 1921 gehört Lankoran zur Republik Ādharbāidjān, einem Mitglied der Sowjetunion.

Die Bevölkerung der Stadt, die sich im Jahre 1867 auf 3970 Seelen belief, war im Jahre 1897



auf 11 100 gestiegen. Der Bezirk Lankoran umfasste früher 12 795 qkm; im Jahre 1840 hatte er 30 200 und im Jahre 1861 99 082 Bewohner. Später wurde der Bezirk auf 5 200 qkm vermindert; trotzdem betrug die Bevölkerung im Jahre 1897 125 895 Seelen; 46,5% davon waren Azarī-Türken, 46,2% iranische Tālīsh, 6,9% Russen (im Norden) und 0,2% Armenier. Der Bezirk besteht aus drei Zonen: im Norden die südliche Fortsetzung der Steppe Mughān; im Osten ein sumpfiges Küstengebiet, das von Lagunen durchschnitten wird und mit reicher Vegetation bedeckt ist; im Westen ein bewaldetes Gebirge von 1830 bis 2440 m Höhe, das diesseits der russischen Grenze am Rande der persischen Provinz Ardabil aufsteigt. Der Bezirk ist sehr reich an Fischereien und Wäldern.

*Litteratur:* Vgl. TĀLISH; Zain al-Ābidin Shīrwānī, *Bustān al-Siyāhat*, Tīhrān 1315, s. v. Lankarān; Bérézine, *Puteshestviye po Daghestanu*, Kāzan 1849, III, 113; Semenow, *Geogr.-statist. slowar Ross. imperii*, St. Petersburg 1867; *La Grande Encycl. russe* (ed. Brockhaus-Efron); G. Radde, *Reisen an d. persisch-russ. Grenze*, Leipzig 1886; Radde, *Talysch*, in *Pet. Mitt.*, XXXI (1875); de Morgan, *Mission scient., Études géogr.*, I, 231—89; *Études archéol.*, I, 13—125, mit einer archäolog. Karte; N. Y. Marr, *Tālīshī*, Petrograd 1922 (mit eingehender Bibliographie); B. Miller, *Predwar. otket a poyezdke w Tālīsh*, Bākū 1926 (hauptsächlich linguistisch). (V. MINORSKY)

**LÄR.** 1. Hauptstadt von Lāristān im Südosten von Fārs. Lāristān und seine alte Geschichte sind sehr wenig bekannt. Das Gebiet scheint dem Lande des Drachen Haftan-bōkht zu entsprechen, der von Ardashīr-Pāpakān getötet wurde. Nach der persischen Legende hauste der Gegner Ardashīr's in dem Dorfe Alār im *Rustāk Kōdjārān*, einem der am Meere gelegenen *Rustāk (Rasātāk al-Sif)* der Provinz Ardashīr-khurra (Tabarī, I, 820); Nöldeke gibt in seiner Übersetzung des *Kār-nāmā* (S. 50) die Varianten Gulār (?) und Kōčārān an, das *Shāh-nāma*, ed. Mohl, V, 308: Kudjārān, und schliesslich erwähnt die armenische Geographie des VII. Jahrhunderts in Persien ein *Khodjehrastān (Khužihrstān)* (vgl. Marquart, *Erān-shahr*, S. 44). Die Hinzufügung eines *a* vor den Anfangsbuchstaben von Lār ist übrigens ebenfalls bei dem Namen der Insel Lār bezeugt (s. unten). Marquart hält Kōčīhrān für das Schloss Dēgdān in der Nähe von Sirāf; andererseits erwähnt das *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* ein Dorf Kūdjar/Kūhčār im Kanton Galla-dār (das alte Fāl/Pāl/Bāl, vgl. Ibn Baṭṭūṭa: Khundjbal = Khundj + Bāl) in der unmittelbaren Nachbarschaft von Lāristān. Nach einem Vers, der dem Firdawsī (vgl. Vullers, *Lexicon*, s. v. Lād) zugeschrieben wird, der sich aber in den bekannten Ausgaben des *Shāh-nāma* nicht findet, soll die Stadt zuerst den Namen Lād geführt haben (und soll dem Gurgīn Milād zugefallen sein, einem Helden aus dem Kreise des Kayāniden Kai Khusrāw). Es würde sich hier um einen sehr sonderbaren Fall des Übergangs von *d* zu *r* handeln, der besonders aus dem Armenischen und einem kaspischen Dialekt, dem Tātī, bekannt ist (Darmesteter, *Ét. iraniennes*, I, 73). Das *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* erwähnt eine andere Legende, nach der die Bewohner von Lār in Fārs aus Lār in Damāwand (s. unten) gekommen wären, wo sie die Kälte nicht hätten ertragen können.

Die arabischen Geographen nennen Lār nicht; denn wahrscheinlich berührten die alten Reisewege von den Hauptstädten der Provinz Fārs nach Sirāf und Kais oder nach Hurmūz (über Fasā und Forg) die Stadt Lār nicht (vgl. Ḥamdallāh Mustawfi, *Nuḥat al-Kulūb*, S. 185, 187). Bei Ḥamdallāh Mustawfi ist Lār ein *Wilāyat* in der Nähe des Meeres, und nur Ibn Baṭṭūṭa erwähnt Lār als „eine grosse Stadt mit Quellen, ansehnlichen Flüssen und Gärten“.

Lār hatte eine Lokaldynastie. Ihre Fürsten beriefen sich auf den bereits angeführten Vers, in dem die Stadt „Lād“ dem Gurgīn, dem Sohne Milād's, von Kai Khusrāw zugeteilt wird, und führten ihre Herkunft auf diesen Helden zurück. Sie wurden sogar mit der Krone ihres Ahnherrn gekrönt; dies Kleinod befand sich im Jahre 1010 (1601/2) in der Beute der Ṣafawiden.

Der erste Fürst von Lār, der zum Islām übertrat (um 100), war Djalāl al-Dīn Irādī. Von dem Amir Kuṭb al-Dīn Mu'ayyad Pākūy (?) (594—648) an werden die Angaben zuverlässiger. Nach ihm werden 14 von seinen Nachkommen aufgezählt, aber ihre Reihenfolge bedarf noch der Bestätigung: als im Jahre 748 (1357) Ibn Baṭṭūṭa durch Lār zog, hiess der Sultān von Lār, der turkmenischen (!) Ursprungs war, Djalāl al-Dīn, während nach der Genealogie der Milādier Bākāindjār II. zwischen 731 und 753 regiert haben soll. Die Abhängigkeit Lārs von den Muzaffariden ist durch eine Goldmünze des Shāh Shudjā' (760—86 = 1359—84) erwiesen, die in dieser Stadt geprägt worden ist (Lane Poole, *The Coins of the Mongols*, London 1881, S. 240). Im Jahre 799 (1369/97) durchzogen die Truppen Muḥammed Sultān's, eines Enkel Timürs, den östlichen Teil von Fārs in den Richtungen Kāzīn-Fāl, Djahrom-Lār usw. (*Zafar-nāma*, I, 809). Es gibt auch Timuriden- (und Čaghatai-) Münzen, die in Fārs geprägt sind (Codrington, *A manual of musulman (!) numismatics*, London 1904, S. 183). Unter der Regierung des Milādiers Djihān-shāh (859—83 = 1455—78/9) zog der russische Kaufmann Afanasii Nikitin im Jahre 1469 auf dem Wege nach Hurmūz und Indien durch Lār und ebenso im Jahre 1472 auf seiner Reise von Hurmūz nach Shīrāz. Der Milādier Nūshīrwān „der Gerechte“ (930—48 = 1523/4—41/2) war Dichter, Musiker und Schriftsteller; er kam durch die Hand eines Fidā'i ums Leben. Sein Nachfolger Ibrāhīm Khān unterwarf sich den Ṣafawiden und erhielt den Titel *Amīr-dīwān*. Sein Sohn Nūr al-Dahr lebte zur Zeit des Sultans Muḥammed Ṣafawī. Unter 'Abbās I. erhielt Mirzā 'Alā' al-Mulk, der Sohn des Nūr al-Dahr, das Recht, den Namen Ibrāhīm Khān II. anzunehmen. Bei dem jungen Khān machten sich Anwendungen von Unabhängigkeit bemerkbar, und er bedrängte die Kaufleute und die Reisenden. Dies war in einer Zeit, in der Lār an der Heerstrasse von der Hauptstadt zum Meere lag, nicht zu ertragen. Als Vorbereitung zur Besetzung von Gombrūn (= Bandar-i 'Abbāsī) im Jahre 1614 (?) und zur Besetzung der Insel Hurmūz im Jahre 1622 zog der Beglar-begī von Fārs Allāh-werdi Khān im Jahre 1009/10 (1601) gegen Ibrāhīm Khān zu Felde und bemächtigte sich seiner Besitzungen. Ibrāhīm II. musste sich Allāh-werdi auf Gnade und Ungnade ergeben; dieser behandelte ihn anständig und brachte ihn zu Shāh 'Abbās nach Balḫ, wo Ibrāhīm an einer Seuche starb. Mit der Verwaltung von Lār wurde darauf



Qādi 'l-Kāsim aus Lār, ein überzeugter Shi'ite (*Tarikh-i 'shāhi-sewan* [s. d.] palmudā), betraut (*Tarikh-i 'Alam-ārā*, Tihān 1314, S. 423—26). In Lār sind noch milādische Baudenkmäler vorhanden: eine Moschee und ein Bāzār aus Quadersteinen mit Stuck. Der Bāzār wurde im Jahre 1015 (1606/7) von Kanbar 'Alī Beg Djah-romi, Wezir von Lār, restauriert.

Die Memoiren des Shaikh 'Alī Hazin enthalten merkwürdige Berichte über das Leben in Lār zu Beginn des XII. (XVII.) Jahrh. (Regierung des Afghānen Khudādād-khān, Durchzug des aufgelösten Heeres Shāh Ashraf's durch Lār usw.). Nach 'Alī Hazin (S. 210) waren die Bewohner eines Teiles der heissen Gegenden (*Garmsir*) von Lāristān Shāfi'iten. Unter den Afghānen hatten sie in Wohlstand gelebt, aber Nādir wollte sie zum Übertritt zwingen und sandte den Sardār von Fārs Muḥammed Khān Balōč gegen sie. Dieser stiess in Lār auf Schwierigkeiten und kehrte, nachdem er mit den Einwohnern Verträge geschlossen hatte, wieder nach Fārs zurück. Im Jahre 1146 (1733/4) empörte sich Muḥammed Khān gegen Nādir und versuchte, die Shāfi'iten von Lār aufzuweigen. Sie nahmen eine abwartende Haltung ein, wurden aber auf Befehl Nādir's niedergemacht und zerstreut. Später wurde Lār von einem gewissen Naṣir Khān in Besitz genommen, einem früheren Räuber in *Bulūk-i sab'a* (Gebiet zwischen Lāristān und Kirmān), der von Nādir Shāh den Titel *Khān* erhielt. Die Verwaltung, die mehr oder weniger selbständig war, blieb in seiner Familie (den *Beglar-begī*) bis 1262 (1845), als der Generalgouverneur von Fārs Truppen nach Lār sandte und hier einen einfachen *Kalāntar* ernannte (*Fārs-nāma-yi Naṣiri*).

Zu Beginn des XIX. Jahrhunderts fiel der Balōč Mihrāb Khān in Lāristān ein (Pottinger, *Travels in Beloochistan*, London 1816, S. 163). Gegen 1256 (1840) wurde Lār von einem ismā'ilitischen Häuptling Akā Khān während eines Aufstandes gegen den Shāh besetzt (H. Schindler, *The Eastern Persian Irak*, S. 94).

Die Stadt Lār, die 57 Farsakh südöstlich von Shirāz liegt, wurde im XVII. Jahrhundert häufig von europäischen Reisenden besucht, da sie an der direkten Strasse Shirāz-Djāhrom-Djūyūm-Lār-Bandar-i 'Abbāsī lag: s. von Figueroa (1617), Sir T. Herbert (1627), J. A. Mandelslo (1638), J. B. Tavernier und Thevenot (1665), Struys (1672), Chardin (1673), Dr. J. Fryer (1676), Le Brun (1703). In dieser Zeit bestand in Lār eine Faktorei der holländischen Handelsgesellschaft (Thevenot, *Voyage*, Amsterdam 1727, III, 460—76). Nach dem Sturz der Safawiden diente Bandar-i 'Abbāsī nur noch der Provinz Kirmān als Hafen, während Būshir der Haupthafen des Persischen Golfs wurde. Lār betrieb einen Lokalhandel mit den Häfen Bandar-i 'Abbāsī, Linga und Tāhirī (das alte Sirāf); vgl. vor allem Stiffe, *Ancient trading centre of the Gulf*, in *G. J.*, 1895, S. 166—73. Im Verlauf des XIX. Jahrhunderts haben Dupré und Stack Lār beschrieben.

Unter den 76 *Bulūk* von Fārs ist der *Bulūk* Lār, der unter dem Namen Lāristān bekannt ist, der ausgedehnteste (57 × 45 Farsakh, d. h. ungefähr 126 000 qkm). Im Nordwesten grenzt er an Banarū; im Südosten trennt die Brücke von Lātitūn ihn von der *Nāhiya* Bandar-i 'Abbāsī. Diese *Nāhiya* hat eine eigene Dynastie besessen (die Fürsten Qāhātū von Hurmuz). Im Süden wird

Lāristān vom Persischen Golf bespült (die Häfen Kung, Linga, Mughū, Čarak, Nakhilū). Im Westen grenzt er an die Kantone Māliki, 'Alā-marw-dasht und Khundj, im Nordwesten an den *Bulūk* Djūyūm, im Norden an den *Bulūk* Darāb, im Nordosten an den *Bulūk-i sab'a*.

Das Gebiet wird von Gebirgsketten durchzogen, die parallel der Küste des Persischen Golfs verlaufen; das Klima ist brennend heiss. Die Wasserläufe sind spärlich und brackig. Der Fluss Lāristān, dessen Lauf die Namen Rūdkhāna-yi Shūr-i Galladār, Shūr-i Hing, Rūdkhāna-yi Lamzān usw. trägt, verläuft von Westen nach Osten und mündet einen *Farsakh* östlich von Kung in das Meer.

Die Kreise (*Nāhiya*) des *Bulūk* Lāristān sind folgende (ihre Lage ist in bezug auf Lār und ihre Entfernungen von dieser Stadt sind in *Farsakh* angegeben):

	Nāhiya	Hauptort	Zahl der Dörfer
1.	Zentralnāhiya	Lār	34
2.	Shib-i Kuh-i Lāristān	Bandar-i Čarak	29
3.	Linga	Linga	10
4.	Djāhāngiriya	Bastak	?
5.	Kawrastān	Kashshī	4
6.	Mazā'idjān	Īzād-Khāst	6
7.	Bikha-yi Aḥshām	Bairam	10
8.	Bikha-yi Fāl	Ashkanān	10
9.	Fūmistān	Gawbandi	16
	N <sup>o</sup> .	Entfernung	
	2	S.	25
	3	SO.	45
	4	SO.	7—21
	5	O.	30
	6	N.	15
	7	W.	20
	8	SW.	22
	9	SW.	35

Der Ausdruck *Bikha* bezeichnet im Lokaldialekt ein Tal, das von zwei Gebirgsreihen kesselförmig eingeschlossen wird. Fūmistān kommt von dem Worte *Fūm* „Getreide“.

Lāristān ist dünnbevölkert. Die bedeutendsten Ortschaften sind Lār (nach Dupré: 15 000 Einwohner; nach Stack: 1 200 Häuser, 6 000 Einwohner) und Linga. Die Mehrzahl der Bewohner sind Perser. Im Kreis N<sup>o</sup>. 6 gibt es Bahārlu-Türken. Die Kreise N<sup>o</sup>. 2 und 3 sind von Arabern bewohnt.

In Lāristān werden besondere persische Dialekte gesprochen (O. Mann, *Die Tajik-Mundarten der Provinz Fars*, Berlin 1909, S. XXXIV, 126—31); sie werden sogar von den einheimischen Gebildeten gepflegt; das *Fārs-nāma* erwähnt Ākhund Mullā Muḥammed Bākīr „Shūbat“, der über eine gute Kenntnis des Arabischen, des Persischen und des „Dari“ verfügte; Romaskevič hat Dialektverse des Dichters Mahdjūr gesammelt sowie persische Vierzeiler von mehreren volkstümlichen Dichtern aus Lāristān (Romaskevič, *Pers. narod. četverostishiya*, in *Zap.*, XXIII (1916), 313, 340).

*Litteratur*: Defrémercy, *Voyage d'Ibn Batoutah dans la Perse*, Paris 1848, S. 37, 81; Qādi Aḥmed Ghaffārī, *Djāhānārā*, Hs. des Britischen Mus., Orient. 141, Fol. 150<sup>a-b</sup> (ich verdanke die Mitteilung des Textes der Freundlichkeit Muḥammed Khān Qazwini's); Iskandar-Munshi, *Ālam-ara*, Tihān 1314, S. 423—6; Münedjdjīm bāshī, *Shāhā'if*, II, 666 (nach Faḍīl-i Nishābūr [?]) und Ghaffārī; Hadjdjī Khālfā, *Djāhān-numā*, S. 261; Shaikh 'Alī Hazin, *Tadh-*

*kira*, ed. Belfour, London 1831, S. 89, 179—217, 246; Hasan Fasa'i, *Färs-nāma-yi Nāširi*, Tihirān 1314, II, 181—291 (ausgezeichnetes Buch voll von wertvollen Angaben). Für die Reisenden aus der Šafawidenzeit s. Ritter, *Erdkunde*, VIII, 736, 749—757, und Curzon, *Persia*, II, 114; A Dupré, *Voyage en Perse*, Paris 1819, I, 423; Stack, *Six months in Persia*, London 1882, I, 133—45. Die Karte von Südpersien 1:2 000 000 (*International series*) veröffentlicht von der Survey of India, 1912.

2. Eine Insel im Persischen Golf, die heute Abū Shu'āib heisst. Nearch hat sie im Verlauf seines Periplus berührt, aber ihren Namen nicht angegeben; nach Ptolemäus soll er Σαφδζα (semitisch: „Algeninsel“) gewesen sein. Die Griechen rühmten die Perlenfischerei von Lār. Ibn Khordādhbih nennt die Insel Alār. Andere Lesarten bei den arabischen Geographen sind nach Le Strange Allār und Lān. Nach Angabe des *Färs-nāma*, ed. Le Strange, S. 241, war sie von Ardashir-Khurra abhängig. Yākūt (IV, 341) bestimmt ihre Lage zwischen der Insel Kāis und dem Hafen Sirāf. Die Portugiesen nannten sie Ilha de Lazāo nach dem Dorfe Lāz (sollte dies Lādh sein, das an dem äussersten östlichen Punkte der Insel liegt?). Die Grösse der Insel beträgt  $13 \times 2,5$  engl. Meilen. Östlich von der Insel liegt das kleine Eiland Šitwār (Čitwār). Ungefähr 15 km nördlich von Lār liegt an der Küste von Färs der kleine Hafen Nakhilū. Ob zwischen dem Namen der Stadt Lār und dem der gleichnamigen Insel ein Zusammenhang besteht, ist unbekannt. Eine Insel Lārak („Klein-Lār“) liegt südlich von der Insel Hormūz.

*Litteratur*: Tomaschek, *Die Küstenfahrt Nearchs*, in *S B Ak. Wien*, CXXI (1890), 55.

3. Ein Hochtal in Māzandarān an den Quellen des Harāz-pai. Lār, das westlich vom Damāwand gelegen ist, hat eine Höhe von 2766 bis 2180 m über dem Meere. Das Tal ist im Winter unbewohnt. Im Sommer schlagen hier Nomaden ihre Zelte auf; die Bewohner von Tihirān kommen ebenfalls hierher in die Sommerfrische. Trotzdem hat Stahl (*Peterm. Mitt.*, Ergh. CXVIII [1896], 619) auf dem rechten Ufer des Lārflusses Spuren alter Wohnstätten gefunden. Die Gegend wird zuweilen mit dem Namen Lāridjān bezeichnet, der für einen Plural von Lār-ič „Bewohner des Lār“ anzusehen ist (über die Endung -ič siehe vor allem Marquart, *Beiträge in Z D M G*, 1895, S. 666). Durch dieselbe Ableitung kann die arabische Umschrift al-Lāriz (Balādhuri, S. 8), ein Kanton von Ṭabaristān, erklärt werden (dieser fehlt jedoch in dem Verzeichnis des Ibn Rusta, S. 146). Al-Lāriz bildete einen Teil der Besitzungen des Mašmughān, die von Abū Muslim im Jahre 131 (748) erobert wurden (Marquart, *Ērānšahr*, S. 127, 137). Der Name „Lāridjān“ scheint vor allem eine Gegend bezeichnet zu haben, die unterhalb des Hochtals Lār in der Nähe der heutigen Brücke Palūr gelegen ist; vgl. Dih-Falūl bei Ibn Isfandiyār, Übers. Browne (*G M S*, II, 67). Lāridjān soll der älteste bewohnte Teil von Ṭabaristān gewesen sein. Das dortige Dorf Waraka gilt als Geburtsort Feridūn's. In den Dörfern auf dem Abhang des Damāwand wohnte Stahl einem Feste bei, das in Erinnerung an den Tod Zohaks begangen wurde (am 11. August; vgl. Morier, *Second journey*, S. 357). In Lāridjān gab es einen besonderen *Marzubān*, der den *Isphābads* von Ṭabaristān unterstand (Ibn

Isfandiyār, *a. a. O.*, S. 15, 183, 250). Über das Schwanken des Namens Lāhidjān (Lāridjān) siehe unter LĀHĪDJĀN. (V. MINORSKY)

**LĀRANDA** (auch KARAMĀN genannt nach dem Namen der Dynastie, die hier im XIV. Jahrhundert regiert hat), Stadt in Kleinasien, Hauptort eines Kāzā in der Provinz und dem Sandjak Konia, 57 km südöstlich von dieser Stadt; Höhe über d. M. 1260 m, 2000 Häuser, 7500 Bewohner, 105 Moscheen, 21 Freitagsmoscheen, 4 Derwishklöster, 515 Läden, 30 Warenlager, 9 Kaffeehäuser, 4 Karavansereien, 14 Bäckereien, 7 Badehäuser, 5 Mühlen, 1 Militärdepot, 110 Brunnen, 1 Kaserne, 1 griechische Schule, 10 muslimische Schulen, 21 Medresen. Die Festung liegt in Trümmern, dergleichen Moscheen und andere Bauwerke aus der Zeit der Karamān-oghlu (die Moschee des Amir Musā mit Säulen von antiken Baudenkmalern). Diese Stadt wurde im Jahre 1464 vom osmanischen Reich annektiert. Nördlich von ihr liegt der Kara-Dagh, der von Trümmern mittelalterlicher Klöster bedeckt ist (*biñ bir kilise* „die tausend und eine Kirche“).

*Litteratur*: 'Alī Djewād, *Djoğhrāfiyā Lughāt-i*, S. 606; Hādjīdī Khalifa, *Djihad-nūmā*, S. 616; Ibn Battūta, Pariser Ausgabe, II, 284; Sāmī Bey, *Kāmūs al-A'lām*, V, 3644 (s. v. Karamān); Texier, *Asie Mineure*, S. 658.

(CL. HUART)

**LARİ MEHMED**. [Siehe MEHMED LARİ]

**LARIN** (P. Lārī), eine Silbermünze, die in den Ländern am Persischen Golf und Indischen Ozean im XVI. und XVII. Jahrhundert im Umlauf war. Der Name ist hergeleitet von Lār, der Hauptstadt von Lāristān, wo diese Münze zuerst geschlagen wurde; vgl. Bedro de Texeira, *Travels* (*Hakl. Soc.*), 1902, S. 341: „Dort liegt auch die Stadt Lār . . . nach der die Lārī genannt sind, eine Geldsorte aus feinstem Silber, mit sehr feiner Prägung, die im ganzen Osten kursiert“, und Sir Thomas Herbert, *Some Years' Travels*, London 1665, S. 130 sagt im Jahre 1627 über Lār: „In der Nähe dieses Bazars werden die Larin geschlagen, eine berühmte Geldsorte“. Der Larin hatte ein Gewicht von ungefähr 74 Gran (4,79 gr.). Er war geschätzt wegen der Reinheit seines Silbers; er war gleich 10 Penny in englischem Geld (Herbert) oder gleich einem Fünftel einer französischen Krone (Tavernier) oder endlich gleich 60 portugiesischen Reis.

Der Larin hat eine ganz andere Gestalt als jede andere Münze. Er stellt ein dünnes Silberstäbchen von etwa 4 Zoll Länge dar, das umgebogen und dann auf beiden Seiten mit Schriftstempeln wie alle andern Münzen geprägt wird. Eine ausgezeichnete Beschreibung gibt William Barret in seinem Bericht über die Münzen von Bašra im Jahre 1594 (Hakluyt, *Principal Voyages*, Glasgow 1904, VI, 12): „Der genannte Larin ist ein eigentümliches Geldstück, nicht rund wie alle sonstigen Münzen in der Christenheit, vielmehr ist es ein dünnes Silberstäbchen von der Grösse einer Gänsefeder, mit der wir zu schreiben pflegen, und hinsichtlich der Länge etwa ein Achtel davon; es ist so gebogen, dass die beiden Enden gerade in der Mitte zusammentreffen und an dieser Stelle befindet sich ein Stempel in türkischer Art; diese Münzen sind die gangbarsten in ganz Indien; 6 Larin machen einen Dukaten aus“.

Nach der Eroberung durch Šāh 'Abbās, den Grossen von Persien wurden im Königreich Lār



keine Münzen dieser Art mehr ausgegeben (Chardin, *Travels*, Amsterdam 1735, III, 1281; doch führte die Volkstümlichkeit dieses Geldes dazu, daß dieser Münztypus von andern Staaten am Indischen Ozean übernommen wurde. So gaben die Könige von Hurmuz in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts Larin's in Umlauf, ebenso wie die persischen *Shāhe* in *Shirāz* und die osmanischen Sultane in Basra. In Indien wurden sie im XVII. Jahrhundert von der 'Ādil-Shāhi-Dynastie von Bidjapur und andern Herrschern geprägt, und die häufigen Funde dieser Münze im westlichen Indien läßt erkennen, in welchem Ausmasse sie dort in Umlauf waren. Auf den Maldiven schlug der König im frühen XVII. Jahrhundert seine eigenen Larin, wie wir aus F. Pyrood de Laval, *Voyage (Habl. Soc., I, 232 f.)* wissen. In Ceylon wurden sie ebenfalls nicht nur von den Eingeborenen, sondern auch von den portugiesischen Kaufleuten in Colombo geschlagen; auf dieser Insel wurden sie ganz roh in die Form eines Angelhakens gebogen, woher der Name *fish-hook*-Geld stammt. Diese Geldstücke sind entweder ohne jede Legende, oder sie tragen ziemlich rohe Nachahmungen arabischer Schrift. In Ceylon blieb das *fish-hook*-Geld bis ins XVIII. Jahrhundert hinein. Ein entarteter Abkömmling des Larin existierte noch ganz spät im XIX. Jahrhundert auf der arabischen Seite des Persischen Golfes in Hasā, wo er unter dem Namen *Tawil* (d. h. die „lange“ Münze) bekannt war. Diese Münze ist nur ein Zoll lang und aus sehr schlechtem Silber, wenn nicht gar aus Kupfer ohne jede Spur einer Prägung. Eine Beschreibung findet sich bei Palgrave, *Journey*, London 1865, II, 179, der noch die Angabe macht, dass es ein Sprichwort gibt „wie ein Hasā-Tawil“, das auf einen Menschen angewandt wird, der, wie diese örtliche Münze, ausserhalb seines Heimatortes nichts bedeutet.

*Litteratur:* Yule, *Hobson-Jobson*<sup>2</sup>, s. v.; H. W. Codrington, in *Numismatic Chronicle*, London 1914, S. 162—64; ders., *Ceylon Coins and Currency*, Colombo 1924, Index, s. v.; O. Codrington, *Journal of the Bombay Branch RAS*, XVIII, 36, 37; J. Allan, in *Numismatic Chronicle*, London 1912, S. 319—24; H. H. Wilson, *ibid.*, 1852, S. 180; R. Knox, *Historical Relation of Ceylon*, Glasgow 1911, S. 156; Chardin, Tavernier und andere Reisende.

(J. ALLAN)

AL-LĀT, altarabische Göttin. Der Name (aus *al-ilāhat*, s. d. Art. ALILAT) bedeutet: „die Göttin“, wurde aber Eigenname einer bestimmten Gottheit, nämlich nach den Arabern selbst (z. B. Ibn Ya'ish, ed. Jahn, S. 44, 23) der Sonne. Sie kommt schon in den nabatäischen und palmyrenischen Inschriften vor und wurde später von verschiedenen Beduinestämmen (z. B. den Hawāzin, Ibn Hishām, S. 849, 13) verehrt. Ein Eidschwur bei al-Lāt findet sich öfters bei den Dichtern, z. B. Abū Sa'd (Ibn Hishām, S. 567, 7), Mutalammis (ed. Vollers, S. 2, 1), Aws b. Ḥaǧǧar (ed. Geyer, S. 11, 2), selbst bei al-Akhtal (*Kitaḥ al-Akhtal*, VII, 173). Ein Hauptheiligtum hatte sie im Tale Wadǧǧ bei Tā'if, wo die Mu'attil ('Attab) b. Mālik b. Ka'b ihre Priester waren, und ein mit allerlei Schmuck behangener weisser Stein sie versinnbildete. Häufig wird sie neben al-'Uzzā erwähnt (Ibn Hishām, S. 145, 7; 206, 2; 871, 6, wo auch Wudd genannt wird; Aws b. Ḥaǧǧar, S. 11, 2), und bei den Kuraishiten stand sie neben dieser Göttin und Manāt

in so hohem Ansehen, dass Muḥammed einmal darauf einging, diese drei Göttinnen als Fürsprecherinnen bei Allāh anzuerkennen, was er jedoch bald nachher widerrief (Sūra LIII, 15 ff.). Nach Tabari, I, 1395, 3 führte Abū Sufyān al-Lāt und al-'Uzzā mit in die Uḥudschlacht. Nach der Einnahme von Mekka wurde al-Lāt mit ihrem Heiligtum in Tā'if von dem mit ihren Priestern verwandten al-Mughira zerstört. Vergessen wurde sie aber nicht, denn nach Doughty finden sich noch in Tā'if Steinblöcke, welche die Bewohner al-'Uzzā, Hubal und al-Lāt nennen und bei denen sie in Krankheitsfällen heimlich Hilfe suchen.

*Litteratur:* Yāqūt, ed. Wüstenfeld, III, 665 ff.; IV, 336 ff.; Azrakī, ed. Wüstenfeld, S. 79; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 55, 914 ff.; Tabari, ed. de Goeje, I, 1192 ff.; Wākidī, übersetzt von Wellhausen, S. 384 f.; Ibn Sa'd, ed. Sachau, I/1, 137 f.; Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, S. 219; Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, S. 97 f., 128; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*<sup>2</sup>, S. 76, 135; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, S. 29—34, 61; Lammens, *M F O B*, VIII, 202 f.; Doughty, *Travels in Arabia*, II, 511, 515 f. (FR. BUHL)

AL-LATĪF, der Gnadenvolle, (einer der Namen Allāh's [s. d.]).

LATĪFĪ, eigentlich 'ABD AL-LATĪF ĆELEBĪ aus Kaṣṭamuni, Sekretär der Verwaltung der frommen Stiftungen (*Imāret K'ātibi*). Er war Sekretär in Belgrad, kam 950 (1543) nach Konstantinopel an die *Wakf*-Verwaltung von Eiyūb, dann nach Rhodos und Ägypten. Er starb 990 (1582) auf der Fahrt von Ägypten nach Yanbo' im Roten Meer.

Latīfī war ein guter Dichter und noch besserer Stilist. Berühmt hat er sich durch seine Sammlung von Dichterbiographien: *Tedhkere-i Shu'arā'* gemacht, die er 953 (1546) beendete und wie Sehi, der erste *Tedhkereǧǧī*, dessen Beispiel er als zweiter folgte, dem Sulṭān Sulaimān d. Gr. widmete. Die Liebe zu seiner Vaterstadt verleitete ihn dazu, eine ganze Reihe nicht dort geborener Dichter Kaṣṭamuni zuzuweisen, sodass man sein Werk scherzhaft *Kaṣṭamuni-nāme* nannte. Trotz mancher Ungenauigkeiten ist das Buch, das 1314 in Konstantinopel gedruckt wurde, ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Kenntnis der älteren Dichter, von denen er 302, von der Zeit Murād Khān's bis auf seine Zeit, behandelt. Seine klugen theoretischen Auslassungen zeugen von seiner guten Einsicht in das Wesen der Dichtkunst. Doch ist der Masstab, den er an die aufzunehmenden Dichter legt, nicht allzu streng. Fortsetzungen zu seiner Sammlung, die er fast 40 Jahre überlebte, hat er nicht gegeben. Weitere Werke von ihm sind: Eine *Munāẓara*, die 1287 von Tewfīq Bey herausgegeben wurde; ein regulärer *Diwān*; eine irrig Kemāl Paṣha-zāde zugeschriebene Sammlung von 100 *Ḥadīthen* mit Paraphrase in türkischen Versen; eine *Risāle-i Ewṣāf-i Istanbul*; ferner: *Nathr al-Ḥadīth*, *Kaḥi al-Azhār*, *Anis al-Fuṣṣḥā*, *Fuṣūli arba'a*. Eine Übersetzung seines *Tedhkere* gab Thomas Chabert, Zürich 1800: *Latīfī oder Biographische Nachrichten von vorzüglichsten türkischen Dichtern nebst einer Blumenlese aus ihren Werken*.

*Litteratur:* Sehi, *Heṣṭ Bihisht*, Konstantinopel 1325, S. 138; Iḥṣā'iya, *Sikḥ-i Ṣafamānī*; Sāmī, *Kāmus al-Aḥām*; Brusali M. Tābir,



*Othmānli Müellifleri*, III, 134—5; Hammer Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, III, 286 und ders., *Geschichte des osmanischen Reiches*; Smirnow, *Očer istorii turckoj literatury*, St. Petersburg 1891 (Korš IV), S. 456; Basmadjian, *Essai sur l'histoire*, Konstantinopel 1910, S. 50; die Handschriftenkataloge.

(TH. MENZEL)

**LAWĀTA**, eine Berber-Völkergruppe, die zu der Familie der Butr gehört; ihr Ahnherr, nach dem sie benannt sind, war Lawā der Jüngere, der Sohn Lawā's des Älteren, der seinerseits der Sohn Zahik's war. Ibn Khaldūn erhebt Einspruch gegen die Ansicht einiger Berber-Genealogien, die von Ibn Ḥazm berichtet wird; nach diesen sollen die Lawāta sowie die Saddarāta und Mazāta kopitischer Herkunft sein. Andere geben an, die Lawāta seien zusammen mit den Hawwāra und den Lamṭa himyaritischen Ursprungs. Wie dem auch sei, der älteste Wohnsitz der Lawāta war anscheinend der östliche Teil Nordafrikas. Auch in Ägypten waren Lawāta anzutreffen, und zwar im Norden zwischen Alexandria und Kairo, im Süden in den Oasen und im Ša'īd. Lawātastämme nomadisierten auch in der Gegend von Barka. Im Maghrib hatten sie den Djabal Lawāta (südlich von Gabes und Sfax) inne, und diesen Zweig meint wahrscheinlich Corippus unter dem Namen *Ilaguaten* = dem berberischen *Ilawāten*; andere bewohnten die Gegenden von Bougie und südlich von Tiaret (Tāhert), wo sie Ibāditen geworden waren. In Marokko lebten Lawāta in Tādla (der Zanāra-Zweig), südlich von Fās und in dem Gebiet zwischen Tanger und Arzila.

*Litteratur*: Al-Idrisi u. al-Bakri, Indices; Ibn Khaldūn, *K. al-Ibar*, ed. de Slane, I, 147—50; Übers., I, 171, 231—6. (G. S. COLIN)

**LAWḤ** (A.), Brett, Tafel. Erstere Bedeutung findet sich im Qur'an, Sūra LIV, 13, wo Noah's Arche *dhāt alwāḥ* genannt wird. Die zweite bezeichnet Lawḥ als Schreibmaterial, z.B. die Tafeln des Gesetzes (Sūra VII, 142, 149, 153, wo der Plural *alwāḥ* gebraucht wird; s. *Lisān*, III, 421). *Al-Dawāt wa 'l-Lawḥ* (Bukhārī, *Tafsīr al-Kur'an*, Sūra 4, B. 18) entspricht unserem „Tinte und Papier“. Der Ausdruck *mā baina 'l-Lawḥain* „was zwischen den beiden Deckeln ist“ findet sich im Hadīth zur Bezeichnung des ganzen Qur'an (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra 59, B. 4; *Liḥās*, B. 84); vgl. *mā baina 'l-Daffatain* (Bukhārī, *Faḍā'il al-Kur'an*, B. 16). — Im heutigen Sprachgebrauch bedeutet *al-Lōḥ* auch die Schiefertafel der Schulkinder.

Sodann ist al-Lawḥ die himmlische Tafel, die im Qur'an (Sūra LXXXV, 22) *Lawḥ mahfūz* heisst (s. oben II, 1140<sup>b</sup>). Nach dieser Stelle wird sie gewöhnlich die „wohlbewahrte“ Tafel genannt. Doch steht es nicht fest, ob die beiden Wörter an der genannten Stelle syntaktisch zusammengehören. Liest man nämlich *mahfūzun*, so gehört das Wort nicht zu *Lawḥin*, sondern zum vorhergehenden *Kur'anun*, und lautet die Übersetzung: „Ja, er ist ein Qur'an, gepriesen, bewahrt auf einer Tafel“ (siehe die Kommentare). „Bewahrt“, d. h. gegen Änderung.

In den Kommentaren zu Sūra XCIV, 1 ist nochmals die Rede von der Tafel: „Wir haben ihn [den Qur'an] herabgesandt in der Nacht des Entschlusses“. Das beziehe sich entweder auf die erste dem Muḥammad zuteil gewordene Offenbarung oder auf das Herabkommen des Qur'an

von jener Tafel, welche sich oberhalb des siebenten Himmels befindet, nach dem niedrigsten.

Die Tafel als Urschrift des Qur'an ist also identisch mit *Umm al-Kitāb*.

Auf den Lawḥ werden jedoch auch die göttlichen Willensbeschlüsse mit der Feder *Kalam* [s. d.] geschrieben. Es handelt sich also um zwei ganz verschiedene Vorstellungen:

a. Die Tafel als Urschrift des Qur'an. Diese Vorstellung ist bekannt aus der pseudepigraphischen Litteratur. Im *Buch der Jubiläen*, III, 10 wird gesagt, dass die Gesetze bezüglich der Reinigung der Wöchnerin (*Leviticus*, XII) auf den himmlischen Tafeln geschrieben stehen. Dasselbe wird *Jub.* XII, 28 f. vom Laubhüttengesetz (*Lev.* XXIII) und *Jub.* XXXII, 15 vom Zehntengesetz (*Lev.* XXVII) ausgesagt.

b. Die Tafel als Behältnis der göttlichen Willensbeschlüsse kommt ebenfalls im *Buch der Jubiläen* vor. *Jub.* V, 13 heisst es, dass das himmlische Gericht über alles auf der Welt Befindliche auf den himmlischen Tafeln geschrieben ist. Auf Grund des Inhalts dieser Tafeln prophezeit Henoch die Zukunft (*Buch Henoch* XCIII, 2; vgl. LXXXI; CIII, 2; CVI, 19). Schon *Daniel* X, 21 wird „das Buch der Wahrheit“ erwähnt, dessen Inhalt Daniel prophetisch verkündet. Diese Vorstellungen sind mit der babylonischen Idee der „Schicksalstafel“ verwandt.

Aus diesen Stellen geht hervor, dass auch in der pseudepigraphischen Litteratur die himmlischen Tafeln bald als Urschrift der Offenbarung, bald als Schicksalstafeln gedacht sind. Daraus erklärt sich die Doppelbedeutung des Lawḥ in der muslimischen Litteratur genügend.

Man vergleiche noch an Hand des Index bei Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, s. v. „Tablets“ die andren Stellen; es lässt sich nicht immer feststellen, zu welchen der beiden Vorstellungen die Ansprüche gehören.

In der mystisch-philosophischen Litteratur wird der Lawḥ in das kosmische System hineinbezogen und bald als *ʿAql fa'āl*, bald als *Nafs kullī* oder *Umm al-Hūlī* aufgefasst.

*Litteratur*: die Kur'an-kommentare zu den erwähnten Stellen; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin-Leipzig 1926), S. 65 f.; *Dict. of the Technical Terms*, II, 1291—1293.

(A. J. WENSINCK)

**LAZ**, ein Volk südkaukasischer (iberischer, „georgischer“) Herkunft, das heute in der Südostecke der Schwarze-Meer-Küste ansässig ist.

Das Studium der alten Geschichte der Laz wird durch die Unsicherheit erschwert, die im allgemeinen in der Nomenklatur der Kaukasusvölker herrscht; die gleichen Namen bezeichneten im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Stammeinheiten (oder -verbände). In gleicher Weise führt es zu Schwierigkeiten, dass der Name Phasis für den Rion, für den Čorokh (den antiken Akampsis) und sogar für die Quellen des Araxes verwendet wurde.

Die frühesten griechischen Schriftsteller erwähnen Laz nicht. Der Name Λαζοί, Λαζυ erscheint erst seit der christlichen Zeitrechnung (Plinius, *Nat. hist.*, IV, 4; Arrian, *Periplus*, XI, 2; Ptolemäus, V, 9, 5). Die älteste bekannte Ortschaft der Lazoi ist die Stadt Lazos oder das „alte Lazika“, die nach Arrian 680 Stadien (ungefähr 124 km) südlich vom Heiligen Hafen

(Noworossiisk) und 1 020 Stadien (185 km) nördlich von Pityus gelegen hat, d. h. ungefähr in der Umgebung von Tuapse. Kiessling hält die Lazoi für einen Teil der Kerketai, die im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung unter dem Nachdrängen der Zygoi (d. h. der Čerkessen, die sich Adŋghe [Adzŋghe] nannten) nach Süden zu auswandern mussten: derselbe Autor sieht die Kerketai für einen „georgischen“ Stamm an. Tatsächlich wohnten zur Zeit des Arrian (II. Jahrhundert) die Lazoi schon im Süden von Sukhum. Die Reihenfolge der Völker längs der Küste östlich von Trapezunt war folgende: Colchi (und Sanni); Machelones; Heniochi; Zydritae; Lazai (Λαζαῖ), Untertanen des Königs Malassus, der den Römern unterstand; Apsilae; Abasci (siehe unter ΑΒΚΗΑΖ); Sanigae bei Sebastopolis (= Sukhum).

In den folgenden Jahrhunderten gelangten die Laz zu solcher Bedeutung, dass das ganze alte Colchis in Lazika umgetauft wurde (Anonymer Periplus, in *Frag. Hist. Graec.*, V, 180). Nach Konstantin Porphyrogenitus, *De admin. imperio*, Kap. 53, fiel zur Zeit des Diokletian (284–303) der König von Bosporus, Sauromatus, in das Gebiet der Lazai ein und gelangte bis zum Halys (N. Marr erklärt den letztgenannten Namen durch das lazische Wort für „Fluss“). Unter den Völkern, die den Laz unterworfen waren, nennt Prokop (*Bell. Got.*, IV, 2 und 3) die Abasgoi und die Bewohner von Suania und von Skymnia (= Le-čkhum). Wahrscheinlich rührt der Name Lazika von dem mächtigsten Volke her und umfasste sodann einen Verband von mehreren Stämmen. Die Laz wurden am Anfang des VI. Jahrhunderts zum Christentum bekehrt. „In der Wüste von Jerusalem“ liess Justinian (527–65) einen lazischen Tempel wiederherstellen (Prokop, *De aedificiis*, V, 9), der also schon einige Zeit vorher bestanden haben muss. Die Laz entsandten sogar Bischöfe zu ihren Nachbarvölkern (Prokop, *Bell. Got.*, IV, 2). In Colchis unterstanden die Laz den römischen Kaisern, die ihre Könige einsetzten; diese mussten die westlichen Gebirgspässe des Kaukasus gegen die Einfälle der nördlichen Nomaden schützen. Auf der andern Seite riefen die Monopolisierungsbestrebungen des römischen Handels unter den Bewohnern von Colchis Unzufriedenheit hervor. Schon im Jahre 458 bemühte sich der König Gobazes um die Unterstützung des Sāsāniden Yezdegird II. gegen die Römer. Zwischen 539 und 562 wurde Lazika der Hauptschauplatz der bekannten Kriege zwischen Byzanz (Justinian) und Persien (Khosrau I.).

Nach Prokop, der Belisar auf seinen Unternehmungen begleitete, hatten die Laz die beiden Ufer des Phasis inne; ihre Städte (Archaeopolis, Sebastopolis, Pitius, Skanda, Sarapanis, Rhodopolis, Morchoreis) lagen jedoch alle nördlich von diesem Fluss, während die Besitzungen der Laz auf dem linken öden Flussufer sich nicht über einen Tagemarsch weit ausdehnten. Weiter nach Trapezunt zu gab es „pontische Römer“, d. h. die dortigen Bewohner unterstanden direkt den römischen Kaisern und nicht den lazischen Königen; von ethnologischem Standpunkt aus dürften sich diese „pontischen Römer“ von den Laz nicht unterscheiden haben. Auf diesem Küstenstrich hielten sich späterhin die Überreste der Laz am längsten.

Im Jahre 1204 n. Chr. gründete Alexios Komnenos mit Hilfe von Truppen, die er von der Königin Thamar von Georgien erhalten hatte, das

Kaiserreich Trapezunt, dessen Geschichte sehr eng mit der Geschichte von Südkaukasien verknüpft ist. Nikephoros Gregoras (V, 7) gibt an, dass der Begründer der Dynastie sich des „Gebietes der Colchier und der Laz“ bemächtigt habe. Von 1282 an führte Johannes Komnenos den Titel „Kaiser des Orients, Iberiens und der überseeischen Länder“. Um 1341 bestieg die Fürstin Anna Anakhotlu mit Hilfe der Laz den Thron. Die Besitzungen, die direkt unter der Oberhoheit der Kaiser von Trapezunt standen, scheinen sich bis Makriali erstreckt zu haben, während Gonia Lokalfürsten unterstand (s. die Chronik des Michael Panaretos unter dem Jahre 1376).

Im Jahre 865 (1461) eroberte der Sultan Muhammed II. Trapezunt; jetzt kamen die Laz zum erstenmal in Berührung mit dem Islām, der nun auch ihre Religion wurde (šāfi‘itischer Ritus). Die näheren Umstände dieses Vorganges sind noch unbekannt. Tatsache ist aber, dass der Islām selbst in den zentralen Gebieten Georgiens (Akhalsikhe) vom XIII. Jahrhundert ab anscheinend immer mehr Fuss gefasst hat (N. Marr im *Bull. de l'Acad. de St. Pétersbourg*, 1917, S. 415–46, 478–506).

Von 926 (1519) ab wurde Trapezunt mit Batum vereinigt und zu einem besonderen Eyālet erhoben. Nach Ewliyā Čelebi, der im Jahre 1050 (1640) das Gebiet durchreiste, bestand das Eyālet aus fünf Sandjaq: Djanikha (Djanik = Samsun?), Trapezunt, Güniye (Gonia), Unter-Batum und Ober-Batum. Das heutige Lazistān wurde von Gonia aus verwaltet; denn unter den *Kazā* dieser Festung werden Atina, Sumla, Wiče/Biče (= Witse) und Arkhawi aufgeführt (Ewliyā und die Version des *Djihan-numā* in Fallmerayer, *Originalfragmente*, in *Abh. Bayer. Akad.*, 1846). Hādjdji Khalifa und Ewliyā Čelebi, die durch den Gleichklang der kaukasischen Namen getäuscht wurden (wie übrigens auch Vivien de St. Martin), stellten die Theorie über die Identität der Namen Lezgi und Laz auf. Ewliyā nennt Trapezunt das „alte Wilāyet Lezgi“. Hādjdji Khalifa zählt zunächst die Völker dieser Gegend („Lezgi“) auf: Mingrelie (Mengril), Georgier, Abkhazen (Abaza), Čerkessen und Laz, und fügt hinzu, dass die Laz diejenigen sind, die am nächsten von Trapezunt ansässig sind. Südöstlich von Trapezunt in den Čepni-Bergen erwähnt er Türken, die „den Šāh von Persien als Gott verehren“ (*mābūd*), d. h. extreme Ši‘iten sind und die sich an die Laz angeschlossen (*müşterik*) hatten. Hādjdji Khalifa und Ewliyā machen über die Zahl der Lehen von Trapezunt verschiedene Angaben; Ewliyā sagt nur, dass der Wert des Eyālet durch die Unbotmässigkeit vieler der 41 *Nāhiye* herabgesetzt wurde (*Djihan-numā*, S. 429; Ewliyā, II, 81, 83–5).

Der erste ernstliche Schlag gegen die Feudalregierung der *Dere-bey* von Lazistān ist erst zu Beginn des XIX. Jahrhunderts von Othmān Pasha von Trapezunt geführt worden, aber Koch, der nach dieser Unternehmung dahin reiste, fand nichtsdestoweniger die Mehrzahl der erblichen *Dere-bey* auf ihren alten Plätzen, obwohl sie in ihren Freiheiten beschränkt waren. Er zählt 15 von ihnen auf: die *Dere-bey* von Atina (zwei), Bulep, Artashin, Witse, Kapiste, Arkhawe, Kisse, Khopa, Makria (Makriali), Gonia, Batum, Maradit (Maradidi?), Perlewan und Čat. Die Gebiete der drei letztgenannten lagen jedoch am Čorokh hinter dem Gebirge, das dieses Flusstal von dem eigentlichen Lazistān trennt. Andererseits gehörte zu den *Dere-*



bey von Lazistān auch der Herr von Hamshin, d. h. von den oberen Tälern des Kalopotamos und des Furtuna, die von islamisierten Armeniern bewohnt wurden. Nach dem armenischen Geschichtsschreiber Lewond (Übers. Chahnazarian, Paris 1856, S. 162) hatten sich diese Armenier zur Zeit des Kaisers Konstantin VI. (780—97) mit ihrem Fürsten Hamam aus dem Hause Ametuni in dieser Gegend angesiedelt (das alte Tambur erhielt den Namen Hamshin < Hamamshen „erbaut von H.“). Dies ist offenbar jenes Gebiet, das Clavijo (1403—6), ed. Srezniewski, St. Petersburg 1881, S. 383, mit dem Namen „tierra de Arraquel“ bezeichnet; er fügt hinzu, dass die Bewohner, die mit ihrem König Arraquel (Arakel?) unzufrieden waren, sich dem muslimischen Herrn von Isfir unterwarfen. Heute sind die Hamshin Muslime, nur die Bewohner von Khopa haben das Armenische nicht vergessen. Ein Hamshin-Wörterbuch ist von Kipshidze veröffentlicht worden.

Bei der Reform der Wilāyets wurde der Sandjak Lazistān zu einem Teile des Wilāyet Trapezunt. Sein Hauptort war zuerst Batum, aber nach der Besetzung Batums durch die Russen im Jahre 1878 wurde die Verwaltung des Sandjak nach Rize (Rhizaion) verlegt, das zu diesem Zweck von dem alten zentral gelegenen Sandjak Trapezunt abgetrennt wurde. Lazistān, das sich westlich der russisch-osmanischen Grenze erstreckte, nahm einen Küstenstreifen von 120 km Länge und 25–30 km Breite ein. Die *Kazā* des Sandjak waren: Khopa, Atina und Rize, die ihrerseits wieder in 6 Nāhiya eingeteilt waren (Samy-bey, *Ḳāmūs al-A'lām*, V, 3966). Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, 118—21 fügt Of als viertes *Kazā* hinzu und zählt 8 (7) Nāhiya auf (Hamshin, Karadere, Mapawri, Wakf, Kurā-yi sab'a, Witse, Arkhawi). Gegen 1880 gab es in dem Sandjak 364 bewohnte Plätze mit 138 467 Einwohnern; von diesen waren 689 orthodoxe Griechen, die übrigen Muslime (Laz, türkisierte Laz, Türken, „Hamshin“). Die Zahl der eigentlichen Laz dürfte die Hälfte der Gesamtbevölkerung nicht überschreiten.

Im Westen der Türkei wird der Ausdruck Laz ohne Unterschied auf die Bewohner der Südostküste des Schwarzen Meeres angewandt, aber in Wirklichkeit lebt das Volk, das diesen Namen trägt und die lazische Sprache spricht, heute in den beiden *Kazā*: Khopa (zwischen Kopmush und Gurup) und Atina (zwischen Gurup und Kemer). In 64 Dörfern von den 69 des *Kazā* Atina wird lazisch gesprochen. Dazu kommt die ziemlich beschränkte Zahl von Laz, die in Russland südlich von Batum lebten. Diese Laz wurden der Türkei einverleibt auf Grund des türkisch-sowjetrussischen Vertrages vom 16. März 1921, der die türkische Grenze bei Sarp (südlich von der Mündung des Čorokh) festsetzte. Rize und Batum liegen heute ausserhalb des eigentlich lazischen Gebietes.

Die Laz sind ausgezeichnete Seeleute, die sich auch mit Ackerbau (Reis, Mais, Tabak, Obstbäume) beschäftigen. Vor 1914 verdienten viele von ihnen in Russland als Bäcker ihren Lebensunterhalt und kamen oft mit russischen Frauen zurück, die dann den Islām annahmen. Die Laz sind wegen ihres religiösen Konservatismus bekannt. Die türkischen Sprichwörter sowie das Schattentheater (*Ḳara-Göze*) sind oft sehr boshaft gegen die Laz (*Lazlarñ termonu müsülman yemez onu*, „der Muslim isst kein lazisches Gelee“; *termon* vom griechischen *Σέπμας*).

Die Sprache der Laz steht dem Mingrelischen sehr nahe (das eine Schwestersprache des Georgischen ist), aber N. Y. Marr findet in ihr so viele Besonderheiten, dass man sie doch eher für eine eigene Sprache als für einen mingrelischen Dialekt betrachten muss. In der lazomingrelischen Sprachgruppe glaubt er Ähnlichkeiten mit den nicht-indo-germanischen Elementen des Alt-Armenischen (Grabar) zu finden. Es gibt zwei lazische Mundarten, die östliche und die westliche, mit kleineren Unterabteilungen (der Dialekt von Čkhala). Das Lazische ist stark mit türkischen Wörtern durchsetzt. Es besitzt keine geschriebene Literatur, aber es gibt in den einzelnen Gegenden Dichter (Reshid Hilmi Pehliwān-oghlu u. a.). Die Laz sind im Begriff, ihre Sprache zu vergessen; an ihre Stelle tritt der türkische Dialekt von Trapezunt (vgl. Pisarew in *Zap.*, XIII [1901], 173—201), in dem die Vokalharmonie sehr stark vernachlässigt wird (vgl. ein Probestück in N. Marr, *Teksti i roziskaniya*, St. Petersburg, VII, 55).

Die Georgier geben den Laz den Namen Č'an, aber die Laz kennen ihn nicht. Von Č'an sind offenbar die griechischen Namen Sannoi/Tzannoi abgeleitet worden; er hat sich in Djanik, dem offiziellen Namen des Sandjak Samsun, erhalten. Vom geschichtlichen Standpunkt aus hat anscheinend eine Trennung der Laz und der Č'an stattgefunden trotz der nahen Verwandtschaft, die zwischen beiden bestehen soll. Zur Zeit Arrians waren die Sannoi die unmittelbaren Nachbarn von Trapezunt. In einer unklaren Stelle setzt dieser Autor (vgl. den verwinkelten Kommentar von C. Müller in *Geogr. graeci minores*, ad *Arriani periplus*, 8) die Grenze zwischen den Colches (Laz?) und den Θυαυνικη (?) an den Of-Fluss. Koch greift die interessante Tatsache wieder auf, dass die Bewohner von Of eine „besondere Sprache“ (?) hatten, und nach Marr bedienten sich die Bewohner von Khoshnishin (in der Nähe von Atina) einer unverständlichen Sprache. Prokop verlegt „die Sannoi, die heute Tzannoi genannt werden“, abseits vom Küstengebiet in das Gebirge, das den Čorokh vom Meere trennt (die Gebirgskette Paryadres, deren Name im heutigen Parkhar/Balkhar erhalten ist). Die Forschungen von N. Y. Marr haben ergeben, dass die Č'an/Tzannoi zuerst ein bedeutend grösseres Gebiet inne hatten, nämlich die Flusstäler des Čorokh und seiner rechten Nebenflüsse, wo sie durch die Armenier und schliesslich durch die Georgier (Kharthli) ersetzt wurden. Die Chroniken von Trapezunt unterscheiden beständig die Laz von den „Tzianiden“ (Τζιανιδες). Diese griffen verbündet mit den Muslimen im Jahre 1348 die Besitzungen von Trapezunt an und wurden im Jahre 1377 vom Kaiser geächtet. In dieser Zeit sind die Tzianiden südwestlich von Trapezunt zu suchen (der Sandjak Djanik liegt übrigens westlich von diesem Hafen). So kann aber die georgische Bezeichnung Č'an für die Laz aus einer Verwechslung der beiden Stämme erklärt werden, von denen dann der eine (die eigentlichen Č'an, die südlich und westlich von den Laz wohnten) in eine Gegend westlich von Trapezunt verdrängt wurde.

*Litteratur*: Die wichtigsten byzantinischen Quellen sind zusammengestellt in Dietrich, *Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde*, Leipzig 1912, I, 52 ff.; Dubois de Montpéroux, *Voyage autour du Caucase*, Paris 1839, II, 73 und Atlas, Ser. I, Taf. XIV: Karte des Kriegsschauplatzes in Lazistān; Vivien de St. Martin,



*Études de géographie ancienne*, Paris 1852, II, 196—218: *Étude sur la Lazique de Procope*; Hermann, *Lazai und Kiessling, Heniochoi* in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* 2, XXIII, 1042 u. VIII, 258—80; Koch, *Wanderungen im Oriente*, Weimar 1846 7, II: *Reise im pontischen Gefolge*; Bianchi, *Viaggi in Armenia, Kurdistan e Lazistan*, Mailand 1863 (Verf. hat das eigentliche Lazistān nicht besucht); Kazbek, *Tri mesiatsa v turetskoi Gruzii*, in *Zap. Kavk. Old. Geogr. Obšč.*, X/1 (Tiflis 1875), 1—140; Deyrolle, *Lazistan et Arménie, Tour du Monde*, 1875/6; Vivien de St. Martin, *Lazistan*, in *Nouv. Dict. Géogr. Universelle*, Paris 1887; Proskuriakow, *Zametki o Turtsii*, in *Zap. Kavk. Old. Geogr. Obšč.*, XXV, Tiflis 1905; N. Y. Marr, *Is poezdki v turetskii Lazistan*, in *Bull. de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg*, 1910, S. 547—70, 607—32; N. Y. Marr, *Gruzín. pripiski greč. Evangelia iz Koridii*, *ibid.*, 1911, S. 217; N. Y. Marr, *Kreščeniye arman usw.*, in *Zap.*, XXVI (1905), 165—71; G. Vechapeli, *La Géorgie Turque*, Bern 1919, S. 1—52 (von nationalistisch-georgischem Standpunkt aus).

Über die Sprache der Laz: G. Rosen, *Über die Sprache d. Lazen*, in *Abh. Bayr. Ak. W.*, 1843, Phil. Hist. Klasse, S. 1—38; Peacock, *Original vocabularies of 5 west-cauc. languages*, in *JR AS*, XIX (1887), 145—56; Adjarian, *Étude sur la langue laze*, in *M S L*, X (1899), 145—60, 228—40, 364—401, 405—48; N. Marr, *Grammatika čanskago (lazzkago) yazıka*, St. Petersburg 1910 (Grammatik, Chrestomathie, Glossar); Kipshidze, *Dopeln. swěděníya o čanskom yazıke*, St. Petersburg 1911. (V. MINORSKY)

**LAZARUS** heisst in den Evangelien: 1. der Arme, der im Jenseits für das Elend des Lebens im Schosse Abrahams Ersatz findet (Luk. XVI, 19—31), 2. der Tote, den Jesus zum Leben erweckt (Joh. XI). Der Korān nennt weder den einen, noch den anderen, doch zu den Wundern, mit denen er Jesus auszeichnet, zählt auch die Erweckung der Toten (Sūra III, 43). Die islamische Legende, in ihrer Vorliebe für das Wunder der Auferstehung, erzählt gerne von den Toten, die Jesus erweckt, nennt aber Lazarus selten. Tabari's Annalen sprechen von diesen Wundern im allgemeinen. Al-Kisā'i nennt von den durch Jesus Erweckten nur Sām, den Sohn Nūh's. Tha'labi erzählt schon getreuer nach dem Evangelium Johannis: al-ʿAzir stirbt, seine Schwester lässt dies Jesus sagen, Jesus kommt drei (im Evangelium 4) Tage nach dem Tode, geht mit der Schwester zum Felsengrab und lässt al-ʿAzir auferstehen; auch Kinder werden ihm geboren. Bei Ibn al-Athir heisst der Auferstandene „ʿAzir“, das *el* von Elʿazar wurde als Artikel angesehen, wie bei al-Vāsaʿ (Elisa) und Alexander (al-Skender) oder wie bei Azar im Korān, dem Vater Abrahams, dessen Namen Fraenkel aus Eliezer ableitet. Bei Ibn al-Athir zeigt sich das Streben der islamischen Legende nach Vergrößerung des Wunders: Jesus erweckt nicht nur ʿAzir (Lazarus) sondern auch dessen Weib (es werden ihnen Kinder geboren), ferner Sām (den Sohn Nūh's), den Propheten ʿUzair und Yaḥyā b. Zakariya (Johannes den Täufer).

*Litteratur*: Tabari, *Annales*, I, 731, 739; Ibn al-Athir *al-Kāmil*, I, 122, 123; Tha'labi, *Kiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, Kairo 1325, II, 307. Über den Namen Elʿazar, Eliezer, ʿAzar s. Fränkel in der *ZDMG*, LVI (1902), 71—3; J. Horowitz,

in *Hebrew Union College Annual*, II (1925), 157, 161; ders., *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 12, 85, 86. (BERNHARD HELLER)  
**LEBARAN**. [Siehe ʿID AL-FITR.]

**LEO AFRICANUS**, AL-ḤASAN B. MUḤAMMED AL-WAZZĀN AL-ZAIYĀTĪ, genannt Yuḥannā al-ʿAsad al-Gharnāṭī, lateinisch Johannes Leo Africanus, geboren um 901 (1495) in Granada, wurde in Fez erzogen. Von den Banū Wattās im Süden Morokkos mit drei diplomatischen Missionen betraut, ging er im Jahre 921 (1516) nach Mekka und dann nach Stambul. Auf der Rückreise wurde er von sizilianischen Korsaren gefangen genommen, im Jahre 926 (1520) nach Neapel und sodann nach Rom gebracht, wo der Papst ihn auf den Namen Johannes Leo taufte. In Rom verfasste er folgende Werke, von denen nur das erste im arabischen Urtext erhalten ist: 1. *Arabisch-Hebräisch-Lateinisches Vocabularium*, verfasst im Jahre 930 (1524) für den Arzt Jakob ben Simon (Hs. Escorial 598; vgl. H. Derenbourg, *Cat. mss. arabes de l'Escorial*, Paris 1884, I, 410). 2. *Descriptione dell' Africa*, die er am 10. März 1526 ins Italienische übersetzte (verbreitet seit 1531, veröffentlicht in Ramusio, *Navigazioni, viaggi*, Venedig 1550, I, 1—103<sup>a</sup>; französ. Übers. von Temporal [ed. Schefer, 1896]; latein. Übers. von Florianus; engl. von Pory [ed. Browne, 1896]; holländ. von Leers; deutsch von Lorsbach). 3. *Libellus de viris illustribus apud Arabes*, vollendet im Jahre 1527 (latein. Übers. ed. Hottinger, später Fabricius). Diese Werke haben dem Abendland das erste Material zu einer Geschichte des Islām geliefert; vgl. in der wirtschaftlichen und sozialen Beschreibung der Stadt Fez (*Descriptione*, Lib. IV, Kap. 23—54) einen beachtenswerten Abriss der historischen Entwicklung der Theologie (in mālikitischem Sinne). Vor 957 (1550) kehrte Leo nach Tunis zurück und starb hier als türkischer Muslim.

*Litteratur*: Widmanstad, *Evangelia syriaca*, 1555, Vorwort; Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana*, Madrid 1770, I, 172 f.; Schefer, in seiner oben genannten Ausgabe; Goldziher, *Pallas Nagy Lexikona*, *Az ősnés ismeretek enciklopédiája*, XI (1897), 426; Massignon, *Le Maroc ... d'après Léon l'Africain*, Alger 1906, S. 4—11, 32—69. — Frl. Angela Codazzi aus Mailand arbeitet an einer kritischen Studie über die arabischen Materialien der *Descriptione*. (L. MASSIGNON)

**LEPANTO**, italienische Form des Namens der griechischen Stadt Naupaktos, die bei den Türken Ine Bakhtī heisst. So wird die türkische Form z. B. von Leunclavius (*Annales Turcici*, S. 35) transkribiert, während von Hammer (*GO R*, II, 318): Aina Bakhtī schreibt das er mit „Spiegelglück“ übersetzt; im Hinblick auf die griechische Form ist es wahrscheinlicher, dass die Türken ursprünglich den Namen Ine Bakhtī gesprochen haben. Die Stadt liegt im alten Lokris nördlich von der Meerenge, die das Jonische Meer mit dem Golf von Korinth verbindet, der seit dem Mittelalter meist Golf von Lepanto genannt wird.

Im XIII. Jahrhundert bildete Lepanto einen Teil der Hospodarschaft Epirus, dann fiel es in die Hände der Venezianer, die daraus eine der stärksten Festungen Griechenlands machten. Daher unternahm Muḥammed II. während seines Krieges mit Venedig eine Expedition nach Lepanto, um die Stadt vom Lande her zu erobern. Im Jahre 1477 wurde Khādīm Sulaimān Pasha damit beauftragt, jedoch hatte er keinen Erfolg (*Tawā-*

*rikk-i Al-i 'Othmān*, ed. Giese, S. 115). Erst Bāyazīd II. nahm im Jahre 1499 mit Hilfe der türkischen Flotte die Stadt ein, nachdem die Flotte im Juli die Venezianer bei der Insel Sapia (Burāk, Re'is Adas) besiegt hatte. Die Stadt wurde schon von Muṣṭafā Pasha, dem Beglerbeg von Rūm Ili, belagert; Bāyazīd begab sich darauf zum Heere. Der Kommandant der Garnison hatte erklärt, dass er die Stadt nur dann übergeben würde, wenn türkische Schiffe in die Meerenge eindringen. Dies trat nach der Schlacht bei Sapia ein, denn die Venezianer leisteten nur schwachen Widerstand. Darauf ergab sich der venezianische Kommandant am 26. August 1499 (siehe schon *Tawārikk-i Al-i 'Othmān*, S. 127 und *ʿAshik Pasha Zāde*, S. 257–8, der als Datum den 3. Muḥarram 905 = 10. August 1499 angibt). Unmittelbar darauf liess Bāyazīd zwei Burgen erbauen, um die Einfahrt in den Golf zu verteidigen.

Lepanto ist vor allem durch die berühmte Seeschlacht bekannt, die am 7. Oktober 1571 zwischen der türkischen und der christlichen Flotte stattfand. Die christliche Flotte bestand aus 108 venezianischen, 77 spanischen, 6 maltesischen, 3 savoyischen und 12 päpstlichen Galeeren, ausserdem aus 8 riesigen venezianischen Galeassen (die Zahlenangaben der türkischen Geschichtsschreiber weichen sehr ab), die alle zusammen unter dem Kommando Don Juans von Österreich standen. Diese grosse gemeinsame Expedition der christlichen Staaten wurde durch die Einnahme von Cypern durch die Türken unter Lala Muṣṭafā Pasha in den Jahren 1570 und 1571 verursacht. Die türkische Flotte kam grösstenteils von Cypern unter dem Befehl des *Ser-asker* Pertew Pasha und des Kapudan Pasha 'Alī; ihr schloss sich später Uludj 'Alī Pasha (Ochiali), der Beglerbeg von Algier, mit 20 Schiffen an. Nach Überfällen auf die Küsten von Kreta und der Jonischen Inseln hatte die Flotte vor Lepanto Anker geworfen; hier erfuhr man das Herannahen der christlichen Flotte. Die türkische Flotte bestand aus 300 Schiffen (so von Hammer, Hādjdjī Khalifa spricht von 180 Schiffen); sie war infolge zahlreicher Desertionen in keinem besonders guten Zustand. Trotz des Abtrats Pertew Pasha's und Uludj 'Alī's beschloss der Kapudan Pasha, die Bai von Lepanto zu verlassen und eine Schlacht zu liefern. Die Christen drangen am 7. Oktober in den Golf ein; die Schlacht dauerte nur wenige Stunden und endete mit der fast völligen Vernichtung der türkischen Flotte; der Kapudan Pasha fiel im Kampfe, Pertew Pasha entkam mit Mühe und Not, und nur Uludj 'Alī, der den linken Flügel befehligte, gelang es, 40 Schiffe zu retten. Diese erste grosse Niederlage zur See heisst bei den Türken *Ṣinghīn Donanma Seferi*, „der Feldzug der zerstörten Flotte“. Die unmittelbaren Folgen dieses Ereignisses waren nicht sehr beträchtlich, denn die Verbündeten verstanden es nicht, ihren Sieg auszunutzen; es gelang den Türken in sehr kurzer Zeit, ihre materiellen Verluste zu ersetzen; Muḥammed Sokollī Pasha soll den Ausspruch getan haben, dass der Staat reich und mächtig genug wäre, die Anker der Flotte aus Silber, die Taue aus Seide und die Segel aus Atlas herzustellen (Pečewi, I, 499). Die moralischen Folgen waren grösser und rechtfertigten die Bedeutung, die man der Seeschlacht bei Lepanto in der Geschichte beimisst.

Im Juni 1687 nahmen die venezianischen und

österreichischen Truppen Lepanto ein, mussten aber auf Grund des Vertrags von Carlowitz (1699) die Stadt den Türken wieder übergeben; als Venedig dann ganz Morea erhielt, blieb Lepanto die einzige grössere türkische Festung in dieser Gegend.

Die türkische Geschichte der Stadt endete mit dem Aufstand der Griechen; damals wurde Naupaktos dem Königreich Griechenland einverleibt.

Die Festung Lepanto bestand aus drei Befestigungslinien, die auf einem Hügel in Kegelform aufeinanderfolgten; Lepanto war der Sitz eines *Sandjak-Beg* im *Eyālet* des Kapudan Pasha (Hādjdjī Khalifa, *Tuhfat al-Kibār*, S. 67a); die grosse strategische und maritime Bedeutung wird von Hādjdjī Khalifa in *Rumili und Bosna* (Übers. von Hammer, S. 125) besonders betont.

*Litteratur*: von Hammer, *G. O. R.* II, 150.

318 f.; III, 592 f. Die Schlacht bei Lepanto wird von den türkischen Historikern des XVI. Jahrh. beschrieben: Pečewi, *Ta'rikk*, Konstantinopel 1283, S. 495 f.; Selānikī, *Ta'rikk*, Konstantinopel 1281, S. 101 f.; Hādjdjī Khalifa, *Tuhfat al-Kibār*, Konstantinopel 1041, Fol. 42 f. Unter den Darstellungen der folgenden Jahrh.: Djewdet Pasha, *Ta'rikk*, Konstantinopel 1302, I, 119; und die Mitteilung einiger Urkunden durch Şafwet Bey in *TOEM*, N<sup>o</sup>. 9 (Aug. 1911). Ein Überblick über die umfangreiche europäische Litteratur findet sich bei v. Hammer, *G. O. R.* III, 787; s. auch den Aufsatz von Awram Galanti in *TOEM*, N<sup>o</sup>. 78 (Jan. 1924).

(J. H. KRAMERS)

**LERIDA**, das antike ILERDA, das arabische LĀRIDA, Stadt in Nordspanien, ungefähr auf halbem Wege zwischen Saragossa und Barcelona, heute die Hauptstadt der gleichnamigen Provinz mit einer Bevölkerung von annähernd 29 000 Seelen. Sie liegt in einer Höhe von 191 m auf dem rechten Ufer des Segre (der Wādī Shīkar der Araber; Yāqūt, *Mu'djam*, s. v. Sieht darin zu Unrecht einen anderen Namen von Lerida) und bildet einen wichtigen strategischen Punkt am Eingang in die Ebenen Aragoniens.

Lerida, das unzweifelhaft iberischer Herkunft ist, wurde von Caesar im Jahre 49 v. Chr. nach dem ersten Bürgerkrieg zwischen ihm und Pompejus eingenommen. Im Jahre 546 war die Stadt der Sitz eines Konzils und wurde in der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts von den Muslimen besetzt. Von da an hat es wohl ständig das Schicksal Saragossas geteilt und einen Hauptstützpunkt der oberen Grenze (*al-Thughr al-a'tā*) gebildet. Es gehörte später zu dem unabhängigen Königreich der Banū Hūd in Saragossa. Bei der Teilung nach dem Tode des Sulaimān b. Hūd al-Musta'in bi 'llāh (1046) fiel es seinem Sohne Yūsuf zu, bevor es von dem Herrscher von Saragossa Aḥmed al-Muqtadir wieder eingenommen wurde.

*Litteratur*: al-Idrisi, *Ṣifat al-Andalus*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 190, Übers., S. 231; Abu 'l-Fidā, *Taḳwīm al-Buldān*, S. 180–1; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, VII, 313; Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Mughreb*, Index; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, III, ed. E. Lévi-Provençal, Paris 1927, Index.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**LEWEND**, Name für die Angehörigen einer irregulären Miliz, die einen Teil der Truppenmacht des osmanischen Reiches in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens bildete; sie waren vor allem als Marinesoldaten in Verwendung



zu einer Zeit, als die türkische Flotte noch vorwiegend aus Korsarschiffen bestand, welche die Sultane für ihre Unternehmungen zur See benutzten. Das Wort Lewend, neben dem auch die Form *Lewendi* vorkommt, ist wie viele andere Ausdrücke in der Marine dem Italienischen entlehnt. Das italienische Wort soll *levantino* (Sāmi, *Kāmūs-i Türki*) oder *levanti* (Djwedet Pasha) gewesen sein; es wurde von den Venezianern ursprünglich zur Bezeichnung der Soldaten gebraucht, die sie in ihren Besitzungen in der Levante aushoben, um die Küsten zu verteidigen oder bei der Flotte Heeresdienst zu leisten. Derselbe Menschenschlag, d. h. griechische, albanische oder dalmatische Christen, welche an der Mittelmeerküste wohnten, wurde anfangs auch bei den Türken verwendet. Nach einiger Zeit kamen auch türkische Elemente aus Kleinasien hinzu.

Die Lewend waren eine fast disziplinlose Soldateska, die bei Schaffung einer regelrechten Flotte unmöglich weiter Verwendung finden konnte. Schon unter Muḥammed II. hatte man begonnen, 'Azab's in die Marine einzustellen, und unter Bāyezid II. soll das erste reguläre Marinekorps aus 400 'Azab aufgestellt worden sein. Zu derselben Zeit wurden die 'Azab auch bei den Galeeren als *Kürəkçii* verwendet an Stelle der wenig zuverlässigen Christen (Hādijī Khalifa, *Tuhfat al-Kibār*, S. 10b). So wurden die eigentlichen Lewend nach und nach aus der Flotte entfernt. Indessen wird späterhin das Wort Lewend zur Bezeichnung von Marinesoldaten, vor allem von Füsiliern (*Tüfenkdji*, siehe Djwedet Pasha) benutzt; in Konstantinopel gab es zwei Lewendkasernen, die der Verwaltung des Zeughauses unterstanden. Im übertragenen Sinne werden die grossen Seehelden des XVI. Jahrhunderts auch Lewend genannt (z. B. von Şafwet Bey in seinem Artikel in *T O E M*, No. 24).

Als die Lewend aus der Flotte entfernt waren, trieben sie noch lange Zeit hindurch als Räuber ihr Unwesen in Kleinasien, wo sie eine Plage für das Land waren. Dadurch hat das Wort Lewend die Bedeutungen Vagabund und Wüstling erhalten; die letztgenannte ist sogar ins Persische übergegangen. Andererseits rekrutierten die in der Provinz ansässigen Pasha's noch lange Zeit hindurch ihre Leibgarde aus den Lewend (siehe das Bild eines Lewend auf der Tafel zu S. 416 des III. Bandes von d'Ohsson).

Seit dem Ende des XVII. Jahrhunderts sah die Regierung sich gezwungen, Massnahmen zur Beseitigung der Lewend-Truppen zu ergreifen. Armeebefehle von 1695, 1718 und 1720 gaben den Lewend die Erlaubnis, sich den neuen Korps der *Deli* und *Gönüllü* anzuschliessen (Rāshid, *Ta'rikkh*, Konstantinopel 1282, V, 13, 123). Schliesslich vernichteten eine Reihe militärischer Unternehmungen in den Jahren 1737, 1747, 1752, 1759 und 1763 die letzten Scharen dieser wilden Soldateska, die sich noch an verschiedenen Stellen Kleasiens sehen liessen (Izzī, *Ta'rikkh*, S. 25, 30, 78, 269; Wāsiḥ, *Ta'rikkh*, S. 117, 234).

*Litteratur*: Ahmed Djwedet Pasha, *Ta'rikkh*, Konstantinopel 1302, I, 128; Ricaut, *Histoire de l'Etat présent de l'Empire Ottoman*, Paris 1670, S. 379; d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, Paris 1825, III, 416, 432; von Hammer, *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung*, Wien 1815, II, 234 ff., 295; ders., *G O R*<sup>2</sup>, IV, 417, 463, 509, 543; Zinkeisen, *G O R*, III, 307 ff. (J. H. KRAMERS)

**LI'ÂN** (A.), Verfluchungsschwur; der dem Ehegatten die Möglichkeit gibt, die Gattin ohne gesetzlichen Beweis der Unzucht zu beschuldigen, ohne der dafür festgesetzten Strafe zu verfallen, und die Vaterschaft eines von der Gattin geborenen Kindes abzulehnen. „Im Sprachgebrauch der *Shari'a* durch Schwüre verstärkte Bezeugungen der Ehegatten, wobei der Gatte den Fluch (*La'na*; danach ist das Ganze a potiori benannt) und die Gattin den Zorn Allāhs auf sich herabrufft, falls sie lügen sollten; er befreit den Gatten vom *Hada* (der gesetzlichen Strafe) für *Qadhif* (unbeweisbare Beschuldigung der Unzucht von „unbescholtenen“ Personen) und die Gattin vom *Hadd* für Unzucht“ (A. Sprenger, *Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musalmans* [Bibliotheca Indica, Old Series], II, 1309). Zum terminologischen Gebrauch der zugehörigen Verbalformen vgl. die arabischen Originallexika sowie R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, s. v.; al-Kaṣṭallāni, Kommentar zu al-Bukhārī, *Talāḥ*, B. 25, Anfang; al-Zurkāni, Kommentar zum *Muwatta'a*, *Bāb mā dja'a fi 'l-Li'ân*, Anfang.

1. Den Bestimmungen über den *Li'ân* liegt die Korānstelle XXIV, 6 ff. zugrunde: „Was diejenigen anlangt, die ihren Gattinen (Unzucht) vorwerfen, ohne andere Zeugen als sich selbst zu haben, so soll der betreffende viermal bei Allāh bezeugen, dass er die Wahrheit spricht, und das fünfte Mal, dass der Fluch Allāhs ihn treffen soll, wenn er lügt; sie aber kann die Strafe dadurch von sich abwenden, dass sie viermal bei Allāh bezeugt, dass er lügt, und das fünfte Mal, dass der Zorn Allāhs sie treffen soll, wenn er die Wahrheit spricht. Wenn Allāh nicht gütig und barmherzig gegen euch wäre und sich (euch) gern zuwendend und weise!“

Diese Verse gehören zu einem anscheinend einheitlich komponierten Stück, das verschiedene Bestimmungen über Unzucht enthält und aus XXIV, 1—10, 21—26 bestand; Vers 11—20, die sicher im Jahre 5 entstanden sind, sind nachträglich eingeschoben worden; demnach müssen unsere Verse älter sein (vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 210 f.; von H. Grimme, *Mohammed*, II, 27 wird die Süre zwischen die Kämpfe bei Badr [im Jahre 2] und bei Uhud [im Jahre 3] verlegt).

Sie stellen eine Ausnahmebestimmung zugunsten des Ehegatten von der strengen, Korān XXIV, 4 (vgl. auch Vers 23—25) festgesetzten Strafe für *Qadhif* dar, sind demnach, ebenso wie jene Strafbestimmung, rein islamisch und haben keine Anknüpfung im arabischen Heidentum, in dem eine Einrichtung wie der *Li'ân* überhaupt keinen Platz hatte (gegen D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano*, I, 221 unten). So ist auch das aus dem Korān abgeleitete Wort *Li'ân* der vorislamischen Poesie unbekannt.

Die Hadithe über den *Li'ân* sind fast durchweg (die ältesten wohl ohne Ausnahme) exegetisch, indem sie den Anlass zur Offenbarung der betr. Korānverse angeben wollen; sie sind einander z.T. widersprechend (Harmonisierungsversuche bei al-Zurkāni, Kommentar zum *Muwatta'a*, *Bāb mā dja'a fi 'l-Li'ân*), schematisch gearbeitet und unzuverlässig (vgl. Nöldeke-Schwally, *a.a.O.*, wo nähere Nachweisungen gegeben sind, zu denen noch die in A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, S. 56 f. [S. 56 ult. nachzutragen: Tir. 44, Sūra 24] kommen). Man kann unter

ihnen vier Typen unterscheiden: 1) der anonym gelassene Ehemann klagt dem Propheten verblümt seine Not, worauf die Verse geöffnet werden (älteste Form); 2) 'Uwair b. Ḥārith fragt in derselben Weise, zuerst durch Vermittlung eines Freundes, dann unmittelbar beim Propheten an (Fortbildung des ersten Typs); 3) Hilāl b. Umayya bezieht seine Frau der Unzucht und soll dafür mit dem *Ḥadd* bestraft werden, als Allāh ihn durch die Offenbarung der Verse rettet (dieser Typ, wohl ebenfalls aus dem ersten fortgebildet, bei dem oft noch Sa'd b. 'Ubāda hereingezogen wird, der vorher kritisch spötelnd auf die Möglichkeit des dann wirklich eintretenden Dilemmas aufmerksam gemacht hat, macht unter den dreien den am meisten schematischen und unursprünglichen Eindruck); 4) jemand heiratet ein Mädchen und findet sie nicht als Jungfrau, während sie diese seine Behauptung bestreitet; daraufhin ordnet der Prophet den *Lī'ān* an (nicht exegetisch). Daneben gibt es natürlich auch Übergangs- und Mischformen. Soweit sich aus den Ḥadīthen nichts neues über den *Lī'ān* ergibt, genügt diese kurze Charakterisierung; von Bedeutung werden sie nur dort, wo sie Belege für die älteste juristische Bearbeitung dieser kor'ānischen Einrichtung liefern.

2. Zunächst ist es die im Kor'ān nicht berührte Frage, ob der *Lī'ān* die Trennung zwischen den Ehegatten notwendig mache, die einen Gegenstand der ältesten juristischen Spekulation bildete. In zahlreichen Ḥadīthen wird diese Frage so ausdrücklich (z.T. polemisch) bejaht, dass eine Richtung bestanden haben muss, die die Fortdauer der Ehe nach dem *Lī'ān* billigte. Dass al-Muṣ'ab b. al-Zubair diese Ansicht vertreten haben soll (Muslim, *Nasā'i*), geht allerdings nur auf unzulässige Interpretation eines anderen Ḥadīth, in dem er als Zeitgenosse vorkommt, zurück; dagegen darf sie für 'Uthmān al-Battī als genügend bezeugt gelten (al-Zurkānī zum *Muwatta'*). Zu den ältesten Vertretern der gegenteiligen, später ganz zur Herrschaft gelangten Meinung, dass also das Weiterbestehen der Ehe mit dem *Lī'ān* unverträglich sei, lassen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit 'Abd Allāh b. 'Umar und mit Sicherheit al-Zuhri, zu dessen Zeit sie schon als *Sunna* gilt, und Ibrāhīm al-Nakha'ī (*Kitāb al-Āthār*) zählen; die aus den Ḥadīthen ersichtliche Zurückführung dieser Ansicht auf 'Abd Allāh b. 'Abbās muss aber als unhistorisch gelten.

Weiterhin erhebt sich die Frage, wodurch diese zum *Lī'ān* gehörende Aufhebung der Ehe herbeigeführt werde, ob durch einen dreimaligen *Tawāḥ*, den der Gatte gegen seine Ehefrau auszusprechen hat, oder durch das Urteil des Richters, vor dem der *Lī'ān* vorgenommen wird, oder durch den *Lī'ān* selbst. Die erste Ansicht liegt zweifellos einer grossen Anzahl von Traditionen zugrunde, während sich Spuren ihrer juristischen Anwendung nicht erhalten haben; vielmehr werden diese Traditionen zugunsten der zweiten Ansicht umgedeutet (vgl. das *Ḥadīth* von al-Zuhri bei al-Ṭabarī, *Tafsīr* und al-Bukhārī, *Ṭalāḥ*, B. 30 sowie *Hudūd*, B. 43; die Tradition bei Aḥmed b. Ḥanbal, V, 330 f. bildet in ihrer verkürzten Form nur eine scheinbare Ausnahme; Polemik gegen die erste Ansicht bei al-Ṭayālīsī, N<sup>o</sup>. 2667). Die zweite Meinung lebt, abgesehen von ihrer ebenfalls reichlichen Bezeugung durch das Ḥadīth, im späteren juristischen *Ikhtilāf* fort; ihre ältesten, mit Wahrscheinlichkeit bzw. Sicherheit nachweisbaren Ver-

treter sind 'Abd Allāh b. 'Umar, al-Zuhri, zu dessen Zeit sie als *Sunna* auftritt, und Ibrāhīm al-Nakha'ī (*Kitāb al-Āthār*); die Zurückführung auf 'Abd Allāh b. 'Abbās ist auch hier unhistorisch. Für die dritte endlich gibt es in der Tradition kein Zeugnis; sie lässt sich erst seit dem Aufkommen der *Madhāhib* belegen. Hier scheint also eine Entwicklungstendenz in einer bestimmten Richtung vorzuliegen.

Andere Bestimmungen über den *Lī'ān* in den Traditionen, die über die im Kor'ān niedergelegten hinausgehen, sind von geringerer Wichtigkeit. So wird, wo überhaupt davon die Rede ist, einmütig festgestellt, dass der Ehemann seine Gattin auch späterhin nie mehr heiraten darf, dass der *Lī'ān* auch während der Schwangerschaft stattfinden kann (an die Interpretation dieses Ḥadīth knüpft sich später juristischer *Ikhtilāf*), dass das Kind nur mit seiner Mutter in verwandtschaftlichen und erbrechtlichen Beziehungen steht, also als unehelich gilt. Andere Ḥadīthe bestimmen, dass der *Lī'ān* in der Moschee vorgenommen werden soll, und führen die vom Richter dabei zu sprechenden Formeln auf den Propheten zurück. Ebenfalls in den Kreis der Einzelfragen, die im späteren *Ikhtilāf* eine Rolle spielen, führt uns eine Tendenztradition, nach der der Prophet den *Lī'ān* ausgeschlossen haben soll, wenn nicht beide Ehegatten einander in bezug auf Islām und Freiheit gleichstehen (Ibn Māḍja); eine Reihe von alten Autoritäten, die die gegenteilige Ansicht hatten, ist in der *Mudawwana* angeführt.

Einzelheiten über weitere Lehren des Ibrāhīm al-Nakha'ī über den *Lī'ān* finden sich im *Kitāb al-Āthār*. In die Zeit der beginnenden Bildung der *Madhāhib* führen uns zwei allgemeinere Feststellungen bei Mālik und al-Shāfi': Mālik stellt als *Sunna* von al-Madīna, über die es keinen Zweifel und keinen *Ikhtilāf* gebe, fest, dass die Ehegatten nach geschehenem *Lī'ān* einander nie mehr heiraten können, und al-Shāfi' rechnet zu der *Sunna* des Propheten beim *Lī'ān* die Trennung zwischen den Ehegatten und die Aberkennung der Vaterschaft des Kindes.

3. Die Lehren der einzelnen *Madhāhib* entwickeln die Ansichten ihrer ältesten Vertreter fort, nicht durchweg in deren Sinne (z. B. ist nach dem *Muwatta'* mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass Mālik der zweiten Meinung über das die Ehe trennende Element beim *Lī'ān* folgte [vergl. oben], während seine Schule später durchaus die dritte vertritt). Die wichtigsten über das bisher Behandelte hinausgehenden Bestimmungen des *Fikḥ* über den *Lī'ān* sind folgende: wenn der Ehemann seiner Gattin Unzucht vorwirft oder die Vaterschaft ihres Kindes ableugnet, ohne es in der vom Gesetz vorgeschriebenen Weise beweisen zu können, und sie seiner Behauptung widerspricht, tritt das *Lī'ān*-Verfahren ein. Weigert sich der Gatte, die für ihn vorgeschriebenen Formeln auszusprechen, wird er mit dem *Ḥadd* für *Qaḍf* bestraft, nach Abū Ḥanifa jedoch gefangen gesetzt, bis er die Formeln ausspricht, wodurch er straffrei wird, oder erklärt, gelogen zu haben, woraufhin er dem *Ḥadd* unterliegt. Weigert sich die Gattin, die entsprechenden Formeln auszusprechen, wird sie mit dem *Ḥadd* für Unzucht bestraft, nach Abū Ḥanifa und der besseren Überlieferung von Aḥmed b. Ḥanbal jedoch gefangen gesetzt, bis sie die Formeln ausspricht, wodurch sie straffrei wird, oder ihr Vergehen zugeibt, woraufhin sie dem *Ḥadd* unterliegt. Über die Frage, ob der *Lī'ān* möglich ist, wenn ein



Gattenteil oder beide nicht muslimisch oder nicht frei oder nicht 'adl sind, besteht reicher *Ikhtilāf*, dessen Anführung im einzelnen hier zu weit führen würde, desgl. über die Möglichkeit des *Lī'ān* während der Schwangerschaft der Frau zum Zwecke der Ablehnung der Vaterschaft des Kindes. Bemerkenswert ist an dieser Fragestellung die Stärke des Grundsatzes, dass für die Abstammung des Kindes die Ehe massgebend ist, sowie die Unterscheidung von zwei Zwecken des *Lī'ān* (Unzuchtsbeschuldigung gegenüber der Ehefrau und Ablehnung der Vaterschaft), die erst ein Ergebnis der späteren Entwicklung ist; in der gesamten älteren Periode fallen diese beiden Zwecke für die juristische Auffassung zusammen. Das die Ehe trennende Element beim *Lī'ān* ist nach den Mālikiten (zu ihrer vermutlichen Abweichung von Mālik selbst in dieser Frage vergl. oben) und einer Überlieferung von Ahmed b. Ḥanbal der *Lī'ān* der Gattin, nach al-Shāfi' der des Gatten, nach Abū Ḥanifa und der besseren Überlieferung von Ahmed b. Ḥanbal jedoch das auf den *Lī'ān* beider Teile folgende Urteil des Richters. Auch über die Rechtsfolgen einer etwaigen nachträglichen Zurücknahme des *Lī'ān* durch den Gatten sind die Meinungen geteilt: nach Abū Ḥanifa und einer Überlieferung von Ahmed b. Ḥanbal ist eine nochmalige Ehe zwischen den Gatten in diesem Falle möglich, nach Mālik, al-Shāfi' und der besseren Überlieferung von Ahmed b. Ḥanbal nicht; von älteren Autoritäten wird nur Sa'īd b. Djabair zugunsten der ersten, dagegen 'Umar, 'Alī, 'Abdallāh b. Mas'ūd, 'Abdallāh b. 'Umar, 'Atā' und al-Zuhri zugunsten der zweiten angeführt (nicht alle historisch berechtigt), die auch von al-Awzā'i und Sufyān al-Thawri vertreten wurde. Endlich ist es eine Streitfrage, ob der *Lī'ān* nur mündlich oder (bei einem Stummen) auch durch Gesten erfolgen könne; ihrer Behandlung und der Begründung seiner Stellungnahme zu ihr hat al-Bukhārī das Kapitel 25 seines *Kitāb ab-Talāk* gewidmet.

4. Es ist leicht zu begreifen, dass man zum *Lī'ān* nur im äussersten Notfall seine Zuflucht nahm. So konnte ein Gelehrter von Cordova im IV. Jahrhundert d. H. den *Lī'ān* gegen seine Ehefrau eigens mit der Absicht aussprechen, damit die in Vergessenheit geratene *Summa* des Propheten wieder zu beleben (I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 21). Doch ist er bis heute nicht ganz ausser Übung gekommen, da das islamische Gesetz kein anderes Mittel kennt, die Vaterschaft eines Kindes zu bestreiten (vgl. Juynboll, *Handleiding*, S. 217, Anm. 2; Santillana, *Istituzioni*, S. 222).

*Litteratur*: neben den bereits angeführten Werken die *Fikhh*bücher und Traditionswerke; E. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 73 ff.; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 192; ders., *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet*, Leiden 1925, S. 216 f.; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, S. 219 ff.; Th. P. Hughes, *A Dictionary of Islam*, S. v. *Lī'ān*. (JOSEPH SCHACHT)

**LIHYĀN**, arabischer Stamm, Untergruppe der Hudhail [s. d.]. Genealogie: Lihyān b. Hudhail b. Mudrika b. al-Yās b. Mudar. Wie die anderen Untergruppen der Hudhail sassen sie in dem Landstrich nordöstlich von Mekka; sie scheinen aber weder unmittelbar vor noch nach Begründung des Islām eine von ihren Blutsverwandten unabhängige Geschichte gehabt zu haben. Nur sehr

selten werden sie von diesen getrennt genannt, z. B. *Ḥamāsa*, S. 34 gelegentlich ihrer Kämpfe mit dem Krieger und Dichter Ta'abbata Sharran; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 272, IV, 104 (vgl. al-Buhturī, *Ḥamāsa*, S. 80—1; Ibn al-Djarrāh, ed. Bräu, No. 86 in *S. B. Ak. Wien*, CCIII/iv [1927], 31), II, 614 anlässlich eines Kampfes mit den Khuḏā'a. Im allgemeinen werden auch die Dichter dieses Stammes zu denen der Banū Hudhail gezählt, so: Mālik b. Khālid al-Khunā'i, al-Mutanakhhil al-Khunā'i usw. Beim Aufkommen des Islām findet man sie wie den übrigen Teil der Hudhail unter dem politischen Einfluss der Kuraish. Das erklärt ihre feindliche Haltung gegen Muḥammad, was zur Ermordung ihres Hauptes Sufyān b. Khālid b. Mubaiḥ führte, womit der Prophet seinen Schüler 'Abd Allāh b. 'Unais beauftragte. Dieser Mord wurde von den Lihyān grausam gerächt, die ihrerseits mehrere Muslime ermordeten (*Yawm al-Radīf*, im Jahre 4. d. H., s. HUDHAIL). Da in der Folge keine feindlichen Beziehungen zwischen den Muslimen und den Lihyān mehr erwähnt werden, so ist es wahrscheinlich, dass diese zusammen mit den Hudhail sich dem Islām unterwarfen.

Nach dem Siegeszuge Muḥammeds und in den folgenden Zeiten fehlen Berichte über die Lihyān fast vollständig, und nur sehr wenige bedeutende Personen leiten ihre Herkunft aus diesem Stamme ab; der Grammatiker al-Liḥyānī, genannt 'Alī b. Ḥazim (Khāzim) oder al-Mubārak, gest. 222 oder 223 (s. Zubaidi, *Ṭabaqāt al-Nuḥāt*, ed. Krenkow, *R. S. O.*, VIII, 145, No. 125, mit Literaturangaben; Flügel, *Die gramm. Schulen*, S. 51), gehörte ihm vielleicht an; aber andere Quellen (Yāqūt, *Irshād*, ed. Margoliouth, V, 229; *Tādī al-'Arūs*, X, 324, 19) leiten seine Nisba al-Liḥyānī von der übermässigen Länge seines Bartes (*Liḥya*) ab.

Man kann vermuten, dass die Lihyān in einer weit zurückliegenden Zeit der arabischen Geschichte eine wichtigere Rolle gespielt haben als in der Folgezeit. Dies scheint aus einer Stelle bei Ibn al-Kalbi (*K. al-Aynām*, S. 57 = Yāqūt, *Mu'djam*, III, 181, 16) hervorzugehen, welche den Lihyān priesterliche Funktionen (*Sadana*) in dem Kultus des hudhalitischen Götzen Suwā' (vgl. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*?, S. 18—19) zuweist. Die Entdeckung mehrerer hundert Inschriften und Graffiti im Norden des Hidjāz hat die Vermutung nicht nur bestätigt, sondern auch das Vorhandensein eines lihyānischen Staates enthüllt, der mehrere Jahrhunderte vor dem Islām bestanden hat. Diese Inschriften, die zuerst in den unvollkommenen Kopien Doughty's und Huber's bekannt wurden, sind hierauf in grosser Zahl (mehr als 900) durch Euting gesammelt und nach den vorläufigen Arbeiten von J. Halévy durch D. H. Müller entziffert worden; sie sind heute noch zahlreicher und besser bekannt dank der Entdeckungen und Arbeiten von P. P. Jaussen und Savignac. Sie finden sich fast alle in der Umgebung des Dorfes el-'Ōla (besonders in der archäologischen Zone el-Khereibe und an den steil abfallenden Felsen östlich davon), gegen Süden nicht weit von dem grossen nabatäischen Zentrum al-Hidjr Madā'in Ṣāliḥ; einige sind auch am letztgenannten Orte aufgenommen worden, wenn auch nur in sehr beschränkter Zahl. Ihre Schrift stimmt genau mit den minäischen Inschriften überein (die man gleichfalls in sehr grosser Zahl bei el-'Ōla findet); jedoch stellen die lihyānischen In-

schriften eine davon abhängige oder parallele, jedenfalls aber viel jüngere Form dar (entgegen der Meinung D. H. Müllers, der sie zu Unrecht für viel älter hielt). Ihre Sprache dagegen ist wie die der thamudenischen und safaitischen Inschriften Nordarabisch und unterscheidet sich von dem klassischen Arabisch nur durch einige Eigentümlichkeiten (besonders zu erwähnen ist *ha-* an Stelle von *al-* für den Artikel, sodann ein Partizipium *nif'al* gegenüber *munfu'il* des klassischen Arabisch).

Aus diesen Inschriften geht hervor, dass el-'Ola — dessen antiker Name unter der Form *DDN* angegeben wird, identisch mit dem Dēdān der Bibel — die Hauptstadt eines „Königreiches des (oder der) Lihyān“ war; mehrere Könige werden genannt, so Talmai I. und II. (vgl. den Namen Talmai, König von Geshūr, Schwiegervater des Absalon, II. Sam. III, 3, XIII, 17), Takḥmai, Lawdhān, Hanu'āsh, *MSHM*, Karib'il. Dieses Königreich scheint sich lange einer bedeutenden Ausdehnung und Ansehens erfreut zu haben. Bevor es sich bildete oder bevor es sich ganz unabhängig machte, war el-'Ola-Dēdān eine Kolonie der Minäer und eine Etappe an dem Haupthandelsweg, der die Waren Yemens und Indiens zu den Häfen des Mittelländischen Meeres führte. Nach dem Sturz des Minäer-Reiches (nach M. Hartmann zwischen 230 und 200 v. Chr.) ersetzten die Nabatäer die Minäer in der Führung des Handels und lagerten bei al-Hidjr; aber zur selben Zeit errichteten die Lihyān, welche die minäische Kultur sich zu eigen gemacht hatten, ein unabhängiges Königreich und hielten das Vordringen der Nabatäer nach Süden auf. Die Grenze der beiden Staaten soll genau zwischen al-Hidjr und el-'Ola gelegen haben. Es ist anzunehmen, dass diese Lihyān nichts anderes waren als ein Teil der Thamūd [s. d.], die man seit 715 v. Chr. in den Annalen Sargons von Assyrien erwähnt findet, während uns jedes alte Zeugnis über die Lihyān fehlt, bis auf Plinius, welcher sie unter dem Namen Lechieni erwähnt. Ihre Macht muss nach dem Sturz des Königreiches Petra (106 n. Chr.) gewachsen sein, und seit dieser Zeit hielten sie anscheinend auch al-Hidjr in der Hand, das von den Nabatäern aufgegeben war.

Wann und wie die Lihyān in Verfall gerieten, bis sie im VI. Jahrhundert nur noch einen Teil der Hudḥail bildeten und in einem Gebiet sassen, das im Süden weit entfernt von ihren ursprünglichen Wohnsitzen lag, das lässt sich mangels jeglicher Nachricht nicht entscheiden. Die islamische Überlieferung hat jede Erinnerung an sie verloren und verwechselt sie unter der allgemeinen Bezeichnung Thamūd augenscheinlich mit den eigentlichen Thamūd und den Nabatäern von al-Hidjr. Eine übrigens sehr vage Erinnerung an das alte Königreich Lihyān könnte vielleicht in der vereinzelt Überlieferung fortleben, nach welcher die Lihyān die „Überreste der Djurhum“ wären, die später einen Teil der Hudḥail ausmachten (Tabari, *Annales*, ed. de Goeje, I, 749, 11–2, nach Ibn al-Kalbī; *Tādī al-'Arūs*, X, 324, 1–2, nach al-Hamdānī, wahrscheinlich in seinem *Iklīl*, da die Stelle sich in dem edierten Text der *Djazīrat al-'Arab* nicht findet). Die thamudenischen Graffiti, die man früher „protoarabisch“ nannte, stellen eine spätere (oder gleichzeitige) Entwicklung der lihyānischen Schrift dar, von welcher die safaitischen Graffiti die letzte Phase bilden; aber die Natur der historischen Beziehungen unter den Völkern, die

sich dieser gleichartigen Schriften bedienten, ist uns noch völlig fremd.

Die Ruinen von Dēdān-el-'Ola, obgleich sie bis jetzt nur oberflächlich erforscht sind, geben uns ein Bild von der vorgeschrittenen Kultur der Lihyān. Ausser den Gräbern, von denen einige mit Reliefs geschmückt sind, haben die P. P. Jaussen und Savignac ein Heiligtum entdeckt mit einem Becken von kreisrunder Form im Mittelpunkt (für religiöse Waschungen?) und mit gewaltigen Statuen, von denen mehrere bedeutende Bruchstücke vorhanden sind. Eine Inschrift dieses Heiligtums erwähnt einen *Afkal* des Gottes Wadd. Dieser Ausdruck, welcher ohne Zweifel ein Priesteramt bezeichnet, ist der arabisch-islamischen Tradition nicht unbekannt (*Aghānī*, XXI, 186; Ibn Duraid, *K. al-Ishṭikāq*, S. 197, 7). Unter den von den Lihyān verehrten Gottheiten findet man neben den typisch arabischen, wie Allāh, al-Lāt, Wadd, Yaghūth und einem Gott Dhū Ghābat, von dem uns nichts Genaueres bekannt ist, Götter aramäischen Ursprungs, wie Balsamen, den Gott des Himmels, und in einem theophoren Namen, Šalm. In diesen Namen, wie auch in dem Gebrauch anderer aramäischer Ausdrücke (unter anderen *Nafsh* in dem Sinne von „Grab“) zeigt sich der Einfluss der Nabatäer, die ohne Zweifel mit den Minäern dazu beigetragen haben, den Charakter der lihyānischen Kultur zu bilden. Indische Elemente, die Müller und Glaser zu erkennen glaubten, sind dagegen mehr als zweifelhaft.

*Litteratur*: Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen*, M. 8 (*Register*, S. 275); Ibn Kūtaiba, *K. al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 31; Ibn Duraid, *K. al-Ishṭikāq*, ed. Wüstenfeld, S. 109; Ibn al-Kalbī, *Djāmharaṭ al-Ansāb* (Hs. Britisches Museum), Fol. 38; Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, S. 638–42, 981–83; Wākidi, Übers. Wellhausen, S. 158–60, 224; Tabari, *Annales*, ed. de Goeje, I, 1431–37; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 577–8, 581–2 (H. 4 §§ 3–4, 7); D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Arabien* (*Denkschriften Ak. Wien*, XXXVII, 1889); E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, Berlin 1890, S. 98–127; Jaussen u. Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, I (Paris 1909), 263–71; II (Paris 1914), VIII–XIV, 27–77; 361–534; M. Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik*, II, 23–48, 345–61; III, 214–17.

(G. LEVI DELLA VIDA)

**LIMNI**, türkische Form des Namens der Insel Lemnos, die im Ägäischen Meere zwischen dem Berge Athos und dem kleinasiatischen Festland ungefähr 80 km westlich vom Eingang in die Dardanellen gelegen ist. Dies alte Besitztum der Athener gehörte im Mittelalter zum Byzantinischen Reiche; im Jahre 901 n. Chr. wurde die Insel von den islamischen Bewohnern der Insel Kreta verwüstet. Gegen Ende des Mittelalters war die Herrschaft über Lemnos in die Hände der Italiener übergegangen, die die Insel Stalimene (aus der griechischen Präposition *ēz* mit dem Artikel gebildet) nannten. Als die Türken Konstantinopel einnahmen, gehörte die Insel den genuesischen Herren auf Lesbos (Midillū), den Gatelusio. Schon unter Bayezid I., der die Dardanellen befestigte, war Lemnos, sowie die andern Inseln, unter türkischen Einfluss gekommen; nachdem aber Konstantinopel zur türkischen Hauptstadt geworden war, war es nicht zu vermeiden, dass Lemnos, die



grösste der drei Inseln, die den Zugang zu den Dardanellen beherrschten (die andern sind Imbros und Tenedos oder Bozda Ada), unmittelbar unter türkische Oberhoheit kam. Der Feldzug Muhammed des Eroberers gegen Ainos im Jahre 1456 machte ihn zum Herrn über die Inseln Thasos, Samothrake und Imbros. Inzwischen schwebten zwischen dem Herrn von Lesbos und dem Sultan Verhandlungen über die Entrichtung von Tribut. Aber im Verlauf dieser Unterhandlungen unterwarfen sich die Bewohner von Lemnos, die mit der Regierung Nikolas Gatelusio's, des Bruders des Herrn von Lesbos (Midillü), unzufrieden waren, freiwillig dem Sultan, der Hamza Beg zum Gouverneur der Insel ernannte und Isma'il, den Beg von Gallipoli, beauftragte, ihn dort einzuführen; Gatelusio gelang es, die Insel vor der Ankunft der Türken zu verlassen. Das Datum dieser Ereignisse, die nur von den byzantinischen Historikern Dukas (XLV, 190) und Chalkokondylas (VIII, 248) berichtet werden, steht nicht fest; indessen müssen die Berichte des Dukas, der der Unterhändler der Fürsten von Lesbos beim Sultan war, als glaubwürdig angesehen werden. Im Jahre 1457 vertrieb eine päpstliche Flotte die Türken wieder — der Papst beabsichtigte, auf Lemnos einen Ritterorden zu gründen —, aber einige Zeit später nahm derselbe Isma'il Beg Lemnos wieder ein und gleichzeitig auch die andern benachbarten Inseln (Zinkeisen, II, 235 ff.). Im Jahre 1462 machte Muhammed sich auch zum Herrn von Lesbos. In den folgenden Jahren machten die Venezianer Lemnos den Türken streitig; der venezianische Admiral Canale nahm im Jahre 1467 (872 d. H. bei Neshri und Sa'd al-Din nach von Hammer) Ainos und die andern Inseln in diesem Teile des Ägäischen Meeres ein (s. auch Münedjdjim Bashi, III, 384); diese Eroberungen veranlassten Muhammed zum grossen Feldzug gegen die Insel Euböa oder Negroponte (türkisch: Eghribos) im Jahre 1468. Nachdem nun die Türken Lemnos wieder eingenommen hatten, blieb die Insel durch den Friedensschluss mit Venedig im Jahre 1479 endgültig in türkischem Besitz. In demselben Jahre befestigte der Sultan Tenedos, so dass nun das Verteidigungssystem der Dardanellen abgeschlossen war.

Im Juli 1656 siegten die Venezianer vor den Dardanellen über die türkische Flotte und besetzten unmittelbar darauf Tenedos, Samothrake und Lemnos. Diese Eroberungen bildeten für die Hauptstadt eine so grosse Gefahr, dass der Grossvezir Mustafa Köprülü energische Massnahmen ergriff und ein Heer von 4500 Mann unter dem Kapudan Pasha Topal Muhammed aussandte; dieser belagerte 63 Tage lang die Zitadelle von Castro, worauf sich die Italiener am 15. November 1657 ergaben. Bei demselben Feldzug wurde auch Tenedos wiedererobert (Na'imā, II, 578, 585, 633). Schliesslich belagerte im Jahre 1770 im russisch-türkischen Kriege Graf Orloff die Stadt Castro und erzwang nach 60 Tagen ihre Übergabe, während der Kapudan Pasha Hasan die russische Flotte im Hafen von Mudros (türkisch: Muduros) angriff und die Russen am 24. Oktober 1770 zum Rückzuge zwang (Wāṣif, II, 118).

Die Türkei verlor Lemnos nach dem Balkankrieg. Im Friedensvertrag von Athen (am 14. Nov. 1913) war festgesetzt worden, dass die Grossmächte die Grenzen zu bestimmen hätten, und diese teilten im Februar 1914 alle Ägäischen Inseln ausser

Tenedos, Imbros und Castellorizo Griechenland zu. Die Türkei, die an der öffentlichen Meinung eine starke Stütze hatte, erhob gegen diese Bestimmung Einspruch, aber der Weltkrieg verhinderte, dass die diesbezüglichen Unterhandlungen zu einem günstigen Abschluss gebracht wurden. Gerade in diesem Kriege trat die strategische Bedeutung der Insel Lemnos für die Türkei sehr hervor; nachdem der Versuch, die Dardanellen zur See zu bezwingen, gescheitert war, errichteten die Ententemächte im April 1915 im Golf von Mudros an der Südküste der Insel einen Flottenstützpunkt als Operationsbasis für die Truppen, die nach Gallipoli ausgeschifft werden sollten, um den Weg nach Konstantinopel zu erzwingen. So wurde das britische Admiralschiff im Golf von Mudros der Schauplatz der Verhandlungen, die dem Waffenstillstand von Mudros (30. Okt. 1918) zwischen der Türkei und den Ententemächten vorausgingen.

In der alten Verwaltungseinteilung gehörte die Insel zum Sandjak Gallipoli, dem Sandjak des Kapudan Pasha; nach der Reform im XIX. Jahrhundert wurde Limni zu einem Sandjak im *Bahr-i Sefid Wilāyeti*, das die Kazā Limni, Bozda Ada (Tenedos) und Imros (Imbros) umfasste. Castro, ein kleiner Hafen an der Westküste, war stets der Sitz der Regierung und der Garnison. Cuinet beziffert die Bevölkerung auf 27 079 Einwohner; der überwiegende Teil war stets griechisch; Cuinet zählte 2 450 Muslime. Eine der Merkwürdigkeiten, durch die Lemnos seit dem Altertum berühmt war, ist die „terra sigillata“ (türkisch: *Tin-i makhitūm*), eine Erdart, die man bei dem Dorfe Kokkino an der Südküste (wo das antike Hephaestia gelegen haben soll) findet und der man Heilkräfte zuschreibt. Die Grabungen nach dieser Erde fanden einmal jährlich statt (am 6. August) und wurden von bestimmten Zeremonien begleitet, denen sowohl der griechische Priester wie der türkische Hodja beiwohnten (Na'imā, II, 586).

*Litteratur:* Zinkeisen, *GOR*, I, 169; II, 231, 235 ff., 315; IV, 853 ff., 943 f.; von Hammer, *GOR* 2, I, 81, 186, 438 f., 494, 534; III, 457, 482; VI, 685; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, 475 f., 480 f. (J. H. KRAMERS)

**LINGA**, kleiner Hafen am Persischen Golf, der zu Laristan gehört und dessen Umschlaghafen ist. Ehedem war der Hafen in Kung, ungefähr 10 km östlich von Linga. Die Portugiesen hatten hier eine Faktorei, wo sie noch lange nach dem Verlust von Hormūz politische Rechte ausübten (bis 1711). Während der Regierungszeit der Dynastie Zand kamen 1 000 arabische Djawāsim (Beni Džashim, Djawāshim, Kowāsim) mit ihrem Führer Shaikh Šāliḥ aus Ra's al-Khaima (Omān) und entrissen Linga dem *Kalāntar* des Bezirks Djahāngīrī. Im Jahre 1887 bemächtigte sich die persische Regierung Lingas und deportierte den letzten Erb-Shaikh (Kadib) nach Tihirān. Die heutige Bevölkerung ist sehr gemischt (Araber, Perser, Hindū, Afrikaner). Am Strande von Linga sind Werften zum Bau von Schiffen für den Lokalhandel. Im Hafen herrscht ziemlich lebhafter Verkehr, aber die Gebirge (1 100–1 200 m), die hinter Linga aufsteigen, erschweren den Verkehr mit dem Hinterland (Lār ist 45 *Farsakh* von Linga entfernt).

*Litteratur:* Siehe den Artikel LĀR; Pelly, *Report on the Persian Gulf*, in *Trans. Bombay Geogr. Soc.*, XVII (1863), 32–112; Pelly, *A Visit to Linga*, in *JRGS*, XXXIV (1864),

251—58; [Constable und Stiffe], *Persian Gulf Pilot*, 3. Aufl., London 1890; Curzon, *Persia*, II, 407—9. (V. MINORSKY)

LISAN AL-DĪN. [Siehe IBN AL-KHATĪB.]

LISSABON, portugiesisch LISBOA, Stadt an der Mündung des Tajo, Hauptstadt von Portugal, die heute 435 000 Einwohner hat; ihre Gründung wird der Tradition nach dem Odysseus zugeschrieben; sie trug zuerst den phönizischen Namen *Olisippo*. Unter den Römern erhielt sie den Namen *Felicitas Julia* und bildete ein Municipium. Von 407 ab stand sie unter der Herrschaft der Alanen und seit 585 unter der der Westgoten; 715 fiel sie in die Hände der Muslime.

Die arabische Transkription des Namens dieser Stadt weist zwei Formen auf: LISHBŪNA und USHBŪNA mit oder ohne Artikel (vgl. namentlich David Lopes, *Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano*, Lissabon 1911, S. 58 f. und die dort angeführten Belege). Die häufigste Nisba ist al-Ushbūnī. Lissabon war zur Zeit der Muslime zwar keine grosse Stadt, wurde aber trotzdem von zahlreichen Geographen beschrieben. Al-Idrisi erzählt von ihren Bollwerken, ihrer Zitadelle und von warmen Quellen, die im Mittelpunkt der Stadt entspringen. Die Stadt liegt dem Kastell al-Ma'dan (Almada) gegenüber, das nach den Goldkörnchen benannt ist, die vom Tajo ans Ufer geschwemmt werden. Auch ist Lissabon für diesen Geographen, dem einige andere darin gefolgt sind, der Ausgangspunkt der sagenhaften Expedition der „Abenteurer“ (unzweifelhaft zu den Kanarischen Inseln; vgl. den Artikel AL-KHĀLIDĀT).

Lissabon fiel sehr früh (schon 715) in die Hände der Muslime und gehörte unter den Omayyaden-Khalifen von Cordova zusammen mit Santarem und Cintra zu dem Bezirk Balāṭa. Die arabischen Chronisten berichten von mehreren schnell unterdrückten Aufständen. Aber Lissabon hatte in dieser Zeit vor allem unter den Normannen (Mādjūs) zu leiden. Bei ihrem Einfall in al-Andalus im Jahre 229 (844) fand hier ihre erste Landung statt. Nach Aussage des Ibn 'Idhārī bestand ihre Flotte aus 54 Galeeren und 54 Schiffen von geringerer Bedeutung; der Gouverneur von Lissabon Wahb Allāh b. Hazm sandte dem Khalifen in Cordova die Alarmbotschaft. Ebenso begannen die Normannen während ihrer Einfälle von 966—71 unter der Regierung al-Hakam's II. die Ebenen von Lissabon zu verwüsten, nachdem sie in Alcacer do Sal (Kaṣr Abī Dānis) gelandet waren. Über weitere Einzelheiten vgl. den Artikel MĀDJŪS und die angeführte Literatur.

Nach dem Sturze des Omayyaden-Khalifats in Spanien kam Lissabon zu dem selbständigen Königreich, das von den Aftasiden gegründet worden war und Badajoz (Baṭalyaws) als Hauptstadt hatte. Unter den Almoraviden scheint Lissabon vorübergehend in Besitz der Christen gewesen zu sein, und wurde Ende 504 (1110) von dem Emir Sir b. Abī Bakr zu gleicher Zeit wie Satarem, Badajoz, Porto und Evora zurückerobert. Knapp vierzig Jahre später, im Jahre 542 (1147), wurde die Stadt endgültig von Alfons I., dem König von Portugal, mit Hilfe einer Schar Kreuzritter, die sich unter dem Oberbefehl von Arnold von Aerschot nach Palästina begab, erobert.

Litteratur: al-Idrisi, *Ṣifat al-Andalus*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 183; Übers., S. 222; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, s. v. Ushbūna und Lishbūna; Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 172—3; E. Fagnan,

*Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1924, Index: Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-maṣnū'ī*, III, 111. ed. Lévi-Provençal, Paris 1927, Index.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

LITHĀM (A., gelegentlich auch *lifām* gesprochen), der Mundschleier, ist ein Stück Stoff, mit dem die Beduinen den unteren Teil des Gesichts verhüllten, den Mund und bisweilen zum Teil auch die Nase (s. Komm. zu Ḥariri, ed. de Sacy, Paris 1821, S. 374, 2). Er bildete einen praktischen Schutz der Atmungsorgane gegen Hitze und Kälte sowie gegen das Eindringen von Staub (vergl. *Dhu 'l-Rumma*, N<sup>o</sup>. 5, 43, auch N<sup>o</sup>. 39, 24 und N<sup>o</sup>. 73, 16, sowie die Kommentare zu Mutanabbī, S. 464, 27 und Ḥariri, S. 374, 2). Auch machte er das Gesicht mehr oder weniger unkenntlich und schützte so vor der Blutrache (Goldziher, *ZDMG*, XLI, 101). Deshalb wurde auch der Lithām gelegentlich von Leuten, die sonst keinen trugen, zu dem ausgesprochenen Zweck, sich zu verbergen, angelegt: so in 1001 Nacht (ed. Macnaghten, I, 878) von einer Prinzessin, die sich als Mann verkleidete, und (ibid. II, 59) von einer Frau aus ähnlichem Grunde. Von Lithām ist ein denominatives Verbum gebildet, von welchem besonders die fünfte Form „den Lithām anlegen“ bedeutet (so z. B. *Aghānī*, VIII, 102, 20; XXI, 55, 19; *Aghānī*, ed. Kosegarten, S. 121, 13; Wright, *Opuscula arabica*, S. III, 2; Ḥariri, *Maḳāmāt*<sup>2</sup>, II, 433, 2), während die achte Form in der Bedeutung: „etwas als Lithām anlegen“ vorwiegend bildlich gebraucht wird (s. u.). Mit *Tal-thīma* ist gewöhnlich ein Frauenschleier gemeint (Cherbonneau im *JA*, 1849, I, 64), aber *Tal-thīmat al-Bayāḍ* erscheint als besondere Berufskleidung unter den Fātimiden: ihre Oberkādi's trugen sie zusammen mit *Turban* und *Tailasān* (de Sacy, *Chrest.*, II, 92). Im allgemeinen aber scheint der Lithām von den Städtern nicht getragen worden zu sein.

Für den Islām als Religion hat der Lithām keine grössere Bedeutung erhalten; unter andern Kleidungsstücken ist auch er für den *Muḥrim* verboten (Bukhārī, I, 390 u.).

Allgemein verbreitet war die Sitte, einen Lithām zu tragen, unter den Ṣanhādja-Stämmen [s. d.] in Nordwestafrika, die man deshalb auch als Lithām-Träger, *Mulaththimūn* oder *Awlād al-mulaththīma* bezeichnet; da aus ihrem Unterstamm Lamūna die Almorawiden [s. d.] hervorgingen, so erlangte hier der Lithām eine gewisse politische Bedeutung. Die Sitte, einen Lithām zu tragen (unter dem *Nikāb*, s. Bekri, S. 170), herrschte auch sonst in gewissen Teilen Afrikas, so in Kānem (Maḳrīzī, I, 193, 33 f.) und noch heutigen Tags bei den Tuareg. Diese Afrikaner behielten ihre Verschleierung auch auf Reisen in die östlichen Länder des Islām bei, wo sie nicht Sitte war, während umgekehrt ihre Frauen unverschleiert gingen. Eine nachträglich erfundene Überlieferung motiviert diese auffälligen Bräuche damit, dass einst bei einem Überfall in einem Dorf zwar viele Frauen, aber wenig Männer da gewesen seien, weshalb zwecks Irreführung des Feindes die Männer Schleier, die Frauen aber Waffen angelegt haben sollen (Goldziher in der *ZDMG*, XLI, 101); ein anderer Bericht besagt, dass nach dem Sturz der Omayyaden 200 als Frauen verkleidete Omayyaden nach Afrika geflohen seien, und dass von ihnen die Lithām-Träger abstammten (Wüstenfeld, *Der Tod des Husejn*, S. VIII). Nach Bekri (Text, S. 170 =



Übersetzung, S. 321) nahmen sie den Lithām niemals ab, und wenn einer in der Schlacht fiel und den Lithām verlor, so war er selbst für seine Freunde unkenntlich, bis man ihm den Lithām wieder anlegte; auch bezeichneten sie jeden andern lithāmlosen Menschen als „Fliegenmund“. Als Gegner der Verschleierung der Almorawiden traten die Almohaden, besonders Ibn Tūmert selbst, auf; diese betonten immer wieder, dass es den Männern verboten sei, die Kleidung der Frauen nachzuahmen, ohne jedoch die Sitte der Verschleierung beseitigen zu können (Goldziher in der *ZDMG*, XLI, 102). An weiteren Stellen, wo die Bezeichnung *mulaththim* in diesem Sinne vorkommt, sind zu nennen: 'Abdallatif, ed. de Sacy, S. 483, Anm. 48 (mit weiteren Hinweisen); Fleischer, *Kleine Schriften*, II, 243 (bespricht mehrere Textstellen); Marquart, *Die Beninsammlung*, Index s. v. Liṭām-träger.

Eine reiche Verwendung fand das Wort Lithām und seine Ableitungen in der bildlichen Ausdrucksweise besonders der Dichter. Aus Ausdrücken wie: die Lippen der Geliebten, die unter ihrem Lithām sind, küssen (Dozy, *Vêtements*, S. 400, vgl. *Mā tahta 'l-Lithāmāin* = das Gesicht bei Mutanabbī, S. 464, 27) entwickelt sich die Bedeutung von *l-th-m* = küssen ('Omar b. Abi Rabi'a, ed. Schwarz, S. 6, 207; Ibn al-Fāriḍ, *Diwān*, Marseille 1853, S. 125, 5 v. u.) und besonders *talāthama* = einander küssen; *Malṭham*, die Stelle, die man küsst (Farazdak bei Dozy, *Supplément*). Ein Mädchen bekommt einen Lithām aus ihren eigenen Haaren umgelegt (1001 *Nacht*, ed. Habicht, II, 52, 2); das Kamel hat einen Lithām aus schäumendem Speichel ums Maul (Dhu 'l-Rumma, S. 76, 17); der Wolf ist *aḥammu 'l-Lithām* = schwarz in der Gegend des Mauls (Tirmidhī, S. 4, 35; vom Wolf heisst es *Ḥamāsa* I, 762, 17: *lam yatalaththam*); der Weinkrug hat einen Lithām, nämlich ein Stück Tuch am Ausguss (*Malṭhūm*, in *Mufaḍḍaliyyāt*, ed. Lyall, N<sup>o</sup>. 125, 7; vgl. auch Akḥṭal, ed. Ṣaḥānī, S. 85, 2 und 'Alkama, ed. Socin, II, 43 über Krüge); die Sonne wird von Staubwolken verdunkelt und bekommt dadurch gleichsam einen Mundschleier (*iltathama*, Mutanabbī, S. 601, 15); „als der Tag (*Nahār*) seinen Lithām abnahm“ [Beschreibung des Tagesanbruchs bei Ibn 'Arabshāh, ed. Golius, S. 64, 3 v. u.; vgl. den Kommentar zu Ḥariri, *Maḳāmāt*, S. 240, 10: *kashafa ('l-Ṣubḥ) al-Lithāma*; auch manche Buchtitel beginnen: *Kaṣf al-Lithām*, s. Brockelmann, *GA L*, II, 659]; den Mauern eines Gebäudes soll der Lithām abgenommen werden, d. h. sie sollen freigelegt werden (Imād al-Din, ed. Landberg, S. 65, 12); den Lithām von seiner Abstammung abnehmen = sie offen bekennen (Ḥariri, *Maḳāmāt*<sup>2</sup>, II, 426, 3); der Erzengel Isrāfīl hat einen seiner vier Flügel wie einen riesigen Mundschleier umgelegt (*iltathama*) vom Himmel bis unter die siebte Erde (Kazwini, ed. Wüstenfeld, I, 56 u.); eine Stimme kann verschleiert, *malṭhūm*, sein (Ṭarafa, ed. Ahlwaldt, N<sup>o</sup>. 5, 26 = ed. Bairūt 1886, S. 10); ein weiteres Bild hat Ibn al-Fāriḍ bei de Sacy, *Chrest.*, III, 55, Vers 25.

*Litteratur:* Die meisten der bereits genannten Einzelbelege verdanke ich den Herren Prof. A. Fischer und F. Krenkow. Im allgemeinen vergleiche Dozy, *Vêtements*, S. 399 f. und *Supplément*, II, 516. Über die Verschleierung der muslimischen Frau im allgemeinen s. Snouck Hurgronje, *Twee populaire dwalingen verberet* (Verspr. *Ge-schrijften*, I, 295 ff.). (W. BJÖRKMAN)

**LIWĀ'** (A., „Fahne“ von *lawā* „einrollen“), bezeichnet in der Türkei einen Verwaltungsbezirk; mehrere solcher Bezirke bilden ein *Wilāyet* (Provinz), während jedes Liwā' wiederum in mehrere *Kazā* (Kreis) zerfällt; das Liwā' entspricht ungefähr einem französischen Département. Das Wort ist gleichbedeutend mit *Sandjak* (türk. „Fahne“) und wird promiscue damit gebraucht. Das Liwā' untersteht einem *Müteşarrif*, wovon die mit den beiden anderen synonyme Bezeichnung *Müteşarriflik* abgeleitet ist. Die Bildung des Liwā' geht bis in die Anfänge des osmanischen Reiches zurück, aber unter dem Sultan Mahmūd II. wurde es im Jahre 1834 zu einer festen Einrichtung, die bis heute besteht.

*Litteratur:* Ubicini, *Lettres sur la Turquie*<sup>2</sup>, Paris 1853, I, 44, 50. (CL. HUART)

**LIWĀN** (arabisch für *al-Ḥwān*; Dozy, *Supplément*, II, 563), in den Häusern des Orients ein Saal, der auf drei Seiten von Mauern umschlossen ist, dessen vierte aber durch einen Bogen zugänglich ist; der Liwān liegt zwei oder drei Stufen höher und bildet den hintersten Teil der Wohnung, deren sämtliche Räume in das mit Pflanzen und Bäumen geschmückte Atrium münden. Dieser Bautypus ist den sāsānidischen Palästen entlehnt; ein Beispiel dafür ist südöstlich von Baghdād in der Ruine *Ṭāḳ-i Kīsrā* „Gewölbe des Khosraw“ oder *Ḥwān-kīsrā* „Audienzsaal“ erhalten. Der Liwān entspricht dem *Ṭāḳār* der modernen Perser. Er ist gewöhnlich nach Norden offen, um die kühlere Luft einzulassen.

*Litteratur:* A. von Kremer, *Topographie von Damascus*, in *Denkschr. Ak. Wien*, V (1854), 19; Lane, *Sitten u. Gebräuche d. heutigen Egypter*, Übers. Zenker, I, 10 f. (CL. HUART)

**LODĪ**, Name eines Clan des Ghilzai-Stammes in Afghānistān. Eine Familie dieses Stammes hatte sich in Multān niedergelassen, bevor Indien durch Mahmūd von Ghazna verwüstet wurde; denn jenes Gebiet wurde im Jahre 395 (1005) von Abu 'l-Faṭḥ Dāwūd regiert, dem Enkel des Shaikh Ḥamid Lodi, der sich dort niedergelassen hatte. Die besondere Bedeutung des Stammes datiert jedoch erst aus der Zeit des Firūz Tughluḳ, als einige seiner Angehörigen zu Handelszwecken sich nach Indien begaben, wo sie jedoch sehr bald in die politischen Verhältnisse sich hineinmischten. Bei dem Aussterben der Tughluḳ-Dynastie rivalisierte Dawlat Khān Lodi mit Khidr Khān um den Thron. Malik Bahrām Lodi nahm Dienst unter Malik Mardān Dawlat, dem Statthalter von Multān, und sein ältester Sohn Sulṭān Shāh diente unter Khidr Khān in Multān. Nach der Schlacht vom 19. Djumādā I 808 (12. Nov. 1405), in der Khidr Khān den Mallū (Ikbal Khān) besiegte und tötete, erhielt Sulṭān Shāh den Titel *Liḥān Khān* und das Lehen Sirhind, wo er sich mit seinen vier Brüdern niederliess und eine Truppe von 12 000 Reitern, zusammenbrachte. Sein Bruder Kālā hatte einen Sohn namens Buhlūl (in Indien gewöhnlich „Bahlo“ genannt), den Islām Khān adoptierte — unter Ausschluss seines eigenen Sohnes Kuṭb Khān von der Erbfolge — und mit seiner Tochter vermählte. Kuṭb Khān floh nach Dehli und trat in den Dienst des Saiyiden Muḥammed Shāh. Diesem stellte er seine Verwandten als eine ernste Gefahr für den Staat hin. Muḥammed schickte eine Streitkraft gegen sie; sie wurden geschlagen und gezwungen, ins Gebirge zu flüchten. Doch fast unmittelbar darauf kehrten

sie zurück, bemächtigten sich ihrer alten Besitzungen und schlugen den Statthalter *Hiṣām Khān* in der Nähe von *Sādhawra*. Im Jahre 846 (1442) wurde *Dehli* von *Mahmūd Khaldji II.* von *Mālwa* bedroht; *Muḥammed Shāh* wandte sich an *Bahlūl* um Hilfe, der als Preis für seine Unterstützung die Hinrichtung seines Feindes *Hiṣām Khān* und die Ernennung von *Hamīd Khān* zum Minister verlangte. Der schwache König willigte ein, und *Bahlūl* marschierte mit seinem Truppenteil auf *Dehli* los und übernahm das Kommando über das Heer. Der Kampf gegen die Armee aus *Mālwa* blieb ohne Entscheidung, doch wurde *Mahmūd* durch die Nachricht von einem Aufstand in seiner Hauptstadt zur Rückkehr gezwungen, und *Bahlūl* wurde als Retter des Königreiches bejubelt; er erhielt den Titel *Khān Khānān* und die Staatshalterschaft über den *Pandjāb*. Kurze Zeit darauf geriet er mit *Muḥammed* in Streit und belagerte ihn in *Dehli*; doch zog er sich nach *Sirhind* zurück, ohne die Stadt einzunehmen. Im Jahre 847 (1443/4) starb *Muḥammed*; ihm folgte sein Sohn *ʿĀlam Shāh*, ein schwacher Herrscher, der nach einer kurzen, an Störungen reichen Herrschaft in *Dehli* sich nach *Budāon* zurückzog, das er zu seiner dauernden Residenz machte. Damals rückte *Bahlūl* gegen *Dehli*, und *ʿĀlam Shāh* musste zu seinen Gunsten abdanken. *Bahlūl* bestieg den Thron am 25. *Dhu l-Hidjja* 855 (19. April 1451) und regierte 38 Jahre lang. Ihm folgte am 2. *Shābān* 894 (17. Juli 1489) sein Sohn *Sikandar*, dessen Herrschaft bis zu seinem Tode am 7. *Dhu l-Kaʿda* 923 (21. Nov. 1517) währte. Ihm folgte sein Sohn *Ibrāhīm*, der auf dem Schlachtfeld von *Pānipat* am 7. *Radjab* 932 (22. April 1526) von *Bābur* entscheidend geschlagen und getötet wurde.

*Litteratur:* *Nizām al-Din Aḥmed, Tabakāt-i Akbari*; *Khawāfi Khān, Muntahab al-Tawārikh*, ed. und übers. G. S. A. Ranking, alle in *Bibl. Ind.*; *Muḥammed Kāsim Firishtā, Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832. (T. W. HAIG)

**LOḤAIYA.** [Siehe LUḤAIYA.]

**LOJA**, arabisch *LAUṢHA*, kleine Stadt in Andalusien, 52 km südwestlich von *Granada* auf dem rechten Ufer des *Genil* am Fusse eines mächtigen Kalkberges, des *Periquetes*. Die Stadt hat heute etwas weniger als 20000 Einwohner, war aber zur Zeit der Araber sicherlich bedeutender. Es handelt sich um die Vaterstadt des berühmten *Ibn al-Khaṭīb Lisān al-Din*, der eine begeisterte Schilderung von ihr geschrieben hat. Die Ruinen des *Hiṣn*, das zur islamischen Zeit die Stadt beherrschte, sind noch vorhanden. Im Jahre 280 (893) unter dem *Khalifat* des *ʿAbd Allāh b. Muḥammed* wurde sie wieder besiedelt. Dieser „Schlüssel zu *Granada*“ wurde im Jahre 893 (1488) von den Katholischen Königen belagert, die sie nach einem Monat mit Hilfe einer Abteilung englischer Bogenschützen einnahmen.

*Litteratur:* *Yākūt, Muḍjam al-Buldān*, VII, 343; *F. Simonet, Description del reino de Granada*, *Granada* 1872, S. 95—6.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**LOḤMĀN.** [Siehe LUḤMĀN.]

**LOMBOK** (bei der einheimischen Bevölkerung meistens bekannt unter dem Namen *Tanah Sasak*), die zweite in der östlich von *Java* gelegenen Reihe der Kleinen *Sunda-Inseln*; die *Lombok-Strasse* scheidet sie von *Bali*, die *Alas-Strasse* von *Sumbawa*. Ungefähr in der Mitte der Insel erstreckt sich von Westen

nach Osten ein nicht sehr breiter, ziemlich flacher Streifen, der zum Teil äusserst fruchtbar ist, und sowohl an der Nord-, wie an der Südseite von Bergland begrenzt wird; im Norden erhebt sich der von einem grossen Teil der Bevölkerung als heilig verehrte Vulkan *Rindjani*. Die Insel gehört zu den reichsten Teilen des Archipels; die Haupterwerbszweige sind Landwirtschaft und Viehzucht, und besonders die erstgenannte steht auf einer hohen Stufe. Von dem zum Teil auf ausgezeichnet bewässerten Feldern angebauten Reis kann regelmässig ein Teil exportiert werden.

Auch wenn man die an den Küstenplätzen ansässigen fremden Kaufleute (besonders *Buginesen*, *Araber* und *Chinesen*) nicht in Betracht zieht, ist die Bevölkerung nicht homogen, sondern besteht aus zwei, auch örtlich ziemlich scharf geschiedenen Gruppen: der kleinere westliche Teil wird von *Baliern* bewohnt, die Mitte und der Osten von den viel zahlreicheren *Sasak*. Die Bewohner des westlichen Teiles sind Nachkommen der *Balier*, die im XVII. und XVIII. Jahrh. als Eroberer nach *Lombok* kamen und nach und nach ihre Herrschaft über die ganze Insel ausdehnten; mit der einheimischen Bevölkerung haben sie sich nur wenig vermischt, sodass sie nicht stark von der Bevölkerung ihres Stammlandes abweichen; ihre Sprache ist das *Balinesische*, und sie bekennen sich, wenn auch mit einigen Abweichungen (sie haben u. a. auch einen *Dewaslam* in ihr Pantheon aufgenommen, und die diesem muslimischen Gotte dargebrachten Opfer dürfen kein Schweinefleisch enthalten), zu der eigentümlichen Form von *Hinduismus* und *Buddhismus*, die man auch auf der Mutterinsel antrifft.

Die *Sasak* sind die eigentlichen einheimischen Bewohner der Insel; sie sind als ruhige und fleissige Menschen bekannt; in ihrer äusseren Erscheinung stimmen sie am meisten mit den *Sumbawanesen* überein, und auch die (noch ungenügend untersuchte) Sprache zeigt in einigen Punkten eine Ähnlichkeit mit dem *Sumbawanesischen*. Mit Ausnahme der kleinen Gruppe der *Bodha* haben sie alle den *Islam* angenommen. Die *Bodha* sind dem alten Heidentum treu geblieben; sie leben sehr abgesondert, besonders in den nördlichen Bezirken *Tandjung* und *Bajan* und an der Südküste, und beschäftigen sich mit primitiver Landwirtschaft. Sie behaupten die Nachkommen von bereits in alter Zeit, vor der grossen Invasion, herübergefahrenen *Balier* zu sein; es besteht jedoch kein Grund für diese Behauptung: in ihrem Äusseren und ihrer Sprache unterscheiden sie sich in keiner Hinsicht von den sie umgebenden *Sasak*, und der Name *Bodha* kommt auch an anderen Stellen des *Ostindischen Archipels* vor als ein von den *Muḥammedanern* gebrauchter Ausdruck zur Andeutung von heidnisch gebliebenen Bevölkerungsgruppen.

Aus der älteren Geschichte der Insel ist nur bekannt, dass sie im XIV. Jahrh. eine Besitzung des javanischen Reiches *Maḍjapahit* wurde; auch über den Zeitpunkt der Islamisierung und die Art, wie diese stattfand, besitzen wir keine durchaus glaubwürdigen Berichte. Wahrscheinlich ist ungefähr zur Zeit des Verfalles von *Maḍjapahit* der *Islam* von Ostjava aus nach *Lombok* gekommen. Überbleibsel eines starken javanischen Einflusses sind noch heute nachweisbar; und nach einer auf *Lombok* vorgefundenen Chronik in javanischer Sprache, soll es *Pangeran Prapèn*, der Sohn des



Raden Paku (Sunan Giri), gewesen sein, der Lombok mit Gewalt zum Muhammedanismus bekehrt hat. Rechtgläubige Muhammedaner sind die Sasak natürlich ebenso wenig wie irgendein anderes Volk im Ostindischen Archipel; doch hat der Islām wohl soviel Einfluss auf sie gehabt, dass wahrscheinlich darin der Grund zu suchen ist für die Tatsache, dass trotz der langen Balischen Herrschaft keine Assimilation zwischen Baliern und Sasak zustande gekommen ist. Sie verteilen sich in zwei Gruppen oder Sekten: Waktu lima und Waktu tiga (tēlu). Die ersteren, die ihre Wohnsitze hauptsächlich in der Ebene von Mittel-Lombok haben, sind die Orthodoxen unter den Lombokschen Muhammedanern; in ihrem Namen wird ausgedrückt, dass sie (wenigstens theoretisch) die durch den Islām vorgeschriebene Verpflichtung anerkennen, fünf (*lima* = 5) *Ṣalāts* pro Tag zu halten. Hiermit übereinstimmend würde dann der Name der (grösstenteils in den Bergen wohnenden) *Waktu tiga* bedeuten, dass sie der Ansicht sind, dass drei (*tiga*, *tēlu* = 3) tägliche Gebete genügen. Diese Erklärung ist jedoch unwahrscheinlich. Manche sind der Ansicht, dass der Name seinen Grund findet in der Tatsache, dass die *Waktu tiga* überhaupt nur drei Gebetszeiten kennen sollen, nämlich den *Ṣalāt* am Freitag (oder: bei der Geburt), beim Sterben und am Ende des Fastenmonats; andere behaupten, dass der vollständige Name lautet: *Waktu-tēlu-ḍātu*, welches ein Ausdruck sein soll, mit dem das alte Heidentum (die Religion „aus der Zeit der drei Fürsten“, nämlich die Fürsten von Selaparang, Sakra und Pedjanggi) angedeutet wird. Gewissheit hierüber besteht nicht; jedenfalls werden, und nicht ohne Grund, die *Waktu tiga* von ihren Landsleuten, den *Waktu lima*, als halbe Heiden angesehen. In ihrem Gebiet befinden sich wenig Moscheen; das Erfüllen so gut wie aller religiösen Verpflichtungen überlassen sie ihren religiösen Führern (*kjahi*), und sie befolgen nicht die Vorschriften betreffs Essen von Schweinefleisch, Fasten und Pilgern nach Mekka. Nur die muhammedanischen Hauptfeste feiern sie, und ferner zeigt sich auch bei der Eheschliessung, dass sie als Bekenner des Islām gelten wollen. Daneben behaupten heidnische Opfer und Pilgerfahrten (die übrigens auch bei den *Waktu lima* durchaus nicht fehlen) einen hervorragenden Platz in ihrem Leben. In ihren Niederlassungen steht neben dem muhammedanischen *kjahi* immer noch ein *pēmangku*, d. i. einer, der als Zwischenperson auftritt bei der Verehrung von allerlei geistlichen Mächten aus dem Animismus. Besonders bei den *Waktu tiga* besteht noch die Gewohnheit, dass beim Dorfhäuptling zwei grobe, aus verschiedenfarbigen Fäden verfertigte Gewebe aufbewahrt werden (das eine „männlich“, das andere „weiblich“), denen man bei Krankheiten usw. Opfer bringt; nach dem Muster dieser Tücher verfertigt sich jeder Haushalt Kopien, die ebenfalls mit Ehrfurcht behandelt werden.

Aus der ersten Zeit nach der Islamisierung ist uns über Lombok so gut wie nichts bekannt; die Insel war auf kleine, oft im Unfrieden miteinander lebende Fürstentümer verteilt; der östliche Teil stand unter dem Einfluss von Makassar und Sumbawa, der Westen unter dem Einflusse Balis. Im Jahre 1674 schloss die Ostindische Kompagnie zum ersten Male einen Kontrakt mit den Lombokschen Fürsten. Bald darauf, im Jahre 1692, fand der erste ernste Überfall der Balier statt, und

ungefähr 1740 gelang es dem Fürsten von Karangasem, die ganze Insel unter seine Herrschaft zu bringen. Damals entstanden auf Lombok vier kleine balinesische Reiche, die einander öfters befehdeten, bis im Jahre 1838 der Fürst von Mataram seine Gegner besiegte und über ganz Lombok herrschte. Bis zum Jahre 1849 betrachtete er sich als Lehnsmann des Fürsten von Karangasem auf Bali; dann stellte er sich unter die Oberhoheit der Niederländisch-Indischen Regierung. Wiederholt brach ein Aufstand der Sasak gegen ihre Balischen Herrscher aus, was schliesslich (1894) eine niederländische Intervention verursachte, bei der Mataram erobert wurde. Seit 1895 steht Lombok, administrativ mit Bali vereinigt, unter direkter niederländischer Verwaltung.

**Litteratur:** Eine vollständige Bibliographie über Lombok bis Ende 1919 findet man in: C. Lekkerkerker, *Bali en Lombok*, Rijswijk 1920. Danach erschienen noch: J. C. van Eerde, *De volksnaam Bodha in Nederlandsch-Indië*, in *Tijdschrift van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap*, Serie 2, Bd. XXXIX (1922), 109; A. W. L. Vogelesang, *Eenige aantekeningen betreffende de Sasaks op Lombok*, in *Koloniaal Tijdschrift* (Mai 1922); ders., *Sasaksche spreekwoorden en zegswijzen*, *ibid.* (1922), S. 586; ders., *Gegevens betreffende het tandenvijlen bij de Sasaks*, *ibid.* (1923), S. 54; C. Lekkerkerker, *De tegenwoordige economische toestand van het gewest Bali en Lombok*, *ibid.* (1923), S. 153; A. W. L. Vogelesang, *Waktoe teloe-verhalen*, *ibid.* (1923), S. 417; C. Lekkerkerker, *Het voorspel der vestiging van de Nederl. macht op Bali en Lombok*, in *B T L V*, LXXIX (1923), 198; H. T. Damsté, *Heilige weefsels op Lombok*, in *T B G K W*, LXIII (1923), 176; P. de Roo de la Faille, *Javaansch grondenrecht in het licht van Lomboksche toestanden*, in *B T L V*, LXXXI (1925), 552; J. C. C. Haar, *De heilige weefsels van de „Waktoe-Teloe“ op Oost-Lombok*, in *T B G K W*, LXV (1925), 38; C. Lekkerkerker, *Bali 1800-1814*, in *B T L V*, LXXXII (1926), 315; B. M. Goslings, *Een „nawa-sanga“ van Lombok*, in *Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan van het Kon. Instituut voor de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië*, Den Haag 1926, S. 200. (W. H. RASSERS)

**LORCA**, arabisch LŪRAḲA, Stadt in Süd-Spanien zwischen Granada und Murcia, die heute 26700 Einwohner hat. Es handelt sich um das alte *Iluro* oder *Heliocroca* der Römer. Sie gehörte in islāmischer Zeit zu der *Kūra* Tudmir und stand wegen ihres Bodenreichtums und wegen ihrer strategischen Lage in hohem Ansehen. Ihr *Hisn* war eines der festesten von Andalusien. Die Stadt liegt in einer Höhe von 350 m ü. M. auf dem Südschloß der Sierra del Cāno und beherrscht den Flusslauf Guadalentín. Unter der arabischen Herrschaft teilte sie fast ständig das Schicksal Murcias und wurde im Jahre 1266 wieder christlich.

**Litteratur:** al-Idrisi, *Ṣifāt al-Andalus*. Text, S. 196, Übers., S. 239; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, VII, 342; E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris 1927, Index; E. Tormo, *Levante* (Guias-Calpe), Madrid o. J., S. 387 f. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**LUBNĀN** (LIBANON). Die Araber haben davon eine ziemlich unklare, fast geheimnisvolle Vorstellung; sie verlegen dorthin den Aufenthaltsort der

*Abdāl* [s. d.]. Sie unterscheiden davon den Antilibanon nicht, für den sie keinen besonderen Namen haben. „*Djabal Sanir*“ bezeichnete bei ihnen den Teil des Antilibanon, der nördlich des Baradā-Tales liegt. Für das Hermon-Gebirge ist seit Ḥassān Ibn Thābit der Name „*Djabal al-Thaldj*“ gebräuchlich; es ist der heutige *Djabal al-Shaikh*. Vor allem herrscht bei ihren Geographen keine Übereinstimmung über die nördliche Grenze des Libanon. Einige rechnen al-Lukkām (Amanus) noch hinzu. Die Verwirrung ist durch die unbestimmte volkstümliche Benennung *Djabal* begünstigt worden; mit *Djabal* wird nämlich das ganze Mittelalter hindurch bis auf den heutigen Tag die Gebirgskette bezeichnet, die parallel dem Mittelmeer quer durch Syrien von der Mündung des Orontes bis nach Galiläa zieht. Daher rührt die Bezeichnung *Ahl al-Djabal*, *Djabaliyūn*, „Bergbewohner“, die bei den islamischen Chronikern für die Nuṣairi, Mutawālī, Drusen und andere gebräuchlich ist. Ein Ḥadīth behauptet, dass Steine aus dem Libanon zum Bau der Ka'ba benutzt seien. Dieser traditionelle Bericht gibt vielleicht eine Erklärung dafür, wie arabische Geographen darauf gekommen sind, den Libanon für eine Fortsetzung des langen Gebirgskamms anzusehen, der den Hidsjāz vom Nadj trennt und durch Syrien und Anatolien bis zum Schwarzen Meer reicht. Die südliche Grenze des Libanon fällt bei ihnen im allgemeinen mit dem Tal des Unteren Lātānī (des heutigen Kāsimiya) zusammen. Der Lokaltradition entsprechend werden die Grenzen des Libanon gewöhnlich zwischen dem letztgenannten Fluss und dem Nahr el-Kabir (dem alten Eleutherus) im Norden festgesetzt. Diese Gegend fassen wir in unserer historischen Übersicht ins Auge. Die rückständige und spärliche Bevölkerung des Antilibanon hat stets nach den Städten Ostsyriens gravitiert. Der Libanon indessen, der auf den Abhängen seiner seewärts gerichteten Täler die reichliche Feuchtigkeit des Meeres aufspeichert und sie durch seine Flüsse dem übrigen Teil Syriens zukommen lässt, befindet sich in wirtschaftlicher und politischer Abhängigkeit von den Zentren des alten phönizischen Gebietes.

Der Libanon wird bei den Dichtern der vorislamischen Zeit selten erwähnt; wir nennen Nābigha al-Dhubyānī, einen Tischgenossen der Phylarchen von Ghassān. Ihre muslimischen Nachfolger (z. B. Abū Dahbal al-Djumaḥī, Nābigha al-Shaibānī und 'Abd al-Raḥmān b. Ḥassān) sind mit seinem Namen vertraut, seit sie am Hofe der Omayyaden verkehren. Sein Gebiet, das von Wäldern bedeckt, ziemlich fruchtbar, schwer zugänglich und in grossen Partien von tiefen Tälern und reissenden Flüssen zerschnitten ist, hat seit der Eroberung durch die Araber vielen kleinen Nationalitäten Zuflucht gewährt, Nationalitäten, die durch den Zustrom aller Bedrückten und Verfolgten nach und nach anwuchsen.

Die halbe Unabhängigkeit, die der Libanon noch heute geniesst, begünstigte den Partikularismus und die lokale Entwicklung jener Gemeinwesen, die sich auf Kosten der islamischen Orthodoxie bildeten, nämlich der Mutawālī, Drusen und Nuṣairi, und erst recht die der christlichen Konfessionen, der Melkiten, Jakobiten und Maroniten; letztere werden von den arabischen Schriftstellern nirgends mit Namen genannt, wenn sie den Libanon erwähnen. Aus dem Grade der Selbständigkeit, den diese ursprünglich religiösen und

später engherzig nationalen Gruppen gewannen, lassen sich die Schwankungen im Vordringen der Araber und des islamischen Machtbereichs in Syrien verfolgen.

Jede Sekte, oft sogar jeder Bezirk, lebte unter der Vormundschaft kleiner einheimischer Dynasten, Lehnsmännern der Herrscher in Damaskus, Bagdad oder Kairo. Sie erhielten von dort ihre Einsetzungsurkunden; dafür waren sie zu verschiedenen Leistungen und zum Militärdienst verpflichtet, wenn die Zentralgewalt sie dazu zwingen konnte. Mit überraschender Geschmeidigkeit und grossem Geschick verstanden die Feudalherren im Libanon in jenen herrenlosen Zeiten zu handeln, wenn ein Regime das andere ablöste, wie die Khalifen und Seldjüken-Sultāne, die Aiyūbiden, Franken, Mamlūken und türkischen Pasha's.

Die Omayyaden und 'Abbāsiden dachten nicht daran, den Libanon zu besetzen, der mit Ausnahme der Küstengebiete nur schwach bevölkert war, da sie seine strategische Bedeutung nicht ermassen; sie waren weniger einsichtig als die Kreuzritter, die das Gebirge mit starken Festungen umgaben, wie Ḥiṣn al-Akrād und Shaḥīf Arnūn. Infolge dieser Nachlässigkeit konnten die Djarādīma eindringen. Die Ansiedlung der Maroniten in den höher gelegenen Bezirken des nördlichen Libanon muss mit dem Einfall dieser anatolischen Eindringlinge zusammenfallen und hat sicher die Bildung dieser christlichen Gruppe begünstigt, die dazu bestimmt war, im Gebirge eine entscheidende Rolle zu spielen. Gegen Ende des IX. Jahrhunderts errichteten Araber vom Stamme Tanūkh, die aus der Gegend von Aleppo kamen, im südlichen Libanon das Fürstentum der „Emire des Gharb“ inmitten einer Bevölkerung, die teilweise arabisiert und den shi'itischen Lehren zugetan waren. In der Entwicklung dieses Emirats trat im XI. Jahrhundert durch die Gründung der fränkischen Baronien Sayète (Ṣaidā) und Barut (Bairūt) eine Hemmung ein. Die Herrschaften Gibelet (Djubbail) und Le Boutron (Batrūn) und die Grafschaft Tripolis stützten sich auf die Christen des nördlichen Libanon.

Nach der Vertreibung der Franken übertrugen die Mamlūken Ägyptens den Tanūkhiden die Verteidigung von Bairūt. Im XIII. und XIV. Jahrhundert erleichterte der Aufstand gegen die Mamlūken, von denen die Rebellen, die Mutawālī und Drusen, im mittleren Libanon vernichtet wurden, den Maroniten die Besetzung der Kantone südlich des Nahr Ibrāhīm (Adonis). Im Anfang des XVI. Jahrhunderts unterwarfen sich die Tanūkhiden bei der Eroberung Syriens den Osmanen. Durch innere Streitigkeiten geschwächt, mussten sie bald den Banū Ma'n weichen, deren hervorragendster Vertreter Fakhr al-Din war. Im Jahre 1697 ging nach dem Tode des letzten Ma'niden ihr politisches Erbe auf die mit ihnen verwandten Banū Shihāb über, die aus dem Wādī 'l-Taim am Westabhang des Hermon stammten.

Der Sturz Fakhr al-Din's hatte den Libanon den türkischen Intrigen geöffnet. Die Türken untergruben sogleich das Ansehen der Banū Shihāb im Kampfe gegen die Unbotmässigkeit und die Übergriffe der drusischen Feudalherren. Die Ma'niden hatten im Interesse des Ackerbaus die Einwanderung der Christen aus den nördlichen in die südlichen Gegenden des Libanon begünstigt. Diese Politik wurde von den Banū Shihāb, die offensichtlich eine Annäherung an die Maroniten



suchten, noch stärker verfolgt. Der berühmteste von ihren Emiren war Bashir, der als Christ im Jahre 1767 geboren wurde. Er nahm den Plan des Ma'niden Fakhr al-Dīn wieder auf und arbeitete ein halbes Jahrhundert lang an der Errichtung eines mächtigen Libanonstaates. Im Jahre 1840 wurde er abgesetzt und starb im Exil. Die unmittelbare Verwaltung des Libanon durch die Türkei (1840—60) machte die Anarchie und Unsicherheit, die Kämpfe zwischen Maroniten und Drusen zu einem Dauerzustand. Diese Kämpfe führten zu den Christenmassakern durch die Drusen (1860) und zu der Truppenlandung der Franzosen, um die Ordnung wiederherzustellen. Eine internationale Kommission wurde beauftragt, ein *Règlement organique* auszuarbeiten, eine Verbriefung der neuen Autonomie des Libanon, der unter die Aufsicht Europas gestellt wurde. Ein katholischer Generalgouverneur an der Spitze, der mit Zustimmung der Mächte für fünf Jahre ernannt wurde, vereinigte in sich alle Befugnisse der Exekutive. Als Gegenwicht zu diesem Machthaber wurde die Wahl eines „Verwaltungsrats“ angeordnet, um den verschiedenen Gemeinwesen eine Vertretung zu sichern. Aus dem *Règlement organique* ist der moderne Libanon hervorgegangen; ihm verdankte er fünfzig Jahre Wohlstand und Frieden, wie er es früher niemals gekannt hatte.

Der Weltkrieg zerstörte alles. Die Türkei besetzte das Gebirge militärisch und ernannte einen türkischen Gouverneur. Die Bevölkerung wurde bald durch Hunger und Krankheiten dezimiert. Am 25. April 1920 erhielt Frankreich auf der Konferenz zu San Remo das Mandat über Syrien und den Libanon. Am folgenden 1. September proklamierte der General Gouraud, der Oberkommissar der französischen Republik, feierlich in Bairūt die Gründung des Staates „Gross-Libanon“ mit der Hauptstadt Bairūt. Ausser dem alten „autonomen Libanon“ des Jahres 1860 umfasst der neue Staat die Gebiete Tripolis, Šaidā und Tyrus. Er erstreckt sich vom Nahr el-Kabir im Norden bis zu den Grenzen des englischen Palästina; die Ostgrenze bildet die Gebirgskette des Antilibanon. Gross-Libanon, seit Mai 1926 „République libanaise“, besitzt seine eigene Verfassung und autonome Verwaltung. Ein „repräsentativer Rat“ von 45 Mitgliedern bespricht die allgemein wichtigen Angelegenheiten und das Budget.

Nach der letzten Volkszählung (1921—22) beträgt die Zahl der Bewohner 629 000, davon 330 000 Christen verschiedener Konfessionen (allein 200 000 Maroniten), 275 000 Muslime (125 000 Sunniten, 105 000 Mutawālī oder Šhi'iten, 43 000 Drusen usw.), 3500 Juden und 20 000 Fremde.

**Litteratur:** Sehr eingehend in H. Lammens, *La Syrie, précis historique*, 2 Bde., Beirut 1921; Šaliḥ Ibn Yahyā, *Tārīkh Bairūt*, ed. L. Cheikho (grundlegend, Monographie der Emire des Gharb); Yākūt, *Mu'djam*, I, 371, 516, 675; II, 110, 154, 276, 473, 540, 588, 829, 885; III, 170, 353, 399, 637; IV, 31, 261, 347, 364, 540; Hamdāni, *Djazarat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, S. 126; Tannūs al-Šhidayāk, *Kitāb Akhbār al-'ayān fi Djabal Lubnān*; H. Lammens, *Frère Gryphon et le Liban au 15<sup>ème</sup> siècle*, in *R O C*, 1899; ders., *Les Neqairis dans le Liban*, *R O C*, 1902; ders., *La description du Liban d'après l'arab*, in *M F O B*, I, 242—50; ders., *Topographie franque du Liban; notes et essais d'identification*, in *M F O B*, I, 250—71;

ders., *Tasriḥ al-Abšār fīmā yahtarwī Lubnān min al-Āthār*, 2 Bde.; Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban*; Muḥibbi, *Khulāṣat al-Āthār fi 'ayān al-Karn al-ḥādī 'ašar*, 4 Bde.; Emir Haidar Šihāb, *Tārīkh*; Wüstenfeld, *Fachreddin der Drüzenfürst*; D'Arvieux, *Mémoires*, 6 Bde.; Rabbath-Tournebize, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, 2 Bde.; von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, I, 153 f.; Jouplain (Pseudonym für Nudjaim), *La question du Liban*. — Für die Litteratur seit dem XVII. Jahrh.: P. Masson, *Éléments d'une bibliographie française de la Syrie* (in *Congrès français de la Syrie*, 1919); V. Cuinet, *Syrie, Liban et Palestine* wimmelt von Ungenauigkeiten.

(H. LAMMENS)

**LUDD**, Stadt in Palästina südöstlich von Yāfā, wird im Alten Testament (nur in späteren Schriften: Ezra II, 33; Neh. VII, 37, XI, 35; I. Chr. VIII, 12) unter dem Namen Lod, in der griechischen Zeit als Lydda erwähnt; der ihr in der römischen Periode beigelegte griechische Name Diospolis hat den alten, noch dazu durch Acta IX, 32 geschützten Namen nicht verdrängen können. Es war eine bedeutender Ort, in dem ersten nachchristlichen Jahrh. Mittelpunkt einer Toparchie, Sitz einer rabbinischen Schule und ziemlich früh Bischofsitz. Berühmt wurde sie vermutlich durch das Grab des heiligen Georg, über dem eine Kirche gebaut wurde. Sie wurde mit mehreren anderen Städten in Palästina von 'Amr b. al-'Āṣi erobert und diente später als ehemalige Hauptstadt dem Sulaimān, den sein Bruder, der Khalīfa Walid (705—715), zum Gouverneur über Filastin gemacht hatte, als Residenz, bis er Ramla neu bauen liess, wonach Lydda verfiel. Im X. Jahrh. erwähnt Muḥaddasi die prachtvolle Kirche des heiligen Georg sowie die muslimische, mit der Legende vom Drachentöter zusammenhängende Sage, wonach Christus einst am Tore dieser Kirche den Antichristen töten werde. Nachdem die Kirche vom Fāṭimiden-Khalīfen Ḥākim (996—1020) zerstört worden und nachher wieder aufgebaut worden war, wurde sie 1099 beim Herannahen der Kreuzfahrer von den Muslimen abgebrochen, sodass die Sieger nur das prächtige Grabmal voranden. Unter der christlichen Herrschaft wurde Lydda wieder ein Bischofsitz, und eine neue Kirche unmittelbar neben den Trümmern der alten gebaut, die aber von Šalāḥ al-Dīn niedergerissen wurde. Nach der vollständigen Verwüstung durch die Mongolen im Jahre 1271 hat die Stadt sich nicht mehr erhoben. Auf dem Platze der älteren Kirche wurde eine Moschee errichtet, während die Ruinen der Kreuzfahrerkirche den Griechen überlassen wurden, die sie in neuerer Zeit restauriert haben.

**Litteratur:** P. Thomsen, *Loca sancta*, S. 56; Balādhuri, ed. de Goeje, S. 138, 143; Tabari, *Annales*, I, 2406 f.; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, II, 388, 390; XII, 47, 587; *B G A*, ed. de Goeje, III, 159, 176; VI, 79; VII, 328; Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 818, IV, 354; Robinson, *Palästina*, II, 263 ff.; *Palestine Exploration Fund, Memoirs*, II, 252, 267; Guérin, *Judée*, I, 322 f.; C. Mauss in *Revue archéologique*, 3. Serie, XIX, 223 ff.

(F. BUHL)

**LÜDHĪĀNA**, Verwaltungsbezirk und Stadt in dem Djabandhar-Distrikt der Provinz Pandjāb in Britisch-Indien. Dieser Landstrich ist

eine Alluvialebene, die im Norden von dem Fluss Sutlej begrenzt und von dem alten Bett desselben Stromes durchquert wird. Die Bodenfläche umfasst 1455 engl. Quadratmeilen. Die Bewässerung erfolgt teilweise durch den Sirhind-Kanal. Die frühe Geschichte ist in Dunkel gehüllt; bei Sunet findet man häufig alte Münzen, die für diesen Ort charakteristisch sind. In der Geschichte der Sikh's spielt das Gebiet eine besonders wichtige Rolle. Im Jahre 1809 wurde die Stadt Lüdhiana das englische Grenzmilitärlager; ungefähr die heutigen Grenzen erhielt das Gebiet beim Abschluss des ersten Sikhkrieges im Jahre 1846. Die Bevölkerung des Gebiets betrug im Jahre 1921 567 622 Seelen, von denen 30% Džat Sikh's sind, städtliche Menschen und ausgezeichnete Landwirte. An zahlenmässiger Bedeutung folgen ihnen die Gudjar, Arain und die islamischen Radžput.

Die Stadt Lüdhiana liegt an der grossen Verkehrsstrasse ganz in der Nähe des Budhanullah; sie ist ein wichtiger Eisenbahnknotenpunkt an der North-Western-Railway. Die Begründer waren die Lodi Patḥān, von denen die Stadt ihren Namen erhielt. Nach dem ersten afghanischen Krieg nahm die verbannte Familie des Šāh Shudjā' hier ihren Wohnsitz. Die Bevölkerung betrug im Jahre 1921 51 880 Seelen. Lüdhiana ist eine regsame Marktstadt, die einen besonderen Ruf hat wegen ihrer Schal- und Turban-Industrie, der Herstellung von Möbeln und sonstigen Holzwaren, schliesslich wegen ihrer Woll- und Seiden-Färberei. Ausserdem gibt es eine Menge von Händlern, die die indische Armee mit Uniformen und Ausrüstungsstücken beliefern. Hier befindet sich das wichtigste Frauenkrankenhaus der Provinz, das von der *American Presbyterian Mission*, die ihren Hauptsitz in Lüdhiana hat, gegründet wurde.

*Literatur:* *Punjab District Gazette*, Lahore 1907, Bd. XV A. (R. B. WHITEHEAD)

**LUĤAIYA**, Hafenstadt am Südeinde der Bucht von Džāzān an der arabischen Küste des Roten Meeres. Die kleine, jetzt unbedeutende Stadt liegt auf einer in neuerer geologischer Zeit landfest gewordenen Insel und wird bei Hochfluten vom Lande abgetrennt, während der Hafenplatz zur Ebbezeit trocken liegt. Die Stadt hatte zu Niebuhr's Zeit keine Ringmauer, wohl aber waren an der Landseite etwa ein Dutzend Türme in Abständen von 120 Doppelschritten erbaut und mit hohen Türeingängen versehen, zu denen man mittels einer Leiter gelangte. Die Türme waren mit einigen Kanonen armiert. Als Ehrenberg 1825 Luḥaiya besuchte, war die Stadt von Mauern umschlossen. Jetzt erhebt sich im Hintergrunde der Stadt ein von den Türken erbautes Fort mit 1 oder 2 modernen Geschützen. Die Häuser der Stadt sind zum grössten Teile ärmliche Strohhütten, wie man sie überall in der Tihāma trifft, nur wenige sind aus Stein gebaut. Der Hafen von Luḥaiya verdient kaum diesen Namen, da der Ankerplatz schlecht ist, und der Zugang durch versenkte Riffe erschwert wird. So müssen selbst kleinere Schiffe weit von der Stadt vor Anker gehen, und bei niedrigem Wasserstande können nicht einmal kleine beladene Boote ans Ufer gelangen. Das Trinkwasser ist brackig und teuer. Die Küste um Luḥaiya ist dürr und unfruchtbar. Der Haupterwerb der Bevölkerung, in der Hauptsache Araber, neben denen nur einige Banianen wohnen, war und ist Fischfang und Handel. Luḥaiya verdankt seine Bedeutung vornehmlich dem

Handel mit Kaffee, der vom Hochlande hierhergebracht, eingelagert, enthülst und verkauft wird. In der Nähe der Stadt liegen übrigens einige Kaffeeplantagen, deren Produkte für ausgezeichnet gelten und früher dem türkischen Sultan vorbehalten waren. Lebhafter Handel bestand und besteht mit Džidda, Hodeida und 'Aden, der grössten teils von arabischen Segelschiffen besorgt wird. Hauptexportartikel ist Kaffee, eingeführt wird Korn. Luḥaiya ist durch eine Karawanenstrasse mit Džidda und Hodeida verbunden, die 621 Meilen lang ist. Nach Hodeida geht auch eine Telegraphenlinie. Der Ostasiendienst des Lloyd Triestino hatte alle 3 Monate einmal eine Landung seiner Schiffe in Luḥaiya vorgesehen.

Über die Entstehung von Luḥaiya ist nichts Sicheres zu erfahren. Zwar identifiziert A. Sprenger die Stadt mit Μαυλά κώμη des Ptolemäus, aber diese Gleichsetzung scheint höchstens im Bereiche der Möglichkeit. Ebenso ist auch die Zusammenstellung Luḥaiya's mit der alten Stadt Sambrachate oder dem Hafen Laupas sowie Ναπηγού κώμη, die E. Glaser vertritt, sehr unwahrscheinlich. Niebuhr nimmt an, dass die Hafenstadt erst in späterer Zeit entstanden ist, als das Bedürfnis des Kaffeeexports aus dem Binnenlande dazu nötigte. Die Eingeborenen rückten ihre Entstehung, wie Niebuhr gesagt wurde, nicht über 300 Jahre hinauf. Auch hier soll, wie zu Mukhā, die Einsiedlerhütte eines muḥammedanischen Heiligen der Kern gewesen sein, um den sich nach und nach die Verehrer dieses Heiligen scharten und die Stadt erbauten. Über seinem Grabe wurde eine Kapelle errichtet, deren Nähe für Lebende und Tote als segensreich erachtet wurde. Am Anfang des XVI. Jahrhunderts rückte Luḥaiya zum erstenmale in den Gesichtskreis der Portugiesen, die die Stadt Luya nennen. Im Jahre 1513 lief Afonso d'Albuquerque bei einem Vorstoss ins Rote Meer den Hafen an. Luḥaiya gehörte dann zum Gebiete der Imāme von Šan'a', denen es tributpflichtig war. In der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts hat Luḥaiya unter den Einfällen der Stämme Ḥāšid und Bakil zu leiden, die es einmal sogar niederbrennen. Trotzdem muss der Handel der Stadt auch damals nicht unbedeutend gewesen sein; denn um 1760 führte sie im Mawsim (April bis Juli) 3000 Spezialiester aus den Hafeneinkünften an den Imām von Šan'a' ab. Zu Anfang des XIX. Jahrhunderts machte sich der Statthalter der Šan'āner Imāme in Luḥaiya unabhängig; als aber die Wāḥābiten in den Yemen einbrachen und den Džōla von Luḥaiya besiegten, ging dieser zu den Siegern über und entriss den Imāmen von Šan'a' die ganze Tihāma von Luḥaiya bis Bāb al-Mandab samt Bēt el-Fakih und einem grossen Teile des Kaffeegebietes. Luḥaiya schien nun einer glänzenden Zukunft entgegenzugehen; denn es sollte nicht nur der Hauptexporthafen dieses grossen Gebietes, sondern auch des Wāḥābīlandes werden, und man eröffnete Unterhandlungen mit der britisch-ostindischen Kompanie, die eingeladen wurde, in Luḥaiya eine englische Faktorei zu errichten. Durch das Eingreifen Muḥammed 'Alī's, der 1833 Luḥaiya besetzte, wurde der Aufschwung Luḥaiyas wieder unterbrochen. Im Jahre 1869 finden wir Luḥaiya im Besitz der Türken, unter denen der Hafen nebst Hinterland als eigenes *Kazā* zum *Sandjak* Hodeida gehörte. Luḥaiya diente ihnen als Operationsbasis gegen das fast niemals ruhige Bergland von 'Asir, das mit



dem Zusammenbruche der Türkei im Weltkriege seine Unabhängigkeit erlangte. Saiyid 'Alī b. Muḥammad al-Idrisi, der Fürst von 'Asir, der stark unter italienischem Einfluss steht, besitzt Luḥaiya und Hodeida seit 1918.

*Litteratur:* *Decada secunda da Asia de João de Barros* (Lissabon 1628). Buch VIII. Kap. 2; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 210, 228; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII 1 (Berlin 1840), S. 882–87; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 44 f., 252; R. Manzoni, *El Yēmen, tre anni nell' Arabia felice. Escursioni fatte dal Settembre 1877 al Marzo 1880* (Rom 1884), S. 179; E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II (Berlin 1890), S. 33, 38, 43, 55, 138, 152, 238; H. Burchardt, *Reiseskizzen aus dem Yemen* (Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin, 1902), S. 593 f.; W. Schmidt, *Das südwestliche Arabien (Angewandte Geographie*, hg. v. H. Grothe, IV. Serie, 8. Heft, Frankfurt a/M. 1913), S. 20; G. W. Bury, *Arabia Infelix or the Turks in Yemen* (London 1915), S. 26, 119; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England* (Hamburgische Forschungen, I, Braunschweig 1916), S. 69; *Handbooks prepared under the Direction of the historical Section of the Foreign Office*, n<sup>o</sup>. 61, *Arabia* (London 1920), S. 44 f., 53, 61, 63; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet (Osten und Orient, I. Reihe, Forschungen*, Bd. IV, Wien 1922), S. 248; *The Statesman's Yearbook 1926* (London 1926), S. 644, 647.

(ADOLF GROHMANN)

**LUḤAṬA** (A.), gefundener (genauer: aufgenommen) Gegenstand. Als leitender Grundgedanke in den Bestimmungen des islamischen Rechts über gefundene Gegenstände kann der Schutz des Eigentümers gegenüber dem Finder, bisweilen durchkreuzt von sozialen Erwägungen, bezeichnet werden. Das Aufnehmen gefundener Gegenstände gilt allgemein als erlaubt, wenn es auch bisweilen für verdienstlicher erklärt wird, sie zu belassen. Der Finder ist verpflichtet, den (aufgenommenen) gefundenen Gegenstand ein volles Jahr hindurch anzuzeigen, es sei denn, dass es sich um ganz geringwertige oder nicht dauerhafte Gegenstände handelt; die Einzelheiten dieser Anzeige sind durch besondere Bestimmungen genau geregelt. Nach Ablauf dieser Frist hat der Finder nach Malik und al-Šāfi' das Recht, den Gegenstand in seinen Besitz zu nehmen und über ihn zu verfügen, nach Abū Hanīfa aber nur dann, wenn er „arm“ ist; doch gilt für die Verwendung des Gegenstandes als religiöses Almosen (*ṣadaqa*) schon vor Ablauf des Jahres bei Abū Hanīfa und Malik eine Vorzugsbestimmung. Meldet sich der Eigentümer vor Ablauf der Frist, so erhält er den Gegenstand zurück, desgleichen nach Ablauf der Frist, wenn er sich noch beim Finder befindet; hat der Finder aber gemäss den angeführten Bestimmungen über den Gegenstand verfügt, so ist er dem Eigentümer gegenüber für seinen Wert haftbar; nur Dāwūd al-Zāhiri erkannte in diesem Falle keinen Anspruch des Verlierers mehr an. Der Ausweis des Eigentümers als solcher ist bei Malik und Ahmed b. Hanbal (auch bei al-Bukhārī: vgl. seine Überschrift zu *Luḥaṭa*, B. I) gegenüber den sonstigen Forderungen der Prozessordnung erleichtert. Für das Finden von Haustieren in der

Einöde gelten eigene Vorschriften, die bei gefährdeten Tieren für den Finder leichter, bei nicht gefährdeten schwerer sind; desgleichen haben al-Šāfi' und Ahmed b. Hanbal einige erschwerende Sonderbestimmungen für im *Ḥaram*, dem heiligen Gebiet von Mekka, gefundene Gegenstände, die im Grunde auf die alte Vorstellung von einem besonderen Eigentumsrecht Allāhs am *Ḥaram* und den in ihm befindlichen Gegenständen zurückgehen.

Diesen Vorschriften des *Fikḥ* liegen einige mit verschiedenen Varianten überlieferte *Ḥadīth* zugrunde (vgl. z.B. al-Bukhārī, *Luḥaṭa*; Muslim, Konstantinopel 1329 ff., V, 133), von deren Anführung im einzelnen hier abgesehen werden kann, da sie mit den Grundzügen jener in allem Wesentlichen übereinstimmen. Erwähnung verdient aber, dass in einer ältesten, später überarbeiteten Schicht sogar von einer zwei- oder dreijährigen Frist die Rede ist; auch wird der gefundene Gegenstand in primitivem juristischen Denken bisweilen als Depositum (*Wad'ia*) bezeichnet; ferner hütet man sich aus besonderer religiöser Vorsicht, gefundene Datteln aufzunehmen und zu verzehren, da sie zur *Zakāt* gehören könnten; endlich gibt es ein *Ḥadīth*, das dem Mekkapilger (*Ḥāǧǧ*) die Aufnahme gefundener Gegenstände überhaupt untersagt. Aus der Überschrift al-Bukhārīs zu *Luḥaṭa*, B. II, geht hervor, dass man gefundene Gegenstände auch einer Regierungsstelle übergeben konnte bzw. zu übergeben pflegte; ihr Behalten in eigener Obhut wird durch Anführung einer Tradition eigens gerechtfertigt.

Als historisch darf keine dieser Traditionen gelten; höchstens mag das Verbot des Propheten in seiner Ansprache nach der Besetzung von Mekka, im *Ḥaram* gefundene Gegenstände ohne Anzeige zu behalten (vgl. oben), wegen seiner altertümlichen Terminologie echt sein. Im Kor'an wird die *Luḥaṭa* nicht erwähnt.

*Litteratur:* Ausser den entsprechenden Abschnitten der *Fikḥ*- und *Ḥadīth*-Bücher vgl. Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet*, 3<sup>e</sup> Druk, S. 386; E. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 637 ff.

(J. SCHACHT)

**LUḤMĀN**, eine Sagengestalt des arabischen Heidentums, fand auch im Kor'an sowie in der späteren Legende und Dichtung Aufnahme. Die Luḥmānsage weist hauptsächlich drei Entwicklungsstufen auf: I. die vorkor'ānische: Luḥmān al-Mu'āmmar, der langlebige Held der Džāhi'ya; II. die kor'ānische: Luḥmān, der weise Spruchdichter; III. die nachkor'ānische: Luḥmān, der Fabeldichter.

I. Luḥmān in der altarabischen Überlieferung. Schon die älteren Sagen zeigen Luḥmān in mehrfacher Gestalt: 1. als Mu'āmmar, 2. als Helden, 3. als Weisen. — Es wird ihm ein langes Leben angeboten. Er wählt die Dauer der Jahre von 7 Geiern: er zieht einen Geier gross; wie dieser stirbt, zieht er einen zweiten, — so 6 Geier auf, die er überdauert; mit dem siebten, Lubad, stirbt er gleichzeitig. Von allen Bildern für die Langlebigkeit war den Arabern der Geier das beliebteste (Ps. CIII, 4; Goldziher, *Abh. zur arabischen Phil.*, II, S. LI ff.); R. Basset (*Logmān Berbère*, S. xxvii–xxix) findet eine treffende Analogie in der Deutung, welche der Vogelschau des Romulus von Sidonius Apollinarius u. a. zuteil wird: Romulus sieht 12 Geier, diese bedeuten die 12 Zeitperioden, welche Rom überdauert. Das

*Kitāb al-Muʿammarīn* von Abū Ḥāṭim al-Sidjīstānī stellt Luḳmān an zweite Stelle: am längsten lebt Khidr, am zweitlängsten Luḳmān, dem siebenmal ein Geierleben, also  $7 \times 80 = 560$  Jahre gewährt sind; doch diese Zahl erhöht sich in verschiedenen Überlieferungen auf 1000, 3000, 3500 Jahre. Der letzte der von Luḳmān aufgezogenen Geier ist Lubad = Dauer; wie Lubad die Flügel sinken lässt, regt ihn Luḳmān zum Fliegen an. Vergebens, Lubad stirbt und mit ihm Luḳmān. — Lubad, worauf schon Damiri hinweist, wurde bereits von Nabigha besungen. — Verschiedene Abenteuer werden Luḳmān zugeschrieben, die jedem Helden der Djāhiliya hätten zustossen können: er zuerst straft die Ehebrecherin damit, dass er sie steinigt, den Dieb damit, dass er ihm die Hand abhaut. — Luḳmān gehört dem Stamme ʿAd an. Hier schmilzt nun die altarabische Sage mit der korānischen Legende zusammen. ʿAd, sündig wie Sodom, wird von Dürre heimgesucht. Eine Gesandtschaft geht nach Mekka, Regen zu erleben, mit ihnen Luḳmān. Im Vollgenusse der Gastfreundschaft vergessen die ʿAditen den Zweck ihrer Reise. An ihre Pflicht gemahnt, erbittet einer von ihnen eine schwarze Wolke. Diese Wolke bringt dem Stamme ʿAd das Verderben, welches ihm wegen Widersätzlichkeit gegen den Propheten Hūd auferlegt war.

Schon das arabische Heidentum kannte Luḳmān auch als Weisen. Seine Weisheit wird von vorislāmischen Dichtern besungen (Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 133). Es liegt nahe, anzunehmen, dass schon die alten Sagen sich auf mehrere Personen bezogen haben. Die Weisheit Luḳmān's bildet den Übergang von der Djāhiliya zum Korān.

II. Luḳmān, der Spruchdichter. Muḥammed führt in der XXXI. Sūra Luḳmān als Weisen an und übergibt ihm das Wort zu frommen Ermahnungen. Diese tragen nicht das Gepräge Luḳmān's noch Muḥammeds, sondern gehören zum Gemeingut der Spruchdichtung. Ein bezeichnendes Beispiel: „Wenn alle Bäume der Erde zu Schreibrohren würden, wenn Gott das Meer zu 7 Meeren von Tinte ausbreitete, könnte dennoch Gottes Wort nicht erschöpft werden“ (Sūra XXXI, 26). Diese gewaltige Hyperbel ist in Hunderten von Fassungen verbreitet (vgl. Reinhold Köhler, *Und wenn der Himmel wär' Papier, in Orient und Occident*, II, 546—59; *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*, I, 311—23, 441—53). Es wird berichtet, dieser Spruch sei einem Streite mit den Ahbār der Juden entsprungen. Die Ahbār brüsteten sich, durch die Tora alles zu verstehen, gegen sie kehre sich der Spruch. Soll dies vielleicht andeuten, Muḥammed habe diese Hyperbel den Juden entlehnt, bei denen sie wirklich lebte? — Für die Mahnung Luḳmān's: „Mässige deinen Schritt, senke deine Stimme, denn von allen Stimmen ist die des Esels die hässlichste“ (Sūra XXXI, 18) hat Rendel Harris das Vorbild im Akhiḳar gefunden: „Senke dein Haupt, sprich leise und sieh nach unten! Denn würde das Haus durch laute Stimme erbaut, so erbaute der Esel zwei Häuser an einem Tage“.

Hatte nun einmal Muḥammed den Luḳmān zum weisen Spruchdichter geweiht, so konnte ihm alles, was man für fromm und vernünftig hielt, angedichtet werden. Dem Wabb b. Munabbih schreibt man den Ausspruch zu, er habe 10000 Kapitel von Luḳmān's Weisheit gelesen. Die arabischen Spruchsammlungen (vorzüglich Maidānī) schmücken

vieles mit Luḳmān's Namen (s. R. Basset, S. XLIV—LIV). Tha'labi widmet ein Kapitel seiner *Madjālis* der Weisheit Luḳmān's. Mancher Satz scheint an die Luḳmān-Sūra anzuknüpfen. Sūra XXXI, 14 mahnt, die Eltern zu verehren, warnt aber davor, sich von Eltern zu falscher Götterverehrung verleiten zu lassen. Tha'labi's Gewährsmann lässt Luḳmān lehren: „Sei willig gegen Freunde, doch nie so, dass du Gott zuwiderhandelst!“ — Manches klingt an Akhiḳar an: Luḳmān lehrt, Schläge nützen dem Kinde wie Wasser der Saat. Bei Akhiḳar: „Verschone deinen Sohn nicht, denn Schläge sind für den Knaben wie Dünger für den Garten!“ — Luḳmān: „Wenn du Leute siehst, die Gottes gedenken, schliesse dich ihnen an; hast du Wissen, so nützt es dir bei ihnen, und sie mehrten es; hast du keines, belehren sie dich; wenn du Leute siehst, die Gottes nicht gedenken, schliesse dich ihnen nicht an; denn bist du wissend, nützt es dir nicht, bist du unwissend, so mehrten sie deine Unwissenheit“. Akhiḳar: „Schliesse dich dem Weisen an, so wirst du weise werden wie er, schliesse dich aber nicht dem Zänker und Schwätzer an, dass du nicht zu ihm gerechnet werdest“. — Luḳmān gibt treffliche Ratschläge für die Reise, auch den Rat, sich zu bewaffnen. Ähnlich Akhiḳar. In Maidānī's arabischen Sprichwörtern wird Luḳmān folgende Mahnung zugeschrieben: „Mein Sohn, befrage den Arzt, ehe du krank wirst!“ Es entspricht dies dem ersten Satz in Ben Sira's Alphabet: „Ehre den Arzt, ehe du ihn benötigst!“ Anderseits findet sich Luḳmān's Warnung vor Heuchelei ähnlich in der *Disciplina clericalis* wieder.

Die islāmische Legende liebt es, die Frommen und Weisen der Vorzeit zu Propheten zu weihen. Doch da Muḥammed den Luḳmān als Weisen anführt, erzählte man, Gott habe Luḳmān die Wahl freigegeben, Prophet oder Weiser zu werden; Luḳmān wählte die Weisheit und wurde Wezir König Davids, der ihn glücklich pries: „Heil dir, dein die Weisheit, unser die Qual!“ Luḳmān lebte bis zur Zeit des Propheten Yūnus (Jona). Auch Richter der Juden wird er genannt. Selten macht die muḥammedanische Legende dennoch auch Luḳmān zum Propheten und verleiht ihm sogar eine Schrift „Madjalla“ (*Megilla*), die Weisheitsrolle (Ṭabari, *Annales*, I, 1208).

III. Luḳmān, der Fabeldichter. Von Muḥammed und nach Muḥammed wurde Luḳmān als Spruchdichter verehrt. Einige Jahrhunderte später wurde er auch zum Fabeldichter, vielleicht weil *Amthāl* sowohl Sprüche als Fabeln bezeichnet. So wurde Luḳmān zum Äsop der Araber. Manches wurde auf Luḳmān übertragen, was man in Europa von Äsop erzählte. Die Ansätze hierzu zeigen sich schon früher. Während die allerälteste Sage in Luḳmān den Helden sah, die islāmische Legende ihn zum Weisen, zum Richter, zum Wezir, ja zum Propheten machte, gefällt sich die spätorientalische Sage darin, Luḳmān als Zimmermann, als Hirten, als missgestalteten Sklaven, ägyptischen, nubischen, äthiopischen Sklaven zu schildern, ein Zug, der klar der Sage von Äsop nachgebildet ist. Drei Äsop-Anekdoten werden auf Luḳmān übertragen. Luḳmān's Herr gebietet ihm, den Gästen das Beste vorzusetzen. Luḳmān setzt ihnen Zunge und Herz eines Schafes vor. Ein andermal gebietet ihm sein Herr, den Gästen das Argste vorzusetzen. Wieder setzt ihnen Luḳmān Zunge und Herz vor, denn es gebe nichts Besseres als eine gute Zunge und ein gutes Herz, nichts Ärgeres, als eine böse



Zunge und ein böses Herz (bei Plutarch und in der *Vita Aesopi* von Maximus Planudes ist nur von Zunge, nicht vom Herzen die Rede). — Einmal essen die Mitsklaven Luḳmān's die Feigen ihres Herrn auf und beschuldigen Luḳmān. Auf Luḳmān's Anregung läßt der Herr alle warmes Wasser trinken. Luḳmān erbricht bloss Wasser, die Sklaven Wasser und Feigen. — Luḳmān's Herr hatte im Rausche gelobt, er werde das Meer austrinken. Ernüchtert bittet er von Luḳmān Rat. Luḳmān fordert von den Wettpartnern, sie sollen erst alle Zuflüsse versperren, denn sein Herr habe wohl gelobt, das Meer auszutrinken, nicht aber seine Zuflüsse. — Letzteres ist ein weitverbreitetes Märchenmotiv im Typus vom Kaiser und vom Abt (Walter Anderson, *Kaiser und Abt*, F. F. Communications, N<sup>o</sup>. 42, S. 134—140, besonders 139, wo auch auf Luḳmān hingewiesen wird; Chauvin, *Bibliographie*, VIII, 60—62). Diese Anekdoten finden sich auch in der *Vita Aesopi* von Planudes (XIV. Jhdt.), doch auch bereits bei Plutarch, *Convivium septem Sapientium*.

Fabeln von Luḳmān kennt die ältere arabische Literatur nicht. Erst im späten Mittelalter tauchen sie auf. Die Pariser Handschrift, welche Jos. Derenbourg herausgegeben, stammt aus dem Jahre 1299 und enthält 41 Fabeln. Diese Fabeln sind vielfach herausgegeben und haben besonders durch Derenbourg, R. Basset und Chauvin eingehende wissenschaftliche Behandlung erfahren. Von den 41 Fabeln findet bloss die 22. keine Parallele: der Dornbusch bittet den Gärtner, ihn zu pflegen, damit sich Könige an seinen Blumen und Früchten ergötzen; der Gärtner begießt ihn zweimal täglich, der Dornbusch überwuchert den Garten. R. Basset erinnert an die Fabel Jothams vom Dornbusch, der alles verzehrt (Richter, IX). Sonst finden sich alle übrigen mit Ausnahme der 13. (Mücke und Stier) in den von Landsberg herausgegebenen syrischen Fabeln des Sophos (= Aesopus). Alle finden sich bei Äsop, ausgenommen 9 (Gazelle im Brunnen), 22 (Dornbusch), 24 (Wespe und Biene), 40 (Mensch und Schlangen). Es ist ferner beobachtet worden, dass in diesen Fabeln gerade den bei den Arabern heimischen Tieren, dem Strauss, der Hyäne, dem Schakal, dem Kamel, keine Rolle zufällt. Da diese Fabeln erst im späten Mittelalter auftauchen, herrscht heute kein Zweifel darüber, dass wir es mit einer ins Arabische übersetzten Auswahl Äsopischer Fabeln zu tun haben.

IV. Verwandte Sagengestalten. Luḳmān's Gestalt zeigt ein vielfaches Gesicht: als *Mu'ammar*, als Held, als Weiser, als Spruchdichter, als Fabeldichter. Kein Wunder, dass man ihn mit anderen Sagenhelden verglichen und oft gleichgesetzt hat, sogar mit Prometheus, mit Alkmaion, mit Lukianos, mit Salomo; Abu 'l-Faradj macht Luḳmān zum Lehrer des Empedokles. Drei dieser Gleichsetzungen verdienen näher betrachtet zu werden: 1. mit Bile'am, 2. mit Akhiḳar, 3. mit Äsop. Die Gleichsetzung mit Bile'am ist alt. Die arabische Legende stellt folgende Genealogie auf: Luḳmān b. Ba'ūr b. Nāḥūr b. Tārīḳ. Es ist klar, die Korāndeuter suchten für Luḳmān etwas Entsprechendes in der Bibel. Sie fanden dies in Bile'am, da die Wurzeln *bala'* und *laḳama* beide dasselbe bedeuten: verschlingen. Dies wurde nun zur muḥammedanischen Überlieferung, welche in die hebräische *Mishle Sindbad* eingedrungen, wo Luḳmān einer der sieben weisen Meister des Königssohns wird (ed. Cassel, S. 220 f.), und auch in die *Disci-*

*plina clericalis* des Petrus Alphonsus, wo der richtige Text lautet: „Balaam qui lingua arabica vocatus Lucaman“ (ed. Hilka-Söderhjelm, S. 3). Für die Korānerklärer ist diese Gleichsetzung zweifellos. Es fragt sich aber, hat Muḥammed selbst Bile'am in Luḳmān gesehen? Und weiter: ist Luḳmān wirklich Bile'am? Derenbourg, Basset, und noch Eduard Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, S. 378) sagen: ja. Dennoch ganz undenkbar! Die vorkorānische Überlieferung über Luḳmān, die Korānsure, welche Luḳmān tiefe Verehrung zollt, haben keinen einzigen Zug vom verhassten Bile'am der Bibel und der Aggada. Diese Gleichsetzung erfolgte erst durch Korānforscher, welche Luḳmān um jeden Preis an die Bibel knüpfen wollten und ihn zum Sohne Be'ors d. h. zu Bile'am machten, wie andererseits zum Neffen oder zum Vetter Hiobs.

Die Ähnlichkeit Luḳmān's mit Akhiḳar ist auch schon früher erkannt worden. Aber erst jüngst fand die Gleichsetzung einen kraftvollen Vertreter in Rendel Harris, der ihr das VII. Kap. seiner *Story of Ahikar* widmet. Harris gründet diese Gleichsetzung auf die Übereinstimmung von Sūre XXXI, 18 mit Akhiḳars Warnung vor der Stimme des Esels; auf arabische Vermutungen, die Luḳmān mit anderen Gestalten der Sage und Geschichte vergleichen, vorzüglich auf die Verwandtschaft von Luḳmān, Akhiḳar, Äsop. Die Sage Äsop's zeigt ursprüngliche, nahe Verwandtschaft mit Akhiḳar. Die spätere Luḳmānsage hat sehr vieles der Äsopsage entlehnt und nähert sich dadurch dem Akhiḳar, doch eigentlich ist Luḳmān unmittelbar nicht mit Akhiḳar, sondern mit Äsop verwandt.

Die Entwicklung der Luḳmānsage scheint mannigfaltig, doch klar. Luḳmān gehört eigentlich der Sage oder gar der Geschichte des arabischen Heidentums an. Doch schon diese Zeit kennt auch den Weisen Luḳmān. Bei Muḥammed wird er zum Verkünder frommer Lehren. Vom Korān angeregt, fanden die Korānausleger vielerorts die Sprüche Luḳmān's, fanden Luḳmān selbst im Bile'am der Bibel. Endlich verlieh man ihm nebst den Sprüchen auch Fabeln und machte ihn zum Äsop der Araber.

*Litteratur:* Die Korānkommentare zur XXXI. Sūre, besonders Ṭabarī's *Tafsir*, Kairo 1321, XXI, 39—50; Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goeje, I, 235—242; I, 1208; Ṭha'labī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'*, Kairo 1325, S. 220—222; Abū Ḥaṭīm al-Sidjīstānī, ed. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II, Leiden 1899, S. 2; Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, s. v. *naṣr* und s. v. *lubad*. Viele andere Quellen in René Basset's für die alten Überlieferungen sowohl wie für die Sagen- und Märchenvergleichung gleich wichtigem *Loqmān Berbère*, Paris 1890, wo auch *Dhikr Luḳmān b. 'Ad* herausgegeben ist, S. LXXI—LXXX. — Früher schon: C. H. Toy, *The Lokman-legenda* in den *Proceedings* des *J Am OS*, XIII, 1889, S. CLXXII—CLXXVII; Jos. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, widmet eben unserem Luḳmān den gehaltvollsten Abschnitt, S. 132—136; ders. in *Hebrew Union College Annual*, 1925, II, 173—175. — Über die Fabeln Luḳmān's und ihre vielfachen Beziehungen s. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, III, 1—82. — Über Luḳmān-Bile'am s. Jos. Derenbourg, *Fables de Loqmān le Sage*, Berlin-London 1850, S. 5—50. — Über Akhiḳar-Äsop s. Nöldeke, *Untersuchungen zum*

*Achigar-Roman*, Berlin 1913, S. 61—63. — Über Lukmān-Akhikar s. Conybeare, Rendel Harris, Agnes Smith Lewis, *The Story of Achikar*, Cambridge 1913<sup>2</sup>, S. LXXIX—LXXXIII.

(BERNHARD HELLER)

**LÜLİ**, Name der Zigeuner in Persien. Ihm entspricht im Persischen: *Lūri*, *Lōri* (*Farhang-i Dīhāngīrī*); im Balūči: *Lōrī* (Denys Bray, *Census of Balūčistan*, 1911, IV. 143 gibt die Volksetymologie *Lōr* „Anteil, Teil“).

Der Name Lūli kommt zum ersten Mal in einer Legende aus der Regierungszeit Bahrām Gōr's (420—438) vor. Auf die Bitte dieses Sāsāniden-Königs und um seinen Untertanen eine Freude zu machen, sandte der indische König Shāngal (?) 4 000 (12 000) Hindū-Musikanten nach Persien. Hamza (350/961; Ed. Berlin Kaviani, S. 38) nennt sie al-Zuṭṭ [s. d.], Firdawsī (Mohl, VI, 76—77) Lūriyān; Tha'ālībī (um 429/1037; ed. Zotenberg, S. 567) berichtet, dass sie von den schwarzen Lūri abstammten (*al-Lūriyūn al-sūdān*), die geschickte Flötenspieler waren; das *Mudjīm al-Tawārīkh* (um 520/1126; Übers. Mohl in *J A*, XII [1841], 515, 534) bestätigt ihre Abkunft von den Lūri. Die Lūli (Plur. *Lūliyān*) werden oft von den persischen Dichtern erwähnt. Minūcihri (Dāmghān—Djurdjān—Ghazni, V./XI. Jahrhundert), Djāmāl al-Dīn 'Abd al-Razzāk (gest. 388/1192 in Isfāhān), Kamāl Ismā'il (gest. 635/1237 in Isfāhān), Hāfiz (gest. 791/1398 in Shirāz) berichten, dass die Lūli „schwarz“ (mit der Nacht vergleichbar), unabhängig (*shūkh*) und anmutig (*shangūl*) seien, dass sie Flöte spielen und dass ihre Lebensführung (*bunagāh* „Tross“) recht liederlich sei. Die persischen Wörterbücher verdolmetschen *Lūri/Lūli* mit „schamlos, heiter, anmutig, Musiker, Frau von leichten Sitten“ usw.; vgl. Vullers (das Zitat aus Amīr Khusrāw [gest. 725 = 1325 in Indien], ebd., s. v. *Lūr*, bezieht sich vielmehr auf die Bewohner von Luristān).

Die Herkunft des Wortes Lūli ist bis jetzt noch nicht eingehend untersucht worden. Mit diesem Ausdruck wurden anscheinend die Bewohner einer Stadt in Sind bezeichnet, die bei den arabischen Autoren Arūr oder al-Rūr (vgl. Aras > al-Ras; Alān > al-Lān) heisst. Diese Stadt wurde von Muḥammad b. al-Qāsim vor 95 = 714 (Balādhuri, ed. de Goeje, S. 439, 440, 445) erobert. Nach al-Bīrūni, ed. Sachau, S. 100, 130, lag die Stadt Arūr (Aror) 30 Farsakh südwestlich von Multān und 20 Farsakh stromaufwärts von al-Manṣūra. Bei Elliott, *The History of India*, London 1867, I, 61, 363, trägt die Stadt den Namen Alor. Diese alte Hauptstadt der Hindū-Rādja in Sind liegt heute in Trümmern (am Indus im Taluka Rohri des Bezirks Sukkur, vgl. *Imperial Gazetteer of India*, Oxford 1908, VI, 4 und XXI, 308: Aror und Rohri). Der Übergang von \*Arōri/Rūri zu Lōri/Lūli ist durch das phonetische Gesetz der Dissimilation der beiden *r* leicht erklärbar, besonders nach dem Übergang von Aror (indisch) zu (al)-Rūr (arabisch). So haben alle die Nachkommen der indischen Musikanten Bahrām Gōr's (d. h. die Zigeuner) anscheinend ihren Namen nach der bedeutendsten Stadt erhalten, die den arabischen Eindringlingen, und vor ihnen wahrscheinlich den Sāsāniden, bekannt war. Vielleicht ist mit dieser Erklärung die Heimat der Lūli/Lūri schon genauer bezeichnet, ohne jedoch damit etwas über die ethnische Verwandtschaft dieses Volksstammes aussagen zu wollen.

Die Benennung Lūri/Lūli (in Khorāsān ist sie unbekannt, Ivanow 1914) ist vor allem in Südost-Persien nachweisbar, nämlich in Kirmān und Balūčistān. Der Ausdruck Lūli (bzw. Lūli) ist in Turkestan ebenfalls verbreitet; Bābur, ed. Ilminsky, S. 358, 457, gebraucht „Lūli“ im Sinne von „Komödiant“; Abu 'l-Ghāzī, ed. Desmaisons, S. 241, 258, 276, 282, erwähnt im XV. Jahrhundert einen Shaibāniden-Fürsten von Marw und Ābiward, dessen Mutter eine Lūli-Frau gewesen ist; Mayew, *Izwēstiya Ross. Geogr. Obšč.*, XII, Teil IV, S. 349, und *Geogr. Magazine*, 1876, S. 326—30: Lūli im östlichen Bukhārā; Ufalvy, *Le Kohistan*, Paris 1878, S. 70: die Lūli von Kashghār; Grenard in Dutreuil de Rhins, *Miss. scient. dans la Haute Asie*, Paris 1898, II, 308: Lūli und Āghā in Chinesisch-Turkestan; Valikhanow, *Sočineniya*, in *Zapiski Ross. Geogr. Obšč. po etnografii*, XXIX (St. Petersburg 1904), 43: Lulu (*sic*) und Multānī in Kashghār. Schliesslich vermutet man, dass der Name des Zigeunerstammes in Syrien, Nūri (Plur. Nawara), von Lūli abgeleitet sei (vgl. Pater Anastasius in *al-Mashriq*, V [1902]; Übers. in *Journ. Gypsy Lore Soc.*, 1913—14, S. 298—319).

Die Zigeuner Lūri/Lūli (vgl. was oben über ihre dunkle Hautfarbe gesagt ist!) sind bestimmt von den Lur, den Bergbewohnern Südwest-Persiens, zu unterscheiden; denn diese haben eine helle Hautfarbe und sprechen eine iranische Sprache, soweit bekannt, ohne irgend eine Spur indischer Elemente. Trotzdem erschweren einige Einzelheiten die Sache etwas. Zunächst ist der Gebrauch der Ausdrücke Lūli, Lūri (mit kurzem *u*), Lur usw. nicht immer ganz klar. In dem Stammverband „Arab“ von Fārs gibt es eine Sippe namens Lur (Sykes, *Ten thousand miles*, S. 330); Rittich, *Poyēzadka v Belūčistān*, in *Izw. Geogr. Obšč.*, XXXIII/1 (1902), 69 spricht von einer Abteilung Lōri (persische Aussprache von Luri?) unter den Lūli Kirmāns. Edmonds erwähnt eine Sippe Luri(?) in Luristān in der Abteilung Dashēnān der Stammgruppe Bairānwand. In Kurdistān gibt es eine Sippe Lurr-i Kulāghar (s. SENNA).

Noch verwirrender ist die Tatsache, dass einige Lur als Akrobaten, Bärenführer und Seiltänzer auftreten (vgl. Čirikow, S. 277). Schon Shihāb al-Dīn al-'Omari erwähnt im XIV. Jahrhundert diese Talente der Lur, und heutzutage sind noch umherziehende Lur-Truppen anzutreffen, selbst in einem soweit nach Norden gelegenen Gebiet wie Tabriz, wo es eine ständige Kolonie der Qarāči-Zigeuner, berufsmässiger Schauspieler und Sänger, gibt. Ein gewisser Unterschied in der Befähigung der Lur- und Zigeuner-Komödianten ist also möglich; die Sūzmānī in Kurdistān (s. SARPUL und SENNA), die in Gesang und Tanz ausgezeichnete leisten, sind keine Akrobaten. Vor allem ist aber abzuwarten, ob eine Spezialuntersuchung feststellt, zu welcher Klasse die umherziehenden Lur-Artisten eigentlich gehören.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Zigeuner in Luristān eingedrungen sind. Welcher Volksstamm sich auch immer unter dem Namen Zuṭṭ verbirgt (über die Verwechslung der Zuṭṭ mit den Lūri siehe oben: Hamza, Tha'ālībī), seit der Zeit Hādjdjādī's sind Zuṭṭkolonien in Khūzistān nachweisbar (vgl. Hawmat al-Zuṭṭ zwischen Arrādjan und Rām-Hormūz; die heutige Stadt Hindiyan „die Inder“ ist womöglich ähnlicher Herkunft). Nach Balādhuri, S. 382, wurden die Zuṭṭ, als sie im zweiten Viertel des ersten Jahrhunderts d. H.



vom Islām abgefallen waren, durch die ansässigen Kurden wieder vereinigt, was zu der Strafexpedition des 'Abd Allah b. 'Amir bis nach Idhadj (= Mālamir, der späteren Hauptstadt von Lur-i Buzurg) führte. Das Bündnis zwischen den Zūṭi und den Kurden (= Lur; s. d.) ist in so früher Zeit sehr sonderbar. Unter dem Stichwort al-Rūr erwähnt Yāqūt (II, 833) zwei Ortschaften: die Stadt in Sind und einen von Ahwāz in Khūzistān abhängigen Ort (*Nāhiya*). Schwarz, *Persien*, V, 665, ist geneigt, dies Rūr mit der Ortschaft al-Lūr (s. LURISTĀN) zu identifizieren. Nach dem vorhergehenden könnte man annehmen, dass eine alte indische Kolonie in al-Lūr bestanden hat. Da aber unsere Quellen keine positive Bestätigung dieser Hypothese enthalten (nach Ibn Hawḳāl, S. 176, hatten in al-Lūr die Kurden die Vorherrschaft), muss man augenblicklich die Fragen noch offen lassen, welches der Ursprung des Namens al-Rūr in Khūzistān war, ob dieses al-Rūr mit al-Lūr identisch ist und welche Ableitung des Namens Lur sonst noch in Betracht kommt. Übrigens, selbst wenn der Name Lur von der Stadt al-Lūr abzuleiten wäre, liesse sich aus der Herkunft des Namens nicht ohne weiteres auf die ethnische Abstammung dieses Volkes schliessen.

Was nun im allgemeinen die Zigeuner in Persien betrifft, so führen sie in den anderen Provinzen (ausser Kirmān und Balūčistān) folgende Namen:

in Khurāsān: *Kirishmāl* (worin die humorvolle Volksetymologie *ghair-i shumār* „unzählig“ sieht; im transkaukasisch-türkischen Dialekt bedeutet *kirishmāl* „Taugenichts“; vgl. die Lustspiele von Fāṭh 'Alī Akhundow);

in Astarābād und in Māzandarān: *Djūgi* und *Gāodāri*;

in Ādharbāidjān: *Qarāči* (im Čaghatai-Türkischen „Wächter, treuer Diener, eine dem Khān nahestehende Persönlichkeit“; Abu 'l-Ghāzī, S. 145 und Bugadow, II, 45);

in Fārs und anderwärts: *Kāoli* (= Kābuli).

Die erwähnten Ausdrücke können örtlichen Nuanzierungen entsprechen, die noch wenig bekannt sind. Als Namen einzelner Stämme, die im Norden Persiens ein Nomadenleben führen, hat Gobineau folgende gesammelt: Sanādi (?), Kāsatarāsh, „Hersteller von Trinkschalen“, Badāghī, Adenesiri [Ādhar-narsē?], Zargar-i Kirmāni, „Goldarbeiter von Kirmān“, Shahrīyāri (im Winter in Hamadān, im Sommer bei Damāwand), Karzi, Toār-ṭabīb (*dawar* + *ṭabīb* „Schafdoktor“?), Gāobāz, Bash-kāpān (türkisch *Bash* „Kopf“ + *ḳapan* „der, welcher ergreift“?), Gāodāri (furchtlose Jäger in Māzandarān; vgl. de Morgan), Kāshī, Badjumbūn. Nach Newbold sollen die persischen Zigeuner in zwei Gruppen zerfallen: die Kāoli (oder Ghurbati) und die Gāobāz.

Als Namen, mit denen im allgemeinen die persischen Zigeuner bezeichnet werden, erwähnt Gobineau Beshāwān/Peshāwān [vgl. Boshō, den Namen der armenischen und transkaukasischen Zigeuner] und Odjūli (?). Die folgenden Spitznamen haben ebenfalls einen allgemeinen und neutralen Charakter: *Ghurbati* („ein in der Fremde Lebender“; nach Ivanow sehen die Perser, die *gh* und *k* miteinander verwechseln, in *Kurbati* eine schimpfliche Anspielung auf die Promiskuität [*Kurbat* „Verwandschaft, Blutsverwandschaft“], die man den vereinzelt lebenden Volksgruppen jederzeit zum Vorwurf gemacht hat; das Wort wird biswei-

len *Kurbati* und *Kurbati* geschrieben), *Fiyūdj* (vom arabischen *Fuyūdj* „Eilboten“), *Ustākār*, *Aghā*, *Gharbāl-band* („Siebmacher“) u. a.

Die Zahl der Zigeuner soll in Persien 20 000 Familien betragen, d. h. 100 000 Seelen; davon 5 000 Familien in Ādharbāidjān und 300–500 Familien in Kirmān (Sykes). Die Zigeuner haben eine besondere Verfassung, an deren Spitze der Häuptling der Läufer des Shah (*Shāfir-bāshi*) steht; ihm sind die Provinzialvorsteher (*Kalāntār*) unterstellt. Im östlichen Persien unterscheiden sich die Zigeuner nur wenig von den persischen Bauern (Sykes, Ivanow). In Khorāsān spielen sie als Handwerker, die Siebe, Ketten, Kämme u. ä. verfertigen und reparieren, in der Landwirtschaft eine ansehnliche Rolle. In Astarābād sind die Gāodāri Kupferschmiede und Woll- und Baumwollkämmer (de Morgan). In ganz Persien sieht man die schwarzen Zelte der zahllosen *Ilāt*, die Zigeuner sein sollen. Es ist gleichfalls zu überlegen, ob die kurdischen Stämme mit Namen wie Kharrāt („Drehler“), Lurr-i Kulāhgar („Hutmacher“) nicht von Zigeunern abstammen (s. SENNA). In den Städten wie Sabzawār, Nishāpūr und Tabriz leben die Zigeuner in besonderen Stadtvierteln. Es gibt in Persien auch Zigeunertruppen aus Musikanten und Tänzern, doch scheinen sie keinen besonderen grossen Zulauf zu haben. Ouseley beschreibt die Possen und das Marionettentheater der Qarāči (Tabriz). Die Tänzerinnen und Sängerinnen aus dem Stamme Sūzmāni in Kurdistan sind von den Reisenden oft beschrieben worden, s. vor allem Lycklama à Nijeholt, *Voyage*, IV, 30–70; Čirikow, *Putewoi Journal*, S. 282, 299, 330; Khurshid-Efendi, *Siyaḥet-nāme-i Hudūd*, russ. Übers., S. 119; vgl. T. Thomson, *The Soosmanee: are they Gypsies?*, in *Journ. Gypsy Lore Soc.*, II (1909), 275–6.

Die Sprache der persischen Zigeuner (Sykes, de Morgan, Ivanow) hat ihre Morphologie dem modernen Persisch entlehnt; ihr Wortschatz weist ebenfalls sehr viele persische Wörter auf (vgl. die Verzeichnisse bei de Morgan); die indischen Elemente scheinen seltener zu sein als in der europäischen Zigeunersprache; ihre Sprache in Kirmān und Khorāsān (Sykes, Ivanow) enthält eine grosse Zahl unbekannter Bestandteile. Longworth Dames stellte fest, dass von 96 Wörtern im Vokabular von Sykes 12 indischer, 4 arabischer, 28 persischer und 52 unbekannter Herkunft sind. Er hält diese Sprache daher mehr für einen künstlichen Geheimjargon. Wie dem auch sei, Denys Bray (bei Ivanow zitiert) teilt mit, dass das Lōri in Balūčistān von den Kindern als eine besondere Sprache erlernt wird („is at any rate acquired naturally by Lōri children, as a language for the home circle“).

Die Sūzmāni bedienen sich grundsätzlich des Kurdischen. Nach Čirikow heissen sie Dummi, was Dūmān entsprechen soll (Dūmān = Dōm, Name einer unteren Kaste in Indien, aus dem der bekannte Name der Zigeuner *Rom* entstanden ist). Der Wortschatz der Dūmān (Baghdād, Aleppo?), wie er von Newbold, in *JRAS*, 1856, S. 303 aus dem Munde eines Mannes aus Altūn-kōprü gesammelt wurde, ist voller kurdischer Wörter: *Kāwer*, „Stein“, *Khoi*, „Salz“, *Lāwak*, „Knabe“, usw. Ein kurdischer Stamm östlich von Bohtān trägt den vielsagenden Namen Sindi/Sindiyan („die Sinder“). Nach dem *Sharaf-nāma* war der Häuptling des Clans Kurdikān (vom Stamme Zrāki) mit einer Zigeunerin verheiratet. Für die Beurteilung der Beziehungen der Kurden zu den Zigeunern

muss man übrigens daran erinnern, dass seit dem Jahre 220 (835) ein Teil der Zutt sich in Khānīkīn, d. h. am Eingangstor zu dem Gebiet der Kurden, niedergelassen hatte (de Goeje, *Mémoire*, S. 30; Tabari, *Tarikh*, III, 1168).

Man unterscheidet (Sampson) nach der Verschiebung der ursprünglichen aspirierten Mediae des Indischen zwei Gruppen von Zigeunersprachen: die einen verschieben sie in aspirierte Tenues, z. B. Prakrit *bhāini* < *phen* (Armenien, Europa); bei den andern ist die Aspiration verloren gegangen, z. B. *bhāini* > *ben* (Persien, Syrien, Ägypten). Die Bedeutung der persischen Dialekte liegt nun darin begründet, dass Persien das erste Land war, in dem sich die Zigeuner aufhielten, nachdem sie Indien (wahrscheinlich zur Sāsānidenzeit) verlassen hatten. In den persischen Zigeunerndialekten, so wenig sie in ihrer Gesamtheit bekannt sind, wird man Spuren eines ziemlich alten phonetischen Zustandes finden. Ouseley hebt bei den Karači in Tabriz besonders das Wort *Bhen* „Schwester“ hervor, das älter als *Phen* oder *Ben* sein muss (vgl. auch *Ghorā* bei Gobineau).

**Litteratur:** Siehe LUR, SARPUL, SENNA, ZUTT. Der venezianische Kaufmann (um 1514; vgl. die Serie der *Hakhtuyt Soc.*, Bd. II [London 1873], 171) sagt, dass die Zigeuner von Tabriz als zur safawidischen Religion (= Shi'a) gehörig behandelt werden und rote Kaftane tragen wie die anderen Einwohner. — Don Juan de Persia, *Relaciones*, Valladolid 1604, S. 17 (über die leichten Sitten der Zigeuner); Ouseley, *Travels in various contries of the East*, London 1819—23, I, 309, III, 400, 405 (die Karači in Tabriz); Ker Porter, *Travels in Georgia*, London 1822, II, 528—23: die Karači bei Marāgha; *Die Zigeuner in Persien und Indien*, in *Das Ausland*, München 1833, S. 163—4; Bataillard, *Nouvelles recherches sur l'apparation et la dispersion des Bohémiens . . avec un appendix sur l'immigration en Perse entre les années 420 et 440 de dix à douze mille Louvi, Zutt et Djatt de l'Inde*, Paris 1849, S. 1—48 [zuerst in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 3. Serie, I, 14—55]; Newbold, *The Gypsies of Egypt*, in *J R A S*, XVI (1856), 285—312 (S. 399—11: *Gypsies of Persia*); Gobineau, *Die Wanderstämme Persiens*, in *Z D M G*, XI (1857), 689—99 [vgl. die Briefe Mérimée's in *Revue des deux mondes* vom 15. Okt. 1902, S. 733]; Polak, *Persien*, Leipzig 1865; Grierson, *Arabic and Persian references to Gypsies*, in *Indian Antiquary*, XVI (1887), 257—8 [wieder abgedruckt in *Journ. Gypsy Lore Society*, Edinburgh 1889, I, 71—6 unter d. Titel: *Doms, Jats and the origin of the Gypsies*]; R. Burton, *The Jew, the Gypsy and El-Islam*, London 1898, S. 215—7: the Jats of Belochistan; S. 217—9: the Gypsies of Persia; P. M. Sykes, *Anthrop. notes on Southern Persia*, in *J Anthr. I*, XXXII (1902), 339—49 (S. 345—9: „Gurbati“-Vokabular; S. 350—2: Bemerkungen über Longworth Dames); P. M. Sykes, *Ten thousand miles in Persia*, London 1902, S. 436—9 mit einer Photographie; de Goeje, *Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie*, Leiden 1903, bes. S. 40, 48, 63; de Morgan, *Miss. scient. en Perse, V, Études Linguistiques*, Paris 1904, S. 304—7: 233 Wörter des Stammes *Djūgi* (= *Khoshnashin*); 91 Wörter des Stammes *Goudari*, gesammelt in der Provinz Astarābād; P. M. Sykes, *The Gypsies*

*of Persia, A second vocabulary*, in *J Anthr. I*, XXXVI (1906), 302—11: 96 Wörter aus *Djiruft* und *Sirdjān*; P. M. Sykes, *Notes on musical instruments in Khorasan with special reference to the Gypsies*, in *Man*, London 1909, IX, 161—4; P. Sykes, *Tattooing in Persia*, in *Man*, Dezember 1909 (vgl. *Journ. Gypsy Lore Soc.*, 1911—12, S. 134); W. Ivanow, *On the language of the Gypsies of Qaināt (Khorāsān)*, in *J A S B*, X (1914), 439—55; W. Ivanow, *Further notes on Gypsies in Persia*, in *J A S B*, XVI (1920), 281—91 (Berichtigungen zum vorigen Aufsatz; 95 Wörter, gesammelt in *Nishāpūr*, *Sabzawār*, usw.); Ivanow, *An old Gypsy-Darwish Jargon*, in *J A S B*, XVIII (1922), 376—83 (über gewisse zigeunerische Elemente in einem in *Bukhārā* gefundenen, im XVI. Jahrh. geschriebenen *Derwish-Lexikon*); Ivanow, *Notes on the ethnology of Khurasan*, in *G J*, 1926, S. 156—7; J. Sampson, *On the origin and early migrations of the Gypsies*, in *Journal Gypsy Lore Soc.*, 1923, S. 156—70. Vgl. auch im *Journal Gypsy Lore Soc.* die folgenden Abhandlungen: de Goeje u. Sampson, *The Gypsies of Persia*, 1907, S. 181—3 (zu Sykes 1906); Groome, *Persian and Syrian Gypsies*, 1909, S. 21—7 (Vokabular der Karači nach Ouseley); W. T. Thomson, *The Soozmanee: are they Gypsies?*, 1909, S. 275—6; Sykes, *Persian Jats*, 1910, S. 320 (der Verfasser bestreitet die Anwesenheit echter *Djāt* in Persien); Sinclair u. Ranking, 1911, S. 69—70, 235 (zu Sykes 1909); Sykes, *The Shah's runners*; Sinclair, *Gypsy tattooing in Persia* u. a.

(V. MINORSKY)

**LU'LU'**, BADR AL-DIN ABU 'L-FADĀ'IL AL-MALIK AL-RAHĪM, Atabeg von al-Mawṣil. Bei dem Zengiden Nūr al-Din Arslān Shāh I. hatte dessen ehemaliger Sklave Lu'lu' grossen Einfluss, und als Nūr al-Din auf dem Sterbelager (607 = 1210/11) die Ernennung seines Sohnes al-Malik al-Kāhir 'Izz al-Din Mas'ūd zum Nachfolger bestätigte, bestellte er Lu'lu' zum Regierungsverweser, während der jüngere Sohn, 'Imād al-Din Zengi, mit den beiden Festungen al-'Akr und Shūsh in der Nähe von al-Mawṣil bedacht wurde. Ende Rabi' I 615 (Ende Juni 1218) starb al-Malik al-Kāhir, nachdem er seinen minderjährigen Sohn Nūr al-Din Arslān Shāh zum Nachfolger und Lu'lu' zu dessen Stellvertreter ernannt hatte. Da 'Imād al-Din im Ramaḍān desselben Jahres (Dezember 1218) sich der Festung al-'Imādiya bemächtigte, schickte Lu'lu' ihm ein Heer entgegen. Die Truppen Lu'lu's belagerten al-'Imādiya, mussten aber unverrichteter Sache zurückkehren, worauf auch die übrigen Festungen in al-Hakkāriya und al-Zawazān sich 'Imād al-Din ergaben. Da dieser sich mit dem Herrn von Irbil, Muẓaffar al-Din Kökbūri, verband, suchte Lu'lu' Hilfe bei dem Aiyūbid al-Malik al-Ashraf, der den grössten Teil Mesopotamiens beherrschte, und erkannte dessen Oberhoheit an, worauf al-Ashraf ein Heer nach Naṣībīn schickte, um Lu'lu' nötigenfalls zu helfen. Im Muḥarram 616 (April 1219) wurde 'Imād al-Din von den Truppen Lu'lu's unweit von al-'Akr geschlagen und musste nach Irbil fliehen. Dank den Bemühungen al-Ashraf's und des Khalifen al-Nāṣir wurde zwar bald darauf Friede geschlossen, da aber der kränkliche Nūr al-Din in demselben oder dem folgenden Jahre starb und sein Bruder, der ungefähr dreijährige Nāṣir al-Din Maḥmūd, ihm nachfolgte, begannen



ʿImād al-Dīn und Muẓaffar al-Dīn räuberische Einfälle in das Gebiet von al-Mawṣil zu machen, weshalb Lu'lu', der soeben seinen ältesten Sohn mit einem Heer zu al-Aṣḥraf geschickt hatte, um diesen gegen die Franken zu unterstützen, sich an Aibeg, den Feldherrn al-Aṣḥraf's in Naṣibin, wandte. Aibeg brach sofort auf und vereinigte sich mit Lu'lu'. Am 20. Radsjab 616 (1. Oktober 1219) wurde Lu'lu' in der Nähe von al-Mawṣil geschlagen; da er aber seine Anhänger wieder um sich versammelte, zog sich Muẓaffar al-Dīn zurück. Nach dem Friedensschluss bemächtigte sich ʿImād al-Dīn der Festung Kawasha, und Lu'lu' musste wieder seine Zuflucht zu al-Aṣḥraf nehmen. Muẓaffar al-Dīn bewog aber mehrere Emire, unter ihnen Ibn al-Maṣṭūb, sich von al-Aṣḥraf zu trennen und sich bei Dunaisir zu postieren, um den Vorbeimarsch des letzteren zu verhindern. Bald wurden jedoch die Emire andern Sinnes mit alleiniger Ausnahme Ibn al-Maṣṭūb's, der sich auf den Weg nach Irbil machte. Er wurde aber zweimal geschlagen, zuerst von der Besatzung von Naṣibin und dann von den Truppen Farrūkh Shāh's, des Herrn von Sindjār, die ihn gefangen nahmen. Nachdem er wieder freigelassen worden war, versammelte er eine raubsüchtige Schar um sich und begann das Land weit und breit zu plündern. Er wurde aber von einem Heere Lu'lu's geschlagen und floh nach der Festung Tell A'far. Diese wurde belagert, und Lu'lu' rückte selbst von al-Mawṣil heran. Am 17. Rabi' II 617 (21. Juni 1220) musste die Festung kapitulieren, und Ibn al-Maṣṭūb wurde gefangen genommen und nach al-Mawṣil gebracht. Nachdem al-Aṣḥraf mit Muẓaffar al-Dīn Frieden geschlossen hatte, übergab er Lu'lu' die Festung Djudaida, Naṣibin und die Statthalterschaft von Mesopotamien, wozu in der Folge noch andere Festungen kamen. Nach dem Tode Nāṣir al-Dīn's (619 = 1222/3 oder nach anderen erst 631 = 1233/4) wurde Lu'lu' als Atabeg von al-Mawṣil anerkannt und nahm den Namen al-Malik al-Raḥīm an. Im Jahre 635 (1237/8) wurde er in einen Krieg mit dem Aiyūbiden al-Šāliḥ Naḍīm al-Dīn verwickelt. Dieser nahm die Khwārizmier in seinen Dienst und verlieh ihnen Harrān und Edessa, worauf sie sich auch der Stadt Naṣibin bemächtigten. Etwa drei Jahre später wurden sie von den Fürsten von Halab und Hims geschlagen, und dann nahm Lu'lu' Naṣibin nebst Dārā zurück. Auch mit dem Herrn von Halab, dem Aiyūbiden al-Nāṣir Yūsuf, musste Lu'lu' Krieg führen. Im Jahre 648 (1250/1) wurde er geschlagen, und Naṣibin, Dārā und Karkisiyā fielen in die Hände der Halabiner. Lu'lu' starb im Jahre 657 (1259) im Alter von mehr als achtzig Jahren, nachdem er die Oberherrschaft Hūlagū's [s. d.] anerkannt hatte.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭṭar, ed. Tornberg, XII, 193 f., 218—27, 247, 268, 275, 289—91; Ibn Khaldūn, *al-Iḥār*, V, 268—76; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 443, 449, 469, 480; *Recueil des histor. des orientaux. Histor. orient.*, I, 86, 90—3, 98, 115, 120, 128, 138; II, 362, 373 f.; van Berchem, in den *Orient. Studien*, Th. Noldeke gewidmet, S. 197 ff.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**LULU'**, 1. Mamlūk des Fürsten von Aleppo Saif al-Dawla, Berater seines Sohnes Sa'd al-Dawla und seines Enkels Sa'id al-Dawla. Nach dessen Ermordung Vormund seiner Söhne und von 394—400 (1003—9) selbständiger Statthalter von Aleppo unter fātimidischer Oberhoheit;

vgl. Art. ḤAMDANIDEN, II, 264, wo auch die Literatur angeführt ist.

2. Eunuch und Vertrauensmann des seldjukischen Sultans Ridwān von Aleppo, wurde bei dessen Tode im Jahre 507 (1113) Atabek seines Sohnes Alp Arslān al-Akhras (eig. der Stumme, so wegen seiner schwerfälligen Sprechweise genannt). Alp Arslān, der die Regierung Lu'lu' überliess, wurde seiner Umgebung durch sein grausames, tyrannisches Wesen gefährlich und fiel als Opfer einer Verschwörung. Lu'lu' scheint daran beteiligt gewesen zu sein. Um die Zügel der Regierung fest in Händen zu behalten, ernannte er Alp Arslāns sechsjährigen Bruder Sulṭān Shāh zum Nachfolger, der nominell bis 517 (1123) regierte. In dieser Epoche waren in Syrien fast anarchische Zustände (s. Art. ḤALAB). Um seine Herrschaft zu erhalten, musste Lu'lu' zwischen Kreuzfahrern, syrischen Atabeken und dem seldjukischen Grosssultan Muḥammad lavieren. Diesem versprach er Aleppo zu übergeben, erbat sich aber gleichzeitig heimlich gegen ihn die Hilfe des Atabeken Toghtikin [s. d.] von Damaskus und Ilghāzi's von Mardin und verriet andererseits, um sie nicht zu stark werden zu lassen, ihre Bewegungen den Kreuzfahrern, die ihnen Schaden beibringen sollten. Es gelang ihm, Aleppo mit Hilfe von Toghtikins Reitern zu halten. Um für diese und seine eigene Truppen den nötigen Sold aufzubringen, erpresste er seinen Weziren und den vermögenden Einwohnern Aleppos das Letzte. Er selbst verliess aus Furcht vor Verschwörungen niemals die Zitadelle. Doch als er im Jahre 510 (1117) genötigt war, eine Reise zu machen, sei es um zu einem Freunde seine Schätze zu bringen oder bei jenem aufbewahrtes Geld zu holen, wurde er von seiner türkischen Begleitmannschaft überfallen und getötet. Diese bemächtigte sich seiner Schätze und versuchte Aleppo durch Überraschung zu nehmen, wurde aber von der Garnison geschlagen und musste die Beute herausgeben. Lu'lu' bietet ein typisches Beispiel der Anarchie in Syrien zu Beginn der Kreuzzüge, der erst Nūr al-Dīn [s. d.] durch seine Energie und Tüchtigkeit ein Ende bereite.

*Litteratur:* Art. ḤALAB; Kamāl al-Dīns *Geschichte von Aleppo*, übersetzt von Silv. de Sacy, in Röhrichs *Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*, I, Berlin 1874, S. 243, 245—51. (M. SOBERNHEIM)

**LULUA** (A., „Perle“), Festung in Cilicien in der Nähe von Tarsūs, die im Jahre 217 (832) von dem Khalifen al-Ma'mūn belagert wurde. Sie war die stärkste griechische Festung und hat den Muslimen am meisten Unheil zugefügt; sie besass eine starke Garnison und war reichlich mit Waffen versehen. Als es dem Khalifen nicht gelang, sich ihrer zu bemächtigen, blockierte er sie hundert Tage lang mit zwei Forts, deren Truppen dem Kaiser Theophilos eine entscheidende Niederlage bereiteten; infolge dieser Niederlage riefen die Bewohner von Lu'lu'a die Vermittlung des 'Uḍjaif b. 'Anbasa an, der ihr Gefangener war, und ergaben sich auf Grund eines Schutzbriefes (*Amān*), der ihnen von al-Ma'mūn bewilligt wurde.

*Litteratur:* *Kitāb al-Uyūn*, 3. Teil in *Fragmenta historicum arabicorum*, ed. de Goeje, Leiden 1871, S. 375; Ibn al-Aṭṭar, *Kāmil*, VI, 297; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 371; Šāmi-Bey, *Kāmil al-A'kām*, VI, 4022.

(CL. HUART)

**LUR** (im persischen *Lor* mit kurzem *o*), iranisches Volk in den Gebirgen Südwest-Persiens. Wie bei den Kurden können die vier Lur-Stämme (Mamāsani, Kūhgilū<sup>2</sup>, Bakhtiyārī und die Lur im eigentlichen Sinne) hauptsächlich nur aus sprachwissenschaftlichen Gründen zusammengefasst werden. Nach dem eigentlichen Charakter der Lur-Dialekte ist anzunehmen, dass die Iranisierung des Landes von der Persis und nicht von Medien her vor sich gegangen ist. Über die alten Völker in den verschiedenen Teilen Luristāns, die beseitigt, iranisiert oder aufgesogen wurden, siehe unter LURISTĀN.

**Name.** Die Lokaltradition (*Ta'rikh-i guzida*) bringt den Namen der Lur mit dem Orte Lur im Defilee des Mān-rūd in Verbindung. Diese Überlieferung beruht vielleicht auf der Erinnerung an die Stadt al-Lūr, von der die alten arabischen Geographen berichten (Istakhri, S. 195 usw.) und deren Name in Šahrā-yi Lur (nördlich von Dizfūl) erhalten ist. Es gibt übrigens mehrere Ortsnamen, die mit Lur Ähnlichkeit haben: Lūr, ein von Džundai-Sābūr abhängiger Bezirk (Schwarz, *Persien*, S. 666; vgl. den Kūhgilū'i-Stamm: Lirāwī, das sich zu Lūr verhalten kann wie das lurische *Pil* zum persischen *Pāl* „Silber“; Lurdjān (Yāqūt: Lurdadjān, heute Lurdagān), nach Istakhri Hauptort des Kantons Sardan (zwischen dem Kūh-Gilū und den Bakhtiyārī); schliesslich ein Ort Lurt (Lort) in der Nähe von Šaimara.

Mas'ūdī allein spricht in seinem Verzeichnis der „kurdischen“ Stämme von dem Stamme Lurīya (er kann die mit der Ortschaft al-Lūr in Verbindung stehenden Lur bezeichnen).

Im XIII. Jahrhundert braucht Yāqūt die Namen Lūr und Lurr zur Bezeichnung des „kurdischen Stammes, der in dem Gebirge zwischen Khūzistān und Isfāhān ansässig war“; das Land, das von diesem Stamme bewohnt wurde, nennt er *Bilād al-Lur* oder Luristān.

Diese Tatsachen lassen die einzelnen Etappen in der Entwicklung des (vielleicht voriranischen) geographischen Begriffs zu einem Völkernamen erkennen.

Wenn man jedoch für den Namen Lur nach einer iranischen Etymologie sucht, so liegt es nahe, den ersten Bestandteil des Namens Luhr-asp heranzuziehen (was schon von de Bode vorgeschlagen wurde). Nach Justi, *Iranisches Namenbuch*, erklärt sich Luhr durch \**rudhva* „rot“. Die Ortschaft Rūr bei Yāqūt bildet vielleicht eine Zwischenform. Der *Ta'rikh-i guzida* führt eine Volksetymologie an: *Lur < lir*, womit im Luri ein „bewaldetes Gebirge“ bezeichnet wird.

**Ethnologie.** Wenn auch die sprachwissenschaftlichen Befunde die Lur mit Färs in Verbindung bringen, so sieht die Lokaltradition nur die Stämme aus der Schlucht Mān-rūd als wirkliche Lur an. Nach dem *Ta'rikh-i guzida*, S. 539, 547, gibt es im *Wilāyat Mān-rūd* ein Dorf mit Namen Kurd, in dessen Nähe eine Schlucht liegt. Der Ort namens Lur liegt in diesem *Kāl* (das Wort hat im Lurischen die Bedeutung „kleine Talschlucht“; vgl. O. Mann). Der Name dieser Schlucht, Mān-rūd, hat viel Ähnlichkeit mit dem Namen Mādiyān-rūd (das Wort *mādiyān* wird im Lurischen zu *mān/mūn*; Żukowski, III, 158), aber aus gewissen historischen Erwägungen heraus ist sie bei Māngarra-Mūngarra zu suchen (vgl. *Ta'rikh-i guzida*, S. 548 über den zwischen Mān-rūd, Samhā und Māngarra gelegenen Ort). Die einzelnen Gruppen (*Gurūh*),

die aus dem Kūl-i Mān-rūd stammen, wurden dann nach den Ortschaften benannt, in denen sie sich niedergelassen hatten, wie die Djangrū'i (Cangrū'i, Djangardi) und die Ūtārī (Aztari). Die Herrscherfamilie der Atābak von Klein-Lur gehörte zu den Djangrawī (der Name ihrer Sippe Salbūri, Salghūri ist nach Salwizī [*Ālam-ārā*, S. 369], Saliwarzī [*Āli Hazin, Tadhkira*, S. 135] und Salawarzi [Verzeichnis von Houtum-Schindler] zu berichtigen). Der *Ta'rikh-i guzida* zählt schliesslich die acht Sippen (*Shu'ab*) der beiden wichtigsten *Gurūh* und die 18 übrigen Stämme (*Akwām*) der Lur auf. Wenige dieser Namen (Māngarra, Anāraki, Djudaki) entsprechen den heutigen Bezeichnungen. Sodann werden vier Sippen erwähnt: Šāhi (Šāmi), Arsān (Asbān, Asān), Arkī und Bihi, die, obwohl sie lurisch sprechen, keine Lur sind; ebenso waren die Bewohner anderer Dörfer des Mān-rūd Bauern (*Kūstā'i*).

Um 500 (1106) kamen 100 (oder 400) kurdische Faḍlawī-Familien aus Syrien an. Sie drangen von Norden (Šhūrān-kūh) her ein und liessen sich zuerst auf den Gebieten der Khūrshīdi-Wazīre nieder (s. LUR-I KŪČIK; vgl. Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuḥat al-Kulūb*, S. 70 unter *Girdlākh*). Zu Beginn des VII. (XIII.) Jahrhunderts strömten neue Stämme unter den Fahnen des Hazārāsp von Gross-Lur herbei. Unter ihnen befanden sich zwei arabische Stämme, nämlich die Ūkailī (ʿAkilī, vgl. die gleichnamige Ortschaft stromabwärts von Shūshṭar) und Hāshimī, und 28 verschiedene (*mutafarriqa*) Stämme, darunter die Bakhtiyārī (Mukhtārī), Djawāniki (Marāsili), Gōtwand (vgl. das Dorf bei Shūshṭar), Djāki, Lirāwī, Mamāsati (Mamāsani?) usw. Nach dem *Sharaf-nāma* (I, 26) waren alle diese Stämme ebenfalls aus Syrien gekommen. Diese Einwanderungswellen haben sehr stark auf die ethnische Zusammensetzung von Gross-Lur eingewirkt. Die Einwanderer waren wahrscheinlich Kurden; ihre Überreste waren vielleicht noch in den Kurden erhalten, die Ibn Baṭṭūṭa (II, 21–30) bei Bahbahān und Rām Hormūz antraf, als er sich nach der Hauptstadt von Gross-Lur begab. Ein Dorf Kurdistān gab es lange am Djarāhī, und hat diesem Fluss seinen Namen gegeben. Aber andererseits bestätigt Shihāb al-Dīn al-ʿOmārī (*N E*, XIII, 330–32), dass es in Syrien und Ägypten Luren gegeben hat, und erzählt, wie Saladin (563–89 = 1168–93) durch ihr gefährliches Talent, die steilsten Wände zu ersteigen, beunruhigt, sie in Massen vernichten liess. Diese Anekdote lässt ahnen, aus welchen Gründen um 600 zahlreiche iranische Stämme nach Luristān kamen (oder zurückkehrten?).

Klein-Lur war in seinem nördlichen Teile, besonders durch das Tal Karkha, den Einfällen der Kurden ausgesetzt (s. LAK; genau nördlich von Susa steht ein Baum *Dār-i Bābū*, der den Namen eines Clans vom kurdischen Stamme Džuzkān trägt, der in der Geschichte der Ḥasanwāhidien wohl bekannt ist; Ibn al-Aṭhīr, IX, 146, 219). Ausserdem stand Klein-Lur den Einfällen der Türken und Mongolen offen (vgl. die erbitterten Kämpfe der Atābak von Lur-i Kūčik gegen die türkischen Stämme Bayāt und Aiwa = Bahārlu?).

Zur Šafawidenzeit wurden türkische Stämme nach Luristān verpflanzt, und zwar in die Gegend des Kūh-Gilū (wo ihre Überreste noch zu finden sind); ebenso wurden armenische und georgische Kolonien im Norden des Bakhtiyārī-Landes gegründet. Über die Bevölkerungsverschiebungen un-



ter Nādir, den Zand und den Kadjar siehe weiter unten. Die ethnische Lage erhielt erst zu Beginn des XIX. Jahrhunderts festere Formen.

Die Stammnamen und die Gruppierungen der Lur sind heute hinreichend bekannt: und da man Verzeichnisse für die Zeit von 1836 bis 1922 besitzt, kann man durch Vergleichen die Veränderungen feststellen, die in der Zwischenzeit vor sich gegangen sind. Die Umgruppierungen scheinen sich bei den Lur schneller als bei den Kurden zu vollziehen, aber der allgemeine Bestand der Stammgruppen bleibt offenkundig unverändert.

Im Jahre 1881 (Curzon, II, 274) zählte man 421 000 Luren, davon waren 170 000 Bakhtiyārī, 41 000 Kūh-gilū und 210 000 Feilī. Nach Rabino zählte dieser letztgenannte Teil um 1904: in Pish-Kūh 31 650 Zelte, d. h. 130 000 Seelen, und in Push-ti Kūh 10 000 Zelte, d. h. 50 000 Seelen (die letzte Ziffer scheint äusserst niedrig).

Die Mamāsani- (Mamassani-) Gruppe besteht aus vier Hauptstämmen: Bakash, Djāwidi (Djāwī), Dushmanziyārī und Rustamī (vgl. unter SHUL). Die Gruppe Kūh-Gilū (Kūh-Gālū) umfasst drei grosse Stämme: Akādjarī, Bawī und Djāki. Der erste von ihnen (vgl. den Namen des alten türkischen Stammes Aghadjari) scheint künstlich zusammengeschweisst zu sein, denn vier (Afshar, Begdali, Āghatai und Kara-Baghli) von seinen neun Clans sind Türken (offenbar die Überreste der Shah-sewan, die unter den Safawiden mit der Verwaltung von Kūh-Gilū betraut waren), und ein fünfter Clan (Tilakūhi) führt den Namen eines Bezirks in Senna-Kurdistan (s. SENNA). Bei dem zweiten Stamme, den Bawī, hebt O. Mann die Tatsache hervor, dass er den Namen des arabischen Stammes in der Umgebung von Ahwāz trägt; doch gibt es auch südlich von Khorramābād ein Gebirge namens Bawī. Der dritte Stamm, Djāki, ist rein lurisch und besteht aus zwei grossen Teilen: Ārbuniča und Lirāwī mit sehr zahlreichen Unterabteilungen. Die Dreiteilung der Kūh-Gilū-Gruppe ist für viele Lur-Stämme typisch.

Über die Bakhtiyārī schrieb Sawyer schon im Jahre 1894, ihr Gebiet wäre „thoroughly surveyed on a scale of 8 miles to the inch, nearly every tribe visited in their own encampment, everything appertaining to the Bakhtiaris may now be said to be known“. Dennoch bleiben die Angaben Curzons (1881) immer noch die letzten allgemein zugänglichen Nachrichten. Von den beiden Bakhtiyārī-Gruppen Čahār-Lang und Haft-Lang ist die letztgenannte heute die weitaus wichtigere. Die Čahār-Lang, die sich ehemals im Süden aufhielten, sind heute vor allem von Einfluss auf die Randgebiete nördlich des Hauptgebirgsstockes (zwischen Burūdjird und Gulpayagān).

Die grossen Gruppen der Lur sind: Tarhān, Dīlfān, Sīlsila (s. LAK) und Bālā-giriwa. Die Stämme der letztgenannten Gruppe sind Luren im wahrsten Sinne des Wortes und zerfallen in folgende wichtige Unterabteilungen: Dirigwand, Sagwand usw. Möglicherweise sind die Dirigwand der eigentliche Kern der lurischen Rasse. Ihre Häuptlinge heissen Mir.

Im Gegensatz zu den Verhältnissen bei den Kurden, wo die einfachen Stammesangehörigen ihrem erblichen Häuptling sehr ergeben sind, tritt bei den eigentlichen Lur (Bālā-giriwa) ein mehr demokratischer Zug hervor. Die Macht der erblichen Khānfamilien stützt sich auf die „Garde“ (Kaitul), aber diese Macht erleidet durch das An-

sehen der Häuptlinge der einzelnen Clans (Tushmāl) beträchtliche Einbusse. Die Khāns sind gezwungen, sich um die Gunst dieser kleinen wilden Häuptlinge (Edmonds: „uncouth headmen“) zu bemühen; letztere sind den Versprechungen ihrer Nachbarn sehr zugänglich, und auf diese Weise zerbröckeln die Stämme, und es entstehen Neugruppierungen.

Vom anthropologischen Standpunkte aus weiss man wenig von den Lur. Die Beobachtungen von Duhouset (der 1859 ein lurisches Regiment unter seinem Oberbefehl hatte), *Études sur la popul. de la Perse*, S. 23, von Khanikoff, *Mémoire sur l'ethnogr. de la Perse*, Paris 1866, S. 15, 110, 138 und von Danilow haben diese Dinge nur gestreift. Duhouset betont vor allem die eigentümliche (zusammengedrückte) Form des Schädels der Lur. Edmonds hebt besonders den Unterschied zwischen den Lur und den Lak hervor: letztere sind grösser, haben reinere Züge und Adlernasen; ihre Frauen sind hübscher als die Lur-Frauen. Die Haare der Lur sind oft kastanienbraun; man findet in Luristan Männer mit äusserst starkem Bartwuchs. (Die Perser nennen Luristan *Ma'dan-i Rish* „Bartgrube“). Die Frauen scheinen bei den Lur keine so grossen Freiheiten zu geniessen wie bei den Kurden. Nach Edmonds ist kein Fall bekannt, wo eine lurische Frau als Häuptling an die Spitze des Stammes trat. Jedoch erwähnt Hammer, *G O R*, II, 239, unter dem Jahre 1725 die kriegerischen Taten zweier Töchter des Wali 'Alī Mardān Khān.

Das Familienleben und die Sitten der Bakhtiyārī sind von Layard, Frau Bishop und Cooper (*Grass*, New York 1925) in begeisterter Weise verherrlicht worden. Dagegen wurde die Lur von den meisten Reisenden sehr scharf beurteilt, s. Edmonds in *G J*, 1922 (ebd.), die Schilderung des Generals Douglas, der 1904 von den Lur verwundet wurde).

*Litteratur:* Über die Mamāsani (vgl. unter SHUL) und die Kūh-Gilū siehe vor allem Hasan Fasā'i, *Fārs-nāma-yi Nāsirī*, das Quellenwerk für Demorgny, *Les tribus du Fars*, in *R M M*, XXII (1913) und B. Miller, *Kočewije plemena Farsa*, in *Wost. sbornik*, St. Petersburg 1916, II, 213—18. Vgl. auch die Verzeichnisse von de Bode, Layard, Sheil, Baring u. a. (zusammengefasst in Curzon, *Persia*, II, 317) und die von O. Mann, *Die Mundarten der Lurstämmen*, S. xv—xxi. — Für die Bakhtiyārī: Rawlinson, *A march from Zohab*, S. 102—6 (vgl. Ritter, *Erdkunde*, IX, 210—15); Layard, *Descrip. of Khuzistan* und vor allem *Early adventures*; Curzon, *Persia*, II, 286—88. — Für die Lur: Die Verzeichnisse von Rawlinson (Ritter, *Erdkunde*, IV, 215—19), de Bode, Layard, Čirikow, Houtum-Schindler, O. Mann, *a. a. O.*, S. xxiii und vor allem die Arbeiten von Rabino in *R M M*, 1916, und von Edmonds in *G J*, 1922.

Religion. Die christlichen und jüdischen Kolonien (vgl. den Bericht des Benjamin von Tudela), die im Karkha-Tale seit der Sāsānidenzeit bestanden (s. MĀSĀBĀDHĀN), haben vielleicht einige Spuren im Lande hinterlassen. Sehr sonderbar mutet die Überlieferung über das Christentum der Bakhtiyārī zur Zeit Konstantins des Grossen (?) an (Hanway, II, 168). Eine Bemerkung im *Ta'rikh-i Īyānān-gusha* (G M S. XVI/II, 216) beweist, dass um 650 (1252) die Mulhid (Ismā'iliten) in der Umgebung von Gird-kūh festen Fuss gefasst haben. Die Hurūfī-Sekte hat wahrscheinlich auch

Anhänger in Luristān gehabt, denn der *Murīd* ihres Begründers Faḍl Allāh, der im Jahre 1427 ein Attentat auf den Sultan *Shāhrukh* verübte, hiess Ahmed Lur (Browne, *Pers. Lit. under Tartar Dominion*, S. 366). Zur Šafawidenzeit leiteten die Wāli von Klein-Lur ihre Abkunft von 'Abbās, dem Sohne des *Khalīf* 'Alī, ab, dessen Grab in der Nähe von Sirwān (Māsabadhān) gezeigt wird; vgl. Rawlinson in Ritter, IX, 402. Die esoterischen Lehren, die der extremen *Shī'a* nahestehen, sind in Luristān sehr verbreitet. Der grösste Teil der Lak sind *Ahl-i Ḥaḡḡ* ('Alī-allāhī). Die Stämme Sagwand, Pāpi, Badrāi zählen auch zu den Anhängern dieser Geheimreligion. In den Glaubenslehren der *Ahl-i Ḥaḡḡ* ist Luristān das Tätigkeitsfeld der dritten Verkörperung der göttlichen Manifestation, namens *Bābā Khoshīn*, der *Bābā Tāhir* zu seinen „Engeln“ zählt. Ein bedeutendes Heiligtum der Sekte, das Grab des *Shāh-zāda* Ahmed (der angebliche Sohn des Imām *Mūsā Kāzīm*), befindet sich in der Gegend von Kūs in der Nähe von Bi-aw (im Gebiet von *Qalawand*) und wird von den *Saiyiden* aus dem *Pāpi*-Stamm bewacht; diese *Saiyiden* tragen rote Turbane, was an die Vorliebe der alten *Muḥammira* = *Khurramiya* für Rot — ihre Fahnen waren von dieser Farbe — erinnert.

Die Religion der Luren war selbst vom *shī'itischen* Standpunkt aus so wenig orthodox, dass der Fürst *Muḥammed 'Alī Mirzā* zu Beginn des XIX. Jahrhunderts einen *Muḍṭahid* kommen liess, um diese Stämme dem Islam zuzuführen (Rabino, S. 24). Offiziell sind alle Lur- und Lakstämme *Shī'iten*. (Vgl. andererseits die Anhänglichkeit der eigentlichen Kurden an die sunnitische Orthodoxie).

**Sprache.** Bis zu Beginn des XX. Jahrhunderts beschränkte sich die Kenntnis der Lur-Dialekte auf 88 Wörter, die von Rich gesammelt waren, auf 4 *Bakhtiyāri*-Verse bei Layard und auf etwa dreissig Wörter, die von Houtum-Schindler aufgezeichnet wurden. Noch im *Grundriss d. iran. Philologie*, I/II (1898—1901), 249 findet man die Behauptung, dass das Luri „mit dem Kurdischen sehr eng verwandt, ja geradezu als ein Dialekt desselben zu bezeichnen“ sei. Die Materialien von Żukowski (gesammelt in den Jahren 1883—86) sind erst nach dem Tode des Verfassers (gest. 4. Jan. 1918) veröffentlicht worden. So kommt also O. Mann das Verdienst zu, dass er als erster die „tiefgehende Scheidung des Kurdischen vom Luri“ festgestellt hat. Dieser Gelehrte wies nach, dass, obwohl in Luristān kurdische Stämme vorkommen [s. LAK], die wirklichen Lur Dialekte sprechen, die zweifellos zum Südwestiranischen gehören (wie das Persische und die Dialekte von Fārs) und nicht zum Nordwestiranischen (wie das Kurdische und die „zentralen“ Dialekte).

Die Luri-Mundarten, die nicht die Härten des Kurdischen (s. KURDEN) aufweisen, zerfallen in zwei Gruppen. Zur ersten gehören die Mundarten von Gross-Lur: *Mamāsani*, *Kūhgālū'i* und *Bakhtiyāri* (die letztere hat unbedeutende Eigentümlichkeiten); zur zweiten die Mundarten von Klein-Lur, nämlich die der *Feili*.

Sogar die erste Gruppe weist im Vergleich mit dem modernen Persischen ziemlich wenig Besonderheiten auf. In phonetischer Hinsicht ist zu bemerken: die Lautgruppe -am am Ende des Wortes wird zu -om, -um (*mikonām* > *ikunom*; *ādām* > *ādhom*); *ū* geht in *ī* über: *pūl* > *pīl*; intervokalisches *d* wird zu *dh* (*y*): *mīdihām* > *īdhim*; die

Konsonantengruppen -*kht* und -*ft* werden zu -*hdh* bzw. -*ht* (*t*): *dukhtār* > *duhdhār*, *rāft* > *rāht*; *kh* am Anfang wird zu *h*: *khānā* > *honā* usw. Dem *Bakhtiyāri* eigentümlich sind: der Übergang des intervokalischen *m* zu *w*: *djūwā* = *djāmā* und den gelegentlichen Übergang von *sh* zu *s*: *isā* = *ishān*. [Sonderbarerweise hat schon *Ḥamdallāh Mustawfi* (*Ta'rikh-i guzida*, S. 537—8) einige dieser phonetischen Eigentümlichkeiten festgestellt; er sagt, dass das Luri (obwohl es mit arabischen Wörtern durchsetzt ist) keine spezifisch arabischen Laute aufweist, z. B.: *kh*, *sh*, *gh*, *f* und *k*]. Flexion: Plural auf -*gāl*, -*yāl*, -*āl*, z. B. *ānhā* = *āngāl*; Akkusativ auf -*ā*, -*nā* anstelle von *rā*: *yūnā got* = *inrā guft*; Präsenspräfix: *ī-* anstelle des persischen *mī-*; Endung der 1. Person Plur. *īmū(n)*: *ikhū-rimū(n)* = *mikhūrim*. Das Luri bildet gewöhnlich wie das Persische das Präteritum der aktiven Verben mit Hilfe von persönlichen Endungen (aktive Konstruktion) und nicht wie das Kurdische und die meisten persischen Dialekte (einschliesslich der von Fārs), die dem Präteritum eine passive Konstruktion geben. Lexikalisches: In den Präsens- und Präteritalstämmen folgt das Luri gewöhnlich dem Persischen, aber man findet im Luri Stämme und Wörter, die im Persischen unbekannt sind: „werfen“ *īwānum*, *wāndum*; „können“ *tār-*, *itārom* „ich kann“; „Auge“ *Tia* usw. Aus der Mongolenzeit hat das Luri eine Reihe Ausdrücke bewahrt, wie *Tushmāl* „Klanhauptide“, im Mongolischen *Tūshūmel* „Beamter“; *Kaitul* „Garde des *Khān*“, im Osttürkischen „Lager, Wagenburg“ vgl. *Budagow*, II, 102; *Kūrān*, „Feldlager“, im Mongolischen *Kūren*, „Lager, Zelt“.

Was die Feiligruppen angeht, so unterscheidet sich diese Mundart sehr wenig vom gewöhnlichen Persischen (Mann: „Weiter nichts als ein stark abgeschliffenes Persisch“).

Es gibt in Luristān ziemlich umfangreiche kurdische Inseln. Dazu gehören die Lakstämme im Norden. Die zu den *Feili* gehörige *Mahki*-Gruppe (an der Grenze von *Kirmānshāh*, in *Hulailān* und weiter südlich) spricht einen südkurdischen Dialekt, der Ähnlichkeit mit dem Dialekt der *Kalhur* hat; die Gruppe *Kurdi shūhān* (südlich vom *Pusht-i Kūh*) spricht „*Kurmāndji*“-Kurdisch. Die linguistischen Fragen des *Pusht-i Kūh* bedürfen noch ergänzender Forschungen.

**Litteratur:** Lerch, *Ishtidowaniya*, III, S. XI—XIV (deutsche Übers., *Forschungen*, II); O. Mann, *Kurze Skizze d. Lurdialekte*, in *SB Pr. Ak. W.*, 1904, S. 1173—93; O. Mann, *Die Mundarten der Lur-Stämme im süd-westl. Persien*, in *Kurd.-pers. Forschungen*, Abt. II, Berlin 1910 (Litteratur, Verzeichnis der Stämme, *Mamāsani*, *Kūhgālū'i*, *Bakhtiyāri*- und *Feilix*); D. L. R. Lorimer, *The phonology of the bakhtiyari*, London 1922; Żukowski (gest. 4. I. 1918), *Materialy d'ia izu. pers. narečii*, III: Dialekte der *Bakhtiyāri*, Čarlang und Haftlang, Petersburg 1922 (in den Jahren 1883—86 gesammelte Texte, *bakhtiyārisch-russisches* und *russisch-bakhtiyārisches* Vokabular); Hadank im Vorwort zu O. Mann, *Kurdisch-persische Forschungen*, III/1, Berlin 1926. Über die *Mamāsani*- und *Kūhgālū'i*-Materialien von Romaskevič s. *Bull. Acad. de Russie*, 1919, S. 452.

**Litteratur.** Die Lur-Stämme, insbesondere die *Bakhtiyāri*, besitzen eine reichhaltige Volksliteratur: Märchen, epische Stücke, welche die Taten der Helden (wie *Muḥammed Taḡi Khān*



Čar-Lang und Hādjdji Ilkhānī Haft-Lang) besingen, lyrische, Hochzeits- (*Wāsinak*), Wiegenlieder (*Lālā'i*) usw. Sie sind oft hübsch und gefühlvoll. Vgl. die Sammlungen von O. Mann und von Żukowski (letzterer hat eine Arbeit über die persischen und bakhtiyāri Wiegenlieder im *Journal. Min. Narodn. Prosvěšč.*, Januar 1889, veröffentlicht); D. L. R. Lorimer und E. O. Lorimer, *Persian tales*, London 1919, S. 197—351: *Bakhtiyari tales* (nur Übersetzungen).

Das Luri hat ebenfalls Dichter, die in den herkömmlichen litterarischen Formen ihre Werke abfassen: Husain-Kuli Khān Haft-Lang (ermordet 1882), Nadjmā Mamāsani, Daftari, Fayīd (lebte noch 1902), İzadi (gest. 1905), 'Ali Aşghar Khān Nihāwandi (vgl. O. Mann). Ein *Mī'rādī-nāma-yi bakhtiyāri* von Shaikh 'Ali Akbar Mu'ammam wurde 1314 in Tihirān lithographiert. Ein *ghazal* von Mullā Zulf 'Ali Kurrānī wurde von Y. Marr in den *Comptes-rendus de l'Acad. de l'U. R. S. S.*, 1927, S. 55—8 veröffentlicht; nach Y. Marr befindet sich in der Bibliothek des Sālār-i Fāthi eine *Tadhkira* der Bakhtiyāri-Dichter, die von 'Ommām-i Samānī zusammengestellt ist. Eine andere ähnliche *Tadhkira* entstammt der Feder des Ahmedi-yi Bakhtiyāri.

Geschichte. Über die Teilnahme der Stämme aus Khūzistān und Fārs an den arabisch-persischen Kämpfen in den ersten Jahrhunderten der Hidjra s. den Art. KURDEN. Die Khalifen griffen unmittelbar, besonders in Lur-i Kūčik [s. d.], in die Angelegenheiten des Landes ein. Enger verknüpft waren die Geschehnisse der Lur mit den iranischen Dynastien, die in Khūzistān, Shirāz, Isfāhān, Hamadān und im Zagros die Herrschaft in Händen hatten: den Saffariden, Būyiden, Kākōyiden, Hasanwaihiden und ihren Nachfolgern aus der Familie des Abu 'l-Shawk (s. KURDEN).

Man hat noch būyidische Münzen, die in Idhādġ geprägt sind (Codrington). Im Jahre 323 (935) zog die būyidische Armee durch Luristān (Sūs — Shāpūr-khwāst — Karādġ). Die kurdischen Hasanwaihiden, deren Hauptstadt in Sarmādġ (südlich von Bisūtūn) war, dehnten ihre Herrschaft im Flussbett des Karkha aus. Shāpūr-khwāst (= Khurramābād) bildete um 400 (1009) einen Teil ihrer Besitzungen (Ibn al-Athīr, IX, 89; *Tadġarib al-Umam*, ed. Amedroz, II, 291; III, 451). Der Kākōyide Garshāsp unterstützte in Shāpūr-khwāst die Belagerung der Seldjuken (434 = 1042). Sodann liessen sich die Amīre dieser Dynastie im nördlichen Luristān nieder: die Familie des Zangi b. Barsuġ in Shāpūr-khwāst (vor 499 = 1105), des Hīsām al-Dīn Alpghūsh in Dīz-i Māhkī (am Karkha) vor 549 = 1154 (Rāwandī, *Rāhat al-Sudūr*, in *G. M. S.*, S. 285). Als Herr von Luristān und eines Teiles von Khūzistān wird zwischen 547 und 570 (1152 und 1174/75) ein Türke namens Hīsām al-Dīn Shūhla oder Aḡsārī erwähnt. Eine lange (kufische?) Inschrift auf einer Stele in der Nähe von Khurramābād ist unentziffert geblieben (s. eine Kopie in de Bode II, 298; Rawlinson glaubte darin den Namen des Atābak Shūdjā' al-Dīn zu erkennen, aber nach Curzon trägt sie ein älteres Datum, nämlich 517 = 1123).

Jedoch hatten alle von aussen kommenden Versuche, über Luristān zu herrschen oder Teile seines Gebietes abzutrennen, ziemlich wenig Einfluss auf die innere Struktur der Stämme, deren Entwicklung zu dem Aufkommen der Atābaks führte.

Die Hauptquelle für das Innenleben des Landes ist heute der *Ta'rikh-i guzida* (geschrieben 730 =

1330), der sich seinerseits auf den *Zubdat al-Tawārikh* des Djamāl al-Dīn Kāshānī stützt (die Preussische Staatsbibliothek besitzt davon nur den ersten Band, Katalog Pertsch, N<sup>o</sup>. 368). Das *Madġma' al-Ansāb* (um 743 = 1342) beruht auf selbständiger, aber ungenauer mündlicher Überlieferung. Das *Dġahān-ārā*, obwohl ziemlich spät (sein Verfasser Qādī Ahmed starb 975 = 1567/68), benutzt unedierte Quellen. Das *Sharaf-nāma* (1105 = 1596) schöpft aus dem *Zubdat al-Tawārikh* oder vielmehr aus einer guten Abschrift des *Ta'rikh-i guzida*. Nach diesen Quellen, welche die Berichte der arabischen Geographen vervollständigen, lagen um 300 (912) die Verhältnisse in Luristān, wie folgt:

Die Shūl — die Araber vor der Mongolenzeit erwähnen sie überhaupt nicht — besetzten einen Teil („die Hälfte“) von Luristān. Das *Wilāyet Shūlistān* im eigentlichen Sinne (*Ta'rikh-i guzida*, S. 537 und 539, 13) hatte einen Gouverneur mit Namen Nadjm al-Dīn Akbar (nach dem *Madġma' al-Ansāb* war der Titel Nadjm al-Dīn bei den Shūl erblich), während die von den Shūl abhängigen Lur-Gebiete (wahrscheinlich der Kūh-Gilū) einen Pishwā Saif al-Dīn Mākān hatten, dessen Familie seit der Sāsānidenzeit im Lande bekannt war; er war aus dem Stamme Rūzbihānī, den der *Ta'rikh-i guzida* unter den Lur-Stämmen aufzählt. Der übrige Teil von Luristān wurde von einer lurischen Fürstenfamilie beherrscht (unabhängig von den Shūl). Badr regierte in Gross-Lur und sein Bruder Mañsur in Klein-Lur. Ihre Daten stehen nicht fest. Badrs Nachfolger war sein Enkel Naşīr al-Dīn Muḡammed b. Khalīl b. Badr. (Nach dem *Madġma' al-Ansāb* war Naşīr al-Dīn der Neffe des Awrang [Rang] b. Muḡammed b. Hilāl). Naşīr al-Dīn wurde von den Faḡlawī-Kurden abgesetzt, die die Dynastie der Atābaks von Gross-Lur begründeten und sich dabei auf eingewanderte Stämme stützten (s. oben unter „Ethnologie“). Die gleichen Faḡlawī vertrieben die Shūl aus ihren Wohnsitzen.

Über Mañsur, den Bruder des eben erwähnten Badr, weiss man nichts. Die Stämme Klein-Lur's unterstanden unmittelbar den Khalifen und hatten im Norden unter der Willkür der Eindringlinge zu leiden. Der Begründer (um 580) der einheimischen Dynastie der Atābak in Lur-i Kūčik musste seinen Nebenbuhler Surkhāb b. 'Aiyār verdrängen (wahrscheinlich ein Nachkomme der Dynastie des Abu 'l-Shawk, die den Namen 'Aiyār/Annaz trug; vgl. KURDEN).

Die Geschichte der beiden Dynastien der Atābak ist erfüllt von Kämpfen, Morden und Hinrichtungen, aber im Innern blühte das Land auf. Die Atābak erbauten Brücken und Medresen (Ibn Baḡḡūta) und sicherten den Einwohnern ein ruhiges Dasein (vgl. *Ta'rikh-i guzida*, S. 550). Die Einkünfte eines jeden der beiden Atābak wurde auf eine Million Dināre geschätzt, während jeder von ihnen an den mongolischen Staatsschatz nur 91 000 Dināre abführte (Ḥamdallāh Mustawfī, *Nuzhat al-ḡulūb*, S. 70).

In der Zeit zwischen der Mongolenherrschaft und der Ankunft Timurs unterstanden die beiden Atābak den Muẓaffariden. Timur verwüstete in den Jahren 788 (1386) und 795 (1393) Klein-Lur, war aber ziemlich freundlich gegen den Herrn von Gross-Lur. Im Jahre 795 (1393) zog Timur durch Kūh-Gilū und Shūlistān. Die Timuriden (vgl. BAIKARA) sicherten sich die Herrschaft über Luristān, und im Jahre 837 (1433/34) verschwand der letzte Atābak von Gross-Lur.

Safawidenzeit. Die Herren von Klein-Lur allein bewahrten ihre Selbständigkeit; es gelang ihnen sogar durch eine List, ihre Herrschaft über die Ebene westlich vom Pusht-i Kūh auszudehnen. Nach der Hinrichtung des *Shāh-verdi Khān* setzte *Shāh 'Abbas* an seine Stelle einen *Wālī* ein, der einer Seitenlinie der alten Familie entstammte. Die Besitzungen dieses *Wālīs* *Husain Khān* wurden ein wenig vermindert.

Nach dem Verschwinden der Dynastie von Gross-Lur war die Herrschaft an die Häuptlinge der Stämme übergegangen, aus denen sich dieser Stammverband zusammensetzte. Unter *Shāh Tahmāsp* wurde der Titel eines *Sardār* der örtlichen *Ulū* dem *Tād-j-mir*, dem Häuptling des angesehensten Clans *Astarakī*, übertragen. *Tād-j-mir* vernachlässigte seine Pflichten, wurde hingerichtet und durch *Mir Djahāngir Bakhtiyārī* ersetzt. (Die *Astarakī* und die *Bakhtiyārī* waren nach 600 [ca. 1200] nach *Luristān* gekommen; *Ta'rikh-i guzida*). *Djahāngir*, für den *Shāh Rustam* von Klein-Lur Bürgschaft leistete, verpflichtete sich, jährlich 10 000 Maulesel an den safawidischen Staatsschatz zu liefern; im Jahre 974 (1566/67) wurde der Gouverneur von *Hamadān* ausgesandt, um ihn an seine Verpflichtungen zu mahnen (*Sharaf-nāma*, I, 48). Von dieser Zeit an tritt der *Bakhtiyārī*-Stamm in den Vordergrund, und der ganze Stammverband wird gewöhnlich nach ihm benannt.

Das Gebiet *Kūh-Gilū* wurde von *Khān's* aus dem türkischen Stamme („*Shāh-sewan*“) *Afshār* verwaltet, der unter den *Lur* angesiedelt worden war. Um 988 (1580) gab sich ein betrügerischer *Derwīsh* für *Shāh Ismā'il II.* aus und gewann grossen Anhang unter den Stämmen *Djāki*, *Djāwānikī* und *Bandāni*, die mehrere *Afshāren*-Gouverneure töteten. Infolge dieser Ausschreitungen, zu denen es sowohl durch die *Afshāren* als auch durch die *Luren* gekommen war, unterstellte der Gouverneur von *Fārs* *Allah-verdi Khān* im Jahre 1005 (1596/97) *Kūh-Gilū* unmittelbar seiner Verwaltung (*Ta'rikh-i Alam-ārā*, S. 198, 358).

Unter welchen Umständen die Gruppe der *Mamāsanistämme* (die nach 600 [ca. 1200] in Gross-Lur eingewandert waren) gegen Ende der *Safawidenzeit* das alte *Shūlistān* besetzten, ist unbekannt (s. *SHUL*).

Nach den *Safawiden*. In einer Zeit voll Unruhen, die durch das Erscheinen der *Afghānen* vor *Isfāhān* hervorgerufen waren, spielte der *Wālī* von *Luristān* *'Alī Mardān Khān Feilī* (ein Abkömmling des *Husain Khān*, der von *Shāh 'Abbās* ernannt war) eine bedeutende Rolle. Mit 5 000 Mann nahm er im Jahre 1135 (1722) an der Verteidigung der Hauptstadt teil. Er wurde sogar zum Oberbefehlshaber der persischen Truppen ernannt, aber die anderen *Khān's* verweigerten ihm den Gehorsam. Als die *Osmanen* im Jahre 1725 in *Persien* einfielen, verliess *'Alī Mardān Khān Khurramābād* (das von *Ahmed Pasha* besetzt wurde) und zog sich nach *Khūzistān* zurück, von wo er einen Angriff auf *Baghdād* unternahm. Die *Türken*, die durch das *Bakhtiyārī*-Land bis nach *Frūzān* gekommen waren, wurden zur Umkehr gezwungen. Vgl. *'Alī Hazin*, *Ta'rikh-i Ahwāl*, ed. Belfour, London 1831, S. 115, 134, 137, 148, der ein Augenzeuge dieser Vorgänge war; *Hanway*, *The revolutions of Persia*, II, 135, 159, 168, 238; *Malcolm*, *Histoire de Perse*, II, 445; III, 35; de Bode, *Travels*, II, 281–83; *Hammer*, *G O R*, IV, 227.

In der gleichen Zeit werden mehrere *Bakhtiyārīkhāne* (*Kāsim-Khān*, *Sāfi-Khān*) erwähnt, die den eindringenden *Afghānen* und *Osmanen* Widerstand leisteten, sich aber mit *'Alī Mardān Feilī* nicht verstanden. Im Jahre 1137 (1724) erkannte *Muhammed Husain Khān Bakhtiyārī* einen Thronbewerber, der sich für den Prinzen *Sāfi Mirzā* ausgab, als Herrscher an. Das Hauptquartier dieses Thronbewerbers befand sich im *Kūh-Gilū*; erst 1140 (1727) wurde er gefangengenommen (*Hanway*, II, 168, 238; *Mahdi Khān*, *Ta'rikh-i Djahān-gushā-yi Nādiri*, *Tabriz* 1284, franz. Übers. *Jones*, London 1770, S. xxvii). Die *Afghānen* scheinen in das *Bakhtiyārī*-Land nicht eingedrungen zu sein, und ihre Unternehmung von 1724 gegen *Kūh-Gilū* war ein Misserfolg (*Hammer*, II, 210; *Malcolm*, *a. a. O.*, III, 20). Durch den Vertrag von 1140 (1727) trat der *Afghāne* *Ashraf* unter den andern westlichen Provinzen auch *Luristān* an die *Türkei* ab. Die *Osmanen* behielten es nominell bis 1149 (1736), als *Nādir* den *status quo* wiederherstellte (*Hanway*, II, 254, 347; *Hammer*, *G O R*, IV, 235, 317).

Unter *Nādir* wurde ein gewisser türkischer Häuptling *Baba-Khān Čapushlu* (*Čawushlu*) zum *Beglar-begi* von *Luristān*-i *Feilī* ernannt. Andererseits wurde *'Alī Mardān II.* *Feilī* von *Nādir* mit diplomatischen Verhandlungen in *Konstantinopel* betraut. Im Jahre 1732 zog *Nādir* mit seinen Truppen durch *Kūh-Gilū*, wo *Muhammed Khān Balūč* (der Thronbewerber von *Shirāz*) geschlagen wurde. (Die ortsansässigen *Afshāren* mussten *Nādir* unterstützen, da er selbst ein Angehöriger ihres Stammes war). Eine Reihe von Unternehmungen richteten sich gegen die *Bakhtiyārī*, wo ein neuer Häuptling *'Alī Murād Mamiwand* (*Čahār-Lang?*) die Unzufriedenen um sich gesammelt hatte. Zum ersten Mal wurde *Baba-Khān Čapushlu* gegen ihn ausgesandt (1732). Im Jahre 1149 (1735) machte sich *Nādir Shāh* auf dem Wege über *Djāpalāč* und *Burburūd* persönlich gegen ihn auf. Man fiel von mehreren Seiten in das *Bakhtiyārī*-Land ein, aber der entscheidende Schlag fiel auf dem wenig erforschten Gelände südlich vom *Shuturān-Kūh*. *'Alī Murād* wurde gefangen genommen und hingerichtet. Die *Bakhtiyārī* wurden dezimiert und nach *Djām* und *Langar* (in *Khorāsān*) deportiert. Kurz darauf zeichnete sich eine *Bakhtiyārī*-Truppenabteilung beim Sturm auf *Kahdahār* aus (*Mahdi Khān*, *a. a. O.*, S. 116, 134 enthält interessante genaue geographische Angaben, Übers. *Jones*, I, 185, II, 18; *'Alī Hazin*, S. 231, 253; *Malcolm*, III, 96).

Die deportierten *Bakhtiyārī* kehrten unmittelbar nach dem Tode *Nādirs* wieder aus *Khorāsān* zurück (*Ta'rikh-i ba'd Nādiriya*, ed. Mann, S. 26), und als die Dynastie *Nādirs* erlosch, hätte beinahe der *Bakhtiyārī*-Häuptling *'Alī Mardān Khān* (nicht zu verwechseln mit den beiden *Wālīs* von *Luristān*-i *Feilī*) eine ausschlaggebende Rolle gespielt. Im Jahre 1163 (1750) setzte er zusammen mit *Karīm Khān Zand* in *Isfāhān* einen Abkömmling aus einer Nebenlinie der *Safawiden* ein (*Alī Dāwūd* unter dem Namen *Ismā'il III.*). Die Laufbahn eines „*Majordomus*“, die von *Nādir* vorgezeichnet war, schien ihm vorbehalten zu sein, aber *Karīm Khān* behielt die Oberhand; die Truppen *'Alī Mardāns*, die *Lak* aus den Stämmen *Kalhur* und *Zangana* enthielten, wurden 1752 geschlagen; er selbst flüchtete nach *Baghdād*, wo er durch Mörderhand fiel. Vgl. *Mirzā Sādiq*, *Ta'rikh-i giti-gushā*, angeführt bei *Malcolm*, *a. a. O.*, III, 168–71;



Hammer, *G O R*, IV, 475, 477; R. S. Poole, *The Coins of the Shahs of Persia*, London 1887, S. XXXV; Curzon, II, 289.

Karim Khān, der seinen Bakhtiyāri-Nebenbuhler beseitigt hatte, war selbst ein Lak aus dem Stamme Zand, der in der unmittelbaren Nachbarschaft von Luristān-i Feilī ansässig war. (Über die Bevölkerungsverschiebungen in seiner Zeit siehe die Art. KURDEN und LAK). Als Dja'far Khān Zand im Jahre 1200 (1785) sich nach Shirāz zurückziehen musste, sammelten sich in Isfāhān eine Anzahl Luren und Türken um die ehemaligen Parteigänger des 'Ali Murād Zand, aber die Stadt wurde schnell von Ākā Muḥammed Qādjār besetzt, der nichts eiligeres zu tun hatte, als die Bakhtiyāri anzugreifen ('Abd al-Karim Shirāzi, *Ta'rikh-i Zendjze*, ed. Beer, S. 29; Malcolm, *a. a. O.*, III, 247); damit schadete er seiner Beliebtheit bei den Stämmen sehr.

Die Qādjār regierten ein und ein halbes Jahrhundert, und diese Zeit reichte nicht hin, das Lur- und Bakhtiyāri-Land vollständig miteinander zu verschmelzen.

Die Geschichte der Bakhtiyāri im XIX. Jahrhundert ist von Curzon in dem XXIV. Kapitel seines Werkes *Persia* kurz zusammengefasst worden. Zuerst spielte die Familie Kunurzi, die von dem Bruder 'Ali Mardān Khān's abstammte, eine bedeutende Rolle, aber die Expedition des Gouverneurs von Isfāhān Manučīhr Khān Mu'tamid al-Dawla (sein richtiger Name lautete Yenikolopow, er war ein Armenier aus Tiflis) setzte der Laufbahn des Ilkhāni Muḥammed Taqī Khān im Jahre 1841 ein Ende, und diese Stammgruppe richtete sich nicht wieder auf. Um 1850 kam die Familie Bakhtiyārwand (oder Baidarwand; ihr Ahnherr soll ein Hirte Pāpi gewesen sein) in der Stammgruppe Haft-Lang zu Ansehen und behielt, obwohl ihr Oberhaupt Husain Kuli Khān („Hādjdji Ilkhāni“) auf Befehl des Prinzen Zill al-Sultān ermordet wurde, ihre Reichtümer und ihre Bedeutung. Die Bakhtiyāri spielten eine wichtige Rolle in der persischen Revolution, die zur Absetzung des Muḥammed 'Ali Shāh Qādjār führte (1909). Das Bakhtiyāri-Land erfreute sich die ganze Zeit hindurch einer völligen Autonomie unter der Verwaltung seiner *Ilkhāni* und *İbegi*.

Die Zentralisationsbestrebungen der Qādjār hatten in Luristān-i Feilī (das alte Lur-i Kūčik) mehr Erfolg, so dass seit der Statthalterschaft des tatkräftigen Prinzen Muḥammed 'Ali in Kirmānshāh (zu Beginn des XIX. Jahrhunderts) die alte Familie der Wālī von Luristān ihre Rechte einzig und allein auf den Besitz von Pusht-i Kūh (vgl. diesen Artikel und Čirikow, S. 227) beschränkt sah. Der Pish-kūh bildete die persische Provinz „Luristān“. Muḥammed 'Ali Mirzā durchzog diese Provinz mit Truppen und Artillerie. Im Jahre 1836 folgte ihm Rawlinson an der Spitze seines Gūrāni-Regimentes. Nach der berühmten Expedition Manučīhr-Khān's (1841) hielt dessen Neffe Sulaimān-Khān Sahām al-Dawla, der Gouverneur von Khūzistān, die Ordnung in Luristān aufrecht, aber seit der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts herrschten in Luristān mehr oder weniger starke anarchische Zustände. Erst dem Prinzen 'Ain al-Dawla gelang es um 1900, die Ordnung in Luristān wiederherzustellen, und zu dieser Zeit bereiteten mehrere Forscher unangefochten die unruhige Provinz. Aber schon im November 1904 wurden zwei britische Offiziere (Oberst Douglas und Hauptmann Lorimer), die mit einer Bedeckung vom Stamme Dirigwand

nach Khurramābād reisten, von den Luren angegriffen und verwundet. Eine starke Bewegung unter den Luren (sowie allgemein im Westen Persiens) wurde durch den rebellischen Prinzen Salār al-Dawla hervorgerufen, der seit 1905 mehrmals zu den Luren kam. Trotz der Bemühungen der persischen Regierung blieb Luristān bis 1917 verschlossen; damals gelangten unter Mitwirkung ausländischer Vertreter mehrere Karawanen von Dizfūl nach Burūdžird. Zu gleicher Zeit übertrug die persische Regierung dem Nazar-'Ali Khān Amrā'i (s. LAK) den Rang eines Wālī von Pish-kūh; vgl. Edmonds im *G J*, 1922.

Erst seit der Thronbesteigung Riḍā-Khān's (Shāh Riḍā Pahlawī) änderte sich die Lage in den Gebieten, die von Lur-Stämmen bewohnt waren, von Grund auf, und die Autorität der Zentralregierung wurde in den gesamten südwestlichen Provinzen respektiert. (V. MINORSKY)

**LUR-I BUZURG**, Dynastie der Atābak in Ost- und Süd-Luristān zwischen 500 (1155) und 827 (1423), mit der Hauptstadt Idhadj (= Mālamīr).

Diese Dynastie führt auch den Namen Faḍlawī, nach einem Kurdenhäuptling in Syrien, namens Faḍlōya. Seine Nachkommen (das *Djihān-ārā* zählt 9 Vorgänger Abū Ṭāhir's auf) verliessen ihre Heimat Syrien und gelangten über Mayafāriḳin und Ādharbāidjān [wo sie sich mit Amira Dibādji (?) aus Gilān verschwägerten] um 500 (1006) in die Ebene nördlich des Ushūrān-Kūh (Luristān).

Ihr Haupt 1. Abū Ṭāhir [b. 'Ali] b. Muḥammed zeichnete sich im Dienste des Salghuriden Sunḳur (543—56 = 1148—62) auf einem Feldzuge gegen die Shabānkāra aus. Als Belohnung verlieh ihm Sunḳur das Kūh-Gilūya-Gebiet und gab ferner seine Zustimmung zu einem Eroberungszuge gegen Luristān. Dies Unternehmen gelang. Abū Ṭāhir legte sich nun den Titel *Atābak* bei, verfeindete sich infolgedessen mit Sunḳur und machte sich unabhängig (um 550 = 1155). [Das *Madjma' al-Ansāb* scheint mehrere Personen unter dem Namen Kā'id 'Ali zusammen zu werfen, dem es folgende Erfolge zuschreibt: die Verdrängung der Shūl, die Absetzung des Nāsir al-Din, des letzten Nachkommen des Fürsten Badr von Luristān; die Besiegung der unter dem Kommando des Türken Eshek stehenden Truppen Khūzistāns].

Unter Abū Ṭāhir's Sohn 2. Malik (sic!) Hazārasp (600—26 od. 50 = 1203/4—29 bzw. 52) erlebte Luristān, dem neue arabische und iranische Stämme zuströmten, eine Blütezeit. Hazārasp vertrieb die letzten Reste der Shūl aus Luristān und fiel in das eigentliche Shūlistān ein. Die Shūl wanderten nach Fārs aus. Den Salghuriden machte Hazārasp die Festung Māndjash (Mungasht, im Südwesten von Mālamīr) streitig. Das von Hazārasp beherrschte Gebiet erstreckte sich bis auf 4 *Farsakh* an Isfāhān heran. Der Khalīfe Nāsir (675—622 = 1180—1225) bestätigte ihm den Titel Atābak. Andererseits unterhielt Hazārasp gute Beziehungen mit dem Khwārizmshāh Muḥammed und gab seine Tochter dessen Sohne Ghiyāth al-Din zur Frau (*Djihān-gushā* in *G M S*, XVI/II, 113, 204). [Das *Djihān-ārā* erwähnt dann zwei Söhne Hazārasp's: 'Imād al-Din (gest. 646 = 1248/9) und Nuṣrat al-Din Kalḥa (? gest. 649 = 1251/2); der erstere kaufte die Ortschaft Zarda-Kūh, wo mehrere Mitglieder der Familie in der Folgezeit beigesetzt wurden].

3. Tikla (um 655—6 = 1257—8) war der Sohn Hazārasp's und dessen Salghuriden-Frau; ihm ge-

lang es, vier Angriffe des Salghuriden Atābāk von Fārs, der unter anderem mit der Vertreibung der Shūl aus Luristān unzufrieden war, zurückzuschlagen. Tikla nahm dem Hīsām al-Dīn Khalīl (?? gest. 640 = 1243) einige Bezirke von Lur-i Kūčik fort. Die Generäle, die der Khalīfe von Khūzistān aus gegen ihn sandte, schlug er aufs Haupt. Nach dem Feldzuge Hūlāgū Khāns gegen Baghdād (655 = 1257) begleitete ihn Tikla in der Heeresabteilung (*Tuman*) von Kitbuka-noin. Dennoch verhehlte er, angesichts der Behandlung, die dem Khalīfen und den Muslimen zuteil wurde, seine Gesinnung nicht, sodass Hūlāgū Verdacht schöpfte. Tikla flüchtete nach Luristān, wo er sich in die Festung Māndjasht warf. Hūlāgū gewährte ihm *Amān*, wurde aber bald anderen Sinnes und liess ihn zu Tabriz hinrichten. Tikla wurde in Zarda-kūh bestattet.

4. Shāms al-Dīn Alp Arghūn folgte seinem hingerichteten Bruder und regierte 15 Jahre. Er führte ein Nomadenleben. Seine Winterresidenz war Idhadj und Sūs (wohl Sūsān am Kārūn oberhalb Shūshter), und seine Sommerresidenz befand sich in Djū-i sard (an den Quellen das Zandā-rūd) in Bāzūft (Quelle des Kārūn).

Sein Sohn 5. Yūsuf-shāh hatte seine Jugend am Hofe des Abākā Khān (663—80 = 1265—81) verbracht, wo er mit 200 Reitern auch dann noch blieb, als er zum Nachfolger seines Vaters ernannt worden war. Er nahm am Kriege gegen Burāk-khān teil und zeichnete sich in einem Scharmützel mit den Dailamiten aus. Abākā gab Yūsuf-shāh zu seinen bisherigen Besitzungen noch Khūzistān, Kūh-Gilūya und die Städte Firūzān (7 *Farsakh* oberhalb Isfāhān) und Djarbādhaḡān (Gulpāyagān). Yūsuf-shāh begab sich nach Kūh-Gilūya und bekriegte die Shūl (die sich in dem heute von den Mamassanī bewohnten Gebiet östlich von Kūh-Gilūya niedergelassen hatten). Nach Abākā's Tod sah sich Yūsuf-shāh wider seinen Willen genötigt, mit 2000 Reitern und 10000 Fusssoldaten dem Ahmed Takūdār zu Hilfe zu eilen. Dieser wurde geschlagen (683 = 1284/5), und die Lur zogen sich von Tabas nach Natanz zurück quer durch die Wüste, in der die meisten vor Durst verschmachteten. Nach der Thronbesteigung Arghūn's beehrte sich Yūsuf-shāh, ihm zu huldigen und vermittelte zu Gunsten des ehemaligen Wezir Khwādja Shāms al-Dīn, der sich nach Luristān gerettet hatte (d'Ohsson, IV, 5).

Sein Sohn 6. Afrāsiyāb sandte seinen Bruder Ahmed an den Hof Arghūn's, während er selbst in Luristān blieb, wo er die Familie der ehemaligen Wezire töten liess. Da deren Angehörige sich nach Isfāhān geflüchtet hatten, sandte Afrāsiyāb seine Verwandten zu ihrer Verfolgung aus. Da kam die Kunde vom Tode Arghūn's (690 = 1291). Die Lur töteten den mongolischen Statthalter in Isfāhān. Afrāsiyāb ernannte Mitglieder seiner Familie für Hamadān, Fārs und die Gebiete, die sich bis an den Persischen Golf erstrecken; ja, er wollte sogar gegen die Hauptstädte marschieren. Der mongolische General Amir Turak erlitt bei Kūhrūd (Kōhrūd in der Nähe von Kāshān) eine Niederlage. Kaikhātu Khān sandte gegen Afrāsiyāb mongolische Truppen und das Aufgebot von Lur-i Kūčik. Afrāsiyāb barg sich in der Festung Māndjasht, ergab sich aber nach einiger Zeit dem Kaikhātu, der ihm verzieh. Nach Luristān zurückgekehrt liess Afrāsiyāb seine eigenen Verwandten und zahlreiche Notabeln ermorden. Ghāzān Khān

zeigte sich zunächst Afrāsiyāb günstig gesinnt. Als aber im Jahre 696 (1296/7) der Emir Hurkūdāk von Fārs Anklage erhob, wurde Afrāsiyāb verurteilt und in Mahāwand (?) in Farahān hingerichtet.

Die Würde eines Atābāk wurde dann seinem Bruder 7. Nuṣrat al-Dīn Ahmed (696—730 oder 733 = 1296/7—1329/30 od. 1332/3) übertragen, der viele Jahre hindurch am Hofe der Ilkhāne geweiht hatte. Nach dem *Madjma' al-Ansāb* führte er in Luristān „die mongolischen Gesetze“ (*Āyin-i Moghūl*) ein. Hamdullāh Mustawfi lobt seine geschickte und weise Regierung, welche die von Afrāsiyāb begangenen Schädigungen wieder gutmachte. Er war ein Freund der Derwische, und es wurden ihm mehrere Bücher gewidmet, z.B. der *Ta'rikh Mu'djam fī Ahwāl-i Mulūk-i 'l-Adjam* des Faḡl Allāh Kāzwinī. Das *Madjma' al-Ansāb* gibt ihm den Titel *Pir*. Nach Ibn Baṭṭūta liess er 160 Madrasen (Klöster) errichten, davon 44 in Idhadj, und liess Wege in die Felsen einhauen. Sein Sohn und Nachfolger 8. Rukn al-Dīn Yūsuf-shāh II. (733—40 = 1332/3—1339/40) war gleichfalls ein gerechter Fürst. Seine Besitzungen erstreckten sich von Basra und Khūzistān bis nach Lālalmūstān (?) und Firūzān (*Madjma' al-Ansāb*). Er wurde in der Madrasa zu Ruknābād bestattet.

Ihm folgte sein Sohn (nach Ibn Baṭṭūta: sein Bruder) 9. Muẓaffar al-Dīn Afrāsiyāb II. [Ahmed]. Ibn Baṭṭūta (er kam über Mādjūl-Rāmuz-Tustar) besuchte seine Hauptstadt Idhadj oder Mālamir. Nach ihm war der Fürst dem Weine zugetan. Der arabische Reisende schildert als Augenzeuge die besonderen Gebräuche der Lur bei der Beerdigung des Sohnes des „Sultān“. Dessen Besitzungen umfassten Tustar (Shūstar) und erstreckten sich bis nach Gariwā' al-Rukh (dem heutigen Kahvarukh im Carmahāll westlich von Firūzān). In den zehn Tagen, die der Reisende brauchte, um diese Strecke zurückzulegen, fand er jede Nacht Quartier in einer Madrasa. Um die gleiche Zeit (740) erwähnt Hamdullāh Mustawfi unter den Besitzungen der Gross-Luren Djābalāk (offenbar das Gebiet im Nordosten von Luristān westlich von Gulpāyagān).

Die folgende Zeit ist dunkel. Nach dem Anonymus Iskandar war der Nachfolger Afrāsiyāb's sein Sohn 10. Nawr al-Ward („Rosenknospe“), der von 736 (1335/6 [?]) bis 756 (1355) regierte und die Schätze seiner Vorfahren vergeudete. Nach dem *Djihān-ārā* liess ihn Muḥammed Muẓaffar von Fārs (713—60 = 1313/4—1358/9), der von seinen Beziehungen zu Abū Ishāk Indjū Kunde erhielt, im Jahre 756 (1355) in Sūs blenden. Sein Vetter [nach dem *Djihān-ārā*: sein Neffe] 11. Shāms al-Dīn Pashang b. Yūsuf-shāh II. (?) folgte ihm von 756 (1355) bis 780 (1378/9). In dieser Zeit wurde Luristān in die Streitigkeiten der Muẓaffariden verwickelt. Als Shāh Mansūr, der in Shūstar residierte, sich eine Reihe von Übergriffen in die Gebiete des Pashang erlaubte, kam Shāh Shudjā' (der ältere Bruder und Nebenbuhler Mansūr's, gest. 786 = 1384) Pashang zu Hilfe. Aus den Jahren 762 und 764 sind uns Münzen erhalten, die in Idhadj im Namen Shudjā' geprägt wurden (S. Lane-Poole, *Cat. of Oriental Coins in the British Museum*, VI [London 1887], 235, 237). Nach Pashang's Tod entbrannte ein Streit zwischen seinen beiden Söhnen 12. Malik Pir Ahmed und seinem jüngeren Bruder 12<sup>b</sup>. Ma-



lik Hūshang. Der letztere fand dabei den Tod. [Nach dem Anonymus Iskandar — wenn er von Howorth richtig verstanden worden ist — waren Ahmed und Hūshang Söhne des Nawr al-Ward, und der erstere wurde der unmittelbare Nachfolger seines Vaters]. Shāh Maṣūr verjagte Pir Ahmed und ernannte an seiner Statt einen gewissen Notabeln Malik Uwais. Als Timur 795 (1392/3) Luristān durchzog, kam Pir Ahmed zu ihm nach Rām-Hormuz. Danach empfing ihn Timur sehr gnädig in Shirāz, bestätigte ihm durch ein Dekret (*al-Tamgha*) seine ererbten Besitzungen und gestattete ihm, 2000 Lur-Familien, die Shāh Maṣūr aus Luristān weggeführt hatte, in ihr Vaterland zurückzuholen. Aber trotz alledem führte Timur im Jahre 798 (1395/6) die Brüder Pir Ahmeds, Afrāsiyāb und Maṣūr-shāh, als Geiseln nach Samarqand mit sich. Später teilte Timur Lur-i buzurg (?) zwischen Pir Ahmed und Afrāsiyāb. Nach Timurs Tod warf Mirzā Pir Muḥammed den Pir Ahmed in Kuḥandiz ins Gefängnis. Im Jahre 811 (1408/9) kam er wieder zur Herrschaft und verlor sein Leben bei einem Volksaufstand. Der Sohn Pir Ahmed's 13. Abū Sa'id, der zwei Jahre lang als Geisel am Hofe des Mirzā Iskandar in Shirāz gewesen war, folgte seinem Vater und starb um 820 (1417). Dessen Sohn 14. Shāh Husain wurde im Jahre 827 (1424) umgebracht durch seinen Verwandten 15. Ghiyāth al-Dīn b. Kā'ūs b. Hūshang (12b). Dieser riss die Herrschaft an sich, aber der Timuride Sulṭān Ibrāhīm b. Shāhrukh sandte Truppen gegen ihn, um ihn zu verjagen, und machte der Herrschaft der Familie Faḍlawi ein Ende. Später fiel die Gewalt in die Hände der örtlichen Notabeln aus den Bakhtiyārī-Stämmen (*Sharaf-nāma*, I, 48).

*Litteratur:* Rashīd al-Dīn, ed. Quatremère; Waṣṣāf, *Tadhīyat al-Amṣār*, II (Geschichte Yusuf-shāh's und Afrāsiyāb's); *Ta'rikh-i Guzida*, mit der Geschichte der Muẓaffariden im Anhang, *GMS*, S. 537—47, 723, 725, 745 (stützt sich auf Rashīd al-Dīn und den *Zubdat al-Tawārikh* des Djamāl al-Dīn Kāshānī; Muḥammed b. 'Alī Shabānkārī, *Maḍjma' al-Ansāb* (um 743): Anhang [dank der Liberalität der Royal Asiatic Society konnte ich die Hs. Cat. Morley, N<sup>o</sup>. xv, die den Anhang über die Lur-i buzurg (Fol. 142—45) enthält, einsehen; die Angaben des Autors sind sehr konfus]; *Zafar-nāma*, I, 438, 599, 619, 811; Mirkhond, *Rauḍat al-ṣafā*, Buch IV; Kaḍī Ahmed Ghaffārī, *Djihān-ārā* (um 972), Hs. des British. Museums, Or. 141, Fol. 137—40 [ich verdanke die Kopie Muḥammed-khān Kazwīnī] — enthält einige wichtige Einzelheiten; *Sharaf-nāma*, I, 23—32 (stützt sich im Anfang auf einen guten Text des *Ta'rikh-i Guzida*); Khusraw Abarkūhi, *Firdaws al-Tawārikh*, Stelle über die Gross-Luren in der Übers. des *Sharaf-nāma* von Charmoy, I/1, 328—37; Hādīdjī Khalīfa, *Djihān-numā*, S. 286 (vgl. Charmoy, ebd., I/1, 100—16); Münedjdjim-bashī, II, 597—98; d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, III, 24, 28, 230, 259, 400, 455, 589; IV, 5, 12, 62, 94, 114, 169—70, 580; Howorth, *History of the Mongols*, III, 140, 407, 751—54 (benutzt die Angaben der anonymen Geschichte über Timur's Enkel Mirzā Iskandar, geschrieben im Jahre 815, Hs. des Britishen Museums, Or. 1566, Hs. des Musée Asiatique in Leningrad 566b c). (V. MINORSKY)

**LUR-I KÜÇIK**, Dynastie der Atābak's in Nord-West-Luristān mit der Hauptstadt Khurramābād, zwischen 580 (1184) und 1006 (1597). Die Atābaks gingen aus dem Lur-Stamm Djangrū'i (Djangardī?) hervor. Man kennt sie auch unter dem Namen Khurshīdī nach dem ersten dieser Atābaks. (Zu untersuchen bleibt die Frage, ob dieser Name mit dem des Muḥammed Khurshīd in Beziehung steht, der vor den Atābaks der Lur-i Buzurg Wezīr der ehemaligen Fürsten Luristāns war). Nach 730 (1329/30) ging die Herrschaft an eine andere Linie über, welche später behauptete, von 'Alī abzustammen; um die gleiche Zeit taucht der Titel *Malik* an Stelle des Titels *Atābak* auf.

Die Vorfahren der Khurshīdī waren in den Dienst des Hīsam al-Dīn getreten, der aus dem türkischen Stamm Shūhli oder Shuhla stammte und gegen Ende der Seldjukenherrschaft Luristān und Khūzistān beherrschte ( $\pm 550-80 = 1155-85$ ).

1. Shudjā' al-Dīn Khurshīd b. Abī Bakr b. Muḥammed b. Khurshīd verwaltete anfänglich als *Shihna* einen Teil von Luristān im Namen des Hīsam al-Dīn; aber nach dessen Tode (570 oder 580 = 1174/5 oder 1184/5) wurde er unabhängiger Gebieter von ganz Lur-i Küçük. Er bekriegte die Djangrawī (ein Stamm, aus dem er selbst hervorgegangen war, den freilich damals sein Gegner Surkhāb b. 'Aiyār beherrschte) und belagerte ihr festes Schloss Diz-i Siyāh (in der Ortschaft Mānrūd im „Wilāyat“ Samhā?). Die Einwohner überliessen ihm ganz Mānrūd, aber der Khalīfe forderte Shudjā' al-Dīn auf, ihm das feste Schloss Māngarra (Müngerre im Norden von Kilāb) zu übergeben. Als Gegenleistung erhielt Shudjā' den Bezirk Tarāzak in Khūzistān. Shudjā' al-Dīn vertrieb den Türkenstamm Bayāt, die Luristān verheerten. Er führte ein Nomadenleben und verbrachte den Sommer in Kirit (in Balā-Girīwa), den Winter aber in Dulur (Dih-i Lurān im Pusht-i kūh?) und in Malāh (?). Er starb hundertjährig im Jahre 621 (1224). Die Luren verehrten sein Grabmal. Seinen Sohn Badr erschlug sein Neffe 2. Saif al-Dīn Rustam b. Nūr al-Dīn, der Atābak wurde und sich als ein guter Regent erwies. Auf Rustam folgten nacheinander seine Brüder, zuerst 3. Sharaf al-Dīn Abū Bakr und dann 4. 'Izz al-Dīn Garshāsp. Dieser heiratete Abū Bakrs Frau, Malika Khātūn; sie war die Schwester des Sulaimān-shāh Aiwa, des späteren Oberfeldherrn des Khalīfen al-Musta'ṣim [Abūh ist in Aiwa zu verbessern, das der Name eines Stammes oder einer Ortschaft zur Zeit der letzten Seldjuken ist, vgl. *Rāhat al-Sudūr*, *GMS*, S. 346; *Djahān-gushā*, *GMS*, XVI/1, 153; *Nuzhat al-Kulūb*, *GMS*, S. 107; Defrémery, *Recherches sur quatre princes d'Hamadan*, in *J A*, 1847, S. 177]; *Act. Orient.*, III, 148. Als 5. Hīsam al-Dīn Khalīl b. Badr b. Shudjā' den Garshāsp tötete, entstand Streit zwischen ihm und Sulaimān-shāh (Shihāb al-Dīn?). Die Luren eroberten Bahār (bei Hamadān), aber schliesslich unterlag doch Khalīl und fand in der Nähe von Shāpūr-khwāst den Tod (640/1242).

Sein Bruder 6. Badr al-Dīn Mas'ūd reiste an den Hof Mangū's und kehrte im Gefolge Hūlāgū's zurück. Dieser fromme Mann und Kenner des shāfi'itischen Rechts regierte bis 658 (1260). Als Sulaimān-shāh bei der Eroberung Baghdāds hingerichtet wurde, bewies er gegenüber dessen Verwandten viel Güte. Mas'ūd's Söhne liess Abakā

hinrichten und ernannte zum Atābak 7. Tādī al-Dīn b. Ḥisām al-Dīn Khālīl, den Abākā im Jahre 677 (1278/79) gleichfalls hinrichten liess.

Als seine Nachfolger regierten zu gleicher Zeit zwei Söhne Mas'uds: 8. Falak al-Dīn Hasan beherrschte einen Teil von Luristān (*Dilār, Witāy*), und 8b. 'Izz al-Dīn Ḥusain verwaltete die Güter der Krone (*Indjū*). Die Zahl ihrer Truppen belief sich auf 17 000 Mann. Sie unternahmen eine Strafexpedition gegen die Bayāt und vereinigten unter ihrer Herrschaft die Gebiete zwischen Hamadān und Shūshṭar und zwischen Isfāhān und den arabischen Ländern. Beide starben im Jahre 692 (1292/93).

Kaikhātu gab ihnen einen Nachfolger in 9. Djāmāl al-Dīn Khidr b. Tādī al-Dīn, der 693 (1294) bei Khurramābād getötet wurde, und zwar durch 10. Ḥisām al-Dīn 'Omar b. Shams al-Dīn „Darnakī“ b. Sharaf al-Dīn b. Tahamtan b. Badr b. Shudjā'. Dieser fand Unterstützung bei den mongolischen Stämmen, die sich in der Nachbarschaft Luristāns niedergelassen hatten. Die anderen Fürsten erkannten aber diesen Usurpator aus einer Seitenlinie nicht an; so musste er seinen Platz räumen dem 11. Šamšām al-Dīn Maḥmūd b. Nūr al-Dīn b. 'Izz al-Dīn Garshāsp. Dieser tötete einen gewissen Shihāb al-Dīn Ilyās und wurde dann selbst von Ghāzān im Jahre 695 (1295/96) hingerichtet.

12. 'Izz al-Dīn Muḥammad b. 'Izz al-Dīn (8b) war noch minderjährig, sodass sein Vetter Badr al-Dīn Mas'ūd (Sohn von 8.) von Uldjaitu die Atābakwürde und die Herrschaft über einen Teil von Luristān (*Dilār*) erhielt. Später stellte 'Izz al-Dīn jedoch seine völlige Unabhängigkeit her. Nach seinem Tode (716 = 1316/17 oder 720 = 1320/21) wahrte seine Frau 13. Dawlat Khātūn eine scheinbare Herrschaft, während die Mongolen sich in die Geschicke des Landes einmischten. Das war die Lage zu der Zeit, als Ḥamdallāh seinen *Tārīkh-i Guzida* (um 730 = 1329/30) schrieb. Später sah sich die *Malika* (die nach dem Anonymus Iskandar die Gattin des Yūsuf-shāh von Gross-Lur wurde) genötigt, auf die Herrschaft zugunsten ihres Bruders 14. 'Izz al-Dīn Ḥusain Verzicht zu leisten. Dieser empfing die Investitur Abū Sa'ids und regierte 14 Jahre. Sein Sohn und Nachfolger 15. Shudjā' al-Dīn Maḥmūd wurde 750 (1349) von seinen Untertanen umgebracht.

16. Der Malik 'Izz al-Dīn b. Shudjā' al-Dīn zählte beim Tode seines Vaters erst 12 Jahre. Die Wechselfälle seines Lebens sind besonders aus dem *Zafar-nāma* bekannt. Um 785 (1383) besuchte der Muẓaffaride Shāh Shudjā' mit seinem Heere Khurramābād und heiratete die Tochter des 'Izz al-Dīn. Eine andere seiner Töchter wurde mit Ahmed b. Uwais Djalā'ir vermählt. Als Timur 788 (1386) nach Persien kam, setzte man ihn von den Erpressungen der Luren 'Izz al-Dīn's in Kenntnis. Von Firūz-kūh erreichte Timur in Gewaltmärschen Luristān. Burūdīrd wurde verwüstet, die Festung Khurramābād dem Erdboden gleich gemacht. Seine Anhänger wurden von den Gipfeln der Berge herabgestürzt. 'Izz al-Dīn's Schicksal ist unbekannt; man weiss nicht, ob er sich unter den „Atābak's von Luristān“ befand, denen Timur 789 (1387) eine Audienz in Shirāz gewährte. Nach dem Anonymus Iskandar wurde 'Izz al-Dīn 790 (1388) in der Festung Rūmiyān (Armiyān, Wāmiyān, dicht bei Burūdīrd) gefangen genommen und zusammen

mit seinem Sohne nach Turkestān verbannt. Nach Verlauf von drei Jahren wurden Vater und Sohn wieder in Freiheit gesetzt. Um 793 (1391) spielte 'Izz al-Dīn eine Rolle bei der Machtvergrößerung des Muẓaffariden Zain al-'Ābidin, welcher der Sohn seines ehemaligen Lehnsherrn Shāh Shudjā' war. Als 795 (1392/3) Timur wiederum nach Persien kam, begab er sich von Burūdīrd nach Shūshṭar. Die Heeresabteilungen unter Mirzā 'Omar durchzogen und verheerten teilweise Luristān, aber 'Izz al-Dīn entrannten seinen Verfolgern. Um 798 (1395/6) dehnte der Prinz Muḥammad Sultān, der Statthalter von Fārs, seine Herrschaft über ganz Luristān und Khūzistān aus. Für das Jahr 805 (1402/3) wird erwähnt, dass die Festung Armiyān (?) bei Burūdīrd auf Geheiss Timurs wiederhergestellt wurde; und für das Jahr 806 (1403/4) berichtet das *Zafar-nāma*, dass von Nihāwand ein Bote nach Bailākān kam, der den Kopf 'Izz al-Dīn's brachte, dessen Haut zuvor mit Stroh ausgestopft und gehängt worden war. Sein Sohn 17. Sidi Aḥmed, dessen Unzuverlässigkeit bei den Tributzahlungen anscheinend die Bestrafung seines Vaters herbeigeführt hatte, gewann nach Timurs Tode (807 = 1404/5) seine Besitzungen zurück und regierte bis 815 oder 825 (1412/3 od. 1422).

18. Shāh Ḥusain („Abbāsī“ d. h. eine Nachkomme des 'Abbās b. 'Alī b. Abī Tālib), ein anderer Sohn des 'Izz al-Dīn, nutzte den Untergang der Timuriden, um seine Besitzungen zu vergrössern. Er plünderte Hamadān, Gulpāyagān, Isfāhān und unternahm sogar einen Feldzug nach Shahrazūr, wo die Bahārlu-Türken ihn 871 (oder 873) töteten. Sein Sohn 19. Shāh Rustam schloss sich an Ismā'il I. an; zu dieser Zeit hatten die Herren von Klein-Lur bereits die Theorie ihrer 'alidischen Abstammung aufgestellt. Rustams Sohn 20. Oghur (oder Oghuz) begleitete Shāh Tahmāsp 940 (1533/4) auf seinem Feldzug gegen 'Ubaid-allāh Khān. Während seiner Abwesenheit ergriff sein Bruder 21. Djahāngir die Herrschaft, der 949 (1542/3) hingerichtet wurde. Der Statthalter (*Lala*) seines Sohnes 22. Rustam Shāh lieferte diesen an Tahmāsp Shāh aus, der ihn in Alamūt einkerkerte, während die Luren einen anderen Sohn Djahāngir's namens Muḥammadi in Čāngula verborgen hielten. Als ein Betrüger sich in Luristān für Shāh Rustam ausgab, setzte Tahmāsp den echten Shāh Rustam in Freiheit, der sein Lehen wiedererlangte, aber ein Drittel (*do dung*) davon seinem Bruder 22b. Muḥammadī abtreten musste. Auf Anstiften der Frau des Shāh Rustam bemächtigte sich der Statthalter von Hamadān des Muḥammadi und hielt ihn in Alamūt in Haft. Die Kinder Muḥammadi's brachten Luristān und die Nachbarprovinzen in Aufruhr. Zehn Jahre später entwich Muḥammadi und riss die Herrschaft über Luristān an sich, während Shāh Rustam am Hofe des Shāh Zuflucht suchte. Mit Tahmāsp und Ismā'il II. unterhielt Muḥammadi gute Beziehungen. Nach ihrem Tode aber unterwarf er sich dem Sultān Murād III. (982–1003 = 1574–95), was ihm die Vergrößerung seines Gebietes durch die westlich vom Pusht-i Kūh gelegenen Bezirke Mandali, Djesān, Badrā'ī und Tursak einbrachte. Dennoch trübten sich bald die Beziehungen mit den Osmanen, sodass sich Muḥammadi wieder mit den Šafawiden aussöhnte.

24. Shāh-werdi b. Muḥammadi, der aus Baghdād, wo er als Geisel weilte, entwich, empfing nach dem Tode seines Vaters die Investitur von Shāh



Khudābanda. Als die Türken Nihāwand besetzt hielten, offenbarte er gelegentlich einige Unabhängigkeitsgelüste. Um 1000 (1591/2) wurden die guten Beziehungen mit Shāh 'Abbās wiederhergestellt, bei dem Shāh-werdi seine Abstammung von 'Abbās b. 'Alī und sein Shi'itentum (*Tashaiyū wa-'Abbāsgīrī*) zur Geltung brachte. Shāh 'Abbās heiratete seine Schwester und gab ihm eine Šafawiden-Prinzessin zur Frau. Im Jahre 1002 (1593/4) tötete Shāh-werdi in offener Feldschlacht den Statthalter von Hamadān Oghurlu Sultān Bayāt, der in Burūdžird die Steuern eintreiben wollte. Darüber ergrimmt verliess Shāh 'Abbās die Front in Khurāsān und marschierte in aller Eile nach Khuramābād. Shāh-werdi überschritt den Šaimara (Karkha) und flüchtete nach Baghdād. Luristān wurde dem Sultān Husain b. Shāh Rustam anvertraut. Im Jahre 1003 (1594/5) erhielt Shāh-werdi Verzeihung und kam wieder zur Herrschaft; aber es dauerte nicht lange, so wurde er wiederum rückfällig. Im Jahre 1006 (1597/8) wandte sich Shāh 'Abbās zum zweiten Mal gegen ihn. In der Festung Čangula (im Pušt-i Kūh) wurde Shāh-werdi belagert und getötet. Husain Khān b. Manšūr Beg Salwīzī (?) erhielt Luristān, mit Ausnahme von Šaimara, Hindmas (?) und Pušt-i Kūh, welche dem Tahmāsp Kulī Inanlu übertragen wurden. Dies Datum gilt als das Ende der Dynastie der Atābaks von Klein-Lur, obwohl die Dynastie der Wālīs von Luristān (später nur von Pušt-i Kūh) ihre Abstammung von Husain Khān herleitet, der wiederum ein Vetter des Shāh-werdi war.

*Litteratur:* Ta'rikh-i Gucida, GMS, XIV/1, 547—57, 700; Zafar-nāma, I, 305, 438, 587—8, 594, 788, 811; II, 515, 555; *Anonyme Geschichte von Timurs Enkel Mirza Iskandar* (benutzt von Howorth); Kādi Ahmed Ghaffāri, *Djihān-ārā: Sharaf-nāma*, I, 32—55; *Ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, Tihān 1314, S. 320, 342, 367—70; *Djihān-numā: Minedjdjim-bašl*, II, 598—600; d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, III, 59—61; IV, 171; Hammer, *Gesch. d. Ilchane*, I, 161—3; Howorth, *History of the Mongols*, III, 140, 406, 754. (V. MINORSKY)

**LURISTĀN**, „das Land der Luren“, ein Gebiet im Südwesten Persiens. Zur Mongolenzeit umfassten die Bezeichnungen „Gross-Lur“ und „Klein-Lur“ beinahe die gesamten Gebiete, die von den Luren bewohnt waren. Seit der Šafawidenzeit werden die Gebiete von Gross-Lur einzeln benannt, und zwar mit Kūh-Gilū und Bakhtiyārī. Zu Beginn des XVIII. Jahrhunderts besetzte der Mamāsānī-Verband das alte Shūlistān und schuf auf diese Weise zwischen den Kūh-Gilū und Shirāz ein drittes Lur-Gebiet.

Jedenfalls trägt seit dem XVI. Jahrhundert nur Lur-i Kučik den geographischen Namen Luristān (zur genaueren Bezeichnung nannte man es Luristān-i Feili). Im XIX. Jahrhundert zerfiel dieses Luristān in zwei Teile: 1. Pīsh-Kūh („das Land diesseits der Berge“, d. h. östlich vom Kabir-Kūh) und 2. Pušt-i Kūh („das Land jenseits der Berge“, d. h. westlich vom Kabir-Kūh). Heute wird mit Luristān schlechtweg das Gebiet Pīsh-Kūh bezeichnet, während man unter den Feili-Gebieten vor allem Pušt-i Kūh versteht.

Das Mamāsānī-Gebiet und der Kūh-Gilū bilden einen Teil der Provinz Fārs. Das Zentrum der Mamāsānī ist in Fahliyān (vgl. SHUL). Das Kūh-Gilū-Gebiet (Kūh-Djilūya, Kūh-Gālū) erstreckt sich von Bāst (westlich von Fahliyān) bis nach

Bihbahān; Bihbahān ist das Zentrum der Kūh-Gilū-Stämme. Im Süden reichen die Kūh-Gilū-Stämme bis zum Persischen Golf. Die Gebirge von Kūh-Gilū und die Grenze zwischen den dortigen Stämmen und den Bakhtiyārī sind noch wenig bekannt. Die bedeutendsten Flüsse von Kūh-Gilū sind: der Āb-i Shirīn, der durch den Zusammenfluss des Khairābād und des Zohra entsteht und dessen Unterlauf durch Zaidān und Hindiyān fließt, und der Āb-i Kurdistan oder Djarrāhī, dessen einer Teil nach dem Kārūn abzweigt und dessen anderer Teil nach Dawrak verläuft. Über Kūh-Gilū s. das vortreffliche Werk von Hasan Fasā'i, *Fārs-nāma-yi Nāširi*, Tihān 1313, die Itinerare von Stocqueler, Haussknecht (*Routen im Orient*, Karte IV), Wells und Herzfeld und die Zusammenfassung von de Bode, I, 251—89; II, 327—98. Ritter, *Erdkunde*, IX, 132—44 ist sehr veraltet.

Die Gebiete der Bakhtiyārī erstrecken sich von Čaharmahāll (westlich von Isfahān) bis nach Shūsh-tar; im Süden grenzen die Bakhtiyārī an den Kūh-Gilū, im Norden reichen sie über die nördliche Gebirgskette Luristāns (Shuturān-kūh usw.) hinaus. Sie sind in Faraidan, Burburūd, Djāpalagh und im Gebiet um Burūdžird anzutreffen (noch vor 1840 wurden hier zahlreiche Dörfer von Muhammed Taqi Khān Čahār-Lang angekauft). Im grossen und ganzen haben sie das obere Zanda-rūd- und das Kārūn-Tal oberhalb Shūsh-tar inne. Die Arbeiten von Layard, Sawyer, Frau Bishop, Curzon usw. schildern dieses gebirgige Land ziemlich eingehend, in dessen Mittelpunkt sich der Kūh-i Rang mit 3904 m Höhe erhebt, der die Wasserscheide zwischen dem Persischen Golf und der Hochebene Zentralpersiens bildet. (Man fragt sich, ob der Name Kūh-i Rang nicht das in Luristān bekannte mongolische Wort *Küren* „Feldlager, Wagenburg“ ist).

Die Grenze zwischen den Bakhtiyārī und den eigentlichen Luren folgt dem Westarm des Āb-i Diz, eines grossen Nebenflusses des Kārūn. Das Gebiet Luristān (Pīsh-kūh) wird im Osten und Westen von den konvergierenden Flussläufen des Āb-i Diz bzw. des Karkha begrenzt, während im Norden die Gebirgskette Čihil-Nā-bālighān, Garrū usw. Luristān von Nihāwand und Silākhōr (Bezirk Burūdžird) trennt. Westlich vom Karkha beginnt der Pušt-i kūh. Im Nordwesten verläuft die Grenze Luristāns südöstlich von den Kantonen Hulailān und Harsīn, die zu Kirmānshāh gehören.

Der bedeutendste linke Nebenfluss des Karkha ist der Kashgān (Rawlinson: Kashaghan), der sich aus zwei Quellflüssen bildet. Der nördliche Quellfluss bewässert mit seinen Zuflüssen die schönen Ebenen Hūr-rūd, Alishtar und Khāwa. Der südliche Quellfluss, der von dem nördlichen durch die Gebirgskette Yafṭa-kūh getrennt wird, ist nach der Stadt Khurramābād benannt, an der er vorbeifliesst. Nach dem Zusammenfluss der beiden Quellflüsse verläuft der Kashgān in südwestlicher Richtung und erhält die vereinigten Gewässer des Kāwgin und des Tāyin, die vom Kūh-i Haftād Pahlū (südlich von Khurramābād) und von der Nordseite des Kūh-i Gird kommen. Beide Gebirge liegen senkrecht zu den Höhenzügen auf dem rechten Ufer des Āb-i Diz, die diesen Fluss vom Karkha-Becken trennen. Auf der rechten Seite nimmt der Kashgān den Mādiyān-rūd („Stutenfluss“) auf. Oberhalb des Kashgān erhält der Karkha auf der linken Seite weniger bedeutende Nebenflüsse, von denen man noch wenig weiss (Rūbār usw.). Gleichfalls auf der

linken Seite unterhalb des Kashgān nimmt der Karkha den Fānī, Leilum (Lehlum) und Āb-i Zāl auf. Der Āb-i Zāl entspringt mit seinen Nebenflüssen, dem Anārak usw., auf der Südseite des Kūh-i Gird. Von der Topographie des rechten Ufers des Āb-i Diz weiss man wenig. Die Quellen des Balad-rūd und seines rechten Nebenflusses Kīr-āb entspringen ziemlich weit im Norden. Der Balad-rūd mündet zwischen Dizfūl und Susa in den Āb-i Diz. Der Kīr-āb erhält auf der rechten Seite den Kūl-i āb, der von dem Hochtal Mūngarra kommt, das mit seinen umliegenden Bergspitzen eine Art natürliches Bollwerk bildet und das Tal des Balad-rūd von dem des Āb-i Zāl trennt. Die Steppe Şāhrā-yi Lur (die früher reichlich bewässert war) liegt nördlich von Dizfūl und südlich vom Kīr-āb (Erdpechwasser), dessen naphtahaltige Quelle seit dem Altertum bekannt ist. Hier hatte wahrscheinlich Darius eine griechische Kolonie gegründet (Ritter, IX, 201).

Das Innere Luristāns weist eine Reihe von Gebirgsketten auf, die wie gewöhnlich in Persien von NW nach SO verlaufen und sich zwischen der Ebene Susiana und der Nordkette (ca. 2 745 m) übereinander türmen.

Alte Geschichte. Die Gebiete, welche heute die Lur-Stämme innehaben, waren schon in vor-iranischer Zeit bewohnt. Die von Assyriern ziemlich entfernte Gegend muss vor allem unter dem Einfluss der Elamiter gestanden haben: Susa, wo man Spuren von Wohnstätten aus dem III. Jahrtausend vor Christus gefunden hat, liegt gerade am Eingang zu den Gebirgen von Klein-Lur. Trotzdem finden sich die reineren und unverfälschteren Spuren der Kultur jener Gegend weiter südöstlich. Ebenso wie die Atābaks von Gross-Lur Idhadj (= Mālamīr) als Hauptstadt hatten, so mussten auch im fernsten Altertum die Herren dieser Gegend (die Fürsten von Aiapiir, Hapirti?) — in welchen Beziehungen sie auch immer zu den Herrschern von Susa standen — wenigstens das Kārūn-Becken überwachen. Die Lage von Mālamīr (s. de Bode, Layard, Jéquier in de Morgan, *Délég. en Perse*, III [1901], 133—43 und Hüsing, *Zagros u. seine Völker*, Leipzig 1908, S. 49—59) mit seinen von Einheimischen herrührenden elamitischen, nicht-semitischen Inschriften und Reliefs ist ein wichtiges Merkzeichen. Die kürzliche Entdeckung eines Reliefs und von Steinen mit elamitischen Schriftzeichen (1500—1000 vor Chr.) durch Herzfeld (*Reisebericht*, ZDMG, 1926, S. 259) ist wertvoll, weil daraus hervorgeht, wie weit die Elamiter in das Lur-Gebirge eingedrungen sind. Der Kūh-Gilū, der zwischen der Susiana und Persis liegt, entspricht vielleicht dem noch immer rätselhaften Gebiet Anshan (Anzan), aus dem die Vorfahren Cyrus' des Grossen stammten. Über das Weiterleben dieses Namens bei Shūshitar, s. *Grundr. d. iran. Phil.*, II, 418 (nach Rawlinson: Assān).

Die Überreste des Altertums im Flusstal des oberen Kārūn (die beiden Sūsan, Lurdagān, die Hügel Salm, Tūr und Īradj) sind noch unzureichend bekannt (Layard, Sawyer). Nach Sawyer ist der höher gelegene Teil des Bakhtiyārilandes im allgemeinen ohne alte Bauwerke ("singularly devoid of any ancient landmarks").

Für den westlichen Teil des eigentlichen Luristāns siehe die Artikel MĀSABADHĀN und PUSHT-I KŪH. Im Pish-Kūh hat man noch keine Bauwerke von sehr hohem Alter ausser den (medischen?) Höhlen von Se-darān zwischen Mūngarra und

Khurramābād gefunden (Čirikow, S. 129). Die alten Bewohner Luristāns waren die Kashshu = Kossāioi, deren Fürstengeschlecht zwischen 1760 und 1650 v. Chr. in Babylon zur Herrschaft gelangte. Die Akhāmiden entrichteten an die Kossäer auf der Strasse Babylon-Ekbatana einen Durchgangszoll. Unter Alexander (IV. Jahrh.) wurden diese Bergbewohner vorübergehend befriedet. Antigonos durchzog auf seiner Flucht vor Eumenes das Innere des kossäischen Gebietes; nach Rawlinson schlug er dabei die Richtung Pul-i-tang-Keilūn-Pass-Khurramābād ein (Ritter, *Erdkunde*, IX, 335). Die Kossäer (die vielleicht von den Kossioi = Oūzioi = Uwadja = Khūz zu scheiden sind) hatten eine von ihren Nachbarn verschiedene Sprache, in der man aber schon einige dem Indogermanischen entlehnte Eigennamen findet; vgl. E. Meyer, *Gesch. d. Altert.*, I/II (Berlin 1913), § 455; Hüsing, *Der Zagros*, S. 24 und Autran in *Les Langues du monde*, Paris 1925, S. 283. [Im Namen des Kashgān-Flusses lebt vielleicht der Name der Kashshu weiter].

Wahrscheinlich war auch das nördliche Luristān mehr oder weniger von Ellipi, einem von den Assyriern häufig erwähnten Lande, abhängig. Dies Gebiet, das stark unter medischem Einfluss gestanden hat, wird heute in der Gegend von Kirmānshāh gesucht; vgl. Andreas, *Alinza*, in Pauly-Wissowa, *Realenz.* 2; Streck, in *Z A*, XV, 379; *Cambridge Ancient History*, II, 1924, Karte.

Von den Μαρτυροί, deren Nachbarn einerseits die Armenier und andererseits die Susier waren (Herodot, V, 49), weiss man sehr wenig (vgl. Reinach, *Un peuple oublié: les Matienes*, in *Revue des études grecques*, VII [1894], 313—8).

Hier sind nur jene ethnischen Elemente zu erwähnen, die unter den späteren Schichten der iranischen Einwanderer begraben liegen. Der Name Faraidan, ein Bezirk im Nordosten des Bakhtiyārilandes, ist ein Überrest des medischen Stammes Paraitakenoi (Herodot, I, 110) und der Provinz Παραιτακηνή (Strabo, I, 80), die zwischen Medien und der Persis lag (im Assyrischen Partakka, Partukka; s. Streck, in *Z A*, XV, 363). Die Iranisierung muss durch die Bildung der grossen Reiche beschleunigt worden sein und zwar durch das akhāmidenische, mazedonische, parthische und schliesslich das sāsānidische Reich. Im Karkha-Tal findet man zahlreiche sāsānidische Städte. Die Bewohner schreiben zahlreiche sāsānidische Bauwerke den Atābaks von Luristān zu, die sicherlich Vorhandenes nur wiederherstellten. Sehr bemerkenswert ist das verwickelte System von Brücken (siehe die Photographien in de Morgan, *Études géogr.*, II, und *Études archéol.*, Paris 1896—7, S. 360—74) und Strassen, die man am Oberlauf der Flüsse in der Susiana verfolgen kann. Überreste alter Strassen, die gepflastert oder in den Felsen gehauen waren, befinden sich in Tang-i Saulak (zwischen Bihbahān und Mālamīr) in der Nähe der sāsānidischen Reliefs (de Bode, I, 353, 364), westlich und östlich von Mālamīr (de Bode, I, 390; II, 820: *Djadda-yi Atābakān*), zwischen Dizfūl und Kīrāb (Rawlinson, *A march from Zohab*, S. 93), südlich von Khāwa (*Djadda-yi Khusrāw*; Čirikow, S. 216—21). All diese Strassenbauten sind Zeugen eines systematischen und fortgesetzten Bemühens, in das Land einzudringen. Da nun aber gegen Ende des IV. (X.) Jahrhunderts die Bewohner der Ebene von Khūzistān die Hūz-sprache noch nicht vergessen



hatten (Muḳaddasī, S. 418), so konnten sich Kolonien der früheren Bevölkerung in den abgeschlossenen Winkeln des Gebirges noch viel länger behaupten. Das Lur-Gebirge hat seinen heutigen ethnischen Charakter erst zur Zeit der Atābaks erhalten.

Die Kenntnisse der arabischen Geographen über die Gebiete der Luren sind höchst summarisch, obwohl sie die Strassen zwischen Khūzistān und Fārs (s. Schwarz, *Persien*, S. 173–180: Arradjān-Shīrāz; S. 190: Arradjān-Sumairam), zwischen Khūzistān und Isfahān (die Strasse begann in Idhadj; Ibn Khurḍādhbih, S. 57; Muḳaddasī, S. 401) und schliesslich zwischen Khūzistān und Djibāl beschreiben. Was die letztgenannten Reisewege betrifft, so rechnet Iṣṭakhrī, S. 196 von al-Lūr bis nach Shābūr-Khāst 30 *Farsakh*, von dort bis nach Lāshṭar (= Alishtar) 12 *Farsakh*, von dort bis nach Nihāwand 10 *Farsakh* (es muss sich dabei um den Weg handeln, der längs der Quellflüsse des Balad-rūd verläuft). Über manche Einzelheiten dieses Weges gibt Muḳaddasī, S. 401, Aufschluss; er gibt die folgenden acht Etappen an: Karadj (siehe unter SULṬĀNĀD)–Wafrawand–Dārkan–Khurūdh (sicher = Hūrūd, Hūr-rūd, nördlich von Khurramābād)–Sābur-khūwās (Shāpūr-khūwās = Khurramābād)–Krkūysh (?)–al-Khān–Razmānān–al-Lūr. Ebenso lässt Muḳaddasī, S. 418, vermuten, dass es einen Weg dem Āb-i Diz entlang gegeben habe: von al-Lūr nach al-Diz zwei Etappen, von dort nach Rāyagān eine Etappe, von dort nach Gulpāyagān 40 *Farsakh* durch ein unbewohntes Land (*maḳāza*).

Unter den bewohnten Punkten auf dem Gebiete des heutigen Luristān sind zu nennen: die Stadt al-Lūr zwei *Farsakh* nördlich von Dizful (Kantarāt Andamish), die in der Ebene Ṣahrā-yi Lur bei Ṣālīhābād zu suchen ist; die Stadt Lāshṭar, die heute nicht mehr vorhanden ist und wahrscheinlich in der Ebene Alishtar gelegen war; und die Stadt Shāpūr-khūwās. Die Lage dieser Stadt ist von Bedeutung für die Aufklärung mehrerer Ereignisse des V. (XI.) Jahrhunderts (Ibn al-Athīr, IX, 89, 146, 211; X, 166; *Tārīkh-i Guzida*, S. 557). Rawlinson hat Khurramābād mit Shāpūr-khūwās identifiziert (vgl. Le Strange, *The Lands*, S. 202, 668). Die Zeugnisse bei Iṣṭakhrī, S. 196, 201, bei Hamdallāh Mustawfi, *Nuḥṣat al-Kulūb*, S. 70, 176 und vor allem das Itinerar bei Muḳaddasī, S. 401 geben Rawlinson (gegen Le Strange) völlig recht. Die Namensänderung (oder die Verlegung des Ortes, vgl. Schwarz) muss etwa im VII. (XIII.) Jahrhundert vor sich gegangen sein. Das *Nuḥṣat al-Kulūb* (740 = 1340), das Shāpūr-khūwās bei der Aufzählung der Städte von Klein-Lur weglässt, ist die erste Quelle, die Khurramābād (eine schöne in Trümmern liegende Stadt) erwähnt. Dagegen ist es wenig wahrscheinlich, dass das *Wilāyat Mān-rūd*, das angebliche Vaterland der Luren, bei Khurramābād liegt. Es ist nördlich von der Stadt al-Lūr, in der Nähe von Mān-garra (= Mūn-garra) zu suchen. Die Ortschaft Samhā (*Tārīkh-i Guzida*, S. 548) lag in Mān-rūd; die Festung Diz-i Siyāh muss dem Fort Diz entsprechen, das den Eingang nach Mūn-garra beherrscht und das von dem *Wālī* von Pusht-i Kūh um 1895 zerstört wurde (Mann, *Die Mundarten der Lur-Stämme*, S. 117). Schliesslich erwähnt Čirikow, S. 133 die Burg Girīt (*Tārīkh-i Guzida*, S. 549, 552) unter den Lagerplätzen des Pāpi-Stammes (südlich von Khurramābād).

Wirtschaftliche Lage. Ausser den Bakhtiyāri-Bezirken in der Nähe von Isfahān, wo es blühende Dörfer gibt, führen die von Nomaden oder Halbnomaden bewohnten Lur-Gebiete nur Produkte der Viehzucht aus. Trotzdem hat dies Bergland, das sich wie ein Amphitheater um die Ebene von Khūzistān erhebt, eine vielversprechende Zukunft. Die Lur-Gebiete sind reich an Mineralien und besonders an Petroleum. Die bekannten Ausbeutungsfelder von Masdjid-i Sulaimān (Maidūn-Naftūn), die der englisch-persischen Öl-Gesellschaft gehören, befinden sich mitten im Bakhtiyāri-Lande (zwischen Shūshṭar und Mālamīr). Dieselbe Gesellschaft, deren Konzession die gesamten Petroleumfelder Südpersiens umfasst, nutzt auch ihre Rechte im Kūh-Gilū-Gebiet (nördlich vom Hafen Ganāwa) und anderswo aus; vgl. Schweer, *Die türkisch-persischen Erdölvorkommen*, Hamburg 1919.

Anderseits haben die Gebiete, die heute von den Luren bewohnt werden, im Altertum als Durchgangsland zwischen den grossen Zentren des persischen Reiches eine grosse Rolle gespielt. Ihr südlicher Teil (der Kūh-Gilū) wird vielleicht für Verkehrslinien auf dem Luft- und Eisenbahnweg zwischen Mesopotamien und Indien Bedeutung erhalten. Durch das Bakhtiyāri-Land läuft schon die Karawanenstrasse von Khūzistān nach Isfahān, die von der Gesellschaft Lynch Brothers überwacht wird. Schliesslich dürfte wohl die Hauptlinie, die den Persischen Golf (den Hafen Moḥammara oder Khormūsā) mit Tīhrān oder vielleicht mit dem Kaspischen Meer verbinden soll, das eigentliche Luristān durchqueren. Schon vor dem Weltkrieg waren die Vorarbeiten für den Bau der Eisenbahn Moḥammara–Dizful–Khurramābād von dem Persian Railways Syndicate in Angriff genommen (vgl. Litten, *Persien*, Berlin 1920, S. 63, 88). Nach dem Dynastiewechsel in Persien hat die Regierung sich entschlossen, diesen Plan auf eigene Kosten zu verwirklichen. Vgl. Millspaugh, *American task in Persia*, London 1926, S. 272.

*Litteratur:* s. die Artikel BAKHTIYĀREN, KĀRŪN, KERKHA, KHURRAMĀBĀD, KURDEN, MĀLAMĪR, MĀSĀBĀDHĀN, PUSHT-I KŪH, SHŪL. Stocqueler, *Fifteen months' pilgrimage through Khuzistan*, London 1831 (vgl. de Bode, I, 325); Aucher Eloy, *Relations de voyages*, 1835, S. 270–85, 329–31; Rawlinson, *Notes on a march from Zohab, in Ḥ R G S*, IX, 1839; Ritter, *Erdkunde*, IX (Berlin 1840), 144–58, 199–219, 323–411 (hauptsächlich nach Rawlinson); Layard, *Ancient cities among the Bakhtiari mountains*, in *Ḥ R G S*, XII (1842), 102–9; de Bode, *The country of Mamaseni and Kuhgilu*, in *Ḥ R G S*, XIII (1843), 75–85; *From Behbahan to Shustar*, ebd., 86–107; de Bode, *Travels in Luristan and Arabistan*, 2 Bde., London 1845; Layard, *A description of the province of Khuzistan*, in *Ḥ R G S*, XVI (1846), 1–105; Loftus, *On the geology of the Turco-Persian frontier, Quarterly J. Geolog. Soc.*, X (1854), 464–67; XI (1855), 247–344 (besonders S. 261–65: Dizful-Khurramābād, Karte IX [farbig] u. Fig. 3–8); Lady Sheil, *Glimpses of life*, London 1856, S. 393–422 (Liste der Stämme von Col. Sheil); Loftus, *Travels and researches in Chaldaea and Susiana*, London 1857; Comte Rochechouart, *Souvenirs d'un voyage en Perse*, Paris 1867, S. 91; Spiegel, *Erānische Altertumskunde*, 1871, I, 105–13, 751–58; Čirikow, *Putevoi journal* (1849–52), St. Petersburg 1875, S. 85–8,

122—31, 134—41: Dizfūl-Mūngarra-Khurramābād-Burūdjird; S. 211—41: Kirmānshāh-Hulailan-ʿAlī-gidjān-Djāidar-Pul-i tang-Kāl-ʿaī Rīqlā-Shūsh; S. 269—81: Dizfūl-Djāidar-Kūbār-Shīrwān-ʿAsim-ābād [ʿAsmān-ā.]-Hārīnābād-Kirind; S. 379—424: Khāniqin-Mandali-Hawiza-Shūsh-Dizfūl-Pā-yi pul; Dakka-Dih-i Lurān-Čangula-Mandali-Khāniqin; S. 88—121: Khūzistān u. Luristān (nach Layard); S. 132—33: Pish-Kūh (die anglo-russischen Erkundungen von 1849—52 sind die Grundlage für die existierenden Karten); Khurshīd Efendi, *Siyāhet-nāme-i Hūdūd*, russ. Übers. Čhamazow, St. Petersburg 1877, S. 84—109: Feili, Djesān, Bedre, Mandali; S. 375—80: Pusht-i Kūh; Houtum Schindler, *Reisen im südwestlichen Persien*, ZG Erdk. Berl., XIV (1879), 38—67, 81—124 (Shūsh-tar-Mālamir-Dupulūn-Isfāhān-Fereidān, Burburūd, Djāpalak-Burūdjird-Khurramābād—zwei Routen nach Dizfūl-Rām Hormuz-Ahwāz); Rivadaneyra, *Viage en Persia*, Madrid 1880, II (Nihāwād-Burūdjird-Khurramābād-Dizfūl); Lady A. Blunt, *A Pilgrimage to Nejd*, London 1881, II, 113—223: ʿAmāra—Dizfūl—Bihbahān; Stack, *Six months in Persia*, London 1882, II: Isfāhān-Čighakhūr-Duak-Sulaidjan-Khonsār; H. L. Wells, *Surveying tours in southern Persia* (Bihbahān-Shīrāz), in *Proc. RGS*, V, 1883; Col. Bateman Champain, *On the various means of communication between Central Persia and the Sea*, in *Proc. RGS*, 1883; ebd., Vortrag von Mackenzie (vgl. Mackenzie, *Communication to the Earl of Derby by Gray Davids and Co.*, London, 13. Oktober 1875); Layard, *Early adventures*, 2 Bde., London 1887; Col. M. S. Bell, *A visit to the Karun river and Kum*, in *Blackwood's Magazine*, April 1889 (Burūdjird-Dizfūl); A. Rodler, *Bericht ü. eine geolog. Reise im westl. Persien*, in *S B Ak. Wien*, XCVII (1889), I, 28 (vgl. *Pet. Mitt.*, 1889, S. 27): Sul-tānābād-Djāpalak-Shuturān-Kūh (3 500 m)—Čighakhōr-Čarmahāll-Fereidān; H. Blosse Lynch, *Across Luristan to Isfahan*, in *Proc. RGS*, Sept. 1890; W. F. Ainsworth, *The river Karun*, London 1890; Bishop, *Journeys in Persia*, 1891 (Brief XIV—XX: Isfāhān-Shalamzār-Kūh-i Rang-Māsīr-Bādūsh-Khānābād-Khurramābād-Burūdjird); Curzon, *Persia and the Persian question*, London 1892, II, 268—320; De Morgan, *Miss. scient., Etudes géogr.*, Paris 1895, S. 141—56: Burūdjird; S. 157—213: nördl. Luristān; S. 214—48: Pusht-i Kūh; schöne Illustrationen; die Karte von Elam wurde 1895 separat veröffentlicht; H. A. Sawyer, *The Bakhtiari mountains and Upper Elam*, in *G J*, 1894, S. 481—501 [vgl. Sawyer, *Report on a reconnaissance in the Bakhtiari country*, Simla 1891, S. 1—108]; Tumanski, *Ot Kaspijskogo mor'a k Hormuskomu prolivu*, in *Sbornik materialow po Azii*, LXV, St. Petersburg 1896 (Burūdjird-Isfāhān); Tomilow, *Otčet o poyezdke po Persii*, Tiflis 1902, S. 160: Dizfūl-Khurramābād-Burūdjird; Lady Durand, *An autumn tour in western Persia* (1899), London 1902 (Isfāhān-Ahwāz-Dizfūl-Khurramābād-Burūdjird); Feuvrier, *Trois ans à la cour de Perse*, Paris o. J. (Umgebung von Burūdjird); Barthold, *Istor.-geogr. obzor Irana*, St. Petersburg 1903, S. 121—29 (Luristān); Strauss, *Eine Reise an d. Nordgrenze Luristans*, in *Pet. Mitt.*, 1905, S. 265—71; Smirnow, *Luristan*, in *Izvestia Shtaba Kavkaz.*

*Okruga*, Tiflis 1905. N<sup>o</sup>. 11—2. S. 1—53 (nach französ. und pers. Materialien); Herzfeld, *Eine Reise d. Luristan*, in *Pet. Mitt.*, LIII (1907), 49—63, 72—90 (Khāniqin-Šaimara-Ahwāz-Kūh-gilū-Shīrāz); D. L. R. Lorimer, *Report on Pusht-i Kūh*, 1908; H. Grothe, *Wanderungen in Persien*, Berlin 1910 (Pusht-i Kūh); d'Allemagne, *Du Khorasan au pays des Bakhtiariis* (sic), Paris 1911, IV, 137—216 (Isfāhān-Djunagūn); Minorsky, in *Materiali po Wostoku*, II (St. Petersburg 1915), 276—325: Dizfūl-Duweirdj-Baksāye-Mandali; Rabino, *Les tribus du Luristan*, in *RMM*, 1916, S. 1—46; Watelin, *La Perse immobile*, 1921 (einige Photographien aus Luristān); Edmonds, *Luristan, Pish-i Kūh and Bala-Gariveh*, in *G J*, 1922, S. 335—56, 437—53: Mūngarra; Dizfūl-Khurramābād-Kirmānshāh; viele neue interessante Nachrichten [Edmonds erwähnt die Forschungen von Burton (1897), Williams (1908) und A. T. Wilson (1911), deren Resultate anscheinend noch nicht veröffentlicht sind]; Maunsell, *The land of Elam*, in *G J*, 1925, S. 432—37 (Pusht-i Kūh); Cl. Anet, *Feuilles Persanes*, Paris 1924, S. 214—55 (Čarmahāll); M. C. Cooper, *Grass*, New York 1925 (ein sehr gut illustriertes Buch, beschäftigt sich mit der Wanderung des Bakhtiari-Stammes Baba Ahmadi: Shūsh-tar-Shimbar-Zarda-kūh-Čahār-mahāll). (V. MINORSKY)

**LUT**, biblisch Lot, gewinnt in der islamischen Legende, bereits im Korān, eine Bedeutung, wie sie ihm Bibel und Aggada nicht zukommen lässt. Leicht erklärlich. Da seine Geschichte mit dem Untergang des sündigen (im Korān nicht genannten) Sadūm verknüpft ist, bietet er sich Muḥammed als Beispiel eines Strafpropheten, neben Hūd, Šālih, Nūh, Shuʿaib als Vorgänger Muḥammeds. Wenn Muḥammed Lügner gescholten wird, dient ihm zum Trost, dass auch vor ihm das Volk Nūhs, ʿAd, Thamūd, das Volk Ibrāhims und das Volk Lūts ihre Propheten Lügner schalten (Sūra XXII, 43). Das Volk Lūts (*Qawm Lūt*, L. 13: *Ikhwān Lūt* genannt) nimmt gewöhnlich zwischen Thamūd und Madyan Platz. Lūt wird im Korān zum *Mursal*, Gottesgesandten (XXVI, 160; XXXVII, 133), zum *Rasūl amin*, zum zuverlässigen Propheten (XXVI, 162), teilhaftig der Entscheidung und des Wissens (XXI, 74). Als Ibrāhīm sein Volk mahnt, glaubt ihm Lūt (XXIX, 25). Lūt wird zu den Sündern geschickt, welche Gastlichkeit verbieten (XV, 70), die Fremden überfallen, Sodomie üben, Greuel wie kein Volk vor ihnen. Sie drohen ihm, sie werden diejenigen verjagen, die so sittlich tun: „wenn du Rechtes verkündest, lasse Gottesstrafe auf uns fahren“ (XXIX, 28). Da schickt Gott seine strafenden Engel; vergeblich die Fürbitte Ibrāhims (XI, 77, 78). Die Engel kommen zu Lūt. Sein Volk fordert die Gäste zur Sünde. Vergebens bietet Lūt seine Töchter an. Er fühlt sich ohnmächtig. Die Engel beruhigen ihn: „Wir retten euch, nur darf sich niemand zurückwenden, deine Frau wird es tun“. Die Stadt wurde von unterst zu oberst gekehrt (XI, 84, XV, 74), es regnete Sidjill-Steine, von Gott gezeichnete.

Der Korān nennt in Lūts Geschichte keine weiteren Namen. Die umgestürzte Stadt heisst *al-muʿtafika* (LIII, 54), wovon die Mehrzahl *al-muʿtafikat* (IX, 71, LXIX, 9), entsprechend dem hebräischen *makkēka*, das in der Bibel von Sodom gebräuchlich ist.

Die Korāndeutung kennt auch die biblische



Erzählung genau (Ṭabari, ed. de Goeje, I, 346, 347). Sie weiss alle Lücken auszufüllen, alle Namen zu nennen. Die Sünden Sodoms werden ausführlich geschildert. Sadūm hat einen König von Nimrods Stamm. Sie beten Götzen an. Lūt ermahnt sie 40 Jahre hindurch (al-Kisā'i). Da schickt Gott drei Engel: Gabriel, Michael, Isrāfil (bei al-Kisā'i noch den Seelenfänger Asriel). Ibrāhīm legt Fürsprache ein: Wollt ihr ein Volk vernichten, in dem 300 Gläubige leben? — Nein. — 300, 200, 100...? — Nein. — 14 Gläubige? — Nein. Diese Zahl sei gesichert, beruhigt sich Ibrāhīm, in dem Wahne, Lūts Frau zähle zu den Gläubigen. Die Engel dürfen Sadūm nicht zerstören, ehe Lūt viermal Zeugnis von dessen Sündigkeit ablegt. Sie begegnen sofort Lūt, der Zeugenschaft tut. Nach anderen begegnen sie der Tochter Lūts. Diese ladet sie in ihres Vaters Haus. Lūt gebietet den Seinigen Schweigen, besonders seiner seit 40 Jahren widersetzlichen Frau (al-Kisā'i). Lūts Frau aber macht absichtlich Licht, um zu verraten, sie haben Gäste, oder sie borgt sich auffällig Salz aus (weswegen sie zur Salzsäule wird), oder sie meldet geradezu: „Bei uns sind Jünglinge abgestiegen, wie ich sie schönwanger und wohlduftender nicht gesehen“. Das Volk fordert die Jünglinge. Lūt bietet seine Töchter an. „Wenn wir deine Töchter wollten, wüsstest wir, wo sie zu finden“. Lūt versperrt die Türe. Auf des Engels Geheiss öffnet er sie, Gabriel blendet mit einem Flügelschlag die Eindringenden. Sie zertreten einander: „Rettet euch“, schreien sie, „Lūts Haus ist verzaubert!“ Wie die Stunde der Zerstörung da ist, kehrt Gabriel (nach anderen der Strafengel Michael) die Stadt von unten zu oberst, hebt sie in die Höhe, dass die Engel im Himmel das Krähen der Hähne, das Klaffen der Hunde Sadūms hören. Sidjill-Steine fallen; auf jedem ist bezeichnet, wen er treffen soll. Als Lūts Frau teilnahmsvoll auf ihr Volk zurückblickt, wird auch sie von einem Sidjill-Steine getroffen. Die Zahl der Getöteten schwankt zwischen 4000 (Ṭha'labi) und 4 Millionen (Ṭabari, ed. de Goeje, I, 342). Alle sind umgekommen, nur einer flüchtete nach Mekka, bringt seinen Sidjill-Stein in den Haram, wo er 40 Tage zwischen Himmel und Erde schwebt, endlich jedoch seinen Bringer erschlägt (Ṭha'labi).

Die islamische Legende benennt und erklärt alles. Lūt hat seinen Namen von *lāṭa* „sich klammern“, weil Ibrāhīms Herz sich liebevoll an Lūt klammert (Ṭha'labi). Sodomie heisst *Lawāṭa* nach Lūt, Lūts Frau heisst *Halsaka* oder *Wā'ila*, seine ältere Tochter *Rith* (?), die jüngere *Rariya* (?) (Ṭabari), *Zughar* (*Yākūt*) oder *Rawāya* (?) (al-Kisā'i). Nicht nur Sadūm wird genannt, sondern noch vier Städte, in deren Namen das biblische 'Amōra, Admah, Seba'im und So'ar zu erkennen. Von So'ar erzählt Ṭha'labi, es wurde gerettet (Gen. XIX, 20—22), „weil es an Lūt glaubte“.

Die islamische Legende hat mit der alten Aggada (Gen. Rabba, XLIX, L; *Sanhedrin*, 109b) wenig gemeinsam, z. B. den Zug, dass Abraham eine Anzahl Frommer gesichert wähnt. Wenn *Pirke R. Eliser* (XXV) die Tochter Lūts günstig schildert, wenn *Midrash Haggadol* (ed. Schechter, S. 287) die nach Sodom gesandten Engel Gabriel und Raphael nennt, dürfte die islamische Legende auf den späteren Midrash eingewirkt haben.

*Litteratur:* Hauptstellen im Korān, XI, 73—91; XV, 59—61; XXI, 71—74; XXVI, 160—175; XXVII, 55—59; XXIX, 25—34;

LIV, 33—39; LXVI, 10; Ṭabari, ed. de Goeje, I, 266, 267, 321, 325—343, 341; Ibn al-Athīr: *Ta'riḫ al-Kāmil*, I, 46—48; Ṭha'labi, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'*, Kairo 1325, S. 65—67; al-Kisā'i, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'*, ed. Eisenberg, I, 145—149; Geiger, *Was hat Muhammed...*, 1902<sup>2</sup>, S. 109, 124, 129—131; M. Grünbaum, *Neue Beiträge*, S. 132—141; Horowitz, *Hebrew Union College Annual*, II, 1925, S. 152, 187; ders., *Koranische Untersuchungen*, 1926, S. 21, 26, 45, 49, 50 f., 54, 136. (BERNHARD HELLER)

LUT B. YAHYĀ. [Siehe ABŪ MIKHNAF.]

LUTF 'ALĪ BEG, ĀDHAR, persischer Biograph und Dichter des XVIII. Jahrhunderts. Geboren am 20. Rabi' I 1123 (7. Juni 1711) in Isfahān, verbrachte er seine Jugend in Kūm und später in Shirāz, wo sein Vater als Gouverneur von Lāristān und der Küste der Provinz Fārs unter Nādir Shāh seinen Wohnsitz hatte. Nach dem Tode seines Vaters unternahm er eine Pilgerfahrt nach Mekka, reiste in Persien umher und liess sich schliesslich in Isfahān im Dienste der Nachfolger Nādirs nieder. Zuletzt lebte er in Zurückgezogenheit unter der geistigen Leitung des Mir Saiyid 'Alī Muṣṭak. Er starb im Jahre 1781.

Lutf 'Ali Beg ist am besten bekannt durch seine Sammlung von Biographien persischer Dichter, die er zwischen 1760 und 1779 unter dem Titel *Ātash-Kāda* verfasste; er ordnet die Biographien unter den Geburtsstädten und Ländern der einzelnen Dichter alphabetisch; der letzte Teil handelt von 60 Zeitgenossen des Verfassers und schliesst mit einer Selbstbiographie. Das Werk wurde lithographiert Kalkutta 1249 und Bombay 1277; eine türkische Übersetzung wurde in Konstantinopel gedruckt. Unter seinen Dichtungen ist ein *Mathnawī* mit dem Titel *Yūsuf u-Zulaikha* zu nennen, aus dem der Verfasser viele Verse am Schluss seines *Ātash-Kāda* anführt. Im Kreise der zeitgenössischen Literaten nahm Lutf 'Ali Beg eine geachtete Stellung ein; er war vor allem mit dem Dichter Hātif aus Isfahān befreundet.

*Litteratur:* Ethé, im *Grundriss der iran. Philologie*, II, 215, 232, 313; E. G. Browne, *Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 282—4. (J. H. KRAMERS)

LUTF 'ALĪ KHĀN, der letzte Fürst der Zand-Dynastie in Persien. Er wurde um 1769 als Sohn Dja'far's, eines Sohns Karīm Khān Zand's, geboren. Dja'far, der sich im Jahre 1785 der Regierung bemächtigt hatte, führte den Kampf gegen den Kādjar Agha Muḥammad fort, der ihn zwang, sich nach Shirāz zurückzuziehen, wo er am 23. Jan. 1789 durch Gift umkam. Während der letzten Zeit der Regierung seines Vaters war Lutf 'Ali Khān mit der Eroberung von Lāristān und Kirmān betraut, eine Aufgabe, der er mit Erfolg nachkam. Aber nach dem Tode Dja'far's zwangen ihn die Umstände, vor seiner eigenen Armee nach Kirmān zu fliehen und bei dem arabischen Herrn Būshī'i Zuflucht zu suchen. Mit dessen Hilfe gelang es ihm, sich seiner Hauptstadt Shirāz zu bemächtigen, wo ein gewisser Saiyid Murād sich als König hatte ausrufen lassen. Er verdankte es vor allem dem Minister seines Vaters Hādīdjī Ibrāhīm, der die Stellung eines *Kalāntar* (Bürgermeisters) der Stadt inne hatte, dass er seine Anerkennung als Herrscher wieder durchsetzte. Nach der Thronbesteigung änderte sich anscheinend der Charakter des jungen Fürsten, dessen Freundlichkeit und Grossmut bis dahin ebenso gelobt wurden

wie seine persönliche Tapferkeit. Seine Gewalttaten und Grausamkeiten veranlassten Hādjdī Ibrāhīm, die Sache des Zand im Stiche zu lassen und ihn an seinen Feind zu verraten. Dies geschah im Jahre 1791, als Lutf 'Ali Khān gegen Agha Muḥammed Khān aufbrach. Hādjdī Ibrāhīm bemächtigte sich der Stadt Shirāz und reizte Lutf 'Ali's eigene Truppen auf, sich gegen ihn zu empören. Lutf 'Ali entfloß nach der Küste, und es gelang ihm sogar, eine kleine Schar von Bewaffneten um sich zu sammeln, mit der er vergeblich versuchte, Shirāz wieder einzunehmen. Dann folgten einige Jahre Guerillakrieg, den Lutf 'Ali Khān mit unglaublicher Energie gegen den Qādjār führte. Er irrte in ganz Südpersien umher, fand für einige Zeit in dem Herrn von Tabas eine Stütze und nahm vorübergehend selbst Yazd ein. Im Jahre 1794 erhielt er von den Häuptlingen im Bezirk Narmasir Hilfe und eroberte sogar Kirmān. Hier belagerte ihn Agha Muḥammed mit einer grossen Truppenmacht. Nach vier Monaten fiel die Stadt; Lutf 'Ali Khān gelang es noch, nach Bam zu entkommen, wurde aber hier durch Verrat seinem Feinde ausgeliefert, der ihn nach Tihirān bringen, blenden und verstümmeln und schliesslich hinrichten liess. Darauf nahm der Qādjār jene furchtbare Rache an den Bewohnern der Stadt Kirmān.

Lutf 'Ali Khān war die letzte ritterliche Gestalt unter den Herrschern Persiens (Browne) und besass wahrscheinlich die Sympathien vieler seiner Zeitgenossen; wie berichtet wird, hat selbst Agha Muḥammed Khān offen seine Bedeutung anerkannt. Da aber seine Geschichte in Persien unter dem neuen Herrschergeschlecht der Qādjār geschrieben wurde, konnten die persischen Quellen ihm nicht viel Sympathie bezeigen; die europäischen Quellen geben ein treueres Bild von den Ereignissen. Indessen zaudern neuere persische Geschichtsschreiber wie Mirzā Muḥammed 'Alī Khān nicht (*Dawra-i Mukhtaṣar-i Tārīkh-i Irān*, lith. Tihirān 1326, nach der Reproduktion des Textes bei Beck, *Neupersische Konversationsgrammatik*, Heidelberg 1914, S. 229—56), die Handlungsweise Hādjdī Ibrāhīm's als Verrat zu betrachten. Hādjdī Ibrāhīm, der bald Minister Agha Muḥammed Khān's wurde, hat sich gleichwohl bemüht, Sir John Malcolm gegenüber sein Verhalten zu rechtfertigen.

*Litteratur:* *Tārīkh-i Zandīye*, ed. Beer, Leiden 1888; J. Malcolm, *The History of Persia*<sup>2</sup>, London 1829, II, 106 ff.; H. J. Brydges, *The Dynasty of the Qadjars*, London 1833, S. CXX f. (der Text enthält eine Übers. der Geschichte *Ma'āthir-i sulṭāniya* von 'Abd al-Razzāk b. Nadjaf Kulī); E. G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 142 f. (J. H. KRAMERS)

**LUTFI PASHA**, eigentlich HĀDJDĪ LUTFI PASHA B. 'ABD AL-MU'IN, bedeutender türkischer Staatsmann, Gelehrter und Historiker, Grosswezir aus der Zeit Sulṭān Sulaimān al-Kānūnī's. Er war albanesischer Herkunft; Geburtsort und Geburtsdatum sind unbekannt. Er wurde als Page im kaiserlichen Seray erzogen, wohin er unter Sulṭān Bāyezid II. (1481—1512) anscheinend durch die Rekrutenausbildung für die Janitscharen gelangt war. Seinen eigenen biographischen Angaben (in der „Geschichte“ und im *Aṣaf-nāme*) ist mancherlei zu entnehmen. Im Seray schon widmete er sich eifrig dem Studium auch der theologischen Disziplinen, eine Vorliebe, die sein ganzes Leben über blieb.

Bei der Thronbesteigung Sulṭān Selim's (1512) wurde er als *Çokadār* aus dem Pagenverhältnis entlassen und bekleidete nun der Reihe nach am Hofe das Amt des *Çashnigir* (Vorkosters), *Kapudji Bashi*, *Mir-i 'Alam* (Reichsstandartenträgers). Dann wurde er *Sandjak Beyi* von Kaṣtamuni, *Beylerbeyi* von Karamān, von Anatolien und 941 *Kubbe Wezir*. Er brachte ein Vierteljahrhundert im ausseren Sultansdienste zu, war nach seiner eigenen Schilderung unter dem ihm sehr wohlgesinnten Sulṭān Selim, zumeist in dessen Gefolge, bei allen Kriegen und Kämpfen dabei: in Rumelien und in Anatolien, in Arabien, Syrien, Ägypten; ebenso unter Sulṭān Sulaimān bei den Feldzügen gegen Belgrad, Rhodos, Ungarn, Wien, die Kizilbash, Baghdād, Korfu usw. 945 (1538) nahm er als zweiter Wezir an dem Feldzug nach Kāra Bogh-dān teil. 946 (1539) wurde er als Nachfolger des an der Pest gestorbenen Ayās Pasha, der ebenfalls Arnaut gewesen war, Grosswezir in einer Zeit ernstester Kräfteanspannung des osmanischen Reiches. (Die Jahresangabe 944, die durch Kiātib Çelebi's *Takwīm al-Tawārīkh* [Konstantinopel 1146, S. 176] verursacht, von allen späteren Historikern angenommen und weiter tradiert wurde, ist unrichtig, wie nicht nur die eigene Angabe Lutfi Pasha's, sondern auch die Würdigung der Ereignisse beweist). In hohen militärischen Stellen, bei der Flotte, bei der Staatsverwaltung, hatte er seine Tüchtigkeit erwiesen.

Mit starker Hand suchte er die von ihm schon lange für notwendig erkannten inneren Verwaltungsreformen durchzuführen, besonders Sparmassnahmen in der Finanzverwaltung, Beseitigung drückender Einrichtungen (*Ulaḡ*, Kurier-Privilegien), Ausgestaltung und Selbständigmachung der Flotte, deren Wichtigkeit für die Türkei er weitschauend erkannte. Wie kein anderer hatte er die beginnende Zersetzung des nach aussen so glänzenden Staatswesens erkannt. Daneben führte er die Unterhandlungen mit Venedig, Österreich und Frankreich mit grosser Klugheit und Festigkeit. Bemerkenswert ist, dass er als erster die überragende Bedeutung Mi'mār Sinān's erkannte, den er zum Staatsbaumeister ernannte.

Er war ein hochbegabter Staatsmann, eine energische, unbeugsame, keiner Bestechung und keiner Intrigue zugängliche Persönlichkeit mit hohem Selbstbewusstsein und starken religiösen und wissenschaftlichen Neigungen. Trotz seiner Heftigkeit galt er als „gutgesinnter Wezir“.

Er war verschwägert mit Sulṭān Sulaimān, dessen Schwester Shāh Sulṭān er zur Gattin erhalten hatte. Trotzdem wurde er aber 948 (1541) kurzer Hand abgesetzt, da er sich in seiner Heftigkeit zu schwerer Bedrohung seiner Gattin hatte hinreissen lassen, als sie ihm wegen seines unmenschlichen Vorgehens gegen eine muḥammedanische Dirne Vorwürfe machte. Durch seinen Reformeifer hatte er sich natürlich wenig Freunde am Hofe erworben. Angeblich rettete ihn nur seine Würde als *Dāmā* vor der Hinrichtung. Ob der tiefere Grund des ehelichen Zerwürfnisses in seiner Vorliebe für Knaben wurzelte, ist nicht zu ersehen.

Lutfi Pasha wurde mit einem Ruhegehalt nach Dimotika verbannt, wo er ein *Çiftlik* hatte. Hier gab er sich ganz der wissenschaftlichen Tätigkeit hin, zu der er sich durch den steten Umgang mit Theologen und Gelehrten während seiner ganzen politischen Betätigung für hinreichend vorbereitet hielt. 949 (1542) scheint er seine Pilgerfahrt nach



Mekka angetreten zu haben, zu der er die Erlaubnis sich in Konstantinopel auswirkte. Nach seiner Rückkehr von Mekka nach Dimotika — einer völligen Aussöhnung mit dem Sultan wirkte sein Nachfolger im Amt, Rustem Pasha, erfolgreich entgegen — benutzte er die erzwungene Musse zur Abfassung zahlreicher arabischer und türkischer Schriften. Er starb aller Wahrscheinlichkeit nach 970 = 1562 (so auch die Eventual-Angabe Münedjdjım Bashı's), jedenfalls aber nach 961 in Dimotika. Das sonst allgemein tradierte Todesjahr 950 (1543) ist unmöglich, da er seine Geschichte bis zum 15. Ramadān 961 (14. August 1554) fortgeführt hat, und kein Anhaltspunkt dafür besteht, dass jemand anderes die Geschichte fortgesetzt hat, sondern im Gegenteil im Text sich vorgegreifende Hinweise auf Ereignisse des Jahres 961 finden.

Als Stiftung hat er in Konstantinopel nur ein *Çeşme* hinterlassen, nach dem sowohl das Stadtviertel als auch die Lutfi Pasha-Moschee benannt sind, deren Erbauer ein Defterdār Ahmed Çelebi ist.

Lutfi Pasha ist Verfasser von 21 Werken, deren Liste er uns selbst in seiner „Geschichte“ S. 1—4 genau mitteilt. (Man vergleiche ausserdem die Liste bei Hammer Purgstall, *G O R*, III, 703; Flügel, *Katalog der Wiener Hss.*, II, 224; Tschudi, *Türkische Bibliothek*, XII, S. xv—xvii). Sie umfasst 13 arabische und 8 türkische Werke, wozu noch eventuell das ihm zugeschriebene *Kānūn-Nāme* kommt, das er vielleicht als das Resultat seiner amtlichen Verwaltungsbetätigung nicht eigens nennt.

Seine theologischen Werke sind, soweit bisher bekannt, nicht auf uns gekommen. Nach dem Zeugnis der ihm allerdings nicht sonderlich gewogenen Quellen besass er nur mittelmässige Kenntnisse in den verschiedenen theologischen Disziplinen und in der Medizin, mit denen er aber in dilettantenhafter Überschätzung zu prunken liebte. Ganz beweiskräftig ist dieser Schluss jedoch nicht, da nicht nur seine vielleicht wirklich mittelmässigen theologischen, sondern auch seine wirklich bedeutenden historischen Schriften, vom *Āsaf-Nāme* abgesehen, fast gar keine Beachtung gefunden haben.

Als Dichter wird er zwar von Sehī, der sein *Hesht Bihisht* im Jahre 945 eben zur Zeit seines Grosswezirats beendete, gerühmt. Doch sind die zahlreich in seiner Geschichte eingestreuten Verse nicht von ihm. Lutfi's authentische Verse sind sehr mässig. Überdies zeigt er Dichtern gegenüber sich wenig verständnisvoll, wie sein hartes abweisendes Verhalten gegen 'Ali Çelebi, den Verfasser des *Humāyūn-Nāme*, beweist, dem er Vorwürfe macht, weil er 20 Jahre auf dieses Werk verwendet hat, statt *Sharī'a*-Fragen zu behandeln.

Nicht genügend hoch einzuschätzen ist jedoch seine Bedeutung als Historiker. Sein *Āsaf-Nāme*, eine Art Ministerspiegel, ein Lehrbuch der Ethik für Wezire, in dem er seine reichen Lebenserfahrungen in der Verwaltung für seine Nachfolger nutzbar zu machen suchte, fand einiges Interesse, wie die nicht unbedeutende Anzahl der existierenden Handschriften erschliessen lässt (ed. u. Übers.

Tschudi, Berlin 1910; ed. 'Ali Emiri, Konstantinopel 1326). Noch wichtiger ist aber seine Geschichte, *Tawārīkh-i 'Alī 'othmān*, die jetzt nach einem von M. Tāhir in Brussa entdeckten unvollständigen, aber durch die einzige früher bekannte, schon von Hammer benutzte Wiener Handschrift (Flügel, II, 224, N<sup>o</sup>. 1001) ergänzten Exemplar durch 'Ali in einer allerdings mässigen Ausgabe, Konstantinopel 1341 (Lutfi Pasha, *Tārīkhī. Türkiye Djümhūriyeti Me'arif Wekaleti Neshriyatından*, N<sup>o</sup>. 28), der Benutzung zugänglich gemacht worden ist.

Lutfi Pasha lehnt sich nicht nur im Titel an die alten osmanischen Chroniken an, er kopiert auch inhaltlich und stilistisch diese primitive Art der Geschichtschreibung, die in scharfem Gegensatz zu der formvollendeten persinistischen Hofhistoriographie steht. Bis Sultan Bayezid schreibt er nur aus. Dann aber folgt, was seine Geschichte so bemerkenswert macht, die Schilderung der Ereignisse, deren Augenzeuge er unter drei Sultanen (Bayezid, Selim, Sulaimān) selbst war. Am wertvollsten ist natürlich die Schilderung der Zeit Sultan Sulaimān's und besonders die Zeit seines Grosswezirats. Gegenüber der schönfärberischen Darstellung der *Shehnāmedjī* und offiziellen *Wak'a-Nüvisler* gibt er ein ungeschminktes Bild der Verhältnisse, wenn er sich auch von Parteilichkeit gegen andere Staatsmänner nicht ganz frei zu halten vermag. Seine beiden historischen Schriften sind eine der wichtigsten Quellen für die Erkenntnis der beginnenden Schwäche und Korruption des türkischen Reiches im XVI. Jahrh.

*Litteratur:* Ausser den oben genannten Werken: Sehī, *Hesht Bihisht*, Konstantinopel 1325, S. 25; Münedjdjım Bashı, *Şahā'if al-Akhhār*, Konstantinopel 1285, III, 518; Kara Çelebi-zāde, *Rawḍat al-Abrār*, Konstantinopel 1248, S. 427; M. Şhem'i, *İlāweli Athmār al-Tawārīkh ma' Dhail*, Konstantinopel 1295, S. 92; 'Abd Allāh Khulūṣī, *Dewḥat al-Mulūk*, Konstantinopel 1267, S. 20; Hāfiz Husain, *Hadiqat al-Djāwāmi'*, Konstantinopel 1281, I, 190 und 256; Sā'i, *Tadhkirat al-Bunyān*, Konstantinopel 1315, S. 24—5; Ahmed Tā'ib, *Hadiqat al-Wuzarā'*, Konstantinopel 1271, S. 27; 'Atā, *Tārīkh*, Konstantinopel 1293, II, 19; Peçewi, *Tārīkh*, Konstantinopel 1283, I, 21; Brusall Mehmed Tāhir, *'Othmānlī Mü'ellifleri*, Konstantinopel 1343, III, 132—4; Sāmī, *K'āmiūs al-'Alām*; Thuraiyā, *Sidjill-i 'othmānī*; Kilisli Mu'allim Rifat in der Vorrede zur Geschichte Lutfi Pasha's; besonders aber Köprülü-zāde M. Fu'ād, *Lutfi Pasha in Türkiyāt*, Konstantinopel 1925, I, 119—50; Hājdjī Khalifa, *Kashf al-Zunūn*, ed. Flügel; die verschiedenen Handschriftenkataloge; Hammer-Purgstall, *G O R*; ders., *Geschichte der osman. Dichtkunst*; ders., *Staatsverfassung*, I, 358—60; Mouradgea d'Ohs-son, *Tableau général de l'Empire Othoman*, Paris 1791, IV, 351; Wickerhauser, *Chrestomathie*, Wien 1853, S. 31<sup>m</sup> und 309; Gibb, *History of Ottoman Poetry*. (TH. MENZEL)

LUXOR. [Siehe AL-UḤŞUR.]

## M

MĀ' AL-'AINAIN AL-SHINGĪTĪ, der bekannteste Name des berühmten Agitators in Mauretanien [s. d.] am Ende des XIX. und am Anfang des XX. Jahrhunderts. (Für seinen Spitznamen, der wörtl. die Bedeutung „Wasser der beiden Augen“ hat, gibt es eine Reihe Erklärungen; am besten scheint aber die zu sein, die darin nur eine euphemistische Bedeutung erblickt, wie bei dem Ausdruck *Ḳurraṭ al-'Ain*).

Muḥammed Muṣṭafā Mā' al-'Ainain war der zwölfte Sohn eines Häuptlings und Marabuts, namens: Muḥammed Faḍil b. Ma'mūn, der in seinem Heimatlande grosses Ansehen genoss; dieser wurde am Ende des XVIII. Jahrhunderts in Walāta geboren und war Häuptling des maurischen Stammes Galāgima im Gebiet al-Hawḍ südöstlich der Stadt Shingit; nachdem er sich mit den Bakkāya, die unter der religiösen Leitung des al-Mukhtār al-Kuntī [s. d.] standen, entzweit hatte, gründete er eine neue Bruderschaft in Anlehnung an die Qāḍiriya und nannte sie nach seinem eigenen Namen Fādiliya. Nach dem Tode Muḥammed Faḍil's im Jahre 1869 verliess Mā' al-'Ainain das Gebiet al-Hawḍ, um in Shingit seine Islāmstudien zum Abschluss zu bringen (näheres über dies blühende maurische Zentrum Shingit erfährt man aus der langen interessanten Monographie *al-Wasiṭ fi Tarāḍim Uḍabā' Shingit*, Kairo 1329, deren Verfasser Aḥmed b. al-Amin al-Shingitī aus Shingit stammte und nach Kairo übersiedelt war). Sodann war Mā' al-'Ainain zunächst einige Jahre in Adrār ansässig und später weiter nördlich im Lande al-Sākiyat al-ḥamrā', das seit 1884 sein ständiger Wohnsitz wurde. Diese ganze Gegend, die heute den nördlichen Teil des spanischen Rio de Oro bildet, hatte unter Mord und Strassenraub sehr zu leiden. Es gelang ihm, die öffentliche Sicherheit aufrecht zu erhalten; er hob den Wert des Landes wieder, pflanzte zahlreiche Palmgärten an und belebte den Karawanenhandel nach Shingit und dem Senegal einerseits und nach Marokko anderseits. Als festen Wohnsitz wählte er die Ortschaft Šmāra, und später liess er sich am Wādī Tarzāwā eine *Ḳaṣba* im marokkanischen Stile erbauen. Da er wie die meisten jetzigen Ordenshäupter in den Saharaländern Nordafrikas Handel, Politik und marabutische Proselytenmacherei zugleich betrieb, sammelte er alsbald eine beträchtliche Zahl Parteigänger um sich, die in Marokko unter dem Namen „die blauen Männer“ berühmt wurden; diesen Beinamen hatten sie nach der charakteristischen Farbe ihrer Kleidung erhalten, die aus einer *Djellāba* aus *Khunt* (einem Baumwollstoff aus Guinea), einem Turban und einem Burnus bestand, und zwar alles von blauer Farbe. Man nannte sie auch nach ihrem Oberhaupt *'Ainiya* oder *Shnāḡṭa* (*Shanāḡiṭa*), die „Leute von Shingit“.

Sehr früh begann Mā' al-'Ainain ständige Beziehungen zu den Sultanen von Marokko zu unterhalten. Er hatte sich in Marokko schon während seiner Reise zu den heiligen Stätten des Islām aufgehalten, die er während der Regierungszeit des Mawlāy 'Abd al-Raḥmān b. Hishām (1238—76 = 1822—59) unternahm. In der Folge und vor allem während der Regierung des Mawlāy

al-Ḥasan (1290—1311 = 1873—94) begab er sich von Zeit zu Zeit regelmässig nach Marrākush und Fās und wurde vom Sultan sehr freundlich aufgenommen, den er mit Sklaven versorgte (mit denen er gleichfalls Handel trieb). Als der junge Mawlāy 'Abd al-'Azīz im Jahre 1311 (1894) den Thron bestieg, erklärte er ihm seine Ergebenheit und besuchte ihn im Jahre 1896 in Marrākush. Der Sultan schenkte ihm in seiner südlichen Hauptstadt einen Bauplatz für eine *Zāwiya* seines Ordens und liess ein Dampfschiff mieten, um ihn mit seinem Gefolge von dem marokkanischen Hafen Mogador nach Tarfāya zurückzubringen, dem natürlichen Hafen Rio de Oro's für das Binnenland von Šmāra. Dieser kleine Hafen erhielt von dieser Zeit an eine gewisse Bedeutung; deutsche Schiffe und griechische und spanische Segler kamen, um hier ihre für Marokko bestimmten Waren und beträchtlichen Schiffsladungen von Kriegswaffen und Munition auszuschieffen; dies war alles für den Agitator bestimmt, um seine Parteigänger neu auszurüsten und die maurischen Stämme zu bewaffnen zum Kampf gegen das Vordringen der Franzosen über die Grenzen des Senegal. Mehrere Jahre hindurch gelang es Mā' al-'Ainain in der Tat, in dem ganzen riesigen Lande, das unter seinem Einfluss stand, eine feindliche Stimmung gegen das Vordringen Frankreichs in Mauretanien wachzuhalten. Er war zum grössten Teile die treibende Kraft der fremdenfeindlichen Anschläge, die nach der Ermordung des Forschers Xavier Coppolani bei Tidjikdja (12. Mai 1905) Frankreich bestimmten, im Jahre 1906 Tāgant zu besetzen.

Nach diesen Ereignissen sammelte Mā' al-'Ainain die ihm ergebenden Häuptlinge der grossen Stämme um sich und führte sie nach Fās, um das Bündnis und den Beistand Marokkos gegen das Vorgehen Frankreichs in Mauretanien zu erbitten. Er wurde von Mawlāy 'Abd al-'Azīz freundlich aufgenommen und erreichte es, dass als Vertreter des *Makhzen* ein Vetter des Sultans, Mawlāy Idrīs, nach Adrār entsandt wurde. Gleichzeitig wurde Mā' al-'Ainain ermächtigt, in der kaiserlichen *Ḳaṣba* Tizit seinen Wohnsitz zu nehmen, um zum heiligen Krieg aufzurufen und alle Krieger aus der Sahara von Sūs bis al-Sākiyat al-ḥamrā' um sich sammeln zu können. Die Hoffnungen, die Mawlāy 'Abd al-'Azīz auf die Pläne Mā' al-'Ainain's gründete, erwiesen sich aber bald als trügerisch. Infolge der Besetzung von Oujda (Uḡḡda) und von dem Gebiete Chaouia (Shāwiya) durch die Franzosen musste er Mā' al-'Ainain im Stich lassen. Dieser hatte sogar in seinem eigenen Lande keinerlei Aussicht mehr, wo sein Ansehen infolge des Feldzugs nach Adrār einen schweren Schlag erlitten hatte; im Verlaufe dieses Feldzugs nämlich hatten die französischen Truppen unter dem Oberbefehl des Obersten Gouraud seine Banden vollständig zerstreut.

Indessen hatte Mā' al-'Ainain noch nicht alle Hoffnung aufgegeben, in seinen alten Gebieten seinen früheren Einfluss wiederzugewinnen. Er erstrebte sogar noch mehr, als er im Mai 1910 keinerlei Bedenken trug, sich zum Sultan auszurufen zu lassen und zur Eroberung Marokkos auszusziehen, das, wie er glaubte, von den 'Alawiden-Herrschern an die Ungläubigen verkauft worden war. Er sam-



melte alle Stämme vom Anti-Atlas und aus Sūs, sowie seine eigenen Parteigänger um sich, erreichte Marrākush und versuchte von dieser Stadt aus Fās zu überrumpeln, indem er den Weg über den mittleren Atlas einschlug. Aber er wurde auf seinem Vormarsch bei Tādla durch die Truppen des Generals Moinier aufgehalten, die ihm am 23. Juni 1910 eine völlige Niederlage beibrachten. Seine einzige Rettung war, zu entfliehen und Sūs wieder zu erreichen, wo er von allen verlassen, um nur leben zu können, seine Sklaven und Herden verkaufen musste. Er zog sich nach der *Ḳaṣba* Tiznit zurück, wo er am 17. Shawwāl 1328 (28. Okt. 1910) starb.

Zwei Jahre später versuchte der Sohn Mā' al-'Ainain's, Aḥmed al-Hiba, ebenfalls, sich zum Sultan ausrufen zu lassen. Von Tiznit aus erreichte er, indem er sich für den Mahdī ausgab, am 18. August 1912 Marrākush und liess sich dort proklamieren, während seine Truppen die Stadt mit Feuer und Schwert verheerten. Aber am 29. August wurde al-Hiba bei Benguérir von den Truppen des Obersten Mangin entscheidend geschlagen, die nach einer zweiten Schlacht bei Sidi Bū-'Uthman am 7. September des gleichen Jahres in Marrākush einzogen.

Mā' al-'Ainain, der in Marokko viele Parteigänger besass, die offen oder insgeheim ihm anhängen, steht in seiner Heimat in dem Ruf eines wahren Asketen und eines grossen Gelehrten des Islām. „Das Haar rasiert, das Gesicht verschleiert, immer in Weiss gekleidet, ging er nur Freitags aus, um sich nach der Moschee zu begeben. Mā' al-'Ainain führte ein strenges Leben und ernährte sich ausschliesslich von Milch, Datteln und Hammelfleisch. Als Gelehrter verfasste er zahlreiche Werke über Frömmigkeit, Theologie, Sūfismus, Astronomie, Astrologie, Schriften mit beschaulichen Träumereien, theologischen und dogmatischen Streitigkeiten, metaphysischen Theorien und magischen Formeln, um Reichtum und Ansehen auf okkultem Wege zu erwerben. Ebenso wie sein Vater und seine Brüder liebte er es, durch seine Schüler einen Ruf als Wundertäter um sich verbreiten zu lassen. Durch diese Zaubereien vermehrte er stark sein Ansehen in al-Sākiyat al-ḥamra' sowie in Marokko...“ (E. Richet, *La Mauritanie*, Paris 1920, S. 126—7).

Fast alle eben erwähnten Werke Mā' al-'Ainain's wurden auf seine Kosten in Fās lithographiert. Er hat sie für seine marabutische Propaganda weit verbreitet. Es sind: 1) *Adab al-Mukhālaṭa ma'a 'l-Yatim*, am Rande des *Mufid al-Samī'* (Nº. 20), 1321; 2) *al-Aḳḁas 'ala 'l-Anfas* (Kommentar zu den *Waraḳāt* des Imām al-Haramain), 1320; 3) *Dalīl al-Ḳijāḳ 'alā Shams al-Ittiḳāḳ*, 3 Bde., 1321; 4) *Dirwān* mystischer Dichtungen, 1316; 5) *Djawaḥ al-muḥaḳḳiḳa fī Akḥbār al-Ḳhīrḳa*, 1302; 6) *Kitāb Fātiḳ al-Ratḳ 'alā Rātiḳ al-Fatḳ*, 1296, 2. Aufl., 1309; 7) *Hidāyat al-Mubtadi' in wa-Nafat al-muntahin* (Urdjūza über das *Nahw*), 1322; 8) *Hudūd al-Murid fī 'l-Djāḳ bi-'l-Dhikr 'ala 'l-Murid*, 1321; 9) *Ibrar al-La'ālī 'l-maknūna fī 'l-Asāni 'l-ḡāhira wa 'l-muḡmara*, 1322; 10) *Izhar al-Tariḳ al-muḥtāḳin 'ala 'smi' wa-lā taḡḡirih*, 1321; 11) *al-Khāṭir fī Ḥaḳīḳat al-Iḳhāṣ*, 1320; 12) *al-Kibrit al-aḥmar*, 1309, in Typendruck, Fās 1324; 13) *Ḳurraṭ al-'Ainain fī 'l-Ḳadām 'ala 'l-Ḳu'ya fī 'l-Darain*, 1321, am Rande von Nº. 10; 14) *Mā yata'allāḳ bi-'l-Ḥasad*, am Rande von Nº. 36, 1320; 15) *Madjma' al-Durar*

fī 'l-Tawāṣṣul bi-'l-Asmā' wa 'l-Āyāt wa 'l-Suwar, 1309; 16) *al-Maḳāḍid al-nūrāniya*, 1306, am Rande von Nº. 29, 2. Aufl., 1320; 17) *Mubṣir al-mutaṣawwif 'alā Muntakhab al-Taṣawwuf*, 2 Bde., 1314; 18) *Mufid al-Ḥāḍira wa 'l-Bāḍiya bi-Sharḥ ḥādih al-Aḥyāt al-ḥamāniya*, 1316; 19) *Mufid al-Ḳarwī 'alā annī mukhāwī*, 1309; 20) *Mufid al-samī' wa 'l-mutakallim fī Ahḳām al-Tayammum wa 'l-Mutayammim*, 1321; 21) *Mughrī 'l-nāzir wa 'l-samī' 'alā Ta'allum al-'ilm al-nāfi'*, 1294; 22) *Munil al-Baṣṣh fi-man yuṣilluhum Allāh bi-Zill al-'Arsh*, 1309; 23) *Munil al-Ma'arib 'ala 'l-Ḥamdu li-'llah kifā' al-Wādhib*, 1309; 24) *Muntakhab al-Taṣawwuf*, Typendruck, 1325; 25) *Muḡhir al-Dalālat al-maḳṣūda fī Alfāz al-Tahīyyāt*, 1321; 26) *Muzilat al-Nakad 'amman lā yuḥibb al-Ḥasad*, am Rande von Nº. 11; 27) *Naṣīḥat al-Nisā'*, 1321; 28) *Na't al-Bidāyat wa-Tawṣīf al-Nihāyat*, 1311, sowie Kairo 1324; 29) *Sahl al-murtakā fī 'l-Ḥaṭḥ 'ala 'l-Tuḳā*, 1306; 30) *al-Saif wa 'l-Mūsā fī Ḳaḍiyat al-Ḳhiṭr wa-Mūsā*, 1320; 31) *Saif al-Mudjādil li-'l-Ḳuṭb al-kāmil*, o. J.; 32) *Saif al-Sakt li-'l-muta'arriḍ lanā fi awṣāl al-Waḳṭ*, o. J.; 33) *al-Ṣilat fī Faḍā'il ba'd al-Salawāt*, 1321; 34) *Ṣilat al-mutarāḥḥim 'alā Ṣilat al-Rahim*, 1323; 35) *Tabyin al-Ghumūd 'alā Na't al-'Arūd*, 1320; 36) *Taḳyid yata'allāḳ bi-Ḥādith 'innama 'l-'A'māl bi-'l-Niyyāt*, 1320; 37) *Tanbih Ma'āshir al-Muridin 'alā Kawānikh li-Aṣnāf al-Ṣaḥāba tābi'in*, 1321; 38) *Tarwīr al-Sa'id fī 'l-'Amm wa 'l-Khāṣṣ*, 1320; 39) *Thimār al-Muḥar* (Gedichtsammlung), Typendruck, 1324; 40) *Tibyān al-Ḥaḳḳ alladhī li-'l-Baṭīl Ṣaḳḳ*, 1321.

Eine kurze Monographie ist Mā' al-'Ainain von seinem Sohne Muḥammed Taḳī Allāh unter dem Titel *Mudhakkir al-Mawārid bi-Sirat Mā' al-'Ainain dhi 'l-Fawā'id*, Fās 1316, gewidmet worden. Ein Artikel über ihn befindet sich auch im *Wasīf* des Aḥmed al-Shingīṭi, S. 360—62.

*Litteratur*: Ausser der im Artikel MAURETANIEN angebenen Litteratur vgl. den mit al-Moutabassir gezeichneten Artikel, *Mā el Ainin ech Changūity*, in *RMM*, I (1907), 343—51 und *l'Afrique française*, Bulletin du Comité und Renseignements Coloniaux, passim.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

**MA'ADD**, Sammelbezeichnung für arabische Stämme, und zwar nach der herkömmlichen Überlieferung für solche von nord-arabischer Herkunft (Muḍar und Rabī'a) im Gegensatz zu yemenischen Stämmen. Dieser der Benennung Ma'add angeblich anhaftende Gegensatz scheint schon in den alten Gedichten vielfach zum Ausdruck zu kommen, die Echtheit der bezüglichen Stellen immer vorausgesetzt. So wird in einem Verse des Imru'ul-Kais (Ahlwardt, Nº. 41, Vers 5) der Begriff Ma'add in anscheinend ausschliessende Beziehung gesetzt zu den 'Ibād, Tayi und Kinda, bei Nābigha (Ahlwardt, Nº. 18, Vers 1, 2) zu den Ghassān. Die Tradition weiss auch von Kämpfen zwischen Ma'add und Yemen in vorislāmischer Zeit zu berichten (vgl. Yāḳūt, II, 434; Ibn Badrūn, S. 104). Schroffer noch wird der genealogische Terminus Ma'add dem Südarabertum gegenübergestellt in späterer Zeit, als die Rivalität zwischen Nord- und Südarabern zum politischen Schlagwort in den Kämpfen der omaiyadischen und 'abbāsidschen Epoche geworden war (Belegstellen bei Goldziher, s. u. *Litteratur*). Der Umstand, dass der Name Ma'add niemals mit Banū in Verbindung gebracht vorkommt, wie

auch die Wortform selbst, legen die Annahme nahe, dass Ma'add ursprünglich, gleicher Bildung und ähnlicher Bedeutung wie *Ma'shar*, eine allgemeine Bezeichnung für „Volk, Volksmenge“ gewesen sein mag. Auf den Gedanken, das Wort von *V<sup>add</sup>*, „zählen, Zahl“ abzuleiten, ist schon Ibn Duraid im *Ishtikāḥ* (S. 20) gekommen, nicht ohne aber dann noch andere, ziemlich abwegige Deutungsversuche beizufügen. Das übliche genealogische Schema der arabischen Tradition fügt den Ausdruck Ma'add als Ahnennamen einer Eponymenreihe ein, u. zw. als den eines Sohnes des traditionellen Urahnherren 'Adnān. Mit der Geschichte Mekkas wird Ma'add durch die Legende, er habe Mu'āna, eine Djurhumitentochter, geheiratet, in Zusammenhang gebracht. Aus dieser Ehe soll dann Nizār, der Vater der Stammeponymen Muḍar, Rabi'a und 'Iyād, entsprossen sein. Nach Abu 'l-Fidā', *Hist. anteislamica*, ed. Fleischer, S. 72 soll Ma'add gar ein Zeitgenosse des Nabuchodonosor gewesen sein.

*Litteratur:* Tabari, I, 671 ff.; Maḳḍisi (Pseudo-Balkhi), ed. Huart, IV, 101 f. Zu Ursprung und Geschichte der nord-südarabischen Gegensätze vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 78 ff.; zur Genealogie ebenda, S. 179. (H. H. BRÄU)

**MA'ARRAT MAŠRĪN** oder **MISRĪN**, Hauptort einer Nāhiya von Haleb. Der Name wird auch Ma'arrat Našrin geschrieben, worin man mit Unrecht eine Verkürzung von Ma'arrat Kinnasrin sehen wollte (Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 497). Auch in syrischen Handschriften des VIII. Jahrhunderts wird die Stadt Me'arret Mešrēn genannt (Wright, *Catalogue of the Syr. Mss. in the Brit. Mus.*, S. 454<sup>b</sup> vom Jahre 745 n. Chr.; Agnes Smith Lewis, *The old syr. Gospels or Evangelion da-mepharreshē*, London 1910: ein Palimpsest unter einer Sammlung von Biographien heiliger Frauen, die von einem Mönch Yōhannan Stylites von Bēth Marī Kānūn, einem Kloster der Stadt Me'arret Mešrēn in der *Kūrā* von Antiochia, verfasst ist).

Abū 'Ubaida schlug ihm Jahre 16 ein grosses griechisches Heer, das sich zwischen Haleb und Ma'arrat Mašrin gesammelt hatte, und eroberte darauf diese Stadt, die unter ähnlichen Bedingungen wie Haleb kapitulierte (al-Balādhuri, *Futūḥ*, ed. de Goeje, S. 149). Unter dem K̲halīfen Mutawakkil war 'Amr b. Hawbar, aus Ma'rāthā al-Buraidiya (vgl. Yāqūt, *Muštariḥ*, S. 400) bei Ma'arrat al-Nu'mān gebürtig, Präfekt der Stadt; den Anfang eines von ihm verfassten Schmahgedichtes auf den K̲adi von Haleb, Abū Sa'īd 'Ubaid b. Džannād († 231), zitiert Kamāl al-Dīn (Freitag, *Selecta ex historia Halebi*, Paris 1819, Text, S. 24; Übers., S. 18). Nikephoros Phokas eroberte die Stadt im Jahre 357 (968) und liess ihre 1200 Einwohner nach Bilād al-Rūm deportieren (Kamāl al-Dīn bei Freitag, *ZDMG*, XI, 228). Nach dem Waffenstillstand vom Šafar 359 (969/70) zwischen den Griechen und Karghūya fiel die Stadt zum Gebiete des letzteren (*a. a. O.*, S. 232). Im Jahre 415 (1024) schickte der Kilābitenfürher Šāliḥ b. Mirdās auf dem Marsch gegen Haleb seinen Anhänger Abū Mašūr Sulaimān b. Taḥk gegen Ma'arrat Mašrin; dieser eroberte die Stadt und setzte ihren Befehlshaber gefangen (J. J. Müller, *Historia Merdasidarum*, Bonn 1829, S. 14; Rosen, *Zapiski Imp. Akad. Nauk*, XLIV, S. 378). Kurz vor Thimāls Tode (454) gelangten die Byzantiner durch Verrat

in den Besitz der Stadt (Kamāl al-Dīn bei Müller, *a. a. O.*, S. 52). Während Maḥmūd gegen Ba'albekk zog (s. Art. HALAB, S. 245), rückte sein Onkel 'Aṭīya mit dem Oberbefehlshaber von Antākiya und einem byzantinischen Heere gegen Ma'arrat Mašrin vor, verbrannte die Vorstädte und tötete eine grosse Zahl der Bewohner. Im Jahre 491 starb Yaḡhī Basān, der Fürst von Antākiya, in Ma'arrat Mašrin, das im Dhu 'l-Hiǧdja des gleichen Jahres oder Muḥarram 492 von den Franken erobert wurde (*Hist. or. des crois.*, III, 483). Sie drangen über al-Rūǧj gegen die Stadt vor, töteten dort alle Verteidiger und zerschlugen die Kanzel (*Minbar*) der Moschee (*a. a. O.*, III, 579). Nach der Gefangennahme Balduins von Edessa wurden die Franken im Jahre 497 in der Landschaft al-Djazar, in al-Fū'a Sarmin und Ma'arrat Mašrin von den Bewohnern überfallen und getötet (*a. a. O.*, S. 592). Im Jahre 507 (April 1114) versuchte eine Schar von Ismā'iliern (Bāṭiniya bei Kamāl al-Dīn), die in Fāmiya, Ma'arrat Nu'mān und Ma'arrat Našrin (hier so geschrieben) wohnten, während des christlichen Osterfestes Šaizar zu überrumpeln; sie wurde aber von den Banū Munkidh wieder vertrieben (*a. a. O.*, III, 548). Als Balduin II. im Jahre 513 heranrückte, kapitulierten die Städte Sarmin und Ma'arrat Mašrin (*a. a. O.*, III, 623). Tughtakin und İlghāzī belagerten 514 die Franken in dieser Stadt, in die sie sich zurückgezogen hatten. Als Balduin zum Entsatz heranrückte, wurde ein Friedensvertrag geschlossen, nach dem den Christen der Besitz von Ma'arrat Mašrin, Kafartāb, al-Djabal, al-Bāra und anderen Festungen zugestanden wurde (Ibn al-Aṭhir, *Rec. hist. or. d. crois.*, I, 332; Kamāl al-Dīn, *a. a. O.*, III, 624 f.). Als Aksonkor von Mawṣil 520 in das Gebiet von Sarmin, al-Fū'a und Dāniḥ eindrang, lagerten die Franken ihm gegenüber bei der Zisterne (*Ḥawd*) von Ma'arrat Mašrin, bis sie aus Mangel an Proviant in der Mitte des Raǧab wieder abzogen (*a. a. O.*, III, 653). Der Atābek 'Imād al-Dīn Zenki griff 524 die Vororte von al-Aṭḥārib und Ma'arrat Mašrin an, als Alice, die Tochter Balduins II. und Witwe Bohemunds II., sich in Antākiya gegen ihren Vater empörte (*a. a. O.*, III, 661). Sawār (oder Aswār) von Haleb unternahm 527 einen Raubzug gegen al-Djazar und die Zitadelle von Zardana, überfiel die Franken bei Ḥārim und fiel in das Gebiet von Ma'arrat al-Nu'mān und Ma'arrat Mašrin ein, von wo er beutebeladen nach Haleb zurückkehrte (*a. a. O.*, III, 667). Im Dju-mādā I des Jahres 619 erhielt al-Malik al-Šāliḥ, der Sohn des al-Malik al-Zāhir, das Gebiet von Shuḡr und Bakās, al-Rūǧj und Ma'arrat Mašrin, das er etwa ein Lustrum später gegen 'Aintāb, Rāwandān und Zūb eintauschte (Kamāl al-Dīn, Übers. Blochet, *ROZ*, V, 64, 72; Abu 'l-Fidā', *Annales Muslemici*, ed. Reiske, IV, Hafniae 1792, S. 312).

Die Stadt ist von neueren Reisenden nur selten berührt worden. Jullien nennt Ma'arrat Mašrin ein grosses Dorf, das inmitten von Sesamfeldern und Ölbäumen in einer reichen Ebene liegt; ebenso rühmt Garrett die Fruchtbarkeit ihrer Umgebung: „the soil there is unusually fertile, fig trees are numerous and roses are growing by roadside“. In neuerer Zeit wird der Name der Stadt oft Ma'arrat il-Misrin (mit Artikel) geschrieben, so von J. B. L. J. Rousseau (*Description du Pachalik de Haleb*, in *Fundgruben des Orients*, IV, Wien 1814, S. 11), Ritter (*Erdkunde*, XVII, S. 1576), Garrett (*Publi-*



*cations of an American Archaeol. Expedition to Syria*, Teil I, New York 1914, S. 119) u. a.

Nicht zu verwechseln mit unserer Stadt ist das östlich von ihr gelegene Ma'arrat al-Ikhwān (auch Ma'arrat al-Akwān u. a. geschrieben), das bisweilen nur Ma'arra genannt wird; so von Seiff (*Zeitschr. f. Erdk.*, VIII, 1873, S. 24: 'Maarat'), nach dem es ein grosses Dorf ist, „das nackt und kahl mit seinen weissen zuckerhutförmigen Dächern auf der weiten Ebene liegt“.

Nach al-Djibrīnī von Haleb († 843 H.) und Ibn al-Shihna (überarbeitet von Abu 'l-Yumn al-Bathrūnī im XI. Jahrh.) soll Ma'arrat Mašrīn früher *Dhāt al-Kuṣūr* geheissen haben (*Z D M G*, XXIII, 182; Ibn al-Shihna, ed. Cheikho, Bairūt 1909, S. 164 f.; Lammens, *M F O B*, I, 1906, S. 240). Doch beruht diese Angabe auf Verwechslung mit Ma'arrat al-Nu'mān (vgl. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, S. 213, Anm. 4).

*Litteratur*: al-Iṣṭakhrī, in *B G A*, II, S. XIV, Nachtr. zu *B G A*, I, 61; Ibn Hawkal, in *B G A*, II, 118; al-Makdisī, in *B G A*, III, 54 (*al-Ma'arratāin*), 156 (*Ma'arrat Qinnasrīn*); Ibn Khurdādhbih, in *B G A*, VI, 75; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 574; Šafī al-Dīn, *Marāsid al-Iftilā'*, ed. Juyaboll, III, 120; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud und de Slane, S. 231; Ibn al-Shihna, ed. Cheikho, 1909, S. 157, 165; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 497; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 109, Anm. 3; H. Derenbourg, *Vie d'Ousama*, S. 78; Alexander Drummond, *Travels through different cities of Germany, Italy, Greece and several parts of Asia*, London 1754, S. 290 (*Martimishkia*); J. Berggren, *Resor i Europa och Österländerne*, II. Teil, Stockholm 1826, S. 183 (*Maarrat Massrīn*); Karsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien u. a. umliegenden Ländern*, Bd. III, Hamburg 1837, S. 100 (*Maad Mašrīn*); Thomson, *Bibliotheca sacra and theological review*, V, New York 1848, S. 665 (*Maanat* [= *Nusrim* oder *Musrīn*]), 671 (*Maarrat Musrīn* [=]); Julien, *Sinai et Syrie*, Lille 1893, S. 284 (*Ma'arrat Mousérin*); Melchior de Vogüé, *La Syrie centrale*, Paris 1861—67, passim (*Ma'rrat megrīn*); Rob. Garrett, in *American Archaeol. Expedition to Syria*, Teil I, New York 1914, S. 119 (*Ma'arrat il-Misrīn*).

(E. HONIGMANN)

**MA'ARRAT AL-NU'MĀN**, Stadt Nord-syriens, oft nur AL-MA'ARRA genannt. Sie war berühmt als Geburtsort des Dichters Abu 'l-'Alā' Ahmed al-Ma'arri [s. d.]. Nach al-Sam'ānī (*Kitāb al-Ansāb*, reproduced by D. S. Margoliouth, *G M S*, XX, 1912, fol. 536v, Z. 4) lautete die Nisba zu dem Ortsnamen *Ma'arnanī*, zum Unterschied von *Ma'arnasi*, dem Gentile von Ma'arrat Našrīn. Die Stadt lag wahrscheinlich an der Stelle des antiken Arra, das auf einer Inschrift als *κώμη Ἀβίων οἰνοφόρος* bezeichnet wird. Ya'kūbī nennt Ma'arrat al-Nu'mān eine alte Stadt in Ruinen; Nāširī-Khusraw fand 438 (1047) an der Stadtmauer eine Steinsäule mit einer nichtarabischen Inschrift, und auch Ibn al-Shihna berichtet von Ausgrabungen alter Säulen in der Stadt. Van Berchem bemerkte in der Madrasa Reste einer griechischen Inschrift (*Voyage*, S. 203, Anm. 1).

Die Stadt erhielt von dem Gefährten des Propheten, al-Nu'mān b. Bāshir, der unter Mu'āwiya Statthalter dieser Gegend war und dessen Sohn

dort starb, ihren neuen Beinamen, der sie von zahlreichen gleichnamigen syrischen Orten unterscheidet. Nach anderer Überlieferung hiess sie nach al-Nu'mān b. 'Adī al-Sāti' vom Stamme Tanūkh. Ein älterer Name der Stadt war nach Ibn Baṭṭūta und Khalīl al-Zāhiri (ed. Ravaisse, S. 49) *Dhāt al-Kuṣūr*, nach al-Dimashqī *Dhāt al-Kaš-rain*; al-Djibrīnī und Ibn al-Shihna legen den Namen fälschlich Ma'arrat Mašrīn [s. d.] bei. Allerdings kennen wir nur eine Zitadelle, deren Stelle noch jetzt den Namen Ka'at in-Nu'mān trägt (s. u.). Viel früher bezeugt ist ein anderer älterer Name, *Ma'arrat Hīmš* (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 131; Abu 'l-Fidā', *Annales Muslemici*, ed. Reiske, I, Hafniae 1789, S. 226 u. a.); der Bezirk der Stadt bildete nämlich ursprünglich ein *Iklim* (κλίμα) des Djund Hīmš (Ibn Khurdādhbih, *B G A*, VI, 75; vgl. auch — allerdings dort als Anachronismus — al-Kalkashandī, *Šubḥ al-A'shā*, IV, 142, Übers. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie*, S. 109); auch das Hīmš-Tor (s. u.) erinnerte wohl noch daran. Erst seit der Zeit des Harūn al-Rashid gehörte die Stadt zum Djund Qinnasrīn, dessen Hauptstadt später Halab wurde (Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 36, 39).

Bereits al-Ya'kūbī nennt um 278 (891/2) die Banū Tanūkh als Bewohner der Stadt. Ihr Bezirk gehörte zu den Gebieten Syriens, die am stärksten von Maroniten besiedelt waren (al-Mas'ūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, ed. de Goeje, S. 153). Da es in der Umgebung der Stadt kein fließendes Wasser gab, waren die Einwohner darauf angewiesen, das Regenwasser in Zisternen zu sammeln. Doch war ihre Umgebung reich an Oliven-, Feigen-, Pistazien- und Mandelbäumen; auch Wein wurde hier wie im alten Arra angebaut. Nach Ibn Djbair dehnte sich das Gartenland ringsum nahezu zwei Tagesreisen weit aus und gehörte zu den fruchtbarsten und reichsten Gegenden der Welt. Südlich von Ma'arrat al-Nu'mān lag dicht vor den Stadtmauern nach der Lokaltradition das Grab des Josua, des Sohnes des Nūn; sein wahres Grab befand sich jedoch nach Yāqūt vielmehr bei Nābulus (vgl. Goldziher, *Muhammedanische Traditionen über den Grabesort des Josua*, in *Z D P V*, II, S. 13—17). Nach Josua heisst auch noch jetzt in Ma'arrat al-Nu'mān die Djāmi' Nābi Allāh Yushā', die eine von 604 (1207/8) datierte Inschrift besitzt (van Berchem, *Voyage en Syrie*, S. 202, Anm. 4).

Als Abu 'Ubaida im Jahre 16 (637) nach Ma'arrat Hīmš kam, zogen ihm die Einwohner zur Begrüssung entgegen und verpflichteten sich zur Zahlung von *Djizya* und *Kharādj* (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 131; Caetani, *Annali dell' Islām*, III, 794, § 284). Der Khalīf 'Umar II. wurde im Jahre 101 in dem Symeonkloster (*Dair Sim'an*) von al-Nakira (Νικήτραι) unweit von Ma'arrat al-Nu'mān beigesetzt (Honigmann, *ZS*, I, 1922, S. 17; Dussaud, *Topographie historique de la Syrie*, Paris 1927, S. 184 f.). Der vom Khalīfen al-Ma'mūn im Jahre 207 als Nachfolger seines Vaters zum Statthalter Syriens eingesetzte 'Abdallāh b. Tāhir zerstörte dort im Kampfe gegen Našr b. Šabīth die Befestigungen von Ma'arrat al-Nu'mān und viele kleine Burgen, wie Hīšn al-Kafr und Hīšn Hunāk (Kamāl al-Dīn bei Freytag, *Selecta ex historia Halebi*, Paris 1819, S. 20). Im Jahre 290 verheerten die Karmaten unter Šāhib al-Khāl die Gegend von Ma'arrat al-Nu'mān, Hīmš, Ḥamā und Salamiya, töteten viele Einwohner dieser Städte und führten Frauen und Kinder in die Gefangen-

schaft. Die Banū Kilāb drangen 325 (936/7) aus dem Nadjd in Syrien ein, wo sie sich Ma'arrat al-Nu'mān näherten. Der dortige Befehlshaber, Mu'ādh b. Sa'id, zog ihnen bis nach al-Burāghithī (Lage unbekannt) entgegen, wurde aber von ihnen dort mit einem grossen Teile seines Heeres gefangen genommen und erst später von dem Kilābiten Abu 'l-Abbās Aḥmed b. Sa'id, dem Befehlshaber von Ḥalab, wieder befreit. Letzteren und den Kilābiten Yānis vertrieb im Jahre 332 al-Ḥusain b. Sa'id b. Ḥamdān, Saif al-Dawla's Oheim, aus Ḥalab und verfolgte sie über Ma'arrat al-Nu'mān bis Ḥims. Ikhshīd, der ägyptische Statthalter, zog 333 gegen Saif al-Dawla bis Ma'arrat al-Nu'mān, das er einnahm. Mu'ādh b. Sa'id, den Ikhshīd dort wieder als Befehlshaber eingesetzt hatte, wurde in der Schlacht bei Kinnasrīn von Saif al-Dawla mit dem Streikolben erschlagen. Im Jahre 357 (968) eroberte Kaiser Nikephoros Phokas die Stadt und zerstörte ihre Hauptmoschee und den grössten Teil der Mauern. Als sich Karghūya der Herrschaft über Ḥalab bemächtigte, schloss sich Zuhair, der Statthalter von Ma'arrat al-Nu'mān, dem Ḥamdāniden Sa'd al-Dawla an (358) und zog mit ihm von Manbijd aus gegen Ḥalab; erst als der Grieche Turbasī dem Karghūya Hilfe brachte, zogen sich beide nach al-Khunāsira und Ma'arrat al-Nu'mān zurück. In dem Verträge zwischen Nikephoros und Karghūya (Safar 359) wurde Ma'arrat al-Nu'mān dem letzteren zugesprochen. Dort hielt sich damals Sa'd al-Dawla drei Jahre lang auf. Gegen Bakdjūr, der in Ḥalab durch Absetzung und Gefangennahme des Karghūya sich zum Alleinherrscher gemacht hatte (364 = 975), zog Sa'd al-Dawla von Ḥims aus und belagerte zusammen mit den Banū Kilāb, die er durch Belehnung mit Ländereien bei Ḥims als Bundesgenossen gewonnen hatte, den damals auf Seiten des Bakdjūr stehenden Zuhair in Ma'arrat al-Nu'mān. Er drang dort mit seinen Anhängern zuerst durch das Ḥunāk-Tor in die Stadt ein; als sie daraus wieder vertrieben wurden, verbrannten sie das Ḥims-Tor. Darauf ergab sich Zuhair und wurde in der Burg von Fāmiya hingerichtet; die Burg von Ma'arrat al-Nu'mān wurde von den Eroberern geplündert. Als Rammāh, ein Mamlūke Saif al-Dawla's („al-Saifi“), in Ma'arrat al-Nu'mān sich im Jahre 386 gegen Sa'id al-Dawla empörte, rückte dieser zusammen mit Lu'lu' zur Belagerung der Stadt aus, zog sich aber beim Herannahen des Bandjutakin nach Ḥalab zurück (Freitag, *Locmani fabulae*, S. 45, Z. 6). Lu'lu', der sich 392 in Ḥalab der Herrschaft bemächtigt hatte, liess im folgenden Jahre Kafr Rūma im Gebiete von Ma'arrat al-Nu'mān und die in den Arwādī (den beiden Gebieten al-Rūdī; vgl. Rosen, *Zapiski Imp. Akad. Nauk*, XLIV, S. 237, Anm. 200) gelegenen Festungen zerstören, damit sie nicht in die Hände seiner Gegner fielen. Als der Ḥamdānide Nāsir al-Dawla 434 gegen den Mirdāsiden Mu'izz al-Dawla Thimāl zog, nahm er Ma'arrat al-Nu'mān ein. Thimāl blieb 452 auf dem Zuge gegen seinen Neffen Maḥmūd acht Tage in der Stadt; die Einwohner hatten darunter schwer zu leiden, da die Araber des harten Winters wegen in ihren Häusern untergebracht wurden und dort arg hausten. Maḥmūd wies nach seinem Einzuge in Ḥalab 457 Ma'arrat al-Nu'mān dem Türkenhäuptling Ḥarūn zu; am 17. Shawwāl 458 rückte dieser mit Türken, Dailamiten, Kurden und Leuten vom Stamme al-Awdī, gegen 1000 Mann ohne den Tross, in die Stadt ein. Sie schlu-

gen ihr Lager vor dem Tore auf, an dem die öffentlichen Gebete gesprochen wurden. Obgleich bei ihnen eine musterhafte Disziplin herrschte und niemand die Öl-bäume und Weingärten beschädigte oder auch nur das Wasser für das Vieh unbezahlt liess, atmeten doch die Einwohner erleichtert auf, als sie die Stadt wieder verliessen, um Maḥmūd auf seinem Zuge gegen die Kilābiten beizustehen. Im Jahre 462 drangen Türken in grosser Schar aus byzantinischen Gebiete gegen Ḥalab vor, zogen über Urtīk nach al-Djāzr, Ma'arrat al-Nu'mān, Kafartāb, Ḥamā, Ḥims und Rafaniya und verwüsteten zum erstenmal in schrecklicher Weise Syrien. Der Türke Tutuṣh unternahm 472 von Damaskus aus einen Zug nach dem Norden Syriens; er brandschatzte die Gegend des Djabal al-Summāk und Djabal Banī 'Ulaīm, liess sich von den Bewohnern von Sarmin und Ma'arrat al-Nu'mān ungeheure Geldsummen zahlen und plünderte das Land östlich von Ma'arrat al-Nu'mān; er belagerte dort Tall Mannas (Θελεμιστός) vergeblich und verbrannte Ma'arratariḥa (die alte Μαγαρταρίχων κώμη) im Gebiete von Kafartāb. Sein Sohn Riḍwān schenkte 488 dem Sukmān b. Urtuḡ die Stadt Ma'arrat al-Nu'mān samt ihrem Gebiet. Bald nach der Einnahme von Antākiya (491) zogen die Franken gegen unsere Stadt, unterstützt von den Einwohnern von Tall Mannas und allen Christen von Ma'arrat al-Nu'mān selbst; sie wurden aber zwischen diesen beiden Orten wieder zurückgeschlagen. Anfang 492 belagerten sie wiederum mit einem grossen Heere die Stadt, damals eine „urbs munitissima“ (Guilelm. Tyr., VI, 9), eroberten sie und töteten fast die gesamte Bevölkerung, 20000 Männer, Frauen und Kinder (*Hist. or. des croisades*, III, 482 f.). Ma'arrat al-Nu'mān wurde ebenso wie im gleichen Jahre Jerusalem völlig ausgeplündert, die Mauern und Moscheen zerstört. Hatten die Franken bereits während der Belagerung alle Gärten rings um die Stadt herum vernichtet, so verbrauchten die Kilābiten, die Riḍwān zu Hilfe kamen, noch sämtliche Lebensmittel dieser Gegend, so dass das Land vollends ausgehungert wurde. Bereits 496 eroberte Riḍwān die verlorenen Festungen zurück. Ende 514 schloss er mit den Franken einen Vertrag, nach dem ihnen Ma'arrat al-Nu'mān, Kafartāb, al-Bāra, ein Teil des Djabal al-Summāk u. a. zufiel. Erst 531 (1137) gewann der Atabeg Zangī Ma'arrat al-Nu'mān zurück. Als die Einwohner ihn um Rückgabe ihrer Landgüter baten, die ihnen von den Franken geraubt worden waren, verlangte er von ihnen die alten Besitzurkunden, die jedoch verloren gegangen waren. Da liess er aus den Büchern der Bureaus der Finanzämter von Ḥalab (*Dafatir Dirwān Ḥalab*) aus den ehemaligen Zahlungen des *Kharādī* ermitteln, welche Familien einst Grund und Boden besessen hatten, und gab ihnen diesen zurück (Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, XI, 34 = *Hist. or. des crois.*, I, 423; Abu 'l-Fidā', *Annales Muslem.*, ed. Reiske, III, 470, V, 274). Die Stadtmauern liess Zengī schleifen. Während König Fulco von Jerusalem eine Empörung in Antākiya unterdrückte, drangen Turkmenenstämme in das Gebiet von Ma'arrat al-Nu'mān und Kafartāb ein, wurden jedoch von den Franken wieder vertrieben, die darauf Ḳubbat b. Mulaib eroberten (Kamāl al-Dīn, *Hist. or. d. crois.*, III, 667, wo mit al-Ma'arra unsere Stadt gemeint ist, nicht Ma'arrat Maṣrīn, wie Röhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerusalem*, S. 197 oben, annimmt).



Der byzantinische Kaiser Joannes II. Komnenos drang 532 (1138) bis zum Gebiet von Ma'arrat al-Nu'mân vor, wandte sich aber dann plötzlich gegen Shaizar [s. d.], das er vergeblich belagerte. Das Erdbeben von 552 (1157/8) richtete auch in Ma'arrat al-Nu'mân grosse Verheerungen an (Kamāl al-Dīn, Übers. Blochet in *R(cvue de l'O(rient) L(atin)*, III, 529).

Šalāh al-Dīn begab sich 584 (1188) von Ḥalab nach Ma'arrat al-Nu'mân, um von dort aus eine Wallfahrt zu dem *Šaiḫ* Abū Zakariya al-Maghribi zu unternehmen, der am Grabe des *Kh*alifen 'Umar II. wohnte. Gegen Ende der Regierung Šalāh al-Dīn's (um 1191) gehörte die Stadt zum syrischen Besitz des Takī al-Dīn (*Hist. or. d. crois.*, V, S. 4). In den Kämpfen zwischen Šalāh al-Dīn's Söhnen wird Ma'arrat al-Nu'mân mehrfach erwähnt. Um 589 gehörte es dem al-Malik al-Manšūr Nāšir al-Dīn Muḥammed b. al-Malik al-Muza'ffar b. Takī al-Dīn 'Umar. Später finden wir es wechselnd im Besitz von Ḥamā und Ḥalab. Eine alte šāfi'itische Madrasa wurde nach der Inschrift ihres Portals 595 (1199) unter der Herrschaft des aiyūbidischen Sultans von Ḥamā, al-Malik al-Manšūr Muḥammed I., gebaut (Plan bei Creswell, *B I F A O*, XXI, S. 13); sie stammt von demselben Architekten wie das hohe, quadratische Minarett der grossen Moschee. Ibn al-Muḥaddam besass 596 (1199) die Städte Fāmiya, Kafarṭāb und 25 Landgüter im Gebiete von Ma'arrat al-Nu'mân. Im Jahre 597 wurde die Stadt vom Sultan al-Malik al-Zāhir Ghāzī von Ḥalab geplündert und scheint darauf zeitweise zu dessen Reich gehört zu haben; eine von 604 (1207/8) datierte Inschrift trägt noch seinen Namen. Al-Malik al-'Adil zog 598 von Damaskus über Ḥamā nach Tall Šafrūn, wo al-Malik al-Manšūr von Ḥamā zu ihm stiess. Sein Gegner, al-Malik al-Zāhir von Ḥalab, schloss mit ihm einen Vertrag, nach dem er Kal'at al-Nadīm an Afdal und den Teil von Ma'arrat al-Nu'mân, den er innehatte, an al-Malik al-Manšūr abtreten sollte. Um 619 und 622 gehörte die Stadt dem Fürsten von Ḥamā al-Malik al-Nāšir; damals geriet sie vorübergehend in die Gewalt des al-Malik al-Mu'azzam 'Isā von Damaskus, der dort einen Verwalter einsetzte (Kamāl al-Dīn, Übers. Blochet, *ROL*, V, 65; Makrizi und Ibn Wāsil, *ROL*, IX, 497 ff.; Abu 'l-Fidā, *Annal. Musl.*, ed. Reiske, IV, 312). Während dieser Kämpfe wurde das Gebiet von Ma'arrat al-Nu'mân und Ḥamā von einer Araberschar unter Mānī' verwüstet (*ROL*, V, 68). Auf den Rat des Saif al-Dīn 'Alī b. 'Abī 'Alī al-Hudhbānī liess al-Malik al-Muza'ffar von Ḥamā 631 (1233/4) die Burg von Ma'arrat al-Nu'mân wiederaufbauen. Doch schon 635 bemächtigte sich al-Malik al-Nāšir von Ḥalab wieder der Stadt und nach kurzer Belagerung auch der Zitadelle; die Nachricht von der Einnahme überbrachte in Ḥalab eine Brieftaube (*ROL*, V, 100, 105; Abu 'l-Fidā, *a. a. O.*, IV, 404, 434, 596). Die von Čingiskhān vertriebenen *Kh*wārizmier drangen 638 über den Furāt in Syrien ein und zogen über al-Djabbūl, Tall A'zāz und Sarmin nach Ma'arrat al-Nu'mân, das damals zu Ḥalab gehörte. Auch der Geograph al-Dimashqī rechnet die Stadt zu Ḥalab.

Nach dem Siege des Baibars über die Tataren bei 'Ain Djalūt, wo der von Hülāgū in Syrien zurückgelassene Führer Ketboghā fiel, verliess Khosraw-shāh, der Tatarenfürst von Ḥamā, Syrien; darauf gab der Sultan Kūṭuz diese Stadt

zusammen mit Bārin und Ma'arrat al-Nu'mân, das 23 Jahre lang zu Ḥalab gehört hatte, 658 (1259) wieder ihrem früheren Fürsten al-Malik al-Manšūr von Ḥamā zurück.

Seit dieser Zeit blieb Ma'arrat al-Nu'mân mit geringen Unterbrechungen im Besitz der Fürsten von Ḥamā. So wurde auch Abu 'l-Fidā im Jahre 710 (1310) vom Sultan mit Bārin und unserer Stadt belehnt, musste diese aber bereits 713 wieder an Ḥalab abtreten, da die Besitzverhältnisse infolge häufiger Änderungen der Grundbücher und wiederholter Schenkungen seitens des Sultans äusserst unklar geworden waren (Abu 'l-Fidā, *Annales Muslem.*, V, 274 ff.). Eine Reise des Fürsten nach Ägypten hatte 716 den Erfolg, dass ihm die Stadt und Burg zurückgegeben und darüber eine Schenkungsurkunde ausgestellt wurde (*a. a. O.*, V, 302, 304). Abu 'l-Fidā zitiert einen Teil eines Gedichtes, das der aleppinische Kanzleisekretär (*Katīb al-Inshā'*) Shihāb al-Dīn Maḥmūd auf dieses Ereignis verfasste (*a. a. O.*, V, 306). Aber schon am Ende desselben Jahres musste er die Stadt wieder an Muḥammed b. 'Isā abtreten (*a. a. O.*, V, 310).

Das Gebiet von Ḥamā wurde 742 eingenommen und als Provinz (*Djund*) dem ägyptischen Statthalter unterstellt; seitdem bildete Ma'arrat al-Nu'mân ein Wilāyet dieser Provinz (al-Kalkashandī bei Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, S. 233). In der Mamlukenzeit besass die Stadt nach der Schrift *al-Rawḍ al-mi'tār fī Akhbār al-Aḳṭār* (zitiert bei al-Kalkashandī, ed. Kairo, IV, 142) sieben Tore: das Tor von Ḥalab, das grosse Tor, das des Shith, genannt nach dem benachbarten Grabe des Seth, das Gartentor, das Tor von Ḥims und das gleiche Tor (*kadhā*, also wohl ein Doppeltor von Ḥims). Ma'arrat al-Nu'mân war eine Station der ägyptischen Taubenpost (al-'Umari, *Ta'rif*, Übers. R. Hartmann, *ZDMG*, LXX, 501; al-Kalkashandī, IV, 393).

Nach der Schlacht auf dem Mardj Dābik (922 = 1516) wurde die Stadt osmanisch. Della Valle traf dort ein Jahrhundert später (1616) einen einheimischen Fürsten unter türkischer Oberhoheit an, und der Agha, der zu Pococke's Zeit daselbst residierte, bewahrte sich durch Tributzahlungen an die Pforte völlige Unabhängigkeit. Troilo fand in der Stadt „zwei schöne Wirths-Häuser, das eine war ziemlich baufällig, das andere aber noch wohl zugerichtet, ümb und ümb mit breiten langen bleynen Taffeln bedeckt“. Seetzen nennt Ma'arrat al-Nu'mân den nördlichsten Ort des Pashaliks von Damaskus (Sūriya). Walpole war bei dem Mutesarrif der Stadt zu Gast. Später wurde das Gebiet der Stadt ein *Kazā'* des Liwā's Ḥalab. Als Sachau reiste (1879), residierte dort ein *Kā'im-makām*; die Grenze gegen Ḥamā lag bei dem *Khān Shai-khūn*. Nach dem Weltkrieg fiel die Stadt zu dem unter französischem Mandat stehenden Gebiete. Nach Sachau besitzt sie etwa 400 gut gebaute Häuser und macht mit ihren gepflegten Gärten und Feldern den Eindruck einer ruhigen, behäbigen Landstadt, während sie von Berchem nur noch als „ein grosses Dorf von ziemlich trübseligem Anblick“ bezeichnet; sie liegt in einer eintönigen, doch wohlangebauten Ebene am Fusse des östlichen Plateaures des Djebel Riḥā. Im Nordwesten wird sie von dem hohen Hügel beherrscht, der die Ruinen der mittelalterlichen Zitadelle trägt (auf der Karte von R. Garrett und F. A. Norris in *Americ. Archæol. Exp. to Syria*, I, 50 und *Princeton Exp.*, Divis. II, Sect. B, Part 3 ist Kal'at

in-Nu'mān fälschlich nordöstlich der Stadt eingetragen; vgl. jedoch ausser van Berchem, *Voyage*, S. 202, auch Eli Smith bei Ritter, *Erdk.*, XVII, 1067, und Sachau, *Reise*, S. 94). Unter den Bauwerken von Ma'arrat al-Nu'mān ist ausser der grossen Moschee die oben erwähnte šāfi'itische Madrasa (595 erbaut) bemerkenswert. Aus osmanischer Zeit stammt besonders ein grosses quadratisches Karawānserrail, an dessen Südseite ein schönes Portal eine Inschrift von 974 (1566/7) trägt. Sykes wurde als Sehenswürdigkeit das (angebliche?) Grab des Dichters Abu 'l-'Alā' vom Kā'im-makām gezeigt.

**Litteratur:** al-Kh̄wārizmī, *Kitāb Šurat al-Ard*, ed. v. Mzik in *Bibl. arab. Histor. und Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 20, N<sup>o</sup>. 282; al-Battānī, *al-Ziğī al-šābi*, ed. Nallino, II, S. 40, N<sup>o</sup>. 138; III, S. 238; al-Balādhuri, *Futūḥ*, ed. de Goeje, S. 131; al-Istakhrī, *B G A*, I, 61; Ibn Hawkal, *B G A*, II, 118; al-Muqaddasi, *B G A*, III, 30, 154; Ibn Khurdādhbih, *B G A*, VI, 75; al-Yā'qūbi, *B G A*, VII, 324; al-Mas'ūdi, *Tanbih*, *B G A*, VIII, 153; ders., *Murūdj al-Dihāb*, ed. Paris, II, 406; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 574; Šafi' al-Dīn, *Marāšid al-Iṭṭilā'*, ed. Juynboll, III, 120; al-Dimashkī, ed. Mehren, S. 205; Ibn Baṭṭūta, ed. Paris, I, 143; al-Idrisī, ed. Gildemeister in *Z D P V*, VIII, 27; Ibn Djūbair, *Rihla*, ed. Wright, S. 256; Nāsiri Khuraw, ed. Schefer, S. 3; al-Djī'ān Abu 'l-Bakā', Übers. M<sup>me</sup> Devonshire, *B I F A O*, XX, 21; Kamāl al-Dīn 'Umar b. al-'Adīm, *Zubdat al-Ḥalab fi Ta'rikh Ḥalab*, passim (vgl. über die Ausg. u. Übers. die Art. ḤALAB und KAMĀL AL-DĪN); Abu 'l-Fidā', *Taḳwīm al-Bul-dān*, ed. Reinaud und de Slane; ders., *Annales Muslemici*, ed. Reiske, Hafniae 1789—94, passim; Ibn al-Shihna, ed. Cheikho, passim; Caetani, *Annali dell' Islām*, III, S. 794, § 284; S. 796, § 288; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, S. 495—97; M. Hartmann in *Z D P V*, XXIII, 125 = Zetterstēen, *Beiträge z. Gesch. der Mamlūkensultane*, Leiden 1919, S. 240; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 109 u. öfter; Frantz Ferdinand v. Troilo, *Reise-Beschreibung*, Dresden 1676, S. 458; Rich. Pococke, *Beschreibung d. Morgenlandes*, aus d. engl. Übers. v. Windheim, II, Erlangen 1754, S. 212; W. M. Thomson, *Bibliotheca Sacra*, V (1848), 680; Burton-Drake, *Unexplored Syria*, II, 204; Chantre, in *Le Tour du Monde*, 1889, II, 216; Ritter, *Erdkunde*, XVII, 1060 f., 1065 ff., 1568—72; O. F. v. Richter, *Wallfahrten im Orient*, Berlin 1822, S. 236; U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien* . . . , I (1854), 8; Sachau, *Reise in Syrien und Mesopot.*, S. 94; Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie*, II, Paris 1891, S. 215—17; Jullien, *Sinai et Syrie*, Lille 1893, S. 229; R. Oberhammer und H. Zimmerer, *Durch Syrien und Kleinasien*, Berlin 1899, S. 94; *Publications of an American Archaeol. Exped. to Syria in 1899—1900*, I (1914), 119; III (1908), 277; IV (1905), 188, 212; Mark Sykes, *Dar-ul-Islam*, London 1904, S. 52; van Berchem und Fatio, *Voyage en Syrie*, I (1914), 201—3; Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale* Paris 1927, S. 187—94; Creswell in *B I F A O*, XXI (1922), S. 6, 12 f. (E. HONIGSMANN)

**MA'BAD**, ABŪ 'ABBĀD MA'BAD b. WAHB, einer der grossen Sänger und Kom-

ponisten der frühen Omayyaden-Zeit. Er gehörte nach Medina und war ein Klient von 'Abd al-Rahmān b. Kaṭan (vgl. *Aghānī*, I, 19) aus dem Hause Wābiša von den Banū Makhzūm. Er war ein Mulatte, sein Vater war ein Neger. In seiner Jugend war er Rechnungsführer; seitdem er Musikunterricht bei Sā'ib Khāthir, Nashī' al-Fārisi und Djamila genommen hatte, wurde er Musiker von Beruf und machte sich so einen Namen. Während der Regierungszeit des 'Abd al-Malik (65—86 = 685—705) gewann er den Preis bei einem von Ibn Šafwān in Mekka veranstalteten Gesangwettbewerb. Er sang an den Höfen al-Walid's I. (86—96 = 705—15), Yazid's II. (101—5 = 720—24) und al-Walid's II. (125—26 = 743—44), von denen der zweitgenannte ihn mit unerhörten Ehren überhäufte. Beim Tode des Ibn Suraidj um das Jahr 107 (726) wurde Ma'bad der führende Sänger, und als Walid II. auf den Thron gelangte, wurde Ma'bad, obwohl er schon ein alter Mann war, an den Hof nach Damaskus eingeladen. Dort wurde er ehrenvoll behandelt und erhielt ein Geschenk von 12 000 Goldstücken. Kurz darauf wurde er wiederum an den Hof befohlen, doch war er bei seiner Ankunft schon sehr krank. Dort wurde er von der Paralyse ergriffen, und obwohl er im Palast selbst untergebracht wurde und jede mögliche Wartung erfuhr, starb er bald (125 = 743). Bei seinem Leichenbegängnis schritten der Khalife und sein Bruder al-Ghamr vor der Bahre einher, während die berühmte Sängerin Sallāma al-Kass, eine Schülerin Ma'bad's, einen seiner Trauergesänge vortrug.

Ma'bad muss zweifellos zu den „vier grossen Sängern“ (*Aghānī*, I, 98, 151; II, 127) gezählt werden, wie auch immer über die andern gedacht werden mag. Ein Dichter aus Medina sagte: „Ṭu-wais, und nach ihm Ibn Suraidj, taten sich hervor [im Gesange], aber am meisten ragte doch Ma'bad hervor“. Ishāk al-Mawšili (vgl. II, 467a) sagte: „Ma'bad war ein vollendeter Sänger, und seine Kompositionen verraten ein Talent, das über das aller seiner Nebenbuhler hinausragt“. Dichter wie al-Buhturi und Abū Tammām haben auf die Bedeutung Ma'bad's in der arabischen Musikgeschichte hingewiesen. Unter den Kompositionen Ma'bad's waren am berühmtesten die 7 Stücke, die als die „Städte“ (*Mudun*) oder „Festungen“ (*Ḥuṣūn*) bekannt sind, während 5 andere unter dem Namen *Ma'badāt* gefeiert wurden. Sein Ruhm beruhte auf der Anwendung eines feierlichen (*kāmīl, tāmmī*) Kompositionsstiles in den *ṭhaḳīl* oder „schwer“ genannten Rhythmen (*Iḳā'āt*). Zu seinen Schülern gehören Ibn 'A'isha, Malik al-Ṭā'i, Yūnus al-Kātib, Siyaṭ, Sallāma al-Kass und Habbāba.

**Litteratur:** *Aghānī*, Ausg. Bulāḳ, I, 19—29, 107, 116; V, 36, 102; VI, 66; VII, 124, 188; VIII, 6, 86, 91; *Ṭiqd al-Farid*, Kairo 1887—8, III, 187; Ibn Khallikān, *Biog. Dict.*, II, 374; al-Buhturi, *Diwān*, Konstantinopel 1300, II, 160, 193, 218; Abū Tammām, *Diwān*, Ausg. Bairūt, V, 103; al-Mas'ūdi, *Murūdj*, V, 448.

(H. G. FARMER)

**AL-MA'BARĪ**, ZAIN AL-DĪN schrieb um das Jahr 985 (1577) für den 987 (1579) verstorbenen Sultan 'Alī 'Adil Shāh von Bidjapūr eine kurze Geschichte der Ausbreitung des Islams in Malabar, der Einwanderung der Portugiesen und ihrer Verfolgungen gegen die Muhammedaner in den Jahren 908—985 (1498—1578). Das in den Handschriften des Brit. Mus. N<sup>o</sup>. 94, des India Office N<sup>o</sup>. 714 und



1044, 5 sowie bei Morley, *Catalogue of historical Mss.* N<sup>o</sup>. 13 erhaltene Werk mit dem Titel *Tuhfat al-Mudjahidin*, aus dem John Briggs in *Frishtat. History of the rise of the Mahomedan power in India*, London 1829, IV, 531 ff. Auszüge mitgeteilt hatte, ist ins Englische übersetzt von M. I. Rowlandson, *Tohfat ul-Mujahideen, an historical work in the Arabic language*, London, Or. Transl. Fund 1833 und herausgegeben von D. Lopez, *Historia dos Portugueses no Malabar, por Zinadim, manuscripto arabe do seculo XVI publicado e traduzido*, Lissabon 1898. (C. BROCKELMANN)

**MADAGASKAR.** Unter den grossen Inseln der Welt steht Madagaskar mit 627 000 qkm nach Neu-Guinea (785 000 qkm) und Borneo (733 000 qkm) an dritter Stelle. Der Flächeninhalt von Madagaskar ist etwas grösser als der von Frankreich (550 880 qkm), Belgien (30 000 qkm) und Holland (33 000 qkm) zusammen. Diese grosse afrikanische Insel liegt in der Richtung von N-N-O nach S-S-W; ihr grösster Längendurchmesser beträgt 1 600 km, ihr grösster Breitendurchmesser 580 km, ihre Küstenlänge 5 000 km. Nach den letzten Schätzungen besteht die Bevölkerung aus ungefähr drei Millionen Eingeborenen.

Die Insel hiess bei den Arabern *al-Komr*; bei den Bantu im benachbarten Ostafrika und bei einigen madegassischen Stämmen *Bukini* (wörtl.: dort, wo es Buki gibt [ni]); die Portugiesen nannten sie die „Insel des heiligen Laurentius“, denn sie hatten sie im Jahre 1506 am Festtage dieses Heiligen (10. August) entdeckt; in der Reisebeschreibung Marko Polos endlich führte sie den Namen Madagaskar. Die nicht vokalisierte Schreibweise *القمر جزيرة* hat das Wortspiel: *Djazirat al-Kamar* „Mondinsel“ entstehen lassen, das die portugiesischen Historiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts wieder aufnehmen und das sich meines Wissens bis zum Ende des XIX. Jahrhunderts bei den Seeleuten Südarabiens erhalten hat.

Der Name *Komr* erscheint meines Wissens zum ersten Mal im *Kitāb Šurāt al-Ard* des Muḥammed b. Mūsā al-Kh̄wārizmī (gest. 220 = 835 oder 230 = 845); dort wird auch von dem berühmten

„Gebirge von Komr“ *جبل القمر* gesprochen, auf dem der Nil entspringen sollte. Aber die Interpretation *جبل القمر* „Mondgebirge“ war älter als das IX. Jahrhundert; denn man findet sie schon in dem *ḡrī selinvaia* bei Ptolemäus, der den meisten arabischen Geographen und besonders al-Kh̄wārizmī als Vorbild diente. Dies Komr- oder Mondgebirge wird von allen islāmischen Geographen erwähnt, die über das östliche Afrika schrieben. Weiter unten wird man sehen, wie und in welchem Masse der Name dieses Gebirges mit dem Namen Komr = Madagaskar zusammenzustellen ist.

In meiner Abhandlung: *Le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les Mers du Sud* (JA, XIII u. XIV, 1919) habe ich den Ursprung von Komr nachzuweisen gesucht: die benutzten Quellen lassen es zu, Komr mit dem

Namen der Kmer und dem der 崑崙 K'un-lun der chinesischen Texte in Verbindung zu bringen. Die chinesischen Quellen führen selbst bis nach Ostafrika, wo das *Ču fun če* von Cao Ju-kua (1225), der zwei Stellen aus dem *Lih wai tai ta* von Čow K'iu fei (1178) wörtlich wiedergibt, die Lage eines Landes *K'un-lun ts'en-k'i kuo* „Land der Zeng

von K'un-lun“ angibt; dies Land stösst an eine grosse Insel (= Madagaskar) an, wo sich gewöhnlich der *P'en* oder *Rokh* der Araber aufhält, dessen Schwungfedern so gross sind, dass man aus ihnen einen Wasserbehälter von der Grösse eines halben Mud herstellen kann. Der alte Name Madagaskars hat sich in der modernen Geographie in dem Namen der Komoren erhalten, womit eine kleine Inselgruppe nordwestlich von der grossen Insel bezeichnet wird.

In seiner *Exploração portuguesa de Madagascar em 1613* (Bol. Soc. Geogr., Lissabon, 7. Reihe, 1887, S. 313–56) bezeichnet der Pater Luis Marianno die Madegassen mit dem Namen *Buque* (richtiger *Būki*), den auch andere spätere Reiseberichte erwähnen. Es ist der Name, den die östlichen Bantu der grossen afrikanischen Insel gegeben haben: *Būki* oder mit dem Lokativsuffix *-ni*, *Bukini*. *Būki* ist zusammenzustellen mit dem madegassischen Worte *Vāhūāki* „Königreich, Untertanen“ (phonetisch: *vāhvūāki*), eine Bantu-Pluralform (*vā-Būki*), die madegassiert ist: *va- < Bantu* Pluralpräfix *wa- + h*, das im Madegassischen des Wohlklangs wegen zwischen Vokalen eingeschoben wird, + *vāki*. Diese Wurzel ist identisch mit der reduplizierten Form bei den arabischen Geographen: *Wāḫwāḫ* oder *Waḫwāḫ* [s. d.] und abgesehen vom Vokal der ersten Silbe phonetisch gleichwertig dem *Būki* der alten Reiseberichte und der östlichen Bantu-Wörter *wa-Būki* „die Madegassen“ und *Bukini* „Madagaskar“. Diese Erklärung scheint mir derjenigen, die ich im JA, III (1904), 496 ff. gab, vorzuziehen zu sein. Man muss, wie mir scheint, die Ableitung Madeg. *vāhūāki* < *vā-Būki* annehmen und darin den Fall eines Bantu-Wortes im Madegassischen anerkennen.

Der heutige Name Madagaskar ist uns in dem Reisebericht Marko Polos in der Form: *Madeigascar* überliefert (vgl. *The Book of Sir Marco Polo*, ed. Henry Yule, 3. Aufl. von Henri Cordier, II, 411 ff.). Yule hat schon längst gezeigt, dass Marko Polo überhaupt nicht in Madagaskar gewesen war, dass er davon nur berichtete, was er vom Hörensagen wusste, und dass er in diesem Abschnitt nur einige Auskünfte über die Ostküste des benachbarten Afrikas gab. Die Frage kann in diesem Sinne als gelöst betrachtet werden. Wie ich schon bei einer Beschäftigung mit diesem Kapitel Marko Polos gezeigt habe, ist *Madeigascar* ohne Zweifel eine fehlerhafte Form vom Typus *Zangbār*, die richtig *Madeigās-bār* lauten muss, mit der Bedeutung „Land der Madegassen“, ebenso wie *Zangbār* „Land der Zang“ bedeutet (vgl. *MSL*, XIII [1905/6], 418–22: *Trois étymologies malgaches*, wo *زنجبار* in *زنج* zu berichtigen ist, wie es in den Sonderabdrücken steht). Dieser Konjekturen liegen folgende Tatsachen zugrunde: In der oben angeführten Reisebeschreibung spricht der Pater Luis Marianno von einem Königreich im Südosten Madagaskars, das er *Mitacassi*, *Matacaci*, *Matacasi* (d. h. *Matakasi*) nennt. Drei Jahre später, im Jahre 1616, berichtet der Pater d'Almeida, der dieselbe Gegend bereiste, ebenfalls von einem Königreich *Matacassi*. Cauche erwähnt in seiner *Relation* (im Jahre 1651 hrsg. von Morisot in *Relations véritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Brésil*, S. 10, 49, 99, 124, 127, 134) eine Provinz *Madegache*, bzw. *Madegasse*, deren Einwohner er *Malegasses* oder *Mallegasses* nennt. Er bedient sich auch des Ausdrucks *Madagasca-*

rois, bezeichnet damit aber die Bewohner der ganzen Insel. Bei Flacourt (*Histoire de la grande île Madagascar*, 1661, S. 1) heisst es: „Die Insel St. Laurentius wird von den Geographen Madagaskar genannt, von den Bewohnern des Landes Madecase, von Ptolemäus Menuthias, von Plinius Cerné . . . . ., ihr richtiger Name aber ist Madecase“. Die späteren Schriftsteller sind alle mehr oder weniger von Flacourt abhängig; man braucht sie also nicht anzuführen. Die voneinander abweichenden Lesarten lassen sich auf zwei zurückführen: *Madagasi* und *Malagasi*, die genau den beiden grossen Dialektgruppen entsprechen: den Dialekten mit sonorem Dentallaut (*d*) und den Dialekten mit Liquida (*l*). Die letztgenannte Form war auf der ganzen Insel vorhanden, bald mit Zischlaut *Malagāsi*, bald mit palatalem Verschlusslaut *Malagāši*. Beide sind paroxyton. Im übrigen benutzt die moderne Umgangssprache häufig die Kurzform *Gāsi* und sogar *Gāsi*. Diese Feststellungen rechtfertigen, wie mir scheint, recht einleuchtend die vorgeschlagene Ableitung des Namens Madagaskar, den wir Marko Polo verdanken.

Die Doppelform *Malagāsi* (*Madagāsi*), *Malagāši* (*Madagāši*) bleibt unklar. Nach der Morphologie der Sprache stellt sie vielleicht eine zusammengesetzte Form \**mala* oder \**mada* + *gāsi* dar, die an nichts Bekanntes anknüpft, sei es, dass es sich um die Form mit stimmhaften Lauten *mada-gāsi* oder um die von den Portugiesen aufgezeichnete Form mit stimmlosen Lauten *mata-kāsi* handelt. Es ist ferner unbekannt, ob es sich um eine west-indonesische oder um eine Bantuwurzel handelt. Wie dem auch sei, wir haben es hier wahrscheinlich mit dem Namen eines fremden Stammes zu tun, dessen östliche oder westliche Herkunft heute durch die alte und moderne Sprache nicht zu erklären ist.

Bei den arabischen Geographen finden wir die Insel Komr-Madagaskar zum ersten Mal ausführlich im *Kitāb Nuṣṣat al-Muṣṭaḥḥ fī 'khtirāk al-Afāk* (1154) des Sharif al-Idrisi behandelt, der mehrmals die grosse afrikanische Insel dem Lande der Zang einverleibt. „Die Bewohner der Inseln Zābag = Sumatra“, heisst es im siebten Abschnitt des ersten Klimas, „reisen in grossen und kleinen Schiffen nach dem Lande der Zang, und sie brauchen diese Schiffe auch für den Handel mit ihren Waren, da die einen die Sprache der anderen verstehen (Hs. 2221 der Nat. Bibl. in Paris, Fol. 29r, Z. 15)“. Diese Stelle ist ausserordentlich wichtig, denn sie zeigt, dass im XII. Jahrhundert die Insel Madagaskar, die man ungenauerweise ins Land der Zang verlegte, schon lange von Einwanderern aus Sumatra kolonisiert worden war und dass diese ihre Sprache mitgebracht hatten, aus der dann das Madegassische entstanden ist. Nach dem achten Abschnitt desselben Klimas liegt die Insel Komr-Madagaskar sieben Tagereisen zur See von den Maldiven entfernt. Ihr König hat seine Residenz in der Stadt Malāy. Die Insel erstreckt sich über eine Wegstrecke von vier Monaten. Sie beginnt bei den Maldiven und endet im Norden gegenüber den Inseln Chinās. Der Geograph Rogers von Sizilien hat, wie seine Karte zeigt, Madagaskar, Ceylon und einen Teil von Sumatra in eine einzige Rieseninsel vereinigt. Im neunten Abschnitt heisst es, dass die Leute von Komr und die Kaufleute aus dem Lande des Mahārādja (= Sumatra) zu den Bewohnern der Ostküste Afrikas kommen, dort freundlich aufgenommen werden und mit ihnen

Handel treiben (vgl. meine *Relations de voyages*, im Index unter *Komr* und *Komor*).

Yāqūt berichtet in seinem *Muḍjam*, der 1224 vollendet wurde, nur (IV, 174): „al-Komr ist eine Insel im Meere der Zang, das keine grössere als diese aufweist. Sie enthält sehr viele Städte und Königreiche. Jeder König führt mit dem andern Krieg. An ihren Küsten findet man Ambra und das Blatt *al-ḥomārī* (sic). Dies ist ein Parfüm, das man auch Betelblatt nennt; man gewinnt daraus auch Wachs“. Das *Kitāb al-Muṣṭaḥḥ* (ed. Wüstenfeld, S. 358) enthält dieselben aus dem *Muḍjam* entlehnten Angaben; aber im letztgenannten Text heisst es richtiger „das Blatt *al-ḥomrī*“.

Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Sa'īd al-Maghribī, der unter der Abkürzung Ibn Sa'īd bekannt ist, wurde im Jahre 1208 oder 1214 bei Granada geboren und starb 1274 in Damaskus oder 1286 in Tunis. Die Nationalbibliothek in Paris besitzt in der Sammelhandschrift N<sup>o</sup>. 2234 eine Abhandlung über allgemeine Geographie, die von Fol. 1 bis Fol. 117 reicht und den Titel hat: „Buch, das 'Alī b. Sa'īd al-Maghribī al-Andalusī gesammelt und ausgezogen hat aus dem Buche der Erdbeschreibung (des Ptolemäus) in sieben Klimata; und er hat die geographischen Längen und Breiten nach dem Buch des Ibn Fāṭima hinzugefügt“. Diese Abschrift des Originalmanuskripts ist vom Jahre 714 (1314/5) datiert und war Eigentum des berühmten Geographen Abu 'l-Fidā'. Der Text enthält auf einigen Zeilen folgende Nachrichten von grösster Bedeutung: „Die Komr, von denen das Gebirge Komr in Ostafrika seinen Namen hat, sind Brüder der Chinesen. Sie bewohnten anfangs mit den Chinesen zusammen die östlichen Gebiete der Erde, d. h. den asiatischen Kontinent. Als zwischen ihnen Uneinigkeiten entstanden, vertrieben die Chinesen die Komr auf die Inseln. Nach einiger Zeit brachen unter den Komr, die nach den Inseln ausgewandert waren, Misshelligkeiten aus; der König und seine Familie wanderten von neuem aus und begaben sich nach der grossen Insel Komr (= Madagaskar), wo der König in einer Stadt dieser Insel mit Namen Komriya seinen Wohnsitz aufschlug. Diese Komr, die nach der grossen Insel ausgewandert waren, vermehrten sich und schwärmten nach den verschiedenen Hauptstädten der Insel aus; aber neue Streitigkeiten bewirkten ein erneutes Auswandern, und sehr viele von ihnen zogen fort, um sich im Süden, am Anfangspunkt der bewohnten Welt, längs dem Gebirge, das ihren Namen trägt, anzusiedeln (vgl. meine *Relations de voyages*, II, 316 ff.)“. Wenn man diese ununterbrochene Reihe von Auswanderungen in moderne Ortsnamen überträgt, so erhält man folgendes: Die Komr, Verwandte der Chinesen, die anfangs im asiatischen Hochland wohnten, wanderten vom Innern des Festlandes, wo sie Nachbarn der Chinesen waren, nach den Küstengebieten und den benachbarten Inseln (= Indochina, der Malayischen Halbinsel und Indonesien; der portugiesische Geschichtsschreiber Johann de Barros, *Da Asia*, Dekade II, Buch IX, Kap. IV, Kl. Ausg. von 1777, S. 352, berichtet, dass die Javaner angeben, aus China zu stammen); sie zogen sodann von Indonesien, genauer von Sumatra (vgl. mein *Empire sumatranais de Griwijaya*, in *J A*, XX, 1922), nach der grossen Insel, die ihren Namen trägt, nach der Insel Komr (= Madagaskar), und von dort nach dem Lande, wo das Gebirge Komr lag, das berühmte Gebirge, von dem der Nil entspringen sollte (= Ostafrika).



Die erste Wanderung, die vom asiatischen Hochlande nach den Küsten Indiens jenseits des Ganges führte, hat sicher sehr lange vor unserer Zeitrechnung stattgefunden. Mehrere Jahrhunderte verlossen ohne Zweifel zwischen dem Abzug der Auswanderer aus den Hochebenen von Osttibet, ihrer Ansiedlung in den Küstengebieten Asiens, von Birma bis Indochina, und ihrem Auszug nach Indonesien. Nun aber lebte Ibn Sa'īd im XIII. Jahrhundert. Wie kann er Kenntnis von Ereignissen gehabt haben, die Tausende von Jahren zurücklagen und von denen man sonst nirgendwo eine Spur findet? Die historische und legendäre Litteratur des Fernen Ostens weiss nichts von ihnen: die Indologen, Indo-Sinologen und Sinologen, die ich befragt habe, erinnern sich keines Textes und keiner Inschrift, die direkt oder indirekt etwas davon erwähnt. Ich bin erstaunt, dass eine solche Frage bei einem arabischen Text aus relativ später Zeit gestellt wird, und ich weiss keine befriedigende Antwort darauf. Auf Grund meiner Studien über Madagaskar möchte ich diese Stelle Ibn Sa'īd's in folgender Weise auslegen: die grosse afrikanische Insel wurde von den Bewohnern Sumatras, deren Vorfahren aus dem asiatischen Festlande stammten, kolonisiert. Die Übereinstimmung zwischen dem arabischen Text und den historischen Tatsachen ist erstaunlich; diese unleugbare Gleichheit bleibt indessen unaufgeklärt, denn wir wissen absolut nicht, wo und wie solche Nachrichten im XIII. Jahrhundert gesammelt werden konnten. In den *Relations de voyages* (II, 320) habe ich die Hypothese aufgestellt, dass Ibn Sa'īd diese Nachrichten vielleicht am Hofe Hulagu's erhalten habe, wo er sich während der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts einige Zeit aufhielt. Von seinen Biographen erfahren wir ferner, dass dieser spanische Reisende sich auch in Bagdad aufgehalten hat, hier fleissig die 36 Bibliotheken der Stadt besuchte und Auszüge aus den Manuskripten, die ihm zugänglich waren, machte. Vielleicht hat er in einem dieser Werke die Nachrichten gefunden, die er uns glücklicherweise überliefert hat.

Ein Zeitgenosse Ibn Sa'īd's, Djamāl oder Nadjm al-Din Abu 'l-Fath Yūsuf b. Ya'qūb b. Muḥammed, der unter dem Namen Ibn al-Mudjāwir al-Shaibānī aus Damaskus bekannt ist, verfasste um 1230 seinen *Tārīkh al-mustashir* (Cod. *al-mustashir*) (Hs. 6021 der Nat.-Bibl. in Paris). In den 25 Folio, die der Verfasser der Geschichte 'Aden's widmet, ist auf Fol. 72<sup>r-v</sup> die Rede von den Fahrten der Komr von ihrem Heimatlande nach 'Aden und namentlich im Jahre 626 (1228) von Madagaskar nach der afrikanischen Küste und nach 'Aden (vgl. *J A*, XIII [1919], 469—83).

Die späteren Geographen: Shams al-Din Abū 'Abd Allāh Sūfī al-Dimashqī (um 1325), Abu 'l-'Abbās Aḥmed al-Nuwairī (gest. 1332), Abu 'l-Fidā' (1273—1331), Ibn Khaldūn (um 1375), Maḥrizī (1365—1442) berichten uns von der Insel Komr nichts besonderes. Die Städte, die nach einigen von ihnen auf der grossen afrikanischen Insel liegen sollen, liegen in Wirklichkeit auf Ceylon oder weiter östlich, wo sie nicht zu identifizieren sind (vgl. meine *Relations de voyages*, II, Index unter *Komor* und *Komr*).

Im XV. Jahrhundert rechnet Ibn Mādjīd (s. *SHIHAB AL-DIN AHMED B. MAJID*) in seinem *Kiṭāb al-Fawā'id* (vgl. meine *Instructions nautiques et routières arabes et portugais*, I, Fol. 68<sup>r-v</sup>) die Insel Komr zu den zehn grossen Inseln der Welt

und beschreibt sie im Anschluss an die arabische Halbinsel: „Die Insel, die der Grösse nach an zweiter Stelle steht“, heisst es, „ist die Insel Komr. Es ist jetzt eine Insel (*sic*). Die mündlichen Berichte stimmen weder in bezug auf ihre Länge noch in bezug auf ihre Breite miteinander überein, denn sie liegt abseits von der Oikumene und den bewohnten Klimata der Welt. Deshalb sind über sie Zweifel vorhanden. Man berichtet in den grossen [Geographie-]Büchern, dass sie die grösste aller bewohnten Inseln ist. Ihre Länge beträgt ungefähr 20 Grad. Zwischen ihr und dem Lande Sofāla und den dazugehörigen Inseln [= im Kanal von Mozambique] liegen Inseln und Sandbänke. Trotzdem gelingt es den Reisenden, zwischen diesen Inseln und Sandbänken hindurchzufahren. Die Insel Komr hat ihren Namen von Kāmran erhalten, dem Sohne 'Amr's, dem Sohne Sem's, dem Sohne Noahs. Südlich von der Insel Komr liegt das Meer, das in der altgriechischen Sprache den Namen Okiyānūs führt; in der arabischen Sprache ist es der Ozean, der die Welt umgibt (*al-Muḥīṭ*). Die Dunkelheiten des Südens beginnen südlich dieser Insel Komr“. Ibn Mādjīd erwähnt die Insel Komr auch in seinen anderen Segelhandbüchern mehrmals; es handelt sich dabei unbestreitbar um Madagaskar.

Mit Sulaimān al-Mahri werden unsere Nachrichten genauer. In seinem *'Umdat al-Mahriya* heisst es im IV. Kapitel, das von den Inseln und den Seewegen längs ihrer Küsten handelt (vgl. *Instructions nautiques et routières arabes et portugais*, II, Fol. 22<sup>r</sup>), folgendermassen: „Beginnen wir mit der Insel Komr, denn es handelt sich dabei um eine grosse Insel, die sich längs der Küste von Zang und Sofāla erstreckt. Ihr nördlichster Punkt heisst *Ra's al-Milḥ* [= Kap Amber]; er liegt unter 11 *Iṣba'* des *Na'sh* ( $\alpha\beta\gamma\delta$  des Grossen Bären = ungefähr 8° 37' südl. Br.; die wirkliche Breite ist annähernd 11° 57'). Ihr südlichster Punkt, der *Hufā* (? = Kap St. Marie) heisst, liegt nach den einen unter 3 *Iṣba'* des *Na'sh* (= 21° 37' südl. Br., die wirkliche Breite ist annähernd 25° 38'), nach andern unter 1 *Iṣba'* des *Na'sh* (= 24° 51' südl. Br.). Die letztgenannte Breitenangabe ist die genauere. Die Ansichten [über die Richtung] der Seewege längs der Küsten der Insel Komr gehen auseinander, denn diese Insel ist weit von den bewohnten Gebieten entfernt. Über die Richtung des Seeweges längs der Ostküste gibt es zwei Ansichten: die einen behaupten, man müsse sich nach S-W-1/4-W wenden, die andern sagen nach S-W. Nach einer dritten Ansicht muss man die Richtung nach W-S-W einschlagen, um vom einem Ende der Insel zum andern zu gelangen. Die letzte ist die Ansicht der alten [Lehrer der Schifffahrt]. Nach meiner Meinung“, fügt Sulaimān al-Mahri hinzu, „ist es wohl möglich, dass der Weg nach W-S-W, nach S-W-1/4-W, nach S-W und noch in einer anderen Richtung verläuft; dafür sind zwei Gründe vorhanden: 1. es handelt sich um eine grosse Insel, deren Küste lang und deren Seeweg [auch] lang ist; 2. die genannten Seewege sind nicht auf ihre Richtigkeit geprüft, da nur wenige Reisen nach dieser Insel unternommen wurden und da die Reisenden, die sich dorthin begaben, keine ausreichenden nautischen Kenntnisse besaßen. Lehrer der Schifffahrt (*Mu'allim*) aus Zang sagten mir, dass der Seeweg an der Ostküste von *Ra's al-Milḥ* bis zu einer Stelle, wo der *Na'sh* unter 8 *Iṣba'* (= 13° 30' südl. Br.) steht, nach Süden verläuft

und von dieser Stelle bis zum südlichsten Punkte der Insel nach S-1/4-S-W. Ich habe berichtet, dass der Weg an der Westküste vom Ra's al-Milh bis zu einer Stelle, wo der Na'sh unter 8 *Išba'* (= 13° 30' südl. Br.) steht, nach Süden verläuft und von dieser Stelle bis zum südlichsten Punkte der Insel nach S-1/4-S-W. An der Westküste vom Ra's al-Milh bis zu einer Stelle, wo der Na'sh unter 6 *Išba'* (= 16° 44') steht, ist die Küste vollkommen gesund; von 6 *Išba'* bis zum äussersten Südpunkt befindet sich ein *Rikk* („Sandbank“ oder „Untiefe“), 2 *Zām* (= 6 Stunden) weit oder mehr, bis dicht an die Küste. Zwischen der Insel Komr und der Küste [Ostafrikas] liegen vier grosse bewohnte Inseln nahe beieinander, wo die Leute aus Zang sich oft hinbegeben. Die erste dieser Inseln ist Angazidya [= Gross-Comoro]. Sie liegt unter 11 1/4 *Išba'* des Na'sh (= ungefähr 9° südl. Br.; Mroni, die Hauptstadt von Gross-Comoro liegt genau unter 11° 40' südl. Br.). Die Entfernung zwischen ihr und der Küste [Ostafrikas] beträgt 16 *Zām* (= 48 Stunden). Die zweite Insel, Mulāli [heute: Mohilla], liegt unter 11 *Išba'* des Na'sh (= 8° 37' südl. Br., wirkliche Br. ungefähr 12° 20'); die dritte, Dumūni [die Hauptstadt der Insel Anjouan], die unter 11 *Išba'* des Na'sh (= 8° 37' südl. Br., wirkliche Br. 12° 15') gelegen ist, liegt östlich von Mulāli; die vierte, Mawutū [die heutige Insel Mayotta], liegt unter 10 1/2 *Išba'* des Na'sh (= 9° 25' südl. Br., wirkliche Br. 12° 46' 55"). Östlich von diesen Inseln befindet sich eine grosse Felsenbank von ungefähr 4 *Zām* (= 12 Stunden) namens *Ain al-Bahr* („das Auge“ oder „die Quelle des Meeres“). Die Häfen an der Westküste von Komr sind: Langāni [unter 15° 17' südl. Br.], Sa'da [wirkliche Br. annähernd 13° 54'] und Manzādji [= die heutige Bai Mahadzamba, deren Westpunkt unter einer wirklichen Breite von ungefähr 15° 12' gelegen ist]. Die Häfen an der Ostküste sind: Bender Banī Ismā'il [unter derselben Breite wie Langāni an der Westküste] und Bimārūh [das heutige Vohemara, unter 15° 21' 15"]. Alle diese Häfen sind [für die Schiffe] gefährlich, mit Ausnahme von Langāni. Wisse, dass Ra's al-Milh 50 *Zām* [= 150 Stunden] von der Küste von Zang entfernt ist und dass östlich vom Ra's al-Milh in einer Entfernung von 20 *Zām* [= 60 Stunden] eine bewohnte Insel namens Munawwarā liegt [eine der südlichen Maldiven?]. Südöstlich von der Insel Komr liegen zahlreiche Inseln mit Namen Tīr-rakhā [die Inselgruppe der Maskarenen?]; ihre Entfernung von der Insel Komr beträgt 12 *Zām* [= 36 Stunden].“

In seinem *Kitāb al-Minhādī al-fāhīr* (Fol. 73v derselben Handschrift) gibt Sulaimān al-Mahrī eine zweite Beschreibung der Insel Komr, die von der vorhergehenden in keiner Weise abweicht. Vier Seiten vorher, auf Fol. 71v, nennt derselbe Verfasser einige andere Häfen der Insel Komr mit ihrer geographischen Breite, die nach der Höhe des Grossen Bären berechnet ist:

Die Insel Munawwarā unter 11 *Išba'*; Bender Ismā'il oder Bani Ismā'il an der Ostküste und Lūlangāni oder Langāni an der Westküste unter 10 *Išba'*; Bimārūh an der Ostküste, Anāmīl an der Westküste unter 9 *Išba'*; die Ambra-Insel (*Djazirat al-Anbar*) an der Ostküste und Bender al-Nūb an der Westküste unter 8 *Išba'*; Noshim (?) an der Ostküste und Malawīn (?) an der Westküste unter 7 *Išba'*; Manakāra an der Ostküste [wirkliche Br. 22° 8' 30"] und Bender [al-]Shu'ban

„der Sandbankhafen“ unter 6 *Išba'*; Bender Hadūda an der Ostküste und Bender Kūri an der Westküste unter 4 *Išba'*; Wabaya [?, nach dem türkischen Text des Sīdī 'Alī; in der Hs. 2559 ist dieser Name unlesbar] an der Ostküste und Bender Hit (oder Hait) an der Westküste unter 3 *Išba'*; Bender Hadūda (*sic*) an der Ostküste unter 2 *Išba'*, an der Westküste ist unter der entsprechenden Breite kein Name bekannt; Bender Kūs (oder Kaus) an der Ostküste und die Bai Kūri an der Westküste unter 1 *Išba'*. Die meisten Namen dieser Häfen, die sich zuweilen an den beiden Küsten wiederholen, erinnern an nichts, das von anderswoher bekannt wäre.

Sprache. Der Madegasse gehört unbestreitbar der westindonesischen Gruppe der malayo-polyne-sischen Völkerfamilie an. Bis zur Annahme des arabischen Alphabets gab es nur eine gesprochene Sprache, und man kannte, soviel wir wissen, keinerlei Schriftsystem. Das Fehlen von Inschriften und von alten Bauwerken enthebt uns jeder Möglichkeit, die Vergangenheit der grossen afrikanischen Insel wieder zu beleben. Vor dem XVI. Jahrhundert bilden einige arabische und chinesische Texte unsere einzigen Quellen, wenn nicht die sprachlichen Überreste wertvolle Aufschlüsse geben. Diese sprachlichen Überreste stammen entweder aus dem Bantu oder aus dem Sanskrit. Erstere zerfallen in drei Gruppen:

1. Entlehnungen verhältnismässig jungen Datums aus dem Swahili, das sie seinerseits aus dem Arabischen genommen hat, vom Typus: madeg. *bahari* „Meer“ < swahili *bahari* < arab. *bahr*; madeg. *kamba* „Seil aus Fasern der Kokospalme“ < swh. *kamba* < arab. *kinbar*, *kanbar*; madeg. *sukani* „Steuer“ < swh. *usukani* < arab. *sukkān* usw. Diese Entlehnungen werden fast nur in den Küsten-Dialekten an der Nordwest- und Westküste gebraucht.

2. Entlehnungen aus dem Swahili vom Typus: madeg. *būzu* „Affenbrodbaum“ < swh. *mbūzu*; madeg. *bwāna* „Meister, Herr“ < swh. *bwāna*; madeg. *kibāba* „Mass für den Reis“ < swh. *kibāba* „Mass von ungefähr einem Liter“ usw. Wie die vorhergehenden werden diese Entlehnungen fast nur in Dialekten an der Westküste gebraucht; vermutlich sind sie also auch erst in neuerer Zeit übernommen worden.

3. Die Wörter, die nun folgen, werden dagegen sowohl in den alten und modernen Dialekten der Küste als auch in den Dialekten des Binnenlandes und des Ostens gebraucht, folglich ausserhalb der Zone, die von den Seeleuten der ostafrikanischen Küste, Zanzibars und der Komoren besucht wurde. Sie werden durch die Handschriften der Nationalbibliothek in Paris und durch alte Reiseberichte bezeugt; es handelt sich dabei nicht mehr um Entlehnungen, sondern um Überreste:

madeg. *ambūa* „Hund“ < bantu *mbwa*;  
madeg. *akānga* „Perlhuhn“ < bantu *kanga*;  
madeg. *ampūndra* „Esel“ < bantu *punda*;  
madeg. *añombi*, *aūmbi*, *ūmbi* „Ochse“ < bantu *ngōmbi*;  
madeg. *angānu* „Erzählung, Fabel“ < bantu *ngano*;  
madeg. *añōndri*, *aūndri*, *ūndri* „Hammel“ < bantu *nōndi*;  
madeg. *finēngu*, *funēngu* „grüne Taube“ < bantu *ninga*;  
madag. *gidru* „Lemurenart“ < bantu *ngedere* „kleiner schwarzer Affe“;



madag. *kūzi* in dem Stammmamen *Kāzi-mambu* „Dame“ < bantu *mkāzi* „Frau, Gattin“;  
madeg. *kūnguna* „Wanze“ < bantu *kungunī*;  
madeg. *kūnku*, *kōnko* „Wurzeltanne“ < bantu *mkoko*;

madeg. *kuēra* „Papagei“ < bantu *kvaru*;  
madeg. *mūngo*, *mohūngo*, *mahūgo* „Maniokstrauch“ < bantu *muhego*;

madeg. *mushāvi*, *musāvi*, „Zauberei“ < bantu *mshawi* „Zauberer“;

madeg. *mushungu* „Gift“ < bantu *ushungu* „Gift, mit dem man die Pfeile bestreicht“;

madeg. *ūsi* „Ziege“ < bantu *mbusi*;

madeg. *papāngu* „milvus aegyptius“ < bantu *panga*, *kīpanga* „Falk“;

madeg. *sambu* „Schiff“ < bantu *ombo*;

madeg. *vahini* „Fremder in dem Lande oder an dem Orte, an dem man sich aufhält“ < bantu *wagēni* „die Fremden“;

alt-madeg. *vazāka*, neu-madeg. *vazāha* „Fremder (bezeichnet genauer die Fremden der weissen Rasse)“ < bantu *wazūngu* „die weissen Fremden, die Europäer“ usw.

Die madegassischen Ortsnamen weisen im übrigen eine Reihe Namen von Küstendörfern und -flüssen auf, die gleichfalls aus dem Bantu stammen, die einen aus dem Swahili, die andern aus dem den Bantusprachen gemeinsamen Wortschatz. Man findet sie in meiner Abhandlung *L'origine africaine des Malgaches* (JA, 1908, Bd. II).

Die Überreste aus dem Sanskrit sind zahlreich und zerfallen in mehrere Gruppen:

#### 1. Götter-, Genien- und Kastennamen:

alt-madeg. *Yaṇa-hāri*, neu-madeg. *Zaṇa-hāri*, „der höchste Gott“, wörtl. „der Sonnengott“ (vgl. *cam Yaṇ-harēi* < indonesisch *yaṇ* „Gott“ sanskrit *hari* „Sonne“, die als Gott verehrte Sonne);

alt-madeg. *taivadey* „Gott des Bösen“ < *cam debata* < skr. *devata* „Gottheit“ (für den umgekehrten Bedeutungswandel, vgl. skr. *deva* „Gott“ > zend *daeva*, pehlevi *dēv*, persisch *dīv* „Geist des Bösen“);

alt-madeg. *Rau* in den Ausdrücken *hanin-Rau vulan*, wörtl. „der von Rāhu verzehrte Mond“ = Mondfinsternis; *alin-Rau masuandru*, wörtl. „die von Rāhu verfinsterte Sonne“ = Sonnenfinsternis;

madeg. *andriān*, *andriāna* „vornehm, aus der Königs- oder Adelskaste“ < kawi *āryya* < skr. *ārya* usw.

#### 2. Monatsnamen:

Die Monatsnamen des indischen Kalenders sind in den Dialekten aller Stämme Madagaskars vertreten. Man hat sie indessen nicht in ihrer ursprünglichen Reihenfolge beibehalten; mancher Monat, der bei diesen und jenen Stämmen am Anfang des Jahres liegt, wurde von anderen Stämmen in die Mitte oder an das Ende des Jahres verlegt. Anderseits fehlen *śrāvana*, *āṣvina* und *phālguna* in der madegassischen Monatsfolge; an ihre Stelle traten ein doppelt vorkommender *asāra* (ein grosser und ein kleiner), ein doppelt vorkommender *fisāka* (ein grosser und ein kleiner) und ein Monat namens *bita* (:) :

Skr. *pañṣa* > mdeg. *faṇsha*, *fēsha*, *fūsha*, *fūsa*;

Skr. *māgha* > mdeg. *māka*;

Skr. *caitra* > mdeg. *ashūtri*, *asūtri*, *shūtri*;

Skr. *vaiśākha* > mdeg. *fiśāka*, *fiśāka*, *shāka*;

Skr. *jyāishtha* > mdeg. *tsihāi*, *hiāhiā*;

Skr. *āṣāḍha* > mdeg. *ashāra*, *asāra*;

Skr. *bhādrapada* > mdeg. *vatravātra*;

Skr. *kārttika* > mdeg. *hatsiha*, *hashiha*, *hashia*;

Skr. *margasīrṣa* > mdeg. *shira* in *vula-shira*,

„der Monat oder der Mond des shira“;

vgl. ebenfalls skr. *varṣa* „Regenzeit“ > madeg. *varatsa*, *varatra* in *faha-varatsa*, *faha-varatra* „Gewitterzeit“.

#### 3. Gebräuchliche Wörter:

Skr. *koṭi* „Millionen“ > malaiisch *kēti* „100 000“

> alt-madeg. *hēti* > neu-madeg. *hētsi* „100 000“;

Skr. *kaca* „aus Glas“ > madeg. *kāca* > alt-madeg. *hātsa*;

Skr. *alābu* „Kürbis“, > mal. *lābu*, *batak tābu* > madeg. *tāvu*;

Skr. *megha* „Wolke“ > mal. *mēga* > alt-madeg. *māka*;

Skr. *tāmbūla* „Betel“ > javanisch *tēmbula* > alt-madeg. *tambūru*;

Skr. *tāla* „Palmenart“ > *batak otal*; mal., javanisch, sudanesisch *lontar* > madeg. *dāra* „Palmenart“;

Skr. *upavāsa* „Fastenzeit“ > mal. *puwāsa* > alt-madeg. *afuše* „das Fasten“;

Skr. *catur* „vier“ > atchinesisch *čato* „eine Art Damenspiel in rechteckiger Form“ > madeg. *kātra*;

Skr. *maṇḍapa* „Bude, die bei Festen errichtet wird, Pavillon“ > mal. *mēṇḍapa* „Pavillon, Gebäude, in dem man die Gäste empfängt“ > madeg. *lāpa*, in Zusammensetzungen *dāpa* „königliche Residenz, Hof, Palast, Gerichtshof, ein Haus mitten im Dorfe, in dem man die öffentlichen Angelegenheiten verhandelt“;

Skr. *tantra* „Handbuch, Buch, magische Abhandlung“ > balinesisch *tantri* „Erzählung, Tierfabel“ > madeg. *tantāra* „Geschichte, Legende, Erzählung“;

Skr. *tamra* „Kupfer“ > mal. *tēmbāga*, balinesisch *barak* „Rotkupfer“ > madeg. *varāhi*, *varāhin*, *varāhina*;

Skr. *śringavera* „Ingwer“ > madeg. *shakarivu* und mit Metathesis *sakaviru* usw.

Schrift und Litteratur. Der Islām, der von arabisch sprechenden Muslimen eingeführt wurde, hat in Madagaskar zahlreiche Spuren hinterlassen; die erste und wichtigste ist das arabische Alphabet. Es war eine schwierige und missliche Sache, das arabische Alphabet dem Madegassischen anzupassen; dies wurde indessen in befriedigender Weise durchgeführt. Die madegassischen Laute *b*, *d*, *f*, *h*, *l*, *m*, *n*, *r*, *s* wurden durch die entsprechenden arabischen wiedergegeben; *d* durch ein unterpunktirtes د; die anderen Laute in folgender Weise: madegassisches *g* durch غ; gutturales *ḡ* durch ع und zuweilen durch غ; die Gruppe *ḡg* ebenfalls durch غ; die Laute *dr* und *tr*, die im Merina fast wie englisches *dr* und *tr* in *drive* und *travel* sind (sie werden in den Nicht-Merina-Dialekten weiter hinten ausgesprochen), gewöhnlich durch ژ und zuweilen durch ژ mit einem *Tanwin* (z.B. *antrendri* „Dattelpalme“ wird ژ ge-schrieben), und nur aus dem Zusammenhang ergibt sich, ob ژ *dr* oder *tr* gelesen werden soll; madegassisches *t* durch unterpunktirtes ت; der Laut *ts* durch ت; madegassisches *v* durch و, aber das arabische و wird ebenfalls *v* ausgesprochen, z.B. arabisch رمضان *ramadān* > madeg. *ramavā*; ma-

deg. z durch **ز**, das z ausgesprochen wird: **ز** *zaza* „kleines Kind“; der Laut dz durch **ج** und im Arabisch-neumadegassischen zuweilen durch **ذ**. Die nicht-semitischen islamisierten Völker, die das arabische Alphabet angenommen haben und das geschlossene p umschreiben mussten, haben dafür verschiedene Wege gewählt. Die Malaien haben es durch **ق** wiedergegeben; die Perser und nach ihrem Beispiel einige Muslime auf den Komoren durch **پ**; die Swahili in Ostafrika durch **ب**. Die Madegassen haben eine unerwartete Lösung gefunden: bis zum XVIII. Jahrhundert geben sie p durch **ف** wieder, d. h. durch **ف** mit einen senk-

rechten *Tashdid*; sodann durch **ق**. Im Gegensatz zum Malaisischen wird jeder Buchstabe vokalisiert, was die Lektüre der arabisch-madegassischen Texte erleichtert, trotz der Schriftvarianten, die zu zahlreich sind, um hier aufgeführt zu werden.

Das arabisch-madegassische Alphabet war früher recht weit verbreitet; heute ist es nur noch an der Südküste gebräuchlich, wo sehr zahlreiche Eingeborene sich seiner noch am Ende des XIX. Jahrhunderts bedienten. Die madegassischen Muslime im Nordwesten und Westen benutzen dagegen das arabisch-komorisches oder das arabisch-swahili Alphabet. Jenes gibt ein *tr*, das mit dem madegassischen *tr* identisch ist, durch **ت** wieder, aber diese Schreibweise ist nur auf der Insel Ajouan gebräuchlich. Der Dialekt dieser Insel, der ein *z* hat, schreibt dies mit **ج**, dem *z* des Persischen und des Türkischen. Die andern arabischen Buchstaben: **ث**, **ح**, **ز**, **ذ**, **ص**, **ض**, **ط** und **ظ** werden im Madegassischen nur in arabischen Wörtern gebraucht und *s*, *h*, *k*, *dz*, *z*, *s*, *v*, *z* und *k* ausgesprochen.

Die arabisch-madegassischen Handschriften heissen allgemein *Shura-be* „die grosse Schrift“, d. h. die heilige Schrift. Es war früher schwierig, sich solche Handschriften zu verschaffen; ihre Besitzer schrieben ihnen einen esoterischen Charakter zu, der es einem Fremden nicht einmal erlaubte, Einblick in sie zu erhalten. Nur meine arabistische Bibliothek hat mir dazu verholfen, von 1890—94 einige Abschriften anfertigen zu lassen und einige auch zu erwerben. Die Nationalbibliothek in Paris besitzt zehn solcher Handschriften, von denen acht nachweisbar alt sind. Hs. 2, 3, 4 und 5 stammen aus der alten Abtei Saint-Germain-des-Prés; Hs. 6 ist ebenfalls alt, obgleich sie im Jahre 1820 erworben wurde; aus dem Versuch einer lateinischen Interlineartranskription und -Übersetzung, die von einem Europäer herrührt und aus paläographischen Gründen aus der Zeit von 1595—1620 stammt, kann man schliessen, dass Hs. 7 in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts nach Europa gekommen ist, dass also ihre Abfassung vor diesem Zeitpunkt liegt; nach einer handschriftlichen Bemerkung Langlès' ist Hs. 8 „anscheinend im Jahre 1742 nach Frankreich gebracht worden“; Hs. 5132, die irrtümlich in die arabische Abteilung eingestellt wurde, ist ebenfalls eine alte arabisch-madegassische Handschrift. Hs. 1, die vom Herzog von Coislin der Abtei Saint-Germain-des-Prés zum Geschenk gemacht wurde, enthält farbige, grob ausgeführte Zeichnungen von Menschen, Tieren, Bäu-

men und kabbalistischen Figuren, aber keine einzige Zeile Text. Hs. 13 ist eine Durchschrift von vier kleinen modernen Handschriften. Mit Ausnahme der Hss. 1 und 13 sind alle übrigen auf einheimischem Papier mit dem *Kalam* und einheimischer Tinte geschrieben. Flacourt gibt eine ausführliche Beschreibung dieser Hss. in seiner *Histoire de la grande île Madagascar* (S. 194 ff. der Ausgabe von 1661). Der Inhalt dieser Handschriften ist sehr verschiedenartig; einen *Shura-be*-Typus, von dem alle andern herrühren sollen, hat es scheinbar nicht gegeben. Man findet hier in offener Unordnung, die der Phantasie des Verfassers oder des Kopisten entsprungen ist, Kor'ansüren, unendlich lange Reihen von Namen für Allāh und die Engel, religiöse arabische Texte mit madegassischer Interlinearversion (vgl. das in *NE*, XXXVIII [1904], 457 veröffentlichte Faksimile), zweisprachige arabisch-madegassische Vokabulare, zahlreiche magische Texte und Gebete, magische Quadrate und Formeln; Texte über den magischen (guten oder bösen) Einfluss der Planeten, der Tierkreisbilder, der Mondstationen, der Monate und Wochentage; über den männlichen und weiblichen Charakter der zwölf islamischen Monate (der Muharram ist männlich, der Safar weiblich usw., in Hs. 2, Fol. 26v); Abbildungen von Amuletten (*hirizi* < arab. *حُرْز*) usw.

Die Kor'ansüren sind nicht in der Anordnung der osmanischen Redaktion wiedergegeben. Hs. 6 gibt sie in folgender Anordnung: *Fātiha*, CXIV, CXIII, CXII usw. in umgekehrter Reihenfolge bis XCVII (Fol. 2r ff.). Sodann folgen Sūre XCIV, 1—4, II, 256, III, 16 und der Anfang von III, 17. Dieselbe Hs. enthält ausserdem Sūre XXXI (Fol. 136r), II, 158—59, 137, 256—59, 284—86 und III, 25—6 (Fol. 136v—138v).

Hier sind noch einige Texte von besonderer Bedeutung zu erwähnen; einer von ihnen überrascht sicher. Hs. 3 enthält ein zweisprachiges, madegassisch-holländisches Vokabular von 36 gebräuchlichen Wörtern; beide Sprachen sind in arabischen Buchstaben transkribiert. Es wurde in *B T L V*, LXI (1908) veröffentlicht. Ich habe die These aufgestellt, dass dies Vokabular dem Dolmetscher Friedrich Houtman zu verdanken sei, „der vier Jahre bei den Holländern verbracht hat und ihre Sprache gut beherrschte“. Durch ihn war Houtman zu „seiner Sammlung madegassischer Wörter“ gekommen.

Hs. 5 enthält auf Fol. 85r—88r ein arabisches Gedicht mit madegassischer Übersetzung, das zu Ehren einer Lailā verfasst wurde (ich habe noch nicht genau feststellen können, ob es sich um die Geliebte Madjnūn's oder um irgend eine andere Lailā aus der arabischen Litteratur handelt). Das Stück beginnt mit: „Die Dichter haben erzählt . . .“ und schliesst mit „das junge Mädchen, das Schönheit und Güte besitzt“. Die arabischen Verse sind von einer seltenen Fehlerhaftigkeit und deuten darauf hin, dass ihr Verfasser oder Abschreiber eine sehr oberflächliche Kenntnis der arabischen Sprache und Dichtkunst gehabt haben muss.

Hs. 8 (Fol. 52v—56v) hat uns eine *Khuṭba* in arabischer Sprache bewahrt mit dem Titel (sic)

الْبَيْتُ الرَّائِبُ, ausgesprochen: *Aludua ra-lakatibu*

(*ra* ist der madegassische Artikel) „das Gebet des Khatīb“. Nicht eine Zeile davon ist fehlerlos geschrieben, und manche Wörter sind völlig unkennt-



lich. Man erkennt indessen in dieser Predigt die gebräuchlichen Redewendungen auch in den Umformungen wieder, die sie erfahren haben. Es werden in dieser *Khuṭba* nacheinander erwähnt: der Prophet und seine Familie, die vier ersten *Khalifen*, 'Ā'isha, Faṭīma, ihre Söhne Ḥasan und Ḥusain, die beiden Onkel des Propheten Ḥamza und al-'Abbās; sodann der *Khalife* „Abū Ḥmed 'Abd Allāh al-Musta'ṣim bi 'llāh (der Text hat *bi 'l-Din Allāh*) Amir al-Mu'minin“. Ferner wird

schliesslich „der Sultān *عَمَّا حَمْدًا*, der Sohn des Sultāns „Othmān“, genannt. Die Erwähnung des letzten 'Abbāsiden-Khalifen scheint darauf hinzudeuten, dass die islamisierten Madegassen, bei denen diese *Khuṭba* benutzt wurde, von Arabern zum Islām bekehrt wurden, die Baghdād oder das Land, das dem al-Musta'ṣim unterworfen war, während der Regierungszeit dieses Khalifen, d. h. zwischen 640 (1242) und 656 (1258) verlassen hatten. Anders kann man es nicht erklären, dass sein Name mit dem Titel „Beherrscher der Gläubigen“ in einer in Madagaskar gehaltenen *Khuṭba* ge-

nannt wird. Den Sultān *عَمَّا حَمْدًا* (man könnte vielleicht lesen *عَمَّا حَمْدًا* und übersetzen: „der

Sultān *عَمَّا حَمْدًا*, den man hier sieht“, wobei der *Khatīb* mit einer Geste auf den fraglichen Sultan hinweist) habe ich nicht identifizieren können. Dem Schriftbilde nach ist dieser weder arabisch noch madegassisch. Hs. 7 und 8 enthalten zwei identische Versionen eines religiösen Textes, den ich in *NE* (XXXVIII, 449 ff.) veröffentlicht habe. An einer Stelle, die der Verherrlichung des Monats Ramaḍān gewidmet ist, ruft der anonyme Verfasser nacheinander an: die Propheten des Alten Testaments, Jesus und Maria, den Propheten Muḥammed, die vier ersten Khalifen, Ḥasan und Ḥusain und endlich Abū Ḥanīfa al-Nu'mān, den sunnitischen Imām, und Muḥammed b. Idris al-Shāfi'i, den Begründer des gleichnamigen sunnitischen *Madhhab*. Die Erwähnung dieser beiden Gelehrten und die obige *Khuṭba* geben uns einen Beweis für den orthodoxen Charakter gewisser madegassischer Muslime, und vielleicht sogar der gesamten islamisierten Madegassen an der Südküste. Aber die gleiche Hs. 8 enthält einen persischen Text, der eine solche Vermutung nicht zulässt. Dieser Text, der heute einzig in seiner Art ist, steht auf Fol. 25<sup>r</sup>–27<sup>v</sup>. Die letzten Zeilen rufen die 'Ashara Mubashshara an, sodann die acht ersten schiitischen Imāme der Zwölfer [s. ITJNĀ 'ASHARIYA], zu denen der Verfasser noch den 'Alī Akbar, „'Alī, den Älteren“, den Sohn des Ḥusain und Halbbruder des 'Alī Zain al-'Ābidīn hinzufügt. Die Erwähnung dieser Imāme, von denen der letzte namens 'Alī al-Riḍā von 183 (800) bis 202 (818) regierte, ist wertvoll; denn sie zeigt uns an, dass der Schreiber dieses Textes weder der schismatischen schiitischen Sekte der Zaidiya, die um 695 n. Chr. gegründet wurde, angehörte, noch der schismatischen schiitischen Sekte der Ismā'īliten, die im Jahre 765 entstand, sondern der orthodoxen schiitischen Sekte der Zwölfer. Und dies ist wichtig; denn die Perser, die der Legende nach aus Shirāz kamen und Kilwa an der ostafrikanischen Küste und die Insel Anjouan kolonisierten, waren Zaiditen (vgl. meinen Artikel *Les sultans de Kilwa*, in *Mémoires Henri Basset*, im

Druck); sie können also im vorliegenden Falle nicht in Betracht kommen. Die Imāmiten, deren Anwesenheit auf Madagaskar Hs. 8 bezeugt, bilden also eine Gruppe für sich und sind von den Persern zu unterscheiden, die nach der benachbarten afrikanischen Küste auswanderten.

Die arabisch-madegassischen Handschriften aus meinem Besitz, die der Bibliothèque Universitaire de la Faculté des Lettres in Algier und andere, die mir zugänglich waren, haben im allgemeinen den gleichen Inhalt wie die Handschriften der Nationalbibliothek, mit Ausnahme der *Khuṭba* und des persischen Textes, die meines Wissens sich nirgends wiederfinden. Ziemlich viele Handschriften enthalten wie Hs. 13, Genealogien von Königen des Südostens, woher alle diese Dokumente stammen, und Lokalgeschichten. Eine von ihnen berichtet sogar ausführlich von den Feldzügen des „Häuses“ in Imuru von 1659 bis 1663 (vgl. *NE*, XXXIX, 1907).

Die meisten religiösen Texte, die uns diese Handschriften der Nationalbibliothek überliefert haben, sind ins Madegassische übersetzt. Der arabische Teil ist ausserordentlich fehlerhaft, und die madegassische Übersetzung zeigt, dass die Exegeten Madagaskars fast nichts davon verstanden haben. Der leider verstorbene Goldziher, dem nichts auf dem Gebiete der Islāmkunde fremd geblieben ist, hat sich für die von mir veröffentlichten religiösen Texte interessiert. Er verglich meine Übersetzung der madegassischen Version mit dem arabischen Text und kam zu dem Schluss, dass dort der Sinn der Grundbegriffe in schwerster Weise verkannt sei (*L'École supérieure des Lettres et des Médiersas d'Alger au XIV. congrès des Orientalistes*, in *RHR*, 1905).

Die Madegassen haben viel von den Arabern, von denen sie zum Islām bekehrt wurden, entlehnt, und diese Entlehnungen haben bei allen Stämmen der Insel ohne Ausnahme Verbreitung gefunden. Es sind vor allem: 1. Die Namen der Wochentage: *alatsinaini*, *talata*, *alarubia*, *alakamisi*, *zuma*, *asabutsi*, *alahadi*. Dabei ist der arabische Artikel in den Wörtern für Montag, Mittwoch, Donnerstag, Sonnabend und Sonntag beibehalten, in denen für Dienstag und Freitag aber weggelassen. Die Namen der Wochentage sind hier im Merinadialekt wiedergegeben; die Formen der anderen Dialekte bieten nur entsprechende phonetische Abweichungen.

2. Die Namen der zwölf Monate im Merina und bei einigen andern Stämmen geben die arabischen Namen der zwölf Tierkreisbilder wieder: *alahamadi*, *adawo*, *adizawo*, *asurutani*, *alahasati*, *asumbula*, *adimizana*, *alakarabu*, *alakausi*, *adidzadi*, *adalu* und *aluhutsi*, worin ohne Schwierigkeiten wiederzufinden sind: *al-Hamal*, *al-Thaur*, *al-Djauzā'*, *al-Surutani*, *al-Asad*, *al-Sumbula*, *al-Mizān*, *al-Akrab*, *al-Kaus*, *al-Djādī*, *al-Dalū* und *al-Hūt*. Eine ziemlich grosse Anzahl Stämme kennt diese im Merina gebräuchlichen Namen nicht, sondern bedient sich noch der aus dem Sanskrit stammenden Monatsnamen, von denen oben (S. 72) die Rede gewesen ist.

3. Die Namen der 28 Mondstadien (wenigstens die im Südosten wohnenden Madegassen hatten früher ein Jahr von 336 Tagen), die uns von Flacourt (*Histoire*, Ausgabe von 1661, S. 174) überliefert sind, erinnern an die 28 Mondstationen der Araber. Nach der empirischen Methode, die von al-Sūsī und anderen Autoren übernommen wurde, d. h. indem man die 28 Mondstationen

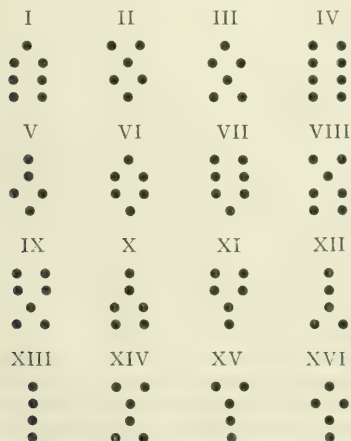
durch 12 teilte, sind diese zu gleichen Teilen unter die Tierkreisbilder aufgeteilt. „Wisset“, sagt al-Šiklī, „dass auf jedes Tierkreisbild  $2\frac{1}{3}$  Mondstationen kommen (Muḥammed al-Mukri, *Les mansions lunaires des Arabes*, Übers. Motylinski, Algier 1899, S. 68)“. In Madagaskar hat man nun, um die Bruchteile zu beseitigen, die einzelnen Mondstationen so verteilt, dass je drei Stationen auf das 1., 4., 7. und 10. Tierkreisbild kommen und je zwei auf die acht anderen:

Tierkreisbilder:	Mondstationen:
I. Alahamadi	1. Asharataini < al-Šarataini
	2. Alabutaini < al-Buṭaini
	3. Azuriza < al-Ṭuraiyā
II. Adauru	4. Adabara < al-Dabarān
	5. Alahaka < al-Hak'a
III. Adizauza	6. Alahana < al-Han'a
	7. Azira < al-Dhira'
IV. Asurutani	8. Anasara < al-Naṭhra
	9. Atarafi < al-Ṭarf
	10. Alizaba < al-Djabba usw.

Die arabischen Namen der Mondstationen sind so zu den Namen der 28 madagassischen Monats-tage geworden. Wenn sie nun mit einem Wochentag gleichzeitig erwähnt werden, treten sie an die Stelle des Datums, das die arabisch-madagassischen Texte sehr selten mit einer Zahl bezeichnen. Diese Methode scheint für den täglichen Verkehr schon ausser Gebrauch zu sein und findet fast nur noch in der Zauberei Verwendung.

4. *Šiklī* (dialektische Varianten: *Siklī*, *Sikidi* < arabisch *Šikl* „Figur“) ist die Wahrsagekunst; ihr Ziel ist die Erforschung des Unbekannten und dafür ein Mittel zu finden. Gebräuchlich ist sie auf der ganzen Insel mit unbedeutenden Abweichungen bei den einzelnen Stämmen; das Sikidi, um die allgemein übliche Form zu benutzen, ist direkt aus dem *ʿIlm al-Raml*, „der Wissenschaft des Sandes“ oder der arabischen Geomantie, hervorgegangen (vgl. Šaiḫ Muḥammed al-Zanāṭi, *Kitāb al-Faṣl fi ʿUṣūl ʿIlm al-Raml*, lith., Kairo o. J.).

Die Tafel des Šaiḫ al-Zanāṭi, von der alle auf Madagaskar und anderswo gebräuchlichen abgeleitet sind, umfasst folgende sechzehn Figuren:



Jede Figur der Tafel trägt einen besonderen Namen und besteht aus einer bestimmten Anzahl Punkte, höchstens aus acht (IV) und mindestens aus vier (XIII). Vier Figuren bestehen aus fünf Punkten (V, XII, XV, XVI); sechs aus sechs

Punkten (II, III, VI, X, XI, XIV) und vier aus sieben Punkten (I, VII, VIII, IX). Jede Figur regiert (حكم) bestimmte Dinge oder Lebewesen; je nach der Frage, die dem Wahrsager gestellt wird, zieht derselbe diese oder jene Figur, die in Beziehung zu der gefragten Sache steht, besonders in Betracht. Der Einfluss jeder Figur rührt her von dem Tierkreisbild, dem Planeten, dem Tage, dem arabischen Monat und einem der vier Elemente, dem sie entspricht. Ausserdem ist sie glücklich oder unglücklich, männlich oder weiblich, *ṭalīb* (wenn sie sich auf die Person bezieht, die das Schicksal befragt) oder *maṭlūb* (wenn sie sich auf die gefragte Sache bezieht); sie ist in dieser oder jener Lage mehr oder weniger stark und gross (شدة), und sie gibt auch an, in welcher Frist sich die gefragte Sache verwirklichen soll.

Die sechzehn Figuren der Tafel sind in verschiedene Gruppen eingeteilt; jede trägt einen besonderen Namen:

Die *Dawāḫhil*, „die, welche eintreten“, sind drei an der Zahl (XI, II, XV). Wenn sie sich mehrmals in dem von dem Wahrsager ausgeführten Sikidi befinden, so ist das ein sehr glückliches Zeichen, und der Fragesteller wird gewiss das Gewünschte erhalten. Wenn es sich so fügt, dass eine der *Dawāḫhil* die erste Figur ist, dann „tritt“ der gewünschte Gegenstand ein.

Die *Khawāridj*, „die, welche fortgehen“, sind drei an der Zahl (III, X, XII). Wenn sie mehrmals in dem von dem Wahrsager ausgeführten Sikidi vorkommen, so ist das ein unglückliches Zeichen, und die gewünschte Sache bleibt unauffindbar. Wenn es sich so fügt, dass eine der *Khawāridj* die erste Figur ist, dann „geht“ der Gegenstand fort, d. h. er ist für den Fragesteller verloren.

Die *Munkālib*, „die, welche sich umkehren“ (IV, V, VI, IX, XIV, XVI), sind bald glücklich, bald unheilvoll, je nach den Umständen. Wenn eine der *Munkālib* die erste Figur ist, bleibt die Sache zweifelhaft.

Die *Ṭhawābit*, „die, welche fest, welche unveränderlich sind“, sind die Figuren I, II, X, XI, XIII, XV. Sie sind von guter Vorbedeutung und verbürgen einen guten Ausgang.

Die *Manāḥis*, „die Unheilvollen“, sind die Figuren III, VII, VIII, XI. Wenn die erste Figur eine der *Manāḥis* ist, dann wird der Fragesteller das Gewünschte nicht erhalten oder dem Unglück, das er befürchtet, nicht entgehen.

Die Figuren I, IV, VII, X führen den Namen *Awtād*, „die Frommen“. Wenn die vier auftretenden Figuren von dieser Art sind, ist der Erfolg sicher.

Die Figuren II, V, VIII, XI führen den Namen *mā yalī al-Awtād*, „die, welche den Frommen nahe sind“. Wenn die vier auftretenden Figuren von dieser Art sind, wird der Wunsch in Erfüllung gehen.

Die Figuren III, VI, IX, XII heissen *Zailat al-Awtād*, „das Ende der Frommen“. Wenn die vier auftretenden Figuren von dieser Art sind, ist der gewünschte Gegenstand schon unterwegs und trifft ein, oder der Wunsch ist sogar schon in dem Augenblick der Konsultation des Wahrsagers in Erfüllung gegangen.

Die sechzehn Figuren werden auch in zwei Gruppen zu je acht eingeteilt; die eine heisst *Šikl al-Ṭalīb*, „die Figur des Fragestellers“; es



sind die acht, welche die Person darstellen, die das Schicksal befragt; die andere Gruppe heisst *Shikl al-Maṭlūb*, „die Figur der gefragten Sache“, d. h. es sind die, welche auf die Frage antworten müssen. Wenn die erste Figur des Sikidi zu den acht *Ṭālib* gehört und die siebte zu den acht *Maṭlūb*, dann ist das sehr günstig. Wenn dagegen die erste Figur *Maṭlūb* und die siebte *Ṭālib* ist, dann wird es unmöglich sein, dem Unglück Einhalt zu gebieten. Ebenfalls muss man darauf achten, ob die fünfzehnte Figur im Bilde des Wahrsagers *Ṭālib* oder *Maṭlūb* ist; *Ṭālib* ist dabei günstig, *Maṭlūb* unheilvoll.

Befragt man den Sikidi für einen Kranken, dann deutet die Anwesenheit von Figur VIII, VI, V, XIV, IX, IV, XIII auf sein nahes Ende hin.

Die vier ersten Figuren der Tafel tragen auch den Namen *Buyūt al-Ayyām*, „Häuser der Tage“. Treten sie mehrmals auf, dann deuten sie darauf hin, dass die gewünschte Sache in Tagesfrist eintreffen oder sich verwirklichen wird. Die vier folgenden (V–VIII), *Buyūt al-Djumʿat*, „Häuser der Wochen“, deuten auf die Frist von einer Woche hin; die vier nächsten (IX–XII), *Buyūt al-Shuhūr*, „Häuser der Monate“, deuten auf die Frist von einem Monat hin, und die vier letzten (XIII–XVI), *Buyūt al-Sinīn*, „Häuser der Jahre“, deuten auf die Frist von einem oder mehrerer Jahre hin. Wenn eins der „Häuser des Tages“ an einem der vier ersten Plätze steht, dann verlängert sich die Frist in dem Masse, wie es von den vier ersten Plätzen entfernt ist. Wenn es sich dagegen fügt, dass eins der „Häuser der Wochen, Monate oder Jahre“ sich an einer Stelle vor seinem eigentlichen Platz befindet, dann verkürzt sich die Frist um soviel, wie es der ersten Figur näher steht.

Die Figuren I, III, V und X bezeichnen die Richtung nach Osten; VIII, XII, XIV und XV die Richtung nach Westen; II, IV, VI und VII die Richtung nach Norden und IX, XI, XII und XVI die Richtung nach Süden.

Figur I der obigen Tafel heisst *al-Haiyān* oder *Dāhika*. Der Name *al-Haiyān* ist in der Form *Alahizani* ins Madegassische übergegangen. Sie stellt die Person dar, die zum Wahrsager kommt; ihr Tierkreisbild sind die Fische, ihr Planet ist der Jupiter, ihr Tag der Donnerstag und ihr Element das Meer. Ihr entspricht Figur XV. Sie ist ein Glückszeichen, männlich und *ṭālib*, d. h. sie gehört zu den acht Figuren, welche die Person darstellen, die das Schicksal befragt. Ihr Monat ist der *Dhu l-Hidjdja*. Wenn sie im Bilde des Sikidi an vierzehnter Stelle steht, dann geht das Gewünschte in einer Frist von drei Tagen in Erfüllung. Die Summe von Glück und Erfolg, die sie bewirkt, wächst noch mehr, wenn sie an erster Stelle steht.

Figur II (*Ḳabḍat al-dākhila*, madeg. *alakausi*) bedeutet Vermögen, Reichtümer, bewegliche und unbewegliche Besitztümer, Waren jeder Art. Ihr Tierkreisbild ist der Schütze, ihr Planet die Sonne, ihr Tag der Sonntag, ihr Element das Feuer des Blitzes. Ihr entspricht Figur X. Sie ist glückbringend, weiblich und *maṭlūb*, d. h. sie gehört zu den acht Figuren, die die gewünschte Sache repräsentieren. Ihr Monat ist der *Djumādā al-awwal*. Steht sie an vierzehnter Stelle, dann geht der Wunsch des Fragestellers nach 55 Tagen in Erfüllung; an fünfter Stelle ist sie noch günstig, an vierter zeigt sie die Grösse an.

Figur III (*Ḳabḍat al-khāridja*, madeg. *alatu*)

bedeutet die Familie, insbesondere Brüder und Schwestern. Ihr Tierkreisbild ist Ra's *Djawzahir* (< persisch *Gaw-i-Zahr*) „der Drachenkopf“; ihr Planet der Saturn, ihr Wochentag der Sonnabend. Ihr entspricht Figur X. Sie ist unglücklich, männlich und *ṭālib*. Steht sie an vierzehnter Stelle, dann ist eine Frist von 150 Tagen bis zur Erfüllung des ausgesprochenen Wunsches notwendig. An neunter Stelle erreicht sie ihre grösste Grösse, an dritter Stelle ihre stärkste Kraft. Ihr Metall ist das Gold.

Figur IV (*al-Djama'a*, madeg. *drama*, *zuma*) bedeutet das Land, die Gärten und die Leichenbestatter. Ihr Tierkreisbild ist die Jungfrau, ihr Planet der Merkur, ihr Wochentag der Mittwoch. Ihr entspricht Figur XIV; ihr Element ist die schwarze Erde. Sie ist je nach den Umständen gut oder schlecht und *maṭlūb*. Ihr Monat ist der *Djumādā al-akhir*. Steht sie an vierzehnter Stelle, dann beträgt die Frist bis zur Erfüllung des ausgesprochenen Wunsches 20, 55 oder 150 Tage. Sie ist an sechster Stelle gross und an fünfter und zehnter Stelle stark. Ihr Metall ist das Silber.

Figur V (*al-Kawsadj* < persisch *Kūstadj* oder *al-Farah*; madeg. *adikasadi*) bedeutet die Kinder und Überbringer von Neuigkeiten. Ihr Tierkreisbild ist die Wage, ihr Planet die Venus, ihr Tag der Freitag. Ihr entspricht Figur XII. Der Südwind ist ihr Element. Sie ist weder gut noch schlecht, ferner *ṭālib* und weiblich. Ihr Monat ist der *Radjab*. Steht sie an vierzehnter Stelle, dann geht der ausgesprochene Wunsch am folgenden Tage in Erfüllung. Sie ist an zwölfter Stelle gross, an vierter, achter und elfter stark. Ihr Metall ist das Gold.

Figur VI (*al-Thikāf*, madeg. *alikula*, *alukula*) bedeutet Kranke, Geschrei, Krieg, Sklaven, Vermögensverlust, Heilmittel und kleine Küstensegler (wie sie im westlichen Teil des Indischen Ozeans gebräuchlich sind). Ihr Tierkreisbild ist der Wassermann, ihr Planet der Merkur, ihr Tag der Sonnabend. Ihr entspricht Figur VII. Ihr Element ist der Westwind. Sie ist je nach den Umständen gut oder schlecht, *ṭālib* oder *maṭlūb*. Ihr Monat ist der *Dhu l-Ka'da*; sie ist weiblich. Steht sie an vierzehnter Stelle, dann ist eine Frist von 15 Tagen bis zur Erfüllung des ausgesprochenen Wunsches erforderlich. Sie ist an neunter Stelle gross, an achter, elfter und zwölfter stark. Ihr Metall ist das Silber.

Figur VII (*Ankis* > madeg. *aliksi*) bedeutet Bett, Ehegatten, Frauen und sexuelle Beziehungen. Ihr Tierkreisbild ist der Steinbock, ihr Planet der Saturn, ihr Tag der Sonnabend, ihr Element die Erde. Ihr entspricht Figur VI. Sie ist unheilvoll, *ṭālib* oder *maṭlūb*, männlich oder weiblich, je nach den Umständen. Ihr Monat ist der *Shawwāl*. Steht sie an vierzehnter Stelle, dann bedeutet sie, dass eine Frist von 36 Tagen notwendig ist, um eine Antwort auf die an den Wahrsager gestellte Frage zu erhalten. Sie ist gross und stark an zweiter, neunter und zwölfter Stelle. Ihr Metall ist das Silber.

Figur VIII (*Ḥumrā* > madeg. *alahumura*, *alai-mura*) bedeutet Tod und Trennung. Ihr Tierkreisbild ist der Widder, ihr Planet der Mars, ihr Wochentag der Dienstag. Ihr entspricht Figur XVI. Ihr Element ist das Feuer. Sie ist unheilvoll, *ṭālib* und männlich. Ihr Monat ist der *Muharram*. Steht sie an vierzehnter Stelle, dann deutet sie auf eine Frist von 21 Tagen hin. Sie ist gross an erster und stark an vierter Stelle. Ihr Metall ist das Eisen.

Figur IX (*Bayād* > madeg. *alibiavu*, *adibidzadi*) bedeutet Abreise und die Personen, die die Toten mit weissem Linnen bekleiden. Ihr Tierkreisbild ist der Krebs, ihr Planet der Mond, ihr Wochentag der Montag. Ihr entspricht Figur XIII. Ihr Element ist das Wasser. Sie ist weder glückverheissend noch unheilvoll, kann aber je nach den Umständen dieses oder jenes sein. Sie ist *ḡalīb* und weiblich; ihr Monat ist der *Djumādā al-ākhir*. An vierzehnter Stelle bedeutet sie, dass eine Frist von 10 Tagen für die Erfüllung des ausgesprochenen Wunsches erforderlich ist. Sie ist gross an neunter und stark an elfter Stelle. Ihr Metall ist das Kupfer.

Figur X (*Naṣrat al-khāridja*; madeg. *asuraluhi*) bedeutet Kraft und Herrscher. Ihr Tierkreisbild ist der Löwe, ihr Planet die Sonne, ihr Wochentag der Sonntag, ihr Element das Feuer des Blitzes. Sie ist männlich, *ḡalīb* und von sehr guter Vorbedeutung. Ihr Monat ist der *Dhu 'l-Ḳa'da*. An vierzehnter Stelle beträgt die Frist bis zur Erfüllung des Wunsches 32 Tage. Sie ist gross an zehnter und stark an dreizehnter Stelle. Ihr Metall ist das Gold.

Figur XI (*Naṣrat al-dākhila* > madeg. *asuravavi*) bedeutet Aufenthalt in den Städten, Rückkehr in die Heimat, Ehrgeiz, Freundschaft und Kinder im Mutterleib. Ihr Tierkreisbild ist der Stier, ihr Planet die Venus, ihr Wochentag der Freitag, ihr Element die schwarze Erde. Ihr entspricht Figur V. Sie ist männlich, glückverheissend und *ḡalīb*. Ihr Monat ist der *Ramaḏān*. Steht sie an vierzehnter Stelle, dann müssen 10 Monate verstreichen, bevor sich der ausgesprochene Wunsch verwirklicht. Sie ist stark an vierter und gross an elfter Stelle. Ihr Metall ist das Kupfer.

Figur XII (*Uṭbat al-khāridja* > madeg. *karidza*) bedeutet Feinde, Intrigen und Hinterhalte. Ihr Tierkreisbild ist *Dhail al-Djawzahir* „der Schwanz des Drachen“. Ihr Planet ist der Saturn, ihr Wochentag der Sonnabend. Ihr entspricht Figur III. Ihre Elemente sind das Wasser und das Festland. Sie ist unheilvoll, *maṭlūb* und weiblich. Steht sie an vierzehnter Stelle, dann beträgt die Frist bis zur Erfüllung des ausgesprochenen Wunsches 66 Tage. Sie ist gross an zwölfter und stark an dreizehnter Stelle. Ihr Metall ist das Eisen.

Figur XIII (*Tariḳ* > madeg. *taraiki*) bedeutet den Weg, der vom Trauerhause zum Friedhofe führt. Ihr Tierkreisbild ist der Krebs, ihr Planet der Mond, ihr Wochentag der Montag. Ihr entspricht Figur IX. Ihr Element ist das Wasser. Sie ist glückverheissend, *maṭlūb* und weiblich; ihr Monat ist der *Dhu 'l-Ḳa'da*. Steht sie an vierzehnter Stelle, dann beträgt die Frist bis zur Erfüllung des ausgesprochenen Wunsches 50 Tage. Sie ist gross an vierzehnter Stelle und stark an fünfzehnter Stelle. Ihr Metall ist das Kupfer.

Figur XIV (*Idjtimā* > madeg. *aditsima*, *aditsimai*) bedeutet Gelehrte, Heilmittel, Wissenschaft, Waffen und Arzt. Ihr Tierkreisbild sind die Zwillinge, ihr Planet ist der Merkur, ihr Wochentag der Mittwoch. Ihr entspricht Figur XIV. Ihr Element ist der Wind. Sie ist glückverheissend oder unheilvoll, männlich oder weiblich und *ḡalīb*. Ihr Monat ist der *Djumādā al-ākhir*. An vierzehnter Stelle, die die ihrige ist, deutet sie auf eine Frist von 6 Monaten bis zur Erfüllung des Wunsches hin. Sie ist gross an vierzehnter und stark an fünfzehnter Stelle. Ihr Metall ist das Eisen.

Figur XV (*Uṭbat al-dākhila*; madeg. *alihutsi*) bedeutet den Richter. Ihr Tierkreisbild sind die

Fische; ihr Planet ist der Jupiter, ihr Wochentag der Donnerstag, ihr Element das Wasser. Ihr entspricht Figur I. Sie ist glückverheissend, männlich oder weiblich und *ḡalīb*. Ihr Monat ist der *Shawwāl*. An vierzehnter Stelle beträgt die Frist bis zur Erfüllung des ausgesprochenen Wunsches 55 Tage. Sie ist gross an vierter und stark an elfter Stelle. Ihr Metall ist das Eisen.

Figur XVI (*Naḳi al-Khadd* > madeg. *kizu*) bedeutet das Ende aller Dinge; sie ist die letzte Figur des Sikidi. Ihr Tierkreisbild ist der Skorpion, ihr Planet der Mars, ihr Wochentag der Dienstag, ihr Element das Wasser. Ihr entspricht Figur VIII. Sie ist glückverheissend oder unheilvoll, männlich oder weiblich und *maṭlūb*; ihr Monat ist der *Djumādā al-Awwal*. An vierzehnter Stelle bedeutet sie, dass die Frist bis zur Erfüllung des ausgesprochenen Wunsches 7 Tage beträgt. Sie ist gross an 24. Stelle und stark an 16. (ihrer eigenen) Stelle. Ihr Metall ist das Kupfer.

Dies sind die 16 Figuren des Sikidi und die Bedeutung, die man ihnen in Madagaskar beigelegt hat.

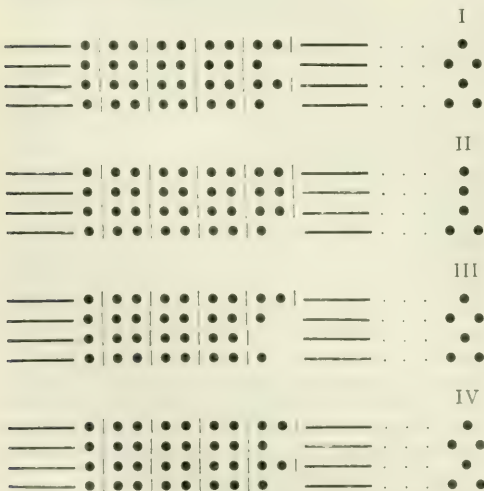
Wie der arabische Name schon andeutet, wurde „diese Wissenschaft des Sandes“ zuerst in der Weise gehandhabt, dass man Linien oder Punkte in den Sand schrieb; man sagt im Arabischen *ḡarab al-Raml* „in den Sand schlagen“, um die Ausführung des *ʿIlm al-Raml* zu beschreiben. An der Ostküste Afrikas wird derselbe Hergang im Swahili mit *kuḡipa bao*, wörtl. „auf das Brettchen klopfen“ (das bedeutet, dass die Punkte, aus denen die 16 Figuren gebildet werden, auf ein Brettchen gezeichnet werden) oder mit *ramli*, einer bantuisierten Form des arabischen *Raml* „Sand“, bezeichnet. Man hat also die Linien oder Punkte zuerst in den Sand, dann auf ein Holzbrettchen und schliesslich — wie es auf Madagaskar der Fall ist — auf Papier geschrieben. Nach einer anderen madegasischen Methode benutzt der Wahrsager auch Sandkörner, sowie Samenkörner, besonders den Samen des *Fanu-Baumes* (*Piptadenia chrysostachys*, Bth).

Wenn der *Mpsikidi* oder Wahrsager ersucht wird, das Schicksal durch *Sikidi* zu befragen, dann spricht er zuerst folgendes Gebet: „Erwache, o Gott, um die Sonne zu erwecken! Erwache, o Sonne, um den Hahn zu erwecken! Erwache, o Hahn, um den Menschen (*ulum-beluna*) zu erwecken! Erwache, o Mensch, um das Sikidi zu erwecken; nicht, damit es lüge, nicht, damit es irreführe, nicht, damit es scherze, nicht, damit es Dummheiten sage, nicht, damit es bedeutungslose Dinge berichte, sondern, damit es die Geheimnisse erforsche, damit es sehe, was sich jenseits des Gebirges und auf der andern Seite des Waldes befindet, damit es erschau, was kein Menschenauge sehen kann. Auf, zu deiner Kunst, die von den langhaarigen Muslimen (sic! *silamu be vulu*) stammt, von hohen Bergen, von Raburubuaka, von Tapelaketsiketsika, von Zafitsimaitu (Heros Eponymus eines islāmisierten Stammes im Südosten), von Andriambavitalahi, von Rakelihranana, von Ianakara (Heros Eponymus eines islāmisierten Stammes im Südosten), von Andrinoni-Sulanatra, von Vazimba (Stamm von kleiner Gestalt, afrikanischen Ursprungs, wie sein Name andeutet; die ehemaligen Herren des Grund und Bodens), von Anakandriananahitra, von Rakelilavavulu (wörtl. „der Kleine mit den langen Haaren“)! Auf denn, wir haben dich nicht umsonst, denn du bist teuer und verursachst Ausgaben. Wir haben dich gepachtet



für eine feiste Zebukuh mit starkem Höcker und für Silber, auf dem kein Staub liegt (d. h. für laufende Münze, die unaufhörlich im Umlauf ist). Erwache, denn du genießest das Vertrauen des Herrschers und bringst die Meinung des Volkes zum Ausdruck! Wenn du ein Sikidi bist, das zu reden versteht, ein Sikidi, das schauen kann und nicht (nur) berichtet vom Geschwätz der Leute, vom Huhn, das von seinem Besitzer getötet wurde, vom Ochsen, der auf dem Markte getötet wurde, vom Staub, der an den Füßen hängt (d. h. ein Sikidi, das nicht nur Dinge berichtet, die alle Welt weiss); erwache auf der Matte, die hier gerade liegt!“ (vgl. *Antananarivo annual and Madagascar magazine*, 1886, S. 221). Wenn der Wahrsager mit Samenkörnern arbeitet, nimmt er einige davon, wie es der Zufall bringt, und zählt sie zu zwei und zwei ab. Schliesslich bleiben ein oder zwei Körner übrig, mit denen er die Figur beginnt. Dieser Vorgang wird viermal wiederholt, und so entstehen die vier Punktreihen der ersten Figur.

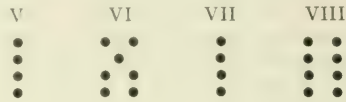
Wenn der Wahrsager auf Papier arbeitet, dann zieht er mit dem *Kalam* eine Linie in Form eines Kreisbogens, dessen Mitte mit Punkten versehen wird. Die Summe der Punkte und Anfang- und Endkreislinien (von denen jede für je einen Punkt zählt) soll nicht mehr als 14 betragen, obwohl der *Mpsikidi* gehalten ist, die Punkte ohne zu zählen aufzuzeichnen. Er zieht sodann in gleicher Weise drei andere konzentrische Bogenlinien. Wenn dies gemacht ist, zählt man die Punkte zu zwei und zwei und Reihe für Reihe ab, indem man dabei von links nach rechts geht; ein senkrechter Strich trennt die Doppelpunktgruppen voneinander ab. Nach dem letzten senkrechten Strich bleibt entweder die Schlussbogenlinie, die für einen Punkt zählt, oder ein Punkt und diese Linie, d. h. zwei Punkte, übrig. Der oder die letzten werden nun jeder einzelnen Linie gegenüber aufgezeichnet und bilden so die Figuren I, II, III und IV:



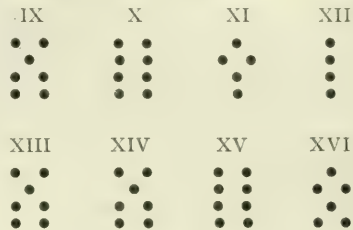
Die vier ersten Figuren heissen im Arabischen *Ummahāt* „die Mütter“:

	I	II	III	IV	
<i>a</i>	•	•	•	•	<i>a'</i>
<i>b</i>	• •	•	• •	• •	<i>b'</i>
<i>c</i>	•	•	•	•	<i>c'</i>
<i>d</i>	• •	• •	• •	• •	<i>d'</i>

Figur V ergibt sich, indem die Linie *a a'* von links nach rechts senkrecht hingeschrieben wird; *b b'*, *c c'* und *d d'* ergeben auf dieselbe Weise die Figuren VI, VII und VIII. Diese vier neuen Figuren, die aus den vier ersten hergeleitet sind, heissen *al-Banāt* „die Töchter“:



Figur IX wird gebildet, indem man wagerecht die Punkte von I und II addiert (bei den Additionen ist  $\bullet + \bullet = \bullet\bullet$ ,  $\bullet + \bullet\bullet = \bullet\bullet\bullet$ ,  $\bullet\bullet + \bullet\bullet = \bullet\bullet\bullet\bullet$ ). Alle andern Figuren werden auf gleiche Weise gebildet: III und IV ergeben X; V und VI ergeben XI; VII und VIII ergeben XII; IX und X ergeben XIII; XI und XII ergeben XIV; XIII und XIV ergeben XV, und XV und I ergeben XVI. Die acht letzten Figuren heissen *Banāt al-Banāt* „die Töchter der Töchter“:



Diese sechzehn Figuren enthalten das Geschick des Fragestellers, und der Wahrsager muss ihm die Bedeutung einer jeden Figur nach der oben wiedergegebenen Tafel des Shaikh al-Zanāti auslegen. So kann man begreifen, dass das Sikidi im Leben der Madegassen im Vordergrund steht und dass die Fälle, in denen man zu ihm seine Zuflucht nimmt, sehr zahlreich sind; der Wahrsager war und ist ohne Zweifel noch die Persönlichkeit, die das Leben der Madegassen eigentlich bestimmt. Er wird in der Tat bei allen Vorgängen im privaten und öffentlichen Leben zu Rate gezogen, ob es sich um den einzelnen Menschen, die Familie, die Sippe oder den Stamm handelt. Ich habe nicht in Erfahrung bringen können, wie man zu dem Rang eines *Mpsikidi* gelangt. Es ist die Spezialität einiger Individuen ohne Unterschied des Geschlechts und der Herkunft. Ein Wahrsager oder Zauberer kann männlichen oder weiblichen Geschlechts sein (ich habe zwar keine Zauberin kennen gelernt, aber gehört, dass es solche gäbe). Der Zauberer kann Fürst, Adliger oder freier Bürger sein (ich habe niemals von einem Zauberer oder Wahrsager aus dem Sklavenstande gehört, obwohl Sklaven für das sogenannte Verbrechen der Zauberei hingerichtet worden sind). Der Wahrsager oder Zauberer ist ziemlich oft der Sohn oder die Tochter eines Wahrsagers oder einer Wahrsagerin, was ihm einen ausgebreiteten Wirkungskreis sichert; denn man hält ihn oder sie für den Inhaber oder für die Inhaberin der väterlichen oder mütterlichen Geheimnisse. Der Zauberer oder Wahrsager kann ein Eingeborener oder ein Fremder sein. Ich bin während meines vierzigmonatigen Aufenthalts in Mananjary (an der Südostküste) von den islamisierten *Mpsikidi* für einen Wahrsager gehalten worden und wurde von ihnen, nachdem ich ihnen meine Vertrautheit mit dem Islām aufgewiesen hatte,

als Kollege behandelt. Auf diese Weise konnte ich nach und nach in die Handhabung des Sikidi eindringen, und man hat sich manchmal darauf berufen.

Das Verbreitungsgebiet des arabischen *ʿIlm al-Raml* in Afrika ist recht beträchtlich. Man findet es in Darfur wieder, und in der Reisebeschreibung Burtons über Dahomey wird uns berichtet, dass dort dem Sikidi verwandte Verfahren bei einer nicht-islamischen Bevölkerung Westafrikas im Gebrauch sind (vgl. meine *Musulmans à Madagascar*, III, 141 ff.).

5. Das alljährliche grosse Fest des *Fandruana* oder des Bades ist lediglich das alte *ʿĪd al-Fiṭr*, das sich hier in einer anderen Form erhalten hat. Für diese Identifizierung verweise ich auf meine Abhandlung: *Note sur le Calendrier malgache et le fandruana* (s. unten).

Nach Aussage der portugiesischen Entdecker und vor allem nach Aussage Flacourts fasteten die im Südosten wohnenden islamisierten Madegassen im XVIII. Jahrhundert den Ramaḍān hindurch, verrichteten die vorgeschriebenen Gebete, lasen den Korān, tranken aber gegorene Getränke, züchteten Schweine und assen Schweinefleisch. Im Südosten gab es *Khaṭib*'s, daraus kann man schliessen, dass Versammlungen der Gläubigen stattfanden; aber in den Reiseberichten wird nicht erwähnt, dass es Moscheen gegeben habe, und Flacourt schreibt ausdrücklich in seiner Einleitung, dass „die Nation, von der er berichten will . . . . ., kein Götzenbild und keinen Tempel habe“. Wie in Siam hat der Islām in Madagaskar nur mässigen Einfluss gehabt. Der Madegasse passt sich fremden Sitten und Glaubensregeln nur soweit gern an, als sie die einheimischen Sitten und Glaubensregeln nicht erheblich abändern. Seine Philosophie ist ganz und gar in dem Sprichwort enthalten: *mami ni aina* „das Leben ist lieblich“, es ist eine Lust zu leben: die genaue Beobachtung der Korānvorschriften hätte seine Sitten und Gebräuche zu sehr umgewälzt. Allāh verwirft die gegorenen Getränke, die aufgerichteten Steine, die Glückspiele und die Zaubereien als Greuel, die vom Satan erfunden sind. Aber diese Greuel sind den Madegassen besonders teuer: sie lieben leidenschaftlich den Alkohol und die Spiele, glauben fest an die Zauberei, und die aufgerichteten Steine (*tsangambatu*) stehen auf der ganzen Insel in hohem Ansehen. Ohne Zweifel verehren sie Allāh, den Korān, den Propheten und die Heiligen des Islām, aber es handelt sich dabei um eine reine Lippen-Verehrung, und sie sind innerlich nicht so islamisiert worden, wie z.B. die Neger im benachbarten Ostafrika. Die Christianisierung der Madegassen ist ebenfalls gescheitert. Als die Insel im Jahre 1895 erobert wurde, war sie bereit, im Ganzen zum Katholizismus überzutreten, da man uns damit einen Gefallen zu erweisen glaubte; man musste sie davon überzeugen, dass die Regierung der französischen Republik nur auf die Beachtung der Gesetze Wert legte und die religiöse Überzeugung eines jeden, wie sie auch immer sein mochte, respektierte. Diese Tatsache, deren Zeuge ich selbst gewesen bin, ist beredter als alles andere und wirft ein grelles Licht auf die Vergangenheit.

Die früheren Angaben, insbesondere die der vergleichenden Sprachwissenschaft, erlauben es nach dem Stande unserer Kenntnisse folgendes Bevölkerungsschema für Madagaskar aufzustellen:

I. Nach zahlreichen Legenden waren die alten Vazimba, die heute nicht mehr vorhanden sind, die *tumpu-n-tani* oder die früheren Herren des Grund und Bodens, d. h. die Ureinwohner. Der in Ostafrika bezeugte Name stammt aus dem Bantu (*wa-zimba* > madeg. *vazimba*). Sie waren, wie man behauptet, von kleiner Gestalt. Es handelt sich also vielleicht um kleine Neger.

II. Starke Einwanderung afrikanischer Bantu's vor unserer Zeitrechnung, was durch eine Reihe afrikanischer Überreste in der modernen Sprache bezeugt wird.

III. Starke Einwanderung hinduisierter Indonesier aus Sumatra (vgl. meinen Aufsatz: *L'empire sumatranais de Śrīvijaya*) ungefähr im II.—IV. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Wörter wie das madeg. *hētsi* < alt-madeg. *hēti* „hunderttausend“ < mal. *hēti* „hunderttausend“ < skr. *koṭi* „zehn Millionen“ bestätigen dies. Diese Indonesier verändern die somatische, kulturelle und sprachliche Eigenart der Bantuneger, die Madagaskar bevölkern.

IV. Ankunft der Araber vom VII. bis IX. Jahrhundert und Islamisierung der Madegassen. Diese Araber kamen wahrscheinlich vom Persischen Golf und gehörten dem sunnitischen Islām an.

V. Eine zweite Einwanderung von Sumatranesen gegen Ende des X. Jahrhunderts. Ich halte die Wāk-wāk für Westindonesier, was ich in dem betreffenden Artikel noch darlegen werde. Das *Livre des merveilles de l'Inde* (ed. van der Lith und Übers. M. Devic) verzeichnet einen Seeräuberkrieg dieser Wāk-wāk im Jahre 334 (945) im westlichen Teile des Indischen Ozeans. Es ist wahrscheinlich, dass wir es hier mit der Wanderung zu tun haben, die von Raminia „dem Sumatranesen“ oder von Raminia „der Sumatranesin“ geleitet wurde. Sein ältester Sohn Ra-Hadzi ist der Stammvater des Stammes der Zafind-Ramini, „der Nachkommen von Raminia“, an der Südwestküste Madagaskars. Der jüngere Sohn Ra-Kuba dringt in das Innere der Insel ein und erreicht die Hochebene Imerina, wo er eine Vazimbafrau heiratet. Ra-Kuba ist der Ahnherr der Huva, die seinen Namen tragen.

VI. Ankunft von Persern aus der Sekte der Zwölfer nach der Regierungszeit des ʿAlī al-Riḍā (183—202 = 800—18).

VII. Ankunft anderer sunnitischer Araber während des ʿAbbāsiden-Khalifen al-Mustaʿsim um die Mitte des XIII. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung.

*Litteratur:* G. Grandidier, *Bibliographie de Madagascar*, Paris 1906 (enthält Arbeiten jeder Art bis 1906). Die wichtigsten Sammlerwerke sind: A. Grandidier, Charles Roux, Cl. Delhorbe, H. Froidevaux u. G. Grandidier, *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar* [Drucke u. Handschriften, von 1500 bis 1800], 9 Bde., Paris 1903—20; *Revue de Madagascar*, 12 Bde., 1900—11; *Colonie de Madagascar, Notes, reconnaissances et explorations*, 6 Bde., Tananarive 1897—1900; *The Antananarivo annual and Madagascar Magazine*, Tananarive 1885—1900, 24 Jahrgänge, 6 Bde.; Gabriel Ferrand, *Les musulmans à Madagascar et aux îles Comores*, 3 Bde., Paris 1891—1902; ders., *Essai de grammaire malgache*, Paris 1903; ders., *Un texte arabico-malgache du XVI<sup>e</sup> siècle*, in *NE*, XXXVIII (1904); ders., *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*, Paris 1904; ders., *Un texte arabico-malgache en dialecte sud-oriental*, in *Recueil de mé-*



moins publiés en l'honneur du XIV<sup>ème</sup> congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des Lettres d'Alger, Alger 1905; ders., *Prières et invocations magiques en malgache sud-oriental* . . . d'après le Ms. 8 de la Bibliothèque Nationale, in *Actes du XIV<sup>ème</sup> congrès des Orientalistes*, II, Paris 1906; ders., *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècles*, 2 Bde., Paris 1913—14; ders., *La légende de Raminia d'après un Ms. arabico-malgache de la Bibl. Nat.* [Hs. 13], in *J. A.* XIX (1902); ders., *L'élément arabe et souahili en malgache ancien et moderne*, in *J. A.*, II (1903); ders., *Un chapitre d'astrologie arabico-malgache*, in *J. A.*, VI (1905); ders., *Les Mes Rāminy, Lāmery, Wākūāk, Komor des géographes arabes et Madagascar*, in *J. A.*, X (1907); ders., *L'origine africaine des Malgaches*, in *J. A.*, XI (1908); ders., *Les voyages des Javanais à Madagascar*, in *J. A.*, XV (1910); ders., *Le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du Sud*, in *J. A.*, XIII u. XIV (1919); ders., *Les Bantous en Afrique orientale d'après les textes égyptiens, grecs, arabes et chinois*, in *J. A.*, XVII (1921); ders., *Notes sur la transcription arabico-malgache*, *MSL*, XII; ders., *Trois étymologies arabico-malgaches*, ebd.; ders., *Du traitement de quelques noms arabes passés en malgache*, *Notes de phonétique malgache*, *Un vocabulaire malgache-arabe*, ebd., XV; ders., *Notes de phonétique malgache* (Forts.); ders., *Deux cas de déterminatif en malgache*, ebd., XVII; ders., *Les migrations musulmanes et juives à Madagascar*, *RHR*, 1905; ders., *Textes magiques malgaches*, ebd., 1907; ders., *Notes sur la région comprise entre les rivières Mananjara et Yavibola (sud-est de Madagascar)*, Soc. de Géog. de Paris, 1896; ders., *Note sur le calendrier malgache et le Fandruana*, *Le destin des quatre éléments dans la magie malgache*, in *Rev. des Études ethnographiques et sociologiques*, 1908, I; ders., *Note sur l'alphabet arabico-malgache*, in *Anth.*, IV (1909); Hugues Berthier, *Manuel de langue malgache (dialecte merina)*, 2 Bde., Tananarive 1922; A. Granddier, *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, IV: *Ethnographie de Madagascar* von A. et G. Granddier, 2 Bde., 1908—14; *Bulletin de l'Académie malgache*, seit 1902.

(GABRIEL FERRAND)

AL-MADĀ'IN, im arabischen Mittelalter eine Stadt bzw. ein Komplex von Städten im 'Irāk (Babylonien), ungefähr 30 km südöstl. von Baghdād, ziemlich gleichmässig auf beiden Seiten des Tigris gelegen. Der Name al-Madā'in (Plur. von al-Madina) = „die Städte“ erklärt sich daher, dass man die zwei einander gegenüberliegenden Hauptorte, das westliche Seleukeia (Seleucia), die von Seleukos I. zwischen 312 und 301 v. Chr. begründete griechische Stadt, und das östliche (zuerst 221 v. Chr. bezugte) Ktesiphon, die Winterresidenz der parthischen und neupersischen Könige, mit mehreren anderen, ganz benachbarten Plätzen als ein einheitliches Ganze ansah. Schon die semitischen Aramäer, die unter den Arsakiden und Sāsāniden das Gros der Bevölkerung bildeten, begriffen diese Städtegruppe unter dem Namen *Māhōzē* oder *Medīnātū* = „die Städte“, welches letzteres Wort die Araber in der ihrer Sprache eigentümlichen Pluralform „al-Madā'in“ übernahmen.

Nach dem Vorgange der Sāsāniden rechneten die Araber zu al-Madā'in sieben Städte, deren offizielle Benennungen sie teilweise arabisierten.

Am Westufer lag Weh-Ardeshir, von den Arabern zu Behrasir entstellt (oft falsch Bahurasir und Nahr Shir bzw. Sir gelesen; s. Streck, *Babylonien*, S. 262, Anm. 3). Der Name bedeutet nicht „Gut (ist) Ardeshir“, wie er vielfach erklärt wird, sondern „Haus (d. h. Gründung) des Ardeshir“ (vgl. dazu Nöldeke, *WZKM*, XVI, 1902, S. 7; Weh = aram. Bē). In der syrischen und talmudischen Literatur wird Behrasir meist *Kōkhē* (= Koche der spätantiken Schriftsteller) und *Māhōzā* (= die Stadt) genannt. Es nahm ungefähr die grössere Südhälfte der ehemaligen Griechenstadt ein. Eine Parasange (= ca. 5 1/2 km) nördlich davon befand sich das Dorf Darzanidān (auch Darzidān), arabisiert Darzidjān. Am Ostufer erhob sich Ktesiphon. Diesen höchst wahrscheinlich einheimischen (irānischen?), nicht griechischen Namen geben die arabischen Historiker und Geographen meist durch *Taisafūn* wieder; doch kommen auch die der vorauszusetzenden mittelpersischen Vorlage (Tosfōn, Tosbōn) genau entsprechenden Formen *Tūsfūn* und *Tūsbūn* vor. Vgl. über diesen Stadtnamen die eingehende Erörterung von Streck bei Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, Suppl. Bd. IV, 1102 f. Nicht selten wird die für die Muslime wichtigere Stadt am Ostufer schlechthin al-Madā'in genannt, so z. B. bei Ištākhrī (*BGA*, I, 87, 1). In einem Abstände von mindestens einer Stunde folgte südlich von Ktesiphon Weh Antiokh-i Khosraw (= Haus Antiochia des Khosraw). Die Araber nannten diese von Khosraw I. Anusharwān gegründete Stadt, welche mit den deportierten Einwohnern des im Jahre 540 zerstörten Antiochia am Orontēs besiedelt wurde und die in ihrer Anlage genau dem Muster der syrischen Kapitale entsprochen haben soll (s. I, 376), gewöhnlich Rūmiya = Rom bzw. [Neu]-Rom oder Byzanz. Die syrischen Quellen unterscheiden diese Neugründung von den älteren Städten durch die Benennung *Māhōzā kedhattā* = „Neustadt“.

Nichts Näheres wissen wir über die drei noch übrigen Städte von al-Madā'in, welche die im Orient so beliebte und hier wohl beabsichtigte „Siebenzahl“ voll machen. Auch stehen deren genaue Namensformen nicht fest.

Den lebhaften Verkehr zwischen den beiden dichtbesiedelten Tigrisufern vermittelte schon in der Partherzeit eine Steinbrücke, die der Historiker Hamza al-Isfahānī (s. dessen *Ta'rikh*, ed. Gottwaldt, S. 31, 10) als ein Wunderwerk preist; doch war schon in seinen Tagen (Anfang des IV. = X. Jahrh.'s) keine Spur mehr von ihr zu sehen. Unter den Sāsāniden wurde noch eine zweite (Schiff-)Brücke errichtet. In der islamischen Periode gab es aber nur noch eine Schiffbrücke.

In Taisafūn-Ktesiphon werden vor allem zwei Stadtteile unterschieden: die nördlichere „Altstadt“, arab. *al-Madina al-'atiqa*, und das Südviertel, Asfānabr (Asbānabr, Asfabūr und andere Varianten des Namens).

Die „Altstadt“ stellt wohl die älteste Ansiedlung auf dem Ostufer, die Gründung der Partherzeit, dar. In ihr erhob sich ein königliches Schloss, das die Araber *al-Qaṣr al-abyaḍ* = „das weisse Schloss“ (gleichnamige Schlösser kennen die Araber auch anderwärts; s. den Art. *KAL'AI SEFID*) nannten, ursprünglich wohl die offizielle Residenz der neupersischen Könige, die einer der letzten

Arsakiden oder der ersten Sāsāniden erbaut haben wird. Das Südquartier, Asfānabr, umschloss ebenfalls einen Fürstensitz, den *Iwān* (= Bogenhalle, Palast), von den arabischen Autoren des Mittelalters meist genauer als *Iwān Kisrā*, der Palast des Kisrā (= persisch *Khosraw*, Chosroes, allgemeiner Titel der Perserkönige bei den Arabern; s. Streck, *Seleucia u. Ktesiphon*, S. 37, Anm. 1), charakterisiert. Als sein Erbauer kann mit Bestimmtheit Sapor (Sābūr) I. (241—72 n. Chr.) erklärt werden. Bemerkt sei, dass spätere arabische Geschichtsschreiber oft „das weisse Schloss“ und den *Iwān* zusammenwerfen.

Es ist kaum anzunehmen, dass die durch die Gunst natürlicher Lage hervorragend ausgezeichnete Gegend von al-Madā'in, an der Stelle, wo sich Euphrat und Tigris am meisten nähern, bis auf Seleukos I. ohne jede grössere Ansiedlung geblieben wäre. Alle Anzeichen weisen vielmehr darauf hin, dass die in graues Altertum hinaufreichende Stadt *Akshak* (ideographisch Uḥ-ki geschrieben), wie ihre Nachfolgerin, *Upi*, das *Opis* der Klassiker, nicht gut irgendwo anders lokalisiert werden kann, als auf dem Areal der Schwesterstädte Seleucia und Ktesiphon oder in der unmittelbaren Nähe beider. Was die arabischen Historiker über die Person des Gründers von al-Madā'in berichten, ist wertlos. Sie schreiben die Anlage mythischen Königen der altiranischen Heroengeschichte (wie *Djamshīd*, *Tahmūrah*) oder sonstigen berühmten Herrschergealten des Orients zu (wie Nimrūd oder Iskandar-Alexander; für Nimrūd s. Abu 'l-Faradj-Barhebrāus, *Ta'rikh mukhtaṣar*, ed. Beirut, S. 20, 5). Im übrigen siehe für die vorislāmische Geschichte von al-Madā'in, die nicht in den Rahmen dieser Enzyklopädie fällt, Streck, *Seleucia und Ktesiphon* und die einschlägigen Artikel bei Pauly-Wissowa, (s. die *Litter.*). Für die Sāsānidenperiode enthalten die arabischen Quellen mancherlei wertvolles Material; besonders kommt da das Geschichtswerk des Tabarī (vgl. Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879) in Betracht. Erwähnt mag hier noch werden, dass bei den späteren Sāsāniden Ktesiphon seine bisherige Beliebtheit als Winterresidenz einigermaßen einbüsste; denn diese, vor allem *Khosraw II. Parwēz* (599—628), bevorzugten als solchen Aufenthalt mehr das drei Tagereisen nordöstlich gelegene Dastagerd an der uralten „Königsstrasse“; s. den Art. *DASTADJIRD*.

Über die Eroberung al-Madā'ins durch die Araber besitzen wir ziemlich eingehende Berichte, vor allem die grossen Chroniken des Tabarī (I, 2426—56) und des Ibn al-Athīr (ed. Tornberg, III, 396—403; vgl. ferner Caetani, *Annali dell' Islām*, III, 732 f.; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 68 ff. und Streck, *Seleucia u. Ktesiphon*, S. 38—41). Nach der so ruhmreichen Schlacht von al-Ḳādisiyya, welche die Araber zu den Herren des westtigridanischen Irāk machte (s. dazu oben, II, 655 f.), befahl der Khalīfē 'Omar dem Sa'd b. Abī Waḳḳās, dem damaligen Kommandanten der im Irāk operierenden muslimischen Streitkräfte, den Vormarsch gegen die persische Residenz anzutreten. Sa'd rückte unter mehreren Treffen an den Tigris und erschien in der ersten Hälfte des Januar 637 (= Ende 16 H.) vor Behrasir. Die stark befestigte, tapfer verteidigte Stadt wurde volle zwei Monate belagert und berannt. Wegen Proviantmangels flüchteten zuletzt die in

der Stadt eingeschlossenen Perser unbemerkt über den Fluss, so dass die bald darauf anstürmenden Araber dieselbe ganz verlassen fanden. Einige Tage darauf glückte es diesen auch, durch Benutzung einer bequemen Furt über den breiten, durch das Frühlingshochwasser stark angeschwollenen Tigris zu setzen. Dieser fast wunderbare, ohne jeglichen Verlust bewerkstelligte Stromübergang ist ein vielgefeiertes Ereignis der islāmischen Geschichte; er zählt zu den berühmten „Tagen“ der grossen Eroberungszeit. Die Perser hatten die Erzwungung der Passage durch die Araber nicht abgewartet: der König war mit seiner Familie und dem Hofe nach Hulwān [s. d.] geflüchtet; die Armee hatte sich nach Džir Nahrawān (etwa 35 km nördl. von Ktesiphon) zurückgezogen; nur wenige Truppenabteilungen waren beim Residenzschlosse der Hauptstadt verblieben. Ende März 637 hielt Sa'd seinen feierlichen Einzug in die menschenleeren Strassen. Der rasche Fortgang der arabischen Operationen hatte den Persern nicht mehr genügend Zeit gelassen, die ungeheuren in Ktesiphon aufgehäuften Schätze wegzuschaffen. Diese fielen nun den Siegern in die Hände. Über die höchst wertvollen Gegenstände, welche dieselben sowohl in Ktesiphon als auch bei der Verfolgung des fliehenden persischen Heeres erbeuteten, wissen die arabischen Quellen sehr interessante Einzelheiten zu erzählen. Der Gesamtwert der in Ktesiphon gemachten Beute wird auf 900 Millionen Dirhams (à 0.80 M. nomineller Wert, der starken Kursschwankungen unterworfen war) geschätzt. Die Einnahme der sāsānidischen Kapitale, der ersten Königstadt des damaligen Vorderasiens, darf man als das bedeutendste Ereignis der Glanzperiode des Islām, der Zeit der gewaltigen Eroberungszüge, bewerten. In der „Altstadt“ liess der Eroberer Sa'd die Hauptmoschee — das erste im Irāk entstandene muslimische Gotteshaus — errichten.

Al-Madā'in wurde nicht zum Sitze des arabischen Statthalters des Irāk bestimmt; es sank vielmehr unter dem islāmischen Regimente zu einer blossen Provinzialstadt herab. Es wurde bald von den neu gegründeten arabischen Militärkolonien von Kūfa, wohin man die Tore (bezw. Torflügel) von Ktesiphon transportierte — eine im arabischen Oriente auch sonst bezeugte Sitte symbolischen Charakters —, Baṣra und Wasīt überflügelt. Baṣra und Kūfa wurden nun die politischen und geistigen Pulsadern des Zweistromlandes, bis der Khalīfē al-Manṣūr Baghdād ins Leben rief, und damit der politische und kulturelle Schwerpunkt des Landes nach dort gravitierte. Die Gründung von Baghdād versetzte al-Madā'in den Todesstoss; es musste jetzt auch für die neu erstehende Khalifenresidenz das nötige Baumaterial liefern, genau so wie früher Babylon für Seleucia.

In der Geschichte der Umayyaden- und 'Abbāsidenzeit tritt al-Madā'in im allgemeinen nicht mehr stark hervor. Eine wichtige Rolle spielte es nur in den Bürgerkriegen der ersten zwei Jahrhunderte des Islām, sowohl in den durch die *Khāridjiten* [s. d.], als auch in jenen durch die 'Aliden entfachten. Die muslimischen Bewohner von al-Madā'in waren, wie es scheint, immer ausgesprochene Anhänger der *shī'itischen* Sache. Sie standen auch der *khāridjitischen* Bewegung feindlich gegenüber. Schon im Jahre 658 gab es in der Gegend von al-Madā'in Kämpfe zwischen 'Alī und den *Khāridjiten*. Einen Versuch der letzteren (im Jahre 664), sich von Behrasir aus Ktesiphons



zu bemächtigen, vereitelte der dortige shī'itisch gesinnte Stadtpräfekt durch den Abbruch der Schiffsbrücke. Später ist es allerdings den Khāridjiten zweimal gelungen, sich vorübergehend al-Madā'in zu bemächtigen, so im Jahre 688, wo die khāridjitische Gruppe der Azrakīya (s. oben, I, 563) in der eroberten Stadt furchtbar gegen alle nicht ihrer Partei angehörigen Muslime wütete. Die zweite Besetzung al-Madā'ins, im Jahre 696, glückte dem Khāridjitenführer Shāhib b. Yazīd. Vgl. über diese Ereignisse J. Wellhausen, *Die religiös-polit. Oppositionsparteien im alten Islam* (= *Abh. G. W. G. N. F.* Bd. V, N<sup>o</sup>. 2, 1901), S. 21, 36, 43, 45; R. Brünnow, *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden* (Leiden 1884), S. 22, 92. Mit dem Tode Shāhib b. Yazīds war die Macht der Khāridjiten gebrochen; doch musste noch im Jahre 751 ein Führer dieser Rebellen durch die 'abbāsiden Truppen unschädlich gemacht werden; s. A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendlande*, I, 440.

Was die Kämpfe der 'Aliden im 'Irāk betrifft, so ist vor allem der Zug des Ḥasan nach al-Madā'in im Jahre 661 zu nennen. Ḥasan wohnte dort im „weissen Schlosse“. Vgl. über diese Expedition, über welche die arabischen Berichte nicht unwesentlich voneinander abweichen: Weil, *Gesch. der Chalifen*, I, 244; Flügel, *Gesch. der Araber* (Leipzig 1867), S. 158—59; A. Müller, *a. a. O.*, I, 336 und besonders J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin 1902), S. 67—8. In den späteren shī'itischen Wirren tritt al-Madā'in namentlich in den Jahren 684—86 und 744 als Anhängerin der 'Aliden auf; vgl. Wellhausen, *Die religiös-polit. Oppositionspartei*, S. 72, 73, 80, 98. Die Bedeutung al-Madā'ins als wichtiges Streitobjekt in diesen Bürgerkriegen wird vor allem durch die Tatsache beleuchtet, dass damals der Heerweg von Baṣra nach Kūfa nicht durch die Wüste am arabischen Ufer des Euphrat entlang, sondern über die Kanäle bis zum Tigris bei al-Madā'in und von da wieder über weitere Kanäle bis zum Euphrat ging; s. Wellhausen, *Die religiös-polit. Opp.*, S. 85, Anm. 3.

Der Khalīf Ma'mūn musste wiederholt mit einer Truppenmacht vor al-Madā'in erscheinen: im Jahre 811, wo in den nach dem Tode Hārūn al-Rashīd's entstandenen Thronwirren der Barmakide 'Imrān b. Mūsā die Stadt gegen Ma'mūn verteidigte (s. Bd. I, 693b), und 815, wo ein 'alidischer Empörer, Abu 'l-Sarāyā (al-Sarī b. Maṣṣūr, s. IV, 183), der sich der Stadt bemächtigt hatte, zu belagern war (vgl. Weil, *a. a. O.*, II, 206, 208). Im übrigen hören wir in der 'Abbāsidenperiode nicht mehr viel von al-Madā'in. Als kleine Landstädte fristeten dessen zwei Hauptorte, Ṭaisafūn und Behrasir, noch mehrere Jahrhunderte hindurch ein bescheidenes Dasein. Was das zum Städtekomplex von al-Madā'in gerechnete Rūmiya anlangt, so hatte dort noch im Jahre 754 der Khalīf al-Manṣūr vorübergehend Hof gehalten und daselbst auch den Abū Muslim (s. I, 107) hinterlistiger Weise ermorden lassen (Yāqūt, II, 867, 2; Streck, *Babylonien*, II, 268). Aber um die Mitte des X. Jahrh. war dieser Ort, dem Zeugnisse des al-Mas'ūdī (*Murūj al-Dhahab*, ed. Paris, II, 200) zufolge, schon ganz verödet; nur die aus Lehmziegeln bestehende Ringmauer war noch als einziges Überbleibsel erhalten. Als Yāqūt schrieb, in den ersten Dezennien des XIII. Jahrh.'s (s. dessen *Muḍjam*, I, 768; V, 447, 7), war die ganze Ost-

seite von al-Madā'in, also vor allem Ṭaisafūn, bereits völlig unbewohnt; auf dem Westufer existierte noch das kleine, dorfähnliche, von Ackerbau treibenden Bauern besiedelte Behrasir, an dem nun der Name al-Madā'in haftete. Als Hülāgū mit seinen mongolischen Horden zur Eroberung der Khalīfenresidenz heranzog, schlug er im Jahre 1257 bei den Ruinen des *Iwān* sein Lager auf und marchierte im folgenden Jahre, nachdem er sich mit den Truppenkontingenten der mongolischen Prinzen vereinigt hatte, von hier nach Baghdād; s. Rashīd al-Dīn, *Hist. des Mongols de la Perse*, ed. Quatremère (Paris 1836), S. 266.

Als kleine, ausschließlich von Shī'iten bewohnte Stadt kennt Behrasir auch noch der Epitomator des Yāqūt, der im Jahre 1338 gestorbene Autor der *Marāṣid al-Iṭṭilā'* (ed. Juynboll, III, 62), und al-Bākuwī, der um 1403 einen Auszug aus Kaẓwīnī's Geographie verfasste (vgl. den Art. AL-KAZWĪNĪ); s. die französ. Übersetzung von dessen *Talkhīṣ al-Āthār* von de Guignes in *NE*, II, 1789, S. 424. Wann auch Behrasir verlassen wurde, ist unbekannt. Vermutlich bereitete die kulturfeindliche Mongoleninvasion Ṭīmūr's, zu Beginn des XV. Jahrh.'s, welche für so viele einst blühende Städte der Euphrat- und Tigrisländer verhängnisvoll wurde, auch dieser noch übriggebliebenen letzten Siedelung auf dem Territorium von al-Madā'in den Untergang.

Erst im XIX. Jahrh. ist auf der Stätte von Ktesiphon, in geringer nördlicher Entfernung von der Ruine des *Iwān Kisrā*, wieder ein bescheidenes, im Angesichte des hochverehrten Heiligtums des *Salmān Pāk* gelegenes und nach ihm benanntes Dorf entstanden. Dieses bestand — bei meinem Besuche im März 1927 — nur aus einer Strasse von Lehmhäusern und Khānen, die zur Unterkunft der zahlreichen hier durchpassierenden shī'itischen Pilger dienen. Das Baumaterial lieferten in der Hauptsache die Trümmer des *Iwān*, besonders der 1888 eingestürzte Nordflügel von dessen grossen Halle; vgl. Herzfeld, *a. a. O.*, II, 63.

Im Weltkriege wurde die Stätte von al-Madā'in der Schauplatz erbitterter, folgenschwerer Kämpfe. Man bezeichnet diese gewöhnlich als „die Schlacht bei Ktesiphon“. Als die unter dem Befehle des Generals Townshend stehende anglo-indische Armee im Spätherbst 1915 von der Festung Kūt al-'Amāra aus längs des Tigris einen Vorstoss gegen Norden unternahm, um Baghdād in ihre Gewalt zu bekommen, erlitt sie am 22. und 23. November 1915 in dem Gesamtbereich des Ruinengebietes von al-Madā'in durch die türkischen Truppen eine Niederlage. Der Kampf spielte sich hauptsächlich auf dem östlichen Flussufer ab; die britische Schlachtlinie verlief östlich von der Ruine des *Iwān* und dem nahe dabei gelegenen kleinen Dorfe. Diese Schlappe zwang Townshend zum Rückzuge nach Kūt al-'Amāra, das bald darauf von den Türken eingeschlossen wurde und nach fünfmonatlicher Belagerung am 29. April 1916 kapitulierte (s. Bd. II, 1248). Näheres über diese Schlacht, die grösste auf dem mesopotamischen Operationsfelde des Weltkrieges ausgefochtene, s. in den Werken über den Weltkrieg; man beachte besonders das vom General Ch. Townshend veröffentlichte Buch *My Campaign in Mesopotamia* (London 1919), S. 143 f., 171—184, mit Schlachtenplan (Map 7).

Im Anschlusse an diesen kurzen Abriss der Geschichte von al-Madā'in mag hier noch darauf hingewiesen werden, dass aus dieser Stadt einer der verdientesten Forscher auf dem Gebiete der

arabischen Altertumskunde und frühislamischen Geschichte stammt: 'Alī b. M. al-Madā'inī [s. den folgenden Art.], geb. 753, gest. zwischen 830 und 845. Sein Werk selbst ist zwar nicht erhalten, aber inhaltlich doch durch zahlreiche Zitate bei Balādhuri, Ṭabari, Vāḡut, im *Kitāb al-Aḥkām* usw. teilweise zu rekonstruieren; vgl. Brockelmann, *GA L*, I, 140—141 und J. Heer, *Die hist. und geograph. Quellen zu Jāqūt's Geogr. Wörterbuch* (Strassburg 1898), S. 5—6, 67—68 (zum Kapitel al-Madā'in bei Balādhuri). Das schon oben erwähnte, zur Heptapolis von al-Madā'in gerechnete Darzandān (Darzidjān) ist der Geburtsort des berühmten Traditionärs und Historikers al-Khaṭīb al-Baḡhdādī (gest. 463 = 1071); s. über ihn Bd. II, 997 und Bergsträsser in *ZS*, II, 207—8. Derselbe gibt in der Einleitung zu seinem biographischen Lexikon eine knappe Skizze der Geschichte von al-Madā'in, wobei besonders die Prophetengenossen, welche nach dieser Stadt gekommen sind bzw. bei ihrer Eroberung mitwirkten, aufgezählt werden. Vgl. G. Salmon, *al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, Introduction topographique à l'hist. de Baḡdad* (Paris 1904), S. 13, 25, 175—181, bezw. S. 85—93 des arab. Textes.

Was die Münzgeschichte von al-Madā'in anlangt, so findet sich auf den Prägungen der islamischen Zeit weder der Name al-Madā'in, noch etwa Taisafūn oder Behrasir; dagegen kennen wir eine grössere Anzahl von Stücken mit der Aufschrift *al-Bāb* = „das Tor“, die ohne Zweifel von unserer Stadt herrühren. Die Araber adoptierten nämlich die Sitte der Sāsāniden, welche ihre in Ktesiphon geschlagenen Münzen mit der aramäischen Legende *Bābā* = „das Tor“ versahen, was im Sinne von „Die Hohe Pforte“ als ein offizielles Epitheton ihrer Reichshauptstadt zu fassen ist (vgl. die amtliche Bezeichnung von Konstantinopel als *Dār-i Sē'ādet* = „Tor der Glückseligkeit“!). Es sind nicht bloss eine Reihe arabischer Prägungen mit dem Stempel al-Bāb bis zum Ende der Ūmayyadenzeit bekannt, sondern selbst noch vereinzelte Stücke mit rein sāsānidischem Typus und der Legende *Bābā*; vgl. für letztere (Beispiele aus den Jahren 67—68 H.) Nützel, *Katalog der orient. Münzen in den kgl. Museen zu Berlin*, I (1898), S. 102. Daneben kommen gelegentlich auch Münzen mit dem Prägoort *al-Madina al-arṣa*, dem Namen des nördlichen Stadtteiles von Ktesiphon (mit dem sāsānidischen Residenzschloss; s. oben), vor. Vgl. für die arab. Münzen mit dem Stempel al-Bāb die Bemerk. verschiedener Gelehrter in *ZDMG*, XIX, 394; XXXI, 148 f.; XXXIII, 691; XXXIX, 25, 38; XLIII, 702; ferner Streck, *Sel. u. Ktes.*, S. 37—38 (u. die dort verzeichnete Litt.).

Nur in aller Kürze kann hier auf die wichtige Rolle hingewiesen werden, die al-Madā'in in der Kirchengeschichte des nicht von Rom abhängigen Morgenlandes, speziell des nestorianischen Christentums, spielte. Der angeblich schon in apostolischer Zeit errichtete bischöfliche Stuhl von Seleucia hatte den Vorrang unter allen Kirchensprengeln des Ostens. Als Oberhaupt sämtlicher nestorianischer Bischöfe, sowohl in der Sāsānidenperiode wie zur Zeit der Khalifen, als Patriarch des Ostens führte der jeweilige Inhaber der Kathedra von Seleucia den Titel Katholikos. An seinem Amtssitze wurden im Verlaufe der Jahrhunderte eine Reihe wichtiger Synoden abgehalten. Die bischöfliche Kathedrale stand in Behrasir (Neu-Seleucia), das die syrischen Quellen

gewöhnlich *Kōkhē* nennen (s. schon oben); daher der offizielle Titel des Patriarchates: „Kirche von *Kōkhē*“. Ausser der bischöflichen Amtskirche gab es in al-Madā'in, in den Stadtteilen beider Ufer, noch eine ganze Reihe anderer christlicher Gotteshäuser, deren Namen in syrischen und arabischen Texten gelegentlich begegnen. Von Seleucia aus entfaltete die nestorianische Kirche eine sehr rege, bis in den fernen Osten reichende Missionstätigkeit, die in der Zeit vom VI.—IX. Jahrh. ihren Höhepunkt erreichte. Unter den 'Abbāsiden erkannten 25 Metropolen — der erste im Range nach dem Katholikos war der Bischof von Kaskar (s. II, 858) —, von denen jeder wieder 6—12 Suffragane unter sich hatte, die Autorität des seleucidischen Stuhles an. Alle Metropolen empfingen in der Kathedrale von *Kōkhē* ihre Investitur. Bald nach der Gründung von Baḡhdād (762) siedelte auch der Katholikos aus dem politisch, wie kommerziell immer mehr zurückgehenden Behrasir (*Kōkhē*) nach der neuen Reichshauptstadt über, um als religiöses und politisches Oberhaupt der Christen dort deren Interessen am Khalifenhofe, wo er zumeist in hohem Ansehen stand, wirksamer vertreten zu können. Doch musste auch in Zukunft (wahrscheinlich bis zum Untergange der 'Abbāsidenherrschaft) jeder neugewählte Patriarch feierlich in der Mutterkirche zu *Kōkhē* konsekriert werden. Näheres über die Bedeutung al-Madā'ins für die orientalische Kirchengeschichte s. bei Streck, *Babylonien*, II, 274—75; ders., *Sel. u. Ktesiph.*, S. 42—7, 64 (Quellenmaterial der syrisch. Litt.); J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse* (Paris 1904).

Dass al-Madā'in auch einige Zeit ein Hauptsitz der gnostischen Religionssekte der Manichäer war, mag in diesem Zusammenhange ebenfalls erwähnt werden; doch ist es fraglich, ob ihr Stifter, Māni (Manes), wie vielfach angenommen wurde, aus Ktesiphon selbst stammte; vgl. dazu zuletzt Schaefer, in *Isl.*, XIV, 23.

Schliesslich sei noch mit wenigen Worten daran erinnert, dass al-Madā'in auch für die Geschichte des Judentums, speziell für die talmudische Periode derselben, ein erhebliches Interesse besitzt. Wie schon in hellenistischer Zeit hatten die Juden wohl auch unter der sāsānidischen und arabischen Herrschaft dort ihren Hauptsitz auf dem Westufer, in Behrasir, das in den jüdischen Quellen gewöhnlich *Māhōzā* = „die Stadt“ genannt wird. Sie bildeten daselbst, ähnlich wie einst im griechischen Seleucia (s. Streck, *Sel. u. Ktes.*, S. 10, 21), einen überaus hohen Prozentsatz der Einwohnerschaft, ja, wie es scheint, zeitweise sogar unter ihr die Majorität. Dass dieselben als sehr reich geschildert werden, darf bei der grossen Bedeutung, die al-Madā'in als Handelsemporium noch bis in die Zeit des Aufkommens von Baḡhdād besass, nicht überraschen. Daneben wird bei den Māhōzern ihr von dem der übrigen jüdisch-babylonischen Bevölkerung abweichender Charakter, der sich zum guten Teil aus dem stark unter ihnen vertretenen Proselytentum erklären wird, wenig rühmend hervorgehoben. Sie besaßen auch eine angesehene Hochschule, die aber nur einmal unter dem aus Māhōzā selbst stammenden Rabā bar Yoseph (geboren 229 n. Chr.) die geistige Führung der babylonischen Juden besass, sonst aber gegenüber den anderen berühmten Sitzen jüdischer Wissenschaft in Babylonien, den Lehranstalten in Nehardea, Sura und Pumbeditha, etwas



zurücktritt. Im übrigen vgl. für die jüdischen Nachrichten über al-Madā'in besonders A. Berliner, *Beitr. zur Geogr. und Ethnogr. Babyloniens im Talmud und Midrasch* (Berlin 1883), S. 19, 23—4, 39—43, 61—2; s. auch Streck, *Sel. und Ktes.*, S. 27, 63 und 64 (Litter.).

Abgesehen von dem bereits erwähnten ärmlichen, modernen Dorfe Salmān Pāk ist heute das ganze, mehr als 150 qkm umfassende Stadtgebiet von al-Madā'in fast völlig unbewohnt. Erst von der Mitte des XVIII. Jahrh.'s besitzen wir über dieses mehr oder minder ausführliche Mitteilungen von europäischen Reisenden; vgl. Streck, *Sel. und Ktes.*, S. 47—8. Die erste systematische topographisch-archäologische Durchforschung des ausgedehnten Ruinenfeldes wird E. Herzfeld verdankt, der sich in der Zeit von 1903—11 fünf Mal dort aufhielt. Über die Ergebnisse seiner Studien hat er 1914 eingehend in dem (erst 1920 veröffentlichten) 2. Bande des von ihm gemeinsam mit Fr. Sarre herausgegebenen Werkes *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet* berichtet; s. II, S. 46—76, dazu die Abbild. auf Tafel XXXIX—XLIV (Bd. III) und CXXII—CXXVIII (Bd. IV). Herzfeld bringt auch (II, 51) den ersten, von ihm 1911 entworfenen Plan des gesamten Ruinengebietes; s. diesen, auf  $\frac{1}{4}$  des Originalmassstabes reduziert, auch bei Streck, *Sel. u. Babyl.*, S. 50 und bei Pauly-Wissowa, *a.a.O.*, Suppl.-Bd. IV, 1106.

Von den Städten des Westufers, speziell von Seleucia, haben sich aus hellenistischer Zeit nur von der alten Stadtumwallung (*al-Sūr*), einer Doppelmauer von gigantischen Ausmassen, Überreste erhalten, namentlich auf der Nordseite und (weniger beträchtlich) im Süden. Die ganze Westseite der ehemaligen Stadt ist heute in einen von den alljährlichen Überschwemmungen herrührenden (seit 1900) ständigen Sumpf (*Hōr*) versunken. Innerhalb der Südhälfte des antiken Stadtmauerringes ragen jetzt aus der sonst völlig flachen Ebene zwei etwa 5 m hohe Schutthügel (*Djara'a*, was im 'Irāk ziemlich synonym mit *Tell* ist) empor, nämlich die *Djara'at al-Bārūdā* und die *Djara'at Bint al-Kādi*. Die erstere, welche ihren Namen „Pulvermühlenhügel“ von einer früher dort vorhandenen, den Bedürfnissen der türkischen Truppen dienenden Pulvermühle herleitet, dürfte, nach keramischen Funden zu urteilen, einen wesentlichen Teil der sāsānidischen Neugründung Behrasir bergen. Der zweite Hügel mit dem legendären Namen *Djara'at* (oder *Qasr*) *Bint al-Kādi* = „Hügel (oder Schloss) der Tochter des Kādi“ könnte recht gut die Stätte des mehrfach bezeugten Kastells von Seleucia-Kōkhē bezeichnen. Jenseits des oben erwähnten permanenten Sumpfes sind noch weitere Hügel und Wälle zu sehen: *Tell 'Umair* (oder *Djara'at 'Umar*), *Khusāf* oder *Abū Hulāifiya*, al-Sūsfiya, al-Khiyāyāt und *Tell al-Dhahab*. Sie gehörten vielleicht alle noch zum Weichbilde von Seleucia und rühren dann wohl von Vorstädten her.

Die Ruinen des Ostufers, von Ktesiphon, nehmen etwa 1,5 km oberhalb des Dorfes Salmān Pāk ihren Anfang. Nach vereinzelt wallähnlichen Resten von Mauern und Kanälen folgt als erste geschlossene Gruppe ein grosser Stadtteil, der sich unmittelbar gegenüber dem hellenistischen Seleucia, 1600 m den Tigris entlang hinzieht, bei durchschnittlich 400 m Breite, und von einer einfachen, sehr zerstörten Lehmmauer umschlossen wird; daher der Name *al-Tuwaiba* = „das kleine Lehmmauerwerk“. Innerhalb dieser Umfriedung liegen einige

kleine Gehöfte mit Palmenhainen, Maulbeergärten und Feldern. Die Tuwaiba mit ihrer nächsten Umgebung muss ungefähr den Platz der Medina al-'atīka, des nördlichen Stadtviertels von Ktesiphon, bezeichnen. Ein zweites Ruinenfeld konzentriert sich um die Ortschaft Salmān Pāk und um den *Īwān*.

Die Dorfstrasse von Salmān Pāk führt in gerader Richtung zu dem hochverehrten Grabe des Salmān al-Fārisi (= Salmān der Perser) oder, wie er an Ort und Stelle gewöhnlich genannt wird, des Salmān Pāk = „S. des Reinen“. Dieser soll als erster Irānier den Islām angenommen haben und zählt gewissermassen als „Apostel der Perser“ zu den populärsten shī'itischen Heiligen. Der muslimischen Überlieferung zufolge soll er 656 oder 657 hochbetagt in al-Madā'in, wo ihn der Khalīfe 'Omar als Statthalter eingesetzt hatte, gestorben sein; doch ist dazu zu bemerken, dass die arabischen Nachrichten über die Teilnahme des Salmān an der Eroberung des 'Irāk und an der Verwaltung von al-Madā'in wenig glaubwürdig sind. Vgl. über Salmān unten Bd. IV, 124—25 und Streck, *Sel. u. Ktes.*, S. 53—4. Das von einer Kuppel überwölbte Mausoleum mit dem angeblichen Grabe des Salmān (das man früher in der Nähe von Isfāhān zeigte!) erhebt sich auf der Südseite eines von einer hohen weissen Zinnenmauer eingeschlossenen Hofes und dürfte in seiner jetzigen Gestalt im wesentlichen aus der ersten Hälfte des XVII. Jahrh.'s, wo es der Sultan Murād IV. (1623—40) erneuerte, stammen. Im Jahre 1904—5 wurde der Bau einer Restauration unterzogen. Eine Beschreibung des Inneren von Kāzīm al-Dūdjaīlī s. bei Herzfeld, *a.a.O.*, II, S. 262, Anm. I.

Südwestlich von Salmān Pāk, etwa 1 km davon entfernt, steht hart am Tigrisufer ein zweites islamisches Kuppelgrab, das des Hudhaifa b. al-Yamān, eines der „Ratgeber“ Muḥammeds. Dieser, ein eifriger Verfechter der 'alidischen Sache, erwarb sich, wie es heisst, viele Verdienste um den Bau der ersten Moschee in al-Madā'in und starb im Jahre 657 in Kūfa; s. über ihn Balādhuri, S. 289; Tabari, I, 2452; Streck, *Babylonien*, II, 262; Herzfeld, *a.a.O.*, II, 59.

Die Tradition über die Sepulturen der zwei genannten Prophetengenossen ist alt und bis ins III. (IX.) Jahrh. hinauf — älteste Bezeugung bei al-Ya'kūbī, *BGA*, VII, 320 — zu verfolgen. Von den Tausenden persischer Pilger, die alljährlich die grossen shī'itischen Wallfahrtsorte des 'Irāk (Kerbela', Nadjaf, Kāzīmāin und Sāmarrā) aufsuchen, wählen viele Salmān Pāk als eine ihrer Stationen auf dem Hin- oder Rückwege.

K. Niebuhr (s. dessen *Reisebeschreib. nach Arabien*, Kopenhagen 1778, II, 306) weiss noch von dem Grabe eines dritten Prophetengenossen in al-Madā'in zu berichten, nämlich jenem des 'Abd Allāh b. Salām, eines Juden aus al-Madina (s. IV, 32). Dieser — ein entschiedener Gegner 'Alī's — kam, so viel wir wissen, nie nach dem 'Irāk. Zwar nennt auch das *Salmān-i Baghdād* von 1317 (1900), S. 256 (nach Herzfeld, *a.a.O.*) neben Hudhaifa einen in al-Madā'in beerdigten 'Abd Allāh al-Anṣārī, dennoch halte ich diese Notiz, wie die Angabe Niebuhrs (bezw. seiner Gewährsmänner), für unglaubwürdig. Möglicherweise liegt eine Verwechslung mit 'Abd Allāh b. Sabā vor, welcher, angeblich ebenfalls jüdischer Herkunft, den Khalīfen 'Alī nach dem 'Irāk begleitete, dort aber von diesem, da er ihm wegen seiner übermässigen Begeisterung für seine Person lästig fiel,

nach al-Madā'in verbannt wurde (s. IV, 31), wo er gestorben sein mag; näheres über sein Ende ist nicht bekannt. Herzfeld dachte vermuthungsweise an 'Abd Allāh b. Ḥubāb, der nach Ma'sūdī (IV, 410) im Jahre 38 (658) in seiner Eigenschaft als Statthalter des 'Alī in al-Madā'in von den Khāridjiten ermordet wurde. Da das Innere des Salmān-Heiligtums zwei Gräber enthalten soll, wird jedenfalls das zweite für den fraglichen 'Abd Allāh in Anspruch zu nehmen sein, nicht für den letzten von Hūlāgū hingerichteten Khalifen Mustā'sim, wie Mignon, *Travels in Chaldaea*, London 1829, S. 78 will, dem auch W. Ainsworth, *Narrative of the Euphrates Expedit.*, London 1888, II, 276 folgt. Für die Existenz eines Khalifengrabes auf dem Boden von al-Madā'in sind keinerlei urkundliche Zeugnisse beizubringen.

Was nun das zweite, südlich von Salmān Pāk beginnende Trümmerfeld betrifft, so bildet dessen Zentrum der grossartige Hallenbau des Ṭāk-i Kistrā (= „Bogen des Kistrā“), der Glanzpunkt des berühmten Īwān, über den unten noch kurz zu handeln ist. In der näheren Umgebung des Ṭāk sind vier Ruinenparzellen zu unterscheiden, unter denen besonders ein 6 m hoher oblonger Schutthügel im Süden, vom Volke *Harim-i Kistrā* = „der Harem des Kistrā“ oder *al-Dūā'i* = „der Hyänen-(hügel)“ genannt, hervorragt. Er birgt sicher einen einheitlichen Bau. Alle diese den Ṭāk auf vier Seiten einsäumenden Schutthanhäufungen gehören ohne Zweifel zum Palastsystem des Īwān, der mithin ein Areal von ungefähr 400 m Länge und 300 m Breite bedeckt haben muss. Mehr als  $\frac{1}{2}$  km südöstlich vom Ruinegebiete des Ṭāk, hinter einem Irrigationskanale, zeigt das Terrain wieder spärliche, aber kontinuierliche Reste von Besiedlung, die sich bis zu einem Mauerwinkel, namens *Bustān-i Kistrā* = „der Garten des Kistrā“, vielleicht die Umfassung eines Tierparks darstellend, erstrecken. In der Entfernung von 1 km südwestl. von dem erwähnten Bustān-i Kistrā erhebt sich noch ein 7—8 m hoher Trümmerhügel von nahezu quadratischem Grundriss, *Tell al-Dhahab* = „Goldhügel“ oder *Khaznat Kistrā* = „Schatzhaus des Kistrā“ genannt. Offenbar ein einheitlicher grosser Bau, etwa das von Khosraw II. erbaute Schatzhaus (? vgl. Tabarī, I, 1042).

Es muss schliesslich mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, dass für die Beurteilung der alten, mittelalterlichen und heutigen Topographie von al-Madā'in das wichtige Faktum nicht übersehen werden darf, dass die Konfiguration der ganzen dortigen Landschaft dadurch eine tiefeinschneidende Veränderung erfuhr, dass der Tigris seit dem Ausgange des Mittelalters seinen Lauf an Ort und Stelle stark wechselte und jetzt unmittelbar südlich von Ktesiphon sein früheres Bett auf eine 5 km lange Strecke verlässt und dafür eine fünf Mal so grosse Schleife beschreibt. Es ist ferner mit der Möglichkeit zu rechnen, dass nicht nur ein beträchtliches Stück von Seleucia einfach im Tigris untergegangen ist, sondern auch kleinere Stadtteile von Ktesiphon nach und nach von den Fluten des Stromes verschlungen wurden.

Als eindruckvollster Zeuge einer grossen Vergangenheit steht heute auf dem weiten Ruinenfelde von al-Madā'in der bereits erwähnte *Ṭāk-i Kistrā* da. Der erhaltene Teil besteht aus einer riesigen, ca. 92 m langen Fassade, welche ein kühn gespannter Bogen mit  $25\frac{1}{2}$  m Spannweite in zwei, etwas ungleiche Teile zerlegt. Diese ur-

sprünglich über 29 m hohe, in drei Etagen gegliederte Frontmauer wird wirksam durch offene und Schein-Tore, Blendarkaden, Pilaster und Halbsäulen belebt. Durch den gigantischen Bogen gelangt man in eine geräumige,  $43\frac{1}{2}$  m tiefe Halle, welche zu beiden Seiten je 5 parallele, quergelegte Nebenkammern begleiten. Ein breites Tor in der Rückwand der Halle führt in einen weiteren Raum von anscheinend quadratischem Grundriss.

Für die Frage nach der kunstgeschichtlichen Stellung und der Zeit der Entstehung des Īwān verweise ich auf die Ausführungen von Herzfeld, *a. a. O.*, S. 74 f. Nach ihm stellt der Bau eine Mischung orientalischen und hellenistischen Stiles dar. Als Bauherr kann nur Sapor (Sābūr) I. (241—272) in Betracht kommen; eine grössere Restauration des Ganzen scheint später Khosraw I. (531—79) vorgenommen zu haben. Den am meisten charakteristischen Teil des Īwān, in welchem sich zugleich seine Hauptbestimmung als Audienzpalast mit voller Klarheit ausspricht, bildet die grosse Halle, in der Sāsānidenzeit die Stätte für die feierlichen öffentlichen Sitzungen und Empfänge des Herrschers. Von den architektonischen Details des Īwān hat sich nichts erhalten, da der Stuck oder Mörtelüberzug, in dem diese zum Ausdruck kamen, abgefallen ist. Das Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin besitzt Stuckrosetten, die Herzfeld (s. *ZDMG*, LXXX, 1927, S. 226) als Schmuckstücke des Īwān feststellte. Im Innern war der Palast, wie aus den Berichten der Araber erhellt, mit Gemälden und Bildern in Goldrelief geziert. Als die Muslime nach der Einnahme von Ktesiphon die grosse Īwānhalle provisorisch, bis zur Erbauung einer eigenen Moschee, als Gebetsplatz verwandten, blieben auch die dort befindlichen Gemälde unangetastet und waren noch nach ein paar Jahrhunderten an Ort und Stelle zu sehen. So hat sie im IX. Jahrh. der Dichter Abū 'Ubāda al-Buḥturi (s. oben I, 806), der überhaupt gern Paläste schilderte, auf Grund von Autopsie in einem vielgerühmten Gedichte über den Īwān beschrieben; s. dasselbe in der im Jahre 1300 (1882) zu Stambul gedruckten Ausgabe des Diwānes dieses Dichters (Bd. I, 108 f.). Fast der ganze Text steht auch bei Yāqūt, I, 427—9; Bruchstücke davon bei al-Khatib al-Baghdādī (ed. Salmon, S. 90—91) und bei Kaẓwini (ed. Wüstenfeld), II, 304.

Um die majestätischen Überreste von Ktesiphon, die von jeher den tiefsten Eindruck auf die Orientalen gemacht haben, schlingt sich überhaupt früh das Rankenwerk der Poesie. Der persische Dichter Afḍal al-Dīn b. 'Alī Khākāni (gest. 595 = 1200; s. II, 938) verfasste eine Elegie auf al-Madā'in, eines seiner besten Werke; vgl. Ethé im *Grundriss der iran. Philol.*, II, 264. Sie wurde in Stambul 1330 (1912) und in Berlin 1343 (1924) gedruckt. Letzterer Ausgabe, betitelt *„Aīwan-i Medāin, un poème de Khāgāni, adapté et augmenté par quelques poètes contemporains“* (Publikation N<sup>o</sup> 5 des Verlags Iranschāhr), ist eine historisch-kritische Einleitung von Dr. Ridā Tewfiḳ und ein Kommentar des modernen persischen Schriftstellers Ḥusain Dānish beigegeben; vgl. dazu E. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia* (Cambridge 1914), S. 307.

Den Muslimen galten die verlassenen und verfallenen Denkmäler der persischen Königsstadt als die unverrückbaren Siegeszeichen ihrer Religion (über das angebliche Vorzeichen vom Einsturze von 14 Zinnen des Īwān in der Nacht von Muḥammeds



Geburt s. Streck, *Sel. u. Babyl.*, S. 61), andererseits auch als eindringliche Sinnbilder gefallener Grösse. Wie die Pyramiden, begegnen auch sie in der arabischen Dichtung als stehender Typus der Vergänglichkeit irdischer Macht; vgl. z. B. die Verse des al-Tifāshī bei Maḳrīzī, *al-Khiṭaṭ*: das Pyramidenkapitel, herausgeg. von E. Graefe (Leipzig 1911), S. 47 bezw. 88 (u. 94). Der Būyiden-Sultān Djalāl al-Dawla (1025—43) verewigte seine Anwesenheit in al-Madā'in durch zwei in die Wand des İwān eingeritzte, den Wechsel des Irdischen predigende Verse (s. Yāqūt, I, 429, 5); im übrigen vgl. noch Streck, *a. a. O.*, S. 61. Die Araber rechneten den İwān, gleich den Pyramiden, zu den Weltwundern (s. z. B. Ibn al-Faḳīh, *BGA*, V, 255); ja, man hielt ihn vielfach nicht für ein von Menschenhänden stammendes Werk, sondern für eine Schöpfung der Dämonen, der Djinn [s. d.]. An den İwān knüpfen sich auch schon früh manche Legenden, in deren Mittelpunkt der noch heute im Orient wegen seiner Gerechtigkeit sprichwörtliche König Khosraw I. Anūsharwān steht: so die Geschichte von dem in den Schlossplan fallenden Häuschen einer alten Frau, das dieser Herrscher duldet (s. Streck, *Babylonien*, II, 256—258; Streck, *Sel. und Ktes.*, S. 56 und *JA*, 1831, Bd. 15, S. 489), welche Herzfeld (*a. a. O.*, II, 68) aus der Unsymmetrie der Fassade ableiten möchte; ferner die Erzählung von der „Kette der Gerechtigkeit“, zum Anhängen von Bittschriften bestimmt (nachgeahmt von einem İlkhān in Tabriz; s. J. v. Hammer, *Geschichte der İlchane*, Darmstadt 1843, II, 339), die nach Bermont heute noch unter den Bewohnern der Gegend von al-Madā'in lebendig zu sein scheint; vgl. die von ihm in der Zeitschrift, *Le Liban, La Revue de Demain*, Mai 1926, S. 10—11 veröffentlichte, aus dem Munde eines dortigen Beduinen stammende Legende „La Légende du Melon d'eau“.

Bis zum Regierungsantritte der 'Abbāsiden scheint der İwān ziemlich intakt geblieben zu sein; dann wurde mit dem Abbruch begonnen, der aber zuletzt wegen Unrentabilität wieder aufgegeben werden musste, da die Kosten den erhofften Gewinn weit überstiegen. Über die Persönlichkeit des Khalifen, der die Niederreissung veranlasste, gehen unsere Quellen auseinander. Meist wird al-Manṣūr (754—775) genannt, daneben besonders noch Hārūn al-Rashīd (786—809). Auf alle Fälle hat die teilweise Zerstörung des İwān unter den ersten 'Abbāsiden als gesicherte historische Tatsache zu gelten; vgl. darüber Streck, *Babylonien*, II, 255—6, 259; ders., *Sel. und Ktes.*, S. 61—62; Herzfeld, II, 63. Schon damals dürfte der İwān mit Ausnahme der grossen Halle und der beiden Fassadenflügel niedergelegt worden sein; für den verschont gebliebenen Teil des Palastes bürgerte sich dann in der Folgezeit allmählich die Bezeichnung *Ṭāq-i Kisrā* — heute vulgär meist *Ṭāq-i Kesre* gesprochen — ein, die, so viel ich sehe, zuerst bei Rashīd al-Dīn (*Hist. des Mongols de la Perse*, ed. Quatremère, S. 266) begegnet. Yāqūt (I, 425) wie der schon oben erwähnte Geograph Bakuwī (um 1400) kennen als Überrest des İwān nur noch den von zwei Flügeln flankierten Hallenbogen. Dieser Zustand des Bauwerkes erhielt sich im wesentlichen bis zum Jahre 1888, wo am 5. April, anlässlich eines grossen Hochwassers, der wohl durch rücksichtslose Ziegelräuber unterminierte nördliche Frontflügel einstürzte; den ebenfalls gefährdeten Südfügel hat man vor einigen Jahren durch Unterfangen seiner Fundamente zu sichern gesucht. Abbildungen des *Ṭāq-i Kisrā* vor

und nach 1888 siehe bei Fr. Langenegger, *Die Baukunst des Irāq* (Dresden 1911), S. 16.

Das *Ḳaṣr al-Abyaḍ*, „das weisse Schloss“, ist spurlos verschwunden. Bei der Einnahme Ktesiphons durch die Araber blieb es gleich dem İwān verschont; der muslimische Heerführer Sa'd schlug in ihm sein Hauptquartier auf. Das Schicksal dieses Palastes erfüllte sich in den Tagen des Khalifen al-Muktafi (902—8); dieser liess ihn abbrechen, um Baumaterial für die Vollendung des Palastes al-Tādj auf der Ostseite von Baghdād zu gewinnen; vgl. Streck, *Babylonien*, I, 122; II, 259; Herzfeld, *a. a. O.*, II, 63.

Systematische Grabungen sind auf dem Ruinenfelde von al-Madā'in nie veranstaltet worden. Bei den von hier stammenden antiken Gegenständen handelt es sich durchweg um zufällige Einzelfunde; s. eine Aufzählung derselben bei Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, Suppl. IV, 1166—67. Die deutsche Orientgesellschaft wird im Herbst dieses Jahres (1927) als erste mit Ausgrabungen an Ort und Stelle beginnen, und es steht zu hoffen, dass dieses Unternehmen grösseren Stiles für die Archäologie, Geschichte und Topographie von Seleucia und Ktesiphon sehr wertvolle Ergebnisse, vor allem die nur durch den Spaten mögliche Klärung strittiger Punkte, bringen wird.

*Litteratur:* *BGA*, ed. de Goeje; Yāqūt, *Mufaḍḍam*, ed. Wüstenfeld; Ṭabari; Ibn al-Aṭḥir (ed. Tornberg); s. die Indices zu diesen Werken, s. v. al-Madā'in, Behrasir, İwān, Ḳaṣr al-Abyaḍ, Rūmiya, Ṭaisafūn; *Kitāb al-Aghānī*, Indices von Guidi, s. v. — Wertvolles Material für die christliche Geschichte von al-Madā'in enthält die *Kitāb al-Miḍḍal* betitelte Patriarchengeschichte des Mārī b. Sulaimān aus dem XII. Jahrh., nebst den abgekürzten, bis auf das XIV. Jahrh. fortgeführten Rezensionen dieses Werkes von 'Amr b. Mattā und Ṣalībā b. Yūḥannā; s. H. Gismonti, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestanior. commentaria* (Text. u. lat. Übers.), 3 Teile, Rom 1896—99. Von spätmittelalterl. oriental. geographischen Werken seien noch Hamd Allāh Mustawfī al-Ḳazwīnī, *Nuḥat al-Ḳulūb* (= *GMS*), S. 44—6 bezw. 50—2 (Übers.) und der schon im vorausgehenden erwähnte Bakuwī (s. *N E*, II, 1789, S. 424) namhaft gemacht. Eine naive Beschreibung von al-Madā'in enthält ein türkischer Bericht vom Ende des XVII. Jahrh.'s, betitelt *Kitāb Manāsik al-Hadīdj*; davon gab Bianchi eine französische Übersetzung in *Recueil de Voyages et de Mémoires, publié par la Société de Géographie*, II, S. 81 f. (bezw. S. 131). Über die kleine Irrtümer enthaltenden Angaben in Firdawsī's *Shāh-nāme* s. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, S. 49 (im *Grundriss der iranisch. Philologie*, Bd. II). — Für weitere Nachrichten orientalischer Autoren s. G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge 1905), S. 33—5; Streck, *Babylonien nach den arab. Geographen*, II (Leiden 1901), S. 246—79 und ders., *Seleucia und Ktesiphon* (= *Der alte Orient*, Bd. XVI, Heft 3—4), Leipzig 1917. Siehe ferner die Artikel KOCHÉ von Weissbach bei Pauly-Wissowa, *Realenzykl. der klass. Altertumswiss.*, XI, 943—44; KTESIPHON von Streck und Honigmann, *a. a. O.*, Suppl. Bd. IV, 1102—19 und SELEUKIA von Streck, *a. a. O.*, II A, Sp. 1148—84 und vgl. dazu jetzt noch V. Tschirikover, *Die hellenist. Städtegründungen* (= *Philologus*, Suppl. Bd. XIX, 1927,

Heft 1), S. 90—2. — Einen geschichtlich-topographischen Abriss über al-Madā'in, vom Altertum bis zur Gegenwart, veröffentlichte der Baghdāder Karmelitenpater Anastase in arabischer Sprache in der Zeitschrift *al-Machriq*, V (Bairūt 1902), S. 673—81, 740—46, 780—86, 834—40 (teilt hauptsächlich Auszüge aus arabischen Schriftstellern und Berichte europäischer Reisender mit); J. M. Patchatchy, *Le palais de Chosroes*, in der arab. Zeitschrift *Lughat al-ʿArab* (Baghdād), Jahrg. 1914, N<sup>o</sup>. 8. — In Ritters *Erkunde von Asien*, XI (1844), S. 852—65 sind die Berichte verschiedener älterer europäischer Reisender verwertet. Für die heutige Topographie von al-Madā'in und die sich an die dortigen Bauten knüpfenden archäologisch-kunsthistorischen Fragen bildet jetzt die Abhandl. E. Herzfelds *SSeleukeia und Ktesiphon* in dem schon oben erwähnten Werke *Archäol. Reise*, II, 46—76, 262, Anm. 1 (Nachtr.), die Hauptquelle. Für weitere Litteraturangaben sei noch besonders verwiesen auf Streck, *Babylonien, a. a. O.*; ders., *Sel. u. Ktes.*, S. 64 und Herzfeld, S. 46, Anm. 1 und S. 49, Anm. 1. (M. STRECK)

#### MADĀ'IN ŠĀLĪH. [Siehe AL-ḤIDJR.]

AL-MADĀ'INĪ ʿALĪ b. MUḤAMMED b. ʿABD ALLĀH b. ABĪ SAIF ABU ʿL-ḤASAN, arabischer Geschichtsschreiber und Litterat, Klient der kuraishitischen Familie ʿAbd Šhams b. ʿAbd Manāf, war 135 (752) in Baṣra geboren, gehörte dort zu den Schülern des Theologen Muʿammar b. al-Ashʿath, wandte sich dann aber der Beschäftigung mit dem Adab und der Geschichte zu, lebte eine Zeitlang in al-Madā'in, siedelte von dort nach Baghdād über, wo er sich besonders an Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī anschloss, und starb angeblich in dessen Hause 225 (840), nach dem *Fihrist* 215 (830), n. a. erst 231 (845). Seine litterarische Tätigkeit war sehr ausgedehnt und umfasste die Geschichte des Propheten, der Kuraish, der Eroberungen und des Khalifats sowie die Geschichte der Dichter und Unterhaltungsschriften (*Adab*); der *Fihrist* zählt 239 Titel von Werken seiner Feder auf, unter denen freilich das *Kitāb al-Djawābāt* zweimal genannt ist und auch manche kleine Schriften gewesen sein mögen. Doch ist auch dies Verzeichnis noch nicht vollständig; obwohl die seine Mitteilungen verwertenden späteren Autoren nur sehr selten die Titel der von ihnen benutzten Werke nennen, können wir die Liste des *Fihrist* noch ergänzen. Von historischen Monographien fehlt in ihr das *Kitāb Akhbār Zufar b. al-Ḥārith*, das Yāqūt (*Muʿdjam*, IV, 369) nach einer Handschrift des Sukkari benutzte (s. Heer, *Die hist. und geographischen Quellen in Yāqūts geogr. Wb.*, Strassburg 1898, S. 5); von belletristischen Werken fehlt vor allem das von al-Tanūkhī oft benutzte *K. al-Faradj ba'da ʿl-Šhidda* (S. Wiener, *Isl.*, IV, 276 ff.), ferner das von demselben, II, 174, zitierte *K. al-Samīr*, das von ʿAbd al-Kādir al-Baghdādī benutzte *K. al-Mugharrībīn* (s. *Khiṣānat al-Adab*, II, 109, 1). Die Titel seiner Werke scheinen öfter geschwankt zu haben. So ist das von ʿAbd al-Kādir, *Khiṣānat al-Adab*, I, 408, 11 zitierte *K. al-Nisāʾ al-fawārik* wohl sicher identisch mit dem ebenda IV, 366, 5 v. u. und 479, 15 genannten *K. al-Nisāʾ al-nāshizāt* und dem *K. al-Nawāʾiḥ wa ʿl-Nawāshiz* des *Fihrist*, S. 102, 1, wie sicher das *K. Zakan Iyās* bei al-Maidānī, I, 220, 12 mit dem *K. Akhbār Iyās b. Muʿāwīya* im *Fihrist*, 104, 15 und das *K. Akhbār al-Kilāʿ* bei

Muṣṭafī, II, 70, 2 mit dem *K. al-Kilāʿ wa ʿl-Aḥwāl* des *Fihrist*, 103, 14. Erhalten ist uns nur der 1. und 2. Band des *K. al-Taʿāzī* (*Fihrist*, 104) in der Zāhiriya zu Damaskus (s. Ḥabīb al-Zayyāt, *Khasā'in al-Kutub fī Dimashk wa-Dawā'iḥā*, S. 28, n. 1, 3). Unter seinen historischen Werken war sein *K. Akhbār al-Khulafāʾ al-kabīr*, wie es scheint, das umfangreichste, das bis in die Zeit des al-Muʿtaṣim reichte. Darauf scheinen Ṭabarī's Angaben über das Ende des Khalifen Hishām im Jahre 125 und die Anfänge der Regierung al-Walids zurückzugehen, während er sonst in der Omayyadengeschichte den Abū Mikhnaḥ bevorzugt. Das *K. al-Dawla al-ʿAbbāsiya* bestand nach Yāqūt, *Irshād*, V, 315, 8 aus mehreren Büchern, von denen ihm einige noch in der Handschrift des Sukkari vorlagen; er irrt übrigens, wenn er meint, dass dies Werk dem Ibn al-Nadīm unbekannt geblieben sei, denn es ist offenbar das *K. al-Dawla* im *Fihrist*, 103, 12, das allerdings in der von ihm benutzten Vorlage ausgefallen war. Von seinen historischen Monographien hat Ṭabarī am ausgiebigsten seine Geschichte von Khorāsān benutzt, deren Titel *K. Futūḥ Khorāsān* schon nach der Angabe des *Fihrist*, 103, 10 den Inhalt nicht deckte; es ist unsere wichtigste Quelle für die Geschichte Zentral-Asiens in der Zeit der Eroberungen des Islāms. Auch die Geschichte von Baṣra scheint Ṭabarī zumeist aus seinem Werk über diese Stadt (*Fihrist*, S. 103, 6) geschöpft zu haben. Als Tradenten dafür nennt er den ʿOmar b. Shabba; von diesem zitiert er einmal ausdrücklich das *K. Akhbār Ahl al-Baṣra* (II, 168, 10), vielleicht kannte er demnach Madā'ini's Werk nur durch dessen Vermittlung. Sein Werk über die Khāridjiten endlich ist ausser von Ṭabarī auch von Balādhuri im *K. al-Ashraf* (Ahlwardts Anonymus), von Mubarrad im *Kāmil* und Abu ʿl-Faradj al-Isfahānī im *K. al-Aghānī* benutzt. Die Spezialgeschichte der Schlacht von Nahrawān mag Ṭabarī im Jahre 38 zugrunde gelegt haben. Aus seiner Geschichte von Medina (*Fihrist*, S. 103, 23) scheint al-Balādhuri seine Nachrichten im *K. al-Futūḥ*, S. 11, 2; 13, 6; 47, 17, geschöpft zu haben, der auch sonst Madā'ini's zahlreiche Monographien aus der Eroberungsgeschichte noch gelesen zu haben scheint. Unter den Schülern al-Madā'ini's war al-Zubair b. Bekkār der bekannteste Fortsetzer seiner Schriftstellerei, die dann in der nächsten Generation durch die systematischen Arbeiten eines Balādhuri und Ṭabarī verdrängt wurde.

*Litteratur*: *Kitāb al-Fihrist*, S. 100—104; Yāqūt, *Irshād al-Arib*, ed. Margoliouth, V, 309—318; Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber*, N<sup>o</sup>. 47; Brockelmann, *G A L*, I, 140. (C. BROCKELMANN)

#### MADĀR. [Siehe GHĀZĪ MĪYĀN.]

MĀDDA (A., philosophischer Terminus = *Ha-yūlā*, gr. ὕλη) ist, wie das korrelative *Šūra*, gr. εἶδος, ein vieldeutiger Begriff. Im allgemeinen bedeutet es das der Möglichkeit nach (δυνάμει) Seiende, was eigentlich nicht ist (keine Form hat), sondern etwas werden kann durch die Aufnahme entgegengesetzter Bestimmungen (Formen). Da nun die Verwirklichung des Möglichen als stufenmässig fortschreitend gedacht wird, kann eine niedere Formstufe wieder als Materie für eine höhere Entwicklungsform aufgefasst werden. Ferner wird die Sache, schon bei Aristoteles, kompliziert durch die Unterscheidung einer physischen und einer logischen Materie (diese besteht im Gattungsbegriff, der durch die spezifischen Differen-





dem ursprünglich südarabischen Hadjar [s. d.], Stadt, womit man die Hauptstadt in Bahrain bezeichnet. Von den medinensischen Dichtern verwendet Kais b. al-Khatim ausschliesslich den Namen Yathrib, während Hassān b. Thābit und Ka'b b. Malik beide Benennungen gebrauchen, was auch in der Gemeindeordnung Muhammeds (Ibn Hishām, S. 341 ff.) der Fall ist.

Madina liegt im Hidsjāz auf einer sich sanft gegen Norden neigenden Ebene, deren Grenzpunkte im Norden und Südwesten durch die gegen 4 km von der Stadt entfernten Berge Uḥud [s. d.] und 'Air bezeichnet werden, zwei Vorsprünge der Bergkette, welche die Grenze zwischen dem arabischen Hochlande und dem niedrigen Küstenlande (Tihāma) bildet. Westlich und östlich wird die Ebene von den Harra's oder Lāba's, unfruchtbaren, mit schwarzem Basaltgeröll bedeckten Strecken, begrenzt, aber die östlichen Harra's liegen in grösserer Entfernung und lassen zwischen sich und der Stadt Raum für fruchtbarere Strecken, sodass die Ostgrenze der Ebene zunächst durch eine Reihe von niedrigen schwarzen Hügeln gebildet wird. Im Süden dehnt die Ebene sich unabwehrbar weit aus. Charakteristisch für sie ist ihr für Arabien ungewöhnlich grosser Reichtum an Wasser. Alle Wasserläufe kommen von Süden oder von den Harra's und fliessen nach Norden, wo sie sich bei Zaghāba vereinigen und dann in dem Wādī Idam eine westliche Richtung nach der Küste hin nehmen. Sie führen zwar meistens nur nach Regenfällen Wasser, bewirken aber, dass das Grundwasser hoch steht; infolgedessen gibt es eine grössere Anzahl Quellen und Brunnen. Nach stärkerem Regen bildet der offene Platz al-Munākha (s. unten) einen See, und grössere Überschwemmungen sind nicht selten, die den Gebäuden im südlichen Teile der Stadt gefährlich werden können. Besonders drohend war ein solches Anwachsen des Wassers einst unter dem Khalifen 'Othmān, weshalb dieser einen Damm als Schutzwehr aufzuführen liess (Balādhuri, S. 11), und noch schlimmer später in den Jahren 660 und 734 d. H., als der durch den grossen vulkanischen Ausbruch geschaffene Wall vom Wasser durchbrochen wurde (Samhūdī-Wüstenfeld, S. 23). Das Wasser ist zum Teil salzig und ungeniessbar, und verschiedene Gouverneure der Stadt haben darum für Leitungen gesorgt, die das gute Wasser einiger südlich gelegenen Süsswasserquellen der Stadt zuführten. Die Wasserläufe tragen verschiedene Namen: im Westen al-'Aḳīk mit W. Buṭhān und Ranūnā, im Osten W. Kanāt mit Mahzūr und Muḥānib (oder ... nib). Der Boden besteht aus salzigem Sand, Kalk und lehmigem Ton, und ist durchgängig, namentlich im Süden sehr fruchtbar. Dattelpalmen gedeihen vorzüglich, daneben Orangen, Zitronen, Granatäpfel, Bananen, Pfirsiche, Aprikosen, Feigen und Weintrauben. Die Winter sind kühl und regnerisch, die Sommer heiss, aber selten schwül. Die Luft wird von neueren Reisenden als angenehm gerühmt, ist aber wenig gesund, und namentlich waren und sind Fieber eine Plage, besonders für Eingewanderte, was Muhammeds Anhänger oft erfahren mussten (Balādhuri, S. 11; Farazdaq, ed. Boucher, S. 9, 13; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 482 ff., 605; Burton, *A Pilgrimage*, S. 176 f.; Wensinck, *Mohammed en de Joden*, S. 31; H. Lammens, *Faḳīma*, S. 54; Goldziher, *Mohammedanische Studien*, II, 243). Die Omaiyaden nannten die Stadt: „die schmutzige“, im

Gegensatz zu dem Ehrennamen *al-Taiyiba*, den der Prophet ihr gegeben haben soll (Goldziher, *a. a. O.*, II, 37).

Durch seine Naturverhältnisse bildete Madina einen scharfen Kontrast zu dem im steinigem, getreidelosen Tal liegenden Mekka (Sūra XIV, 40). Sie war von Anfang an keine eigentliche Stadt, sondern eine Ansammlung von Häusern und Hütten, die von Gärten und Saatefeldern umgeben waren und deren Bewohner auf Landbau angewiesen waren und deshalb von den Beduinen verächtlich als „Nabatäer“ bezeichnet wurden. Erst allmählich konsolidierten sich diese zerstreuten Ansiedelungen zu einer mehr stadtähnlichen Anlage, die aber nördlicher lag als die spätere Stadt, da der Name Yathrib nach Samhūdī (Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*, S. 37) besonders mit einem Ort westlich vom Grabe Ḥamzas, wo die Banū Ḥāritha sich niederliessen, verknüpft war. Die so entstandene Stadt war von keiner Mauer umschlossen, so dass sie wesentlich durch die dichten Haine der Palmen und die Obstgärten, welche die Häuser umgaben, geschützt war. Da dies am wenigsten an der Nord- und Westseite der Fall war, waren diese den feindlichen Angriffen am meisten ausgesetzt. Einen Ersatz bildeten die Burgen (*Uṭum*, Plur. *Āṭam* oder *Uḍum*, Plur. *Āḍām*), die in grösserer Anzahl gebaut wurden und in die man sich in unsicheren Zeiten zurückziehen konnte.

Über die Entstehung und älteste Geschichte Madinas gab es in späteren Zeiten keine sicheren Überlieferungen, und die Geschichtsschreiber suchen auf eigene Hand sich die Sache zurechtzulegen, wobei, wie auch sonst, die Djurhum (s. d.) und dazu Krauss, in der *ZDMG*, LXX, 352) und die ganz ungeschichtlichen 'Amalekiten herhalten müssen (vgl. auch Hassān b. Thābit, ed. Hirschfeld, N<sup>o</sup>. 9, Vers 6). Erst mit der Einwanderung der Juden in Madina betritt man einen sicheren Boden, aber von der genaueren Zeit dieser Ansiedelungen wissen die Historiker wieder so wenig, dass sie sie bald mit Moses, bald mit der Deportation der Juden unter Nebukadnezar, bald mit der Eroberung Syriens durch die Griechen oder mit der Palästinas durch die Römer in Verbindung bringen. Nach verschiedenen Andeutungen im Talmud gab es in den ersten Jahrhunderten n. Chr. Juden in Arabien, wobei sicher wesentlich an Nordarabien zu denken ist (s. Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Koran*, S. 49 f.), und dass sie zahlreich waren, beweisen die jüdischen Gemeinden in Taimā<sup>3</sup>, Hidsjir (Jaussen und Savignac, *Mission*, S. 150, 242), Khaibar, Wādī 'l-Ḳura, Fadak und Maḳnā, woran sich die in Madina anschloss. Überall in diesen Oasen übernahmen und entwickelten sie die Bodenkultur, und ihnen war es wohl zu verdanken, dass sich aus den getrennten Ansiedelungen eine Art Städte entwickelten, wofür, wie schon bemerkt, besonders der aramäische Name Medina für Yathrib spricht. Nach der ausdrücklichen Angabe des Hassān b. Thābit (N<sup>o</sup>. 9, Vers 8 bei Hirschfeld) bauten sie in dieser Stadt eine Anzahl Burgen. Dass sie aber nicht die ersten waren, die das taten, darf man wohl daraus schliessen, dass die ältesten Bewohner nicht reine Beduinen gewesen sind (nach Lammens, *Tā'if*, S. 72, waren die Burgen Nachahmungen von yemenischen Mustern). Wie es scheint, spielte bei der Einwanderung der Judenstamm Kainuḳā<sup>c</sup> eine Hauptrolle, da später ein Hauptmarkt im westlichen Teile der Stadt nach ihm benannt wurde.



Allmählich traten aber die beiden Stämme Kuraiza und Nadir an die Spitze der medinensischen Judentenschaft. Die erstgenannten wohnten mit den Bahdal am W. Mahzur; die Nadir am W. Buḥān (*Kitāb al-Aghānī*, XIX, 95, wo auch die jüdischen Stämme und die judaisierten arabischen Stämme aufgezählt werden). Während an dieser Stelle, wie auch sonst, die Kuraiza und die Nadir zu den reinen Juden gerechnet werden, waren sie nach einer merkwürdigen Angabe des Historikers Ya'qūbi (ed. Houtsma, II, 49, 52) nicht echte Juden, sondern judaisierte Unterabteilungen von dem arabischen Stamme *Djudhām*, was Nöldeke wiederholt als echte Erinnerung hervorgehoben hat. Nun ist es historisch sicher, dass es damals in Arabien viele jüdische Proselyten gab (vgl. Ibn Kutaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, S. 299), aber trotzdem sprechen entscheidende Gründe dagegen, dass das starke jüdische Element in Madīna auf diese Weise entstanden sein sollte. So ist es von besonderer Bedeutung, dass die Kuraiza und Nadir häufig als die *Kahināni*, d. i. die beiden Priester(stämme), erwähnt werden, was beweist, dass die Juden ihre Stammbäume kannten und auf die Abstammung Gewicht legten (vgl. z. B. Ibn Hishām, S. 660, 18: „du schmäht den reinen der beiden Priesterstämme“). Dasselbe geht daraus hervor, dass die von Muḥammed geheiratete Naḍīritin Sāfiya als zum Geschlechte Aarons gehörig erwähnt wird (Ibn Sa'd, VIII, 86, 1). Entscheidend ist aber die Art und Weise, wie der Prophet in den medinensischen Sūren zu den dortigen Juden spricht. Er apostrophiert sie als Söhne Israels und erinnert sie daran, dass Gott sie über alle Menschen erhoben habe, II, 44, 116; er fasst sie mit den alten Israeliten zusammen, als hätten sie die Rettung aus Ägypten miterlebt, II, 46 f.; Allāh gab Moses die Schrift, damit sie recht geleitet werden sollten, II, 50; sie übertreten die Gesetze, auf die er sie beim Bundesschluss verpflichtete, II, 77 ff. usw. Solche Worte setzen so deutlich wie möglich voraus, dass er sie als echte Nachkommen der alten Israeliten betrachtete. Neben den judaisierten Arabern muss es also einen festen Stock von eigentlichen Juden gegeben haben, wie es ja auch klar ist, dass die Proselyten ohne einen solchen nicht denkbar sind. Ausserdem hat Wellhausen treffend hervorgehoben, dass die arabischen Juden durch ihre Sprache, ihre Schriftgelehrsamkeit, ihre Lebensweise, ihre Neigung zu boshafem Spott, zu heimlichen Künsten, Gift, Zauber und Fluch, ihre Angst vor dem Tode, einen fremdartigen Eindruck machen, der nicht durch Judaisierung lauter echter Araber erklärt werden kann. Andererseits darf aber nicht übersehen werden, dass die Juden in Arabien von ihren Umgebungen ziemlich stark beeinflusst waren und einen eigenartigen Charakter angenommen hatten. So trifft man bei ihnen die für die Araber bezeichnende Spaltung in Stämme und Geschlechter mit den darauf ruhenden Verpflichtungen. Die Namen dieser Stämme lassen sich nicht auf altjüdische Namen zurückführen, sondern haben ein durchweg arabisches Gepräge, was auch von den Personennamen gilt, wo echt jüdische Namen wie Samaw'al oder Sāra selten sind. Besonders deutlich zeigt sich die Arabisierung der Juden in den Gedichten, die Juden zugeschrieben werden, und die meistens ebenso gut von Beduinen hätten gedichtet sein können (s. Nöldeke, *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, S. 52 ff.).

Während die Juden sich als Herren anderer Ortschaften, wie Khaibar, al-Fadak usw., behaupteten, änderten sich die Verhältnisse in Madīna infolge einer neuen Einwanderung, welche die Araber mit dem Dammbruch von Ma'rib [s. d.] und den dadurch veranlassten Wanderungen der südarabischen Stämme in Verbindung bringen. Nach Madīna kamen auf diese Weise die beiden sogenannten Ka'ilastämme, Aws und Khazraj (s. diese Art.). Näheres über ihre Einwanderung ist nicht überliefert, aber aus einem interessanten Vers bei Ibn Khurādādhbih (*BGA*, VI, 128) und Yāqūt, IV, 460 geht hervor, dass sie jedenfalls eine Zeitlang den Juden unterworfen und tributpflichtig waren und dass dieser Teil von Nordarabien damals unter persischer Herrschaft stand, in guter Übereinstimmung mit der gewöhnlichen jüdischen Politik, es mit den Persern zu halten. Nachher gelang es aber den Ka'ilasöhnen, sich zu befreien und die Juden unter ihre Herrschaft zu bringen. Den Anlass dazu gab nach der Überlieferung ein mächtiggewordener Judenkönig Fityawn, der das ius primae noctis ausübte, weshalb ein Khazrajite Mālik b. al-'Adjlān ihn ermordete, um seine bedrohte Schwester zu retten — ein verbreitetes Erzählungsmotiv (vgl. K. Schmidt, *Jus primae noctis*, 1882, und dazu *RE* 7, 1883, S. 156, ff.), worauf wohl nicht viel zu geben ist. Über die Fortsetzung gibt es zwei verschiedene Traditionen, indem einige Mālik nach seiner Tat Hilfe bei einem ghassānidischen Fürsten Abū Djabaila (vgl. den Namen Djabula bei den Ghassāniden), andere bei einem südarabischen Tubba', As'ad Abikārib (um 430; M. Hartmann, *Die arabische Frage*, S. 482, 497), finden lassen. Für diese zweite Deutung findet Wellhausen eine Stütze in einigen alten Versen, indem er annimmt, dass Tubba' hier eine unrichtige populäre Bezeichnung für einen späteren abessinischen Vizekönig ist. Jedoch steht in diesen Versen nichts von einem Angriff der Südaraber auf die Juden Madīnas allein, sondern auf die Bewohner der Stadt insgesamt, weshalb Wellhausen weiter annimmt, dass dieser Angriff die bisherige Übermacht der Juden so geschwächt haben kann, dass es den arabischen Bewohnern gelang, ihre Suprematie zu brechen; aber mehr als eine ansprechende Vermutung ist dies natürlich nicht. Jedenfalls darf der Name Abraha bei Kais b. al-Khaṭīm, N<sup>o</sup>. 14, Vers 15 nicht als Stütze für weitere Kombinationen benutzt werden, denn damit ist sicher nicht der berühmte Abraha [s. d.] gemeint. Übrigens enthalten diese Erzählungen legendarische Anspielungen auf Muḥammeds künftiges Auftreten in Madīna, die zum mindesten eine spätere muḥammedanische Umdichtung verraten.

Die neuen Herren in Yathrib übernahmen die von den Juden besessenen Burgen und bauten mehrere neue (Samhūdi, S. 37). Auch lernten sie die „nabatäische“ Kunst von ihnen und wurden Palmenzüchter und Ackerbauer. Die Khazrajiten mit dem Hauptgeschlechte al-Nadjdjār (oder Taim al-Lāt) übernahmen als der mächtigste Stamm die Führung und bezogen das Zentrum der Stadt, wo das jetzige Madīna liegt. Westlich und südlich von ihnen wohnten andere khazradjitishe Stämme, während das Gebiet der Hārith sich nach Osten vorschob. Die Awsiten, die ebenfalls mehrere Geschlechter umfassten, setzten sich südlich und östlich von dem Bruderstamme fest, die Nabit im Nordosten, durch die Hārith von ihren Stammes-

brüdern getrennt. Die beiden jüdischen Hauptstämme Nadir und Kuraiza bewahrten eine gewisse Selbständigkeit und hatten ihren Landbesitz unter den Awsiten, während die Kainukāc ihre Plätze im Südwesten behaupteten, sich aber wesentlich als Goldschmiede ernährten. Weitere Angaben über die Wohnplätze der Stämme und Geschlechter finden sich bei Samhūdī (Wüstenfeld, S. 29 f., 37 f.), lassen sich aber nur zum Teil lokalisieren. Übrigens gab es in Madina neben den Juden und den eingewanderten Kailastämmen einige arabische Stämme, die zum Teil schon da waren, als jene einwanderten. Sie standen in naher Verbindung mit den Juden und waren zum Teil judaisiert.

Die auf diese Weise erreichte Ordnung der Verhältnisse gab der Stadt einige ruhige Zeiten, wurde aber allmählich gestört, da zwischen den beiden Kailastämmen eine wachsende Feindschaft eintrat, wie es bei den arabischen Bruderstämmen auch sonst nicht selten der Fall war. Zunächst waren es die einzelnen Geschlechter, die einander bekämpften, bis zuletzt das Feuer immer weiter um sich griff und die Existenz der ganzen Stadt aufs Spiel setzte. Die Streitigkeiten begannen mit der Sumairfehde, so benannt nach einem Awsiten Sumair. Sie wurde durch einen Schiedsrichter geschlichtet; aber es dauerte nicht lange, ehe neue Reibungen zu erneuten Feindseligkeiten führten, unter denen die sogenannte Hätibfehde besonders hervorgehoben wird. In diese zweite Periode führen uns die Gedichte des Kais b. al-Khaṭim aus dem awsitischen Geschlechte al-Nabit. Die Kämpfe fielen durchgängig ungünstig für die Awsiten aus, und die Nabit wurden schliesslich aus ihren Besitzungen vertrieben. In ihrer Not suchten die Awsiten Hilfe bei den beiden jüdischen Hauptstämmen. Diese lehnten vorläufig ab; als aber die Khazradjiten unklugerweise einige jüdische Geiseln getötet hatten, schlossen sie einen Bund mit den Awsiten und erklärten sich bereit, auf ihrer Seite zu kämpfen. Jetzt standen nicht mehr einzelne Geschlechter einander gegenüber, sondern die beiden rivalisierenden Hauptstämme in ihrer Gesamtheit, und auch die übrigen Bewohner Yathribs, ja selbst die Beduinen der Umgegend ergriffen Partei. Bei Bu'āth [s. d.] kam es nach längeren Rüstungen zu dem entscheidenden Kampfe. Zunächst sah es aus, als sollten die Awsiten wieder besiegt werden. Dann wandte sich das Blatt, und die Khazradjiten erlitten eine grosse Niederlage. Interessant ist es, dass 'Abdallāh b. Ubaiy aus den Khazradji bei dieser Gelegenheit auf dieselbe unentschlossene Weise wie später in seiner Opposition gegen Muḥammed auftrat; er zog zwar mit, hielt sich aber im Kampfe selbst zurück. Am Tage von al-Sarāra flüchtete er geradezu. Durch die Schlacht bei Bu'āth wurde das Gleichgewicht zwischen den Hauptstämmen zwar hergestellt, aber die fortwährenden Kämpfe hatten die Kraft der Stadt ausgedogen, und die stets glimmende Erbitterung machte das Leben der Bewohner immer unerträglicher. Da trat eine folgenschwere Wendung der Verhältnisse ein, indem die Bewohner Madinas, die die kräftige Hand eines Führers nötig hatten, und Muḥammed, dem es nur in geringem Umfang gelungen war, die Mekkaner für seine religiösen Ideen zu gewinnen, einander fanden.

Die Kailastämme waren bei ihrer Einwanderung in Yathrib Heiden, wie die grosse Mehrzahl der Araber. Als Hauptgottheit verehrten sie die Manāt [s. d.], nach der die Awsallāh ihren ursprünglichen

Namen hatte, daneben u. a. auch al-Lāt (vgl. den oben erwähnten Namen Taim al-Lāt). Durch das Zusammenleben mit den Juden wurden sie indes von deren religiösen und moralischen Ideen beeinflusst, aber leider wissen wir wenig von ihrem geistigen Standpunkt vor der Ankunft des Propheten. Der Dichter Kais beschäftigt sich nach Beduinenart hauptsächlich mit den Streitigkeiten zwischen den Stämmen und Geschlechtern und streift nur selten religiöse Verhältnisse. Von den Lokalgöttern spricht er nirgends, dagegen von Allāh (Nº. 6, Vers 22), den er als Schöpfer erwähnt (5, 6; vgl. Goldziher, *ZDMG*, LVII, 398), was schon genügt, um einen jüdischen oder christlichen Einfluss zu beweisen. Von ihm heisst es Nº. 11, Vers 8: „Allāh will nur das, was er will“. Der Vers 13, 12: „Lob sei Allāh, dem Herrn, dem Herrn des Gebäudes“, bezieht sich auf die Ka'ba in Mekka, den mit Teppichen bekleideten *Masǧid* 5, 14. Von den drei Tagen in Minā ist 4, 4 die Rede, woraus hervorgeht, dass sie damals, wie später bei islamischen Dichtern, den jungen Männern Gelegenheit zu Liebesverhältnissen mit Mädchen aus andern Stämmen gaben. Dass er ein Leben nach dem Tode abweist (6, 22), stellt ihn ganz auf den Standpunkt der heidnischen Mekkaner. Neben solchen Vertretern einer Mischreligion gab es andere, deren Begriffe durch die Berührung mit den Juden oder Christen stärker entwickelt waren, sodass man sie zu den Ḥanifen [s. d.] rechnen könnte, da sie die Volksgötter bestimmt verwarfen und eine asketische Färbung angenommen hatten. So bekannten sich Abu 'l-Haiṭham und As'ad b. Zurāra zum Monotheismus, ehe sie Muḥammed kennen lernten (Ibn Sa'd, III/II, 22, 139). Ein Khazradji Abū Kais Sirma b. Abī Anas trug Busskleider und legte Gewicht auf levitische Reinheit; er wollte eigentlich Christ werden, gab es aber auf und ging als alter Mann zum Islam über (Ibn Hishām, S. 347 f.). Ein Mann aus den Awsiten, Abū 'Āmir 'Abd 'Āmr b. Šaif wurde wegen seiner asketischen Lebensweise „der Mönch“ genannt; er stellte sich später in ein feindliches Verhältnis zum Propheten, verliess Madina und beteiligte sich an den Kämpfen der Mekkaner gegen ihn; auch soll er hinter denen gesteckt haben, die zur Zeit des Tabūkzuges eine rivalisierende Moschee bauten (Ibn Hishām, S. 411; Ibn Sa'd, III/II, 90, 7; Waḳidi-Wellhausen, S. 310). Für eine solche Beeinflussung durch Christen in Madina könnte man einen Vers des Ḥassān b. Thābit (ed. Hirschfeld, S. 133, 17) anführen, aber dies bezieht sich wohl auf eine spätere Zeit, und Gelegenheit, mit ihnen zu verkehren, gab es an vielen Stellen in Arabien. Eine Folge des Zusammenlebens mit den Juden in Madina war es ohne Zweifel, dass die Schreibkunst dort ziemlich verbreitet war (vgl. Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, S. 132 f., 166; Balādhuri, S. 473 f.; Ibn Sa'd, III/II, *passim*).

Die geistige Einwirkung der Juden auf die arabischen Bewohner Madinas wurde nun ein wesentlicher Faktor bei den Beziehungen zwischen ihnen und Muḥammed, denn dadurch waren sie empfänglich gemacht worden für seine religiösen Ideen, mit denen sie durch Besuche in Mekka und auf andere Weise bekannt wurden. Wie schliesslich ein Bund zwischen ihm und einigen Vertretern der Madinenser geschlossen wurde, worin diese sich verpflichteten, ihn in ihre Gemeinschaft aufzunehmen und ihn wie einen der ihrigen zu verteidigen, und wie er und seine ihm treu gebliebenen



Anhänger darauf nach Madina übersiedelten, ist im Art. MUHAMMED dargestellt. Nach einem kurzen Aufenthalt in der südlichen Vorstadt Kuḇā<sup>2</sup> hielt er seinen Einzug in die Stadt und stieg bei einem Khazradjiten, Abū Aiyūb Khālīd b. Zaid, ab, bei dem er blieb, bis eine Wohnung für ihn eingerichtet war. Die Wahl des Ortes soll er den Eingebungen seines Kameles überlassen haben, ein — wenn es wahr ist — nicht nur religiöses, sondern auch diplomatisch kluges Verfahren. Sicher ist es jedenfalls, dass kaum etwas seine merkwürdige, auf seinem unerschütterlichen Bewusstsein von seiner prophetischen Berufung ruhende Gabe, die Menschen nach seinem Willen zu lenken, so klar zeigt, wie die Tatsache, dass es ihm in kurzer Zeit gelang, die hoffnungslos zersplitterten Verhältnisse in Madina bis zu einem gewissen Grade zu ordnen und aus den heterogenen Bestandteilen der Stadt, den älteren arabischen Bewohnern Yaṭhrib, den später eingewanderten, jetzt herrschenden Kailastämmen, den Muḥādjirūn aus Mekka und den Juden oder judaisierten Arabern, eine Art Einheit zu bilden. Einen Einblick in die ersten Schritte zu diesem Ziele gewinnen wir durch die bei Ibn Hishām, S. 341 ff. aufbewahrte Gemeindeordnung („Buch der Sühngelder“, vgl. Tabari, Glossar s.v. *ḥḳ*), die Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 67 ff. und darnach Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 395 ff. und Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 78 ff. behandelt haben. Sie ist am interessantesten durch das, was darin unerwähnt bleibt, und es mangelt ihr in hohem Grade an scharfen und konsequenten Grundgedanken, weil Muḥammed sich vorläufig mit dem Erreichbaren begnügte und allem aus dem Wege ging, was Streit hervorrufen konnte. Er nennt sich darin den Boten Allāhs, aber von seiner göttlichen Inspiration ist mit keinem Worte die Rede. Sein Ziel ist, aus den Bewohnern Madinas eine einheitliche *Umma* zu bilden, und diese wird religiös als die Gemeinschaft der Gläubigen aus Mekka und Yaṭhrib bestimmt. Aber die Nichtgläubigen werden nicht ausgeschlossen, denn die *Umma* fällt vielmehr mit der Stadt Madina zusammen, die auch Juden und Heiden umfasste, von denen nicht verlangt wird, dass sie den Islām annehmen sollten. Die Stämme behalten ihre Selbständigkeit in Bezug auf Blutrache und Lösung der Gefangenen, aber der übrigen Welt gegenüber ist die Schutzgewähr gleichmässig verpflichtend für alle ohne Ausnahme, und niemand darf auf eigene Hand mit den Feinden der Gemeinde (in erster Linie den Kuraishiten) Frieden schliessen. Alle wichtigen Sachen, aus denen Unheil für die Gemeinde entstehen könnten, sollen vor Allāh und Muḥammed gebracht werden. Das Tal von Yaṭhrib soll *ḥaram* (oder *ḥarām*) sein für alle, für die diese Gemeindeordnung massgebend war. Und so schwankt diese Gemeindeordnung stark opportunistisch fortwährend zwischen religiösen und rein politischen Bestimmungen. Grosse Bedeutung gewann sie nicht, und bald verschwand sie, da sie von den sich rasch entwickelnden Begebenheiten überholt wurde, gewiss nicht gegen den Wunsch Muḥammeds, dessen Pläne weit über das darin Gesagte hinausgingen. Was ihr hauptsächlich die Bedeutung raubte, war der bald eintretende Bruch zwischen dem Propheten und den Juden, den diese selbst durch ihre spöttische Kritik der Offenbarungen Muḥammeds, namentlich der schwachen Punkte, die seine Reproduktion der alttestamentlichen Erzählungen darboten, her-

vorriefen. Für seine Autorität bedeutete das eine ernste Gefahr, und ausserdem suchten die Juden die von ihm in Madina geschaffene Grundlage zu zerstören, indem sie darauf hin arbeiteten, die alte Feindschaft zwischen den beiden Kailastämmen wieder zu entfachen (Ibn Hishām, S. 385 ff.; vgl. Sūra, III, 114 ff.). Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, die natürlich seinen Gegnern in der Stadt sehr willkommen waren, war Muḥammed eifrig bestrebt, seine Anhänger um ein gemeinsames Ziel, den Kampf mit den Mekkanern, zu sammeln, wodurch er zugleich den ihm dort erwiesenen Widerstand rächen konnte. Es fiel ihm anfangs schwer, die Emigranten und noch mehr die Anşār dafür zu begeistern, aber schliesslich, als ein glücklicher Zufall ihm zu Hilfe kam, gelang es ihm, einen Kampf mit den Mekkanern zustande zu bringen, der zu dem folgenschweren Sieg bei Badr führte. Über die dadurch veranlassten weiteren Kämpfe, die Schlacht bei Uḥud und den Grabenkrieg, s. d. Art. MUHAMMED. Der letztgenannte Krieg hatte seinen Namen vom dem Graben (*Khandak*), den Muḥammed auf den Rat eines Persers (s. aber Salmān) um die ungeschützten Teile der Stadt graben liess und der trotz seiner bescheidenen Grösse (er soll eine Klawer breit gewesen sein) den Feinden gewaltig imponierte. Spuren davon sah noch Ibn Djabair im XII. Jahrh. einen Pfeilschuss westlich von der Stadt. Über seinen weiteren Lauf s. Wensinck, *Mohammed en de Joden*, S. 26, 31. Die wesentlichste Hilfe in diesen Kämpfen leisteten ihm die Mekkaner selbst durch ihren Mangel an kriegerischer Tüchtigkeit und Energie, und so trugen diese Kämpfe schliesslich dazu bei, seine Stellung in Madina zu konsolidieren, wozu ausserdem die fehlende Entschlossenheit der Munāfikūn, die es nie verstanden, die für sie günstigen Gelegenheiten zu benutzen, nicht wenig beitrug. So war er nicht nur imstande, den Krieg mit seiner Vaterstadt weiterzuführen, sondern vermochte auch den Juden all den Verdross, den sie ihm bereitet hatten, auf schonungslose Weise zu vergelten. Nach der Schlacht bei Badr wurden die Kainukā' aus der Stadt vertrieben, und nach dem für den Propheten ungünstigen Kampf bei Uḥud traf dasselbe Schicksal den einen Kāhin-stamm, die Naḡīr. Am schlimmsten aber erging es den Kuraiza, die er trotz der Fürbitte der Awsiten niederhauen liess. Übrigens fällt bei diesen Begebenheiten kein günstiges Licht auf die jüdischen Stämme selbst, da sie nicht daran dachten, einander zu helfen, sondern sich gegenseitig feige im Stich liessen. Nur die Kuraiza zeigten bei dem Blutbad eine Seelengrösse, die einigermaßen mit ihrem Auftreten versöhnt. Auf diese Weise gelang es Muḥammed, sich von der seitens der Juden drohenden Gefahr zu befreien; denn diejenigen Juden, die in Madina übrigblieben, waren ohne Bedeutung und bereiteten ihm keine ersten Schwierigkeiten.

Mit dem Vertrag von Ḥudaiḇiya im Jahre 6 d. H. (s. d. Art. MUHAMMED) war der Kampf mit den Kuraishiten wesentlich entschieden; denn dort gelang es seinem diplomatischen Genie, sie dahin zu bringen, Madina als eine mit Mekka gleichberechtigte Grösse anzuerkennen. Den offiziellen Abschluss brachte die unblutige Einnahme seiner Vaterstadt im Jahre 8. So gross dieser Triumph für den Propheten war, so rief sie eine neue Spannung hervor, die für den Islām nach dem Tode Muḥammeds verhängnisvoll werden sollte.

Schon vor der entscheidenden Wendung in dem Kampf mit den Mekkanern, bei dem Zug gegen die Banū Muṣṭalik, machte die Missstimmung zwischen den Emigranten und einem Teil der Bewohner Madinas sich auf drohende Weise geltend, und ʿAbdallāh b. Ubaiy führte damals grosssprechende Reden und drohte die lästigen Eindringlinge zu verjagen (vgl. Sūra, LXIII, 8), Worte, die er natürlich ablehnte, als der Prophet ihn später zur Rede stellte. Als aber Muḥammed seinen Einzug in seine Vaterstadt gehalten hatte, wurden auch seine treuen Anhänger in Madina ängstlich, da sie fürchteten, er würde jetzt ihre Stadt verlassen und in seine Heimat zurückkehren. Er beruhigte sie indessen und versprach, bei ihnen leben und sterben zu wollen (Ibn Hišām, S. 824). Als er aber begann, die Mekkaner mit grosser Milde zu behandeln, und nach der Schlacht bei Hunain bestrebt war, sie durch reiche Gaben für seine Religion zu gewinnen, fühlten die Anṣār sich mit Grund zurückgesetzt und fürchteten aufs neue, dass es seine Absicht war, sie zu verlassen. Er hielt ihnen aber eine Rede, worin er sie daran erinnerte, wie er sie vereint habe, als sie in gegenseitiger Feindschaft lebten, und ihnen seine Dankbarkeit bezeugte für alles, was sie für ihn getan; und als er sie schliesslich aufforderte, zu Frieden zu sein, wenn andere mit den erbeuteten Herden, sie aber mit dem Boten Allāhs zurückkehrten, brachen sie in Tränen aus und zogen sich beruhigt zurück (Ibn Hišām, S. 885 f.). Mag auch in solchen Erzählungen der spätere Antagonismus zwischen den Anṣār und den Kuraishiten widerhallen, so geben sie doch gewiss ein nicht unrichtiges Bild von Stimmungen, die damals zum Ausbruch kamen. Um so merkwürdiger ist es, dass verschiedenen Anzeichen nach eine Opposition gegen Muḥammed sich zur Zeit des Tabūk-Zuges in Madina geltend gemacht haben muss. Seine Reden gegen die Munāfiqin in der IX. Sūra klingen ungewöhnlich erregt und erinnern an die Strafpredigten aus der mekkanischen Zeit. Dazu kommt der auffällige, leider etwas undurchsichtige Bericht von der sogenannten Masdjid al-Dīrār (s. darüber auch Lammens), die einige Männer südlich von der Stadt im Gebiete der ʿAmr b. ʿAwf gebaut hatten und die er genehmigte, bis er erkannte, dass ihr Zweck war, Spaltungen unter den Gläubigen zum Besten seiner früheren Gegner hervorzurufen (Sūra, IX, 108 ff.), weshalb er sie abbrechen liess. Nach einer Erzählung soll der oben erwähnte Hanīf Abū ʿAmir dahinter gesteckt haben (Ibn Hišām, S. 906 f.; Wāḳidi-Wellhausen, S. 410 f.; Tabarī, I, 1704 f.; Ibn Saʿd, III/II, 57, 2, 58, 28, 59, 1, 71, 6) blieb sein Leichnam einen vollen Tag unbeerdigt, sodass er stark in Verwesung übergegangen war, als er endlich unter der Hütte ʿĀʾishas begraben wurde — offenbar eine Folge der wilden Verwirrung, die sein Tod in der Stadt hervorrief. Sofort ging die durch seine starke Hand geschaffene Einheit in die Brüche, indem die Anṣār sich versammelten und den Khazradjiten Saʿd b. ʿUbāda zum Häuptling wählten, während einige zugleich vorschlugen,

dass die Herrschaft zwischen den Anṣār und den Emigranten geteilt werden sollte. Durch das rasche und energische Auftreten namentlich ʿUmars, gelang es aber, diese für den Islām verhängnisvollen Pläne zu vereiteln und die Wahl Abū Bakrs zum Khalifen durchzusetzen. Er und seine beiden Nachfolger blieben in Madina wohnen, das auf diese Weise die Hauptstadt des schnell gewaltig wachsenden Reiches wurde. Abū Bakr und ʿUmar wurden wie der Prophet unter der Hütte ʿĀʾishas begraben, während ʿUthmāns Leichnam in dunkler Nacht unter Verfluchungen und Steinwürfen auf einem Türflügel nach dem Begräbnisplatze der Juden gebracht wurde. An eine weitere Befestigung der Hauptstadt dachte in dieser Zeit niemand, selbst nicht während der Ridda nach Muḥammeds Tode, und noch weniger nachher, da die heiligen Kriege ausschliesslich in den benachbarten Kulturländern geführt wurden. Die Burgen liess ʿUthmān abtragen, doch sah man noch im X. Jahrhundert Überreste davon (Masʿūdī, *K. al-Tanbīh*, BG A, VIII, 206).

Die Regierung ʿAlis brachte eine für Madina durchgreifende Veränderung. Als der grosse Bürgerkrieg zwischen ihm und seinen Rivalen ausbrach und die entscheidenden Kämpfe in den Provinzen geführt wurden, erkannte der Khalife, dass das weit ausgedehnte Reich unmöglich von dem weltentlegenen Winkel aus, worin Madina lag, regiert werden konnte. Während die früheren Khalifen in der Hauptstadt blieben und von da die Eroberungsheere ausschickten, stellte ʿAlī sich selbst an die Spitze der Truppen und verliess im Oktober 656 Madina, um es nicht wiederzusehen. Er machte Kūfa zur Residenzstadt, an deren Stelle später nach Muʿāwiyas Sieg Damaskus trat. Madina sank jetzt, wie ihre alte Rivalin Mekka, zu der Stellung einer von den Weltereignissen unberührten Provinzstadt hinab. Was die Altfrommen bei dieser Wendung empfanden, spiegelt sich in einer charakteristischen Überlieferung (Dinawarī, S. 152 f.) wider, wonach einige vornehme Anṣār ʿAlī zu bewegen suchten, seinen Plan, Madina zu verlassen, aufzugeben: „Was du von Gebeten in der Moschee des Propheten und dem Lauf zwischen seinem Grabe und seiner Rednerbühne aufgibst, hat mehr Wert als das, was du im ʿIrāk zu finden hoffst; bedenke, wie ʿUmar seine Heerführer in den Krieg schickte; es finden sich ja jetzt eben so gute Leute unter uns wie damals!“ Der Khalife antwortete aber: „Die Staatsreichtümer und die Heere sind im ʿIrāk, und es drohen Angriffe von seiten der Syrer, in deren Nähe ich zu sein wünsche“.

Gänzlich bedeutungslos konnte Madina mit seinen ehrwürdigen Erinnerungen und dem Grabe des Propheten natürlich nicht werden, vielmehr wuchs seine Heiligkeit im Bewusstsein der Muslime, je mehr die Gestalt Muḥammeds in ihren Vorstellungen wuchs; aber das Leben darin entfernte sich immer mehr von der Wirklichkeit, in welcher die aktuelle Geschichte spielte. Hierher zogen sich alle zurück, die sich von den Unruhen der politischen Ereignisse fern hielten, wie ʿAlis Sohn Ḥasan, nachdem er alle seine Forderungen aufgegeben hatte (Tabarī, II, 9; Dinawarī, S. 232). Auch Ḥusain begab sich dahin von Kūfa, verliess es aber wieder, um seinen waghalsigen Versuch zu machen, sich sein Recht zu erkämpfen, wobei es bezeichnend ist, dass keiner von den medinensischen Anṣār mit ihm auszog (Wellhausen, *Die*



*Oppositionsparteien*, S. 69). Als er gefallen war, wurden seine Frauen und sein Sohn nach Madina gebracht, wonach sie sich ruhig verhielten und an den Kämpfen nicht teilnahmen. Auch 'Alis Sohn Muḥammed b. al-Ḥanafiya hielt sich in Madina auf (Dinawari, S. 308). Es waren jedoch nicht nur die Verwandten und eifrigen Anhänger des Propheten, die es vorzogen, in seiner Stadt zu bleiben, auch mehrere seiner einstigen Gegner, der Omayyaden, fühlten sich von dem ruhigen und bequemen Leben dort angezogen und wollten nicht nach Damaskus ziehen (Lammens, *Études sur le califat de Moawija*, S. 35). Auf diese Weise wurde Madina allmählich die Heimstätte einer neuen Bevölkerung von Leuten, welche die grossen Reichtümer, die ihnen die Eroberungskriege brachten, ungestört geniessen wollten. Das Leben dort nahm nach und nach einen üppigen Charakter an, bis schliesslich die heilige Stadt geradezu berüchtigt wurde (*Kitāb al-Aghānī*, XXI, 197, 19), so dass bei einem Aufruhr im Jahre 127 (745) der letzte Omayyaden-Khalife Marwān II. einen Teilnehmer daran fragen konnte, wie es zugehe, dass Madinas Weine und Sangerinnen ihn nicht davon zurückgehalten hätten (Tabari, II, 1910). Man wird durch solche Züge an die Charakteristik Doughtys (*Travels in Arabia*, 3. Ausg., S. 151) von den jetzigen Bewohnern Madinas („carding, playing, tippling in Arak, brutish hemp smoking, ribald living“) erinnert. Ausserlich betrachtet war das die Glanzperiode Madinas, von deren Herrlichkeit die Dichter sangen. Blühende, wohlbewässerte Gärten und Wiesen umgaben die Stadt, und es gab eine Reihe prachtvoller, von reichen Kuraisiten erbauter Schlösser, besonders im Wādi 'l-Aḳīḳ, wo immer noch Spuren davon vorhanden sind (s. Batanūni, *Rihla*, S. 261 f.; Lammens, *Moawiya*, S. 228).

Ein anderer Teil der medinensischen Bevölkerung fühlte sich ebenfalls, wenn auch aus andern Gründen, von dem dortigen ruhigen Leben angezogen. Sie strebten nicht nach weltlichen Genüssen, sondern gaben sich den in der Stadt lebenden Erinnerungen an die heilige Vergangenheit hin, indem sie die vom Propheten herrührenden rechtlichen und rituellen Bestimmungen sammelten und studierten, soweit sie auf der *Sunna* von Madina und dem dortigen *Idjma'* beruhten. Der hervorragendste Vertreter dieser Richtung war Mālik b. Anas (gest. 179 = 795), der Verfasser des *Muwatta'*, der als der Begründer der mālikitischen Schule viele Schüler um sich versammelte (Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 213 ff.). Einer von diesen, Ibn Zabāla, verfasste die erste, nicht erhaltene Geschichte der Stadt Madina (199 = 814).

Madina stand nun unter Statthaltern, welche die Khalifen ernannten und die von Tabari und Ibn al-Aṭhir angeführt wurden. Gänzlich unberührt von den kriegerischen Unruhen der ersten Jahrhunderte nach Muḥammed blieb seine Stadt jedoch nicht. Unter Yazid war die Stimmung in Madina, selbst unter den Omayyaden, mehr oder weniger feindlich gegen den Khalifen, und viele hielten es mit seinem Nebenbuhler, 'Abd Allāh b. Zubair in Mekka. Die Expedition des Statthalters 'Amr b. Sa'īd, die Yazid befahl, missglückte. Im Jahre 63 (682/3) kam es zu einem offenen Aufstande der Madinenser, die 'Abd Allāh b. Ḥanzala zu ihrem Führer wählten und zum Schutze der Stadt gegen Norden einen Wall mit einem Graben anlegten. Der Khalife sandte ein Heer unter Führung

von Muslim b. 'Uḳba, der auf der Ḥarra nordöstlich von der Stadt sein Lager aufschlug, wonach es zu der bekannten Ḥarraschlacht kam, die — nach der gewöhnlichen Darstellung durch den Verrat der Banū Hāritha — mit einer Niederlage der Madinenser endete. Dass die Bewohner der Misshandlungen der syrischen Truppen preisgegeben wurden, ist wohl eine gehässige Verleumdung (Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 98). Gegen Ende der Omayyadenherrschaft, im Jahre 130 (747/8), besiegten die Khāridjiten unter Abū Ḥamza die Madinenser bei Kubaid; er wurde aber von Marwāns Truppen überwunden und fiel (Tabari, II, 200 ff.; BGA, VIII, 327). Als die 'Abbāsiden die Macht an sich gerissen hatten, machten zwei 'alidische Brüder, Muḥammed und Ibrāhīm, Söhne 'Abd Allāhs, einen Versuch, sich ihre Rechte zu erkämpfen. Muḥammed, der sich al-Mahdi nannte, trat 145 (762/3) in Madina auf, wo er nicht wenige Anhänger fand, darunter Mālik b. Anas und Abū Ḥanifa. Er suchte auf verschiedene Weise dem Vorbild des Propheten nachzuahmen, benutzte sein Schwert, liess den von ihm angelegten Graben (s. oben) um die Stadt wiederherstellen u. a. Der Khalife sandte indessen seinen Verwandten 'Isā b. Mūsā mit 4000 Mann gegen ihn, und da dieser den Graben mit ein paar Türflügeln überbrücken liess und in die Stadt eindrang, verloren die meisten seiner Leute, wie es bei den Anhängern der 'Aliden gewöhnlich geschah, den Mut, und als er den hoffnungslosen Kampf fortsetzte, wurde er tödlich verwundet. Etwas über zwanzig Jahre später (169 = 786) erhob sich ein neuer 'Alide, Ḥusain b. 'Alī, gegen die 'Abbāsiden. Nachdem er in Madina arg gehaust hatte, wurde er vertrieben und in der Nähe von Mekka bei Fakhkh getötet. Trotz seiner Misshandlung der Stadt des Propheten wurde er von der 'alidischen Partei als Märtyrer gefeiert (Tabari, II, 551 ff.; Ibn al-Aṭhir, VI, 60 ff.). Unter dem Khalifate Wāṭḥik litt Madina schwer durch Angriffe der Sulaim und der Banū Hilāl. Boghā der Ältere [s. d.] kam ihnen im Jahre 230 (844/5) zu Hilfe und liess die Beduinen einsperren. Als er dann die Stadt verliess, gelang es diesen, aus dem Gefängnis auszubrechen; die Madinenser entdeckten es aber und töteten sie (Ibn al-Aṭhir, VII, 12). Ihre Liebe zu Wāṭḥik zeigten sie dadurch, dass sie ihn nach seinem Tode allnächtlich beweinten (ebd., VII, 21).

In den folgenden Jahrhunderten wird Madina nur selten von den Geschichtsschreibern erwähnt, und was sie darüber berichten, hat meistens wenig Interesse. Als die Fātimiden Herren in Ägypten geworden waren und die heiligen Städte im Hidjāz bedrohten, bekam die Stadt endlich eine Mauer. Sie wurde 364 (974/5) vom Buwaihiden 'Aḳud al-Dawla erbaut, umfasste aber nur den inneren Teil der Stadt. Sie wurde im Jahre 540 (1145/6) von einem Wezir der Söhne Zangi's restauriert. Da sich aber ein grösserer Teil der Bewohner ausserhalb der Mauer ohne Schutz vor den Angriffen der Beduinen befand, liess der Atabeg von Syrien, Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zangi, 557 (1162) eine zweite Mauer weiteren Umfanges mit Türmen und Toren aufführen. Die jetzige 35–40 Fuss hohe Mauer liess der osmanische Sultan Sulaimān b. Selim, der Herrliche (1520–66), aus Basalt und Granitsteinen errichten (Samhūdī-Wüstenfeld, S. 126). Ringsumher wurde ein Graben gezogen. Auch wurde unter diesem Sultan eine bedeckte

Wasserleitung vom Süden in die Stadt geführt. Zuletzt wurde die Mauer vom Sultan 'Abd al-'Aziz um 25 m erhöht, welche Höhe sie dann behielt.

Für das Jahr 601 (1203) wird von einer Fehde zwischen den beiden Statthaltern von Madina und Mekka mit einer Schlacht bei Dhu 'l-Hulaifa berichtet. Der Mekkaner, der auszog, um Madina zu belagern, wurde in die Flucht geschlagen, fand aber Unterstützung bei andern Emiren, wonach der Madinenser weitere Feindseligkeiten aufgab (Ibn al-Athir, XII, 134).

Im Jahre 654 (1256) wurde Madina von einer furchtbaren vulkanischen Eruption, dem sogenannten Feuer von Hidjāz, bedroht. Sie begann am letzten Djumādā I. mit einem schwachen Erdbeben, das in den folgenden Tagen immer stärker wurde. Dann ergoss sich ein glühender Lavastrom, der, wie die Berichtstatter sagen, Felsen und Steine verzehrte, aber zum Glück östlich von der Stadt vorbeifloss und dann seinen Weg nach Norden fortsetzte. Die Bewohner suchten unter Gebeten und Sündenbekenntnissen Schutz in der Grabesmoschee. Der dadurch bestärkte Glaube an deren Unverletzlichkeit wurde freilich bald durch den unten erwähnten Brand erschüttert.

Unter der Herrschaft der Türken setzte Madina ihr von der Welt wenig beachtetes Leben fort und wurde selten erwähnt, wozu besonders beitrug, dass die heilige Stadt von Nichtmuslimen nicht betreten werden durfte. Erst das XIX. Jahrh. brachte tiefgreifende Änderungen. Im Jahre 1804 eroberten die Wāḥābiten die Stadt, plünderten die Schätze und hinderten die Wallfahrten zum Grabe Muḥammeds. Ein Versuch, die Kuppel über dem Grabe niederzureissen, misslang, aber die grossen Schätze von Perlen, Edelsteinen u. a., die von frommen Besuchern der Moschee geschenkt waren, wurden geplündert. Erst 1813 gelang es Muḥammed 'Alī's Sohn Ṭūsūn, die Stadt zurückzuerobern, und beim Friedensschluss 1815 erkannte 'Abd Allāh b. Sa'ūd die türkische Oberherrschaft über die heiligen Städte im Hidjāz an. Darauf nahm jedoch Muḥammed 'Alī keine Rücksicht, sondern schickte einen andern Sohn, Ibrāhīm, der den Kampf gegen Ibn Sa'ūd fortsetzte und 1818 Dar'īya eroberte und schleifte, worauf er nach Madina zurückkehrte. Die heiligen Städte gehörten nun wieder den Türken, und der Grosssheḥīf von Mekka verbot sogar den Pilgern aus Ibn Sa'ūd's Gebieten den Eintritt in Mekka. Diese Restitution der Türkenherrschaft brachte wenigstens eine belangreiche Neuierung, die Durchführung der Hidjāz-Bahn von Damaskus bis Madina im Jahre 1908. Sie diente zunächst den Pilgern, hatte aber auch militärische Bedeutung und litt deshalb schwer durch die vom Weltkrieg hervorgerufenen Unruhen. Durch das Eingreifen des Grosssheḥīfs Ḥusain b. 'Alī b. 'Abd al-Mu'īn wurden die Kämpfe und Intrigenspiele in Nordarabien noch verwickelter. Zunächst trat er als treuer Diener des türkischen Sultans auf, aber später empörte er sich und liess sich am 6. November 1916 zum König von Hidjāz ausrufen, indem er sich mit den Engländern verbündete. Nach dem den Weltkrieg endenden Waffenstillstand verliessen die türkischen Truppen 1918 Madina. Indessen trat dem Ḥusain ein überlegener Rival entgegen in 'Abd al-'Aziz b. Sa'ūd, der die Wāḥābitenmacht wieder in die Höhe brachte. Der gewagte Schritt Ḥusains, den Khalīfentitel anzunehmen, fand keinen Anklang unter den arabischen Hauptlingen, und die Bevölkerung im

Hidjāz zwang ihn zur Abdikation. Diese Gelegenheit benutzte Ibn Sa'ūd, der im Oktober 1924 in Mekka einrückte und Ḥusains Sohn 'Alī zwang, die Stadt zu verlassen. So sind jetzt die beiden heiligen Städte in den Händen der Wāḥābiten, die übrigens jetzt milder auftreten und den Besuch der Grabesmoschee und anderer Heiligräber gestatten und nur einen eigentlichen Kultus derselben verbieten.

Trotz der Unnahbarkeit Madinas für alle Nichtmuḥammedaner ermöglichen es die Berichte einiger Reisender aus neuerer Zeit, sich ein ziemlich deutliches Bild davon zu machen, was hier natürlich nur durch wenige Striche dargestellt werden kann. Den Höhenverhältnissen entsprechend zerfällt die Ebene, worauf Madina liegt, in einen oberen südlichen und einen unteren nördlichen Teil, *al-'Alīya* und *al-Shāfi'a*, wie die Namen schon bei den alten Schriftstellern lauten. Den erstgenannten Teil rechnet man bis zu dem oben erwähnten, 5 km entfernten Dorf Ḳubā', den andern bis zum Berge Uḥud. Die ältere Mauer umfasst die eigentliche Stadt, die oben erwähnte, später gebaute, die jetzt zum Teil in Trümmern liegt, die westliche, ziemlich grosse Vorstadt *al-'Anbāriya* und den zwischen ihr und der Stadt liegenden 400 m breiten „Lagerplatz der Kamele“, *Barr al-Munākka*. Hier zeigt die Überlieferung die Muṣallā, die Gebetsstelle des Propheten, was wohl Vertrauen verdient, da es ja nahe gelegen hätte, sie in die unten erwähnte Hauptmoschee zu verlegen. Der Südseite der Mauer entlang läuft die Strasse der Leichenzüge, *Darb al-Djanāza*, die zu dem alten allgemeinen Begräbnisplatze Baḳī' al-Gharḳad (so benannt nach der Pflanze *Nitraria retusa*) im Osten der Stadt führt. Unter den Tausenden, die hier bestattet liegen, finden sich der kleine Sohn des Propheten, Ibrāhīm, seine Frauen (ob auch seine Tochter Faṭīma, ist umstritten; s. unten), viele seiner Genossen, al-'Abbās, Muḥammed al-Bakir, Dja'far al-Ṣādiq, der erwähnte Rechtslehrer Mālik b. Anas u. a. An der Nordwestecke der Stadt erhebt sich das mit der Stadtmauer zusammengebaute Kastell. Mehrere Tore durchbrechen die Mauern, darunter Bāb al-Sha'mi im Norden, Bāb al-Djum'a im Osten und Bāb al-'Anbāriya im Westen. Von einer Süsswasserquelle im Dorfe Ḳubā' führt, wie oben bemerkt, eine zuerst von Marwān als Präfekt von Madina angelegte Wasserleitung in die Stadt. Sie verfiel öfters und wurde u. a. von mehreren Osmanensultanen restauriert, zuletzt von 'Abd al-Ḥamīd, nachdem die Wāḥābiten sie zerstört hatten. Die nicht seltenen Verheerungen durch Überschwemmungen sind schon erwähnt. Im Jahre 734 waren die Madinenser durch eine solche sogar 6 Monate lang verhindert, das Grab Ḥamzas zu besuchen. Die Strassen Madinas sind reinlich, aber eng, und nur die Hauptstrassen gepflastert. Die Häuser sind gute Steingebäude, darunter eine Anzahl zweistöckige. Mehrere von ihnen sind von Gärten umgeben, aber hauptsächlich finden sich solche ausserhalb der nördlichen und südlichen Stadtmauer und vor allem gegen Süden, wo Gemüse- und Obstgärten mit Palmenhainen und Saatefeldern wechseln. Die Datteln, von denen es 70 Arten gibt, sind ein Hauptprodukt wie in den alten Zeiten. Sonst ist der Pilgerbesuch die wesentlichste Einnahmequelle der Einwohner, die ihre Wohnungen an die Fremden vermieten und sie durch die Heiligtümer führen und über die



rituellen Pflichten belehren. Die *Muzawwirūn* spielen hier dieselbe Rolle wie die *Muṭawwifūn* in Mekka. Als Einwohnerzahl gab Burton (II, 189) 16 000—18 000 an, wozu noch 400 Mann Garrison kamen. Wavell (S. 63) schätzte sie 1908 auf 30 000, die Truppen und Pilger ungerechnet, während Batanūnī 60 000 zählte, darunter viele fremde Gäste. Durch den Weltkrieg mit seinen Folgen haben diese Verhältnisse sich natürlich vielfach geändert. Früher wuchs die Zahl allmählich dadurch, dass Besuchende sich vielfach in der heiligen Stadt niederliessen. Nachkommen der alten Anṣār gibt es nur wenige in Madīna, nach Burkhardt waren es damals nur zehn Familien. In den Vorstädten gibt es mehrere *Shi'iten*.

Ein altherwürdiges Heiligtum wie die Ka'ba besitzt Madīna nicht. Dafür bekam es aber einen für die muḥammedanische Empfindung unschätzbaren Ersatz in der Moschee, die Muḥammeds Grab umschliesst und die das Ziel ungezählter Pilger bildet. Einige Lehrer stellen sogar dies Heiligtum höher als das mekkanische, aber allgemein ist diese Ansicht nicht, und der Besuch dieser Moschee ist nicht obligatorisch wie die Wallfahrt nach Mekka und kann zu jeder Zeit unternommen werden. Nach einstimmiger Überlieferung wurde der Prophet unter der Hütte 'Ā'isha's beerdigt, wo auch die beiden ersten *Khalifen* ihre Ruhestätte fanden. Weiter stimmen alle die älteren Erzählungen darin überein, dass Muḥammed bald nach seiner Ankunft in Madīna eine Moschee aufführen liess, die er später nach der Einnahme von Khaibar vergrösserte, und ferner darin, dass sich daneben die Wohnungen seiner Frauen befanden, sodass 'Ā'isha's Hütte mit dem Grab naher in die Moschee einbezogen werden konnte. Dass gegen den Bau einer Moschee zur Zeit des Propheten an und für sich nichts eingewendet werden kann, zeigt die Erwähnung der Rivalitätsmoschee, Sūra, IX, 108 ff.; vgl. XXIV, 36. Aber Caetani, *Annali*, I, 432 ff. hat mit gewichtigen Gründen die Richtigkeit der Überlieferung bestritten und aus verschiedenen Angaben den Schluss gezogen, dass ursprünglich an der Stelle der späteren Moschee vielmehr nur das *Dār* Muḥammeds mit einem Hofraum und verschiedenen Wohnungen gelegen hat. Ist dies richtig, so bleibt es unbekannt, wer die Moschee hat aufführen lassen; aber wahrscheinlich ist es nicht lange nach Muḥammeds Tode geschehen, denn die schnell wachsende Verehrung des Propheten wird bald den Drang hervorgerufen haben, seine Ruhestätte in den Kreis seiner Religion hineinzuziehen. Auf diese bald gebaute Moschee kann man dann das beziehen, was in der erwähnten Tradition von der Moschee Muḥammeds erzählt wird: ein einfacher Bau aus Backsteinen mit Pfeilern aus Palmstämmen und mit einem Dach aus Zweigen. Nach derselben Überlieferung liess 'Othmān, der sie durch einen Bau aus mit Gips verbundenen Steinen und einem Dach von Teakholz ersetzte. Als Marwān Präfekt von Madīna war, liess er eine *Maḥṣūra* aus farbigen Steinen einrichten; aber einen bedeutenden Fortschritt brachte erst die Regierung Walids, der den damaligen Präfekten, den späteren *Khalifen* 'Omar b. 'Abd al-'Aziz, im Jahre 87 (706) beauftragte, das Gebäude mit grösserer Pracht auszustatten. 'Omar benutzte dazu griechische und koptische Bauleute, und der oströmische Kaiser soll 1 000 *Mithkāl* Gold und eine Menge Mosaiksteine dazu beige-steuert

haben. Bei dieser Gelegenheit wurden vier Minarete an den Ecken des Heiligtums angebracht und die Dächer mit Bleiplatten belegt. Die Moschee blieb dann unverändert bis zur Regierung al-Mahdi's. Nachdem dieser *Khalife* Madīna besucht hatte, wurde sie im Jahre 162 (778,9) umgebaut und erweitert, wodurch sie eine Länge von 300 und eine Breite von 200 Ellen bekam. Im folgenden Jahr, war wiederum eine Restaurierung notwendig, die al-Mutawakkil im Jahre 247 (861/2) besorgen liess.

Von der auf diese Weise entstandenen Moschee gibt es eingehende Beschreibungen von Ibn 'Abd Rabbihi (gest. 328 = 940), Muḥaddasi (375 = 985), Ibn Djubair, der in den Jahren 578—581 (1182/3—1186/7) den Orient bereiste, wozu noch Yāḳūt kommt. Von den vielen Einzelheiten dieser Beschreibungen können nur einige hervorgehoben werden. Wie es schon aus mehreren der obigen Darstellungen hervorgeht, hatte die Moschee die später immer festgehaltene Form eines offenen, mit Sand oder Kies bedachten Hofraumes, *Sahn*, der an allen vier Seiten von Reihen von Säulen umgeben war. Im östlichen Teile der südlichen Säulenhalle war das Allerheiligste, das Grab Muḥammeds mit den Gräbern Abū Bakrs und 'Omars. Es wird von Yāḳūt, IV, 458 als ein hohes Gebäude beschrieben, das oben nur durch einen Zwischenraum von der Decke der Säulenhalle getrennt war. Über die gegenseitige Lage der drei Gräber gab es damals verschiedene Ansichten. Nördlich von ihnen befand sich nach einigen Überlieferungen das Grab Faṭīma's, während diese nach andern auf dem gemeinsamen Friedhof bestattet war. Der westlich von den Gräbern liegende Teil der Säulenhalle trug den Namen *al-Rawḍa*, der Garten, nach einem angeblichen Ausspruch des Propheten. Als Gesamtzahl aller Säulen wird 290 angegeben, die im südlichen Teil befindlichen waren gegipst mit vergoldeten Kapitälern, die übrigen aus Marmor. Die Wände waren mit Marmor, Gold und Mosaik bekleidet. Dem Südrande der *Rawḍa* entlang zog sich eine Barriere, mit der einige hochgeschätzte Reliquien verbunden waren: die Reste eines Baumstammes, an den Muḥammed sich zu lehnen pflegte, und vor allem sein *Minbar* oder Rednerbühne. Nach der Erzählung hatte Mu'āwīya diesen entfernen wollen; als aber gleich darauf eine heftige Erschütterung eintrat, gab er es auf und erhöhte ihn vielmehr mit einem fünf Stufen höheren Oberbau. Später wollte al-Mahdi diesen Oberbau entfernen, aber man riet ihm ab, das zu tun, da die Nägel in den alten *Minbar* eingedrungen waren (Ya'ḳūbī, ed. Houtsma, II, 283; Tabarī, III, 483; Muḥaddasi, ed. de Goeje, S. 82). Den erwähnten Beschreibungen nach hatte er 8 Stufen, und der Sitz war mit einer Ebenholzplatte versehen, die die Besucher berühren durften. Die Überreste des Baumstammes pflegte man zu küssen und mit den Händen zu streichen, eine interessante Nachahmung der altarabischen religiösen Sitten. Unter den verschiedenen Schätzen der Moschee befand sich die madīnensische Musterhandschrift des von 'Othmān kanonisierten *Kor'āntextes*. Die Moschee hatte 19 Tore, von denen nur vier, zwei im Osten und zwei im Westen, geöffnet waren. Von Minaretten gab es drei, zwei an den Ecken der Nordseite und eins an der Südecke.

Während die Grabesmoschee bei dem oben erwähnten vulkanischen Ausbruch verschont blieb (654 = 1256), wurde sie noch in demselben Jahre

das Opfer eines durch die Unvorsichtigkeit eines Aufsehers entstandenen Brandes, der einen Teil davon zerstörte. Eine an den Khalifen von Bagdad gerichtete Bitte um Hilfe zum Wiederaufbau blieb unbeantwortet, da die Abbāsidenherrschaft damals vor dem zwei Jahre später erfolgenden Zusammenbruch stand. Nur das Dach wurde in dem Jahre nach dem Brande notdürftig wiederhergestellt; aber nicht einmal der Schutt über den Gräbern wurde weggeschafft, sondern blieb über zwei Jahrhunderte liegen. Zwar zeigten einige Mamlūkenultane etwas Interesse für das Heiligtum, darunter Baibars I., der nach Muḍjir al-Dīn (ed. Kairo 1283, S. 434) ein Geländer um das Grab des Propheten anbringen und die Decke vergolden liess, während andere Arbeiter und Materialien schickten, und besonders liess im Jahre 678 (1279) al-Manṣūr Kalā'ūn, um die Stelle des Grabes auszuzeichnen, eine mit Bleiplatten bedeckte Kuppel darüber errichten. Aber erst Ashraf Saif al-Dīn Kā'it Bay (873—90 = 1468—95) nahm sich mit grösserer Energie der Moschee an und liess u. a. das Minarett an der Südostecke, al-Rā'isiya, abbrechen und neu erbauen. Dann wurde die Moschee abermals von einem schweren Unglück betroffen, indem bei einem furchtbaren Gewitter im Jahre 886 (1481) ein Blitz sie traf und teilweise zerstörte, wobei die Büchersammlung mit ihren wertvollen Kor'anhandschriften zugrunde ging. Den Bericht darüber gibt Samhūdī, der dabei seine eigne Büchersammlung verlor. Der unermüdliche Khalife sandte indessen eine Menge Arbeiter mit Werkzeugen und Materialien, und 889 (1484) war das Gebäude wiederhergestellt, wobei u. a. die Kuppel über dem Grabe erweitert wurde; auch stiftete er das Messinggitter, das die Maḳṣūra umgibt. Bei dieser Gelegenheit schenkte der Sultan ausserdem der Stadt eine Badeanstalt, einen Badeofen, eine Wasserleitung und eine Wassermühle, sowie eine Menge wertvoller Bücher als Ersatz für die verbrannten. Die Unglücksfälle waren jedoch nicht zu Ende, denn im Jahre 898 (1492) schlug der Blitz abermals ein und zerstörte die genannte Rā'isiya an der Südostecke, sodass sie neu aufgeführt werden musste. Ihre jetzige Form bekam die Moschee durch eine Erweiterung gegen Norden, die 'Abd al-Madīd im Jahre 1270 (1853/4) vornehmen liess und die Burton noch vor ihrer Vollendung sah. Unter den vielen Inschriften, die die Wände bedecken, finden sich neben verschiedenen Suren und Formeln auch das mystische Gedicht *al-Burda*.

Aus neuerer Zeit gibt es Beschreibungen von Burckhardt (leider unvollständig, da er während seines Aufenthaltes leidend war), von Burton (1853), eine kurze von Wavell (1908—9) und eine gute von al-Batanūnī (1910). Sie geben in den Grundzügen dasselbe Bild wie die älteren Darstellungen. Die Moschee liegt mitten in der eigentlichen Stadt etwas nach Osten. Die Länge von Norden nach Süden gibt al-Batanūnī mit 116,25 m an, die Breite an der Nordseite mit 86,35 m, an der Südseite mit 66 m. Der Hof, *al-Ṣaḥn* oder *al-Ḥaswa*, ist mit Sand oder Kies bedeckt und an allen vier Seiten von Säulenhallen umschlossen, von denen die grössere südliche die eigentliche *Masdjid* enthält. Die Säulen in diesem Teil sind mit Marmor und vergoldeten Ornamenten bekleidet. Sämtliche Säulen in der Moschee, deren Zahl auf 327 angegeben wird, tragen oben Bogen, worauf kleine Kuppeln gleich durchgeschnittenen Orangen

ruhen. Von den Säulen stehen 22 im östlichen Teil der südlichen Säulenhalle, der sogenannten *Maḳṣūra*, dem eigentlichen Heiligtum mit dem Grabe des Propheten. „Der Garten“, d. i. die Strecke zwischen dem Grabe und dem *Minbar*, ist 22 m lang und 15 m breit. Die Abgrenzung der *Maḳṣūra* gegen Süden, wo die Moschee um eine Säulenreihe erweitert worden ist, bildet ein Gitter aus Messing mit den oben genannten Reliquien und mit dem schönen *Mihrāb* des Propheten mit Angabe der Gebetsrichtung. Der jetzige *Minbar* ist aus Marmor mit Vergoldung, ein Geschenk von Murād III. im Jahre 998 (1590). Die *Maḳṣūra*, das Allerheiligste in der Moschee, ein Viereck von 16 m in der Richtung Süd-Nord, und 15 m Breite, ist von einem grünen polierten Messinggitter eingeschlossen, durch welches eine Tür, Bāb al-Rahma oder Bāb al-Wufud zu al-Rawḍa führt. Es umschliesst eine Räumlichkeit, die mit Anspielung auf 'Ā'isha's Hütte *al-Hudjra* genannt wird. Die Beschreibung davon ist unklar, da sie mit einer Decke von grüner Seide verhüllt ist und von den Besuchern nicht gesehen wird. Die Bekleidung, die an die Decke der Ka'ba erinnert, soll zuerst von der Mutter des Härūn al-Rashid geschenkt worden sein. Nūr al-Dīn Zangī soll 557 (1162) zum Schutze des Grabes einen neuen Raum um die ältere *Hudjra* errichtet haben. In der *Hudjra* befinden sich die Gräber des Propheten und der beiden ersten Khalifen, nach der gewöhnlichen Annahme in folgender Ordnung: am südlichsten das Grab Muḥammeds mit dem Kopfe gegen Westen, daneben Abū Bakr mit dem Kopfe neben Muḥammeds Füssen und am nördlichsten 'Umar mit dem Kopf neben Abū Bakrs Schultern. Ein viertes, leeres Grab soll für Jesus nach seiner Parusie bestimmt sein. An die Nordseite der grossen *Maḳṣūra* schliesst sich eine andere, kleinere an, die nach einer immer noch von manchen bestrittenen Annahme das Grab Fāṭima's enthalten soll. Zwei Türen an der Ost- und Westseite verbinden sie mit der grossen *Maḳṣūra*. In diesem heiligsten Teile der Moschee sind 106 Hängelampen angebracht, und ausserdem in der Rawḍa Kandelaber von Kristall. Im Hofe der Moschee, etwas gegen Osten, ist ein viereckiger Platz durch ein eisernes Gitter abgesperrt, der Fāṭima's Garten genannt wird. Von den 15 Palmen, die zur Zeit Ibn Djubairs dort wuchsen, sah Burton nur 12; al-Batanūnī spricht von einigen kleinen Palmen, die um eine hohe gepflanzt sind. Hinter der Einzäunung findet sich der sogenannte „Brunnen des Propheten“. Die Moschee hat vier Minarette an den vier Ecken und nach Burton eine fünfte mittlere an der Westseite, die al-Batanūnī jedoch nicht erwähnt. Fünf Tore führen von aussen in das Heiligtum: von Westen Bāb al-Salām und Bāb al-Rahma, von Norden Bāb al-Madīdī und von Osten Bāb Djib-rā'il (oder al-Bakī?) und Bāb al-Nasā'. Sie bleiben alle in der Nacht geschlossen. Nach den erwähnten Beschreibungen machte die Moschee von aussen gesehen keinen Eindruck, da die Häuser so dicht daran gebaut waren, dass der Anblick nirgends frei war. Selbst das reich ausgestattete Salāmtor zeigte sich nur als Abschluss einer von Westen kommenden Strasse. Aber dies scheint jetzt anders geworden zu sein, da nach Musil, *Die Zeitgeschichte von Arabien*, S. 34, alle Häuser in unmittelbarer Nähe der Moschee im Jahre 1916 niedergeissen worden sind.

Die nähere Umgebung der Stadt des Propheten



ist natürlich sehr reich an Stellen, die durch die sich an seine Lebensgeschichte knüpfenden Traditionen ausgezeichnet sind. In erster Reihe steht hier der Berg Uhūd [s. d.] mit den Gräbern der dort gefallenen Glaubenszeugen. Mit ihm wetteifert das Dorf Kubā', wo Muhammed bei seiner Ankunft in seiner neuen Heimat abstieg und sich von Montag bis Donnerstag aufhielt (Ibn Hishām, S. 335). Das Dorf, das damals von den 'Amr b. 'Awf bewohnt war, liegt nach den arabischen Geographen 2 Meilen, nach Burckhardt  $\frac{3}{4}$  Stunden, genauer gegen 5 km von Madina entfernt. Die umgebenden, an allerlei Obst und Gemüsen überaus reichen Gärten haben nach Burckhardt einen Umfang von 4—5 Meilen. Burton beschreibt, wie sich das Dorf bei seinem Herannahen zeigte: „ein verwirrter Haufen von Hütten und Wohnhäusern, kleinen Wallis und Türmen, dazwischen Bäume, schmutzige Gässchen, Haufen von Schutt und bellende Hunde“. Die Überlieferung kennt die Stelle, wo Muhammeds Kamel kniete (*al-Mabrak*), und findet auch hier die Sūra IX, 109 erwähnte auf Frömmigkeit gebaute Moschee, sowie ihr Gegenstück, die auf Muhammeds Befehl niedergerissene *Masjid al-Dīrār* (vgl. Wāḳidī-Wellhausen, S. 411; Ibn Sa'd, III/1, 32, 8; und oben). Die Moschee von Kubā' mit ihrem einfachen Minaret war zur Zeit Burckhardts verfallen, ist aber später durch einen steinernen Bau ersetzt worden.

**Litteratur:** Samhūdi, *Wafā' al-Wafā'*, im Auszuge übersetzt in *Wüstenfelds Geschichte der Stadt Medina* (Abh. Ges. Wiss. Gött., Bd. IX, 1860); ders., *Khulāṣat al-Wafā'*, Būlak 1285; Balādhuri, ed. de Goeje, S. 5 ff.; BGA, ed. de Goeje, I, 18; II, 26; III, 80—2; Yāḳūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 458—68; Ibn Džubair, ed. W. Wright, 1852, S. 191 ff. (2. Ausg. von de Goeje, 1907); Ibn Baṭṭūta, *Tuhfat al-Nuẓẓār*, ed. Defremery und Sanguinetti 1853—58. — Über die Grabesmoschee: Ibn 'Abd Rabbihi, *al-Ikd*, Kairo 1331, IV, 272 ff.; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 480—607; Burton, *A Pilgrimage to El Medinah and Meccah*, II, 1855, 1 ff.; Wavell, *A modern Pilgrim in Mecca*, 1912, S. 72 ff.; al-Batānūni, *al-Riḥla al-Hidjāziya*, Kairo, 2. Aufl. 1329, S. 236 ff. — Zu Kubā' vgl. BGA, I, 28; III, 83; Yāḳūt, *Mu'djam*, IV, 23 f.; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 54, 558—61; Burton, *A Pilgrimage*, II, 195—223. — Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 1 ff. (*Medina vor dem Islam, Die Gemeindeordnung Muhammeds*); Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, 1908, S. 9 ff.; Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs de Médine*, REJ, VII, 167—93; X, 10—31; D. S. Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, 1924, S. 57 ff. — Zu der neuesten Geschichte vgl. Musil, *Zur Zeitgeschichte von Arabien*, 1918; R. Hartmann, *Die Wāḥābīten*, ZDMG, N. F., III, 176 ff. (FR. BUHL.)

**AL-MADĪNAT AL-ZAHIRĀ**, Residenz, die im Jahre 368 (978/9) von dem 'Amiriden-Ḥādjib al-Manṣūr nahe bei Cordoba gegründet wurde. Da er nicht mehr im Palais der Omayyaden-Khalifen von Cordoba die Staatsgeschäfte bearbeiten wollte, ebensowenig in der königlichen Residenz Madinat al-Zahrā', so bestimmte er den Bau einer Stadt, die sein Palais und die der Hauptwürdenträger des Hofes enthalten sollte. Diese Stadt wurde in geringem Abstand von Cordoba

am Ufer des Guadalquivir errichtet. Da man die genaue Lage von al-Madinat al-Zahira nicht wiedergefunden hat, so muss man sich mit dem Versuch begnügen, ihre Lage nach den sehr unbestimmten Andeutungen der arabischen Geschichtsschreiber zu bestimmen. Kein arabischer Geograph hat in Wirklichkeit eine Beschreibung der 'Amiriden-Stadt hinterlassen. Nach Ibn Ḥazm (*Tawḥ al-Ḥamāma*, ed. Pétrouf, Leiden 1914, S. 104) soll sie sich östlich von Cordoba befunden haben, jedoch haben spanische Archäologen sie im Südwesten dieser Stadt zu finden geglaubt. Man darf übrigens al-Madinat al-Zahira nicht verwechseln mit der Residenz al-'Amiriya, dem Namen einer *Munya* oder eines Landgutes, das al-Manṣūr von einem der Omayyaden-Herrscher gegeben wurde und dessen Lage man scheinbar wiedergefunden hat.

Nach Ibn 'Idhārī wurde der grösste Teil von al-Madinat al-Zahira in zwei Jahren vollendet; al-Manṣūr liess sich dort im Jahre 370 (980/1) nieder. Er verlegte die verschiedenen Verwaltungen und das Finanzwesen dorthin; seinen Höflingen wies er Land in der Umgebung seines Palais an, so dass Madinat al-Zahrā', die Stadt der Omayyaden-Khalifen, sich bald verdrängt und fast verödet sah. Auch die Kaufleute kamen, um dort Handel zu treiben. Wenige Jahre nach ihrer Gründung war al-Madinat al-Zahira eine grosse Stadt geworden.

Nach al-Manṣūr wurde al-Madinat al-Zahira die Residenz seines Sohnes und Nachfolgers 'Abd al-Malik, der sich dort ein neues Palais bauen liess. Nach seinem Tode liess sich sein Bruder 'Abd al-Raḥmān, genannt Sanchol, ebenfalls dort nieder. Er wurde jedoch bald von Muhammed b. Hishām b. 'Abd al-Djabbār al-Mahdī geschlagen. Dieser Prätendent nahm die 'Amiriden-Stadt ein und bemächtigte sich aller darin befindlichen Schätze. Drei Tage lang gab er die Stadt einer vollständigen Plünderung preis. Danach liess er die Stadt in Brand stecken und vollständig zerstören (Djuma'dā II 399 = Jan. 1009).

**Litteratur:** Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, II, ed. Dozy, S. 294 ff., Übers. Fagnan, S. 457 ff.; III, ed. E. Lévi-Provençal, Index, besonders S. 61—6; al-Maḳḳarī, *Nafh al-Tib (Analectes)*, I, 380; al-Nuwairi, *Nihāyat al-'Arab*, *Histoire d'Espagne*, ed. u. span. Übers. M. Gaspar Remiro, in *Revista del Centro de Estudios Historicos de Granada*, 1916, VI, 44—5; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, III, 179; R. Velázquez Bosco, *Medina Azzahra y Alamiya*, Madrid 1912, S. 20—2; G. Marçais, *Manuel d'Art musulman*, Paris 1926, I, 248. (E. LÉVI-PROVENÇAL.)

**MADĪNAT AL-ZAHIRĀ**, ehemalige Residenz der Omayyaden-Khalifen von Cordoba, deren Ruinen 8 km westlich dieser Stadt noch bestehen; das heute sogenannte *Córdoba la Vieja* auf einem der letzten Ausläufer der Sierra Morena, der das Tal des Guadalquivir beherrscht.

Die westarabischen Geschichtsschreiber liefern zahlreiche Nachrichten über die Gründung dieser Stadt, über die Zeit ihrer Blüte und über die Ursachen ihres Verfalls. Ihre Erbauung wurde durch den grossen Khalifen 'Abd al-Raḥmān III. al-Nāṣir bestimmt und Anfang 325 (936) begonnen. Die Chronisten berichten, dass eine seiner Concubinen ihm eine grosse Summe Geldes vermacht hätte und dass er diese Summe zum Loskauf der in den Königreichen Leon und Navarra kriegs-

gefangenen spanischen Muslime verwenden wollte, Da die zu diesem Zweck gesandten Unterhändler keinen Gefangenen loszukaufen fanden, so soll ihm sein Günstling al-Zahrāʾ geraten haben, das Vermächtnis zur Gründung einer Stadt zu verwenden, die seinen Namen tragen solle. Diese Geschichte ist ohne Zweifel sagenhaft, wenigstens in mehreren Punkten. Man arbeitete mehrere Jahre (nach den Geschichtsschreibern 13–40 Jahre) an der Erbauung der Stadt, die sich rund um das Palais des Khalifen ausdehnte. Man gebrauchte dazu jeden Tag 6 000 behauene Steine ohne das andere Material. Der erforderliche Marmor wurde hauptsächlich aus Ifrīkiya eingeführt (nicht weniger als 4 313 Säulen nach Angabe Ibn ʿIdhārī's). Nach demselben Schriftsteller war es der Erbprinz al-Hakam selbst, der die Arbeiten leitete; andererseits wird uns auch der Name des Hauptarchitekten überliefert: Maslama b. ʿAbd Allāh.

Bei der Erbauung Madinat al-Zahrāʾ's waren nicht weniger als 10 000 Arbeiter beschäftigt. Es wurde in dem Stadtplan die sehr abschüssige Lage berücksichtigt; al-Idrisi sagt klar, wie dieser Abhang nutzbar gemacht wurde. Die Stadt wurde auf drei ebenen Flächen erbaut: der obere Teil war dem Schloss mit den dazu gehörigen Bauten vorbehalten, der mittlere mit Gärten geschmückt, und der untere umfasste die eigentlichen Wohnungen und die grosse Moschee.

Wegen der Enge im Khalifen-Schloss zu Cordoba, das der Hauptmoschee gerade gegenüber lag und den Guadalquivir beherrschte, begab sich ʿAbd al-Rahmān mit seinem ganzen Hof nach Madinat al-Zahrāʾ, die seine Lieblingsresidenz wurde. Seine Nachfolger, al-Hakam II. und Hishām II., wohnten dort sehr oft während ihrer Regierung und verschönerten noch die Stadt al-Nāṣir's. Nichtsdestoweniger scheint sie schnell in Verfall geraten zu sein, besonders von der Zeit ab, als al-Madinat al-Zāhira, die Residenz der ʿAmiriden-Hādijib's, ihre Nebenbuhlerin wurde. Sie wurde wiederholt von den sich gegen Cordoba auflehenden Berbersöldlingen geplündert. Das Jahr 401 (1010) bezeichnet ihren endgültigen Verfall. Ein- und einhalbes Jahrhundert später, zur Zeit Idrisi's, standen nur noch die Mauern und die Überreste der Paläste; eine stark verminderte Bevölkerung wohnte dort noch.

Unter der Leitung des spanischen Archäologen R. Velázquez Bosco wurden seit 1910 die Ruinen Madinat al-Zahrāʾ's gründlich untersucht und ausgegraben. Man hat damit begonnen, den doppelten Wall, der den oberen Teil der Stadt von dem mittleren trennte, und verschiedene Teile des Palastes freizulegen. Zahlreiche Skulpturen sind dabei zu Tage getreten.

*Litteratur:* al-Idrisi, *Ṣifat al-Andalus*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 212, Übers., S. 263; Ibn ʿIdhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, II, 225–31, Übers. Fagnan, S. 347, 356; Bd. III, ed. E. Lévi-Provençal, Paris 1928, Index; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 77; Ibn Khaldūn, *Ibar*, ed. Bulaq, IV, 144; Ibn Khallikān, Übers. de Slane, III, 188; Ibn al-Athir, *Kāmil* = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Übers. Fagnan, S. 381, 410; al-Nuwairi, *Nihāyat al-Arab*, ed. u. Übers. M. Gaspar Remiro, Granada 1916, Index; Abu ʿl-Mahāsīn, *al-Nudjūm al-zāhira*, Teil-Übers. Fagnan, *Rec. de Constantine*, 1906, S. 317; al-Maḳkārī, *Nafḥ al-Ṭib* (*Analectes*), I, 343 ff.; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*,

Algier 1924, Index; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, III, 92–3; A. Gonzalez Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona 1925, S. 146–7; R. Velázquez Bosco, *Medina Azzahra y Alamiyya*, Madrid 1912; ders., *Excavaciones en Medina Azahara*, Madrid 1924; R. Jiménez, R. Castejón, F. Hernández, E. Ruiz u. J. M. de Navascués, *Excavaciones en Medina Azzahra (Córdoba)*, Madrid 1924; G. Marçais, *Manuel d'Art musulman*, Paris 1926, I, 243–7. (E. LÉVI-PROVENÇAL.)

AL-MADJARRA, die Milchstrasse (der Ort, der Weg, die Strasse des Ziehens).

Name. Sie heisst wohl zunächst nach dem griechischen Namen γαλαξίας: *al-Dāʾira al-labāniya* bzw. *al-Darb al-labānī*, der Kreis, bzw. der Weg, der wie Milch aussieht. Andere Namen sind *Ṭariḳ al-Halīb*, die Strasse der Milch, da sie die Farbe der Milch zeigt; *Ṭariḳ al-Labbāna*, der Weg der Stelle, wo es Milch gibt, und davon metaphorisch *Unum al-Samāʾ*, Mutter des Himmels, die den Himmel gleichsam mit Milch nährt; *Ṭariḳ al-Tibn*, Weg des Stroh und *Darb* oder *Darb al-Tabbāna*, Weg des Ortes, wo es Stroh gibt. Entsprechend heisst die Milchstrasse persisch *Kāhkesḥān*, Strohzieher, oder *Kāhkesḥūn* oder auch *Rāh-i Kāhkesḥān*, Weg des Strohziehers und türkisch *Şaman Uğhrısı* Stroh- bzw. Häckseldieb. Ob die mit dem Stroh zusammenhängenden Namen auf griechische oder orientalische Vorstellungen zurückgehen, ist fraglich. Gundel vertritt, a. a. O., die letztere Anschauung. Im Orient ist die Milchstrasse das Heu, Stroh und Mehl, das Petrus oder die heilige Vinire (Venus) verloren hatten und das von Gott gesegnet zum Himmel flog. Ein anderer türkischer Name ist *Hādijdüler Yolu*, Pilgerweg.

Weitere arabische Namen sind: *Bāb al-Samāʾ*, Himmelspforte, und *al-Shardj* oder *al-Ashradj*, Riss, wohl von der Vorstellung ausgehend, dass die Milchstrasse einem Riss, Spalt entspricht, durch den man den leuchtenden Himmel sieht. Ein anderer Name ist *Umm al-Nudjūm*, Mutter der Sterne, weil keine Himmelsgegend so reich an Sternen ist. Man redet auch vom Aussatz der Sterne (*Djarbat al-Nudjūm*).

Bei den kasanischen Tataren heisst die Milchstrasse „Weg der wilden Gans“ und bei den Altai-Tataren „Weg des Reifes“ (bereifter Weg).

Zu beachten ist noch die Verbindung *Nahr al-Madjarra*, Fluss der Madjarra. Die Milchstrasse wird als ein Fluss angesehen; das zeigen deutlich die Stellen bei ʿAbd al-Rahmān al-Ṣufi in seinem Werk über die Sternbilder, bei al-Birūnī in dem *Kitāb al-Taḥḥim* gegen Schluss und in der Chronologie (Text, S. 345; Übersetzung, S. 348), bei al-Ḳazwīnī in der Kosmographie (Text, I, 37; Übersetzung, S. 18) und sicher noch bei vielen anderen Schriftstellern. An diesen Stellen wird das Sternbild des Schützen bzw. die die zwanzigste Mondstation bildenden acht Sterne, die als die Strausse *al-Naʿīm* bezeichnet werden, beschrieben. Vier der Sterne, die sich in der Milchstrasse befinden, heissen *al-Naʿām al-wārid*, der zur Tränke gehende Strauss; die vier andern liegen auf der Seite des Milchstrassenflusses, sie heissen *al-Naʿām al-ṣādir*, der von der Tränke kommende Strauss (vgl. u. a. L. Ideler, a. a. O., S. 184 und Hyde, *Ugh Beg's Tabulae*, Oxford, S. 23).

Beschreibung der Milchstrasse. Eine ausführliche Schilderung der Milchstrasse, der auf



ihr befindlichen Sterne und Sternbilder gibt Ptolemäus im *Almagest* (lib. VIII, Kap. 2), und aus ihm haben sie die muslimischen Übersetzer übernommen. Die Bearbeiter sind dabei verschieden verfahren. Einmal gibt z.B. al-Tūsī in seiner Redaktion des *Almagest* die Beschreibung ausführlich wie Ptolemäus; er benutzt aber nicht die Übersetzung von al-Ḥadjdjadī, wie ich feststellen konnte. Ibn Sinā dagegen, der in der *Šifāʾ* (Heilung) den Inhalt des *Almagest* kurz zusammenfasst, gibt keine solche Schilderung; er verfährt hier ebenso wie bei den Tabellen, die er auch fortlässt.

An die eingehende Behandlung der Milchstrasse schliesst sich bei Ptolemäus eine Schilderung der Herstellung des Himmelsglobus, auf dem auch die Milchstrasse angebracht wird. Diesen Abschnitt hat z.B. Ibn Sinā wörtlich in einer Form übernommen, die uns auch sonst begegnet. Es ist daher höchst wahrscheinlich, dass auf dem einen oder anderen Himmelsglobus, von denen eine ganze Reihe erwähnt wird, die Milchstrasse dargestellt wurde. Auf den erhaltenen Globen scheint sie nicht vorhanden zu sein (vgl. H. Schnell, *Die Kugel mit dem Schemel*).

Eine ebenso ausführliche selbständige Schilderung der ganzen Milchstrasse wie bei Ptolemäus habe ich in arabischen Werken nicht finden können. Eine kurze Schilderung gibt Abū Ḥanifa al-Dinawarī (in al-Marzūkī, *Kitāb al-Azmina wa 'l-Amkina*, Werk der Zeiten und Orte, Haiderābād 1332, II, 9—12). Die Schilderung von al-Dinawarī lässt an manchen Stellen zu wünschen übrig, auch ist der Text nicht ganz korrekt. Es entspricht das erstere dem Urteil von 'Abd al-Rahmān al-Šūfī, nach dem al-Dinawarī vortrefflich die Verse auf die Milchstrasse kannte, dessen astronomische Kenntnisse aber ungenügend waren (erwähnt sei, dass 'Abd al-Rahmān einen Ibn Kunaza erwähnt, während ein Muḥammed b. Kunaza sich bei al-Marzūkī findet).

Eine kurze Schilderung gibt der in der Literaturübersicht erwähnte Anonymus an.

Leider gibt 'Abd al-Rahmān al-Šūfī nur von einem Stück eine Schilderung. Er erwähnt das zwischen der grossen, der leuchtenden Milchstrasse (*al-Madjarra al-aẓima*) und dem fallenden Adler (Lyra) befindliche Milchstrassenstück (*Ḳiṭ'at al-Madjarra*, an dieser Stelle bei  $\gamma$  Cygni spaltet sich die Milchstrasse). 'Abd al-Rahmān verfolgt das Stück bis zu  $\xi$  Scorpii. In vielen Fällen wird von ihm die Lage von Sternen, so z.B. beim Schiff, durch ihre Lage gegenüber der Milchstrasse veranschaulicht. Die Einzelheiten hat Schjellerup in den Tabellen zu der synoptischen Zusammenstellung, S. 5 ff. angegeben.

Im *Kitāb al-Taḥīm* von al-Birūnī heisst es: „al-Madjarra der Araber, Kāhkashān der Perser und Rāh Bihisht der Inder ist eine Ansammlung einer sehr grossen Zahl von kleinen Sternen. Sie bilden einen nahezu vollständigen grossen Kreis, der zwischen den Zwillingen und dem Schützen hindurchgeht, manchmal schmal und manchmal breit, an einigen Stellen ist er dicht, an anderen nicht. Aristoteles glaubt, dass die Milchstrasse aus Sternen, die von Dampf umgeben sind, bestehe, wie das Halo rund um den Mond und die Nebel (am Himmel) und die Kometen“.

Theorie der Milchstrasse. Über die Natur der Milchstrasse und die Ursache ihres Leuchtens sind eine Reihe von Ansichten aufgestellt, die sich an solche der Antike anschliessen (vgl.

O. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig 1907, im Index bei  $\gamma\lambda\alpha$ ). Ich teile zunächst die Angabe von al-Ḳarāfī mit.

Al-Ḳarāfī († 1285/86), der ein Werk über die Optik („Aufmerksame Betrachtung dessen, was die Augen erfassen, in 50 Fragen, Problemen“) geschrieben hat, sagt in der neunundvierzigsten Frage: „Warum sieht man auf dem Mond einen schwarzen Schimmer? Ist dies eine Täuschung oder Wirklichkeit?“ und fährt fort:

„Mit dieser Frage verwandt ist diejenige nach der Milchstrasse, die wie ein Weg am Himmel erscheint. Man gibt an: 1. Sie ist die Türe des Himmels. 2. Sie besteht aus kleinen Sternen, die so eng zusammengeschacht sind, dass das Auge sie nicht voneinander unterscheiden kann. 3. Sie soll ein Dunst sein, der von der Erde aufgestiegen ist und sich unter der Kugel der Fixsternsphäre verdichtet hat. Ein Teil bildet einen schwarzen verbrannten Körper. Dies ist in der Mitte der Milchstrasse der Fall. Ein Teil findet sich an Stellen, die von denjenigen, an denen die Verbrennung stattfindet, weit entfernt sind, das sind die beiden Seiten der Milchstrasse. Diese Stellen erscheinen weiss. 4. Endlich wird angegeben, die Milchstrasse bestehe aus etwas, dessen Gestalt dem Himmel eingefügt ist und das sich in irgendeiner Gegend der Erde befindet, zu der man den Weg nicht findet und zu der man nicht gelangt“.

Von diesen vier Ansichten kommt die zweite der Wahrheit am nächsten.

Ferner unterrichtet uns der Anonymus in einer Berliner Handschrift sehr eingehend über die verschiedenen Ansichten von der Natur usw. der Milchstrasse; ich teile die betreffende Stelle im folgenden mit:

„Die Gelehrten haben zahlreiche und zwar verschiedene Ansichten über Wesen und Substanz dieses Gürtels.

Einige behaupten, dass er ein Teil der oberen Sphäre ist, dabei ist er gröber und dichter als die übrigen Teile. Daher sieht man ihn, aber nicht die andren Teile, da diese äusserst fein sind. Dies entspricht der Ansicht des Philosophen Diodorus (Diyūdūrūs).

Nach Aristoteles besteht dieser Gürtel aus Dämpfen, die sich vereinigt haben und durch die Vermittlung der Sterne in die Höhe gestiegen sind. Dadurch, dass Dämpfe sich in ununterbrochener Folge erheben, behalten sie ihren Zustand bei. Darin liegt ein Widerspruch. Nimmt man an, dass der Gürtel durch Dämpfe, die sich erheben, entsteht, so können sie unmöglich stets an ein und derselben Stelle des Himmels gesehen werden; auch kann man sie nicht von allen Orten der Erde sehen, ferner können sie nicht ein und denselben Abstand von den Sternen und den Aszendenten beibehalten. Ist der Gürtel stets in gleicher Weise vorhanden, hat er dauernd dieselbe Gestalt, wird er unter allen Klimaten gesehen, bleibt sein Abstand von den Sternen und den Aszendenten stets der gleiche, so ist dies ein sicherer Hinweis darauf, dass der Gürtel überhaupt nicht von Dünsten herrührt, da diesen die obigen Eigenschaften vollkommen fehlen.

Einige Gelehrte stimmen darin überein, dass die Strasse der Milch, die *Madjarra*, daher rührt, dass kleine Sterne sich in diesem Gebilde (*Āthār*) vereinigten und sich zusammen dem Anblick darboten. Wegen ihrer Kleinheit sieht man sie nicht wie die

leuchtenden Sterne, da sie sich vereinigen und sich die Beleuchtung (der einzelnen als ein Ganzes) zusammentarbiert. So entsteht für uns der Glanz und das Gebilde, das wir sehen. Diese Ansicht ist eine solche, der sich der Verstand fügt, und der Mensch nimmt sie an.

Wir behaupten, die Milchstrasse ist ein Glied der Fixsternsphäre. Da sie ein dichtes Glied ist, das dichter als die übrigen Glieder ist, so nimmt sie das Sonnenlicht vollkommen auf, entsprechend dem, was die anderen Glieder aufnehmen, also wie es die Sterne tun. Dies entspricht der Ansicht dessen, der behauptet, dass letztere dichte Glieder ihrer Sphäre sind. Jedes Glied nimmt das Licht entsprechend seiner Dichte auf. Die Dichte ist aber die Ursache, dass das Licht zu uns reflektiert wird<sup>1)</sup>.

Gegen die Aristotelische Anschauung wenden sich, wie dies schon in der Antike geschah, vielfach die Gelehrten und betrachten die letztere (5.) Anschauung als die wahrscheinlichste.

Von dem Anonymus wird demnach ganz allgemein betont, dass die Milchstrasse sich nicht im Luftraum befinden kann; sie hat unabhängig von der Stelle, von der aus man sie betrachtet, stets ein und dieselbe Gestalt und ändert nicht ihre Lage.

Abu 'l-Faradj (Bar Hebraeus) hat in einer Schrift („Erhebung der Geister; über die Gestalt des Himmels und der Erde“, übersetzt von F. Nau, Paris 1899, S. 92 f.) einen Abschnitt über die Nebelsterne<sup>2)</sup> [*Kawkab saḥābī*] und die Milchstrasse. Er sagt: „Am Himmel gibt es einige weisse Flecken, Nebelsterne. Einige meinen, dass sie einen Teil der Milchstrasse bilden, da sie wie diese Wolken gleichen. Sie glauben auch, dass sie aus einer grossen Anzahl von sehr kleinen und sehr nahe aneinander stehenden Sternen bestehen, wie das Haupthaar unterhalb des Löwen, das die Gestalt eines Efeublattes hat. Die so denken, behaupten auch, dass die ganze Milchstrasse aus sehr kleinen vereinigten Sternen besteht. Offenbar ist die Milchstrasse weder ein Dunst noch ein Rauch, der sich in der Luft befindet, wie die Peripatetiker behaupten, da der Mond und die Planeten beim Durchgang durch die Milchstrasse keine Veränderung in ihrem Licht erfahren (sie muss dann ausserhalb der Saturnsphäre liegen), sondern eher die Milchstrasse verändern“<sup>3)</sup>.

Noch sei über Nebelflecke folgende Bemerkung beigelegt:

Zu den den Muslimen bekannten Nebelflecken gehören auch die Magellanischen Wolken, die von Kaufleuten in Makdashūh beobachtet wurden. Sie sahen dort ein weisses Stück einer Wolke, die nie unterging und ihren Ort nicht wechselte (al-Ḳāz-wīnī, *Adjā'ib al-Makhlūqāt*, Bd. II, 40).

Schon früh hat in strenger Weise Ibn al-Haiṭham eingehend abgeleitet, dass die Milchstrasse nicht in der Luft, sondern im Himmelsraum steht und zwar in einer Entfernung, die sehr gross ist im Verhältnis zum Erddurchmesser und zwar aus dem Fehlen einer Parallaxe, also z.B. daraus, dass sie

an verschiedenen Stellen der Erde dieselbe Lage gegenüber den Fixsternen hat. Darauf weist auch der Anonymus hin (E. Wiedemann, *Über die Lage der Milchstrasse nach Ibn al-Haiṭham*, in *Sirius*, XXXIX, 1906, S. 113–115); gegen die Ansicht von Ibn al-Haiṭham hat sich wohl 'Alī b. Riḍwān gewendet (Suter, N<sup>o</sup>. 232). Ihm und wohl auch anderen hat dann Ibn al-Haiṭham geantwortet (E. Wiedemann, *Ibn al-Haiṭham, ein arabischer Gelehrter*, in *Festschrift für J. Rosenthal*, Leipzig 1906, S. 173, N<sup>o</sup>. 40 und 62; Ibn Abī Uṣāib'a, II, 104, 5 v. u.).

In einer ganzen Reihe von Versen wird die Milchstrasse erwähnt, vor allem in neueren. Ich habe deren 22, unterstützt von den Herren Kollegen A. Fischer in Leipzig, Kowalski in Krakau, Hell in Erlangen, F. Krenkow in Beckenham in der in der *SB P M S Erlangen* veröffentlichten Arbeit zusammengestellt.

*Litteratur:* *Shihāb al-Dīn Aḥmed b. Idrīs al-Ḳarāfi*, *K. al-Istibṣār fi-mā tudrikuhu* (Hss.: Escorial<sup>2</sup>, N<sup>o</sup>. 707; *Fihrist al-Kutub* . . . . ., (Kairo, VI, 88); Anonymus, *Über Himmelserscheinungen* (der arabische Titel fehlt; vgl. Ahlwardt, *Die arabischen Hss. in . . . Berlin*, N<sup>o</sup>. 6054); 'Abd al-Rahmān al-Ṣūfi, *al-Kawākib wa 'l-Ṣuwar*, ed. M. C. F. C. Schjellerup, St. Petersburg 1874; O. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig 1907, unter γάλα; Abu 'l-Faradj Barhebraeus, *Le Livre de l'Ascension de l'Esprit*, Übers. F. Nau, *Bibliothèque de l'école des hautes études*, Bd. CXXI, Paris 1900, S. 92; W. Gundel, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit* (enthält zahlreiche Angaben über die mit der Milchstrasse verbundenen Namen, Sagen und Mythen); W. Gundel, Art. GALAXIAS bei Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyklopädie*, VII, 568; E. Wiedemann, *Beiträge*, LXXIV, *Über die Milchstrasse bei den Arabern*, in *SB P M S Erl.*

(E. WIEDEMANN)

**MADJD AL-DAWLA**, ABŪ ṬĀLIB RUSTAM B. FAKHR AL-DAWLA, Būyide. Nach dem Tode seines Vaters Fakhr al-Dawla [s. d.] wurde Madjd al-Dawla, der nach der gewöhnlichen Angabe damals vier, nach einer anderen elf Jahre alt war (während Ibn al-Aṭṭār, *al-Kāmil*, IX, 48 behauptet, er sei im Jahre 379 [989/90] geboren, was mit keiner der beiden obengenannten Angaben übereinstimmt), als Nachfolger unter der Vormundschaft seiner Mutter Saiyida proklamiert. Schon im Jahre 388 (998) bemächtigte sich Kābūs b. Washmgir [s. d.] der beiden Provinzen Djurdjān und Ṭabaristān, mit denen beim Friedensschluss auch Māzanderān vereinigt wurde, und in der Folge brachte er noch Gilān unter seine Herrschaft. Im Jahre 397 (1006/7) versuchte Madjd al-Dawla mit Hilfe des Wezīrs al-Ḳaṭīr Abū 'Alī b. 'Alī b. al-Ḳāsim seine Mutter zu stürzen, wurde aber von seinem Bruder Shams al-Dawla [s. d.] und dem Kurdenhäuptling Badr b. Ḥasanwaih gefangen genommen, worauf Shams al-Dawla die Regierung übernahm. Seine Herrschaft dauerte jedoch nicht lange; schon nach Verlauf eines Jahres wurde Madjd al-Dawla aus der Haft entlassen und wieder als Regent anerkannt, während sein Bruder sich nach seiner Statthalterschaft Hamadhān zurückzog. Im Jahre 405 (1015) gelang es letzterem, sich der Stadt al-Raiy zu bemächtigen; Saiyida und Madjd al-Dawla mussten die Flucht ergreifen, konnten aber bald zurückkehren, weil Shams al-Dawla durch

1) Der Anonymus wäre hiernach der Ansicht, dass die Fixterne, die Milchstrasse usw., das Licht von der Sonne empfangen, eine Ansicht, die von Ibn al-Haiṭham und anderen widerlegt worden ist; s. w. u.

2) In den Tabellen und den astronomischen Werken werden nur die von Ptolemäus angeführten Nebelsterne genannt.

3) Hier ist ein Irrtum; die Milchstrasse müsste sich dann doch unterhalb der Saturnsphäre aber oberhalb der Atmosphäre, wie die Planeten usw. befinden, wenn sie die Wandelsterne beeinflussen soll. — Die Änderungen in der Helligkeit der Milchstrasse sind Blendungserscheinungen.



eine Meuterei im Heere an der Verfolgung der Flüchtlinge gehindert wurde und das Feld räumen musste. Dann hielt Saiyida die Zügel der Regierung in Händen bis zu ihrem Tode (419 = 1028/29), während Madjd al-Dawla, der sich zwar für wissenschaftliche Studien lebhaft interessierte, im übrigen aber nur an seinen zahlreichen Harem dachte, sich um die Staatsangelegenheiten gar nicht kümmerte. Nach dem Tode Saiyida's trat deshalb lauter Unordnung und Verwirrung ein. Im Anfang des Jahres 420 (1029) unternahm Sultan Mahmūd b. Subuktegīn [s. d.] einen Kriegszug gegen den Irāk. Da Madjd al-Dawla an ihn schrieb und sich über die aufrührerischen Neigungen in seinem Heere beschwerte, schickte der Sultan einen bedeutenden Truppenkörper gegen al-Raiy und hieß den Befehlshaber, Madjd al-Dawla gefangen zu nehmen. Als die Truppen erschienen, begab sich dieser zu ihnen, wurde aber nebst seinem Sohne Abū Dulaf sofort festgenommen. Dann zog der Sultan selbst gegen al-Raiy, nahm von der Stadt Besitz und liess Madjd al-Dawla in Fesseln nach Khorāsān schicken.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, IX, s. Index; Abū 'l-Fida', *Annales*, ed. Reiske, II, 598, 616; Hāmd Allāh Mustawfi-i Kazwīnī, *Tārīkh-i Guzīda*, ed. Browne, I, 390, 426—29; Wilken, *Gesch. d. Sultane aus d. Geschl. Bujeh nach Mirchond*, Kap. XII; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 57 ff., 65.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MADJD AL-DĪN.** [Siehe HIBAT ALLĀH B. MUHAMMED.]

**MADJD AL-MULK,** ABU 'L-FADL AS'AD B. MUHAMMED AL-BARĀWISTĀNĪ, Finanzminister des Seldjukensultans Barkiyārūk. Schon im Jahre 485 (1092/93) wird Madjd al-Mulk unter den hohen Würdenträgern erwähnt, und mit der Zeit wurde er immer mächtiger, während die Schwäche und Untauglichkeit Barkiyārūk's mehr und mehr zutage trat. Als Shī'ite geriet aber Madjd al-Mulk in Verdacht, der eigentliche Urheber der von den Ismā'iliten verübten Mordtaten zu sein, und nachdem auch der Emir Bursuk [s. d.] dem ismā'ilitischen Fanatismus zum Opfer gefallen war, meuterten die Truppen (Shawwāl 492 = August-September 1099) und verlangten, dass Madjd al-Mulk ihnen ausgeliefert werde. Dieser erbot sich, das Leben zu opfern, und schlug vor, dass der Sultan ihn hinrichten lassen sollte, um die Soldateska zu beruhigen. Barkiyārūk wollte ihn aber schonen. Nachdem er die Soldaten hatte schwören lassen, Madjd al-Mulk das Leben nicht zu nehmen, sondern ihn nur einzusperrn, wurde letzterer ausgeliefert. Trotz des Eides warfen sich die Soldaten über ihn und hieben ihn sofort zusammen. — Die *Nisba* ist abzuleiten von Barāwistān, einem Dorfe in der Umgegend von Kūm; vgl. Yākūt, s. v.

*Litteratur:* Houtsma, *Recueil*, II, 60 f.; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), IX, 406; X, 138, 172, 179, 196 f., 290; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, V, 22 f.; Hāmd Allāh Mustawfi-i Kazwīnī, *Tārīkh-i Guzīda*, I, 451 f.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 143 f., 158. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MADJDHÜB** (A.), „angezogen“ bezeichnet in der Terminologie der Sūfi jemand, der durch die göttliche Anziehungskraft (*Djadhba*) angezogen wird, sodass er ohne eigene Mühe und Anstrengung zur Vereinigung mit Gott gelangt. Mit anderen Worten, der Madjdhub erlebt die ekstatische Entrückung und Selbstauflösung in

Gott und unterscheidet sich dabei von dem *Sālik* („Reisenden“), der vorsätzlich mit bewusster Anstrengung von Stufe zu Stufe zu Gott pilgert. Die Anschauung der sich über das Gesetz hinwegsetzenden Derwische, dass der *Madjdhub* höher stehe als der *Sālik*, kommt in den Worten zum Ausdruck: „Eine *Djadhba* (Anziehung) von Gott ist allen (frommen) Werken der Menschen und *Djinn* gleichwertig“; aber es wird allgemein anerkannt, dass *Djadhba* wie *Sulūk* [s. d.] — welche von beiden auch immer überwiegt — nötig sind, um Vollkommenheit zu erlangen. Diejenigen, bei denen die *Djadhba* dem *Sulūk* vorausgeht und in deren geistigem Leben die *Djadhba* das überwiegende Element bildet, werden *Madjdhub-i Sālik* genannt, während umgekehrt diejenigen, bei denen *Sulūk* zuerst eintritt, *Sālik-i Madjdhub* heißen. Zwar kommen die beiden Termini *Madjdhub* und *Sālik* bei Hallādī (Massignon, *Passion*, II, 905) und auch später häufig vor; aber dennoch ist ihre Anwendung im engeren Sinn auf die, welche das moralische und religiöse Gesetz verwerfen oder anerkennen, ein charakteristisches Merkmal der Derwish-Bruderschaften, die sich wie bekannt in dieser Hinsicht in Theorie und Praxis weit voneinander unterscheiden.

*Litteratur:* „Abd al-Razzāk al-Kāshī, *Istīlāhāt al-Sūfiya*, ed. Sprenger, S. 17 (N<sup>o</sup>. 50) u. S. 50 (N<sup>o</sup>. 178); *Kashshāf Istīlāhāt al-Funūn*, I, 686 (Art. SULŪK); Djāmī, *Lawā'ih*, Übers. E. H. Whinfield, S. 27; D. B. Macdonald, *The religious attitude and life in Islam*, S. 257–59. (R. A. NICHOLSON)

**MADJD (A.),** „gepriesen, herrlich“, siehe ALLĀH. **MADJNÜN.** In der arabischen, persischen und türkischen Litteratur wird das Beiwort al-Madjnūn, d. h. „der Mann, der von einem *Djinn* besessen ist“, „der Wahnsinnige“, besonders in Verbindung gebracht mit Kais b. al-Mulawwah (nach andern Gewährsmännern ist der Name seines Vaters Mu'adh), dem Madjnūn der Banū 'Amir b. Sa'sa'a; die Geschichte seiner leidenschaftlichen Liebe zu Lailā, der Tochter des Sa'd, einer Frau desselben Stammes, ist über die ganze islamische Welt hin berühmt und verbreitet. Kais soll um 80 d. H. gestorben sein (al-Kutubī, *Fawā'id*, Büllāq 1283, II, 172), doch sind Zweifel berechtigt, ob er als historische Gestalt angesehen werden kann; diese skeptische Ansicht wird durch die Angaben früher islamischer Gewährsmänner gestützt (*Aghānī*, I, 167—69; vgl. Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 105, S. 150, 8, und Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, ed. Quatremère, II, 196, 2 v. u. = *Aghānī*, I, 169, 4 v. u., wo Madjnūn als einer der drei Menschen beschrieben wird, die niemals gelebt haben), während Ibn al-Kalbī behauptet, dass die Geschichte von Madjnūn und die ihm zugeschriebenen Gedichte von einem Angehörigen der Banū 'Umayya erfunden seien (*a. a. O.*, I, 167, 4 v. u.). Wenn man die romantischen Züge, mit denen spätere Dichter die Geschichte geschmückt haben, beiseite lässt, so ergibt sich folgender Sachverhalt: Kais begegnet Lailā unter einer Schar von Frauen, verliebt sich auf den ersten Blick in sie und schlachtet sein Kamel, um ihr ein Fest zu bereiten. Seine Liebe wird erwidert, doch weigert sich der Vater, sie ihm zur Frau zu geben: kurze Zeit nachher wird sie die Gemahlin des Ward b. Muḥammed al-Ukailī. Kais verbringt in tiefster Verzweiflung den Rest seiner Tage in trauriger Einsamkeit; halb nackt wandert er unstet in den

Bergen und Tälern des Nadjd umher, macht Verse auf den Gegenstand seiner unglücklichen Liebe und hat nur selten das Glück, Lailā zu sehen. Die Umwandlung dieser Liebesgeschichte der arabischen Wüste in eins der volkstümlichsten Themen persisch-romantischer und mystischer Dichtung wurde begonnen von Nizāmi von Gandja, in dessen *Khamsa* das *Lailā ü-Madjnün* den dritten Platz einnimmt. Von andern Gedichten mit demselben Titel gehören zu den in der persischen Litteratur am meisten bekannten die von Amīr Khusrāw von Dehli, Djāmi und Hatifi; im Türkischen die von Hamdi (vgl. den Auszug in Gibb, *H O P*, II, 175—90) und Fuzūli (*a. a. O.*, III, 85—8, 100—4). — Süfi-Schriftsteller finden in Madjñn den Typus der Seele, die durch Reue, Hingabe und Selbstverleugnung nach der Vereinigung mit Gott strebt.

*Litteratur*: Brockelmann, *G A L*, I, 48; Ibn Kutaiba, *Kitāb al-Shi'r wa 'l-Shu'arā*, ed. de Goeje, S. 355—64; *Khizānat al-Adab*, II, 170—72; Browne, *Literary History of Persia*, II, 406 f.; III, 533 f.; IV, 229; Gibb, *H O P*, Index; J. Atkinson, *Laili und Majnun*, Übers. in Versen aus dem Persischen des Nizāmi (London 1836, 1894, 1905). (R. A. NICHOLSON)

**MADJRĀ** oder **MUDJRĀ**, Terminus der Metrik für den Vokal des *Rawī* oder den Konsonanten, der sich am Ende aller Verse einer *Qāṣide* wiederholt. Siehe Artikel *KĀFIYA*.

(MOH. BEN CHENEB)

**AL-MADJRİTİ**, mit seinem vollständigen Namen: ABU 'L-KĀSIM MASLAMA B. AHMED AL-FARADĪ AL-HĀSIB (der Arithmetiker) AL-MADJRİTĪ AL-KURṬUBĪ (aus Cordoba) AL-ANDALŪSĪ (aus Spanien). Von seinem Leben wissen wir wenig. Geboren ist er in Madrid, sein Geburtsjahr ist unbekannt; sein Todesjahr wird verschieden angegeben, doch dürfte es zwischen 395 (1004) und 398 (1007) liegen. In Madrid studierte er die Lehre von der Erdteilung bei einer Autorität auf diesem Gebiete, 'Abd al-Ghāfir, der sich auch durch seine geometrischen Kenntnisse auszeichnete. Später siedelte al-Madjriti nach Cordoba über, wo er unter den Königen Hākam II. (350—66 = 961—76) und Hishām II. (366—99 = 976—1009) lebte. Er starb vor dem Ausbruch der Kämpfe und Wirren (*Fitna*), die zum Sturz der Omayyaden führten. Nach seinem Geburtsort und seinem langjährigen Aufenthaltsort hat er den Doppelnamen al-Kurṭubī und al-Madjriti. Wie so vielen anderen Gelehrten werden auch al-Madjriti von den Biographen anerkennende Worte gewidmet. Er war der Führer (*Imām*) in den mathematischen Wissenschaften, einschliesslich der Lehre von den Erdteilungen. An Wissen überragte er seine Vorgänger in der Lehre von den Sphären und den Bewegungen der Gestirne. Eingehend beschäftigte er sich mit den Beobachtungen der Gestirne und strebte voller Hingabe nach dem Verständnis des *Almagest*. Ob sich al-Madjriti auch eingehend mit Medizin beschäftigt hat, wissen wir nicht, indes waren unter seinen Schülern solche, die sich mit dieser Wissenschaft befassen. Zu den ihm zugeschriebenen Schriften okkulten Inhalts vgl. w. u.

Wir hören von einer Reise nach dem Osten; von dieser brachte er griechische und arabische Handschriften mit, die er für die Verhältnisse im Westen entsprechend umarbeitete. Dadurch erhielt die spanische Astronomie eine selbständigere Stellung; denn vor der Mitte des X. Jahrhunderts

sind, wie die von Sanchez Perez gegebene Übersicht lehrt, die spanischen Vertreter von Astronomie und Mathematik schon der Zahl und erst recht der Bedeutung nach, nicht hoch zu bewerten. Grössen wie die Banū Mūsā, Thābit b. Kurra, Ibn al-Haitham, al-Battāni usf. finden sich nicht. Aber auch nach dem Auftreten von al-Madjriti sind eigentlich nur Djābir b. Aflah und al-Zarkālī besonders hervorragend. Hierher gehört auch der besonders viel benutzte Abu 'l-Hasan al-Marrākushī; indes sind seine Schriften zum grossen Teil Kompilationen.

In Cordoba, wo al-Madjriti sich längere Zeit aufhielt, gründete er, wahrscheinlich im Anschluss an diese Reise, eine Schule, aus der eine Reihe tüchtiger Gelehrter hervorging, so Ibn al-Samḥ (Suter, N<sup>o</sup> 194, auch Mediziner), Ibn al-Saffār (Suter, N<sup>o</sup> 196), al-Kirmāni (Suter, N<sup>o</sup> 205?), Ibn Khaldūn (Suter, N<sup>o</sup> 227, auch Mediziner), al-Zahrāwī (Mathematiker und Mediziner, Suter N<sup>o</sup> 190). Diese Männer haben dann wohl die Kenntnisse von al-Madjriti und seine Methoden verbreitet und weiter entwickelt. Sie haben dann auch al-Zarkālī als Grundlage gedient. — Fraglich ist es aber, ob al-Madjriti seinen Ruhm mehr den wahrscheinlich pseudoepigraphischen weit verbreiteten okkultistischen Schriften oder seiner astronomischen Lehrtätigkeit verdankt, denn seine schriftstellerische Wirksamkeit ist auf letzterem Gebiete nicht sehr gross.

Von den astronomischen Schriften von al-Madjriti ist u. a. von besonderer Bedeutung seine Umarbeitung des Tafelwerkes (*Zīj*) von Muḥammad b. Mūsā al-Khwarizmi, das zu den ältesten Tafelwerken des Islām gehört. Er hat die nach der Ära Yazdedjird verfassten Tabellen in solche umgerechnet, die sich auf die muḥammedanische Ära stützen. Er hat teilweise den Meridian von Arin durch denjenigen von Cordoba ersetzt, weiter gibt er die mittleren Örter der Planeten für den Beginn der Hidra an. Dagegen hat er eine Reihe von Fehlern in dem älteren Werk nicht berücksichtigt. Zu nennen wären noch von astronomischen Werken: ein Werk, in dem er ein abgekürztes Verfahren für die Ausgleichung der Sterne (*Ta'dil al-Kawākib*) in dem Tafelwerk von al-Battāni gibt; ein lateinisches erhaltenes Werk über das Astrolab; eine Übersetzung des Planisphaeriums von Ptolemäus; letzteres wurde von Hermann Sekundus 1143 in Tolosa ins Lateinische übersetzt. Die Beschäftigung mit der Astronomie hat al-Madjriti auch zu derjenigen mit dem Transversalensatz geführt, wobei er Ausführungen von Thābit b. Kurra ergänzt hat. Mathematisch ist das Werk *Fī Tamām 'Ilm al-'Adad* (Über die Vervollendung der Lehre von den Zahlen) bzw. *al-Mu'āmalāt* (über Geschäftsrechnung). Ob die Schrift *Kitāb al-Aḥdār* (über die Steine) und über die Erzeugung der Tiere echt sind, mag dahin gestellt bleiben.

Man hat auch angenommen, dass al-Madjriti die Abhandlungen der lauterer Brüder verfasst hat; doch dürfte seine angebliche Betätigung an einer derartigen Schrift darauf zurückzuführen sein, dass er entweder im Anschluss an sie eine ähnliche Schrift verfasste, oder dass er sie bearbeitete und dann selbst oder sein Schüler Kirmāni sie in Spanien einfuhrte. Ob er einzelne Teile, wie denjenigen über Mineralien, Pflanzen und Tiere hinzufügte, kann zweifelhaft erscheinen.

Ihrem Inhalt nach gehören zwei andere Werke zusammen *Rutbat al-Hakim fi 'l-Kimiya* und *Ghā-*



*ʿat al-Ḥakīm fi 'l-Sihr*, „das Ziel der Gelehrten in der Magie“, die in den Handschriften al-Madjrītī zugeschrieben werden, während er selbst sich in ihnen nicht nennt. E. J. Holmyard glaubt auf Grund eingehender Studien nicht, dass die beiden Schriften von al-Madjrītī herrühren; ein Hauptgrund hierfür ist, dass al-Madjrītī vor der *Fitna* starb, während die Werke erst nach dieser geschrieben wurden. Von älteren Biographien werden die beiden Schriften unter denen von al-Madjrītī nicht genannt. Auch kann man daran zweifeln, ob Schriften dieser Art seiner ganzen Geistesrichtung entsprachen. — Beide Schriften behandeln okkulte Gegenstände. Die *Ḡhāya* bespricht Talismane, Amulette usw. Über sie äussert sich Ḥādjdī Khalifa, IV, 166 bei der Wissenschaft von den Talismanen (*ʿIlm al-Tilsamāt*) dahin, dass in ihr al-Madjrītī die Grundgesetze dieser Wissenschaft eingehend, wenn auch nicht immer verständlich, dargelegt habe. Die *Rutba* ist alchemistischen Inhaltes; auch führt Ḥādjdī Khalifa, V, 230 f. al-Madjrītī unter den Alchemisten auf. Den wesentlichen Inhalt der Schrift gibt Holmyard, a. a. O.

*Litteratur*: J. Sanchez Perez, *Biografias de matematicos arabes* usw., Madrid 1921, S. 86, N<sup>o</sup> 84 (enthält sehr vollständige Litteraturnachweise). Von J. Perez wird u. a. als Quelle angegeben: *Bull. di Bibliografia* usw. di B. Boncompagni, V, 1872, S. 427; es betrifft dies eine Arbeit, die wie alle von Steinschneider sehr viel Litteratur enthält. Es handelt sich aber nicht um Maslama, sondern Mashā Allāh. C. Brockelmann, *G A L*, I, 243, N<sup>o</sup> 4; H. Suter, *Die Mathematiker u. Astronomen usw., Abhandlungen zur Geschichte der mathem. Wissenschaften*, X, 1900, S. 76, N<sup>o</sup> 176 und XIV, 1902, S. 167; L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, 1876, S. 422; L. Gonzalvo, *Über al-Madjrītī (Homenaje a Francisco Codera)*, S. 353—55; *Bibliotheca arabico-hispana*, II, 564, N<sup>o</sup> 1257; H. Suter, *Die astronomischen Tafeln des Muḥ. b. Mūsā al-Khwarizmī in der Bearbeitung von Muslama Ibn Ahmed al-Madjrītī* (Kgl. danske Vidensk. Selsk. Skrifter, 1. Reihe, histor. og philol. Afd., III, 1904); E. J. Holmyard, *Maslama al-Madjrītī and the Rutbatu 'l-Ḥakīm*, in *Isis*, VI, 1924, S. 293—305; A. Björno, *Thabit's Werk über den Transversalsatz*, hrsg. von H. Bürger und K. Kohl, *Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften* usw., VII, 1924, S. 23, 79, 83.

Arabische Quellen: Ibn Abi Uṣaibī'a, II, 39; Ibn al-Kifī, S. 326; al-Maḥḥārī [Ausgabe von Kairo 1884 (?)], II, 134 (nur eine ganz kurze Notiz über das Tafelwerk).

(E. WIEDEMANN)

**MĀDJŪDĪ**. [Siehe YĀDJŪDĪ WA-MĀDJŪDĪ.]

**MADJŪS** (A.), die Zoroastrier. Das griechische Wort *magos* (das seinerseits ein iranisches Wort wiedergibt, vgl. altpersisch *Magush*, neupersisch *Mugh*) ging auf dem Wege über das Aramäische ins Arabische über. Nach den arabischen Lexikographen ist *Madjūs* ein Kollektivbegriff wie *Yahūd*; im Singular wird *Madjūsi* gebraucht; die Religion der *Madjūs* heisst *al-Madjūsiya*. Die Lexikographen geben von der Wurzel *m-ḡ-s* die zweite (*madjūḡsa*) und die fünfte Form (*tamadjūḡsa*). In einem Gedicht, das im *Lisān* und im *Tādī al-'Arūs* zitiert wird, findet sich die Wendung *Nār Madjūsa*; wenn wir nur sicher wüssten, dass dies Gedicht (wie im *Lisān* versichert wird)

wirklich eine gemeinsame Arbeit von Imru 'l-Kais und al-Taw'ām al-Yashkuri wäre, so würde damit das Wort bereits in der ältesten auf uns gekommenen arabischen Litteratur belegt sein.

In den Wörterbüchern wird das Wort *Madjūs* von einem Eigennamen, *Mindj Kūsh*, abgeleitet, ein Name, der nach den Lexikographen die persische Entsprechung des Arabischen *ṣaghīr al-Uḏhnain* („mit kleinen Ohren“) ist. Dieser Mann mit Namen *Mindj Kūsh* ist nach ihnen nicht derselbe wie Zoroaster; vielmehr lebte er vor diesem und verkündete als erster die Religion der Magier. Diese Deutung ist ein Beispiel für die zahlreichen etymologischen und aetiologischen Ungeheuerlichkeiten der arabischen Altertumsforscher (vgl. *Lisān*, VIII, 98 f.; *Tādī al-'Arūs*, IV, 245; Lane, *Lexicon*, s. v.). Nebenher sei bemerkt, dass in der arabischen Litteratur das Wort *Madjūs* auch gebraucht wird, um die Völker des nördlichen Europas, nämlich die Skandinavier, zu bezeichnen [vgl. Dozy, *Recherches*, II, 250 ff., Appendix N<sup>o</sup>. XXXIV, S. LXXVI; *Rerum normannicarum fontes arabici . . . collegit et ed.* A. Seippel, I, Christiania 1896; vgl. auch den folgenden Artikel].

Im Kor'an begegnet das Wort *Madjūs* einmal (XXII, 17); mit dieser Stelle sind die Verse II, 59 und V, 73 zu vergleichen. An diesen drei Stellen werden die *Ahl al-Kitāb* erwähnt, aber nur in dem Verse XXII, 17 findet sich auch der Name *Madjūs*. In denselben Verse werden jedoch auch die *Mushrik* erwähnt, die natürlich keinesfalls in die Bezeichnung *Ahl al-Kitāb* eingeschlossen werden können. Nun werden, wie sich zeigen wird, die Anhänger des Zoroaster im islāmischen Gesetz behandelt, als wenn sie zu den *Ahl al-Kitāb* gehörten, doch kann sich diese Auffassung nicht auf den Kor'an-Vers XXII, 17 gründen. Auch die Kommentatoren (al-Baidāwī, ed. Fleischer, S. 629; al-Zamakhsharī, *Kashshaf*, S. 901; al-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghaib*, IV, 554; al-Naisābūrī am Rande von al-Ṭabarī, *Tafsir*, ed. Kairo, XVII, 74 usw.) bieten nichts, was darauf hinweisen könnte, dass die *Madjūs* theoretisch zu den *Ahl al-Kitāb* gehören. Die Worte bei al-Rāzi, der sagt, dass man unter den *Madjūs* diejenigen zu verstehen habe, die nicht einen wirklichen Propheten, sondern nur einem *Mutanabbi* folgen, könnten vermuten lassen, dass er die *Madjūs* als eine zwischen den wirklichen *Ahl al-Kitāb* und den *Mushrik*, den Heiden, stehende Sekte betrachtet. Auch al-Naisābūrī sagt, dass der Prophet der *Madjūs* — die überdies Dualisten sind — kein wirklicher Prophet, sondern ein *Mutanabbi* sei: die *Mushrik* andererseits kennen überhaupt keinen Propheten und auch keine heilige Schrift. In der arabischen historischen Litteratur werden die persischen Zoroastrier gelegentlich *Mushrik* genannt, z. B. bei al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 302, 303, 380, 387 (*Mushrik*); S. 407 (*Kuffār*). Schliesslich muss man noch beachten, dass der Kor'an-Vers XXII, 17 erst später zu der Sure hinzugefügt zu sein scheint (vgl. Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Qorāns*, I, 214; der Vers muss medinensisch sein).

Im Hadīth, das die Theorie des islāmischen Rechts darstellt, findet sich nicht sehr viel besonderes über die *Madjūs* (vgl. Wensinck, *Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v. *Madjūs*). Nach der eigentlichen Auffassung des Hadīth sind die *Madjūs* wie die *Ahl al-Kitāb* zu behandeln und infolgedessen verpflichtet, die *Djizya* zu zahlen. Die sich kraftigende islāmische Staatsgewalt

konnte praktisch keinen andern Weg einschlagen. Die Unterwerfung Irāns wäre unmöglich geworden, wenn die Araber die Zoroastrier als bloße Heiden betrachtet hätten, denen man nur die Wahl zwischen dem Islām oder dem Schwert hätte lassen können. Und schon vor dieser Zeit würde es ein schwerer politischer Fehler gewesen sein, wenn man die Zoroastrier in Bahrain in dieser gewaltsamen Art behandelt hätte. Und so berichtet die Tradition neben der einen Version, wie der Prophet die Zoroastrier in Bahrain vor die Wahl zwischen der Bekehrung zum Islām und dem Tode stellte, die andere Version, dass 'Abd al-Rahmān b. 'Awf feststellte, dass der Prophet die *Djizya* von diesen Madjūs angenommen habe. Diese Version wurde später als endgültige Tradition anerkannt, und die andere, nach der der Prophet sich geweigert hätte, die Madjūs anders als wie *Mushrik's* zu betrachten, wurde aufgegeben (vgl. Abū Dāwūd, XIX, 29 = Bd. II, 30). 'Abd al-Rahmān b. 'Awf soll seine Feststellung damals gemacht haben, als der Khalīfa 'Omar Zweifel hegte, ob er die *Djizya* von den Irāniern annehmen solle oder nicht (vgl. al-Balādhurī, ed. de Goeje, S. 267: Der Prophet hatte nach der Darstellung 'Abd al-Rahmān's gesagt: *sunnū bihim sunnat ahl al-kitāb*). In einer anderen Tradition wird erzählt, dass 'Omar ein Jahr vor seinem Tode in Hinsicht auf die Madjūs an *Djaz'* b. Ma'ūya schrieb und ihn anwies, jeden Zauberer (*Sāhir*) hinzurichten, jeden Madjūs von Frau und Kindern zu trennen und die Ausübung des *Zamzama* (das Murmeln zoroastrischer Gebete, neupersisch *Bādj* oder *Bāz*) zu verbieten. *Djaz'* fing an, diese strengen Befehle durchzuführen, und 'Omar weigerte sich, die *Djizya* von den Madjūs anzunehmen, bis 'Abd al-Rahmān b. 'Awf versicherte, dass der Prophet sie von den Madjūs in Bahrain angenommen hätte (Abū Dāwūd, a. a. O.; Ibn Hanbal, *Musnad*, I, 190, 194; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1304, II, 144 ff.). Al-Bukhārī (II, 145) führt überdies die folgende Antwort an, die einem persischen Abgesandten zuteil wurde: „Unser Prophet hat uns befohlen, euch zu bekämpfen, bis ihr Gott und ihm allein dient oder bis ihr die *Djizya* bezahlt“. So werden an dieser Stelle die Madjūs gleichfalls mit den *Ahl al-Kitāb* auf dieselbe Stufe gestellt. Die Umgrenzung der Stellung der Zoroastrier zum islāmischen Staat ist der wesentliche Punkt im Hadīth bezüglich dieser Sekte. Ferner findet sich bei al-Dārimī, *Farā'id*, B. 42 eine Tradition, die den Erbanteil der Zoroastrier regelt (doch ist die Angabe durchaus nicht völlig klar). Weiteres nicht sehr wesentliches Traditionsmaterial über die Madjūs findet sich im *Lisān*, VIII, 99; Lane, *Lexicon*, s. v. *Fitra*; und im Artikel KADARIYA.

Die Überlieferung der Muslime über Zoroaster geht parallel mit ihrer Vorstellung von den Zoroastriern als einer Art von minderwertigen *Ahl al-Kitāb*. Al-Ṭabarī berichtet, dass Zarādusht b. Isfīmān (Isfīmān ist der awestische *Spitama*, der Stammvater der Familie, der Zoroaster angehörte) den Titel eines Propheten beanspruchte, nachdem drei Jahre der Regierungszeit des Königs Bishtāsb (awestisch *Wishtāspa*) verflossen waren (I, 675 f.); derselbe Geschichtsschreiber berichtet auf die Autorität des Hishām b. Muḥammed al-Kalbī hin, dass Zarādusht, der bei den Madjūs als ihr Prophet gilt, nach Angabe der Gelehrten der *Ahl al-Kitāb* ein Einwohner Palästinas war, und zwar ein Diener bei einem der Schüler des Propheten Jeremia.

Er beging gegenüber seinem Herrn einen Betrug und wurde daraufhin von diesem verflucht, so dass er aussätzig wurde. Zarādusht ging dann nach Adhārbājdjān und begann die Religion auszubringen, die den Namen Madjūsiya erhielt; späterhin begab er sich nach Balkh, wo Bishtāsb regierte. Dieser König schloss sich der Religion des Zarādusht an und zwang seine Untertanen, ebenfalls diesen Glauben anzunehmen (I, 648; vgl. al-Tha'ālībī, *Histoire des rois des Perses*, ed. Zotenberg, S. 256).

Eine andere Überlieferung, die sich ebenfalls bei al-Ṭabarī findet, bringt Zarādusht in Verbindung mit einem jüdischen Propheten  $\text{עזרא}$  (die Vokalisation ist unsicher), der zu Bishtāsb geschickt wurde und an dessen Hof mit Zarādusht und mit dem weisen Djāmāsb (awestisch *Djāmāspa*, der Minister Wishtāspa's und Schwiegersohn Zoroasters) zusammentraf. Zarādusht soll die Lehren, die der Jude in hebräischer Sprache predigte, persisch aufgezeichnet haben. Bishtāsb und sein Vater Luhrāsb (awestisch *Aurwātāspa*) waren Šabier gewesen, ehe  $\text{עזרא}$  und Zarādusht ihre neue Religion verkündeten (Ṭabarī, I, 681, 683). Allen diesen Überlieferungen liegt der Wunsch zugrunde, den Zoroasterglauben in eine bestimmte Verbindung zur jüdischen Religion zu bringen: In der einen ist Zoroaster ein abtrünniger Jude, in der andern handelt er in Übereinstimmung mit einem jüdischen Propheten. Im Hadīth gibt es einen Ausspruch des Ibn 'Abbās: „Als der Prophet der Perser gestorben war, schrieb Iblis für sie die Lehre der Madjūs auf“ (*inna ahl Fāris lammā māta nabiyuhum kataba lahum Iblis al-Madjūsiya*: Abū Dāwūd, *Kharāḍj*, B. 29). Diese ganz vereinzelte Tradition liesse sich vielleicht in irgend einer Weise mit den Nachrichten über  $\text{עזרא}$  in Zusammenhang bringen.

Einzelne arabische Autoren hatten natürlich eine bessere Kenntnis über Zoroaster und seine Religion; vgl. z.B. al-Balādhurī, ed. de Goeje, S. 331, wo erzählt wird, dass nach den Überlieferungen der Madjūs Zarādusht aus Urmiya kam, und weiterhin vor allem al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal* (ed. Cureton, S. 182 f.); diese wissenschaftliche Abhandlung bietet jedoch nichts Neues hinsichtlich der Vorstellung von dem Zoroasterum, wie es unter den *Fakīh's* lebendig war. Es genügt der Hinweis, dass al-Shahrastānī, dessen Kenntnisse auf iranische Quellen zurückgehen, einen kurz zusammengedrängten, aber im Ganzen zuverlässigen Bericht über Zoroaster und die Madjūs liefert; er teilt sie in drei Hauptsekten ein: Die *Kayū-marthūiya*, die *Zarwāniya* und die *Zarādushtiya*, von denen nach seiner Ansicht die dritten die eigentlichen Anhänger Zoroasters sind. Die Madjūs sind, wie er richtig bemerkt, keine *Ahl al-Kitāb*, vielmehr besitzen sie wie die Dualisten nur etwas ähnliches wie eine inspirierte heilige Schrift (*Shub-hatu Kitāb*, S. 179); vor dem Aufstieg der Madjūsiya bekannten sich die Perser zur Religion Ibrāhims (S. 180).

Über die Behandlung der Zoroastrier während der islāmischen Eroberung mögen folgende Einzelheiten Erwähnung finden:

1. al-Yaman. Muḥammed hatte Boten in dieses Land gesandt, die neben anderen Dingen die *Djizya* von denen einzusammeln hatten, die lieber Christen, Juden oder Madjūs bleiben wollten (al-



Balādhuri, S. 69). Die Zoroastrier im Yaman (die sogenannten *Abnā'*) sollen Abkömmlinge der Perser aus dem Heere des Wahriz sein, der auf Befehl Khusrāw's I. Saif b. Dhi Yazan in jenes Land zurückbrachte. Als Muḥammed ein Heer nach dem Yaman gegen den falschen Propheten al-Aswad sandte, empfahl er seinem Heerführer, den Versuch zu machen, diese Zoroastrier, die von al-Aswad in tyrannischer Weise misshandelt wurden, auf seine Seite zu ziehen. Einer dieser Madjūs, Fairūz b. al-Dailami, hatte bereits den Islām angenommen; der hervorragendste Mann unter den Abnā', Dādḥawaih (Dādḥūya), wurde ebenfalls Muslim, und seinem Rate folgten die übrigen Abnā'. Sie halfen mit aller Kraft, al-Aswad zu überwältigen. So sehen wir, dass im Yaman die Madjūs wie *Ahl al-Kitāb* behandelt werden, worauf ihre freiwillige Bekehrung zum Islām erfolgt.

2. 'Omān. Es gab eine Überlieferung, dass der Prophet Abū Zaid befohlen habe, die *Ṣadaqa* von den Muslimen des 'Omān und die *Djizya* von den Madjūs jenes Landes zu erheben (al-Balādhuri, S. 77).

3. Bahrain. Im Jahre 8 (629/30) sandte Muḥammed den al-'Alā' b. 'Abd Allāh al-Ḥaḍramī nach Bahrain; die meisten Araber dieses Landes nahmen den Islām an, das gleiche tat Sēbukht, der persische *Marzbān* von Ḥaḍjar (der Hauptstadt), sowie einige andere Zoroastrier. Der grösste Teil der Madjūs dieses Landes blieb jedoch der angestammten Religion treu; sie hatten wie die Juden und Christen, die in Bahrain nicht zum Islām übertraten, die *Djizya* zu zahlen. Einige Araber warfen Muḥammed vor, dass er vorgebe, die *Djizya* nur von den *Ahl al-Kitāb* zu nehmen und sie jetzt doch auch von den Madjūs von Ḥaḍjar nehme. Bei dieser Gelegenheit wurde Sūra, V, 104 geöffnet (al-Balādhuri, S. 78 f.). Hieraus kann man erschen, dass es im ältesten Islām keineswegs als selbstverständlich angesehen wurde, dass die Madjūs unter die *Ahl al-Kitāb* zu rechnen seien. Unter dem Khalīfat Abū Bakr's erfolgte in Bahrain eine Empörung, da die Madjūs sich weigerten, die *Djizya* zu zahlen. Dieser Aufstand wurde erst unter dem Khalīfat 'Omars niedergeschlagen (a. a. O., S. 85).

4. Irān. Bevor ich auf Einzelheiten über die Stellung der Madjūs in Irān eingehe, möge darauf hingewiesen werden, dass in Armenien die Madjūs wie die Juden und Christen behandelt wurden. Sie waren verpflichtet, die *Djizya* zu zahlen, erfreuten sich aber dafür der Sicherheit ihrer Person und ihres Eigentums. In dem Vertrag zwischen der Stadt Dabil (Dwin) und Ḥabīb b. Maslama werden Christen, Juden und Madjūs in gleicher Weise in die Vertragsbedingungen einbegriffen. Die *Kanā'is* und *Biya'* werden ebenfalls erwähnt als im Besitz ihrer früheren Herren verbleibend; man kann annehmen, dass an dieser Stelle mit diesen Worten, die im eigentlichen Sinne jüdische und christliche Heiligtümer bezeichnen, auch die Feuertempel der Zoroastrier gemeint sind (al-Balādhuri, S. 200).

In Irān werden die Orte, die sich den Eroberern ergeben, regelmässig in der Weise behandelt, dass ihnen *Djizya* und *Kharādj* auferlegt wird (Ausdrücke, die zu dieser Zeit in den meisten Fällen so viel wie „Tribut“ im allgemeinen bedeuten, vgl. *DJIZYA* und *KHARĀJJ*; aber vgl. al-Balādhuri, S. 314, wo *Djizya* die Kopfsteuer und *Kharādj* die Grundsteuer bezeichnet). So werden die Ein-

wohner in die Stellung von *Dhimmi's* überführt, als wenn sie wirklich *Ahl al-Kitāb* wären. Dies ist z.B. der Fall bei der Unterwerfung von Mahrūd, Bādanidjain (al-Balādhuri, S. 265), Hulwān, Ḳarmāsīn (a. a. O., S. 301), Nihāwand (a. a. O., S. 306), Dinawar, Sirwān, Sarmara (a. a. O., S. 307), Hamadhān (a. a. O., S. 309), Iṣfahān (a. a. O., S. 312), Ahwāz (a. a. O., S. 377: hier wurden die Kriegsgefangenen auf Befehl 'Omars freigelassen, um das Land zu bebauen, mit der Verpflichtung, *Kharādj* zu zahlen, da nicht genügend Araber für die Arbeit vorhanden waren), Djundai Sābūr (a. a. O., S. 382), Djurra, Arrādjan, Shīrāz, Darābdjird (a. a. O., S. 388: in dieser Stadt war der erste Beamte ein zoroastrischer Priester, ein *Hirbadh*), Tabas und Kurin (a. a. O., S. 403: sie schlossen einen Vertrag mit 'Omar, der später von 'Othmān b. 'Affān bestätigt wurde), Naisābūr, Nasā (a. a. O., S. 404), Tūs (a. a. O., S. 405), Harāt, Bādghis und Bushandj (a. a. O., S. 405), Marw (a. a. O., S. 405). Der Ausdruck *ṣālahūhu 'alā...* (*dirham*), der oft in unserer Quelle vorkommt, muss als Tributzahlung verstanden werden; das geht aus der Stelle hervor, die den zuletzt erwähnten Ort behandelt (S. 405 f.).

Nicht in allen Fällen jedoch ging die Unterwerfung der iranischen Orte ohne Blutvergiessen vor sich. In Raiy erfolgte ein grosses Gemetzel, doch scheinen keine religiösen Beweggründe dafür vorgelegen zu haben (al-Balādhuri, S. 317). Wenn eine Stadt heftigen Widerstand geleistet hatte, so kam es vor, dass nur eine beschränkte Zahl von Einwohnern in den *Amān* eingeschlossen wurden. Das war z.B. der Fall in Sarakhs, wo entsprechend dem Verträge nur 100 Männer geschont wurden; der *Marzbān* hatte sich selbst in die Zahl nicht mit aufgenommen, er wurde demgemäss getötet, während die Frauen von den Eroberern zu Gefangenen gemacht wurden (a. a. O., S. 405). In Sūs ereignete sich etwas ähnliches: Hier betrug die Zahl der Männer, die in den *Amān* aufgenommen wurden, 80 oder, wie andere berichten, 100 (a. a. O., S. 378 f.). Bei der Eroberung von Manādhīr wurden alle Männer getötet, der Rest der Bevölkerung wurde zu Gefangenen gemacht (a. a. O., S. 378). Ein anderer fester Platz jedoch erhielt, obwohl er den Muslimen heftigen Widerstand entgegengesetzt hatte, eine Abmachung zugebilligt, auf Grund deren seine Einwohner *Dhimmi* wurden (a. a. O., S. 317 f.). Ein grosses Blutbad erfolgte bei der Eroberung von Iṣṭākhr, wo 40 000 Irānier ihr Leben verloren; die meisten Adeligen, die zu den *Ahl al-Buyūtāt* und den *Asāwira* gehörten, kamen dabei um, augenscheinlich nicht bei der Verteidigung der Stadt, sondern nach ihrer Einnahme (a. a. O., S. 389 f.).

Wenn die Zoroastrier als *Dhimmi's* aufgenommen wurden, mussten ihre religiösen Bräuche natürlich geduldet werden. So bezahlte al-Farrukhān den Muslimen im Namen der Einwohner von Raiy und Kumis 500 000 Dirham, während die Muslime unter anderem sich verpflichteten, keinen Feuertempel zu zerstören (a. a. O., S. 318). Als Adharbāidjān unterworfen und tributpflichtig gemacht wurde, kam in den Vertrag, den der dortige *Marzbān* mit dem arabischen Befehlshaber abschloss, ebenfalls die Bestimmung hinein, dass kein Feuertempel zerstört werden solle und dass die Bevölkerung von Shīz in der Ausübung ihrer Tanzfeierlichkeiten und anderer Bräuche nicht behindert werden sollte (a. a. O., S. 326). Es versteht sich von selbst, dass

in den von Zoroastriern bewohnten Gebieten bald nach dem Erscheinen der Araber auch Moscheen errichtet wurden, die in erster Linie für den Gottesdienst der Eroberer bestimmt waren; die *Masǧid ǧāmī*, welche Sa'd b. Abī Waḳḳās in al-Madā'in errichten liess, war das erste Gebäude dieser Art im Sawād (*a. a. O.*, S. 289). Unter dem Khalifat des 'Othmān wurde eine *Masǧid* in Raiy gebaut; in dieser Stadt wurde später unter dem Khalifat des al-Manšūr eine *Masǧid ǧāmī* errichtet und zwar auf Befehl des künftigen Khalifen al-Mahdī im Jahre 158 (775) (*a. a. O.*, S. 309). In Tawwadj liess sein Eroberer 'Othmān b. Abī 'Aṣī Moscheen für die Araber, die er in jenes Land hatte überführen lassen, bauen (*a. a. O.*, S. 386); in Arradjān wurde eine *Masǧid* vom Statthalter al-Hakam al-Hudjamīnī errichtet (*a. a. O.*, S. 392).

Schon in der Zeit der Eroberung kommen zahlreiche Übertritte vom Zoroasterglauben zum Islām vor. Wie T. W. Arnold (*The preaching of Islām*, S. 177 f.) bemerkt, gab es eine Reihe von Gründen, weswegen es für die Perser nicht sehr schwer war, ihre Religion gegen den Islām auszutauschen. Überdies konnte die *ǧizya*, welche die Zoroastrier zahlen mussten, von denen, die Muslime geworden waren, nicht mehr erhoben werden. Bald nach der Schlacht bei Djalūla nahmen einige *Dihkane* den Islām an und wurden infolgedessen von der Zahlung der *ǧizya* entbunden (al-Balādhurī, S. 265). Als die Einwohner von Isfahān andererseits von al-Ash'ari aufgefordert wurden, den Islām anzunehmen, zogen sie es vor, die *ǧizya* zu zahlen, nur einige Adelige derselben Stadt wurden Muslime und hatten infolgedessen nur den *Kharāj* zu zahlen (für ihre Ländereien: *wa-anifū min al-ǧizya fa-aslamū*: *a. a. O.*, S. 312 ff.). Die Einwohner von Kāzwin wurden ebenfalls aus Abneigung gegen die *ǧizya* Muslime (*a. a. O.*, S. 321), das gleiche taten die Bewohner von al-Ḳākizān (*a. a. O.*, S. 323).

Ein Zoroastrier, der Muslim geworden war und von dem neuen Glauben wieder abfiel, verwirkte natürlich sein Leben; das geschah z. B. mit dem *Dihkān* von Maisān, der von al-Mughīra b. Shu'ba getötet wurde (*a. a. O.*, S. 343). Andere Beispiele für das Fortschreiten des Islām finden wir in Ādharbāidjān. Als al-Ash'ath zum ersten Mal dieses Land verwaltete, befahl er den arabischen Ansiedlern, die er selbst ins Land gezogen hatte, die Bevölkerung zum Übertritt zum Islām aufzufordern. Diese Bemühungen waren von Erfolg gekrönt; als al-Ash'ath unter dem Khalifat 'Alī's ein zweites Mal Statthalter von Ādharbāidjān wurde, fand er, dass der überwiegende Teil der Bevölkerung Muslime geworden war (*a. a. O.*, S. 328 f.).

Bei manchen Personen scheint der Grund für die Annahme des neuen Glaubens der gewesen zu sein, dass man die schnellen Fortschritte der Muslime bewunderte (Beispiele dafür finden sich bei al-Balādhurī, S. 374, 381); ein Fall von erzwungenem Übertritt ist der von al-Hurmuzān. Konvertiten zum Islām, deren ursprünglicher Name in seiner Bedeutung zu sehr mit dem Zoroasterglauben verknüpft war, mussten diese Namen gegen einen arabischen vertauschen: Der Khalife al-Ma'mūn z. B. ernannte einen gewissen Māyazdār (vgl. Pehlewi: *myazd*, das zoroastrische Darbieten von Speise; das lange ā der arabischen Übertragung setzt jedoch dieser Erklärung gewisse Schwierigkeiten entgegen) zum Statthalter von Tabaristān, Rūyān und Danbāwand; dieser Māyazdār musste seinen Namen in Muḥammed ändern (*a. a. O.*, S. 339). Auch der

Vater Ḥasan al-Baṣrī's, der zu den nach der Eroberung von Maisān gemachten Gefangenen gehörte, änderte seinen Namen Fairūz in Yaṣār (*a. a. O.*, S. 344), obgleich sein persischer Name ein muḥammedanisches Ohr kaum beleidigen konnte: aber seitdem er ein *Mawlā* geworden war, war ein Wechsel des Namens notwendig geworden.

Nach der Eroberung lebten die Zoroastrier in vielen Teilen Irāns weiter. Nicht nur in den Ländern, die verhältnismässig spät unter die Herrschaft der Muslime gerieten (z. B. Tabaristān, vgl. KHURSHĪD II.), sondern auch in den Gebieten, die schon frühzeitig Provinzen des islāmischen Reiches geworden waren. Nach al-Mas'ūdī waren in fast allen iranischen Provinzen Feuertempel zu finden: „die Madjūs“, sagt er (ed. Barbier de Meynard, IV, 86), „verehren viele Feuertempel im Irāk, Fārs, Kirmān, Sidjistān, Ḳhurāsān, Tabaristān, al-Djibāl, Ādharbāidjān, Arrān“ (er fügt noch hinzu: „in Hind, Sind und Šin“). Diese allgemeine Angabe bei al-Mas'ūdī wird in ihrem ganzen Umfange von den mittelalterlichen Geographen bestätigt, die Feuertempel in den meisten iranischen Städten erwähnen. Danach muss die Duldung von seiten der Muslime im Mittelalter grösser gewesen sein, als in modernen Zeiten. Dass jedoch nicht alle Zoroastrier sich unter einer nicht-zoroastrischen Regierung glücklich fühlten, geht aus der Tatsache hervor, dass eine Anzahl Madjūs, die Vorfahren der heutigen Parsen, nach Indien auswanderte. Ihre Landung an der Küste von Guḍjarāt soll im Jahre 716 der christlichen Zeitrechnung stattgefunden haben.

Die Bekehrung zum Islām mag in vielen Fällen „friedlich und in gewissem Ausmass wenigstens schrittweise“ (Arnold, *a. a. O.*, S. 181) vor sich gegangen sein. Auf der anderen Seite ist es klar, dass es für einen Zoroastrier, der irgend eine einflussreiche Stellung erlangen wollte, unbedingt notwendig war, zum Islām überzutreten. Unter den bekannteren Konvertiten seien Ibn al-Muḳaffā', Sāmān Khudāt, der Gründer des Herrschergeschlechts der Sāmāniden, der Dichter Daḳīḳī u. a. genannt.

Gelegentlich haben, wie es scheint, die islāmischen Behörden die zoroastrische Priesterschaft gegen Häretiker unterstützt; al-Shahrastānī (*K. al-Milāl wa 'l-Nihāl*, ed. Cureton, S. 187) berichtet, dass Abū Muslim von Naisābūr auf die Anklage von seiten des *Mubadh* der Zoroaster-Gemeinde hin einen Sektierer töten liess. Es scheint jedoch, dass dieser Mann, der ein Zoroastrier war und nun einen neuen Glauben verkündete, Glaubensüberzeugungen vertrat, die Anlass zu Unruhen geben konnten.

Eine Geschichte der Beziehungen zwischen dem islāmischen Staat und den persischen Zoroastriern (denn weder die indischen Zoroastrier, die Parsen, noch die innere Geschichte der zoroastrischen Glaubensgemeinschaft gehen uns hier näher an) kann erst dann geschrieben werden, wenn die Masse der persischen Geschichtsliteratur des Mittelalters und der neueren Zeit vollständig zugänglich gemacht ist. Die Stellung der Zoroastrier ist im Laufe der Zeit immer schlechter geworden. Ihre Zahl scheint sich stark gelichtet zu haben infolge der Unruhen, die nach dem Tode Nādir Shāh's (1160 = 1747) eintraten, als die Afghānen das zoroastrische Stadtviertel in Kirmān zerstörten, ferner infolge des Krieges zwischen Agha Muḥammed Khān Qādjār und Luṭf 'Alī Khān (vgl. KIRMĀN). In neuerer Zeit wird die Zahl der Zoroastrier



verschieden geschätzt: v. Houtum-Schindler (1879) schätzt sie insgesamt auf 8400; Browne (1887/88) nennt 7000—8000 allein für Kirmān und Yazd mit Umgebung [aber anderswo (*A year among the Persians*, S. 370) gibt er allein für Yazd mit Umgebung 7000—10000 an] und für Bahrāmābād 20—25. Die *Encycl. Britannica* (1911) gibt als Gesamtzahl für Persien 9000 an.

Im Jahre 1854 waren in Yazd und Umgebung 6658 Zoroastrier. Darunter ungefähr 25 Kaufleute, der Rest waren kleine Besitzer und Arbeiter (Karaka, *History of the Parsis*, I, 55). Der gleiche Verfasser gibt für Kirmān (im Jahre 1884, dem Erscheinungsjahr des Buches?) nicht mehr als 450; für Tihirān etwa 50 Kaufleute und eine kleine Zahl von Leuten in bescheidenere Stellung, die als Gärtner im Palast des Šāh beschäftigt waren. In Šhirāz fanden sich einige zoroastrische Familien, die sich ihr Leben als Krämer verdienten. Weiterhin gibt es Zoroastrier in Kāshān und Būshahr (v. Houtum-Schindler). Die Geber in Bākū sind indische Parsen [vgl. BAKŪ].

Nach Browne gibt es in Persien 5 *Dakhma*'s (turmförmige Gebäude, wo die Zoroastrier die Leichname der Verstorbenen niederlegen, damit sie von Raubvögeln aufgezehrt werden): einer südlich von Tihirān, 2 in Kirmān und 2 in Yazd. Die Zahl der Feuertempel wird bei v. Houtum-Schindler mit 4 für Yazd, 18 für die Umgebung von Yazd und 1 für Kirmān angegeben. Karaka (I, 60) kennt im Jahre 1884 in Yazd und Umgebung sogar 34 grössere oder kleinere Feuertempel. V. Houtum-Schindler sagt, dass die soziale Stellung der Zoroastrier an denjenigen Orten, wo ihre Zahl nur gering ist (Tihirān, Kāshān, Šhirāz, Būshahr), verhältnismässig erträglich gut sei, weil sie als ehrliche Handelsleute geachtet sind. Aber in Kirmān ist ihre Lage weit weniger günstig und in Yazd noch schlechter. In der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts war die Erhebung der *Dizya* immer noch eine Quelle von Unannehmlichkeiten für alle persischen Geber, weil sie schutzlos den Qualereien der staatlichen Beamten ausgesetzt waren. Schon zur Zeit von Houtum-Schindler's jedoch (er schrieb 1879) bezahlten die indischen Parsen auf Grund einer Abmachung mit der persischen Regierung die *Dizya* (im Wert von ungefähr 920 Tūmān) für ihre Glaubensgenossen, sodass die Erpressungen des Fiskus bei der Erhebung der Steuer ein Ende fanden. Im Jahre 1882 wurde die *Dizya* für die Zoroastrier abgeschafft (Karaka, I, 74). Diese und andere Verbesserungen wie auch die Gründung von Schulen verdanken die persischen Zoroastrier dem "Persian Zoroastrian Amelioration Fund", einer Pārsi-Einrichtung.

Aber vor allem in Yazd war die Lage der Geber während der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts alles andere als erfreulich. Browne berichtet, dass sie in Yazd mit noch mehr Verachtung als die Juden oder Christen behandelt wurden; sie durften nicht zu Pferde reiten, Feuertempel, die verfallen waren, durften nicht wieder instandgesetzt werden usw. Man muss allerdings anerkennen, dass der damalige Statthalter 'Imād al-Dawla einigen besonders harten Ungerechtigkeiten ein Ende gemacht hatte, z. B. dem eigenartigen Grundsatz, dass ein Zoroastrier, wenn er Muslim geworden war, durch den Übertritt zum neuen Glauben das Recht erwarb, das Eigentum seiner nicht konvertierten Verwandten für sich in Anspruch zu nehmen. Obwohl in Kirmān die Behandlung der

Geber besser als in Yazd war, hatte Browne doch von mancherlei Unrecht gehört, das ihnen angetan wurde, z. B. von erwungenen Übertritten von Kindern und jungen Mädchen zum Islām.

*Litteratur* über die persischen Zoroastrier (und ebenso über die sogenannten Gabri; vgl. vor allen Diagen K. Hadanks Einleitung zu O. Mann, *Die Mundarten von Khunsar*, S. LXVII ff.) ist im Artikel KIRMĀN angegeben.

(V. F. BÜCHNER)

**AL-MADJÜS.** Die Geschichtsschreiber des Maghrib und des muslimischen Spaniens bezeichnen mit Madjüs, „Heiden, Feueranbeter“, die skandinavischen Seeräuber, die in Europa unter dem Namen Normannen bekannt sind, und ferner die französierten Normannen, die im Mittelalter mehrmals Landungen oder kriegerische Unternehmungen an den Küsten des muslimischen Westens versuchten.

Der erste Einfall der Normannen in Spanien war im Jahre 230 (844). Schon im Monat Dhu 'l-Hidjdja 229 (Aug.-Sept. 844) warf eine Flotte von 54 Schiffen und ebensoviel Barken vor Lissabon Anker und schiffte an der Mündung des Tajo Truppen aus. Der Khalife 'Abd al-Rahmān II., der von dem Gouverneur von Lissabon Wahb Allāh b. Ḥazm benachrichtigt worden war, gab den Oberhäuptern seiner Küstenprovinzen Instruktionen, um jedem Angriff überraschend zuvorzukommen. Die normannischen Truppen erreichten von Lissabon aus Cadix, sodann die Provinz Sijona (Šadhūna) und schliesslich Sevilla, das sie am 1. Okt. 844 mit Gewalt einnahmen. Sie wurden von den muslimischen Heeren, die gegen sie ausgesandt waren, erst im November des folgenden Jahres gezwungen, sich unter den Schutz ihrer Schiffe zu begeben. Andere Banden überzogen zu gleicher Zeit die Küsten des Atlantischen Ozeans von Lissabon bis Trafalgar mit Feuer und Schwert, und einige machten einen Abstecher nach Afrika bis zu der bald darauf gegründeten kleinen Stadt Ašilā (Arzila), ergriff aber beim Herannahen der berberischen Bevölkerung der Gegend die Flucht.

Nach diesem Einfall hat der Führer der normannischen Banden anscheinend einen Gesandten zum Khalifen 'Abd al-Rahmān II. geschickt, um ihm den Vorschlag zu machen, Frieden zu schliessen. Der omaiyadische Herrscher kam dieser Bitte nach und sandte einen Diplomaten aus seiner Umgebung, Yahyā b. al-Ḥakam al-Bakri al-Djaiyāni, genannt al-Ghazāl, um über die Klauseln des Vertrags zu unterhandeln. Dieser reiste nach Silves, wo er ein Schiff bestieg, das ihn nach mehreren Wechselfällen zu dem normannischen Häuptling brachte. Nach einer Abwesenheit von 20 Monaten kehrte al-Ghazāl zu seinem Herrn zurück. Der Bericht über seine Gesandtschaft ist uns von dem Schiffsteller Ibn Dihya überliefert worden, der ihn seinerseits von dem Wazir Tammām b. 'Alkāma, einem Freunde al-Ghazāl's, erhalten hatte.

Fünfzehn Jahre später, im Jahre 244 (858), hatten Spanien und der Maghrib noch unter einem neuen Einfall der Normannen zu leiden. Über diesen Einfall besitzen wir Berichte von Ibn al-Kuṭiyya, al-Bakri und Ibn 'Idhārī. Er zog sich mehrere Jahre hindurch, zweifellos bis 247 (861), hin. Die Normannen begannen damit, sich der Stadt Nukūr in Marokko zu bemächtigen. Sodann zeigten sie sich erfolglos an der Mündung des Guadalquivir und gingen darauf aus, sich Algeciras zu bemächtigen, dessen Grosse Moschee sie verbrannten. Es

scheint, als ob sie dann auf dem Meere mit der Flotte des Khalifen Muḥammed b. 'Abd al-Raḥmān zusammengetroffen sind.

Genauer unterrichtet ist man über die nun folgenden Einfälle. Im Jahre 355 (966) waren es die Dänen, die anfangs den ersten Herzögen der Normandie nach Frankreich zu Hilfe geeilt, auf den eigennütigen Rat Richards I. hin eine kriegerische Unternehmung gegen das muslimische Spanien versuchten. Sie dauerte drei Jahre lang. Die Eindringlinge, die von den arabischen Geschichtsschreibern stets Madjūs genannt werden, wurden zuerst in Kaṣr Abi Dānis (Alcacer do Sal) gesichtet und landeten in der Gegend von Lissabon, die sie verwüsteten. Der Khalife al-Ḥakam sandte von Sevilla aus eine Flotte gegen sie, die mit ihren Schiffen in der Flussmündung des Tajo zusammentraf. Zu gleicher Zeit wurde in der Umgegend von Lissabon eine Landschlacht geliefert, die zum Nachteil der Muslime endete. Sodann richteten die Dänen ihre Anstrengungen auf Galizien und nahmen im Jahre 970 Santiago de Compostela ein. Im folgenden Jahre gingen sie von neuem darauf aus, das muslimische Spanien anzugreifen; aber sie waren durch die Verluste, die sie soeben im Norden der Halbinsel erlitten hatten, sehr geschwächt, und es scheint, dass sie nirgends zu landen wagten.

Den Madjūs (dieser Name kommt zusammen mit dem genaueren أوردمانيون = *Alordomani* vor)

schreiben die arabischen Autoren im folgenden Jahrhundert auch die Einnahme der Stadt Barbastro (Barbushtar) nordwestlich von Saragossa an der Grenze von Aragonien zu. Der Historiker Ibn Haiyān berichtet darüber in einer ausführlichen Schilderung, die uns Ibn 'Idhārī überliefert hat. Eine normannische Unternehmung, an der französische Ritter teilnahmen und deren Anführer zweifellos Wilhelm von Montreuil war, gipfelte im Jahre 456 (1064) in der Einnahme von Barbastro. Dieser Erfolg sowie die barbarische Behandlung der Bevölkerung durch die Sieger machten auf das ganze islamische Spanien einen tiefen Eindruck. Im folgenden Jahre nahm der König von Saragossa Aḥmed b. Sulaimān Ibn Hūd al-Muḥtadīr mit einer Armee, die durch Kavallerie des Herrschers von Sevilla al-Muḥtadīr Ibn 'Abbād verstärkt war, Barbastro wieder ein; die ziemlich schwache Garnison, welche die Normannen bei ihrer Rückkehr nach Frankreich zurückgelassen hatten, konnte nicht lange Widerstand leisten und wurde nach und nach vollständig niedergemacht.

*Litteratur:* Über die verschiedenen Einfälle der Madjūs in Spanien handelt die Monographie von R. Dozy, *Les Normands en Espagne*, in dessen *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-âge*, 3. Aufl., Paris-Leiden 1881, II, 250—371. Am Anfang dieser Studie Hinweise auf die ältere Litteratur: Werlauff, Mooyer, Kruse und Kunik. Zu den von Dozy angegebenen arabischen Quellen füge hinzu Bd. III des *Kitāb al-Bayān al-muḥrīb* von Ibn 'Idhārī, ed. E. Lévi-Provençal, Paris 1927, S. 170 ff. Vgl. auch Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1861, IV, 125—6; Kristoffer, *La première invasion des Normands dans l'Espagne musulmane en 844*, Lissabon 1892. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MADJŪN** ist 1) in dem Rechtsinstitut des *Damān* [s. d.], „der Bürgerschaft“, ein Terminus,

der in folgenden Zusammensetzungen vorkommt: *Maḍmūn 'anhu* „Schuldner“, *Maḍmūn lahu* oder *'alaiki* „Gläubiger“, *Maḍmūn (bihi)* „Schuldoobjekt“. Für die vertragschliessenden Parteien und das Vertragsobjekt beim Bürgschaftsvertrag gelten durchweg die Bestimmungen, wie sie bei allen anderen Verträgen erforderlich sind.

*Litteratur:* Für Einzelheiten vgl. die betreffenden Kapitel in den Fikh-Werken sowie: Sachau, *Muhammed. Recht*, S. 385 ff.; Khalil, *Mukhtaṣar*, Übers. Santillana, II, 249 ff.; Tor-nauw, *Moslem. Recht*, S. 139 ff.; van den Berg, *Principes du droit musulman*, Übers. France de Tersant, Algier 1896, S. 101 f.

2) In den Kapiteln der Fikh-Werke, wo das Obligationenrecht behandelt wird, wird *Maḍmūn* für die Sache gebraucht, für die man haftbar, verantwortlich d. h. also ersatzpflichtig ist. Dementsprechend heisst dann *Damān* schuldrechtlich in weiterem Sinne „Haftung, Ersatzpflicht“ bei Vertragsverhältnissen. Diese Ersatzpflicht besteht entweder in dem Simile (*Mithl*) d. h. einer Sache gleicher Qualität und Quantität (*Ṣifatan wa-Waznan*), so bei den fungiblen Sachen (*Mithliyyāt*), die nach Mass, Gewicht und Zahl (*mawzūn wa-makīl wa-ma'dūd*) bestimmt werden, oder in dem Wert der Sache (*Qīma*), so bei den nicht-fungiblen Sachen (*Muḥawwamāt*), die eine besondere Individualisation haben, also *'Ain* = Spezies-Sachen sind.

*Litteratur:* Die Kapitel über Rechtsverhältnisse aus Verträgen in den Fikh-Büchern. (O. SPIES)

**MADRAS**, die südlichste Präsidentschaft in Britisch-Indien, nimmt den ganzen südlichen Teil der Halbinsel ein; sie besitzt einen Flächenraum von 142 260 Quadratmeilen, die Gesamtzahl der Bevölkerung (1921) beläuft sich auf 42 318 985, davon 2 840 488 (ca. 7%) Muhammedaner. Die Mehrzahl sind Sunniten, nämlich 2 681 945 (93,6%); die Zahl der Shi'iten beläuft sich auf 54 114. Der einzige Eingeborenenstaat unter einem islamischen Herrscher ist Banganapalle (255 Quadratmeilen) mit 36 692 Einwohnern, von denen 19% Muhammedaner sind. Die Sprache der Mehrzahl der Bewohner dieser Provinz ist Malayālam (1 108 865, d. h. 38,7%, einschliesslich aller Māppilla's); Hindustānī sprechen 33,5%, Tamil 20,9%.

Geschichte. Süd-Indien litt schon Anfang des XIV. Jahrhunderts unter Raubüberfällen von seiten der Muslime, die im Norden wohnten; schliesslich wurde durch das Emporkommen des Hindu-Königreiches Viḍḍayanagar im Jahre 1336 für zwei Jahrhunderte eine wirksame Schranke gegen das nach Süden gerichtete Ausdehnungsbestreben der islamischen Macht gesetzt. Als im Jahre 1564 die vier Sultane der islamischen Königreiche des Dekkan — Bidjāpur, Bidar, Aḥmadnagar und Golkonda — sich gegen diesen mächtigen Hindustaat vereinigten, führten sie durch eine einzige Schlacht (bei Talikota, im Januar 1565) den Untergang Viḍḍayanagars herbei und zerstörten die Hauptstadt vollständig; die Landesgebiete wurden zum grössten Teil den Königreichen Bidjāpur und Golkonda einverleibt. In den Jahren 1686 und 1687 eroberte Awrangzēb diese beiden Königreiche und verleihte sie dem Mughal-Reich ein. Nachdem Aṣaf Džāh, der erste Nizām von Haidarābād, sich im Jahre 1724 unabhängig gemacht hatte, wurde der Nawāb von Carnatic, der nach dem Namen der Hauptstadt auch Nawāb von Arcot (Arkāt) genannt



wurde, sein Hauptuntergebener in Süd-Indien. Als die Franzosen und Engländer in der Mitte des XVIII. Jahrhunderts in Süd-Indien sich befriedeten, ergriff jeder von ihnen die Partei eines anderen Präbidenten für die Stellung eines Nawab von Carnatic. Die Unterstützung der britischen Truppen unter der Anführung Robert Clive's sicherte Muhammed 'Ali den Erfolg († 1795). Papiere jedoch, die man nach der Einnahme Siringapatam's im Jahre 1799 dort in Beschlag nahm, bewiesen, dass er, wie sein Sohn und Nachfolger, in geheimer Korrespondenz mit Tipū Sultān standen, obgleich sie dem Namen nach Verbündete der Engländer waren. Lord Wellesley, der damalige Generalgouverneur von Indien, bezeichnete sie als öffentliche Feinde der britischen Regierung. Im Jahre 1801 schloss er einen Vertrag mit einem Enkel Muhammed 'Ali's namens A'zam al-Dawla; danach übergab dieser die Regierung über Carnatic an die Ost-Indische Gesellschaft, behielt aber die Titularwürde und empfing eine beträchtliche Pension. Der jetzige Vertreter der Familie trägt den Titel eines Fürsten von Arcot und nimmt die Stellung eines ersten eingeborenen Edelmanns von Madras ein. Der grösste Teil der jetzigen Präsidentschaft Madras besteht aus den Gebieten, die von Lord Wellesley annektiert wurden.

Die Stadt Madras, an der Küste des Bengalischen Meerbusens (3° 4' n.Br., 80° 15' ö.L.), ist die Hauptstadt der gleichnamigen Präsidentschaft; sie hat (1921) 526 911 Einwohner, wovon 11,3% Muslime sind.

*Litteratur:* *Imperial Gazetteer of India (Provincial Series) Madras*, Calcutta 1908; W. H. Hutton, *The Marquess Wellesley*, Oxford 1893; Prosper Cultru, *Dupleix*, Paris 1901.

**MADRASA.** [Siehe MASJID.]

**MADRID.** Die gegenwärtige Hauptstadt Spaniens hat ihren Namen aus der islamischen Zeit: *Madīrit* (Nisba: *al-Madīritī*) bewahrt. Die arabischen Geographen beschreiben sie als eine kleine Stadt, die um eine starke Festung herum lag, mit einer Freitags-Moschee, am Fusse des Djabal al-Shārāt, der Sierra de Guadarrama, und zur Provinz Toledo gehörig. Sie war besonders bekannt für feine Töpferwarenfabrikation. Die Geschichte der Stadt liegt im Dunkeln; doch entstammen ihr einige sehr bekannte gelehrte Muslime, von denen an erster Stelle der Astronom und Alchimist Abu 'l-Kāsim Maslama b. Ahmed al-Madīritī zu erwähnen ist, welcher in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts lebte (vgl. oben, S. 103 und Brockelmann, *GAL*, I, 243). Madrid wurde im Jahre 476 (1083) durch König Alphons VI. erobert. Nach einer christlichen Überlieferung hatte Ramiro II. sich bei seinem Feldzuge gegen die Muslime im Jahre 327 (939) der Stadt schon auf kurze Zeit bemächtigt. Auf dem Platz der ehemaligen Haupt-Moschee von Madrid liess der König von Kastilien die der Jungfrau von Almudena geweihte Kirche errichten.

*Litteratur:* al-Idrīsī, *Ṣifat al-Andalus*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 189, Übers., S. 229; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, s. v.; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari, *al-Rawd al-miftār* (Hs. in meinem Besitz), s. v.; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Paris 1924, S. 93. (E. LÉVI-PROVENÇAL.)

**MADURA**, Insel nördlich von Ost-Java, im Norden begrenzt durch die Javasee, im Süden durch die Strasse von Madura; eine schmale Meer-

enge trennt sie von der Residentschaft Surabaja. Administrativ bildet sie zusammen mit einigen kleinen benachbarten Inseln eine gesonderte Residentschaft. In geologischer Hinsicht ist Madura eine Fortsetzung des Kalkgebirges in den javanischen Residentschaften Rēmbang und Surabaja; ob man der Mitteilung in der Nagarakṛtāgama (XV. Gesang, Vers 2; zugleich die älteste Erwähnung der Insel), Madura sei erst im Anfang des III. Jahrhunderts n. Chr. von Java abgetrennt worden, geschichtlichen Wert beimesen darf, ist zweifelhaft. Der Boden ist hügelig; grosse Teile des Landes sind wenig fruchtbar. Obwohl besonders durch das Zustandekommen von Irrigationswerken die inländische Landwirtschaft nach und nach an Bedeutung gewinnt, ist die Reisproduktion durchaus ungenügend für das Bedürfnis der dichten und noch stets schnell anwachsenden Bevölkerung; diese muss sich oftmals ganz oder teilweise mit Mais ernähren. Jedes Jahr verlassen viele Maduresen während einer gewissen Zeit ihr Land, um in den Unternehmungen in Ost-Java Arbeit zu suchen; übrigens hat die verhältnismässige Unfruchtbarkeit des Bodens von jeher die Bewohner zu dauernder Auswanderung nach den östlichen Residentschaften Javas genötigt, und diese sind daher mit Ausnahme einiger Gegenden von einer maduresisch sprechenden Bevölkerung bewohnt. Von grösserer Bedeutung als die Landwirtschaft ist für die Maduresen Viehzucht (Rinder, Pferde, Ziegen, Schafe). Das maduresische Vieh ist wahrscheinlich das beste im ganzen Archipel; jährlich werden viele Zug- und Schlachttiere ausgeführt. Ein sehr bevorzugtes Volksspiel sind die Stierrennen; die dabei verwandten Tiere werden mit grösster Sorgfalt gezüchtet und versorgt. Ferner haben die Maduresen eine gewisse Vorliebe für den Beruf eines herumziehenden Kleinhändlers; an der Küste und auf den Inseln bilden Fischerei und Fischzucht die Haupterwerbsquellen.

Die Bevölkerung ist mit der Javas nahe verwandt; die Gebräuche bei Geburt, Hochzeit und Tod stimmen im allgemeinen mit den dort herrschenden überein. Jedoch bestehen auch auffallende Unterschiede. Der Madurese ist schwerer gebaut, energischer und dreister als der Javane; er ist auch weniger formell. Er soll treu, zuverlässig, sparsam, sogar geizig sein. Sowohl die Kleidung, wie die Wohnungen und Höfe der Maduresen machen einen weniger versorgten Eindruck als die der Javanen; die Wohnungen liegen nicht, wie auf Java, in geschlossenen Niederlassungen zusammen, sondern zerstreut. Die Maduresen eignen sich besonders für rohe, schwere Arbeit, weniger für Beschäftigungen, die Nachdenken und Gewandtheit erfordern. Alkoholische Getränke werden viel genossen, Opium jedoch wenig. — Auch die Sprache ist mit dem Javanischen verwandt und durch jenes stark beeinflusst; die Litteratur besteht hauptsächlich aus Übersetzungen und Bearbeitungen von javanischen Werken.

Der Islām ist die allgemein herrschende Religion; die Maduresen neigen nicht zum Fanatismus, doch erfüllen sie im allgemeinen eifrig ihre hauptsächlichsten Religionspflichten; die grossen muslimischen Feste werden treu gefeiert. Dem gewöhnlichen, elementaren Religionsunterricht wohnen alle bei, und viele begnügen sich damit nicht. Über den Zeitpunkt der Islāmisierung und die Weise, in welcher diese vor sich ging, besitzen wir keine genauen und verlässlichen Angaben; die

betreffenden Berichte in einheimischen Quellen stimmen nicht überein. Da jedoch Madura in politischer Hinsicht immer eng mit Java verknüpft war (in der Hindu-Zeit war es den Reichen von Tumapël und Madjapahit unterworfen; später war es erst von dem Adipati von Surabaja und dann von dem Sultan von Mataram abhängig) und da es in unmittelbarer Nähe der Gegend liegt, über welche die neue Religion in Java eindrang, kann man wohl annehmen, dass zwischen der ersten Verbreitung der islâmischen Ideen auf Java und jener auf Madura nicht viel Zeit verflossen ist. Die vollständige Islâmisierung der Insel scheint sich schnell und ohne Schwierigkeiten vollzogen zu haben; einen tiefen Einfluss hatte die Hindu-Herrschaft nicht erlangt. Nach einheimischer Tradition gehörte Madura zu der muslimischen Koalition, die das hindu-javanische Reich von Madjapahit gestürzt hat. Bis 1623 war Madura (welches auf 5 kleine Staaten verteilt war) ein Teil des Gebietes des Adipati von Surabaja; in diesem Jahre wurde es von Mataram erobert und ein maduresischer Prinz wurde zum Regenten ernannt. Als sich im Jahre 1678 ein Enkel desselben, Truna Djaja, gegen Mataram erhob, Madura unabhängig zu machen suchte und selbst nach der Herrschaft über Java strebte, bat der Fürst von Mataram um das Eingreifen der Ostindischen Compagnie; im Jahre 1679 wurde Truna Djaja gefangen genommen. 1705 erkannte Mataram die (in Wirklichkeit bereits seit 1683 bestehende) Oberherrschaft der Ostindischen Compagnie über den östlichen Teil von Madura an, 1743 ebenso über die ganze Insel. Einmischung in die inneren Angelegenheiten hat inzwischen die Compagnie immer, und später auch die niederländische Regierung während einer langen Zeit, vermieden; da die Regenten von Madura wiederholt wichtige Dienste erwiesen hatten, wurden sie, oft zum Schaden der Bevölkerung, weniger als Diener des Landes, mehr als unabhängige Bundesgenossen behandelt. Seit der Mitte des XIX. Jahrh. fängt dann die allmähliche Einschränkung der Macht der Fürsten an; seit 1885 steht die ganze Insel unter direkter niederländischer Verwaltung.

*Litteratuur:* P. Bleeker, *Bijdrage tot de kennis van het eiland Madura*, in *Indisch Archief*, I (1849), S. 265; J. Hageman, *Bijdrage tot de kennis van de residentie Madoera*, in *Tijdschrift voor Ned. Indië*, XX/1 (1858), S. 321; XX/II, S. 1; W. Palmer v. d. Broek, *Geschiedenis van het vorstenhuis van Madoera*, uit het Javansche vertaald, in *T B G K W*, XX (1873), S. 241, 471; XXII (1875), S. 1, 280; XXIV (1877), S. 1; A. C. Vreede, *Tjarita Brakes*, *Madoereesche Dongeng met Mad. fav. woordenlijst en aantekeningen*, Leiden 1878; ders., *Handleiding tot de beoefening der Madoereesche taal*, Leiden 1882—90; *Toestanden op Madura* (regeling der apanages bij de opheffing der inlandsche vorstenbesturen), in *Tijdschrift voor Ned. Indië* I (1887), 468; H. Massink, *Bijdrage tot de kennis van het vroeger en tegenwoordig bestuur op het eiland Madoera*, Arnheim 1888; S. C. Keller van Hoorn, *De Labang Mesem te Tandjoeng Anjar op het eiland Madoera* (Bangkalan), in *T B G K W*, XXXII (1889), S. 431; E. B. Kielstra, *Het eiland Madoera*, in *De Gids* IV (1890), 517; J. P. Esser, *Order der Madoerezen* (Amsterdam); A. C. Vreede, *Catalogus van de Javaansche en Madoereesche*

*handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek*, Leiden 1892, S. 411; A. G. Vorderman, *Over eenige weinig bekende oudheden van de residentie Madoera*, in *T B G K W*, XXXVI (1893), S. 233; A. A. Fokker, *Een Madoereesch Minnedicht*, in *De Indische Gids* (1894), I, 638; H. v. d. Spiegel, *Eenige Madoereesche versjes, raadsels en spreekwoorden*, in *T B G K W*, XXXVII (1894), S. 285; J. L. van Gennep, *De Madoerezen*, in *De Indische Gids* (1895), I, 260; A. W. Stellwagen, *Hoe Oost-Java met Madoera bezitting werd der Compagnie*, ebenda, XVII (1895), S. 1316; H. N. Kiliaan, *Madoereesche spraakkunst*, Batavia 1897; ders., *Nederlandsch-Madoereesch Woordenboek*, Batavia 1898; W. van Gelder, *De residentie Madoera*, in *Tijdschr. van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap*, Serie 2, Bd. XVI (1899), S. 567, 683; G. P. Rouffaer, *De voornaamste industrieën der inlandsche bevolking van Java en Madoera*, Haag 1904; H. N. Kiliaan, *Madoereesch-Nederlandsch Woordenboek*, Leiden 1904—5; H. H. Juynboll, *Supplement op den Catalogus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek*, Leiden 1907, I, 1—104; G. P. Rouffaer, *De ouderwetsch-Javaansche Koedi, nog algemeen op Madoera in zwang*, in *T B G K W*, LI (1909), S. 471; P. V. v. Stein Calenfels, *De afscheiding van Madoera (volgens de Nāgarakṛtāgama)*, in *T B G K W*, LVII (1916), S. 533; W. v. Braam, *Een en ander over den zoutaanmaak der bevolking op Madoera*, in *Koloniale Studien*, I (1916—17), S. 83; B. Schrieke, *De „Sintring“ of „Djiboet“ op Bangkalan*, in *Notulen v. h. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LVIII (1920), S. 61; D. v. Hinlopen Labberton, *Oud-Javaansche gegevens omtrent de vulkanologie van Java*, in *Djawa*, I (1921), S. 185; R. Sosrodarokoesoemo, *De Madoereesche taal en letterkunde*, in *Handelingen v. h. 1ste Congres voor de taal-, land- en volkenkunde van Java*, Weltevreden 1921, S. 259; Pa' Kamar, *Geschiedenis van Madoera*, in *Djawa*, VI (1926), S. 231; Wirjo Asmoro, *Iets over de „adat“ der Madoerezen*, ebenda, S. 251; R. Ahmad Wongsosewojo, *Gebruiken bij bouw en tewaterlating van een prauw in het Sampangsche*, ebenda, S. 262; *De vischvangst op Madoera*, ebenda, S. 266; H. O., *Karapan*, ebenda, S. 271; F. J. Munnik, *Een korte mededeeling omtrent de Madoereesche stierenrennen*, ebenda, S. 276. (W. H. RASSERS)

**MADYAN SHU'AIB**, eine Stadt an der Ostseite des älanischen Meerbusens. Der Name hängt jedenfalls mit dem aus dem Alten Testament bekannten Stamm der Midjaniter (LXX: Μαδιαι, Μαδιαν; bei Josephus Μαδιναίται, ἡ Μαδιαννὴ χώρα) zusammen, darf aber kaum ohne weiteres zur Bestimmung der eigentlichen Heimat dieses Stammes benutzt werden, da die Stadt auch eine spätere midjanitische Ansiedelung sein könnte, und es überhaupt schwer ist, den eigentlichen Wohnort solcher Wanderstämme zu fixieren. Im Alten Testament ist von einer Stadt Midjan nicht (auch nicht 1. Kön. XI, 18, wo wahrscheinlich „Ma'on“ zu lesen) die Rede. Dagegen kennt Josephus (*Archäologie*, II, 11, 1) Μαδιαννὰ als eine Stadt am erythräischen Meere und ebenso Eusebios (*Onomast.*, ed. Lagarde, 276); bei Ptolemäos (VI, 7, 2) heisst sie als Küstenstadt Μαδιανα oder Μοδουνα, während er sie an einer anderen Stelle



(VI, 7, 27) unter dem Namen *Madīna* als binnenländische Stadt erwähnt, eine Differenz, die durch die tatsächliche Lage des Ortes erklärt wird. Zur Zeit Muḥammeds ist nur einmal bei Ibn Ishāq von der Stadt Madyan die Rede, als der Prophet eine Expedition unter Zaid b. Ḥāritha dahin schickte. Gelegentliche Erwähnungen finden sich bei dem Dichter Kuthaiyir (bei Yāqūt, gest. 723), der von den dortigen Mönchen spricht, und in dem Berichte von Muḥammed b. al-Ḥanafiya's Reise nach Aila. Bei den Geographen begegnet Madyan nur als eine nahe an der Küste, 6 Tagereisen von Tabūk gelegene Stadt; sie war die zweite Station an der Pilgerstrasse von Aila nach Medina und gehörte zu den von Medina abhängigen Ortschaften. Im IX. Jahrhundert spricht Ya'qūbi von ihrer Lage in einer an Quellen und Wasserläufen, Gärten und Dattelpflanzungen reichen Gegend und von ihrer gemischten Bevölkerung. Yāqūt nennt sie grösser als Tabūk und erzählt nach eigener Beobachtung von der dortigen Quelle, aus der Moses die Herden Shu'aibs (s. unten) getränkt hatte, die aber damals von einem darüber gebauten Hause verdeckt war. Nachher ist es mit dieser Stadt allmählig zurückgegangen. Im XII. Jahrh. beschreibt sie Idrisi als einen unbedeutenden, an Hilfsquellen armen Handelsplatz; im XIV. Jahrh. lag sie nach Abu 'l-Fidā' in Ruinen. Erst in neueren Zeiten ist sie von Rüppell, Burton und Musil wieder besucht worden. Die ausgedehnten Ruinen, die die Araber (nach den Grabhöhlen) Maghā'ir Shu'aib nennen, liegen ca. 28 km östlich von dem Küstenort Maḡnā am 28° 28' n.Br., im südlichen Teile des an Wasserläufen und Palmen und anderen Bäumen reichen Tales al-Bad'. Nach Burton heisst das ganze Land zwischen 29° 28' und 27° 40' n.Br. Arḍ Madyan.

Im Kor'an ist wiederholt im Anschluss an das Alte Testament von Madyan als einem Volke die Rede. So teils in den Erzählungen von Moses Aufenthalt bei ihnen (XX, 42; XXVIII, 21 ff., 45), wo sein Schwiegervater (Jithro des Alten Testaments) noch anonym ist, teils in einen der stereotypen Prophetenlegenden, wo die Madyan bestraft werden, weil sie ihrem Propheten Shu'aib nicht glauben wollten (VII, 83—91; XI, 85—98; XXIX, 35 f.). Die späteren identifizieren diesen Shu'aib mit dem Schwiegervater Moses, was ohne jeden Anhalt im Alten Testament ist. Vielleicht aber verhält es sich gar so, dass Shu'aib ursprünglich nicht einmal etwas mit Madyan zu tun hatte. In den älteren Suren (XV, 78; XXVI, 176 f.; XXXVIII, 12; L, 13) sind nämlich nicht die Midyaniten, sondern die *Aṣṣāb al-Aika* (die Leute des Dickichts) seine Gegner, und es ist deshalb sehr wohl möglich, dass Muḥammed erst später eine einheimische Erzählung von den Leuten des Dickichts und ihrem Shu'aib mit den alttestamentlichen Midjanitern kombiniert hat.

*Litteratur:* Levy in *REJ*, LIV, 45 ff. (zu Josephus); Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 994; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, IV, 208; al-Bakrī, ed. Wüstenfeld, S. 516 f.; *BGA*, I, 12, 20; III, 155—78; VI, 129, 190, 248; VII, 341; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 557; IV, 451 f.; Abu 'l-Fidā', *Takwīm*, ed. Reinaud und de Slane, S. 86; Idrisi, Übers. Jaubert, I, 142, 328, 333; Rüppell, *Reise in Nubien*, 1829, S. 219 f., 387; ders., *Reise nach Abyssinien*, I (1838), S. 149; Burton, *The Gold Mines of Midian*, 1878, S. 331; ders., *The Land of Midian*

*revisited*, 1879 (bes. II, 184 ff.); *JRGS*, 1879, S. 1 ff. (besonders 21 f.); Musil, *Im nördlichen Hedjaz*, 1911, S. 11; Noldeke, in *Encyclopaedia Biblica*, Sp. 3079 ff. (FR. BUHL)

**MAGHNAṬĪS, MAGHNĀṬĪS, MAGHNĪṬĪS,** Magnetstein und Kompass.

#### 1. Magnetstein und Magnetismus.

Der Magnetstein ist ein sehr verbreitetes Mineral, das daher von Geographen und Kosmographen häufig erwähnt wird, so in dem pseudo-epigraphischen Steinbuch des Aristoteles, von al-Dimishki, al-Kazwini, al-Tifāshī, Ibn al-Fakih, al-Kalkashandi u. a. Von Amid und Hashadji (?) wird betont, dass sich dort der Magnetstein als harter Fels befindet. Nach Ibn Sinā soll der indische der beste sein, und al-Kazwini lässt ihn aus diesem Lande kommen. Wie die Griechen und Römer haben sich auch die Araber mit den Eigenschaften des Magnetsteins und dessen Wirkungen auf das Eisen befasst. Sie fanden, dass der Magnetstein eine eiserne Nadel (einen Ring) festhält, diese eine zweite, diese dann eine dritte usw., so dass sich eine Kette bildet.

Bestimmt wurde die Tragkraft des Magnetsteins. Die meisten Verfasser geben an, dass ein Magnetstein das doppelte Gewicht Eisen hebt, ein solcher aus Hashadji das dreifache. Einen besonders starken hatte Djābir b. Haiyān al-Sūfi. Mit einem Magnetstein wurde von Djābir b. Haiyān festgestellt, dass er durch Bronze hindurch wirkt. Andere Angaben gibt Shams al-Din al-Dimishki, S. 73, bezw. 85 des unten erwähnten Werkes (vgl. auch E. Wiedemann, *Beiträge*, II, 3: *Über Magnetismus*, *SBPMS Erlg.*, XXXVI, 1904, S. 322).

Am Magnetstein geriebene Messer und Schwerter wurden nach Ibn al-Fakih und al-Kalkashandi selbst magnetisch; sie bestehen ebenso wie Nadeln aus kohlenstoffhaltigem Eisen d. h. aus Stahl. Sie sind kräftiger als der Magnetstein und verlieren ihre Wirkungen nicht wie ersterer.

Beobachtet wurde, dass bei Nadeln, die auf Wasser schwammen, das geriebene Ende bald nach Süden bald nach Norden wies, offenbar, je nachdem es mit dem einen oder anderen Pol des Magnetsteines gerieben war; eine Ahnung davon, dass auch das nicht geriebene Ende sich verändert hat, scheint sich zu finden. Mit den Wirkungen auf die magnetisierte Nadel hängt wohl die Angabe von Utārid al-Ḥassāb zusammen, dass es drei Arten von Magnetstein gibt: die eine zieht an, die zweite stösst ab, bei der dritten zieht die eine Seite an, die andere stösst ab.

Theoretisch haben sich die Araber mit den vorliegenden Erscheinungen vielfach beschäftigt; mit wie wenig befriedigendem Erfolg lehrt der Ausspruch von Ibn Buṭlān: „Es ist für uns ein widerwärtiges Gefühl, dass wir dies (die Ursache der Anziehung des Eisens) nicht zweifellos kennen, obgleich wir es mit den Sinnen wahrnehmen“. Djābir b. Haiyān fasst die Kraft als eine geistige auf und stellt sie mit den Wohlgerüchen zusammen. Al-Tughra'i zählt den Magnetstein zu den Steinen, die Geister enthalten (s. E. Wiedemann, *Beiträge*, XXIV: *Zur Alchemie bei den Arabern*, *SBPMS Erlg.*, XLIII, 1911, S. 82). Al-Rāzi scheint in einer nicht erhaltenen Schrift: *Kitāb 'Illat Djaḍḥ al-Hadjar al-Maghnaṭīs li 'l-Hadid wa-fihi Kalām kathīr fi 'l-Khalā'*, d. h. „Werk über die Ursache, weshalb der *Maghnāṭīs* das Eisen anzieht; in ihm ist viel die Rede vom leeren Raum (?)“ (s. Ibn Abi Uṣaibi'a,

I, 320), die Wirkungen durch den leeren Raum behandelt zu haben. Recht unklare Anschauungen entwickelt Ibn Sinā in seinem *Kitāb al-Shifā* (2. *Maḥāla*), klarere Ibn Haḏm in *Kitāb Ṭawḥ al-Ḥamāma fī 'l-Uḥfa wa 'l-Uḥāf*. Al-Ḳāzwinī führt die Anziehung auf eine Ähnlichkeit der Naturen zurück, durch die bei Beginn ihrer Existenz Liebe und Zuneigung zwischen ihnen bestand. — Mit Vorliebe haben die Araber die Wirkung des Magneten auf das Eisen in Poesie und Prosa mit derjenigen des Liebenden auf die Geliebte verglichen.

Dass sich an diese Anziehung mannigfache Fabeln anknüpfen, liegt auf der Hand. Götzenbilder usw. aus Eisen sollen durch Magnetsteine schwebend erhalten bleiben (vgl. E. Wiedemann, *Beitr.*, XII: *Über Lampen und Uhren*, *SBPMSErlg.*, X, 1907, N<sup>o</sup>. VIII, S. 207). Aus den Schiffen, so demjenigen Sindbāds, wurden die Nägel gezogen und dadurch diese zum Sinken gebracht. So sollen nach al-Ḳāzwinī (*ʿAdjāʾib al-Maḥlūḳāt*, I, 172) sich bei Kulzum submarine Berge befinden, die diese Wirkung haben. Deshalb, hiess es, würden im Roten Meere die Schiffsbalken mit Riemen zusammengebunden. Besonders wirksam sollte der Magnetstein werden, wenn er in Bocksblut eine Zeitlang lag, was natürlich falsch war.

Gelegentlich findet der Magnetstein auch medizinische Verwendung (vgl. Ibn Sinā und Ibn al-Baitār s. v.).

Auf alchemistische Verwendung deutet sein Name „Löwe“ und „der mit dem glänzenden Auge“.

Neben dem Magnetstein, der Eisen anzieht, soll es noch eine ganze Anzahl anderer Steine gegeben haben, die dieselbe Eigenschaft anderen Körpern gegenüber besitzen, so ist das Gold der Magnet des Quecksilbers usw. Zahlreiche Angaben über solche anziehende Körper, zu denen auch Pflanzen gezählt werden, enthält das Werk *ʿAdjāʾib* von Shams al-Din al-Dimishḳī (s. unten die *Litteratur*) im arabischen Text S. 73—77, in der Übersetzung S. 85—89.

Eine Reihe solcher Magnete führt auch al-Ḳāzwinī unter dem Wort *Lāḳiṭ* („auflesend, sammelnd“) bei den Mineralien auf.

## II. Kompass

Den Kompass, freilich ohne dass sie ihm zunächst einen besonderen Namen gegeben hätten, haben die Araber des Ostens durch chinesische Seefahrer kennen gelernt; es bestand ja ein sehr lebhafter Verkehr zwischen den persischen usw. Häfen und Süchina. Von dort kam er nach Syrien und dann zu den Mittelmeerhäfen Europas. Sehr wahrscheinlich ist der Kompass aber nach dem Norden Europas auf dem Handelswege der russischen Ströme schon im VIII. und X. Jahrhundert gelangt. Dadurch erklärt sich, dass der Kompass im Norden Europas früher als in dessen Süden bekannt war; daher was es wohl auch den Nordländern möglich, weitere Seefahrten zu unternehmen (vgl. R. Hennig, *Verhandl. der Gesellsch. deutscher Naturforscher* usw., 84. Versammlung 1912, II/II, S. 95).

Bei der Bestimmung der Richtung mittels einer magnetischen Nadel usw. war den Muslimen das nach Süden weisende Ende massgebend; war doch Mekka für die allermeisten Orte südlich gelegen, in Syrien usw. entsprach die *Ḳibla* [s. d.] fast genau der Südrichtung.

Die älteste Stelle, an der vielleicht das Wort

„Magnet“ (*calamita*) entsprechende Wort *Ḳaramiṭ* vorkommt, erwähnt für das Jahr 239 (854) Dozy, *Supplément*, II, 337, der es in dem von ihm veröffentlichten Werk *al-Bayān al-Mughrib (Histoire de l'Afrique et de l'Espagne)* fand. Indes sind gegen die Deutung dieser Stelle auf einen Kompass gewichtige Einwände erhoben worden (*MS OS As.*, X (1900), 268). Daraus, dass in Reisebeschreibungen des IX. christlichen Jahrh., ferner bei al-Masʿūdī (923) die Himmelsrichtungen in der gleichen Weise bezeichnet werden wie bei den Kompassen, schliesst G. Ferrand, dass damals schon der Kompass benutzt wurde. Die nächst älteste einwandfreie Stelle stammt aus dem *Djāmiʿ al-Hikāyāt* von ʿAwfī; sie findet sich in dessen *Lubāb al-Albāb* (ed. Browne und Mirzā Muḥammed Ḳāzwinī). Ein Kapitän findet bei einem Sturm im indischen oder persischen Meer den richtigen Weg mittels eines Fisches, von dem betont wird, dass man ihn mit einem Maghnāṭis gerieben hat. Eine ähnliche Angabe über die Verwendung eines magnetischen Fisches auf dem Meere macht al-Makrizī in seinem *Kitāb al-Khiṭāʾ* (Bulāḳ 1270, I, 240; Kairo 1324, I, 357; *Z. f. Phys.*, XIV, 1924, S. 166).

Eine ausführliche Beschreibung des Kompasses und seiner Verwendung im Mittelländischen Meer gibt ferner 640 (1242/43) ein gewisser Bailak al-Ḳabadjaki in dem Werk *Kitāb Kanz al-Tudjājār fī Maʿrifat al-Aḥdājār*. In eine Binse oder in einen Strohalm usw. wird quer eine Nadel gesteckt, die, wie auch angegeben wird, an einem „weiblichen“ Magnetstein gerieben ist. In anderen Fällen wird ein Kreuz aus zwei Strohhalmen benutzt. Man lässt das System auf Wasser schwimmen, bringt es durch einen in der Hand gehaltenen und im Kreise bewegten Magnetstein in Rotation und nimmt diesen dann schnell fort. Die Nadel stellt sich in der Richtung nach Süden ein, die mit derjenigen der *Ḳibla* gleichgesetzt wird. Das Drehen ist wohl als Zaubermittel gedacht, hat aber eine physikalische Bedeutung. Durch das Drehen wird die sehr oft auf dem Wasser befindliche zähe Oberflächenschicht zerstört und so dem den Magneten tragenden System eine leichte Beweglichkeit gesichert. Nicht stets wird aber das Drehen ausgeführt, sondern oft die Nadel mit ihrem Träger einfach auf das Wasser gesetzt.

Weiter sind uns in einem Buch über mechanische Taschenspielerien von al-Zarkhuri mehrere Kompassformen beschrieben, so ein kleiner, schön bemalter Fisch aus Holz, in den eine magnetisierte Nadel gesteckt ist; statt des Fisches, der bei frommen Betenden Anstoss erregen könnte, wird auch eine runde Holzscheibe, auf die ein *Miḥrāb* gezeichnet ist, verwendet. Endlich wird noch eine ganz unserem Kompass ähnliche Vorrichtung beschrieben. Unter einem Kreis aus Papier sind symmetrisch zur Mitte zwei magnetische Nadeln angebracht. Unter der Mitte des Papieres ist ein Trichter befestigt, der auf einer Spitze spielt; das ganze ist in einem oben mit einer Glasplatte verschlossenen zylindrischen Gefäss befestigt und heisst *Huḳḳ al-Ḳibla*, „Gefäss, Büchse für die *Ḳibla*“, oder *Bait al-Ibra*, „Haus der Nadel“; so heisst auch noch jetzt nach Niebuhr der Kompass. In unserer Zeit werden ähnliche Kompassse verbunden mit einer einfachen Sonnenuhr verwendet. Eine andere recht ausführliche Schilderung haben wir von einem Muh. b. Abi 'l-Ḳhair al-Ḥasanī in seinem Werk *al-Nudjūm al-shāriḳāt* (vgl. E. Wiedemann in der *Z. für Physik*, XIII, 1923, S. 113), von der ausser



den dort erwähnten Handschriften noch eine in Bairūt ist; ob die Cambridge 1103 oder 1588 geschrieben ist, lässt sich leider nicht sicher bestimmen. Die Nadel wird auf einer in der Mitte ausgehöhlten oder aufgetriebenen Kupferplatte befestigt und auf ein Gestell aus Kupfer gesetzt. Das eine Ende der Nadel, wohl das Südende, ist, um es zu bezeichnen, mit einem Ansatz versehen.

Eine wichtige Stelle in einer anonymen Schrift „Herstellung der Schale (*Tāsa*), um die Kibla und die Himmelsrichtungen zu bestimmen“ hat die Berliner Handschrift, Katalog von Ahlwardt, No. 5811. Hier weist die Nadelspitze nach Süden, das Ohr nach Norden. [Aus dem Reiben (*ḥakk*) der Nadel erklärt sich wohl der sonderbare jetzige Name *Hikk* für den Kompass].

Auf die eigentliche Bussole, die im Türkischen z.B. *Pusula* nach dem Italienischen heisst, und auf die mit ihr verbundene Windrose näher einzugehen, würde zu weit führen. Bemerkte sei nur, dass auf der Windrose der Süden *al-Kibla* und auch *al-Djanūb* heisst (vgl. dazu u.a. K. Foy, *Die Windrose bei den Osmanen und Griechen mit Benutzung der Bahriya des Admirals Piri-Reis vom Jahr 1520*, *MS OS As.*, XI (1908), 234 ff.).

*Litteratur:* Ahmed b. Yūsuf al-Tifāshī, *Azhār al-Afkār fī Ḍiawāhir al-Aḥdār*, ed. A. R. Biscia, erste Ausgabe, Florenz 1818 (enthält den arabischen Text und eine italienische Übersetzung), S. 37 bzw. S. 49; Ahmed Teifasī, *Fior di pensieri sulle pietre preziose*, ed. A. R. Biscia, zweite Auflage (enthält nur die Übersetzung), Bologna 1906, S. 83, vgl. auch C. Brockelmann, *GAL*, I, 495 (die Übersetzung von Ravius enthält nur die ersten vier Kapitel); Shams al-Dīn al-Dimishqī, *Kitāb Nukhbat al-Dahr fī 'Adjā'ib al-Barr wa 'l-Bahr*, ed. A. F. Mehren, 1866; übersetzt von ihm unter dem Titel *Manuel de Cosmographie du Moyen-âge*, Kopenhagen 1874; al-Kazwīnī, *'Adjā'ib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, II, 239; J. Ruska, *Das Steinbuch aus der Kosmographie von al-Kazwīnī*, S. 38 (Beilage zum Jahresbericht 1895/96 der Oberrealschule Heidelberg); ders., *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg 1912, S. 154; Clément Mullet, *Essai sur la minéralogie arabe*, in *JA* (6. Ser.), XI, 1868, S. 170—78; E. Wiedemann, *Beiträge II, Zur Geschichte der Naturwissenschaften. 3. Über Magnetismus*, *SB PMS Erlg.*, Bd. XXXVI, 1904, 322—31 und Nachträge; ders., *Beiträge XLI, Zwei naturwissenschaftliche Stellen aus dem Werk von Ibn Ḥazm über die Liebe und den Magneten*, ebenda, Bd. XLVII, 1915, S. 95—7; ders., *Magnetische Wirkungen nach der Anschauung der Araber*, *Z. für Physik*, Bd. XIII, 1920, S. 141—42; ders., *Über Schiffe, deren Bretter nicht zusammenge nagelt sind*, *Geschichtsblätter für Technik* usw., 1916, S. 280—81.

Zum Kompass: J. Klaproth, *Lettre à M. Al. de Humboldt sur l'invention de la boussole*, Paris 1834; E. Wiedemann, *Über die Geschichte des Kompasses bei den Arabern*, *Verhandl. der physikalischen Gesellschaft*, Bd. IX, 1908, S. 764—73; XI, 1909, S. 262—66; XXI, 1919, S. 665—67; *Z. für Physik*, XIII, 1923, S. 113—16; XIV, 1923, S. 240; XXIV, 1924, S. 166—68; G. Ferand, *Notes sur l'histoire orientale (Contribution à l'histoire de la boussole)*, in *Mélanges René Basset*, I, 1923, S. 1—16.

In den Beiträgen II ist ältere Litteratur zu-

sammengestellt. Dasselbe ist auch in den andern Arbeiten z.B. von Clément Mullet über den Kompass der Fall. Zu beachten sind vor allem auch die Arbeiten von A. Schück (*Der Kompass* usw., Hamburg 1911, 1915 ff.), die sich zum Teil auf die Bussole in China beziehen.

(E. WIEDEMANN)

**MAGHRĀWA**, grosse Konföderation von Berberstämmen, die zur Zanāta-Gruppe gehört und mit der Konföderation der Banū Ifran und der Banū Irniyān verwandt ist. Diese Stämme, die im Nomadenzustande lebten, hatten im Mittelalter als Weideland das Gebiet vom Chélif-Tal bis Tlemcen und bis zu der von den Madyūna bewohnten Gebirgskette. Sie bekehrten sich ohne Mühe zum Islām; ihr Oberhaupt Šulāt b. Wazmār soll sich zu jener Zeit nach Medina zum Khalifen 'Othmān begeben haben und von ihm in der Leitung der Maghrāwa bestätigt worden sein. Daher betrachtete sich diese Konföderation für die Folge als ein Schützling der Omayyaden in Spanien und unterstützte bisweilen mit den Waffen die Sache dieser Dynastie im Maghrib. Dieser Šulāt soll seinen Sohn Ḥafṣ und dann dessen Sohn Khazar zum Nachfolger gehabt haben, den die arabischen Emire von al-Kairawān bei der Empörung Maysara's im Jahre 122 (739) schonen mussten. Bei seinem Tode überbrachte sein Sohn Muḥammed nach den ersten Erfolgen Idris' I. im Maghrib diesem die Unterwerfung der Maghrāwa und übergab ihm Tlemcen, das er den Banū Ifran soeben weggenommen hatte. Die Maghrāwa wurden so eine der Hauptstützen der aufsteigenden Idrisiden-Dynastie.

Der Enkel dieses Muḥammed b. Khazar, eines Zeitgenossen Idris' I., der gleichfalls Muḥammed hiess, nahm dann offen Partei gegen die Fātimiden. Als der General des Mahdī 'Ubaid Allāh, Mašāla b. Habbūs, sich im mittleren Maghrib der Idrisiden-Besitzungen bemächtigt und an ihre Spitze das Haupt der Miknāsa Mūsā b. Abi 'l-'Afiya gesetzt hatte, empörte sich das Haupt der Maghrāwa und zog zahlreiche Berberstämme mit sich. Er trieb im Jahre 309 (921/2) das gegen ihn unter Führung Mašāla's gesandte Heer in wilde Flucht und tötete diesen mit eigener Hand. Im folgenden Jahre jedoch flüchteten sich die Maghrāwa vor einem neuen Angriff der Fātimiden in die Gegend von Sidjilmāsa. Einige Zeit nachher bat der Omayyaden-Khalife von Cordoba 'Abd al-Rahmān III. al-Nāṣir die Maghrāwa auf Grund seines Freundschaftsverhältnisses mit ihnen um Unterstützung, um den Maghrib seinem Reiche einzuverleiben; und dank der Beihilfe des Muḥammed b. Khazar konnte er ganz Mittel-Maghrib mit Ausnahme von Tāhert seinem Reich unterwerfen. Der Sohn des Maghrāwiden-Emirs, al-Khair b. Muḥammed, wurde in Oran als Gouverneur eingesetzt. Die Banū Ifran und Mūsā b. Abi 'l-'Afiya machten gleichfalls die Sache der Omayyaden zu der ihrigen (erste Hälfte des X. Jahrh.). Aber alle diese Unterwerfungen waren nur Interessenpolitik, und als Muḥammed b. Khazar im Jahre 350 (961) zu al-Kairawān starb, war er Vasall der Fātimiden-Herrscher al-Mu'izz.

Der Nachfolger 'Abd al-Rahmān's III. im Khalifat von Cordoba, al-Hakam al-Mustansir, berief sich wie sein Vater auf die Freundschaft mit den Maghrāwa. Ihr Führer Muḥammed b. al-Khair b. Khazar schüttelte alsdann die Oberlehnsherrlichkeit der Fātimiden ab. Da al-Mu'izz die Feinde kannte, die diese Abtrünnigkeit verursacht hatten,

hetzte er gegen den Führer der Maghrāwa den der Šanhādja, namens Ziri b. Manād. Im Jahre 360 (970/1) wurde zwischen den Maghrāwa und den von Bologgin b. Ziri befehligten Šanhādja eine Schlacht geliefert. Die Maghrāwa erlitten eine vollständige Niederlage, jedoch kurz danach konnten sie Dank der Hilfe des Dja'far b. 'Alī b. Ḥamdūn, des Herrn von al-Msila und des Zāb, Rache nehmen. Im folgenden Jahre unternahm Bologgin b. Ziri im Namen der Fatimiden-Dynastie eine grosse Expedition gegen die Zanāta und konnte sie im Zentral-Maghrib völlig bezwingen. Die Maghrāwa konnten sich noch einmal nach Sidjilmāsa flüchten; sie räumten nach der Rückkehr Bollogin's nach Ifriqiya endgültig den mittleren Maghrib und liessen sich in Marokko nieder. Von diesem Augenblick an konnten zwei ihrer Familien zu ihrem Vorteil vorübergehende Königreiche errichten: die eine, die Banū Ziri b. 'Atiya, in Fās, die andere, die Banū Khazrūn, in Sidjilmāsa und Tripolis.

Die Maghrāwa von Fās. — Nach der im Zentral-Maghrib durch die Maghrāwa erlittenen Niederlage fuhr Khazar's Abkömmling Muḥammed b. al-Khair übers Meer, um bei dem berühmten 'Amiriden-Ḥādīb al-Manšūr b. Abī 'Amir Hilfe zu suchen. Dieser hörte seine Klagen und organisierte einen Feldzug im Maghrib unter dem Befehl des Dja'far b. 'Alī b. Ḥamdūn. Das andalusische Heer setzte sich mit den Kontingenten der Maghrāwa und Banū Ifran bei Ceuta fest, und angesichts seiner Bedeutung verzichtete Bologgin b. Ziri darauf, ihm eine Schlacht zu liefern; er zog ab, um sich ganz Marokkos zu bemächtigen. Nach der Abreise des spanischen Gouverneurs Ibn 'Asḳalādja wurden die Maghrāwa im Jahre 373 (983/4) von al-Manšūr dazu bestimmt, Marokko zu verwalten. Im Jahre 377 (987/8) ernannte der Ḥādīb zum Vasallenherrscher des westlichen Maghrib den Emir der Maghrāwa, Ziri b. 'Atiya b. 'Abd Allāh b. Khazar. Dieser machte Fās zu seiner Residenz und verpflanzte seinen Stamm in die Umgebung der Stadt. Auf Befehl al-Manšūr's bekämpfte er die Šanhādja und vergrösserte sein Reich nach Osten. Er machte im Jahre 382 (992) auf Einladung des Ḥādīb eine Reise nach Cordoba. Trotz der oft sich widersprechenden Behauptungen der Geschichtsschreiber war die Regierung Ziri b. 'Atiya's anscheinend sehr wechselvoll, und das Kriegsglück liess zu dieser Zeit bald den Maghrāwiden-Fürsten, bald seinen Nebenbuhler Yaddū b. Ya'lā aus dem Stamme der Banū Ifran den Thron einnehmen. Bei seiner Rückkehr nach Fās sah Ziri seinen Platz durch Ya'lā eingenommen, und nur durch einen mörderischen Kampf konnte er seinen Thron wiedererlangen. Da er jedoch die Lage von Fās zu abgelegen fand, wollte er nach dem Beispiele seiner andalusischen Oberherrscher für sich und die Hauptführer seiner Konföderation eine Hauptstadt bauen. Im Jahre 384 (994) gründete er die Stadt Waǧǧa (Oujda) und liess sich dort mit seinem Hofe nieder. Zur selben Zeit wollte er die Oberlehns Herrlichkeit Cordoba's abschütteln, und es kam schliesslich zwischen ihm und al-Manšūr zum Bruch. Ibn Abī 'Amir schickte gegen ihn eine Expedition unter dem Befehl des Freigelassenen Wāḍiḥ; in einem Gefecht an den Ufern des Wādi Rḍāt wurde das andalusische Heer geschlagen. Der Ḥādīb rüstete darauf eine neue Expedition aus und übertrug seinem eigenen Sohne 'Abd al-Malik al-Muza'ffar

den Oberbefehl. Diesmal, im Jahre 387 (997), wurde Ziri zweimal in die Flucht geschlagen. Er versuchte nach Fās zu flüchten, aber die Bewohner untersagten ihm den Zutritt in seine Hauptstadt, wo 'Abd al-Malik kurz nachher einzog. Ziri musste den Weg durch die Sahara nehmen und versuchte alsdann, sich in dem Gebiet der Šanhādja ein Fürstentum zu schaffen. Er belagerte ihre Hauptstadt Ašhir, aber vor der Einnahme dieser Stadt starb er an den Folgen einer alten Wunde (391 = 1000/1).

Beim Tode Ziri b. 'Atiya's ernannten die Maghrāwa seinen Sohn al-Mu'izz zum Nachfolger, der wieder in gute Beziehungen zu al-Manšūr b. Abī 'Amir zu gelangen suchte. Dieser erkannte ihn an, und sein Nachfolger 'Abd al-Raḥmān al-Muza'ffar ernannte ihn zum Gouverneur über Fās und den westlichen Maghrib (393 = 1002/3). Er erhielt von Cordoba Belehungsurkunden für ganz Marokko mit Ausschluss von Sidjilmāsa, das den Banū Khazrūn vorbehalten blieb. Marokko scheint unter der Regierung des al-Mu'izz, der im Jahre 417 (1026) oder 422 (1031) starb, Frieden und einen gewissen Wohlstand gehabt zu haben.

Sein Nachfolger wurde sein Vetter väterlicherseits, Ḥamāma b. al-Mu'izz b. 'Atiya. Er verstand es, aus der damals in Spanien herrschenden Anarchie Nutzen zu ziehen, um seine Macht zu befestigen. Er umgab sich mit Juristen und Gelehrten. Aber im Jahre 424 (1032/3) marschierte der Bewerber der nebenbuhlerischen Dynastie, Abu 'l-Kamāl Tamīm b. Ziri al-Ifrānī, von Sale nach Fās. Ḥamāma warf sich mit den Maghrāwa ihm entgegen, wurde jedoch geschlagen. Tamīm zog im selben Jahre in Fās ein und verfolgte die dortige jüdische Bevölkerung. Ḥamāma gewann aber Waǧǧa (Oujda) und Tenes und sammelte ein starkes Heer, mit dem er im Jahre 429 (1037/8) gegen Fās zog. Tamīm musste sich von Fās nach der Hauptstadt seines Königreiches, Shella, zurückziehen. Ḥamāma regierte hierauf weiter bis zu seinem wahrscheinlich im Jahre 431 (1039/40) unerwartet eingetretenen Tode.

Nach ihm ging die Herrschaft auf seinen Sohn Dūnās über. Nachdem er den Aufruhr eines seiner Vetter schnell gedämpft hatte, widmete er seine Regierung der Verschönerung der Stadt Fās, die nunmehr eine grosse volkreiche und handeltreibende Stadt zu werden begann. Dieser Fürst starb im Jahre 452 (1060).

Der Nachfolger Dūnās b. Ḥamāma's in Fās wurde sein Sohn al-Futūḥ, jedoch machte ihm, seitdem er zur höchsten Würde gelangt war, sein Bruder 'Adjisa seine Rechte auf den Thron streitig. Er machte sich zum Herrn über einen Teil der Hauptstadt, über das „Ufer“ ('Idwa) al-Ḳarawiyīn, während al-Futūḥ sich an dem gegenüberliegenden Ufer al-Andalus niederliess. Die beiden Brüder führten in der Stadt selbst Krieg, und die Bewohner spalteten sich gleichfalls in zwei Lager. In Marokko griff die Anarchie um sich, und erst nach dreijährigem Kampfe konnte al-Futūḥ, nachdem 'Adjisa getötet worden war, in Fās tatsächlich regieren. Ein im Südosten des Walles dieser Stadt eingelassenes Tor trägt noch seinen Namen; ein anderes Tor des Nordwalles hat den Namen seines Bruders in etwas verunstalteter Form bewahrt (*Bāb Gisa*).

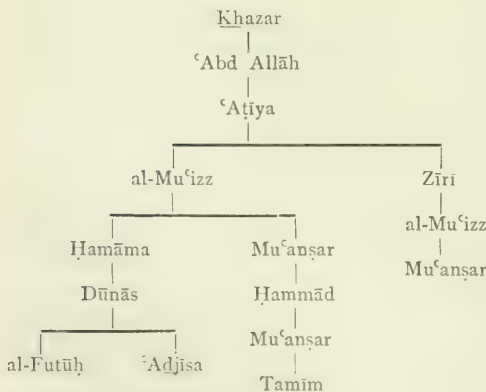
Al-Futūḥ wurde im Jahre 454 (1062) aus seiner Hauptstadt von dem Ḥammādid-Herrscher Bologgin b. Muḥammed vertrieben. Dies geschah



übrigens in der Zeit, als die Almorawiden in Marokko einzufallen begannen. Nach dem Tode al-Futūh's bestimmten die Maghrāwa einen seiner Verwandten namens Mu'ansar (oder Mu'annašar [?]) b. Hammād b. al-Mu'izz b. 'Atiya zum Nachfolger, der im Jahre 455 (1063) proklamiert wurde und den Kampf mit den Eindringlingen aus der Sahara aufnahm. Zunächst schlug er einen der Heerführer Yūsuf b. Tāshfin's in die Flucht und nahm Fās wieder ein, das er verloren hatte. Als die Almorawiden die Stadt belagerten, versuchte der Emir der Maghrāwa einen Ausfall, in dessen Verlauf er den Tod fand (460 = 1067/8). Die Bevölkerung von Fās rief hierauf seinen Sohn Tamim zum Herrscher aus. Jedoch wurde die Hauptstadt zwei Jahre später von Yūsuf b. Tāshfin eingenommen, und der kleine Herrscher sowie eine grosse Anzahl der Maghrāwa und Banū Ifran wurden getötet. Dies war das Ende der Maghrāwa-Dynastie in Fās. Diese Stadt, die unter ihren ersten Fürsten einen gewissen Wohlstand gesehen hatte und durch sie vergrössert worden war, litt in der Folge nach dem Bericht der maghribinischen Geschichtsschreiber unter deren Tyrannei und Erpressungen.

Nach Ibn Khaldūn soll zur Zeit des Niedergangs der Maghrāwa-Macht in Fās zu Āghmāt an einem der Ausläufer des Grossen Atlas in der Ebene von Marrākush eine kleine Dynastie von Emiren der gleichen Konföderation bestanden haben. Der letzte dieser Herrscher, der um 450—60 (1058—67) gelebt haben soll, führte den Namen Laggūt b. Yūsuf b. 'Alī. Er wurde bei dem siegreichen Vorstossen der Almorawiden nach Nord-Marokko von diesen besiegt und getötet.

#### GENEALOGISCHE TABELLE DER MAGHRĀWA VON FĀS.



Die Maghrāwa von Sidjilmāsa (Banū Khazrūn). — Auf Anstiften des *Hādīb* von Cordoba, al-Manšūr Ibn Abī 'Amir, schritt ein Maghrāwiden-Führer im Jahre 366 (976/7) zur Eroberung Sidjilmāsa's, das seit mehr als zwei Jahrhunderten von Emiren des Miknās-Zweiges der Banū Midrār beherrscht wurde. Dieser Führer nannte sich Khazrūn b. Falfūl b. Khazar; er liess in Sidjilmāsa die Oberherrschaft der Omayyaden Spaniens ausrufen und sandte das Haupt des letzten Midrāriden al-Mu'tazz bi 'Ilāh nach Cordoba. Khazrūn wurde von al-Manšūr mit der Stadt belehnt und behielt sie bis zu seinem Tode. Alsdann wurde er durch seinen Sohn Wānūdīn ersetzt. Dieser hatte sich gegen den Einfall der Šanhādja in den west-

lichen Maghrib zu verteidigen; nach einer Zeit der Ungnade wurde er von den Omayyaden im Jahre 390 (999) in seiner Herrschaft bestätigt. Zur Zeit des Verfalls des spanischen Khalifats machte er sich unabhängig und bemächtigte sich der Dra- (Dar'a)-Gegend und im Jahre 407 (1016/7) auch Šufrūy's (Sefrou) sowie des Wādī Malwiya (Molouia). Sein Sohn und Nachfolger Mas'ūd wurde von den Almorawiden im Jahre 445 (1053/4) besiegt, seiner Länder beraubt und getötet. Zehn Jahre später wurden die letzten Banū Khazrūn, die sich noch zu Šufrūy behauptet hatten, zerstreut.

Über die Maghrāwiden-Dynastie in Tripolis vgl. den Art. TRIPOLIS.

*Litteratur:* Die Hauptquelle ist Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar, Histoire des Berbères*, ed. de Slane, II, 33 ff.; Übers. III, 227 ff. — Vgl. auch Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-Kirfās*, ed. Tornberg, S. 63 ff.; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-maghrib*, ed. Dozy, I, 262 ff., Übers. Fagnan, I, 371 ff.; Ibn al-Athīr, *Kāmil* = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Übers. Fagnan, Alger 1898, Index; al-Nuwairī, *Nihāyat al-'Arab, Histoire d'Afrique*, ed. u. Übers. M. Gaspar Remiro, II (Granada 1917), Index; al-Nāšīrī, *Kitāb al-Istikšā* (Teil-Übers. in *Archives maroc.*, XXXI [Paris 1925], 81 ff.); Fournel, *Les Berbères, passim*; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, Paris 1914, Index, sub Maṣrāwa. — Die Maghrāwa fehlen bei Stanley Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties*.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MAGHRIB**, bei den arabischen Schriftstellern der Teil Afrikas, der von den neueren Geographen mit dem Namen *Berberei* oder *Kleinafrika* bezeichnet wird und der Tripolis, Tunis, Alger und Marokko umfasst. Das Wort *Maghrib* bedeutet Westen, wo die Sonne untergeht, im Gegensatz zu *Mashriq* Osten, wo die Sonne aufgeht; aber, wie Ibn Khaldūn bemerkt, ist diese allgemeine Benennung auf eine bestimmtes Gebiet angewandt worden. Die Ausdehnung dieses Gebietes schwankt übrigens bei den Schriftstellern. Einige östliche Schriftsteller verstehen unter *Maghrib* nicht nur Nord-Afrika, sondern auch noch Spanien; die meisten beschränken diese Bezeichnung jedoch auf Nord-Afrika. Aber über die Ausdehnung dieses Gebietes nach Osten sind sie sich nicht einig. Dagegen herrscht Übereinstimmung über die nördlichen, westlichen und südlichen Grenzen. Im Norden ist der *Maghrib* durch das „Römische (Mitteländische) Meer“ begrenzt; im Westen dehnt es sich bis zum „Umfassenden Meer“ aus (auch „Grünes Meer“, „Meer der Finsternisse“, und von den Fremden, nach Ibn Khaldūn, „Okeanos“ oder „Atlantischer Ozean“ genannt), welches von Tanger bis zur Wüste der Lemtūna (Abu 'l-Fidā) oder nur bis Asafi (Saffi) und bis zum Deren (Grosser Atlas; nach Ibn Khaldūn) geht. Im Süden erstreckt sich der *Maghrib* bis zur Sandwüste, die das Land der Berber von dem der Neger trennt, d. h. bis zum Erg [vgl. Artikel 'AREG] und bis zur steinigten Gegend namens „Hammada“ (Ibn Khaldūn). Einige Gebiete jenseits dieser Grenze, wie Būda, Tamentit, Gūrara, Ghadames, Fezzān, Waddān, werden zuweilen auch zum *Maghrib* gerechnet, obgleich sie in Wirklichkeit zur Sahara gehören. Was die Ost-Grenze betrifft, so verlegen einige Schriftsteller sie bis ans Meer von Kulzum (Rote Meer) und vereinigen so Ägypten und Barka mit dem *Maghrib*. Andere, deren Ansicht Abu 'l-Fidā sich zu

eigen macht, lassen sie mit der Grenze Ägyptens zusammenfallen, von den Oasen bis „Akabat“ an der Küste zwischen Barka und Alexandrien (bei Akabat el-Kebīra). Ibn Khaldūn nimmt diese Abgrenzung nicht an, denn, so versichert er, die Bewohner des Maghrib sehen Ägypten und Barka nicht als einen Teil ihres Landes an. Dieses beginnt erst bei der Provinz Tripolis und umfasst das Gebiet, das in alter Zeit das Land der Berber ausmachte. Ibn Saʿīd und die späteren maghribinischen Schriftsteller, wie al-Ziyānī, Abū Raʿs, beschränken sich darauf, die Angaben Ibn Khaldūn's mit einigen Varianten wiederzugeben. Was Yaḳūt betrifft, so beschränkt er den Maghrib auf das Land, das sich von Miliana bis Sūs erstreckt (ed. Wüstenfeld, IV, 513).

Der Maghrib gehört zum sechsten Klima und wird selbst wieder in mehrere Regionen eingeteilt. Ibn Hawḳal (Übers. de Slane, in *JA*, 1841) unterscheidet deren zwei: den östlichen Maghrib, von Ägyptens Grenze bis Zuwila in Tripolitanien, und den westlichen Maghrib, von diesem Punkte bis Sūs al-Aḳṣā; aber die gewöhnliche Einteilung des Maghrib nimmt drei Regionen an und zwar: Ifriḳiya, den mittleren und äussersten Maghrib (Abu 'l-Fidaʿ, Ibn Khaldūn u. a.). Ibn Saʿīd macht eine etwas andere Einteilung: Ifriḳiya, äusserster Maghrib und das jenseitige Sūs. Ifriḳiya dehnt sich von Kaṣr Aḥmed bei Misratā (Ibn Saʿīd) bis nach Bougie aus, der mittlere Maghrib von Bougie bis Mulūya (Ibn Khaldūn) und der äusserste Maghrib von Mulūya bis Asfi und dem Deren, denen man den Sūs hinzufügen muss; es bildet, bemerkt Ibn Khaldūn, sozusagen eine Insel oder ein von allen andern losgelöstes und von Meeren und Bergen umgebenes Land.

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, Übers. de Slane, I, 186 ff.; Abu 'l-Fidaʿ, *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 117; Übers. Reinaud, II, 168 ff.; Ibn Saʿīd, Abū Ḥamid al-Andalusī, Aḥmed b. 'Alī Maḥalli (Ibn Zenbel) in Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1924, passim; al-Ziyānī, *Rihla* . . ., Übers. Coofourier, in *Archives Marocaines*, II, 436 ff.; Muḥammed Abū Raʿs b. Aḥmed b. 'Abd al-Kādir al-Nasri, *Voyages extraordinaires et nouvelles agréables*, Übers. Arnaud, Algier 1889, S. 11 u. 156 ff. (G. YVER)

AL-MAGHRIBĪ, Name mehrerer Wezire.

1. ALĪ B. AL-ḤUSAIN, ABU 'L-ḤASAN. Wie sein Vater gehörte auch 'Alī zu den intimen Freunden des Hamdāniden Saif al-Dawla in Ḥalab. Auch bei dessen Sohn Saʿd al-Dawla stand er in grossem Ansehen; da aber das zwischen ihnen bestehende freundschaftliche Verhältnis getrübt wurde, verliess 'Alī Ḥalab und begab sich nach al-Raḳḳa zu dem ehemaligen Mamlūken Saif al-Dawla's Bakdūr und überredete ihn, sich in Unterhandlungen mit dem faṭimidischen Khalifen al-ʿAziz bi 'llāh [s. d.] einzulassen, zu dem 'Alī seit alters in Beziehung stand. Nachdem Bakdūr von al-ʿAziz mit der Statthalterschaft von Damaskus bedacht worden war, zog er auf das Zureden 'Alī's, den er zum Wezir ernannte, gegen Ḥalab, wurde aber im Ṣafar 381 (April 991) geschlagen, weshalb 'Alī nach al-Raḳḳa floh. Da Saʿd al-Dawla sich dieser Stadt bemächtigte, flüchtete sich 'Alī nach Kūfa, von wo aus er an al-ʿAziz schrieb und sich die Erlaubnis erbat, nach Ägypten kommen zu dürfen. Im Djumādā I. desselben Jahres (Juli/

August 991) langte er in Ägypten an, und auf seinen Rat schickte der Khalife im Jahre 383 (993/94) ein Heer unter dem damaligen Statthalter von Damaskus, Mangūtegin, gegen Ḥalab, wo Abu 'l-Faḍā'il, der Sohn Saʿd al-Dawla's, inzwischen seinem Vater nachgefolgt war. 'Alī, der als Sekretär Mangūtegin's den Feldzug mitmachte, liess sich aber von Lu'lu', dem Befehlshaber der Hamdāniden, bestechen und überredete Mangūtegin unter dem Vorwande, es fehle ihm an Proviant, abzuweichen. Als der Khalife dieses erfuhr, befahl er Mangūtegin, die Belagerung unverzüglich wieder aufzunehmen, und setzte sofort 'Alī ab, der sich dann wieder nach Ägypten begab. Bei dem Khalifen al-Ḥakim, der im Jahre 386 (996) seinem Vater al-ʿAziz nachfolgte, machte sich 'Alī, wie auch sein Sohn al-Ḥusain, sehr beliebt. Nach einigen Jahren fiel er aber dem Argwohn al-Ḥakim's zum Opfer, und am 3. Dhu 'l-Kaʿda 400 (18. Juni 1010) wurde 'Alī nebst seinem Bruder Muḥammed und zwei Söhnen hingerichtet.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭṭir (ed. Tornberg), IX, 61—3, 233; al-Maḳrīzī, *al-Khiṭaṭ* (Bulāḳ 1270), II, 157; Ibn Taghribirdi, *al-Nudjūm al-zāhira* (ed. Popper), II, 5—7, 149.

2. AL-ḤUSAIN B. ALĪ, ABU 'L-KASIM, genannt „al-Wazīr al-Maghribī“, Sohn des Vorigen, geboren am 13. Dhu 'l-Ḥidjja 370 (19. Juni 981) in Ägypten. Im Jahre 400 (1010), als sein Vater hingerichtet wurde, floh al-Ḥusain von Ägypten nach al-Ramla zu Ḥassān b. al-Mufarridj, Emir der Banū Ṭaiyī, und bewog ihn, dem Khalifen al-Ḥakim den Gehorsam zu kündigen und dem 'alidischen Emir von Mekka Abu 'l-Futūḥ al-Ḥasan b. Djaʿfar zu huldigen. Letzterer erschien auch in al-Ramla und wurde als Khalife proklamiert; da aber Ḥassān sich von al-Ḥakim bestechen liess, musste Abu 'l-Futūḥ nach Mekka zurückkehren, während al-Ḥusain seine Zuflucht zu Fakhr al-Mulk, Wezir des Būyiden Bahaʿ al-Dawla, nahm. Obgleich er als Ägypter dem 'abbāsidschen Khalifen al-Kādir verdächtig war, durfte er jedoch Fakhr al-Mulk nach Wāsiṭ begleiten und blieb daselbst bis zu dessen Tod. Dann begab er sich nach al-Mawṣil, wo der 'Uḳailide Karwāsh ihn als Sekretär in Dienst nahm. Im Jahre 414 (1023) ernannte ihn der būyidische Statthalter vom 'Irāḳ Muḥarrif al-Dawla zum Wezir, aber schon im folgenden Jahre überwarf er sich mit den türkischen Söldnern und flüchtete zu Karwāsh. Da er sich aber mit dem 'abbāsidschen Khalifen wegen eines geringen Vorfalles entzweite, musste er noch in demselben Jahre al-Mawṣil wieder verlassen. Dann liess er sich bei dem Fürsten von Diyār Bakr, Naṣr al-Dawla [vgl. den Art. MARWĀNIDEN], nieder, der ihm eine Freistätte gewährte. Al-Ḥusain starb in Maiyāfārīḳin am 13. Ramaḍān 418 (17. Oktober 1027) und wurde in Kūfa beerdigt.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt* (ed. Wüstenfeld), No. 192 (Übers. von de Slane, I, 450—56); Ibn al-Aṭṭir (ed. Tornberg), IX, 226, 233, 235 f., 255; X, 11; al-Maḳrīzī, *al-Khiṭaṭ*, II, 157 f.; Ibn Taghribirdi, *al-Nudjūm al-zāhira* (ed. Popper), II, 148 f., 229.

3. MUḤAMMED B. DJAʿFAR B. MUḤAMMED B. ALĪ, ABU 'L-FARADJ, Enkel eines Bruders des Vorigen. Als Abu 'l-Faradj erwachsen war, verliess er Ägypten und begab sich nach dem 'Irāḳ, wo er sich eine Zeitlang aufhielt. Nach wechselnden Schicksalen kam er nach Ägypten zurück und wurde von dem Wezir al-Barīzī zum Vorsteher



des *Diwān al-Djāish* ernannt. Dieses Amt verwaltete er bis zur Absetzung al-Bārīzī's; dann liess aber dessen Nachfolger im Wezirate ihn verhaften. Während Abu 'l-Faradj sich noch in Haft befand, wurde er selbst am 25. Rabi' II. 450 (21. Juni 1058) zum Wezīr ernannt und erhielt den Beinamen „*al-Wezīr al-adjall al-kāmil al-arehad safiy Amīr al-Mu'minin wa-Khālīṣatuhu*“. Nach ein paar Jahren (9. Ramaḍān 452 = 7. Oktober 1060) wurde er abgesetzt und mit der Verwaltung der Staatskanzlei (*Diwān al-Inshā'*) beauftragt. Er starb im Jahre 478 (1085/86).

*Litteratur:* al-Maḳrīzī, *al-Khiṭaṭ*, II. 158; Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimidenkalifen*.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MAGIER.** [Siehe MADJŪS.]

**MAGNESIA** (MAGHNĪSA, MANISSA), das alte Magnesia ad Sipylum, Hauptort des Sandjak (jetzt Wilāyet) Şarukhān im Wilāyet Smyrna auf dem nördlichen Abhang des Maghnisa Dagħ (Sipylus), 3 km südlich von Gediz und 30 km nordöstlich von Smyrna.

Die schon in der Antike bekannte Stadt wurde im Jahre 713 (1313/4) durch den Turkmenen-Emir Şarukhān eingenommen und sein und seines Sohnes Sulaimān Fürstensitz, der dort mit seinem Vater in der Familien-Türbe beigesetzt wurde. Yıldırım Sultān Bāyazīd bemächtigte sich der Stadt im Jahre 792 (1390). Tamerlan sammelte dort seine Reichtümer im Jahre 1402. Nach der Wiederherstellung der osmanischen Macht war die Stadt Zeuge der Empörung von Bürklüjde Muṣṭafā, eines Anhängers des Shaikh Bedr al-Din (Ende 1416). Murād II. machte die Stadt zu einer der schönsten seines Reiches, residierte dort oft und erbaute (1444) daselbst ein Palais, das jetzt in Trümmern liegt. Murād III. trug auch durch die im Jahre 1591 erbaute Moschee Murādiye zur Verschönerung von Maghnisa bei. Im Jahre 1633 wurde die Stadt bei der Empörung Elyās Pasha's verwüstet. Im Jahre 1890 schätzte Cuinet ihre Bevölkerung auf 35 000 Einwohner.

*Litteratur:* Sāmi, *Kāmus*, S. 4348; Cuinet, III, 536—42; Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, S. 113; F. Babinger, *Scheich Bedr ed-Din*, in *Isl.*, XI (1921), 31 ff.; Schlumberger, *Numism. de l'Or. latin*, Paris 1878, S. 478 ff.; Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, Leipzig 1885, Index. (ETTORE ROSSI)

**MAHALLA**, ein arabisches Wort, das ebenso wie das von der gleichen Wurzel abzuleitende *Maḥall* ursprünglich den Sinn hat: „ein Ort, an dem man Halt macht“. Später hat Mahalla die spezielle Bedeutung „Stadtviertel“ erhalten, eine Bedeutung, die auch ins Türkische übergegangen ist (z.B. das Viertel *Yeñi Mahalle* in Konstantinopel), ebenso ins Persische und Hindustānische (wo die gewöhnliche Aussprache *Muḥalla* lautet); der Ausdruck, der früher für ein Stadtviertel gebraucht wurde, war vielmehr *Dār* (wie im alten Baghdād). Oft stehen die Mahalla unter der Verwaltung besonderer Beamten, mit Namen *Mukhtār*.

In Ägypten finden wir das Wort *Maḥalla* häufig als den ersten Bestandteil in Städte- und Dorfnamen. Hier ist der ursprüngliche Sinn „Ort, Ortschaft“ erhalten geblieben, während die Stadtviertel mit *Khiṭṭa* (besonders in al-Fuṣṭāt und Alexandrien) bezeichnet werden. Nach dem *Mushtarik al-Buldān* gibt es in Ägypten ungefähr 100 Ortschaften, die den Namen al-Mahalla tragen;

'Alī Mubārak Pasha zählt in seinem *Khiṭaṭ al-djadida* (XV, 21 ff.) ausser der grossen Stadt al-Mahalla al-Kubrā [s. d.] mehr als 30 auf.

(J. H. KRAMERS)

**MAHALLA AL-KUBRĀ** oder **MAHALLA KABİR**, gegenwärtiger Name einer wichtigen Stadt im Nildelta, in einiger Entfernung westlich des Damiette-Armes, nordöstlich von Tanta. Sie liegt am Kanal Tur'at al-Milāḥ, einer Abzweigung des Bahr Shibin.

Angesichts der vielen ägyptischen mit Mahalla zusammengesetzten geographischen Namen bietet die Identifizierung der Stadt mit den bei den alten arabischen Schriftstellern angeführten Namen einige Schwierigkeit. Maspero und Wiet identifizieren sie mit dem koptischen Ort Tishairi (Amélinau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris 1893, S. 262), aber diese Gleichung wird zweifelhaft durch die Tatsache, dass al-Mahalla eine rein arabische Bezeichnung ist (von der noch zu beweisen ist, dass sie den Sinn des erwähnten koptischen Namens wiedergibt), und dass das Werk Abū Ṣāliḥ's über die christlichen Gebäude Ägyptens diese Stadt nicht erwähnt. Der älteste Schriftsteller, der eine Stadt al-Mahalla oder al-Mahalla al-Kabira kennt, ist al-Maḳḍīsī (S. 55, 194, 196, 200). Dieser Schriftsteller belehrt uns, dass dies eine Stadt im Rif war und aus zwei Teilen bestand, von denen der eine auch Sandafā (oder Şandafā) hiess; doch scheint die Bemerkung (S. 200), dass die Stadt am „Fluss“ Alexandriens gelegen habe, ein Irrtum zu sein. Al-Bakrī scheint dieselbe Stadt unter dem Namen Maḥallat Maḥrūm zu kennen (*Kitāb al-Masālik wa 'l-Mamālik*, Hs. des Brit. Mus.). Idrisi (*Descr. de l'Afrique*, S. 158) nennt sie einfach al-Mahalla; er kennt auch einen nach dieser Stadt benannten Kanal. Die Angaben Yāḳūt's sind unklar, denn er spricht von einer Stadt Maḥallat Daḳālā und einer anderen Stadt Maḥallat Sharḳiyyūn (IV, 428), womit er ein und dieselbe Stadt zu meinen scheint. Bei Yāḳūt bildet Maḥallat Sharḳiyyūn — das er auch al-Mahalla al-Kubrā nennt — mit Sandafā eine einzige Stadt; andererseits sagt er, dass Maḥallat Daḳālā zwischen al-Kāhira und Dimyāt die grösste der Mahalla sei, die er kennt (siehe auch Abū 'l-Fidā, II, 160), während der Geograph al-Dimashḳī (S. 231) Maḥallat Daḳālā als Hauptstadt der *Kūra* Daḳahla kennt. Ibn Duḳmāḳ (V, 82) sagt, dass die Verwaltung dieser Stadt als „das kleine Wezirat“ (*al-Wizāra al-ṣaḡhīra*) betrachtet würde. Der Name Maḥallat Sharḳiyyūn erscheint bei al-Maḳrīzī wieder (ed. Wiet, III, 207). Aus all diesen Quellen geht hervor, dass die Stadt seit dem X. Jahrhundert ein wichtiger Handelsmittelpunkt war. Sie scheint indessen keine besondere Rolle in der Geschichte gespielt zu haben, obgleich 'Alī Pasha Mubārak in dieser Hinsicht einiges nach al-Maḳrīzī und al-Djabartī berichtet. Im Ägypten des XIX. Jahrhunderts musste die Stadt an Bedeutung Tanta weichen, das die Hauptstadt der *Mudṭariya* al-Gharbiya wurde, während al-Mahalla zum Hauptort eines Bezirks herabsank. 'Alī Mubārak schätzt die Einwohnerzahl auf 50 000, während Baedeker (Ausgabe 1928) nur 33 500 angibt. Gegenwärtig ist die Stadt ein Stapelplatz für Baumwolle; die rohe Baumwolle wird dort in Fabriken gereinigt. Von den zahlreichen Personen mit der Nisba al-Mahallī ist der aus Mahalla gebürtige Djalāl al-Din al-Mahallī der bedeutendste.

*Litteratur:* Maspero u. Wiet, *Matériaux*

pour servir à la géographie de l'Égypte, Kairo 1919, S. 164 und die dort zitierte Litteratur; 'Alī Pasha Muḥārak, *al-Khiṭaṭ al-djadida*, Bulaḡ 1305, XV, 18 ff. (J. H. KRAMERS)

**MAHARI** oder **MAKARI**, Negerstamm, auch Kotoko genannt; wohnt zu beiden Ufern des unteren Logone stromabwärts von Musgum und an beiden Ufern des unteren Chari vom Tschadsee bis Fort-Lamy und Kusseri. Man teilt sie gewöhnlich in drei Gruppen ein: die Lagwere am Logone, wo sie mit den Musgu vermischt sind; die Semsir in Kusseri und die Sungwal Kwe in Gulfei. Diese Eingeborenen scheinen keine Urbewohner zu sein. Die ersten Bewohner ihres Landes sollen nach der Überlieferung die Kerebina gewesen sein, die vielleicht mit der alten Bevölkerung der Sao oder Sô verwandt waren. Im allgemeinen gross, dünn, mager, knochig, haben sie einen schmalen Kopf, dunkle Haut; sie machen sich auf der Stirn drei parallele Narben, deren mittlere vom oberen Nasenrücken bis zur Wurzel der Haare geht. Sie sprechen dem Sao, Kuri und Buduma nahestehende Idiome. Man bringt sie gewöhnlich mit den Musgu zusammen, mit denen sie die Gruppe der Massa bilden sollen. Die Kanuri haben ihnen die islamische Religion und eine etwas gehobene Zivilisation gebracht.

Die Makari oder Kotoko sind Ackerbauer und Fischer; sie bauen Hirse, Mais und Erdnüsse und bedienen sich zum Mahlen des Korns eines feststehenden Mühlsteines, über dem ein mit der Hand getriebener Mahlstein läuft. Der Fischfang liefert ihnen reichliche Nahrung; sie üben ihn mit grossen Kähnen von etwa 10 m Länge und 50 bis 120 cm Breite aus. Diese mit einer Stange oder einem schaufelartigen Ruder fortbewegten Fahrzeuge haben einen flachen, hinten und vorne erhöhten Boden und sind aus starken Brettern gebaut; um sie zu verbinden, werden Lianen durch Löcher in den Brettern gezogen, die wiederum mit Baumrinde verstopft werden. Deswegen sagt man, sie sind genäht. Sie können 25 bis 30 Personen tragen. Die Kotoko benutzen zum Fischfang ein grosses auf zwei auseinandergehenden Stangen befestigtes Netz, das am Vorderteil des Kähnes angebracht ist und vermittelt eines Hebels gelenkt wird. Man lässt das Netz so nieder, dass es den Boden berührt; alsdann treibt eine von Kindern geführte kleine Piroge die Fische auf die Barke zu, indem sie das Wasser mit Stangen schlagen. Damit hört man auf, sobald der Fisch in das Netz gelangt ist.

Die Wohnungen der Makari sind aus Stampflehm, ziemlich geräumig und verhältnismässig bequem. Die ungefähr zwei Meter hohen Wände haben eine länglich runde Tür von ungefähr 1,40 m; das halb kugelförmige Dach ist aus Stroh. Im Innern stehen ein Ruhebett aus Ton, sowie ebenfalls tönerner Gestelle zum Aufstellen der Küchen- und Wirtschaftsgeräte und ein Herd. Das Mobilar wird manchmal vervollständigt durch ein Bett, das aus einem Rahmen mit geflochtenen Ochsenhautriemen besteht.

Es gibt wenige alleinstehende Häuser im Makari-Lande. Die Leute wohnen im allgemeinen in Dörfern, von denen die wichtigsten sind: Logone, Gana (Klein-Logone), Karnak Logone oder Logone Berni (Gross-Logone), Kusseri. Alle waren ehemals mit kreisrunden Gräben und Mauern aus Stampflehm umgeben, die durch einige enge Tore durchbrochen waren. Diese Befestigungen hatten

den Zweck, die Einwohner gegen häufige nachbarliche Angriffe zu schützen.

Unter der Bevölkerung befinden sich Schmiede, Töpfer, Weber und Handelsleute. Man begegnet dort auch einigen Arabern.

Politisch haben die Makari oder Kotoko dem alten Kaiserreich Bornu angehört und bildeten verschiedene kleine Vasallenstaaten, von denen Karnak Logone am unabhängigsten war.

*Litteratur:* F. Foureau, *De l'Algérie au Congo par le Tchad*, Paris 1902; Poutrin, *Esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique Equatoriale Française* in *Publications de la Société Antiesclavagiste de France*, Paris 1914; G. Bruel, *L'Afrique Equatoriale Française*, Paris 1918.

(HENRI LABOURET)

**MAHBÜB**, Name der türkischen Gold-Zechine in Nord-Afrika und Ägypten (vgl. Dozy, *Supplément*, s. v.); Kürzung von ZERMAHBÜB; vgl. diesen Artikel.

**MAHDAWĪ**, die Anhänger des Saiyid Muḥammed Maḥdī von Džawnpūr in der Nähe von Benares (847—910 = 1443—1504), der sich für den verheissenen Maḥdī ausgab und durch seine Predigten eine Anzahl Anhänger in Ahmedābād und andern Teilen von Guġarāt um sich sammelte. Seine Gemeinde schrieb ihm die Fähigkeit zu, Wunder zu wirken, wie Totenerweckung, Heilung von Blinden und Stummen usw. Eine Zeitlang konnten sie ihren Glauben unbelästigt bekennen und die Zahl ihrer Anhänger durch Missionstätigkeit vergrössern; unter der Regierung Muẓaffar's I., des Sultans von Guġarāt (1513—26), wurden sie jedoch verfolgt und viele von ihnen hingerichtet. Auch Awrangzēb verfolgte sie, als er im Jahre 1645 Statthalter von Ahmedābād war. Infolge dieser Verfolgungen üben die Mahdawī bis auf den heutigen Tag *Takīya* [s. d.] und legen Wert darauf, als orthodoxe Muslime zu gelten; ihre genaue Zahl ist daher schwer festzustellen; es lässt sich nur sagen, dass sie in kleinen Gruppen in den meisten Teilen von Guġarāt, in Bombay, Sind, dem Dekkan und im oberen Hindustān zu finden sind. Sie glauben, dass Saiyid Muḥammed der letzte *Inām*, der verheissene Maḥdī, war; ihre religiösen Gegner behaupten daher, dass sie infolge des bereits erschienenen Maḥdī weder für ihre Sünden Busse tun noch für die Seelen ihrer Verstorbenen beten. Sie beobachten bestimmte Feierlichkeiten bei Heiraten und Begräbnissen, die dieser Sekte eigentümlich sind. Von ihren Gegnern werden sie *Ghair-Mahdī* genannt, d. h. die, welche nicht an einen Maḥdī glauben, der noch kommen wird; die Mahdawī selbst jedoch wenden diese Bezeichnung auf andere Muslime an, die den rechten Maḥdī, der schon erschienen ist, nicht erkannt haben.

*Litteratur:* Sikandar b. Muḥammed, *Mirāt-i Sikandarī*, S. 136—38, Bombay 1891 (Engl. Übers. Fazlullah Lutfullah Faridi, S. 90—1); *Ā'in-i Akbarī*, Übers. H. Blochmann, Calcutta 1873, Introduction, S. iv—v; Džafar Sharif, *Qanoon-e-Islam*, 2. Ausg., Madras 1863, S. 171—72; ed. W. Crooke, Oxford 1921, S. 208—9; *Gazetteer of the Bombay Presidency*, Bombay 1899, IX/II, S. 62—4; *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI, 189 (Goldziher über Ghair Maḥdī); Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 268—69.

(T. W. ARNOLD)



AL-MAHDĪ (A.) bedeutet wörtlich „der Geleitete“, und da alle Leitung (*Hudā*) von Allāh ausgeht, hat das Wort die Bedeutung des unter göttlicher Leitung Stehenden angenommen, d. h. eines Menschen, der in einer ganz besonderen und individuellen Art von Allāh gelenkt wird; denn im Sinne des starren und eigentlichen Theismus des Islām leitet Allāh jedes Wesen und jedes Ding in der Welt, sei es durch den menschlichen Verstand oder durch den Instinkt der niederen Geschöpfe zu einer Erkenntnis seiner Selbst und zur Kenntnis dessen, was für sein Dasein und für seine Fortdauer notwendig ist (*Lisān*, XX, 228). Einer seiner Namen ist *al-Hādī*, „der Leiter“ (*Sūra* XXII, 53; XXV, 33), und die Idee der Leitung durch Allāh wird im Korān immer wieder ausgesprochen. Wegen der verschiedenen Arten dieser Leitung vgl. Baiḍāwī zu *Sūra* I, 5 (ed. Fleischer, I, 8, Z. 21 ff.); *al-Rāghib al-Isfahānī*, *Mufradāt*, Kairo 1324, S. 560; *al-Ghazālī*, *al-Maḥṣad al-asnā*, Kairo 1324, S. 80. Doch ist es auffällig, dass das Wort *Mahdī* (das Part. pass. des ersten Stammes) im Korān niemals vorkommt, und dass das Passivum dieses Stammes nur viermal begegnet. Im Sprachgebrauch des Korān wird der VIII. Stamm, *ihṭadā*, eigentlich „er nahm die Leitung für sich an“, als ein scheinbares oder reflexives Passivum gebraucht. In diesem Sinne wird der Mensch, den Allāh leitet, nicht bloss „geleitet“, vielmehr geht er selbst auf die göttliche Lenkung ein.

Anscheinend findet sich kein Quellenbeleg für die Vokalisation *al-Muhdī*, die Edward Pococke als Nummer XVI der Zeichen in seiner *Porta Mosii*, II, 263 (der Ausgabe von 1655) mit der Bedeutung „director“ gab; vgl. Lane's Bemerkung im *Supplement* zu seinem Lexikon, S. 3042<sup>c</sup>. Margoliouth (im unten angeführten Artikel, S. 337<sup>a</sup>) vermutet, dass es „der Geber“ bedeuten könne und verweist in diesem Zusammenhang auf Traditionen (s. u.), nach denen der Mahdī ungezählte Reichtümer verleiht: doch scheint für dieses Beiwort keine orientalische Quelle zu existieren. Zudem ist das in diesen Traditionen gebrauchte Zeitwort *aḥṭā*.

Aber der *Mahdī* oder *al-Mahdī* ist etwas anderes; er ist im strengsten Sinne geleitet. Das Wort wird von bestimmten Personen in der Vergangenheit und von einem eschatologischen Wesen in der Zukunft gebraucht. So zitiert der *Lisān* (XX, 229 Z. 9 v. u.) aus einer Tradition „den Brauch der Khalifen, die dem rechten Wege folgten und geleitet wurden“ (*Sunnatu 'l-Khulafā' al-rāshidin al-mahdiyyin*), womit die vier ersten Khalifen gemeint sind, und fährt dann fort, dass das Wort im besonderen Sinne als Eigennamen von dem Mahdī gebraucht wird, von dem der Prophet die frohe Botschaft brachte, dass er am Ende der Zeiten erscheinen würde. Es gibt eine Menge anderer Stellen, wo die Bezeichnung *Mahdī* gar nicht im eschatologischen Sinne auf geschichtliche Persönlichkeiten angewandt wird. Goldziher (*Vorlesungen*, S. 267, V, Anm. 12, 1) hat eine Anzahl solcher Stellen gesammelt: so wendet es Djarir (*Naḥ'id*, ed. Bevan, N<sup>o</sup>. 104, Vers 29) auf Abraham und Ḥassān b. Thābit (*Dirwān*, ed. Tunis, 24, 4) auf Muḥammad an; vgl. auch Ibn Sa'd (XI, 94, 9). Von den Sunniten wird es oft von 'Alī gebraucht, sogar zur Unterscheidung von den andern drei Khalifen; so ist er in *Uṣd al-Ghāba* (IV, 31, 3) *ḥādīyan mahdiyyan*, und Sulaimān b. Šurād nennt Ḥusain nach seinem Tode „Mahdī, Sohn des Mahdī“

(Tabarī, *Ta'riḫh*, ed. de Goeje, II, 546, 11). Farazdaq und Djarir gebrauchten das Wort sogar als Ehrenname für die Omayyaden-Khalifen. Wenn es von den frommen Gläubigen auf den Omayyaden 'Omar II. angewandt wird (Ibn Sa'd, V, 245, 5), so scheint es mehr als blosser ehrender Beiname gewesen zu sein; er wurde als ein wirklicher *Mudjaddid* [s. d.] betrachtet und galt als unter besonderer göttlicher Leitung stehend. Nach der Ansicht des späteren Islām war er der erste dieser „Erneuerer“ des Glaubens, und der achte und letzte von ihnen sollte entweder der Mahdī, ein Nachkomme des Propheten, oder 'Isā (*al-Musiḥ al-muhtadī*) sein, je nach der Stellungnahme; vgl. den Artikel 'Isā. Zur ganzen Frage des *Mudjaddid* und seiner Beziehung zum Mahdī vgl. Goldziher, *Zur Charakteristik . . . us-Suyūṭī's*, in *S. B. Ak. Wien*, LXXX, 10 ff. Es ist für den Islām charakteristisch, dass er über die menschliche Natur eine sehr pessimistische Anschauung hat; die Menschen fallen immerfort vom Glauben ab und müssen erst wieder zum Glauben zurückgeführt werden. So wird es in ganz besonderer Masse gegen das Ende der Welt hin der Fall sein. Die Menschen werden durch und durch weltlich gesinnt sein, und Allāh wird sie sich selbst überlassen. Die Ka'ba wird verschwinden, die Exemplare des Korān werden leeres Papier werden, und seine Worte werden sogar aus dem Gedächtnis der Menschen verschwinden. Sie werden bloss noch an Gedichte und Gesänge denken. Dann wird das Ende herannahen.

In einem ähnlichen gehobenen Sinne wurde die Bezeichnung Mahdī von Ibn al-Ta'āwidi (*Dirwān*, ed. Margoliouth, S. 103, 5, 6) auf den 'Abāssiden-Khalifen al-Nāṣir (575—622 d. H.) angewandt. Er ist der Mahdī, und auf keinen andern eschatologischen Mahdī braucht man zu warten. In einem engeren, aber der etymologischen Bedeutung des Wortes entsprechender Sinne wurde es allmählich von islamischen Konvertiten gebraucht; Allāh hat sie auf den rechten Weg geführt. Für solche Menschen gebrauchten die Türken die mehr korānische Bezeichnung *Muhtadī*; für die unterschiedliche Bedeutung vgl. oben. Goldziher (S. 268) führt Fälle an. Im erhabeneren Sinne wurde das Wort sehr früh (66 d. H.) auf Muḥammad b. al-Ḥanafiya, einen Sohn 'Alī's von einer anderen Frau als Fāṭima, angewandt. Nach dem Tode Ḥusains bei Kerbelā' schob Muḥtār b. Abi 'Ubaid diesen Muḥammad als Khalifatsprätendenten in den Vordergrund und nannte ihn „den Mahdī, den Sohn des Erben (*al-Waṣī*)“, eine Bezeichnung, die von 'Alī gebraucht wurde im Munde derer, die behaupteten, dass der Prophet ihm die Führung des Volkes übertragen habe (Tabarī, *Ta'riḫh*, II, 534). Das war nach dem Tode Ḥusains und Ḥusains, der beiden Söhne 'Alī's von Fāṭima, der Tochter des Propheten, und zeigt eine von der Anschauung der shi'itischen Legitimisten abweichende Überzeugung hinsichtlich der Vererbung des Imāts. Dieser Muḥammad trat das Erbe an als Sohn 'Alī's und nicht als Träger des Blutes des Propheten. Er selbst scheint diese ihm auferlegte Würde abgelehnt zu haben; gegen seinen Willen aber wurde er der Gründer der Kaisaniya-Sekte, die seine Rückkehr aus dem Grabe im Berge Raḍwā, wo er unsterblich sich aufhält, erwartete. Diese Anschauung wurde von dem Dichter Kuṭhaiyir (gest. 105 = 723) und von dem Saiyid al-Ḥimyarī (gest. 173 = 789; *Aghānī*, VIII, 32; vgl. Mas'ūdi, Pariser Ausgabe, V, 180 ff.)

verfochten. So wurde Muḥammad ein „erwarteter Mahdī“, *Mahdī muntaḡar*, wie der Verborgene Imām der Zwölfer. Zur Stellung der Kaisāniya vgl. *Shahrastānī, Milāl wa-Nihāl*, am Rande von Ibn Hazm, I, 196; enttäuscht von Muḥammad, gründete Mukhtār im Laufe der Ereignisse die Mukhtāriya-Sekte, die völlig shīʿitisch eingestellt war und Husain b. ʿAlī unterstützte (*Shahrastānī*, S. 197). Diese ganze Episode ist deshalb von Interesse, weil sie die ausserordentlich grosse Dehnbarkeit der religiös-politischen Parteien in jener Zeit deutlich zeigt. Sie lässt zudem deutlich erkennen, wie der Ausdruck *Mahdī* nach und nach aus der Bedeutung einer allgemeinen ehrenden Bezeichnung in die einer speziellen Benennung, ja sogar in die eines Eigennamens, nämlich für einen Erneuerer des Glaubens am Ende der Welt, übergeht.

Der Verborgene Imām der Zwölfer, dessen Rückkehr (*Raḡʿa*) erwartet wird, wird von den Shīʿiten ebenfalls al-Mahdī genannt. Doch ist seine Stellung gänzlich verschieden von der des zukünftigen Glaubenserneuerers, den die Sunniten erwarten. Der eigentliche Sinn des sunnitischen Islām ist der, dass das islāmische Volk sich selbst beherrschen soll und Wahrheit und Gewissheit durch seine eigenen Anstrengungen erreichen kann. Wenn zu irgend einer Zeit seine berufenen Gelehrten (*Mudjtahid*) die drei *Uṣūl* — Korʾān, *Sunna*, *Kiyās* — auf irgend einen Punkt der Lehre angewandt haben und zu einer Übereinstimmung (*Idjmāʿ*) gekommen sind, so ist dieser Punkt festgelegt und muss als bindender Glaubenssatz von allen Muslimen angenommen werden. Die Vorstellung eines absoluten Mahdī, als eines untrüglichen Führers, legt allzusehr jenes *Taklīd*, „Nachahmung“, nahe, das die späteren sunnitischen Theologen verwarfen. Der sunnitische Islām ist, wie Goldziher uns gelehrt hat, eine Auflehnung gegen den Gedanken blinder Unterwerfung unter irgend einen menschlichen Lehrer. Sogar ʿIsā wird als Erneuerer, *Mukhtadī*, genannt, was weniger stark den Gedanken der Unfehlbarkeit aufdrängt. Die Massen jedoch verlangten einen absolut herrschenden Erneuerer, und unter den Massen war und ist der Glaube an einen Mahdī besonders lebendig. Der Mahdī oder ʿIsā wird, wenn er als Erneuerer des Glaubens und Herrscher der Welt erscheint, jenen Konsensus des Islām herbeiführen und anwenden, der von den aufeinanderfolgenden Generationen der *Mudjtahid*’s erreicht worden ist. Auf diese Weise regiert nicht nur das islāmische Volk sich selbst, sondern ist auch der letzte und unfehlbare Deuter der Offenbarung des Propheten. Die Shīʿiten anderseits erkennen eine solche Autorität nicht an, weder im Volk der Muslime noch in ihren eigenen *Mudjtahid*’s; durch Korʾān, *Sunna*, *Kiyās* und *Idjmāʿ* kann keine Gewissheit erreicht werden. Gewissheit kann nur aus jener Belehrung des Verborgenen Imām (*Taʿlīm*; vgl. Goldziher, *Streitschrift des Ḡazālī gegen die Baṭīniya-Sekte*, passim) gewonnen werden, die von Gott geschützt wird (*maʿṣūm*) gegen jeglichen Irrtum und jegliche Sünde und deren Aufgabe es ist, den Menschen den Islām zu erklären. Die *Mudjtahid*’s der Shīʿa sind die Mittler zum Menschen, doch können sie bei ihrer Vermittlung dem Irrtum verfallen. Wenn der Verborgene Imām zurückkehrt, so wird er aus göttlichem Recht selbstherrlich regieren; er wird ein Mahdī genannt, doch hat das Wort eine ganz andere Bedeutung als bei den Sunniten. Die Vorstellung

von dem Schutze gegen Irrtum und Sünde (*ʿIsma*; vgl. oben II, 580) scheint in den sunnitischen Islām aus dem muʿtazilitischen System durch Fakhr al-Dīn al-Rāzī (gest. 606 = 1209; vgl. weiterhin Goldziher in *Isl.*, III, 238—45) eingeführt zu sein, doch wird diese Vorstellung dort streng auf die Propheten beschränkt. Kein „Nachfolger“ (*Khalifa*) kann sie besitzen, und der Mahdī ist für jene Sunniten, die auf sein Kommen warten, im eigentlichen Sinne ein letzter Khalīf des Propheten. Für jene Sunniten, die ʿIsā die Rolle des Mahdī zuweisen, wird er nicht als ein Prophet aus eigener Machtvollkommenheit wiedererscheinen. In seinem Falle wird es sich nicht um eine Rückkehr (*Raḡʿa*), sondern einfach um eine Herabkunft (*Nuzūl*) handeln, und er wird nach dem Gesetz (*Sharʿa*) Muḥammeds herrschen [vgl. den Artikel ʿIsā]. Da alle shīʿitischen Sekten über diese Stellung ihres Imām einer Meinung sind, so erübrigt es sich, auf weitere Einzelheiten einzugehen; es genügt eine generelle Verweisung auf den Artikel *SHĪʿA*.

Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen der Auffassung der Shīʿiten und Sunniten ist der, dass die Gestalt des Mahdī für den Shīʿiten einen grundlegenden Bestandteil seines Glaubens bildet, nicht dagegen für den Sunniten. Zwar bildet auch im ganzen sunnitischen Islām der Glaube an einen letzten Wiederhersteller des Glaubens einen wichtigen Teil der Eschatologie, nicht dagegen die Tatsache, dass er *Mahdī* heissen wird. Weder in dem *Ṣaḥīḥ* von Muslim noch dem von Bukhārī geschieht des Mahdī Erwähnung. Ebenso wenig handeln über ihn sunnitische systematische Theologen. Das *Mawāḡif* von al-Īḍī kennt ihn nicht; übrigens findet sich dort auch nichts über die Vorzeichen der letzten Stunde (*Ashraṭ al-Sāʿa*; vgl. den Artikel *KIYĀMA*). Nasafī kennt in seinem *ʿAkāʾid* von diesen Vorzeichen nur al-Dadjdjal und die Herabkunft ʿIsā’s; Taftazānī erwähnt in seinem Kommentar zehn Vorzeichen, aber nicht den Mahdī. Selbst al-Ghazālī, ein Populärtheologe, bietet nichts über die Vorzeichen im letzten Buche seines *Iḥyāʾ*, dem über die Eschatologie, und erwähnt nur ganz beiläufig im Buche über den *Hadjdj* (Ausg. von 1334, I, 218; *Iḥyāʾ*, der Kommentar des Saiyid Murtaḡā, IV, 279) das Kommen al-Dadjdjal’s, die Herabkunft ʿIsā’s und die Tötung al-Dadjdjal’s durch diesen; der Mahdī wird weder im Text noch im Kommentar irgendwie erwähnt. Al-Ghazālī’s Absicht an dieser Stelle geht dahin, den schliesslichen Abfall aller Menschen vom rechten Glauben zu betonen, eine Überzeugung, die oben bereits erwähnt wurde.

So fand also der Glaube an den Mahdī seine eigentliche Stütze in den Herzen der islāmischen Volksmenge. Inmitten wachsender politischer, sozialer, sittlicher und theologischer Dunkelheit und Ungewissheit klammerten sie sich an den Gedanken eines künftigen Befreiers und Wiederherstellers und eines kurzen goldenen Zeitalters vor dem endgültigen Ende. Dieser findet daher seinen Ausdruck in zahlreichen späteren Traditionen, die oft nur Erweiterungen und Ausdeutungen guter alter Überlieferungen darstellen und die sich oft mit alten Erzählungen von Kämpfen zwischen den einzelnen Stämmen und Dynastien während der Bürgerkriege nach der Ermordung ʿOthmāns verbunden haben. Wir finden daher unter ihnen Hinweise auf historische Bewegungen und Sekten, die zu ihrer Zeit ohne Erfolg gewesen waren, die



aber Spuren hinterliessen, und sei es auch nur einen Namen, um so die Verwirrung in diesem eschatologischen Gemälde noch zu vermehren. Sie sind in späteren erbaulichen Sammlungen zusammengetragen, wie z. B. in der *Tadhkira* des Abū 'Abd Allāh al-Kurtubī (gest. 671 = 1272; Brockelmann, *GAZ*, I, 415), die wir in einem *Mukhtaṣar* des al-Sha'rānī besitzen (gest. 973 = 1565; Brockelmann, II, 335; Ausg. Kairo 1324), und in dem *Maṣḥūrik al-Anwār* des modernen Schriftstellers Hasan al-'Idwī al-Hamzāwī (gest. 1303 = 1886; Brockelmann, II, 486; zahlreiche Ausgaben).

Die klarste Darstellung der Grundlage dieses Glaubens findet sich aber in Ibn Khaldūn (gest. 808 = 1406), *Muḥaddima* (ed. Quatremère, II, 142 ff.; Folio-Ausgabe Bulaḡ 1274, S. 151 ff.; Übers. de Slane, II, 158 ff.): „Ein Abschnitt über den Abkömmling Fāṭima's und was die Leute von ihm glauben und über die Aufklärung des Dunkels in dieser Sache. Es ist allgemein angenommen (*maṣḥūr*) unter den Massen (*al-Kāffa*) des islamischen Volkes, dass am Ende der Zeiten unbedingt ein Mann aus der Familie Muḥammeds (*min Ahl al-Bait*) erscheinen muss, der dem Glauben (*Din*) aufhelfen und die Gerechtigkeit zum Siege führen wird; dass die Muslime ihm anhängen werden und dass er über die islamischen Königreiche herrschen und al-Mahdī heissen wird. Die Erscheinung al-Dajdjal's und der übrigen Vorzeichen des letzten Tages (*Aṣḥrāt al-Sā'a*), die in zuverlässiger Tradition (*al-ṣaḥīḥ*) niedergelegt sind, wird nach ihm sich einstellen. Nach seiner Erscheinung wird 'Isā herabsteigen und al-Dajdjal töten, oder er wird zugleich mit dem Mahdī herabsteigen und ihn bei dieser Tötung unterstützen; und im Gottesdienst wird 'Isā dem Mahdī als seinem *Imām* folgen. Zur Stützung dieser Ansicht werden Traditionen herangezogen, die einige Autoritäten auf dem Gebiet der Tradition bejaht, andere aber bestritten und häufig durch andere Erzählungen ersetzt haben. Die späteren Šūfi's haben einen andern Weg und eine andere Prüfungsmethode für diesen Nachkommen Fāṭima's eingeschlagen und suchen eine Stütze in dem mystischen „Entschleiern“ (*Kaṣf*), das die Grundlage ihrer Methode ist“.

Dies ist eine höchst sorgfältige Darlegung des im eigentlichsten Sinne populären Gedankenganges zu Ibn Khaldūn's Zeit, eine Gedankenrichtung, der er augenscheinlich keine Sympathie abgewinnen konnte. Er gibt weiterhin 24 Traditionen, die auf den Wiederhersteller des Glaubens Bezug haben, und fügt 6 Varianten hinzu, bezweifelt aber die Echtheit aller. Nur in 14 von diesen Überlieferungen wird der Wiederhersteller Mahdī genannt. Für Belege aus den Traditionen über den Mahdī bei Ahmed b. Hanbal, Abū Dā'ūd, Tirmidhī und Ibn Māḍja vgl. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Mahdī; ferner al-Baghawī, *Maṣūbiḥ al-Sunna*, Kairo 1318, II, 134 und *Mabḥat al-Maṣābiḥ*. Dihlī 1327, S. 399–401. Alle diese Stellen bieten jedoch nur eine beschränkte Zahl aus der Masse der Traditionen, die von Ibn Khaldūn zitiert werden. In al-Kurtubī, *Tadhkira* (Kairo 1324, S. 117–21), anderseits findet sich eine weitere Masse reichlicher Einzelheiten, die Ibn Khaldūn offensichtlich verschmähte, in seine Sammlung aufzunehmen; vgl. seinen späteren Hinweis auf die Stadt Māssa, S. 173, Z. 7. In der *Tadhkira* z. B. sagt der Prophet die künftige Eroberung und Wiedereroberung

Spaniens voraus. Al-Kurtubī starb im Jahre 617 (1272) in den ersten Jahren der Naṣriden von Granada, als Granada das einzige Stück Spaniens darstellte, das den Muslimen geblieben war. Er und seine Umgebung empfanden kummervoll die Notwendigkeit solch eines Wiederherstellers und Mahdī's und so wucherten detaillierte Traditionen über sein Kommen. Die ganze Lage rief nach einem mächtigeren und für diese Situation geeigneteren Vorkämpfer des Islām als 'Isā, dessen Aufgabe eigentlich nur darin bestand, al-Dajdjal zu töten. Die Verehrung für die Familie des Propheten, aus der der Mahdī entspringen sollte, eine Verehrung, die selbst im sunnitischen Maghrib so stark war, mag mit zu dieser Vorstellung geführt haben. Al-Kurtubī's Mahdī sollte im Gegensatz zu den früheren, die aus Syrien oder Khurāsān kommen sollten, aus dem Maghrib erscheinen. Er wird aus einem Ort im Djabal des Maghrib, am Gestade des Meeres, nämlich Māssa, kommen. Man wird ihm an diesem Orte und noch ein zweites Mal in Mekka Treue schwören. An dieser Stelle mischt sich die Tradition mit einer früheren, die sie zugleich zu erklären sucht und die sich bei Abū Dā'ūd findet und von Ibn Khaldūn (S. 148; sie auch weiter unten) zitiert wird: sie erzählt von einer Expedition gegen die Kalb und von der dabei gemachten Beute, indem sie so die Verbindung zu den frühesten Stammeskämpfen herstellt. Dieser westliche Mahdī wird auch al-Sufyānī töten, der von den Kalb unterstützt wird. Hier ist nicht der Ort, um darauf einzugehen, wie der Marwāniden-Zweig der Omayyaden ihre Vettern, die Sufyāniden, einschob. Doch scheint von den geheimnisvollen Umständen, die sich an die freiwillige Abdankung und den plötzlichen Tod Mu'āwiya's II., an die Nachfolge Marwān b. al-Hakam's und an den plötzlichen Tod oder die Ermordung Walid b. 'Uṭba b. Abi Sufyān's (*tu'ina wa-sakaṭa maiyitān*, Mas'ūdī, Pariser Ausg., V, 170) bei Gelegenheit der Beerdigung Mu'āwiya's II. knüpfen, eine imāmitische Partei unter den Omayyaden ihren Ausgangspunkt genommen zu haben (*Kawāl al-Umawiya min al-Imāmiya*, al-Ghazālī in Goldziher, *Streitschrift*, S. 14 des arabischen Textes); doch erscheint dieser Walid bei Ṭabari später noch als lebend. In dem Bericht von Khālīd b. Yazid im *Aghānī*, (XVI, 88) findet sich eine Erzählung des Inhalts, dass er als erster diese Geschichte aufbrachte (*waḍa'a khabar al-Sufyānī wa-kabbahu wa-arāda an yakūna li 'l-nās fihi ta'am*), obwohl das auch geleugnet und ein allgemeinerer und früherer Ursprung behauptet wird. In dem Bürgerkriege zur Zeit des Aufstiegs der 'Abbāsiden geschah einer der „weisen“, d. h. omayyadischen Empörungen zur Unterstützung der Ansprüche „des Sufyānī, der erwähnt zu werden pflegte“ (*wa-kālū kaṭṭa 'l-Sufyān. Illatū kana yudkaru*. Ṭabari, *Tārīkh*, Kairiner Ausg., IX, 138, Anno 132; Ibn al-Aṭhir, *Kāmil*, Kairo 1301, V, 207). Augenscheinlich fuhren die Sufyāniden fort, ihre Ansprüche auf diesem unterirdischen imāmitischen Wege gegen die Marwāniden und später gegen die 'Abbāsiden aufrecht zu erhalten, wobei sie sich wie alle Parteien durch Traditionen zu stützen suchten. Die Einzelheiten liegen völlig im Dunkeln; denn hier handelt es sich um eine der verlorenen Schlachten des Islām, von der allein der Name übrig geblieben ist, der noch dazu mit dem allgemeinen Makel behaftet ist, dem die

Omayyaden im ganzen späteren Islām bei Sunniten wie Ši'iten unterlagen. Eine frühere Stufe erscheint in einer Überlieferung, die Ṭabarī (gest. 224 = 838) in seinem Kommentar zu Sūra XXXIV, 50 (Bd. XXII, 63 u.) zitiert. Der Prophet erwähnte einen Streit (*Fitna*), der zwischen dem Osten und dem Westen sich erheben wird. Dann würde al-Sufyānī aus dem Trockenen Wādī (al-Wādī 'l-Yābis; sonst unbekannt; bei Yāqūt, IV, 1000 „der Wādī von Yābis: nach einem Mann; es heisst, dass al-Sufyānī von dort am Ende der Zeiten kommen wird“) „in diesem seinem Ausbruch“ oder „wenn seine Zeit kommt“ (*fī fauriki dhālik*) hervortreten. Mancherlei wird erzählt von den Heeren, die er aussenden wird, und der Vernichtung, die er um sich her anrichten wird, wobei er 300 Männer von den Banu 'l-Abbās erschlägt, bis Džibril gegen ihn gesandt wird und ihn vernichtet. Seine Erscheinung hat also für Ṭabarī keine eschatologische Bedeutung, und es findet sich bei ihm nicht die geringste Anspielung auf den Mahdī und das Ende der Zeiten. Dagegen wird in einer Apokalypse, die Muḥyi 'l-Dīn Ibn 'Arabi in sein *Muḥāḍarat al-Abrār* aufgenommen hat und die Richard Hartmann, *Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit*, in allen Einzelheiten historisch und astrologisch durchgearbeitet und um das Jahr 576 (1180) angesetzt hat, diese Tradition benutzt, erweitert und in das eschatologische Gemälde hineingearbeitet; al-Sufyānī wird hier schliesslich vom Mahdī getötet. Hundert Jahre später fügt al-Kurṭubī weitere Einzelheiten hinzu und gibt al-Sufyānī den Namen Muḥammad b. 'Urwa. Weitere Belege für al-Sufyānī siehe in: Goldziher, *Streitschrift*, S. 52, Anm. 1; Snouck Hurgronje, *Der Mahdī, in Verspreide Geschriften*, I, 155; De Goeje, *Frag. hist. ar.*, II, 526; Van Vloten, *Recherches sur la domin. ar.*, S. 61; Lammens, *Le califat de Yazid*, I, 17; ders., *Mo'awiya II ou le dernier des Saffānides*, S. 43.

Es ist völlig unmöglich, die Traditionen über den Wiederhersteller des Glaubens mit allen Einzelheiten wiederzugeben, doch lassen sich ihre verschiedenen Typen andeuten und einige immer wiederkehrende charakteristische Züge aufweisen. Die Mehrzahl wird dem Propheten selbst in den Mund gelegt, nur sehr wenige gehen auf 'Alī zurück. Wenn für die Welt ein einziger Tag noch übrig bleibt, dann wird Allāh ihn verlängern, bis er seinen Wiederhersteller des Glaubens gesandt hat; die Welt soll nicht vergehen, die Stunde soll nicht kommen bis zu diesem Augenblick. Er wird aus den Leuten meines Hauses sein (*min Ahl Baiti*); aus meiner Verwandtschaft (*min 'Itri*); aus meinem Volke (*min Ummati*); aus der Nachkommenschaft Fāṭima's (*min Walad Fāṭima*); sein Name wird mein Name sein und seines Vaters Name meines Vaters Name. Er wird dem Propheten in seinem Charakter (*Kḥuḥ*), aber nicht in seiner Erscheinung (*Kḥaḥ*) gleichen. Diese Worte werden 'Alī in den Mund gelegt. Er wird eine kahle Stirn haben, er wird eine Hakennase, eine hohe Nase haben. Er wird in der Welt nichts als Bosheit und Unterdrückung und Mangel an Güte finden; wenn ein Mensch „Allāh! Allāh!“ ruft, so wird er getötet werden. Er wird der Welt Recht und Gerechtigkeit zurückgeben; er wird die Menschen schlagen, bis sie zu Allāh (*al-Ḥaḥḥ*) sich zurückwenden. Die Muslime werden sich unter seiner Herrschaft eines bis dahin unerhörten Wohlstandes erfreuen; die Erde wird ihre Früchte spenden, und die Himmel werden

ihre Regen herabsenden; Geld wird in jenen Tagen sein wie Dinge, über die man mit dem Fuss hinweggeht, und wird nicht zu zählen sein; ein Mann wird aufstehen und sagen: „O Mahdī, schenke mir!“, und er wird sagen: „Nimm!“; und er wird so viel in sein Gewand hineinwerfen, dass er es kaum hinwegtragen kann. Es ist die Vermutung ausgesprochen worden, dass dies ein berechtigtes oder unberechtigtes *Tafsīr* einer Tradition im *Ṣaḥīḥ* des Muslim ist, wo es heisst: „Es wird kommen am Ende meines Volkes ein Kḥalifa, der Reichtümer austreten wird, ohne sie zu zählen“. Vgl. die zahlreichen Belege für diesen freigebigen Kḥalifen und den Überfluss an Geld in den letzten Tagen der Welt bei Wessink, *Handbook of Tradition*, S. 100b. Aber in dieser Tradition wird wie im ganzen Muslim und Bukḥārī der Mahdī nicht erwähnt. Ferner: Der Mahdī stammt von uns, den Leuten des Hauses. Allāh wird ihn plötzlich und unerwartet bringen (? *yuṣliḥuhu-llāhu fī lailatin*). Er wird fünf, sieben oder neun Jahre herrschen. Es gibt Anspielungen auf sein Kommen in einer Zeit der Streitigkeiten (*Fitān*). Sie werden so furchtbar sein, dass eine Stimme vom Himmel nötig ist, um sie zu beenden, eine Stimme, die da sagt: „Euer Emir ist der und der“ (Ibn Kḥaldūn, S. 162). Dies sieht sehr nach einem ironisierenden Kommentar aus, doch wird es wie eine einfache Prophezeiung zitiert. In diesen früheren Traditionen wird er aus Osten kommen (al-Mashriḥ; Kḥurāsān), von jenseits des Flusses (Oxus); in späteren Zeiten (z. B. Kḥurṭubī und Ibn Kḥaldūn, S. 171–6) sollte er aus den weiten unbekannten Ländern des Maghrib kommen. Die ursprüngliche Schwarze-Banner- (*Rāyāt sud*)-Tradition über die 'Abbāsiden, die augenscheinlich erfunden wurde, um sie zur Unterstützung der 'Aliden zu bestimmen, erwähnt den Mahdī nicht (Ibn Kḥaldūn, S. 153), aber in einer offensichtlich späteren Gestalt findet sich der Zusatz: „denn er ist der Kḥalifa Allāhs, der Mahdī“ (Ibn Kḥaldūn, S. 159). Eine längere Tradition (Ibn Kḥaldūn, S. 148) mag in ihrem ganzen Umfange angeführt werden als gute Illustration eines bestimmten Typus, und weil Kḥurṭubī sie später benutzt und noch erweitert hat: „Es wird ein Streit entstehen beim Tode eines Kḥalifen, und ein Mann aus al-Madīna wird auftreten und nach Mekka fliehen. Darauf werden einige Leute aus Mekka zu ihm kommen und ihn veranlassen hinauszugehen (d. h. wohl, sich zu empören) gegen seinen eigenen Willen, und sie werden ihm Treue schwören zwischen dem *Rukn* und dem *Maḥām*. Und ein Heer wird gegen (oder „zu“, *ilā*) ihn (ihm) aus Syrien geschickt werden, aber es wird in der Wüste (*al-Baidā*) zwischen Mekka und al-Madīna von der Erde verschlungen werden. Wenn die Menschen das sehen, dann werden die *Abdāl* („Stellvertreter“ oder „Edle“) aus Syrien und die *Aṣā'ib* („Begleiter“ oder „Sektierer“; vgl. Lane, S. 2059b) aus al-'Irāḳ zu ihm kommen, und auch sie werden ihm Treue schwören. Dann wird ein Mann von den Kuraish mit Grossvätern mütterlicherseits aus den Kalb auftreten. So wird er denn ein Heer gegen sie aussenden, und dies Heer wird sie überwinden, und das wird der Feldzug (*Ba'ṭh*) der Kalb sein. Und ach! die Enttäuschung derer, die nicht Anteil haben an der Beute der Kalb. Er wird den Reichtum verteilen und die Herrschaft über das Volk ausüben gemäss der *Sunna* des Propheten, und er wird sich der Verteidigung des



Islām zur Verfügung stellen. Er wird sieben oder neun Jahre bleiben und dann sterben, und die Muslime werden über seinem Grabe beten“. Das Ganze ist offenbar ein Nachhall der frühen 'alidischen Streitigkeiten; es ist nicht eschatologisch aufzufassen, auch wird der Mahdī nicht erwähnt. Aber die Motive von den *Abdāl* und von dem Heere, das in der Wüste (*al-Baidā'*) vom Erdboden verschlungen wird, erscheinen in anderen Traditionen wieder, die vom Ende der Zeiten handeln (S. 156, 161), und das Ganze ist in al-Kurtubī's Tradition vom Mahdī aus dem Maghrib hineingearbeitet worden. Ferner, in einer andern Tradition über die 'Abbāsiden und 'Aliden, die aber durchaus friedfertig lautet, werden die Muslime ermahnt, „der Jugend des Stammes Tamīm sich zuzuwenden (*'alaikum bi 'l-fata 'l-tamīmī*), denn er wird aus dem Osten kommen und der Bannerträger des Mahdī sein“ (Ibn Khaldūn, S. 162). Aber es ist klar, dass die Lehre vom Mahdī sich erst spät entwickelte und nicht allgemein angenommen wurde. So ist die Lehre von al-Dadjdjal in der ganzen islāmischen Eschatologie, sei sie offiziell oder volkstümlich, festgelegt; aber eine Tradition bemüht sich zu versichern, dass der Glaube an den Mahdī wichtiger für den Glauben des Menschen sei als der Glaube an al-Dadjdjal: „Wer den Mahdī leugnet, ist ein Ungläubiger, wer dagegen al-Dadjdjal nicht anerkennt, der ist nur ein Leugner“ (Ibn Khaldūn, S. 144). Andererseits versichert eine Tradition, dass es keinen Mahdī ausser 'Isā gibt. Die Anhänger des Mahdī suchten diese Tradition anders zu deuten: es solle heissen, dass niemals jemand ausser 'Isā (Ibn Khaldūn, S. 163; Kurtubī, S. 118) schon in der Wiege (*Mahd*; Sūra III, 41) redete. Über al-Kaḥṭānī, einen andern Glaubenswiederhersteller, dessen Name in den oben herangezogenen Traditionensammlungen nicht erwähnt wird, vgl. den Artikel KAḤṬĀN und Snouck Hurgronje, *Der Mahdī*, S. 12 (*Verspr. Geschr.*, I, 156).

Je weiter wir aber zeitlich hinabsteigen und je volkstümlicher unsere Quellen werden, umso mehr finden wir den Glauben an den eschatologischen Mahdī tief eingewurzelt. Je mehr auch die islāmischen Massen sich unterdrückt und gedemütigt fühlten — sei es durch ihre eigenen Herrscher oder durch Nichtmuhammedaner —, umso glühender wurde ihre Sehnsucht nach diesem schliesslichen Retter des wahren Islām, der die ganze Welt für den Islām erobern soll. Und jedesmal, wenn das Verlangen nach einem Mahdī lebendig wurde, sind Mahdī's erschienen, und der Islām hat sich mit dem Schwert in der Faust unter ihrem Banner erhoben. Es ist hier unmöglich, die Geschichte dieser Aufstände zu schildern. Vgl. darüber den Artikel MAHDĪ von Margoliouth in Hasting's *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII. 336–40 und Goldziher, *Vorlesungen*, S. 231, 268, 291. Über den Mahdī im Sūdān vgl. vor allem Snouck Hurgronje, *Der Mahdī* (= *Verspr. Geschr.*, I, 147–81). Diese Abhandlung bietet auch grundlegende Ausführungen über den Ursprung und die Entwicklung der Idee eines Glaubenserneuerers im Islām; vgl. auch weiter unten s. v. MUHAMMED AHMED.

*Literatur:* Sie ist im Laufe des Artikels schon angegeben. Die drei grundlegenden Abhandlungen sind ohne Zweifel die von Snouck Hurgronje, Goldziher und Margoliouth.

(D. B. MACDONALD)

AL-MAHDĪ, ABŪ 'ABD ALLĀH MUHAMMED, 'abbāsīdischer Khalīfe. Sein Vater war der Khalīfe al-Manṣūr, seine Mutter hiess Umm Mūsā bint al-Manṣūr b. 'Abd Allāh und entstammte dem alten Geschlecht der himyaritischen Könige. Als der Statthalter von Khorāsān 'Abd al-Djabbār b. 'Abd al-Rahmān [s. d.] sich empörte, schickte der Khalīfe seinen Sohn Muḥammad al-Mahdī mit einem Heer gegen ihn; der eigentliche Befehlshaber war aber Khāzim b. Khuzaima. Nach der Gefangennahme 'Abd al-Djabbār's unternahm al-Mahdī auf den Befehl seines Vaters eine Expedition gegen Tabaristān, das sich unterwerfen musste [siehe d. Art. DĀBŪYA]. Im Jahre 144 (761/62) kehrte er nach dem 'Irāk zurück, wo er sich mit Raīṭa, der Tochter des Khalīfen Abu 'l-'Abbās al-Saffāh, vermählte. In der folgenden Zeit residierte er meistens in al-Raiy. Zum Thronfolger war 'Isā b. Mūsā [s. d.] schon längst bestimmt worden, dieser liess sich aber von al-Manṣūr bewegen, auf seine Rechte zugunsten al-Mahdī's zu verzichten, und nach dem Tode al-Manṣūr's im Dhu 'l-Hidjdja 158 (Oktober 775) wurde al-Mahdī als Khalīfe anerkannt. Durch Milde und Freigebigkeit machte er sich sehr beliebt, wenn auch einzelne grausame Taten ihm nachgesagt werden. So liess er auf blossen Verdacht hin den Sohn des Wezīrs Abū 'Ubaid Allāh Mu'āwiya b. 'Ubaid Allāh [s. d.] hinrichten, und ein anderer Wezīr, Ya'qūb b. Dāwūd, der sich seine Ungnade zugezogen hatte, wurde in ein so dunkles Gefängnis geworfen, dass er erblindete. Im Jahre 160 (776/77) brach ein Aufruhr in dem stets unruhigen Khorāsān aus; der Führer der Aufständischen, Yūsuf b. Ibrahim, wurde aber geschlagen und gefangen genommen, worauf der Khalīfe ihn in grausamer Weise hinrichten liess. Der Krieg gegen die Byzantiner wurde auch unter al-Mahdī fortgesetzt. Durch wiederholte Streifzüge und Verwüstung der Grenzgebiete versuchten die beiden Gegner einander so viel Schaden wie möglich zuzufügen; von einem dauernden Besitz der jedesmal eroberten Gebiete war aber nicht die Rede. Im grossen und ganzen blieben die Muslime im Vorteil, und in der ersten Zeit drangen sie bis nach Angora vor. Dann zog aber Michael Lachanodrakon mit einem byzantinischen Heer ihnen entgegen, zerstörte die Festung al-Hadath [s. d.], die jedoch bald wiederaufgebaut wurde, und verwüstete das Land bis an die Grenze von Syrien (162 = 778/79). Im folgenden Jahre rüstete al-Mahdī eine grosse Expedition, an der auch sein Sohn Hārūn sich beteiligte, gegen die Byzantiner aus, und im Jahre 165 (782) zog letzterer zum zweiten Male ins Feld, von dem Günstling des Khalīfen, dem späteren Wezīr al-Rabī' b. Yūnus, begleitet. Diesmal drangen die Muslime bis an den Bosphorus vor, und die Kaiserin Irene musste einen Waffenstillstand auf drei Jahre schliessen und sich zur Entrichtung eines jährlichen Tributs verpflichten. Im Ramaḍān 168 (März/April 785) wurde aber der Friede von den Byzantinern gebrochen, und die Feindseligkeiten dauerten dann bis zum Tode al-Mahdī's fort, allerdings ohne dass es zur Entscheidung kam. Unter seiner Regierung trat der fanatische Sektierer al-Muḥanna' auf, der den Truppen des Khalīfen viele Schwierigkeiten machte und lange Zeit in einer Festung in der Gegend von Kashsh belagert wurde, bis er endlich im Jahre 163 (779/80) Gift nahm, um nicht lebendig in die Hände seiner Feinde zu fallen. Auch sonst wurden die Ketzler, insbesondere die

wirklichen oder vermeintlichen Manichäer (*Zindīk*), mit der äussersten Strenge behandelt. Um die friedliche Entwicklung des Reiches erwarb sich al-Mahdī grosse Verdienste; es wurden neue Strassen angelegt und das Postwesen verbessert, Handel und Industrie erreichten eine bisher ungekannte Blüte, und Dichter und Gelehrte wurden reichlich belohnt. Dabei trat aber auch ein nicht zu verkennender Hang zur Verschwendung hervor, der sich auf die Dauer als recht verhängnisvoll erwies, und mit al-Mahdī begann die Vergeudung der Staatseinnahmen in unnützem Luxus, die unter seinen Nachfolgern zum Verfall des 'Abbāsidenreiches nicht wenig beitrug. Mit der Zeit geriet der *Khalīf* unter die Herrschaft seiner Umgebung, und insbesondere liess er sich von seinem Kammerherrn al-Rabī<sup>c</sup> b. Yūnus und vor allem von seiner Gemahlin al-Khaizurān leiten, einer ehemaligen Sklavin, die ihm die beiden Söhne Mūsā und Hārūn geschenkt hatte. Schon im Jahre 160 (776) war ersterem unter dem Namen al-Hādī statt 'Isā b. Mūsā [s. d.] als Thronerben gehuldigt worden, und sechs Jahre später liess al-Mahdī seinen jüngeren Sohn Hārūn als Nachfolger al-Hādī's proklamieren. Da aber al-Khaizurān Hārūn bevorzugte und auch von den Barmakiden unterstützt wurde, beschloss der *Khalīf*, die Thronfolge zugunsten des letzteren zu ändern; al-Hādī, der sich damals in Djurdjān befand, verweigerte aber seine Zustimmung. Dann begab sich al-Mahdī auf die Reise, um mit ihm persönlich zu verhandeln, starb aber plötzlich am 22. Muḥarram 169 (4. August 785) in Māsabadhān im Alter von dreiundvierzig Jahren. Als Regent gehörte er zweifellos zu den besten unter den 'Abbāsiden.

*Litteratur:* Ibn Kūtaiba, *al-Ma'wā'if* (ed. Wüstenfeld), S. 192 f.; Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 409 ff., 470—87; Balādhurī (ed. de Goeje), siehe Index; al-Mubarrad, *al-Kāmil* (ed. Wright), S. 268, 389, 419, 512, 547, 711, 738; Ṭabarī, III, 133 ff., 451—544; Mas'ūdī, *Murūdj* (ed. Paris), VI, 224—60; IX, 44, 51, 65 f.; *al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), V, 385 ff.; VI, 8 ff.; Ibn al-Ṭīkākā, *al-Fakhārī* (ed. Derenbourg), S. 242—58; Muhammed b. Shākir, *Fawā'id al-Wafayāt*, II, 225; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, III, 204 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 36, 64, 94 ff.; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 477 f.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*, 3. Ausg., S. 446 ff., 469—74; Brooks, *Byzantines and Arabs in the Time of the early Abbasids*, in *The English Historical Review*, XV, 728 ff.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, siehe Index; ders., *The Lands of the Eastern Caliphate*, passim.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MAHDĪ. [Siehe IBN TŪMART.]

AL-MAHDĪ. [Siehe MUHAMMAD AHMED.]

AL-MAHDĪ, MUHAMMAD B. HISHĀM B. 'ABD AL-DJABBĀR B. 'ABD AL-RAḤMĀN AL-NĀSĪR ABU 'L-WALĪD, elfter Omayyaden-Khalīf Spaniens. Er ergriff zweimal die Regierung, zuerst als Nachfolger Hishām II. al-Mu'ayyad's, dann an Stelle Sulaimān b. Ḥakam al-Musta'in's zur Zeit des allgemeinen Aufstandes, der unmittelbar am Anfang des XI. Jahrhunderts im ganzen islamischen Spanien der Gründung kleiner unabhängiger Dynastien (der *Mulūk al-Ṭawā'if*) vorausging.

Der dritte 'Amiriden-Hādjib 'Abd al-Raḥmān b. al-Manšūr, genannt Sanchol, hatte sich von dem

Augenblick an, wo er seinem Bruder 'Abd al-Malik al-Muza'ffar gefolgt war, allen Ausschweifungen hingegeben und es verstanden, aus der Schwäche des Titel-Khalifen Hishām II. al-Mu'ayyad's den Vorteil zu ziehen, sich von ihm zum mutmasslichen Thronerben bestimmen zu lassen. Diese Entscheidung rief sofort den Unwillen der verschiedenen auf diese Weise des Thrones verlustig gehenden Mitglieder der Khalifenfamilie hervor. Sie beauftragten einen der ihrigen, Muhammed b. Hishām b. 'Abd al-Djabbār, einen Urenkel des 'Abd al-Raḥmān III. al-Nāsīr, der unter der Bevölkerung von Cordoba zahlreiche Anhänger hatte, sich an die Spitze einer aufrührerischen Bewegung zu stellen. Ein Komplott wurde gebildet, um den Tag zu bestimmen, an dem der Aufstand ausbrechen sollte. Man machte sich einen Feldzug zunutze, den 'Abd al-Raḥmān Sanchol nach dem Beispiel seines Vaters und seines Bruders gegen die Christen Galiziens persönlich leiten wollte, um den Aufstand zu entfesseln. Am 16. Djumādā II. 399 (15. Febr. 1009) überfiel Muhammed b. Hishām das Palais in Cordoba, wo sich der *Khalīf* Hishām mit einer kleinen Zahl seiner Getreuen befand. Er bemächtigte sich seiner und ergriff ohne Zögern die Massnahmen, welche die Lage gebot. Er zwang Hishām, seine Abdankung zu unterzeichnen, und liess sich selbst zum *Khalīf*en ausrufen. Der ganze aufgebotene Pöbel von Cordoba plünderte die 'Amiriden-Stadt, al-Madinat al-Zāhira. Alle dortigen Reichtümer, darunter ein ungeheurer Geldschatz, wurden beschlagnahmt und dem neuen *Khalīf*en überbracht, der, um die 'Amiriden-Macht auf immer zu untergraben, die Stadt, die erst einige Jahre vorher der grosse Hādjib al-Manšūr gegründet hatte, bis auf den Grund zerstören und in Brand stecken liess. Zu gleicher Zeit traf Muhammed b. Hishām, der den ehrenden *Lakāb* al-Mahdī angenommen hatte, seine Vorkehrungen, um gegen die nicht ausbleibende Reaktion 'Abd al-Raḥmān Sanchol's gerüstet zu sein. Benachrichtigt von dem, was sich zu Cordoba zugetragen, wie auch von der Zerstörung der Stadt al-Madinat al-Zāhira, hatte der Hādjib voll Unruhe zu Kal'at Rabāh (Calatrava) ein Lager bezogen und suchte sich der Treue seiner zum grössten Teil aus Berbern bestehenden Truppen zu vergewissern. Er konnte aber bald ihren Abfall feststellen und wandte sich nach Cordoba in der Hoffnung, dort neue Anhänger zu finden. Er wurde indessen auf dem Rückwege durch Abgesandte al-Mahdī's in einer Einsiedelei der Sierra Morena ergriffen und Ende Djumādā II. 399 (März 1009) hingerichtet. Sein Leichnam wurde zu Cordoba ans Kreuz geschlagen.

Muhammed al-Mahdī, einmal zur Macht gekommen, entfremdete sich alsbald die berberischen Hauptführer seines Heeres, wie auch seine Anverwandten aus dem Omayyaden-Hause. Eine Empörung gegen ihn wurde bald durch seine Gegner geplant. Die Berber setzten an ihre Spitze einen Omayyaden-Prätendenten, Hishām b. Sulaimān b. al-Nāsīr, den sie unter dem Titel al-Rashīd proklamierten, und belagerten Cordoba. Al-Mahdī schlug sie bei einem Ausfall, wobei der Prätendent fiel. Hierauf wählten die Berber einen neuen Omayyaden-Prinzen Sulaimān b. Ḥakam und riefen gleichzeitig Sancho Garcez und seine Kastilier zu Hilfe. Trotz aller Anstrengung al-Mahdī's wurde die Einschliessung Cordoba's immer enger. Er versuchte hierauf, den *Khalīf*en Hishām II. al-Mu'ayyad, den er selbst abgesetzt und als tot hinzu-



stellen versucht hatte, wieder auf den Thron zu setzen. Aber vergebens, am 16. Rabi' I. 400 (7. Nov. 1009) war das Khalifen-Palais in den Händen der Belagerer. Al-Mahdī hatte nur das eine Rettungsmittel, sich zu verbergen. Der Prätendent der Berber Sulaimān empfing den Huldigungseid zu Cordoba und nahm den Ehrentitel al-Musta'in bi'llāh an.

Im folgenden Monat konnte al-Mahdī Cordoba heimlich verlassen und Toledo erreichen, wo er von der Bevölkerung gut aufgenommen wurde. Er suchte und erlangte auch das Bündnis der Catalanen (*Ifrandj*), die mit ihm gegen Cordoba im Shawwāl 400 (Mai/Juni 1010) zogen. Die Stadt wurde genommen, und die zweite Regierung al-Mahdī's begann mit einer blutigen Verfolgung aller Berber in Cordoba. Angesichts der Bedrückungen ihrer Landsleute in der Hauptstadt belagerten die Berber im Heere Sulaimān al-Musta'in's von neuem die Stadt. Al-Mahdī, von den Seinen verraten, wurde während dieser Belagerung im Khalifen-Palais zu Cordoba durch 'Amiriden-Sklaven am 8. Dhu 'l-Hidjdja 400 (23. Juli 1010) ermordet. Seine erste Regierung hatte neun, die zweite nicht ganz zwei Monate gedauert.

*Litteratur:* Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, III, ed. Lévi-Provençal, Paris 1928 (sehr ausführlicher Bericht); al-Nuwairī, *Kitāb Niḥāyat al-Arab*, ed. mit span. Übers. M. Gaspar Remiro, Granada 1916, Index; 'Abd al-Wāḥid al-Marrākushī, *Kitāb al-Mu'djib*, ed. Dozy, S. 28–9, Übers. Fagnan, S. 34–6; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Ibar*, ed. Būlak, IV, 149 ff.; Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil* = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Übers. Fagnan, Index; al-Maḳḳarī, *Nafḥ al-Tib (Analectes)*, S. 278–79; Ibn al-Abbār, *al-Ḥuṭlat al-Siyarā'*, in Dozy, *Notices* ..., S. 159–60; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, III, 271–300. (LÉVI-PROVENÇAL)

**MAHDĪ KHĀN**, MĪRZĀ MUḤAMMED MAHDĪ ASTARĀBĀDĪ B. MUḤAMMED, der Geschichtsschreiber des persischen Königs Nādir Shāh, dessen kriegerische Heldentaten er im *Ta'rikh-i Djahāngushāy-i Nādirī* geschildert hat: dieses Werk, das in persischer Sprache verfasst ist, vervollständigt in vorteilhafter Weise die Arbeiten, die James Fraser und Jonas Hanway diesem Eroberer gewidmet haben; Mahdī Khān schildert darin im einzelnen das Leben Nādīrs von seiner Geburt bis zu seinem Tode, während andere persische Autoren nur einen Teil davon behandeln (z. B. berichtet Muḥsin b. Ḥanīf in seinem *Djawhar-i Samṣām* nur über den Feldzug nach Indien; 'Abd al-Karīm Kashmīrī beschränkt sich in seinem *Bayān-i wāḳi'* auf die Zeit zwischen diesem Feldzug und dem Jahre 1784). W. Jones bemerkt in seiner Einleitung zum *Ta'rikh* des Mahdī Khān, dass „die Aufzählung dieser ununterbrochenen Aufstände... etwas Trockenenes und Ermüdendes habe“; was die bedingungslosen Lobspprüche betrifft, die er dem Stile des Verfassers zollt, besonders bei den Schilderungen des Frühlings am Anfang eines jeden Jahres, so sind diese übertrieben; man findet in diesen Schilderungen alle Bilder wieder, die bis zum Überdruß schon seit Jahren benutzt worden sind. Wahr ist es, dass gewisse Arbeiten aus dieser Zeit noch mehr Geziertheiten aufweisen; Mahdī Khān selbst lässt in einer andern Ausgabe seiner Geschichte Nādīrs dieser unangenehmen Richtung freien Lauf, und zwar handelt es sich um eine Ausgabe, die mit dem Jahre 1748 abbricht: *Durre-i*

*Nādir*, dessen Stil einförmig gekünstelt und gesucht ist. Malcolm (*History of Persia*) wirft dem Mahdī Khān vor, Nādir in zu schmeichehaften Farben geschildert zu haben; er erkennt indessen an, dass der Geschichtsschreiber freimütig von den Greuelthaten gesprochen hat, die das Ende der Regierungszeit befeckten. Mahdī Khān war der Sekretär Nādīrs; der Beweis dafür wird nicht nur durch die Genauigkeit in den Einzelheiten seines Werks erbracht, sondern auch durch gewisse Behauptungen: Mahdī versichert z. B., dass er sich bei dem Fürsten befand, als dieser die Nachricht von der Geburt eines Enkels erhielt (Übers. Jones, I, 191); am Ende seiner Regierungszeit sandte Nādir ihn in diplomatischer Mission zum Sultān der Türkei (*ibid.*, II, 179). H. Brydges (Abd-er-Razzak, *History of the Kajars*, London 1833, S. CLXXXI, Anm.) schreibt ihm ebenfalls das Amt eines Sekretärs zu. — Ausser seinen geschichtlichen Arbeiten verfasste Mahdī Khān im Jahre 1173 (1760) ein berühmtes osttürkisch-persisches Wörterbuch mit dem Titel *Sanglākh*, ein wertvoller Thesaurus mit Beispielen aus türkischen Klassikern (Mir 'Alī-Shīr, *Bābur-Nāme* usw.); die Veröffentlichung dieser Arbeit (von der zwei Auszüge vorhanden sind) ist sehr wünschenswert.

*Litteratur:* Historische Werke: persischer Text veröffentlicht zu Tabriz, Teheran, Bombay (vgl. Rieu, *Cat. Pers. Mss. British Mus.*, I, 192 ff. nebst *Suppl.*, S. 120). — Übersetzung: *Histoire de Nader Chah*..., traduite d'un manuscrit persan... par Mr. Jones (London 1770, 2 Bd.; engl. Übers. desselben, London 1773). — Handschriften des Wörterbuches *Sanglākh*: Rieu, *Cat. of Turk. Mss. British Mus.*, S. 264; Ethé, *Cat. Mss. Bodlei.*, N<sup>o</sup>. 1760. — Hss. des Auszüge: Blochet, *Cat. mss. pers. B. N.*, II, 220–4; Paris, Nat. Bibl., Schefer suppl. turc 1000. (H. MASSÉ)

**AL-MAHDĪ LI-DĪN ALLĀH AḤMED**, Titel und Name mehrerer yemenischer Zaiditen-imāme.

Erst etwa 2½ Jahrhunderte nach al-Hādī Yahyā, dem Begründer der yemenischen Zaidiya [s. d.], hatte zwischen 532 und 566 (1134–1170) sein direkter Abkömmling, der Imām al-Mutawakkil 'alā 'llāh Aḥmed b. Sulaimān, den Staat im Umfange wie in al-Hādī's bester Zeit mit Ṣā'da, Nadjrān, zeitweilig auch Zabid und Ṣan'ā' wiederhergestellt. Ein Menschenalter später, von 593–614 (1197–1217), wurde wenigstens das Bergland von Ṣā'da bis Dhamār von neuem zusammengefasst durch al-Manṣūr bi 'llāh 'Abd Allāh b. Ḥamza, keinem Nachkommen von al-Hādī, aber doch einem Rassiten, d. h. aus dem Geschlecht von al-Hādī's Grossvater al-Kāsim b. Ṭabāṭabā, dem geistigen Schöpfer der yemenischen Zaidiya. Zweimal konnte al-Manṣūr in Ṣan'ā' einziehen; auch von den kaspischen Zaiditen, den Nuḳṭawī, wurde er als Imām anerkannt; aber bereits vor seinem Tode war er durch den letzten yemenischen Aiyūbiden-Sultan, al-Malik al-Maṣ'ūd, wieder auf das Gelände von Kawkabān beschränkt. Nach seinem Tode versuchten sich seine Söhne, zunächst Muḥammed 'Izz al-Dīn, dann der Imām Aḥmed al-Mutawakkil im Süden, während um Ṣā'da sich wieder einer von al-Hādī's Nachkommen und sein Namensgenosse, al-Hādī Yahyā b. al-Muḥsin, ein Teil-Imāmat schuf. Die zerrissenen Kräfte zu sammeln, bemühte sich unter dem schon früher bei den Zaiditen begegnenden Amtstitel

a. AL-MAHDĪ LI-DĪN ALLĀH, AḤMED B. AL-ḤUSAIN b. Aḥmed b. al-Kāsim b. 'Abd Allāh b. al-Kāsim b. Aḥmed b. Ismā'il Abu 'l-Barakāt. Vorkommende Unstimmigkeit über seinen Stammbaum dürfte sich daraus erklären, dass, wie auch in der Über- und Unterschrift seiner *Khalifat al-Ḳur'ān* (s. *Litt.*) geschieht, von Ismā'il Abu 'l-Barakāt auf Ismā'il al-Dibādī (vgl. v. Zambaur, Tafel B) übergesprungen ist; er selbst betont ausdrücklich, dass sich sein Stammbaum mit dem von al-Manšūr in al-Kāsim b. Ibrāhīm treffe, d. h. dass er Rassit sei. Seine nur 10-jährige Regierung, unter der Yemen auch durch Hungersnot und Pest heimgesucht wurde, zeigt keinen grossen Herrscher, auch keine wirkliche beständige Macht, gibt aber ein anschauliches Bild der süd-arabischen Verhältnisse, da mangels einer bestimmten Herrschaftsfolge allein der Erfolg entscheidend war, inwieweit ein 'alidischer Prätendent sich selbst bei den Geschlechtsgenossen und die etwa geeinten Kräfte gegen äussere Feinde durchzusetzen vermochte. Im Jahre 646 (1248) liess Aḥmed sich in der Feste Thula im Berglande Ḥaḍīr nordwestlich von Ṣan'ā' zum Imām ausrufen und zwar im Einverständnis mit den Benū Ḥamza, d. h. der Familie des verstorbenen Imām al-Manšūr, und unter wohlwollender Duldung des Asad al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan, des Brudersohns vom ersten Rasūliden-Sultan al-Malik al-Manšūr Nūr al-Dīn 'Omar b. 'Alī b. Rasūl. Aber er wurde von Nūr al-Dīn besiegt und in Thula belagert, und schon 647 (1250) hatte er Kämpfe mit den wiederabgefallenen Benū Ḥamza zu bestehen. Da rettete ihn der Tod des Nūr al-Dīn, welcher zu Zabīd von den eigenen Mamlūken erschlagen wurde, ein Ereignis, das mit den gleichzeitigen Mamlūken-attentaten auf die ägyptischen Aiyubiden innerlich zusammenhängen dürfte; doch wird auch Asad al-Dīn, der seine Statthalterschaft zu Ṣan'ā' unabhängig machen wollte, der Anstiftung beschuldigt. Dieser spielte seine Rolle weiter unter Nūr al-Dīn's Sohn und Nachfolger al-Muzaḥfar Yūsuf, verschiedentlich sich empörend und wieder versöhnend, bald mit dem Imām, bald gegen ihn intrigierend. Al-Mahdī, der sich inzwischen den Shams al-Dīn Aḥmed, den Sohn des verstorbenen Imām und Führer der Benū Ḥamza, zum gemeinsamen Vorgehen verbunden hatte, eroberte anfangs Djumādā I 648 (Juli 1250) Ṣan'ā', obwohl von Asad al-Dīn, der das Fort Birāsh besetzt hielt, bedrängt, konnte er seine Herrschaft nach Süden bis Ḍhamār ausdehnen. Aber schon vor Jahresfrist musste al-Mahdī Ṣan'ā' wieder räumen. Zwar hat ihm Asad al-Dīn das Fort Birāsh verkauft, aber eben deshalb kam es zum endgültigen Bruch zwischen beiden. Asad al-Dīn ging wieder einmal zu al-Muzaḥfar über, welcher letzterer sich die Bestallung über Yemen vom Khalifen al-Musta'ṣim einholen liess, der sogar Assassinen (*Sira* [s. *Litt.*], Fol. 237a) gegen den Imām gesandt haben soll. Echt zaiditisch wurde aber sein Schicksal nicht durch die äusseren Gegner, sondern durch die Zaiditen selbst entschieden. Er überwarf sich mit seinem tatkräftigsten und eifrigsten Helfer, Shaikh Aḥmed al-Raṣṣās. Mit Hilfe der Rasūliden machte sich im Jahre 652 (1254) Shams al-Dīn zum Zaiditenimām in der alten Residenz Ṣa'da; al-Mahdī war wieder auf seinen Ausgangspunkt beschränkt. Schon im folgenden Jahre wurde von einem Zaiditenkonvent seine Absetzung wegen Unwürdigkeit ausgesprochen. Von den 10 000 Mann zu Fuss und einigen hundert zu Pferde aus früheren Kämpfen hatte er

noch 2 000 Fusssoldaten und 300 Reiter; aber auch diese verliessen ihn in der Entscheidungsschlacht im Wādī Shuwāba, welches im Nordwesten zu dem Wādī Khārid von Ṣan'ā' parallel verläuft. Er wurde, 42-jährig, erschlagen, das Haupt als Trophäe umhergesandt und geschändet, schliesslich aber mit den Gebeinen begraben im Neben-Wādī Dhū Bin (Dhenebān). Das Ende hat nicht gehindert, dass sein Grab den Zaiditen eine wundertätige Gnadenstätte geblieben ist, wie denn auch sein Sonderbiograph [s. *Litt.*] ihn den „Martyrer auf dem Pfade Allāhs und den Emir der Gläubigen“ nennt, und überhaupt viele Wunder schon aus seinem Leben berichtet werden. Seine Ermordung anfangs 656 (1258) fällt also in das gleiche Jahr wie die Hinrichtung seines Gegners, des letzten 'Abbasidenkhalifen al-Musta'ṣim. Die Legende will, dass der Bote, der die Nachricht nach Baghdād bringen sollte, unterwegs das am gleichen Tage erfolgte Ende des Khalifen erfuhr.

Während al-Mahdī in seiner *Da'wa* [s. *Litt.*] die üblichen zaiditischen Argumente mit den gewohnten Korānsprüchen und Ḥadīthen in ziemlich hergebrachter Form als allgemeinen Aufruf zur Unterstützung der zaiditischen und seiner Sache zusammengestellt hat, ist seine *Khalifa* eine leidenschaftliche persönliche Verteidigung gegen seine Absetzung und ein Versuch, die Gegner, besonders den Shams al-Dīn Aḥmed, zu dem ihm geleisteten Treueid zurückzuführen. Dieser, wirft er ihnen vor, sei so unaufrichtig gewesen wie einst die Anerkennung der Prophetenautorität Muḥammeds durch die Omayyaden.

Gegen den erwähnten Shams al-Dīn Aḥmed, der den Amtstitel al-Mutawakkil annahm und die Rasūliden als seine Herren anerkannte, trat sofort ein Gegenimām auf in der Person des Abū Muḥammad al-Ḥasan b. al-Wahhās. Ähnlich blieb die Lage in den folgenden 1½ Jahrhunderten. Die *Tatimma* zählt 9 Männer auf, zuletzt al-Nāṣir Ṣalāh al-Dīn Muḥammad b. 'Alī, die es zu einer weiter reichenden Anerkennung als Imāme brachten in der Zeit zwischen al-Mahdī Aḥmed b. al-Ḥusain und

b. AL-MAHDĪ LI-DĪN ALLĀH AḤMED B. YAḤYĀ b. AL-MURTAḌĀ b. Aḥmed b. al-Murtaḍā b. al-Mufaḍḍal b. Manšūr b. al-Mufaḍḍal b. al-Ḥaḍīdjādī b. 'Alī b. Yaḥyā b. al-Kāsim b. Yūsuf al-Dā'ī b. Yaḥyā al-Manšūr b. Aḥmed al-Nāṣir. Der letztgenannte Ahn ist Sohn und zweiter Nachfolger von Yaḥyā al-Hādī. Nach dem Tode von al-Nāṣir Ṣalāh al-Dīn arbeitete ein Qāḍī 'Abd Allāh b. al-Ḥasan al-Dauwārī mit einigen Parteigängern für dessen minderjährige Söhne. Die 'Ulamā' aber, bestrebt die auseinanderfallende Herrschaft wieder zu einen, stellten in der Moschee Djamāl al-Dīn zu Ṣan'ā' drei Anwärter in engere Wahl: 'Alī b. Abī 'l-Faḍā'il, ferner al-Nāṣir b. Aḥmed b. Muḥammad und endlich Aḥmed b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā, und zwar sollten diese drei unter sich bestimmen. Ihre Wahl fiel auf Aḥmed b. Yaḥyā, den jüngsten unter ihnen. Trotz seines Widerstrebens musste er ihrer Begründung nachgeben, dass „wer wie er in die Tiefen und Feinheiten wissenschaftlicher Fragen eingedrungen sei, auch die weltlichen Angelegenheiten zu leiten nicht unfähig sei“. Zudem versprochen sie Rat und Beistand (*Tatimma*, Fol. 72a). Aber in der gleichen Nacht, da er proklamiert wurde, gelang auch dem Qāḍī al-Dauwārī die Huldigung für seinen Kandidaten (Ende 793 = 1391). Aḥmed b. Yaḥyā verliess sofort



mit seinen Anhängern truppweise die Stadt und zog sich in das Berggelände zurück zu den Banū Shihāb, einem Unterstamme der Hamdāniden. Sein Aufenthaltsort wurde von einem der Shihāb verraten. 13 Tage lang kämpfte man, wobei die Gegner etwa 50, der Imām 10 Mann verlor. Doch zog dieser dann weiter ins Gebirge und wurde auch in Ānis anerkannt. Besonders unterstützte ihn al-Hādī b. al-Mu'ayyad, Sohn eines früheren Imām, und Ibn Abi 'l-Faḍā'il. Man forderte ihn auch von Ṣa'da aus auf, die Huldigung einzuholen. Aber er wurde von den Gegnern überrascht, und da er seine rituelle Waschung und das Gebet nicht durch Kampf unterbrechen wollte, kapitulierte er unter Zusage der Sicherheit. Trotzdem seien, wie die ihm allerdings sehr freundlich gesinnte *Tatimma* behauptet, 80 seiner Männer niedergemacht worden; er selbst wurde nach Ṣan'ā' abgeführt, wo er 7 Jahre und 3 Wochen lang (794—801) gefangen gehalten wurde. Mit Hilfe der Wärter befreit, hat er noch 40 Jahre, obwohl „hart im Lande umhergeworfen“, ganz der Wissenschaft gelebt, bis er zu Zafār (Ende 480 = 1437) an jener yemenischen Pest starb, die ausser vielen anderen Grossen auch bereits den Gegenimām 'Alī b. Ṣalāḥ al-Dīn hinweggerafft hatte. Nach der *Tatimma* (Fol. 75<sup>a</sup>) war Ibn al-Murtaḍā 775 (1373) zu Dhamār geboren, nach anderen Berichten (s. Rieu zu *British Museum, Suppl.*, No. 365) im Jahre 764 (1363) zu Ānis.

Die Wahl des Ibn al-Murtaḍā zum Imām war insoweit ein Fehler, als ihm die erforderliche militärische und administrative Fähigkeit abging. Einer anderen Bedingung entsprach er dagegen vollkommen: Auf Grund einer sorgfältigen Erziehung und eines frühzeitigen Lerneifers hat er reichliches dogmatisches, juristisches und paränetisches Schrifttum geschaffen, auch gedichtet und über Grammatik und Logik gearbeitet. Die Freundlichkeit der Gefängniswärter, die ihn mit Tinte und Papier versorgten, ermöglichte die Abfassung des dann auch von ihm selbst kommentierten Rechtswerkes *al-Azhār fī Fikḥ al-Imma al-aṭḥār* (Ms. Berl., No. 4919). Am verdienstvollsten bleibt seine auch wieder von ihm kommentierte theologisch-juristische Enzyklopädie *al-Baḥr al-zakḥḥkḥār* (Ms. Berl., No. 4894—4907). Wenn auch nicht das Werk eines originalen Gelehrten, so ist es doch ein gut geordnetes gehaltreiches Stofflager, das allein schon wegen des religionsvergleichenden Teils der Einleitung Beachtung verdient, da die Unterschiede vielfach anders als bei Aḥḥārī oder Shahrastānī gesehen sind.

Etwa 80 Jahre nach al-Mahdī Aḥmed b. Yaḥyā, seit 922 (1516), hatten die Türken begonnen, Yemen zu besetzen und es dann im wechselnden Ausmass gehalten (s. Kuṭb al-Dīn al-Makki, *al-Bark al-yamānī fī 'l-Fatḥ al-'Oṭmānī* bei S. de Sacy in *NE*, IV, 412—504 und A. Rutgers, *Historia Jemanae sub Hasano Pascha*, Leiden 1838). Im Kampf gegen sie stellte sich etwa 1000 H. al-Manṣūr bi 'llāh al-Kāsim b. Muḥammed, Nachkomme von al-Hādī in 17. Generation, das heutige Imāmat zu Ṣan'ā' wieder her (s. A. S. Tritton, *The Rise of the Imams of Sanaa*, Oxford 1925). Ihm folgte von seinen Söhnen zunächst Muḥammed al-Mu'ayyad. Schon unter seiner Regierung, mehr noch seit seinem Tode im Jahre 1054 (1644), als der Nachfolger Ismā'il, ein anderer Sohn von al-Kāsim, sich nur mühsam gegen die vielen Brüder und Neffen durchsetzen konnte, trat einer von al-Kāsim's Enkeln hervor, der spätere Imām

C. AL-MAHDĪ LI-DIN ALLĀH AḤMED B. AL-ḤASAN B. AL-KĀSIM. Sein Vater ist nicht Imām gewesen, hat sich aber in den Kriegen gegen die Türken ausgezeichnet und war im übrigen ein Gelehrter. Im Jahre 1049 versuchte sich Aḥmed in dem Berglande Wuṣāb; 1051 belagerte er vergeblich Dhamār; 1053 war er mit vielen Familiengliedern auf der Pilgerfahrt in Mekka. Gleich beim Regierungsantritt des Ismā'il zog er mit einem anderen Vetter gegen Ṣan'ā'. Sich zunächst mit dem Imām aussöhnend, kämpfte er an verschiedenen Stellen auf eigene Faust, so bei Thula und wieder im Djabel Wuṣāb. 1070 eroberte er für Ismā'il Ḥadramawt, wohin die Zaiditen durch Thronstreitigkeiten gerufen waren. Als er nun im Jahre 1087 (1676), beim Tode des Ismā'il das Imāmat selbst übernahm, erhob sich ein Brudersohn, al-Kāsim b. Muḥammed al-Mu'ayyad, als Gegenimām und wurde besonders in dem weiteren Gebiet im Süden und nach der Tihāma hin in Zabid anerkannt. Wieder trat ein Zaiditenkonvent führender Sharifen und 'Ulamā' zusammen, in dem mit Mühe Aḥmed als der Rechtmässige anerkannt blieb. Bedeutete das auch keine monarchische Herrschaft, da die Gegenbewerber und die anderen Emire sich in ihrer Selbständigkeit nicht stören liessen, so herrschte doch wenigstens Ruhe und Sicherheit. Doch starb Aḥmed b. al-Ḥasan schon 1092 (1681) in dem von dem ersten türkischen Eroberergeneral Ḥasan Paṣha erbauten al-Ghirās bei Shibām. Und nach der kurzen und schwachen Regierung seines Sohnes al-Mutawakkil Muḥammed (bis 1097 = 1686) folgten neue Familienkämpfe. — Unter den jüngeren Imāmen dieser Kāsimiden-Dynastie führt noch ein weiterer Aḥmed b. al-Ḥusain b. al-Kāsim (seit 1221 = 1806) die Amtsbezeichnung al-Mahdī li-Din Allāh.

*Litteratur:* Zu a. Eigene Schriften: *Da'wa*,

Ms. Berlin, No. 10 282; *Khalīfat al-Kur'ān fī Nukat min Aḥkām Ahl al-Zamān*, Ms. Berlin, No. 2175, s.; Sharaf al-Dīn Yaḥyā b. Abi 'l-Kāsim al-Ḥamzī, *Sirat al-Imām al-Mahdī li-Din Allāh*, Ms. Berlin, No. 9741 (zeitgenössisch); al-Khazradjī, *al-'Uḳud al-lu'lu'ya*, ed. Muḥammed 'Asal, Übers. Redhouse (*GMS*, III), IV, 94 ff., 118 ff.; H. C. Kay, *Yaman, its early mediaeval history*, London 1892, S. 319 ff. — Zu b: Aufzählung von 30 Schriften bei Ahlwardt, *Verzeichnis d. arab. Handschriften*, No. 4950, XV. — Aus der Einleitung zu *al-Baḥr al-zakḥḥkḥār*: T. W. Arnold, *Al Mu'tazilah*, Leipzig 1902; M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910. — Zu c: al-Muḥibbī, *Ta'rikḥ Khulāṣat al-Aṭḥār fī A'yān al-Karn al-hādī 'aṣḥar*, Kairo 1284, I, 180 f.; F. Wüstenfeld, *Yemen im XI. (XVII.) Jahrhundert*, Göttingen 1884, 71 ff. — Zu a und b: Imād al-Dīn Yaḥyā b. 'Alī al-Ḥasanī al-Kāsimī, *Tatimmat al-Ifādā fī Ta'rikḥ al-Imma al-Sāda*, Ms. Berl., No. 9665; Brockelmann, *GAZ*, I, 318, 6, 404, 12; II, 187, 6. — Zu a—c: Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties*, 1894, S. 102 f.; E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, Hannover 1927, S. 123.

(R. STROTHMANN)

AL-MAHDĪ 'UBAID ALLĀH, erster Fātimiden-Khalīfe (297—322 = 909—34). Seine Herkunft ist dunkel. Er ist auch unter dem Namen Sa'id bekannt und wird für den Enkel des berühmten persischen Sektierers und ismā'ilitischen Führers 'Abd Allāh b. Maimūn al-Qaddāḥ („der Augen-

arzt“) gehalten. Aber er behauptete, ein wahrer Abkömmling des Propheten von dessen Tochter Fāṭima zu sein. Einige hielten ihn für den Bruder des zwölften Imām, andere vermuteten, dass er der Sohn einer der fremden „verborgenen“ Imāme der Ismā'iliten sei. Sein dramatischer Aufstieg zur Macht fiel mit einem plötzlichen Ausbruch von shī'itischem Eifer zusammen, der sich auf die vielumstrittene Frage der Legitimität der Khalifenwürde konzentrierte in Verbindung mit der mystischen Lehre vom Imāmat und vom Erscheinen eines lange erwarteten *Mahdī*. Es war der Höhepunkt der ismā'ilitischen Propaganda und stand mit der karmatischen Häresie Arabiens in Verbindung. In der Geschichte dieser Zeit ist zu beobachten, wie solche eifrigen Schismatiker in Wirklichkeit mit ihren esoterischen Lehren und allegorischen Interpretationen zugunsten ihrer eigenen privaten, politischen Zwecke arbeiteten.

Nord-Afrika war Zeuge der entscheidenden Stadien im Emporsteigen der Fāṭimiden. Der erste Begründer war wahrscheinlich ein *Dā'ī*, Abū 'Abd Allāh al-Shī'ī, der den Anspruch darauf erhob, der Vorläufer des Mahdī zu sein. Er war ein ehrgeiziger Parteigänger von unbestreitbaren Fähigkeiten und Organisationstalent; zuletzt stürzte ihn seine eigene Schlaueit und Herrschsucht ins Verderben. Nichtsdestoweniger war er es, dem 'Ubaid Allāh seinen Thron und seinen Titel verdankte. Während ersterer den Samen des Aufbruchs unter die Berberstämme Nord-Afrikas säte, begab sich 'Ubaid Allāh mit seiner Familie von Salamiya in Nord-Syrien nach Kairawān (902 A. D.). Als er als Kaufmann verkleidet durch Ägypten reiste, entkam er soeben der Gefangennahme durch einen argwöhnischen Gouverneur. Vielleicht half ihm wohlüberlegte Bestechung weiter, bis er und sein Sohn von den Banū Midrār, Anhängern der 'Abbāsiden, in Sidjilmāsa in den Kerker geworfen wurde. Unter dessen arbeitete sein Oberbefehlshaber anderswo mit Hilfe der wilden Banū Kitāma, deren Hilfe er für sich gewonnen hatte, zu seinen Gunsten. Ein siegreicher Einzug in Sidjilmāsa war das Zeichen der Befreiung 'Ubaid Allāhs — man argwöhnt jedoch, dass der wirkliche Gefangene vor der Übergabe erschlagen worden war — und seiner Proklamation als tatsächliches geistliches Oberhaupt des Islām, als der Mahdī, der Befehlshaber der Gläubigen. Der Aghlabiden-Herrscher Ziyādat Allāh III. wurde besiegt und nach Ägypten in die Verbannung getrieben, während der neue Mahdī und sein Sohn am 29. Rabi' II. 297 (15. Jan. 910) triumphierend in Raḡḡāda einzogen.

Mit seiner Erhebung zur höchsten Gewalt begann 'Ubaid Allāh mit einer Politik, die die Grenzen seiner Herrschaft erweitern sollte. Nicht nur war er von allen Seiten von Feinden umringt, selbst in seinem eigenen Lager lauerten verräterische Verbündete und wankelmütige Anhänger. Sehr bald entdeckten die, welche ihn aus dem Kerker befreit hatten, dass er ihr Beherrscher geworden war. Die Entfremdung zwischen ihm und seinen Hauptanhängern soll ihren Ursprung in der Enttäuschung haben, die diese darüber empfanden, dass er nicht imstande war, die Wunder zu wirken, die man von einer solchen göttlichen Persönlichkeit erwartete. Abū 'Abd Allāh war gezwungen, eine untergeordnete Rolle zu spielen; daher wurde er verbittert und begann, einen Aufbruch unter den heimatlosen Berberstämmen anzuzetteln. Aber der Mahdī war durchaus imstande, sich in die Situa-

tion zu finden. Ein *Shaikh* der Kitāma-Berber, der an der Spitze einer Deputation stand, die deutliche Beweise für seine geistigen Ansprüche verlangte, wurde rasch enthauptet. Kurz danach stellte er Abū 'Abd Allāh und dessen Bruder 'Abd al-'Abbās nach und liess sie ermorden (298 = 911). Der andere Bruder Abū Zākī wurde mit einem Brief, der seine Enthauptung befahl, nach Kairawān geschickt. Als der Mahdī, der solche Handlungen gewissen Anhängern gegenüber rechtfertigen wollte, sich folgendermassen äusserte: „Satan war die Ursache ihrer Sünde, und ich habe sie durch das Schwert gereinigt“, folgten Aufstände. Aber die kühne Behandlung der Bevölkerung durch den Mahdī und sein persönlicher Mut wandten eine Katastrophe ab und befestigten die weltliche Macht der Fāṭimiden, wenn sie auch nicht einen Beweis ihrer geistigen Fähigkeiten lieferten.

'Ubaid Allāhs auswärtige Politik veranlasste ihn, Ḥassān b. Kulaib von den Banū Kitāma als Gouverneur nach Sizilien zu schicken, um die Sache der Fāṭimiden zu fördern. Die Huwāra und Lawāta-Stämme in Tripolitanien wurden besiegt; unterdessen siegte auch das Heer des Mahdī über Muḥammed b. Khazar bei Tiharet. Aber nach dem Tode Abū 'Abd Allāhs wurden die Banū Kitāma, die gegen den Mahdī murrten, im April 912 hauptsächlich von ihren alten Feinden, der Bevölkerung von Kairawān, die ihre wilden Sitten verabscheuten, angegriffen. Die Banū Kitāma erhoben sich in allgemeinem Aufstand und ernannten einen neuen Mahdī namens Kadū. Aber nach heftigen Kämpfen wurden sie besiegt. Die Tripolitanier wurden auch in einen Kampf mit den Berbern verwickelt (300 d. H.). Aber die wichtigsten Ereignisse seiner Regierung waren die Angriffe auf Ägypten. Der Sohn des Mahdī, Abū 'l-Qāsim, wurde als Befehlshaber mit einer Heeresmacht abgesandt; währenddessen arbeitete eine Flotte unter Khubasa. Tripolis, Barka und Alexandrien wurden eingenommen (302 = 914), bis das siegreiche Heer vor Fustāt von dem Eunuchen Mūnis, dem ägyptischen Kommandanten, aufgehalten wurde. Ein zweites Expeditionsheer wiederholte die Heldentaten des ersten (916—17), verheerte das Delta und verwüstete das Faiyūm, wurde aber ebenfalls bei Al-Kairo zurückgeworfen, während die aus achtzig Schiffen bestehende Flotte bei Rosetta von der kleineren, aber tüchtigeren Flotte des Khalifa durch griechische Matrosen vernichtet wurde (307 = 920). Wieder sahen sich die Soldaten der Fāṭimiden gezwungen, sich zurückzuziehen. Nichtsdestoweniger erstreckte sich die Herrschaft des Mahdī von den Grenzen Ägyptens bis zu den Grenzen des Idrisiden-Reiches in Marokko. Seine Flotten verbreiteten Schrecken im ganzen Mittelmeer; Malta, Sizilien, Sardinien und die Balearen verspürten seinen Einfluss, während seine geheimen Agenten in ganz Andalusien anzutreffen waren. Ein Aufbruch in Sizilien zugunsten eines Aghlabiden-Prinzen, Aḥmed b. Ziyādat Allāh, griff seine Herrschaft auf jener Insel an, aber seine Verwaltung war im allgemeinen kräftig und sicher, wenn auch hart und unbarmherzig. Im Jahre 926 nahm er seine Residenz in der neuen Stadt, die er an der tunesischen Küste gegründet und nach sich selbst al-Mahdiyya („Afrika“ bei Froissart) genannt hatte. Sie wurde anstelle Kairawāns (das in einer Entfernung von 16 Meilen liegt) seine Hauptstadt. Die neue Stadt wurde im Jahre 303 (916) gegründet. Sie lag auf einer vor-  
springenden Halbinsel mit dem Namen Djazirat



al-Fār. Sie war mit hohen und massiven Mauern und riesig schweren Toren stark befestigt und umschloss den Palast und die königlichen Kasernen. Ein natürlicher Hafen wurde verbessert, damit er Schutz für hundert Kriegsschiffe bieten konnte. Auf dem Festland lag die Vorstadt Zawila, die als Aufenthaltsort für Handeltreibende und das Volk gedacht war. Nach einer 25-jährigen Regierung starb 'Ubaid Allāh am 14. Rabi' I. 322 (4. März 934) im Alter von 63 Jahren. Ihm folgte sein Sohn Abu 'l-Ḳāsim unter dem Titel al-Ḳā'im bi-Amrillāh.

*Litteratur:* Weil, *Geschichte der Chalifen*, II, 579 ff.; O'Leary, *Hist. of the Fatimid Khalifate*, Index; Nicholson, *Establishment of the Fatimid Dynasty*; C. Huart, *Histoire des Arabes*, I, 333 ff.; Lane-Poole, *Egypt in the Middle Ages*, S. 95—7; ders., *Mohammedan Dynasties*, S. 70; C. Schefer, *Sefer Nameh de Nasiri Khosrau*, S. 105, 120; I. Hamet, *Histoire du Maghreb*, S. 25—34; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, S. 77; H. C. Kay, *'Omarah's History of Yaman*, S. 192 ff.; Muir, *Caliphate*, S. 562 ff.; Dozy, *Geschichte d. Mauren in Spanien*, II, 9 ff.; Yakūt, *Mu'djam*, I, 400, 456; II, 798, 961; IV, 694; Abu 'l-Maḥāsīn b. Taghri Birdi, *Annals*, ed. W. Popper, S. 4, 112; de Goeje, *BGA*, VIII, 334; 'Abd al-Latif, *Relation de l'Egypte*, Übers. de Sacy, S. 523; al-Mas'ūdi, *Les Prairies d'or*, VI, 194; VIII, 246; Ibn Ḳhalikān, *Biogr. Dict.*, Übers. de Slane, I, 231 Anm.; III, 388; IV, 51; Maḳrīzī, *Hist. de l'Egypte*, Übers. Blochet, S. 72; H. Bunz, *Fatimidengeschichte von al-Maḳrīzī*, S. 31 ff.; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, II, 284; Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, ed. de Slane, I, 441 ff.; Suyūṭī, *Hist. of the Caliphs*, Übers. Jarrett, S. 2, 23, 398 ff.; *Archives marocaines*, XVI, 453 ff.; XXX, 155, 246, 263; XXXI, 51, 58; al-Balkhī, *Liore de la Création*, ed. u. Übers. Cl. Huart, II, 163; al-Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations*, Übers. Sachau, S. 48; Dī. Zaidān, *Ta'rikh al-Tamaddun*, Kairo 1922, IV, 211 ff.; Übers. D. S. Margoliouth, *GMS*, IV, (1907), 274, 280; ders., *On Mahdis and Mahdism*, in *Proceed. of the British Acad.*, VII (1916), 13; ders., *Eclipse of the Abbasid Caliphate*, I, 181, 167; II, 254; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 596 ff.; Becker, *Beiträge zur Gesch. Ägyptens*, I, 2 ff.; Zambaur, *Généalogie et Chronologie de l'Islam*, I, 94; E. G. Browne, *Lit. Hist. of Persia*, I, 359, 409; II, 197; Quatremère, *Mémoires hist. sur la dynastie des Fatimides*, in *J A*, 1836, II, 117; P. Casanova, *La Doctrine secrète des Fatimides*, in *B I F A O*, XVIII, 129, 148, 150; de Goeje, *Les Carmathes du Bahrein*, S. 6 ff.; Ibn Iyyās, *Ta'rikh Miṣr*, S. 44—8, 59, 67—70.

(J. WALKER)

AL-MAHDĪ'S, Dynastie von Zabīd in Yemen. Als der Begründer der Dynastie, 'Alī b. Mahdī [s. d.], Mitte 554 (1159), kurz nach Eroberung von Zabīd starb, war die ganz auf seine Person gestellte Herrschaft stark gefährdet, zumal da seine Söhne Mahdī, 'Abd al-Nabī und 'Abd Allāh sich nicht einig blieben. Es ist nicht eindeutig klar, ob Mahdī zunächst die volle Herrschaft erhielt (so 'Omāra bei Kay [s. Litt.], S. 129), oder ob er neben dem 'Abd al-Nabī, als dem Verwalter der inneren Angelegenheiten, nur die selbständige Heerführung übernahm (so Ḳhaṣradjī bei Kay,

S. 294). Jedenfalls tritt in den Aussenkriegen zunächst Mahdī hervor als Eroberer von Lahīdj im Jahre 556 f. und von Dījanad im Jahre 558. Er starb, völlig von Geschwüren zerfressen, Ende 558 oder anfangs 559 (Ende 1163) zu Zabīd. Nun übernahm 'Abd al-Nabī die Regierung, er wurde zwar auf kurze Zeit durch 'Abd Allāh verdrängt, konnte dann aber seine Alleinherrschaft festigen und hat in ständigen Kriegszügen das jemenische Reich und die vielen Schätze festgehalten, welche sein Vater zusammenerobert hatte. Seine Macht erstreckte sich von der Tihāma aus über das Bergland Dhu 'l-Kalā und die Burgen südlich von Dījanad und Ta'izz. Seine Siege hat er in eigenen Gedichten gefeiert, so den im Jahre 560 (1164/5) über Wāḥās, den Sohn und Nachfolger des Ḡānim b. Yahyā von dem Ḥasanidenzweig der Sulaimāniden, der aus Mekka vertrieben im Bergland um Zafār und Ta'izz eine Dynastie begründet hatte. Als 'Abd al-Nabī 568 (1172/3) 'Aden belagerte, fanden die dortigen Zurai'iden (s. den Art. BANU 'l-KARAM) die Unterstützung einer grossen Koalition, der, geführt von dem Hamdāniden 'Alī b. Ḥatīm zu Ṣan'ā, auch die mit den Hamdāniden und den Zurai'iden verwandten Yām-Stämme sich anschlossen. 'Abd al-Nabī wurde 569 vernichtend bei Ibb und noch einmal weiter südlich in der Nähe von Ta'izz geschlagen. Konnte auch 'Alī b. Ḥatīm den Kampf nicht bis in die Tihāma vortragen, da die Beduinen ihm nicht weiter folgten, so hatte doch 'Abd al-Nabī die Belagerung von 'Aden bereits aufgeben lassen. Nach Zabīd zurückkehrend ging er einem stärkeren Feinde und damit seinem Ende entgegen. Denn noch im gleichen Jahr traf der Aiyūbide Tūrānshāh, von seinem Bruder Saladin gesandt, im Yemen ein. Geführt von dem Sulaimāniden al-Ḳāsim, dem Bruder des gefallenen Wāḥās, eroberte Tūrānshāh Zabīd nach einer zweitägigen Bestürmung am 9. Shawwāl 569 (14. Mai 1174). 'Abd al-Nabī und seine zwei Brüder Aḥmed und Yahyā wurden eingekerkert. 9 Monate später, als Tūrānshāh auf seinem Eroberungszug im yemenischen Bergland zu Dhu Djabla westlich von Ibb von Unruhen in der Tihāma hörte, liess er alle drei Brüder zu Zabīd hinrichten.

*Litteratur:* C. Th. Johannsen, *Historia femanae*, Bonn 1828, S. 144 ff.; H. C. Kay, *Yaman, its early mediaeval history*, London 1892, S. 192 ff., 294; Abu 'l-Fidā, *Annales*, ed. Adler, III, 566 f.; IV, 8; Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties*, Westminster 1894, S. 96; E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et chronologie*, Hannover 1927, S. 118. — (Hauptoriginalquelle: al-Ḳhaṣradjī, *al-Ḳifāya wa 'l-Fīṭam*, Ms. Leiden 805, nicht gesehen, doch benutzt von Kay).

(R. STROTHMANN)

AL-MAHDĪYA, früher AL-MA'MŪRA, Ortschaft in Marokko an der Küste des Atlantischen Ozeans an der Mündung des Wādī Sabū (Sebou); sie ist auf einem Felsenvorsprung erbaut, der das Flussstal beherrscht. Da sie im äussersten Süden der Ebene Ḡharb 32 km nordöstlich von Salé (Salā) gelegen ist, hat sie eine geographische Lage von höchster Bedeutung. Man ist im Begriff, hier einen Hafen für solche Schiffe anzulegen, deren Tonneninhalt so umfangreich ist, um den Wādī Sabū bis zum Flusshafen Kénitra (al-Kunaitira, „Der kleine Hafen“) hinaufzufahren, der 10 km in der Luftlinie von der Mündung entfernt liegt.

Man nimmt im allgemeinen an, dass die Lage von al-Mahdiya einer der ersten phönizischen Nieder-

lassungen entspricht, die von Hannon im V. Jahrhundert v. Chr. an der atlantischen Küste Marokkos gegründet wurden: nämlich der Faktorei Thymiateria. Über das spätere Schicksal dieser Gründung weiss man nichts, und erst im IV./X. Jahrhundert wird von arabischen Schriftstellern die Stadt an der Mündung des Wādī Sabū unter den Namen al-Ma'mūra ("die volkreiche, die blühende"), Ḥalk ("die Mündung") al-Ma'mūra oder Ḥalk Sabū erwähnt. Nach dem Chronisten Abu 'l-Kāsim al-Zaiyānī soll die Gründung der heutigen Stadt auf die kurzlebige Dynastie der Banū Ifren zurückgehen, die am Ende des IV./X. Jahrhunderts im atlantischen Gebiete Marokkos zur Herrschaft gelangte. In der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts errichtete der Almohaden-Sultan 'Abd al-Mu'min hier eine seiner Schiffswerften (*Dār al-Sinā'a*). Darauf führte al-Ma'mūra bis zum XVI. Jahrhundert ein unbedeutendes Dasein: er war ein kleines Austauschzentrum für Landesprodukte mit einigen europäischen Schiffen.

Als die Christen von der Iberischen Halbinsel aus einen Vorstoss nach Marokko unternahmen, war al-Ma'mūra einer der ersten Punkte, die sie erobern wollten; am 24. Juni 1515 warf eine grosse portugiesische Flotte an der Mündung des Wādī Sabū Anker, und ein Landungskorps von 8 000 Mann besetzte kampflos die Stadt. Die Portugiesen verschanzten sich in al-Ma'mūra und führten hier Befestigungswerke auf, deren Spuren noch heute vorhanden sind, aber sie konnten sich hier nur kurze Zeit behaupten; am Ende desselben Jahres vertrieben die Muslime die Christen aus al-Ma'mūra, wobei sie ihnen blutige Verluste zufügten.

Danach spielte al-Ma'mūra wieder eine Rolle in der Geschichte, als es Ende des XVI. Jahrhunderts zu einem Piratennest von gefürchteten europäischen Seeräubern wurde, die unter der Führung des englischen Kapitäns Hainwaring an der ganzen atlantischen Küste kreuzten und die europäischen Seemächte ernstlich beunruhigten. Dieser Zustand nahm ein Ende, als Spanien, das schon im Jahre 1610 den etwas nördlicher gelegenen Hafen Larache (al-Arā'ish) besetzt hatte, nach verschiedenen Besprechungen mit dem damaligen marokkanischen Herrscher, dem Sa'dier Mawlay Zaidān, im August 1614 eine Landung in al-Ma'mūra vornahm. Die Stadt wurde eingenommen, und die spanische Flotte zog sich zurück, indem sie eine 1 500 Mann starke Garnison zurückliess. Die neuerobernte Stadt erhielt den Namen San Miguel de Ultramar.

Die Besetzung von al-Ma'mūra durch die Spanier dauerte 67 Jahre lang; während dieser Zeit mussten sie mehrmals den heftigen Angriffen der Muslime die Stirn bieten, besonders den Angriffen der „Freiwilligen des Glaubens“ (*Mudjahidūn*), die sich zusammengeschart hatten, um die Christen aus den verschiedenen Punkten an der Küste, wo sie sich niedergelassen hatten, unter dem tatkräftigen Vorgehen des saletinischen Häuptlings al-'Aiyāshī zu vertreiben. Die Hauptangriffe auf San Miguel de Ultramar fanden 1628, 1630 und 1647 statt. Im Jahre 1681 (1092 d. H.) liess der 'Alawiden-Sultan Mawlay Ismā'il die Stadt belagern, die schliesslich im Sturm genommen wurde. Er gab ihr darauf den Namen al-Mahdiya; mit dem Namen al-Ma'mūra wurde nur noch der grosse Korkeichenwald bezeichnet, der sich zwischen Salé und dem unteren Flusstal des Wādī Sabū erstreckt. —

Zu bemerken ist noch, dass eine kleine Militärstadt in Marokko, die vom Almohaden-Khalifen 'Abd al-Mu'min an einer Ecke des späteren Ribāṭ al-Faṭḥ (Rabat) auf dem südlichen Ufer und an der Mündung des Wādī Salā (des heutigen Wād Bū Regreg) gegründet wurde, den Namen al-Mahdiya trug [siehe den Artikel RABAT]. Al-Mahdiya wurde im Jahre 1911 von französischen Truppen besetzt.

In al-Mahdiya sind noch ziemlich bedeutende Überreste vorhanden aus der kurzen Besetzung durch die Portugiesen und Spanier wie aus der Zeit, als die Stadt endgültig von den Muslimen wieder eingenommen wurde. Um die Zitadelle (*Kaṣba*) verläuft ein ununterbrochener Wall mit einem Graben. Dieser Befestigungsgürtel hat zwei Tore: das eine, ein grossartiges mit zwei arabischen Inschriften, ist in marokkanischem Stil und stammt aus dem XVII. Jahrhundert; das andere ist ein einfaches Ausfalltor aus der spanischen Besatzungszeit und öffnet sich nach einem steilen Abhang zu, der zum Meere führt. Im Innern der Stadt befinden sich neben einigen baufälligen Häusern und einer kleinen Moschee die Trümmer des muslimischen Gouverneurspalastes aus dem XVIII. Jahrhundert. Zwischen dem Fuss der Zitadelle und dem Flussufer des Wādī Sabū bemerkt man noch in einer Länge von 200 m und in einer Breite von ungefähr 40 m „Bauwerke, die aus Reihen von viereckigen Kammern gebildet werden, völlig voneinander getrennt und jede von einer doppelten Mauer umgeben“. Dies waren ohne Zweifel Getreidemagazine, deren Erbauungszeit man nicht vor dem Ende des XVII. Jahrhunderts ansetzen darf und sicher nicht, wie man lange geglaubt hat, in phönizische Zeit verlegen darf.

*Litteratur:* Die neueren arab. Chronisten (al-Zaiyānī, al-Kādiri, al-Nāsirī, al-Salāwī usw.), *passim*; H. de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*, Index unter „El-Mamora“; *Villes et Tribus du Maroc*. Publication de la Mission scientifique du Maroc, *Rabat et sa région*, I, *Les villes avant la conquête*, Paris 1918, S. 268—79; R. Montagne, *Note sur la kasbah de Mehdiya*, in *Hespéris*, I (1921), 93—7.

(E. LÉVY-PROVENÇAL)

AL-MAHDĪYA, an der Ostküste Tunesiens, ist die „Stadt Afrika“ der europäischen Schriftsteller des Mittelalters. Sie liegt zwischen Sousse und Sfax auf einer kleinen etwa 1 500 m langen und etwa 500 m breiten Halbinsel, die in das Kap Afrika ausläuft und sich mit dem Festland durch einen schmalen Isthmus verbindet, „wie die Hand mit der Handwurzel“. Ohne Zweifel hat sich an dieser Stelle eine phönizische und eine römische Niederlassung befunden, die man nicht identifizieren konnte. Der gegenwärtige Name kommt von dem shi'itischen Mahdī 'Ubaid Allāh, der im Jahre 300 (912) die Stadt gründete und nach Befragung des Orakels befestigte, in Voraussicht der Gefahren, welche der Fātimiden-Dynastie drohen mussten. Ein Steinwall, von dem noch einige Türme vorhanden sind, lief der Küste entlang. Gegen Süden schützte die Mauer den Hafen, einen alten in den Felsen gehauenen phönizischen Kothon, in den die Schiffe durch ein grosses mit mächtigen Befestigungswerken flankiertes Tor hineinfuhren. Etwas weiter an der Spitze soll sich ein Seearsenal befunden haben. An der Isthmusseite lag vor dem sehr breiten und mit runden und eckigen Türmen ausgerüsteten Wall eine Vormauer, die mit einem Tor versehen war, das noch besteht. Von zwei



vorspringenden Mauern mit abgestumpften Ecken flankiert, führte der Durchgang unter einem Gewölbe von 44 m Länge her (*al-Skifa al-kaḥḍa*). Auf dem höchsten Punkt der Halbinsel liegt eine alte türkische *Ḥaṣba*, die wahrscheinlich an der Stelle des Mahdi-Palais steht. Davor mag gegen Westen das Palais seines Sohnes al-Ḳā'im gelegen haben. Auch verdankt die Stadt den Fātimiden eine nahe dem Meere erbaute grosse Moschee, von der bedeutende Überreste, namentlich eine monumentale Vorhalle, noch bestehen. In der Nähe befand sich ein Rechnungshof (*Dār al-Muḥasabāt*). Ausserhalb der Halbinsel dehnte sich die Vorstadt Zawila (das antike Zella?) aus, deren Lage noch bekannt ist und wo man verschiedene archäologische Funde, unter anderen Glasscherben, gemacht hat.

Als der Mahdi 'Ubaid Allāh Raḳḳāda bei al-Ḳairawān verliess, schlug er seine Residenz in al-Mahdiya im Jahre 308 (921) auf. Nachdem die Stadt Hauptstadt geworden war, blühte sie und wurde nach Ibn 'Idhārī die reichste Stadt der Berberei. Der Sohn des 'Ubaid Allāh, al-Ḳā'im, wurde dort fünf Monate lang (Jan. bis Sept. 945) von Abū Yazīd, „dem Mann auf dem Esel“, belagert, einem khāridjītischen Aufwiegler, der von Tawzer kam und sich zum Herrn über ganz Ifriḳiya gemacht hatte. Die Schlappe bei der Blockade von al-Mahdiya war der Anfang vom Zusammenbruch dieses Ketzers. Mehr als ein Jahrhundert später diente al-Mahdiya, wo sich die Fātimiden bei Gefahr verschanzten, ihren nicht unterjochten Vasallen als Zufluchtsort, so den Ziriden-Emiren, den Opfern des hilālischen Einfalls. Im Jahre 449 (1057) gab der Ziride al-Mu'izz al-Ḳairawān gegen al-Mahdiya auf. Von da ab bemühten er und seine Nachfolger sich, die Plätze ihres Reiches wiederzuerlangen. Auch erstreckte sich ihre Tätigkeit auf das Meer. Al-Mahdiya, wo man schon zu einem Streifzuge rüstete, war und blieb bis zur neuesten Zeit der bedeutsamste Mittelpunkt der tunesischen Seeräuber. Die Unternehmungen der muslimischen Seeräuber forderten Angriffe der Normannen von Sizilien, der Pisaner und Genuesen gegen die Küstenstädte heraus. Im Jahre 1087 fiel al-Mahdiya in die Hände der verbündeten Christen. Die Normannen nahmen sie im Jahre 1148 nochmals ein; sie wurden dann bei der Eroberung Ifriḳiya's durch den Almohaden 'Abd al-Mu'min zu Wasser und zu Lande blockiert. Wieder muslimisch geworden, wurde die Stadt im Jahre 1180 abermals genommen und geplündert. Sie schloss dann mit dem Könige von Sizilien, Wilhelm II., einen Friedensvertrag, demzufolge die Normannen dort Handel treiben konnten. In der Zeit der verderbenbringenden Feldzüge der Banū Ghāniya, almorawidischer Emire, wurde al-Mahdiya vorübergehend Besitztum des Abenteurers 'Abd al-Ḳarīm al-Raḡrāḡi, der dort den Titel eines Khalifen annahm. Diese Wirren führten zur Ernennung eines Gouverneurs für Ifriḳiya aus der Almohaden-Familie der Banū Hafṣ. Al-Mahdiya wurde seitdem eine der wichtigsten Städte des Königreichs der Hafṣiden; die Verwaltung wurde im allgemeinen einem der Söhne des Herrschers von Tunis übertragen.

Indessen erforderte die ununterbrochene Tätigkeit der dortigen Seeräuber im Jahre 1390 eine neue Expedition der Genuesen; Karl VI., der König von Frankreich, unterstützte sie und sandte seine Galeeren und Ritter gegen „diese schlecht

befestigte Stadt Afrikas“ (Froissart). Al-Mahdiya leistete Widerstand, musste aber den Christen einen Tribut bezahlen. Im Jahre 1539 erhielt die Stadt infolge der Eroberung von Tunis durch Karl V. eine spanische Garnison. Im folgenden Jahre bemächtigte sich ihrer durch Überumpelung der Seeräuber Dragut. Durch die Flotte Andrea Doria's gefangen genommen, setzte sich Dragut nach seiner Freilassung von neuem in al-Mahdiya fest. Am 8. Sept. 1550 entriss Doria nach einem denkwürdigen Siege Dragut, „dem Fürsten Afrikas“, die Stadt. Da die Malteserritter die ihnen von Karl V. angebotene Wache ausschlugen, befahl er, die Festungswerke zu schleifen. Al-Mahdiya fiel abermals in die Hände der Muslime, wurde wiederhergestellt und blieb unter der türkischen Regierung bis ins XIX. Jahrhundert ein Piratennest, gefürchtet von den christlichen Kaufleuten seit ungefähr 900 Jahren. Jetzt ist sie eine friedliche kleine Stadt mit ungefähr 10 000 Einwohnern, die von Fischfang und den Erzeugnissen ihrer Ölmühlen leben.

*Litteratur:* al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. u. Übers. de Slane, Alger 1911—13, Text, S. 29—30; Übers., S. 65—8; Ibn Hawḳal, ed. de Goeje, *BGA*, II, 48; Übers. de Slane, in *JA*, 1842, I, 172; Idrīsī, ed. u. Übers. Dozy u. de Goeje, Text, S. 109; Übers., S. 127—28; al-Tidjānī, *Riḥla*, Übers. Rousseau, in *JA*, 1853, I, 357 ff.; Ibn 'Idhārī, *Bayān*, ed. Dozy, I, 170; Übers. Fagnan, I, 237; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, VIII, 70; Übers. Fagnan, *Annales du Maghreb*, S. 70; Maḳrīzī, *Moḳaffa*, Teil-Übers. Fagnan, *Centenario di M. Amari* (S. A.), S. 43; al-Marrākūshī, *Hist. des Almohades*, ed. Dozy, S. 163; Übers. Fagnan, S. 196; Froissart, *Chroniques*, ed. Buchon, III, 79 ff.; Marmol Caravajal, *Description general de Africa*, Granada 1573, Buch 3, Fol. 369 f.; Übers. Perrot d'Abancourt, II, 502 f.; Leo Africanus, ed. Ramusio, Venedig 1837, S. 123 f.; Mas Latrie, *Traité de paix*, Paris 1868, *passim*; de Smet, *Mahdia*, Tunis 1913; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, Paris 1926, I, 106 ff., 117, 118, 130 ff. (G. MARÇAIS)

**MAḤĪYA** (A.), Terminus technicus der Metaphysik, Quiddität; häufig gleichbedeutend mit *Djawhar*, Substanz. Abū Ḥanīfa, *Dirār* (und al-Nadjdjār) gebrauchten ihn zur Bezeichnung des reinen göttlichen Wesens; vgl. 'Abd al-Ḳāhir al-Baḡhdādī, *al-Farḳ*, New York 1920, S. 201—2; al-Sharastānī, *Kitāb al-Mīlāl wa 'l-Nihāl*, Ausg. Kairo, I, 114; *Kitāb al-Bad' wa 'l-Ta'rikh*, ed. und Übers. Huart, I, 85. Über die Frage, ob die Quiddität mit der Existenz (*Wudūd*) identisch sei oder nicht, vgl. Djurdjānī, *Sharḥ al-Mawāḳif*, Ausg. Kairo, S. 92. (L. MASSIGNON)

**MAḤKAMA.** [Siehe MEḤKEME.]

**MAḤMAL** (oder richtiger: MAḤMIL, A.), Bezeichnung der prachtvoll geschmückten leeren Sänften, die seit dem XIII. Jahrh. von muḥammedanischen Fürsten zum Hadjdj nach Mekka gesandt worden sind, um ihre Selbständigkeit und Ansprüche auf einen Ehrenplatz beim Feste zu manifestieren. Das Kamel, das den Maḥmal trägt, wird nicht geritten, sondern am Zaume geführt. Er zieht an der Spitze der Karawane und wird als ihr heiliger Mittelpunkt betrachtet. Welche verschwenderische Pracht beim Wettfeiern der Fürsten darauf verwendet wurde, zeigt die Erwähnung eines mit vielem Gold, Perlen und Edelsteinen ge-

schmückten Maḥmals, der im Jahre 721 (1321) vom Irāk nach Mekka gesandt wurde (*Die Chroniken der Stadt Mekka*, herausg. von F. Wüstenfeld, II [1859], S. 278). Der am meisten angesehene Maḥmal, der die aus Kairo kommende Pilgerkarawane begleitete, wird von Lane als ein viereckiges hölzernes Gestell beschrieben, das oben die Form einer Pyramide hatte und mit schwarzem, reich mit gestickten Inschriften und Ornamenten geschmücktem Brokat bekleidet war. Die untere Kante des Vierecks war mit seidenen Fransen versehen, und an den Ecken waren, wie auch auf der Spitze der Pyramide, vergoldete Kugeln befestigt. An der Vorderseite des pyramidenförmigen Daches sah man eine in Gold gestickte Abbildung der Ka'ba. In der kurzen Beschreibung, die schon Burckhardt von dem ägyptischen Maḥmal gab, wird noch hinzugefügt, dass er mit Straussenfedern geschmückt war. Nach ihm befände sich in dem leeren Innenraum nur ein Gebetbuch, das nach der Rückkehr in Kairo ausgestellt und vom Volke geküsst wurde; nach Lane sind dagegen zwei silberne Behälter am Maḥmal befestigt, worin sich zwei Kor'ane befinden, der eine in Rollen-, der andere in Buchform. Der Maḥmal wird von einem schönen kräftigen Kamel getragen, das nach beendeter Pilgerfahrt von jeglicher Arbeit verschont bleibt. Bei der Ankunft in Mekka werden die Maḥmale mit Jubel begrüßt und durch das Strassenge dränge in feierlicher Prozession geführt, wonach sie mit den Pilgern nach 'Arafāt ziehen, um hier an einer reservierten Stelle Platz zu nehmen. Die früher verbreitete Annahme, dass die Bekleidung des ägyptischen Maḥmals zur Umhüllung des Grabes Muḥammeds oder der Ka'ba verwendet werde, ist irrig; die *Kiswa* wird zwar mit der grossen Pilgerkarawane nach Mekka geführt, hat aber mit dem Maḥmal nichts zu tun.

Nach Makrizī wurde die Sitte, einen Maḥmal nach Mekka zu senden, erst im Jahre 670 H. vom Mamlükensultan Baibars eingeführt, doch führen sie andre auf den Sherifen Abū Numaiy zurück; auch wird erzählt, dass es die Wallfahrt einer Fürstin in einem prachtvollen Maḥmal war, die Baibars auf den Gedanken brachte, einen solchen mit den Pilgerkarawanen zu senden. Das ist jedoch sicher nur eine Anekdote; und es fragt sich viel mehr, ob die Sitte nicht aus früheren Zeiten stammt, und ob sie nicht ursprünglich eine direkte religiöse Bedeutung gehabt habe. Es liegt nahe, auf die tragbaren Heiligtümer der Araber hinzuweisen, und namentlich erinnert der Maḥmal lebhaft an die Beschreibung, die Musil (*Die Kultur*, 1910, S. 8 f.) von dem „Abū Ḥur al-Markab“ des Rwāla-Stammes gibt: ein aus dünnen Holzstäben errichtetes, mit Straussenfedern geschmücktes Gestell, das auf dem Lastsattel eines Kamels befestigt ist, und den sichtbaren Mittelpunkt des Stammes bildet. Das würde jedenfalls gerade auf die faktische Bedeutung der späteren Maḥmale führen, ein augenfälliges Zeichen der Selbständigkeit und Herrschaftsansprüche der einzelnen muhammedanischen Staaten zu sein. Gerade diese Bedeutung ist es, die den Maḥmalen ein gewisses historisches Interesse verleiht, indem die politischen Verschiebungen und Rivalitäten sich im Laufe der Zeiten darin abspiegeln. Es tauchen zeitweilig Herrscher auf, die durch ausgesandte Maḥmale ihren Bestrebungen nach Anerkennung als Souveräne und Beschützer der Sherife Ausdruck geben, um bald wieder von andern verdrängt zu werden. Dass der ägyptische Maḥmal einen Ehrenplatz errang, woneben sich nur der

von Syrien kommende einigermaßen geltend machen konnte, war eine Folge der politischen Machtstellung der Mamlükensultane. Hierin brachte merkwürdig genug die Herrschaft der Osmanen keine Änderung, und ein Versuch, einen Maḥmal aus Konstantinopel zu senden, hatte keinen Erfolg. Eine Unterbrechung verursachte 1807 die Eroberung Mekkas durch die Wahhābiten, die diesen ihnen anstössigen leeren Pomp verboten; aber das hörte mit ihrer Besiegung auf, und die Herrschaft Muḥammed 'Alī's gab dem ägyptischen Maḥmal seine bevorzugte Stellung wieder.

[Nach dem Weltkrieg hörte die Entsendung eines Maḥmal aus Syrien nach Mekka auf.

Zwischen der ägyptischen Regierung und dem König Husain (1915—24) ereigneten sich über die Befugnis der Leiter eines Feldlazarets, das den Maḥmal begleiten sollte, sowie über das Zeremoniell des Empfangs Misselligkeiten, die zweimal das Zurückbleiben des Maḥmal zur Folge hatten.

Nachdem Ibn Sa'ūd König des Hidjāz geworden war, fanden über den Maḥmal ausführliche Verhandlungen statt. Der Wahhābitenfürst musste darauf bestehen, dass die traditionell zum Maḥmal gehörende Musik und allerlei abergläubische Bräuche unterbleiben sollten; auch protestierte er gegen das bewaffnete Geleit als eine Verkennung seiner Souveränität. Der im Jahre 1926 gemachte Versuch einer Einigung der beiderseitigen Anforderungen scheiterte: es kam zwischen den Ikhwān des Ibn Sa'ūd und den ägyptischen Soldaten zu einem Gefecht, das nur durch die persönliche Vermittlung Ibn Sa'ūds eingestellt wurde. Seitdem hat die ägyptische Regierung keinen Maḥmal, aber auch keine neue *Kiswa* für die Ka'ba mehr zum Hadjī geschickt].

*Litteratur*: Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 394, 396, 407 f.; Burton, *A Pilgrimage to el-Medinah and Mekka*, 1856, III, S. 12, 267; Wavell, *A modern Pilgrim in Mecca*, 1912, S. 152, 155 f.; Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, 1836, II, S. 180—86, 245 ff. (mit einer Abbildung des ägyptischen Maḥmals); Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 29, 83 f., 152, 157 (mit einer Photographie im *Atlas*, Tafel V); Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 151 f.

(FR. BUHL)

MAḤMÜD I., vierundzwanzigster osmanischer Sultan, regierte von 1143—68 (1730—54). Er wurde geboren am 3. Muḥarram 1108 (2. Aug. 1696) als Sohn Mustafa's II. — das *Sidjill-i 'othmānī* des Mehmed Thüreiyā gibt übrigens den 7. Ramaḍān 1107 (10. April 1696) an — und hatte bis zu seinem Regierungsantritt in Zurückgezogenheit gelebt. Dieser Regierungsantritt war die Folge der Revolte der Janitscharen unter Patrona Khalil. Diese Revolte kostete dem Grosswezir Ibrahim Paṣha, dem Kapudan Paṣha und dem Kiaya Bey das Leben und zwang den Sultan Ahmed III., zu gunsten Maḥmüds abzudanken; dies ereignete sich am 17. Rabi' I 1143 (1. Okt. 1730). Erst einige Zeit nachher gelang es unter der Leitung des Kizlar Agha Beshir, diese Revolte, welche die Sympathie der meisten 'Ulamā hatte und die einen sozial-revolutionären Charakter gehabt zu haben scheint (Jorga), zu unterdrücken. Man hatte schon einige wichtige Ernennungen, die von den Rebellen diktiert waren, anerkennen und die Plünderung zahlreicher Lustschlösser, die unter der luxuriösen Regierung Ahmeds III. erbaut waren, zugeben müssen. Nachdem aber die Janitscharen



durch ein reiches Geschenk bei der Thronbesteigung zur Ruhe gebracht waren, gelang es Beshir Agha, ein Komplott gegen Patrona Khalil anzuzetteln; am 15. Nov. 1730 wurde er ermordet. Der Kızlar Agha übte auch weiterhin bedeutenden Einfluss auf die Staatsgeschäfte aus. Der Sultan, der seiner Natur nach mehr zur Litteratur und zur Ausführung mehr oder weniger nützlicher Bauten neigte, gab sich diesem Einfluss hin, der im allgemeinen das Wohl des Staates förderte. Eine der Folgen dieses Systems war der sehr häufige Wechsel der Grossweziré — unter Mahmüd waren es nicht weniger als sechzehn —, aber der Staat hatte eine Reihe fähiger Männer, die als Grosswezir, als Re'is Efendi, als Kiaya Bey für das Wohl des Staates arbeiteten. Man wusste die Staatsfinanzen in guter Ordnung zu halten, sowohl durch die Konfiskation der von hohen Beamten angehäuften grossen Vermögen als auch durch eine Finanzverwaltung, die zwischen dem Staatsschatz und den persönlichen Einkünften des Sultans nicht unterschied. Auch die äusseren Umstände waren günstig, namentlich nach dem Frieden von Belgrad im Jahre 1739, welcher der Türkei eine ziemlich lange Friedenszeit in Europa sicherte.

Zu Beginn der Regierung befand man sich mit Persien im Kriegszustand. Der Feldzug von 1731 war für die Türken glücklich. Sie eroberten Kirmānshāh zurück und nahmen Hamadān (Schlacht bei Koridjān, 15. Sept.), Urmiya und Tabriz; aber durch einen am 10. Jan. 1732 von dem Ser-Asker und Grosswezir Topal 'Othmān Pasha unterzeichneten Frieden gab die Türkei Tabriz und Hamadān wieder heraus. Dieser Friede gefiel weder den leitenden Persönlichkeiten in Konstantinopel, die Hekim Zāde 'Ali Pasha an die Stelle des Grosswezirs setzten, noch dem Tahmāsp Kuli Khān, der nach seiner Rückkehr von Herāt Shāh Tahmāsp entthronte und von neuem Kriegsvorbereitungen traf. Am 6. Okt. 1732 erliess die Pforte eine formelle Kriegserklärung und im September fiel ein persisches Heer in Mesopotamien ein, nahm Kirkūk und belagerte Baghdād; die grossen Schlachten dieses Feldzuges waren die bei Duldjailik am Tigris, wo die Perser besiegt wurden (19. Juli 1733), und die bei Kirkūk, wo eine Woche später die Türken eine Niederlage erlitten, wobei der Ser-Asker Topal 'Othmān Pasha den Tod fand. Im gleichen Jahre hatte der persische Krieg einen Konflikt mit Russland herbeigeführt, infolge des Marsches des Khān der Krim durch den Kaukasus, um die türkischen Truppen gegen Persien zu verstärken. Russland erklärte, den Durchzug der Tataren durch die Länder der Kumuk und der Kaitak, die es als unter seiner Oberhoheit stehend ansah, nicht gestatten zu können. So wurde die Expedition des Khān zurückgehalten, und es wurden zwischen Türken und Russen in Daghestān mehrere Schlachten geliefert. Die in Konstantinopel angeknüpften Verhandlungen zeigten mehr und mehr, dass ein Krieg mit Russland unvermeidlich sein würde; sie wurden schliesslich durch die Belagerung und Einnahme von Azof durch die Russen abgebrochen (März 1736). Inzwischen war der Krieg mit Persien, der im Jahre 1734 durch einen mit dem Pasha von Baghdād geschlossenen Waffenstillstand aufgehört hatte, im Jahre 1735 wieder aufgenommen, als Ahmed Köprülü zum Ser-Asker ernannt war. Dieser Feldzug war für die Türken unglücklich. Sie verloren eine Anzahl Städte im Kaukasus. Nichtsdestoweniger war die Ent-

wicklung der Dinge in Persien, wo Tahmāsp Kuli, von nun an Nādir Shāh, in seinem Lager an der kaukasischen Grenze sich zum König aufwarf (1. Dez. 1735), für die Friedensverhandlungen günstig, die zur selben Zeit angeknüpft wurden. Auf diese Verhandlungen folgte ein in Konstantinopel am 17. Okt. 1736 unterzeichneter Friede. Die Grenzen der beiden Länder blieben dieselben, wie sie zur Zeit Murāds IV. festgelegt waren. Im gleichen Jahre fiel ein russisches Heer in die Krim ein und verwüstete sie, obwohl man zuerst in Konstantinopel und schliesslich im Felde mit den Verhandlungen fortfuhr. Österreich nahm als vermittelnde Macht starken Anteil an diesen Verhandlungen, die schliesslich im August 1736 auf dem Kongress von Niemirow abgebrochen wurden. Dort wurde es klar, dass Österreich in Wirklichkeit der Verbündete Russlands war, sodass sich die Türkei zwei Gegnern gegenüber sah. Der Krieg begann mit Nachteilen für die Türken; sie verloren Nish an die Österreicher und Oczakow an die Russen; Nish wurde indessen im Oktober 1737 zurückerobert. In den beiden folgenden Jahren begünstigte das Glück die türkischen Waffen unter Yegen Muhammed Pasha mehr. Das Ende des Krieges bezeichnete das Erscheinen der Truppen unter dem Grosswezir Hādjdji Muhammed vor Belgrad im Juli 1739. Vor dieser Stadt wurde unter Mithilfe des französischen Gesandten, des Marquis de Villeneuve, der berühmte Friede von Belgrad (18. Sept.) geschlossen, durch den die Türkei von neuem Herr dieser Stadt wurde. Russland war in denselben Friedensvertrag einbegriffen; es musste versprechen, die Befestigungen von Azof niederzureissen.

Auf diesen für die Pforte sehr günstigen Kriegsausgang folgte eine lange Periode des Friedens mit den europäischen Staaten, die infolge des Siebenjährigen Krieges keine Zeit mehr hatten, sich für eine Teilung der Türkei zu interessieren. Die junge türkische Diplomatie bot sogar in Europa ihre Vermittlung an, was nicht wenig Erstaunen hervorrief. Allein in den Jahren 1743—6 kam es zu einem neuen Kriege mit Persien. Dieser brach infolge der Ansprüche Nādir Shāhs aus, die persische Shī'a als ein fünftes *Madhhab*, als das der Dja'fariya, anzuerkennen. Die Pforte antwortete zuerst ausweichend, aber als man sich davon überzeugt hatte, dass Nādir Shāh sich zum Herrn von Mesopotamien machen wollte, erliess der Shaikh al-Islām ein *Fetwā* gegen die Anerkennung der Dja'fariya. Im Jahre 1743 nahm Nādir Shāh Kirkūk und belagerte al-Mawṣil, wurde aber nach kurzer Zeit gezwungen, die Belagerung wieder aufzuheben. Im folgenden Jahre wurden die Feindseligkeiten in den Kaukasus verlegt; damals suchte die Pforte einen persischen Thronprätendenten aus der Familie der Safawiden zu unterstützen, den sie in Kars mit grossem Pomp auftreten liess. Im Jahre 1746 fiel der türkische Ser-Asker, der ehemalige Grosswezir Yegen Muhammed, in der Schlacht bei Murād Tepe in Kurdistan. Während dieser ganzen Zeit hatte man in Konstantinopel sowie durch Vermittlung der Oberkommandierenden der türkischen Truppen über den Frieden verhandelt. Während der Verhandlungen hatte Nādir Shāh schon auf die Anerkennung der Dja'fariya verzichtet; man einigte sich schliesslich auf Grundlage der Grenzen Murāds IV. (4. Sept. 1746). Im Juli des gleichen Jahres starb der allmächtige Beshir Agha im Alter von 96 Jahren. Trotz der Massnahmen des Gross-

wezirs al-Saiyid Hasan Pasha gelang es seinem Nachfolger Beshir Agha dem Jüngeren, den gleichen Einfluss auf die Staatsgeschäfte zu erlangen. Dieses neue Regime dauerte bis 1752, als man eine neue Unzufriedenheit der Janitscharen sowie der 'Ulamā's zu befürchten hatte. Der Sultan hat damals anscheinend die Initiative ergriffen und den Kizlar Agha geopfert, indem er ihn gleichzeitig mit einigen anderen Günstlingen durch List ermorden liess (10. Juli 1752). Zwei Jahre später, am Freitag den 13. Dez. 1754, starb Mahmūd selbst auf dem Wege von der Moschee; er wurde in der Yeñi Djami<sup>c</sup> beigesetzt.

Dieser Sultan hat ein gutes Andenken hinterlassen; es wird sogar von ihm gesagt, dass er selbst an den Staatsgeschäften Anteil nahm (*Sidjill-i 'othmānī*, a. a. O.), obwohl die Quellen davon wenig Zeugnis ablegen. Er entwickelte am Hofe nicht den Glanz seines Vorgängers, ganz im Einklang mit der Volksstimmung, die den Sturz des letzteren hervorgerufen hatte. Mahmūd ist vor allem durch seine zahlreichen Bauten bekannt; in Konstantinopel liess er mehr als vierzig *Cesmē* errichten, und er begann mit dem Bau der Moschee Nūr-i 'Othmānī. Diese Bautätigkeit zeigte sich in gleicher Weise in den Provinzen. Ausserdem erwarb sich dieser Sultan Verdienste um die Wissenschaft durch die Gründung von vier Bibliotheken in der Hauptstadt (die Bibliothek der Aya Sofia, die der Wālide Djami'i, die der Fātih-Moschee und die des Ghalata Serāyī). Die Regierungszeit Mahmūds I. ist ferner durch die Entfaltung einer sehr geschickten diplomatischen Tätigkeit der Pforte gekennzeichnet, die von einigen fähigen Re'is Efendi's wie Rāghib Pasha geführt wurde; man hatte von den europäischen Diplomaten ebenso wie von dem französischen Renegaten Bonneval gelernt, der sich von 1729 bis zu seinem Tode im Jahre 1747 in Konstantinopel aufhielt und einige gute Heeresreformen einführte. Aber obwohl es den Anschein hatte, war das osmanische Reich doch weit davon entfernt, eine starke Macht zu sein, wie schon der Historiker Djewdet Pasha (*Ta'rikh-i Djewdet*, Konstantinopel 1302, I, 63) zutreffend bemerkt. So hielt sich die Pforte in der Zeit der Anarchie, die auf den Tod Nādir Shāhs in Persien folgte, von einer Einmischung in die persischen Angelegenheiten völlig zurück. Von Zeit zu Zeit trugen kleinere Revolten zur Schwächung des Reiches bei; infolge des stets gefährlichen Einflusses der Janitscharen kam es zu mehreren Aufständen in Anatolien (z. B. Şarī Beg Oghlu in Aidin [1739]); unter Mahmūd I. begannen auch die Wāhhābiten die Regierung zu beunruhigen. In Ägypten gelang es den Mamlūkenbēgs, eine fast unabhängige Herrschaft zu führen, trotz den energischen Massnahmen Rāghib Pasha's, die er als Gouverneur dieser Provinz ergriffen hatte. Was die auswärtigen Beziehungen anbetrifft, so ist es interessant festzustellen, dass es gerade unter Mahmūds I. Regierung dem nach dem Frieden von Belgrad sehr einflussreichen Frankreich gelang, im Jahre 1740 die bekannte Kapitulation zu erlangen, die später das wichtigste Dokument für die Exterritorialität der Fremden in der Türkei wurde.

*Litteratur:* Die hauptsächlichsten türkischen Quellen sind gegenwärtig die Reichshistoriographen: *Ta'rikh-i Samī we-Shākir we-Suhbī*, Konstantinopel 1198 (Jahre 1143–56), *Ta'rikh-i 'Izzī*, Konstantinopel 1199 (Jahre 1157–65) und der Anfang des *Ta'rikh-i Wāṣif*, Konstantinopel

1219 (beginnt mit dem Jahre 1166); ferner einige Gesandtschaftsberichte, wie Rāghib Pasha, *Tahkik we-Tewfik*, über die Friedensverhandlungen mit Nādir Shāh im Jahre 1736, das Hammer handschriftlich benutzt hat. Ausserdem gibt es noch mehrere unedierte Werke über die Geschichte Mahmūds I., vgl. Babinger, *G O W*, Leipzig 1927, S. 332. Ebenda, S. 289 werden noch einige türkische Monographien über die Kriege mit Nādir Shāh angeführt. Eine ergänzende Quelle für diese Kriege ist die Biographie Nādir Shāh's von Mehdi Khān, ebenso Hanway, *A Journal of Travels from London through Russia into Persia*, 1753. Allgemeine Darstellungen der Regierungszeit Mahmūds I. bei von Hammer, *G O R<sup>2</sup>*, Pesth 1836, IV, 266–482; Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, V, Gotha 1857, S. 629–847; Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1911, IV, 409–62. (J. H. KRAMERS)

**MAHMÜD II.**, der 29. Sultan des Osmanischen Reiches, regierte von 1808 bis 1839. Er war der Sohn 'Abd al-Ḥamid's I. und wurde geboren am 20. Juli 1784 (13. Ramaḍān 1199, vgl. Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'Othmānī*, I, 73). Er folgte auf Muṣṭafā IV. am 28. Juli 1808, sofort nach den traurigen Ereignissen, die zur Ermordung Selims III. geführt hatten. Mahmūd selbst entging nur mit knapper Not dem Schicksal Selims. Bis zu seiner Thronbesteigung hatte er in völliger Abgeschlossenheit gelebt; während des letzten Jahres hatte Mahmūds Verkehr mit dem entthronten Sultan unzweifelhaft grossen Einfluss auf seinen Ideenkreis ausgeübt, sodass er späterhin als Selims Rächer erscheinen konnte.

Das Grosswezirat Muṣṭafā Bairakdār Pasha's, die Folge seines Sieges, dauerte nur bis zum November 1808; eine Revolte machte seiner auf Reformen gerichteten Tyrannei und seinem Leben ein Ende. Die nächsten Jahre waren von dem Kriege gegen Russland ausgefüllt, das seit Dezember 1806 die Donaufürstentümer besetzt hielt. Bei dem Versuch, ihre Eroberungen auf dem südlichen Ufer der Donau fortzusetzen, stiessen die Russen auf stärkeren Widerstand von seiten der Türken, als sie erwartet hatten. Es war jedoch eigentlich der zunehmenden Gefahr eines französisch-russischen Krieges zu danken, dass die Türken den Frieden von Bukarest erreichten, der am 28. Mai 1812 unterzeichnet und auf seiten der Türken von Ghālib Efendi abgeschlossen wurde. In diesem Frieden brauchten die Türken nur Bessarabien an Russland abzutreten. In der Zwischenzeit hatte der neue Sultan eine Politik der inneren Konsolidierung des Reiches eingeleitet, eine Politik, die solange dauerte, bis der griechische Aufstand im Jahre 1820 alle Kräfte des Staates in Anspruch zu nehmen begann. Er machte der fast unabhängigen Stellung der *A'yān* in Rumelien und der zahlreichen *Derebey's* in Anatolien ein Ende, vor allem der Familien der Kara 'Othmān Oghlu in Şarukhān und Aidin sowie der Čapan Oghlu in der Gegend von Kaṣariye [vgl. DEREBEY]. Die Autorität des Sultans wurde in gleicher Weise im südlichen Mesopotamien wiederhergestellt, als dort Sulaimān Pasha von Baghdād im Jahre 1810 starb. Um die Macht der Wāhhābiten in Arabien zurückzudrängen, musste die Hilfe Muḥammed 'Alī Pasha's von Ägypten in Anspruch genommen werden; Mekka und Medina wurden im Jahre 1813 von Tusun Pasha zurückerobert [vgl. IBN SA'UD].



In Serbien konnte erst nach Jahren grösster Schwierigkeiten eine Neuordnung der Verhältnisse erreicht werden, nach der Milosch oberster *Knez* dieses Fürstentums blieb. Die Unterwerfung Bosniens wurde erst nach dem Jahre 1821 bewerkstelligt. Dagegen konnte 'Ali Pasha von Yanina während dieser Periode seine machtvolle Stellung behaupten; erst im Jahre 1820 gelang es den türkischen Truppen, Yanina zu belagern. In Konstantinopel ergriff der Sultan strenge Massnahmen, um die Ordnung aufrechtzuerhalten, besonders gegenüber dem gefährlichen Element der Janitscharen.

Während dieser Zeit dauerten die diplomatischen Schwierigkeiten über die Auslegung und Durchführung des Friedensvertrages mit Russland fort, besonders in Bezug auf das Regime in der Moldau und der Walachei. Diese Schwierigkeiten sollten eine ernste Gefahr werden in dem Augenblick, als der griechische Aufstand ausbrach.

Dieser Aufstand, der teilweise eine Folge des selbstherrlichen Regiments 'Ali's in Yanina war und heimlich von den Russen begünstigt wurde, begann im Jahre 1820 mit dem Auftreten von Alexander Ipsilantis in Rumänien und mit einer schwachen Erhebung in Morea, die von Demetrius Ipsilantis geführt wurde. Die erste Gegenwirkung auf türkischer Seite waren zahlreiche Hinrichtungen in Konstantinopel, darunter die des griechischen Patriarchen. Dann drangen türkische Truppen in Rumänien ein, wo Ipsilantis mit Mühe geschlagen wurde. Da diese militärische Aktion scharfe Proteste von seiten Russlands zur Folge hatte, dessen Gesandter Strogonow Konstantinopel verliess, so wurden alsbald die türkischen Truppen zum grösseren Teil zurückgezogen. Im Jahre 1822 breitete sich die Erhebung in Morea mit grosser Geschwindigkeit aus; Tripolizza und Korinth fielen in die Hände der Aufständischen. Im selben Jahre wurde 'Ali Pasha von Yanina ermordet. Im Mai 1823 wurde die Akropolis von Athen von den Türken ausgeliefert; im ganzen aber blieben diese den Griechen überlegen. Um allen Schwierigkeiten mit Russland aus dem Wege zu gehen, hatte die Pforte im Jahre 1823 ganz Rumänien geräumt, zugleich aber die Erklärung abgegeben, dass sie in Zukunft keine fremde Einmischung in ihre inneren Angelegenheiten mehr dulden würde. Aber Russland kam ständig mit neuen Ansprüchen (u. a. verlangte es die Einteilung Griechenlands in drei Fürstentümer nach dem Muster der Donaufürstentümer); zu gleicher Zeit blieben die übrigen europäischen Mächte nicht länger uninteressiert an den griechischen Angelegenheiten, teils weil die öffentliche Meinung durch die philhellenische Bewegung beeinflusst zu werden begann, teils weil sie fürchteten, dass Russland aus der Schwäche des Osmanischen Reiches allzuviel Vorteil ziehen möchte. In diesen Jahren hatte die Türkei auch noch einen Krieg gegen Persien zu bestehen, der durch persische Einfälle in Kurdistan veranlasst worden war; dieser Krieg endete bereits 1823. Während der Jahre 1824 und 1825, in denen die Türken und Griechen einen Kleinkrieg zu Wasser und zu Lande ausfochten — bei den Griechen herrschte völlige Anarchie —, geschah nichts Entscheidendes. Die Lage änderte sich erst durch den Tod Alexanders I. von Russland (im Dezember 1825) — dadurch gelangte Nikolaus I. auf den Thron, der viel eher geneigt war, mit den Türken kurzen Prozess zu machen — und durch die gemeinsame Aktion der ägyptischen und türki-

schen Truppen unter dem Befehl Ibrahim Pasha's, des Sohnes Muhammed Pasha's, in Morea. Diese Aktion war von vollem Erfolge gekrönt; denn Morea wurde völlig unterworfen, und am 23. April 1826 kapitulierte die Festung Missolunghi nach einer Belagerung von mehr als sechs Monaten.

Die türkischen Erfolge ermutigten den Sultan in seinem Vorhaben, seinen langgehegten Plan in die Wirklichkeit umzusetzen, nämlich ein neues Heer zu bilden, das nach europäischem Muster ausgebildet und ausgerüstet wäre. Diese neuen Truppen wurden aus den Reihen der Janitscharen gebildet. Ihre feierliche Übernahme fand am 4. Juni 1826 statt; zehn Tage später brach der Janitscharen-Aufstand aus, der mit der völligen blutigen Ausrottung dieser einst berühmten Truppe endete (16. Juni). Die Beseitigung der Janitscharen ist ein Ereignis, das stets mit dem Namen Mahmuds II. verknüpft bleiben wird; es machte einen ungeheuren Eindruck im ganzen Lande, und die Reformpartei, die von dieser Tat als dem *Wak'a-i khairiye* sprach, betrachtete es als den Beginn einer neuen Ära der Blüte des Landes. Die ersten Folgen waren jedoch vernichtend; die Macht des Reiches wurde dermassen geschwächt, dass es sich in der Entwicklung der Beziehungen zu Russland in verhängnisvoller Weise geltend machte. In der Hoffnung, endlich die ständigen Forderungen Russlands zu befriedigen, hatte die Pforte in dem Abkommen von Akkerman (25. Sept. 1826) noch weitere Zugeständnisse gemacht; aber bald darauf erfolgte ein Abkommen zwischen Russland, Grossbritannien, Frankreich und Preussen in der griechischen Frage (7. Juli 1827), das der Türkei die Unterdrückung der Aufständischen unmöglich machte. Die türkische Diplomatie, die seit dem Anfang des Jahres 1827 von dem fanatischen Pertew Efendi als *Re'is Efendi* geführt wurde, war gegen diese neue Einmischung machtlos. Eine der Folgen des Mächteabkommens war die Zerstörung der türkisch-ägyptischen Flotte im Golf von Navarino, die am 10. Oktober 1827 ohne vorherige Kriegserklärung durch die englischen, französischen und russischen Seestreitkräfte erfolgte. Infolgedessen wurden die diplomatischen Beziehungen zu diesen Mächten abgebrochen; doch als es endlich zum Kriege kam, ging es nur gegen Russland.

Dieser russische Krieg, der durch die russische Kriegserklärung vom 7. Mai 1828 eingeleitet wurde, erwies sich für die Türkei als ganz besonders verhängnisvoll. Die Russen eroberten sogleich Rumänien und überschritten die Donau, während sie gleichzeitig an der orientalischen Front Karş und Akhalçik im Kaukasus einnahmen. Im Jahre 1829 wurde der türkische Zusammenbruch vollendet durch die Einnahme Adrianopels durch General Diebitsch am 19. August. So war denn die Pforte im Friedensvertrag von Adrianopel am 14. Sept. 1829 gezwungen, alle von Russland geforderten Zugeständnisse zu bewilligen. Russland gab zwar fast alle Eroberungen zurück, erlangte aber die Zahlung einer sehr hohen Kriegsentschädigung. Bezüglich Griechenlands musste die Türkei sich der Entscheidung der Grossmächte unterwerfen, und das bedeutete die völlige Unabhängigkeit Griechenlands. In den folgenden Jahren wurden die neuen Grenzen und die künftigen Beziehungen zwischen der Türkei und den neuen Staaten durch besondere Verträge geregelt.

Die wichtigsten politischen Ereignisse der neun letzten Regierungsjahre Mahmuds sind der Kon-

flikt mit Muhammed 'Ali von Ägypten und die Einmischung Russlands, die die Folge des ersten Ereignisses war und die Türkei in eine Abhängigkeit von Russland brachte. Die Unternehmung Muhammed 'Ali's begann im Jahre 1831 mit dem Einfall Ibrāhīm Paşa's in das Gebiet des Paşa's von 'Akka; diese Stadt wurde belagert und fiel im Jahre 1832. Innerhalb kurzer Zeit öffneten auch Damaskus und Aleppo Ibrāhīm ihre Tore. Der Sultan vermochte durch seine militärischen Massnahmen das Vordringen der ägyptischen Truppen nicht aufzuhalten, die von Syrien aus in Kleinasien eindringen; der türkische General Rashīd Paşa wurde von ihnen in der Schlacht bei Konya (21. Dez. 1832) geschlagen und selbst gefangen genommen. Die Pforte musste darauf die von Russland angebotene Hilfe und die Vermittlung Frankreichs annehmen; das Ergebnis war das mit Ibrāhīm Paşa am 8. April 1833 zu Kutāhiya abgeschlossene Übereinkommen; danach wurde Muhammed 'Ali als Paşa von Syrien anerkannt, während die Provinz Adana an Ibrāhīm gegeben wurde. Unterdessen waren russische Truppen am Bosphorus gelandet worden. Ihre Zurückziehung erfolgte erst nach dem Abschluss des bekannten Vertrages von Hunkār Iskelesi, der am 4. Juli 1833 zwischen der Türkei und Russland zustande kam. Der Vertrag war ein Verteidigungsbündnis und enthielt eine geheime Klausel, durch die sich die Türkei verpflichtete, gegebenenfalls Feinde Russlands am Eindringen in das Schwarze Meer zu hindern. So begab sich die Türkei noch weiter in politische Abhängigkeit von Russland, ohne dass die übrigen Mächte es hindern konnten.

Andrerseits bemühte sich Mahmūd hartnäckig um die Befestigung seiner Herrschaft im Innern des Landes. Der eigentliche Träger dieser Politik wurde der frühere Grosswezir Kashīd Paşa, der nach seiner Rückkehr aus der ägyptischen Gefangenschaft zum Gouverneur von Siwās ernannt wurde. Seine Bemühungen um Wiederherstellung der Ordnung im östlichen Anatolien und in Armenien waren von Erfolg gekrönt, vor allem gelang ihm die Unterwerfung der kurdischen Stämme. Nach seinem Tode (1836) wurde er als *Ser-asker* durch Hāfiz Paşa ersetzt. Dieser war im Gegensatz zu Rashīd für die Einführung moderner Taktik in der türkischen Armee; auf seinen erfolgreichen militärischen Unternehmungen im nördlichen Mesopotamien war er von dem preussischen Leutnant von Moltke begleitet, einem der Heeresinstruktoren, die von dem König von Preussen gesandt worden waren. Diese militärischen Massnahmen Mahmūds hatten überdies das Ziel, die Grenze nach der syrischen Seite hin zu stärken, um für einen neuen bewaffneten Konflikt mit Muhammed 'Ali gerüstet zu sein. Dies Ereignis trat erst nach 1838 ein, als Khusrāw Paşa, der eifrige Reformler und alte Feind Ägyptens, als Präsident des neuen türkischen Kabinetts wieder an die Macht gelangte. Im nächsten Jahr überschritt Hāfiz Paşa, der wiederum zum *Ser-asker* in Kurdistan ernannt worden war, den Euphrat und besetzte 'Aintāb; doch wurde er dann von den Ägyptern unter Ibrāhīm Paşa in der Schlacht bei Nizib am 24. Juni 1839 vollständig geschlagen. Diese Niederlage brachte die Türkei wieder in eine ganz zweifelhafte Lage, gerade eine Woche vor dem Tode Mahmūds.

Während des gleichen Zeitraumes hatte der Sultan wiederholt gefährliche Revolten in Albanien und Bosnien zu unterdrücken; die Lage in Serbien

war nach einem *Khatt-i sharif* von 1830 ruhig geblieben. Im Jahre 1837 war die Lage im Innern soweit gefestigt, dass Mahmūd eine Reise in seine europäischen Provinzen unternehmen konnte, eine Reise, die einen unerhörten Bruch mit den überkommenen Gewohnheiten der osmanischen Herrscher bedeutete. Es war eine seiner letzten öffentlichen Handlungen. Mahmūd starb am 1. Juli 1839 in Konstantinopel in seinem Palast Çanlīdja oberhalb Skutari.

Nach den zahlreichen Schilderungen, die wir von diesem Sultan besitzen, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass er eine starke Persönlichkeit war, der seine eigenen Ideen in der Regierung seines Reiches zur Geltung zu bringen verstand. In seiner unmittelbaren Umgebung gab es nur wenige Männer von bedeutendem Range. Aber die Aufgabe, die sich Mahmūd gestellt hatte, nämlich sein Reich nach europäischem Muster zu reformieren, überstieg fast die Kraft eines Menschen in der äusserst ungünstigen politischen Lage, die fast während seiner ganzen Herrschaft andauerte. Dazu muss man gerechterweise die enormen Schwierigkeiten in Betracht ziehen, die in den überkommenen Einrichtungen und in den Ansichten aller Schichten des türkischen Volkes jener Zeit begründet waren (vgl. z. B. das harte Urteil von Moltkes, S. 434 ff.). Mahmūd ist als Reformler häufig mit Peter dem Grossen verglichen worden, obwohl die Verhältnisse ganz verschiedenartig lagen. Von anderer Seite ist er getadelt worden, weil er seine Reformen da begonnen habe, wo er sie hätte enden lassen sollen („par la queue“), weil er bestehende Einrichtungen abschaffte, ohne imstande zu sein, etwas anderes an ihre Stelle zu setzen. Vor allem in der heutigen Türkei fällt das Urteil über Mahmūd meist sehr hart aus (vgl. Halide Edib, *Memoirs*, London 1926, S. 237 ff.). Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass ohne die durchgreifenden Massnahmen dieses Sultans die folgende Periode der *Tanzīmāt* nicht möglich gewesen wäre (vgl. Rosen, I, 300 ff.). Die wichtigste seiner Reformen erstreckte sich auf das Heer; sie hatte die Ausrottung der Janitscharen im Gefolge; doch gelang die Bildung einer Armee nach europäischem Muster erst viel später; die eifrigsten Reformler wie Khusrāw Paşa hatten nur sehr dunkle Vorstellungen davon, was das wirklich bedeutete. Am erfolgreichsten in ihrer Arbeit waren die preussischen Militärinstruktoren. Dadurch, dass er junge Offiziere auf westeuropäische Militärschulen schickte, bereitete Mahmūd jedoch eine wirksame Reorganisation vor. Im Regierungssystem entwickelte sich nach und nach ein Kabinett von Staatsministern nach europäischer Art; im Jahre 1837 wurde der alte Titel *Şadr-i a'zam* sogar vorübergehend abgeschafft, damals erhielten die Minister den Titel *Wekil*. Weiter hatte Mahmūd durch einen *Firmān* vom Oktober 1826 den Weg gebahnt zu einer besseren und würdigeren Stellung der Staatsbeamten; dieser *Firmān* beseitigte das Recht des Sultans auf Einziehung der Vermögen verstorbener Staatsbeamten. Es dauerte jedoch noch lange Zeit, ehe ein zuverlässiges und staatsreues Beamtentum sich herausgebildet hatte. Die Männer, deren Dienste Mahmūd in Anspruch nehmen musste, waren oft in weitestem Masse der Bestechung zugänglich, ein Umstand, den sich die andern Mächte, vor allem Russland, in ausgedehntem Masse zunutze machten.

Mahmūd II. liegt in der *Türbe*, die seinen Namen trägt, begraben; sie wurde von seinem Sohn und Nachfolger 'Abd al-Maǧīd in Stambul auf dem Diwān Yolu errichtet.



*Litteratur:* Die geschichtlichen Darstellungen der türkischen Autoren verdienen mehr Beachtung, als man ihnen bisher geschenkt hat. Die am leichtesten zugänglichen sind die folgenden: Djewdet Pasha, *Tārikh*, Konstantinopel 1303, Bd. IX—XII, die die Zeit von 1223 bis 1241 umfassen, und seine Fortsetzung, der *Tārikh* des Ahmed Lutfi, Konstantinopel 1290—1306, Bd. I—IV, umfassend die Zeit von 1241 bis 1255. Andere gedruckte Quellen sind: Abū Bakr, *Waka-i dūdāne*, Konstantinopel 1332; *Tārikh-i Afā*, Konstantinopel o. J.; Mehmed Es'ad, *Üss-i Zafer*, Konstantinopel 1243, eine Monographie über die Vernichtung der Janitscharen; Mehmed Thüreiyā, *Nukhbat al-Wakā'if*, Konstantinopel (vgl. auch Babinger, *G O W*, S. 387). Allgemeine Darstellungen dieses Zeitraumes aus der Feder europäischer Autoren sind: Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1863, VII, 561 ff. (bis 1812); Rosen, *Geschichte der Türkei*, Leipzig 1866, Bd. I (nach 1826); Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1913, V, 182—387. Eine sehr wertvolle zeitgenössische Quelle ist H. von Moltke, *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*, Berlin 1883. (J. H. KRAMERS)

**MAHMÜD I.**, NĀSIR AL-DĪN, von 1446—60 SULTĀN von BENGAL. Als man die grausame Tyrannei Shams al-Dīn Ahmed Shāh's, des Enkels des Usurpators Rādja Kāns oder Ganesh, nicht mehr ertragen konnte, ermordete man ihn. Nāsir Khān, einer seiner Emire, bestieg den Thron, wurde aber nach einer einwöchentlichen Regierung von seinen Emiren erschlagen, da sie sich einem Herrscher, der aus ihren eigenen Reihen hervorgegangen war, nicht unterwerfen wollten. Ihre Wahl fiel auf Mahmūd, einen Nachkommen des Ilyās, des Begründers des alten königlichen Hauses; dieser wurde auf den Thron erhoben. Er regierte 26 Jahre lang gerecht und weise, stellte die Stadt Gawr wieder her und verschönerte sie. Nach seinem Tode folgte ihm sein Sohn Bārbak Shāh im Jahre 1460 auf dem Thron.

*Litteratur:* Ghulām Husain Salīm, *Riyāḍ al-Salāṭin*; Nizām al-Dīn Ahmed, *Ṭabaqāt-i Akbari* (beide in *Bibliotheca Indica*); Muhammed Kāsim Firishta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832, lith. (T. W. HAIG)

**MAHMÜD II.**, NĀSIR AL-DĪN, der dritte der Hābashi oder der afrikanischen Sultāne von BENGAL. Er folgte seinem Vater im Jahre 1494, war aber nur eine Puppe in den Händen der aufeinanderfolgenden Minister. Sein erster Minister, ein Afrikaner mit dem Titel Hābash Khān, wurde von einem Rivalen, einem anderen Afrikaner, bekannt als Malik Badr der Wahnsinnige, geschlagen. Dieser erschlug später Mahmūd, der den Thron noch keine 6 Monate innehatte, und masste sich den Thron an.

*Litteratur:* siehe unter MAHMÜD I. von Bengal. (T. W. HAIG)

**MAHMÜD III.**, GHİYĀTH AL-DĪN, einer der 18 Söhne 'Alā' al-Dīn Husain Shāh's von BENGAL. Er blieb seinem ältesten Bruder Nāsir al-Dīn Nuṣrat Shāh während dessen Regierungszeit treu; aber nach seinem Tode erschlug er im Jahre 1533 dessen Sohn 'Alā' al-Dīn Firūz Shāh und bestieg den Thron. Während seiner fünfjährigen Regierung beherrschte er niemals ganz Bengal. Shīr Khān Sūr, der zuletzt den Thron von Dihli einnahm, war schon in Bihār einflussreich

gewesen. Er verbündete sich mit Mahmūds rebellischem Schwager Makhdūm-i 'Alam, dem Gouverneur von Hādjijpūr. Shīr Khān besiegte ein Heer, das Mahmūd gegen ihn gesandt hatte, aber Makhdūm war weniger glücklich und wurde in einer anderen Schlacht erschlagen. Shīr Khān eroberte dann den Engpass von Teliyāgarhi, fiel in Bengal ein und belagerte Mahmūd im Jahre 1537 in Gawr. Mahmūd wandte sich an Humāyūn Shāh von Dihli um Hilfe. Shīr Khān wurde infolge eines Aufstandes in Bihār nach dort zurückgerufen, liess aber seinen Sohn Djalāl Khān zur Belagerung Gawr's zurück. Im April 1538 sah sich Mahmūd gezwungen, Gawr zu räumen; er floh und liess seine Hauptstadt und seine Söhne in den Händen Djalāl Khān's zurück. Shīr Khān kehrte aus Bihār zurück, verfolgte Mahmūd, holte ihn ein, zwang ihn zu einer Schlacht und schlug ihn. Mahmūd wurde verwundet und floh. Weiteres ist nicht von ihm bekannt.

*Litteratur:* Siehe unter MAHMÜD I. von Bengal. (T. W. HAIG)

**MAHMÜD**, SHIHĀB AL-DĪN, der 14. König der Bahmanī-Dynastie im DAKKAN, wurde nach dem Tode seines Vaters Muhammed's III. am 22. März 1482 im Alter von 12 Jahren auf den Thron erhoben und stand während seiner ganzen 36-jährigen Regierungszeit unter Vormundschaft. Der Aufstieg seines ersten Ministers, Malik Hasan Bahrī Nizām al-Mulk, der für den Tod Mahmūd Gāwān's verantwortlich war, war den fremden Emiren des Königreichs, an deren Spitze Yūsuf 'Adil Khān von Bidjāpūr stand, äusserst unangenehm; die Ermordung dieses Ministers, die auf Befehl des jungen Königs geschah, stellte gespannte Beziehungen zwischen ihm und der Dakani-Partei her, die im Jahre 1487 den Versuch machte, ihn zu entthronen. Der Anschlag wurde entdeckt und vereitelt; daraufhin erfolgte auf Befehl des Königs ein Mörder unter den Dakani. Aber der Jüngling war nicht selbständig; er wurde von seinem folgenden Minister Kāsim Barid al-Mamālik, einem Türken, vollkommen beherrscht. Im Jahre 1490 machte Ahmed Nizām al-Mulk, der Gouverneur von Djunār und Sohn des Malik Hasan Bahrī, dem Yūsuf 'Adil Khān und Faṭh Allāh 'Imād al-Mulk von Berār den Vorschlag, ihre Unabhängigkeit von dem König des Dakkan zu erklären; beide nahmen den Vorschlag an. In den zahlreichen Kriegen unter seiner Regierung war Mahmūd nicht mehr als ein Werkzeug in der Hand seines Ministers, der Befehle erliess, ohne sich um die Wünsche seines nominellen Herrn zu kümmern. Mahmūd machte mehr als einmal den Versuch, sich von der Oberaufsicht Kāsim Barid al-Mamālik's und der seines Sohnes Amīr 'Alī, der ihm 1504 nachfolgte, zu befreien; aber jeder Versuch trug nur dazu bei, die Fesseln enger zu schmieden. Im Jahre 1512 folgte Sultān Kūli Kutb al-Mulk, der im Jahre 1494 zum Gouverneur von Telingāna ernannt worden war, dem Beispiel der anderen Provinzialgouverneure und erklärte ebenfalls seine Unabhängigkeit. Im Jahre 1518 starb Mahmūd; er ging an seinen Ausschweifungen zugrunde. Vier „Puppen“ folgten ihm auf dem Thron von Bidar; seine Dynastie starb schliesslich im Jahre 1527 aus, als Amīr 'Alī Barid al-Mamālik den Titel eines Königs von Bidar annahm.

*Litteratur:* Muhammed Kāsim Firishta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832 lith.; 'Alī b. 'Azīz Allāh Ṭabaṭabā'ī, *Burhān-i Mawā'ihir*, Hss.

und Übers. J. S. King, *History of the Bahmani dynasty*, London 1900; Nizām al-Dīn Aḥmed, *Ṭabaqāt-i Akbarī* (*Bibliotheca Indica*); ʿAbd Al-lāh Muḥammed b. ʿUmar, *Zafar al-Wāliḥ bi-Muzaḥḥar wa-Āliḥ*, ed. E. Denison Ross u. d. T.: *An Arabic History of Gujarat*, London 1910. (T. W. HAIG)

**MAHMŪD**, NĀSIR AL-DĪN, Sultan von DIHLI, war der Sohn des Shams al-Dīn Iltutmish und der Tochter Kutb al-Dīn Aibak's. Im Jahre 1246, als die Vornehmen in Dihli der Müßigkeit, Unfähigkeit und Tyrannei Mas'uds überdrüssig waren, war Maḥmūd, der damals ungefähr 18 Jahre alt war, Gouverneur von Bahrāiç; er eilte heimlich nach der Hauptstadt, als er hörte, dass der Thron wahrscheinlich vakant würde. Am 10. Juni 1246 wurde Mas'ud abgesetzt und ins Gefängnis geworfen, wo er kurz darauf starb, und sein Onkel Maḥmūd wurde in dem „Grünen Palast“ auf den Thron erhoben. Er war ein lebenswürdiger und frommer Fürst, hatte Sinn für Kalligraphie, was sich in Korān-Abschriften zeigte; aber als Herrscher war er eine völlige Null. Ghiyāth al-Dīn Balban, dessen Tochter er heiratete und der ihm schliesslich auf den Thron folgte, leistete ihm gute Dienste. Balban stellte im Pandjāb, Dūāb, Mewāt, Multān, Nāgawr und Nord-Mālwa die königliche Autorität wieder her; aber während seiner Abwesenheit vom Hofe waren seine Feinde tätig gewesen, und bei seiner Rückkehr suchten sie ihn zu ermorden. Er vereitelte diese Absicht, wurde aber vom Hofe verbannt. Die Adligen wurden aber der Arroganz des Eunuchen Raiḥān, der ihn verdrängt hatte, überdrüssig, und Balban und andere Adlige zogen ihre Truppen in Bhātinda zusammen. Raiḥān und der König marschierten gegen sie; da aber der grösste Teil der Adligen im königlichen Lager mit Balban sympathisierte, der zögerte, den König anzugreifen, wurden ernstliche Feindseligkeiten vermieden, und die königliche Armee zog sich zurück. Die Adligen am Hofe bestimmten nun den König, Raiḥān zu entfernen; dieser wurde zuerst nach Budā'ūn, dann nach Bahrāiç verbannt. Eine Versöhnung zwischen dem König und Balban kam zustande, und sie kehrten im Januar 1255 zusammen nach Dihli zurück. Bald wurde entdeckt, dass Raiḥān mit Kutlugh Khān von Bayāna, der heimlich die Mutter des Königs geheiratet hatte, in Unterhandlung stand. Der Eunuche wurde gefangen genommen und getötet. Im Jahre 1256 marschierten Maḥmūd und Balban gegen Kutlugh Khān; dieser floh, und als er im Jahre 1257 bis nach Sirmūr verfolgt wurde, floh er wiederum und suchte bei Kishlū Khān, dem rebellischen Gouverneur von Multān und Učch, Zuflucht. Balban zog gegen die Rebellen zu Felde, aber sie wichen ihm aus und zogen auf Dihli zu. Als sie aber merkten, dass man Vorbereitungen gegen sie getroffen hatte und dass Balban ihren Zufluchtsort bedrohte, flohen sie; im Jahre 1259 vereinigten sie sich mit einem Heer der Mughul, das im Begriff war, in den Pandjāb einzufallen. Man fürchtete, die Mughul möchten Dihli angreifen; aber sie zogen sich zurück, ohne den Satlādž zu überqueren. Dann wurde in Dūāb die Ordnung wiederhergestellt, und im folgenden Jahre büssteten die Meo's von Mewāt eine lange Reihe von Verbrechen durch eine schreckliche Bestrafung. Ihr Land wurde verwüstet, und 250 angesehene Männer wurden nach Dihli gebracht und unter schrecklichen Qua-

len hingerichtet. Auf einer zweiten Expedition kamen 12 000 Menschen, Männer, Frauen und Kinder durch das Schwert um. Unterdessen waren Verhandlungen mit Hulāgū Khān in Tabriz gepflogen worden, und im Jahre 1260 kam ein Abgesandter der Mughul nach Dihli und versprach im Namen seines Herrn, dass die Beutezüge nach Indien ein Ende haben sollten. Hier ist eine Lücke von ungefähr sechs Jahren in der Geschichte der Muslime Indiens, und das nächste Ereignis, das berichtet wird, ist, dass Maḥmūd am 18. Februar 1266 starb und dass Balban ihm auf dem Thron folgte.

*Litteratur:* Minhādž al-Dīn Sirādž, *Ṭabaqāt-i Nāsirī*, ed. u. Übers. H. G. Raverty; ʿAbd al-Qādir Bada'ūnī, *Muntakhab al-Tawāriḫ*, ed. u. Übers. G. S. A. Ranking; Nizām al-Dīn Aḥmed, *Ṭabaqāt-i Akbarī* (alle in *Bibliotheca Indica*); Muḥammed Kāsim Firishta, *Gulshan-i Ibrāhimi*, Bombay 1832, lith. (T. W. HAIG)

**MAHMŪD II.**, NĀSIR AL-DĪN, Enkel Firūz Shāhs, aus der Tughluḫ-Dynastie; er wurde am 8. März 1393 nach dem Tode seines älteren Bruders Humāyūn (Sikandar Shāh) auf den Thron von DIHLI gesetzt. Er war niemals mehr als ein Werkzeug in den Händen intrigierender Minister. Der Eunuche Sarwar, der von ihm entsandt worden war, um eine Hindū-Rebellion in Awadh zu ersticken, erhielt den Titel Sulṭān al-Sharḫ; er kehrte nie wieder nach Dihli zurück, sondern machte sich in Džawnpūr selbständig. Ein anderer Amir, Sārang Khān, machte sich im Pandjāb vollkommen unabhängig, und der Minister Sa'adat Khān, der über seine Absetzung durch Muḥarrab Khān grollte, stellte den Vetter Maḥmūds, Nuṣrat, in den engen Grenzen des Königreichs Dihli als Gegenkönig auf. Im Jahre 1398 ermordete Mallū, der Bruder Sārang Khāns, den Muḥarrab Khān und masste sich die Oberaufsicht über Maḥmūd an, der ihm den Titel Iḳbal Khān verlieh. Nuṣrat Shāh wurde nun in den Dūāb getrieben; aber das Königreich Dihli befand sich in einem Zustand äusserster Verwirrung, als im Oktober 1398 die Nachricht kam, dass der Emir Timur den Indus überquert und Multān eingenommen habe. Er erreichte am 2. Dezember Panipat; unterdessen hatte sich die Festung mit Flüchtlingen, die vor ihm flohen, gefüllt. Die Hilfsquellen des Königreiches waren so beschränkt, dass man keine entsprechenden Vorbereitungen zum Widerstand treffen konnte. Maḥmūd und Mallū waren von Schrecken erfüllt; aber eine Anzahl Truppen, die man noch zusammenbringen konnte, wurden innerhalb der Mauern versammelt, und am 15. Dezember rückten der König und sein Minister aus, um mit dem Eindringling, der von seinem Lager bei Lonī aus den Džamna überquert hatte, zusammenzutreffen. Sie wurden vollkommen geschlagen und flohen in der Nacht; Mallū wandte sich nach Baran in Dūāb und Maḥmūd nach Guḍjarāt und später nach Mālwa. Timur verliess am 1. Januar 1399 Dihli, als sein Plündern, Verwüsten und Blutvergiessen ein Ende genommen hatte; Maḥmūds Rivale Nuṣrat Shāh nahm die Ruinen der Hauptstadt ein, wurde aber von Mallū vertrieben und nach Mewāt in die Flucht geschlagen, wo er alsbald starb. Mallū kehrte im Jahre 1400 nach Dihli zurück. Im Jahre 1401 traf Muḥmūd ihn dort wieder. Im Jahre 1402 marschierte Mallū, der Maḥmūd mit sich nahm, auf Kannawḍi zu, um Ibrāhīm Shāh von Džawnpūr anzugreifen; aber Maḥmūd, der der Herrschaft Mallū's überdrüssig



war, floh und vereinigte sich mit Ibrāhīm, der ihn jedoch so übel empfing, dass er wiederum floh und sich in Kannawdj niederliess. Darauf machte Mallū einen fruchtlosen Versuch, Gwāliyār wiederzugewinnen; er kehrte nach Kannawdj zurück, um Mahmūd wieder in seine Gewalt zu bringen; aber sein Versuch wurde durch die tatkräftige Verteidigung der Stadt vereitelt, und er kehrte nach Dihli zurück. Er versuchte, Khidr Khān von Multān zu unterwerfen, wurde aber im November 1405 von ihm besiegt und erschlagen. Nach seinem Tode wurde Dawlat Khān Lodi wirklicher Herrscher von Dihli, und auf seine Aufforderung hin kehrte Mahmūd in seine Hauptstadt zurück. Den Rest seiner Regierung verbrachte er damit, seiner Autorität in Sāmāna, Sambhal und Baran wieder zur Anerkennung zu verhelfen und Ibrāhīm von Djawnpūr für seine schlechte Aufnahme bei seiner Flucht vor Mallū zu strafen. Aber er sah sich gezwungen, einen unrühmlichen Frieden mit Ibrāhīm zu schliessen, und sein Erfolg auf anderen Gebieten wurde durch den Vormarsch Khidr Khān's zunichte, indem dieser vorgab, Timur habe ihn zu seinem Vizekönig in Indien ernannt; im Jahre 1406 beraubte er Mahmūd all seiner Besitzungen, die ausserhalb der Mauern Dihli's lagen, mit Ausnahme von Dūāb, Rohtak und Sambhal. In den Jahren 1409 und 1410 nahm Khidr Khān Rohtak, Nārnawl, drei Städte im Süden Dihli's und Firūzābād ein; er belagerte Mahmūd in seiner Hauptstadt, die nur infolge einer Hungersnot, die den Angreifer zum Rückzug zwang, gerettet wurde. Im Jahre 1413 starb Mahmūd als der letzte seines Stammes in Kaithal, nachdem er nominell 20 Jahre lang regiert hatte.

*Litteratur:* 'Abd al-Qādir Badā'ūnī, *Muntakhab al-Tawārikh*, ed. u. Übers. Ranking; Nizām al-Dīn Ahmed, *Tabaqāt-i Akbari* (beide in *Bibliotheca Indica*); Muhammed Kāsim Firishṭa, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832, lith.

(T. W. HAIG)

**MAHMŪD**, SHĀH, SHARKĪ, folgte seinem Vater, Ibrāhīm Shāh, auf dem Thron von DJAWN PŪR im Jahre 1436. Im Jahre 1443 erlangte er von Mahmūd I. von Mālwa die Erlaubnis, Naṣir Khān, den Gouverneur von Kālpī, das ein Lehen von Mālwa war, für Verstösse gegen das Gesetz und die Gebräuche des Islām zu bestrafen, aber Mahmūd von Mālwa bereute seine Gefälligkeit, wodurch zwischen Mālwa und Djawnpūr Krieg ausbrach. Die Feindseligkeiten führten zu keiner Entscheidung und wurden durch einen Vergleich beendet. Im Jahre 1452 griff Mahmūd Sharkī auf Veranlassung einiger unzufriedener Adliger Dihli in der Abwesenheit Bahlūl Lodi's an, wurde jedoch geschlagen und gezwungen, sich nach Djawnpūr zurückzuziehen. Dieser törichte Angriff diente nur dazu, bei Bahlūl das Gefühl zu erwecken, dass Dihli von einem unabhängigen Königreiche in Awadh Gefahr drohe; und im Jahre 1457 zog er zum Angriff gegen Mahmūd aus, der indessen starb, bevor er ihm im Felde begegnen konnte.

*Litteratur:* 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar, *Ḥaṣṣat al-Waṣṣat bi-Muṣṣafar wa-Aḥḥ*, ed. E. Denison Ross u. d. T.: *An Arabic History of Gujarat*, London 1910; Muhammed Kāsim Firishṭa, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832 lith.; Nizām al-Dīn Ahmed, *Tabaqāt-i Akbari*; 'Abd al-Qādir Badā'ūnī, *Muntakhab al-Tawārikh*, ed. u. Übers. Ranking (sämtlich in *Bibliotheca Indica*).

(T. W. HAIG)

**MAHMŪD I.**, SAIF AL-DĪN, BEGARHA, der grösste der Sultāne von GUJARĀT, war der jüngste Sohn Muḥammeds I. Karīm und wurde im Jahre 1444 geboren. Im Jahre 1458 entthronten die Adligen seinen Neffen Dāwūd, einen lasterhaften, verdorbenen Jüngling, und setzten Mahmūd auf den Thron. Dieser Knabe zeigte gleich im Anfang seiner Regierung grossen Mut und besondere Befähigung in der Unterdrückung einer ersten Verschwörung. Im Jahre 1461/2 zog er Nizām Shāh von Dakkan zu Hilfe, in dessen Gebiet Mahmūd I. von Mālwa eingedrungen war. Er zwang die Eindringlinge, sich zurückzuziehen, und vereitelte einen zweiten Versuch, in den Dakkan einzudringen. Im Jahre 1466/7 griff er den Rādjā von Gīrnār in Kāthiāwār an, der seit der Einnahme der Festung durch Muḥammed b. Tughluḳ von Dihli im Jahre 1348 unabhängig war, und besiegte ihn; er machte ihn zu einem Vasallen. Im Jahre 1470 drang er wieder in Gīrnār ein, und am 4. Dezember nahm er die Festung Rādjā's ein und zwang ihn, den Islām anzunehmen; so machte er der Čudāsama-Dynastie, die seit ungefähr 1000 Jahren in Gīrnār herrschte, ein Ende. Der Rādjā wurde ein Amir von Guḍjarāt und erhielt den Titel Khān-Djāhān. Mahmūd gründete in der Nähe von Gīrnār eine neue Festung, die er Muṣṭafā-ābād nannte. Dann drang er in Kačch ein, unterdrückte einen Aufstand in dieser Provinz und brachte seine Führer, die gezwungen wurden, den Islām anzunehmen, als Geisel nach Muṣṭafā-ābād. 1472 überschritt er den Rann und marschierte nach Sind, um Djām Nanda (Nizām al-Dīn), der durch Rebellen bedrängt wurde, beizustehen. Er schlug den Aufstand nieder, und nach seiner Rückkehr zog er nach Dwārkā, um den Rādjā Bhīm, der das Schiff eines muslimischen Kaufmannes geplündert hatte, zu bestrafen. Dwārkā und Bait Shānkhoḍhar, die Hauptfeste des Räubers, wurden eingenommen, und ein muslimischer Gouverneur wurde für die Verwaltung des kleinen Staates bestimmt. Bhīm selbst wurde gefangen genommen und hingerichtet. Mahmūds nächste Expedition richtete sich gegen einige Malābārī-Piraten, die die Küste in der Nähe von Khambāyat (Cambay) beunruhigten; deren Plünderungen wurde durch die Gefangennahme und Hinrichtung einiger aus ihrer Mitte ein Ende gemacht. Rādjā Patāi von Čāmpāner hatte lange die Räubereien im Königreich Guḍjarāt unterstützt; Mahmūd rächte sich jetzt durch die Plünderung einiger Gebiete seines Staates. Bei seiner Rückkehr nach Ahmedābād entdeckte er ein Komplott einiger Adliger, die ihn absetzen wollten, da sie seiner unaufhörlichen Tätigkeit überdrüssig waren. Aber die Unzufriedenen, die die Gefahren für das Königreich wohl erkannten, wurden durch seine Drohung, die Pilgerreise nach Mekka zu unternehmen und seinen jüngsten Sohn als Herrscher zurückzulassen, zur Vernunft gebracht. Nachdem er in verschiedenen Bezirken des Königreichs die Ordnung wiederhergestellt hatte, rückte er im Dezember 1482 vor, um mit Čāmpāner Abrechnung zu halten. Nach einer Belagerung von 2 Jahren fiel die Festung Ende 1484; der Rādjā und sein Minister, die sich nach fünfmonatlicher Gefangenschaft weigerten, den Islām anzunehmen, wurden hingerichtet. Im Jahre 1491 wurde Mahmūd durch See-Räubereien und durch den Angriff des Bahādūr Gilāni, eines Rebellen in Konkan, auf seine Untertanen beunruhigt; sein Protest zwang die Adligen im zerrütteten Königreich Dakkan,

sich zur Unterdrückung des Rebellen zu vereinigen. Im Jahre 1507 teilte sich Mahmüds Flotte unter Malik Aiyāz von Dīu mit der des Herrschers von Ägypten Malik Ashraf Kānsūh in den Sieg über die portugiesische Flotte, wobei der tapfere junge Lourenço de Almeida, der Sohn des Vizekönigs, erschlagen wurde; im gleichen Jahre drang er in Khāndesh ein und setzte dort den Sohn seiner Tochter, Ālam Khān, dessen Vater von der regierenden Familie in Khāndesh abstammte, unter dem Titel 'Adil Khān auf den Thron. In diesem Feldzug stand ihm Nizām Shāh von Ahmednagar feindlich gegenüber. Im Jahre 1511 kam eine Gesandtschaft von Shāh Ismā'īl Šafawī von Persien nach Gujarat, um Mahmūd aufzufordern, den Glauben der Shī'a anzunehmen. Aber er weigerte sich, die Ketzler zu empfangen. Er war dann eine Zeitlang kränklich, und am 23. Nov. 1511 starb er im Alter von 69 Mond-Jahren, nach einer Regierungszeit von mehr als 53 Jahren. Er war ein grosser, starker Mann, von achtunggebietender Erscheinung, ein tüchtiger Verwalter und sowohl kriegstüchtig wie auch ritterlich. Sein Spitzname Begarha ist auf verschiedene Weise erklärt worden; aber er steht zweifellos in Beziehung zu seiner Einnahme der beiden grossen Festungen (*Garh*) Gīrnār und Čāmpāner. Sein ältester Bruder starb an einer Vergiftung, und man erzählt seltsame Geschichten von seinen Vorsichtsmassregeln gegen ein gleiches Schicksal. Er soll allmählich soviel Gift in seinen Körper aufgenommen haben, dass er so davon durchdrungen war, dass eine Fliege, die sich auf seine Hand setzte, sofort starb. Butler bezieht sich in den folgenden Zeilen auf diese seltsame Prophylaxe:

"The King of Cambay's daily food  
"Is asp, and basilisk, and toad".

Er besass ferner einen gierigen Appetit. Seine tägliche Kost wog 20—30 Pfund, und bevor er schlafen ging, stellte er zwei Pfund oder mehr gekochten Reis auf jede Seite seines Bettes, damit er, wenn er auf der einen oder anderen Seite aufwachte, überall etwas zu essen fand. Wenn er morgens aufstand, verschlang er eine Tasse Honig, eine Tasse Butter und 100—150 Bananen.

*Litteratur:* 'Abd-Allāh Muḥammad b. 'Umar, *Zafar al-Wāliḥ bi-Muẓaffar wa-Āliḥ*, ed. E. Denison Ross u. d. T.: *An Arabic History of Gujarat*, London 1910; Iskandar b. Muḥammad, *Mir'at-i Sikandari*, MSS.; Nizām al-Dīn Ahmed, *Tabakāt-i Akbari* (in *Bibliotheca Indica*); Muḥammad Kāsim Firishta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832. (T. W. HAIG)

**MAHMÜD II.** von GUJARAT, der sechste Sohn Muẓaffar's II. Nach dessen Tode wurde sein ältester Sohn Sikander auf den Thron erhoben, aber am 12. Juli ermordet. Dann erhob der Minister Mahmūd, der noch ein Kind war, auf den Thron, um in seinem Namen regieren zu können. Aber Bahādur, der zweite Sohn Muẓaffars, der sich in Dihli und Džawnpūr aufgehalten hatte, eilte zurück, um sich sein Geburtsrecht zu sichern. Am 11. Juli bestieg er den Thron zu Ahmedābād und marschierte nach Čāmpāner, wo sich sein junger Bruder befand. Er nahm die Festung ohne Widerstand ein. Mahmūd wurde entthront und noch im gleichen Jahre heimlich ermordet.

*Litteratur:* siehe unter MAHMÜD I. von Gujarat. (T. W. HAIG)

**MAHMÜD III.**, SA'D AL-DĪN, von GUJARAT,

der Sohn Laṭīf Khān's, des dritten Sohnes Muẓaffar's II. Beim Tode Bahādur Shāh Muḥammeds wurde Shāh Fārūki von Khāndesh die Krone von Gujarat angeboten; er starb jedoch auf dem Wege dahin. Die Wahl der Adligen fiel alsdann auf Mahmūd, den männlichen Erben, aber sein Vetter Mubārak II. von Khāndesh, unter dessen Aufsicht er stand und der selbst ein Angebot der Krone von Gujarat erwartet hatte, weigerte sich, ihn herauszugeben, bis ein Heer von Gujarat ihn dazu zwang. Der Prinz wurde in sein Land zurückgeleitet und erst 11 Jahre alt am 8. August 1537 als Mahmūd III. auf den Thron gesetzt. In den ersten 3 bis 4 Jahren seiner Regierung war er eine Puppe in den Händen mächtiger Minister, und als er der Vormundschaft entronnen war, erwies er sich als schwach und kraftlos. Sein Versuch, im Jahre 1546 Dīu den Portugiesen zu nehmen, war ein klägliches Fehlschlag; dafür rächte er sich an den wenigen gefangenen Portugiesen in brutaler Weise. Im Jahre 1549 zog er sich nach Mahmūdābād zurück, wo er in träger Üppigkeit lebte und seinen Körper mit Arzneien vergiftete. Am 15. Februar 1554 wurde er, als er betrunken da lag, erdolcht und zwar auf Veranlassung eines Dieners namens Burhān al-Dīn, der den Thron sich anzueignen suchte, von den Adligen aber umgebracht wurde. Die Auffindung eines Erben war keine leichte Sache, denn Mahmūd griff aus Furcht, ein Erbe könnte als Thronprätendent auftreten, zu der grausamen Vorsichtsmassregel, jedesmal, wenn eine seiner Haremsfrauen schwanger wurde, die Frucht abzutreiben. Die Wahl der Adligen fiel zuletzt auf einen jungen Prinzen mit dem Titel Raḍī al-Mulk, den Urenkel Shakar Khān's, einen jüngeren Sohn Ahmed's I.; er bestieg den Thron unter dem Titel Ahmed II.

*Litteratur:* siehe unter MAHMÜD I. von Gujarat. (T. W. HAIG)

**MAHMÜD I.** KHALJĪ von MĀLWA, der Sohn Malik Mughith's, ein Sohn der Schwester Dilāwar Khān's, der erste unabhängige Sultan von Mālwa. Am 12. Mai 1436 liess Mahmūd seinen Vetter Muḥammad Ghūrī, einen liederlichen und barbarischen Fürsten, vergiften, vereitelte einen Versuch, dessen jungen Sohn Mas'ūd auf den Thron zu setzen, und bot seinem eigenen Vater Mughith die Krone an, der sie aber verweigerte. Da bestieg Mahmūd selbst den Thron; er hatte mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen. Nachdem er eine Rebellion zu Gunsten des Ghūrīden Ahmed unterdrückt hatte, warf er einen Einfall Ahmeds I. von Gujarat zurück, der versuchte, Mas'ūd auf seines Vaters Thron zu erheben. Ein Prätendent wurde in Čanderi aufgestellt, starb aber, während Mahmūd die Festung belagerte; er war jedoch gezwungen, sich sofort gegen Dongar Singh von Gwāliyar zu wenden, der infolge der verwirrten Zustände in Mālwa in das Land einfiel. Er vertrieb die Hindū und kehrte nach Māndū zurück, wo ihm im Jahre 1440 eine Partei unter den Adligen Dihlī's die dortige Krone anbot. Er marschierte auf Tughlukābād zu; aber seine Parteigenossen liessen ihn im Stich, und er stiess auf ein Heer des Saiyiden Muḥammad Shāh unter dem Befehl Bahlūl Lodi's. Nach einigen unentschiedenen Kämpfen willigte er ein, sich zurückzuziehen, und zwar um so bereitwilliger, als er von einer ernsthaften Rebellion in Māndū hörte. Bei seiner Rückkehr fand er, dass der Aufstand von seinem Vater bereits unterdrückt war. Im



Jahre 1442 fiel er in Mewār ein, um den Rānā für seine Unterstützung der Prätendenten zu strafen, welche die ersten Jahre seiner Regierung gestört hatten. Er hatte auf seinem Feldzug beträchtlichen Erfolg zu verzeichnen, zog sich aber zurück, ohne dass er den Versuch machte, Ītor zu belagern. Bei seiner Rückkehr nach Māndū stritt er sich mit Maḥmūd Shāh Sharḳī von Djaṇpūr wegen Naṣir Khān, des aufrührerischen Herrschers von Kālpi; aber nach einem unentschiedenen Feldzug machten die zwei Könige auf Grund eines Kompromisses Frieden. Im Oktober 1446 fiel er wieder in Mewār ein, erpresste einigen Tribut von dem Rānā, stellte Ranthambhor unter seine eigene Herrschaft, zwang Awhad Khān<sup>4</sup> von Biyāna zu Huldigung und Tribut und erhob Tribut von dem Rādājā von Kota. Er liess ein Heer zur Belagerung Ītors zurück; aber die Belagerung kam nicht zustande. Im Jahre 1450 fiel er in Guḍjarāt ein, um sein Anrecht auf die Lehnspflicht des Kanak Das, des Rādājā's von Čāmpāner, geltend zu machen; aber er erhielt von dem Rādājā nur einen Teil des Tributes, und im folgenden Jahre erlitt er bei einer zweiten Invasion in Guḍjarāt eine ernste Niederlage. Im Jahre 1451 unterwarf er die aufrührerischen Hāra Rādjpūten an der Nordgrenze; gegen Ende dieses Jahres fiel er in Berār ein und belagerte Māhūr, zog sich aber zurück, als der Bahmanikönig zur Unterstützung herbeieilte. Im Jahre 1455 fiel er wieder in Mewār ein, eroberte Āḍmer wieder, erhob Tribut von untergeordneten Anführern und verheerte und plünderte grosse Landstriche in Rādjpūtānā. Im Jahre 1461 wurde er überredet, in den Dakan einzufallen; dort besiegte er ein Heer des jungen Königs Nizām Shāh und belagerte ihn in seiner Hauptstadt, aber er sah sich auf die Nachricht hin, dass Maḥmūd I. von Guḍjarāt zur Unterstützung Nizām Shāhs herbeieile, gezwungen, sich zurückzuziehen. Auf seinem Rückzug litt er sehr durch die Korkū's des Melghāt. Im folgenden Jahre fiel er wiederum in den Dakan ein, aber bevor er irgend etwas ausrichten konnte, wurde er von Maḥmūd I. von Guḍjarāt zum Rückzug gezwungen. In demselben Jahre wurde Kherla, eine von ihm besetzte Festung in Berār, von den Offizieren des Bahmanikönigs eingenommen; aber es gelang ihm, sie wiederzuerobern. Im Jahre 1466 fiel er wieder in Mewār ein. Aber obgleich er den Rānā Kumbha auf dem Schlachtfeld besiegte, gelang es ihm nicht, dessen Hauptstadt durch Überfall zu nehmen, und er kehrte nach Māndū zurück. Im Jahre 1468 marschierte er nach Čanderī, seine Offiziere nahmen die Festung Karahra ein und zerstörten sie. Auf seinem Rückmarsch nach Māndū litt er sehr unter der Hitze, und am 1. Juni 1469 starb er im Alter von 68 Jahren. Er war der grösste islamische König von Mālwa, und unter ihm erreichte das Königreich seine grösste Ausdehnung. Die „Siegestsäule“ bei Ītor soll zur Erinnerung an Rānā Kumbha's Siege über Maḥmūd I. von Guḍjarāt und Maḥmūd I. von Mālwa errichtet sein; aber wenn dem so ist, so ist sie unwahrer als die meisten Steinschriften; denn die Erfolge von Mewār gegen Mālwa wurden von Sangrama gegen Maḥmūd II., nicht von Kumbha gegen Maḥmūd I. errungen. Maḥmūds Ruf erreichte das ferne Ägypten, denn er empfing einen Gesandten von dem 'abbāsidschen Schein-Khalifen, der ihn formell als Sultan von Mālwa anerkannte. Er war ein eifriger Muslim und führte

bei allen Behörden den Gebrauch des unbequemen islamischen Mondkalenders wieder ein; während er auf seine Erfolge gegen die „Ungläubigen“ stolz war, war er sehr darauf bedacht, sich selbst für seine — oft ungerechtfertigten — Angriffe gegen Herrscher seines eigenen Glaubens zu entschuldigen.

*Litteratur:* Muḥammed Ḳasim Firishta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832, lith.; Nizām al-Dīn Aḥmed, *Ṭabaḳāt-i Akbarī* (in *Bibliotheca Indica*); 'Abd Allāh Muḥammed b. 'Umar, *Ẓaḡfar al-Wāliḥ bi-Muẓaffar wa-Āliḥ*, ed. E. Denison Ross u. d. T.: *An Arabic History of Gujarat*, London 1910. (T. W. HAIG)

**MAHMÜD II.**, 'ALĀ' AL-DĪN, KHALDĪJ, von MĀLWA wurde am 2. Mai 1511 nach dem Tode seines Vaters Naṣir al-Dīn KhaldĪj auf den Thron erhoben. Die Frühzeit seiner Regierung wurde durch Rebellionen zugunsten seiner Brüder und anderer Prätendenten beunruhigt; einmal wurde er aus seiner Hauptstadt vertrieben, war aber mit Hilfe Mednī Rāy's und eines Heres von Rādjpūten imstande, zurückzukehren und die Rebellen zu vertreiben. Der König hatte bald Ursache, Reue darüber zu empfinden, dass er ihre Hilfe angenommen hatte; denn Mednī Rāy nahm den Ministerposten ein, und die Herrschaft der Hindū entfremdete und ärgerte alle muslimischen Edlen des Königreiches. Bihḍjat Khān, der Gouverneur von Čanderī, ergriff öffentlich die Sache eines Prätendenten, und Maḥmūd, der Beziehungen zu ihm hatte, wurde durch die Nachrichten über einen Aufruhr in seiner Hauptstadt und über den Einfall Muẓaffars II. von Guḍjarāt beunruhigt. Aber der Aufstand wurde unterdrückt, und der Eindringling wurde durch innere Unruhen nach Guḍjarāt zurückgerufen. Nach langen Verhandlungen floh der Prätendent; Bihḍjat Khān empfing Maḥmūd in Čanderī und machte den vergeblichen Versuch, ihn von dem Einfluss der Hindū zu befreien. Maḥmūd kehrte Anfang 1514 nach Māndū zurück und verfiel vollkommen der Oberaufsicht der Rādjpūten, auf deren Veranlassung hin er viele muslimische Edelleute des Königreiches töten liess. Die Annäherung der Hindū wurde auf die Dauer unerträglich. Im Jahre 1517 floh Maḥmūd nach Guḍjarāt und suchte Hilfe bei Muẓaffar II., der zur Wiederherstellung seiner Autorität ein Heer nach Mālwa führte. Er nahm Māndū ein und richtete unter den Rādjpūten, die dort Widerstand geleistet hatten, ein Blutbad an. Die übrigen Rādjpūten liessen sich am Nordrand des Staates nieder und traten in ein Lehnverhältnis zu Rānā Sangrama von Ītor. Muẓaffar zog sich nach Guḍjarāt zurück und hinterliess zur Unterstützung Maḥmūds eine 10 000 Mann starke Reiterei. Maḥmūd belagerte Gāḡrawn, das von Hemkaran für Mednī Rāy verteidigt wurde. Der Rānā eilte zu seiner Hilfe herbei, und Maḥmūd, der sich abseits gewandt hatte, um ihn zu treffen, erlitt eine ernste Niederlage, wurde verwundet und gefangen genommen. Sangrama empfing ihn höflich, zwang ihn aber, seine Kronjuwelen auszuliefern. Er hätte sich jetzt Mālwa aneignen können, da er aber fürchtete, sich die Feindschaft jedes islamischen Herrschers in Indien zuzuziehen, machte er aus der Not eine Tugend und setzte Maḥmūd wieder auf seinen Thron. Einige Jahre später schützte und ermunterte Maḥmūd Čānd Khān, den Bruder des Bahādūr Shāh von Guḍjarāt und Prätendenten auf dessen Thron. Bahādūr fiel in Mālwa ein und belagerte

Māndū. Mahmūds Trägheit und Lässigkeit steckte das Heer an; am 17. März 1531 nahm Bahādūr die Stadt ein, und Mahmūd erschien vor ihm. Mālwa wurde Guḍjarāt einverleibt, und Mahmūd und seine Familie wurden nach Čāmpāner in die Gefangenschaft geschickt. Am 12. April wurde das Lager von einem Heer der Bhil und Kolī angegriffen, und Mahmūds Wächter, die Hilfe für ihn fürchteten, töteten ihn. Seine sieben Söhne wurden nach Čāmpāner geschickt; weiteres ist von ihrem Schicksal nicht bekannt.

*Litteratur:* siehe unter MAHMÜD I. von Mālwa. (T. W. HAIG)

**MAHMÜD B. ISMĀ'IL.** [Siehe IBN KĀDĪ ŠI-MĀWNĀ.]

**MAHMÜD B. MUHAMMED B. MALIKSHĀH,** Selḍjukenfürst in al-ʿIrāk (511–525 = 1118–1131), bestieg als dreizehnjähriger Knabe den Thron, weil er der älteste unter den 5 Söhnen seines Vaters war. Zu seinem Unglück kümmerten seine vertrauten Ratgeber sich nur um ihre eigenen Interessen und liessen den jungen Sultan verschiedene Massregeln ergreifen, die für das Wohl seiner Herrschaft verderblich waren. Anosharwān bei al-Bondārī zählt nicht weniger als zehn solcher Missgriffe auf, so dass schon in den ersten Jahren seiner Regierung mehrere ehrgeizige türkische Emire sich in offener Rebellion befanden, während der Gross-Ḥādjib seines Vaters, ʿAlī Bār, der schon während dessen Krankheit und auch jetzt noch über die grossen Schätze, die dieser angehäuft hatte, verfügte, diese in kürzester Zeit vergeudete und den jungen Sultan ein fröhliches Leben führen liess. Besonders gefährlich waren für ihn die Atabege seiner Brüder Maṣʿūd und Toḡhrīl, die die Gelegenheit günstig fanden, um im Namen ihrer unmündigen Zöglinge ihm das Sultanat streitigzumachen. Die Folge war, dass bereits 513 (1119) der mächtige Oheim des Sultans Sandjar sich genötigt sah einzugreifen und nach al-Raiy zog, nachdem ein Versuch, ihn zufriedenzustellen, misslungen war. Mahmūd wurde folglich gezwungen, es auf einen offenen Streit ankommen zu lassen, aber seine Truppen wurden bei Sāwa [s. d.] in die Flucht geschlagen, und es blieb ihm nichts übrig, als persönlich zum Sieger zu reisen und den ihm durch diesen gestellten Anforderungen zu gehorchen. Zum Glück war Sandjar, dessen Mutter auch die Grossmutter Mahmūds war, deswegen seinem Neffen wohlgesinnt und gab sich damit zufrieden, einige Landesteile, z. B. al-Raiy, zu seinem Gebiet zu ziehen, nahm auch sonst Mahmūd freundlich auf und gab ihm sogar eine seiner Töchter zur Frau. Daraufhin zog er wieder ab und überliess es Mahmūd, ohne seine Hilfe sich in al-ʿIrāk mit den bestehenden Schwierigkeiten abzufinden. Diese waren schlimm genug, denn der Atabeg Maṣʿūd, den Ibn al-Aṭhīr Aiaba Djuyūsh-beg nennt (vgl. *Recueil*, II, 132, Anm.), fasste im Verein mit dem unruhigen Malik al-ʿArab Dubais [s. d.] das Vorhaben, jetzt seinen Zögling zum Sultan zu proklamieren. Freilich misslang das Unternehmen; die Truppen Aiaba's wurden bei Asadābād (514) in die Flucht geschlagen, und der unglückliche Wazīr Maṣʿūd, der berühmte arabische Dichter al-Ṭuḡhrāʿī [s. d.], wurde gefangen genommen und kurze Zeit nachher unter dem Vorwand, er sei ein Ungläubiger, hingerichtet. Die beiden Brüder versöhnten sich ohne Mühe, weil Maṣʿūd noch ein Kind war; Aiaba entkam, wurde nachher von Mahmūd begnadigt, verlor aber an Akson-

kor al-Bursukī [s. d.] die Statthalterschaft Mōṣul's, die er zuvor innehatte. Dubais bereitete dem Sultan noch manche Schwierigkeit und fand dazu bald die Gelegenheit, weil Toḡhrīl, der inzwischen mit seinem Atabeg die Provinz Arrān als *Ikṭā'* erhalten hatte, dort gegen die Georgier, die 515 Tiflis erobert hatten (vgl. Brosset, *Hist. de la Géorgie*, I, 365; Matth. d'Edessa, Kap. 230–32; Ibn al-Fārīkī bei Ibn al-Kālānisi, ed. Amedroz, S. 205), nicht standhalten konnte und nach al-ʿIrāk kam, um Hilfe von Mahmūd zu erlangen. Dieser zog darauf selbst gegen die Georgier, ohne viel auszurichten, und Toḡhrīl, der wieder nach seiner Provinz zurückgekehrt war, erhielt dort bald einen Besuch von Dubais, der ihn beredete, mit ihm nach al-ʿIrāk gegen den Khalifen al-Mustarshid zu ziehen. Als sie in diesem Unternehmen kein Glück hatten, begaben sich beide zu Sandjar, um den Khalifen und Mahmūd zu verklagen. Dieser zog daraufhin wieder nach al-Raiy und sandte eine Einladung an Mahmūd, um sich bei ihm zu verantworten (522 = 1128). Mahmūd wurde ehrenvoll empfangen und erhielt die Weisung, Dubais wieder in sein Gebiet zu Hilla einzusetzen, während Toḡhrīl und auch Maṣʿūd, der sich bei ihm befand, mit Sandjar wieder abzogen. Mahmūd fand aber den Khalifen ungeneigt, Dubais wieder in seiner Nähe zu dulden, und der Sultan sah gegen Bezahlung von 100 000 Dināren davon ab und begab sich nach Hamadhān. Bereits früher war es zwischen Mahmūd und dem Khalifen zu Misshelligkeiten gekommen, und es gab z. B. im Jahre 520 (1126) in den Strassen Baghdāds offenen Streit zwischen den Arabern und den türkischen Truppen des Sultans. In allen diesen Umständen zeigte sich Mahmūd seiner Aufgabe nicht gewachsen; indem er die Regierungsgeschäfte seinen Wazīren, unter welchen al-Sumairami und al-Dergezīnī (oder al-Anasābādī, wie Ibn al-Aṭhīr immer hat) sich am meisten hervortaten, überliess, beschäftigte er sich mit seinen Jagdvögeln und Hunden, die nach Mirkhwān, 400 an der Zahl, mit Edelsteinen gezierte Halsbänder und mit Gold gestickte Decken trugen. Schlimmer noch war es, dass er sich sinnlichen Genüssen hingab und infolge seiner geschlechtlichen Ausschweifungen erkrankte und bereits in seinem 27. Lebensjahre zu Hamadhān starb (15. Shawwāl 525 = 10. Sept. 1131). Trotzdem war er kein völlig unbedeutender Mensch: er hatte gute Kenntnisse im Arabischen und wurde von Ḥaiṣa-Baiṣa [s. d.] in einem langen Lobgedichte gepriesen. Ibn al-Aṭhīr rühmt seine Milde und hebt hervor, dass er nicht, wie sonst die Sultane zu tun pflegten, sich an dem Eigentum seiner Untertanen vergriif.

*Litteratur:* beim Art. SELḌJUKEN. Vgl. noch Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Kairo 1299, II, 519 f. (M. TH. HOUTSMA)

**MAHMÜD B. SUBUKTIGİN** von Ghazna, einer der berühmtesten islāmischen Eroberer, wurde als der älteste Sohn Subuktigīn's im Jahre 358 (969) geboren. Im Jahre 994 ernannte Nūḥ II. von Bukhārā Subuktigīn als Belohnung für eine ihm geleistete Unterstützung zum Statthalter von Khurāsān, und Subuktigīn bestimmte seinen Sohn Mahmūd, der den ismā'ilitischen Häretikern Niṣhāpūr abnahm und zu seiner Hauptstadt machte, zu seinem Stellvertreter. Nach dem Tode Subuktigīn's im Jahre 997 folgte sein jüngster Sohn Ismā'īl auf dem Thron. Aber Mahmūd marschierte nach Ghazna, besiegte seinen Bruder und bestieg



im Jahre 389 (999) den Thron. Begtüzün, ein "Amir" Manšūr's II. von Bukhārā, versuchte, Maḥmūd die Statthalterschaft von Khurāsān zu entziehen, aber es misslang ihm, und die Sāmāniden-Dynastie wurde bald darauf beseitigt; ihre Gebiete wurden unter Maḥmūd und Ilak Khān von Kāshghar verteilt. Der Khalīf al-Ḳādir erkannte nun Maḥmūd als König von Ghazna und Khurāsān an und verlieh ihm den Titel Amīn al-Milla und später Yamīn al-Dawla. Daher werden seine Nachfolger auch oft Yamīniden genannt. Maḥmūd gelobte nun, in Indien einzufallen und die Ungläubigen jedes Jahr zu züchtigen; während der nun folgenden 30 Jahre seines Lebens unternahm er nicht weniger als 17 Plünderungszüge nach Indien. Nach einem Zug im Jahre 1000 besiegte er Djaipāl I. von Pandjāb, nahm ihn im Jahre 1001 gefangen und nahm die Stadt Ünd ein. Djaipāl wurde auf sein Versprechen hin, Tribut zu zahlen, freigelassen; aber er wollte diese Schande nicht überleben und verbrannte sich selbst, sein Königreich liess er seinem Sohn Anandpāl zurück. Maḥmūd erhielt den Titel Ghāzi. Im Jahre 1003 unterwarf er Sistān. Khalaf b. Aḥmed, den er besiegte, rettete sein Leben dadurch, dass er seinen Sieger mit dem Titel "Sulṭān" anredete, der Maḥmūd so sehr gefiel, dass er ihn seitdem immer beibehielt; er soll der erste islamische Herrscher gewesen sein, der dies tat. Im Jahre 1004 fiel er in den Staat Multān ein und belagerte seinen Herrscher Dāwūd, der die karmatische Häresie angenommen hatte, sieben Monate in seiner Hauptstadt. Dāwūd rettete sein Königreich, indem er seiner Irrlehre abschwor und sich bereit erklärte, Tribut zu zahlen. Maḥmūd kehrte rechtzeitig in sein Land zurück, um in der Nähe von Balkh Ilak Khān, der dort eingefallen war, zu treffen. Er besiegte den Eindringling und schlug ihn in die Flucht. Aber während er so beschäftigt war, widerrief und empörte sich Sukhpāl, der Sohn Anandpāl's, der den Islām angenommen und den Titel Nawāsā Shāh erhalten hatte. Maḥmūd marschierte nach Bhera, die Hauptstadt Sukhpāl's, aber bevor er dort ankam, hatten seine Offiziere Sukhpāl gefangengenommen, der 400 000 Dirham herausgeben musste und zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurteilt wurde. Dann fiel Maḥmūd in das Gebiet Ghūr ein, eroberte es und zwang die Bewohner, den Islām anzunehmen. Inzwischen hatten die Fürsten von Indien ein Bündnis geschlossen, um ihr Land und ihre Religion zu verteidigen; und als Maḥmūd im Jahre 1008 den Indus überschritt, stiess er bei Ünd auf ein grosses Heer, das sich aus Truppen Anandpāl's und der Rādja's von Udjdjain, Gwāliyār, Kālinḍjar, Kannawḍj, Dihli und Adjmar zusammensetzte. Ihren vereinigten Kräften gelang es beinahe, Maḥmūd zu besiegen; aber in einer heissen Schlacht trug er den Sieg davon, und die Hindü flohen. Die Rādja's verloren das gegenseitige Vertrauen, und das Bündnis wurde aufgelöst; Maḥmūd überfiel dann die Festung Bhavan und den Tempel Nagarkot oder Kāngra, dessen Tore ihm nach siebenstägiger Belagerung geöffnet wurden. Die ungeheure Beute, die der Tempel einbrachte, rief in ihm das Verlangen zu weiteren Raubzügen dieser Art wach. In Jahre 1009 drang er abermals in den Pandjāb ein, plünderte das Land und metzelte die Einwohner nieder. Anandpāl, der nicht wagte, ihn anzugreifen, erkaufte sich den Frieden, indem er eine Entschädigung zahlte, Tribut versprach und Maḥmūd

für die Zukunft ungehinderten Durchzug durch den Pandjāb zugestand. Dāwūd von Multān war wieder in Häresie zurückgefallen, und im Jahre 1010 fiel Maḥmūd in sein Königreich ein, nahm die Hauptstadt, und nachdem er eine grosse Anzahl der häretischen Untertanen niedergemetzelt hatte, wurde Dāwūd bis zu seinem Lebensende als Gefangener nach Ghūr gebracht. Im Jahre 1011 marschierte Maḥmūd durch den Pandjāb, um den reichen Tempel von Thānesar zu plündern. Der Rādja floh; Maḥmūd plünderte den Tempel, die Stadt und das Königreich und brachte das Götzenbild Cakravartin mit reicher Beute und einer grossen Anzahl Gefangener nach Ghazna.

Im Jahre 1012 unterwarfen Maḥmūd's Offiziere Ghardjistan, und er zwang den Khalīfen al-Ḳādir, ihm die Gebiete von Khurāsān, die er noch nicht besetzt hatte, abzutreten. Aber der Khalīf wies Maḥmūd's Forderung in bezug auf Samarkand entschieden zurück, und Maḥmūd musste sich für diese Anmassung entschuldigen.

Anandpāl war gestorben. Auf ihn folgte sein Sohn Trilokanpāl, ein schwacher Monarch, der die Erledigung der Geschäfte seinem Sohn Nidar Bhīm oder „Bhim, dem Furchtlosen“, übertrug. Bhīm stiess die unterwürfige Politik seines Grossvaters um; im Jahre 1013 musste Maḥmūd in den Pandjāb eindringen, um den Weg nach Hindūstān offen zu halten. Im Frühjahr 1014 besiegte er den Hindū-Fürsten am Margala-Pass, nahm die Festung Nandana ein und verfolgte ihn nach Kashmīr. Aber er konnte ihn nicht einholen und musste zurückkehren. Ein zweiter Einfall in Kashmīr war ebenfalls erfolglos. Es gelang ihm nicht, Lohkot einzunehmen, und im Frühjahr 1016 kehrte er mit grossen Verlusten von seinem einzigen erfolglosen Feldzug in Indien zurück und verlor unterwegs eine grosse Zahl seiner Leute in dem überschwemmten Djihlam. Im selben Jahre marschierte er nach Khwārizm, um den Tod seines Schwagers Abu l-'Abbās Ma'mūn, der von Rebellen erschlagen worden war, zu rächen. Er schlug die Empörung nieder und übertrug einem seiner Offiziere namens Altūntāsh die Verwaltung des neu eroberten Landes. Im Herbst 1018 unternahm er den lang geplanten Zug nach Hindūstān, wohin sich Trilokanpāl und Nidar Bhīm zurückgezogen hatten. Er überschritt am 2. Dezember den Djamna und nahm die Unterwerfung des Rādja von Baran entgegen, von dessen Untertanen 10 000 Mann zum Islām übertraten. Er schlug sodann Rādja Kulcānd von Mahābān, der, um der Schande zu entgehen, seine Tochter, seinen Sohn und dann sich selbst erstach. Er plünderte und vernichtete die prächtigen Städte Mathurā und Bindrābān, und indem er den grössten Teil seines Herres dort zurückliess, marschierte er mit ausgesuchten Streitkräften nach Kannawḍj, das durch sieben Forts am Ganges geschützt war. Der dortige Herrscher Rādjayapāla floh und liess seine Hauptstadt ohne Verteidigung zurück. Die sieben Forts wurden an einem Tag geplündert und die Stadt ausgeraubt. Das weiter abwärts am Ganges gelegene Asnī traf das gleiche Schicksal, und Muḍjhāwan, „die Festung der Brahmanen“, wurde geplündert, nachdem ihre Verteidiger bis auf einen Mann erschlagen waren. Rādja Cand von Sharwa floh; seine Stadt wurde geplündert, und er selbst wurde eingeholt und am 6. Januar 1019 geschlagen. Dann traf Maḥmūd den Rückmarsch nach Ghazna an mit zahlreichen Elephanten, 3 000 000 Dirham, grosser sonstiger Beute und einer so un-

geheuren Zahl von Gefangenen, dass Sklaven für 2 oder 3 Dirhams zu haben waren. Nach seiner Rückkehr erbaute er in Ghazna die grosse Moschee, die „Himmelsbraut“. Rādġā Nanda von Kālidġar und der Rādġā von Gwāliġar waren nach Maġmūd's Rückzug nach Kannawġj vorgerückt und bestraften Rādġyapāla für seine feige Flucht aus seiner Stadt mit dem Tode. Sie versuchten ein neues Bündnis der Hindu-Fürsten ins Leben zu rufen; aber Maġmūd fiel im Jahre 1019 in Hindūstān ein, um ihre Pläne zu vereiteln. Er besiegte Trilokanpāl am Rāmganga, wandte sich dann um und trat Rādġā Nanda entgegen, der mit einem grossen Heer gegen ihn zog; bei diesem Anblick wurde Maġmūd selbst von Schrecken ergriffen. Nanda jedoch wurde von einer plötzlichen Furcht erfasst, floh in der Nacht und liess sein Lager Maġmūd zur Plünderung zurück, dem u. a. 580 Elephanten in die Hände fielen, als Ergänzung zu den 270, die er Trilokanpāl abgenommen hatte. Dann kehrte er aus Furcht, dass ihm der Rückzug durch den Pandġāb abgeschnitten würde, nach Ghazna zurück. Im Jahre 1021 beschloss er, sich für spätere Einfälle eine Basis zu verschaffen; nachdem er in Swāt und Badġawr eingedrungen war und die Bewohner gezwungen hatte, den Islām anzunehmen, griff er die Festung Lohkot an, deren Einnahme ihm aber wiederum misslang. Er gab die Belagerung auf und marschierte nach dem Pandġāb. Trilokanpāl war gestorben, und Nidar Bhīm floh zum Rādġā von Adjmar, wo er 1026 starb. So war Maġmūd in der Lage, den Pandġāb zu annektieren. Im Jahre 1022 fiel er wieder in Hindūstān ein und griff die Festungen Gwāliġār und Kālidġar an; aber er liess sie ihren Herrschern auf das Versprechen hin, Tribut zu zahlen. Nach seiner Rückkehr nach Ghazna musterte er sein Heer und drang im Jahre 1023 in Transoxanien ein, um dort seine Herrschaft aufzurichten. Die kleineren Regenten huldigten ihm gleich. Der Herrscher von Samarġand wurde in Ketten zu ihm gebracht und als Gefangener nach Kālidġar geschickt. Dasselbe geschah mit den Häuptern des Seldġuġen-Stammes, von dem Maġmūd 4 000 Familien nach Khurasān verpflanzte, obgleich er ihre Macht fürchtete. Im Jahre 1025 unternahm Maġmūd den berühmtesten seiner Einfälle in Indien, nämlich die Expedition nach Somnāth. Die anmassenden Prahlereien der Brahmanen hatten ihn aufgebracht; aber der Hauptgrund dieses Unternehmens war der weithin bekannte Reichtum des Tempels. Nach sorgfältiger Vorbereitung durchzog er die indische Wüste, plünderte Adjmar und Anhilwāra und erreichte Mitte Januar 1026 Somnāth. Innerhalb zweier Tage hatten seine Truppen die Wälle erstürmt und waren in die Stadt eingedrungen. Aber der Tempel wurde stärker verteidigt, und während er ihn angriff, erfuhr er, dass die Hindu-Fürsten von Guġġarāt, die vor seiner Ankunft geflohen waren, sich zur Verteidigung des Götzenbildes vereinigt hatten und vor der Stadt lagerten. Er liess einen Teil seines Heeres zur Belagerung des Tempels zurück, marschierte ihnen entgegen und trieb sie nach einer Schlacht, in der er einer Niederlage mit knapper Not entging, in die Flucht. Ihre Niederlage besiegelte das Schicksal des Tempels, der fast zu gleicher Zeit eingenommen wurde. Maġmūd beraubte ihn seiner ungeheuren Schätze und zerstörte das Götzenbild, einen sehr grossen *Lingam*. Von Somnāth eilte er weiter, um Param Deo, den Rādġā von Anhilwāra, zu bestrafen,

weil er versucht hatte, den Tempel zu befreien. Aber der Rādġā floh und überliess seine Festung und Schätze dem Eroberer. Man sagt, Maġmūd sei von der Schönheit und dem Klima Guġġarāts so bezaubert gewesen, dass ihn seine Offiziere schwer davon abbringen konnten, Anhilwāra zu seiner Hauptstadt zu machen und Ghazna seinem Sohn Mas'ūd zu überlassen. Auf seinem Rückmarsch durch die Sind-Wüste litt sein Heer schwer; nach dem Durchzug durch die Wüste wurde er von den Dġāt belästigt; es gelang ihm aber, mit seiner Beute Ghazna zu erreichen. Im Jahre 1027 unternahm Maġmūd seinen letzten Zug nach Indien, um die Dġāt zu bestrafen. Er stellte in Multān eine Flotte zusammen, besiegte dank ihres vorzüglichen Baus die Dġāt in einer Schlacht auf dem Indus und schleppte ihre Familien fort, die sie der Sicherheit halber auf die Inseln im Flusse gebracht hatten.

Maġmūd widmete den Rest seines Lebens den westlichen Provinzen seines Reiches. Er nahm den Būyiden 'Irāk, Raiy und Isfahān ab, übertrug seinem Sohn Mas'ūd die Verwaltung der neu eroberten Gebiete und beschäftigte sich selbst damit, Ordnung und Sicherheit auf den Karawanenstrassen seines ausgedehnten Reiches herzustellen und die Häretiker, welche die shī'itischen Būyiden geduldet hatten, auszurotten. Im Jahre 1029 kehrte er von Raiy nach Balkh zurück und im Frühjahr nach Ghazna, wo er am 23. Rabi' II 421 (30. April 1030) im Alter von 63 Jahren, durch die Anstrengungen der letzten 40 Jahre zugrunde gerichtet, starb.

Maġmūd war weit davon entfernt, ein eifriger Verteidiger des Glaubens zu sein, wie es bei den islamischen Geschichtsschreibern heisst. Gelegentlich ermutigte er die Hindus und andere und zwang sie sogar, den Islām anzunehmen. Aber die Verbreitung des Glaubens war niemals der Hauptzweck irgend eines seiner Feldzüge. Die Tempel wurden mehr wegen ihrer Schätze als wegen ihrer Götzenbilder angegriffen, und er zögerte nicht, Truppenteile unbekehrter Hindus selbst gegen seine Glaubensbrüder zu verwenden. Er wurde als geizig hingestellt, aber er liebte das Geld hauptsächlich als Quelle der Macht. Er schmückte Ghazna mit vornehmen Gebäuden, und sein Hof war in jener Zeit der Hauptsammelpunkt der Dichter und Gelehrten; so waren dort al-'Utbi, al-Bīrūnī, 'Unsurī, Asadī, 'Asġġadī, Mīnū'ihirī, Firdawsī und zahlreiche andere. Seine gemeine Behandlung Firdawsī's ist eher der Bosheit eines persönlichen Feindes als der niedrigen Gesinnung des Königs zuzuschreiben, und die Art und Weise des Dichters, wie er dies verübelte, kann ihm nicht verziehen werden. Maġmūd war einer der grossen Persönlichkeiten in der Geschichte des Islām, und obgleich seine kriegerische Laufbahn ihm keine Musse zur Aneignung von Gelehrsamkeit liess, wusste er das litterarische Verdienst anderer zu schätzen und zu lohnen.

*Litteratur:* al-'Utbi, *Kitāb al-Yamīnī*, Hss. und Übers. J. Reynolds, London 1858; Hamd Allāh Mustawfī al-Ĥazwīnī, *Tārīkh-i Guzīda*, Leiden 1910; Mir Khwānd, *Rawġat al-Safā*, Hss.; Muġammed Kāsim Fīrīšta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832, lith.; Nīzām al-Dīn Aġmed, *Tabakāt-i Akbarī*; 'Abd al-Qādir Badā'ūnī, *Muntakhab al-Tawārīkh*, ed. und Übers. G. S. A. Ranking (alle in *Bibliotheca Indica*).

(T. W. HAIG)

MAĤMÜD GĀWĀN, 'IMĀD AL-DĪN, KHĤWĀDĤA



wurde im Jahre 1405 als Sohn einer Familie geboren, die lange Zeit ein hohes Amt in dem kleinen Fürstentum Gilān bekleidete. Seinen Namen Gāwān, unter dem er später in Indien bekannt war, soll er sich nach seinem Geburtsort Kāwān zugelegt haben. Er erhielt eine gute Erziehung, und als junger Mann machte er die Pilgerfahrt nach Mekka. Während seiner Abwesenheit fiel seine Familie in Ungnade, so dass er nicht in Sicherheit nach Hause zurückkehren konnte. Er lehnte Amtsangebote in anderen Ländern Persiens ab und wurde Kaufmann. Im Jahre 1455 segelte er vom Persischen Golf nach Indien und landete im Hafen Dāhhol. Dann ging er nach Bidar, der Hauptstadt der Bahmanī-Könige, und wurde von dem damals regierenden 'Alā' al-Dīn Aḥmed II. freundlich aufgenommen. Er erhielt das Kommando über eine Reitertruppe von 1000 Pferden und wurde zur Unterdrückung des aufständischen Djalāl Khān nach Telingāna geschickt. Sein hervorragender Erfolg sicherte ihm seine Stellung als einer der führenden Adligen des Königreiches, und nach dem Tode Aḥmed's II. im Jahre 1457 erhielt er von dessen Sohn und Nachfolger Humāyūn den Titel *Malik al-Tudjdār* („Vorsteher der Kaufleute“), der damals sehr geschätzt wurde. Während der kurzen Regierung Humāyūn's wurde er damit beauftragt, den Aufstand in Telingāna zu bekämpfen und dort die Ordnung wiederherzustellen. Im Jahre 1461, nach dem Tode des Königs, zog ihn die Witwe des Königs zusammen mit dem Türken Khwādja Djahān zu einem Regierungsrat heran. Die äusseren Feinde des Königreiches zogen ihren Vorteil aus der Jugend des neuen Königs Nizām Shāh, und Mahmūd Gāwān beteiligte sich in rühmlicher Weise an der Abwehr des Einfalles des Rādja von Urisa, der eine bedeutende Entschädigung zahlen musste. Mahmūd Khaldjī I. von Mālwa drang dann in den Dakhan ein, besiegte das Heer des Nizām Shāh und bedrohte die Existenz des Staates. Mahmūd Gāwān gelang es, die Hilfe Mahmūd's I. Begarha von Guḍjarāt zu erhalten, und mit dessen Unterstützung besiegte und vertrieb, er den Eindringling. Als Nizām Shāh im Jahre 1463 starb, wurde die Verwaltung des Königreiches für seinen jüngsten Bruder, der ihm als Muḥammed III. auf dem Thron folgte, von demselben Regierungsrat übernommen. Aber die Arroganz und der Ehrgeiz des Türken Khwādja Djahān rief den Argwohn der Königin-Mutter wach, so dass sie ihrem jüngsten Sohn befahl, ihn zu töten. Sie zog sich kurz danach vom öffentlichen Leben zurück und liess Mahmūd Gāwān, der nun den Titel Khwādja Djahān führte, als alleinigen Regenten zurück. Im Jahre 1469 wurde er mit der Unterwerfung des Konkan und der Bekämpfung der Piraten dieses Gebietes beauftragt. In einer Reihe von Feldzügen, die 3 Jahre lang dauerten, eroberte er das Land, nahm Goa und dann einen der Haupthäfen von Vidjayanagar ein. Als er nach Bidar zurückkehrte, wurde er ehrenvoll empfangen, und seine Stellung als erster Adliger des Königreiches war gesichert. Im Jahre 1472 brachte er die Belagerung von Belgaum zu einem erfolgreichen Abschluss. Der Hauptdienst aber, den er dem Bahmanī-Königreich leistete, war die Verwaltungsreform. Es war ursprünglich in 4 grosse Provinzen eingeteilt: Gulbarga, Dawlatābād, Berār und Telingāna, die *Ṭaraf* hiessen; die Macht des *Ṭarafdār* oder Statthalters war fast absolut. Dieser sammelte die Einkünfte, berief, bezahlte und

befehlzte das Heer und ernannte die Beamten. Seine Verantwortung dem König gegenüber war darauf beschränkt, die Ordnung aufrechtzuerhalten, das Volk zufriedenzuhalten, die Hauptstadt und die anteiligen Steuerabgaben zu übermitteln und dem König auf seine Aufforderung hin das pflichtgemässe Truppenkontingent zu stellen. Aber obwohl schon in den ersten Tagen des Königreiches Empörungen der Provinzialstatthalter vorkamen, bewährte sich das System im allgemeinen doch, solange die Grenzen des Königreiches verhältnismässig klein und die Könige tatkräftig waren. Aber als das Königreich sich von Meer zu Meer erstreckte und die Provinzen grösser wurden, traten die Fehler und Gefahren des alten Systems überall zutage. Mahmūd Gāwān teilte jeden der ursprünglichen *Ṭaraf* in zwei, so dass ihre Zahl auf acht stieg. Berār wurde in die beiden *Ṭaraf* Gāwil und Māhūr, Dawlatābād in Dawlatābād und Djunnār, Gulbarga in Gulbarga und Bidjāpūr und Telingāna in Warangal und Rādjamahendri geteilt. Die Macht der *Ṭarafdār* wurde beschnitten. Diese Reform wurde von den alten *Ṭarafdār* übel aufgenommen, von keinem aber mehr als von Malik Ḥasan Bahrī Nizām al-Mulk, dem *Ṭarafdār* der grossen Provinz Telingāna, der den neuen *Ṭaraf* Rādjamahendri erhielt und dessen Macht, Einfluss und Einkünfte um mehr als die Hälfte reduziert waren. Er war der Führer der Dakani-Partei, und obgleich Mahmūd alles, was in seiner Macht stand, getan hatte, um den Streit zwischen den Dakani und den Fremden zu beenden, war er immer ein Fremder und wurde von allen als Führer der Fremden-Partei angesehen. Als im Jahre 1481 das königliche Lager in Telingāna war, benutzte Ḥasan Bahrī die Abwesenheit von Mahmūds Hauptanhänger, des Türken Yūsuf 'Adil Khān, der auf eine Expedition in die Ostprovinzen des Königreiches Vidjayanagar gesandt war, um den Fall und den Tod Mahmūds zu bewerkstelligen. Der Geheimsekretär des Ministers wurde durch fälschliche Darstellung veranlasst, den Stempel seines Herrn auf ein gefaltetes Papier zu drücken. Das Papier war leer, und die Verschwörer schrieben über den Stempel einen verräterischen Brief an den Rādja von Urisa, in dem sie ihn aufforderten, in das Königreich einzufallen. Der Brief wurde dem König gezeigt, als er betrunken war. Dieser lud Mahmūd sogleich vor, der, obgleich er von seinen Freunden gewarnt wurde, dass ihm Unheil bevorstände, darauf bestand, dem Befehl nachzukommen. Der König fragte ihn, was die Strafe für Verrat sei, worauf er ohne Zögern antwortete: „Tod durch das Schwert“. Man legte ihm daraufhin den Brief vor, und obgleich er erklärte, dass es sich um eine Fälschung handle, schenkte der König ihm keinen Glauben, sondern befahl dem Scharfrichter, seines Amtes zu walten, und entfernte sich. Mahmūd kniete nieder und sprach das Glaubensbekenntnis. Dann wurde er von dem Scharfrichter, mit Namen Djawhar, enthauptet. Es wurde Befehl gegeben, sein Lager zu plündern, und seine Anhänger wurden auseinandergetrieben. Der König wurde durch die Prüfung der Geschäfte seines letzten Ministers enttäuscht. Dieser hatte während seiner ganzen amtlichen Tätigkeit seine kaufmännischen Geschäfte weitergeführt und lebte bescheiden von den daraus gezogenen Einkünften. Sein ganzes Gehalt wurde für die Truppen und Einrichtungen, die er unterhielt, und für öffentliche Arbeiten verwandt. Den Überschuss brauchte er

für die Armee, sowohl in des Königs wie auch in seinem Namen. Muḥammed III. erkannte zu spät den Wert seines Dieners, den er so schnell töten liess, und seine Reue war bitter. Maḥmūd war ein grosser Staatsmann und öffentlicher Wohltäter gewesen. Da er selbst Gelehrter war, war er ein freigebiger Förderer der Wissenschaft und erbaute in Bidar eine prächtige Madrase, deren Ruinen heute noch stehen. Der einzige Privatbesitz, den er nach seinem Tode hinterliess, war eine prächtige Bibliothek. Er ist einer der ersten Persönlichkeiten in der politischen Geschichte Indiens. Sein Tod war die Ursache des Untergangs der Dynastie, der er so trefflich gedient hatte; denn das Vertrauen der Adligen der Stadt wurde erschüttert, und die Ankunft des Tages, an dem die Provinzialstatthalter ihre Unabhängigkeit erklärten, beschleunigt.

*Litteratur:* Muḥammed Kāsim Firīšta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Lith., Bombay 1832; Ali b. 'Azīz Allāh Tabāṭabā'ī, *Burhān-i Ma'āthir*, Hss. und Übers. u. d. T.: J. S. King, *History of the Bahmani Dynasty*, London 1900; E. Denison Ross, *An Arabic History of Gujārāt*, London 1910; *Ṣirat al-Maḥmūd*, Haidarābād 1314. (T. W. HAIG)

**MAHMÜD PASHA**, Grosswezir unter dem osmanischen Sultan Muḥammed II., oft Weli Maḥmūd Pasha genannt. Er wurde zu Alaḍja Hişar (Kruschewatz) in Serbien von christlichen Eltern geboren; nach Chalkokondylas war seine Mutter Serbin und sein Vater Grieche. Er wurde in seiner Jugend nach Adrianopel genommen, am Hofe Murāds II. erzogen und begann seine öffentliche Laufbahn bei Gelegenheit der Thronbesteigung Muḥammeds II. im Jahre 1451. Bald darauf wurde er Beglerbeg von Rūm-ili; nach dem Historiker Ramaḍān Zāde Mehmed (Küçük Nishāndjī) soll er auch Kādī 'Asker gewesen sein. Als Beglerbeg nahm er an der Eroberung Konstantinopels teil. Nach diesem Ereignis wurde er zum ersten Wezir ernannt (1453); dieses Amt war nach der Hinrichtung Čendereli Khalil Pasha's unbesetzt geblieben. Als Grosswezir begleitete Maḥmūd Pasha den Sultan meistens auf seinen Feldzügen; jedoch war er in den Jahren 1456—58 beauftragt, die Operationen gegen die Serben zu leiten, während Muḥammed Morea eroberte; 1459 zog der Sultan selbst gegen Serbien, welches vollständig unterworfen wurde; in diesem Kriege stand der Bruder Maḥmūd Pasha's an der Spitze der türkenfreundlichen Partei in Serbien. 1460 und 1461 nahm der Grosswezir an der Expedition gegen Sinope und Trapezunt als Kommandeur der Flotte teil, während Muḥammed den Landweg einschlug; die Kapitulation von Trapezunt war in der Hauptsache Maḥmūd zuzuschreiben; Verwandtschaftsbande fesselten ihn dort an einen hohen Würdenträger des Hofes, sodass einige griechische Autoren sogar von Verrat gesprochen haben (Fallmerayer, *Geschichte des Kaisertums Trapezunt*, S. 279). Im Jahre 1462 begleitete Maḥmūd den Sultan gegen Wlad Dracul, den Woiwoden der Walachei, und im folgenden Jahre war er als Kommandant der Flotte mit der Unterwerfung der Insel Lesbos beauftragt und zwang den Herzog von Lesbos zu kapitulieren. In diesem selben Jahre verjagte er die Venetianer vom Isthmus von Korinth. In dem bosnischen Feldzuge, der 1464 stattfand, bereitete Maḥmūd den Vormarsch des Sultans durch Einnahme der hauptsächlichsten Städte des Landes

vor. In dem darauf folgenden Kriege mit Matthias, König von Ungarn, zwang Maḥmūd den letzteren, die Belagerung von Zvornik aufzuheben. 1466 unterstützte er den Sultan in dem Feldzuge, welcher der Macht der Karamān Oghlu ein Ende setzen sollte; er schlug den Karamāniden Ishāḳ Beg bei Lāranda. Dieser selbst entkam, und dieser Umstand, sowie die zu menschliche Behandlung, die der Grosswezir der Bevölkerung von Konya und Lāranda angedeihen lassen wollte, und die Intrigen des zweiten Wezirs Rūm Muḥammed Pasha veranlassten den Sultan, ihn während des Rückmarsches auf Konstantinopel abzusetzen. Maḥmūd Pasha verwaltete dann einige Zeit den Sandjak Gallipoli. 1472 wurde er von neuem Grosswezir. Der Sultan wollte ihn in diesem Jahre gegen Uzun Ḥasan schicken, aber Muḥammed liess sich von ihm überreden, Ishāḳ Pasha statt seiner zu senden; im Jahre darauf begleitete er den Sultan selbst gegen die Aḳ-Koyunlu, die schliesslich geschlagen wurde, nachdem die Türken die Niederlage von Beg Bazar erlitten hatten. Im selben Jahre wurde Maḥmūd wieder abgesetzt; die Ursache soll ein Mangel an Eifer in der Verfolgung der Flüchtigen gewesen sein. Er zog sich darauf in die Ortschaft Khaṣṣ Kīōy bei Adrianopel zurück. Im folgenden Jahre kam er zur Beerdigung des Prinzen Muṣṭafā nach der Hauptstadt. Während dieser Zeit wurde er beim Sultan wegen der Feindschaft, die zwischen dem Prinzen und Maḥmūd Pasha bestanden haben sollte, verleumdet. Dies war genug, um ihn im Schlosse Yedi-Kule einkerkern und einige Tage später, im Rabī' I 879 (Juli-August 1474), hinrichten zu lassen.

Maḥmūd Pasha ist einer der volkstümlichsten Grosswezire gewesen. Sein Name lebt noch in der Moschee, die er 868 (1463/4) in Stambul an einer Stelle erbauen liess, wo ursprünglich eine Kirche gestanden hatte; in der Moschee befindet sich die *Türbe* des Gründers. Mit der Moschee gründete er eine *Medrese*, eine *Mehkeme*, eine *Mekteb*, eine Quelle und ein *Ḥammām*. Es existiert eine sagenhafte Erzählung unter dem Titel *Menāḳib-Name-i Maḥmūd Pasha*, in welcher vor allem seine ungerechte Hinrichtung beschrieben ist (gedruckt in Fr. Dieterici, *Chrestomathie Ottomane*, Berlin 1854); der Historiker Ṣadr al-Dīn widmet gleichfalls in seinem *Tādī al-Tawārīkh* (I, 551) der *Wāḳ'a-i Maḥmūd Pasha* ein Kapitel. Maḥmūd Pasha war der Gönner verschiedener Gelehrter und Literaten, die ihm ihre Werke gewidmet haben. Er selbst war Dichter; es herrscht jedoch Unsicherheit über die Frage, ob er unter dem *Takhalluṣ* 'Adanī oder 'Adlī schrieb. Es existiert ein *Dīwān* von 'Adlī (Konstantinopel 1308), den man gewöhnlich dem Sultan Bāyezid II. zuschreibt; Gibb (*H O P*, II, 25 f.) jedoch glaubt, denselben Maḥmūd Pasha zuschreiben zu müssen.

*Litteratur:* Die Angaben der alten türkischen Chroniken: 'Ashīḳ Pasha Zāde, S. 151—78, 191; *Tawārīkh-i Alī 'Othmān*, ed. Giese, S. 112—15; Orudj Bey, ed. Babinger, S. 72—4, 126, werden ergänzt durch die byzantinischen Historiker Chalkokondylas und Dukas. S. auch: 'Othmān Zāde, *Ḥadīkat al-Wuzarā*, Konstantinopel 1271, S. 9—11; Mehmed Thureiyā, *Sidjill-i 'Othmānī*, IV, 309; Ḥāfiẓ Husein al-Aiwānserayī, *Ḥadīkat al-Djāwāmi*, I, 191; von Hammer, *G O R*<sup>2</sup>, I, 434—515; Babinger, *G O W*, S. 25. (J. H. KRAMERS)

**MAHPAIKER.** [Siehe KÖSEM.]



MAHR (A.), hebr. *Māhar*, syr. *Mahra*, „Brautgabe“, ursprünglich „Kaufpreis“, synonym mit *Ṣadāḳ*, das eigentlich „Freundschaft“, dann „Geschenk“, freiwilliges nicht vertraglich begründetes Geschenk bedeutet, ist nach islamischem Recht die Gabe, die der Bräutigam bei dem Ehekontrakt an die Braut entrichten muss und die in das Eigentum der Frau übergeht.

1. Bei den heidnischen Arabern war die Mahr eine wesentliche Bedingung für die rechtmässige Eheverbindung; nur dann, wenn eine Mahr gegeben war, kam ein rechtlich festes Verhältnis zustande. Eine Ehe ohne Mahr galt als schimpflich und wurde als Konkubinat betrachtet. Im *ʿAntar*-Roman weisen die arabischen Frauen, die man zu einer Ehe ohne Mahr zwingt, empört eine solche Ehe als Schändlichkeit zurück. Nur die Sieger heirateten die Töchter der Geschlagenen, ohne dass sie eine Mahr gaben.

In vorislamischer Zeit wurde die Mahr dem *Walī*, d. i. dem Vater oder dem Bruder resp. Vetter, in deren Mund (*Wilā*) das Mädchen steht, entrichtet. Hier tritt noch deutlich der ursprüngliche Charakter der Kaufhe zu Tage. In früher Zeit erhielt jedenfalls die Braut nichts von der Mahr. Was der Frau meist bei der Verlobung gegeben wird, ist das *Ṣadāḳ*; die Mahr kommt als Kaufpreis für die Braut nur dem *Walī* zu.

Aber in der Zeit kurz vor Muhammed wird anscheinend die Mahr, wenigstens ein Teil derselben, bereits der Frau gegeben. Nach dem *Ḳorʾān* ist das die herrschende Sitte gewesen. Durch diese Verschmelzung von Mahr und *Ṣadāḳ* wurde die ursprüngliche Bedeutung von Mahr als Kaufpreis abgeschwächt und ging in der natürlichen Entwicklung schliesslich ganz verloren. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Mahr ursprünglich der Kaufpreis war. Allerdings war die Kaufform durch den langen Entwicklungsprozess schon zu einer blossen Form verblasst. Die Reste jedoch, wie sie im Eherecht seit dem Islām fortleben, tragen noch deutliche Spuren einer ehemaligen Kaufhe.

2. Die altarabische patriarchalische Eheordnung hat Muhammed im grossen und ganzen übernommen und an verschiedenen Punkten fortgebildet. Der *Ḳorʾān* enthält nicht mehr die Vorstellung vom Kauf der Frau und der Mahr als Kaufpreis, sondern die Mahr ist gewissermassen ein Lohn, ein rechtmässiger Ersatz, den die Frau auf alle Fälle zu beanspruchen hat. So fordert der *Ḳorʾān* für eine rechtliche Ehe eine Brautgabe: „Und gebt denen, die ihr genossen habt, ihren Lohn als Ehegabe“ (wörtl.: *Fariḏa*, „Vermögensanweisung“) (*Sūra*, IV, 28) und ferner: „Und gebt den Frauen ihre Brautgaben freiwillig“ (*Sūra*, IV, 3); vgl. auch noch *Sūra*, IV, 29, 38; V, 7; LX, 10.

Die Brautgabe ist Eigentum der Frau; daher bleibt sie der Frau zu eigen, wenn die Eheverbindung gelöst wird: „Und wenn ihr eine Frau gegen eine andere eintauschen wollt und ihr der einen ein Talent gegeben habt, so nehmt nichts davon fort“. Wenn sich der Mann aber von der Frau scheidet, bevor er ihr beigewohnt hat, so muss er die Hälfte der Mahr der Frau überlassen (*Sūra*, II, 237–38).

Bis in die islamische Zeit hinein wurde die Frau nach dem Tode ihres Gatten als Erbschaftsgut betrachtet. Der Erbe setzte die Ehe des Erblassers einfach fort; solche sogen. Levirats-Ehen sind auch im Alten Testament bezeugt. Diesen Rechtsbrauch,

der noch zur Zeit Muhammeds in Übung war, hat Muhammed durch *Sūra*, IV, 23 aufgehoben: „O ihr, die ihr glaubt, nicht ist es euch erlaubt, Frauen gegen ihren Willen zu erben“.

3. Reichlich fliessen die Traditionen über die Mahr und bahnen den Weg zu den Lehren, wie sie die Juristen in den *Fikḥ*-Werken festgelegt haben. Aus allen Traditionen geht hervor, dass die Mahr ein wesentlicher Bestandteil des Ehevertrags ist. Nach einem *Ḥadīth* bei Bukhārī ist die Mahr eine erforderliche Bedingung für die Gesetzlichkeit der Ehe: „Jede Ehe ohne Mahr ist nichtig“. Mag diese Tradition in ihrer pointierenden Schärfe auch nicht echt sein, so weisen eine Menge Traditionen darauf hin, dass die Mahr für die Ehe notwendig ist, selbst wenn sie nur in einer geringfügigen Sache besteht. So werden bei Ibn Mādja und Bukhārī *Ḥadīthe* aufgeführt, nach denen der Prophet eine Heirat auf ein Paar Schuhe als Mahr erlaubte und ferner einem armen Mann, der nicht einmal einen eisernen Ring besass, als Mahr die Unterweisung der Frau im *Ḳorʾān* gut hiess.

Vereinzelte *Ḥadīthe* suchen darauf hinzuweisen, dass die Mahr weder zu hoch noch zu gering sei. Aus den Traditionen erfahren wir auch, welche Mahr zu Muhammeds Zeit in einzelnen Fällen entrichtet wurde; z. B. bestand die Brautgabe von *ʿAbd al-Rahmān* b. *ʿAwf* in einer Unze Goldes, die von *Abū Huraira* in 10 *Uḳīya* und einer Schüssel, die von *Shahāl* b. *Ṣaʿd* in einem eisernen Ring.

In den *Ḥadīthen* findet sich öfters die schon *ḳorʾānische* Bestimmung wieder, dass bei einer Scheidung nach der Beiwohnung die Frau Anspruch auf die ganze Mahr hat.

4. Nach den islamischen *Fikḥ*-Werken ist die Ehe ein Vertrag (*ʿAqd*), der zwischen dem Bräutigam und dem *Walī* der Braut geschlossen wird. Ein wesentlicher Bestandteil hiervon bildet die Mahr oder *Ṣadāḳ*, die der Bräutigam seiner Braut zu geben sich verpflichtete. Ohne Mahr ist die Ehe nichtig. Die Juristen selbst sind sich über das Wesen der Mahr nicht ganz einig. Die einen betrachten die Mahr etwa als den Kaufpreis (z. B. *Khalīl*: „die Mahr ist wie der Kaufpreis“) oder als Äquivalent (*ʿIwāḍ*) für den Besitz der Frau und das Recht über sie, also ähnlich wie in den Kaufverträgen der gezahlte Kaufpreis, während andere Juristen in der Mahr ein Symbol, eine Ehrenerweisung oder eine vermögensrechtliche Sicherstellung für die Frau sehen.

Als Mahr können alle die Dinge gegeben werden, die in rechtem Sinne eine Sache (*Māl*) und daher verkehrsfähig sind, also Gegenstand eines Vertrages sein können. Die Mahr kann auch, aber darüber sind die Lehrmeinungen geteilt, in einer Verpflichtung oder Leistung bestehen, z. B. die Frau im *Ḳorʾān* zu unterrichten oder die Pilgerfahrt machen zu lassen. Die Mahr kann entweder bei oder kurz nach dem Eheschluss auf einmal gegeben oder auch in Raten ausbezahlt werden. Wenn die Mahr in Raten gezahlt wird, gilt es als empfehlenswert, der Frau vor der Beiwohnung die Hälfte oder  $\frac{2}{3}$ , nach derselben den Rest zu geben. Vor der Übergabe eines Teils der Mahr kann die Frau die Beiwohnung verweigern.

Hinsichtlich der Mahr unterscheidet man zwei Arten:

- a) *Mahr musammā*, „bestimmte Mahr“, deren Betrag beim Vertragsschluss genau festgelegt wird.
- b) *Mahr al-Mithl*, bei der der Betrag nicht

zahlenmässig bestimmt ist, sondern der Bräutigam nach Vermögen, Abkunft und Eigenschaften der Braut eine entsprechende Brautgabe macht. Diese *Mahr al-Mithl* gilt auch für alle die Fälle, in denen nichts näheres beim Kontrakt über die Mahr vereinbart wurde.

Die Mahr geht in das Eigentum der Frau über, und sie hat freies Verfügungsrecht darüber. In einem eventuellen späteren Streitfalle, ob gewisse Sachen zur Mahr gehören oder nicht, wird dem Mann der Eid auferlegt.

Für die Höhe des Betrags der Mahr gibt es nach der *Shari'a* keine Höchst- und keine Mindestgrenze; allerdings wurden in den einzelnen Rechtsschulen Abgrenzungen eingeführt; die Hanafiten und Shāfi'iten haben als Minimum 10 Dirham, die Malikiten 3 Dirham festgelegt. Die Verschiedenheit in der Höhe des festgesetzten Betrages hängt von den wirtschaftlichen Verhältnissen in den einzelnen Ländern ab, wo die betreffenden *Madhhab's* herrschend waren.

Falls der Mann die Scheidung ausspricht, muss die Mahr in jedem Falle ausbezahlt werden, wenn die Cohabitatio stattgefunden hat. Dagegen kann der Bräutigam von der Ehe vor der Beiwohnung zurücktreten; dann ist er verpflichtet, die Hälfte der Mahr der Frau zu geben.

*Litteratur:* W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, Cambridge 1885 (vgl. dazu Th. Nöldeke, in *ZDMG*, XL [1886], 148 f.); Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, *NGW Gött.*, 1893, S. 431 ff.; G. Jacob, *Alt-arabisches Beduinenleben*, 2. Aufl., Berlin 1897. — Für die Hadithe vgl. Wensinck, *Handbook of early Muham. Tradition*, Leiden 1927, S. 145 f. — Die Kapitel *Nikāh* und *Ṣadāq* resp. *Mahr* in den *Fikḥ*-Werken. Ferner: Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, S. 181 ff.; Sachau, *Muham. Recht*, S. 34 ff.; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano Malichita*, Rom 1926, S. 168 ff.; van den Berg, *Principes du droit musulman* (Übers. France de Tersant), Alger 1896, S. 75; Khalil, *Mukhtaṣar*, Übers. Santillana, Mailand 1919, II, 39 ff.; Tornauw, *Moslem. Recht*, Leipzig 1855, S. 74 ff. (O. SPIES)

**MAHRA**, Land an der südostarabischen Küste des Indischen Ozeans zwischen Ḥaḍramūt, dessen Küstenstrich von den Ka'ait [Ge'ēti] bewohnt wird, und Zafār; doch wird von den Arabern und den neueren Geographen auch Zafār selbst, früher die Stadt, jetzt das Land, die alte Weihrauchregion (s. ZAFAR), zu Mahra gerechnet, so dass auch das Land zwischen Ḥaḍramūt und 'Omān als Mahra bezeichnet werden kann (vgl. al-Isṭakhri, *BGA*, I, 12, 27; Ibn Ḥawkal, *ebd.*, II, 17; al-Muḥaddasi, *ebd.*, III, 53; Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 700; al-Idrisi [ed. Jaubert, Paris 1836], I, 48; Ibn Khaldūn [ed. Kay, *Yaman*, London 1892, S. 132]). In letzterer Zusammenfassung scheint Mahra schon den Griechen des vierten vorchristlichen Jahrhunderts bekannt gewesen zu sein; Theophrast, *Hist. plant.*, IX, 4, 2, zählt unter den aromatenliefernden Ländern Arabiens neben Saba<sup>2</sup>, Ḥaḍramūt und Katabān an vierter Stelle Μαράλι (var. Μάλα) auf. Eine befriedigende, auch die Namensform aufhellende Verifikation dieses Landes liess sich nicht gewinnen. Von den verschiedenen Erklärungsversuchen, welche im Art. SABA in Pauly-Wissowa-Kroll's *Realencycl. der klass. Altertumswiss.*, Sp. 1331 ff. angeführt sind (vgl. in dieser *Enz. SABA*<sup>2</sup>, IV, 6), ist derjenige, nach welchem Μαράλι eine Korrupel von

Μαράιοι (*Maivaia*) sein soll, die Strabon XVI, 768 nach Eratosthenes — diese beiden Autoren repräsentieren eine Quelle; nicht Eratosthenes und Strabo als zwei verschiedene Quellen — neben den genannten drei süd-arabischen Reichen anführt, sicher verfehlt. Beachtenswert ist dagegen die von A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Bern 1875, S. 92, 263, 266, allerdings ohne jede Beweisführung ausgesprochene und auch von Fr. Hommel, *Ethnologie und Geographie des alten Orients*, München 1926 (I. v. Müller's *Handbuch der Altertumswissenschaft*, III. Abt., I. T., I. Bd.), S. 137, befolgte Identifikation von Μάλα mit Mahra. Es war von vornherein zu erwarten, dass der Botaniker Theophrast, dem es auf eine nach Möglichkeit vollständige Aufzählung der arabischen Herkunftsgebiete von Aromaten ankam, auch das eigentliche Weihrauchland, Zafār oder, in umfassendem Sinne, Mahra, Zafār miteingegriffen, erwähne. Andererseits ist nicht zu leugnen, dass bei Theophrast die Anführung eines Mamali oder Mali, welches ganz unbekannt ist, nach den drei wohlbekannten Ländernamen auffallen muss, da es doch naturgemäss ein bedeutendes Land sein müsste, welches einen Vergleich mit Saba<sup>2</sup>, Ḥaḍramūt und Katabān aushält. Schon aus diesem Grunde ist mit den verschiedenen Erklärungsversuchen E. Glaser's (*Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II, Berlin 1890, S. 3, 35 f., 40, 132, 153 ff., 217), von denen keiner haltbar ist (vgl. *RE*, s. v. Saba, 1333 und SABA<sup>2</sup>, IV, 5<sup>b</sup>), nichts anzufangen. Irrigerweise ist die Theophraststelle dahin gedeutet worden, dass daselbst Mamali nur als Heimat der Zimtrinde bezeichnet sei (s. SABA<sup>2</sup>, 5<sup>b</sup> und die dort erwähnte Litteratur, zu welcher jetzt noch Hommel, *Ethnologie* [= *Grundriss*], S. 517, Anm. 2, hinzukommt). Wenn nun schon an Mahra nicht ohne innere Wahrscheinlichkeit gedacht worden ist, so erübrigt doch noch die Frage, wie dieses Land zum Namen Mamali oder Mali gekommen ist, der mehr oder weniger rätselhaft bleiben musste. Da die ersten zwei Buchstaben in den beiden Namen Mali und Mahra gleichlauten, darf man wohl vermuten, dass im dritten Buchstaben der ersten Form eine Korrupel vorliegt; es scheint sich in dem überlieferten Namen die griechische Transkription von Mahra zu verbergen, welche in der Form ΜΑΡΙ (aus ΜΑΡΑ), weil sie dem griechischen Kopisten natürlich unverständlich war, zu ΜΑΛΙ korrumpiert, beziehungsweise von einem gelehrten Redaktor mit Geminatio der ersten Silbe in ΜΑΜΑΛΙ geändert werden konnte, besonders da diese Form für ihn eine äusserliche Stütze an der Μαράλι κώμη bei Ptolemäus, VI, 7, 5 haben mochte. Als weiteres unterstützendes Moment kommt hinzu, dass Theophrast's Beschreibung der Berggegend, welche den λιβανωτός trägt, mit dem ὄρος ὑψηλὸν καὶ παρὰ καὶ νιφόμενον, von welchem sich Flüsse zur Ebene ergossen und welches für die Schiffer von der Küste aus sichtbar war, zur Beschreibung der χώρα λιβανωτοφόρος ὀρενὴ τε καὶ δύσβατος, des Landes Zafār [s. d.], im *Periplus maris Erythraei*, § 29 (vgl. die ὄρη ὑψηλὰ καὶ πετρώδη καὶ ἀπόκοπα, § 32, sehr wahrscheinlich das Karägebirge), aufs beste stimmt und auch an den Bericht Carter's erinnert, dass sich in keinem Teile der Südostküste Arabiens eine solche Menge fliessenden Wassers findet wie in der Weihrauchgegend. Diese unverkennbare Übereinstimmung wird dadurch nicht berührt, dass nach Theophrast das bezeichnete Weihrauchgebiet im Besitze der Sabäer



war. Der Umstand, dass Theophrast dieses Gebiet an die Reiche Saba', Ḥaḍramōt und Katabān als ein viertes anreicht und doch dabei erklärt, dass die Sabäer die Herren (κύριοι) dieses Weihrauchlandes sind, lässt schliessen, dass das Land, welches von ihrem Stammgebiete ziemlich weit entfernt war, durch Eroberung oder durch automatische Übernahme aus dem Gesamtbesitze einer früher selbständig gewesenen Macht an Saba' gefallen war. Diese kann entweder sein alter Rivale Katabān gewesen sein, welches, obzwar noch ein selbständiges Reich, schon damals nicht mehr eine souveräne Herrschaft über die Weihrauchregion ausübte und ungefähr zwei Jahrhunderte später auch seine Selbständigkeit an Saba' verlor, oder das alte Königreich Ḥaḍramōt, welches mit der Weihrauchregion zur Zeit Iuba's ein Teil des bereits von den Himyaren beherrschten Sabäerreiches war (nach Plinius, *Nat. Hist.*, XII, 52 f.; s. SABA, 9<sup>a</sup>) und zu welchem sicherlich zur Zeit des Periplus, also in der nachchristlichen Himyarenzeit, lange nach dem Beginne der Auflösung der Sabäerherrschaft, das Weihrauchland gehörte, jedoch schon früher, vor der Grossmachtstellung Saba's gehört haben kann. Einen engeren ethnischen Zusammenhang zwischen den Ḥaḍramōtiten und Minäern nimmt Hommel, *a. a. O.*, S. 140 und namentlich S. 655 an, wo er geradezu die ḥaḍramōtischen Minäer für diejenigen erklärt, welche von Haus aus — was auch geographisch als das Natürlichste erscheine — die Weihrauchküste in Besitz genommen haben. Gegen das Zeugnis des Theophrast, dass zu seiner Zeit, beziehungsweise zu der seiner Quelle, vielleicht des Androsthenes (vgl. *R E*, s. v. Saba, Sp. 1306), das Weihrauchland nicht selbständig war, sondern zu Saba' gehörte, dieses also schon der Grossstaat war, der die Hegemonie in Südarabien innehatte und die schwächeren Nachbarreiche zu seinen Kriegverbündeten zählte, lässt sich kein durchschlagender Gegengrund ins Treffen führen. Selbständig ist das Weihrauchland erst in der nachchristlichen Zeit geworden. Dass sich die Kriegszüge der Sabäer ziemlich weit nach Osten erstreckt hatten, ist schon aus der Sirwähinschrift (Glaser, N<sup>o</sup>. 1000 A) zu entnehmen (vgl. Hommel, *a. a. O.*, S. 658 f.). Über die unberechtigte Textänderung (Σάρα) bei Theophrast s. SABA<sup>5</sup>, 5<sup>b</sup>, 6<sup>a</sup> (zu den dortigen Literaturangaben tritt nun noch Hommel, *a. a. O.*, S. 516 f. und 653 f. [neben 138] hinzu). Zur Unterstützung der Annahme, dass die Katabānen das Weihrauchgebiet besessen haben, ist es jedenfalls unnötig, als späteren Namen von Katabān ein Gebban, im Anschluss an die Gebbanitae bei Plinius (VI, 153), vorzusetzen (s. darüber MA'IN; zu Glaser's chronologisch unrichtiger Bestimmung des Besitzes der Katabānen in der Weihrauchregion s. ZAFÄR, N<sup>o</sup>. 4). — Der Ausdruck *Yamanat* im längeren Titel der südarabischen Könige der letzten Epoche bezeichnet nach Hommel, im *Handbuch der alt-arabischen Altertumskunde*, herausgeg. von D. Nielsen, Kopenhagen-Paris-Leipzig 1927, S. 96, Anm. 5, „vielleicht die Weihrauchküste als ‚Südländ‘ Ḥaḍramōt's“; man kann ihn wohl überhaupt als Bezeichnung des südlichen, später noch zu Yemen gezählten Küstengebietes im Gegensatz zu den im Titel vorangehenden Ländern Saba', Dhū Raidān und Ḥaḍramōt auffassen.

Die Bemerkung Sprenger's, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, Berlin 1865, III, 437: „Die Mahriten wurden von den Griechen Sachaliten genannt“, ist irreführend; das Küstengebiet

des Sachalitischen Meerbusens ist nach den Vorstellungen des Verfassers des *Periplus* und des Ptolemäus nicht nur Mahra, sondern auch der östlich davon sich erstreckende und namentlich der westlich angrenzende Teil von al-Shihr im erweiterten Sinne, das Land der Ka'aiti (vgl. den Art. IOBARITAI in *R E*). [Die *regio turifera* bei Plin., XII, 52 (VI, 161) ist zunächst wohl in engerem Sinne als Zafär zu verstehen, mit welchem aber Mahra, an welches Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, München 1895, S. 125, allein denkt, mitverstanden werden kann (s. eingangs). Das bei Herodot, II, 73 in der Geschichte vom Vogel Phönix gebrauchte ἔξ Ἀραβίης gestattet wenigstens sächlich eine Beziehung auf Mahra (Hommel, *a. a. O.*, S. 138), ohne sie freilich ausdrücken zu wollen. Über die Ἀραβῆνοι bei Stephanus s. unten]. Die nach Plinius, *Nat. hist.*, VI, 150, auf Steinsäulen einer südarabischen Küsteninsel angebrachten Inschriften (s. den Art. RHINNEA in *R E*) dürfen nicht, wie z. B. Ritter, *Erdkunde*, Bd. 8, 1. Abt., T. XII, Berlin 1846, S. 290, meinte, „auf die Mahri, die in der Nähe von Cane ... angesiedelt waren“, zurückgeführt werden, sondern waren wohl minäisch (oder naba-täisch). Die Lage des nach dem *Periplus*, § 27, und Plinius, VI, 104 zum Weihrauchlande gehörigen und auch von Ptolemäus, VI, 7, 10, genannten Emporiiums Kāvī ist nicht mit Sicherheit bestimmbar. In neuester Zeit haben wieder manche, im Anschluss an Glaser, *a. a. O.*, S. 175, C. Landberg, *Arabica*, IV, Leiden 1897, S. 75 f., und *Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*, I (Ḥaḍramōt), Leiden 1901, S. 196, und Frühere (s. die Zusammenstellung *R E*, s. v. Saba, 1330), die Meinung ausgesprochen, dass diese Hafenstadt „wahrscheinlich bei Ḥiṣn al-Ghurāb gesucht werden muss“ (Nielsen im *Handbuch*, *a. a. O.*, S. 8), während Sprenger, *Geographie*, S. 82 f., sie bei Bāl-Ḥāf angesetzt hatte. Seit Sprenger ist bis auf die jüngste Zeit nichts Neues für die ältere Auffassung und gegen seine Lokalisierung erbracht worden. Für diese spricht die Beschreibung im *Periplus*, § 27, nach welcher Kane gegenüber zwei unbewohnte Inseln, die Ὀρνέων νήσος (Vogelinsel) und Τρούλλας, 120 Stadien entfernt liegen. Diese beiden sind nach Sprenger die Inseln „Halany und Gibus, auch al-Sikka genannt“ (dafür ist zu schreiben: Ḥillāniya und Kanbūs, auch Sakhā genannt; s. Landberg, *Arabica*, IV, 66). Ihre Erwähnung wird ungezwungen auf Bāl-Ḥāf als gegenüberliegenden Küstenpunkt bezogen, von dem sie 110, bzw. 130 Stadien entfernt sind, aber nicht auf Ḥiṣn al-Ghurāb, dessen Entfernung von Ḥillāniya nach Carter's Angabe nur eine englische Meile beträgt. Von der Insel Kanbūs sagt Landberg selbst, dass sie nie bewohnt gewesen zu sein scheint. Auch aus den von Glaser herangezogenen Massen für Kane bei Ptolemäus, deren Zahlen übrigens in den Handschriften variieren, lässt sich begreiflicherweise nichts Überzeugendes zu Gunsten von Ḥiṣn al-Ghurāb deduzieren (speziell von „Ra's al-ʿAṣida, gleich Kap Kane, westlich von Kane“ nach Glaser, *a. a. O.*, S. 216; doch liegt dieses Vorgebirge al-ʿAṣida bei Bāl-Ḥāf!); diese Masse lassen sich ebenso mit der Lage von Bāl-Ḥāf in Einklang bringen. Schon H. v. Maltzan, *Reise nach Südarabien*, Braunschweig 1873, S. 225 ff., der von Sprenger's Erklärung noch nichts wissen konnte, hat auf das in der (dritten) kleineren Inschrift von Ḥiṣn al-Ghurāb (Reproduktion bei

Landberg, *Arabica*, IV, Pl. IX) vorkommende *k-n* (er transkribiert Cane) hingewiesen und es mit „Cane emporium“ zusammengestellt, und ebenso hat es J. H. Mordtmann, *ZDMG*, XXXIX (1885), S. 233 als *Kavî*, den Hafen zur Burg al-Ghurâb, erklärt. Selbst wenn man widerspruchlos einräumt, dass die fragliche Wortform des zuletzt von K. Mlaker in *WZKM*, XXXIV (1927), S. 72 wohl abschliessend veröffentlichten und übersetzten Textes der Inschrift den Ortsnamen *Kavî* wiedergebe, erscheint damit, wie schon Sprenger, *a. a. O.*, S. 83, angedeutet hat, noch nicht erwiesen, dass an dem heutigen Felsenmassiv Huṣn al-Ghurâb jene alte Seehandelsstadt lag. Man muss auch berücksichtigen, dass die Namen mancher arabischen Hafenplätze im Laufe der Zeit auf benachbarte Punkte übertragen wurden, z.B. ZAFĀR (s. d., N<sup>o</sup>. 4) und Mirbāt. Auch der Einwand Landbergs, *Arabica*, IV, 76, dass der *Periplus*, wenn *Kavî* Bāl-Hāf wäre, nicht gesagt hätte (§ 29), dass nach Kane ein anderer, sehr tief eindringender Meerbusen, der *Σαχαλίτης*, folge, sondern den östlich gelegenen Hafen Bir ‘Alī erwähnt hätte, ist nicht zwingend. Der *Periplus* zählt die wichtigsten Meerbusen Südarabiens auf und hinter den tief landeinwärts dringenden, „sich weithin erstreckenden“ Sachalischen Busen konnte die verhältnismässig kleine Einbuchtung von Bir ‘Alī unschwer zurücktreten, zumal da der Gebrauch der Benennung *Σαχαλίτης* ziemlich dehnbar (s. d. Art. IOBARITAI in *R E*) und die Aufzählung der Küstenpunkte im *Periplus* überhaupt nicht wissenschaftlich vollständig und genau ist und stellenweise sogar unrichtige Namen zeigt (z.B. *Μόσσα*), davon nicht zu sprechen, dass sich an manchen Orten der südarabischen Küste die Hafenverhältnisse seit dem Altertum geändert haben. Dass auch das Vorgebirge Huṣn al-Ghurâb in früherer Zeit ein anderes Aussehen gehabt haben muss, bemerkt Landberg selbst, *a. a. O.*, S. 65. Auch M. Hartmann, der früher, *Die arabische Frage (Der islamische Orient, II)*, Berlin 1909, S. 175, 371, der älteren Ansicht beigeigelt hatte, erklärte sich noch in demselben Werke, S. 418, 614, für Sprengers Annahme. Nach wie vor reicht auch das inschriftliche *k-n* nicht für die Folgerung aus, dass im Gegensatz zu Sprenger, welcher selber die Beweiskraft jenes Zeugnisses gewürdigt hat, die Gleichsetzung von *Kavî* mit Bāl-Hāf abzulehnen sei. Nur die Namensformen, die Sprenger gebraucht, Bāl-l-Haff (Bül-Hāf), sind unrichtig (aber auch Glaser's Schreibung Bā el-Haff; vgl. Landberg, *Ḥaḍramūt*, S. 195); *bā* ist gleich *ibn*. Doch hat Sprenger richtig erkannt, dass in diesem Namen eine Erinnerung an einen Sohn des al-Hāf, des Sohnes des Kuḍā'a und Ahnen des Mahra (al-Bakrī, I, 19; *Taḍj al-‘Arūs*, III, 551; s. unten), vorliegt. Die arabischen Geographen hatten von Mahra, so wie von Ḥaḍramūt, keine genaue Kenntnis; die neuzeitlichen Forscher haben darüber weit mehr ermittelt. Al-Hamdānī, *Ṣifa Djaṣīrat al-‘Arab* (ed. D. H. Müller, Leiden 1884), S. 45 nennt al-As‘ā, wofür Landberg, *Ḥaḍramūt*, S. 158, nach hsl. Quellen al-Ashghā herstellen will, als Hauptort von Mahra, was nach Glaser, *Abessinien*, S. 87, in die Gegend etwa von Damköt bis zum Rās Darbat ‘Alī führt, ziemlich genau in die Mitte des heutigen mahritischen Küstenstrichs. S. 53 berichtet er, sowie später Ibn al-Muḍjāwir und andere, dass Mahraleute auch Soḳotrā bewohnen (über die Christianisierung der gemischten Bevölkerung Soḳotrā's nach Yākūt,

*Mu‘djam*, III, 102; al-Mas‘ūdī, *Murūdī*, III, 36 f., u. a.; weitere Einzelheiten s. SOḲOTRĀ). S. 51 f. spricht er über Mahrastämme und ihre Kämpfe, S. 86 f. über den Weg von Ḥaḍramūt nach Mahra und über das Grab des Propheten Hūd. Dieses, an der Grenze zwischen Ḥaḍramūt und Mahra gelegen, erfreut sich noch heute einer ganz besonderen Verehrung und eines zahlreichen Besuches seitens der Bewohner beider Nachbarländer (ein ḥaḍramōtisches Textzeugnis dafür bei Landberg, *Ḥaḍramūt*, I, 432 f.). — Die arabischen Geographen zählen Mahra zu Yemen, z.B. Yākūt, *Mushtarik*, S. 394; s. die Angabe über den Mikhlaḥ Mahra bei Yākūt, *Mu‘djam*, IV, 700, der an dieser Hauptstelle auch die Auffassung wiedergibt, dass Mahra der Name eines Stammes sei und übrigen die richtige Form Mahara laute (ein Balād Maharāt in Mahra erwähnt er IV, 697). Manchmal ist die genauere Bestimmung „im äussersten (fernten) Yemen“ gewählt, z.B. Yākūt, *Mu‘djam*, I, 280; II, 510 (= *Mushtarik*, S. 166); III, 366; IV, 345, 495; *Mushtarik*, S. 415. Die Araber sprechen von einem Nadjd im Mahralande (Yākūt, *Mu‘djam*, I, 280; III, 681; IV, 345, 495, 697; *Mushtarik*, S. 394, 415; vgl. al-Muḳaddasī, *a. a. O.*, S. 98; al-Ṭabari, ed. de Goeje, I, 1980). Das ist der Nadjd (oder Nadjdī), welchen auch Carter als besonders ertragreiches Verbreitungsgebiet des Weihrauchs erwähnt, das ungefähr zwei Tagereisen nördlich der Küste gelegene Hochland innerhalb der geographischen Breiten, die Carter gleichfalls, allerdings zu eng, bestimmt hat (s. ZAFĀR). Die Mahra werden auch als Bewohner des Küstenlandes al-Shīhr [s. d.] bezeichnet, wie von al-Mas‘ūdī, I, 333, und Yākūt, *Mu‘djam*, IV, 387, und überhaupt das Land Mahra al-Shīhr genannt (al-Iṣṭakhri, *a. a. O.*, S. 25 = Ibn Ḥawḳal, *a. a. O.*, S. 32 f.; al-Idrīsī, I, 48; Ibn Khaldūn, ed. Kay, *a. a. O.*, S. 132; vgl. al-Hamdānī, *Ṣifa*, S. 51, und al-Bakrī zu al-As‘ā; unklar ist die Darstellung Rommel's, *Abulfedae Arabiae descriptio*, Göttingen 1802, S. 32 f.). Al-Shīhr ist aber nach dem späteren und heutigen Gebrauche der Name des Küstenstrichs nicht nur des eigentlichen Mahralandes, sondern auch des Landes Zafār, demnach des Weihrauchlandes überhaupt, bezeichnet also „die Weihrauchküste“, welche von manchen Neuere direkt mit dem Mahralande identifiziert wird, ist aber zugleich auch der Name des westlich angrenzenden Küstengebietes von Ḥaḍramūt (vgl. Ibn Khaldūn, *a. a. O.*, S. 132), also im allgemeinen Name des Gestades der Mondbucht, endlich in noch umfassenderem Sinne Name des ganzen Küstenlandes zwischen ‘Aden und ‘Omān.

Al-Iṣṭakhri, *a. a. O.*, S. 25, und fast mit denselben Worten Ibn Ḥawḳal, *a. a. O.*, S. 32, ferner al-Mas‘ūdī, I, 333 f.; al-Idrīsī, I, 48, 150; Abu ‘l-Fidā’ (s. Rommel, *a. a. O.*, S. 33); Ibn Khaldūn, *a. a. O.*, bezeichnen Mahra als Wüstengebiet, in welchem es keine Palmen und keinen Landbau gebe und die Bewohner daher kein Brot kennen. Den Unterschied zwischen der Weihrauchgegend und der trostlosen Wüste westlich und östlich von ihr hebt, so wie die Araber, auch Carter hervor, mit dem Neuere, wie Bent, übereinstimmen. Der einzige Besitz der Bewohner sind nach den angeführten Gewährsmännern, die Ziegen und ganz besonders die wegen ihrer Schnelligkeit berühmten, edlen Kamele, von denen auch al-Hamdānī, *a. a. O.*, S. 100, 201; Ibn Hishām, *Sīra* (ed. Wüstenfeld), S. 963, und die Dichter sprechen, ebenso der



*Lisān al-ʿArab*, VII, 36; *Ḳāmūs*, I, 455, und *Taḏj al-Aʿrūs*, III, 551 (*mahriya*; der *Lisān* führt die drei Pluralformen *mahriyū*, *maharīn*, *maharā* an; über die erste Howell, *Grammar*, I, 997, 1000). In Mahra war das Kamel gekauft worden, welches Muḥammed aus der Beute nach der Schlacht bei Badr für sich selbst auswählte; für den Khalifen Sulaimān b. ʿAbd al-Malik (714–17) besorgte sein Statthalter in Yemen Mahrakamele (al-Ḳazwīnī, *ʿAdjāib*, ed. Wüstenfeld, II, 41). Ibn Hawḳal (ebenso Ibn Khaldūn, *a. a. O.*; vgl. al-Idrīsī, I, 48) fügt hinzu, dass die Nahrung der Mahra Fleisch, Milchspeisen und Fische (vgl. al-Muḳaddasī, *a. a. O.*, S. 100) bilden und dass sie mit letzteren auch ihre Kamele und Ziegen füttern. Yāḳūt, *Muʿdjam*, IV, 700, verzeichnet die Erklärung, dass die mahritischen Kamele ihren Namen nicht nach dem Lande haben, sondern nach dem Stammherrn Mahra b. Haidān (vgl. al-Djāwharī, dann *Lisān*, *Ḳāmūs* und *Taḏj*, *a. a. O.*, und Rommel, *a. a. O.*, S. 33). Nach Landberg, *Ḥadramūt*, S. 87, und anderen haben die mahritischen Laukamele seit langem einen sehr schlechten Ruf, weil sie gar nicht schnell seien; die besten dieser Art sollen die der Banū Šubaiḥ (nordöstlich von ʿAden) und der Dhiyāb sein. Fraglich ist, ob man mit Landberg annehmen darf, dass jene Berühmtheit uns in eine Zeit zurückführe, in welcher die Mahra einen grossen Teil Südarabiens einnahmen. Jedenfalls erwähnt L. Hirsch, *Reisen in Süd-Arabien*, *Mahra-Land und Hadramūt*, Leiden 1897, S. 77 „die berühmten Mehri-Reit-Kameele“, die man zu seiner Zeit in al-Šihḫr *Maṭiye* nannte.

Die oben zitierten Autoren und al-Muḳaddasī, *a. a. O.*, S. 98, berichten auch, dass sich Weihrauch im Lande findet, der ausgeführt wird. Al-Idrīsī, I, 48, hebt den Warentransport hervor, welcher einen Erwerbszweig der Mahra bildet. Teile ihres Landes werden auch zu ʿOmān gerechnet. Um das Jahr 226 (840) war Mahra kürzere Zeit an ʿOmān zinspflichtig. Ibn al-Muḏjāwīr, der 618 H. Mahra und Soḳoṭrā besucht hat, meldet, dass die Mahra auch die Gebirgsgegend von Zafār und die Inseln Soḳoṭrā [s. d.] und Mašira bewohnen. In der Einteilung Yemens in zwei Teile (Tihāma und Nadjd) nach al-Muḳaddasī (*a. a. O.*, S. 53, 70) bildet Mahra mit der Stadt al-Šihḫr eine Dependenz des Nadjd (s. Sprenger, *Die Post- und Reisereuten des Orients*, *Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl.*, III/3, Leipzig 1864, S. 109).

Einzelne Örtlichkeiten in (oder bei) Mahra verzeichnet Yāḳūt (z. B. *Muʿdjam*, I, 154, 280; II, 175, 510 [= *Mushtarik*, S. 166], 881; III, 366, 681, 691; IV, 345, 495 [= *Mushtarik*, S. 394], 697), Distanzen auf Wegen von und nach Mahra Yāḳūt, *Muʿdjam*, IV, 626, 700; al-Isṭakhḫrī, *a. a. O.*, S. 27 f. (= Ibn Hawḳal, *a. a. O.*, S. 17, 33 f.). — Nach Ibn Khaldūn, *a. a. O.*, S. 132, stand Ḥadramūt und al-Šihḫr (Mahra) unter einem König, in alter Zeit dagegen war al-Šihḫr das Land der ʿAd gewesen, der Vorgänger der Mahra, welche aus Ḥadramūt gekommen seien. In den Erzählungen von den ʿAd und dem Propheten Hūd spielt auch das dem mythischen Volke benachbarte wasserarme Land Mahra eine Rolle (al-Ṭabari, ed. de Goeje, I, 233 f.); die Mahra nennen das Innere ihres Landes al-Aḥḳāf (vgl. Landberg, *Ḥadramūt*, S. 157), wohin nach der Tradition (s. al-Masʿūdī, III, 106, 271 u. a.) der Sitz der ʿAd verlegt wurde (vgl. WABAR). Als erster der Ḳaḥṭāniten soll Mālik b. Ḥimyar al-Šihḫr besiedelt haben und auf

ihn sein Sohn Ḳuḍāʿa gefolgt sein, dessen Besitz auf Mahra eingeschränkt worden sei, und auf diesen sein Sohn al-Ḥāf, dessen Urenkel Mahra b. Haidān b. ʿAmr gewesen sei (Yāḳūt, *Muʿdjam*, IV, 700; Ibn Khaldūn, *a. a. O.*, S. 132, u. a.; vgl. oben). In der frühislamischen Zeit (12 H.) gehörte Mahra zu den aufständischen Gebieten, gegen welche Abū Bakr und seine Feldherren Krieg führen mussten; al-Ṭabari, I, 1881, 1929 (über die Niederwerfung des Musailima), S. 1963, 1976 f. (Zug des ʿArfadja gegen Mahra), S. 1980 f. (siegreicher Zug des ʿIkrima gegen Mahra); die Eroberung Mahra's wurde durch Partierungen in dem islamfeindlichen Lande besonders erleichtert. An den grossen Eroberungszügen, die unter dem Khalifen ʿUmar I. einsetzen, haben sich auch Mahriten beteiligt, die sich zusammen mit anderen Südarabern auch in al-Fusṭāṭ niederliessen, wo eine Strasse (*Ḳhiṭaṭ mahra*) ihren Namen führte (F. Wüstenfeld, *Die Geographie u. Verwaltung von Ägypten nach dem Arabischen des Abu ʿl-Abbās Ahmed ben ʿAlī al-Calcaschandi I*, *Abh. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, XXV, 1879, S. 51 f.; al-Ḳalḳaṣhandī, *Šubḥ al-Aʿšā*, III, Kairo 1914, S. 331).

Von den neuerzeitlichen Forschungsreisenden brachte F. Fresnel die ersten genauern Nachrichten über Mahra. Dieser hatte 1837 in Džidda durch seinen Verkehr mit Kaufleuten aus Ḥadramūt oder Mahra einiges von den damaligen Zuständen dieser Küstenländer kennen gelernt und berichtete auch (*J A*, 3. Ser., 1838, t. V, 507 ff., t. VI, 529 ff.) über die Hauptstadt Mahra's, Gishin, und den dortigen Sultan, dessen Autorität nicht über die Mauern der Stadt hinausreicht. Die Ausdehnung des Landes bestimmte er unrichtig. Weit belangreicher waren die topographischen Angaben des Captain S. B. Haines, der 1834 mit der astronomischen und nautischen Aufnahme der südarabischen Küste vom Bāb al-Mandeb ostwärts (bis zum Rās al-Ḥadd) betraut worden war. In seinem *Memoir of the South and East Coasts of Arabia* (im *J R Geogr. S.*, London 1845, XV/1, 104 ff.) beschreibt er von Mahra zunächst seine Westgrenze, das Wādī Masile, welches wasserreich und von den Mahra wohlbebaut ist und in welchem viele Dörfer zwischen Palmenpflanzungen liegen. Er macht kürzere Mitteilungen über die östlich vom Wādī gelegene Stadt Šehūt und bestätigt die Angaben Fresnels über Gishin, über welches er zuerst genauere Einzelheiten bekannt gibt. Schon C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 287, spricht von „Keschin“ und dem dortigen unabhängigen *Šaikḥ*, der zugleich Herr von Soḳoṭrā war; er gibt auch einen Grundriss des Hafens nach dem Entwurfe eines Engländers, den er in Bombay kennen gelernt hatte (Tab. XVII). Haines bemerkt, ähnlich wie Spätere, dass Gishin nur ein elender Ort von höchstens 300 bis 400 Einwohnern ist, der meist aus Schilfhütten besteht und nur wenige Steinhäuser umfasst, und dass der Handelsverkehr daselbst sehr schwach ist. Er macht noch Angaben über das Mahravolk und seine Stammesgliederung, seine Sitten und Trachten und — in Bestätigung der Bemerkungen Fresnel's — seine Stellung zum Islām, zu welchem sich nur die Häuptlinge bekennen, während das Volk gegen den Ḳorʾān gleichgültig ist und nicht einmal die alltäglichen Šalāt's zu verrichten versteht. Er zählt endlich noch die östlich von Šehūt folgenden Vorgebirge und Küstendörfer bis zur Ostgrenze Mahra's gegen Zafār auf. Die an der

Küstenaufnahme mitarbeitenden englischen Offiziere hatten nur wenige Punkte dieser Küste, hauptsächlich nur den Golf von Gishin, besucht, weil sich ihre eigentliche Aufgabe auf die Vermessung der Küste westlich von Mahra beschränkte. Bemerkenswerte Untersuchungen über die Mahra enthalten H. J. Carter's *Notes on the Mahra tribe of Southern Arabia, with a vocabulary of their language*, im *JRAS* (Bomb. Br.), Juli 1847 (= Vol. II, 339 ff.). Maltzan hat in Verbindung mit seinen Untersuchungen der Mahrasprache auch ethnologische Bemerkungen über die Mahra gemacht (in der Einleitung zu seiner Ausgabe von *Adolph von Wrede's Reise in Hadhramaut*, Braunschweig 1873 [das Vorwort datiert mit 1870], S. 18 ff. und 28 ff., und in seinen unten angeführten Aufsätzen), jedoch über das Land selbst, das er nicht betreten hat, nicht mehr zu berichten gewusst als die englischen Seeoffiziere. Die Auszüge bei Ritter, *a. a. O.*, XII, 625 ff. und 635 ff., erklärt er nach seinen Informationen für genügend exakt. Das Küstengebiet östlich vom Wādī Masile bis zum Rās al-Hadd, also Mahra, Zafār und 'Omān, bezeichnet er noch (*a. a. O.*, S. 27) als die grosse „terra incognita“ des ozeanischen Arabien. „Die Benennungen Mahra und Gāra (auch Gara geschrieben)“, durch welche die entsprechenden zwei Küstenlandschaften von einander unterschieden werden, nennt er „nicht klar definiert“ (*a. a. O.*, S. 28). Man weist jetzt, dass das die Mahra und Karā (die Bergbevölkerung von Zafār) sind und die Sprache der letzteren das Karawī (Grawī) oder Shihawī, noch in neuerer Zeit auch Hakilī genannt, oder Shehrāt (vgl. ZAFĀR). Doch erkannte Maltzan in der Hauptsache, dass beide Völkerschaften, namentlich in der Sprache, Siedlungsweise und Religion grundverschieden von den Zentralarabern sind.

Glaser, *Skizze*, II, S. 26, identifiziert fälschlich *Mevalā* bei Strabon, XVI, 768 (nach Eratosthenes) mit Mahra (*RE*, s. v. *Sabā*, 1334 ff.). S. 20 gibt er dem Lande Hadramūt (nach dem Untergange des „abessinisch-arabischen Reiches“) eine zu weite Ausdehnung (bis Mirbāt). Zu seiner Erklärung, dass unter den *Ἰσθμῖται* des Ptolemäus die Bergbewohner von ganz Mahra zu verstehen seien, s. *RE* s. v. *Iobaritai*. — Auf Grund der Erkundigungen, die er auf seinen Reisen nach Arabien eingezogen hatte, meldet er (*Abyssinier*, S. 87), dass es heute drei verschiedene Abteilungen von Mahrastämmen gebe: die östliche nenne sich Shehrāt oder Zair und habe, seinen Informationen zufolge, die Küste von Rās Nūs (55° 17' ö.L. Gr.), nach einem anderen Gewährsmanne sogar von der Insel Mašira bis zum Rās Darbat 'Alī (53° 3' ö.L.) inne, die westliche, gegenwärtig speziell Mahra genannt, reiche vom Rās Darbat 'Alī bis Shihūt, während die dritte Gruppe Soḳotrā bewohnt (vgl. o. zu Ibn al-Mudjāwir). — Nicht wenig neues, wissenschaftliches teilt über die südwestarabischen Küstenländer L. Hirsch mit. Über Mahra berichtet er auf Grund seines zehntägigen Aufenthaltes (1893) in Gishin (oder Gishn; transkribiert Kishin oder Kishn; Hirsch schreibt bald [*a. a. O.*, S. 48, 50, 52 f.] Gishin, sowie W. Hein und andere, bald [S. 2 u. a.] Kishin; als Mehri-Aussprache bezeichnet er im Index „Käschin“, was auch Jahn [s. unten] anführt). Von diesem kleinen, armseligen Hauptorte des Landes gibt er, wesentlich in Übereinstimmung mit Haines vor ihm und Hein und Bent nach ihm, an, dass es daselbst fast nur ein-

zelstehende Lehmhäuser in ruinenhaftem Zustande und mehrere Lappen- oder Mattenzelte gibt, welche, weithin zerstreut, unregelmässige Plätze frei lassen. Selbst die Residenz des Sultans, dessen Herrschaft über Gishin sowie über Shihūt und andere Punkte des Küstengebietes nur eine nominelle ist, da er ohne Zustimmung seiner Beduinen nichts unternehmen darf, ist ein verwahrloster Lehmabau; nur ein einziger Bau soll sauber gehalten sein, das Haus eines anderen Sultans. Nach Hein bewohnt das stattlichste der regellos aufgebauten Lehmhäuser die bewaffnete Macht des regierenden Sultans. Von einem regelrechten Handelsverkehr oder Markt ist dort keine Rede. Selbst für den Erwerb der wichtigsten Lebensmittel besteht nur Tauschhandel; Geldverkehr ist unbekannt. Vom Regierungsgebäude aus sieht man eine kleine Moschee. Während Maltzan, sachlich in Übereinstimmung mit Fresnel und Haines, darauf hinwies (*Wrede's Reise*, S. 29), dass sich die Mahra längst als Ketzer von der grossen Hauptmasse der Orthodoxen abgesondert haben und überhaupt kaum als Muslime angesehen werden können, betont Hirsch, dass wenigstens in Gishin und Shihūt, die Mahra dem Islām nicht weniger anhänglich sind als andere Araber; er sah sie ihre Šalāt regelmässig verrichten. Zur Lösung dieses Widerspruches dürfte schon die Bemerkung Haines' über diesen Gegenstand (s. o.) ausreichen. Nach Hirsch sind die regierenden Sultane oder Shaiḫ's von Haus aus Araber, nicht Mahra's. Jedenfalls sind die Beziehungen der nördlich vom Städtegebiet der Küste wohnenden Beduinen zum Islām im besten Falle ganz äusserlich. Der Sultan von Gishin gehört einer Dynastie an, die auch in Soḳotrā eine Art von Oberhoheit ausübt. Die Mahraküste steht, wie Soḳotrā, unter britischem Schutze. Hirsch gibt (S. 76 f. und auf seiner Karte) die Namen einiger östlich von Gishin an der Küste gelegener Örtlichkeiten bekannt. Th. Bent hebt (*Southern Arabia*, London 1900, S. 280) den Gegensatz zwischen der sandigen Ebene von Gishin, wohin zu kommen ihm nicht gelungen war, und dem fruchtbaren Küstenstrich von Zafār hervor. Kurz vor seiner Ankunft in Zafār (im Winter 1894/5) hatte der dortige in al-Hāfa residierende Wali Krieg mit den Mahrastämmen gehabt. Die Küstenstadt Rakhūt, westlich von Raisūt, hat ein kleines Fort zum Schutze gegen die Mahra. Genauer spricht Bent über die Mahra, welche Soḳotrā [s. d.] bewohnen.

Die Angabe bei A. Jahn (*Südarabische Expedition* der Akademie der Wissenschaften, III, Wien 1902, *Die Mehri-Sprache in Südarabien*), S. 1: „Das Mehri ist die Sprache desjenigen Striches der süd-arabischen Küste, welcher zwischen Hašuwēl und Dafār gelegen ist und . . . von den . . . Arabern als *bilād mahra* bezeichnet wird“, zeigt eine irreführende Formulierung. Hašuwēl liegt ungefähr in der Mitte der Mahraküste, unter 52° 9' ö.L., nord-östlich vom Hauptorte Gishin. — W. Hein, von der Wiener Akademie damit betraut, die von der Südarabischen Expedition begonnenen Sprachaufnahmen weiterzuführen, kam 1902 mit seiner Frau nach Gishin. Er sammelte während seines sechs-undsechzigstägigen, allerdings stark behinderten Aufenthaltes, während dessen er grösstenteils interniert war, unter anderem statistische und topographische Daten für das nächste Küstengebiet und auch für das Binnenland (s. seinen Aufsatz, *Ein Beitrag zur Statistik Südarabiens* in den *M. Geogr. Ges.*, Wien 1903, S. 219 ff.). Die Ein-



leitung dazu ist in der Vorrede D. H. Müllers zum IX. Bd. der Südarabischen Expedition an den Bericht Heins über seine Reise angereiht (S. VIII ff.). Nach diesem ist Gishin der Name des ganzen Landstrichs, der sich vom Räs Shiwwān bis zum Räs Derdja in einer Breite von ungefähr 7 km etwa 25 km weit längs des Meeres erstreckt. Etwa 3 km nördlich vom Strande verläuft parallel zu diesem ein Höhenzug. Unmittelbar an der Küste liegen die Dhurafelder des Bezirkes Maghlöl, hinter diesem das Zentrum von Gishin, der Bezirk Rihbēt, in welchem der Sultan residiert, östlich von ihm der bedeutendste Bezirk, Yentūf, westlich von Rihbēt Salāla, dessen westliche Begrenzung das Wādī Ghābūrī bildet. Mehr landeinwärts liegt Durūb, wo vornehme Sultane ihre Häuser haben. Hein verdeutlicht und ergänzt noch um andere topographische Details der Umgebung des Hauptortes die Angaben Hirsch's. Gishin hat eine Ausdehnung von ca. 175 qkm. Hein ermittelte eine ständige Bevölkerung von insgesamt 2 386 Köpfen; Hirsch schätzte den Hauptort und seine nächste Umgebung auf ca. 500 Menschen.

Aus den Ergebnissen der bisherigen Forschung geht hervor, dass sich das Land Mahra vom Wādī Masile ostwärts bis zum Räs Darbat 'Alī, also von 51° 13' bis 53° 3' ö.L., und zwischen 16° und ca. 17° 30' n.Br. erstreckt. Die Mahra beherrschen den Unterlauf des Hauptwādī, welches durch Hadramūt geht. Nordwärts bis ins Innere des Landes, ihre mutmassliche Heimat, ist noch kein Europäer vorgedrungen; es war aber auch den arabischen Geographen gänzlich unbekannt.

Heute werden noch im Küstengebiet von al-Shihir (Mahra bis 'Omān) alte südarabische Dialekte gesprochen, welche vom Arabischen und überhaupt vom Semitischen in wesentlichen Beziehungen verschieden sind. Die Mahra sprechen in der Regel nur wenig arabisch. Ihre Sprache haben schon al-Iṣṭakhri, *a. a. O.*, S. 25; Ibn Ḥawkal, *a. a. O.*, S. 32; al-Idrisi, I, 48, 150, der sie mit dem alten Himyarischen identifiziert; Ibn al-Mudjāwir (s. *SOQOTRĀ*); Abu 'l-Fidā' (s. Rommel, *a. a. O.*, S. 33) und andere als für Araber unverständlich bezeichnet. Auch al-Hamdānī, *Ṣifa*, S. 134, nennt ihre Sprache ein Kauderwelsch und al-Mas'ūdī, I, 333, hebt Unterschiede zwischen ihr und dem Arabischen hervor. Zuerst hat Fresnel, von älteren unbestimmten Meldungen über die eigenartige Sprache in Hadramūt abgesehen, eine bisher unbekannte, vom Arabischen ganz verschiedene Sprache des Landes, „im Inneren von Yemen, zumal gegen Hadramūt“ festgestellt. Er hatte sie aus dem Munde Einheimischer, die sie Eḥkili nannten, kennen gelernt. Mit diesem Namen bezeichnete er aber (s. *Note sur la langue Hhinyarite*, *J A*, 1838, 3. Ser., VI, 79 ff.) nicht nur das Mehri oder was er dafür hielt, sondern auch andere südarabische Dialektformen und daneben, was schon Maltzan ausstellte, auch noch das Himyarische, wenn auch zuzugeben ist, dass dieses (bezw. das Sabäische) einzelne Gemeinsamkeiten mit dem Mehri aufweist. Den Irrtum Fresnel's schrieben Ritter, *a. a. O.*, XII, 46 ff., 254, und andere nach, auch Sprenger, *Das Leben u. die Lehre des Mohammad*, III, 437; das ist übrigens ein alter Irrtum: ihn beging schon Ibn Duraid (s. Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen*, Register, S. 280), auf den sich Sprenger beruft (über al-Idrisi s. o.). Auch Haines (s. o.) meldete, dass die Sprache der Mahra den Arabern fremd ist. Mit diesen älteren und neueren Urteilen kann

man die von Hommel, *Ethnologie*, S. 153, mitgeteilte Angabe Landbergs vergleichen, dass „nach den Aussagen von Arabern Beduinenstämme der grossen Wüste el-Rubā' el-ḫālī nördlich von Hadramūt und der Weihrauchküste eine Sprache reden sollen, welche die gewöhnlichen Araber nicht verstehen“; das würde sich nach Hommel „am besten erklären, wenn auch dort noch ein Mahradialekt gesprochen würde“. Auch M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, II, 332, erfährt, dass im el-Rubā' el-ḫālī Menschen wohnen sollen, die eine den Arabern unverständliche Sprache reden, und vermutete, dass dies das Mehri sei. Nach Fresnel hat Carter (s. o.) Studien über das Mehri angestellt, dann besonders Maltzan (*Über den Dialect von Mahra*, *ZDMG*, XXV [1871], 196 ff.; *Dialectische Studien über das Mehri*, ebd., XXVII [1873], 225 ff.; *Dialect von Mahra*, ebd., S. 252 ff.). Er erbrachte zuerst wissenschaftliche Belege für die Unterschiede zwischen dieser Sprache und dem Arabischen in der Lexikographie und in der Grammatik. Auch er fasste die Sprachen der Mahra und Karā als Eḥkili zusammen und bezeichnete dieses, wie noch andere nach ihm, als einen modernen Dialekt des Althimyarischen, von dem es durch ein unbekanntes Zwischenglied abstammen soll. Er machte auch auf die Ähnlichkeit mit dem Äthiopischen und seinen neueren Formen, dem Ge'ez und dem Amhārischen, aufmerksam und statuierte im Unterschiede zum korānischen Arabisch eine homogene Gruppe, das „Südarabisch-Äthiopische“ (s. auch seine Ausgabe von *Wrede's Reise*, S. 30 ff.). Auch nach Sprengers Überzeugung (*Geographie*, S. 268) sind die Semiten Äthopiens mahritischen Ursprungs.

Maltzans Studien waren bei allen ihren Unzulänglichkeiten eine unentbehrliche Vorarbeit. Eine schärfere Umgrenzung des Sprachbereiches des Mehri gab zuerst Glaser (*Abessinier*, S. 87). Fresnel, Maltzan und Glaser waren nicht in Mahra oder Zafār gewesen, aber die beiden Dialekte haben sie gleichwohl festgestellt: Fresnel in Djidda, Maltzan und Glaser in 'Aden (Glaser, *Abessinier*, S. 184). Letzterer erklärt (*Skizze*, II, S. 96), dass östlich von Hadramūt und Westmahra die Hakili (über die Schreibung s. Hommel, *Ethnologie*, S. 235) wohnen, deren Sprache Shehrāt heisst, während der Dialekt des westlich davon gelegenen Gebietes das „Mahri (durchaus nicht Eḥkili!)“ ist, ebenso S. 178 f. Auch *Abessinier*, S. 185, setzt er das Volk Karā den Hakili gleich (ebenso Hommel, *a. a. O.*, S. 153, welcher bemerkt: „ḫrā [Dörfer] ist die arab. Bezeichnung des einheimischen Stammes Hakili, dessen Sprache Shehrāt heisst“). Hakili nennt Glaser (*Skizze*, II, S. 95) diejenigen Einwohner von Mahra, deren Stammesnamen Fresnel in der Form Eḥkili für den Namen der dortigen Sprache gehalten und so in die europäische Gelehrtenliteratur eingeführt hat. Dem Urteile Landbergs (*Arabica*, V, Leiden 1898, S. 153), dass der Name Eḥkili „à côté de la vraie forme Hak(i)li tout à fait juste“ sei, steht das Zeugnis Hirsch's, *a. a. O.*, S. 52 (aus Sehūt) entgegen, dass der Name Eḥkili, mit dem in europäischen Gelehrtenkreisen das Mehri bezeichnet wird, an Ort und Stelle unbekannt ist und einfach „barbarisch, unverständlich“ bedeutet. — Hommel meldet (*a. a. O.*, S. 153), dass Glaser „vom Karādialekt . . . wie auch vom Mehri und Soḳotri interessante Sprachproben“ besass usw.; sie sind nicht veröffentlicht worden.

Den eben erwähnten Gedanken Maltzans über

die süd-arabisch-äthiopische Sprachengruppe haben in der Hauptsache Glaser (vgl. *Skizze*, II, S. 20, 96, 181 f., 246, 503; *Abessinier*, S. 84 ff. und passim) und Hommel (*Ethnologie*, S. 122, 148, 150 ff.) weiterentwickelt. Nach letzterem stammt das äthiopische Alphabet der Axuminschriften und der späteren Litteratur der Ge'ezsprache von einer dereinst im Mahralande üblich gewesenem Abart des süd-arabischen Inschriftenalphabets ab und war die Weihrauchküste überhaupt das Stammland der semitischen Abessinier und Amhären. Gegen die Erklärung, dass der Name der letzteren eine Pluralform von Mahra sein soll, spricht schon die Schreibform Amkhār (Hommel, *a. a. O.*, S. 152, Anm. 2). An Berührungen des Mehri mit dem Äthiopischen ist nicht zu zweifeln (Hommel, S. 153). Dass im Altertum Angehörige des Volkes, welches in süd-arabischen Inschriften Habashat genannt wird (s. die Zusammenstellung bei Glaser, *Skizze*, I, S. 25–27 und *Abessinier*, S. 28), in Arabien ansässig waren, wird schon durch die Erwähnung der Ἀβασσῆνοι bei Stephanus Byzantinus s. v. nach Uranius' Arabica (μετὰ τοὺς Σαβαίους Κατραμῶται, Ἀβασσῆνοι) und sowohl auch der Ἀβισσα πῶλις bei Ptolemäus, VI, 7, 11 (in Zafār, s. d.) nahegelegt. Aus der ersten Stelle hat Glaser, *Abessinier*, S. 88, geschlossen, dass die Abasener östlich von Ḥaḍramūt, also in Mahra sassen während er früher in *Skizze*, I, S. 26 angenommen hatte, dass unter dem Lande der Abasenoī die ganze Küste vom östlichen Ḥaḍramūt über Mahra hinaus und die vorliegenden Inseln zu verstehen sei; seine weitere, übrigens ältere Vorgänger befolgende Identifikation der Abasener mit den Abessiniern (s. *Sabäische Denkmäler* von J. H. Mordtmann und D. H. Müller, Wien 1883, S. 40, wo auf die Aḥbāshān der Inschriften hingewiesen wird), ist immerhin beachtenswert. Hat doch C. Conti Rossini in seinem Artikel *Sugli Ḥabāṣāt* (R R A L, Vol. XV, Ser. 5<sup>a</sup>, 1906, S. 39–59) nachgewiesen, dass die alte Heimat der Ḥabāṣāt der altsüd-arabischen und axumitischen Inschriften im Südwesten Arabiens lag und zwar in der Küstenebene westlich von Ṣan'ā', etwa zwischen Luhaiya und Zebid. In den Ἀβασσῆνοι des Uranius sieht Rossini mit Recht nur eine detachierte Abteilung dieser Leute oder eine Militär-Kolonie. Übrigens hat Glaser (*Skizze*, I, S. 27) auch das im Monumentum Adulitanum genannte Volk Σωλατῆ (vgl. D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien*, Denkschr. Ak. Wien, XLIII, S. 5, 7 f.) ohne weiteres mit Mahra und den Bewohnern der vorliegenden Inseln identifiziert, was keineswegs als ausgemacht gelten darf. Jedenfalls darf man aus der Verbreitung des Mehri keine Rückschlüsse auf die Ausdehnung eines alten Ḥabāṣhareiches (mit Glaser, *Skizze*, S. 179) ziehen oder annehmen, dass noch um 100 v. Chr. im Mahralande die Könige von Ḥabāṣhat sassen (Hommel, *Ethnologie*, S. 151).

D. H. Müller und seine Mitarbeiter waren die ersten, welche in systematisch umfassender Weise Texte der Mahrasprache aufgenommen und untersucht haben. Er hat im IV. Bd. der *Südarabischen Expedition*, Wien 1902, *Die Mehri- und Sogotri-Sprache* (I), biblische Texte, Erzählungen, Gedichte und Sprüche veröffentlicht, die er grösstenteils auf dem der Expedition zur Verfügung gestellten schwedischen Dampfer aus dem Munde von Einheimischen aufgenommen hatte, welche in 'Aden und Soḳotrā an Bord genommen worden

waren; speziell für das Mehri diente ihm ein einziger Gewährsmann, derselbe, den Jahn aushörte. Im III. Bd. derselben Sammlung erschien *Die Mehri-Sprache in Südarabien* von A. Jahn, Texte und Wörterbuch, Wien 1902. Man vergleiche zu diesen beiden Werken die kurze Besprechung von Glaser, *Zwei Wiener Publikationen über den habaschitisch-puntischen Dialekt in Südarabien, Beilage der Münchener Allgemeinen Zeitung*, 1902, N<sup>o</sup>. 186 und 187 vom 16. u. 18. August, und die eingehende sachkundige Kritik von Landberg, *Die Mehri-Sprache in Südarabien... von A. Jahn und... D. H. Müller, kritisch beleuchtet...*, Leipzig 1902 (der II. von D. H. Müller veröffentlichte Bd., *Sogotri-Texte*, Wien 1905, bildet den VI. Bd. der Sammlung). Der schon erwähnte Forscher W. Hein hat 1902 in Gishin mit Zuhilfenahme verschiedener Gewährsmänner Mehri- und Ḥaḍrami-Texte aufgezeichnet. Er starb (1903), ehe er in die Lage kam, sein Material abschliessend zu verarbeiten; dieses hat D. H. Müller bearbeitet und im IX. Bd. der Sammlung (*Mehri- und Ḥaḍrami-Texte...*, Wien 1909) veröffentlicht. Einige dieser Texte sind auch in den VII. Bd., *Shāwri-Texte* (III) von D. H. Müller, Wien 1907, aufgenommen und mit Shāwri- und Soḳotri-Parallelen versehen.

Inhaltsreich und methodisch vortrefflich sind M. Bittner's grammatische Studien zum Mehri (s. *Litteratur*). Die heutigen süd-arabischen Dialekte dürfen trotz einiger Gemeinsamkeiten mit dem Sabäischen nicht als Tochtersprachen und „letzter lebender Überrest der süd-arabischen Sprache, welche in den sabäischen und minäischen Inschriften vorliegt“ (Jahn, *a. a. O.*, S. 1; s. auch Soḳotrā) erklärt werden. Man kann in ihnen, speziell im Mehri und Soḳotri, höchstens mit Hommel, *a. a. O.*, S. 152, „Tochtersprachen der dort (im Mahralande und auf Soḳotrā) ehemals gesprochenen süd-arabischen Dialekte“ erblicken — eine Erklärung, der schon Maltzan recht nahe gekommen war. Dagegen ist Glaser zu weit gegangen, wenn er das Mehri und Soḳotri als Überbleibsel des ältesten „puntischen“ Arabisch oder (*Das Weihrauchland und Sokotra, Beilage der Münchener Allg. Zeit.*, 1899, N<sup>o</sup>. 120 und 121, vom 27. u. 29. Mai) direkt als Abkömmlinge der alten Sprache von Ḥabāṣhat, von der auch das Äthiopische und Amharische stammen sollen, bezeichnet (s. Hommel, *a. a. O.*, S. 153, Anm. 1 u. 4, und in Nielsen's *Handbuch*, S. 91).

Nach Vollers (ZA, XXII, 223) verdanken die süd-arabischen Dialekte ihre älteste Grundlage der Besiedlung von 'Omān her; die eingewanderten Azd hätten nicht lange vor dem Aufkommen des Islām von 'Omān aus Mahra besetzt und dessen Sprache durch ihren Dialekt beeinflusst. Dabei wäre wohl nur an das an 'Omān angrenzende Zafār zu denken. Für ein Mischvolk erklärt die Mahra schon al-Mas'ūdī, I, 333. Von einer Beeinflussung der Mahrasprache durch östliche und nordöstliche Völkerschaften spricht auch Glaser, *Skizze*, II, S. 188 und 96, wo er freilich mit Unrecht parthischen und indischen Elementen „die merkwürdige Korruption der arabischen Sprache im Gebiete von Mahra“ zuschreibt. Jene Hypothese reicht allenfalls dazu aus, die Ähnlichkeit des 'Omāni mit dem Nachbardialekt von Zafār erklären zu helfen. Für das Mehri muss die Möglichkeit älterer, tieferliegender Ursachen wegen seiner grundsätzlichen Abweichung vom Arabischen in Erwägung



gezogen werden. Dass die Festlegung der Grundlage der südarabischen Dialekte nicht über die Zeit kurz vor dem Aufkommen des Islām zurückreichen soll, ist nicht wahrscheinlich. Die Mahra dürften, wie schon vermutet worden ist, der Überrest einer Urbevölkerung sein, welche aus wohllicheren Gebieten von später eingewanderten arabischen Stämmen nach dem unwirtlichen Süden abgedrängt worden ist. Noch in unserer Zeit wird, wie Glaser, *Skizze*, S. 187, mitteilt, das gesamte Sprachgebiet von Mahra immer mehr arabisch, weil kein fremdes Volk mehr in jenen Gegenden herrscht, sondern vornehmlich arabische Händler. Das Kultur-niveau der Mahra ist ein recht niedriges. In der Geschichte haben sie keine bemerkenswerte Rolle gespielt.

**Litteratur:** Die arabischen Autoren und die neuzeitlichen Forscher, deren Werke und Schriften in Betracht kommen (Fresnel, Haines, Carter, Maltzan, Sprenger, Glaser, Hommel, Landberg, D. H. Müller, Hirsch, Hein, Jahn), sind mit den bibliographischen Daten im Zusammenhange schon erwähnt. Hier sei noch angeführt: Hein, 1.) *Vorläufiger Bericht über die Reise nach Aden und Gischin*, im *Anz. Akad. Wien*, XXXIX (1902), v. 18. Juni, 2.) *Südarabische Itinerarien*, *MGGW*, LVII (1914), 32 ff.; und zur Litteratur über die Sprache: Ewald, *Über die himjarische Sprache*, in A. Hoefers *Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache*, I, Berlin 1846, S. 311 ff.; und besonders M. Bittner, 1.) *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien*, I—V, *SB Ak. Wien*, CLXII ff., 1911—15, 2.) *Neues Mehri-Material*, *WZKM*, XXIV, 70 ff.; ferner N. Rhodokanakis, *Zur Formenlehre des Mehri*, *SB Ak. Wien*, CLXV, 1910; Jahn, *Grammatik der Mehri-Sprache*, ebd., CL, 1905. (J. TKATSCH)

**AL-MĀ'IDA** (A.), der Tisch, Titel der v. Sūra. **AL-MAIDĀNĪ**, AHMED B. MUHAMMED ABU I-FÄHL, arabischer Philolog aus Maidān Ziyād, einem Stadtviertel von Nisābūr, Schüler des Korānexegeten und Philologen 'Alī b. Aḥmed al-Wāḥidī, Lehrer u. a. des Sam'ānī, starb in seiner Vaterstadt am 25. Ramaḍān 518 (27. Okt. 1124). Sein Hauptwerk ist die grosse Sprichwörterammlung *Maḍjma' al-Amṡāl*, ausser in zahlreichen Hss. (die Hidayat Husain im Cat. Buhār, N<sup>o</sup>. 400 aufzählt, dazu Paris, N<sup>o</sup>. 5861, 6511, 6702) gedr. Bülāk 1284, Kairo 1310, lith. Teherān 1290, mit lat. Übersetzung von G. W. Freytag, *Arabum proverbialia*, Bonn 1838—43; Auszug *al-Durr al-muntakhab* von al-Kāsim b. Muḥammed al-Bakrādī († 1169 = 1756). Berlin. Ahlwardt. N<sup>o</sup>. 8672, anonyme metrische Bearbeitung eines Osmanen, Gotha 1250, desgl. mit Kommentar von Ibrāhīm al-Aḥḍab al-Bairūtī u. d. T. *Farā'id al-La'āl fi Maḍjma' al-Amṡāl*, Bairūt 1312 (1895). Sein arabisch-persisches Wörterbuch *al-Sāmī fi 'l-Asāmī* ist sachlich geordnet nach den Kategorien: a. Kunstausdrücke des Fikḥ, b. belebte, c. himmlische, d. irdische Dinge, vollendet am 14. Ramaḍān 497 (11. Juni 1104), in zahlreichen Hss. (s. *Cat. Lugd. Bat.*, I, N<sup>o</sup>. CV; Brockelmann, *GA L*, I, 289; dazu Paris, N<sup>o</sup>. 5883, 6592; Cambr., *Suppl.*, N<sup>o</sup>. 750, Brit. Mus., Or. 6241, dem Tha'libī zugeschrieben, und in stark abweichender Fassung ebd.; s. *Oriental Studies ... to E. G. Browne*, S. 149, N<sup>o</sup>. 88), lithographiert, zusammen mit al-Tha'libī's *Sirr al-Adab fi Maḍjari 'Ulūm al-'Arab*, Teherān o. J., s. Weijers, *Orientalia*, I, 368 ff.; zwei ano-

nyme Erläuterungen dazu Leiden, N<sup>o</sup>. CVI, CVII (s. Weijers, *a. a. O.*, I, 371 ff.); ein von seinem Sohn Abū Sa'īd Sa'īd († 539 = 1144; s. Suyūṭī, *Bughyat*, S. 254) veranstalteter Auszug nach der Anordnung von al-Djāwharī's *Ṣaḥāḥ* u. d. T. *al-Asmā' fi 'l-Asmā'* liegt vielleicht Leiden, N<sup>o</sup>. CVIII vor. Ausser einer Formenlehre *Nuḥḍat al-Ṭarf fi 'Ilm al-Ṣarf* (Brit. Mus., Or. 5964; gedr. Stambul, 1299), einer Syntax mit persischen Erläuterungen *al-Hādī li 'l-Shādī*, mit anonymem Kommentar zu den Versen Leid. CLXII (dazu Paris, Schefer, N<sup>o</sup>. 6066), sowie kleineren grammatischen Traktaten (Leiden, N<sup>o</sup>. CLXVIII, Paris, N<sup>o</sup>. 4000) verfasste er eine Kritik zu al-Djāwharī's *Ṣaḥāḥ*, die sich hauptsächlich auf al-Azhari's († 370 = 980) *Tahdhīb al-Lughā* stützt, u. d. T. *Kaid al-Awābīd min al-Fawā'id*, Berlin Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 6942.

**Litteratur:** al-Anbārī, *Nuḥḍat al-Alibbā'*, S. 466; Yāqūt, *Irshād al-Arib*, II, 107; Ibn Khallikān, *Bulāk* 1299, S. 157; al-Suyūṭī, *Bughyat al-Wu'āl*, S. 155; Quatremère, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de M. J. A.*, Ser. 2, Bd. I (1828), 177—233 (meist Auszüge aus dem *Maḍjma' al-Amṡāl*; s. ders., *Proverbes arabes de M.*, ebd., März 1838, S. 211 ff.). (C. BROCKELMANN)

**AL-MAIL** (A.), die Neigung, ist eine Grösse, die in der Astronomie eine sehr grosse Rolle spielt.

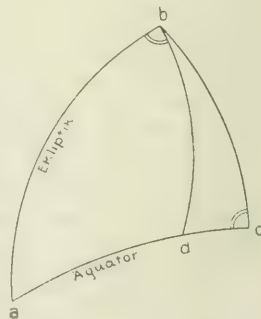
Die erste Neigung (*al-Mail al-arwāl*) ist ein Bogen desjenigen Kreises, der durch die beiden Pole des Äquators und einen Grad (Punkt) der Ekliptik geht und zwar derjenige Bogen, der zwischen diesem Punkt und dem Äquator liegt. Dieser Kreis steht auf dem Äquator senkrecht.

Die zweite Neigung (*al-Mail al-thānī*) ist ein Bogen desjenigen Kreises, der durch die beiden Pole der Ekliptik und einen Punkt der Ekliptik geht und zwar derjenige Bogen, der zwischen diesem Punkt und dem Äquator liegt. Dieser Kreis steht auf der Ekliptik senkrecht.

In der Figur sei *ab* die Ekliptik, *ac* der Äquator, *bc* sei senkrecht auf *ac*, *bd* senkrecht auf *ab*, dann ist *bc* die erste, *bd* die zweite Neigung. Für die Rechnung ist wichtig, dass wir in den beiden sphärischen Dreiecken *abc* und *abd* je einen rechten Winkel haben. Die erste Neigung heisst auch *Mail al-Falak mu'addil al-Nahār*, Neigung gegen den Äquator.

Von besonderer Bedeutung ist die Ekliptikschiefe, d. h. die Neigung der Ekliptikebene gegen den Äquator; sie ist gleich der ersten Neigung in den Solstitialpunkten. Sie heisst *Mail Falak al-Burūdj*, Neigung der Ekliptik, *al-Mail al-a'zam*, die grösste Neigung, *al-Mail kullahu* oder *al-Mail al-kullī*, die ganze Neigung. Zum Unterschied heisst die Neigung irgend eines Grades *al-Mail al-djuz'i*, die Gradneigung.

Handelt es sich nicht um Punkte der Ekliptik, sondern um irgend einen Stern, so nennt man den der ersten Neigung entsprechenden Bogen *Bu'd*, „Abstand“, den der zweiten entsprechenden *'Arḍ*, „Breite“. Wir sprechen im ersten Fall ganz allgemein von Deklination, im zweiten von Breite.



Die Ekliptikschiefe ist eine der Fundamentalgrößen des Sonnensystems. Sie wurde daher immer von neuem bestimmt und zwar fast stets so, dass die Kulminationshöhen  $\alpha_1$  und  $\alpha_2$  der Sonne zur Zeit des Sommer- und Winterwendepunktes ermittelt wurden. Die Sonne steht dann gleichweit nördlich und südlich vom Äquator. Die Ekliptikschiefe

ist dann  $\frac{\alpha_1 - \alpha_2}{2} = \varepsilon$ . Erwähnt sei, dass Muḥam-

med b. Šabbāḥ (um 875) die Grösse aus drei verschiedenen Ostweiten bestimmen will (O. Schirmer, *a. a. O.*, S. 52).

Die erste Methode verwandten bereits Hipparch, Ptolemäus, Eratosthenes unter Benutzung der verschiedensten Instrumente, der beiden Ringe, des Quadranten, der Armillarsphäre. In der islamischen Zeit wurden diese Beobachtungen mit immer grösseren Instrumenten weitergeführt und dem Rechnung getragen, dass die Sonne in die betreffenden Solstitien nicht stets bei Tage eintritt, sondern dass dies auch bei Nacht der Fall sein kann, dass ferner der Himmel bedeckt sein kann usw. Aus Beobachtungen vor und nach dem betreffenden Zeitpunkt muss dann der Wert durch Interpolationen ermittelt werden; so verfuhr z.B. al-Khujandī (zu den verwandten Instrumenten vgl. z.B. E. Wiedemann und Th. W. Juynboll, *Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument*, in *Acta orientalia*, V, 1926, S. 81—167). Die gefundenen Werte hat O. Schirmer (O. Schirmer, *Studien zur Astronomie der Araber*, *SBPMS Erl.*, LVIII, 1926, S. 33—90) zusammengestellt. Aus den Messungen hat sich ergeben, dass die Ekliptikschiefe im Lauf der Zeit abnimmt, d. h. dass die Ekliptikebene sich der Äquatorebene nähert. Die hierüber angestellten Betrachtungen der muslimischen Gelehrten hat O. Schirmer, *a. a. O.*, übersichtlich zusammengestellt.

Hierhergehörige Ausdrücke sind noch *al-Uḥḥ al-mā'il*, der geneigte Horizont, er bedeutet jeden Horizont, ausser demjenigen des Äquators, also den gegen den Äquatorhorizont geneigten Horizont. *Khaff mā'il 'an Khaff al-Istiwā'*, d. h. Linie, die gegen den Äquator geneigt ist; es ist dies eine Linie (ein Kreis), die parallel zum Äquator auf der Erdkugel liegt, sei es nach Norden, sei es nach Süden. Eine entsprechende Bedeutung für Kreise auf der Himmelskugel hat *Falak mā'il 'an Falak mu'addil al-Nahār*; *Irtifa' alladhī lā Mail li-Samtihī*, dritte Höhe im ersten Vertikal, d. h. dem Vertikal, der durch den Ost- und Westpunkt des Horizontes geht. (E. WIEDEMANN)

**MAIMANA**, auf 36° n.Br. und 64° 45' ö.L., das ehemalige al-Yahūdān oder al-Yahūdiya (bei Yāqūt auch Yahūdān al-Kubrā). Der Name wurde des guten Omens wegen in Maimana „die glückliche Stadt“ geändert. Sie ist gegenwärtig die Hauptstadt der kleinen Provinz Almār in Afghānisch-Turkistān, auf dem Handelswege zwischen Herāt und Balkh. Afghānisch-Turkistān umfasst die westlichen Khānate Sar-i-pul, Shibarghān, Andkhui und Maimana, die alle zusammen bisweilen mit Čahār Wilāyat bezeichnet wurden. Dost Muḥammed nahm im Jahre 1855 Bukhārā dieses Gebiet weg. Die Suveränität blieb zwischen Kābul und Bukhārā strittig, bis sie im Englisch-Russischen Vertrag von 1873 Kābul zugesprochen wurde.

Die niedrigen Vorsprünge und Ausläufer des Band-i Turkistān senken sich allmählich zur Oxus-

Ebene hin, und dieser begünstigte Teil Afghānistān ist für die Landwirtschaft wie geschaffen. Bevor Maimana von Professor Vambéry im Jahre 1863 besucht wurde, hat es nur ein Europäer, Hauptmann Stirling, betreten. Nach Vambéry bestand der Platz aus etwa 1500 Lehmhütten und einem verfallenen Bazar aus Ziegelsteinen. Die Einwohner waren Uzbeken, mit einigen Tadjik's, Herāt's, Juden, Hindu's und Afghānen vermischt. Der Handel ist gegenwärtig bedeutend; Maimana ist berühmt wegen seiner Teppiche und anderer Stoffe aus Wolle und aus Kamelhaaren. Es treibt Handel mit Persien und Baghdād in Rosinen, Aniskörnern und Pistazien. Pferde sind gut, zahlreich und billig.

*Litteratur*: A. Vambéry, *Travels in Central Asia*, London 1864, S. 244; C. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 424; Th. Holdich, *The Gates of India*, London 1910, S. 249. (R. B. WHITEHEAD)

**AL-MAIMANDI**, SHAMSU 'L-KUFĀT ABU 'L-KĀSIM AHMED B. ḤASAN, der berühmte Wezīr des Sultans Maḥmūd von Ghazna, war ein Pflegebruder des Sultans, mit dem er zusammen aufgewachsen und erzogen worden war. Hasan, der Vater Ahmeds, war unter Subuktigin der *'Amil* von Bust; aber auf die Anklage von Steuerunterschlagungen hin wurde er zum Tode verurteilt. Als der Sāmāniden-Emir Nūḥ b. Maṣṣūr im Jahre 384 (994) Maḥmūd den Oberbefehl über die Truppen in Khurāsān übertrug, stellte Maḥmūd den Ahmed an die Spitze seiner Nachrichtenabteilung. Im Dienste seines Herrn stieg Ahmed sehr bald zu höheren Stellungen empor; er bekleidete nacheinander die Posten eines *Mustawfī Mamlūkāt* (Oberster Rechnungsführer), eines *Šāhib-i Diwān-i Arq* (Leiter der Kriegsabteilung) und eines *'Amil* der Provinzen Bust und Rukhkhādī. Im Jahre 404 (1013) ernannte ihn Sultan Maḥmūd zu seinem Wezīr an Stelle von Abu 'l-Abbās al-Faql b. Ahmed al-Isfarā'īnī. Zwölf Jahre lang verwaltete Ahmed die Angelegenheiten des wachsenden Reiches des Sultans Maḥmūd mit grossem Geschick und Können. Ahmed war sehr genau und streng; er duldete keine Pflichtver säumnisse und kein Abweichen von dem üblichen Geschäftsgang. Das Ergebnis seiner Haltung war, dass zahlreiche Würdenträger des Reiches seine Feinde wurden und an seinem Sturze arbeiteten. Er fiel in Ungnade und wurde im Jahre 415 (1024) seines Amtes enthoben und als Gefangener in die Festung Kālindjar in den südlichen Bergen Kashmīrs geschickt. Sultan Maṣ'ūd, dessen Sache Ahmed stets unterstützt hatte, setzte nach seiner Thronbesteigung Ahmed wieder in seine frühere Stellung als Wezīr ein (422 = 1031). Ahmed starb im Muḥarram 424 (Dezember 1032).

Ahmed wird als einer der grössten Wezīre des Orients betrachtet. Er war selbst ein gelehrter Mann, förderte Gelehrte bei ihrer Arbeit und behandelte sie mit grösster Achtung; er ordnete an, dass alle amtliche Korrespondenz statt in Persisch in Arabisch geführt würde.

*Litteratur*: al-'Utbi, *Kitāb al-Yamīnī*, Ausg. Lahore, S. 266—74; *Āthārū 'l-Wuzarā'* (India Office MS., No. 1569), Fol. 89b—106a; und verstreute Notizen im *Tārīkh-i Maṣ'ūdī* von Baiḥākī. (M. NAZIM)

**MAIMUNA**, die letzte Frau, die Muḥammed heiratete. Sie war die Tochter al-Ḥārith's aus dem Hawāzin-Stamme Ša'sa'a und eine Schwägerin des



‘Abbās. Nachdem sie ihr erster Mann, ein Thakīfte, verstossen hatte und ihr zweiter Mann, der Kuraishite Abū Rukm, gestorben war, lebte sie als Witwe in Mekka, wo der Prophet auf der ihm zugestandenen ‘Umra im Jahre 7, wohl zunächst aus politischen Gründen, um sie anhielt. Sein Wunsch, sie in Mekka zu heiraten, wurde von den Mekkanern abgelehnt, um nicht seinen Aufenthalt zu verlängern, und so fand die Trauung erst in dem nördlich von Mekka gelegenen Ort Sarif statt; als ihr Vormund fungierte dabei ihr Schwager ‘Abbās. Die Frage, ob der Prophet sich bei dieser Gelegenheit noch im *Ihrām* befand oder nicht, ist eine eifrig diskutierte und verschieden beantwortete Frage. Die Brautsumme soll 500 Dirham betragen haben. Maimūna überlebte die anderen Frauen Muhammads und starb im Jahre 61 (681) in Sarif, wo sie an dem Platze, wo sie ihre Hochzeit gefeiert hatte, begraben sein soll.

*Litteratur:* Ibn Hisham, ed. Wüstenfeld, S. 790 f.; Ibn Sa‘d, ed. Sachau, VIII, 94—100; Tabari, ed. de Goeje, I, 1595 f.; al-Bakri, ed. Wüstenfeld, S. 772 f.; Caetani, *Annali dell’Islam*, II, 66 f. (FR. BUHL)

**MAIMŪNĪ.** [Siehe IBN MAIMŪN.]

**MAISĀN,** Name einer Landschaft im südlichen ‘Irak.

Ursprung und Bedeutung dieser Bezeichnung, die seit dem späten Mittelalter ausser Brauch kam, ist unbekannt. In den Keilinschriften findet sich keine sichere Spur von ihr; denn das babylon. *Mish*, das Hommel (*Ethnogr. und Geogr. des alt. Orients*, München 1926, S. 261, 263) damit identifiziert, kommt wohl ebenso wenig in Betracht, wie das alttestamentliche *Mesha* (משע, Gen. X, 30), welches Bibel-

exegeten vielfach heranzogen. Als *Μεσηνή* taucht Maisān zuerst im I. Jahrh. n. Chr. bei Strabo auf; Ptolemäus überliefert *Μαίσαντινος κώπος* als Benennung für den innersten Teil des Persischen Meerbusens. Griechisch ist das Wort sicher nicht; die Deutung „Mittelland“, das Gebiet zwischen zwei Flüssen, ist als spielerische Etymologie abzulehnen. Das Territorium von Mesene kennen die Keilinschriften als den Bereich der südlichen Kaldäa-Staaten, speziell des südlichsten derselben, Bit-Yakin; daneben begegnet in ihnen, als mit Bit-Yakin nahezu identisch, der Terminus „das Meerland“ (*Māt-rāmdī*); der zwischen dem Tigris und Khūzistān gelegene Teil von Mesene war in babylonischer Zeit die Domäne des aramäischen Nomadenstammes Gambulu; vgl. dazu Streck, *As-surbānīpāl*, Leipzig 1916, III, 778, 785, 796—97.

In der klassischen Litteratur wird für Mesene auch meist als völlig wesenstheils damit die Bezeichnung *Charakene* gebraucht. Mesene bzw. Charakene tritt uns im II. Jahrh. n. Chr. (seit 129) als ein von einem gewissen Hyspaosines gegründetes kleines selbständiges Reich entgegen, dessen geschichtlicher Hintergrund sich im wesentlichen nur durch die einheimische Numismatik rekonstruieren lässt. Nach ungefähr 1½ hundertjährigem Bestande machte diesem Staatswesen Ardāshīr I., bald nach seiner Thronbesteigung, zwischen 224 und 227 n. Chr. ein Ende; für arabische Nachrichten über letzteres Ereignis s. Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879, S. 13. Strenggenommen ist Charakene eigentlich nur das Euphrat- und Tigrisdelta, von dem Vereinigungspunkte beider Ströme an; das nördlich anstossende Land galt als Mesene;

über die Ost- und Westgrenze von Charakene und Mesene sind wir nicht unterrichtet. Vielleicht wurde, wie Weissbach vermutet (s. die *Litt.*), Mesene erst später von den Herrschern von Charakene erobert und sein Name auf die südliche Landschaft übertragen.

Der Talmud kennt Mesene als *Mēshān* (und *Mēshūn*); die syrische Litteratur als *Maishān*. Bei den Persern erscheint der Name als *Mēshūn*, bei den Armeniern als *Mēshun*; vgl. dazu Schaefer, *a. a. O.*, S. 11. Die Araber übernahmen das Wort als Maisān; doch kommt gelegentlich auch (z. B. Tabari, III, 1980, 5) Maishān vor. Der alte Name Mesene mag auch in jenem der Ortschaft *Mashān* stecken, die nach den arabischen Quellen nahe bei Bašra lag und als Geburtsort des Maḳāmen-dichters Hariri bekannt wurde; s. o., Bd. II, 284; Yāqūt, *Mu‘djam* (ed. Wüstenfeld), IV, 536; Yāqūt, *Irshād al-Arib*, ed. Margoliouth, VI, 167; Kazwini, *Athār al-Bilād*, ed. Wüstenfeld, S. 309.

Wie für Mesene-Charakene fehlen leider auch für das mittelalterliche arabische Maisān exakte Angaben, die eine genaue Bestimmung des Areals und der Grenzen dieser Landschaft ermöglichen würden. Nach Yāqūt, IV, 714 und Kazwini, S. 310 ist Maisān „ein ausgedehnter Kreis mit zahlreichen Ortschaften und Palmen zwischen Bašra und Wāsiṭ, dessen Hauptstadt ebenfalls Maisān hiess“. Dieser Kreis bildete in der alten sāsānidischen, von den Arabern adoptierten Einteilung des Sawād (s. Bd. IV, 197) den sechsten und hiess *Shādh-i Bahman* oder „der Tigriskreis“; auch der Name Furāt Bašra kommt dafür vor. Er zerfiel in vier Bezirke (*Tas-sūd*, s. d.), nämlich Bahman Ardāshīr, Maisān, Dastimaisān und Abādh-Kubādh; nach Kudāma (*B G A*, VI, 236, 12) gingen diese vier Ämter des Tigriskreises später in den Verwaltungsbezirk von Bašra auf. Alle vier Tassūdje sind auf der Ostseite des Tigris zu lokalisieren. Bahman-Ardāshīr, der Hauptort des gleichnamigen Bezirkes, lag am linken bzw. nördlichen Tigrisufer, gegenüber von Ubulla auf der westlichen bzw. südlichen Flussseite (ungefähr an der Stelle des heutigen ‘Ash-shār, der Hafenstadt Neu-Basras). Der zweite Gau, Maisān im engeren Sinne, wird jener sein, in dem sich die gleichnamige Hauptstadt des ganzen Gaues erhob. Als solche figuriert in den arabischen Quellen allerdings meist *al-Madhār*; man darf wohl vermuten, dass dieses die Nachfolgerin einer älteren Ansiedlung, namens Maisān, war. Die Lokalität von al-Madhār lässt sich ganz genau fixieren (s. u.); sie befindet sich am Ostufer des Tigris, ungefähr 45½ km (Luftlinie) nördlich von Kurna. Dastimaisān ist ebenfalls östlich vom Tigris zu suchen, in der Gegend von al-Madhār, wahrscheinlich südlich oder südöstlich davon. Was endlich den vierten Bezirk, Abādh-Kubādh, anlangt — einen Namen, den Marquart, *a. a. O.* und Herzfeld, *Isl.*, XI, 150, auf Grund von Hamza al-Isfāhānī, *Ta’rikh*, ed. Gottwaldt, S. 57, in *Isādh-Kawādh* (Kubādh) emendieren wollen —, so muss auch dieser im Osten des Tigris, nicht zu weit von al-Madhār entfernt, angesetzt werden. Mit diesem Befunde stimmt nun auch vortrefflich eine Nachricht bei Kudāma (S. 235, 15 f.) überein, der zufolge die vier Gaue des Landes Maisān „östlich“ vom Tigris lagen.

Schon unter den Sāsāniden gab es eine eigene nestorianische Kirchenprovinz Maishān, welche ebenfalls in vier Unterabteilungen, die Bistümer Perāt dhe Maishān, Karkhā dhe Maishān, Bēth Raimā und

Nehar Göl, gegliedert war; s. dazu besonders Sachau, *a. a. O.*, S. 48 f. Marquart nahm, *a. a. O.*, als sicher an, dass diese vier Diözesen den vier Gauen des Kreises Maisān der Araber entsprechen müssten. Diese an und für sich ja naheliegende Auffassung, welche auch Sachau, *a. a. O.*, S. 49 für erwägenswert erachtete, lässt sich jedoch, wie Schaefer, *a. a. O.*, S. 29 f. gezeigt hat, nicht halten. Perāt dhe Maishān ist allerdings mit Bahman Ardāshir identisch; aber die zweite Diözese, Karkhā dhe Maishān, entspricht nicht dem Tassūdī Maisān bzw. Madhār, sondern ist viel südlicher zu lokalisieren, in der Gegend des heutigen Muḥammera. Bēth Raimā lag sehr wahrscheinlich nicht auf dem östlichen, sondern dem westlichen Ufer des Tigris, in einiger Entfernung nördlich von Baṣra, scheidet also in diesem Falle für die Gleichsetzung mit einem der vier arabischen Bezirke ganz aus. Nehar Göl wird man mit *Nahr Dīūr* der arabischen Geographen (s. Sachau, *a. a. O.*, S. 51; Schaefer, *a. a. O.*, S. 37) kombinieren dürfen. Dieser Ort muss in der Richtung gegen Khūzistān, etwa in der Nachbarschaft von Huwaiza (s. d. und unten), gesucht werden. Ob ihm das vierte Tassūdī Abādh-Ḳubādh entspricht, lässt sich nicht entscheiden.

Wenn nach dem oben Dargelegten auch die Hauptorte aller vier Gaue des Tigriskreises am Ostufer des Flusses zu lokalisieren sind, so müssen doch die auf dem Westufer befindlichen, noch zum Sawād gerechneten Landstriche ebenfalls dem gleichen Kreise angehört haben, wie überhaupt das ganze Delta bis hinab zum Persischen Meerbusen; denn ein Kreis, dem etwa nur die fraglichen westlichen und die südlichsten Bezirke zugeteilt gewesen wären, fehlt. Wie schon in der Sāsānidenperiode, den Turfanfragmenten zufolge (s. dazu Schaefer, *a. a. O.*, S. 28), für den ganzen Süden des 'Irāk die Bezeichnung Maisān (bzw. Mēshūn) üblich war, so auch in der islamischen Zeit. Aber dieselbe erscheint, nach den arabischen Quellen, keineswegs auf den eigentlichen Süden beschränkt, sondern ziemlich weit nach Norden ausgedehnt. Die bereits oben mitgeteilten Zitate aus Yāḳūt und Kazwīnī besagen, dass man Maisān nordwärts bis Wāsiṭ (s. d. und Bd. I, 704b, 705a; II, 858) rechnete; ja höchst wahrscheinlich haben wir die äusserste Nordostgrenze des als „Maisān“ charakterisierten Territoriums in der Gegend des heutigen Kūt al-Amāra (s. Bd. II, 1048; das Madhārāyā der arabischen Geographen; s. Bd. I, 1011 und Streck, *Babylonien*, II, 310 f.) anzusetzen. Bis zu diesem Punkte rechnete man auch die Landschaft Kaskar, die, wie es scheint, im wesentlichen osttigridanische Bezirke umfasste; s. dazu Bd. II, 858b. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier ausdrücklich betont, dass für die arabische Zeit vom heutigen Tigrislaufe nur der Shaṭṭ al-'Arab und die Strecke aufwärts bis al-Madhār (s. schon o.) in Betracht kommt; im übrigen fiel damals das Tigrisbett mit dem des Nahr al-Gharrāf (Shaṭṭ al-Haiy) zusammen, der also speziell für den Kreis Kaskar als westliche Grenzlinie zu gelten hat. Näheres über die Hydrographie des Maisān s. unten. Mit der Landschaft Kaskar wird Maisān gelegentlich geradezu gleichgesetzt; vgl. Schaefer, *a. a. O.*, S. 14, 17 f. Nach Osten reichte Maisān wahrscheinlich ungefähr so weit wie das Alluvialland des Sawād, bis zur Grenze von Khūzistān, stellenweise über die heutige 'irākische Grenze hinaus; wenigstens wird Huwaiza (heute Ḥawiza;

s. Bd. II, 312), das jetzt bereits auf persischem Boden liegt, ausdrücklich als eine zu Maisān gehörige Stadt bezeichnet.

Die Sumpfigenden, *al-Baṭā'ih*, fielen zu einem grossen Teile in den Bereich von Maisān. Vgl. über sie o. Bd. I, 704–8 und jetzt auch die Artikel *al-Baṭā'ih*, *al-Hāliya* und *al-Djazā'ir* von 'Alī Sharkī in der Zeitschrift *Lughat al-'Arab*, IV (Baghdād 1927), S. 375–84, 474–77, bzw. 526–30; ferner Maḥmūd Hilmi, *Djughrāfiya al-'Irāk*, 2. Aufl., Baghdād 1927, S. 40, wo die wichtigeren der Sümpfe (*Hōr's*) aufgezählt sind. Heute wird statt *al-Baṭā'ih* die ziemlich synonyme Benennung *al-Ahwār* (Plur. von *Hōr*) gebraucht; s. 'Alī Sharkī, *a. a. O.*, IV, 376. Die beiden spezifisch 'irākischen Wörter *Hōr* und *Khōr*, welche in der europäischen Litteratur, namentlich auch auf Karten, sehr oft (meist in das eine *Khōr*) zusammengeworfen werden (auch oben Bd. I, 704–6 steht irrtümlich *Khōr* statt *Hōr*), sind streng zu scheiden. Für *Hawr* (ältere Nebenform *Hawl*), vulgär *Hōr* = „ständiger Sumpf, temporärer Landsee, Inundationsterrain“ (s. schon o. Bd. I, 705a; IV, 84a und beachte *BGA*, ed. de Goeje, IV, 370; G. Le Strange, *JRA S*, 1895, S. 298) und *al-Khawr*, vulgär *Khōr* = „Flussarm, Creek, lagunenartige Meeresembuchtung“ (s. schon o. II, 832a) vgl. besonders die Bemerkungen von P. Anastase-Marie, dem Herausgeber der Baghdāder Zeitschrift *Lughat al-'Arab*, bei M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandaeer* (Giessen 1915), S. 145.

Einer der Bezirke des Tigriskreises hiess, wie schon oben erwähnt wurde, *Dast-i Maisān*. Der Name wird in unseren arabischen Texten auch *Dastū* und *Dasta-Maisān* vokalisiert. Ibn Khallikān schreibt immer die persische Form *Dasht-i Maishān*; s. *Marāṣid al-Iṭfālā*, ed. Juynboll, V, 468. *Dast*, *Dasht* kann hier nur persisch *Dāšt* = „Ebene“ sein; die Annahme von Schaefer, *a. a. O.*, S. 34, dass *Dast* eine Abkürzung von mittelpersch Daskert (arabisiert Daskar; s. Bd. I, 964b) darstelle, erscheint mir kaum haltbar. Warum dieser Gau als „die Ebene Maisān“ vom eigentlichen Maisān (speziell dem zweiten Bezirke des Kreises) unterschieden wurde, bleibt uns allerdings unklar. Sollte er eine mehr ebene, weniger von Sümpfen erfüllte Fläche gewesen sein? Auf alle Fälle geht es nicht an, *Dast-i Maisān* ohne weiteres mit Maisān (so G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 43) gleichzusetzen. Yāḳūt (II, 574) definiert *Dast-i Maisān* also: „Es ist ein bedeutender Kreis zwischen Wāsiṭ, Baṣra und al-Aḥwāz (= Khūzistān; s. Bd. I, 220; II, 1059), näher bei letzterem gelegen. Die Hauptstadt ist Basāmātā. *Dast-i Maisān* ist nicht mit Maisān identisch, hängt aber mit letzterem zusammen; man sagt auch, dass es ein Kreis mit der Hauptstadt al-Ubulla sei und dass Baṣra zu ihm gehöre.“ Das hier als Hauptort von *Dast-i Maisān* genannte Basāmātā ist nicht näher bekannt; die Überlieferung dieses Namens ist übrigens eine schwankende (s. die Var. in den *Marāṣid*, ed. Juynboll, V, 468); offenbar identisch mit Basāmiyā, das al-Muḳaddasī (*BGA*, III, 114) unter den Ortschaften des Kreises Wāsiṭ aufzählt; s. Streck, *Babylonien*, I, 21.

Aus den ziemlich allgemein gehaltenen Angaben des Yāḳūt lässt sich leider keine genauere Umgrenzung des Gebietes von *Dast-i Maisān* gewinnen. Einen Schritt weiter bringt uns eine Notiz bei Ibn Rosteh (*BGA*, VII, 94, 23), welche die öfters in den arabischen Quellen begegnende Ort-



schaft 'Abdasi ausdrücklich als in Dast-i Maisân liegend bestimmt. Wenn Yākūt in anderem Zusammenhange (IV, 275, 2-3) 'Abdasi neben Dast-i Maisân (es also von diesem unterscheidend) unter den Bezirken von Kaskar nennt, so beruht dies wohl nur auf einer Ungenauigkeit. Aus der zitierten Stelle des Ibn Rosteh geht ferner hervor, dass sich 'Abdasi oberhalb al-Madhār's in der Richtung nach Wāsiṭ befunden haben muss. Damit besteht wiederum ein von Kūdāma (*BGA*, VI, 226, 5-6) mitgeteiltes Itinerar, demzufolge eine von Wāsiṭ über Bādhibin (5 Parasangen, *Farsakh*, südl. oder südöstl. von Wāsiṭ; s. Yākūt, I, 461) nach Baṣra führende Poststrasse der Reihe nach die Ortschaften 'Abdas (= 'Abdasi) und al-Madhār berührte. Die Distanz Bādhibin-'Abdas wird daselbst auf 5 Poststationen (*Sikka's*), die Strecke 'Abdas-al-Madhār auf 8 geschätzt; s. auch Streck, *Babylonien*, I, 13-14. Da nun eine *Sikka* durchschnittlich auf 6-8 km geschätzt werden muss (s. Streck, *a. a. O.*, S. xv), so lässt sich die Entfernung von Bādhibin bis 'Abdasi auf 48-64 km berechnen; von Bādhibin nach Wāsiṭ waren noch ungefähr 23 km. Zu diesem Ansatz von 'Abdasi stimmt dann auch recht gut eine Bemerkung des Ibn Hawkal (*BGA*, II, 159, 13), die besagt, dass sich die Dattelpflanzungen des Gebietes von Baṣra ohne Unterbrechung in einer Länge von mehr als 20 Parasangen — über 250 km von 'Abbadān (damals ganz im Süden am Ufer des Meeres; s. d.) bis 'Abdasi (!) ausdehnten; letzteres muss demnach ungefähr den Nordpunkt des damaligen Kreises Baṣra bezeichnen. Auf Grund der besprochenen Stellen haben wir die Lokalität von 'Abdasi noch ziemlich weit nördlich von al-Madhār, wahrscheinlich ziemlich nahe dem Ufer des im Mittelalter trocken liegenden östlichen Tigrislaufes zu suchen. Die von G. Le Strange in seiner Karte zu Ibn Serapion (*JRAS*, 1895) und in *The Lands etc.*, Map II, für 'Abdasi eingetragene Position — südlich von al-Madhār am linken Tigrisufer bzw. (in Map II) am rechten Ufer, gegenüber von al-Madhār — erscheint unhaltbar. Im übrigen vgl. für 'Abdasi (daneben die Varianten 'Abdasi, 'Abdas, 'Abdās; nach Ḥamza al-Isfahānī bei Yākūt, III, 603, 19 ein persisches Wort) noch die Belege in *BGA*, IV (glossar.), S. 94.

Die durch die bisherige Untersuchung gewonnene ungefähre Fixierung der Lage von 'Abdasi bietet nun auch eine gewisse Handhabe für jene von Dast-i Maisân. Dieses muss sich oberhalb des eigentlich Maisân (mit al-Madhār) befunden, überhaupt den nördlichsten Teil der ganzen Landschaft Maisân im weiteren Sinne umfasst haben. Man beachte, dass in der Reihenfolge, in welcher die vier Gaue des Tigriskreises offiziell aufgezählt werden (Bahman Ardashir, Maisân, Dast-i Maisân, Abādih-Kubādih; s. oben), offenbar eine von Süden nach Norden bzw. Nordosten fortschreitende Anordnung zu erkennen ist. Nach Osten zu dehnte sich Dast-i Maisân bis Khūzistān aus. Man darf aber nicht übersehen, dass die Ostgrenze von Gesamt-Maisân während des Khalifates mancherlei Verschiebungen infolge mehrfacher Abänderungen in der Organisation der Provinzialverwaltungen unterworfen war (vgl. Schwarz, *a. a. O.*, S. 290, 291); dadurch erklären sich auch in den meisten Fällen die scheinbaren Widersprüche in unseren Quellen, in denen ein- und derselbe Ort bald zum 'Irāk, bald zu Ahwāz (Khūzistān, 'Arabistān; s. Bd. I, 220, 434; II, 1059) gerechnet wird.

Nachdem wir nun bestimmt wissen, dass Dast-i

Maisân durch den Bezirk von Maisân von jenem von Bahman Ardashir, zu dem Ubulla gehörte, getrennt war, erscheint es recht auffällig, dass sowohl bei Ibn Khordādhbeh wie bei Yākūt (s. Streck, *a. a. O.*, S. 16, 19) Dast-i Maisân Ubulla gleichgesetzt wird. Falls diese Gleichung überhaupt nicht einem blossen Irrtum entsprungen ist, könnte man sie höchstens so erklären, wie Schaefer (*a. a. O.*, S. 35) erwägt, dass unter den 'Abbāsiden der Sitz der Steuerbehörde für Dast-i Maisân nach Ubulla verlegt wurde. Praktische Bedeutung hatte ja die ganze, lediglich steuerpolitischen Interessen dienende Kreiseinteilung des Sawād wenigstens unter den späteren Herrschern der genannten Dynastie kaum mehr. Im übrigen wird ja auch ausdrücklich mitgeteilt (s. schon oben), dass der Tigriskreis später in den Verwaltungsbereich von Baṣra aufging, wobei wohl einige der Behörden des aufgelösten Kreises in Baṣra benachbarte Städte, wie Ubulla, verlegt worden sein mochten.

Ein Landstrich in Dast-i Maisân führte den Namen *Djūkhā*. Er muss sich im Westen des heutigen Tigrislaufes, etwa von al-Madhār an aufwärts bis 'Abdasi hin, ausgedehnt haben. Von Ibn Rosteh (*a. a. O.*, S. 95) erfahren wir, dass sich in der *Djūkhā*, zwischen den beiden genannten Städten, ursprünglich ein Teil des Tigriswassers in Sümpfen sammelte, bevor der Fluss sein Bett in der Richtung nach Wāsiṭ änderte. Auch aus den Berichten über die Feldzüge der Khāridjiten in der Omayyadenzeit, wo die *Djūkhā* diesen Rebellen als bevorzugter Versammlungsort diente (s. Bd. II, 971<sup>b</sup>), ergibt sich, dass für diese Landschaft ungefähr die hier skizzierte Lage vorausgesetzt werden muss; vgl. Wellhausen, in *NGW Göt.*, N. F., Bd. V, No. 2 (1901), S. 22. Ob die *Djūkhā* bis zum Nahr al-Gharrāf (Shaṭṭ al-Haiy) und noch westlich darüber hinaus reichte, wissen wir nicht. Ein Tell *Djūkhā* erhebt sich in einem Abstände vom Westufer des genannten Nahr al-Gharrāf; genaue Position: 40° 52' ö.L. Greenw. und 31° 45' n.Br. Möglicherweise hat sich im Namen dieses altbabylonischen Trümmerhügels, welcher die Überreste der sehr alten, nicht unbedeutenden Stadt *Umma* (ideographisch *Gish-Ukh* geschrieben) birgt, die mittelalterliche Gaubezeichnung *Djūkhā* konserviert. Für das erwähnte Umma, das schon um 3200 v. Chr. inschriftlich belegt ist und noch vor der Hammurapi-Zeit wieder aus der Geschichte verschwindet, s. Hommel, *a. a. O.*, S. 354-55, 1019, 1102 (Index) und Unger im *Reallexik. der Vorgeschichte*, XV (1928), S. 3-4. Namen wie *Djūkhā*, *Djawkhā*, *Djawkhān* sind auch sonst in der mittelalterlichen geographischen Nomenklatur des 'Irāk und Khūzistāns bezeugt; s. Yākūt, I, 669, 15-16; II, 143, 144, 1; III, 15, 13. Vgl. über *Djūkhā* (*Djawkhā*) auch noch Schaefer, *a. a. O.*, S. 23.

Im südlichen 'Irāk, dem im grossen und ganzen die Landschaft Maisân des arabischen Mittelalters entspricht, haben sich im Laufe der Jahrhunderte tiefgreifende Umwälzungen in der Oberflächengestalt vollzogen. Daher ist gerade die Geschichte der Hydrographie dieses Gebietes ein recht kompliziertes Problem und die Lösung topographischer Fragen besonders schwierig. In erster Linie muss hier die Tatsache notiert werden, dass der Persische Meerbusen, der Khalidj al-Baṣra oder al-Fāris, wie ihn die heutigen Bewohner des 'Irāk nennen (vgl. Ḥashim al-Sādi, *a. a. O.*, S. 20, 41; 'Abd al-Razzāk al-Hasani, *a. a. O.*, S. 115; *Lughat al-'Arab*, III, 58 und s. den Art. BAḤR AL-FĀRIS),

sich im Altertum wie im Mittelalter viel weiter nach Norden erstreckte wie heutzutage. In babylonischer Zeit reichte er als eine fast meerbreite Lagune, *Nāru Marratu* genannt (s. Streck, *Asurbaniṣal*, Leipzig 1916, III, 796), nach Norden bis ungefähr zum 31° n.Br. Von Kurna aus dürfte sich die Lagune, in westlicher Richtung, die durch den späteren Euphratlauf oder die heutigen Sumpfen (*Hōrs*) Abū Kelām und al-Hammār bezeichnet wird, bis in die Gegend des Trümmerhügels Abū Shahrain (etwa 20 km südwestl. von al-Muḳaiyar-Ur) ausgedehnt haben. Abū Shahrain, das alte Eridu, lag sicher am Ufer dieser Lagune, was inschriftlich und durch den Lokalbefund festgestellt ist; vgl. Langdon, *Ausgrabungen in Babylonien seit 1918* (= *AO*, XXVI, 1928), S. 3–4; Weissbachs Bedenken gegen die Gleichung Abū Shahrain-Eridu (in Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, VI, 1205) sind jetzt hinfällig. Von Kurna aus sandte die genannte Lagune wahrscheinlich einen bis zum Kārūn reichenden Zweig nach Osten. Das Land südlich von Kurna bis über Baṣra hinab, zu beiden Seiten des breiten, heute durch das Bett des *Shatt al-ʿArab* bezeichneten Meeresarmes, war auch im Altertum wohl nur zum Teil von der See bedeckt (beachte Herzfeld in Sarre-Herzfeld, *Archäolog. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, Bd. I, Berlin 1911, S. 251), wenn auch wahrscheinlich ziemlich stark versumpft. Jedenfalls mündeten noch in der Sargonidenzeit Euphrat, Tigris, Kerkhā und Kārūn getrennt ins Meer bzw. in die von ihm ausgehende Lagune. Vgl. noch oben Bd. I, 703 f.; II, 832<sup>b</sup>, 833<sup>a</sup>.

Wenn sich nun auch die Frage nach dem Umfange der seit Beginn der historischen Zeit erfolgten Progression des Deltas annähernd beantworten läßt, so erscheint es doch kaum möglich, den jeweiligen Landzuwachs für die einzelnen Jahrhunderte genauer festzulegen, da wir ja nicht wissen, ob das Zurückweichen des Meeres sich in immer gleichbleibendem Tempo vollzog. Im Mittelalter galt immer 'Abbadān [s. d. und u.], unter 48° 22' ö.L. Gr. und 30° 12' n.Br., von Baṣra direkt gegen 70 km entfernt, als die südlichste Stadt des 'Irāk. Nach Ibn Baṭṭūṭa's Reisebericht (ed. Paris, II, 18) war es aber schon in der ersten Hälfte des XIV. Jahrh.'s eine Stunde von der Küste entfernt. Jetzt ist diese Distanz auf über 30 km angewachsen. Für das letzte halbe Jahrtausend ergibt sich somit ein Durchschnittswachstum des Landes von mindestens 4 km in einem Jahrhundert. Im übrigen vgl. über die stets fortschreitende Alluvialbildung am Nordende des Persischen Meerbusens: Bd. IV, S. 364<sup>b</sup>; S. Genthe, *Der pers. Meerbusen*, Marburg 1896, S. 54 f.; *Persian Gulf* (= *Handbooks of the Historical Section of the Foreign Office*, No. 76, London 1920), S. 13; Hāshim al-Sa'dī, *a. a. O.*, S. 51–52. Seit dem vorigen Jahrhundert ist die südlichste Ansiedlung unmittelbar am Meer die Telegraphen- und Leuchtturm-Station Fāo; s. über diese unten.

Über die hydrographischen Verhältnisse des südlichen 'Irāk, speziell über den Lauf des Euphrat und Tigris und das mit ihnen in Zusammenhang stehende Kanalsystem wie über die dortige Sumpfreion (al-Baṭiḥa bzw. al-Baṭā'ih; s. oben Bd. I, 703 f.) besitzen wir für den Beginn des X. Jahrh.'s eine eingehende und klare Schilderung in dem uns erhaltenen Teile des geographischen Handbuches des Ibn Serapion; s. die einschlägigen Partien des Textes in der Edition von G. Le Strange, in *J R A S*, 1895, S. 9–10 (Abschnitt I–II), 28–

30 (Abschnitt XIII–XVI), nebst Übersetzung und Anm. auf S. 33 f., 46 f., 296–311.

Der Tigris gabelte sich wahrscheinlich schon im Altertum bei der Stätte des heutigen Kūt al-ʿAmāra (s. d. in Bd. II, 1248), dem Mādhara'yā der mittelalterlichen arabischen Quellen (s. schon oben), in einen östlichen und westlichen Zweig. Seit mindestens vier Jahrhunderten benutzt die Hauptmasse des Tigris das östliche, über ʿAmāra nach Kurna führende Bett, während der westliche Arm, eine mehr kanalartige, nur bei Hochwasser schiffbare Wasserstrasse, die Verbindung mit dem Euphrat herstellt. Dieser Westarm führt heute in der europäischen Litteratur den Namen *Shatt al-Haiy*. Es ist dies wohl eine von europäischen Reisenden geprägte Bezeichnung, die anscheinend zum ersten Male in den letzten Dezennien des XVIII. Jahrh.'s (im Berichte von Beauchamp; s. Ritter, *Erdkunde*, XI, 973) auftaucht. *Shatt al-Haiy* = „Fluss von al-Haiy“ nannte und nennt man wohl auch gelegentlich an Ort und Stelle die nördliche, etwa bis Haiy reichende Strecke dieses Flusses; aber der ganze Lauf desselben heisst im 'Irāk gewöhnlich nur *Nahr al-Gharrāf* (vgl. dazu die unten notierten Zitate aus den Werken des Hāshim al-Sa'dī und ʿAbd al-Razzāk al-Hasanī); schon Yāqūt (II, 533, 5 f.; III, 781, 3) kennt *Nahr al-Gharrāf* als den Namen eines der fünf Tigrisarme und eines zu ihm gehörigen Kreises. Früher soll der *Nahr al-Gharrāf* auch noch die Bezeichnung *al-Musarhad* geführt haben; s. *Lughat al-ʿArab*, I, 51. Bei der oben erwähnten Ortschaft al-Haiy spaltet sich auch der *Nahr al-Gharrāf* in zwei Rinnsale, von denen nur das westliche, namens *Abū Djuḥairāt* Wasser führt, während das östliche Flussbett, der *Shatt al-ʿAmā* (auch *ʿA'mā*; zum Namen vgl. oben, II, 832a), jetzt ganz trocken liegt; s. dazu *Lughat al-ʿArab*, I, 51 nebst den Ergänzung. u. Berichtig. auf S. 225 f. 6 km oberhalb *Shatra*'s teilt sich der genannte westliche Hauptarm ebenfalls in zwei Wasseradern: den grossen *Nahr al-Shatra* im Westen, der bei Nāṣiriye (Nāṣiriye; s. auch Bd. II, 1248), dem Hauptorte des Liwā von Muntafik — seit einigen Jahren mit der Station al-Muḳaiyar-Ur (Ur-Junction) der Eisenbahnstrecke Baghdād-Baṣra durch eine Nebenlinie verbunden —, in den Euphrat mündet, und in den kleineren östlichen *Nahr Badʿa* (*Badʿa*), welchen erst die Muntafik gegraben haben sollen, und der sich etwas östlich von Suḳ al-Shiyūkh (s. Bd. IV, 549) in den Hōr al-Hammār ergießt.

Über den *Nahr al-Gharrāf* (*Shatt al-Haiy*) und sein Gebiet, von welchem heute, wie schon zur Zeit der türkischen Herrschaft, der nördliche Teil (einschliesslich der Ortschaft al-Haiy) in administrativer Hinsicht zum Liwā Kūt (al-ʿAmāra), der südliche zum Liwā al-Muntafik gehört, s. schon oben Bd. I, 705a; II, 548<sup>b</sup>, 1248 und Streck, *Babylonien*, II, 311 f.; *Lughat al-ʿArab*, I, 51 f., 152, 217, 219, 222–26; Hāshim al-Sa'dī, *a. a. O.*, S. 17, 25, 142, 144 f., 147, 159, 162 f.; ʿAbd al-Razzāk al-Hasanī, *a. a. O.*, S. 41 f., 68, 109–113, 130. Es mag hier noch ausdrücklich betont werden, dass das ganze Fluss- und Kanal-System des *Nahr al-Gharrāf*, insbesondere das weite Territorium zwischen dem *Nahr al-Gharrāf* im Westen, dem Tigris im Osten und dem Euphrat im Süden noch sehr ungenügend geographisch durchforscht ist. Berichte älterer Reisender sind bei Ritter, *Erdkunde von Asien*, XI, 935 f., 973, 998 f. verwertet; beachte noch H. Petermann, *Reisen im Orient*,



Leipzig 1861. II, 82. 138—39; E. Sachau, *Am Euphrat und Tigris* (Leipzig 1900). S. 66—80 (mit Karte II) und A. de Liedekerke-Beaufort, in *Babylonica*, VII (Paris 1922). S. 110—16.

Die Bifurkation des Tigris bei Mādhārā bzw. Kūt al-ʿAmāra ist sicher sehr alt, jedenfalls schon für die altbabylonische Zeit vorauszusetzen. Die Ruinen von Tellō (der alten Stadt Lagesh), nordöstl. von al-Shātra, und einiger benachbarter Trümmerhügel (wie al-Hibba, Serghul) befinden sich in geringer östlicher Entfernung vom heutigen Nahr al-Gharraf, an einem Arme (Kanal?) oder älteren Bette desselben. Möglicherweise ist das westliche Tigrisbett, der Nahr al-Gharraf, überhaupt künstlichen Ursprungs (vgl. schon oben, II, 548b) und ein schon im hohen Altertum gegrabener Kanal, der angelegt wurde, um eine bequeme Verbindung mit dem Euphrat herzustellen. Der westliche Flussarm war allem Anscheine nach auch in der babylonischen Periode der eigentliche Tigrislauf (man vgl. auch den Kartenentwurf bei Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Bd. I); erst seit den letzten Jahrhunderten v. Chr. dürfte die Hauptwassermasse des Tigris aus uns nicht näher bekannten Ursachen den Weg in dem östlichen, heutigen Flussbette eingeschlagen haben. Unter den späteren Sāsāniden bahnte sich ein abermaliger Wechsel in dieser Hinsicht an, der mit der grossen Ausbreitung des Sumpfbereiches der Baṭiḥa in ursächlichem Zusammenhange stand. Nach einer Notiz bei Yāqūt (I, 669, 5) hätte der Tigris schon unter dem Könige Bahrām V. Gūr (420—38) aufgehört, ostwärts in der Richtung nach al-Madhār zu fliessen, sondern statt dessen vielmehr den Weg des nach Kaskar führenden Flussarmes gewählt. Jedenfalls haben Dammbrüche, die sich besonders unter Kōbādī Pērōz (457—84) und Khusraw II. Parwēz (590—628) ereigneten (s. dazu oben, I, 704a), diese Entwicklung stark gefördert. Fest steht, dass zu Beginn der islamischen Herrschaft der Tigris ausschliesslich das westliche Flussbett benutzte. Das östliche trocknete bis hinab nach al-Madhār gänzlich aus; erst von dieser Stadt an führte er wieder Wasser. Vgl. über diese mittelalterlichen Stromverhältnisse namentlich die Schilderung des Ibn Rosteh (*B G A*, VII), S. 94. 21 f. und dazu G. Le Strange im *J R A S*, 1895, S. 300 f. und Schaefer, *a. a. O.*, S. 21 f.; s. ferner Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 27—28 und oben, I, 1011b.

In den ersten Dezennien des IX. (XV.) Jahrh.'s floss der Tigris noch in dem Westbette; aber in den nächsten 100 Jahren änderte er abermals seine Laufrichtung und sandte seine Hauptwassermasse nach dem östlichen Flussbette, so dass dieses wieder die gewöhnliche Schiffsstrasse wurde. Als solche fungierte sie, wie wir aus Berichten europäischer Reisender wissen (s. Le Strange, *The Lands etc.*, S. 28—29), mindestens seit der Mitte des XVI. Jahrh.'s. Bis heute ist der östliche Tigrisarm der eigentliche Tigris geblieben.

Die im arabischen Mittelalter allein Wasser führende Strecke des Ost-Tigris, südl. von al-Madhār, die sogen. Didjlat al-ʿAwra' (s. unten), vereinigte sich nach Ibn Serapion, wahrscheinlich ein wenig unterhalb des heutigen Kurna, mit dem Nahr Abi 'l-Asad, dem Ausflusse der Baṭiḥa; vgl. I, 705a, 1011a; II, 126a.

Von dem Berichte des Ibn Serapion über den unteren Tigris weichen die analogen Nachrichten des Yāqūt stark ab. Inwiefern diese letzteren, die

300 Jahre jünger als jene des Ibn Serapion sind, eine zeitliche Veränderung des Flusssystems widerspiegeln, entzieht sich unserer Kenntnis. Nach Yāqūt (II, 553, 5 f.; s. dazu Streck, *Babylonien*, I, 39—40 und oben, I, 705a) soll sich der Tigris, nachdem er an Wāsiṭ vorübergeflossen, in fünf Arme geteilt haben, welche sich alle bei einem Orte, namens al-Maṭāra, wieder vereinigten. Dieses Maṭāra (Var. Maṭārā und Maṭār in *B G A*, II, 53, 15; III, 161, 3) lag eine Tagereise von Baṣra entfernt, also ungefähr halbwegs zwischen letzterer Stadt und Kurna.

Die erwähnten fünf Tigrisarme hiessen nach Yāqūt: Nahr Sāsī, N. Gharrāf, N. Daḳla, N. Dja'far und N. Maisān. Sāsī wird an einer anderen Stelle (Yāqūt, III, 11, 10) als eine Ortschaft oberhalb Wāsiṭ's genannt. Gharrāf ist oben schon als heute übliche Bezeichnung des westlichen Tigrisarmes (Shaṭṭ al-Haīy) hervorgehoben worden. Der Nahr Daḳla (offenbar die aramäische Form des arab. Didjla) floss, nach Yāqūt, IV, 830, 22 bzw. IV, 838, 2, nahe dem Nahr Abi 'l-Asad und östlich vom Nahr Dja'far. Der letztere befand sich (s. Yāqūt, IV, 838, 2) zwischen Wāsiṭ und Nahr Daḳla. Der Nahr Maisān endlich scheint sich mit der Didjlat al-ʿAwra' von al-Madhār bis zur Einmündungsstelle des Nahr Abi 'l-Asad zu decken; beachte noch Yāqūt, I, 603, 4.

Das wahrscheinlich bei al-Madhār durch einen Damm abgesperrte Flussbett der oberen Didjlat al-ʿAwra' wurde offenbar auch durch Wasser des Nahr Abi 'l-Asad gespeist. Der arabische Geograph Kudāma (*B G A*, VI, 233, 3—4) drückt sich also aus: „Nach dem Austritte aus der Baṭiḥa teilt sich der Tigris in zwei Arme, von denen der eine nach Baṣra, der andere nach al-Madhār geht“. Am Ufer des Nahr Maisān, „zwischen al-Madhār und Baṣra“, lag nach Yāqūt (I, 603, 4) die Ortschaft al-Bazzāz.

Was den Euphrat anlangt, so wird berichtet, dass derselbe im Mittelalter sein Wasser unterhalb Kūfa's und Hilla's in zwei Armen in die Baṭiḥa entlud, gleich dem westlichen, damaligen Haupt-Tigris. Vgl. dazu besonders Ibn Serapion, ed. G. Le Strange im *J R A S*, 1895, S. 10, 16 f. (und S. 47, 260); G. Le Strange, *The Lands etc.*, S. 74 und s. oben, II, 126a, 548b, 549a.

Der Nahr Abi 'l-Asad, der Ausfluss der Baṭiḥa, welcher den arabischen Geographen vielfach als das letzte Stück des (westlichen) Tigris gilt (s. schon oben und Yāqūt, IV, 830, 22), könnte mit gewissem Rechte auch für die Endstrecke des Euphrat angesehen werden. In diesem Sinne definiert Yāqūt (IV, 561, 22) die Lage des oben erwähnten al-Maṭāra als „am Ufer des Tigris und Euphrat, am Treffpunkte beider“. Über die Veränderungen des unteren Euphratlaufes im späteren Mittelalter bis ins XVII. Jahrh. herein sind wir sehr mangelhaft unterrichtet (s. auch oben, II, 126). Wir dürfen aber vermuten, dass etwa seit dem XV. Jahrh., spätestens seit dem Anfange des XVI. Jahrh., sich nicht mehr das ganze Wasservolumen des Euphrat in den Sümpfen verlor, sondern ein Teil desselben in einem ausgesprochenen Rinnale floss, welches ungefähr die Richtung des modernen Flusslaufes einhielt, zuletzt das Bett des Nahr Abi 'l-Asad benutzte und so die direkte Vereinigung mit dem Ost-Tigris bewirkte. Aus den Berichten europäischer Reisender (s. G. Le Strange, *The Lands etc.*, S. 28 f.) geht hervor, dass sich an der Stelle des Zusammenflusses beider Ströme min-

destens seit der Mitte des XVI. Jahrh.'s ein Kastell, namens al-Ḳurna (heute eine kleine Stadt; s. auch unten, IV, 364) erhob. Seit der vom englischen Ingenieur Willcocks im ersten Dezennium des XX. Jahrh.'s durchgeführten grossen Euphratregulierung (vgl. oben, II, 550<sup>a</sup>, 1012<sup>a</sup> und unten IV, 364) mündet bei Ḳurna nur mehr ein kleiner unbedeutender Zweig des Euphrat, während dessen Hauptarm in einem neuen Kanalbeet das Sumpfgebiet von al-Hammār durchschneidet und oberhalb der Ortschaft Ḳarmat 'Alī (etwa 15 km nördl. von Baṣra) in den heute sogenannten Ṣhaṭṭ al-'Arab fällt. Vgl. über diesen nach Ḳarmat 'Alī (vulgär Ḳurmat und Gurnat 'Alī) benannten, modernen Euphratlauf: Hashim al-Sa'dī, *a. a. O.*, S. 20, 6 f., 36, 10, 159, 5 f.; 'Abd al-Razzāq al-Ḥasanī, *a. a. O.*, S. 69, 2; *Lughat al-'Arab*, I, 365, 8 f.; IV, 527, 3; *Mesopotamia (Handbooks of the Foreign Office, N° 63)*, London 1920, S. 6, 52 f., 55 und s. oben, II, 550.

Der Ost-Tigris führte von al-Madhār an bis zur Mündung in den Persergolf im arabischen Mittelalter den Namen Didjlat al-'Awra' = „der einäugige Tigris“ (s. zu dieser Bezeichnung oben, II, 832<sup>a</sup>); vgl. besonders Ibn Rosteh (*B G A*, VII), S. 94 f. und Ibn Serapion (*J R A S*, 1895, S. 28, 299—303); Streck, *Babylonien*, I, 41—42; G. Le Strange, *The Lands etc.*, S. 43; Schaefer, *a. a. O.*, S. 21—23 und s. oben, I, 705<sup>a</sup>, 1011—12; II, 548<sup>b</sup>. Yāqūt (IV, 830, 22) beschränkt übrigens den Begriff Didjlat al-'Awra' auf die Strecke von al-Maṭāra bis zur See, d. h. auf den vereinigten Euphrat und Tigris. Daneben begegnen gerade für diesen letzten Stromabschnitt bei den arabischen Autoren des Mittelalters noch andere Spezialnamen, wie Didjlat al-Baṣra (der Tigris von B.), Faiḍ al-Baṣra (s. z. B. Yāqūt, III, 931, 10), Bādhawād (Yāqūt, I, 462, 11). Eine spezifisch persische Bezeichnung stellt Bahmanshīr = der Fluss des Kreises Bahman Ardashīr (s. dazu oben u. II, 832<sup>a</sup>) dar; s. Yāqūt, I, 770, 20. Für die Strecke von al-Ubulla bis zum Meere kennt Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab* (ed. Paris), I, 229 noch den Namen Djarāra.

Schon im babylonischen Altertum scheint der untere Tigris einen besonderen Namen, Surāpu, geführt zu haben; s. Meissner, *a. a. O.*, S. 5. Seit ungefähr ein paar Jahrhunderten nennt man den vereinigten Euphrat und Tigris Ṣhaṭṭ al-'Arab = „der Fluss der Araber“, weil seine Uferstriche, trotzdem sie seit 1640 teilweise dem persischen Reiche einverleibt sind, fast ausschliesslich arabische Stammesangehörige besiedeln. In seiner unteren Hälfte bildet der Ṣhaṭṭ al-'Arab seit dem genannten Jahre die Grenze zwischen Persien und der Türkei bzw. (seit dem Weltkrieg) dem Königreiche Irāk; etwa eine Stunde oberhalb (oder westlich) von Muḥammera wird das Ostufer persisch. Im übrigen vgl. noch den Art. ṢHAṬṬ AL-'ARAB, Bd. IV, 364 und *Persian Gulf (Handbooks of the Foreign Office, N° 76)*, London 1920, S. 15, 54.

Die dem heutigen Ṣhaṭṭ al-'Arab entsprechende Strecke der Didjlat al-'Awra' entsandte im Mittelalter nach beiden Seiten zahlreiche Kanäle; berühmt war besonders das sehr verzweigte Kanalsystem der Umgebung von Baṣra. Die wichtigsten Kanäle auf dem Westufer waren der Nahr Ma'kil (der heutige Nahr al-'Ashshār) und der Nahr Ubulla (offenbar der heutige Nahr al-Khūra), welche sich bei der Stadt Baṣra vereinigten und diese mit dem

Tigris verbanden; s. schon oben, I, 701<sup>b</sup>, 1012<sup>a</sup>. Ferner ist auf der Westseite der mittelalterliche Nahr Abi 'l-Khaṣīb, ca. 25 km südlich von Baṣra hervorzuheben; derselbe existiert ebenfalls noch heute und hat auch einem Bezirke und dessen Hauptorte (zum Sandjaḳ Baṣra gehörig) den Namen gegeben; s. Cuinet, *a. a. O.*, S. 23; 'Abd al-Razzāq al-Ḥasanī, *a. a. O.*, S. 118. Von den Kanälen des Ostufers war der bedeutendste der Nahr Bayān; s. schon oben, I, 1012<sup>a</sup>; II, 833<sup>a</sup> und Schwarz, *Iran im Mittelalter*, S. 311, 390—91. Der Nahr Bayān stellte eine künstliche Wasserverbindung zwischen dem Tigris und dem Kārūn her; wir hören auch sonst schon im Mittelalter von dem Vorhandensein einer derartigen Kommunikation zwischen diesen beiden Flüssen (vgl. II, 833<sup>a</sup>). Ein anderer, noch heute existierender Kanal der Westseite ist der nördl. vom Nahr Bayān gelegene Nahr Raiyān (Rayān; heute Riyān). Der nördlichste Kanal der Ostseite, welcher ungefähr in der Gegend des heutigen Ḳurna aus dem Tigris trat, hiess Nahr al-Mubārak, nicht Nahr al-Madhār; vgl. dazu de Goeje im *J R A S*, 1895, S. 749 (Verbesserung zu *J R A S*, 1895, S. 30, 2, 307, 308) und Streck, *Babylonien*, I, 41. Im übrigen ist heutzutage der mittelalterliche Kanalreichtum im Bereiche des Ṣhaṭṭ al-'Arab stark reduziert. Die beste Darstellung für die Zustände während des Khalifates gibt Ibn Serapion; s. den Text in *J R A S*, 1895, S. 29—30 (dazu S. 303—11); s. ferner Streck, *Babylonien*, I, 42 und G. Le Strange, *The Lands etc.*, S. 46—48. Man beachte besonders den Aufsatz *al-Baṣra wa-Anḥāruha*, der namentlich eine Liste der alten und neuen Kanalnamen bringt, in *Lughat al-'Arab*, III (1913), S. 57—68, 128—32, dazu S. 673—74 (Nachträge) und S. 700—4 (Indices); al-Nabhānī, *Tuhfa al-Nabhaniya fī Tārīkh al-Djazīra al-'Arabiya*, 2. Aufl., Kairo 1342 (1923), II, 15—53.

Im Anschlusse an die Hydrographie der Landschaft Maisän sei noch ganz kurz über die wichtigeren Ortschaften derselben gehandelt. Als Hauptstadt bezeichnen die mittelalterlichen arabischen Geographen das schon im vorhergehenden öfters genannte al-Madhār am östlichen Tigrisufer, vier Tagereisen von Baṣra entfernt. Die shī'itischen Einwohner besaßen hier nach Yāqūt (IV, 468) eine prächtige Moschee mit dem Grabe des im Jahre 680 in der Schlacht bei Kerbelā gefallenen 'Abd 'Allāh b. 'Alī; s. über ihn die Belege bei Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen der arab. Stämme, Register* (1853), S. 8 und Yāqūt, VI, 506; vgl. auch oben, I, 312<sup>a</sup>. Dieses Sanktuarium ist noch heute erhalten, und eben dadurch sind wir imstande, was man bisher übersehen hat (daher z. B. die ungenauen Lokalisierungen von G. Le Strange im *J R A S*, 1895, S. 300 und in *The Lands etc.*, S. 42), die Lage von al-Madhār ganz genau zu bestimmen. Der Name al-Madhār ist heute an Ort und Stelle unbekannt; da von der alten Stadt lediglich das viel verehrte 'Aliden-Heiligtum übriggeblieben ist, so heisst der Platz jetzt einfach 'Abd 'Allāh b. 'Alī. Keppel, welcher an demselben im Jahre 1824 auf seiner Fahrt stromaufwärts vorüberkam, spricht irrtümlich von „the residence of Sheikh Abdulla bin Ali, an Arab chief“; s. dessen *Personal Narrative of a Journey from India to England* (London 1827), I, 91. Nach der Karte von Chesney (s. *Expedition for the Survey of the rivers Euphrates and Tigris*, London 1856, Atlas, Pl. X) beträgt die direkte Entfernung zwischen



‘Uzair und ‘Abd Allāh b. ‘Alī nur 15½ km, eine Zahl, die sich allerdings für die Schifffahrt infolge der vielen Flusswindungen aufs Doppelte erhöht. Der Reisende Schläfli, der 1862 auf einem Dampfer den Tigris hinabfuhr, brauchte von ‘Abd Allāh b. ‘Alī nach ‘Uzair zwei Stunden; s. seine *Reisen im Orient* (Winterthur 1864), S. 137; Rich benötigte stromaufwärts 6 Stunden (Ritter, XI, 945). Ich selbst habe auf meiner Tigrisfahrt im März 1927 ebenfalls ‘Abd Allāh b. ‘Alī berührt; unser Dampfer legte die Strecke von hier bis ‘Uzair bei gutem Wasserstande in nicht ganz drei Stunden zurück. ‘Abd Allāh b. ‘Alī liegt auf einer kleinen Anhöhe, ungefähr 10 Minuten vom linken Ufer des Tigris entfernt, welcher hier einen Bogen beschreibt. Die Grabmoschee mit der weithin sichtbaren Kuppel erhebt sich innerhalb der Südseite eines oblongen Hofes, zu dem ein Tor in der schmalen Nordmauer Einlass gewährt. Der in Mašān (bei Baṣra) geborene Maḳāmdichter Hariri soll, nach Yāḳūt (IV, 468), in al-Maḏhār gestorben sein. Wie Ibn Rosteh (*B G A*, VII), S. 95, 21 mitteilt, reicheten die Gezeiten bis al-Maḏhār; damit stimmt auch die Bemerkung Schläfli’s (*a. a. O.*); manchmal macht sich die Meeresflut sogar bis zu der nördlicher gelegenen Stadt Kaḻat Šāliḥ bemerkbar; s. Ḥašim al-Sa’dī, *a. a. O.*, S. 39, 2. Vgl. auch *The Persian Gulf Pilot* (London 1898), S. 295. Gegenüber von al-Maḏhār, also am Westufer, lag die Ortschaft al-Hāṭrā (Yāḳūt, IV, 947, 6).

Wenn Yāḳūt an einer Stelle (IV, 714) bemerkt, dass die Hauptstadt von Maisān ebenfalls Maisān hiess, so kann damit nur al-Maḏhār, das Zentrum der Landschaft Maisān im engeren Sinne, gemeint sein, nicht etwa Furāt Maisān, für das gleichfalls eine Kurzform Maisān bezeugt ist. Wahrscheinlich kam der Name al-Maḏhār erst in islamischer Zeit auf, vielleicht für eine auf dem Boden der alten Stadt Maisān erfolgte Neugründung.

Über das bereits erwähnte Kaḻat Šāliḥ am linken Tigrisufer, welches, gleich ‘Abd Allāh b. ‘Alī, zum Liwā ‘Amāra gehört, s. Ḥašim al-Sa’dī, *a. a. O.*, S. 151; ‘Abd al-Razzāk al-Ḥasanī, *a. a. O.*, S. 123–34 und *Lughat al-‘Arab*, IV, 377, 2, 378, 4, 536. Dieser erst in neuerer Zeit emporgekommene Ort, ein paar Stunden oberhalb ‘Abd Allāh b. ‘Alī’s, zählt jetzt ungefähr 3 000 Einwohner (darunter viele Mandäer). Die Stätte von al-Maḏhār kann Kaḻat Šāliḥ nicht bezeichnen; denn al-Maḏhār war gewiss nur eine Stadt mässigen Umfanges und die ‘Aḥdenmoschee ist in ihr selbst, nicht in ihrer näheren Umgebung, zu suchen.

Was das schon oben genannte ‘Uzair (heute meist ‘Azēr gesprochen), südlich von ‘Abd Allāh b. ‘Alī am westlichen Tigrisufer, anlangt, so wird dessen Zugehörigkeit zur Landschaft Maisān besonders hervorgehoben; s. Yāḳūt, IV, 319, 714; Ḳazwīnī, *Aḥḏār al-Bilād* (ed. Wüstenfeld), II, 310. Der eigentliche Name dieses Platzes mit dem angeblichen Grabe des Ezra (‘Uzair) war im Mittelalter nach arabischen und jüdischen Quellen Nahr Samura (vulgär Simmara); s. z. B. Yāḳūt, IV, 840, 20. Vgl. über ‘Uzair besonders D. S. Sassoon, *a. a. O.* (s. die *Litt.*); J. R. Ḡanīma, *a. a. O.* (s. *Litt.*), S. 189 f. und den Art. ‘UZAIR.

Von der Stadt ‘Abdasī (‘Abdas etc.), nördlich von al-Maḏhār, war schon im vorhergehenden die Rede. Über die ebenfalls noch zu Maisān gehörige Stadt Huwaiza (heute Ḥawiza) s. schon oben, ferner Bd. I, 706a; II, 312 [Art. ḤAWIZA]; zur Literatur an letzterer Stelle könnte namentlich nach-

getragen werden: Layard im *J R G S*, XVI (1846), S. 34–36; J. de Morgan, *Mission scientif. en Perse, Etud. géograph.*, II (Paris 1895), S. 278 und Schwarz, *Irān im Mittelalter*, S. 392 f.; *Lughat al-‘Arab*, VI, 277 f. Nach dieser Stadt wird ein ausgedehnter Sumpf (*Hör*) benannt (vgl. Bd. I, 704a), dessen Abfluss etwas südlich von Ḳurna in den Tigris fällt; s. Ḥašim al-Sa’dī, *a. a. O.*, S. 21, 1.

Die heutigen Hauptorte am Nahr al-Ḡharrāf (Šaḥḥ al-Ḥaiy) sind neueren Ursprungs und in einem gewissen Aufschwunge begriffen. Es sind, von Nord nach Süd aufgezählt: Ḥaiy (Kūt al-Ḥaiy), eine Stadt mit 9–10 000 Einwohnern (s. schon oben und Bd. I, 705a; *Lughat al-‘Arab*, I, 152, 224); Kaḻat Sikkar mit 1500 und Šaṭra mit 7 000 Einwohnern; s. über diese drei Orte: Cuinet, *a. a. O.*, III, 290, 310 f., 312–15 (wo ungenau Kalfat Sakar statt Kaḻat Sikkar steht); Sachau, *Am Euphrat und Tigris* (Leipzig 1900), S. 69 f.; ‘Abd al-Razzāk al-Ḥasanī, *a. a. O.*, S. 111–13, 130 f.; Ḥašim al-Sa’dī, *a. a. O.*, S. 147, 162–63.

An der Stelle, die bis vor ein paar Jahrzehnten als der eigentliche Vereinigungspunkt von Euphrat und Tigris galt, steht die im Mittelalter noch nicht nachweisbare kleine Stadt Ḳurna (Ḳorna, Gurna) mit gegen 2 000 Einwohnern; s. über sie schon oben und vgl. noch Mignau, *Travels in Chaldæa* (London 1829), S. 284 f.; Ritter, XI, 1018–23; Cuinet, *a. a. O.*, III, 211 ff.; ‘Abd al-Razzāk al-Ḥasanī, *a. a. O.*, S. 119; Ḥašim al-Sa’dī, *a. a. O.*, S. 156; *Lughat al-‘Arab*, III, 57. Halbwegs zwischen Ḳurna und Baṣra muss der Ort al-Maṭāra gelegen haben, bei dem im Mittelalter, Yāḳūt zufolge, die beiden Tigrisarme bzw. Euphrat und Tigris zusammenflossen; s. schon oben. Ungefähr 3 Stunden oberhalb Baṣras erhebt sich am rechten Flussufer der kleine Ort Ḳarmat ‘Alī, wo heute, wie bereits erwähnt wurde, die Hauptwassermasse des Euphrat in den Tigris bzw. den Šaḥḥ al-‘Arab mündet.

Baṣra war in islamischer Zeit die grösste und wichtigste Stadt der alten Landschaft Maisān und deren faktischer Mittelpunkt, mag auch unter den ‘Abbāsiden noch längere Zeit al-Maḏhār als die offizielle Kapitale gegolten haben. Über Baṣra, das das mittelalterliche Baṣra, Neu-Baṣra und al-‘Ashshār umfasst, s. den Art. in Bd. I, 700 f.

Al-‘Ashshār erhebt sich ungefähr auf der Stätte von Ubulla, das als Vorort und Tigrishafen des mittelalterlichen Baṣra eine wichtige Rolle spielte. Es wird in unseren Quellen ausdrücklich bemerkt, dass Ubulla nördlich von dem nach ihm benannten Kanale lag, gewissermassen auf einer Insel, welche durch den Tigris und die beiden, sich bei Baṣra vereinigenden Kanäle Nahr al-Maḳīl und Nahr al-Ubulla gebildet wurde. Der heutige Nahr al-Khōra, der ungefähr 1 Stunde südlich von al-‘Ashshār aus dem Šaḥḥ al-‘Arab tritt, kann nicht der Nahr al-Ubulla sein (gegen *Lughat al-‘Arab*, III, 63). Das moderne al-‘Ashshār, der Haupt Handelsplatz des südlichen Irāq, steht der Stadt Baṣra an Einwohnerzahl nur mehr wenig nach. Beide zusammen beherbergen heute eine Bevölkerung von 50–60 000 Köpfen. Über Ubulla, das alte Ἀποδορον ἐμπόριον (s. Pauly-Wissowa, *Reallex. der klass. Altertumswiss.*, Suppl.-Bd. I, 111), vgl. G. I. e. Strange, *J R A S*, 1895, S. 306 und *The Lands etc.*, S. 47; Drouin, *a. a. O.* (s. *Litt.*), S. 9; Sachau, *Abh. Pr. Ak. W.*, 1919, No. 1, S. 20, 51 f.; *Isl.*, XI, 151; *Lughat al-‘Arab*, V, 477; VI, 200, 1 und den Art. AL-UBULLA.

Gegenüber von al-ʿAshshār, am Ostufer des *Shatt al-ʿArab*, liegt heute die Ortschaft al-Tanūma; vgl. *Lughat al-ʿArab*, III, 129, 3, 230, 1; ʿAbd al-Razzāk al-Hasanī, *a. a. O.*, S. 118; Ḥašīm al-ʿaḍī, *a. a. O.*, S. 156, 6. An ihrer Stelle oder wenigstens irgendwo in ihrer Nähe stand schon im Altertum und Mittelalter eine wichtige Hafenstadt, die Plinius unter dem Namen Forat kennt (vgl. noch Drouin, *a. a. O.*, S. 8). Im Talmud (s. Berliner, *a. a. O.*, S. 44) und in den syrischen Quellen heisst der Ort: Perāt de Maishān, bei den mittelalterlichen arabischen Autoren Furāt Maisān oder Furāt al-Bašra. Es findet sich in syrischen und arabischen Texten auch Perāt bzw. Furāt, ohne den Zusatz Maisān; mit Furāt = Euphrat hat das Wort nichts zu tun. Da der erste Sāsānidenkönig, Ardāshīr I., die Stadt neu begründete, empfing sie nach ihm eine weitere Benennung: Bahman-Ardāshīr, abgekürzt Bahmanshīr; s. Ḥamza al-Isfāhānī, *Taʾrikh*, ed. Gottwaldt, S. 37 f., 46 und *Isl.*, XI, 149. Vgl. damit die oben erwähnte spezifisch persische Bezeichnung der Didjāt al-ʿAwrāʾ und Bamshīr (= Bahmanshīr) als Name eines Kārūn-Armes (s. II, 832a). Dass Furāt-Maisān sich gegenüber von Ubulā, am linken Flussufer, befand, geht aus den arabischen Nachrichten mit genügender Deutlichkeit hervor; vgl. Wellhausen, *Abh. G. W. Gött.*, N. F., V, No. 2 (1901), S. 34 und Schaefer, *a. a. O.*, S. 31. Dementsprechend ist die von verschiedenen Gelehrten (Nöldeke in *SB Ak. Wien*, 1893, Abh. IX, S. 18; Marquart, *a. a. O.*, S. 41; Sachau, *Abh. Pr. Ak. W.*, 1919, No. 1, S. 49; nur vermutet von Herzfeld in Sarre-Herzfeld, *Archäol. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, I, 251) vertretene Identität von Furāt Maisān mit dem heutigen Bašra oder sogar mit Alt-Bašra (so Berliner, *a. a. O.*) unhaltbar. Perāt de Maishān war der Sitz der nestorianischen Metropolen, der später nach Bašra (zuerst um 893 bezeugt) verlegt wurde; vgl. Sachau, *a. a. O.*, S. 49 und Schaefer, *a. a. O.*, S. 31 f. Der alte Diözesenname Perāt de Maishān wurde auch nach der erfolgten Transferierung des bischöflichen Stuhles noch öfters statt Bašra gebraucht. Wenn einmal, um 900 n. Chr., ein Bischof von Maishān schlechthin vorkommt, so liegt es näher, hier an Perāt de Maishān, statt an Karkh de Maishān (so Sachau, *a. a. O.*, S. 50) zu denken, weil die Abkürzung Maishān statt Perāt de Maishān in der syrischen Litteratur auch sonst (vgl. Schaefer, *a. a. O.*, S. 32—33) nachzuweisen ist. Was die aus der Umayyadenzeit stammenden Münzen mit dem Prägeorte Maisān anlangt, so wird man diesen wahrscheinlich ebenfalls als al-Furāt Maisān, nicht als Karkh Maisān (so Mordtmann, *ZDMG*, XXXIII, 126) oder Maisān (al-Madhār), wie Schaefer, *a. a. O.*, S. 34 meint, zu erklären haben. Auch Abu ʿl-Fidāʾ, *Takwīm al-Buldān* (ed. Reinaud), S. 296 hat offenbar Furāt Maisān, nicht Maisān (al-Madhār) im Auge, wenn er schreibt: „Maisān ist eine kleine Stadt im unteren Teile des Landes Bašra“.

Am Ostufer des *Shatt al-ʿArab*, etwa da, wo sich in ihn der Eulaeus bzw. der Dūdjal (der heutige Kārūn; s. Bd. II, 831 f.) ergoss, erbaute Alexander der Grosse an der Stelle einer älteren Ansiedlung eine neue Stadt, die er nach sich Alexandria nannte. Seit ihrer Wiederherstellung durch einen Seleukiden hiess sie Antiocheia. Als dann Spasines (Hyspaosines) ein eigenes Königreich Mesene-Charakene ins Leben rief, wurde Alexandria-Antiocheia zur Residenzstadt erwählt und führte seitdem den Namen *Χαράξ Σπασίνου*; unter diesem

(aramäisch Karkhā Aspasinā oder bloss Karkhā) begegnet sie auch in den palmyrenischen Inschriften. Eine abermalige Neugründung der Stadt wird dem Ardāshīr I. zugeschrieben; daher die offizielle Bezeichnung in der Sāsānidenperiode als Astarābādī Ardāshīr (auch abgekürzt Astābādī); s. dazu Nöldeke, *Gesch. der Araber u. Perser zur Zeit der Sāsāniden* (Leiden 1879), S. 14; Marquart, *a. a. O.*, S. 41; Herzfeld, *Isl.*, XI, 150; Ḥamza al-Isfāhānī, *a. a. O.*, S. 47 überliefert den (korrupten?) Namen Inshā Ardāshīr. Daneben blieb die frühere Benennung Karkhā, durch den Zusatz „von Maishān“ genauer definiert, bestehen. Die syrischen Texte schreiben immer Karkhā de Maishān. Hier war ein nestorianisches Bistum, das unter dem Islām bald eingegangen zu sein scheint; s. Sachau, *a. a. O.*, S. 49—50 und Schaefer, *a. a. O.*, S. 33. Die Araber übernahmen den syrischen Namen als Karkh (s. zu diesem Worte oben, Bd. II, 817) Maisān; s. z. B. Yāqūt, IV, 207, 1. Der um das Jahr 443 (1051) den ʿIrāk bereisende Perser Nāsīr-i Khusrāw (s. dessen *Sefernāme*, ed. Schefer, S. 89) kennt im Bereiche der Landschaft Bašra auch einen Ort namens ʿAkr Maisān, vermutlich eine ungenaue Wiedergabe von Karkh Maisān. Man sucht Karkh Maisān gewöhnlich auf dem Boden der erst 1812 entstandenen persischen Hafenstadt Muḥammera oder wenigstens in dessen näherer Umgebung; so: Andreas bei Pauly-Wissowa, *Real-encykl.*, I, 1394 f.; Drouin, *a. a. O.*, S. 7; Herzfeld in Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise*, I, 251; Sachau, *a. a. O.*, S. 50; Schaefer, *a. a. O.*, S. 33. Allerdings völlig gesichert erscheint diese Lokalisierung nicht; vielleicht ist Karkh Maisān doch noch etwas nördlicher anzusetzen; beachte z. B. die Bedenken von Mordtmann in *SB Bayr. Ak.*, 1875, Bd. II, Suppl. Heft III, S. 14. Im übrigen vgl. über Alexandria-Charax Spasinu-Karkh Maisān namentlich den wichtigen Art. Alexandria von Andreas bei Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, I, 1390 ff. und den Art. Charax Spasinu von Weissbach, ebenda, III, 2122; Drouin, *a. a. O.*, S. 7—8, 15; Schaefer, *a. a. O.*, S. 31 ff. Über in Karkh Maisān geschlagene Münzen aus der Arsakiden- und Sāsānidenzeit s. Mordtmann, *ZDMG*, XXXIII, 126 f. und Hill, *Catalogue* (s. Litt.). Vgl. ferner unten den Art. MUHAMMERA (u. s. schon II, 833a, 834a).

Im Mittelalter war die südlichste Stadt des ʿIrāk ʿAbbādān, welches damals am Meere — unter den späteren ʿAbbāsiden allerdings schon ein wenig davon entfernt — lag und einen wichtigen Hafenplatz bildete. S. schon oben und vgl. den Art. ʿABBĀDĀN in Bd. I, 7.

ʿAbbādān war zu Beginn des XX. Jahrh.'s noch ein ganz unbedeutendes Dorf. Erst seit ungefähr 20 Jahren hat es einen ungeahnten Aufschwung genommen, weil die Anglo-Persian Oil Company den Endpunkt ihrer von Shuster und Maidān-i Naftūn ausgehenden Petroleum-Rohrleitungen (vgl. dazu oben, II, 835) nach hier verlegt hat. Das Öl wird jetzt in ʿAbbādān in die Ozeandampfer gepumpt; bedeutende Industrieanlagen sind an Ort und Stelle entstanden. Der 5 Minuten westlich vom eigentlichen ʿAbbādān gelegene Ort Brēm hat sich zu einer blühenden Stadt entwickelt, die den Namen Brēm ʿAbbādān oder ʿAbbādān al-Ḥadītha = „Neu-ʿAbbādān“ führt. Über die Bedeutung des Wortes Brēm (eine bestimmte Dattelsorte) s. *Lughat al-ʿArab*, I, 125, 1 f., 443, 5; III, 592, 2 v. u. In Brēm befinden sich die Ruinen



eines Schlosses oder Kastells, das aus der Zeit des Khalifen Hārūn al-Rashid stammen soll; s. *Lughat al-ʿArab*, I, 126, 9 f. Jetzt ist ʿAbbādān, nach Baṣra-ʿAshshār und Muḥammera, die wichtigste und grösste Stadt des ganzen Shaṭṭ al-ʿArab-Gebietes. Über andere Ortschaften auf der ʿAbbādān-Insel s. *Lughat al-ʿArab*, I, 128, 3 f. Die Insel, welche vor dem Weltkriege dem unter persischer Oberhoheit stehenden Shaikh von Muḥammera gehörte, wurde ungefähr im Jahre 1911 von England auf 99 Jahre gepachtet. Vgl. über das mittelalterliche ʿAbbādān: *Lughat al-ʿArab*, I, 121—29; über Neu-ʿAbbādān und die Anlagen der Anglo-Persian Oil Company: ebenda, I, 176—84; W. Schweer, *Die türk.-persisch. Erdölorkommen* (Hamburg 1919), S. 52, 112, 114—15.

Bei ʿAbbādān, hart an der Seeküste, standen im Mittelalter die Leuchttürme, namens *al-Khashābāt* [s. d.].

Wie schon im vorausgehenden hervorgehoben wurde, ist heute ʿAbbādān mehr als 30 km vom Meere entfernt. Die südlichste Ortschaft des ʿIrāk ist seit ungefähr einem Jahrhundert die wichtige Leuchtturm- und Telegraphenstation Fāo [s. d.], am Strande des persischen Meerbusens erbaut; s. über diesen Ort und den zu ihm gehörigen Bezirk: Cuinet, *a. a. O.*, III, 268—70; ʿAbd al-Razzāk al-Ḥasanī, *a. a. O.*, S. 118; Ḥāshim al-Saʿdī, *a. a. O.*, S. 21, 155, 3 v. u.; vgl. auch schon oben und Bd. II, *Shaṭṭ al-ʿArab*. Die Türken haben diesen strategisch wichtigen Punkt mit Befestigungen versehen; s. *Persian Gulf* (*Handbooks etc.*), S. 54; *Mesopotamia* (*Handbooks etc.*), S. 48, 63; al-Nabhānī, *a. a. O.*, II, 142—46.

Anhangsweise mag hier noch darauf hingewiesen werden, dass die Zindj, die im südlichen ʿIrāk angesiedelten afrikanischen Negersklaven (s. den Art. ZINDJ und Bd. I, 706), während ihres Aufstandes (in der zweiten Hälfte des IX. Jahrh.'s) westlich vom Shaṭṭ al-ʿArab mehrere feste Plätze anlegten, auf die sie sich bei ihrem Kampfe gegen die Heere des Khalifen stützten. Ihr Hauptbollwerk bildete die Stadt al-Mukhtāra (Yāḳūt, IV, 831, 5) am Nahr Abi ʿl-Khaṣīb (s. oben), südlich von Baṣra. Andere ihrer Trutzburgen hiessen al-Manīʿa und al-Manṣūra. Als al-Muwaffāk, der Bruder des Khalifen al-Muʿtamid, die Leitung der militärischen Operationen gegen die Zindj übernahm, schlug er, diesen gegenüber, auf dem östlichen Ufer des Shaṭṭ al-ʿArab, sein Heerlager auf; aus diesem erwuchs sehr rasch eine bedeutende Stadt, namens al-Muwaffākiya mit Moscheen, Bazaren und sogar einem Münzhoof. Als aber im Jahre 883 durch die Einnahme von al-Mukhtāra die Macht der Rebellen gebrochen und der gefährliche Sklavenkrieg beendet war, scheint diese Neugründung des al-Muwaffāk bald wieder verlassen worden zu sein. Über al-Muwaffākiya und die drei erwähnten Zindj-Festungen s. Weil, *Gesch. der Chalif.*, II, 456, 462, 464; Lang, *Z D M G*, XL, 610; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendl.*, I, 585—86; Nöldeke, *Orientalische Skizzen* (1892), S. 177—83; de Goeje, *Mém. sur les Carmathes* (Leiden 1886), S. 103.

Die Einwohnerschaft von Maisān war noch in den ersten Jahrhunderten der arabischen Herrschaft stark persisch gemischt; sie galt daher den auf ihre reine Rasse stolzen Vollarabern nicht für ganz ebenbürtig. So verstehen wir, dass der Dichter al-Akhtal Araber dadurch am wirksamsten zu schmähen glaubt, dass er sie Leute aus der

maisānischen Ortschaft Azkubādḥ nennt (s. den Vers bei Yāḳūt, I, 233, 6), d. h. ihnen den arabischen Charakter abspricht; vgl. Goldziher, *Muḥammed. Studien*, I (Halle 1889), S. 118 und beachte ebenda, S. 119, Anm. 1 das Zitat aus dem *Kitāb al-Aghānī* (XVII, 65, 23). Dies rief natürlich eine Reaktion bei den maisānischen Arabern hervor. Der berühmte aus Dast-i Maisān stammende Dichter und Geschichtsschreiber Sahl b. Hārūn (s. IV, 67), ein fanatischer Anhänger der Lehre von der Gleichheit aller Muslime (Shuʿūbiya; s. IV, 425), rühmt umgekehrt die gute Abstammung der Leute von Maisān; s. Goldziher, *a. a. O.*, I, 161.

Die islamischen Einwohner von Maisān waren im Mittelalter, wie noch heute, zum weitaus grössten Teile Shiʿiten. Die Zahl der Juden scheint vor der Invasion der Araber nicht unbeträchtlich gewesen zu sein. Heute besteht nur noch in Baṣra eine grössere Gemeinde derselben. In jüdischem Besitze befindet sich das, auch von Christen und Muslimen verehrte, vermeintliche Ezra-Grab in ʿUzair (s. oben), eine vielbesuchte Wallfahrtsstätte.

Das Christentum soll, der Legende nach, schon im I. Jahrh. n. Chr. in Maisān Eingang gefunden haben. Ein angeblicher Jünger Jesu, namens Māri, eine ganz sagenhafte Persönlichkeit, gilt als Verkünder des Evangeliums im mittleren und südlichen ʿIrāk; vgl. Raabe, *Geschichte des Dominus Mari*, Leipzig 1893 (Dissert.), S. 57—58 und Streck, *Babylonien*, II, 286 f. Sicher steht so viel, dass es schon im Jahre 410 eine eigene nestorianische Kirchenprovinz Maisān mit 4 Diözesen gab; s. *Z D M G*, XLIII, 394; Marquart, *a. a. O.*, S. 41 und Sachau, *a. a. O.*, S. 48—52.

Die merkwürdige Sekte der Mandäer (die Sābiʿa des Korʾān; s. Bd. IV, 22—23), heute Subbē genannt, hatten von jeher im südlichen ʿIrāk, in Maisān, speziell auch im Sumpflande (s. oben, I, 706a), ihre Hauptsitze. Gegenwärtig ist ihre Zahl ziemlich zusammengeschrunft. Über ihre geographische Verbreitung im XIX. Jahrh. vgl. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus* (St. Petersburg 1850), I, 124—25 und Euting in *Das Ausland* (1876), S. 224—25. Nach Erkundigungen, welche ich im Jahre 1927 von Mandäern einzog, dürfte die Zahl der in den grösseren Städten Maisāns ansässigen Mandäer ungefähr also zu schätzen sein: in ʿAmāra und Ḥawīza je 1000, in Kaʿlat Šāliḥ und Muḥammera je 500, in Baṣra 300 und in Kurna 100 Köpfe. Die Sprache der Mandäer, welche einen Rest der ursprünglichen aramäischen Landbevölkerung Babyloniens darstellen (s. I, 706a), wird wahrscheinlich im wesentlichen mit dem einst im südlichen ʿIrāk herrschend gewesenen, aramäischen Idiom, dem Dialekte des alten Reiches Mesene-Charakene, der meshānischen Mundart, wie es im Targum heisst, identisch sein; vgl. Nöldeke, *Mandäische Grammatik* (Halle 1875), S. xxvi und Pognon, *Inscript. Mandaites des coupes de Khouabir* (Paris 1898—99), S. 13—14, 224.

Über die indische Völkerschaft der Djaṭ (arab. Zutt) und die aus Ostafrika stammenden Zindj, welche Ende des I. (VII.) bzw. im III. (IX.) Jahrh. auf dem Boden Maisāns angesiedelt wurden, s. schon oben, I, 705 f. und die Art. ZINDJ und ZUTT.

Was den Gewerfleiss der Bewohner Maisāns im Mittelalter betrifft, so verdienen nur die hier verfertigten Matten, welche als die besten ihrer Art gerühmt werden, eine Erwähnung; vgl. S. Fränkel, *Die aram. Fremdwört. im Arabisch.* (Lei-

den 1886), S. 92. Das Röhricht der vielen Marschen lieferte dazu vortreffliches Material in Hülle und Fülle. Noch heutzutage beschäftigt die Herstellung von Rohrmatten daselbst fortwährend zahlreiche Hände; denn die Bevölkerung des platten Landes bedient sich im südlichen Irāk mit Vorliebe langgestreckter, tonnenartiger Hütten, *Ṣerifa* genannt (s. I, 707<sup>a</sup>), deren Wände aus Rohrmatten bestehen.

Die Geschichte von Maisän, seit dem Islām, fällt im grossen und ganzen mit jener des Irāk, insbesondere der des südlichen Teiles dieses Landes (der Provinz Baṣra und der Baṭīḥa), zusammen; es sei daher auf die Art. IRÄK, BAṢRA und AL-BATĪḤA verwiesen. Hier möge nur hervorgehoben werden, dass der zu Maisän gehörige Tigrißkreis nebst Dast-i Maisän schon im Jahre 14 (635) von den Arabern in Besitz genommen wurde; s. zu dieser Eroberung Balādhurī, *a. a. O.*, S. 340–46 und Caetani, *Annali dell' Islām*, III, 252, 301–4 (§ 6 und 81–86), VI, 108 (Index s. v. Maysän).

Al-Madhār, die Hauptstadt von Maisän, war sowohl zur Zeit der arabischen Invasion als auch sonst später noch öfters der Schauplatz wichtiger militärischer Ereignisse. Schon im Jahre 12 (633) lieferten al-Khālīd und al-Muthannā bei dieser Stadt den Persern eine grosse Schlacht, die erste seit ihrem Einmarsche im Irāk. Man nennt dieselbe gelegentlich auch nach einem nahen Kanal, namens al-Thiūi (Yākūt, I, 937, 17). Die unterliegenden Perser sollen 30000 Mann in diesem Treffen verloren haben. Vgl. Balādhurī, *a. a. O.*, 242, 9; Tabari, *a. a. O.*, I, 2026–29; al-Mas'ūdī, *a. a. O.*, IV, 205; Müller, *Der Islām*, I, 228; Caetani, *a. a. O.*, II, 959–62 (§ 196–200). In den Kämpfen mit den Kharijiten, denen besonders die Landschaft Djuḫḫā in Dast-i Maisän als Schlupfwinkel diente, wurde ebenfalls bei und in der Stadt al-Madhār im Jahre 43 (664) erbittert gestritten. Die genannten Rebellen wurden von den Küfern unter Führung des Ma'kil b. Kaïs zum Rückzuge gezwungen; vgl. Wellhausen, *Abh. G. W. Gött.*, N. F., V, No. 2 (1901), S. 22–23. In den Feldzügen gegen die 'Aliden brachte Muṣ'ab b. Zubair im Jahre 67 (686) dem von Mukhtār ausgesandten, unter dem Befehle des Ahmed al-Nakhli stehenden Heere bei al-Madhār eine empfindliche Niederlage bei, welche für die von Mukhtār verfochtene schiitische Sache von schwerwiegenden Folgen war; vgl. Yākūt, *a. a. O.*, IV, 468; Weil, *a. a. O.*, S. 83 und oben, Bd. II, 704<sup>a</sup>. Mehrere Jahrhunderte später wurde bei al-Madhār abermals, und zwar diesmal mit wechselndem Glücke, gekämpft. Es handelt sich um die Thronstreitigkeiten der Büyiden, den Kampf des Abū Kālīdī mit Djalāl al-Dawla im Jahre 421 (1030); s. oben I, 100<sup>b</sup>.

*Litteratur:* (ausser den im Artikel angeführten Quellen): BGA (passim); Ibn Serapion, ed. G. Le Strange (*JRAS*, 1895, S. 1 f., 255 f.); Yākūt, *Muḍjam* (ed. Wüstenfeld), Register; Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān* (ed. de Goeje), Register, S. 533, 575 (s. v. Madhār, Maisän); Tabari, *Ta'rikh* (ed. de Goeje), Indices s. v. Dast-i Maisän, Maisän, Madhār; *Kitāb al-Aghānī*, Index; Streck, *Babylonien nach den arab. Geographien*, I u. II, Leiden 1900–1901 (passim); G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge 1905), S. 26–30, 40–9, 80; Caetani, *Annali dell' Islām*, Indices: II, 1381; VI, 108, 116; 'Abd al-Razzāk al-Ḥasani, *Rihla fi 'l-Irāk*, 2. Aufl., Baghdād 1925; Ḥāshim al-

Sa'di, *Djuḡhrāfiyat al-'Irāk (al-haditha)*, 2. Aufl., Baghdād 1927. — Viv. de St. Martin, *Recherch. sur l'Hist. et la Géogr. de la Mésopotamie et de la Characène*, Paris 1838; Ritter, *Erdkunde von Asien*, X, 55, 121, 150, 181; XI (passim); Reinaud, *Mém. sur le commencement et la fin du royaume de la Mésène et de la Characène*, in *J A.*, 1861, Bd. XVIII, 161–262 (auch separat); E. Drouin, *Notice historique et géograph. sur la Characène*, Paris 1890 (Sonderabdruck aus *Muséon*, IX, 148 f.); Andreas, die Art. Aginis, Alexandria (No. 13), Ampe, Ange (No. 2), Aple bei Pauly-Wissowa, *Realencycl. der klass. Altertumswiss.*, Bd. I, 810–6, 1390–6, 1877–80, 2185–8, 2810–2; Weissbach, die Art. Auge, Charakene, Charax Spasinu (bezw. Hyspaosines und Isidor von Charax), *Euphrates, ebenda*, II, 2299; III, 2116–9, 2122; VI, 1200 f.; IX, 540, 2067–8; Marquart, *Erānsāhr* (*Abh. G. W. Gött.*, N. F., Bd. III, No. 2, 1901), S. 40–2; Herzfeld, in *Mémnon*, I (Leipzig 1907), S. 135–40; Sachau, *Abh. Pr. Ak. W.*, 1919, No. 1, S. 48–52; G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia* (London 1922), S. CXCIV–CCXIV, 289–313; E. Herzfeld, *Isl.*, XI, 149–51 (Sāsānidengründungen in Maisän); H. Schaeder, *Isl.*, XIV, 11–41; Neubauer, *La Géographie du Talmud* (Paris 1868), S. 325, 382; H. Graetz, *Das Königreich Mesene und seine jüdische Bevölkerung* (Breslau 1879); A. Berliner, *Beiträge zur Geographie und Ethnogr. Babyloniens im Talmud und Midrasch* (Berlin 1883), S. 17, 43–44; Lévy, *Chaldäisch. Wörterbuch*, II, 574<sup>b</sup> (Nachtrag zu II, 304); S. Fraenkel, *Die aram. Fremdwörter im Arab.* (Leiden 1886), S. 92, 217–18; S. Funk, *Babel und Bibel* (= *Monumenta Talmudica*, I, Leipzig 1913), S. 340 (Register); J. R. Ghanima, *Nuḥat al-Mushtāk fi Ta'rikh Yahūd al-'Irāk* (Baghdād 1924); D. S. Sassoon, *The History of the Jews in Baṣra*, in *The Jewish Quarterly Review*, XVII (London 1927), S. 407–469.

(M. STRECK)

**MAISARA**, Berberführer im Maghrib, der sich gegen die arabische Obrigkeit im Jahre 122 (739/40) auflehnte. Er gehörte dem Maṭghāra-Stamme an; die Geschichtsschreiber geben ihm den Beinamen al-Ḥakīr, der „Niedrige“, weil er von geringer Herkunft war und vor seiner Auflehnung auf dem Markt in al-Qairawān Wasserverkäufer gewesen war.

Seit der Abberufung Mūsā b. Nuṣair's am Ende des I. Jahrh. der Hidjra wurde es in Afrika auführerisch. 'Umar b. 'Abd Allāh al-Murādī, der Gouverneur von Tanger, und ein Enkel des 'Uḫba b. Nāfi', Ḥabīb b. Abi 'Ubaida, Gouverneur des Sūs, drangsalierten die Berber Marokkos in der schlimmsten Weise, indem sie beim Erheben der Steuern mit ihnen wie mit Besiegten verfahren, die nicht zum Islām übergetreten waren, und indem sie ihnen die schönsten ihrer Frauen nahmen, um sie wie Gefangene als Geschenk nach Damaskus zu senden. Als der General Ḥabīb mit seinen Truppen vom Sūs zur Eroberung Siziliens geschickt war, wurde seine Abreise das Signal zum Aufstand. Es entstand eine ausgedehnte Bewegung, an deren Spitze die Berber Maisara al-Maṭghārī setzten. Dieser rückte mit den Maṭghāra, seinen Stammgenossen, mit den Miknāsa und den Baragh-wāṭa gegen Tanger und bemächtigte sich dieser Stadt. Vergebens suchten die Araber, ihm standzu-



halten, selbst der damalige Gouverneur Spaniens 'Ukba b. al-Hadjjādī kam zur Unterstützung Tangers herbei, aber ohne Erfolg. Nach kurzer Zeit aber wurde Maisara abgesetzt und von den Seinen ermordet; sein Nachfolger Khālīd b. Hamīd al-Zanātī war jedoch nicht weniger glücklich: Anfang 123 (740) brachte er den Arabern an den Ufern des Wādī Shalīf (Chélif) die unter dem Namen „Kampf der Adligen“ (*Ghazwat al-Ashraf*) bekannte blutige Niederlage bei. Es bedurfte eines grossen, im Osten vorbereiteten Feldzuges, um — wenn auch nicht ohne schwere Verluste — mit diesem allgemeinen Aufbruch fertig zu werden.

*Litteratur:* Ibn al-Kūṭīya, *Ta'rikh Ifitāh al-Andalus*, Madrid 1926, Text, S. 14–15, Übers., S. 10–11; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-muḥrib*, ed. Dozy, I, 39–40, Übers. Fagnan, I, 50–53; Ibn al-Aṭṭar, *Kāmil*, V, 142 = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, S. 63–65; al-Nuwayrī, *Histoire d'Afrique*, ed. Gaspar Remiro, S. 34–35; Ibn Khaldūn, *Ibar*, *Histoire des Berberes*, ed. u. Übers. de Slane, Text, I, 137 u. 151, Übers., I, 216–17, 237–38; Fournel, *Les Berbers*, Paris 1875, I, 286–9; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, I, 241–43.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

**MAISIR** (A.), ein Pfeilspiel, durch das man ein Stück Vieh verteilte. Dies war in vorislāmischer Zeit eine Sitte der Araber. Dem Wort scheint die Vorstellung von einem Glücksfall, von einem leichten Erfolg zugrunde zu liegen (*yasira*, leicht sein; *yassara*, Glück haben). Man vergleiche *Maisara*, Wohlstand, Reichtum. Eine Gruppe von 10 Arabern kaufte ein junges Kamel, das man in 10 Teile zerschnitt. Alsdann verteilte der Leiter des Spieles, der *Yāsir*, die Anteile unter die Teilnehmer durch Pfeile, die er mit ihren Namen beschrieben hatte und die er wahllos aus einem Sack zog. Nach einer andern Spielweise machte man aus dem geschlachteten Tier 28 Teile; es gab dann 1 Stück für den ersten Pfeil, 2 für den zweiten, 3 für den dritten und so weiter bis zu 7 Stück, die drei letzten gewannen nichts. Diese Pfeile waren bei den Hütern des Tempels zu Mekka niedergelegt.

Dieses Spiel wurde als ein heidnisches angesehen. Der Kor'an (II, 216 und V, 92) hat es neben dem Wein und den Götzen als eine schwere Sünde verboten.

Das Wort Maisir hat bei den Kor'an-Kommentatoren und in verschiedenen Traditionen einen weiteren Sinn. *Zamakhshari* gibt ihm den gleichen Sinn wie *Kimār* [s. d.]. Nach einer Überlieferung vom Propheten bezieht sich Maisir auch auf die Würfel: „Diese verwünschten Würfel sind vom persischen *Maisir* (*Maisir al-Adjam*)“. Nach einer dem 'Alī zugeschriebenen Tradition soll darunter auch Triaktrak und Schachspiel (ohne Zweifel nur soweit, als man sich dabei der Würfel bediente) zu verstehen sein und nach Ibn Sirīn sogar sämtliche Glücksspiele.

*Litteratur:* Siehe die Wörterbücher, den *Kā-mūs*, *Djawhari*; *Zamakhshari*, *Kashshāf*, ed. Nassau Lees, I, 380; Ya'qūbī, ed. Houtsma, I, 300 ff.; Huber, *Über das Maisir genannte Spiel*; Freytag, *Einleitung*, S. 170 ff. (B. CAHRA DE VAUX).

**MAISŪN**, Tochter des Kalbitenführers Baḥdāl b. Unāif. Mutter des Khālifen Yazīd I. Ob sie nach ihrer Heirat mit Mu'āwīya das Christentum, die Religion ihrer Familie und ihres Stammes, bewahrt hat, weiss man nicht. Man schreibt ihr Verse zu, in denen sie sich nach der Wüste sehnt und

eine geringe Anhänglichkeit an ihren Gemahl bekundet. Jedoch ist die Echtheit dieser übrigens alten Verse mit Recht bestritten worden. Sie nahm an der Erziehung ihres Sohnes Yazīd regen Anteil und begleitete ihn in die Wüste der Kalb, wo der Prinz einen Teil seiner Jugend verbrachte; ihre vorübergehende Abwesenheit hat die Legende ihrer Verstoßung durch Mu'āwīya entstehen lassen. Sie starb vor dem Khalifat Yazids gestorben sein.

*Litteratur:* findet sich in Lammens, *Études sur le règne du calife omayyade Mo'awia I*, in *MF O R*, III, 150–51, 176 ff. (H. LAMMENS).

**MAISŪR** (MYSORE) (Skt. Mahisha-Cantūru, „Büfelfstadt“), der erste Hindū-Staat Indiens, ein Fürstentum in Süd-Indien unter britischer Schutzherrschaft. Es nimmt einen Flächenraum von 29 433 Quadratmeilen zwischen 11° 36' und 15° 2' nördlicher Breite und 74° 38' und 78° 36' östlicher Länge ein. Seine Hindū-Herrscher behielten ihre Unabhängigkeit bis zur Mitte des XVIII. Jahrhunderts, als Ḥaidar 'Alī das Land in Besitz nahm. Es blieb in seinen Händen und in denen seines Nachfolgers Tipū Sultān bis zur Einnahme Seringapatams durch die Engländer im Jahre 1214 (1799). Maisūr wurde damals von Lord Wellesley der alten Hindū-Dynastie zurückgegeben. Die meisten Muslime sind Sunniten, nur sehr wenige Shī'iten. Die wichtigsten muhammedanischen Gebäude sind das Gumbaz oder Mausoleum Ḥaidar 'Alī's und Tipū's in Gandjam und das Sommerpalais Daryā Dawlat in Seringapatam. Die Zahl der Bevölkerung belief sich nach der Zählung von 1911 auf 5 806 193, davon 314 494 Muslime, meist Sunniten. Die Hauptstadt des Fürstentums trägt denselben Namen: Maisūr. Die dortigen Sprachen sind Kanaresisch, Hindustanisch, Tamil und Telegu.

*Litteratur:* *Imperial Gazetteer of India*, Mysore and Coorg., Calcutta 1908; *Census of India*, 1911, Bd. XXI, Bangalore 1912.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MAITA** (A.), Femininum zu *maīt*, tot (von vernunftlosen Wesen gebraucht); als Substantiv das gefallene, ohne Schlachten verendete Tier. In der späteren Terminologie bezeichnet das Wort zunächst ein Tier, das nicht in der gesetzlich vorgeschriebenen Weise geschlachtet worden ist, dessen Fleisch daher i. a. nicht gegessen werden darf, sodann aber auch alle Teile von Tieren, deren Fleisch — sei es wegen nicht gesetzmässiger Schlachtung, sei es infolge eines allgemeinen Speiseverbotes — nicht gegessen werden darf.

Ausser Sūra XXXVI, 33, wo *maita* als Adjektiv auftritt, kommt das Wort an folgenden Kor'anstellen in der zuerst angegebenen substantivischen Bedeutung vor: XVI, 116: „Er hat euch *Maita*, Blut, Schweinefleisch und das, bei dem ein anderer als Allāh angerufen worden ist, verboten; wenn aber jemand (dazu) gezwungen ist, ohne eine Übertretung oder Sünde begehen zu wollen, so ist Allāh verzeihend und barmherzig“ (aus der sog. dritten mekkanischen Periode, da sich VI, 119 auf diesen Zusammenhang beziehen dürfte und das Auftreten der gleichen Ausnahmebestimmung für Zwangslagen in VI, 146 [vgl. unten] sich bei der ganzen Tendenz jener Stelle ungezwungen nur dann erklärt, wenn es einen früheren Passus — eben XVI, 116 — gab, in dem sie volle Berechtigung hatte; vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Korāns*, I, 146 f.; Grimme, *Mohammed*, II, 26 verlegt die ganze Sūra in die spätere mekkanische

sche Zeit); VI, 140, 146: „Sie haben behauptet: „Was sich im Leibe dieses Viehs befindet, gehört den Männern unter uns und ist unseren Gattinnen verboten“; wenn es aber eine *Maita* (Totgeburt) ist, haben alle daran Anteil . . . Sprich: Ich finde in dem, was mir offenbart worden ist, nichts Verbotenes, das man nicht essen dürfte, es sei denn *Maita* oder vergossenes Blut oder Schweinefleisch — denn das ist Schmutz — oder ein Greuel, bei dem ein anderer als Allāh angerufen worden ist; wenn aber jemand (dazu) gezwungen ist, ohne eine Übertretung oder Sünde begehen zu wollen, so ist dein Herr verzeihend und barmherzig“ (aus der dritten mekkanischen Periode; vgl. Nöldeke-Schwally, I, 161; Grimme, II, 26); II, 168: „Er hat euch *Maita*, Blut, Schweinefleisch und das, bei dem ein anderer als Allāh angerufen worden ist, verboten; wenn aber jemand (dazu) gezwungen ist, ohne eine Übertretung oder Sünde begehen zu wollen, so wird es ihm nicht als Sünde angerechnet; Allāh ist verzeihend und barmherzig“ (aus dem Jahre 2 der Hidjra, vor der Schlacht von Badr; vgl. Nöldeke-Schwally, I, 178; Grimme, II, 27); V, 4, 5: „Verboten ist euch *Maita*, Blut, Schweinefleisch, das, bei dem ein anderer als Allāh angerufen worden ist, Erwürdiges, Erschlagenes, Abgestürztes, durch Hörnerstoss Umgekommenes, das, was wilde Tiere gefressen haben — mit Ausnahme dessen, was ihr reinigt —, und das, was auf den (heidnischen) Opfersteinen geschlachtet worden ist . . . Wenn aber jemand in (seinem) Hunger (dazu) gezwungen ist, ohne eine Sünde begehen zu wollen, so ist Allāh verzeihend und barmherzig“ (aller Wahrscheinlichkeit nach von der „Abschiedswallfahrt“ des Jahres 10 stammend; vgl. Nöldeke-Schwally, I, 227 f.; Grimme, II, 28 datiert die Sūra auf das Jahr 7).

Dass in den mannigfaltigen Speisegesetzen, die das arabische Heidentum kannte (vgl. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2. Aufl., S. 168 ff.), für die Mekkaner die *Maita* jedenfalls eine Rolle spielte, ergibt sich mit Sicherheit aus Sūra VI, 140. Wenngleich diese Rolle nicht mehr näher bestimmt werden kann (schon die von al-Ṭabari registrierten Angaben der ältesten Erklärer zu jener Stelle, die im übrigen auch nur auf eine Einzelheit Bezug nimmt, zeigen den völligen Verlust jeder sicheren Tradition), so darf doch unbedenklich angenommen werden, dass das korānische Verbot eine entsprechende vorislāmische Vorschrift, wenn vielleicht auch modifiziert, fortsetzt. Beide gehen auf die religiöse Scheu, Tierblut zu verzehren, zurück, wie ja an allen angeführten Korānstellen neben der *Maita* das Blut verboten wird. Die Annahme einer Beeinflussung Muḥammeds durch das Judentum in diesem Punkte ist unnötig und daher abzulehnen, um so mehr, als das Verbot in seiner stereotypen Form Sūra II, 168 gerade in der Zeit des energischen Abbrückens vom Judentum wiederkehrt und auch Sūra VI, 147 (medizinisch, nachträglich eingefügt) das Verbot von *Maita* usw. in Gegensatz zu den jüdischen Speisevorschriften stellt. Was Muḥammed unter *Maita* verstanden hat, sagt er selbst an der spätesten darüber handelnden Stelle, V, 4: in der zweiten Vershälfte werden die hauptsächlichsten Fälle von *Maita* (mit Ausnahme der durch Krankheit eingegangenen Tiere) angeführt, die vorher schon im allgemeinen genannt worden ist; so konnten die Kommentatoren dazu kommen, die exemplifizierenden Einzelfälle mit Unrecht als von der eigent-

lichen *Maita* verschieden aufzufassen. Das „Reinigen“ (im Korān nur an dieser einen Stelle belegt) muss die rituelle Art von Schlachtung bedeuten, durch deren Vornahme, wenn auch im letzten Augenblick, das Tier keine *Maita* wird, sondern gegessen werden kann.

Diese Bestimmungen des Korāns werden in den Traditionen weiter ausgebaut. Nach ihnen ist es verboten, mit *Maita* oder genauer ihren essbaren Teilen Handel zu treiben; einige (hauptsächlich bei Ahmed b. Ḥanbal belegte) Traditionen verbieten sogar jeden Gebrauch von allem, was von der *Maita* kommt, andere gestatten dagegen ausdrücklich den Gebrauch von Fellen der *Maita*. Eine Ausnahme vom Verbot der *Maita* wird bei Fischen und Heuschrecken gemacht: sie gelten allgemein als „die beiden Arten von *Maita*, die erlaubt sind“, d. h. bei ihnen wird keine rituelle Schlachtung gefordert (weil sie kein „Blut“ haben; vgl. oben). Während einige Traditionen in Erweiterung dieser Erlaubnis durch frühesten *Kīyās* hervorheben, dass alle Seetiere, nicht bloss Fische, ohne rituelle Schlachtung gegessen werden dürfen, z. B. auch Vögel (man sagt in diesem Falle, „das Meer hätte die rituelle Schlachtung vollzogen“), schränken andere diese Erlaubnis auf jene Fische und Tiere ein, die das Meer aus Land wirft oder bei der Ebbe zurücklässt, im Gegensatz zu denen, die auf dem Wasser umherschwimmen; aber auch ein gerade das Umherschwimmen für erlaubt erklärender angeblicher Ausspruch Abū Bekrs wird angeführt. In diesem Zusammenhange tritt auch die Erzählung von einem durch das Meer ausgeworfenen Ungeheuer (bisweilen als Fisch bezeichnet) auf, das ein muslimisches Heer unter der Führung Abū ‘Ubaida’s in höchster Not ernährt habe; doch spiegelt sich in dieser Tradition und einer Erklärung, die man ihr gegeben hat (dass man nur aus Hunger davon gegessen, also von der korānischen Erlaubnis für Notfälle Gebrauch gemacht habe), deutlich die Unsicherheit, die über derartige Grenzfragen herrschte, wider. In den Traditionen findet sich auch zuerst die Feststellung, dass abgetrennte Teile von lebenden Tieren ebenfalls als *Maita* zu betrachten sind. Die Bezeichnung aller verbotenen animalischen Speisen als *Maita* ist wenigstens vorbereitet. Die schon im Korān gegebenen Vorschriften treten hier natürlich ebenfalls auf, so die Erlaubnis, im Falle von Hungersnot *Maita* zu essen und sterbende Tiere noch im letzten Augenblick zu schlachten, damit sie nicht *Maita* werden.

In eine etwas spätere Zeit führen einige durch Hammād von Ibrāhīm al-Nakha’ī überlieferte Traditionen (im *Kitāb al-Āthār*): die eine erklärt, dass von den Seetieren nur Fische gegessen werden dürften; eine andere, die in zwei Fassungen vorliegt, beschränkt die Erlaubnis näherhin auf die vom Meere ausgeworfenen oder bei der Ebbe zurückgelassenen; rituelle Schlachtung wird auch hier nicht gefordert. Auch die Frage, ob der Embryo eines geschlachteten Muttertiers einer eigenen „Reinigung“, d. h. rituellen Schlachtung bedürfe, wird in einer Tradition aufgeworfen und in bejahendem Sinne entschieden.

Die wichtigsten Bestimmungen des islāmischen Gesetzes, das die letzte Stufe der Entwicklung darstellt, über die *Maita* sind folgende: Es besteht Einstimmigkeit darüber, dass die *Maita* im gesetzlichen Sinne unrein und „verboten“ (*ḥarām*) ist, d. h. nicht gegessen werden darf, desgleichen, dass



die Fische hiervon auszunehmen sind; die Mälikiten und Hanbaliten nehmen auch die meisten Seetiere davon aus, und nach der richtigeren Ansicht im šāfi'itischen *Madhhab* gilt das sogar von sämtlichen Seetieren (die Hanafiten vertreten hier die Ansicht Ibrāhīm al-Nakha'i's, nur dass das Begriffspaar „ausgeworfen — umherschwimmend“ später durch das z. T. sich damit deckende „durch eine äussere Ursache getötet — von selbst eingegangen“ überlagert und gestört wird). Die essbaren Teile der *Maita* sind ebenfalls *Maita*, d. h. gleichen die Knochen, Haare usw. bei den Šāfi'iten, aber bei den Hanafiten nicht, und bei den Mälikiten nur die Knochen; das Fell gilt, wenn es gegerbt wird, i. a. als rein und darf verwendet werden. Die Notschlachtung (*Dhakāt* oder *Tadhkiya*; die rituelle Schlachtung überhaupt ist entweder *Dhabh* oder *Nahr*) gilt nach den Hanafiten und der bekannteren Ansicht der Šāfi'iten (auch nach al-Zuhri) als zulässig, selbst wenn das Tier sicher verenden muss, vorausgesetzt, dass es im Augenblick der Schlachtung noch Lebenszeichen von sich gibt; nach der bei den Mälikiten verbreiteteren Meinung ist eine solche Schlachtung nicht gültig, und das Tier wird *Maita* (im Gegensatz zu Mälik's eigener Auffassung). Die Frage in Bezug auf den Embryo (vergl. oben) wird von den Hanafiten im Anschluss an Ibrāhīm al-Nakha'i und Abū Hanifa selbst bejaht (al-Šaiḅānī hingegen vertritt die sogleich zu erwähnende Ansicht der Mälikiten), von den Mälikiten und Šāfi'iten verneint (man sagt in diesem Falle, dass „die rituelle Schlachtung des Muttertiers zugleich die rituelle Schlachtung seines Embryos sei“), nur dass die Mälikiten die volle Entwicklung des Embryos zur Voraussetzung dafür machen (Mälik selbst hat aber für den Fall, dass der Embryo ausgestossen wurde, auch noch seine Schlachtung gefordert, „um ihm das Blut zu entziehen“). Wer gezwungen ist, *Maita* zu essen, darf es nach einstimmig vertretener Ansicht tun; nur über die Fragen, ob man verpflichtet ist, *Maita* zu essen, um sein Leben zu erhalten, ob man sich sättigen oder nur soviel essen darf, wie zur Lebenserhaltung notwendig ist, u. ä. besteht Meinungsverschiedenheit; ausserdem verlangen die Šāfi'iten und Hanbaliten, dass man durch keine widerrechtliche Handlung in diese Zwangslage gekommen ist (abweichende Interpretation der kor'ānischen Bestimmungen).

Zu einer klaren Definition und Abgrenzung der *Maita* gegen die andern Arten von verbotenen animalischen Speisen ist es nie gekommen. Bald wird sie aus Gründen der Kor'ānerklärung selbst in den Fikḥwerken von ihren eigenen, Sūra V, 4 aufgezählten Unterabteilungen getrennt, bald wird ihr Geltungsbereich über weite Nachbargebiete ausgedehnt. Wie aus den Fikḥwerken hervorgeht, hat diese terminologische Unsicherheit bei der Erörterung von Meinungsverschiedenheiten nicht selten noch verwirrend gewirkt.

*Litteratur:* Lane, *Ar.-Engl. Lexicon*, s. v.; die Traditions- und Fikḥwerke; Wensinck, *Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v.; Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet*, 3. Aufl., S. 169 f.

(J. SCHACHT)

**MAIYĀFĀRIKĪN**, eine Stadt nordöstlich von Diyārbakr. Die anderen muslimischen Formen des Namens sind Mafārkin, Mafārkin, Fārkin (davon die Nisbe al-Fārīkī) u. a. Die Stadt heisst im Griechischen Martyropolis, im Syrischen Mīpher-

kēt, im Armenischen Nphrkert (später Muharkin, Muphargin). Nach Yāqūt (IV, 702) war der alte Name der Stadt Madūr-sālā (lies: *kāla* < \**matur-khalakh*, im Armenischen „Stadt der Märtyrer“). Über die Gleichung Tigranokerta = Maiyāfārīkin siehe weiter unten.

**Geographie.** Die Stadt liegt südlich von der kleinen Gebirgskette Hazrō, der ersten Stufe der amphitheatralisch aufgebauten Gebirge, deren höchste Teile von den Kämmen (Darkōsh, Antok) südlich von Mūsh, der Wasserscheide zwischen dem östlichen Euphrat (Murād-čai) und zwischen dem Tigris und seinen linken Nebenflüssen, gebildet werden.

Maiyāfārīkin liegt in einer Entfernung von 40 km nördlich vom Tigris und 20 km westlich vom Baṭmān-šu, einem mächtigen linken Nebenfluss des Tigris, der das gebirgige und wilde Land südlich von Mūsh (die Kantone Kūlp und Šāšūn) durchzieht. Die Stadt wird von einem kleinen Fluss (heute Fārkin-šu) bewässert, der 20 km weiter südöstlich sich in den Baṭmān-šu ergiesst. Die alten Namen des Baṭmān-šu sind: Nicephorius (römische Zeit), *Νυμφίος* (byzantinische Zeit); im Syrischen Kallath; im Arabischen Sā'idamā (ein ursprünglich aramäisches Wort, das im Armenischen mit *Shithithma* wiedergegeben und als „Bluttrinker“ gedeutet wird; Armenische Geographie des VII. Jahrh., Marquart, *Erānsahr*, S. 161); im Armenischen Khalrit und vielleicht Mamushel (Faustus von Byzanz). Einige dieser gleichgesetzten Namen sind, wie man sehen wird, noch zweifelhaft.

Maiyāfārīkin ist der Schnittpunkt mehrerer Pfade, die von Norden kommen und dem Lauf der verschiedenen Quellen des Baṭmān-šu folgen: 1. Čabakh-djūr (am Murād-čai) — Dhu 'l-karnain — Lidje — Boshāt — Maiyāfārīkin; 2. Mūsh — Kūlp — Pāsūr — Maiyāfārīkin; 3. Mūsh — Khoit — Tingirt (= Šāšūn) — Maiyāfārīkin; Die Pfade 3 und 4, die das eigentliche Šāšūn durchqueren, sind noch wenig bekannt. Die Entfernung zwischen Diyārbakr und Maiyāfārīkin beträgt 70 km. Die alte Strasse Diyārbakr — Bitlis, die früher über Maiyāfārīkin führte, läuft heute weiter südlich und überquert den Baṭmān-šu südlich von Almadin (Diyārbakr — Sinān — Zok — Weiskarani — Bitlis).

So hat Maiyāfārīkin den Vorteil eingebüsst, eine Etappe auf dem Wege zwischen Armenien und dem oberen Mesopotamien zu sein. Seit 1260 ist die Stadt kein politischer Mittelpunkt jener Gegend mehr. Sie hat nur eine geringe Bedeutung als Absatzmarkt für die Produkte der Gebirge und Weiden bewahrt, die von dem Flusssystem des Baṭmān-šu durchzogen werden.

**Alte Geschichte.** Das Gebirge nördlich von Maiyāfārīkin hat lange den Überresten der alten Urbevölkerung Schutz gewährt. Noch um 600 erwähnt Georgius Cyprius, ed. Gelzer, S. 48, hier die *Xoδαιραι* und die *Σαυαρουίται*, nach denen die Kantone Khoit und Šāšūn benannt sind. Marquart (1916) vermutet in Namen wie \*M-ipher-kēt und \*Ma-mush-el(i), die mit Hilfe von kaukasischen („südkaukasischen“) Präfixen gebildet sein sollen, einheimische Elemente. Nach der Legende (Yāqūt, IV, 703) stammte der Begründer von Martyropolis Marūthā b. Layūṭā von einer Mutter ab, die den Gebirgsvölkern angehörte; Marquart sieht in der Schreibweise Layūṭā den verstümmelten Namen des Volkes Urṭā(n) < Urartu (*Handes Amsorya*, 1915, S. 96; 1916, S. 126). Noch der Marwānide Abū Naṣr war mit der Tochter des Sankharib, des Herrn der Sanāsuna, verheiratet; vgl. Amedroz, in *J R A S*, 1903.

Lehmann-Haupt glaubt in Maiyāfārikīn die Überreste einer alten assyrischen Anlage zu erkennen (*Armenien*, I, 396, 398: „eine von Haus aus assyrische Anlage“).

Tigranokerta = Maiyāfārikīn (?). Schon Moltke (1838) war auf den Gedanken gekommen, dass Maiyāfārikīn das alte Tigranokerta sei, d. h. die von Tigranes II. dem Grossen um 80 v. Chr. gegründete neue Hauptstadt, die zuerst von Lucullus nach dem Sieg an den Ufern des Nicephorus (am 6. Okt. 69 v. Chr.) und dann unter Nero von dem Legaten Corbulo (gegen 63 n. Chr.) eingenommen wurde und von der man bis zur Mitte des IV. Jahrhunderts reden hört. Andere Gelehrte haben Tigranokerta in Siirt (d'Anville), in Arzan (H. Kiepert, 1873), bei Kefr-Djöz (Kiepert, 1875), in Tell-Armen westlich von Nišibin (E. Sachau; vgl. DUNAISIR) usw. gesucht. Die späte armenische Tradition schreibt den Namen Tigranokerta Di-yārbakr zu. Der Gedanke Moltkes wurde von Lehmann-Haupt und W. Belck nach ihrer Reise in Armenien in den Jahren 1898–99 energisch wieder aufgenommen.

An der nördlichen Mauer von Maiyāfārikīn befindet sich eine verstümmelte griechische Inschrift. Sie ist von Lehmann-Haupt gelesen und veröffentlicht worden; er schreibt sie dem armenischen Könige Pap (369–74) zu, was wohl ziemlich gut zu den Umständen passt, die über die Regierung dieses Monarchen bekannt sind. Marquart (1916) hat, trotz seiner Kritik an den Einzelheiten dieser Hypothese Lehmann-Haupts, dieselbe eher durch neue Erwägungen gestützt.

Im Hinblick auf die zahlreichen Widersprüche, die man bei den antiken Schriftstellern über Tigranokerta findet, läuft die Hauptfrage auf folgendes hinaus: Wenn Maiyāfārikīn nicht Tigranokerta ist, welche andere unbekannte Stadt hätte hier zur Zeit Paps gelegen, wofern nicht die Steinblöcke, auf denen die Inschrift eingegraben ist und die heute „in heillosen Verwirrung“ liegen, zur Zeit der Erbauung von Martyropolis von einem andern Orte herbeigeschafft worden sind?

Der Haupteinwand gegen Tigranokerta = Maiyāfārikīn ist, dass nach Eutrop, VI, 9, 1 und Faustus, V, 24, Tigranokerta in der Arzanene (Atznikh) gelegen war; andererseits hat der Fluss Mamuşet im IV. Jahrhundert anscheinend die Westgrenze dieser Provinz gebildet. Daher scheint es (Hübschmann, *Die altarm. Ortsnamen*, in *Indogerm. Forschungen*, 1904, S. 473–75), dass Tigranokerta westlich vom Batmān-šu gelegen haben muss, wenn dieser Fluss mit dem Mamuşet identisch ist. Letztgenannter Name ist von Marquart mit dem Namen al-Musūliyyāt in Verbindung gebracht worden, den Muḳaddasī, S. 144 einem der Nebenflüsse des Tigris (auf der linken Seite) beilegt und der dem Batmān-šu entsprechen soll. [Ein Kanton Musūliyya (?) gibt es jedoch viel weiter östlich am Oberlauf des Bidlis-čai, im Gebiet der ehemaligen Besitzungen des Baṭriḳ Muşahlık; vgl. Kisrawī bei Yāḳūt, II, 551–52].

Um die Angaben des Faustus, IV, 24 und 27 mit der Lage von Maiyāfārikīn (20 km westlich vom Batmān-šu) in Einklang zu bringen, schlägt Marquart vor, im Fārḳin-šu den Mamuşet = Nikephorus zu sehen, während Musūliyyāt sich auf das ganze Flusssystem des Batmān-šu (Nymphios, Sātīdamā usw.) beziehen soll. Die Bedeutungslosigkeit des Fārḳin-šu, der in dem Gebirge ungefähr 5 km nördlich von Maiyāfārikīn entspringt

[Ibn al-Azrak bezeichnet seine Quelle mit Ra's al-'Ain, das *Djihān-numā*, S. 437 mit 'Ain al-Hawq] und der schlecht zu der Lage der Einsiedelei Mambri passt, die nach Faustus auf seinem rechten Ufer gelegen haben soll, verleiht der Hypothese Marquarts keine durchschlagende Kraft. Wenn man schliesslich die Lage Maiyāfārikīns vom Standpunkte der Interessen des Tigranes aus betrachtet, ist man gezwungen, zuzugeben, dass Tigranokerta = Maiyāfārikīn gegen einen Feind, der aus dem Westen kam (Lucullus!), jedes natürlichen Schutzes bar war, desgleichen lief sie bei einem eventuellen Einbruch eines Feindes von Osten her Gefahr, dass sie leicht von Armenien auf der Hauptstrasse nach Bitlis (der alten *Κλεισούρα Βαλλεΐσαν*, vgl. Tomaschek, *Sasun*, in *SB Ak. Wien*, 1895, S. 8) abgeschnitten wurde. Dagegen spielte die Lage von Maiyāfārikīn später eine grosse Rolle in dem Verteidigungssystem des Byzantinischen Reiches.

Unter diesen Bedingungen und ehe ein eingehenderes Studium an Ort und Stelle stattgefunden hat, ist es schwer, anzunehmen, dass alle Schwierigkeiten in der Lokalisierung von Tigranokerta beseitigt wären.

Maiyāfārikīn-Martyropolis. Die Identität dieser beiden Städte steht ausser allem Zweifel. Die christlichen (syrischen, armenischen und griechischen) Quellen über die Gründung von Martyropolis sind zahlreich. Eine syrische „Geschichte“ (*Tash'ithā*), die in der jakobitischen Kirche von Maiyāfārikīn aufbewahrt war, wurde von dem Geschichtsschreiber der Stadt Ibn al-Azrak übersetzt und steht im Auszug bei Yāḳūt, IV, 703–7 und Kaẓwīnī, II, 379–80 (eine kommentierte Übersetzung in Marquart, *Handes Amsoṛya*, 1916, S. 125–35).

Die Stadt soll an der Stelle eines „grossen Dorfes“ (*Ḳarṛa 'aẓīma*) von dem Bischof Mārūṭhā (Mār Mārūṭhā) gegründet worden sein, der von dem persischen Könige Yazdagerd I. die Genehmigung dazu erhalten hatte. Die historische Wirksamkeit dieses Geistlichen wird in die Zeit zwischen ca. 383 und 420 verlegt (über die biographischen Quellen s. Marquart, *a. a. O.*, S. 91–92, 125). Die Stadt Martyropolis, wohin Mārūṭhā die sterblichen Reste der christlichen Märtyrer Persiens überführt hatte, wird zum ersten Mal im Jahre 410 erwähnt. Die Etymologie des syrischen Namens Mipherḳēt ist ungewiss (s. weiter oben). Im Armenischen wird die Stadt zum ersten Mal in der Geographie des VII. Jahrhunderts erwähnt als Nphrkert (ein Mal Nphret).

Schon durch den Frieden Diokletians von 297 bildete die Provinz Sopheane, auf deren Gebiet Martyropolis gegründet wurde, einen Teil des römischen Reiches. Selbst nach dem unglückseligen Frieden Jovians (363) verblieb Sopheane dem Kaiser. Unter Theodosius II. (401–50) erlangte die neue Stadt, die ganz nahe an der Grenze lag, eine grosse Bedeutung und wurde zum Hauptort von Sopheane (= dem grossen Tsophkh). Zu dieser Zeit war die Stadt noch ungenügend befestigt, und im Jahre 502 bemächtigte der Sāsānide Kawādh b. Pērōz sich ihrer und schleppte ihre Bewohner nach Ḳhūzistān, wo er für sie (Yāḳūt, IV, 707) die Stadt Abaz-Ḳobādh (Weh-Amidh Kawādh = Arradjan; vgl. Marquart, *Ērānshahr*, S. 41, 307) gründete. Anastasius begann mit der Befestigung von Martyropolis, aber erst Justinian nahm nach seiner Thronbesteigung (527) eine voll-



ständige Reorganisation der Ostgrenze zwischen Dārā und Trapezunt in Angriff; Martyropolis, der Sitz eines Dux, der dem Strategen von Theodosiopolis (Erzerum) unterstellt war, wurde eins der wichtigsten militärischen Zentren. Procop, *De aedificiis*, III, gibt eine vollständige Beschreibung der Stadtmauern, deren Höhe und Dicke verdoppelt wurde, und des ganzen Verteidigungssystems der Stadt (Aussenmauern, vorgeschobenen Forts usw.); vgl. Adontz, *a. a. O.*, S. 10–12, 140–42. Im Jahre 589 fiel die Stadt in die Hände der Sāsāniden, aber im Jahre 591 wurde sie den Byzantinern als Preis für die Unterstützung, die der Kaiser Maurikios Khusraw II. gewährt hatte, zurückgegeben. Der Kaiser Heraklius behielt sie bis zum Jahre 18 (639), vgl. Yāqūt, *a. a. O.* [Das Datum fehlt in Muralt, *Chronogr. byz.*, I].

Diese Wechselfälle im Schicksal von Martyropolis erklären wahrscheinlich die Tatsache, dass in der armenischen Geographie des VII. Jahrhunderts (ed. Patkanow, Übers., S. 45; Marquart, *Ērānšahr*, S. 18 und 161) die persische Provinz Atdznikh (Arzanene) von Tsophkh (Sophanene) durch den Lauf des Khatrit (= Baṭmān-šu) getrennt ist, während in der Beschreibung Armeniens Nphret (= Nphkert) als einer der 10 Kantone von Arzanene aufgeführt wird.

Die christliche Legende, die von Ibn Azrak und Yāqūt überliefert wird, enthält sehr ausführliche Angaben über die Bauten der Stadt zur Zeit des Mār Mārūthā: über die Arkaden (*Ṭiḡān*) der Mauern, wo die sterblichen Überreste der Märtyrer beigesetzt wurden, über die acht Tore der Stadt, deren Namen sorgsam aufgeführt sind, über das Kloster der Heiligen Petrus und Paulus und über die Bauwerke der drei Minister des Kaisers von Byzanz, von denen ein jeder einen Turm und eine Kirche errichtete. Heute sieht man in Maiyāfārikin die Ruinen einer prächtigen Basilika und der Kirche der Heiligen Jungfrau (al-ʿAdhrā). Miss G. L. Bell, die diese Bauwerke eingehend untersucht hat, setzt die Basilika in den Anfang des V. Jahrhunderts („not much later than the beginning of the 5th century“) und stellt die Hypothese auf, dass die Kirche der Heiligen Jungfrau eine der beiden Kirchen gewesen sein soll, die Khusraw II. zum Dank für die von Maurikios geleistete Hilfe errichtet habe; vgl. Abu ʿl-Faraj, *Mukhtaṣar*, ed. Pocock, S. 98.

Unter dem Islām. Im Jahre 19 (640) wurde Maiyāfārikin unter dem Khalifen ʿOmar von ʿIyād b. Ghanm kampflos eingenommen (Balādhurī, S. 175–6); die Stadt teilte späterhin gewöhnlich das Schicksal von Diyārbakr.

Die vermittelnde Lage Maiyāfārikins brachte die arabischen Geographen in Verwirrung: Ibn Rusta, S. 106, rechnet die Stadt zu Dījazira, während die andern (Ibn Hawkal, S. 246) sie als zu Armenien gehörig betrachteten. Nach diesen Autoren war Maiyāfārikin eine kleine befestigte Stadt, die wegen ihres stehenden Wassers ein ungesundes Klima hatte, die aber auch ihre Annehmlichkeiten besass (Iṣṭakhri, S. 76; Ibn Hawkal, S. 131, 151, 153; Muḥaddasī, S. 54). Die Gegend (*Ḍiyāʾ wa-Ḥulaʾ*) von Maiyāfārikin und Arzan war zur Zeit des Ibn Hawkal jedoch vollständig entvölkert.

Die Hamdāniden und die Būyiden. Maiyāfārikin bildete einen Teil der Besitzungen der Hamdāniden (317–94). Sie erbauten hier in der Nähe des Tores Bāb al-Faraḥa wa ʿl-Ghamm ein Schloss (*Ḥaṣr*) (Yāqūt); wahrscheinlich werden

die Ruinen dieses Schlosses noch von Ewliyā (1655), IV, 71–4 unter dem Namen *Saif al-Dawla Sarāy* erwähnt. Dem Saif al-Dawla (333–56) gehörte auch das Tor Bāb al-Maidān. Dieser Fürst wurde in Maiyāfārikin beigesetzt, vgl. *Ḍiḡān-numā*, S. 437 und oben, II, 263<sup>a</sup>. Im Jahre 352 hatte Nadja, ein Klient der Hamdāniden, in Maiyāfārikin einen Aufstand erregt. Im Jahre 362 (973/4) schlug Hibat Allāh, der Sohn des Naṣir al-Dawla, in der Umgebung der Stadt die Byzantiner.

Im Jahre 367 (978) setzte der Būyide ʿAḍud al-Dawla die Hamdāniden ab, die seinen Vetter Bakhtiyār unterstützt hatten, und im Jahre 368 nahm Abu ʿl-Wafā, ein General des ʿAḍud al-Dawla, Maiyāfārikin ein (Ibn Miskawaih, ed. Amédroz, II, 199, 266, 312, 384).

Die Marwāniden. Nach dem Tode des ʿAḍud al-Dawla (374) fielen Maiyāfārikin und der Rest von Diyārbakr in die Gewalt des Kurden Bādh [siehe unter KURDEN und MARWĀNIDEN], der die dailamitische Garnison von Maiyāfārikin niedermetzeln liess und späterhin seine Besitzungen gegen den Būyiden Ṣamsām al-Dawla und die Söhne Naṣir al-Dawla's, die mittlerweile nach Mawṣil zurückgekehrt waren, zu schützen wusste. Nach dem Tode Bādh's setzte sich sein Neffe Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Marwān in Maiyāfārikin fest, und ein Jahrhundert lang blieb die Stadt die Hauptstadt der Marwāniden-Dynastie (von 380 bis 479 und im Jahre 486). Im Jahre 384 gelang es dem von Abū ʿAlī ernannten Gouverneur Mammā, die Aufässigkeit der Bewohner, die durch die Intrigen der Hamdāniden aufgewiegelt waren, zu bändigen. Von Mumahhid al-Dawla hat man an der Stadtmauer eine Inschrift vom Jahre 391 (1000). Im Jahre 392 erregte ein ʿalidischer Usurpator Unruhen in Maiyāfārikin. Im Jahre 401 bemächtigte sich nach der Ermordung des Mumahhid al-Dawla dessen Mörder Sharwa, ein Sohn Mammā's, der sich auf georgische Truppen stützte, Maiyāfārikins, aber Saʿid Abū Naṣr kam aus Arzan heran und begann eine lange und glanzvolle Herrschaft (401–53).

Ein schönes Schloss, das mit Vergoldungen geschmückt war, wurde im Jahre 403 auf dem Hügel erbaut, auf dem sich das Kloster und die Kirche der Heiligen Jungfrau befanden. Dieses christliche Heiligtum [dessen Beziehungen zur Kirche al-ʿAdhrā unbekannt sind, siehe weiter oben] wurde in eine melkitische Kirche umgewandelt. Später wurden ein Hospital, eine Moschee, die mit einer grossen Uhr (*Bankām* < pers. *Pingān*) versehen war, und die Bäder errichtet. Das Wasser wurde von der Quelle Ra's al-ʿAin in die ganze Stadt geleitet. Ein Palast wurde an dem Ufer des Sātidamā (Baṭmān-šu) erbaut, und das Wasser des Flusses wurde dort mit Hilfe eines Schöpfrades in die Höhe gehoben. Eine Brücke überspannte den Haww (Hazzrō?) -Fluss. Eine Stiftung (*Wakf*) des Shaikh Abū Naṣr al-Manāzī stattete die Moschee(?) von Maiyāfārikin mit einer Bibliothek aus. Zum Schutz der Stadt gegen die Sanāsina (die Bewohner von Ṣāṣūn) wurde ein Fort errichtet.

Diese Aufzählung des Ibn al-Azrak wird durch die Angaben des Naṣir-i Khusraw vervollständigt, der die Stadt unter Abū Naṣr am 6. Djumādā I 438 besuchte. Dieser persische Reisende berichtet von den Mauern der Stadt, die aus riesigen Blöcken von weissem Gestein erbaut waren [Ibn Miskawaih, II, 384: „feste Mauern aus schwarzem Stein“; Lehmann-Haupt: „gelblichweisser Kalkstein“], von

dem Westtore, das ganz aus Eisen war, von der Freitagsmoschee und von den Wasserleitungen, die an jedem Hause vorbeiführten [eine offene mit Trinkwasser und eine verdeckte für die Abwässer]. Ausserhalb der Stadt befanden sich die Karawansereien, die heissen Bäder und eine zweite Freitagsmoschee. Nördlich von der Stadt lag eine Vorstadt Muḥdathā, die gleichfalls eine Freitagsmoschee und Bäder besass. Vier Farsakh von der Stadt entfernt (am Ufer des Sātidamā?) lag der neue Marktflecken Naşriya, der von dem regierenden Emir erbaut worden war.

Nach dem Tode des Abū Naşr, der in der Stadt beigesetzt wurde, begannen die Seldjuken, sich in die Angelegenheiten Maiyāfārikin einzumischen. Im Jahre 458 erschien Sallār Khorāsāni, der von Tughrl̄ ausgesandt war, mit 5000 Reitern vor der Stadt. Im Jahre 463 wurde die Stadt von dem berühmten Nizām al-Mulk besucht. Im Jahre 478 belagerte der frühere Wezir der Marwāniden Ibn D̄jāhīr auf Veranlassung von Malik-shāh die Hauptstadt seiner früheren Herren, die sich im D̄jumādā I 478 ergab. Die Schätze der Marwāniden, die auf eine Million Dināre geschätzt wurden, liess Ibn D̄jāhīr fortschaffen. Im Jahre 482 wurde 'Amid al-Dawla, der Sohn Ibn D̄jāhīr's, zum Gouverneur von Maiyāfārikin ernannt. Nach dem Tode Malik-shāh's (485) gelang es dem Marwāniden Nāsir al-Dawla, nach Maiyāfārikin zurückzukehren, aber der Seldjuke Tutush von Syrien nahm im Rabi' I 486 die Stadt ein; vgl. Ibn Azraq bei Amedroz, *JRAS*, 1903. Um 532 (Ibn al-Athīr, XI, 43) verschwanden die letzten Abkömmlinge der Marwānidenfamilie aus der Umgebung von Maiyāfārikin.

Die Ortokiden und die Aiyūbiden. Im Jahre 515 (1121) fügte der Seldjuken-Sultān Maḥmūd zu den Besitzungen des İl-Ghāzi, des Gründers des Zweiges der Ortokiden von Mārdin, das Lehen Maiyāfārikin hinzu, wohin İl-Ghāzi seinen Sohn Sulaimān sandte (516—8); vgl. Abu 'l-Faradj, ed. Pocock, S. 149 und Kātib Ferdī, *Mārdin Mülūk-i Ortokiyya (Artikiyya?) Ta'rikhi* (geschrieben im Jahre 944 = 1537), ed. 'Ali Emīrī Efendi, Konstantinopel 1331, S. 20. Sechs Ortokiden-Fürsten herrschten hintereinander in Maiyāfārikin bis 580 (1184). Noch im Jahre 587 (1191) bemächtigte sich der letzte Ortokide Yuluḡ Arslān für kurze Zeit der Stadt.

581 waren die Aiyūbiden die Herren von Maiyāfārikin geworden und besaßen die Stadt bis 658 (1260). Şalāḥ al-Dīn erbaute hier eine Moschee, für die die Säulen der byzantinischen Basilika verwandt wurden (G. I. Bell, *a. a. O.*, Tafel XI). Unter den Aiyūbiden bestand in Maiyāfārikin eine Münze: die Stücke, die daher stammen (sie tragen das Datum von 591, 612, 618), weisen seltsame menschliche Gestalten auf, die man für Portraits oder symbolische Figuren hält (Ghālīb Edhem, *Catalogue des monnaies turcomanes* usw., Konstantinopel 1894, S. 149—62). An den Stadtmauern haben folgende Aiyūbiden Inschriften hinterlassen: Awḥad Nadjm al-Dīn Aiyūb (mit dem Datum 600?), Malik Ashraf Mūsā (der 607—17 regierte), Malik Muzaḥfar Ghāzi (623), Malik Kāmil Muḥammed (654). Ein vollständiges Verzeichnis der Herrscher, die in Maiyāfārikin zwischen 515 und 658 regiert haben, ist von van Berchem im Anhang zu Lehmann-Haupt, *Materialien*, S. 134 zusammengestellt worden.

Die Mongolen. Der Aiyūbide Shihāb al-Dīn Ghāzi hatte 639 (1241) von dem Khākān der Mongolen die Aufforderung erhalten, sich zu unterwerfen und die Mauern der Stadt zu schleifen; er

gab aber eine ausweichende Antwort. Im Jahre 650 (1252) plünderten die Mongolen das Gebiet von Maiyāfārikin. Nach dem Zuge Hulagu's nach Syrien im Jahre 658 (1260) belagerte die Armee des Prinzen Yashmut Maiyāfārikin, das von Malik al-Kāmil mit bewundernswürdigem Mute verteidigt wurde. Die Blockade führte eine schreckliche Hungersnot herbei, und die Stadt wurde zur Übergabe gezwungen. Von ihren Verteidigern blieben nur 70 Personen übrig. Kāmil wurde grausam zu Tode gemartert, und sein Haupt auf der Spitze einer Lanze in den Strassen von Damaskus umhergetragen (Rashid al-Dīn, ed. Quatremère, S. 330—1, 350—75; d'Ohsson, *Histoires des Mongols*, III, 354). Vor seinem Tode übergab Hulagu im Jahre 662 (1264) das Gebiet von Diyārbakr seinem General Tūdān [s. SULDUZ]. Drei Jahre später bestimmte Abāka Maiyāfārikin ausdrücklich für die Witwe seines Vaters Kutuy-khātūn. Später verlor Maiyāfārikin seine unabhängige Stellung und teilte gewöhnlich das Geschick von Diyārbakr [s. d.].

Im Jahre 796 waren, während Timur sich bei Mārdin aufhielt, verschiedene *Malik's* (unter andern die von Arzīn (*sic!*) und von Batmān) herbeigeeilt, um ihm zu huldigen, aber das *Zafar-nāme*, I, 665 erwähnt nicht den Herrn von Maiyāfārikin. Nach der Einnahme von Diyārbakr schlug Timur, um nach Mūsh zu gelangen, den Weg über Maiyāfārikin (*ebd.*, I, 685) und über Sēwāsar (der Name eines Gebirgskammes in Şaşūn östlich vom Antok) ein. Dieser Marsch ist das einzige Beispiel für den Durchzug einer beträchtlichen Truppenmacht aus dem direkten Wege Maiyāfārikin—Mūsh.

Die Şafawiden und die Osmanen. Die Nachrichten über die Herrschaft der türkmenischen Dynastien (Kara-Köyunlu und Ak-Köyunlu) im Gebiete von Diyārbakr sind noch lückenhaft. Im Kampf gegen den letzten Ak-Köyunlu Murād besetzte Şhāh Ismā'il I. Şafawī im Jahre 913 das ganze Gebiet von Diyārbakr, das dem Khān Muḥammed Ustadjlu übertragen wurde (*Sharaf-nāme*, I, 408; *Ālam-ārā*, S. 23—5). Die Niederlage von Caldīrān erregte überall in Kurdistān Aufstände gegen die Perser. Der kurdische Häuptling Saiyid Ahmed Beg Rūzakī bemächtigte sich Maiyāfārikin's und 'Atāk's (Hattāk; vgl. *Κάστρον Ἀτταχῆς* bei Georgius Cyprius). Maiyāfārikin kam nach der Schlacht bei Koç-Ḥişār (südlich von Mārdin), in der der persische General Kara-Khān eine Niederlage erlitt (921), endgültig unter die Heerschaft der osmanischen Sultane (Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, I, 731—41).

Im Jahre 1529 wurde Maiyāfārikin von dem portugiesischen Jesuiten Tenreiro besucht, der hier „reiche Bauwerke mit Inschriften in griechischen Buchstaben“ fand. „An den Mauern“, sagt er, „befinden sich in glänzenden Farben und in Gold gemalte Bilder der Apostel und anderer Heiligen. . . Die Stadt ist fast unbewohnt“.

Die Sulaimānī-Kurden. Im Rahmen der angeführten äusseren Ereignisse wuchs allmählich das Ansehen der kurdischen Orthsüptlinge heran. Gegen Ende des XV. Jahrhunderts sieht man, wie das ganze Flussbett des Batmān-su unter der Herrschaft der Sulaimānī-Häuptlinge vereinigt ist, von denen sich der eine Zweig in Maiyāfārikin und der andere in Kulp niedergelassen hatte (*Sharaf-nāme*, I, 261—71; vgl. weiter oben, II, 1225b). Im Jahre 1838 fand Moltke die Stadt ganz in Trümmern — die Spuren der gerade erfolgten Eroberung dieses Teils von Kurdistān durch die



Osmanen. Die Kurden behielten jedoch die Gewalt tatsächlich bis zum Anfang des XX. Jahrhunderts (vgl. Lehmann-Haupt, *Armenien*, I, 394, 419). Der Name Silwān, der schliesslich aus der Verwaltungsnomenklatur (Cuinet, II, 470) den alten Namen Maiyāfārikīn verdrängte, soll nichts anderes sein als die kurdische Entwicklung des Namens Sulaimāni > Slēwāni (im Türkischen Silwāni); vgl. das persische *Mihmān* (von *Mēhmān*) > kurdisch *Mēwān*.

Um 1891 (Cuinet) gab es in dem Qazā Silwān 363 Dörfer mit 25 217 Bewohnern, davon 18 500 Muslime und 6 717 Christen (Armenier und Jakobiten). Die Stadt zählte 1 450 Häuser mit 7 000 Einwohnern (zur Hälfte Muslime, zur Hälfte Christen).

**Litteratur:** Für die Tigranokerta-Frage siehe vor allem H. Kiepert, *Über die Lage d. arm. Hauptstadt Tigranokerta*, in *SB Pr. Ak. W.*, 1873, S. 164–210; Mommsen und Kiepert, *Die Lage von Tigranokerta*, in *Hermes*, IX (1875), 129–49; Sachau, *Über die Lage von Tigranokerta*, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1881, S. 1; Henderson, *Controversies in Armenian topography*, I, *The site of Tigranokerta*, in *Journ. of Philology*, XXVIII (1903), 99–121; Hübschmann, *Die alt-arm. Ortsnamen*, in *Indogerm. Forsch.*, XVI (1904), 473–75; Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt*, I (Berlin 1910), S. 380–429 (allgemeine Beschreibung und Geschichte von Maiyāfārikīn bis 1258), 500–23, 419–20 (das kurdische Schloss Boshāt mit einem sāsānidischen Relief von Ardashīr I.), 500–23 (Tigranokerta), 537–40 (Litteratur und vollständiges Verzeichnis der früheren Publikationen von W. Belck und C. F. Lehmann-Haupt); II (Berlin 1926), S. 396–421, \*9–10 (Auseinandersetzung mit Marquart); Marquart, *Miphreqēt und Tigranokerta*, in *Handes Amorya* (Organ der Mechitaristen in Wien), 1916, Spalte 68–135, vgl. ebenfalls Marquart, *Erānsāhr*, S. 161, 306 (in Νυνφάριος; sah der Verfasser zuerst einen hellenistischen Ortsnamen oder einen iranischen Namen \*Nēvak-farr) und Marquart, *Südarmenien und die Tigrisquellen*, in *Handes Amorya*, 1915, Spalte 116 (Sātīdamā).

Für die byzantinische Zeit: Die angeführten Arbeiten von Marquart und von Lehmann-Haupt; Chapot, *La frontière de l'Euphrate de Pompée à la conquête arabe*, Paris 1907, S. 359–60; Adontz, *Armenia v epokhu Iustiniana*, St. Petersburg 1908, Index (vollständige geographische und politische Studie über das Armenien des IV. Jahrh.); Miss G. L. Bell, *Churches and monasteries of the Tūr 'Abdin and neighbouring districts*, in *Zeitschr. f. Gesch. d. Architektur*, Beih. 9, Heidelberg 1913, S. 86–92, Tafel XI (die Moschee Saladins), XII–XIV (Basilika), XV–XIX und XXVIII, 1 (al-'Adhrā).

Für die islamische Zeit: Die allgemeinen im Text angeführten Quellen und Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 111–12. Die Spezialgeschichte der Stadt ist der *Ta'rikh Maiyāfārikīn*, der in arabischer Sprache im Jahre 572 von Aḥmed b. Yūsuf b. 'Alī Ibn al-Azrak al-Fārikī verfasst wurde, die einzige Hs. im Brit. Mus., Or. 5803 (das Fragment einer älteren Version in Or. 6310). Die Geschichte des Ibn al-Azrak wird im II. Bd. von al-'Alāk al-khatīra fī *Dhikr Umarā' al-Sha'm wa 'l-Djazira* (Bodleiana: Marsh 333, Katalog I, N<sup>o</sup>. 945) von 'Izz al-Dīn b. Shaddād al-Halabī zitiert und vervollständigt. Die Veröffentlichung der Geschichten

des Ibn al-Azrak und des Ibn Shaddād ist von der GMS in Aussicht genommen. Die Angaben des Ibn al-Azrak (und zum Teil des Ibn Shaddād) sind in ausgezeichneter Weise von Amedroz zusammengefasst in den Artikeln: *Three Arabic MSS on the history of the city of Mayyafarīqin*, in *JRAS*, 1902, S. 784–812; *Marwanid dynasty at Mayyafarīqin*, in *JRAS*, 1903, S. 123–54; *Notes on two articles on Mayyafarīqin* (Bemerkungen von Marquart), in *JRAS*, 1909, S. 170–76. Das Inschriftmaterial der deutschen Expedition von 1898–99 ist von M. van Berchem eingehend untersucht worden: *Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbakr*, in Lehmann-Haupt, *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*, in *Abh. G. W. Gött.*, N. F., IX, N<sup>o</sup>. 3, S. 125–42; Nāsir-i Khusraw, *Safar-nāma*, ed. Schefer, S. 7–8; Übers., S. 24–25; Rashīd al-Dīn, *Djāmī' al-Tawārīkh*, ed. Quatremère, S. 331 (Āmid) und 360–75 (mit einer ausgezeichneten Studie des Herausgebers über Maiyāfārikīn); Hādīdjī Khalifa, *Djīhān-numā*, S. 437; Ewliyā Celebi, *Siyāhet-nāma*, IV, 71–74 (interessante Einzelheiten); A. Tenreiro (1529), *Itinerario . . . . . da India, Coimbra 1560* (2. Ausg. 1762): Bitlis-Hazō, „Monfarquim“; Moltke, *Briefe über Zustände . . . . in der Türkei*, ed. Kiepert, Berlin 1841, S. 287: der Fluss „ein reicher Fluss . . . [der] in schönen Windungen durch die Ebene dem Tigris zuzieht“, von dem Moltke spricht, scheint dem Batmān-su zu entsprechen, wie es übrigens Ritter, *Erdkunde*, X, 79, 87–95 aufgefasst hat; Taylor, *Travels in Kurdistan*, in *JRGS*, 1865, S. 21–58 (der Artikel hat noch seinen vollen Wert); Cuinet, *La Turquie d'Asie*, Paris 1891, II, 470–72 (Qazā Silwān); Lehmann-Haupt, *Armenien*, siehe oben; Flury, *Islam. Schriftbänder*, Paris 1921, S. 44–48 (die Inschrift Saladins in Maiyāfārikīn) mit 2 Tafeln. (V. MINORSKY)

**MAḲALLA.** [Siehe MUḲALLA.]

**MAḲĀM** (A.), Standort, Ort, besonders bei der *Ṣalāt*. Für *MaḲām Ibrāhīm* sei auf KA'BA, I, verwiesen.

**MAḲĀMA** (A.), eine Gattung der arabischen Kunstprosa.

MaḲāma ist in der alten Sprache Bezeichnung für die Stammesversammlung, synonym mit *Nadī* (z. B. Lebīb, *Diwān*, N<sup>o</sup>. 46, 10; Salāma b. Djandal, *Diwān*, I, 4 = *Mufaḍḍaliyāt*, ed. Thorbecke, N<sup>o</sup>. 20, 50, ed. Lyall, N<sup>o</sup>. 122, 4; *Ḥamāsa*, S. 95, v. 1 usw.; so noch Hamadhānī, *MaḲ.* 16, 5 [Stamb. = 44 u. Bair.]), daher wird das Wort zunächst auf die Gesellschaften angewandt, in denen die omayyadischen und früh-abbāsidschen *Khalīfen* fromme Männer bei sich empfangen, um erbauliche Vorträge von ihnen zu hören, wie Hishām den *Khalīd* b. Ṣafwān (*Kitāb al-Aghānī*, II, 1 35, 2 33, 17 ff.); den Bericht darüber hat Ibn Kutāiba in das Kapitel *MaḲāmāt* (als Sing. erscheint in den Einzelüberschriften *MaḲām*) al-Zuhād 'inda 'l-Khulafā' wa 'l-Mulūk im *K. al-Zuhd*, dem 6. des *K. 'Uyūn al-Akhbār* (cod. Köpr. 1344, Fol. 212v–215v), aufgenommen, aus dem dann wieder Ibn 'Abd Rabbīh im *Takd al-Farid* (Kairo 1305), I, 286 ff. und al-Ṭortūshī, *Sirādī al-Mulūk* (Bulāḳ 1289), S. 32 ff. geschöpft haben. So nimmt das Wort dann die allgemeinere Bedeutung von Vortrag an, so bei Mas'ūdi, *Murādī al-Dhahab* (ed. Paris), V, 421, 8, vielleicht auch *Djāhīz*, *K. al-Bukhālā'*, S. 218, 13, wo es neben Poesie, Sprich-

wort und Schlachterzählung als zu den Bestandteilen der arabischen Bildung gehörig erscheint. Aus dieser höheren Sphäre sinkt das Wort aber im III. Jahrh. d. H. allmählich herab; es wird zur Bezeichnung der Bettleransprache, die sich, je weiter die literarische Bildung des *Adīb*, die einst ein Vorrecht der Hofkreise gewesen war, im Volke sich verbreitete, in gewählte Sprache kleiden musste; ein Muster solcher Ansprache hat al-Djāhiz bei Baihaqi, *K. al-Maḥasin wa 'l-Masāwī* (ed. Schwally), S. 623 ff. aufgezeichnet. Die Bettleransprachen scheinen die Grundlage der eigentlichen literarischen Gattung gebildet zu haben (s. A. Mez, *Abul-ḫāsim*, S. XXIII/IV). Diese verdankt ihr Leben dem Hamadhānī [s. d.]. Er schuf einen typischen Vertreter jenes vagabundierenden Literatentums, dem er selbst angehörte und das die Erbschaft der Hijādichter der frühislamischen Zeit, wie des Huṭai'a, angetreten hatte. Als eigenstes Werk des Hamadhānī hat die oft recht witzige Durchführung der stets wechselnden Rolle seines Helden Abu 'l-Faṭḥ al-Iskandari, und in formaler Hinsicht die Übertragung der Reimprosa, die bei seinen Zeitgenossen schon den höheren Briefstil zu beherrschen begann, auf seine Erzählungen zu gelten. Dem Helden selbst stellt er einen Berichterstatler in der Person des 'Isā b. Hishām gegenüber, der allerdings zuweilen selbst statt jenes in der Rolle eines Bauernfängers auftritt, wie in der 12. Makāme. Auch in der 7., übrigens einer der schwächsten, in der ein 'Isma b. Badr al-Fazārī von einer für Dhu 'l-Rumma nicht sehr ehrenvollen Begegnung mit Farazdaq berichtet, spielt der Hauptheld keine Rolle. Sechs von diesen Skizzen dienen lediglich der Verherrlichung seines Gönners, des Fürsten von Sidjistān, Khalaf b. Aḥmed, dem, wie Margoliouth (oben, II, 257) vermutet, die ganze Sammlung gewidmet war. Zuweilen dient ihm die Form der Makāme nur dazu, um seine eigenen Urteile über literarische Fragen, wie in der ersten über alte und neue Dichter, in der 14. über die Meister der Prosa, al-Djāhiz und Ibn al-Muḳaffa', auszusprechen; in der 25. Makāme, in der der Iskandari wieder nicht auftritt, legt er seine Polemik gegen die Mu'taziliten gar einem Irren in den Mund. Er lässt auch den Iskandari nicht immer als Schelmen auftreten, sondern in der 42. Makāme harmlose Lebensweisheit vortragen. Die N<sup>o</sup>. 26 (die syrische, in der Bairüter Ausgabe fehlend) und 31 (die Ruṣāfische, in der Bairüter Ausg. unvollständig) bieten nur Proben des Sexualjargons und der Gaunersprache; rein lexikalisches Interesse hat auch die von Ahlwardt in *Chalef al-Aḥmar*, S. 250 ff. herausgegebene und erklärte 30. Makāme, in der es sich um einen von Saif al-Dawla veranstalteten Wettbewerb um die Beschreibung eines Pferdes handelt. Ganz andren Charakter trägt die letzte, 52. Makāme (der Bairüter Ausgabe), eine Geschichte aus dem Beduinenleben, die mit den eigentlichen Makāmen nur der Reimprosa gemein hat; sie steht denn auch in der Stambuler Ausgabe unter neun anderen, als *Mulaḥ* bezeichneten und als Anhang beigegebenen Anekdoten.

Was es mit der oben, II, 257, zitierten Behauptung al-Huṣri's auf sich habe, dass al-Hamadhānī sich von Ibn Duraid's *Arba'in* habe anregen lassen, können wir nicht beurteilen, da dies Werk nicht erhalten ist. Jedenfalls gebührt ihm das Verdienst, einen neuen literarischen Typus geschaffen zu haben, der die an Formen nicht gerade reiche arabische Literatur aufs glücklichste hätte befruchtet

können. Vielleicht können wir sein Talent nicht einmal richtig einschätzen, wenn die Überlieferung Glauben verdient, dass die uns erhaltenen und wohl schon Ḥariri allein bekannten 51 Stücke nur etwa ein Achtel seiner gesamten Produktion darstellten. Indessen wussten seine Zeitgenossen und seine unmittelbaren Nachfolger ihm nicht auf dem gewiesenen Wege zu folgen. Nur einer seiner Zeitgenossen, der Hofdichter des Saif al-Dawla Abū Naṣr 'Abd al-'Aziz b. 'Omar al-Sa'di († 405 = 939), hat uns eine Makāme (Ahlwardt, *Verz. der ar. Handschr. Berlin*, in N<sup>o</sup>. 8536) hinterlassen. Erst ein Jahrh. später nahmen Ibn Nākiyā und al-Ḥariri das von ihm geschaffene Muster wieder auf. Ersterer (Abu 'l-Ḳāsim 'Abd Allāh oder 'Abd al-Bakī Muḥammad b. Ḥusain, geb. 15. Dhu 'l-Ḳa'da 410 [14. März 1020] in Baghdād, gest. 4. Muḥarram 485 [15. Febr. 1092]), von dessen sonstigen dichterischen und philologischen Leistungen nichts auf uns gekommen ist, hat in den neun, uns in einer Stambuler Hs. (Fāṭih, N<sup>o</sup>. 4097; MO, VII, 112) erhaltenen Makāmen sich nicht streng an das von al-Hamadhānī geschaffene Muster gehalten, insofern er auf die Einheit des Helden verzichtet und auch als Berichterstatler verschiedene Personen einführt; doch ist auch ihm die kunstvolle Form, in der er seine kleinen anspruchlosen Erzählungen einkleidet, die Hauptsache (s. Cl. Huart, *Les séances d'Ibn Naqiya*, J A, Ser. 10, Bd. XII, 1908, S. 435—54, und die Ausgabe von O. Rescher in *Beiträge zur Maqāmen-Literatur*, Heft 4, Stambul 1914, S. 123—53). Ihre klassische Form erhielt die Gattung erst durch Ḥariri [s. d.], doch schränkte dieser zugleich ihren Stoffkreis erheblich ein, indem er einen Helden, den Abū Zaid von Sarūj, in den Mittelpunkt der von al-Ḥariri b. Hammām berichteten Anekdoten stellte und die Abenteuer des in allen Sätteln gerechten und allen Lagen gewachsenen Bohémiens mit dem sprühenden Witz und reichsten Angebot sprachlicher Mittel ausstattete. Dass er die Anregung zu seinem Werk dem Auftreten eines echten Vagabunden verdankte, mag Sage sein; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iya*, IV, 296, 10 und Ibn Taghribirdi, III, 23, 7 ff. nennen als solchen einen Baṣrier al-Muṭaḥhar (Ibn Taghribirdi al-Muzaḥfar) b. Sallār (vgl. C. Dumas, *Le héros des maqāmāt de Hariri*, *Abou Zaid de Serudj*, Algier 1917). Doch mag die damit verbundene Nachricht, dass die angeblich durch dessen Auftreten angeregte *Maqāma al-Ḥarāmiya* die erste aus seiner Feder gewesen sei, richtig sein. Jedenfalls überschatteten Ḥariri's rhetorische Künsteleien (vgl. die Analyse von Crussard, *Études sur les séances de H.*, Paris 1923) bei den Späteren das Interesse an dem Inhalt so vollständig, dass seitdem die Form das allein Charakteristische dieser Kunstgattung blieb, die nun mit sehr verschiedenem Inhalt erfüllt werden konnte. Auf ihre Anfänge griffen noch einmal al-Ghazzālī († 505 = 1111) und 'Abd al-Karīm al-Sam'ānī († 562 = 1167) in ihren *Maqāmāt al-'Ulamā' baina Yadai al-Khulafā' wa 'l-Umarā'* (Ahlwardt, *Verz. der Hss. Berlin*, N<sup>o</sup>. 8537, 1) und *Maqāmāt al-'Ulamā' baina Yadai al-Umarā'* (Hādjīji Khalifa, N<sup>o</sup>. 12702) zurück. Wieder näher an Ḥariri scheint sich aber der Spanier Abu 'l-Tāhir Muḥammad b. Yūsuf al-Ashtarkūnī († 538 = 1143 in Cordova) in seinen *al-Maḳāmāt al-Sarāḳosīya* (in Stambul, Lāleli, N<sup>o</sup>. 1928, 1933) angeschlossen zu haben; auch er hat die klassische Zahl 50 erstrebt. Aber al-Zamakhsḥarī († 538 = 1143) verzichtet auf jede



solche Anknüpfung; seine Makāmen sind nichts als moralische Ermahnungen und wollen wie ihre Seitenstücke, die *Nawābiḡ al-Kalim* und die *Aṭwāḡ al-Dhahab*, vor allem als rhetorische Prunkstücke genossen werden (s. die Drucke Kairo 1313, 1325 und die Übersetzung von Rescher in *Beiträge zur Makāmenliteratur*, Heft 6, Greifswald 1913). Ob die *Maḳāmāt al-Šūfiya* des Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī († 587 = 1191), die von der mystischen Terminologie handeln (s. *Cat. of Mss. Brit. Mus.*, N<sup>o</sup>. 1349, 23), überhaupt hierher gehören, kann zweifelhaft erscheinen. Dagegen schliessen sich die *Maḳāmāt al-Djawiya fi 'l-Ma'āni al-wa'ziya* (Leiden, N<sup>o</sup>. 426, Cambridge, N<sup>o</sup>. 1098, Escorial, Dénenbourg, N<sup>o</sup>. 542), die der Verfasser Ibn al-Djawzī († 597 = 1200) selbst mit einem lexikalischen Kommentar versehen hat, sicher in ihrer Form dem Vorbild Ḥariri's an. Ausdrücklich als eine Nachahmung dieser treten die *al-Maḳāmāt al-Masihiya* des christlichen Arztes Abu 'l-'Abbās Yaḥyā b. Sa'īd b. Mārī († 589 = 1193; s. Ibn al-Kifī, S. 361, 4) auf mit einem einzigen Helden und einem Erzähler, aber mit verschiedenen, meist gelehrten und technischen Stoffen als Inhalt (s. Flügel, *Verz. der Hss. Wien*, N<sup>o</sup>. 384). Dem Ende des VI. Jahrhunderts d. H. scheint Abu 'l-'Alā' Aḥmed b. Abī Bakr b. Aḥmed al-Rāzī al-Ḥanafī anzugehören, der dem Oberkādī Muḥyī al-Dīn Abū Ḥamid Muḥammed b. Muḥammed b. al-Kāsim al-Šahrazūrī (nicht gleich dem bei Ibn Kḥallikān, Būlak 1299, I, 597 behandelten) 30 Makāmen widmete. Der einzige Hinweis auf sein Zeitalter ist die Erwähnung des Kḥākāns von Širwān (51, 7); diesen Titel führte zuerst Manōčāhr II. um 550 (s. IV, 414). Er will Hamadḥānī und Ḥariri nachahmen, sich aber einer einfacheren Sprache befleissigen. Wie diese führt er seinen Helden und einen Berichterstatter ein und liebt pointenreiche Beschreibungen, wobei er öfter ins Obszöne verfällt; mehrere Makāmen schliessen sich parweise einander erläuternd zusammen (s. die Ausgabe von Rescher in *Beiträge zur Maḳāmenliteratur*, Heft 4, S. 1—115). Aus dem VII. Jahrh. d. H. ist nur eine der Familie des Djuwainī (s. dessen *Ta'rikḥ-i Dīkhāngushā*, ed. Mirzā Muḥammed, *GMS*, XVI/1, S. LI, Anm. 2) gewidmete Nachahmung von Ḥariri's Makāmen, 50 an der Zahl, von Šhams al-Dīn Ma'add (Muḥammed) b. Naṣr Allāh b. al-Šaiḳal verfasst im Jahre 672 (1273) (s. Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 12709) u. d. T. *al-Maḳāmāt al-Zainabiya* (s. *Brit. Mus.*, N<sup>o</sup>. 669, 1403; Stambul, Nūr-i 'Oṭhmāniya, N<sup>o</sup>. 4273) zu erwähnen; auf das Gebiet der Liebespoesie wandte die Form mit z. T. laszivem Inhalt der syrisch-ägyptische Dichter Muḥammed b. 'Afīf al-Dīn al-Tilimsānī al-Šabb al-Zarīf († 688 = 1289) an (*Maḳāmāt al-'Ushshāk*, Paris, N<sup>o</sup>. 3947; *Faṣāḥat al-Masbūḳ fi Malāḥat al-Ma'āshūḳ* und *al-Makāma al-Hitiya wa 'l-Shirāsiya*, Ahlwardt, *Verz. Hss. Berlin*, N<sup>o</sup>. 8594, 4, 5). Zahlreicher werden diese Nachahmungen im VIII. Jahrhundert. Im Jahre 730 (1329) schrieb Aḥmed b. Muḥammed b. al-Mu'azzam al-Rāzī *al-Maḳāmāt al-ithnā 'ashara* (gedr. Tunis 1303, *Les douze séances du Cheikh A. b. M. al-Moāddhem*, publ. par M. Soliman al-Harairi, Paris 1282 [1855]). Mehrfach wird die Form auf religiöse Stoffe angewandt, so von Abu 'l-Faṭḥ Muḥammed b. Saiyid al-Nās († 734 = 1334) zum Lobe des Propheten und seiner Genossen in den *al-Maḳāmāt al-'aliya fi 'l-Karāmāt al-djāliya* (s. Rosen, *Notices sommaires des mss. av. du Musée Asiatique*, St. Petersburg 1881, N<sup>o</sup>. 146, 10),

auf die Mystik von Šhams al-Dīn Muḥammed b. Ibrāhīm al-Dimashḳī († 727 = 1327) in den *al-Maḳāmāt al-fāsaḳiya wa 'l-Tarḡamat al-šūfiya*, 50 an der Zahl (Cambridge 1102), und wieder auf die Paränese im Jahre 749 (1349) von Zain al-Dīn 'Omar b. al-Wardī in der Makāma auf die Pest, an der er im gleichen Jahre starb, u. d. T. *al-Naba' 'ani 'l-Waba'* (Ahlwardt, Berlin, N<sup>o</sup>. 8550, 3, wohl identisch mit der Makāma, die Suyūṭī in sein Werk über die Pest aufnahm). In den Dienst der Panegyrik stellte der Mekkaner 'Alī b. Nāṣir al-Hidjāzī die Form in seiner *al-Makāma al-Ghūrīya wa 'l-Tuḥfa al-Makkiya* zu Ehren des Mamlūkensultans Kānṣūh al-Ghūrī (906—22 = 1500—16; s. Pertsch, *Verz. der Hss. Gotha*, N<sup>o</sup>. 2773). Natürlich liess sich der grosse Vielschreiber des IX. Jahrh., al-Suyūṭī, diese Form nicht entgehen, die er unter vollständigem Verzicht auf die traditionelle Einkleidung dazu benutzte, verschiedenste Gegenstände des Wissens, aus religiösen wie profanen Gebieten, z. B. die Frage nach dem Schicksal von Muḥammeds Eltern im Jenseits, nach den Vorzügen verschiedener Parfüms, Blumen und Früchte zu behandeln; er scheute sich auch nicht, das obszöne Gebiet dabei zu betreten (s. unter Suyūṭī, wo auch die Drucke angeführt sind). Sein Zeitgenosse, der sudarabische Zaidit Ibrāhīm b. Muḥammed al-Hādawī b. al-Wazīr († 914 = 1508), wandte die Form auf theologische Lehrstoffe an in der *al-Maḳāma al-naẓariya wa 'l-Fākiha al-khabariya* (Leiden, N<sup>o</sup>. 438; Brill-Houtsma, N<sup>o</sup>. 67), wie auch Suyūṭī's Konkurrent Aḥmed b. Muḥammed al-Kaṣṭallānī († 923 = 1517) in den *Maḳāmāt al-'Arifin* (Stambul, Köprülü, N<sup>o</sup>. 784). Auch in den Jahrhunderten des Niedergangs der Litteratur, im XI. und XII., ward die Makāmenform noch oft zu den verschiedensten Zwecken gebraucht. Im Jahre 1078 (1667) schrieb Djāmāl al-Dīn Abu 'l-Faṭḥ b. 'Alawān al-Ḳabbānī eine Makāma über den damals von den Herrn von Baṣra Ḥusain Pasha und 'Alī Pasha Afrāsiyāb gegen ein osmanisches Heer unter Ibrāhīm Pasha geführten Krieg, die er in dem Kommentar *Zāa al-Musāfir* erläuterte (*Brit. Mus.*, N<sup>o</sup>. 1405/6, gedr. Baghdād 1924, benutzt von R. Mignon in seiner *History of modern Bassorah*, S. 269—86; s. St. H. Longrigg, *Four Centuries of modern Iraq*, Oxford 1925, S. 328). Sein Landsmann 'Abd Allāh b. al-Husain b. Mārī al-Baghdādī al-Suwaīdī († 1174 = 1760) und dessen Sohn Abu 'l-Khair 'Abd al-Raḥmān († 1200 = 1786) benutzten die Form, um eine Reihe alter und neuer Sprichwörter in witziger Verbindung aneinanderzureihen (*Maḳāmāt al-Amṭhāl al-sā'ira*, Kairo 1324 und vom Sohn *al-Makāma djamī'at al-Amṭhāl 'asīzat al-Amṭhāl*, Berlin, N<sup>o</sup>. 8582/3). Eine Nachahmung von Ḥariri in 50, in Indien spielenden Abenteuer eines Abu 'l-Zafar al-Hindī al-Saiyāh, die al-Nāṣir b. Fattāḥ berichtet, vollendete im Jahre 1128 (1715) Abū Bakr b. Muḥsin Bā'ūd al-'Alawī (lith. in der Maṭba' al-'Ulūm-Presse 1264 u. d. T. *al-Maḳāmāt al-Hindiya*, s. M. Hidayat Husain, *Catalogue raisonné of the Buhār Library*, II, 459). Ḥariri selbst hatte seine Kunst schon zu reiner Künstelei entarten lassen, wenn er in den beiden, nicht unter die Makāmen aufgenommenen *Rasā'il al-Siniya wa 'l-Shiniya* in der ersteren nur Wörter mit *Sin*, in der zweiten nur solche mit *Shin* verwandt hatte (wie übrigens schon ein Zeitgenosse des Simonides ein griechisches Kultgedicht ohne Sigma geschrieben hatte; s. v. Wilamowitz, *Kultur der Gegenwart*, I/III, 49)

und auch in al-Hanafī's Makāmen sind solche Skizzen zu finden; so schrieb nun 'Abd Allāh b. 'Abd Allāh al-Idkāwī († 1184 = 1770) die *al-Makāma al-Iṣkan-dariya wa 'l-taṣḥīfiya*, in der immer je zwei nur durch die diakritischen Punkte voneinander unterschiedene Wörter nebeneinanderstehn (s. Ahlwardt, *Verz. Hss. Berlin*, No. 8581, 2). Reines Prunkten mit Gelehrsamkeit kennzeichnet die *al-Makāma al-Duḡaliya wa 'l-Makāla al-'Umarīya* des 'Oḥmān b. 'Alī al-'Umarī al-Mawṣilī († 1184 = 1770), deren Hauptinhalt eine Aufzählung und kurze Charakteristik der islamischen Sekten bildet (ed. Rescher in *Beiträge zur Makāmenlit.*, IV, 191–285, wo noch mehrere spätere Produkte dieser Kunst zu finden sind).

Auch das in der arabischen Litteratur seit alters beliebte Thema des Rangstreites, die *Munāzara* (s. Steinschneider, *Rangstreitlitteratur*, *SB Ak. Wien*, CLV, 4 (1908); Brockelmann, in *Mélanges Dérenbourg*, S. 231; *Asia Major*, I, 32), kleidet sich in diese Form in der *Makāmat al-Muḥākama bain al-Mudam wa 'l-Zuhūr* (Ahlwardt, *Verz. Berlin*, No. 8580) von Yūsuf b. Salīm al-Hifnī († 1178 = 1764), der dieselbe Form in seiner *al-Makāma al-Hifniya* (Brit. Mus., No. 1052, 1) auch in den Dienst der Panegyrik stellte. Auch ein Türke, der Kreter Ahmed b. Ibrāhīm al-Kasmi († 1179 = 1783), versuchte sich in dieser Form; seine *al-Makāma al-zulāliya al-biṣḥariya* teilt al-Murādī, *Silk al-Durar*, I, 74 ff. mit.

Endlich haben auch Schriftsteller des XIX. Jahrh. diese Form wieder zu beleben versucht. Der Bairüter Christ Nāṣif al-Yazīdī († 1871) lieferte in seinem *Madjma' al-Bahrain* in 60 von ihm selbst kommentierten Makāmen eine sehr gelungene Nachahmung Ḥariri's (gedr. Bairūt 1856, 1872, 1880, 1924); weniger Erfolg hatten die 1237 (1822) verfassten und 1270 (1853) veröffentlichten Makāmen des Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Ālūsī († 1270 = 1853), lith. Baghdād 1273. Auch in den gesammelten Werken des Ägypters 'Abd Allāh Pasha al-Fikrī († 1307 = 1890), *al-Āḥār al-Fikriya* (Bulāḳ 1315), finden sich mehrere Makāmen, von denen eine, *al-Makāma al-Fikriya fi 'l-Mamlaka al-bāṭiniya*, auch selbständig Kairo 1289 erschienen ist.

Die im Arabischen so beliebte Form reizte auch in anderen Litteraturen zur Nachahmung. Unter den Persern waren die Makāmen des Kādī Hamid al-Dīn Abū Bekr b. 'Omar b. Maḥmūd al-Balkhī († 559 = 1164), die er 551 (1156) verfasste hatte (Ḥadīdī Khalīf, No. 12716), besonders geschätzt; 'Arūdī in den *Ḥikāh Makāla* (ed. Mirzā Muḥammed, S. 13, 11, Übers. Browne, S. 25) stellt sie denen Ḥamadhānī's und Ḥariri's gleich. Sie enthalten einzelne *Munāzarāt*, z. B. zwischen Jugend und Alter, zwischen einem Sunniten und einem Šī'iten, zwischen Arzt und Astronom, ferner Beschreibungen von Frühling und Herbst, Liebe und Wahsinn, endlich juristische und mystische Erörterungen, aber der Stoff tritt auch hier ganz hinter der Form zurück. Die Anordnung und Bezeichnung der 23 oder 24 Skizzen weicht in der Hs. des Brit. Museum (Rieu, *Cat. Pers. Mss.*, No. 747) von den Lithographien von Teherān und Cawnpore stark ab (s. Browne, *A Lit. History of Persia*, II, 347). Viel Nachfolge scheint Ḥamid al-Dīn's Beispiel nicht gefunden zu haben; doch hat noch der am 15. Febr. 1917 verstorbene Journalist Adibu 'l-Mamālīk nach einer Hs. in Brownes Besitz (s. *Lit. Hist.*, IV, 349) eine Makāmensammlung verfasst.

In Spanien hatte der Jude Rabbi Jehūda ben

Shelōmō Harizī, der zu Beginn des XIII. Jahrhunderts blühte, die Makāmen Ḥariri's ins Hebräische übersetzt und dichtete dann nach ihrem Vorbild wieder 50 solcher Skizzen, die er *Sefer Tuhemōnī* nannte und in denen er mit geschicktester Anwendung biblischer Zitate Ḥariri's Stil nachbildete (s. *Judae Harizi Mucamae*, ed. P. de Lagarde, Göttingen 1881, Neudruck, Hannover 1924).

Endlich hat der im Jahre 1318 verstorbene Metropolit von Nisibis 'Abdishō' (Ebedyeshū') nach Ḥariri's Vorbild 50 syrische Gedichte religiös erbaulichen Inhalts in zwei nach Henoch und Elias benannten Teilen 1290/1 verfasst, deren verkürzte Sprache er selbst 1316 in einem Kommentar erläuterte (die erste Hälfte: *Pardaisa dha Edhen seu Paradisus Eden Carmina auctore Mar Ebediso Sobensi*, ed. Gabriel Cardahi, Bairūt 1889).

*Litteratur*: im Art. angegeben.

(C. BROCKELMANN)

**MĀKĀN B. KĀKĪ**, ABŪ MANŠŪR, war wie sein Vater ein Hauptmann in der Armee der 'alidischen Herrscher von Ṭabaristān. Der Schwiegersohn Makān's, Saiyid Abū 'l-Kāsim Dja'far b. Saiyid Nāṣir, der nach der Flucht des unter dem Namen Dā'ī („der Aufforderer zur Wahrheit“) bekannten Saiyid Abū Muḥammed Ḥasan b. Kāsim den Thron bestieg, belehute Makān mit der Statthalterschaft von Ḍjurdjān. Saiyid Abū 'l-Kāsim starb im Jahre 312 (924); ihm folgte Saiyid Abū 'Alī Muḥammed b. Abū 'l-Ḥusain Aḥmed auf den Thron. Makān setzte ihn ab, sandte ihn als Gefangenen seinem Neffen 'Alī b. Ḥusain b. Kākī, der ihn in sicherer Haft halten sollte, und setzte seinen eigenen Enkel Saiyid Ismā'īl b. Abū 'l-Kāsim auf den Thron. Kurz danach gelang es Saiyid Abū 'Alī Muḥammed zu entfliehen; er vereinigte sich mit Asfār b. Širūye, der sich gegen Makān empört hatte, und machte sich selbst zum Herrn von Ḍjurdjān. Makān zog zum Kampf gegen sie aus, wurde aber geschlagen und sah sich gezwungen, in den Bergen in der Nähe von Sārī Zuflucht zu suchen.

Saiyid Abū 'Alī Muḥammed starb im Jahre 315 (927). Ihm folgte sein Bruder Saiyid Abū Dja'far Ḥusain. Jetzt kam Makān aus seinem Bergversteck hervor, besiegte Asfār, den Kommandanten der Armee des Saiyid Abū Dja'far, zwang ihn, nach Khurāsān zu fliehen, und ernannte den Dā'ī zum Herrscher von Ṭabaristān. Im Jahre 316 (928) lud der Sāmānidenherrscher von Raiy Muḥammed b. Ša'lūk den Dā'ī und Makān nach Raiy ein, übergab ihnen die Provinz und zog sich nach Khurāsān zurück. Während der Abwesenheit des Dā'ī und Makān's kehrte Asfār von Khurāsān zurück, eroberte Ḍjurdjān, besiegte und tötete den Dā'ī und wurde Herrscher von Ṭabaristān. Dann marschierte er auf Raiy zu und schlug Makān in die Flucht. Aber bald danach einigte sich Asfār mit Makān und lieferte ihm Āmul aus. Nun breitete Makān seine Herrschaft allmählich bis nach Ḍjurdjān aus und eroberte sogar im Jahre 318 (930) Nishāpūr. Zu dieser Zeit empörte sich Mardāwīd gegen Asfār und zwang ihn, in Ṭabas in Kūhistān Zuflucht zu suchen. Aber Makān überfiel ihn von Nishāpūr aus, schlug ihn und sandte ihn nach Raiy.

Im Jahre 319 (931) räumte Makān auf die Aufforderung Amīr Naṣr b. Aḥmed's hin Khurāsān und kehrte nach Ṭabaristān zurück, aber er wurde bald durch Mardāwīd von dort vertrieben, der nach dem Tode Asfār's Herrscher von Raiy geworden war. Makān versuchte mit der Unterstützung des Abū 'l-Faḍl von Ḍjilān und dann mit der des



Ahmed b. Muḥammed b. Muḥtādġ, des Befehlshabers der Armee von Khurāsān, Tabaristān wiederzugewinnen. Aber Mardāwġ erwies sich ihm gegenüber als zu stark, und er sah sich gezwungen, nach Khurāsān zu fliehen, um dort Zuflucht zu suchen. Amir Naṣr b. Ahmed übertrug ihm nun die Verwaltung der Provinz Kirmān. Er begab sich dorthin, besiegte den früheren Statthalter und nahm die Provinz in Besitz. Aber als er die Nachricht von der Ermordung Mardāwġ's im Jahre 323 vernahm, kehrte er von Kirmān zurück, liess sich von Amir Naṣr b. Ahmed mit der Provinz Djurdġān belehnen, und bat Washmgir, den Bruder und Nachfolger Mardāwġ's, ihm die Provinz zu übergeben, was dieser auch tat. Von nun ab wurden sehr freundschaftliche Beziehungen zwischen ihnen geknüpft, die Makān dazu befähigten, das Joch Bukhārā's abzuwerfen. Als Amir Naṣr b. Ahmed dies erfuhr, sandte er Ahmed, den Befehlshaber der Armee von Khurāsān, gegen Makān; dieser wurde nach einem verzweifelten Kampf von sieben Monaten besiegt und gezwungen, zu Washmgir nach Raiy zu fliehen. Ahmed folgte ihm dorthin und besiegte am 21. Rabi' I 329 (25. Dez. 940) die vereinigten Streitkräfte des Makān und Washmgir bei Ishākābād in der Nähe von Raiy. Makān wurde von einem Pfeil am Kopf getroffen und fiel tot nieder. Sein Kopf wurde abgeschnitten und nach Bukhārā geschickt.

*Litteratur:* Ibn Miskawaihi, *Tadġarib al-Umam*, ed. Margoliouth, I, 275—97; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, VIII, 140—292; Ibn Isfandiyar, in *GMS*, II, 208—19; Saiyid Zahir al-Dīn, *Ta'rikh-i Tabaristān*, ed. B. Dorn, S. 171—77; Khwāndamir, *Ḥabīb al-Siyar*, Ausg. Tihirān, II, 145 ff. (M. NAZIM)

**MAKARI.** [Siehe MAHARI.]

**MAKASSAR,** bedeutende Hafenstadt auf der Insel Celebes, an der Bucht von Makassar; Hauptort des Gouvernements „Celebes en Onderhoorigheden“, und zugleich Hauptort des ebenfalls Makassar genannten, von einem Assistent-Residenten verwalteten Bezirkes. Bei der einheimischen Bevölkerung ist die Stadt, deren Bedeutung besonders in den letzten Jahren sehr zugenommen hat, vielfach noch bekannt unter dem ursprünglichen Namen Udġong-pandang (Djumpang); die Holländer haben ihr den Namen Makassar gegeben, nach dem Reiche dieses Namens. Den Kern des Makassarschen Landes bildet das vormalige Fürstentum Gowa, welches im Jahre 1911 der direkten Verwaltung der niederländisch-indischen Regierung unterstellt wurde und ein Überbleibsel des einst sehr mächtigen Reiches von Makassar ist; das von den Makassaren im weiteren Sinne bewohnte Gebiet erstreckt sich über den ganzen südlichen Teil der südwestlichen Halbinsel von Celebes, sowie über die Insel Saleier und einige in der Nähe gelegene Inselgruppen. Den übrigen Teil von Süd-Celebes bewohnen die mit den Makassaren nahe verwandten und in Sprache, Sitten und Gebräuchen stark mit diesen übereinstimmenden Buginesen.

In ihrem Äussern unterscheiden sich die Makassaren nicht viel von den Javanen; sie sind von übermittelmässiger Grösse und im allgemeinen wohlgebaut. Ihre Lebensweise, Kleidung und Wohnung ist einfach. Ihr Haupterwerbszweig ist die Landwirtschaft, die auf dem im allgemeinen fruchtbaren Boden ertragreich ist; in den Ebenen baut man Reis, vielfach auf nassen Feldern, in

den Bergen besonders Mais, ferner Erd- und Hülsenfrüchte und Kokosnüsse. Auch die Viehzucht ist nicht ohne Bedeutung. Die als Heimarbeit betriebene einheimische Industrie steht auf hoher Stufe; die Leistungen der Gold- und Silberschmiede sind verhältnismässig gut. Über den Charakter der Makassaren hat man oft ungünstig geurteilt, doch das scheint übertrieben zu sein: es fällt ihnen schwer, sich einer festen Ordnung zu unterwerfen; aber sie sind leicht zu leiten. Zu ihren Lasten gehört ihre Vorliebe für Würfelspiel und Hahnenkämpfe. Ursprünglich unterschied man in der Makassarschen Gesellschaft drei Stände, nämlich die Fürsten und Adligen, das gewöhnliche Volk und die Sklaven. Jetzt ist, auch in den Landschaften mit eigener Verwaltung, die Sklaverei abgeschafft.

Die Bevölkerung bekennt sich allgemein zum Islām; die Vorschriften werden ziemlich pflichtgetreu erfüllt, und die muḥammedanischen Hauptfeste werden treu gefeiert. Jedoch kann man natürlich nicht sagen, dass der Islām das ganze gesellschaftliche und religiöse Leben beherrscht; zahlreich sind die noch aus früheren Zeiten fortlebenden Gebräuche, die in grellem Gegensatz zu den islāmischen Ideen stehen. In jeder Niederlassung findet man noch ein kleines Gebäude, das der Verehrung der Geister aus der Zeit des Animismus dient (unter welchen Karaēng Lowe, d. h. der „grosse Fürst“, die erste Stelle einnimmt) und wo heidnische Priester Opfer darbringen. Von Fanatismus kann denn auch nicht die Rede sein, und die sehr einfachen Moscheen sind im allgemeinen ziemlich baufällig. Das höchste muḥammedanische Amt bekleidet der *Kālī* [*< Ĥādī*], gewöhnlich ein Mann von fürstlicher Abstammung, der früher durch den Fürsten ernannt und abgesetzt wurde; alle Angelegenheiten des Kultus unterstehen seiner Gewalt, ferner übt er die Rechtsprechung in Erbschaftsangelegenheiten aus und gewährt amtlichen Beistand bei Heiraten und Scheidungen. Ihm unterstehen niedere Beamte, die als Prediger und Vorbeter auftreten, die Arbeit eines Küsters usw. verrichten und einfachen Religionsunterricht erteilen. Ihre Kenntnis des Islām ist gewöhnlich sehr gering. Die Einkünfte dieser Geistlichkeit bestehen aus der *Sakka* (*Zakāt*), der *Pitara* (*Fitra*), ferner aus Geschenken bei allerley Gelegenheiten, bei denen sie Hilfe leisten, und aus einem gewissen Prozentsatz (*Tjuké*) der von ihnen verteilten Erbschaften. Die *Sakka* wird unregelmässig und schlecht bezahlt, die *Pitara* viel besser.

Über die ältere Geschichte Makassars und der von Makassaren bewohnten Gegenden sind uns Einzelheiten nicht bekannt. In der Mitte des XIV. Jahrh. standen sie unter der Herrschaft des hindu-javanischen Reiches von Madjapahit. Nach den einheimischen Chroniken der Fürstenthäuser von Gowa und Tello, die, was die älteste darin behandelte Periode anbelangt, stark mythisch gefärbt sind, bestand das Reich Gowa ursprünglich aus einem Bunde von 9 kleinen Landschaften, jede unter einem Reichsgrossen; nachdem die Verwaltung in eine Hand gekommen war und das Reich sich ausgebreitet hatte, u. a. über das Gebiet des späteren Tello, soll Gowa nach dem Tode des sechsten Fürsten (zugleich des ersten, den die Chroniken uns als einen gewöhnlichen sterblichen Menschen vorstellen) unter seine beiden Söhne verteilt worden sein: der eine wurde Fürst von Gowa, der andere erhielt die Herrschaft

über Tello. Gewiss ist, dass, soweit unsere Kenntnis reicht, immer enge Beziehungen zwischen diesen beiden Reichen bestanden haben und dass sie eine gewisse Einheit bildeten; zusammen wurden sie den Europäern bekannt als das „Reich der Makassaren“. Umgefahr im Jahre 1512 erhielten Malaien von Sumatra die Erlaubnis, sich in Makassar niederzulassen, und vielleicht haben diese bereits die islamischen Ideen nach Süd-Celebes gebracht. Als jedoch in der Mitte des Jahrhunderts die Portugiesen dort erschienen, fanden sie dort nur wenige Fremde, die Muhammedaner waren; erst im Anfang des XVII. Jahrh. nahmen die Makassaren allgemein die neue Religion an. Während der Regierung des Tunidjallo (1565—90) kam Babullah, der König des Ternate, nach Makassar, schloss einen Vertrag und versuchte zugleich die islamische Religion auf Süd-Celebes einzuführen. Im Jahre 1603 bekehrte sich Sultan 'Alā-uddin mit einem seiner Brüder zum Islam, der sich danach schnell über Gowa und Tello verbreitete, hauptsächlich unter Mitwirkung von Karaëng Motawaija, Reichsverwalter von Gowa und Fürst von Tello. Über die erste Verkündigung des Islam bestehen übrigens in Süd-Celebes Überlieferungen derselben Art wie überall im Archipel. Hier stehen sie in besonders engem Zusammenhang mit einem gewissen Dato-ri-Bandang, einem Minangkabauer von Kota-tengah, der um das Jahr 1606 bei Tello gelandet und unter allerlei Wundertaten die islamischen Ideen verkündet haben soll. Neben ihm werden als die hauptsächlichsten Apostel des Islam seine Zeitgenossen Dato-ri-Tiro und Dato-Patimang genannt. Ihre Gräber werden noch eifrig besucht.

In der ersten Hälfte des XVII. Jahrh. breitete sich das Reich von Makassar stark aus, sodass es fast ganz Celebes, Buton, Flores, Sumbawa, Lombok und die Ostküste von Borneo unter seine Oberhoheit brachte. Der niederländischen Ostindischen Compagnie, die mit den Makassaren viel Scherereien hatte, gelang es erst im Jahre 1637, einen Vertrag mit ihnen zu schliessen, bei welchem der Handel frei gegeben, aber keine feste Residenz erlaubt wurde. Als Makassar jedoch der Compagnie in den Molukken weitere Schwierigkeiten bereitete, kam es zu einem Kriege, wobei die Stadt verbrannt wurde. Bei dem im Jahre 1660 geschlossenen Frieden verlor der Fürst einen Teil seines Gebietes, den Portugiesen wurde der Verbleib im Reiche verboten, während die Compagnie sich frei in Makassar niederlassen und Handel treiben durfte. Bereits im Jahre 1665 wurde dieser Friede gestört; der Admiral der Ostindischen Compagnie, Speelman, fuhr mit einer grossen Flotte nach Celebes, vernichtete die Makassarsche Flotte und zwang den Fürsten zu einem Friedensschluss („Bongaaisch verdrag“, 1667, bestätigt 1669), wodurch die Oberherrschaft von Makassar über Celebes endgültig vernichtet wurde. Doch auch nachher war das Verhältnis der Compagnie, und später der Niederländischen Regierung, zu der Fürsteherrschaft kein gutes. Tello wurde 1856 dem Regierungsgebiet einverleibt und dem Fürsten von Gowa in Nutzungsung abgetreten. Im Jahre 1905 kam es zu einem bewaffneten Vorgehen gegen Gowa; seit 1911 steht es unter direkter Verwaltung.

*Litteratur:* A. Ligtvoet, *Geschiedenis van de afdeeling Tallo (gouvernement van Celebes)*, in *T B G K W*, XVIII, 1872, S. 43; B. F. Matthes, *De Makassaarsche en Boegineesche ko-*

*tika's*, ebenda, S. 1; ders., *Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes* (Haag 1875); A. Ligtvoet, *Transcriptie van het dagboek der vorsten van Gowa en Tallo, met vertaling en aantekeningen*, in *B T L V*, 4. reeks, Bd IV (1880), S. 1; K. van Eck, *De Makassaren en Boegineezen*, in *De Indische Gids*, IIII (1881), 824, 1020; IV/1 (1882), 60; B. F. Matthes, *Fenige proeven van Boegineesche en Makissaarsche poëzie* (Haag 1883); ders., *Einige Eigenthümlichkeiten in den Festen und Gewohnheiten der Makassaren und Buginesen*, in *Travaux de la 6e Session du Congrès International des Orientalistes à Leyde* (1884), S. 273; ders., *Ethnographische Atlas bevattende afbeeldingen van voorwerpen uit het leven en de huishouding der Makassaren, geteekend door C. A. Schröder Jr. en Nap. Eilers* (Haag 1859—85); ders., *Over de âda's of gewoonten der Makassaren en Boegineezen*, in *Verh. Med. Ak. Amst.*, 3. reeks, Bd. II (1885), S. 137; ders., *Boegineesche en Makassaarsche legenden*, in *B T L V*, 4. reeks, Bd. X (1885), S. 431; G. K. Niemann, *De Boegineezen en Makassaren*, in *B T L V*, XXXVIII (1889), S. 74, 266; A. J. A. F. Eerdmans, *Het landschap Gowa, in Verhandelingen v. h. Batav. Genootschap v. Kunst. en Wetensch.*, Bd. I/III (1897), S. 1; B. Erkelens, *Geschiedenis van het rijk Gowa*, ebenda, S. 81; J. M. Ch. E. Le Rütte, *De schaking bij den Makassar, in verband met de hedendaagse toestanden*, in *T B G K W*, XLI (1899), 300; N. MacLeod, *De onderwerping van Makassar door Speelman*, in *De Indische Gids* (1900), II, 1269; V. J. van Marle, *Beschrijving van het rijk Gowa*, in *Tijdschr. v. h. Kon. Ned. Aardrijksk. Genootschap*, 2. Ser., Bd. XVIII (1901), S. 956; Bd. XIX (1902), S. 108, 373, 535; N. MacLeod, *Boni, Makassar en Sumbawa van 1692—1699*, in *Tijdschrift van Ned. Indië* (1902), S. 428; J. Tideman, *De schaking bij de Makassaren*, in *Tijdschrift v. h. Binnenlandsch Bestuur*, XXXIII (1907), S. 555; ders., *De Bataara Gowa op Zuid-Celebes*, in *B T L V*, LXI (1908), S. 350; W. E. van Dam van Isselt, *Mr. Johan van Dam en zijne tuchting van Makassar in 1660*, in *B T L V*, LX (1908), S. 1; G. Maan, *Twee Makassaarsche verhalen in Toeratsch dialect (Tekst, vertaling en aantekeningen)*, in *T B G K W*, I.V (1913), S. 213; J. H. W. van der Miesen, *Het „Apak-âdo Mangirang“ (een gebruik bij bevaling van vrouwen) bij de Makassaren in de onderafdeeling Maros*, in *Koloniaal Tijdschrift* (1914), S. 39; P. H. v. d. Kemp, *P. T. Chassé's werkzaamheid als commissaris voor de overneming van Makassar en onderhoorigheden gedurende Sept.—Oct. 1816*, in *B T L V*, I.XXIII (1917), S. 417; F. W. Stapel, *Het Bongaais verdrag* (Leiden 1922); *Encyclopaedie van Nederl. Indië*<sup>2</sup>, s. v. Boegineezen und Makassaarsch.

(W. H. RASSERS)

**MAKDISHŪ**, Stadt in Ostafrika an der Küste des Indischen Ozeans, Hauptstadt von Italienisch-Somaliland. Die Bevölkerung beläuft sich auf 21 000 Seelen. Abgesehen von einigen möglicherweise südarabischen Ruinen entstand Makdishū im X. Jahrh. als eine arabische Kolonie. Die einwandernden Araber errichteten Makdishū zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Gebieten der arabischen Halbinsel; die bedeutendste Einwandererzahl kam aus al-Aḥṣā am Persischen Golf,



wahrscheinlich während der Kämpfe der Khalifen mit den Karmaten.

Wahrscheinlich zu derselben Zeit wanderten auch persische Gruppen nach Makdishū aus; noch heute weisen einige in der Stadt aufgedundene Inschriften darauf hin, dass Perser aus Shu'az und Naisābūr während des Mittelalters dort gelebt haben. Diese fremden Kaufleute waren jedoch gezwungen, sich politisch zusammenzuschliessen gegen die nomadischen (Sömālī-) Stämme, die Makdishū auf allen Seiten umgaben, und überdies auch noch gegen gelegentliche Eindringlinge von der See her. So wurde im X. Jahrh. ein Bund gebildet, der sich aus 39 Stämmen zusammensetzte: 12 gehörten dem Mukri-Stamm an, 12 dem Djid'ati-Stamm; 6 kamen von den 'Akābi, 6 von den Ismā'ili und 3 von den 'Afīfi. Auf Grund dieses inneren Friedens entwickelte sich der Handel sehr; nach und nach gewannen die Mukri-Familien in der Stadt eine religiöse Vorherrschaft und bildeten, nachdem sie die Nisba „al-Kāhtāni“ angenommen hatten, eine Art *Umayyad*-Dynastie; von den andern Stämmen wurde ihnen das Vorrecht zuerkannt, dass der Kādi des Bundes aus ihrer Mitte zu wählen sei.

In der zweiten Hälfte des XIII. Jahrh. aber errichtete Abū Bakr b. Fakhr al-Dīn in Makdishū ein erbliches Sultanat mit Hilfe der Mukri-Familien, denen der neue Sultan ihr Vorrecht, den Kādi der Stadt aus ihrer Mitte zu stellen, bestätigte. Während der Regierungszeit des Shaikh Abū Bakr b. 'Omār, im Jahre 1331 n. Chr., wurde Makdishū von Ibn Baṭṭūṭa besucht, der in seiner *Kihla* die Zustände in der Stadt sehr sorgfältig beschrieben hat. Shaikh Abū Bakr b. 'Omār war aller Wahrscheinlichkeit nach ein Sultan aus der Familie des Abū Bakr b. Fakhr al-Dīn; unter diesem Herrscherhaus erreichte Makdishū im XIV. und XV. Jahrh. den Gipfel seiner Blüte. Sein Name wird sogar im „*Mashafa Milād*“ genannt, einem Buch des Königs Zar'a Ya'qōb von Abessinien, zusammen mit einem Hinweis auf die Schlacht, die eben dieser König am 25. Dezember 1445 n. Chr. gegen die Muslime bei Gomut zu bestehen hatte.

Im XVI. Jahrh. folgte auf die Dynastie des Fakhr al-Dīn das Herrscherhaus der Muza'far. In dem Gebiet der Wēbi Shabellā, d. h. in dem eigenen lichen kommerziellen Hinterland von Makdishū wurden jedoch die Adjurān (Sömālī), die dort ein zweites mit Makdishū befreundetes und verbündetes Sultanat begründet hatten, von den nomadischen Hawiya (Sömālī) geschlagen, die dieses ganze Gebiet an sich rissen. Auf diese Weise wurde Makdishū durch die Beduinen von dem Innern des Landes abgeschnitten, eine Tatsache, die von verhängnisvollem Einfluss auf seine Wirtschaftslage werden musste. Die kolonialen Unternehmungen der Portugiesen und Engländer im Indischen Ozean trugen weiter dazu bei, diesen Verfall zu beschleunigen. Als Vasco da Gama im Jahre 1499 von Indien zurückkam, griff er mit seinem Geschwader Makdishū erfolglos an; und selbst Da Cunha gelang es 1507 nicht, die Stadt zu besetzen. Im Jahre 1532 wurde Makdishū von Dom Estevam da Gama, dem Sohne des Vasco, besucht, der dorthin kam, um ein Schiff zu kaufen. Am 5. Dezember 1700 ging ein britisches Geschwader drohend vor Makdishū vor Anker, doch wurden keine Truppen gelandet, und nach einigen Tagen segelte das Geschwader weiter, vermutlich nach Indien. Während der Kriege zwi-

schen den Portugiesen und dem Imām von 'Omān wurden Makdishū und andere Städte der Sömālī-Küste von den Soldaten des Imām Sēf b. Sulṭān (gest. 1116 = 1704) besetzt; nach kurzer Zeit jedoch beorderte der Imām seine Truppen zurück nach 'Omān.

In der Zwischenzeit hatte das Sultanat Makdishū in Wirklichkeit aufgehört zu bestehen; die in zwei Hälften gespaltene Stadt (Hamar-Wēn und Shāngāni) wurde durch Bürgerkriege verwüstet. Die Sömālī drangen nach und nach so sehr in die alte arabische Stadt ein, dass die Stämme in Makdishū ihren arabischen Namen gegen neue Sömālī-Bezeichnungen eintauschten: die „Akābi“ wurden auf diese Weise zu rēr Shēkh; die „Djid'ati“ hiessen nunmehr Shānshiyā; die „Afīfi“ nahmen den Namen Gudmanā an; und selbst die Mukri (Kāhtāni) änderten ihren Namen in rēr Faḫih. Im XVIII. Jahrh. bemächtigten sich die Beduinen Darandollā (Sömālī), angelockt durch die übertriebenen Berichte von dem Reichtum Makdishū's, im Sturm der Stadt. Der Anführer der Darandollā, der den Titel Imām führte, residierte im Shāngāni-Viertel; das Vorrecht der Kāhtāni hinsichtlich der Wahl des Kādi wurde von den neuen Machthabern wiederum anerkannt. In der ersten Hälfte des XIX. Jahrh. eroberte Sultan Barghash b. Sa'īd von Zandjibār die Stadt und setzte dort einen Wālī ein. Im Jahre 1889 verpachtete der Sultan von Zandjibār die Stadt an Italien, das späterhin (1906) alle Besitzungen an der Sömālī-Küste von Zandjibār kaufte.

*Litteratur:* Yāqūt, ed. Wüstenfeld, I, 502; IV, 602; Ibn Baṭṭūṭa, *Rihla*, Kairo 1322, I, 190 (ed. Defrémery und Sanguinetti, II, S. 183); De Barros, *Decades da Asia*, Lissabon 1777-78, Dek. I, Buch IV, Kap. XI und Buch VIII, Kap. IV; De Castanhoso, *Dos feitos de Dom Christovam da Gama*, ed. Esteves Pereira, Lissabon 1898, S. XI; Liego do Couto, *Decades da Asia*, Lissabon 1778, Dek. IV, Buch VIII, Kap. II; Gaspere Correa, *Lendas da India*, Lissabon 1858-66, T. I, Bd. II, S. 678; T. III, Bd. II, S. 458 und 540; Guillaing, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique Orientale*, Paris 1856, Bd. I; C. Conti Rossini, *Vasco da Gama, Pedralvarez Cabral e Giovanni da Nova nella Cronica di Kilwah*, in *Atti del 3e Congresso geografico Italiano*, II, Florenz 1899; ders., *Studi su popolazioni dell'Etiopia*, in *RSO*, VI, 367, Anm. 2; E. Cerulli, *Iscrizioni e documenti arabi per la storia della Somalia*, in *RSO*, XI, 1-24; ders., *Le popolazioni della Somalia nella tradizione storica locale*, in *RRA L*, Serie VI, Bd. II, Fasc. 3-4, S. 150-72; ders., *Nuovi documenti arabi per la storia della Somalia*, in *RRA L*, Serie VI, Bd. III, Fasc. 5-6, S. 392-410.

(ENRICO CERULLI)

**MAKHDUM AL-MULK**, dessen wirklicher Name Mawlānā 'Abd Allāh ist, war der Sohn des Shaikh Shams al-Dīn von Sulṭānpūr. Seine Vorfahren wanderten von Multān ein und liessen sich in Sulṭānpūr bei Lāhore nieder. Er war der Mündel des Mawlānā 'Abd al-Kādir Sāhindi und wurde einer der gelehrtesten Männer und Heiligen Indiens. Er war ein scheinheiliger Sunnite und galt nach Abu 'l-Faḍl's (gest. 1011 = 1602) Angabe von Anfang an als ein gefährlicher Mann. Bei den zeitgenössischen Monarchen stand er in grossem Ansehen; sie hatten grosse Achtung vor ihm.

Kaiser Humāyūn (937—63 = 1530—56) verlieh ihm den Titel *Shaykh al-Islām*. Als das Kaiserreich Indien in den Besitz Shēr Shāh's (946—52 = 1539—45) kam, ehrte auch er ihn mit dem Titel *Sadr al-Islām*. Auch während der Zeit des Kaisers Akbar (963—1014 = 1556—1605) war er ein Mann von grosser Bedeutung. Bairām Khān Khānān (gest. 968 = 1560) stärkte seine Stellung dadurch sehr, dass er ihm den Bezirk Thānkawāla gab, womit ein Einkommen von 100 000 Rupien verbunden war, während Akbar ihm den Titel *Makhdūm al-Mulk* verlieh, worunter er der Nachwelt bekannt wurde. Als Akbar seine religiösen Neuerungen begann und das Volk zu seinem „Göttlichen Glauben“ bekehrte, widersetzte sich Makhdūm al-Mulk dem Kaiser, der sehr zornig über ihn wurde und ihm befahl, eine Wallfahrt nach Mekka zu machen. Er reiste infolgedessen im Jahre 987 (1579) ab.

Er starb oder wurde vergiftet im Jahre 990 (1582) in Aḥmedābād nach seiner Rückkehr von Mekka.

Er ist der Verfasser folgender Bücher: 1. *ʿIsmat al-Anbiyāʾ*, ein Werk über die Reinheit der Propheten (vgl. Badāʾunī, III, 70); 2. *Minḥāj al-Dīn*, das Leben des Propheten (vgl. Maʾāthir al-ʿUmārī, III, 252); 3. *Hāshiyā Sharḥ Mullāh*, ein Superkommentar zu Džāmī's Kommentar zu Ibn al-ʿIḍḍīb's *Kāfiya* (vgl. Maʾāthir al-ʿUmārī, III, 252); 4. *Sharḥ Shamāʾil al-Tirmidhī*, ein Kommentar zu Tirmidhī's *Shamāʾil al-Nabī* (vgl. Badāʾunī, III, 70).

*Litteratur:* ʿAbd al-Qādir Badāʾunī, *Muntakhab al-Tawārīkh*, III, 70; Shāhnawāz Khān Awrangabādī, *Maʾāthir al-Umarāʾ*, III, 252; *Khazinat al-Aṣfiyāʾ*, S. 443, 464; Abu ʿl-Faḍl, *Aʿin-i Akbarī*, Übers. Blochman, S. 172, 544. (M. HIDAYET HOSAIN)

**MAKHDŪM-I DJAHĀNIYĀN.** [Siehe DJALĀL BUKHĀRĪ.]

**MAKHLAD** (BANŪ), bekannte Juristenfamilie Cordovas, die sich vom Vater auf den Sohn zehn Generationen hindurch in der Kenntnis des Fiqh ausgezeichnet hat. Der Vorfahr, welcher der Familie den Namen gegeben hat, war Makhlad b. Yazīd, der Kāḍī des Bezirks Reiyoh (einer *Kūra* im Südosten Spaniens mit der Hauptstadt Malaga) unter der Regierung des Emīr ʿAbd al-Rahmān II. in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts d. H. war. Sein Sohn Abū ʿAbd al-Rahmān Baḳī b. Makhlad war ein bedeutender Jurist und Traditionarier. Er war im Ramaḍān 201 (April 817) geboren und unternahm nach seiner Ausbildung durch Mālik b. Anās und Yahyā b. Yahyā al-Laiṭhī in Spanien eine längere Reise durch den Orient, auf der er sich in der Rechtswissenschaft und den Überlieferungen vervollkommnete. Nach seiner Rückkehr nach Cordova zog ihm seine unbestreitbare Meisterschaft den Hass und den Neid der ersten spanischen Juristen, besonders des Abū Muḥammed ʿAbd Allāh Ibn Martanīl (vgl. Ibn al-Farāḍī, N<sup>o</sup>. 245; al-Dabbī, N<sup>o</sup>. 572) zu, die ein Todesurteil gegen ihn zu erlangen suchten, indem sie ihn der Gottlosigkeit und Ketzeri beschuldigten. Baḳī b. Makhlad verdankte seine Rettung nur der Vermittlung des Hofsekretärs Ḥāshim b. ʿAbd al-ʿAzīz und lebte dann unter dem Schutz der Omayyaden, von der ganzen Bevölkerung Cordovas geachtet, wo er im Jahre 276 (889) starb. Baḳī b. Makhlad, der, wie man annimmt, einer der ersten Anhänger der zāhiritischen Bewe-

gung in al-Andalus war [s. ZĀHIRITEN], schrieb zwei berühmte Werke: *Tafsir al-Kurʾān* und einen *Musnad*, dessen Verlust man besonders bedauern muss, wenn man dem Lob Glauben schenkt, das Ibn Hazm in seiner *Risāla* (bei al-Maḳkārī, *Analectes*, II, 115) ihm zollt. Über Baḳī b. Makhlad vgl. Ibn al-Farāḍī, *Tārīkh ʿUlamāʾ al-Andalus* (BAH, VII—VIII), N<sup>o</sup>. 281; Ibn Bashkuwāl, *Ḍiḥ* (BAH, I—II), N<sup>o</sup>. 277; al-Dabbī, *Bughyat al-multamis* (BAH, III), N<sup>o</sup>. 584; Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIḍḍīb*, II, 366; al-Khushani, *Kitāb al-Kundat bi-Kuṭuba*, ed. und Übers. I. Ribera, Madrid 1914, Index; Ibn ʿIdhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, II, 112—13; Übers. Fagnan, II, 179—81; al-Maḳkārī, *Nafḥ al-Ṭib*, *Analectes*, I, 812; II, 115 und 120 und Index; Dozy, in *ZDMG*, XX, 598; Goldziher, *Die Zāhiriten*, Leipzig 1884, S. 115; Brockelmann, *GAL*, I, 164.

Die direkten Nachkommen widmeten ihre wissenschaftliche Betätigung hauptsächlich der Kommentierung der Hauptwerke ihres berühmten Verwandten. Eine Liste dieser Personen mit bibliographischen Angaben findet sich in der kleinen der Familie Banū Makhlad gewidmeten Monographie: Rafael de Ureña y Smenjaud, *Familias de jurisconsultos: Los Benimajlad de Córdoba*, in *Homenaje á D. Francisco Codera*, Saragossa 1904, S. 251—58.

*Litteratur:* im Art. angegeben.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MAKHZEN** (A.), von *khazana* „einschliessen, aufbewahren, Schätze ansammeln“. Das Wort soll im amtlichen Gebrauch zuerst in Nordafrika im zweiten Jahrhundert der Hidjra angewandt worden sein, um eine Eisenkiste zu bezeichnen, in die Ibrāhīm b. al-Aghlab, Emīr von Ifrīkiya, die Geldsummen einschloss, die aus den Steuern herrührten und für den ʿAbbāsiden-Khalifen in Baghdād bestimmt waren. Anfangs wurde der Ausdruck, der heute in Marokko gleichbedeutend mit Regierung ist, mehr speziell für die Finanzverwaltung gebraucht.

Man kann also sagen, dass der Ausdruck *Makhzzen*, der schliesslich die marokkanische Regierung und alles, was irgendwie mit ihr zusammenhängt, bezeichnete, anfangs einzig und allein den Ort bezeichnete, wo die Steuern gesammelt wurden, die an den Staatsschatz der islāmischen Gemeinde, an das *Bait al-Māl*, abgeführt werden sollten. Später, als die Steuereinnahmen der einzelnen Länder für die Bedürfnisse dieser Länder selbst verwandt wurden, als sie also nicht mehr zur Zentralkasse der islāmischen Gemeinde geschickt und dadurch sozusagen die Sonderkassen der Länder wurden, in denen das Geld aufgebracht war, diente das Wort *Makhzzen* dazu, die Kasse jedes dieser Länder zu bezeichnen, und es entstand zwischen dem *Makhzzen* und dem *Bait al-Māl* eine gewisse Verwirrung.

Man findet wohl in Andalusien den Ausdruck *ʿAbd al-Makhzzen*, aber er bedeutet hier eher noch „Sklaven der Staatskasse“ als „Sklaven der Regierung“; und allem Anschein nach hat das Wort *Makhzzen* später nur in Marokko zur Bezeichnung der Regierung selbst gedient, und zwar in dem Masse, wie dieser Staat sich von der islāmischen Zentralgewalt löste, nachdem er nacheinander von den Omayyaden in Damaskus, den ʿAbbāsiden in Baghdād, den Omayyaden in Spanien und den Fātiniden in Ägypten abhängig gewesen war.

Kurzum, dies Wort hat erst die Örtlichkeit bezeichnet, wo die Gelder eingeschlossen wurden, die an das *Bait al-Māl* der islāmischen Gemeinde



überwiesen werden sollten, und wurde dann zur Zeit der grossen Berberdynastien auf den Staatsschatz des marokkanischen islamischen Staatswesens angewandt. Später zur Zeit der Sharifen-Dynastien wurde das Wort *Makhzen* nicht mehr ausschliesslich für den Staatsschatz gebraucht, sondern für die gesamte Organisation mehr oder weniger administrativer Art, die von diesem Staatsschatz lebte, d. h. für die gesamte marokkanische Regierung. Wenn man den Bedeutungswandel des Wortes *Makhzen* durch die Geschichte verfolgt, wird man zu dem Schluss kommen, dass die mit diesem Wort bezeichnete Institution nicht nur nicht-religiöser Natur ist, sondern dass sie im Gegenteil sozusagen die Gesamtheit aller widerrechtlichen Annassungen der Laienmacht gegenüber der religiösen Autorität darstellt, auf deren Kosten sie sich allmählich während mehrerer Jahrhunderte gebildet hat. Aus diesen sukzessiven Usurpationen ergibt es sich, dass der *Makhzen*, der anfangs nur ein Behälter für die Staatsgelder war, zuerst zu diesem Staatsschatz selbst und dann zur gesamten Regierung wurde und das einzige Prinzip der Autorität für die Marokkaner darstellte.

Es ist bekannt, dass das grundlegende Prinzip der islamischen Gesellschaft die Gemeinschaft ist. Das Haupt dieser Gemeinschaft ist nur ein Verwalter, der seine Funktionen ausüben muss, sagte der *Khalife* 'Omar, wie ein rechtschaffener Vormund, der einzig und allein um das wohlerwogene Interesse seiner Mündel besorgt ist. Von diesem Ideal ist nur eins geblieben, dass nämlich die Mitglieder der Gemeinschaft tatsächlich unter Vormundschaft stehen.

Überblickt man in grossen Zügen die historische Entwicklung des *Makhzen*, so kann man sehen, wie diese despotische Regierung sich allmählich befestigte, indem sie sich der Vorschriften des Islam bediente, und wie sie dazu kam, vor der eingeborenen Berberbevölkerung eine arabische Fassade zu errichten, hinter der die Berber trotz ihrer allmählichen Islamisierung ihre Einrichtungen, ihren Aberglauben und ihre Unabhängigkeit bewahrten. Man kann aber nicht genug betonen, dass die Berber, trotz ihrer vielleicht strittigen Rechtgläubigkeit, Muslime sind und sich als Glieder der islamischen Gemeinschaft betrachten. Zweifellos beobachten sie die religiösen Gebräuche nicht besonders, sie besitzen jedoch den Stolz und die Intoleranz der Muslime; sie haben in der Tat die islamische Strenge in den Dienst ihrer angeborenen Wildheit gestellt, und es wäre ein gefährlicher Irrtum, zu glauben, dass sie anti-islamischen Gefühlen zugänglich sein könnten und besonders, dass ihre religiöse Lauheit sie uns gewogen machen müsste.

Zur Zeit der ersten Eroberung durch 'Oqba b. Nāf' (63 = 682) wurde keine islamische Gemeinde geschaffen. Es handelte sich für die arabischen Bekehrer nur darum, zahlreiche Tribute an Geld und Sklaven zu erheben, um ihre eigene Habsucht zu befriedigen und dem *Khalifen* in Damaskus bedeutende Geschenke schicken zu können.

Es war genau so im Jahre 90 (708) mit Mūsā b. Nušair, aber die Eroberung Andalusiens hatte dem Islam zahlreiche Berberstämme zugeführt, da man ihnen die Plünderung der westgotischen Reichtümer versprach. Andererseits begünstigten die Erpressungen der Araber und der Wunsch, den übertriebenen Forderungen der *Khalifen* zu entgehen, die Ausbreitung der *khāridjischen* Lehren,

deren zahlreiche Schulen jede Vereinheitlichung der Gewalt unmöglich machten und im Gegenteil die Dezentralisation steigerten.

Die Idrisiiden-Dynastie, die ihr *sharifischer* Ursprung als die erste islamische Dynastie Marokkos und zugleich als diejenige erscheinen lässt, welche die Bekehrung des Landes zum Islam vollendet hat, übte selbst ihre Macht nur über einen kleinen Teil des Gebietes aus. Gleich ihr führten die häretischen Barghawāta und zahlreiche *khāridjiti*-sche Emire ihre Existenz fort. Später erreichten die Zeneten Miknāsa, Maghrāwa und Banū Ifren ebensowenig eine Zentralisation. Erst im V. (XI.) Jahrh. unter der *Ṣanhādji*-Dynastie der Almoraviden, unter der Herrschaft Ya'qūb b. Tashfin's, lassen sich die ersten Anzeichen eines *Makhzen* entdecken, der aber erst unter der Almohaden-Dynastie festere Umrisse annahm.

Unter diesem Herrscherhaus wurde zum ersten Mal die religiöse Einheit Marokkos verwirklicht. Die Häresie der Barghawāta und alle Spaltungen wurden beseitigt, und ein einziger islamischer Staat, der der Almohaden, nahm die Stelle der zahlreichen mehr oder weniger heterodoxen Staatswesen ein, die sich das Land und seine Einkünfte teilten.

Man kann sagen, dass die Organisation des *Makhzen*, die wir in Marokko vorgefunden haben, aus dieser Einigung und den Massnahmen, die daraus folgten, hervorgegangen ist.

Die Almohaden betrachteten ihren Staat als den einzigen echt islamischen. Alle die, welche diesem Staate nicht angehörten, waren Abtrünnige; es war gesetzlich, sie zu bekämpfen, sie zu töten, ihre Frauen und Kinder in die Sklaverei zu führen und sich ihres Gutes und ihrer Länder zum Wohle des Almohaden-Staates, des einzig rechtgläubigen, zu bemächtigen.

Die Almohaden konnten also auf das ganze Gebiet ihres Reiches das islamische Ideal-Prinzip in Sachen des unbeweglichen Eigentums zur Anwendung bringen; alle von ihnen eroberten Länder der Nicht-Almohaden und sogar der Almohaden, die für zweifelhaft im Glauben galten, wurden den Gütern gleichgestellt, die man den Ungläubigen entrisen hatte, und wurden *Hubūs* der islamischen Gemeinschaft, d. h. der Almohaden. Diese *Hubūs*-Güter sind die, deren Besitzer die Grundsteuer (*Kharādji*) bezahlen müssen. Um diese Steuererhebung zu sichern, hat der Sultan 'Abd al-Mu'min das Gebiet seines afrikanischen Reiches von Gabes bis zum Wādi Nūn vermessen lassen.

Einige Jahre später brachte Ya'qūb al-Manšūr die arabischen *Djusham* und Banū Hilāl nach Marokko und siedelte sie in den Gebieten der islamischen Gemeinschaft an, die nach der Vernichtung der Barghawāta, nach den Kämpfen der Almohaden gegen die letzten Almoraviden und infolge der zahlreichen Truppensendungen nach Andalusien ohne Bewohner geblieben waren.

Diese arabischen Stämme, die das *Djaish* (in Marokko *Gish* gesprochen) der Almohaden bildeten, bezahlten keinen *Kharādji* für die von ihnen besiedelten Ländereien der islamischen Gemeinschaft: es waren die *Makhzen*-Stämme, die den *Kharādji* durch ihren Militärdienst bezahlten.

Man findet später die Reste dieser Organisation in den *Gish*- und den *Nā'iba*-Stämmen wieder. Die Versuche der Mariniden, ein *Gish* mit ihren eigenen Stämmen wieder zu bilden, sind gescheitert, und sie haben auf den *Makhzen* der arabischen Stämme, die durch Ya'qūb al-Manšūr

nach Marokko gebracht waren, zurückgreifen müssen, indem sie noch Kontingente der Ma'kil-Araber aus Süs hinzufügten.

Unter den Banū Wattās tritt diese Bewegung deutlicher hervor, und die andalusischen Einflüsse machen sich in der komplizierteren Organisation des Zentral-Makhzen und durch die Schaffung von neuen Titularrämtern am Hofe und im Palast mehr und mehr fühlbar.

Die christlichen Eroberungen riefen die Empörung der Zāwiya's und den Sturz der Banū Wattās hervor und begünstigten dadurch das Aufkommen der Sa'dier des Wādi Dar'a. Diese, mit ihren primitiven Sitten der Sahara und unter dem Einfluss der Ordens-Shaikhhe, wollten zuerst die Ausübung der Macht in der patriarchalischen Einfachheit der ersten Zeiten des Islām wiedereinführen. Die Geldnöte der Regierung, die Intrigen der Stämme und die Kämpfe der Mitglieder der regierenden Familie untereinander haben bald die Errichtung eines wirklichen Makhzen mit seinen Militär-Stämmen, seinen Ministern, seinen Gross-Würdenträgern, seinen unteren Beamten und seinen Gouverneuren notwendig gemacht. Zu ihnen gesellten sich bald noch die unzähligen Korporationen des Palastes, von denen weiter unten die Rede sein wird.

Die vielfachen Beziehungen der Sa'dier zu den Türken, die sich zu Beginn des XVI. Jahrh. in Algier festsetzten, haben dem Hofe Marokkos ein gewisses orintalisches Etikett, einen gewissen Luxus und sogar einen gewissen Pomp in der Lebensweise des Herrschers, seiner Umgebung und aller Persönlichkeiten des Makhzen gebracht.

Von dieser Epoche an datiert tatsächlich das Dasein dieser dem Lande selbst sozusagen fremden Einrichtung, die mehr vom Ausbeuten als vom Verwalten des Landes lebte und die man *Makhzen* nennt.

Die häufigeren offiziellen Beziehungen Marokkos zu den europäischen Mächten, der Austausch von Gesandtschaften, die Handelsvereinbarungen sowie der Loskauf christlicher Sklaven haben viel dazu beigetragen, diesem Makhzen mehr und mehr das äussere Ansehen einer wirklichen Regierung zu geben. Die Eifersucht der Mächte, ihr Wunsch, den status quo in Marokko aufrecht zu erhalten, sowie die Notwendigkeit, ihnen gegenüber eine wirkliche Macht vorzutauschen, haben diesen Makhzen aussen- wie innenpolitisch nur noch gefestigt und haben dem Sultan Mawlāy al-Hasan die Möglichkeit gegeben, diese Politik des Gleichgewichts zwischen den Mächten auf der einen und den Stämmen auf der anderen Seite fast 20 Jahre lang zu betreiben. Dies hat das Bestehen des marokkanischen Reiches mit seinen gegensätzlichen Elementen, deren äussere Fassade der Makhzen bildete, bis zum Tode des Herrschers gewährleistet.

Die untertänige und fast unterwürfige Haltung, die den europäischen Gesandten während der offiziellen Empfänge auferlegt wurde, erhöhte das Prestige des Sultans und seines Makhzen bei den Stämmen. Zu Fuss, umgeben von den Geschenken, die er mitgebracht hatte, kam der Abgesandte der Christenheit in einen Hof des Palastes und schien so dem zu Ross sitzenden Emir der Muslime Tribut zu zahlen. Dies ganze theatrale, blendende äussere Auftreten wurde von dem Makhzen mit grosser Mühe organisiert und erweckte schliesslich Illusionen über die wahre Kraft dieses Organismus sowohl bei den Stämmen wie auch bei den europäischen Mächten.

Schon unter den Berberdynastien der Almohaden, der Mariniden und der Banū Wattās waren die Militärstämme, der *Djaish*, fast alles Araber; unter den Sa'diern waren sie es alle; den arabischen *Djusham* und Banū Hilāl hatten sich Ma'kilstämme aus dem Süs angeschlossen. Andererseits hatten die Sa'dier eine gewisse Anzahl arabischer Stämme aus den Registern des *Djaish* gestrichen; sie bezahlten den *Kharādī* für die von ihnen bewohnten *Hubūs*-Länder der islāmischen Gemeinde in der Tat in Geld. Diese Stämme wurden im Gegensatz zum *Djaish* *Nā'iba*-Stämme genannt, d. h. je nach der etymologischen Auslegung des Wortes, dass sie entweder unter der Vormundschaft des Makhzen standen (von *Nā'ib* „Vormund“ oder „Stellvertreter“ des Vaters) oder dass sie als Ersatz eine Abgabe an die Stämme des *Djaish* bezahlten (von *nāba* „ersetzen“).

Seitdem nimmt Marokko das Aussehen an, wie es Frankreich beim Errichten seines Protektorates vorgefunden hat. Die benachbarten Türken hatten im Osten Grenzen errichtet, die durch die französische Besetzung Algeriens kaum modifiziert wurden, und das Gebiet von Marokko war wie heute noch in zwei Teile geteilt: 1. das *Bilād al-Makhzen* oder unterjochtes Gebiet, 2. das *Bilād al-Sibā'* oder dissidentes Gebiet, letzteres fast ausschliesslich von Berbern bewohnt.

Das *Bilād al-Makhzen* repräsentierte das offizielle Marokko und bestand aus den Territorien, die zum *Hubūs* der islāmischen Gemeinde gehörten und der Grundsteuer (*Kharādī*) unterworfen waren.

Dieses Gebiet wurde von arabischen Stämmen, den *Gish* und den *Nā'iba*, bewohnt. Marokko bestand also aus einer arabischen Regierung (*Makhzen*), die tatsächlich die der Grundsteuer (*Kharādī*) unterworfenen und von arabischen Stämmen bewohnten Distrikte verwaltete. Die Rechtsverhältnisse dieser Stämme variierten je nachdem, ob sie *Gish* oder *Nā'iba* waren.

Die Berberstämme des *Bilād al-Sibā'* widersetzten sich nicht nur einem Eingreifen der Autorität des Makhzen, sondern strebten sogar danach, wieder in die Ebenen vorzudringen, aus denen sie allmählich in das Gebirge zurückgedrängt waren. Eine der wesentlichsten Bemühungen der gegenwärtigen Dynastie, der *Shorfa'* 'Alawī von Tāfilālt, die im XVII. Jahrh. auf die der Sa'dier folgte, hat darin bestanden, dieser Expansionsbewegung der Berberstämme entgegenzutreten. So hat Mawlāy Ismā'il, der bedeutendste Sultan dieser Dynastie, 70 *Qasba's* an der Grenze des *Bilād al-Makhzen* errichten lassen, um die Berber in Schranken zu halten.

Daher rührt die soeben besprochene Politik des Gleichgewichts und der Intrigen, die bis in die letzten Jahre hinein vom Makhzen betrieben wurde.

Wie gesagt, es handelte sich nicht darum, das Land zu organisieren oder zu verwalten, sondern sich selbst zu behaupten, indem man mit Hilfe der *Gish*-Stämme die separatistischen Bestrebungen in ihren Grenzen hielt und aus den Häfen und den *Nā'iba*-Stämmen mit allen Mitteln möglichst viel herauszog. Von Zeit zu Zeit befestigte der Sultan seine Macht und sein Prestige durch von ihm selbst geleitete Expeditionen gegen die noch nicht unterworfenen Stämme.

Der Makhzen bildete sich allmählich im Laufe der Jahrhunderte auf Grund der Möglichkeiten und Erfordernisse der inneren Politik wie infolge der Verpflichtungen in der Aussenpolitik heran und scheint seine beste und extremste Verwirklichung



unter der Regierung Mawlāy al-Hasan's, des letzten grossen unabhängigen Sultans von Marokko (1873—94), erreicht zu haben.

Die Regierung Mawlāy al-Hasan's bestand zuerst aus dem Sultan selbst, der zum Teil Erbe war, der aber, wenn auch eigentlich nicht gewählt, so doch wenigstens von den *ʿAmmā* und den Angesehenen jeder Stadt und der Stämme aus dem Kreise der Söhne, Brüder, Neffen oder selbst der Vettern des verstorbenen Herrschers gekoren wurde; diese Proklamation heisst die *Baʿa*. Gewöhnlich vereinigt der, welcher im Augenblick der Thronvakanz über den Staatsschatz und die Truppen verfügt, alle Stimmen auf sich. Es kommt oft vor, dass der verstorbene Herrscher seinen Nachfolger bereits bestimmt hat; jedoch bildet diese Vorbestimmung keine bindende Verpflichtung für die Wähler. Es gibt demnach keine Thronfolgeordnung.

Es gab früher nur einen Wezir, den Grosswezir. Das Grosswezirat, eine Art Ministerium des Innern, bestand aus drei Abteilungen, deren jede von einem Sekretär (*Kātib*) geleitet wurde:

1. Abteilung: von der Meerenge von Gibraltar bis zum Wād Bū Kegreg.
2. Abteilung: vom Bū Kegreg bis zur Sahara.
3. Abteilung: das Täfilāṭ.

Unter der Regierung des Sidi Muḥammed (1859—73) veranlassten ihn die häufigeren und engeren Beziehungen mit Europa und besonders die Schutzherrschaft, ein besonderes Organ für die auswärtigen Beziehungen hinzuzufügen, und er schuf einen *Wazīr al-Fahr*, wörtlich „Minister des Meeres“; dies bedeutete aber nicht Marineminister, sondern Beamter für alles, was auf dem Seewege kam, d.h. für die Europäer. Dieser Minister hatte in Tanger einen eigenen Vertreter, der unter dem Namen *Nāʾib al-Sultān* der Unterhändler zwischen den europäischen Vertretern und dem Zentral-Makhzen war. Seine Aufgabe bestand vornehmlich darin, den europäischen Reklamationen und Forderungen fortwährend durch Ausflüchte auszuweichen und die europäischen Schützlinge gegeneinander auszuspielen, deren Zahl unaufhörlich wuchs und die oft der traditionellen Willkür des Makhzen hinderlich wurden. Das Konsularschutzwesen, 1880 durch die Konvention von Madrid sanktioniert und geregelt, hatte gleichzeitig zur Folge gehabt, den Makhzen nicht dazu zu ermutigen, seine Autorität über neue Gebiete auszudehnen.

Die Ausübung dieser Autorität wurde tatsächlich automatisch von der Ausübung des Schutzrechtes begleitet, und vom Gesichtspunkte seines Widerstandes gegen das europäische Vordringen, tat der Makhzen gut daran, den grössten Teil des Gebietes in einer scheinbaren politischen Unabhängigkeit zu erhalten; dieser entging dadurch den Einflüssen, die mit der Zeit Marokko in ein wirkliches völkerrechtliches Protektorat zu verwandeln drohten.

Durch eine äusserst nachgiebige und vorsichtige Eingeborenenpolitik mit den Ortschaftshäuptlingen, den *Shāikh's* der *Zāwiya's* und den *Sharifen*-Familien verstand es der Makhzen übrigens, in den entferntesten Distrikten wirklichen Einfluss zu bewahren, und zettelte dort unaufhörlich Intrigen an, um die Stämme unter sich uneins zu machen.

Er hielt sein religiöses Prestige durch die Hoffnung auf eine Vorbereitung zum heiligen Kriege, der eines Tages die Ungläubigen verjagen sollte, aufrecht und versuchte sich Geltung zu verschaffen, indem er die arabische Sprache durch den Korān-Unterricht verbreitete und allmählich die Prinzipien

des islamischen Rechtes (*Shraʿ*) an Stelle der Berbersitten setzte. Kurzum, er setzte die Eroberung des Landes fort, indem er versuchte, seine Islamisierung zu vervollständigen und die Landessitten mit dem Islam zu durchsetzen.

Unter der Regierung Mawlāy al-Hasan's bestand der Makhzen aus dem Grosswezir, dem *Wezir al-Bahr*, Minister der auswärtigen Angelegenheiten, dem *Allāf* — der seither Kriegsminister heisst —, dem *Amin al-Umanāʾ*, später Finanzminister, und dem *Kātib al-Shikāyāt*, Sekretär der Reklamationen, aus dem man den Justizminister machte, indem man seine Funktionen mit denen des *Kādi ʿl-Kudāt* vereinigte. Diese hohen Beamten hatten ihre Bureaus (*Banīka*, Pl. *Banāʾik*) im *Mashwar* des Palastes.

An einem grossen von Galerien eingerahmten Hofe befinden sich die Bureaus der Minister. Am oberen Ende des *Mashwar* liegt das Bureau des Grosswezirs. Daneben hat der *Kāʾid al-Mashwar* sein Geschäftszimmer, eine Art Hauptmann der Garde, der ebenfalls die Funktionen eines Einführers beim Sultan erfüllte. Der *Kāʾid al-Mashwar* war mit der Polizei des *Mashwar* betraut; seinem Befehl unterstanden die Truppen des *Gish*: die *Mashwariya*, *Masakhriya* (*Ḥanāfi*, Sing. *Hanfa*) usw., ebenso alle Korporationen ausserhalb des Palastes, der *Mawlā al-Ruwā*, Grossmeister der Marställe, die *Frāʾigīya*, die für das Feldlager des Sultans zu sorgen hatten, usw.

Zu diesen *Banīka's* des *Mashwar* ist noch das Bureau einer Persönlichkeit hinzuzufügen, das zuletzt entstanden ist, dessen Chef jedoch in der Regierung eine wichtigere Rolle spielen kann, als es seine Funktionen tatsächlich mit sich bringen. Dies ist der *Hādījib*, wörtlich der „Vorhang“; dieser Beamte ist nämlich gewissermassen wie ein Vorhang zwischen dem Sultan und seinen Untertanen. Sein Bureau befindet sich zwischen dem *Mashwar* und dem eigentlichen Palast; er ist mit der inneren Verwaltung des Palastes betraut. Seinem Befehl unterstehen die sogenannten inneren Korporationen (*Ḥanāfi al-Dakhliyin*), *Muwalin al-Udū*, die Leute für die Waschungen, *Muwalin al-Fraṣh*, die Bedienten für die Schlafräume, usw.; er gebietet gleichfalls über die Eunuchen und beschäftigt sich sogar mit der Disziplin der Frauen des Sultans durch die Vermittlung der *ʿArifa's* oder Palastfrauen. Oft nennt man den *Hādījib* einen Oberkammerherrn, obgleich er in seinen Funktionen diesem nicht genau entspricht.

Um diese Persönlichkeiten herum konzentrierte sich eine ganze Welt von Sekretären verschiedenen Grades, von Offizieren des *Gish*, vom *Kāʾid al-Rahā*, der an und für sich 500 Pferde befehligen sollte, und dem *Kāʾid al-Mra* mit 100 Pferden bis zum einfachen *Muḥaddam*. Diese ganze Welt, schlecht bezahlt wie sie war, lebte auf Kosten des Landes so gut sie konnte, indem sie ohne Scham mit dem Einfluss, den sie hatte oder in dessen Besitz man sie glaubte, und mit dem Prestige, das die Tatsache der Zugehörigkeit zum Hofe ihr nah und fern gab, Handel trieb.

Der Einfluss der Persönlichkeiten des Hofes erstreckte sich auf alle unterworfenen Distrikte durch die bürokratische Organisation des Makhzen, die zwar ihren Nutzen daraus zog, aber dennoch zur Zentralisation der Autorität und den daraus erwachsenden Vorteilen beitrug.

In dieser Organisation kann man beobachten, dass die Autorität des eigentlichen Makhzen, d.h. einer Laienmacht, sich fortwährend auf Kosten der

religiösen Gewalt durch eine sukzessive Umgestaltung vergrösserte. Zweifellos blieb die Basis immer religiös, aber praktisch wurde sie immer kleiner; und die Zivilgerichtsbarkeit der *Kā'id*'s und des Makhzen trat mehr und mehr an die Stelle der *Shra'*-Justiz, welche durch die *Kādi*'s ausgeübt wurde und welche schliesslich auf das Personenstands- und Immobilienrecht beschränkt wurde.

Die Autorität des Sultans wurde in den Städten und bei den Stämmen durch die vom Grosswezir ernannten *Kā'id*'s vertreten, ebenso durch die *Muhtasib*'s, deren Amt schon mit dem Entstehen des religiösen Gesetzes (*Shra'*) aufkam. Der *Muhtasib* hatte die Leitung und Überwachung der Zünfte; er bestimmte die Preise der Lebensmittel und überwachte die Gewichte, Masse und Münzen.

Die Steuer der *Nā'iba*, die den alten *Kharādī* vertrat, wurde bei den Nicht-*Gish*-Stämmen von den *Kā'id*'s dieser Stämme erhoben. Sie war eine der Hauptursachen des Missbrauchs. Die Höhe dieser Steuer wurde nie festgesetzt, und die eingetribenen Summen wurden tatsächlich zwischen den *Kā'id*'s, den Sekretären des Makhzen und den Weziren geteilt, ohne dass der Sultan oder die Staatskasse etwas davon sah.

Der Grosswezir ernannte ebenfalls die *Nādir*'s, Beamte, die seit der Regierung Mawlay 'Abd al-Rahmān's den lokalen *Nādir*'s an den *Hubūs* der Moscheen und Heiligtümer beigeordnet waren.

Die *Kādi*'s wurden von dem *Kādi 'l-Kudāt* ernannt; heute werden sie es vom Justizminister. Sie schlagen die '*Udūl* [vgl. *SHAHID*] vor, aber ernennen sie nicht.

Die Finanzbeamten (*Umanā'*), die Verwalter der Zölle, der Güter des Makhzen (*al-Amlāk*), der *Mustafādāt* (Markt- und Hafenrechte usw., der sogenannten *Muks*), der Verwalter des *Bait al-Māl* (vulgär: *Abu 'l-Mawārith*), d. h. der Beamte, der bei Erbfällen intervenierte, um den Anteil der islāmischen Gemeinde zu erheben, und der zugleich die Funktionen eines Verwalters der herrenlosen Nachlässe (*Wakīl al-Ghuyyāb*) ausübte: all diese Beamten wurden von dem *Amin al-Umanā'* ernannt, der später den Titel Finanzminister erhielt.

Diese Organisation war ausschliesslich zentralisierend, d. h. sie hatte als einziges Ziel, alle Geldquellen des Landes in die Kassen des Staates und seiner Agenten fliessen zu lassen; jedoch war nichts vorgesehen, um diese Geldmittel im allgemeinen Interesse nutzbar zu machen.

Kein Budget wurde aufgestellt; weder für öffentliche Arbeiten, noch für Eisenbahnen, Schiffe, Handel, Post oder sonst etwas wurde Geld vorgesehen. Die wenigen Heeresausgaben beschränkten sich auf den Unterhalt eines von einem englischen Offizier befehligten Regiments, auf eine französische Mission für militärische Instruktion, auf eine durch italienische Offiziere geleitete Waffenfabrik in Fās und auf den Bau eines Forts in Rabat durch einen deutschen Ingenieur.

Es handelte sich dabei mehr um ein diplomatisches Entgegenkommen, das man den interessierten Mächten zugestand, als um eine wirkliche militärische Organisation. Nach der Anschauung des Makhzen sollte die Verteidigung des Landes Aufgabe der Berberstämme sein, die hinter dem prachtvollen Prunk des Hofes sorgfältig von jeder Berührung mit Europäern ferngehalten wurden.

Für diese Eventualität kaufte der seinem System des Gleichgewichts treue Makhzen Waffen und Munition bei verschiedenen Mächten und bewahrte

sie in der *Makīna* zu Fās auf, um sie nötigenfalls unter die Stämme zu verteilen und den heiligen Krieg zu erklären.

Die Ausgaben für den öffentlichen Unterricht beschränkten sich auf sehr bescheidene Gehälter, die den '*Ulamā* an der Moschee al-*Qarawiyn* in Fās gezahlt wurden. Diese Gehälter wurden von den *Hubūs*-Erträgen vorweg genommen und bei Festen (*Ṣila*) vom Sultan durch Geschenke vermehrt.

Auch wurde nichts für die öffentliche Gesundheitspflege getan, und man kann die wenigen *Māristān* in einzelnen Städten keine Hospitäler nennen. Dort lebten einige Unglückliche in Schmutz und Dreck und empfingen aus dem *Hubūs* und aus öffentlicher Mildtätigkeit soviel, um nicht gerade Hungers zu sterben, wohlverstanden ohne irgendwelche ärztliche Hilfe.

Auf die wiederholten Vorstellungen der Mächte hin hatte der Makhzen schliesslich seine Befugnisse den Mitgliedern des diplomatischen Korps in Tanger übertragen, welches sich zu einem Gesundheitsamte konstituieren konnte, um nötigenfalls Schiffe mit ansteckenden Krankheiten zurückzuweisen.

Wie es auch immer war, der Makhzen bildete eine wirkliche Macht. Er bildete einen Felsen inmitten der Anarchie, deren er sich übrigens zur Selbsterhaltung bediente, um einerseits das Land leichter ausbeuten zu können und anderseits die Bildung irgend einer Ordnung im Lande zu verhindern, die ihm hätte gefährlich werden können.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Makhzen in Marokko das Instrument eines Verwaltungsdespotismus war, das in der sozialen Unordnung des Landes funktionierte und das weiterhin dank dieser Unordnung zu seinem alleinigen Vorteil arbeitete, fast wie ein fremdes Element in einem eroberten Lande. Er war und ist noch eine wirkliche Kaste mit ihren Traditionen, mit ihrer eigenen Art, zu leben, zu wohnen, sich zu kleiden und zu ernähren, mit einer eigenen Sprache (*al-Lughāt al-Makhzaniya*), die zwar ein reines Arabisch ist, aber ein Mittelding zwischen dem Schriftarabischen und der gesprochenen Sprache, formelhaft, voller abgegriffener Redensarten, höflich, knapp und zu nichts verpflichtet.

Dieser Makhzen genügte zwar bei den alten Zuständen, die er selbst hat schaffen und erhalten helfen; an dem Tage aber, an dem diese Zustände die Errichtung eines Protektorats erforderlich machten, musste er zum mindesten fundamentale Änderungen erfahren, wenn er nicht unmittelbar verschwinden wollte.

Verschiedene Abänderungen wurden schon unter dem alten Regime herbeigeführt, welche zweifellos gewisse Klagen verursachten, weil sie die Gewinnquellen beschränkten.

Das Wezirat der äusseren Angelegenheiten und das des Krieges sind dem Generalresidenten, das der Finanzen dem Generaldirektor der Finanz, der die Einkünfte des Reiches wie die eines wirklichen Staates verwaltet, zugeteilt worden.

Die Generaldirektionen der Landwirtschaft und des öffentlichen Unterrichts, die wirkliche Ministerien sind, werden von französischen Beamten verwaltet, ebenso die Post-, Telegraphen- und Telephondirektion und das Gesundheitsamt.

Zwei neue Wezirats wurden geschaffen: das der Domänen (*al-Amlāk*) und das der *Hubūs*. Das Wezirat der *Amlāk* ist kürzlich beseitigt worden, und die Domänen werden durch eine Behörde verwaltet, die der Generaldirektion der Finanzen



untersteht. Das Wezirat der *Hubūs* ist der Direktion der sherifalen Angelegenheiten unterstellt. Dieser Organismus führt das Protektoratsprinzip in der marokkanischen Regierung selbst durch, um so gemäss dem Protektoratsvertrag die „Organisation eines sherifalen reformierten Makhzen“ zu verwirklichen.

*Litteratur:* 1. Zur Bedeutungsentwicklung des Wortes *Makhzen* vgl. die Artikel *Khazān* (= Schatzmeister), *Khizāna* (Ort, wo man den Schatz verwahrt), *Khazāna* und *Khazīna* (der Schatz selbst) in den Wörterbüchern der klassischen Sprache, besonders im *Tağ al-Arūs*; *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* (Beirut 1867). Art. *Khazān* u. *Khazandār*; E. Lévi-Provençal. *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris 1928. Text, S. 71 u. Glossar; vor allem aber Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881.

Zu den dortigen bibliographischen Nachweisen füge für den algerischen Sinn des Wortes *Makhzen* folgende Artikel in der *Revue Africaine* hinzu: 1856/7, S. 393; F. Pharaon, *Notes sur les tribus de la subdivision de Médja*; 1873, S. 196 ff.; N. Robin, *Notes sur l'organisation militaire et administrative des Turcs dans la Grande Kabylie*; 1895, S. 5 ff. u. S. 109 ff.; E. Mangin, *Notes sur l'histoire de Laghouat*.

2. Zur Geschichte dieser Einrichtung: A. Arabische Werke: *Kitāb al-Bidaʿ* in E. Lévi-Provençal, a. a. O.; Ibn Abī Zarʿ, *Kirfās*, Fās 1305, lith.; Ibn Battūta, *Voyages*, Paris 1879; Ibn Khaldūn, *Prologomènes*; Muḥammad al-Saghīr al-Ifrānī, *Nuḥbat al-ḥādī*, lith. Fās 1307 (Paris 1888); französ. Übers. O. Houdas, Paris 1889; Abu 'l-Ḳāsim al-Zaiyānī, *al-Tur-djumān al-mu'rīb*, Ms.; Auszug daraus ed. u. übers. von O. Houdas u. d. T.: *Le Maroc de 1631 à 1812*, Paris 1886; Aḥmed b. Khālīd al-Nāṣiri, *Kitāb al-Istiqṣā*, Kairo 1312, 4 Bde.; französ. Übers. von Bd. I von A. Graulle, G. S. Colin u. Ismaël Hamet in *Archives Marocaines*, XXX, XXXI, XXXII; französ. Übers. des IV. Bandes von E. Fumey in *Archives Marocaines*, IX u. X; Akensūṣ, *al-Djāʾish al-ʿarabiyya*, Fās 1336 lith.; *al-Huṭat al-bahiya fi Mulūk al-Dawlat al-ʿalawiya*, anonyme Hs. aus dem Anfang des XV. (XX.) Jahrh.; E. Fumey, *Choix de Correspondances marocaines*, Paris 1903; M. Nehlil, *Lettres chérifiennes*, Paris 1915.

B. Abendländische Werke: Diego de Torres, *Relation de l'origine et Succes des Cherifs*, Paris 1637, S. 315—20; Mouëtte, *Relation de captivité, u. Histoire des Conquêtes de Mouley Archy*, beide Paris 1682, *passim*; Marmol, *L'Afrique*, Paris 1667, *passim*; Pidou de St. Olon, *Estat présent de l'empire de Maroc*, Paris 1694, S. 58 ff. u. S. 153 ff.; P. Dominique Busnot, *Histoire du règne de Mouley Ismael*, Rouen 1714, S. 35—62; P. P. Jean de la Faye, Denis Mackar u. a., *Relation du voyage pour la redemption des captifs aux royaumes de Maroc et d'Alger*, Paris 1726, S. 146 ff.; Braithwaite, *Histoire des révolutions de l'Empire de Maroc*, Amsterdam 1731, S. 214; Georg Höst, *Efter retninger om Marokos*, Kopenhagen 1779, S. 158—71; L. S. de Chénier, *Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'empire de Maroc*, Paris 1787, III, 161—170, 226—44, 391—94, 480—81; *Voyages d'Abū Ray et Abū Ḥassī*, Paris 1814, Bd. I, *passim*; Jacopo Gräberg di Hemso, *Specchio geografico e statistico dell' Impero di Marocco*, Genua 1834, S. 194—217; Garcin

de Tassy, *Mémoire sur les noms propres et les titres musulmans*, Paris 1878, S. 38—41; Oskar Lenz, *Die Machzanyah in Marokko in Deutsche Rundschau f. Geogr.*, 1882; Jules Erckmann, *Le Maroc moderne*, Paris 1885; Henri de la Martinière, *Le Sultan du Maroc et son Gouvernement in Rev. fr. de l'Et. et des Col.*, II (1885), 282—85; L. de Campou, *Un empire qui croule*, Paris 1886; Ch. de Foucauld, *Reconnaissance du Maroc*, Paris 1888, *passim*; L. de Campou, *Le Sultan Mouley Hagen et le Makhzen Marocain*, Paris 1888; El. Reclus, *Géographie universelle*, XI, Paris 1890; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Ch. Schefer, Paris 1897, *passim*, besonders Bd. II; Rouard de Card, *Les traités entre la France et le Maroc*, Paris 1898; Budget Meakin, *The Moorish Empire*, New-York 1899, S. 197—236; Eugène Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris 1904, S. 172—256; F. Weisgerber, *Trois mois de campagne au Maroc*, Paris 1904; Gabriel Veyre, *Au Maroc, Dans l'intimité du Sultan*, Paris um 1905; de Castries, *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905 ff., *passim*; Gust. Wolf-From, *Le Maroc, ce qu'il faut en connaître*, Paris 1906; Louis Massignon, *Le Maroc dans les premières années du 16<sup>ème</sup> siècle; Tableau Géographique* nach Leo Africanus, Alger 1906, S. 172—84; Chevrillon, *Un crépuscule d'Islam*, Paris 1906, S. 190—92; Cte Conrad de Buisseret, *A la Cour de Fes*, Brüssel 1907, S. 40—8; Gustave Jeannot, *Etude sociale, politique et économique sur le Maroc*, Dijon 1907, S. 185—268; H. Gaillard u. Ed. Michaux-Bellaire, *L'Administration au Maroc — Le Makhzen — Etendue et Limites de son Pouvoir*, Tanger 1909; Ed. Michaux-Bellaire, *L'Administration au Maroc*, in *Bull. de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*, Alger 1909; Jerónimo Becker, *Historia de Marruecos*, Madrid 1915, *passim*; Aug. Bernard, *Le Maroc*, 3. Aufl., Paris 1915.

Zeitschriften: *Archives Marocaines*: I, 1 ff.; Salmon, *L'Administration Marocaine à Tanger*; I, 56 ff.; Michaux-Bellaire, *Les Impôts Marocains*; II, 1—99: *Essai sur l'Histoire politique du Nord Marocain*; XV, 33 ff.; Xavier Lécureui, *Historique des Douanes au Maroc*; XVIII, 1—187; A. Peretié, *Le Rais El Khadir Ghailan*.

*Revue du Monde Musulman*: V, 242—74; Michaux-Bellaire, *Un rouage du Gouvernement Marocain*; *La Beniḡat ech-chikayat de Moulay Abd el-Hafid*; S. 646—62; Michaux-Bellaire, *Au Palais du Sultan Marocain*; VIII: Michaux-Bellaire, *L'Islam et l'Etat marocain*; IX, 1—43; Michaux-Bellaire, *L'organisme Marocain*; XII, 87—91; A. le Châtelier, *Lettre à un Conseiller d'Etat*; LVIII, 104—7: *Enquête sur les corporations musulmanes; L'influence du Makhzen*.

*Bulletin du Comité de l'Afrique Française*: 1902, S. 420: *Le Voyage du Sultan*; 1903, Suppl. S. 293—304; René Mauduit, *Le Makhzen marocain*; 1904, S. 4: Général Derrécagaix, *La crise marocaine*; S. 50: *L'évolution du Makhzen*; 1905, R. C., S. 517—28: Commandant Ferry, *La réorganisation marocaine*; 1906, S. 335: *Le Sultan et la Cour*; 1907, S. 102: *Le Gouvernement marocain*; S. 367: *Le Sultan du Sud*; S. 368: *Le déplacement de la Cour de Fes*; 1909, R. C., S. 185 ff.: Ed. Doutté, *Les causes de la chute d'un sultan; La Royauté marocaine*.

(ED. MICHAUX-BELLAIRES)

**MAKHZŪM** (BANŪ), mit den Omayyaden zusammen der aristokratische Klan Mekkas. Diese Behauptung steht im Widerspruch zu der durch die *Sira* volkstümlich gewordenen Theorie, wonach der Ahnherr der vornehmen Familien Kuṣaiy war. Nun aber können wir um die Mitte unseres VI. Jahrhunderts feststellen, dass unter den Klags der Kuraish unstreitig der angesehenste der Klan der Banū Makhzūm war, der sich über Yaḳaḏa b. Murra . . . . auf den sagenhaften Fähr (Kuraish) zurückführte, ohne Kuṣaiy dabei zu berühren. Zu dieser Zeit gehörte in Mekka mit Ausnahme des Heiligtums alles den Makhzūm. Ihnen allein gelang es, dem wachsenden Einfluss der Omayyaden die Wage zu halten. Eben zu diesem Zeitpunkt wird ihr Name zuweilen gleichbedeutend mit Kuraishitisch (Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishṭikāk*, ed. Wüstenfeld, S. 94, 12).

Diesen Vorrang scheinen die Makhzūm dem Muḡhira b. 'Abd Allāh, einem Zeitgenossen des 'Abd al-Muṭṭalib und Enkel des Stammes-Ahnherren, zu verdanken. Zuweilen tritt sogar die *Nisba* „Muḡhiri“ an die Stelle von „Makhzūmi“. Sein Sohn, Hishām b. al-Muḡhira, soll sogar den Titel „Herr (*Rubb*) von Mekka“ geführt haben (Ibn Duraid, *Ishṭikāk*, S. 93, 1 ff.). Die Kuraish sollen eine ihrer Ären von dem Tode dieser Persönlichkeit an rechnen, sofern es sich dabei nicht um Walid b. al-Muḡhira handelt. Die Tradition schwankt zwischen diesen beiden Makhzūmiten. Die Makhzūm besaßen in der *Mala*, dem Kate der Notabeln, der die Angelegenheiten Mekkas bestimmte, einen entscheidenden Einfluss. Ein Makhzūmite führte häufig im Namen der *Mala* das Wort, wie z.B. bei den Auseinandersetzungen mit Muḡammad im Anfang der Verkündigung des Islām. Die Makhzūmiten wurden für diejenigen gehalten, die dem mekkanischen Handel die Hauptstrassen zu den fremden Märkten geöffnet hatten. Wegen ihrer Klugheit, ihrer Tatkraft — „brennend wie das Feuer“ hiess es von ihnen (*Aghānī*, Bülāker Ausg., XV, 8 u.) —, wegen ihres Patrizierstolzes und vor allem wegen ihrer Reichtümer werden sie von den anderen mekkanischen Klags beneidet. Kurz, sie stellen die Abkömmlinge Kuṣaiy's in den Schatten, wie die Banū Hāshim, zu deren Gunsten die Traditionstheorie in Umlauf gesetzt zu sein scheint. In der Schlacht bei Badr verloren die Makhzūm eine grosse Anzahl der Ihrigen. Nach diesem Unglück, von dem sie sich niemals wieder erholen sollten, müssen sie den Omayyaden den Vortritt lassen.

Was ihnen nach der Auffassung der islamischen Tradition geschadet hat, war ihr Widerstand gegen den entstehenden Islām. Diese Tradition wollte unter ihnen in der Person des Abū Ḍjahl den Typus des unbelehrbaren Gegners sehen. Der Makhzūmite Walid b. al-Muḡhira hatte in Mekka zu den „Spöttern“ des Propheten gezählt. Mehrere Verse der mekkanischen Süren sollen auf ihn gemünzt sein (Ibn Duraid, *Ishṭikāk*, S. 60–1). Bevor Khālīd b. al-Walīd „das Schwert Allāhs“ wurde, kämpfte er mit den meisten der Seinigen bei Badr, bei Ḥūd, bei dem Khandaḡ usw. gegen den Propheten. Aus diesem beständigen Widerstand erklärt es sich, warum sie und die Omayyaden *al-Aḍḡārān min Kuraish*, „die beiden ungläubigen Klags der Kuraish“, genannt werden (Ṭabari, *Tafsīr al-Ḳur'ān*, XIII, 130).

Nach dem *Fatḥ*, der Eroberung Mekkas, nahmen sie ohne Begeisterung die neue Religion an; viele liessen sich, um den leitenden Kreisen wie-

der nahe zu sein, in Medina nieder, das zur Hauptstadt des Islām geworden war. Der Prophet konnte die militärischen Fähigkeiten des Khālīd wohl gebrauchen, musste aber seiner Zuchtlosigkeit wegen ein Auge zudrücken. Weder er noch die andern Makhzūmiten waren den Khālifen gegenüber mehr nachgiebig als in der früheren Zeit, in der sie sich weigerten, sich mit den Omayyaden zu versöhnen und auf die Aufforderungen Abū Sufyān's zu antworten (Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, S. 203, 273–75). Als der Vater Abū Bakr's von der Wahl seines Sohnes erfuhr, soll seine erste Frage gewesen sein: „Haben 'Abd Manāf und Makhzūm ihre Zustimmung gegeben?“ (Ibn al-Aṭhīr, *Uṣd al-Ghāba*, III, 222). Der Verfasser der *Tuḡḡa dhawi 'l-'Arab* (ed. Mann, S. 170, 16) ist erstaunt, dass er in den vorislamischen Genealogien der Makhzūmiten Namen wie 'Abid und 'A'idh findet, die immerhin eine gewisse Religiosität verraten.

Abū Bakr hatte erst Frieden mit Khālīd, als er ihn weit weg zum Kriegführen sandte und ihm freie Hand liess. Mit dem zweiten Khālifen kam es zum Krach. 'Omar, der zwar der Sohn einer Makhzūmitin gewesen sein soll, musste den hitzigen General absetzen, der mehr zu siegen als zu gehorchen gewohnt war. Wegen 'Ammār b. Yāsir, eines Klienten ihrer Familie, gerieten die Makhzūmiten mit 'Oṭhmān in Streit (Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab*, Pariser Ausg., IV, 121, 266, 279, 360). Sie erklärten sich geschlossen gegen 'Alī. Auch 'Abd al-Rahmān b. Khālīd b. al-Walīd, der mit Mu'āwīya verbündet war, bereitete schliesslich durch seine selbstherrlichen Allüren dem Omayyaden-Khālifen Unbequemlichkeiten. Die Makhzūmiten klagten Mu'āwīya an, dass er ihren Verwandten habe vergiften lassen. Im Verlaufe dieses Zwischenfalls massen sie sich das Recht an, Rache zu nehmen, und gaben so einen neuen Beweis ihrer selbstherrlichen Gesinnung. Seitdem standen sie mit den Omayyaden-Khālifen ebenso wie mit den früheren Regierungen auf sehr schlechtem Fuss, von dem Instinkt geleitet, mit der Obrigkeit zu schmollen und ihr fruchtlose Opposition zu machen. Als 'Abd Allāh b. al-Zubair sich gegen Yazīd I. empörte, standen sie alle mit einer einzigen Ausnahme auf seiner Seite. Zum Dank ernannte der mekkanische Gegenkhālīfe einen der Ihrigen zu seinem Vertreter in Baṣra.

Die Marwāniden willigten nach ihrem Triumph ein, den Makhzūmiten keinen Groll nachzutragen. Sie wählten sogar für den Gouverneurposten von Medina, der bis dahin einem Omayyaden vorbehalten war, makhzūmitische Beamte. Nach wie vor der Hidjra zählten die Makhzūmiten beständig zu den reichsten Kapitalisten von Mekka. Sie hatten ungefähr 5 000 *Mithḡāl* Gold in die Karawane gesteckt, die den Anlass zur Schlacht bei Badr gab. An sie wandte sich Muḡammad am Vorabend von Hunain, um eine Anleihe über 40 000 Dirhem abzuschliessen. Ihr systematischer Widerstand gegen die Regierung hielt sie gewöhnlich abseits von den grossen Verwaltungsposten, wo sich die Angehörigen der andern kuraishitischen Klags bereicherten. Ihr aristokratischer Stolz hinderte sie indessen nicht daran, durch den Handel und sogar durch die Industrie Geld zu verdienen. Wir wissen dies aus der Geschichte des 'Omar b. Abī Rabi'a, des berühmtesten der kuraishitischen Dichter; 'Omar beschäftigte in seinen Webereien in Mekka 70 Sklaven (*Aghānī*, I, 37, 5). Ein Zeit-



genosse 'Omar's war ein anderer Makhzūmite, mit dem Beinamen „der Mönch (*Rāhib*) der Kuraish, wegen seines Verdienstes und seiner Ausdauer beim Gebet“ (Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, V, 153, 19). Sehr viel bekannter als dieser Asket ist der in Fiqh- und Hadīth-Fragen unaufhörlich zitierte Makhzūmite Sa'id b. al-Musaiyib, einer der berühmtesten Tābi'is des I. Jahrhunderts d. H.

Mit der Thronbesteigung der 'Abbāsiden geht der Einfluss auf die Iranier über. Allmählich kommen die Banū Makhzum sowie die anderen kuraischitischen Klans in Vergessenheit. Noch heutzutage tragen Familien den Namen Makhzūmī. Es fragt sich, wie weit ihr Anspruch auf makhzūmitischen Ursprung berechtigt ist, wenn es sich nicht wie bei Sirādj al-Dīn al-Makhzūmī al-Himṣī (vgl. Brockelmann, *G A L*, II, 98) um eine Abstammung weiblicherseits handelt. Mit Recht bemerkt Kaḷkaṣhandī (*Ṣubḥ al-A'ṣḥā*, Kairo 1913, I, 213), dass der Stamm der Banū Khālid, der in der Gegend von Himṣ nomadisiert, mit dem grossen makhzūmitischen Heerführer nur den Namen gemeinsam hat. Die Nachkommenschaft in männlicher Linie von Khālid b. al-Walid soll frühzeitig erloschen sein (vgl. Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ghāba*, V, 249 u.), eine Behauptung, die von dem eben genannten Schriftsteller Sirādj al-Dīn bestritten wird.

*Litteratur:* Ausser den Angaben im Artikel selbst: Ibn Duraid, *Iṣṭikḥāḡ*, ed. Wüstenfeld, S. 60 ff., 91 ff.; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, V, 88 ff., 328—30; *Aghānī*, III, 100, 102; XV, 11 ff.; Ibn Hisham, *Sīra*, ed. Wüstenfeld, S. 171, 238, 272; Ibn 'Abdrabbihi, *al-Iḡd al-farīd*, II, S. 47; Ibn Kṭaiba, *U'yūn al-Akhbār*, ed. Brockelmann, S. 236, 243; P. Schwarz, *Der Diwan des 'Umar b. Abi Rabi'a*, Leipzig 1900, IV, 1—34; H. Lammens, *Études sur le règne du Calife Omayyade Mō'awia Ier*, S. 4—11 (Sonderdruck aus *M F O B*, I—III); ders., *La Meccque à la veille de l'hégire*, S. 24, 35, 53, 67, 75, 213, 223, 231, 316 (*M F O B*, IX).

(H. LAMMENS)

AL-MAKIN B. AL-'AMID, DJIRIJIS ('ABD ALLAH) B. ABI 'L-YĀSIR B. ABI 'L-MAKĀKIM, christlicher Verfasser einer arabischen Weltchronik. Sein Leben ist von abendländischen Schriftstellern mehrfach in Enzyklopädien und sonstigen Nachschlagewerken behandelt worden; aus ihren Artikeln ist aber nichts über ihre Quellen zu erfahren. Auch Brockelmann, *G A L*, I, 348, muss sich darauf beschränken, die herkömmliche Biographie darzustellen und sich auf seine europäischen Vorgänger zu berufen. Um nicht alles aufs neue zu wiederholen, seien hier nur al-Makins Geburts- und Todesdatum. 602 (1205) und 672 (1273), genannt; letzteres Datum überliefert Ḥādjdjī Khalifa, II, 104, N<sup>o</sup>. 2103. Sein Grossvater starb nach J. H. Hottinger, *Promptuarium*, S. 75 ff., im Jahre 606, sein Vater 636.

Die Weltchronik al-Makins besteht aus zwei Teilen, deren erster die vorislāmische Zeit von der Erschaffung der Welt an und deren zweiter die islāmische Geschichte bis zum Jahre 658 (1260) behandelt. Die Anlage des Werkes ist so, dass die ganze Weltgeschichte in Form von fortlaufend nummerierten Biographien ihrer bedeutendsten Vertreter dargestellt wird. Ziemlich am Anfang ist die Behandlung einiger kosmologischer Fragen und der sieben Klimata eingeschaltet. Bis zum Jahre 586 v. Chr. dient als Grundlage die biblische Geschichte: die Zählung beginnt bei Adam mit N<sup>o</sup>. 1.

Für die Zeit nach der Zerstörung des salomonischen Tempels treten dann nach dem bekannten Schema die vorderasiatischen Dynastien ein, die schliesslich von Alexander, den Römern und den Byzantinern abgelöst werden. Hier wie im zweiten Teil nimmt der Verfasser sich nach seiner eigenen Aussage die Chronik al-Tabari's zum Vorbild.

Das Werk, das den Titel *al-Madjmū' al-mubārak* führt, ist in zahlreichen Handschriften erhalten. Der erste Teil ist von Hottinger, *Smegma Orientale* (1658) im Kapitel *De usu linguarum orientalium in theologia historica* zu den einzelnen historischen Tatsachen ständig mit lateinischer Übersetzung zitiert; das Kapitel über Alexander den Grossen ist von E. A. W. Budge, *The Life and Exploits of Alexander the Great* (1896) äthiopisch und in englischer Übersetzung ediert worden. Der zweite Teil ist von Th. Erpenius unter dem Titel *Historia Saracénica . . . . . a Georgio Elmacino 1625* ediert und übersetzt worden; englische und französische Übersetzungen erschienen kurz darauf. Viele Verbesserungen stehen bei Köhler in Eichhorns *Repertorium*, VII—IX, XI, XIV, XVII. Eine kritische Neuausgabe des ganzen Werkes ist ein dringendes Desiderat. Wie bedeutungsvoll es für die orientalische Kirchengeschichte ist, hat A. v. Gutschmid, *Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien = Kl. Schr.*, II (1890), 395—525 gezeigt. Schon hieraus geht hervor, wie notwendig eine umfassende Untersuchung der Stellung al-Makins in der historischen Überlieferung wäre, was nur auf der Grundlage eines gesicherten Textes möglich ist. Darüber hinaus aber zeigt sich, dass al-Makin selbständig alte Quellen benutzt hat, die seine unmittelbaren Vorbilder wie Eutychius [s. d.] und sein von ihm schon zitierter Zeitgenosse Ibn al-Rāhib (Brockelmann, *G A L*, I, 349, wo es natürlich 669/1270 heissen muss), mit dem er in der Numerierung der Biographien übereinstimmt, nicht kennen und die auch von al-Tabari nicht benutzt sind. In dem Kapitel über Alexander den Grossen, dessen von Budge herausgegebene äthiopische Übersetzung mit dem arabischen Original genau übereinstimmt, finden sich lange wörtliche Auszüge aus der sehr alten arabisch geschriebenen hermetischen Schrift *al-Iṣṭamākhis* (vgl. Steinschneider, *Zur pseudepigr. Lit.*, 1862, S. 37; *Die arab. Übers. a. d. Griech.*, *Centralbl. f. Bibliothekswesen*, Beiheft XII, 1893, S. 88), die schon in der *Ghāyat al-Hakim* von Ps.-Madjriti (Brockelmann, *G A L*, I, 243, vgl. Ritter, *Picatrix, ein arab. Handbuch hellenist. Magie, Vorträge d. Bibl. Warburg*, I, 94 ff.; Edition von Ritter und Übersetzung von Ritter und Plessner in den *Studien d. Bibl. Warburg* steht bevor) ausgeschrieben worden ist. In dem erwähnten Werk von Budge findet sich auch die äthiopische Übersetzung der Darstellung Alexanders von Ibn al-Rāhib, die hier im Gegensatz zu dem arabischen Text in Cheikhos Ausgabe (*CSCO*, Arab., III/1 [1903]) nicht nur eine kurze Rubriknotiz, sondern eine ausführliche Darstellung ist. Hier aber finden sich aus der genannten hermetischen Schrift nur allgemeine Angaben, die nicht zu der Annahme einer selbständigen Benutzung zwingen, sodass al-Makin also trotz aller sonstigen Übereinstimmungen zwischen ihm und dem äthiopischen Ibn al-Rāhib wirklich selbständig gearbeitet haben muss. Dass etwa umgekehrt Ibn al-Rāhib von al-Makin abhängig wäre, verbietet sich dadurch anzunehmen, dass, wie schon erwähnt,

al-Makin den Ibn al-Rāhib ausdrücklich zitiert (vgl. Budge, II, 380, Anm. 7). Da Cheikho nur den Ibn al-Rāhib-Text des Abrahamus Echellensis herausgegeben hat, der möglicherweise eine Abkürzung des Grundtextes darstellt, während die äthiopische Übersetzung vielleicht die Urform wiedergibt, kann die Frage des Verhältnisses zwischen den beiden Kirchenschriftstellern noch nicht endgültig gelöst werden; aber schon das Alexanderkapitel zeigt, dass die Klärung des Problems von äusserster Wichtigkeit ist.

Über die Fortsetzung der Chronik durch Mufaḍḍal b. Abi 'l-Faḍā'il s. Brockelmann, *a. a. O.*

*Litteratur:* Ausser den im Artikel angegebenen Werken vgl. Jourdain in *Biogr. univ.*, Nouv. éd., XII, 215 s. v. Echellensis, 413 s. v. El Macin; E. Rödiger bei Ersch u. Gruber, XXXIII, 426 und die sonst noch von Brockelmann, *a. a. O.* genannten Werke und die von diesen zitierten Quellen; zum Text vgl. Seybold, *Zu El Makin's Weltchronik*, Z. D. M. G., LXIV, 140—53; Abbildung aus der dort genannten Breslauer Handschrift in: Severus Ibn al-Muḳaffa', *Alexandrinische Patriarchengeschichte*, ed. Seybold (Hamburg 1912), Taf. 5; für die byzantinische Geschichte vgl. Krumbacher, *Gesch. d. byz. Lit.*, 2. Aufl., S. 368, 401; zum Alexanderkapitel Ps.-Aristoteles, *Secretum secretorum*, ed. R. Steele (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, V [1920]), Index s. v. Al Makin, dazu Plessner, *OLZ*, 1925, S. 912 ff.; *Isl.*, XVI, 93, Anm. 5 und die Einleitung zu der bevorstehenden Ausgabe der *Ghāyat al-Hakim*; Wilhelm Hertz, *Aristoteles in den Alexander-Dichtungen des Mittelalters* (Ges. Abh., 1905), bes. S. 34 ff. (M. PLESSNER)

AL-MAKKĀRĪ, ABU 'L-'ABBĀS AHMED B. MUHAMMAD B. AHMED B. YAḤYĀ AL-TILIMSĀNĪ AL-MĀLIKĪ SHIHĀB AL-DĪN, maghribinischer Schriftsteller und Biograph, geboren um 1000 (1591/2) zu Tilimsān (Tlemcen), gestorben in Kairo im Djumādā II 1041 (Januar 1632). Er gehörte einer aus Maḳḳara (ca. 20 km südöstlich von Msila in der heutigen Provinz Constantine in Algerien) stammenden Gelehrtenfamilie an. Einer seiner Vorfahren väterlicherseits, Muḥammad b. Muḥammad al-Maḳḳārī, war Ober-Kāḍī von Fās und einer der Lehrer des berühmten Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb von Granada. Er selbst erhielt schon in jungem Alter einen umfangreichen Unterricht; sein Hauptlehrer war sein Onkel väterlicherseits, Abū 'Uthmān Sa'īd (gest. zu Tlemcen im Jahre 1030 = 1620/1; vgl. über ihn Ben Cheneb, *Idjāza*, § 103). Darnach verliess al-Maḳḳārī seine Vaterstadt und begab sich nach Marrākush und Fās, wo er von 1022—27 (1613—17) *Imām* und *Muftī* an der grossen Moschee al-Ḳarawīyin war. 1027 reiste er nach dem Orient, um die Pilgerfahrt nach den Heiligen Stätten zu machen. Nach der Erfüllung dieser Pflicht im Jahre 1028 (1618) gelangte er nach Kairo, wo er sich einige Monate aufhielt und sich verheiratete. Im folgenden Jahre unternahm er eine Reise nach Jerusalem und kehrte alsdann nach Kairo zurück. Im Jahre 1037 (1627) unternahm er nochmals die Pilgerfahrt, die er später noch mehrmals ausführte. Sowohl in Mekka als auch in Medina hielt er bei dieser Gelegenheit allgemein beachtete Vorlesungen über Ḥadīth. Dann nahm er wiederum Aufenthalt in Jerusalem und Damaskus, wo er durch den Gelehrten Ahmed b. Shāhin in die Madrasa Djaḳmaḳiya auf-

genommen wurde. Auch in dieser Stadt waren seine Vorlesungen über die islamischen Traditionen sehr besucht. Danach kehrte er nach Kairo zurück, und während seiner Vorbereitungen zur Übersiedlung nach Damaskus erkrankte er und starb.

Trotz seines langen Aufenthalts im Osten erwarb al-Maḳḳārī seine Quellenkenntnis als Historiker und Biograph des islamischen Spaniens im wesentlichen in Marokko, und zwar hauptsächlich zu Marrākush in der Bibliothek der sa'idschen Sultane (heute zum Teil im Escorial aufbewahrt; so benutzte al-Maḳḳārī unter anderem das Unicum des *Munad* von Ibn Marzūk; vgl. *Hespérus*, V, 8—9). In der Tat ist sein Hauptwerk, das er im Osten auf Betreiben des Ibn Shāhin nach dem im Maghrib gesammelten Material anfertigte, eine ausführliche Monographie über das islamische Spanien und über den bekannten Vielschreiber Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb aus Granada: *Nafḥ al-Tib min Ghayn al-Andalus al-raṭīb wa-Dhiḳr Wazīrihā Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb*, eine ungeheure Sammlung von historischen und litterarischen Angaben von Gedichten, Briefen und Zitaten aus heute meist verlorenen Werken. Dieses verleiht dem *Nafḥ al-Tib* einen unschätzbaren Wert und setzt es an die Spitze unserer Quellen über das islamische Spanien, von der Eroberung bis auf die letzten Tage der *Reconquista*. Selbst für diese letzte Periode ist es die einzige arabische Quelle, die wir heute besitzen.

Das *Nafḥ al-Tib* umfasst zwei vollkommen verschiedene Teile: der erste umfasst die historische und litterarische Beschreibung des islamischen Spaniens, der andere die Biographie des Ibn al-Khaṭīb. Der erste Teil zerfällt wiederum in: 1. physikalische Beschreibung von al-Andalus; 2. Eroberung von al-Andalus durch die Araber, Zeit der Staathalter; 3. Geschichte der Omayyaden-Khalifen und der Lokaldynastien (*Mulūk al-Tawā'if*); 4. Beschreibung von Cordova, Geschichte und Denkmäler; 5. Andalusier, welche nach dem Osten reisten; 6. Orientalen, welche die Reise nach al-Andalus machten; 7. litterar-historische Skizzen; geistige und moralische Eigenschaften der Andalusier; 8. die *Reconquista* Spaniens und Vertreibung der Muslime. Der zweite Teil umfasst: 1. Abstammung und Biographie der Vorfahren Ibn al-Khaṭīb's; 2. Biographie Ibn al-Khaṭīb's; 3. die Biographien seiner Lehrer; 4. Briefe in gereimter Prosa der Kanzleien von Granada und Fās, die Ibn al-Khaṭīb gesandt oder empfangen hat (*Mukhāṭabāt*); 5. eine Auswahl seiner Werke in Prosa und in Versen; 6. Liste seiner Werke.

Vollständige Drucke des *Nafḥ al-Tib*, Bülāk 1279 und Kairo 1302 und 1304 (4 Bde.). Der erste Teil wurde 1855—61 zu Leiden unter dem Titel *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne* durch R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl und W. Wright veröffentlicht. Im Jahre 1840 hatte bereits D. Pascual de Gayangos zu London in englischer Sprache unter dem Titel *The History of the Muhammadan Dynasties in Spain* eine gelungene Übersetzung des Teiles der ersten Hälfte des *Nafḥ al-Tib*, der sich auf die politische Geschichte des islamischen Spaniens bezieht, veröffentlicht. Aber eine vollständige kritische Übersetzung dieses umfangreichen Werkes besteht noch nicht.

Al-Maḳḳārī ist noch der Verfasser anderer bedeutender Werke, von denen eine ausführliche Biographie des berühmten Kāḍī 'Iyāḍ, *Azhār al-Riyāḍ fī Akhbār al-Kāḍī 'Iyāḍ* (Tunis 1322, 2



Bände), zu erwähnen ist. Eine Liste der Werke mit Nachweis der erhaltenen Handschriften findet sich bei Brockelmann und Ben Cheneb.

*Litteratur:* Muhammed Ma'yara, *al-Durr al-thamin*, Kairo 1306, S. 41; al-Yasi, *al-Muḥaḍḍarāt*, Fas 1317, S. 59; al-Khafadžī, *Kaḥḥanāt al-Aḥbāb*, Kairo 1294, S. 293; Ibn Miṣṣam, *Sulāfat al-ʿAṣr*, Kairo 1324, S. 589; al-Muḥibbi, *Khulāṣat al-Aḥḥār*, Kairo 1284, I, 302; al-Ifām, *Saḥḥat man intaḥḥa*, Fas o. J., S. 71; al-Ḳādirī, *Nuṣṣa al-Maḥḥimī*, Fas 1315, I, 157; Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber*, Göttingen 1882, S. 265; Dugat, *Notice sur al-Makkari*, in der Ausgabe der *Annales*; R. Basset, *Notice sommaire des manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne*, Lissabon 1894, S. 24—6; ders., *Recherches bibliographiques sur les sources de la Salouat al-Anfas*, S. 22, N<sup>o</sup> 53; F. Pons Boigues, *Essays bibliographiques*, S. 417; Brockelmann, *G. A. L.* II, 296; Ben Cheneb, *Idjāza*, § 102; Huart, *Litt. ar.*, S. 374; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, I, 158; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, S. 93 u. Anm. 3.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

AL-MAKKĪ, ABŪ ṬĀĪB MUḤAMMED B. ʿALĪ AL-ḤĀRITHĪ, gestorben zu Baghdād im Jahre 386 (996), *Muḥaddith* und arabischer Mystiker, Haupt des theologischen Madhhab der Sālimiya in Baṣra. Sein Hauptwerk ist das *Ḳūt al-Ḳulūb* (Kairo 1310, 2 Bde.), von dem al-Ḡhazālī in seinem *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* ganze Seiten abgeschrieben hat.

*Litteratur:* Brockelmann, *G. A. L.* I, 200; Saiyid Murtaḍā, *Ithāf*, Kairoer Ausg., II, 67, 69 u. 6.; Shaʿrāwī, *Laṭāʾif*, Kairoer Ausg., II, 28; Ibn ʿAbbād Rundi, *Rasāʾil Kubrā*, Lith. Fes 1320, S. 149, 200—201. (L. MASSIGNON)

MAKRĀN. Der Küstenstrich von Balūčistan, der sich ungefähr von 59° bis 65° 35' ö. L. erstreckt, und das Hinterland von der Küste bis zur Siyāhān-Kette etwas über 27° n. Br. Diese Gegend war den Griechen als Gedrosia bekannt und wurde von den Ichthyophagi oder Fischessern bewohnt; die persische Übersetzung dieses Namens (*Māhi-Khurān*) bietet eine seltsame Ableitung für ihren jetzigen Namen, der aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Dravidischen stammt.

Nach der persischen Sage erbaute Kaikhusrav von Irān das Land von Afrāsiyāb von Tūrān, und Cyrus und Semiramis marschierten dadurch. Im Jahre 325 n. Chr. wurde es von Alexander auf seinem Rückzuge von Indien durchzogen und kam später unter die Herrschaft der Sāsāniden, wurde aber vorübergehend in das Hindu-Königreich Sind einverleibt. Von den Arabern wurde es im Verlaufe der schnellen Ausdehnung der islamischen Herrschaft in der ersten Zeit des Ḳhalīfats annektiert; Muḥammed b. Ḳāsim zog durch Makrān, um in Sind einzufallen (711 n. Chr.), wo er die erste muslimische Ansiedlung östlich des Indus gründete. Marco Polo erwähnt es im Jahre 1290 als der westlichste Teil Indiens unter einem unabhängigen Herrscher, wahrscheinlich einem Muslim, der es unnötig fand, auch nur irgend einen Schein der Unterwürfigkeit weder Persien noch Indien gegenüber zu bekunden. Eingeborene Stämme beherrschten das Land, bis sie von den aus Indien kommenden Gīkī's vertrieben wurden; indessen rechneten die persischen Herrscher Makrān als einen Teil Balūčistan's, das zu der grossen Provinz Kirmān zählte. Mitte des XVIII. Jahrhunderts be-

gründeten die Aḥmadzai Khāne von Kalāt ihre Herrschaft über das Land; 1879 legte der Oberst Goldsmid die Grenze zwischen Persisch-Makrān und dem östlichen Makrān fest, welches dem Khān von Kalāt unterworfen blieb, obwohl häufig eine britische Intervention nötig war, um den Streit zwischen ihm und den herrschenden Stämmen der Provinz, den Gīkī, Nūshīrawānī, Bizandjan und Mirwāri, zu schlichten. Die Balūči sind Ackerbauern; die Stämme einer niedrigeren sozialen Stufe, sowie die Fischer, bilden eine besondere Klasse.

Das Klima des Landes wechselt mit der Höhenlage. In der Nähe der Küste ist es gleichförmig heiss, aber nicht unangenehm; in Keč oder Kedj, wonach Ost-Makrān Kedj Makrān genannt wird, ist der Winter trocken und kühl, der Sommer sehr heiss; in dem höher gelegenen Pandjgūr ist es im Winter bitter kalt und im Sommer mässig heiss.

*Litteratur:* Ibn Khurdādhbih, *Kitāb al-Masālik wa l-Mamālik*; al-Iṣṭakhrī, *Kitāb al-Masālik wa l-Aḥālīm*; Ibn Ḥawḳal, *Kitāb al-Masālik wa l-Mamālik*; al-Balāḥūrī, *Futūḥ al-Bulḍān: Cambridge History of India*, Bd. I; Le Strange, *The Lands usw.*, S. 329 ff.; P. Sykes, *Persia* (Oxford 1922), S. 59; sowie die *Litteratur* zum Art. BALŪCISTĀN.

(T. W. HAIG)

AL-MAKRĪZĪ, ABŪ ʿABBĀS AHMED B. ʿALĪ B. ABŪ AL-ḲĀDIR AL-ḤUSMĪNĪ TAḲĪʾ AL-DĪN, arabischer Geschichtsschreiber, geb. 766 (1364) zu Kairo als Enkel des Ḥanafiten Ibn al-Sāʾigh, der ihn in seinem Ritus erzog; er trat aber nach erlangter Mündigkeit zu den Shāfīiten über, bekämpfte die Ḥanafiten und zeigte sogar zāhiri-tische Neigungen. Er begann seine Laufbahn als stellvertretender Ḳāḍī in Kairo und brachte es bis zum Vorsteher der Moschee al-Ḥākims und Lehrer der Tradition an der Medrese al-Muʿayyidiya 811 (1408) ward er als Stiftungspfleger an der Ḳalānisiya und am nūrischen Krankenhaus, sowie als Professor der Medresen al-Ashrafiya und al-Iḳbāliya nach Damaskus versetzt. Etwa 10 Jahre später kehrte er als Privatmann nach Kairo zurück, um ganz der Schriftstellerei zu leben. Im Anschluss an die Pilgersfahrt im Jahre 834 (1430) lebte er fünf Jahre in Mekka; er starb zu Kairo nach langer Krankheit Donnerstag den 27. Ramaḍān 845 (9. Febr. 1442).

Seine literarische Tätigkeit geht von der topographisch orientierten Lokalgeschichte Ägyptens aus; er dehnte aber seine Interessen über die Nachbarländer bis Abessinien aus und befasste sich auch mit kulturgeschichtlichen Fragen, wie dem Mass- und Münzwesen. Sein Hauptwerk, die *Khitaṭ*, scheint allerdings in weitem Umfang auf dem eines Vorgängers al-Awhāḍī zu beruhen, das er sich nach al-Sakhāwis glaubwürdiger Beschuldigung einfach angeeignet hätte, ohne ihn zu nennen. Nach einer sehr ausführlichen historisch-geographischen Einleitung beginnt er die Beschreibung des Landes mit Alexandrien und verweilt besonders eingehend bei der Topographie von Fuṣṭāt und Kairo. Über die Quellen des Werkes s. R. Guest, *J. R. A. S.*, 1902, S. 103 ff. Es führt den Titel *al-Masālik wa l-Aḥbār fi Dhikr al-Khitaṭ wa l-Aḥḥār*, gedr. Bulāḳ 1270, 2 Bde. fol., Kairo 1308, 1324/6, 4 Bde., von G. Wiet (*MIFAO*, I—V, 1911—27) übersetzt: Makrīzī, *Histoire de l'Égypte*, trad. de l'arabe et accompagnée de notes hist. et géogr. par E. Blochet, Paris 1908; *Description topographique et historique de l'Égypte* par M., trad. par U. Bouriant und P. Casanova

(MIFA O), I—VI, 1893—1920. Vgl. Taqī al-Dīn Aḥmed al-Makrīzī, *Narratio de expeditionibus adversus Dimyatham*, ed. H. A. Hamaker, Amsterdam 1824; Makrīzī's *Geschichte der Copten* von F. Wüstenfeld, Göttingen 1845; P. Ravaisse, *Essai sur l'histoire et la topographie du Caire d'après M.*, Paris 1890; P. Casanova, *Histoire et description de la citadelle du Caire d'après M.*, ib. 1894—97. Auszüge aus den *Khiṭaṭ* verfassten Aḥmed al-Hanafī u. d. T. *al-Rawḍa al-baḥiyya* (s. Pertsch, *Kat. Ar. Hss. Gotha*, N<sup>o</sup>. 1683) und Abu 'l-Surūr Muḥammed al-Bekrī al-Šiddīkī im Jahre 1054 (1644) u. d. T. *Kaṭf al-Azhār min al-Khiṭaṭ wa 'l-Azhār* (Leiden, N<sup>o</sup>. 974; Paris, N<sup>o</sup>. 1765/66; Petersburg, As. Mus., N<sup>o</sup>. 237; Aḥmed Taimūr Pasha in *La revue de l'acad. ar.*, III, 334; vgl. Vollers, *Note sur un ms. ar. abrégé de M.* in *Bull. de la soc. khédiv. géogr.*, 3. Serie, N<sup>o</sup>. 2, S. 131—39). Als Ergänzung zu seinem Hauptwerk lieferte er zunächst eine Geschichte der Fātimiden (*Taḥṣīṭ al-Hunafā bi Akhbār al-A'imma wa 'l-Khulafā*), zum erstenmal hrsg. nach dem autographen Gothaer Unikum von H. Bunz, Tübingen 1908) sowie der Aiyūbiden und Mamlūken von 577—840 (1181—1436) (*al-Sulūk li-Ma'rīfat Duwal al-Mulūk*, Hss. s. G A L, II, 39; *Histoire des sultans Mamlouks* trad. par Quatremère, 2 Bde., Paris 1837—44), die al-Sakhāwī (Muḥammed b. 'Abd al-Rahmān, 902 = 1497) u. d. T. *al-Tibr al-masbūk fī Dhā'ir al-Sulūk* (*Continuation de l'histoire des Mamlouks de M. par El-Sakhaoui, texte ar. d'après le ms. unique conservé à la bibl. khéd. revue et corr. par A. Zeki Bey, Rev. d'Ég.*, II, III, Bülāḡ 1896/7, ed. E. Gaillardot, Kairo 1897) und Ibn Taghribirdī (s. *E I*, I, 103) fortsetzen. Als weitere Ergänzung zu den *Khiṭaṭ* plante Makrīzī zwei grosse biographische Werke, die aber wegen der Masslosigkeit des Entwurfs unfertig blieben. In 80 Bänden wollte er die Lebensbeschreibungen aller Fürsten und berühmten Männer, die in Ägypten gelebt, zusammenfassen u. d. T. *al-Muḥaffā*, konnte aber nur 16 Bände vollenden, von denen im Autograph 3 in Leiden (*Cat. codd. ar.*, N<sup>o</sup>. 1032, vielleicht auch 1103) und einer in Paris (N<sup>o</sup>. 2144) erhalten sind, s. Dozy, *Notices sur quelques mss. ar.*, Leiden 1847, S. 8—16, ein Stück bei van Vloten, *Z D M G*, LII, 224. Ebenso blieb seine in alphabetischer Ordnung geplante Sammlung von Biographien von Zeitgenossen u. d. T. *Durar al-'Uḳūd al-farida fī Tarāḍim al-'A'yān al-mufida* ein Torso (ein Stück des Autographs von Bd. I, *Alif*, und ein Teil von *'Ain*, Gotha, N<sup>o</sup>. 1771). Dagegen behandelte er einzelne historische Fragen in einer Reihe abgeschlossener Monographien, von denen mehrere in zwei Sammelbänden, Paris, N<sup>o</sup>. 4657 und Leiden, N<sup>o</sup>. 2408 (letzterer teils vom Verf. selbst geschrieben, teils von ihm revidiert, s. Dozy, *Notices*, S. 17) erhalten sind. Die wichtigsten von diesen betreffen die Geschichte der Umayyaden und 'Abbāsiden (*al-Nizā' wa 'l-Takḥāṣum fī-mā baina Banī Umayya wa-Banī Ḥašīm*, ed. G. Vos, Leiden 1888, und *Dhikr mā warada fī Banī Umayya wa-Banī 'l-'Abbās*, Wien N<sup>o</sup>. 1887; *al-Durar al-muḍ'ā fī Tarīkh al-Dawla al-islāmīya*, Cambridge, Preston, S. 2), die in Ägypten eingewanderten arabischen Stämme (*al-Bayān wa 'l-'Irāb 'ammā bi-Arḍ Miṣr min al-'Arāb*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1847), die Geographie von Ḥaḍramawt nach Erkundigungen von dorthier stammenden Pilgern, die er in Mekka getroffen hatte (*al-Turfa al-ghariba min Akhbār Wādī Ḥaḍra-*

*mawt al-'adjiya*, ed. P. Noskowsky, Bonn 1866), die islamischen Fürsten in Abessinien (*al-Ilmām bi-Akhbār man bi-Arḍ al-Ḥabasha min Mulūk al-Islām*, Kairo 1895, ed. Fr. Th. Rink, Leiden 1790, vgl. I. Guidi, *Sul testo del Ilmām d'al-M.* in *Centenario della nascita di Mich. Amari*, Palermo 1910, II, 387—94), über die Ziyāniden in Tlemsen (*Tarāḍim Mulūk al-Gharb*, Leiden, a. a. O., nach Dozys Vermutung, ursprünglich ein Stück der *Durar al-'Uḳūd*), das islamische Münz- und Masswesen (*Nubḥat al-'Uḳūd fī Umūr al-Nuḥūd*, Kairo 1298, ed. O. G. Tychsen, Rostock 1797; *Traité des monnaies musulmanes*, trad. par S. de Sacy in *Mag. encl.* par Millin, II/iv, 1797, S. 472; III/1, S. 38 ff., vermehrter S A, Paris 1797, eine vom Verf. revidierte Ausgabe *Shuḥūr al-'Uḳūd fī Dhikr al-Nuḥūd*, gedr. u. d. T. *al-Nuḥūd al-ḥadīma wa 'l-islāmīya*, Stambul 1298 in einem Sammelbande; *Risālat al-Makāyil wa 'l-Mawāzin al-shar'iya*, ed. O. G. Tychsen, Rostock 1800). Eine allgemeine Geographie schrieb er u. d. T. *Djānī al-Azhār min al-Rawḍ al-miṭār* (Berlin, N<sup>o</sup>. 6049, Kairo, V, 40); welches Werk er darin ausgezogen, bleibt unsicher; in Paris, N<sup>o</sup>. 5919 wird als Grundwerk al-Idrisi's *Nuḥat al-Mushṭāk fī 'khtirāk al-'Āfāk* angegeben, Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, S. 361 setzt es gleich dem bei Ḥādjīdjī Khalīfa, III, N<sup>o</sup>. 6598 zitierten *al-Rawḍ al-miṭār fī Khabar al-Aḳṭār* des Abū 'Abd Allah Muḥammed b. 'Abd al-Mun'im al-Himyari, das in der Bibliothek der Karawiyin-moschee zu Fez vorhanden sein soll. In einigen dieser kleineren Arbeiten betrat er auch das sonst von ihm nicht gepflegte theologische Gebiet, der Dogmatik in der 813 (1410) verfassten Abh. *al-Bayān al-mufid fī 'l-Farḡ bain al-Tawḥīd wa 'l-Tulḥīd*, dessen Autograph in Leiden, Amin, N<sup>o</sup>. 188 (vgl. auch Kairo, VII, 565) erhalten ist, *Taḍrīr al-Tawḥīd* (in der Pariser Sammelhs.) und der Tradition in Vorträgen über die Familie und das Hausgerät des Propheten, die er in Mekka hielt (*Imṭā' al-Asmā' fī-mā li 'l-Nabī min al-Ḥiṣada wa 'l-Matā'*, in 6 Bänden, Gotha 1830, Stambul, Köprülü, N<sup>o</sup>. 1004). Zur Ergänzung dieses Werkes plante er gegen Ende seines Lebens ein Werk, das mit der Schöpfung beginnend wieder eine allgemeine Geographie, die Genealogie der arabischen Stämme, ihre Schlachtstage und die Geschichte der Perser bis zu den Sāsāniden darstellen sollte u. d. T. *al-Khabār 'ani 'l-Bashar*, an dem er noch 844 (1441) arbeitete (einzelne Teile im Autograph Stambul Aya Sophia, N<sup>o</sup>. 3362 und Fātiḥ, N<sup>o</sup>. 4338—41, andere in Abschrift Aya Sophia, N<sup>o</sup>. 3363—66, Strassburg, s. Nöldeke, *Z D M G*, XL, 306, vgl. T. Tauer in *Islamica*, I, 357—64). Noch später als diese Arbeit, die er darin zitiert, ist die Abh. *Qaw' al-Sārī fī Ma'rīfat Akhbār Tamīm al-Dārī* (in dem Leidener Sammelband und ausserdem Leiden, N<sup>o</sup>. 1080, Brit. Mus., S. 669) begonnen.

*Litteratur:* Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥādara*, I, 321; de Sacy, *Chrest arabe*, I, 112; Hamaker, *Spec. cat.*, S. 207; Wüstenfeld, *Geschichtschreiber*, S. 482; Goldziher, *Zähiriten*, S. 196—202; G A L, II, 38. (C. BROCKELMANN)

MAKRŪH. [Siehe ŠARĪ'A.]

MAKŠ (A.), Zoll, Abgabe, ist im Arabischen Fremdwort und geht auf aram. *Maksā* zurück, vgl. hebr. *Mekes* und assyr. *Miksu*; davon wird arabisch denominativ ein Verbum *m-k-s* I, II, III gebildet und *Makkās*, der Zöllner. Nach der arabischen



Überlieferung bei Ibn Sida soll als Maks schon in der *Djähiliya* eine Marktabgabe bezeichnet worden sein, dann wäre also das Wort schon sehr früh ins Arabische eingedrungen. Nachweisbar ist es auf arabischen Papyri gegen Ende des I. Jahrh. H.

Die Geschichte des Maks, besonders in Ägypten, hat Becker behandelt, dessen Darstellung wir hier folgen. Die alten Rechtsbücher gebrauchen Maks im Sinne von *Ushr*, dem von den Kaufleuten erhobenen Zehnt, eigentlich einer Akzise, dann mit Zoll zusammenfallend. Sie zeigen noch eine Opposition gegen den Maks, ordnen ihn dann aber gesetzlich ein, doch ein übler Nebensinn ist geblieben, vgl. den Hadith: *inna Ṣāhib al-Maksi fi 'l-Nār*, „der Zöllner kommt in die Hölle“; hierbei dürfte nach einer Vermutung Goldzähers die jüdische Zöllneridee mitgewirkt haben.

Die Einrichtung des Zolls wurde etwa zu Beginn der Omayyadenzeit oder kurz vorher vom Islām übernommen. Während die theologische Theorie ein einheitliches islamisches Zollgebiet forderte, blieben die alten Zollgrenzen zu Lande und zu Wasser bestehen, und Ägypten, Syrien und Mesopotamien waren getrennte Zollgebiete. Die Höhe des Zolls richtete sich im religiösen Gesetz nicht so sehr nach der Ware, wie nach der Person, d. h. dem Glauben des Zahlenden; aber die Praxis fragte nach dem Gegenstand und kannte Vorzugszölle, ohne sich um die Stellung des Besitzers zum Islām zu kümmern. Die Zollsätze waren sehr kompliziert und fein abgestuft, sie stiegen allmählich im Laufe der Zeiten vom Zehnt (*Ushr*) zum Fünft (*Khums*).

Der ägyptische Maks wurde an der Landesgrenze in al-Ansh und in den Häfen (*Sawāhil*) *ʿAidhāb*, al-Ḳuṣair, al-Ṭūr und al-Suwais erhoben, aber auch in al-Fuṣṭāṭ war ein Binnenzoll zu zahlen, und zwar an einem Ort namens Maks. Dieser Ortsname soll ein altes Umm Dunain ersetzt haben und fiel dann mit dem Maks = der Zollstation von Kairo zusammen. Diese Zollstelle musste alles Getreide passieren, ehe es verkauft werden durfte, und es wurden zwei Dirhem pro Artabe und einige Nebenspesen (*Lawāḥiq*) erhoben. Näheres über die Verwaltung des Maks in der ältesten Zeit ist noch nicht bekannt, aber ein *Ṣāhib Maks Miṣr* ist gegen Ende des ersten Jahrhunderts der Hidjra durch Papyri und auch litterarisch belegt.

Eine Erweiterung erfuhr der Begriff des Maks dann anscheinend in der Fātimidenzeit dadurch, dass allerhand kleine Abgaben und Steuern und zwar unter Betonung des erwähnten üblen Nebensinns gerade die unbeliebten, vom Volke als ungerecht empfundenen, als *Mukūs* bezeichnet wurden. Solche Gelegenheitssteuern waren vorübergehend auch in den ersten Jahrhunderten des Islām vorgekommen. Der erste, der sie zum System machte, war der gefürchtete Finanzdirektor und bekannte Gegner Ahmed b. Tūlūn's, Ahmed b. al-Mudabbir. Dieser führte nicht nur eine Erhöhung der Grundsteuer und die drei grossen Monopole für Weiden, Fischerei und Natron ein (wobei interessanterweise zum Teil auf alte römische Steuern zurückgegriffen wurde), sondern eine ganze Anzahl kleiner Steuern, die *Ma'ūwin* und *Marāfiḳ* genannt und zu den sogenannten *Hilālī*, d. h. den nach Mondjahren zu zahlenden Steuern gerechnet wurden. Solche kleine Schikanen (seit den Fātimiden *Mukūs*, später auch *Maḳūlim*, *Ḥimāyāt*, *Rimāyāt*, *Musta'djarāt* genannt) sollten sich in der Folgezeit zur hauptsächlichsten Form der Volksbedrückung

entwickeln und ein Hauptgrund des wirtschaftlichen Niedergangs Ägyptens werden, bis unter den Mamlūken ein Höhepunkt erreicht wurde, wo kaum noch etwas unbesteuert blieb und selbst *Mukūs* als Lehen vergeben werden konnten „und das Unglück allgemein wurde“ (*wa-ṣammat al-Bawā*). Allerdings wurden diese kleinen Steuern (nicht aber die Monopole) von reformfreudigen Herrschern immer wieder abgeschafft, ja der *Iḥṭāl al-Mukūs* (andere Ausdrücke *Ra'id*, *Musāmahāt*, *Iskāṭ*, *Waq'*, *Raf'* *al-Mukūs*) gehörte geradezu zum Stil solcher Herrscher. So wird schon von Ahmed b. Tūlūn berichtet, er habe welche abgeschafft, dann von Saladin, Baibars, Ḳalā'ūn und seinen Söhnen Khalil und Naṣir Muḥammed, von Ashraf *Shābān*, Barkūk und Djūkmak. Maḳrīzī hat u. a. eine lange Liste der von Saladin abgeschafften *Mukūs* bewahrt, und bei Ḳaikaṣhandi kommen *Musāmahāt* im Wortlaut vor, das sind Abschaffungs- und Zollobefreiungsschreiben von Mamlūkensultanen, die an die Statthalter gesandt und auf den *Minbar*'s verlesen wurden und zum Teil eingehende Angaben enthalten, während kürzere Dekrete auch wohl in Stein gemeißelt wurden und unter den Inschriften bei van Berchem vorkommen. Natürlich wäre es verkehrt, aus solchen Abschaffungen irgend welche Schlüsse auf eine besonders gute Verwaltung zu ziehen. Umgekehrt beweisen vielmehr die immer wiederkehrenden Aufhebungen, dass die Missbräuche in der Zwischenzeit wieder eingerissen waren. Maḳrīzī, I, 111 schliesst mit der bekannten Spitze gegen die Kopten: „auch jetzt gibt es noch *Mukūs*, die dem Wezir unterstellt sind, aber dem Staate nichts einbringen, sondern nur den Kopten, die damit zu ihrem Vorteil nach Gutdünken schalten und walten“.

Unter der bunten Fülle der *Mukūs*, die natürlich nicht alle zur gleichen Zeit und an demselben Platz in Geltung waren, kommen folgende vor: *Hilālī*-Abgaben für Häuser, Bäder, Backöfen, Mühlen, Gärten. Hafenzölle in Gizeh, in Kairo am „Kornkai“ (*Ṣāhil al-Ḡhalla*) und beim „Arsenal“ (*Ṣinā'a*); auch gesondert von jedem Passagier des Schiffs erhoben. Marktabgaben für „Waren und Karawanen“ (*Badā'ī' wa-Ḳawāḥil*), speziell für Pferde, Kamele, Maultiere, Rinder, Schafe, Hühner, Sklaven; Fleisch, Fische, Salz, Zucker, Pfeffer, Öl, Essig, Rüben; Wolle, Seide, Leinen, Baumwolle; Holz, Tongeschirr, Kohlen, Halfagras, Stroh, Henna; Trauben- und Ölpressen, Gerberwaren. Makler (*Samsara*)-Gebühren für Schafe, Datteln, Leinen. Abgaben für Märkte, Kneipen, Freudenhäuser usw., die dezent als *Rusūm al-Wilāya* bezeichnet wurden. Den Gefangenen nehmen die Wärter alles ab, ja dies Recht wird an den Meistbietenden vergeben; Offiziere verbrauchen die Lehen ihrer Soldaten mit; die Bauern leisten ihren Lehnsherren Zwangsarbeit und geben ihnen „Geschenke“ (*Barāṭil*, *Ḥudāyāt*), wie sie auch manche Beamte (*Shādd*, *Muḥtasib*, *Mubāshirūn*, *Wulāt*) annehmen; bei einem Feldzuge zahlen die Kaufleute eine besondere Kriegssteuer, und ein Drittel der Erbschaften fällt an den Staat; bei Siegesnachrichten und beim Nilsteigen werden Gelder eingezogen; die *Dhimmi*'s haben ausser der Kopfsteuer zum Unterhalt des Heeres beizutragen; die Pilger zum heiligen Grabe zahlen eine Abgabe in Jerusalem; besondere Steuern dienen dem Unterhalt der Deiche, des Nilmessers usw.

Auch ausserhalb Ägyptens hört man gelegentlich von Maks als Zoll und Marktabgabe, so z. B.

in Djidda, in Nordafrika (vgl. Dozy, *Suppl.*, II, 606). Ibn al-Hādīdj, III, 67 erwähnt eine *Musūmahat Mazālim*, ohne aber das Wort *Mukūs* in diesem Sinn zu gebrauchen.

*Litteratur:* Ibn Mammātī, *Kawānīn al-Dawāwīn*, S. 10–26; Makrīzī, I, 88 ff., 104–11; II, 267; Kalkāshandī, III, 468 ff. (= Wüstenfeld, S. 169 ff.); XIII, 30 ff., 117; Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, S. 51 ff.; ders., *Beiträge zur Geschichte Ägyptens*, S. 140–48; ders., *El*, II, 15; ders., *Islamstudien*, I, 177, 267, 273 f.; van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, I, 59, 560; II, 297, 332 ff., 374, 377<sup>1</sup>, 384; Mez, *Renaissance*, S. 111 ff., 117; Iffening, *Fremdenrecht*, S. 53 ff., 107 ff.; Bowen, *‘Alī b. ‘Isā*, S. 124; Wensinck, *Handbook*, S. 228; Fagnan, *Additions*, S. 165; Yaḳūt, *Muḍjam al-Bulḍān*, IV, 606 über Maks; Ibn Faḍl Allāh al-‘Omārī, *Masālik al-Absār*, I, Übers. Gaudfroy-Demombynes (Paris 1927), S. 170. (W. Björkman)

**MAKSŪRA.** [Siehe MASĪD.]

**MAKTAB** (A.), eigentlich „eine Schule, in der man schreiben lernt“, in Wirklichkeit eine Korānschule, da die Muslime der Ansicht sind, dass ein Kind mit dem Korānunterricht zu beginnen habe.

Das Wort *Maktab*, Plural *Makātib*, gehört der klassischen Sprache an. In den arabischen Mundarten kommt es in dieser Form kaum vor. Diese gebrauchen vorzugsweise das Wort *Kuttāb*, besonders in Kairo und Tunis. *Kuttāb* findet sich im Mittelalter bei dem marokkanischen Schriftsteller Ibn al-Hādīdj al-‘Abdārī (s. *Litteratur*), wird aber heute in Algier sowie in Marokko nicht mehr gebraucht.

Die Korānschule hat auch noch andere Namen: *Msīd* in Algier, Tlemcen und bei einigen Bauern des algerischen Tell, in Fez, Rabat und Salé; *Djāma‘* in Tanger, Larache, Constantine, Oran und bei einigen Bauern Marokkos und des algerischen Tell; *Shrī’a* bei den algerischen Nomaden; *M‘immra* bei den marokkanischen Djebāla; *Thima‘mert* bei den Kabylen von Djurdjura; *Mahḍār* in Safi; der Andalusier bediente sich des Wortes *Mahādra*, das heute noch im Senegal geläufig ist.

Der Raum, in dem die Korānschule untergebracht ist, weicht seinem Aussehen nach in den einzelnen Gegenden voneinander ab. Bei den afrikanischen Nomaden besteht er aus einem Zelt mitten im Duar, das ausserdem als Moschee dient. In den meisten Städten ist es ein fast immer düsterer, feuchter und schlecht gelüfteter Saal im Erdgeschoss. In Kairo sind die Korānschulen im Obergeschoss eines öffentlichen Gebäudes, gewöhnlich eines Brunnens, untergebracht. In Fez liegen eine Anzahl von *Msīd* ebenfalls höher als die Strasse. Die Schulen von Fez und Kairo weisen architektonische Besonderheiten auf, die ein eingehendes Studium verdienten. Die Fassade, die Tür und das gewöhnlich grosse Fenster sind mit Holzschnitzereien geschmückt.

Im Innern duldet die Korānschule in der Regel keinerlei Schmuck. Matten aus Alfa oder Binsen bedecken den Boden. Die Mauern sind ebenfalls vom Fussboden an bis zu einer Höhe von 1½ bis 2 Metern mit Matten von gleicher Art bekleidet. Eine Erhöhung aus Holz oder Stein dient dem Lehrer als Katheder. In einer Ecke steht ein Behälter voll Wasser (*Mhī*), in dem man die Schreibfäulchen abwäscht.

Die Korānschulen sind auf die verschiedenen Stadtviertel verteilt. In der unmittelbaren Umgebung der Moscheen findet man keine; denn Muhammad hatte empfohlen, die Kinder und Narren von den Moscheen fernzuhalten (vgl. *Madkhal*). Dagegen stösst man nicht selten auf Korānschulen in den Heiligtümern, die zum Andenken an einen islamischen Heiligen erbaut sind, oder in den *Zāwiya’s*, den Versammlungshäusern der religiösen Bruderschaften. Nach dem *Madkhal* wird empfohlen, die Schulen in sehr verkehrsreichen Strassen zu errichten und einsame Orte und abgelegene Strassen zu vermeiden. Obgleich der Verfasser dieses Buches für diese Empfehlung pädagogische Motive angibt, so entspricht sie heute jedenfalls wohl dem Wunsch, möglichst viele Passanten auf das Gotteswort aufmerksam zu machen. In den Dörfern ist die Korānschule in einem Saal des Moscheegebäudes untergebracht. Die Räume der Korānschulen sind *Hubus-* oder *Wakf-Güter*. Einzelne Reiche richten zuweilen am Eingang ihrer Häuser nach der Strasse hin Korānschulen für ihre Kinder, für die Kinder ihrer Diener und ihrer Nachbarn und Freunde ein.

Der Korānschullehrer heisst in den marokkanischen Städten *Fkih* oder *Fkī* (klass. *Fakīh*), auf dem Lande *Taleb*, zuweilen *Shikh*, in Tunis und im tunesischen Sāhel *Muddeb*; in Tlemcen bevorzugt man das Wort *Derrār*, das auch in den algerischen Städten vorkommen soll.

Der Korānschullehrer hat gewöhnlich als ganzes geistiges Rüstzeug nur eine vollständige Kenntnis des Korāntextes. Er ist unfähig, ihn zu verstehen und zu erklären; er verfügt kaum über grammatische und theologische Kenntnisse. Die kenntnisreichsten Lehrer sind die, welche den Korāntext nach mehreren der sieben Lesarten der sieben *Shaiikh al-Riwāya* aussprechen können.

In einigen Städten gibt es Korānschulen für kleine Mädchen, aber das ist eine Ausnahme. Die Lehrerin führt den Titel *Fakīha* oder *Fkīha* (Marokko).

Die Schüler heissen in den Städten *Tilmidh*, bei den Bauern *Gendūz* und in den marokkanischen Städten *Mhādri*. Sie sind sechs bis achtzehn Jahre alt. Wenn es Korānschulen für kleine Mädchen gibt, schickt man die Knaben unter sechs Jahren dorthin.

In den Korānschulen lehrt man heute nur den Korān ohne irgendwelche Erklärung. Das Ziel ist, dass die Schüler den heiligen Text auswendig lernen. Ibn Khaldūn berichtet in seiner *Muḥaddima*, dass man zu seiner Zeit in den Schulen von Spanien und Tunis die Kinder im Lesen, Schreiben und in der arabischen Sprache unterrichtete, bevor man mit ihnen an das Studium des Korān ging, den sie dann ohne grosse Schwierigkeiten erlernten, während man in dem übrigen Maghrib die Kinder zwang, einzig und allein den Korān herzusagen und zwar vom Beginn ihres Unterrichts an. Letzteres Verfahren ist heute in Nordafrika allgemein üblich.

Man studiert den Korān nicht, um ihn zu kennen und zu begreifen. Man lernt ihn auswendig um der Belohnung willen, die in der andern Welt denen versprochen ist, die ihn können, und ferner, um aus der Kraft oder *Baraka* des göttlichen Wortes Vorteil zu ziehen. Diese Haltung entspricht sehr wohl der Mentalität der islamischen Völker, die stark vom Geiste der Magie durchtränkt ist.

Wenn das kleine Kind mit seinen Studien be-



giunt, lehrt man es, ein Holztäfelchen mit einem feinen weissen, in Wasser verrührten Ton (*Sanjal*) zu überziehen. Wenn das Täfelchen trocken ist, weil man es entweder der Sonne ausgesetzt oder weil man es an den gemeinsamen Ofen getragen hat, schreibt der Lehrer die Buchstaben des Alphabets auf dem Täfelchen vor, wobei er die Spitze des *Kalam* (oder ein zugeschnittenes Rohr) ohne Tinte benutzt; er kratzt auf diese Weise den Ton ab, wobei er gewundene Zeichen malt, welche die Buchstaben bedeuten, und der Schüler wird aufgefordert, diese mit dem in Tinte getauchten *Kalam* nachzuziehen (die Tinte ist aus verbrannter Wolle hergestellt). Gleichzeitig lernt das Kind den Namen der Buchstaben und ihre Beschreibung auswendig, ohne dass es jedoch der Lehrer für notwendig hält, ihm auf dem Täfelchen zu zeigen, welche Zeichnung einem bestimmten Buchstaben entspricht. Es ist nicht verwunderlich, dass der Schüler bei einer solchen Methode zwei oder drei Jahre daransetzen muss, um lesen und schreiben zu lernen.

Wenn das Kind nach Diktat schreiben kann, diktiert der Lehrer ihm Kor'anverse. Das Kind schreibt sie nacheinander auf. Hat es einen Vers fertig niedergeschrieben, dann sagt es *n'am yā sidi* und fügt das letzte Wort, das es soeben niedergeschrieben hat, hinzu. Der Lehrer diktiert ihm darauf den folgenden Vers, und so fort, bis das Täfelchen völlig mit Schrift bedeckt ist. Dann setzt sich der Schüler in den Hintergrund der Klasse und gibt sich daran, das Diktat mit lauter Stimme auswendig zu lernen, wobei er seinen Körper hin und her schaukelt. Wenn er den Text auswendig kann, sagt er ihm dem Lehrer auf. Wenn dieser zufrieden ist, befiehlt er dem Kinde, sein Täfelchen abzuwischen. Der Schüler wäscht das Täfelchen in dem Behälter *Mhi* ab, der in einer Ecke der Schule steht, überzieht es sodann mit Ton und begibt sich von neuem mit seinem Lehrer an die verschiedenen Verrichtungen, die soeben aufgezählt wurden.

Wenn man nun bedenkt, dass der Lehrer etwa dreissig Kinder vor sich hat, von denen ein jedes an einer anderen Stelle des Kor'an steht, und dass sein Unterricht immer individuell ist, dann begreift man, dass auch der begabteste Schüler mehrere Jahre zur Erlernung des heiligen Textes braucht, wenn er nicht, ehe er bei der letzten Sûre angelangt ist, den Mut verliert.

Das Studium des Kor'an beginnt mit dem ersten Kapitel, der *Fātiha*. Nach dieser Sûre behandelt man die letzte, sodann die vorletzte, darauf die drittletzte und so fort bis zur zweiten Sûre, der Sûre von der „Kuh“. Man lernt also den Kor'an von hinten. Diese Methode erklärt sich daraus, dass die Sûren, die *Fātiha* ausgenommen, nach ihrer Länge angeordnet sind, wobei die kürzesten am Ende stehen. Da der Gläubige beim Gebet eine Sûre, und zwar gewöhnlich eine der letzten, spricht, ist es zweckmässig, das Kor'anstudium mit den letzten Sûren zu beginnen. Wenn der Schüler den heiligen Text in umgekehrter Reihenfolge kann, wiederholt er ihn in der richtigen Anordnung.

Für das Studium und die Rezitation ist der Kor'an in sechzig gleiche Teile, *Ḥizb* genannt, eingeteilt; jeder *Ḥizb* zerfällt seinerseits in vier *Rba'* oder Viertel, jedes Viertel in zwei *Thumn* oder Achtel, jedes Achtel in zwei *Aḥarrūba* oder Sechzehntel.

Der Stundenplan der Kor'anschule ist folgender-

massen festgesetzt: Der Lehrer und die Schüler betreten die Klasse bei Tagesanbruch, oder wenigstens dem Prinzip nach. Sie lernen ohne Unterbrechung bis zum Frühstück; die einen gehen dann zum Essen in ihre Wohnungen und kehren bald zurück, die andern erhalten ihr Frühstück in der Schule und verzehren es entweder in der Klasse, was nicht empfehlenswert ist, oder draussen in der Nähe. Der abwesende Lehrer wird durch einen älteren Schüler vertreten. Die Kor'anrezitationen werden bis Sonnenuntergang fortgesetzt. Nun geht jeder zur Hauptmahlzeit nach Hause; oft kehrt man bis zur *Ṣalāt al-ʿIshā'* zur Schule zurück.

Eine Freistunde ist nicht vorgesehen. Die einzige bekannte Erholung bildet die gemeinsame Rezitation von Lobsprüchen auf den Propheten.

Im Maghrib ist von Mittwochmittag bis Freitag nach der Mittags-*Ṣalāt* schulfrei. Nach der Tradition soll der Khalife 'Omar (der übrigens die ersten Kor'anschulen gegründet hat) diese Donnerstagsruhe vorgeschrieben haben. Als Erklärung wird angegeben, dass der siegreiche Rückzug der muslimischen Truppen nach der Eroberung Palästinas an einem Donnerstag stattgefunden habe; da die Schüler, um an den Festlichkeiten teilzunehmen, frei bekommen hatten, bestimmte der Khalife 'Omar, dass der Donnerstag hinfort für die Schüler ein Ruhetag sein sollte. Im *Ḥidjāz* ist am Dienstag schulfrei (vgl. W. Marçais, *Textes Arabes de Tanger*, S. 184, Anm. 2).

Ferner sind die Schulen an den religiösen Festen und während des Ramadānfastens für ein bis zwei Wochen geschlossen; jede Gegend hat hier besondere Bräuche (s. besonders Michaux-Bellaire, in *Archives Marocaines*, XVII, 77 ff.).

Wenn ein Kind soweit gekommen ist, dass es einen bestimmten Teil des Kor'an auswendig kann, die erste Sûre, das erste Viertel des Buches, die Hälfte oder das Ganze, geben seine Eltern ein Fest, an dem alle Schüler, der Lehrer und oft auch die andern Lehrer des Stadtviertels, Bedürftige, die jede Gelegenheit ergreifen, gut zu essen, teilnehmen. Diese Feste heissen je nach den Ländern *Kḥatma*, *Sulka* oder *Tukhrīdja*, zuweilen auch *Ḥādka*, wobei ein Teil dieser Ausdrücke bei einer teilweisen, der andere bei der vollständigen Kor'anrezitation gebraucht wird. Für dieses Fest schmückt der Lehrer das Schreibtäfelchen des Kindes mit Farben. Bemerkenswert ist, dass die Mixture, die zu dieser Verzierung verwandt wird, immer Eier enthält. Einige Verse werden auf die Tafel geschrieben. Im Zug begibt man sich zum Hause des Kindes, das der Held des Tages ist, rezitiert hier einen Teil des Kor'an und nimmt an einem reichhaltigen Mahle teil. Eine Sammlung, die nach der Mahlzeit und ferner auch im Hause der Verwandten und Freunde der Familie veranstaltet wird, verschafft dem Lehrer des Kindes eine Gehaltszulage, die er zu schätzen weiss.

Die Disziplin wird in der Kor'anschule durch körperliche Züchtigungen aufrecht erhalten. Der Lehrer hat in der Hand einen langen Stock, mit dem er mit mehr oder weniger Rohheit den Kopf des unaufmerksamen Schülers trifft. Um schwere Vergehen zu bestrafen, verurteilt er die Sünder zu einer bestimmten Anzahl von Stockschlägen auf die Fusssohlen. Dazu wird das Kind auf den Rücken gelegt, während die Beine zusammengebunden in die Luft ragen; ein älterer Schüler hält die Füße des Schuldigen vor dem Lehrer fest,

der im Takt mit einer Gerte vom Quittenbaum zuschlägt. Ist der Schüler zu kräftig, als dass seine Kameraden ihn leicht in der gewollten Stellung festhalten könnten, so bindet man seine Beine an eine Holzbank (*Falaḡa*), die zwei Kameraden aufrichten. Diese körperlichen Züchtigungen sind manches Mal verworfen worden (s. besonders *Madḡhal*), aber sie werden nach dem einstimmigen Willen der Eltern weiter erteilt. Ja, manche Eltern beauftragen sogar den Lehrer, die Kinder für Verfehlungen zu bestrafen, die ausserhalb der Schule begangen sind.

In der Tat ist also der Lehrer grundsätzlich damit betraut, den Kindern eine gute Erziehung zu geben, d. h. eine ganz religiöse Erziehung. Er entledigt sich gewöhnlich dieses Teiles seiner Aufgabe sehr schlecht, wenigstens im europäischen Sinne.

Die Ergebnisse, die in der traditionellen Kor'an- unterweisung erzielt werden, sind gewöhnlich sehr schlecht. Nachdem das Kind lange eintönige Jahre in der Schule verbracht hat, kann es meistens nur einige Abschnitte des Kor'an und ist wie sein Lehrer unfähig, einen Brief fehlerlos abzufassen oder ein Buch zu lesen. Auch kann man feststellen, dass überall da, wo gute Schulbildung weitere Verbreitung gefunden hat, die Kor'anschulen trotz der Pietät der Leute an Bedeutung verlieren. Das Kind wird dorthin nur gebracht, um einige Suren zu erlernen, und dann nimmt man es fort, um es in eine Elementarschule zu schicken. Oft sogar besucht das Kind die Kor'anschule nur neben der Elementarschule, und dann auch bloss für ein oder zwei Jahre. Im Gegensatz dazu sind in den Ländern, wo die Bevölkerung zugleich rückständig und fanatisch ist, die Kor'anschulen zahlreich und gut besucht.

Die Kor'anschulkinder spielen eine Rolle in der Erfüllung der religiösen Gebräuche, und zwar im Hinblick auf ihren doppelten magischen Charakter, der ihnen durch ihre Jugend und ihre Kenntnis des Gotteswortes verliehen ist. Am Donnerstag rezitieren sie unter Führung des Lehrers im Chor den Kor'an am Grabe von Leuten, die vor kurzem begraben wurden; wenn die Niederkunft einer Frau schwierig wird und ihr Leben bedroht ist, ziehen die Kinder der benachbarten Schule, Litanen singend, hinter einem ausgebreiteten Laken, das vier von ihnen festhalten, in der Stadt umher; mitten auf dem Laken liegt ein Ei; die Vorübergehenden werfen Geld auf das Laken und sprechen fromme Wünsche für die Gebärende; auch schickt man gerade die Schulkinder, ihre Täfelchen in der Hand, zu einem Sieger, um für die Stadt oder den Stamm um Gnade zu bitten; man benutzt, um Regen in den Zeiten der Dürre zu erbitten, die Kor'anschulen für Umzüge.

Die Organisierung der Kor'anunterweisung ist sehr unentwickelt. In den Städten überwacht im Prinzip der *Kādi* die Schulen; in Wirklichkeit kümmert er sich darum nur, wenn über den Lehrer geklagt wird. Bei den Stämmen übernimmt der *Kāid* diese Pflichten des *Kādi*.

Der Lehrer ist sehr oft ein Landfremder und häufiger ein Bauer als ein Städter, was sich zum Teil durch den magischen Charakter erklärt, welcher der Stellung des Fremden und dem Kor'anstudium eigentümlich ist.

In den Städten erhält er von den Eltern der Schüler monatlich eine ziemlich geringe Summe; am Mittwoch händigen ihm die Kinder beim Verlassen der Schule einige Geldstücke ein; anläss-

lich der Schulfeste und der Ferien erhält er noch einige Geschenke. Auch verfertigt er Amulette, die er an die einen oder anderen verkauft.

Auf dem Lande wird der *Tāleb* in natura bezahlt. Die Eltern seiner Schüler unterhalten ihn der Reihe nach und geben ihm bei verschiedenen Gelegenheiten Eier, Butter, Korn und Lämmer; zuweilen bestellen in gemeinsamer Arbeit die Bewohner des Dorfes oder des Duars ein Stück Land für ihn und holen seine Ernte herein. Die Naturalvergütung für den Lehrer ist der Gegenstand eines regelrechten Vertrags zwischen den Vertretern des Dorfes oder des Duars und dem *Tāleb*. Dieser führt sodann den Namen *Tāleb mushārīt*. Der Lehrer ist ausserdem der *Imām* des Dorfes, er wäscht die Toten und zieht sie für das Begräbnis an; er ist auch Schneider und gelegentlich öffentlicher Schreiber.

Alles in allem lebt der Kor'anschullehrer, obwohl er die Achtung seiner Umgebung geniesst, ziemlich ärmlich.

Die Wahl eines Lehrers wird nur durch den Ruf bedingt, den er geniesst. Allein durch die Zustimmung der Eltern in den Städten und der *Djāmā'a* auf dem Lande wird ihm das Recht übertragen, seine Tätigkeit auszuüben. Tunis indessen hat seit der französischen Besetzung versucht, den Kor'anunterricht genauer festzulegen und von dem Lehrer einen bestimmten Nachweis über sein Wissen und sein sittliches Verhalten zu verlangen.

Der Kor'anunterricht selbst scheint in Rücksicht auf seinen Gegenstand unveränderlich derselbe geblieben zu sein wie in den ersten Zeiten des Islām.

*Litteratur:* Abū Bakr Abdesslam, *Usages de droit coutumier dans la région de Tlemcen*, S. 88—90; Alarcon, *Textes en dialecto vulgar de Larache*, S. 22; *Archives Marocaines*, I, 243—44; III, 397; V, 431; VI, 327—28; VIII, 113—20; XVII, 77—98; XVIII, 307—13; *Archives berbères*, I, 216; Balghiti, *al-Itihādī bi-Nār al-Sirādī*, I, 261; Budgett Meakin, *The Moors, a comprehensive description*, S. 303; Clermont, *L'arabe parlé tunisien*, S. 218; Delphin, *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, S. 323, 343, 346, 357; Desparmet, *L'arabe dialectal, 2<sup>ème</sup> période*, S. 29 f.; Desparmet, *L'arabe dialectal, classe de cinquième*, S. 193; Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Ait Seghrouchen*, S. LXI; Eidenschenk u. Cohen Solal, *Mots usuels de la langue arabe*, S. 4, 7, 8, 12; Hanoteau u. Letourneux, *La Kabylie*, II, 107—9; Hardy u. Brunot, *L'enfant marocain*, S. 65 ff.; Houdas, *L'islamisme*, S. 75; Ibn al-Hādīdj al-'Abdari, *Kitāb al-Madḡhal*, II, 93 ff.; Ibn Khaldūn, *Prolégomènes*, Übers. de Slane, II, 285 ff.; Lane, *Sitten u. Gebräuche d. heutigen Egypter*, Übers. Zenker, I, 50 ff. u. Kap. 27; Leo Africanus, ed. Schefer, II, 132; Lévi-Provençal, *Textes arabes de l'Ouargha*, S. 188, Art. *Djāmā'a*; W. Marçais, *Le Dialecte arabe parlé à Tlemcen*, S. 242; ders., *Textes arabes de Tanger*, S. 184, Anm. 1 u. 2; ders. u. 'Abderrahmān Guiga, *Textes arabes de Takrouna*, S. 331, Anm. 22; Masqueray, *Formation des cités chez les sédentaires de l'Aurès et de la Grande Kabylie*, S. 288, 230 ff.; Michaux-Bellaire, *Art. Maroc*, in Buisson, *Nouveau dictionnaire pédagogique*; Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, II, 49; *R M M*, VII (1909), 85; XV (1911), 422 u. 452.

(L. BRUNOT)



**MÄKÜ**, ein Khanat in der persischen Provinz Ädharbäidjān.

Mäkü liegt in der äussersten Nordwestecke Persiens und bildet einen Keil zwischen der Türkei (dem alten Sandjak Bāyazid) und Transkaukasien. Im Westen verläuft die Grenze mit der Türkei längs den Höhenzügen, welche die Zagroskette in der Richtung auf den Ararat zu fortführen. Sodann durchschneidet die Grenze die Ebene im Süden dieses Gebirges (das Tal des Şarī-şu) und steigt auf den Gebirgssattel zwischen dem Grossen und dem Kleinen Ararat. Bis 1920 bildete der Grosse Ararat die Grenze zwischen Russland und der Türkei, während der Kleine Ararat teils zu Russland, teils zu Persien gehörte; seit 1920 ist der Grosse Ararat vollständig von türkischem Gebiet umgeben, während sich in den Kleinen Ararat die Türkei und Persien teilen. Die türkisch-persische Grenze steigt heute nach dem Araxes herunter. Sodann bilden der untere Kara-şu und der Araxes (bis zur Mündung des rechten Nebenflusses Kōtur-çai) die Grenze zwischen Mäkü und dem autonomen Gebiet Nakhcūwān, das der armenischen Sowjetrepublik untersteht. Die dritte Seite des Dreiecks, d. h. die innere Grenze des Khānats mit der persischen Provinz Khoi ist ziemlich schwankend. Als der Einfluss der Khāne am grössten war, griffen ihre Besitztümer auf die Kantone Çai-pāra, Çaldīrān (Kara-Çaini) und Älānd über. Das kleine Khānat Awadjik (30 Dörfer, die den Airumlu-Khānen gehören) liegt an der Strasse Bāyazid-Çaldīrān-Khoi und bildet eine winzige Enklave ganz nahe an der persischen Grenze.

Das Khānat besteht aus einer Reihe von Höhenzügen und fruchtbaren Tälern. Im Mittelpunkt zwischen den Flusstälern des Zāngimār und des Akh-çai erhebt sich der allein stehende Gebirgsstock Sokkar. Am Fusse des Kleinen Ararat, längs der Grenzkette und auf den Abhängen des Sokkar liegen ausgezeichnete Weiden.

Die bewässerten Ländereien von Mäkü sind sehr gut. Die Wasserläufe von Mäkü, die sich in den Araxes ergiessen, sind folgende: 1. im Nordwesten der untere Kara-şu, der dem Araxes fast parallel läuft und auf der rechten Seite die Gewässer von Dambat aufnimmt. (Dambat ist ein Hochplateau südöstlich vom Kleinen Ararat, wo Minorsky im Jahre 1905 die Ruinen einer alten Stadt wiedergefunden hat, welche die armenische Lokaltradition mit Arshakawan identifiziert; vgl. Moses von Khorene, III, 27 und I, 30); 2. die Gebirgsflüsse Yīlan-dārāsi und Şarī-çai; 3. der Zāngimār (Zāngibār, Mäkü-çai), der aus drei Hauptzweigen besteht: der erste kommt aus dem Khānat Awadjik; der zweite Tighnīt, aus der Südostecke der Ebene Çaldīrān, aus der Umgebung des Dorfes Tighnīt (= armenisch *Tmut* „schlammig“); der dritte aus dem Zentralkanton Bābādjik. Die vereinigten Bäche durchfliessen das Defilé bei der Stadt Mäkü und bewässern den reichen Kanton Zangi-basar („der von dem Zāngimār überschwemmte“). Hier empfängt der Zāngimār auf der rechten Seite die Wassermassen aus dem Gebirgsstock Sokkar (dieser Zufluss hat früher anscheinend den Namen Kaban geführt) und auf der linken Seite den Şarī-şu (von dem vorhergehenden zu unterscheiden!), der in der Türkei nördlich von Bāyazid entspringt und lange parallel zum Mittellauf des Zāngimār fliesst; 4. der Akh-çai; seine Quellwasser kommen von der Ostseite der Gebirgskette, welche die Türkei von

Persien trennt, und vom Südabhang der querlaufenden Gebirgskette (Älāgān), die den Akh-çai vom Tighnīt trennt. Die Wasser des Akh-çai bewässern den Kanton Sōgmān-āwā, ergiessen sich in die fruchtbare Ebene von Çaipāra und münden in den Kōtur-çai, der die Ebene von Khoi bewässert. Stromaufwärts von diesem Zusammenfluss empfängt der Akh-çai auf der rechten Seite die Gewässer aus dem Kanton Älānd, deren Quellen in der Nähe der türkisch-persischen Grenze südlich von den Quellen des Akh-çai und nördlich von denen des Kōtur-çai liegen.

Die Stadt. Die Lage der Stadt Mäkü ist recht eigentümlich. Sie liegt in der kurzen Schlucht, die der Zāngimār hier durchfliesst. Die Felsen des rechten Ufers fallen senkrecht ab. Die Felsen auf dem linken Ufer steigen bis zu 200 m über den Spiegel des Flusses auf. Die kleine Stadt liegt amphitheatralisch auf dem Abhang. Oberhalb der Stadt am Fusse der Felsen liegen die Ruinen der alten Befestigungen und eine Quelle. Dann steigt die Gebirgsmauer fast senkrecht auf und bildet in einer Höhe von 50–60 m einen Vorsprung. Auf diese Weise hängen kolossale Steinmassen über der Stadt. (Nach der Schätzung von Monteith sind die Dimensionen dieses halben Gewölbes, das von dem Felsen gebildet wird, folgende: Höhe 600, Tiefe des Vorsprungs 800 (?), Breite 1200, Dicke der Wölbung 200 Fuss). Nur wenige Stunden am Tage dringt die Sonne unter diesen riesenhaften Schirm. Gerade unter diesem liegt eine Höhle, in die man früher über ein gefährliches Gerüst gelangte. Später als die Höhle als Gefängnis diente, wurden die Gefangenen an einem Seile in die Höhe gezogen. (Der einzige Europäer, der diese Höhle betreten hat, ist A. Iwanowski).

Die Bevölkerung. Die Bevölkerung von Mäkü besteht aus Türken und Kurden. Die ersten sind in der Mehrheit und haben die Dörfer längs der Flüsse des Khānats inne. Es sind die Überreste der türkmenischen Stämme: Bayat, Pōrnāk usw. Der Kanton am Fuss des Sokkar führt den Namen Kara-Koyunlu. Die Bewohner (ungefähr 900 Häuser, die auf 26 Dörfer verteilt sind) sind Anhänger der Ahl-i Hakk-Sekte (*RM M*, XL, 66), was einen indirekten, aber interessanten Hinweis auf die Art der Häresie bietet, wegen der die türkmenische Dynastie der Kara-Koyunlu angeklagt wurde (Münedjdim-Bashī, III, 153). Die alte Feindschaft zwischen den türkmenischen Stämmen lebt in der allgemeinen Bezeichnung weiter, welche die Bewohner von Kara-Koyunlu ihren der Zwölfer-Shī'a angehörenden Nachbarn gegeben haben: sie nennen sie Ak-Koyunlu (Gordlevsky, S. 9).

Die Kurden des Khānats sind Halbnomaden. Die Djalālī (über ihre mutmasslichen Ahnen vgl. *Ālam-ārā*, S. 539, unter den Jahren 1017–18) bewohnen die Abhänge des Ararat und begeben sich im Sommer zu den Weiden längs der türkisch-persischen Grenze. Mehrere Zweige führen in den Höhlen des Dambatgebietes ein Troglodytenleben. Die Milān wohnen zwischen dem Araxes und dem Gebirgsstock Sokkar, wo sie den Sommer verbringen. In Kara-Çaini (Kurdisch: Kāṭeni) trifft man Haidarānlu an.

Vor dem Kriege waren im Gebiet von Mäkü nur 1200 Armenier übriggeblieben. Sonderbar ist, dass die zuverlässigen Diener in den Häusern der Khāne Angehörige dieser Nationalität sind. Das berühmte und imposante Kloster St. Thadäus (Thadevos-Arakel = Kara-kilisla bei den Mus-

limen), das 1247 wieder aufgebaut (?) worden ist (St. Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, II, 463), liegt im Zentralkanton Bābādjik. Es geniesst sogar bei den Muslimen, die bei ihrem Eintritt das Evangelium küssen, eine gewisse Achtung. Eine lange Inschrift, die den von Shāh 'Abbās bewilligten Schutz-*Firmān* wiedergibt, ziert das Eingangstor. Früher gehörten dem Kloster 14 Dörfer in Mākū und Khoi, von deren Einkünften es lebte. Ein anderes armenisches Kloster (Surp-Stephanos = Dāniyāl-peighambar bei den Muslimen) liegt unterhalb der Mündung des Kōtur-čai an der Grenze von Mākū.

Das kleine Dorf Djabbārlu wird von Yaziden bewohnt.

Alte Geschichte. Die ältesten Bauwerke von Mākū gehen auf die Zeit des khaldischen (wannischen) Reiches zurück. Das in den Fels gehauene Gemach bei Sangar (an der Strasse Mākū-Bāzīgān-Bāyazid) gehört zu den bekannten Bauwerken in Bāyazid und in dem Gebiet westlich von Urmia (Minorsky, *Kela-shin*, in *Zap.*, XXVI, 171). Eine khaldische Inschrift, angeblich von „Mākū“, scheint aus Bastām am Akh-čai (Kanton Čai-pāra) zu stammen. Die Inschrift ist von König Rusa II., dem Sohne des Argishti (ca. 680—45 v. Chr.), vgl. Sayce, *A new Vannic inscription*, in *J. R. A. S.*, 1912, S. 107—113; N. V. Marr, *Nadpis Rusi II iz Mākū*, in *Zap.*, XXV (1921), 1—54. Die Inschrift ist wichtig, da sie die Ausdehnung der Herrschaft der Könige von Wān im Gebiete von Khoi anzeigt.

Sodann bildete Mākū einen Teil von Armenien. Es deckt sich mit dem Kanton Artaz der Provinz Vaspurakan (Arm. Geogr. des VII. Jahrh.). Nach Moses von Khorene hiess der Kanton anfangs Shawarshan, erhielt aber in Erinnerung an das frühere Vaterland der Alān, die der König Artashēs in dieses Gebiet verpflanzte, den Namen Artaz (vgl. Ardoz in Ossétien). Der Name Shawarshakan liess sich vielleicht durch die Herrschaft der Artsruni-Fürsten erklären, unter denen der Name Shawarsh (Xšayāršan = Ξέρσης = neupersisch: Siyāwush) häufig war (Marquart, *Ērānšahr*, S. 4, 177). Die Hypothese dieses Gelehrten, der Artaz mit dem älteren \*Ažaraz usw. (Strabon, XI, 14, 3) in Verbindung bringt, ist nicht haltbar; denn Azara liegt oberhalb von Artaxata, das selbst wiederum oberhalb von Artaz = Mākū gelegen ist. Die Amatuni-Fürsten, die sich später nördlich vom Araxes niederliessen, müssen auch in Artaz geherrscht haben; denn die Diözese Mākū trägt ihren Namen: Amatuneac-tan (Adontz).

Die Namen Mākū und Hac'iun (= Hasun) nördlich von Mākū werden in der im X. Jahrh. geschriebenen Geschichte des Thomas Artsruni in dem Abschnitt (Buch II, § 3) über die Grenzen der Gebiete erwähnt, die im Jahre 591 von dem Sāsāniden Khosrow an den Kaiser Maurikios abgetreten wurden (Brosset, *Coll. d'histor. arm.*, St. Petersburg 1874, I, 78). Über die zahlreichen armenischen Bauwerke auf dem Gebiete von Mākū siehe die Arbeit von Minorsky über die Altertümer des Khānats; vgl. auch Hübschmann, *Die altarm. Ortsnamen*, 1904, S. 344 und Adontz, *Armenia v epokhu Iustiniana*, Petersburg 1908, im Index.

Nach einer Legende, die von Moses von Khorene (I, 30; II, 49) berichtet wird, siedelte Tigranes, nachdem er den Meder (im Arm. Mar) Azdahak besiegt hatte, dessen Nachkommen rings um den Masis (Ararat) herum an. Weder die arabischen

Geschichtsschreiber (Tabari, Ibn al-Athīr) noch die arabischen Geographen kennen diesen Winkel Armeniens, obwohl sein Name ein sehr altes Aussehen hat. Die Versuchung liegt nahe, Mākū als Māh + kūh „Gebirge der Meder“ zu erklären (Māh im Persischen und Mar im Armenischen gehen auf das altiranische Māda zurück). Jedoch lässt die Form Mākūya (\*Mākōya), die bei Ḥamdullāh Mustawfi vorkommt, schliesslich eine andere Deutung vermuten.

Die Geschichte zur Zeit des Islām. Ḥamdullāh (*Nuzhat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 89) ist der erste, der 740 (1340) Mākūya unter den Kantonen des Tuman Nakhčuwān erwähnt: „Es ist eine Festung in der Spalte des Felsens; das Dorf liegt an seinem Fuss; bis Mittag dient das Gebirge dem Dorfe als Sonnenschirm. Mar-Ḥāsiya (diese Lesart ist der Le Strange's „Mardjanithā“ vorzuziehen; vgl. das armenische *Mar-Khasiā*, „der Herr Bischof“), der oberste der christlichen Priester (*Kashishā*), lebt hier“.

Noch der spanische Gesandte Clavijo, der Mākū am 1. Juni 1404 besuchte, fand hier eine Bevölkerung von katholischen Armeniern unter ihrem Fürsten Noradin, der sich einer ziemlich unabhängigen Stellung erfreute. Timur war es nicht gelungen, Mākū einzunehmen; aber auf Grund eines Übereinkommens willigte Noradin ein, ihm im Notfalle 20 Berittene zu stellen. Der älteste Sohn Noradins, der am Hofe 'Omar Mirzā's erzogen wurde, wurde zum Islām bekehrt und erhielt den Namen Sorgatmix (Suyurghatmish); einen andern Sohn wollte Noradin nach Europa schicken, um ihn dort zum Bischof weihen zu lassen. Clavijo erwähnt in Mākū (*en el dicho lugar*) ein Dominikanerkloster (Frayles de Sancto Domingo) [*Vida y hazañas*, ed. Srezniewski, St. Petersburg 1881, S. 158—62 und 376]. Clavijo gibt eine genaue Beschreibung der Stadt (eine Burg im Tal; auf dem Abhang die von Mauern umgebene Stadt; weiter oben eine zweite Umwallung, in die man auf Stufen gelangte, die in den Felsen gehauen waren).

Nach dem Tode Timurs erschien Kara-Yūsuf, der Kara-Köyunlu, wieder auf dem Schauplatz, und Mākū wurde schon 809 (1406) eine seiner ersten Eroberungen (*Sharaf-nāma*, I, 376). Von diesem Zeitpunkt an muss die Türkisierung des Landes rasch fortgeschritten sein. Gleichfalls nach dem *Sharaf-nāma* (I, 295, 308) beauftragte die osmanische Regierung um 982 (1574) den Kurden 'Iwaḍ Beg aus dem Stamme Maḥmūdī (siehe oben, II, 1226) damit, Mākū („einen der Kantone von Nakhčuwān“) den Persern zu entreissen und die dortige Festung wiederaufzubauen. 'Iwaḍ erhielt Mākū als *Odjakbēg*. Nach seinem Tode (1002) übergab Muḥammed II. die Festung dem Muṣṭafā Beg, dem Sohne 'Iwaḍs.

Als sich im Sommer 1014 (1605) Shāh 'Abbās in der Umgebung von Khoi aufhielt, waren die Maḥmūdī-Kurden aus dem Gebiete Mākū-Pasak (ein Dorf am Aländ-čai westlich von Khoi) nicht herbeigekommen, um dem Shāh zu huldigen. 'Abbās I. verpflanzte den Klan Manšūr-Beg in den persischen Irāk und zog persönlich gegen Muṣṭafā-Beg von Mākū zu Felde. Der Geschichtsschreiber Iskandar-munshi erwähnt in Mākū zwei Forts, eins am Fusse des Berges (*pāy-i Kūh*), das andere auf dem Abhang des Berges (*miyān-Kūh*). Das erste wurde von den Truppen des Shāh schnell bezwungen, aber die Einnahme des anderen „war nicht so



leicht“. Es wurde der Befehl gegeben, den Mahmūd-Stamm zu plündern, was auch geschah. Frauen und Kinder wurden gefangen genommen und die flüchtigen Mahmūdī niedergemacht. Die Beute war so gross, dass man die Kühe zu 2 Dirham = 200 Dinaren pro Stück verkaufte. Das königliche Lager blieb zehn Tage in Mākū, aber die obere Festung hielt sich trotz „räumlicher Beschränktheit und Wassermangels“ standhaft, und der Shāh brach nach Nakhčuwān auf, ohne ihre Übergabe erreicht zu haben (*‘Ālam-ārā*, S. 479).

Die Türken und Perser legten der Lage von Mākū eine grosse Bedeutung bei. Murād IV. überzeugte sich nach dem Feldzug von 1045 persönlich von der Bedeutung von Kōtur und Mākū, und in den Instruktionen, die er im Jahre 1048 dem Kara Mustafā Pasha gab, befahl er ihm, von den Persern die Zerstörung der beiden Festungen zu verlangen. In der Tat verpflichteten sich die Perser im Verträge von 1049 (1639), Kōtur, Mākūr (lies: Mākū) und Maghazberd (*Tārīkh-i Na‘īmā*, I, 686) zu schleifen. Indessen starb Murād IV., und unter dem Sultan Ibrāhīm besetzten die Perser Kōtur und Mākū von neuem (Ewliyā Celebi, IV, 279).

Der folgende Abschnitt in der Geschichte der Stadt wird durch die persische Inschrift an dem Felsen oberhalb der Festung bezeichnet (Minorsky, *Drevnosti*, S. 23). Sie besagt, dass Shāh ‘Abbās II. die Zerstörung der Festung befohlen habe, weil sie der Wohnsitz der Ungehorsamen (*Mufsidūn*) sei. Die Festung wird mit einer Kal‘a-yi Kābān verglichen; mit der Ausführung; dieses Befehls war ein gewisser Akbar beauftragt, das Datum der Inschrift ist das Jahr 1052 = 1641/2 (Chronogramm: *gh n h*). Die Geschichte ‘Abbās II. (*Kiṣṣ al-ḥaḳānī*, Nat.-Bibl. Paris, *Sup. pers.*, N<sup>o</sup> 227) gibt keine nähere Erklärung für diese Tatsache; da aber unter dem Jahre 1052 (Fol. 74v) eine osmanische Gesandtschaft am Hofe des jungen Shāh erwähnt wird, ist es wahrscheinlich, dass diese nicht ohne Einfluss auf die Zerstörung der Festung war, auf deren Erhaltung Persien zuvor so grossen Wert gelegt hatte.

Entgegen dem Inhalt dieser Inschrift behauptet Ewliyā Celebi, II, 337—9, dass die Osmanen Mākū nach dem Frieden von 1049 zerstörten, aber zu gleicher Zeit den Beg der Mahmūdī zurückberiefen, der sich dort in ihrem Auftrage aufhielt. Um 1057 (1647) empörte sich der kurdische Beg von Shūshik (eine Burg an der persischen Grenze) gegen die Türken. Die Perser benutzten diese Gelegenheit, indem sie sich über seine Einfälle beklagten, aus Māzandarān 2 000 Schützen nach Mākū zu bringen. Die Osmanen sandten ein Heer von 72 000 Mann gegen Shūshik. Mustafā Beg von Shūshik wurde geschlagen und suchte in Mākū Zuflucht. Ewliyā begleitete die Pasha's und die Abteilung, die sich nach Mākū begaben, um die Auslieferung des Rebellen zu fordern. Genugtuung wurde ihnen zu Teil, und der Wālī von Erzerum, Mehmed Pasha, behandelte die persischen Unterhändler sehr zuvorkommend, erklärte ihnen jedoch, dass, wenn die Perser sich aus Mākū nicht zurückzögen und die Festung nicht zerstörten, er selbst gegen Eriwān und Nakhčuwān vorrücken werde. Was weiter geschah, weiss man nicht; aber nach allen Wechseln wurde die Zugehörigkeit Mākū's zu Persien, die im Jahre 1639 anerkannt worden war, anscheinend niemals ernstlich von der Türkei bestritten.

Die Familie, die Mākū von 1747 bis 1923 beherrscht hat, entstammte dem Stamme Bayat, genauer dem Klan, der um den Berg Sokkar herum ansässig war (über die Bayat siehe Köprülü-zāde Mehmed Fırat, *Osmanlı İktisadi hayatı tarihi Notları*, in *Türkiyât Medjmu‘ası*, Stambul 1925, S. 16—23). Nach der mündlichen Überlieferung stand Ahmed Sultān Bayat in Khorāsān im Dienste Nadir Shāh's. Nach der Ermordung dieses Monarchen raubte er eine seiner Frauen und einen Teil des Schatzes und kehrte nach Mākū zurück. Man weiss über ihn und seinen Sohn Husainkhān (der Wirt Monteith's?), der um 1835 starb, nur sehr wenig. Es ist möglich, dass unter der Zand-Dynastie und in der ersten Zeit der Kağjāren, die tatsächliche Gewalt über die Gebiete im Nordwesten von Adharbāidjān in den Händen der Familie der Dumbuli-Khāne lag [vgl. den Artikel KURDEN], deren Wohnsitz in Khoi war; vgl. den Artikel TABRİZ [die Spezial-Geschichte der Dumbuli ist in Europa nicht zugänglich]. Das Verschwinden der Dumbuli muss den Bayat freie Bahn geschaffen haben. ‘Ali Khān (1775—1865), der Sohn des Husain Khān, wird von den Reisenden (Fraser, Abich, Flandin, Čirikow, Likhutin) oft als ein einflussreicher Häuptling erwähnt, der eifersüchtig über seine Vorrechte wachte. Bekanntlich wurde der Bāb von Juni bis Dezember 1847 dem Schutze ‘Ali Khān's anvertraut und von diesem recht grossmütig behandelt. Der Bāb nennt in seiner esoterischen Sprache Mākū *Djabal-i bāsiṭ* im Gegensatz zu *Djabal-i shadid* (= Čahrik; s. SALMĀS), wo die Gefangenschaft strenger war; vgl. Browne, *A traveller's narrative*, 1891, II, 16, 271—77; Djani-Kāshani, *Nuḥḥat al-kāf*, G.M.S. XV (1910), 131—32. Während des Krieges von 1853—56 wusste ‘Ali Khān aus der Neutralität seines Gebietes, das die Russen und Türken voneinander trennte, grossen materiellen Vorteil zu ziehen. Sein Sohn Teimūr Pasha Khān (1820—95?) zog während des russisch-türkischen Krieges von 1877—78 aus der gleichen Lage grossen Nutzen. Im Jahre 1881 beschleunigte sein Erscheinen in Salmās an der Spitze der Berittenen aus Mākū die Einstellung des kurdischen Einfalls des Shaikh ‘Ubaidallāh. Teimūr Pasha Khān erhielt die Gloriette eines Retters von Adharbāidjān, und das einfache Volk ging so weit, ihm den Beinamen *Mākū l’adshāh* zu geben.

Sein Sohn und Nachfolger Murtaḳā-Ḳulī Khān Iqbāl al-Saltāna (1863—1923) setzte anfangs die Politik der Isolierung und Vergrösserung des Khānats fort, jedoch erregte seine Tätigkeit auf allen Seiten Verdacht. Zu Anfang des Weltkrieges trug ihm die Unzufriedenheit der Russen einen unfreiwilligen Aufenthalt in Tiflis ein. Inzwischen bildete Mākū einen Teil des Kriegsschauplatzes. Die russischen Truppen bauten eine Feldbahn von Shāh-takhtī (am Araxes) nach Bāyazid, und die Haltestelle in Mākū wurde zu einem belebten Zentrum. Im Jahre 1917 kehrte der Sardār in seine Besitzungen zurück und behauptete seinen Platz bis zur Thronbesteigung des Ridā Shāh Pahlawi; damals wurde er wegen Intrigen angeklagt, am 25. Mihr 1302 (17. Oktober 1923) verhaftet und ins Gefängnis nach Tabriz gebracht, wo er plötzlich starb. Ein persischer Offizier wurde zum Gouverneur von Mākū ernannt (Nawbakht, *Shāh-insāh-i Pahlawi*, Tihān [1342], S. 112).

Litteratur: Monteith, *Journal of a tour through Armenia*, in J.R.G.S. III (1833).

40—49 ('Arablar-Bilga-Mäku-Surp-Thadewos-Zāwiyā-Malhamlu); E. Smith und Dwight, *Missionary Researches*, London 1834, S. 313 (Khoi-Zorawa-Awaljik); J. B. Fraser, *Travels in Koordistan*, London 1840, II, 314—21 (Khoi-Kāra-Ziyāddin-Sūfiyān-Mäku-Bāzīrgān); Ritter, *Erdkunde*, IX, 916—24; E. Flāndin, *Voyage en Perse*, Paris 1851, I; Likhutin, *Russkiye v Aziat. Turtsii*, St. Petersburg 1863, S. 244—50; Čirikow, *Putewoi journal*, 1875, S. 506—8 (Besuch im September 1852: Bāyazīd-Mäku); M. Schachtachtinski, *Aus dem Leben eines orientalischen Kleinstaates an der Grenze Russlands, in Das Ausland*, IX (1887), 23—6; H. Abich, *Aus kaukasischen Ländern*, Wien 1896, I, 97—112, 121—25 (Besuch in Mäku im Jahre 1844), II, 121; S. Wilson, *Persian life and customs*, London 1896, S. 85—9; A. Iwanowski, *V Makinskoi khanstve*, in *Russk. Vedomosti*, 1897, N<sup>o</sup>. 314, 323, 325; A. Iwanowski, *Po Zakavkazyu v 1893—4*, in *Mater. po arkheol. Kavkaza*, VI (1911), 68; Frangean, *Atrpatakun*, Tiflis 1905, S. 10—27; Mäku, S. 27—43; Surp-Thadewos; Minorsky, *Otčet o poyezdke v Makinskoye khanstvo v 1905*, in *Mater. po izuč. Wostoka*, St. Petersburg 1909, S. 1—62; Minorsky, *Drevnosti Mäku*, S. 1—29 (SA. aus *Wostok. Sbornik*, II, Petersburg 1916); M. Philips Price, *A journey through Azerbaijan, The Persian Society*, 1913, S. 13—7; *Makinskoye khanstvo*, in *Novii Wostok*, Moskau 1922, I, 334—44; V. A. Gornilevsky, *Kāra-Koyunlu* [Kanton Mäku], in *Izv. Obšč. obsledov. Azerbaidžana*, Baku 1927, S. 5—33. (V. MINORSKY)

**MĀL** (A.) heisst in der alten Sprache Besitz, Vermögen, bei den Beduinen besonders auf Kamele bezogen, aber auch auf Ländereien und Geld, jedenfalls auf konkrete Sachgüter. Das Wort ist aus *mā* und *li* entstanden und bezeichnet also eigentlich ganz allgemein das, was jemand gehört. Als Nomen wird es natürlich wie ein Stamm med. w behandelt, von dem sekundär ein Verbum gebildet wurde. In der Bedeutung „Geld“ wird das Wort zu dem Ausdruck *Māl šāmīt* „stummer Besitz“ erweitert, im Gegensatz zum *Māl nāṭīq*, dem „redenden Besitz“, worunter Sklaven und Vieh zu verstehen sind. Ausführliches zur Definition des Begriffs enthält die Einleitung der von H. Ritter, *Isl.*, VII (1916), 1—91 untersuchten und grossenteils übersetzten *Ishāra ilā Maḥasin al-Tidjāra* von Abu 'l-Faḍl Dja'far b. 'Alī al-Dimashkī (Kairo 1318, S. 2 f.). Dort und in den *Mafātīḥ al-'Ulūm* (s. Litt.), S. 59 finden sich auch Einteilungen der Güter. Da unter *Māl* auch das Vermögen in seinen verschiedenen Funktionen verstanden wird, kann das Wort auch „Steuern“ bedeuten.

Die religiöse Stellung des Islāms zu Geld und Gut und ihrem Erwerb ist natürlich vom Beginn der Litteratur ab Gegenstand der Erörterung. Den massgebenden religiös-ethischen Standpunkt vertritt al-Ghazālī in der zweiten Dekade des *Ihyā'*, besonders Buch 13 (bei Ritter, a. a. O., analysiert) und 14 (von H. Bauer, *Erlaubtes und verbotenes Gut = Islamische Ethik*, II, 1922, übersetzt; vgl. R. Hartmann in *Isl.*, XIV).

Der Erwerb, die Behütung und die Ausgabe des Vermögens bildet auch eines der vier Hauptkapitel der Ökonomik (*Tadbīr al-Manzīl*), des zweiten Teils der in Ethik, Ökonomik und Politik zerfallenden praktischen Philosophie, wie sie mit der Enzyklopädie der hellenistischen Wissenschaft-

ten in den Islām eingedrungen ist. Da die *Politik* des Aristoteles, deren erstes Buch die Ökonomik behandelt, nicht ins Arabische übersetzt wurde, war man auf die einzige übersetzte Ökonomik angewiesen, die den Neupythagoreer Ps.-Bryson zum Verfasser hat und die gesamte ökonomische Litteratur des Islāms massgebend beeinflusst hat. Der Text, dessen griechisches Original verloren ist, wurde zuerst von I. Cheikho in *Mach.*, XIX (1921) ediert und jetzt mit der hebräischen und lateinischen und einer deutschen Übersetzung von M. Plessner (s. Litt.) neu herausgegeben. Das hier interessierende Kapitel über *Māl* wurde in den von Ps.-Bryson abhängigen islamischen Autoren noch erheblich erweitert, besonders auch aus der religiösen Litteratur. Als Standardwerk haben hier die *Akhṭāk-i Nāṣirī* von al-Ṭūsī [s. d.] zu gelten, aus denen die Ökonomik bei Plessner analysiert und übersetzt ist. Über die Entstehung des Geldes ist die Anschauung, die Aristoteles in der *Eth. Nic.* vertritt, ausser durch Ps.-Bryson auch direkt in den Islām eingedrungen; sie findet sich zuerst im *Tahdhīb al-Akhṭāk* des Miskawih (so und nicht Ibn Miskawih [s. d.] heisst der Autor), z.B. Kairo 1322, S. 38 [s. NĀMŪS und DHAHAB].

Schon früh ist das Wort *Māl* auch in die Rechenkunst eingedrungen. Es findet sich zunächst in Erteilungsaufgaben zur Bezeichnung des zu teilenden Vermögens des Erblassers. Später finden wir, dass das Wort ganz allgemein die Unbekannte in einer Gleichung bedeutet; in dieser Bedeutung wird es jedoch nachher durch *Shai'* [s. d.] ersetzt. Als Unbekannte in quadratischen Gleichungen gebraucht, verselbständigt es sich zur Bezeichnung des Quadrats einer Zahl überhaupt. Die 4. Potenz heisst *Māl al-Māl*, die 5. *Mālu Ka'bin*, das Quadrat des Kubus. Die geschichtlichen Grundlagen dieser Bedeutungsentwicklung sind von J. Ruska, *Zur ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst* (SB Ak. Heid., Phil.-hist. Kl., 1917, N<sup>o</sup>. 2, besonders Kap. VI, vgl. auch Index, s. v. māl), geklärt worden.

**Litteratur:** Brockelmann, *Grundriss*, I, 291; H. Ritter, *Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft*, *Isl.*, VII, 1—91 (vgl. besonders noch die S. 45, Anm. 3 zitierten Stellen aus den arabischen Lexikographen, dazu noch *Lisān al-'Arab* und *Dozy*, s. v.); M. Plessner, *Der oikonomos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, 1928; Merx, *Die Einführung der aristotelischen Ethik in die arabische Philosophie* (*Verhandlungen des XIII. Intern. Orientalistenkongresses*, S. 290 ff.); zur algebräischen Bedeutung vgl. noch die bei Ruska, a. a. O., verarbeitete Litteratur; al-Khwarizmi, *Mafātīḥ al-'Ulūm*, ed. van Vloten (1895), S. 59, 198 f. (letzte Stelle übers. von Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, XIV = SB P M S Erlg., XL [1908]).

(M. PLESSNER)

**MĀL AMĪR**, genauer Mā-i Amīr, Ruinenstätte in Lūristān. Sie befindet sich in der Mitte einer ungefähr 1020 m hohen Ebene, unter 49° 45' ö.L. (Gr.) und 31° 50' n.Br., 3—4 Tagesreisen östlich von Shūstar [s. d.] und bezeichnet den Platz einer mittelalterlichen Stadt, für welche in der Khalifenzeit ausschliesslich der Name Idhādj (gelegentlich Aidhādj vokalisiert) im Gebrauche war. Die heutige Benennung Mā-i Amīr scheint erst in der Mongolenperiode aufgekommen zu sein;



wenigstens taucht sie zum ersten Male in der ersten Hälfte des XIV. Jahrh.'s bei Ibn Baṭṭūṭa (II, 29) auf, und zwar in der arabischen Form Māl al-Amīr = „Besitz des Fürsten“. Ḫḥad̲j war unter den 'Abbāsiden die Hauptstadt eines bald nach ihr, bald nach Rām(a)hurmuz benannten Kreises der Provinz Khūzistān und wird, zum Unterschiede von einer gleichnamigen Ortschaft im Gebiete von Samarkand (vgl. Yāqūt, I, 416, 417; II, 496), auch genauer als Ḫḥad̲j al-Ahwāz, d. h. das Ḫḥad̲j von al-Ahwāz (Khūzistān) charakterisiert.

Schon unter den Sāsāniden scheint die etwas schwer zugängliche Landschaft von Ḫḥad̲j eine gewisse Selbständigkeit genossen zu haben. Als die Araber im Jahre 17 (638) zum ersten Male in Khūzistān eindringen, trafen sie mit dem damaligen Herrn von Ḫḥad̲j ein friedliches Übereinkommen, das diesem den Besitz seiner Machtstellung garantierte (s. Ṭabari, I, 2553). Elf Jahre später (29 = 649) sah sich allerdings der Statthalter von Basra, 'Abd Allāh b. 'Amir (s. über ihn Bd. I, 24), infolge einer Abfallsbewegung in der neu gewonnenen Provinz genötigt, eine militärische Expedition zu unternehmen, die ihn auch nach Ḫḥad̲j führte; s. Balāḏhūrī (ed. de Goeje), S. 382 und oben Bd. III, 423.

In der Khalifenzeit tritt Ḫḥad̲j nur wenig hervor. Während der Unruhen im letzten Dezennium der omayyadischen Herrschaft verwaltete den Bezirk von Ḫḥad̲j für den 'alidischen Empörer 'Abd Allāh b. Mu'āwīya (I, 27) der spätere Khalīf Abū Dja'far al-Manṣūr (vgl. v. Vloten in ZDMG, LII, 214). Damals wurde diesem hier, vermutlich von einer aus Ḫḥad̲j stammenden Frau, ein Sohn, der nachmalige Khalīf al-Mahdī, geboren (s. Ṭabari, III, 527). Die Familie des letzteren blieb offenbar auch noch späterhin in Verbindung mit Ḫḥad̲j, da Yāqūt (I, 41) von Nachkommen des al-Mahdī, welche das Gentilicium Ḫḥad̲jī führten, spricht. Die Bezeichnung Māl al-Amīr (Fürstengut) könnte aus der Zeit des al-Mahdī, in der die 'Abbāsiden anscheinend Besitzungen in Ḫḥad̲j hatten, stammen. Da aber dieser Beiname von Ḫḥad̲j, wie bereits erwähnt, erst ein halbes Jahrtausend später in einer arabischen Quelle vorkommt, so dürfte doch mit grösserer Wahrscheinlichkeit anzunehmen sein, dass dieselbe in der Zeit der Atābek-Dynastie von Lūr-i Buzurg [s. d.] (= Gross-Lur), unter der Ḫḥad̲j den grössten Aufschwung erlebte, entstanden ist. Man nennt diese fürstliche Familie, welche ihren Ursprung auf einen syrischen Kurdenhäuptling zurückführt, nach ihrem Ahnherrn auch die Faḏlawi-Dynastie oder nach dem eigentlichen Begründer ihrer Machtstellung, Malik Hazārasp, die Hazāraspiden-Dynastie. Ihre über Ost- und Süd-Lūrīstān sich erstreckende Herrschaft datiert seit ungefähr 550 (1155); die Hauptstadt war Ḫḥad̲j. Zeitweise reichte die Macht dieser Fürsten im Osten bis in die Nachbarschaft von Isfahān und im Süden bis Basra und bis zum Persischen Meerbusen. Sie unterstanden der Oberhoheit der Khalīfen bzw. der diese ablösenden Mongolen-Khāne; im übrigen waren sie ziemlich unabhängig. Unter den 14 Atābeken dieser Dynastie sei Ahmed Nuṣrat al-Dīn (696—730 oder 733 = 1226—1329 oder 1332) hervorgehoben. Er soll, nach Ibn Baṭṭūṭa, in seinem Reiche 160 Madrasen (Ilehranstalten) errichtet haben, davon 44 in Ḫḥad̲j; auch hob er den Karawanenverkehr durch die Anlage von in die Felsen

eingehauener Strassen. Unter seinem Nachfolger Afrāsiyāb II. weilte der genannte Reisende Ibn Baṭṭūṭa einige Zeit in Ḫḥad̲j und entwirft von dem Hofleben in dieser Stadt eine interessante Schilderung in seinem Reisewerke. Die Timūriden machten im Jahre 827 (1424) der Herrschaft der Familie Faḏlawi ein Ende. Vgl. über diese Dynastie oben Bd. III, 52—54, ferner die genealogischen Tabellen in Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg 1895), S. 460 und E. de Zambaur, *Manuel de Géogr. et de Chronol. pour l'Hist. de l'Islam* (Hannover 1927), S. 234.

Über die spätere Geschichte von Ḫḥad̲j ist nichts Näheres bekannt. Vermutlich verödete die Stadt nach dem Untergang der Faḏlawi-Dynastie allmählich. Ihre Ruinen werden heute repräsentiert durch einen grossen, gegen 10 m hohen Erdhügel von unregelmässiger Form und kleinere Schuttherhebungen in dessen Nähe; vgl. Layard in *JRGS*, XVI (1846), S. 74 und Layard, *Early Adventures in Persia, Susiana and Babylonia* (London 1887), I, 403, sowie Jecquier, *a. a. O.* (s. Litt.), S. 134.

Erwähnt sei noch, dass die Būyidsultane in Ḫḥad̲j auch Münzen schlagen liessen; vgl. Lindberg, *Les Monnaies Cufiques des Buyides = Mém. de la Société des Antiquaires du Nord*, Paris 1840—44, II, 269 und s. auch oben Bd. III, 48<sup>a</sup>. Über in Ḫḥad̲j geprägte Münzen aus der Zeit der Atābeke s. oben, III, 51<sup>b</sup>.

Die völlig flache Ebene von Māl-Amīr, in welcher sich die Trümmerhügel der sāsānidisch-islāmischen Stadt Ḫḥad̲j erheben, besitzt nach der Schilderung von Jéquier (s. die Litt.), der von ihr einen Plan entworfen hat (*a. a. O.*, S. 133), eine Breitenausdehnung von etwa 6 km und eine Länge von mindestens 10 km. Sie erstreckt sich von Nordwest nach Südost, liegt 1020 m über dem Meere und wird auf allen Seiten von steilen, öden, aber nicht hohen Bergen eingeschlossen. Die bedeutendste dieser Randketten ist im Südosten und steht in Verbindung mit den weiter im Süden befindlichen Mungašht-Bergen (vgl. Rawlinson, in *JRGS*, IX, 80—1; de Bode, *a. a. O.*, XIII, 100; Layard, *a. a. O.*, XVI, 74 und de Bode, *Travels*, II, 30), in deren Bereich die im Mittelalter eine wichtige Rolle spielende gleichnamige Festung (Mungašht, Mankhisht, Māndjasht; vgl. auch oben, III, 50<sup>b</sup>, 51<sup>a</sup>) zu suchen ist. Der die Māl-Amīr Ebene im Osten bzw. Nordosten einschliessende Höhenzug heisst Kūh Geshmet. Nach Jéquier breitet sich im nördlichen (nordöstl.) Teile der Ebene ein grosser künstlicher See aus, der sich zuletzt in Sümpfe verliert. Nach de Bode (*JRGS*, XIII, 104) gab es hingegen zu seiner Zeit daselbst zwei kleine Seen, sogen. Shaḡt-bend's, die jedoch im Sommer gleich den Morāsten und den kleinen, die Ebene berieselnden Bächen austrockneten. Das Wasser der letzteren nimmt in der Hauptsache der südlich von der Māl-Amīr-Ebene befindliche See Derāḡe-i Bandān auf, hinter dem nach H. Schindler (s. die Litt.) die schroffe Felswand des Tanawsh-Gebirges aufsteigt. Mit dem erwähnten See dürfte wahrscheinlich das von Yāqūt beschriebene Wasserbecken, namens Fam al-Bawwāb, identisch sein; vgl. G. Le Strange, *a. a. O.*, S. 245; Schwarz, *a. a. O.*, S. 337.

Unter den zahlreichen Schluchten, welche die nordöstliche der die Māl-Amīr Ebene einsäumenden Bergketten aufweist, erscheint von archäologischem Standpunkte aus am interessantesten jene

von Kūl-i Fārā (s. den Plan bei Jéquier, *a. a. O.*, S. 135). *Kāl* bedeutet im Lurischen nach O. Mann „kleine Talschlucht“; vgl. oben, III, 45<sup>a</sup>. Dieulafoy und Schindler haben irrümlich das ihnen wohl unverständliche Wort durch *Kāl'a* bzw. *Kūt* (= Festung) ersetzt; s. Weissbach, *a. a. O.*, S. 743, Anm., dessen Vermutung über die Bedeutung von Kūl sich jetzt erübrigt. Statt Fārā bietet H. Schindler die Form Ferra und Ferendj (Franken, Europäer), letzteres lediglich auf einer lurischen Deutung der männlichen Tracht auf den dortigen Personenreliefs beruhend. Ältere Reisende (Layard, de Bode) schreiben Kūl-i Fir'awn, offenbar weil ihre lurischen Gewährsmänner den Namen Fārā mit der Person des ihnen aus dem Korān vertrauten Fir'awn (Pharao) identifizierten.

Die grösste Zahl der im Bereiche von Māl-Amīr aufgefundenen Skulpturen voriranischer (elamischer) Provenienz trifft man in Kūl-i Fārā an. Dort steht, gleich nahe dem Eingange in die Schlucht, eine grosse Stele mit einer grossen menschlichen Figur in Hochrelief, einer Reihe von kleineren Personen nebst einer 24-zeiligen, gut erhaltenen Keilinschrift und 10 kleineren Inschriften (letztere die Namen der dargestellten Personen mitteilend). Es handelt sich, der grossen Inschrift zufolge, um ein von einem gewissen Hānni, Sohn des Taḥḥiḥi, herrührendes Denkmal. Gegenüber, auf der anderen Seite der Schlucht, sieht man in Abständen auf Felsblöcken und an der Wand 5 Tafeln mit weiteren Reliefs roher Ausführung. Hervorzuheben ist davon eine grosse Prozession mit 67 Personen. Die Zahl sämtlicher Figuren in Kūl-i Fārā beträgt, nach der Schätzung von Layard, 341.

Der Schlucht von Kūl-i Fārā gegenüber, in den Bergen, welche die Südwestseite der Ebene von Māl-Amīr begrenzen, liegt die in viele Gänge sich verzweigende Höhle von *Shikefte-i Salmān* = „die Salmān-Höhle“. Nach den Bakhtiyāren, die diesen Platz in grossen Ehren halten, soll sie ihren Namen von Salmān al-Fārisi [s. d.], dem angeblich ersten zum Islām übergetretenen Perser (s. über ihn: III, 84<sup>b</sup>), haben, der daselbst beerdigt sei, entgegen der heutigen sunnitischen und shi'itischen Tradition, welche das Grab dieses Prophetengenossen in al-Madā'in (Salmān Pak; s. oben, III, 84) sucht. In *Shikefte-i Salmān* haben sich vier primitive Basreliefs der elamischen Periode erhalten, von denen zwei ausserhalb, zwei innerhalb der Grotte angebracht sind. Unter ihnen ist eine überlebensgrosse Figur mit 36-zeiliger Keilinschrift hervorzuheben, die ebenfalls von dem schon erwähnten Hānni stammt. Auf einer kleinen Esplanade im Süden der Grotte gewahrt man die Ruine eines kleinen muslimischen Sanktuariums, wahrscheinlich an der Stelle eines älteren Heiligtums errichtet. In der Ecke der Grotte entspringt eine Quelle, welche einen der Ebene von Māl-Amīr zueilenden Bach entsendet.

Abgesehen von den Denkmälern von Kūl-i Fārā und *Shikefte-i Salmān* sind im Bereiche der Māl-Amīr Ebene und in deren näherer Umgebung auch noch eine Reihe weiterer Monumente und Überreste aus alter und mittelalterlicher Zeit namhaft zu machen. So steht im südwestlichen Teile der Ebene, nahe bei einem ruinösen Imāmzāde (Heiligengrab), das die Lüren *Shāh-Suwār* (= „der König zu Pferde“) nennen, auf einer Böschung des Bergzuges eine kleine, offenbar ebenfalls aus der elamischen Periode stammende Stele mit 6 Figuren und einer zerstörten Inschrift. Im Volks-

munde gibt es, nach Layard, viele Traditionen über diesen Platz. Ein wenig nördlich von *Shāh-Suwār* befinden sich an einem Orte, namens *Kūh Wā*, die Ruinen eines Schlosses. In entgegengesetzter Richtung, im nordöstlichen Abschnitte der Ebene, erhebt sich auf einer Felsspitze ein zirkusartiges Schloss, von den Einheimischen *Kāl'a Gāsh dūm* (= Skorpionenburg) genannt. Eine nahe dabei gelegene Schlucht heisst *Hong*; in ihr gewahrt man eine sehr verwitterte sāsānidische Felskulptur von grossen Dimensionen, wohl aus der Frühzeit des neupersischen Reiches (etwa von *Shāpūr I.*) stammend.

Dass sich die Māl-Amīr Ebene in der Sāsānidenperiode einer verhältnismässigen Blüte erfreut haben muss, dafür sprechen die aus ihr herrührenden Überreste von Kanälen.

Im Südwesten der Ebene führt eine enge Strasse nach der Ortschaft *Hallādjan* (Bode: *Halegun*). In ihrer Nähe sind alte Ruinen aus der Zeit der Atābek-Dynastie; man zeigt eine Atābek-Burg, eine Atābek-Brücke und -Quelle. Die zahlreichen Spuren von Bauten rühren wohl von einer mittelalterlichen Stadt her. Aus neuester Zeit stammt die (von de Bode erwähnte) Ruine des Schlosses des *Hasan Khān*, eines hier um 1821 residierenden Häuptlings des *Bakhtiyārī*-Stammes *Čāhār Lāng*. In dieser Gegend fliesst auch ein kleiner Fluss, der sowohl *Hallādjan* als *Shāh Rūben* genannt wird und der wahrscheinlich mit dem schon oben erwähnten See *Deriādje-i Bandān* in Verbindung steht; vgl. Layard, *JRGS*, XVI, 74 und in *Early Adventures* usw., I, 403; de Bode, *JRGS*, XIII, 100 und in *Travels* usw., I, 404.

Im Nordosten von Māl-Amīr führt eine alte, mit kolossalen Quadern gepflasterte Strasse, die man heute *Rāh-i Sultān* (Sultansweg) oder *Djāddet-i Atābek* (= A.-Strasse) nennt, nach dem ca. 1098 m hohen Gebirge *Sar-i Rāk* (*Rādj*), wo die Passhöhe erreicht wird, und von da in mehreren Tagereisen nach *Isfāhān*. Es wurde bereits oben betont, dass sich die Atābeks um den Strassenbau in ihrem Reiche sehr verdient gemacht haben. Aber die ursprüngliche Anlage der genannten Felsenstrasse reicht wahrscheinlich in hohes Altertum hinauf; vgl. dazu de Bode, *JRGS*, XIII, 102–4, und *Travels* usw., II, 6–8, 35–46. So ist vielleicht nach ihm auch der von Eumenies begangene „Leiterpfad“ (*κλίμακος κοίλη*), den *Diodor* XIX, 21 erwähnt, mit der „Atābek-Stasse“ identisch. Überreste alter gepflasterter oder in die Felsen gehauener Strassen findet man übrigens auch sonst in der weiteren Umgebung von Māl-Amīr; s. Bd. III, 55<sup>b</sup>. Das Volk schreibt sie, wie die sich allenthalben findenden ruinösen Karawansereien, ohne weiteres den Atābeks zu. Nahe dem *Sar-i Rāk-Passe*, ca. 12 (engl.) Meilen östlich von Māl-Amīr, liegt ein Ort namens *Kāl'a-i Medrese*, wo sich alljährlich die Häupter der *Bakhtiyārī* treffen. Dort sind die Ruinen zweier sāsānidischer Gebäude; vgl. Unvala, in *Revue d'Assyriologie*, XXV (1928), S. 86–88, der eine nähere Beschreibung von ihnen gibt. Schwarz (*a. a. O.*, S. 340) meint, dass dieses *Kāl'a-i Medrese* — trotz der Diskrepanz der Distanzangaben — dem von *Ibn Battūṭa* (II, 41) geschilderten Orte *Halāfiḥān* entspreche. Eine gleichnamige Ruinenstätte, ebenfalls mit zwei sāsānidischen Bauwerken, befindet sich, Unvala zufolge, 24 engl. Meilen südöstl. von *Masdjid-i Sulaimān* [s. *SŪSAN*]; 4–5 Stunden nordöstl. von Māl-Amīr sind die Ruinen von *Sūsan* [s. d.].



Zu den Weltwundern rechneten die arabischen Geographen des Mittelalters die berühmte Steinbrücke (*Kanṭara*) von *Idḥadj*, welche über den *Dudjail* (*Kārūn*) führte. Sie hiess auch *Kanṭara Khurrazād*, nach dem angeblichen (sonst unbekannten) Namen der Mutter des *Ardashir I.*, die diese Brücke, wie eine andere in der Stadt *Aḥwāz* (s. Schwarz, *a. a. O.*, S. 321), erbaut haben soll. Sonst ist nur ein männlicher iranischer Personenname *Khurzād* bezeugt; vgl. Schwarz, *a. a. O.*, S. 338, Anm. 4 und Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg 1895), S. 180b. Im IV. (X.) Jahrh. wurde diese „Brücke von *Idḥadj*“ von dem Wezir des *Būyiden* *Rukn al-Dawla* in zweijähriger Arbeit restauriert. de Bode identifizierte sie mit der sogen. *Atābek-Brücke* bei *Halladjān*; wahrscheinlich ist aber mit *Rawlinson*, *a. a. O.*, S. 83 und Schwarz, *a. a. O.*, S. 339 an die „Alte Brücke“, die nordöstlich von *Kal'a-i Medrese* einen kleineren Zufluss des *Kārūn* überschreitet, zu denken. Im übrigen vgl. über die „Brücke von *Idḥadj*“: *Yāqūt*, I, 416; IV, 189 und Schwarz, *a. a. O.*, S. 338—9.

Die Fürsten, welche die Skulpturen und Keilinschriften von *Kūl-i Fārā* und *Shikefte-i Salmān* herstellen liessen, fallen in die Periode des sogen. neuelamischen Reiches, in die Zeit zwischen *Nebukadnezar I.* (1146—23) und dem Emporkommen *Assyriens* in der ersten Hälfte des IX. Jahrh., also etwa rund ungefähr 1000 v. Chr. Es lässt sich nicht entscheiden, ob der König *Ḥanni*, Sohn des *Tahhihi*, von dem die Denkmale und Inschriften herrühren, und der von ihm erwähnte *Shutur Nakh-khunte*, Sohn *Indada's*, ganz *Elam* beherrschten oder ob sie als Glieder einer Lokaldynastie, die etwa nur über die Gegend von *Māl-Amir* gebot, anzusehen sind. Die Inschriften sind in elamischer Sprache abgefasst; es wurden jedoch in *Māl-Amir* auch in babylonischer Sprache geschriebene Kontrakte gefunden; s. darüber unten in der *Litt.*

Es mag hier auch noch erwähnt werden, dass, nach de Bode's Vorgange, die Stadt der *Ūxier*, welche *Alexander* der Grosse auf seinem Zuge von *Susa* nach *Persepolis* erreichte, nachdem er „die susischen Tore“ hinter sich hatte, vielfach im Bereiche von *Māl-Amir* gesucht wird; s. de Bode, *Travels* usw., II, 47 f.; Spiegel, *Iranische Altertumskunde*, I (Leipzig 1870), S. 409 und Kaerst bei *Pauly-Wissowa*, *Realencykl. d. klass. Altertumswiss.*, I, 1424.

Seit dem späten Mittelalter, etwa seit Beginn des VII. (XIII.) Jahrhunderts, haben die *Bakhtiyārī-Lūren* das Gebiet von *Māl-Amir* besiedelt (vgl. oben, Bd. III, 45<sup>b</sup>, 49<sup>a</sup>); sie bringen daselbst, der schönen grünen Weideplätze wegen, den Winter zu. Über die *Bakhtiyārī*, s. *BAKHTIYAREN* und III, 46, 49—50, 54<sup>b</sup>.

*Litteratur*: *BGA*, passim (s. die Indices); *Yāqūt*, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 416 f.; *Ḥamd Allah Mustawfi*, *Nakḥat al-Juhūr* (= *GMS*, XXIII), S. 70; *Ibn Baṭṭūṭa*, ed. Paris, II, 29—42; *G. Le Strange*, *The Land of the Eastern Caliphs*, Cambridge 1905, S. 245; *P. Schwarz*, *Iran im Mittelalter nach den arab. Geographen*, IV, Leipzig 1921, S. 293, 335—40; 441, Anm. 5; 421, Anm. 6; 439—40; *Ritter*, *Erdkunde*, IX, 152—57, 218. — Über die Ebene von *Māl-Amir* und ihre Denkmäler besitzen wir erst seit dem XIX. Jahrh. genauere Nachrichten durch europäische Reisende; s. über diese, für die Zeit von 1841—89: *Weissbach*, *a. a. O.* (s. u.), S. 743. *G. Rawlinson* war zwar

selbst nicht in *Māl-Amir*, hörte aber, als er 1836 in dessen Nähe weilte, von den dortigen Ruinen; s. seine Mitteilungen in *JRGS*, IX, 82—84. — Für die archäologischen Denkmäler von *Māl-Amir* sind am wertvollsten die Berichte von *Layard* und *C. A. de Bode*, die beide *Māl-Amir* im Jahre 1841 besuchten, sowie der von *Jéquier* aus dem Anfange des XX. Jahrh.'s. Vgl. *A. H. Layard* in *JRGS*, XVI (1846), S. 74—81, 94—95 und in *Early Adventur. in Persia, Susiana and Babylonia*, London 1887, I, 401—11; II, 4, 7, 11—14; *C. A. de Bode* in *JRGS*, XIII (1843), S. 100—4 und in *Travels in Luristan and Arakistan*, London 1845, I, 400—4; II, 1, 6—8, 25—60, 102—6; *Jéquier*, *Description du site de Māl-Amir*, in *Délégation en Perse, Mémoires*, Bd. III, Paris 1901, S. 133—43 (mit 2 Plänen). Beachte auch die Schilderung von *A. Houtum Schindler* (Reise 1877) in *Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin*, XIV (1879), S. 45 f. Vgl. noch die Beschreibung der Denkmäler von *Māl-Amir* in *Weissbach*, *Neue Beiträge zur Kunde der susischen Inschriften* = *Abh. d. sächs. Ges. d. Wissensch.*, XXXIV, 1894, S. 743—47 (sich hauptsächlich auf *Layard* stützend) und *G. Hüsing*, *Der Zagros und seine Völker* (= *AO*, IX, N<sup>o</sup>. 3—4), Leipzig 1908, S. 47—57 (im Anschlusse an *Jéquier*); s. ferner *J. de Morgan*, *Mission scientif. en Perse*, Bd. IV: *Recherch. Archéolog.*, Paris 1896—97, S. 176 f.

Was die in *Māl-Amir* befindlichen elamischen Basreliefs nebst den dazu gehörigen Keilinschriften betrifft, so sei für Abbildungen, Abklatsche, Ausgaben, Entzifferung und Erklärung, soweit die Litteratur bis 1893 in Frage kommt, verwiesen auf *Weissbach*, *a. a. O.*, S. 745, 747—48. Die erste Edition der Inschriften lieferte *Layard* in seinen *Inscriptions in the Cuneiform Character*, London 1851, Pl. 31—32, 36—37. Weiter ist hervorzuheben: *A. H. Sayce*, *The Inscriptions of Mal Amir, in Actes du 6ème Congrès Internat. des Orientalist. à Leyde*, Bd. II, Leiden 1885. *Weissbach* bot in seiner oben erwähnten Publikation eine neue Ausgabe, Umschrift und Übersetzung der *Māl-Amir*-Texte, nebst Kommentar; s. *a. a. O.*, S. 748—52, 759—77 (dazu Tafel I—IV). Eine in manchen Punkten von *Weissbach* abweichende Umschrift der zwei grossen Inschriften von *Kūl-i Fārā* und *Shikefte-i Salmān* (nebst Anmerkng.) gab *G. Hüsing* in *Elamische Studien* (= *MVG*, III, Heft 7), Berlin 1898, S. 21—34; vgl. auch noch *Hüsing's* kleine Aufsätze in *OLZ*, IX (1906), Sp. 605—6; XI (1908), Sp. 337 f. Die letzte Ausgabe sämtlicher *Māl-Amir*-Inschriften — einschliesslich, der auch bei *Weissbach* noch fehlenden fragmentarischen von *Shikefte-i Salmān* — rührt von *Scheil* her; s. *Délégation en Perse, Mémoires*, Bd. III, Paris 1901, Pl. 23—26; dazu Umschrift und Übersetzg. unter N<sup>o</sup>. LXIII und LXIV, S. 102—12. Ebenda veröffentlichte *Scheil* auch Autotypen der Basreliefs und eine Ansicht der Grotte von *Shikefte-i Salmān*; s. Pl. 27—33. *O. Mann* hat auf seinen Reisen in *Lūristān* ebenfalls *Māl-Amir* besucht und auch Abklatsche von den dortigen Inschriften genommen (vgl. *OLZ*, XI, 605); doch ist Näheres darüber, so viel ich sehe, bisher nicht veröffentlicht worden. — Über die in den *Māl-Amir* Texten vorliegende, besondere Art der Keilschrift

s. Weissbach, *a. a. O.*, S. 752—9 (Syllabar), dazu die Schrifttafel auf Tafel IV—V. Vgl. ferner zur Frage der Umschrift Hüsing, *Elamische Studien*, S. 15—21, nebst Schrifttabelle; denselben auch in *ÖZ*, VII (1904), Sp. 437—40.

In Māl-Amīr hat man auch Keilschrifttafeln juristischen Inhalts (Kontrakte), in babylonischer Sprache geschrieben, gefunden. 16 solcher Kontrakte edierte, umschrieb und übersetzte V. Scheil in *Délégation en Perse, Mémoires*, Bd. IV, Paris 1902, Pl. 19—20 und S. 169—94. (M. STRECK)

**MALABAR**, Bezirk der Präsidentschaft Madras in Britisch-Indien, an der Westküste der Halbinsel, zwischen 10° 15' und 12° 18' n.Br. und 75° 14' und 76° 15' ö.L., in einer Ausdehnung von 150 Meilen an den Gestaden des arabischen Meeres. Im Osten wird der Bezirk von den Westlichen Ghats begrenzt, Bergen, die eine mittlere Höhe von 5 000 Fuss erreichen und stellenweise bis 8 000 Fuss ansteigen. Von einer Gesamtbevölkerung von 2 039 333 Seelen (nach der Zählung von 1921) sind 1 004 327 Muslime, davon 93,60% Sunniten. Ihr grösster Teil sind Māppilla's; die Labbai's bilden die nächst grösste Gruppe, ferner sind noch einige Pathan's da sowie in den grösseren Küstenstädten einige Araber.

Der Handel mit Arabien hat anscheinend früh zur Einführung des Islām an der Malabar-Küste geführt; das genaue Datum ist ungewiss. Hindu Rājā's ermutigten die arabischen Kaufleute; so war der Handel der Westküste am Ende des XV. Jahrhunderts fast ganz in arabische Hände gelangt, zur Zeit, als die Portugiesen kamen, um ihnen diesen streitig zu machen. Die Araber wichen nicht ohne Kampf; aber in der Mitte des XVI. Jahrhunderts war nurmehr der kleine Küstenhandel in ihren Händen geblieben; und als die Macht der Portugiesen im XVII. Jahrhundert niederging, wurde ihr Platz durch englische und niederländische Kaufleute eingenommen. Im Jahre 1766 ergriff Haider 'Alī von Malabar Besitz, das sich jedoch als ein aufrührerischer Besitz erwies; sein Sohn Tipū Sultān musste im Jahre 1792 dieses Gebiet an England abtreten.

*Litteratur*: W. Logan, *Malabar*, Madras 1887; C. A. Innes, *Malabar (Madras District Gazetteer)*, Madras 1908.

**MALAGA**, arabisch MĀLAQA (Nisba: Mālaqī), grosse Stadt Spaniens am Mitteländischen Meer und Hauptstadt der Provinz gleichen Namens, mit gegenwärtig 133 000 Einwohnern. Sie liegt an der Spitze einer von dem Berg Gibralfaro (Djabal Fāroh bei Idrīsī) beherrschten Bucht. Die Stadt teilt von Norden nach Süden der „Rambla“ (d. h. das meist trockene Bett [arabisch: *ramla*]) des Guadalmedina (*Wādī 'l-Madīna*), der meist ohne Wasser, bei Regenschauern indessen übertritt. Im Westen der Stadt erstreckt sich die Vega oder Hoya de Malaga, wo eine äusserst üppige exotische Vegetation herrscht.

Malaga, das antike Malaca, wurde von den Phöniziern gegründet und bewahrte unter römischer Herrschaft lange noch die Spuren eines tiefen punischen Einflusses; sein Hafen war zur römischen Kaiserzeit einer der wichtigsten der Halbinsel. Später wurde die Stadt Sitz eines Bischofs. Sie wurde den Byzantinern im Jahre 571 durch den Westgoten-König Leowigild genommen. Schon 711 fiel sie in die Hände einer islamischen Truppenabteilung, die von Tāriq von Ecija aus gesandt war. Malaga wurde allmählich eine grosse muslimische Stadt und verdrängte mit der Zeit Arshidhōna (Archidona) als Hauptstadt der Provinz Reio (lateinisch: *regio*); dort hatte sich zur Zeit des Gouverneurs Abu 'l-Khattār al-Husām b. Dīrār al-Kalbī im Jahre 125 (742) der arabische *Djund* des Jordans (al-'Urdunn) niedergelassen. Malaga bereitete dem Gründer der Omayyaden-Dynastie Spaniens 'Abd al-Rahmān I. al-Dākhil nach seiner Landung in Almuñecar und seinem Triumphzuge in dem Bezirk Elvira eine gute Aufnahme. Jedoch wurde die Provinz Reio, wie auch Malaga, in der zweiten Hälfte des III. (IX.) Jahrhunderts sehr bald in die durch den Nationalisten 'Omar b. Hafṣūn erregten Unruhen verwickelt. Indessen stellte nach dem Bericht des Historikers Ibn Ḥayyān die Provinz unter der Regierung des Emir Muḥammad b. 'Abd al-Rahmān b. Ḥakam für einen Sommerfeldzug (*Ṣā'ifa*) gegen Galizien eine stattliche Reiterei von 2 600 Pferden. Später musste der Emir 'Abd Allāh, dem der Aufrührer die schwersten Sorgen bereitete, einen grossen Feldzug gegen die Provinz Reio unternehmen; ein Heer unter Leitung des Prinzen Abān, eines Sohnes des 'Abd Allāh, brach im Jahre 291 (904) auf und brachte den Truppen Ibn Ḥafṣūn's eine schwere Niederlage bei. Drei Jahre später musste derselbe General Malaga belagern, das unter dem Befehl des Insurgenten Musāwir b. 'Abd al-Rahmān stand. Ein weiterer Feldzug wurde noch gegen Malaga unter der Regierung 'Abd Allāh's im Jahre 297 (909) geführt.

Der grosse Khalīf 'Abd al-Rahmān III. ruhte nach seiner Thronbesteigung nicht eher, bis er die Empörung Ibn Ḥafṣūn's endgültig erstickt hatte. In den ersten Jahren seiner Regierung wurden mehrere Feldzüge gegen die Aufständischen in der Provinz Reio unternommen, in der Malaga wohl der Hafen, aber noch nicht die Hauptstadt war. Nachdem einmal die Ordnung durch den Herrscher vollständig wiederhergestellt war, ging Malaga einer langen Blütezeit entgegen, die sich über das Ende des Omayyaden-Khalīfats hinaus erstreckte.

Zur Zeit der *Mulūk al-Taḥwā'if* wurde Malaga aus einer Provinzhauptstadt die Hauptstadt eines unabhängigen Königreichs. In der Tat konnten sich die Hammūdiden, nachdem sie ihre Ansprüche auf das Khalīfat des ganzen islamischen Spaniens aufgegeben hatten, in einem kleinen Fürstentum im Südosten Spaniens mit Malaga als Hauptstadt halten. Zur gleichen Zeit gründete eine andere Linie derselben Familie um die Stadt Algeciras herum ein kleines Königreich. Die Hammūdiden-Dynastie von Malaga bestand bis zum Jahre 449 (1057). Für die Fürsten dieser Dynastie vgl. den Artikel HAMMŪDIDEN. Bis zu dieser Zeit war der Herrscher von Granada, der Ziride Bādīs b. Ḥabbūs, nominell ihr Vasall. Er wollte indessen diese Abhängigkeit abschütteln und sich ihres Fürstentums bemächtigen. Er gelangte ohne Schwierigkeit dorthin und verbannte die letzten Hammūdiden nach Afrika; sein Sohn al-Mu'izz wurde Gouverneur von Malaga. Beim Tode des Bādīs (466 = 1073) wurde sein Königreich unter seine beiden Enkel 'Abd Allāh und Tamīm geteilt; dem letzteren fiel Malaga zu. Danach kam die Stadt sehr bald in die Gewalt der Almoraviden und Almohaden. Als im Jahre 629 (1232) Muḥammad I. Ibn al-Aḥmar das Nasriden-Reich in Granada gründete, wurde Malaga und die gleichnamige Provinz ein Teil dieses Staates und blieben bis auf die Zeit



der Katholischen Könige in den Händen dieser Dynastie. Ferdinand und Isabella nahmen Malaga den Muslimen am 18. August 1487 nach einer schweren Blockade.

Fast alle arabischen Geographen des islamischen Spaniens geben von Malaga begeisterte Schilderungen. Idrisi (XI. Jahrh.) nennt zwei von ihren Vorstädten, rühmt die Weichheit ihres Wassers und den Wohlgeschmack ihrer Früchte. In der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts führt Ibn Baṭṭūṭa die gleichen Lobreden und fügt noch hinzu, dass man in Malaga ein vortreffliches vergoldetes Porzellan herstelle, das man in die ganze islamische Welt ausfuhrte. Endlich spricht Ibn al-Khaṭīb in der Beschreibung des Königreichs Granada oft von Malaga. Eins seiner Werke schildert einen Vergleich zwischen Malaga und Salé u. d. Titel: *Mufākhara Mālaḡa wa-Salā* (der arabische Text ist nach zwei Handschriften des Escorial von M. J. Müller als *Wettstreit zwischen Malaga und Salé in Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber*, S. 1—13 veröffentlicht worden).

Fast alle Baudenkmäler aus islamischer Zeit sind tiefgreifend umgestaltet worden. Aus der alten Freitagsmoschee ist die Kathedrale geworden. Nach dem Verfasser des *Rawḍ al-miʿtār* hatte diese *Djāmiʿ* fünf Schiffe und fünf Türen, zwei an der Meeresseite, eine an der Ostfront (*Bāb al-Wādī*) und eine an der Nordfront (*Bāb al-Khawḡha*). Eine andere Moschee Malaga's in der *Ḳaṣba* soll von dem Traditionarier Muʿāwiya b. Ṣāliḥ aus Hims (gest. 158 = 775) errichtet worden sein. Die alte islamische Zitadelle trägt heute noch den Namen Alcazaba; man findet dort nur noch wenige islamische Spuren, ein gewölbtes Tor (Arco de Cristo) und einen Turm (Torre de la Vela). Diese Zitadelle war mit einer anderen Festung auf dem Gibralfaro durch einen doppelten Wall verbunden. Sie wurde am Ende des XIII. Jahrhunderts durch die Nasriden-Herrscher von Granada wieder instand gesetzt.

Malaga war in der islamischen Zeit auch ein wichtiger Hafenplatz und ein Zentrum für den Schiffbau, wenn auch in geringerem Umfange als die Nachbarstadt Almeria. Dieses *Dār al-Ṣināʿa*, dessen Name sich noch unter der Form *Atarazana* erhalten hat, lag an der Stelle des heutigen Marktes; eins ihrer Tore mit der Devise der Nasriden (*lā ḡhaliba illā ʿllāh*, „es gibt keinen Sieger ausser Allāh“) steht noch am Platze.

*Litteratur:* al-Idrisi, *Ṣifat al-Andalus*, ed.

Dozy u. de Goeje, S. 200—4 u. 244—50;

Yāqūt, *Muʿdjam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld,

sub *Malaga*; Abu ʿl-Fida, *Taḳwīm al-Buldān*,

ed. Reinaud u. de Slane, S. 174—75; E. Fagnan,

*Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Index;

Ibn al-Khaṭīb, *Miʿyār al-Ikhtiyār*, Fas 1325,

S. 13—5; ders., *Ḥuṣuṣ al-ḥaṣan*, al-Maḳḳarī, *Natḥ*

*al-Fiṭḥ al-Anālīṭī*, Index; Ibn Idhārī, *al-Bayan al-*

*muḡrib*, II (ed. Dozy), Index; III (ed. Lévi-Pro-

vençal), Index; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ilīmīyārī,

*al-Rawḍ al-miʿtār fī ʿAdḡāʾib al-Aḡḡār*, ed. in

Vorbereitung, N<sup>o</sup> 116; Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*,

ed. Defrémery u. Sanguinetti, Index; F. J.

Smollet, *Description du royaume de Granada*,

Granada 1872, S. 109—20; F. Guillén Robles,

*Malaga musulmana*, Malaga 1880; R. Dozy,

*Histoire des Musulmans d'Espagne*, besonders

Bd. III u. IV; F. Codera, *Estudios críticos de*

*historia árabe española*, Saragossa 1903, S. 301—

22. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MALĀHIM** (A., Sg. *Malḡama*) kam nach einer langen und unklaren Entwicklung zu der Bedeutung „Schicksale“, entweder einfach *al-Malāḡim* oder *Kutub al-Malāḡim* oder im Singular. Das Wort wurde schon durchaus hinreichend von De Sacy in seiner *Chrestomathie arabe* 2, II, 298—302, an Hand von verschiedenen Stellen in Ibn Khaldūn's *Muḡad-dima* erklärt. Dort bezeichnet Ibn Khaldūn *al-Malāḡim* als „zahlreiche Bücher über die dynastischen Veränderungen und Ereignisse (*Ḥidḡḡān al-Duwal*)“, in Versen, Prosa und *Radḡaz* geschrieben, von denen viele weithin unter dem Volke verbreitet sind; einige handeln von den Veränderungen im muslimischen Volke (*al-Milla*) als Ganzem, andere von einzelnen Dynastien, aber alle sind bekannten Persönlichkeiten zugeschrieben“, obwohl es nach Ibn Khaldūn's Ansicht schwer sein dürfte, die Autorschaft irgend eines mit Sicherheit nachzuweisen (ed. Quatremère, II, 192 unten; Übers. De Slane, II, 226). Der berühmteste dieser Fälle ist das Buch mit Namen *al-Djafr* [s.d.]. Solche Weissagungen über öffentliche Dinge stehen in enger Verbindung mit den jüdischen und christlichen Apokalypsen und entwickelten sich wahrscheinlich aus diesen. Es gibt viele Berichte, sowohl bei ernsten Historikern wie auch in Volkserzählungen, darüber, dass diese Bücher geheim verwahrt und von den Herrschern als Richtschnur zu Rate gezogen wurden. Sie haben auch Berührungspunkte mit den römischen Sybillinischen Büchern. Die volkstümliche Lehre vom *Mahḡī* und vom Letzten Tage (*al-Ḳiyāma*) wurde unentwirrtbar mit diesem Zweige der islamischen Litteratur verknüpft.

Die Ableitung von *Malḡama* und die Entwicklung seiner Bedeutungen sind sehr dunkel. Das Wort kommt im Korān nicht vor, der die Wurzel nur in *Lahm* und *Luhūm* hat, mit der konkreten Bedeutung „Fleisch“. Trotzdem hatte die Wurzel *l-ḡ-m*, wie die verwandte hebräische Wurzel, offensichtlich zwei sehr verschiedene, aber alte Bedeutungen: „Nahrung“ und „kämpfen“. Ferner lässt die Tatsache, dass das hebräische Wort, *Leḡem*, „Brot“ bedeutet, während das genau entsprechende Wort im Arabischen „Fleisch“ bedeutet, eher eine sehr weit zurückliegende Trennung als eine Entlehnung vermuten (vgl. Browne-Driver-Briggs, *Hebrew Lexicon*, S. 535 ff.). Im Alt-Arabischen scheint die Bedeutung „kämpfen“, wenn es zur Niederlage, Verfolgung und Niedermetzlung führt, sicher zu sein (vgl. *Lisān*, XXII, 9—11; zu den dortigen Zitaten vgl. noch: *Ḥamāsa*, ed. Freytag, S. 124,

728; Tufail b. ʿAwf, *Dirwān*, ed. Krenkow, S. 149,

Z. 29, Übers. und Anmerkung S. 15). Der *Lisān*

versucht die Bedeutungen (Fleisch; Kette und

Einschlag bei der Weberei; nahes, verwickeltes

Kämpfen) unter den allgemeinen Begriff „verwor-

ren, vermischt sein“ (*ishtibāk*, *ikhtilāl*) zu bringen

oder mit dem Bilde des Fleisches der auf dem

Schlachtfelde Gefallenen zu verbinden. Es ist jedoch

im Hinblick auf den hebräischen Gebrauch besser,

mit der Bedeutung von *Malḡama* als „einer ge-

schlagenen Schlacht“ zufrieden zu sein; der *Lisān*

(S. 10) wiederholt die Idee des Krieges und Kämp-

fens mit viel Gemetzel, besonders „in der Fitna“

(*bi ʿl-Fitna*), seiner einzigen Anspielung auf den

prophetischen und eschatologischen Gebrauch. Ein

Attribut Muḡammeds ist „der Prophet des *Mal-*

*ḡama*“; für dieses gibt der *Lisān* zwei Erklä-

rungen: 1) „der Prophet, der mit dem Schwerte

gesandt wurde“ (wie in einer andern Tradition:

*bu'ithu bi 'l-Saif*); 2) „der Prophet der Einigung und guten Ordnung“ (*Ta'rif, Ṣalāḥ*).

Im Kor'an gibt es wenige allgemeine Prophezeiungen über zukünftige Ereignisse in dieser Welt, in der Tradition aber um so mehr. Selbst die beiden *Ṣaḥīḥ*'s haben Abschnitte mit der Überschrift *Fitan* — offenbar das älteste Wort dafür und häufig im Kor'an —, besonders über den, der zum jüngsten Tage führt. Bei Bukhārī (Bulāḡ 1315, IX, 47—61; Buch 92 in Wensinck, *Handbook*) sagt der Prophet ganz genau solche Leiden und Heimsuchungen voraus und gibt Ermahnungen, wie sie verhütet werden müssen. Bei Muslim (Konstantinopel 1329—33, VIII, 165—210; Buch 52 in Wensinck, *Handbook*) gibt es eine Reihe ähnlicher ermahnender Voraussagen, aber auch einen genauen Bericht (S. 172 f.), dass der Prophet alles vorausgesagt habe, was seinem Volke bis zum jüngsten Tage zustossen würde. Von Ibn Khaldūn (*Muḡaddima*, ed. Quatremère, II, 182 ff.; Übers. De Slane, II, 212 ff.) wird diese Tradition zitiert, zugleich mit anderen von späteren und weniger bedeutenden Autoritäten, welche dem Propheten eine dynastische Geschichte des zukünftigen Islām in den Mund legen, mit den Namen, Vaternamen und Stämmen aller aufständischen Führer bis zum Ende.

Der Gebrauch der Bezeichnung *Malāḥim* in Verbindung mit diesen Prophezeiungen erscheint zuerst unter den 'Aliden in ihrer Lehre vom *Djafr*. Der *Fihrist* gibt zwei Belege: 'Alī b. Yaḡtīn († 182 d. H.; S. 224, 22), *Kitāb min Umūr al-Malāḥim* und Ismā'īl b. Mihrān (S. 223, 20), *Kitāb al-Malāḥim*. Aber der Gebrauch des Wortes muss sich sehr schnell ausgebreitet haben. In al-Baghawī, *Maṣābiḥ* (Kairo 1318, II, 128 ff.) werden jene Traditionen klassifiziert, und ein Abschnitt heisst *Bāb al-Malāḥim* (S. 130—33). Alle diese Traditionen beziehen sich auf die Kriege der letzten Tage, aber das Wort *Malḥama* selbst kommt nur im Anfang des *Ḥisān*-Abschnittes (S. 132 Mitte) in Wendungen wie „der *Malḥama*“, „der grosse *Malḥama*“ in Verbindung mit der Einnahme Konstantinopels und der Erscheinung al-Daḡdjal's vor. Im *Mishkāt al-Maṣābiḥ* (Dehli 1327, S. 396 ff.) ist der Text sozusagen derselbe, nur sind die Namen der Sammlungen hinzugefügt, aus denen die Traditionen genommen sind, nämlich Abū Dāwūd und al-Tirmidhī. Abū Dāwūd hat einen besonderen Abschnitt über *Malāḥim*. In Erbauungsbüchern wie der *Tadhkirat* des Kūrtubī († 671 = 1272), in dem *Mukhtaṣar* des Ṣhā'rānī (Kairo 1324) haben die Abschnitte über die *Malāḥim* sich der ganzen Lehre und Geschichte des Mahdī (S. 113—21) bemächtigt, zu dessen Hilfe ein Engel namens *Damāra* (?), dem *Ṣaḥīb al-Malāḥim*, gesandt wird.

Ibn Khaldūn hat die endgültige Gestalt, die diese Prophezeiungen annahmen, aufgezeichnet. Dem Propheten in den Mund gelegte Traditionen wurden ergänzt und weitgehend verdrängt durch astrologische Berechnungen und durch die Spekulationen pantheistischer Šūfi's, die die Wissenschaft der *Simiyā* im Interesse der 'Aliden gebrauchten. Wir haben daher scharf zu unterscheiden zwischen 1. den *Malāḥim*-Weissagungen in den kanonischen Traditionswerken und in der Erbauungslitteratur, die auf diese Traditionen zurückgreift, und 2. den *Malāḥim*-Büchern, die sich auf eine geheime Überlieferung und auf die Astrologie stützen und auf die 'Aliden zurückgehen; das beste Beispiel ist das *Djafr*. Es gab nämlich ausser dem *Djafr* al-Šaḍīḡ zugeschriebenen *Djafr* noch ein astrolo-

gisches *Djafr*, das Ibn Ishāḡ al-Kindī zugeschrieben wird und das von den dynastischen Schicksalen der 'Abbāsiden handelt. Ein angebliches Fragment davon, das sogenannte kleine *Djafr*, war zu Ibn Khaldūns Zeit im Maghrib in Umlauf, war jedoch offenbar im Interesse der Muwaḥḥidūn zusammengestellt worden. Ausserdem hat Ibn Khaldūn verschiedene im Maghrib umlaufende Gedichte dieser Art gekannt, die im Interesse verschiedener Dynastien des Maghrib verfasst waren. Er hat im Osten von verschiedenen solchen *Malāḥim* gehört, die Ibn Sinā zugeschrieben wurden, und er hat eines, das man Ibn al-'Arabī zuschrieb, wirklich gekannt. In Kairo hat er ein anderes gefunden, das auch von Ibn al-'Arabī herühren sollte und das ein Horoskop für diese Stadt gab. Auch im Osten hat er ein *Malḥama*-Gedicht gesehen. Es war verfasst von einem gewissen Šūfi Muḥammed al-Bādjirīḡi von der Derwish-Bruderschaft der *Ḳarandālī*, der eine häretische Sekte, die *Bādjirīḡiya*, begründete und 724 (1324) starb. Ibn Khaldūn gibt eine Menge Einzelheiten über dies *Malḥama* und seinen Verfasser, der es ein *Djafr* nannte. Es handelte von den Mamlūken-Dynastien; Ibn Khaldūn kannte es in zwei Rezensionen, aus denen er zitiert. Über weitere Einzelheiten aus dieser Litteraturgattung, die auf Ibn Khaldūn's persönliche Kenntnis gestützt sind, siehe die Ausgabe von Quatremère, II, 193—201 (die *Bulāḡer* Ausgabe ist nicht vollständig) und die Übersetzung von de Slane, II, 226—37. In Erzählungen finden sich häufig Hinweise auf die Wissenschaft der *Malāḥim* als einer der esoterischen Wissenschaften neben Astrologie und *Ḍarb al-Ramal*. So wird in *Alf Laila wa-Laila*, ed. Habicht, III, 218 in der Geschichte von *Ḳamar al-Zamān* und Budūr, deren Form der Version bei Galland nahesteht, aber von der in der zweiten Kalkutta- und in den *Bulāḡer* Ausgaben verschieden ist, Marzawān, der Pflegebruder Budūr's, beschrieben als einer, der in den Wissenschaften der Astronomie, der Sphäre, des Rechnens, der Algebra, des *Ramal* und der *Malāḥim* bewandert ist.

*Litteratur*: im Artikel angegeben.

(D. B. MACDONALD)

**MALAIEN**, ein Volk. In diesem Artikel sollen nur die islāmischen Züge der malaiischen Nation behandelt werden, also weder ethnographische noch anthropologische Fragen. Es sei kurz darauf hingewiesen, dass die Malaien ursprünglich — ich wage nicht zu sagen als Autochthonen — ihren Sitz in dem mittleren Teil Sumatra's, besonders in Palembang hatten, sich über die östlichen und nördlichen Teile dieser grossen Insel ausbreiteten, sich in den Straits Settlements, hauptsächlich in Malakka [s. MALAIISCHE HALBINSEL] ansiedelten und in Borneo, den grossen Flüssen entlang, sowie weiter ostwärts Kolonien gründeten. Sie gehören zu der weit ausgedehnten polynesischen (oder indonesischen) Rasse, deren Sprachen sich von Madagaskar bis zu den Philippinen und von der Halbinsel an der äussersten Südostspitze Asiens bis zu den entfernt liegenden Inseln Mikronesiens und Melanesiens im Stillen Ozean erstrecken. Die malaiischen Chroniken, zum grössten Teil mythischen Inhalts, und einige Inschriften zeigen, dass ein kulturell hochstehendes hinduisiertes malaiisches Königreich in Palembang bestanden hat, dessen seetüchtige Bevölkerung sich über verschiedene angrenzende und entfernt liegende Länder ausgedehnt hat. Längs den Handelswegen ver-



breiteten sie die malaiische Sprache in verschiedene Häfen und Länder. Es ist nicht genau bekannt, in welchem Jahrhundert der Islām den Hinduismus verdrängte; aber das ist Tatsache, dass die neue Religion bei ihrem Eindringen in die Straits Settlements das malaiische Volk auf der Halbinsel ansässig und die malaiische Sprache als allgemeine Handels- und Verkehrssprache vorfand.

**Sprache.** Durch den Islām wurde das Malaiische, das schon eine mit manchen Sanskritwörtern durchsetzte Sprache war, ein Idiom von sehr gemischtem lexikographischem Charakter. Der Islām brachte aus dem Tamil stammende Wörter, unzählige arabische, darunter einige in dekanisierter oder persischer Form, sowie manche rein persische (teils auch mit indischem Gepräge) und eine kleine Anzahl Hindustani-Wörter. In dieser ungleichartigen Form wurde das Malaiische die Verkehrssprache der neuen Religion. Unzweifelhaft hatte das Malaiische bereits in den besuchtesten Hafenplätzen des Archipels in einer vereinfachten Form Eingang gefunden, in einer Form, die für den Umgang mit den Eingeborenen und fremden Kaufleuten, später auch mit den Europäern, namentlich portugiesischen und holländischen Kapitänen und Gesandten, geeignet war. Der Islām hat dem Malaiischen aber einen litterarischen Charakter gegeben; und als es zu einer Sprache wurde, in die man unzählige arabische Bücher übersetzte, da festigte sich ihre Form und ihre Orthographie. Diese Gleichförmigkeit machte sie für litterarische und liturgische Zwecke geeignet, und sie breitete sich als eine Art *κοινή* sowohl für Dogmatik und Mystik, als auch für romantische und historische Litteratur aus. Es sei noch erwähnt, dass ein grosser Unterschied zwischen der Vulgärsprache in den meisten Hafenstädten und der Litteratursprache besteht, die sich in Malakka, dem ehemaligen Sitz des islāmischen Hofes und einer königlichen Bibliothek, entwickelte. Wenn arabische oder indische Gelehrte nach Aceh kamen, so erörterten sie theologische Fragen in Malaiisch und schrieben selbst Bücher in dieser Sprache. Die litterarische Form hat sich bis zum heutigen Tage unverändert erhalten; litterarische Erzeugnisse werden in archaischen Formeln geschrieben, und als Umgangssprache wird sie in verschiedenen Teilen des Archipels, am reinsten in Johore und Malaya und in den östlichen Distrikten Sumatra's, am wenigsten rein auf Java und den weiter östlich gelegenen Inseln gebraucht. Auf den Molukken, besonders in Ambon (Amboyna), bedienen sich selbst die christlichen Prediger des Malaiischen; so hat diese Sprache auf jenen Inseln einen besonderen Charakter angenommen. In linguistischer Hinsicht gehört das Malaiische gleich allen polynesischen Sprachen zu den agglutinierenden Sprachen; eine Deklination besteht nicht, die Konjugation ist eng begrenzt, und die Erweiterung der meist zweisilbigen Stämme durch Präfixe, Infixe und Suffixe bietet die Möglichkeit, Wörter für alle grammatischen und logischen Beziehungen zu bilden. Es gibt gewisse Spuren eines Einflusses arabischer Grammatik auf die malaiische Syntax, jedoch hat das Eindringen des Islām den Charakter der Sprache im ganzen nicht wesentlich geändert; er hat sie lediglich mit einer grossen Anzahl Wörter bereichert und ihrer geschriebenen Litteratur einen spezifisch islāmischen Charakter verliehen.

**Litteratur.** Von der vorislāmischen Litteratur ist nichts bekannt. Soweit man aus einigen alten

Inschriften in Hindu-Schrift schliessen kann, scheint man das Malaiische in kavi-ähnlichen Schriftzeichen geschrieben zu haben; jedoch wurde die Litteratur in ihrer frühest bekannten Form nur mit arabischen Buchstaben geschrieben. Die ältesten Handschriften befinden sich in den Bibliotheken zu Cambridge und Oxford, sie datieren aus den letzten Jahren des XVI. und aus der ersten Dekade des XVII. Jahrhunderts. Der einzige urkundliche Beleg für die Existenz einer geschriebenen Litteratur im XVI. Jahrhundert ist eine Stelle in einer Chronik aus dem XVII. Jahrhundert; dort wird die Benutzung einer königlichen Bibliothek in Malakka für jene Zeit erwähnt, als die Portugiesen jene Stadt zu erobern suchten (1511). Die malaiische Litteratur ist, soweit noch erhalten, nur zu einem kleinen Teil original. Fast alle Chroniken, Erzählungen und Gedichte stammen zwar nicht unmittelbar aus arabischen Quellen — die meisten religiösen und halbhistorischen Geschichten sind aus dem Persischen übersetzt —, aber alle diese litterarischen Erzeugnisse sind islāmisch gefärbt, voll von arabischen Wörtern und Redensarten und mit islāmischen Anschauungen durchsetzt. Wohl gab es einige einheimische Possen und Fabeln, besonders die zeitweise hochgeschätzten Mäusegeschichten, sowie einige Originalgeschichten mit hinduistischen Einflüssen und einzelne überarbeitete alt-javanische Erzählungen, die keine wirklichen islāmischen Einflüsse verraten; aber die Tatsache, dass alle diese Bücher in arabischer Schrift geschrieben sind, bewirkt ein Überhandnehmen arabischer Wörter, und in diesem Sinne gehören sie zur islāmischen Geisteskultur. In diesem kurzen Artikel sollen die litterarischen Erzeugnisse unerwähnt bleiben, die auf die grossen Sanskrit-Epen zurückgehen, sowie die Erzählungen, die keine Spuren islāmischen Einflusses zeigen; nur über die malaiische Litteratur islāmischen Gepräges soll hier gehandelt werden. Die ursprünglich rein indonesische Tierfabel wurde islāmisch überarbeitet. Die historischen, mehr oder weniger mythischen und halbromantischen Schriften wurden fast vollständig islāmisiert. Zu dieser Gruppe von Werken sind zu rechnen: die Chronik *Sĕjarah Mĕlayu* und ihre Nachahmungen, die Chroniken von Kutawaringin, Kutai, Aceh und Pasai. Ein zum Teil historischer, aber grösstenteils erdichteter Roman ist die *Hikāyat Hang Tuah*. Zahllose Romane, die fremde Fürsten und Fürstinnen und ihre endlosen Abenteuer behandeln, sind über einen grossen Teil der malaiisch-lesenden ostindischen Welt verbreitet; die Titel all dieser beim Volke beliebten, aber für europäische Leser weniger anziehenden Bücher sind in den Katalogen der malaiischen Handschriften zu Leiden, Batavia und London zu finden. Einige dieser romanhaften Bücher sind aus dem Persischen, Arabischen und Hindustanischen übersetzt. Eine Gruppe dieser Bücher lässt sich auf die *Hitopadeśa*-Sammlung zurückführen, eine andere auf das *Tūtī-nāma* und eine dritte auf den Bakhtiyār-Zyklus. Nur ausnahmsweise haben fremde Schriftsteller malaiisch geschrieben, so Radjipo Nūr al-Dīn al-Raniri, der eine grosse enzyklopädische Chronik auf Anregung einer achenesischen Königin geschrieben hat. Eine sehr grosse Zahl von Texten handelt über die alten Propheten, den Propheten Muhammed, seine Familie und seine Gefährten. Diese Werke, wie z. B. die Romane über Amir Hamza und Muhammed b. al-Hanafiya gehen auf persische Originale

zurück. Die rein religiösen Bücher können nicht als malaiische Litteratur angesehen werden.

Die poetische Litteratur hat verschiedenen Charakter. Die eigentlich malaiische Dichtungsart, obwohl nicht frei von persischem Einfluss, ist der *Pantun*, ein populärer Vierzeiler, dessen zwei erste Zeilen etwas Alltägliches oder ein sonst wohl bekanntes Ereignis behandeln; sie sollen ein lautliches Vorspiel für die dritte und vierte Zeile sein, die dann den eigentlichen Sinn des meist erotischen Gedichtes enthalten. Das zweite Genre ist das *Shâ'ir* in Strophen von vier sich reimenden Zeilen. Einige dieser langen überladenen Gedichte stammen von den Javanesen, andere sind gereimte Überarbeitungen von Prosa-Romanen. Ausserdem handeln zahlreiche *Shâ'ir*'s von historischen Ereignissen, Liebeszenen, religiösen Stoffen, mystischen Betrachtungen usw.; ihre Titel finden sich in den folgenden Katalogen: Leiden, Univ.-Bibliothek, von H. H. Juynboll; Ergänzung hierzu von Ph. S. van Ronkel; Batavia, Haag und Brüssel von demselben; London (R. A. S.) und ebenda E. I. H. (India Office Library) von H. N. van der Tuuk. Besondere litterarische Fragen sind von Ph. S. van Ronkel behandelt worden. Die Schriften über malaiische Dinge und einige Nummern der *Malay Literature Series* enthalten wertvolle Beiträge. Ein ausführlicherer Artikel findet sich in der holländischen *Encycl. van Nederl.-Indië*, s. v. *Literatuur (Maleische)*. (PH. S. VAN RONKEL)

**MALAIISCHE HALBINSEL.** Dieser Name wird häufig ziemlich frei auf den ganzen Landstrich südlich des Isthmus von Kra (10° n.Br.) angewandt. Diese Bezeichnung beruht auf einem Missverständnis; denn auf den nördlichen Teil dieses Gebietes passt sie in keiner Weise, da die Hauptmasse der dortigen Bevölkerung aus Siamesen und Chinesen, keineswegs aus Malaien besteht. Wenn man von der gesamten malaiischen Bevölkerung Siams die etwa 50000 Malaien in Ayuthia, Bangkok, Chantabun und dem übrigen Teil der Ostküste des Golfes von Siam abzieht, so leben die andern 350000 im südlichen Siam und hauptsächlich in den Teilen südlich von Kra. Aber erst etwa unter dem 7° n.Br. stösst man auf Gebiete, wo die Mehrzahl der Bevölkerung Malaien sind, nämlich an der Westküste Palean und Sétul und an der Ostküste die Provinz Patani (ursprünglich ein bedeutender malaiischer Staat, der schliesslich im Jahre 1832 von Siam erobert wurde). Von der Gesamtzahl der Bevölkerung in diesen drei Gebieten (etwa 370000) besteht der grössere Teil aus Malaien. Die südliche Grenze Siams, die in einer unregelmässigen Linie zwischen 6° 45' und 5° 45' n.Br. verläuft, trennt sie von dem übrigen Teil der Halbinsel, die zum Britischen Reiche gehört und die uns hier beschäftigt. Der Flächeninhalt dieses Teiles der Halbinsel beträgt etwa 52500 engl. Quadratmeilen.

Die geologische Struktur der Halbinsel setzt sich zusammen aus kalkhaltigen Felsen und Kreideformationen, aus Feuerstein, Schieferton, Quarzit, vulkanischen Gesteinen, Granit, alluvialen Ablagerungen und dem unter dem Namen Laterit bekannten eisenhaltigen Gestein. Die wichtigsten Mineralien sind Zinn und Wolfram. Das erstgenannte ist seit mehr als tausend Jahren ausgeführt worden und ist auch heute noch ein wichtiger Ausfuhrartikel.

Bis vor etwa 50 Jahren waren die Flüsse, obwohl sie in der Mehrzahl schmal und nur für

kleine Schiffe fahrbar sind, der wichtigste und nahezu einzige Zugang ins Innere des Landes. Dies stellte damals ein fast unwegsames Waldgebiet von urwaldmässiger Beschaffenheit dar, das von einer ganzen Reihe von Bergzügen durchquert wird, von denen einige ziemlich von Norden nach Süden, andere in der Querrichtung oder auch ganz unregelmässig verlaufen. Einige wenige der höchsten Gipfel gehen über die Höhe von 2100 m hinaus. In Seehöhe beträgt die Durchschnittstemperatur etwa 27° C. mit einer täglichen und jährlichen Schwankung von nicht mehr als etwa 4,5° C. in jeder Richtung; die jährliche Regenmenge schwankt je nach den Gegenden von etwa 150 cm bis zu dem vierfachen Betrag. Vorherrschend sind nordöstliche und südwestliche Monsune, doch gibt es Perioden leichten oder wechselnden Windes. Die klimatischen Bedingungen sind daher den Hauptprodukten der einheimischen Bodenkultur sehr günstig, so für Reis, Kokosnüsse und verschiedene andere Früchte; dazu kommt der von den Fremden ins Land gebrachte Anbau von andern Landesprodukten wie Tapioka und Kaffee (dessen Anbau jetzt fast ganz aufgegeben ist) und vor allem Para-Gummi, in dessen Anbau die Halbinsel heute führend ist. Die wirtschaftliche Entwicklung datiert von der Einführung des Residenzen-Systems in drei der westlichen Staaten im Jahre 1874; es führte allmählich zu der Anlage eines ausgezeichneten Strassen- und Staatseisenbahnnetzes, das heute eine Hauptlinie von Singapore nach dem westlichen Teil der siamesischen Grenze umfasst und dort den Anschluss an das siamesische Netz erreicht, und eine Anzahl von Zweiglinien, von denen eine nordwärts durch die Mitte der Halbinsel zieht und die siamesische Grenze an einem Punkte in der Nähe des östlichen Endes der Grenze erreichen soll.

Verwaltungstechnisch zerfällt der britische Teil der Halbinsel in folgende Gebiete: 1. die unter dem Namen Straits Settlements (eine Abkürzung für „British Settlements in the Straits of Malacca“) bekannte britische Kolonie, die die drei „settlements“ oder Verwaltungsbezirke Singapore, Penang und Malakka umfasst; 2. die Vereinigten Malaiischen Staaten, nämlich Perak, Selangor und Negeri Sembilan an der Westküste und Pahang an der Ostküste, Gebiete, die zu einer Verwaltungseinheit unter einem Chief Secretary to Government in Kuala Lumpur (in Selangor) zusammengefasst sind, und 3. die Nichtvereinigten Malaiischen Staaten, nämlich: im äussersten Norden und an der Westküste Perlis und Kédah, an der Ostküste Kélangan und Tréngganu und im äussersten Süden Johor. Verwaltungstechnisch bilden die Insel Labuan an der Küste von Nord-Borneo, ferner die Cocos-Keeling-Inseln und die Christmas-Insel südwestlich von Java einen Teil des „settlement“ Singapore; der Staat Brunei (Bérunai) in Borneo ist ein nichtföderierter malaiischer Staat, der die gleiche Stellung wie die entsprechenden Staaten auf der Halbinsel einnimmt.

Die Kolonie hat die übliche Verwaltungsmaschinerie: einen Gouverneur (der zugleich der Oberkommissar für die malaiischen Staaten ist) mit dem Exekutivrat und dem gesetzgebenden Rat und einen höchsten Gerichtshof. Jeder der malaiischen Staaten hat einen malaiischen Herrscher, der gewöhnlich den Titel Sultan trägt, dazu einen britischen Beamten, der in den Vereinigten Ma-



malaiischen Staaten Britischer Resident und in den nichtföderierten Staaten Britischer Berater (British Advisor oder General Advisor) heisst, und einen Staatsrat. In den Vereinigten Staaten kommt dazu ein Bundesrat (Federal Council) und eine Rechtskommission (Judicial Commission). In diesen Staaten sind die wesentlichen Verwaltungsbehörden Bundeseinrichtungen unter Bundesbeamten, nur in ein oder zwei Fällen (wie der Unterrichtsabteilung) sind sie mit den entsprechenden Verwaltungsabteilungen der Britischen Kolonie verbunden. Sowohl die Kolonie wie die Staaten sind in Verwaltungsbezirke eingeteilt, deren leitende Beamte in beiden Fällen in der Hauptsache Europäer sind. Das gleiche gilt für die wichtigsten Regierungsabteilungen. Auch viele ihrer Gehilfen sind Europäer. In den nichtföderierten Staaten ist die Verwaltungsmaschinerie nicht so durchorganisiert, und der Anteil der Europäer an der Leitung ist geringer. In den grösseren Dörfern sind Regierungsschulen eingerichtet worden, wo der Elementarunterricht ausschliesslich von Malaien erteilt wird. In den Städten gibt es auch höhere Schulen, die von der Regierung unterstützt, nicht aber von ihr eingerichtet und verwaltet werden. An diesen Schulen wird der Unterricht in englischer Sprache erteilt. Das College in Kuala Kangsar, das zweisprachig ist, ist im wesentlichen für die Söhne malaiischer Radja's und Häuptlinge bestimmt, doch werden auch andere Zöglinge zugelassen. Die Erziehung der weiblichen Jugend hat langsamere Fortschritte gemacht, doch gewinnt sie jetzt ständig weiteren Boden.

Die alte Geschichte der Halbinsel ist in Dunkel gehüllt. An verschiedenen Stellen hat man Geräte aus der älteren und jüngeren Steinzeit gefunden. Die sogenannten Ureinwohner, die 1921 ein Prozent der Bevölkerung ausmachten, bestehen im äussersten Norden aus einigen tausend woll-haarigen Negroiden, die allgemein als Sëmang bezeichnet werden, in der Mitte des Landes aus einer weit grösseren Zahl gelockt-haariger hellbrauner Menschen, die unter dem Namen Sakai gehen, im Süden endlich aus meist straff-haarigen Menschen des indonesischen Typs, die häufig als Jakun erwähnt werden. Die beiden ersten Gruppen und ein Teil der dritten sprechen eine Sprache, die ein starkes Mon-Khmer-Element enthält; der Rest der Jakun spricht malaiische Dialekte mit fremder Beimischung. Sanskrit-Inschriften auf Stein, die man in Këdah und in der Provinz Wellesley (gegenüber Penang) gefunden hat, beweisen, dass vom V. Jahrh. n. Chr. an Anhänger des Buddhismus, die eine süd-indische Schrift gebrauchten, im Lande ansässig waren. Eine Inschrift vom Jahre 775, die ursprünglich in Ligor (Nakhon Sri Dhammarāj) etwa 8° n.Br. aufgestellt war, berichtet, dass vor jenem Datum bestimmte Stellen auf dem Isthmus von den Sailendra-Königen von Sri Vijaya (Palembang in Süd-Sumatra) beherrscht wurden, die etwa bis zum Ende des XII. Jahrh. die Handelsstrasse durch die Straits und über den Isthmus kontrollierten. Aus einer Notiz in der Geschichte der Liang-Dynastie in China (502—556 n. Chr.), Buch 54, scheint hervorzugehen, dass dieser Isthmus früher von dem Staate Funan beherrscht worden war, der rund um den Unterlauf und die Mündungen des Mekong-Flusses lag. Eine bei Chaiya (Jaiya, etwa 10° n.Br.) gefundene und wahrscheinlich von 1183 datierte Inschrift legt dem König, der sie vermutlich anbringen liess, einen Herrscher-

titel bei, der nach der Malayu-Gegend in Süd-Sumatra weist, die an Sri Vijaya im Nordwesten angrenzt. Eine andere Inschrift von Chaiya mit dem Datum 1230 wurde von dem dortigen Herrscher Candrabhānu aufgestellt, der nach dem Mahāvamsa und anderen Quellen zweimal Ceylon mit seinen „Jāvaka“ (d. h. malaiischen) Streitkräften überfiel (wahrscheinlich um 1236 und 1256).

Es ist daher klar, dass zwischen dem VIII. und XIII. Jahrh. die Besiedlung der Halbinsel durch die Malaien von Sumatra her vor sich gegangen war. Einige Jahre später, jedoch vor 1280, machten die Siamesen von Sukhothai (Sukhodhaya) der malaiischen Herrschaft in Ligor ein Ende; mit dieser Eroberung begann die Ausdehnung des siamesischen Einflusses nach Süden. In dem javanischen Gedicht *Nāgarakrētāgama* (1365) werden eine Reihe von Orten an beiden Küsten, von Këdah und Sai (in dem alten Patani-Staat) im Norden bis nach Singapore im Süden, als Lehngebiete des javanischen Reiches Madjapahit in Anspruch genommen. Die aus demselben Jahrhundert stammende älteste bisher entdeckte malaiische Inschrift in arabischer Schrift — das genaue Datum kann leider wegen des fragmentarischen Zustandes nicht festgestellt werden — macht es zweifellos, dass damals der Islām gerade die Staatsreligion von Trëngganu geworden war. Im XV. Jahrh. begann unter dem Einfluss des damals bedeutendsten Staates, Malakka, der Islām sich auf der Halbinsel auszubreiten; und als er im Jahre 1511 in die Hände der Portugiesen fiel, herrschte seine Dynastie im äussersten Süden (Johor) und auf den benachbarten Inseln weiter, während ein anderer Zweig Pahang in Besitz behielt und Perak schliesslich in die Hände einer Familie kam, die behauptete, von einer älteren Linie derselben Familie abstammen. Im oder vor dem XVI. Jahrhundert wurden infolge der Einwanderung von Minangkabau-Siedlern aus Sumatra eine Reihe von kleinen Staaten im Innern von Malakka gegründet, die sämtlich im Laufe der Zeit die Oberherrschaft von Johor anerkannten mit Ausnahme des am weitesten südlich gelegenen Naning, der theoretisch jedenfalls ein abhängiger Verbündeter der Portugiesen war. Anfang des XVII. Jahrhunderts fielen die Achinesen in Këdah, Perak und Johor usw. ein und übten einige Jahre lang eine Art Oberherrschaft über Perak aus. Unterdessen kamen die nördlichen Staaten allmählich unter siamesischen Einfluss; dadurch wurde die Stärke der Achinesen-Macht geschwächt; sie behielt jedoch den Charakter einer äusserlichen Oberherrschaft, bis im Jahre 1821 Këdah und im Jahre 1832 Patani (und zwar dieses endgültig) von Siam erobert wurden.

Wenn auch die holländische Besitzergreifung Malakkas (1641—1795) bis zu einem gewissen Grade den auswärtigen Handel der malaiischen Staaten unter Kontrolle hielt, so fand doch in dieser Zeit der holländischen Herrschaft keine Einmischung in die inneren Verhältnisse statt. Im XVIII. Jahrhundert setzten sich buginesische Abenteurer auf den Riau-Lingga-Inseln fest und machten ihren Einfluss auf das Festland geltend; sie gründeten schliesslich den Staat Sëlangor unter einer noch heute herrschenden buginesischen Dynastie. Britischer Einfluss beginnt mit der Gründung von Penang (1786); dann folgte eine vorübergehende Besitzergreifung Malakkas (1795—1818), die endgültige Übernahme dieses Besitzes im Jahre

1824, dann die Gründung von Singapore (1819), schliesslich die Vereinigung aller drei Ansiedlungen unter einer Regierung (1826), die im Jahre 1867 der Kontrolle des Indian Office entzogen und der des Kolonialamtes unterstellt wurde. Die Politik der Nichteinmischung in die Angelegenheiten der malaiischen Staaten wurde aufrecht erhalten, bis langandauernde Unruhen in Perak, Sëlangor und Sungai Ujong (einem Teil van Nègëri Sëmbilan), die durch dynastische Streitigkeiten zwischen den malaiischen Herrschern verursacht waren, und Bürgerkriege zwischen widerspenstigen Trupps chinesischer Zinngrubenarbeiter zusammen mit der Zunahme der Seeräuberei in den Straits im Jahre 1874 zur Einführung des Residenten-Systems führten. Daraus entwickelte sich schliesslich das gegenwärtige System, nach dem seit 1895 Perak, Sëlangor, Nègëri Sëmbilan und Pahang einen Staatenbund bilden, der unter Leitung britischer Beamten verwaltet wird. Përlis, Këdah, Këlantán und Trëngganu wurden im Jahre 1909 von Siam im Austausch für gewisse Zugeständnisse abgetreten; zu diesen Zugeständnissen gehörte die Abschaffung der exterritorialen Vorrechte der britischen Untertanen.

Die Bevölkerung des unter britischer Verwaltung oder unter britischem Protektorat stehenden Teiles der Halbinsel und der Inseln betrug 1921 etwa 3 325 000; davon waren ungefähr die Hälfte Einwanderer, in der Hauptsache Chinesen und zu einem kleineren Teile Inder, unter denen die Männer ganz beträchtlich überwiegen. Der grösste Teil der eingeborenen Bevölkerung besteht aus Malaien; die Gesamtsumme der Malaien im eigentlichen Sinne (mit Einschluss jedoch der etwa 100 000 Menschen von Minangkabau-Abstammung in Nègëri Sëmbilan und Malakka) beläuft sich auf 1 418 198. Die andern muslimischen Indonesier beliefen sich auf 171 315 (mit Einschluss von 112 775 Javanesen, 37 848 Banjaresen, 9772 Boyanesen, 8 388 Buginesen, 727 Achinesen, 859 Korinchi und 646 Mendeling). Die 47 465 nicht-indonesischen Muslime umfassten 41 337 Inder, 4 315 Araber, 1 800 Chinesen und einige wenige Perser und Türken; die Gesamtzahl der muslimischen Bevölkerung betrug 1 636 978, von denen die grosse Mehrheit Sunniten und zwar Schāfi'iten sind. Von der nicht-muslimischen Bevölkerung waren rund drei Viertel Chinesen und etwa ein Viertel Inder; doch gab es auch noch 32 448 sogenannte Ureinwohner der Halbinsel (von denen einige wenige jedoch zum Islām übergetreten sein mögen), 18 178 Siamesen, 14 833 Europäer (meist Briten, einschliesslich der Kontinentaleuropäer und Amerikaner europäischer Abstammung), 12 629 Eurasier, 6 989 Japaner und 2 215 Singalesen ausser einigen kleineren Nationalitäten.

*Litteratur:* W. P. Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago and Malacca, in Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XXXIX (1879), 119 f., wieder abgedruckt in *Miscellaneous Papers relating to Indo-China and the Indian Archipelago*, 1887, 2 Ser., I, 239 f.; R. O. Winstedt, *Malaya*, London 1923; R. J. Wilkinson, *A History of the Peninsular Malays*, Singapore 1923; F. A. Swettenham, *British Malaya*, London 1907; T. J. Newbold, *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca*, London 1839; H. S. Paterson, *An Early Malay Inscription from Trengganu*, in *Journal of the Malayan Branch of*

*the Royal Asiatic Society*, II (1924), 252 f.; G. Coedès, *A propos de la chute du Royaume de Çrivijaya*, in *B T L V*, LXXXIII (1927), 459 f.; J. E. Nathan, *The Census of British Malaya 1921*, London 1922. (C. O. BLADGEN)

**MALĀ'ĪKA**, Engel, ist der arabische gebrochene Plural eines alten semitischen (kanaanitischen) Wortes *Mal'ak*, mit der Bedeutung „Bote“. Dem Anscheine nach ist es ein Lehnwort, das vom Hebräischen ins Arabische gekommen ist; jedoch findet sich keine Spur eines Verbums im Hebräischen (auch nicht im Phönizischen, wo das Substantiv in späteren Inschriften vorkommt), und im Arabischen wird das Wort sogar in grösster Ungewissheit von einem zweifelhaften *l-k* (Lane, S. 81, b, c.; *Lisān*, XII, 272 ff.; *Ṭabari*, *Tafsīr*, I, 150) oder von einem noch zweifelhafteren *l-k* (*Lisān*, XII, 370) abgeleitet. Der Singular lautet im Arabischen gewöhnlich *Malak* ohne *Hamza*, so stets im *Ḳor'ān*; trotzdem führt aber der *Lisān* an zwei Stellen (XII, 274, 8; 371, 5) denselben Vers als Beweis dafür an, dass *Mal'ak* vorkommt, allerdings als Ausnahmeform (*Shādhah*). Singular und Plural werden im Arabischen nur im Sinne von „Engel“ gebraucht. Im *Ḳor'ān* kommt es zweimal im Dual vor (*Malakain*, II, 96; VII, 19): von den zwei Engeln Hārūt und Mārūt [s. d. und *SIK*] und von Adam und Eva, die im Garten versucht werden und glauben sollen, dass sie Engel werden würden. Der Plural kommt sehr häufig im *Ḳor'ān* vor (in Flügels Konkordanz unter *l-k*, S. 171), dagegen der Singular nur zwölfmal (Flügel unter *m-l-k*, S. 183). Dies sind folgende Stellen: das Volk verlangt die Offenbarung lieber von einem Engel als von einem menschlichen Wesen (*Bashar*, VI, 8, 9, 50; XI, 15, 33; XVII, 97; XXV, 8); die Frauen halten Joseph wegen seiner Schönheit eher für einen Engel als für ein menschliches Wesen (*Bashar*, XII, 31); die Fürsprache (*Shafā'a*, LIII, 26) eines Engels nützt nichts; zweimal kommt es als Kollektiv vor für Engel: neben dem *'Arsh* (LXIX, 17) und in Reihen (LXXXIX, 23).

In Sūra XXXII, 11 kommt „der Engel des Todes“ (*Malak al-Mawt*) vor, aber ohne Namen; vgl. den Artikel *ISRA'IL* und die Traditionen in Wensinck, *Handbook*, S. 22b. Džibril, der Engel der Offenbarung, wird dreimal genannt (II, 91, 92; LXVI, 4); vgl. die Traditionen über ihn bei Muslim, I, 109—11 (Konstantinopel 1333), ferner bei Wensinck, S. 59. In Sūra XXVI, 193—5 wird Džibril, ohne dass sein Name fällt, „der treue Geist“ (*al-Rūh al-amīn*) genannt; er bringt dem *Ḳalb* Muḥammeds die Offenbarung in klarem Arabisch herunter. Andere Beschreibungen von ihm, ebenfalls ohne Namensnennung, sind Sūra LIII, 5—18 und LXXXI, 19—25, wo er Muḥammad in der Offenbarung deutlich erscheint. Er wurde als „unser Geist“ (*Rūḥanā*) zu Maryam gesandt (XIX, 17). Er wird der „Heilige Geist“ (*Rūh al-ḳudus*) in Sūra XVI, 104 genannt, und Allāh half 'Isā durch ihn (II, 84, 254; V, 109). Mikā'il (Variante: Mikāl) wird Sūra II, 92 als ein Engel vom selben Range wie Džibril genannt; vgl. eine lange und offenbar wahre Geschichte über die Entstehung seines Namens bei Baiḏāwī (ed. Fleischer, I, 74, 18 ff.); in den Traditionen erscheint er Muḥammad zusammen mit Džibril und belehrt ihn; er lacht nicht (Wensinck, S. 152b); Muḥammad nannte die beiden seine Weizre der Engel. Isrāfil, der Engel mit der Auferstehungstrompete, kommt weder im *Ḳor'ān* noch in den kanonischen



Traditionen, häufig aber in der eschatologischen Legende vor. In Sūra XLIII, 47 nennen die in der Hölle Gepeinigten den Aufseher der Hölle „O Mālik!“, und in Sūra XCVI, 18 werden die Wächter der Hölle al-Zabāniya genannt, ein Wort, das sonst nicht gebraucht wird und offenbar „ungestüme Fechter“ bedeutet (Lisān, XVII, 55); ihre Zahl ist 19 (Sūra LXXIV, 30); sie werden ausdrücklich für Engel ausgegeben, offenbar um den Gedanken fernzuhalten, dass sie Teufel seien; sie werden als „roh, ungestüm“ (*ghilāḡ, shidād*) bezeichnet. Eine andere Klasse von Engeln sind die (Allāh) „Nahegebrachten“, *al-Mukarrabūn* (IV, 170); diese preisen Allāh unaufhörlich Tag und Nacht (XXI, 20); Baidāwī nennt sie auch *al-'Alawiyūn* (zu Sūra II, 28; ed. Fleischer, I, 47, 23) und *al-Karrūbiyūn* (כַּרְבִּיּוֹת, zu IV, 170; ed. Fleischer, I, 143, 25) wie diejenigen, die um den 'Arsh herum stehen. Dieselbe Bezeichnung (*Mukarrab*) wird für 'Isā (Sūra III, 40) gebraucht, da er in Gesellschaft der Allāh am nächsten stehenden Engel ist; vgl. den Artikel 'Isā für dessen Halbgengelnatur. Zu Beginn der Sūra „die Engel“ (XXXV) findet sich eine bezeichnende Beschreibung: „Indem Er die Engel zu Boten (*Rusulan*) macht mit zwei, drei und vier Flügeln, vergrößert Er in der Schöpfung, was Er will“; dies hat grossen Einfluss auf spätere Beschreibungen und Bilder ausgeübt. Sie sind Wächter (*Hāfiḡūn*) über die Menschheit, wissen, was die Menschen tun, und schreiben es nieder (*Katibūn*; Sūra LXXXII, 10—12). Sūra XXI, 94 wird das Niederschreiben Allāh selbst zugeschrieben. Sūra LXX, 4; LXXVIII, 38; XCVII, 4 kommt die sehr merkwürdige Phrase „die Engel und *al-Rūḡ*“ vor. Baidāwī zeigt an den beiden ersten Stellen, wie verwirrend diese Unterscheidung war (ed. Fleischer, II, 356, 5; 383, 4): „Der *Rūḡ* ist ein Engel, der über die Geister (*al-Arwāḡ*) gesetzt ist; oder er ist die ganze Gattung Geister; oder Djibril; oder ein mächtigeres Geschöpf (*Khalk*) als die Engel“; vgl. dazu Kazwīnī, *Adḡā'ib*, 5. Wüstenfeld, S. 56. Über Geister und den Begriff „Geist“ im Islām s. den Artikel RŪḤ. Im Kor'an findet sich kein Hinweis auf die beiden Engel Munkar und Nakir, die den Toten in der Nacht nach seinem Begräbnis in seinem Grabe besuchen und ihn auf seinen Glauben hin prüfen. Danach wird sein Grab, wenn er ein Ungläubiger ist, eine provisorische Hölle; und wenn er ein Gläubiger ist, wird es ein vorläufiges Fegefeuer, aus dem er am jüngsten Tage ins Paradies hinübergehen darf; wenn er ein Heiliger ist, kann es sogar ein vorläufiges Paradies sein. Dies wird technisch die Befragung (*Su'āl*) durch Munkar und Nakir und auch die Bestrafung im Grabe (*Adḡāb al-Kabr*) genannt. Diese Lehre, ähnlich dem kleineren Gericht der christlichen Theologie, ist eine der *Sam'iyyāt* (an die man auf mündliches Zeugnis hin glauben muss) und gründet sich auf den in Kor'anstellen (XIV, 32; XL, 11, 49; LXXI, 25) enthaltenen Sinn und auf ausdrückliche Traditionen (Taftāzānī's Kommentar zu Nasafī's *'Aḡā'id*, Kairo 1321, S. 109; al-Idjī, *Mawāḡif* mit Kommentar von al-Djurdjānī, Bulāḡ 1266, S. 590 ff.). Es gibt eine noch ausführlichere Darlegung dieser Frage von dem hanbalitischen Theologen Ibn Kaṡīm al-Djawziya (Broekelmann, *G A L*, II, 106, N<sup>o</sup> 23) in seinem *Kitāb al-Rūḡ*, Haidarābād 1324, S. 62—144, §§ VI—XIV.

Die Engel werden auch die himmlische Heerschar oder Menge (*al-Mala' al-sā'a*, XXXVII, 8; XXXVIII,

69) genannt und bewachen die Mauern des Himmels gegen die „Horchenden“ der *Djinn* und der *Shaitān*. Vgl. darüber SIHR, oben Bd. III.

Der Kor'an betont die absolute Unterwerfung und den unbedingten Gehorsam der Engel gegenüber Allāh. „Ihm gehören die, die in den Himmeln und auf der Erde sind; und die, die bei Ihm sind“ (*'indahū*), sind nicht zu stolz für seinen Dienst (*'Idāda*), und sie werden nicht müde. Sie lobpreisen Tag und Nacht ohne Unterlass“ (XXI, 19, 20). „Sie greifen Ihm nicht vor in der Rede und arbeiten unter seinem Befehl“ (XXI, 27). Bei der Schöpfung Adams werden sie in dieser Hinsicht von diesem und dessen zukünftigem Geschlecht unterschieden: „während wir Dich preisen und Dich heiligen“ (II, 28). Über das Feuer sind gewisse schreckliche und mächtige Engel gesetzt; „sie sind gegen Allāh nicht unbotmässig in dem, was Er ihnen befiehlt, und sie tun, was ihnen befohlen wird“ (LXVI, 6). Erstreckt sich nun dieser absolute Gehorsam auf Sündlosigkeit (*'Iṣma*)? Der Kor'an betont stets ihren Gehorsam, ist aber voller Widersprüche hinsichtlich ihrer geschaffenen Natur und ihres Verhältnisses zu den *Djinn* und den *Shaitān*. So wird an verschiedenen Kor'anstellen die Schöpfung des Menschen aus Lehm berichtet und dass dann den Engeln von Allāh befohlen wurde, sich ihm zu Füßen zu werfen. Dies taten sie alle „ausser Iblis“ (*illā Iblis*; Sūra II, 32; VII, 10; XV, 31; XVIII, 48; XXXVIII, 74). Iblis muss daher ein Engel gewesen sein, wie Baidāwī sagt: „wenn nicht, dann traf der Befehl ihn nicht, und es war unrichtig, dass er von ihnen ausgenommen wurde“ (ed. Fleischer, I, 51, 21). Dies würde bedeuten, dass die Engel nicht sündlos waren. Dagegen wird in Sūra XVIII, 48 der Bericht erweitert: „ausser Iblis; er gehörte zu den *Djinn*; daher wandte er sich von dem Befehl seines Herrn ab“ (*fasaḡa 'an amr-i Rabbihi*). Weiterhin macht Iblis in Sūra VII, 11 auch XXXVIII, 77 zu seiner Rechtfertigung geltend, dass der Mensch aus Lehm (*'ṭin*), er aber aus Feuer (*Nār*) geschaffen sei; und die *Djinn* sind anerkanntermassen aus Feuer geschaffen, aus „Feuer des *Samīm*“ in Sūra XV, 27, „aus einem *Māridj* von Feuer“ in Sūra LV, 14. Eine Bedeutung von *Māridj* ist unbekannt; der *Lisān* (III, 189, 13—19) gibt eine Anzahl widersprechender Erklärungen, aber es ist wahrscheinlich ein noch nicht identifiziertes Lehnwort. Iblis und die *Djinn* wurden also aus Feuer geschaffen; es gibt jedoch keine Stelle im Kor'an über den Stoff, aus dem die Engel geformt wurden. Eine Tradition, die auf 'A'isha zurückgeht, ist die Grundlage für die Annahme, dass die Engel aus Licht geformt wurden: „Der Prophet sagte: „Die Engel wurden aus Licht geformt (*khuliḡat min Nūr*), und die *Djinn* wurden aus einem *Māridj* von Feuer gebildet, und Adam aus dem, was euch beschrieben wurde“ (Muslim, Konstantinopel 1333, VII, 226; Baidāwī, I, 52, 4). Eine andere Schwierigkeit in der Lehre von der Sündlosigkeit der Engel ist der oben erwähnte kor'anische Bericht über Hārūt und Mārūt. Diese beiden Engel sollen geschlechtlicher Versuchung erlegen sein, in einer Höhle bei Babel gefangen sitzen und dort den Menschen die Magie lehren. Aber es wird dagegen eingewandt, dass 1. der Kor'an nichts von ihrem Fall sagt; 2. dass Magie lehren nicht soviel ist wie Magie ausüben; 3. dass sie stets die warnen, die zu ihnen kommen: „Wir sind nur eine Versuchung (*Fitna*); also seid nicht ungläubig“ (Sūra II, 96); vgl. ferner Taf-

tāzāni's Kommentar zu Nasafi's 'Aḳw'id, Kairo 1321, S. 133.

Bei Baiḍāwī zu Sūra II, 32 steht eine lange Besprechung der Engelsnatur (ed. Fleischer, I, 51, 20—52, 8), welche jedoch auf die äusserst betrübende Feststellung hinausläuft, dass Wissen in diesem Punkte allein bei Allāh ist (*al-'Ilm 'inda 'llāhi*). Vielleicht gehörte Iblis zu den *Djinn* in Bezug auf seine Handlungen (*Fi'lan*), jedoch zu den Engeln in Bezug auf seine Gattung (*Naw'an*). Auch überliefert Ibn 'Abbās eine Tradition, dass es eine Abart (*Darb*) der Engel gab, welche ihre Art fortpflanzten (dies ist stets als ein besonderes Merkmal der *Djinn* und *Shaitān* gegenüber den Engeln aufgefasst worden) und welche *al-Djinn* hiessen; Iblis gehörte zu diesen. Oder auch, dass er ein *Djinnī* war, der mit den Engeln erzogen und mit ihnen identifiziert wurde. Oder aber, dass die *Djinn* unter denen waren, denen befohlen wurde, sich vor Adam niederzuwerfen. Oder schliesslich, dass einige der Engel nicht sündlos waren, obwohl es ihr charakteristischer Zug im allgemeinen war, ebenso wie einige Menschen (z.B. die Propheten) gegen Sünde geschützt sind, die meisten dagegen nicht. Ferner ist vielleicht eine Gattung der Engel von den *Shaitān* nicht dem Wesen nach verschieden, sondern unterscheiden sich nur durch zufällige Eigenschaften und Qualitäten, wie Menschen tugendhaft oder schlecht sind, während die *Djinn* beides vereinigen, und Iblis gehörte zu dieser Gattung. Die Tradition 'Ā'isha's ist keine Antwort auf diese Erklärung; denn Licht und Feuer dürfen in ihr nicht zu genau genommen werden; sie werden wie in einem Sprichwort gebraucht; Licht hat die Natur des Feuers und umgekehrt, sie gehen ineinander über; Feuer kann zu Licht gereinigt, und Licht zu Feuer verdunkelt werden. Soweit al-Baiḍāwī.

Hiermit sei die scholastische Behandlung dieser Frage durch al-Īdī in seinem *Mawāḳif* (mit dem Kommentar al-Djurdjānī's, Bulāḳ 1266, S. 576) verglichen. In ihr bringt der dem 'Iṣma der Engel Widersprechende zwei Gründe vor: 1. Dass sie Allāh drängten, er solle Adam nicht schaffen, zeigte Gebrechen (Verleumdung, Stolz, Bosheit, Kritisierung Allāhs) in ihrem sittlichen Charakter; 2. Iblis war, wie oben, ein Empörer. Diese Gründe werden dann scholastisch beantwortet. Sodann werden, wie oben, verschiedene Korānstellen über die Unterwerfung und den Gehorsam der Engel zitiert. Aber es wird dargelegt, dass diese Stellen nicht beweisen können, dass sie alle zu allen Zeiten frei von allen Sünden sind. Daher kann diese Frage nicht absolut entschieden werden. Einzelausnahmen unter verschiedenen Umständen mögen vorgekommen sein, ebenso wie es, obwohl die *Shaitān* als Gattung für das Übel geschaffen wurden (*khulīqū li 'l-Sharr*), eine bestimmte Tradition (al-Māturīdī's Kommentar zu dem Abū Ḥanīfa zugeschriebenen *al-Fiḫḫ al-aḳbar*, Haidarābād 1321, S. 25) gibt über einen muslimischen *Shaitān*, einen Urenkel des Iblis, der Muhammad erschien und einige Suren des Korān von ihm erlernte.

Die Geschichte von Hārūt und Mārūt lässt vermuten, dass die Engel Geschlecht besitzen, obwohl sie ihre Art nicht fortpflanzen können. Aber „sie sollen weder als Mann noch als Weib beschrieben werden“ (Nasafi, 'Aḳw'id, Kairo 1321, S. 133). Taftāzāni und die andern Kommentatoren dieser Ausgabe setzen auseinander, dass es keinen Autoritäts- (*Naḳl*) und keinen Vernunftbeweis (*'Aḳl*) in

diesem Punkte gibt; er sollte daher unbeachtet gelassen werden, und das wäre offenbar der Weg, den al-Īdī und al-Djurdjānī eingeschlagen hätten. Sie mögen Geschlecht haben, es aber nicht gebrauchen. In dieser Hinsicht hat der Mensch, der die Möglichkeit der Sünde in sich trägt und selbst seine Begierde nach Lust (*Shahwa*) und nach Zorn (*Ghadab*) beherrschen muss, eine höhere Möglichkeit der Vollkommenheit als die Engel (Baiḍāwī zu Sūra II, 28, ed. Fleischer, I, 48, 28 ff.).

Dies führt zur zweiten Frage in Betreff der Engel, die die scholastische Theologie erwogen hat: die relative Vollkommenheit der Engel und Menschen, und besonders der Engel und Propheten. Dies wird kurz von Nasafi (S. 147 der oben-erwähnten Ausg.) festgestellt: „1. Die Boten (*Rusul*) der Menschheit (*al-Bashar*) sind vollkommener als die Boten der Engel, und 2. die Boten der Engel sind vollkommener als die Allgemeinheit der Menschheit, und 3. die Allgemeinheit der Menschheit ist vollkommener als die Allgemeinheit der Engel“. Taftāzāni legt weiterhin dar, dass eine allgemeine und in der Tat notwendige Übereinstimmung über die höhere Vollkommenheit der Boten der Engel gegenüber der Menschheit im allgemeinen besteht, dass aber die beiden andern Feststellungen (1. und 2.) bestreitbar sind. Er hebt hervor 1. das Sichzufüssenwerfen der Engel vor Adam; 2. dass Adam alle Namen der Dinge mitgeteilt wurden (Sūra II, 29); 3. dass Allāh Adam und Nūh und die Familie Ibrāhims und die Familie 'Imrāns vor allen Geschöpfen (*'ala 'l-'Ālāmīn*) „ausgewählte“ (*iṣṭafā*) (Sūra III, 30); 4. dass die Menschheit Vollkommenheiten und Vortrefflichkeiten in Wissen und Handlungen trotz der Hinderungen der Lust und des Zorns erlangt. Dagegen hielten die Mu'taliziten und die „Philosophen“ (*al-Falāsifa*) und einige Ash'ariten die höhere Vollkommenheit der Engel aufrecht. Sie betonten: 1. dass sie Geister wären, die das Materielle abgestreift hätten (*Arwāḥ mudjarrada*), absolut vollkommen, frei selbst von den Anfängen der Fehler und Gebrechen, wie Lust und Zorn, und von den Finsternissen der Form und des Stoffes (*Zulumāt al-Hayūlā wa 'l-Šūra*), fähig, Wunderdinge zu tun, und dass sie die vergangenen und zukünftigen Ereignisse (*Kawā'in*) unfehlbar kennen. Darauf ist zu erwidern, dass diese Beschreibung auf philosophischen und nicht auf islamischen Prinzipien begründet ist. 2. Dass die Propheten von den Engeln lernen, wie in Sūra XXVI, 193; LIII, 5. Darauf ist zu erwidern, dass die Propheten von Allāh lernen und dass die Engel nur Vermittler sind. 3. Dass es zahlreiche Fälle im Korān und in der Tradition gibt, in denen die Engel vor den Propheten erwähnt werden. Hierauf ist zu entgegnen, dass sie voranstehen, weil sie früher existierten oder weil ihr Dasein ein mehr verborgenes (*akkfā*) ist und daher der Glaube an sie hervorgehoben werden muss. 4. Sūra IV, 170: „*al-Masīḥ* verachtet es nicht, ein 'Abd Allāh's oder der Engel zu sein“, muss auf Grund des sprachlichen Gebrauchs bedeuten, dass die Engel vollkommener als 'Isā sind. Hier ist einzuwenden, dass der Schwerpunkt nicht einfach in der Vollkommenheit liegt, sondern in der Bekämpfung des christlichen Standpunktes, dass 'Isā nicht ein 'Abd, sondern ein Sohn Allāhs ist. Im *Mawāḳif* (S. 572—78) steht eine ähnliche, aber bedeutend umfangreichere Darlegung, die eine philosophische Betrachtung der geistigen, phy-



sischen und seelischen Begabung aller lebenden Geschöpfe von den unkörperlichen Geistern bis zu den niederen Tieren (*al-Bahima*) umfasst.

In al-Kazwini's *'Adjā'ib al-Makhlūkāt* (ed. Wüstenfeld, S. 55–63) steht eine objektive Beschreibung der Engel in all ihren Klassen, in welcher die Berichte des Korān und der Sunna dem aristotelisch-neuplatonischen Weltall mit seinen Sphären (*al-Aflāk*) angepasst werden, gemäss al-Kazwini's allgemeiner Absicht, ein Bild des geschaffenen Weltalls mit seinen Einzelheiten und Wundern zu geben. Trotzdem sind augenscheinlich die Engel, obwohl sie die Eigenschaft „leben“ (*ḥayā*) besitzen und die Einwohner der Himmel und der himmlischen Sphären (*Sukūk al-Samawāt*) sind, nicht zu den Tieren (*al-Ḥayawān*) zu rechnen. Al-Damiri behandelt die Menschheit und die *Djinn*, selbst die teuflischen (*mutashaitana*) *Djinn* wie z. B. die *Ghul*, in seinen *Ḥayāt al-Ḥayawān*, jedoch nicht die Engel. Gleich scharf und scholastisch wie die Behandlung im *Mawāḥiṣ*, jedoch mehr geistig als die von Kazwini, ist al-Ghazālī's Behandlung des Geheimnisses der Engelnatur in einigen seiner kleineren Spezialabhandlungen. Für ihn ist es ein Teil der allgemeinen Frage nach der Geisternatur, welcher seine kleinere Schrift *Maḍnūn* (Kairo 1303) in *Rukn*, II, S. 23 ff., und die Übersetzung seines *Mishkāt al-Anwār* von W. H. T. Gairdner (London 1924), *passim*.

Der vorstehende Artikel ist eine Darstellung der islamischen Anschauungen über die Engel. Die islamische Literatur zieht jedoch auch die nicht-islamischen Anschauungen über sie, wie die der „Philosophen“, Christen, Dualisten und Götzendienen, heran. Diese findet man kurz erwähnt bei Baiḍāwī zu Sūra II, 28 (ed. Fleischer, I, 47, 18 ff.) und genauer im *Dict. of techn. Terms*, S. 1337 ff.

**Litteratur:** ausser der im Artikel angegebenen: Walter Eickmann, *Angelologie u. Dämonologie des Korans*, New York und Leipzig 1918; Josef Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926; ders., *Jewish proper names in the Koran*, in *Hebrew Union College Annual*, II; ders., *Muhammads Himmelfahrt*, in *Isl.*, IX, 159 ff.; E. W. Lane, *Thousand and One Nights*, Einleitg., Anm. 1. u. 21.; Kap. I., Anm. 15; P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran* (nicht eingesehen). (D. B. MACDONALD)

**MALĀ'AK.** [Siehe MALĀ'IKĀ.]

**MALAKKA** (von Sanskrit *Amlaka* über das malaiische *Mēlaka*, *Phyllanthus pectinatus* Hook fil., *Euphorbiaceae*), eine Stadt an der Westküste der Malaiischen Halbinsel in 2° 11' 30" n.Br. und 102° 15' ö.L., sowie ein Fluss, der dort ins Meer mündet, und ein Gebiet, das ungefähr 720 englische Quadratmeilen umfasst und von der Stadt verwaltet wird. Früher wurde der Name oft auf die ganze Malaiische Halbinsel ausgedehnt; das ist aber bei den Engländern nicht üblich, obwohl man dies noch oft in der kontinental-europäischen Litteratur findet.

Die früheste Angabe über die Geschichte Malakkas findet sich in Buch 325 der Geschichte der Ming-Dynastie von China (1368–1643). Dort wird im Jahre 1403 von einer chinesischen Gesandtschaft nach Malakka berichtet; infolge dieser Gesandtschaft wurde kurz darauf der dortige Herrscher vom chinesischen Kaiser als König anerkannt. Anscheinend hatte kurze Zeit vorher Siam eine Art Oberlehnsherrschaft über das Land in

Anspruch genommen. Zwei frühere Erwähnungen Malakkas — die eine befindet sich im IX. Kapitel der javanischen Geschichte *Pararaton*, die andere in dem siamesischen *Koṭ Moṇṭhīrābān* (*Maṇḍirapāla*) — sind sehr zweifelhaft. Das letztgenannte Werk erwähnt wohl Malakka als Vasall Siams, aber in seiner Einleitung spricht es von einem siamesischen König (Paramatrailokanātha), dessen Herrschaft ungefähr im Jahre 1435 begann. Die älteste zeitgenössische Erwähnung des Ortes findet sich in dem *Ying-yai Shêng-lan* von Ma Huan; sie erwähnt eine chinesische Gesandtschaft nach Malakka im Jahre 1409 und stellt fest, dass der König und die Bewohner von Malakka zu dieser Zeit die Glaubensvorschriften des Islām streng beobachteten. Da die malaiische Geschichtstradition das Emporsteigen Malakkas mit dem Fall Singapores (wahrscheinlich um das Jahr 1377) verbindet, scheint die Einführung des Islām in Malakka als Staatsreligion zwischen diesen beiden Daten zu fallen.

Dank seiner Lage auf dem Handelsweg von Indien und Westasien nach dem Malaiischen Archipel, China und Japan wurde Malakka im XV. Jahrhundert der wichtigste malaiische Staat; Handelsleute aus den verschiedensten Ländern begaben sich dorthin, darunter Muslime aus Nord- und Süd-Indien, aus der Gegend des Persischen Golfes und des Roten Meeres. So wurde Malakka der Mittelpunkt einer islamischen Propaganda, deren erste Erfolge in diesem Weltteil schon vor dem Ende des XIII. Jahrhunderts von Marco Polo in Nord-Ost-Sumatra verzeichnet werden. In der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts wurde das Gebiet Malakkas durch die Eroberung Pahangs (an der Ostküste der Halbinsel) erweitert, und eine Zeitlang umfasste das Königreich alle Küstenstriche der Mitte und des Südens der Halbinsel bis ungefähr 4° n.Br. nebst der Oberherrschaft über die gegenüberliegenden Teile Sumatras. Zu dieser Zeit machte Siam einige erfolglose Angriffe auf Malakka.

Das Wachstum dieses neuen Reiches, das jedoch schon Zeichen des Verfalls in Gestalt von inneren Zwistigkeiten und schlechter Verwaltung aufwies, wurde plötzlich im Jahre 1511 durch die portugiesische Eroberung unterbrochen. Infolgedessen fiel die Stadt und das unmittelbar angrenzende Gebiet mit der Herrschaft über das Meer in europäische Hände. Obgleich die Portugiesen oft durch Angriffe ihrer muslimischen Nachbarn (besonders des neuen Staates Acheh [Achin] in Nord-Sumatra) herausgefordert wurden, behielten sie Malakka bis zum Jahre 1641; damals wurde es nach einer langwierigen Belagerung von den Holländern eingenommen. Im Jahre 1795 wurde es im Namen des Prinzen von Oranien von den Engländern besetzt und bis zum Jahre 1818 gehalten. Dann wurde es den Niederländern nach den Bestimmungen des Wiener Kongresses zurückgegeben. Im Jahre 1824 fiel es schliesslich an die Engländer, und im Jahre 1826 wurde es verwaltungstechnisch mit Penang und Singapur vereinigt und der Ostindischen Gesellschaft unterstellt.

Unter der holländischen Herrschaft verringerte sich die Bedeutung Malakkas als Handelszentrum; es konnte durchaus nicht mit Batavia konkurrieren und wurde zuletzt von Penang (gegründet 1786) und Singapur (gegründet 1819) in den Schatten gestellt. Neuerdings hat es Anteil an der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung der Halbinsel; aber als Stadt steht es in British-Malaya

mit einer Bevölkerung von 30671 Einwohnern (im Jahre 1921), die ungefähr zum fünften Teil aus Muslimen besteht, und mit einer Ausdehnung von 3,5 englischen Quadratmeilen an fünfter Stelle. Die Einwohnerzahl des ganzen Bezirkes Malakka (einschliesslich der Stadt) betrug 153522; davon waren 83635 eigentliche Malaien (darin ist eine beträchtliche Anzahl von Minangkabau-Abkömmlingen eingeschlossen), 2777 andere Muslime (z.B. Javanesen, Banjaresen u. a.) von gleicher indonesischer Abstammung, 1146 muslimische Inder, 257 muslimische Chinesen und 56 Araber; das ergibt eine muslimische Gesamtbevölkerung von annähernd 87871 Menschen; fast alle sind Sunniten und zwar Schāfi'iten. Der Rest der asiatischen Bevölkerung besteht aus ungefähr  $\frac{4}{5}$  Chinesen und einem Fünftel Hindus.

*Litteratur:* W. P. Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago and Malacca*, in *Verhandlungen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XXXIX (1879), 123 f., wieder abgedruckt in *Miscellaneous Papers relating to Indo-China and the Indian Archipelago*, 1887, 2. Ser., I, 243 f.; R. O. Winstedt, *Malaya*, London 1923, S. 129 f.; R. J. Wilkinson, *A History of the Peninsular Malays*, Singapore 1923, S. 28 ff.; F. A. Swettenham, *British Malaya*, London 1907, S. 5—7, 12—33, 56—62; T. J. Newbold, *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca*, London 1839, I, 108 f.

(C. O. BLADGEN)

**MALATYA**, alte Stadt unweit vom oberen Euphrat. Sie liegt am Kreuzungspunkt wichtiger Strassen (im Altertum: der persischen Königsstrasse und der Euphratrouten; neuerdings: der Strassen Samsūn—Siwās—Malatya—Diyārbekr und Kaisariya—Albistān—Malatya—Kharput) in einer Ebene, deren Fruchtbarkeit und Reichtum an allen Arten von Obstkulturen und Früchten von den arabischen Geographen ebenso wie noch in neuerer Zeit von Moltke u. a. gerühmt wird, am Nordfusse des Taurus unweit südlich vom Tokhma-Sū (arab. Nahr al-Kubāqib), über den dort die alte Brücke Kırkgöz führt. Mit Trinkwasser wurde die Stadt durch die Quellen 'Uyūn Da'ūdiya und den Euphrat versorgt. Einst stand dort die Weberei in hoher Blüte; nach Ibn al-Shihna soll es früher 12000 Webstühle für Wollspinnerei in Malatya gegeben haben, die freilich bereits zu seiner Zeit nicht mehr bestanden.

Die Stadt kommt als Melidda bereits in assyrischen Keilschrifttexten vor und ist ein Fundort zweier „hettitischer“ Stelen (genauer: Arslān Tepe, etwas südlich von Malatya; Messerschmidt, *Corpus inscript. Hettitic.*, in *MVAG*, 1900, Abh. IV, S. 13; 1906, Abh. V, S. 7). Wahrscheinlich ist sie auch in dem auf der Inschrift des Königs Z-k-r von Hamāt (um 800 v. Chr.) die Pognon in 'Afis bei Aleppo fand, als *M-l-z* [der letzte Buchstabe unsicher] bezeichneten Gebiet zu erkennen. Plinius (*Nat. Hist.*, VI, 8) nennt die Stadt „*Melita a Samiramide condita*“, der Name der sagenhaften Gründerin hat sich vielleicht noch in dem der Festung Shamrin erhalten, die Michael Syrus (*Chronik*, Übers. Chabot, III, S. 272) im XII. Jahrhundert im Lande Sawād in der Umgegend von Malatya nennt. Seiner Lage am orientalischen Limes verdankte Malatya seine hohe Blüte in der römischen Kaiserzeit. Seit Titus Hauptquartier der *Legio XII Fulminata*, wurde die Stadt von Traianus

sehr vergrössert und unter Iustinian zur Hauptstadt der Provinz Armenia III. erhoben. Anastasios und Iustinian liessen sie neu befestigen und verschönern. Nach seiner schweren Niederlage bei Malatya im Herbst 575 liess Khosraw I. die Stadt in Flammen aufgehen (Johannes v. Ephesos, VI, 9; E. Stein, *Studien z. Gesch. d. byzant. Reiches*, Stuttgart 1919, S. 66—8; S. 83, Anm. 9; S. 200).

Habib b. Maslama al-Fihri wurde von 'Iyād b. Ghānim von Armenia IV. (Shimshāt) gegen Malatya gesandt und eroberte die Stadt. Doch wurde sie den Muslimen später wieder entrisen. Als Mu'āwiya Wālī von Syrien und al-Djazīra wurde, sandte er wieder Habib b. Maslama gegen die Stadt. Dieser erstürmte sie im Jahre 36, liess in ihr eine Reiter-schwadron als Grenz-wache zurück und setzte einen Gouverneur dort ein. Mu'āwiya selbst besuchte Malatya auf seinem Zuge nach Kleinasien und legte damals eine grössere Garnison in die Stadt, die seitdem eins der Hauptquartiere für die Sommerfeldzüge nach Bilād al-Rūm wurde. Als die Einwohner in den Tagen des Khalifen 'Abd al-Malik und des 'Abd Allāh b. al-Zubair die Stadt verliessen, wurde sie von den Griechen eingenommen und verwüstet; nach ihrem Rückzuge siedelten sich dort und in ganz Armenia IV. die von Kaiser Philippikos aus seinem Reiche vertriebenen Armenier und „Nabataer“, d. h. aramäisch redende Bauern (Nöldeke, *ZDMG*, XXV, S. 125) an (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 185; Michael Syrus, Übers. Chabot, II, 482; nach Theophanes wurden die Armenier 712 n. Chr. von Philippikos in Malatya angesiedelt). Sie vermehrten sich stark und wurden erwünschte Bundesgenossen der Araber in den Kämpfen gegen Ostrom (Michael Syrus, *a. a. O.*). Der Khalife 'Omar siedelte die flüchtigen Einwohner von Turanda (jetzt Derende) in Malatya an und machte dort den Dja'wana b. al-Hārith vom Stamme der Banī 'Amir b. Ša'sa'a zum Wālī. Im Jahre 123 (740/1) rückte ein griechisches Heer von 20000 Mann unter Ashkivash, dem General des Thema Armeniakon, gegen Malatya vor und plünderte die Umgegend der Stadt. Die Einwohner schlossen die Tore und sandten einen Boten an Hishām nach al-Ruṣāfa; doch erhielt dieser bald die Nachricht vom Abzuge der Griechen. Hishām sandte den Boten mit einer Reiterschar zurück; später, als er selbst gegen die Byzantiner zog, lagerte er vor Malatya, bis der Aufbau der Stadt, die der Feind also zerstört hatte, vollendet war (Balādhuri, *a. a. O.*; Michael Syrus, II, 506; Theophanes, ed. de Boor, ad ann. 743; Ps. Dionys., ed. Chabot, ad ann. 1051). Kaiser Konstantinos VI. Kopronymos zog 133 (750/1) gegen Kamakh und Malatya, dessen Einwohner sich in Mesopotamien vergebens nach Hilfe umsahen, da dort ein Bürgerkrieg wütete. Da dem Kaiser dies bekannt war, forderte er die Einwohner auf, die Stadt zu räumen. Nach anfänglicher Weigerung gingen sie schliesslich, von der Belagerung erschöpft, auf sein Verlangen ein, verliessen die Stadt mit Hab und Gut und zogen nach al-Djazīra, worauf Konstantin Malatya dem Erdboden gleichmachte; nichts als ein halbverfallener Speicher blieb stehen. Auch Hiṣn Kalawdhīya (Καλωδιός) wurde zerstört und seine Einwohner wie die der übrigen Dörfer in Armenia IV. gefangen fortgeschleppt (Balādhuri, *a. a. O.*; Michael Syrus, II, 518; Baethgen, *Abh. f. d. Kunde d. Morgenl.*, VIII, 3, S. 54, 127; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 15). Sechs Jahre später (139 H.) schrieb al-Manṣūr an Šāliḥ b. 'Alī



b. 'Abd Allāh, der ein Jahr vorher ein griechisches Heer von 100 000 Mann unter Konstantin geschlagen und Malatya zurückerobert hatte (G. W. Freytag, *Scripta ex histor. Arabib.* Paris 1819, S. 62, Anm. 58), er solle die Stadt wiederaufbauen und befestigen. Er ernannte dann seinen Neffen, den Imām 'Abd al-Wahhāb b. Ibrāhīm, zum Gouverneur von al-Djazīra und den dazugehörigen Grenzbezirken (*al-Thughūr*). Dieser erschien dort 140 in Begleitung von al-Hasan b. Kaṭṭāba mit khurāsānischen Truppen, zu denen noch syrisch-mesopotamische Kontingente in Stärke von 70 000 Mann stiessen. Mit ihnen lagerte er bei der zerstörten Stadt, liess aus allen Gegenden Handwerker und Bauarbeiter zusammenkommen und Malatya mit seiner Moschee und geräumigen Kasernen für die Grenztruppen wiederaufbauen; nach 6 Monaten war das Werk vollendet. Auch Hiṣn Kalāwdhiya wurde neu gebaut (Balādhuri, *a. a. O.*; Michael Syrus, II, 522; Ps. Dionys., ed. Chabot, S. 67; Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 633, Weil, *Gesch. d. Chal.*, II, 35). 30 Mil von der Stadt entfernt wurde ein Grenzkastell errichtet, ebenso ein zweites am Nahr Kūbāḳib (Tokhma-Šū).

Al-Manšūr siedelte in Malatya 4 000 mesopotamische Krieger an, denen er erhöhten Sold gab und Ländereien als Lehen anwies.

Im folgenden Jahre (141) wurde Muḥammad b. Ibrāhīm mit einem khurāsānischen Heere nach Malatya gesandt, um die Stadt vor dem Feinde zu schützen. Die früheren Einwohner, soweit sie noch lebten, kehrten darauf nach Malatya zurück. Eine Expedition der Griechen gegen Malatya wurde von Hārūn al-Rashid zurückgeschlagen (Balādhuri, *a. a. O.*). Unter al-Ma'mūn kämpfte sein Sohn al-'Abbās als Statthalter von al-Djazīra von Malatya aus gegen die Byzantiner (Weil, *a. a. O.*, II, 239). Kaiser Theophilos zog im Sommer 222 (837) über Zibāṭra, das er plündern und verbrennen liess, nach Armenien und auf dem Rückwege in die Gegend von Malatya, die ebenfalls verwüstet und deren Bewohner gefangen in das Römerreich fortgeschleppt wurden (Michael Syrus, III, 89; Mas'ūdi, *Murūdj*, VII, 133 f.; Ṭabari, Ya'qūbī u. a. Araber setzen den Feldzug fälschlich ins Jahr 223 [838]; vgl. dagegen Weil, *a. a. O.*, II, 310, Anm. 1 und Bury, *Hist. of the Eastern Roman Empire*, 1912, S. 260, 1; Markwart, *Handes Anšōrya*, XXVIII, 1914, S. 44, 1.) Die Stadt selbst, die ihm die dort befindlichen römischen Gefangenen auslieferte, schonte er aus Furcht vor einem heranziehenden Heere der Feinde. Gegen Ende des folgenden Jahres sandte al-Mu'tasim den syrischen Emir Abū Sa'īd Muḥammad b. Yūsuf gegen die Byzantiner, der jedoch nur mit geringem Erfolge kämpfte; die Bewohner von Malatya unter Afshin und dem Emir 'Omar b. 'Abd Allāh b. Marwān al-Aḳṭa' von Malatya siegten damals zusammen mit Armeniern und 10 000 Türken bei der Festung Dazimon über den Kaiser Theophilos (al-Mas'ūdi, *B G A*, VIII, 169; Muralt, *Chronogr. Byz.*, S. 418, 729; Weil, *a. a. O.*, II, 312). Doch eroberten die Byzantiner 841 al-Hadath, Mar'ash und das Gebiet von Malatya (Michael Syrus, III, 102). Als sich gegen Mitte des IX. Jahrhunderts die Paulikianer (arab. al-Bailikāni, al-Bayālīka), die auch zum Teil in der westlichen und nördlichen Umgebung von Malatya sassan (Karapet Ter Mkrčean, *Die Paulikianer*, Leipzig 1893, S. 116 ff.), gegen Byzanz erhoben, schützte sie der Emir von Malatya, 'Omar b. 'Abd Allāh al-Aḳṭa' (Ἀμειρ Αμ-βροκ), vor ihren Verfolgern; ihr Führer Karbeas

baute in dieser Gegend die Festungen Ἀργαῶν (Argawān), Tephrikē (Diwriḡhī) und Amara (Emerlī bei Yarpuz). Einige Jahre wurde mit wechselndem Erfolge gekämpft (Weil, *a. a. O.*, II, 362-65); schliesslich wurde 'Omar al-Aḳṭa' auf einem Streifzuge nach Kleinasien im Radjab 249 (863) von dem tapferen Petronas (al-Baṭrunās), dem Feldherrn Michaels III., mit seinem gesamten Heere auf dem Mardj al-Uskuf vernichtend geschlagen (Weil, *a. a. O.*, II, 380; Tomaschek, *Sasun u. d. Quellengebiet des Tigris*, SB Ak. Wien, CXXXIII, Abh. IV, 1895, S. 23; zur Lage des „Bischofsfeldes“: Le Strange, *Eastern Caliph.*, S. 138). Kaiser Basileios I. zog 871 gegen Tephrikē und Taranton (Derende); er plünderte Zibāṭra und Sumaisāt und lagerte dann πρὸς τῇ Ζαρνούχ ποταμῷ (Nahr al-Zarnūḳ, jetzt: Čirmiklī-Šū), ἐντα τὸ Κερμασίον ἐστὶ (Theophan. continuat., Bonner Corpus, S. 268; Kaṣṭrā Karāmis bei Barhebraeus, *Chron. eccl.*, ed. Abbeloos-Lamy, I, 460; jetzt: Čirmiklī, vgl. Tomaschek, *Beitr. z. alten Gesch. u. Geogr., Festschr. f. H. Kiepert*, Berlin 1898, S. 141). Das feste Malatya vermochte er jedoch nicht einzunehmen (Hergenröther, *Photius*, II, 242; Weil, *a. a. O.*, II, 471). Sein Heer erlitt bei der Belagerung schwere Verluste, und der Kaiser selbst geriet fast in Gefangenschaft. Ob er 268 (881/2) noch einen zweiten Zug gegen Malatya unternommen hat, ist fraglich (Weil, *a. a. O.*, II, 475).

Der General Mūnis drang 304 (916/7) von Malatya aus plündernd in Kappadokien ein (Weil, *a. a. O.*, II, 635); ähnliche Einfälle folgten 310 und in den folgenden Jahren. Erst 314 (926/7) waren die Byzantiner wieder imstande, sich zu rächen. Unter dem tapferen Domestikos Joannes Kurkuas (Ibn al-Aṭṭir, ed. Tornberg, VIII, 221: *al-Dumistik Kurkash*; Michael Syrus, III, 122 f.; 158: Kyriakos) drangen sie in das Gebiet und bis in die Vorstädte von Malatya ein, verheerten die Umgegend und rückten bis Shimshāt (Arsamosata) vor (im J. 315 nach Ḥamza al-Iṣfahāni, *Ta'rikh*, ed. Gottwaldt, S. 205; Übers. S. 158 unrichtig „in fines Samosatenos invaserunt“). Kurkuas zwang den Emir der Stadt, seinen Sohn Abū Ḥafṣ (Ἀποχῶψ) und den General Abu 'l-Ash'ath (Ἀπολατῶς) zu ihm zu senden und die Oberhoheit des Kaisers anzuerkennen (Symeon Magister, Bonner Corpus, S. 741 f.; Georg. Monach., ed. Muralt, S. 834, während die Bonner Ausg. S. 908 ebenso wie Theophan. contin., Bonner Corpus, S. 416 und Georg. Kedren., II, 310 f. unrichtig Ἀπολατῶς schreiben). Kurkuas, selbst Armenier von Geburt, scheint damals die Gegend von Malatya und Sumaisāt dem Armenierhauptide Mleh (arab. Malih, byz. Μελίας) verliehen zu haben, der jedoch 320 von Sa'īd al-Dawla, dem Oheim des Ḥamdāniden Nāsir al-Dawla von Mawṣil, aus Malatya und Sumaisāt wieder vertrieben wurde (Weil, *a. a. O.*, II, 639; Rosen, *Zapiski Imp. Akad. Nauk.*, XLIV, 102 f. nach Djamāl al-Din b. Zāfir). Doch schon 934 erschienen nach dem Tode der beiden Byzantinerfreunde Abū Ḥafṣ und Abu 'l-Ash'ath von neuem Kurkuas und Mleh vor der Stadt, die damals durch eine doppelte Mauer und einen wasserreichen Graben geschützt war. Vor Hungersnot sahen sich die Bewohner gezwungen, mit ihnen wegen der Übergabe in Verbindung zu treten. Während der Verhandlungen gelang es den Griechen, durch eine Kriegslist zum Nordtor in die Stadt einzudringen und sie am 19. Mai 934 zu erobern. Den Bewohnern wurde einem Versprechen gemäss freier Abzug gewährt; dann wurden die Mauern der Stadt geschleift, so dass sie fortan allen Angriffen schutz-

los preisgegeben war (Michael Syrus, III, 122 f.; Ibn al-Athir, VIII, 221; Rambaud, *L'empire grec au X<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1870, S. 423, 1; Rosen, *a. a. O.*, S. 89 f.; 106, 108). So drang in den nächsten Jahrzehnten Saif al-Dawla wiederholt in das Gebiet von Malatya ein; sein Mamluke Nadjā stieß auf seinem Zuge nach Hanzit im Jahre 350 (961/2) auf 'Abd Allāh von Malatya und jagte ihn mit seinen Griechen in die Flucht (Freytag, *ZDMG*, XI, 197; Rosen, *a. a. O.*, S. 88). Ebenso verwüstete er zwei Jahre später das Gebiet von Malatya 18 Tage lang mit Feuer und Schwert (Freytag, S. 204, 206).

Als Kaiser Nikephoros Syrien eroberte, wollte er das schutzlose und verwüstete Malatya wieder bevölkern. Doch weigerten sich die Römer aus Furcht vor den arabischen Razzien, dort zu wohnen. Seine Ratgeber schlugen ihm daher vor, jakobitische Syrer in das Land zu rufen. Dies tat der Kaiser und versprach dem Patriarchen Mār Yōhannan Sarigta, falls er Malatya, Hanzit und die Pässe (κλεισούραι) wieder bevölkere, die Jakobiten nicht mehr zu verfolgen (Michael Syrus, III, 130 f.; Barhebraeus, *Chron. eccl.*, ed. Abbeloos-Lamy, I, 411 ff.; Markwart, *Handes Amsōrya*, XXX, 1916, S. 121 Anm.). Von allen Gegenden strömten nun (um 969 n. Chr.) Menschen zusammen: Klöster wurden gebaut; um 1100 sollen in Malatya und Umgegend 53 Kirchen gestanden und gegen 60 000 waffenfähige Christen gewohnt haben, darunter auch zahlreiche Melkiten (Michael von Tinnis bei Renaudot, *Hist. Patriarch. Alexandr.*, Paris 1713, S. 403; Barhebraeus, *a. a. O.*, I, 424, Anm. 1). Freilich hielt der Kaiser seine Zusage nicht; Verfolgungen waren bald wieder an der Tagesordnung und trieben die Jakobiten immer mehr den Arabern in die Arme (Michael Syrus, III, 131, 136, 147).

Nach Ibn al-Athir (*al-Kāmil*, III, 65) wurde anscheinend Malatya damals zum θέμα Ἀρμενιάκων (Arminyākus), das nach ihm bis zum Bosphoros (Khalidj al-Kūstantīniya) gereicht haben soll, geschlagen.

Kaiser Joannes Tzimiskes (Shīmīshkik) überschritt im Dhū l-Hidjdja 361 (972) auf seinem Zuge nach Nisibin bei Malatya den Euphrat (Yahyā al-Anṭāki bei Rosen, *a. a. O.*, S. 183, Anm.; Schlumberger, *L'épopée byzantine*, I, Paris 1896, S. 255). Der aufständische Bardas Skleros bemächtigte sich 366 (976/7) der Stadt Malatya, setzte den dortigen Strategos, der sie im Namen des Kaisers verwaltete, gefangen und liess sich zum Basileus proklamieren. Als Skleros gegen den kaiserlichen Feldherrn Michael Burtzes (al-Burdji) kämpfte, befand sich bei ihm ein zum Christentum übergetretener Shaikh, der Patrizier 'Ubaid Allāh al-Mutanāssir von Malatya, der vermutlich mit dem 350 genannten 'Abd Allāh identisch ist. Diesen machte Skleros zum Magistros und sandte ihn zusammen mit einem seiner Sklaven, dem Eunuchen Kantatish (? Ἀνθής? Ἀλυάτης?), den er zum Basilikos (Markgrafen) erhob, nach Anṭākiya gegen den Patrikios Kulaib, den kaiserlichen Gouverneur dieser Stadt. Kulaib lieferte ihnen Anṭākiya, die Thughūr und den ganzen „Orient“ aus; er und die vornehmen Antiochener wurden dann als Gefangene nach al-Kabādhuq (Kappadokien) geschickt (Rosen, *a. a. O.*, S. 2 f. und Anm.; S. 81—90; Schlumberger, *L'épopée byzantine*, I, 359, 362, 376 f.). Doch sandte Skleros sogleich die Notabeln von Anṭākiya nach Hause zurück und machte Kulaib zum Basilikos von Malatya (Rosen, *a. a. O.*; Schlumberger, I, 386), während

andererseits 'Ubaid Allāh bald zu Kaiser Basileios überging (977/8). Als es später Bardas Skleros nach siebenjähriger Internierung auf der Tigrisinsel Madida bei Baghdād gelang, die Freiheit zu gewinnen, entkam er mit Hilfe von Beduinen nach Malatya, wo er sogleich im Shawwāl 376 (März 987) den zum Kaiser übergetretenen Basilikos Kulaib gefangen setzte und sich erneut zum Basileus proklamieren liess (Yahyā, Übers. Rosen, S. 22; Schlumberger, I, 678). Bardas Phokas, der den Bardas Skleros verräterisch gefangen nahm und dann selbst sich die Kaiserwürde anmasste, zog am 14. Sept. 987 über Malatya quer durch Kleinasien nach dem Westen zurück (Schlumberger, I, 695). Im Jahre 399 (1008) floh der Ḥamdānide Abu 'l-Haidjā<sup>2</sup> vor dem Mirdāsiden Manšūr b. Lu'lu' nach Malatya, wo er vom Kaiser zum Magistros ernannt wurde (Rosen, *a. a. O.*, S. 51; Schlumberger, II, 442).

Das folgenschwerste Ereignis während der byzantinischen Herrschaft über Malatya war das Vordringen der Türken. Ihr erster Einfall in das Gebiet der Stadt fällt ins Jahr 1058; die Einwohner flohen vor ihnen meist in das benachbarte Gebirge, wo sie vor Hunger und Kälte umkamen. Das 3 000 Mann starke türkische Heer unter dem Emir Abū Dinār blieb 10 Tage plündernd in Malatya, verbrannte die Stadt und verwüstete eine Tagereise weit die ganze Umgebung. Auf ihrem Rückzuge wurden die Türken von den Bewohnern des armenischen Gaues Sanasun (arab. al-Sanāsana; jetzt: Şāşūn) überfallen und sämtlich niedergemetzelt, wobei auch die Gefangenen und Flüchtlinge aus Malatya halfen (Michael Syrus, III, 158 f., nach dessen irriger Chronologie diese Ereignisse ins 9. oder in das Todesjahr Konstantins IX., also 1050/1 oder 1054/5, zu fallen scheinen; Matthias von Edessa, Übers. Dulaurier, S. 107—9; Aristakēs Lastiverci bei Tomaschek, *Sasun u. das Quellengebiet des Tigris*, *SB Ak. Wien*, CXXXIII, Abh. IV, 1895, S. 29 f.). Einer der überlebenden Gefangenen, der syrische Mönch Joseph, schrieb drei Mēmrē über diese Geschehnisse; ebenso verfasste Patriarch Yōhannan X. bar Shūshān vier Mēmrē über die Verwüstung von Malatya (Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, S. 291 f.). Schon zur Zeit des Kaisers Isaak I (1057—9) durchzogen die Türken von neuem die Gegend von Malatya und schleppten von dort Gefangene fort. Sein Nachfolger Konstantinos X. Dukas (1059—67) liess (wahrscheinlich 1060/1) die beiden Mauern und den Graben von Malatya wiederherstellen. Als das kaiserliche Dekret darüber veröffentlicht wurde, zogen einige in Konstantinopel befindliche Bürger von Malatya damit in ihre Heimat und veranlassten, dass zahlreiche Arbeiter und Architekten aus Kleinasien und Anṭākiya dorthin berufen wurden; in kurzer Zeit, die durch die unaufhörliche Bedrängnis der Stadt geboten war, wurden die Befestigungen auf den alten Fundamenten wiederhergestellt (Michael Syrus, III, 165 f.). Damals wurde der byzantinische κατεπάνω Krinotes mit Weib und Kindern getötet, und die Stadt „kannte keinen Frieden mehr“ (Michael Syrus, *a. a. O.*).

Diese steten Einfälle der Türken, die besonders das Gebiet von Malatya trafen (Skylitzes, in der Ausg. des Kedrenos, *Bonner Corpus*, II, 660 f.), fanden dort nur geringen Widerstand. Denn die um Malatya lagernden Legionen, denen man Sold und Lebensmittel vorenthalten hatte, weigerten sich, zusammen mit der einheimischen Landwehr über den Euphrat gegen den Feind zu ziehen; diese allein wurde



jedoch geschlagen und floh über den Strom nach Malatya zurück. Die Türken verzichteten darauf, die Stadt zu belagern, und zogen sogleich gegen Kaisāriya, das sie alsbald erstürmten (Skylitzes, *a. a. O.*). Als Romanos IV. Diogenes 1068 gegen die Türken zog, schickte er von Gökün aus einen General, und zwar nach einer Vermutung Gfrörer's (*Byz. Gesch.*, III, 720) den Bulgaren Aluisianos, nach Malatya zur Bewachung der Grenze vor den Einfällen des Türken Afshin (Ἀψινάλιος). Doch wagte sich jener nicht aus Malatya heraus, so dass Afshin ungestört gegen den Kaiser vorrücken konnte (Skylitzes in Kedrenos, *Bonner Corpus*, II, 671; Weil, *a. a. O.*, III, 112, Anm. 2).

Im gleichen Jahre erhob der Kaiser den *κουροπαλάτης Φιλάρετος Βραχχάμιος* (Skylitzes, *a. a. O.*, S. 681; Anna Komn., ed. Reifferscheid, I, 205 f.; Zonaras, ed. Dindorf, IV, 209; arab. Filardūs al-Rūmī) zum *μέγας δομέστικός* (Tomaschek, *Sasun*, S. 30). Dieser eroberte sich mit seinen armenischen Horden ein ephemerer Reich an der syrischen Grenze und setzte in Malatya den Armenier Thoros (Theodoros), Sohn des Hétom, als Gouverneur ein. Auf Thoros folgten als *ἡγεμόνες* der Stadt der Armenier Hareb, dann Balatianos (Valentianus?), endlich der verschlagene Grieche Gabriel (Michael Syrus, III, 173 f.; bei Matthias v. Edessa, ed. Dulaurier, S. 211 f. mit neugriech. Aussprache: *Khaouril*). Da dieser erkannte, dass die Byzantiner sich auf die Dauer nicht gegen die Türken zu halten vermochten, liess er sich die Herrschaft über Malatya vom Khālifen bestätigen. Die türkischen Horden wusste er zuerst durch verschiedene Listen von Malatya fernzuhalten. Als sie dann Malatya belagerten, stiftete Gümüştagin b. Dānīshmand von Siwās zwischen ihnen und Gabriel Frieden (Michael Syrus, III, 179). Kılıdī Arslān I. belagerte Malatya zum erstenmal 1100 n. Chr., zog sich aber wieder zurück, als Gabriel, der seine Tochter Morfia dem Balduin von Edessa zur Frau gegeben hatte, die Franken zu Hilfe rief (Michael Syrus, III, 187, 192; Wilh. v. Tyr., XII, 4). Als dann Gümüştagin die Stadt bedrängte und ihre Umgegend verwüstete, nahte Bohemund von Antākiya mit seinem Vetter Riccardo del Principato und einer Reiterschar, fiel jedoch bei Mar'ash in einen Hinterhalt und wurde als Gefangener nach Nīksār (oder Siwās) geschickt (Juni 1100). Er rief von dort Balduin von Edessa um Hilfe an; dieser entsetzte Malatya und verfolgte Gümüştagin 3 Tage lang, ohne ihn zu erreichen. Dann kehrte er über Malatya, das ihm Gabriel übergab und zu dessen Schutz er 50 Ritter zurückliess, nach Edessa zurück. Gümüştagin erschien bereits im Herbst 1100 wieder vor Malatya, wo inzwischen Gabriel sich bei den Einwohnern so verhasst gemacht hatte, dass man ihn an Gümüştagin auslieferte, der darauf am 18. Sept. 1101 in Malatya einzog (Michael Syrus, III, 188; *Recueil hist. or. crois.*, I, 5, 203; III, 522, 526; Matthias von Edessa, Übers. Dulaurier, S. 230). So kam dort die Dynastie der Dānīshmendiya [s. d.] zur Herrschaft (vgl. über sie ferner: van Berchem-Kh. Edhem, *CIA*, III, S. 2, Anm. 3; S. 3, Anm. 1; Zambaur, *Manuel de généal. et de chronol.*, Hannover 1927, S. 146 f.). Auf Betreiben des Kaisers Alexios liess Gümüştagin im Sommer 1103 den Bohemund, der nach Malatya gebracht worden war, gegen Zahlung von 100 000 Dinār wieder frei (Michael Syrus, III, 189; Röhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerusal.*, S. 45). Nach Michael Syrus (III, 192), starb Tanūshman, d. i. Gümüştagin b. Dānīshmand, bereits zwei Jahre nach Einnahme von

Malatya (also 1103/4); auf ihn folgte sein Sohn Aghusian (Yāghibasan?). Kılıdī Arslān begann sogleich am 28. Juni Malatya von neuem anzugreifen und richtete Belagerungsmaschinen gegen den runden Nordostturm der Stadt auf, die sich nach mehreren Sturmangriffen ergeben musste. Kılıdī Arslān I. trat dort am 2. Sept. 1106 seine Herrschaft an; als er schon im folgenden Jahre in der Schlacht am Khābūr umkam, folgte ihm in Malatya sein jüngster Sohn Tughrīl Arslān, unter dem durch die Ermordung des Gouverneurs Pizmish viel Unheil über die Stadt kam (Michael Syrus, III, 194). Während der Kämpfe zwischen den übrigen Söhnen Kılıdī Arslāns, von denen Mas'ūd um 1107 nach Malatya fliehen musste (*Rec. hist. or. crois.*, III, 534), gelang es Bohemund, Abulustain, die Gegend am Djaiḥān und die ganze Umgebung von Malatya zu unterwerfen (Michael Syrus, III, 195). Doch entriß ihm der Atābeg des Sultans von Malatya (wohl Bālāḳ) 1111 wieder das Gebiet am Djaiḥān. Kılıdī Arslāns Witwe verliess 1113 Malatya, um den tapferen Emir Bālāḳ zu heiraten (Michael Syrus, III, 200). Ein türkischer Reiterführer bot Tughrīl Arslān Hiṣn Ziyād zum Kaufe an; als der jugendliche Sultan von Malatya sie jedoch in Besitz nehmen wollte, wurde sie ihm vom Sohne des Sultans von Khurāsān ohne Schwertstreich entrisen. Am 15. März 1118 plünderte Emir Mangudjag von Kamakh die Gegend von Malatya; daraufhin wandte sich die Khātūn von Malatya an Joscelin von Edessa um Schutz (Michael Syrus, III, 204). Im folgenden Jahre unterwarf der Sultan von Malatya das Gebiet am Djaiḥān und von Abulustain; die Gegend von Kaṭfā' fiel durch Schenkung an Malatya (Michael Syrus, III, 205). Seine Erfolge verdankte Tughrīl Arslān dem Gouverneur Bālāḳ, der nach Kamakh vordrang, zusammen mit al-Ghāzī b. Dānīshmand die Griechen schlug, Hiṣn Ziyād wieder einnahm und die Armenier von Gargar am Euphrat besiegte (Michael Syrus, *a. a. O.*). Als Bālāḳ nach weiteren grossen Erfolgen gegen die Franken vor Manbiḍj fiel, wurde sein Reich geteilt; der Sultan von Malatya erhielt Masarā und Gargar, worüber bald Streit mit Sulaimān von Hiṣn Ziyād ausbrach. Bei dieser Gelegenheit zogen al-Ghāzī von Siwās und sein Schwiegersohn Mas'ūd gegen Malatya und belagerten es vom 13. Juni bis zum 10. Dez. 1124. Durch Hungersnot und durch die Schreckensherrschaft der Khātūn hatte die Stadt damals schwer zu leiden, und die Bewohner atmeten auf, als die Herrscherin mit ihrem Sohne und allen Anhängern die Stadt verliess und al-Ghāzī einzog (Michael Syrus, III, 219 f.; Matthias v. Edessa, S. 315). Unter ihm erfreute sich Malatya steten Friedens. Sein Sohn Malik Muḥammed, der 1135 auf ihn folgte, verliess Malatya bald wieder, als die Nachricht vom Herannahen des griechischen Kaisers eintraf (Michael Syrus, III, 237). Als Johannes II. Komnenos nach Syrien vordrang, fiel Mas'ūd von Kōniya in Kilikien ein und führte die Bevölkerung von Adhāna gefangen nach Malatya fort (Michael Syrus, III, 245). Ebenso zog auch Malik Muḥammed 1139 nach Kilikien und entriß den Griechen die Festungen Bahgāy und Gabnūpert (*Βαγῶ, Καπνίσπερτι*, armen. Vagha, Gaban; Michael, Syrus, III, 248; Röhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 211, Anm. 2). Zwei Jahre später kämpfte er mit den Franken, die bis Zibatra, 'Arka und Abulustain vorgedrungen waren, und lagerte dem Kaiser Johannes, der von neuem gegen die Türken zog, ein halbes Jahr lang kampfflos bei Nīksār gegenüber (Michael Syrus, III,

249). Nach seinem Tode (6. Dez. 1143) folgte in Malatya Dhu 'l-Nūn (syr. Dānūn bei Michael Syrus, III, 253 und Nachtrag, S. LVII; byz. Δαδούνης). Als jedoch sein Bruder 'Ain al-Dawla (Michael Syrus nur „Dawla“) gegen ihn heranrückte, brach die türkische Besatzung von Malatya das Tor von Buraidiya auf und übergab ihm die Stadt (Michael Syrus, III, 253). Sultan Mas'ūd von Kōniya belagerte Malatya, da sich 'Ain al-Dawla ihm nicht freiwillig unterwarf, zuerst vom 17. Juni bis 14. Sept. 1143 und dann nochmals 1144 erfolglos (Michael Syrus, III, 254, 258 f.; Röhrich, *a. a. O.*, S. 226, Anm. 5). Nach 'Ain al-Dawla's Tode (12. Juni 1152) folgte sein minderjähriger Sohn Dhu 'l-Karnain auf ihn, für den zuerst seine Mutter die Regierung führte, die jedoch bald verbannt wurde, als sie ihm nach dem Leben trachtete (Michael Syrus, III, 305 f.). Wiedern versuchte (24. Juli 1152) Mas'ūd erfolglos, die Stadt zu unterwerfen. Auf Dhu 'l-Karnain folgte im Oktober 1162 sein minderjähriger Sohn Nāsir al-Dīn Muḥammad (Maḥmūd), der sich durch seine Ausschweifungen so verhasst machte, dass er Malatya verlassen musste (1170). An seine Stelle trat sein Bruder Abu 'l-Kāsim (Fakhr al-Dīn Kāsim; Michael Syrus, III, 336 f.). Im Mai 1172 heiratete dieser 15-jährig die Tochter des Fürsten von Ḥiṣn Ziyād; während des Hochzeitsfestes stürzte er bei einem Turnier vom Pferde und starb (Michael Syrus, III, 343). Ihm folgte sein noch jüngerer Bruder Feridūn (Afridūn), den die für den Bruder bestimmte Prinzessin heiraten musste. Auf die Nachricht von diesen Ereignissen zog Kīlīdj Arslān II. gegen Malatya, wo man jedoch unter Leitung des Eunuchen Sa'd al-Dīn sich schnell für die Verteidigung eingerichtet hatte. Kīlīdj Arslān musste wieder abziehen, führte aber 30000 Menschen aus der Umgegend als Gefangene mit sich fort (Michael Syrus, III, 346). Am 15. Februar 1175 wurde Feridūn von seinem Bruder Muḥammad, der nach vielfachen Abenteuern im geheimen Einverständnis mit der Prinzessin von Ziyād, die ihren Gatten verlassen hatte, verkleidet nach Malatya zurückgekehrt war, ermordet (Michael Syrus, III, 362–64). Als Kīlīdj Arslān II. darauf Malatya wieder belagerte, war dort die Unzufriedenheit mit Muḥammad so gross, dass er sich in der Stadt nicht mehr sicher fühlte und nach Ḥiṣn Ziyād abzog. Kīlīdj Arslān rückte am 25. Oktober 1178 nach viermonatlicher Belagerung in Malatya ein (Michael Syrus, III, 373). Die beiden Stadtmauern liess er 1181 wieder ausbessern (Michael Syrus, III, 388). Die Türkmene, die seit 1185 grosse Teile Vorderasiens verheerten, drangen plündernd auch in das Gebiet von Malatya ein (Michael Syrus, III, 402). Im Jahre 1189 (Michael Syrus; 1191 nach arab. Quellen) schenkte Kīlīdj Arslān die Stadt Malatya seinem Sohne Mu'izz al-Dīn Kaīsar Shāh (Michael Syrus, III, 407; *Rec. hist. or. crois.*, II, 56; III, 269). Später sah Kīlīdj Arslān sich gezwungen, Malatya seinem anderen Sohne Kutb al-Dīn Malik Shāh auszuliefern; doch begab sich Mu'izz al-Dīn zu Ṣalāḥ al-Dīn (587 = 1191/2), mit dessen Hilfe er seine Herrschaft zurückerhielt (*Rec. hist. or. crois.*, I, 57, 68 f.; III, 269; V, 44).

Zur Befestigung des Bündnisses heiratete er die Tochter Malik al-'Adil's und begleitete Saladins Armee nach Tibnān (*Rec. hist. or. crois.*, V, 117). Im Juni 1200 entriss Rukn al-Dīn Sulaimān von Dūkāt (Tōkāt) seinem Bruder Mu'izz al-Dīn die Herrschaft über Malatya; dieser floh zu seinem

Schwiegervater Malik al-'Adil (Barhebraeus, *Chron. Syriac.*, ed. Bedjan, S. 406; *Rec. hist. or. crois.*, II, 71). Saladins Sohn al-Malik al-Zāhir, dem von seinem Erbe nur noch Sumaisāt übriggeblieben war, unterwarf sich 1203 dem Rukn al-Dīn von Malatya und Kōniya (Barhebraeus, *Chron. Syr.*, S. 408). Im nächsten Jahre eroberte Rukn al-Dīn Angora; wenige Tage später starb er (Barhebraeus, *a. a. O.*, S. 418). Ihm folgte sein junger Sohn Kīlīdj Arslān III., der aber bald darauf von Ghī-yāth al-Dīn Kaikhusrāw I. eingekerkert wurde (Barhebraeus, S. 419). Nach diesem († 1205) herrschte sein Sohn 'Izz al-Dīn Kaikā'ūs, der 1220 auf einem Zuge gegen Malik al-Ashraf in Malatya einen Schwindsuchtsanfall erlitt, an dessen Folgen er nach seiner Rückkehr starb (Barhebraeus, S. 437; *Rec. hist. or. crois.*, II, 150 f.). Unter seinem Nachfolger 'Alā' al-Dīn Kaikubād drangen die Tataren 1231 nach Ḥiṣn Ziyād und bis zum Euphrat nahe bei Malatya vor (Barhebraeus, S. 463). 'Alā' al-Dīn entriss dem Malik al-Ashraf 1232 Kīlāt; als dieser im folgenden Jahre zusammen mit seinem Bruder Malik al-Kāmil von Ägypten Ḥiṣn Manṣūr besetzte, sammelte 'Alā' al-Dīn in Malatya ein Heer von über 100000 Mann, eroberte Ḥiṣn Ziyād (Barhebraeus, S. 467) und liess im folgenden Jahre al-Ruhā belagern; die Bewohner von Ḥarrān schickten ihm aus Furcht vor einem Angriff nach Malatya die Schlüssel ihrer Stadt (Barhebraeus, S. 468; Kamāl al-Dīn, Übers. Blochet, *R O L*, V, 88). Sein Nachfolger Kaikhusrāw II. (1237–45) vertrieb zu Beginn seiner Herrschaft die Khwārizmier aus seinem Reiche, die auf ihrem Abmarsche den Kommandeur (Sūbāshī) von Malatya, Saif al-Dawla, besiegten und dann bei Masarā (Var. Mukra) den Euphrat überschritten (Barhebraeus, S. 471). Auch 1241 wurde der Emir von Malatya von fanatischen Türkmenehorden unter dem Propheten Pāpā (Bābā) vernichtend geschlagen (Barhebraeus, S. 474). Als die Nachricht von dem Siege der Tataren bei Kōzā-Dāgh (1243; Barhebraeus, S. 475) nach Malatya kam, erbrachen der Sūbāshī Rashīd al-Dīn und die übrigen Hofbeamten die königlichen Schatzkammern, teilten die Schätze unter sich und flohen nach Halab. Ihnen folgten viele angesehene Bürger; sie wurden aber auf dem Berge von Bēth Gōzē, eine Tagereise von Malatya, von den Tataren überrascht und teils getötet, teils gefangen genommen. Die Einwohner der Stadt, Muslime und Christen, baten den Metropolitēn Mār Dionysios 'Angūr, die Verteidigung der Stadt zu leiten. Nach zwei Monaten, während deren Malatya eifrig bewacht wurde, zogen die Tataren ab. Auch 1244 lagerte der Tatarenhäuptling Isāwūr (Var. Nasāwūr) Nuyin vor Malatya und verheerte die Umgegend, bis Rashīd al-Dīn ihn durch reiche Geschenke zum Abzuge bewegte (Barhebraeus, S. 477–79). Nach der Teilung des Seldjūkenreiches durch Hūlāgū herrschte in Malatya zuerst 'Izz al-Dīn, dann nach seiner Absetzung sein Bruder Rukn al-Dīn (Barhebraeus, S. 482). Ende 649 (1251/2) und im Juli 650 (1252/3) belagerten wieder die Tataren unter Isāwūr die Stadt und verheerten ihre Umgegend (Barhebraeus, S. 491). Als 'Izz al-Dīn 1257 den Tughr Hāfā in die Gegend von Malatya schickte, um Soldaten anzuwerben, und dieser die Stadt dem Kurdenhäuptling Sharaf al-Dīn Ahmed b. Bilās zuwies, nahmen die Einwohner letzteren nicht auf, da sie Rukn al-Dīn Treue geschworen hatten und dessen tatarischen Beschützer Baidjū



fürchteten. Erst den zweiten Abgesandten 'Izz al-Din's, Bihādūr, liessen sie in die Stadt; doch floh dieser später wieder vor Baidjū und kehrte erst nach dessen Abzuge zurück, fand aber nun ebenfalls die Tore verschlossen und wurde erst hineingelassen, als durch seine Belagerung in Malatya grosse Hungersnot ausgebrochen war (Barhebraeus, S. 498—500). Hülāgü liess 1260 für sein riesiges Heer bei Malatya, Kal'at al-Rūm al-Bira und Karḫisiya Brücken über den Euphrat bauen (Barhebraeus, S. 509). Der ägyptische Gouverneur von al-Bira, Hidar (Khidr?), verwüstete 1282 die Gegend von Malatya (Barhebraeus, S. 546).

Der Mongolenkhān Abaka (1265—82) teilte wieder das Reich von Rūm unter zwei seldjūkische Vettern; Mas'ūd erhielt dabei Arzindjān, Siwās und Malatya.

Im XII. und XIII. Jahrhundert lebten die beiden grossen, in Malatya geborenen syrischen Historiker, deren Chroniken wir hauptsächlich unsere Kenntnis der Stadtgeschichte verdanken: der Patriarch Michael I. (1126—99), Sohn des Priesters Eliyā, der aus der Familie Qindasi in Malatya stammte, und der Mafreyān Gregor Abu 'l-Faradj, genannt Barhebraeus (1226—86; s. d.), dessen Vater, der getaufte jüdische Arzt Ahrōn, im Jahre 1243 seine Mitbürger in Malatya von einer kopflosen Flucht vor den Tataren zurückgehalten hatte (Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, S. 298—300, 312—20). Auch Michael's Hauptgewährsmann, Ignatios († 1104), war Metropolit von Malatya (Baumstark, *a. a. O.*, S. 291).

Die zunehmende Machtlosigkeit des Seldjūkenreiches um 1300 begünstigte besonders im Osten Kleinasien die Bildung lokaler türkmenischer und armenischer Kleinstaaten. Nach Abu 'l-Fidā lebten damals in Malatya die Christen und Muslime im besten Einvernehmen nebeneinander; die Stadt hielt es mit den mächtigeren Tataren und unterrichtete sie über alles, was in der Nachbarschaft vorging. Während seines Krieges gegen die Tataren entschloss sich Sultan al-Malik al-Nāṣir im Jahre 715 (1315), ein grosses Heer unter dem Nā'ib von Dimashk, Saif al-Din Tunguz, dem sich auch sein Vasall Abu 'l-Fidā von Hamāh beigesellte, gegen Malatya zu senden. Das Heer drang über Halab, 'Aintāb, Hiṣn Manṣūr und Zibātra nach Malatya vor und lagerte am 28. April vor der Stadt. Die Einwohner sandten ihren Hākim Djamāl al-Din al-Khidr, dessen Vater und Grossvater schon das gleiche Amt bekleidet hatten, durch das Südtor, Bāb al-Kādi, zu Tunguz hinaus, der ihnen bei Übergabe der Stadt Schutz und Sicherheit gewähren wollte. Doch konnte er dann sein Versprechen nicht halten, da die Soldaten sich von der Plünderung und Verwüstung der Stadt nicht zurückhalten liessen. Unter den Gefangenen befanden sich der Tatar Ibn Kerboghā und der Ṣāhib von Hiṣn Arkanā, Shaikh Mindū. Der grösste Teil der Stadt wurde schliesslich verbrannt (Abu 'l-Fidā, *Annales Muslem.*, ed. Reiske, V, 286—92; Ausg. Stambul 1286, IV, 77 f.; Übers. auch im *Rec. hist. or. crois.*, I, 180; Weil, *Gesch. d. Chalif.*, IV, 310 f.). Der Sultan machte das Gebiet von Malatya zu einer besonderen Grenzmark, welche 7 Distrikte umfasste (Khalil al-Zāhiri, *Zubda*, ed. Ravaisse, S. 52). Sieben Burgen umgaben damals die Stadt: Mūshār oder Minshār, Kūmī, Karahīṣār, Kadarbirt, Kal'at Akdja, Kal'at Nawhamām (?) und Kal'at al-Akrād (Khalil, *a. a. O.*; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, S. 97. i; 105).

Seit dieser Zeit gehörte Malatya mehrere Jahrzehnte den Mamlūkensultanen. Als entfernteste Provinz war es neben Halab 791 (1389) der Herd eines grossen Aufstandes der dortigen Statthalter Minṭāsh und Velboghā gegen Barkūk [s. d.]. Um diese Zeit erhob sich in der Gegend von Malatya und Albistān der türkmenische Stamm der Dhu 'l-Qadrogħlu [s. d.], die dort bis 1515 unter ägyptischer Lehnsoberhoheit herrschten. Um 794 (1391/2) eroberte Bāyazīd I. [s. d.] die Stadt, um 1400/1 Timūr. Durch die Schlacht bei Kōç Hiṣār (1516) fiel sie in die Hände Selim's I. [s. d.], der die Dhu 'l-Qadrogħlu vernichtete. Dies war der Anlass zu seinem Kriege gegen Ägypten, der durch die Schlacht auf dem Mardj Dābik seine rasche Entscheidung fand. Später noch hiess das Eyalet, zu dem das Sandjak Malatya gehörte, Dhu 'l-Kadriye; jetzt bildet Malatya ein Sandjak des Wilāyets Ma'mūret al-'Aziz (Kharput).

Die Stadt war 1838 Hauptquartier des Ser'asker's Hāfiṣ Pasha, bei dem sich Moltke als Attaché befand. Sie soll durch die monatelange Einquartierung vor der Schlacht bei Nizib sehr gelitten haben. Nach dem Erdbeben von 1893 wurde Malatya an der Stelle des Vorortes Asbusu südwestlich von dem seither Eski-Shehr genannten früheren Situs wiederaufgebaut; doch blieb auch die Altstadt weiterhin bewohnt. Die Stadt hat jetzt etwa 30 000 Einwohner, darunter viele Armenier, Kurden und Kizilbash.

*Litteratur:* a. Zur Geographie: al-Khwarizmī, *Kitāb Šurat al-Ard*, ed. v. Mzik in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 25 (N<sup>o</sup> 366); al-Battānī, *Opus astronom.*, ed. Nallino, II, 40; III, 238 (N<sup>o</sup> 143); al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 62; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 120; Ibn al-Fakih, *BGA*, V, 114; Ibn Khurdādhbih, *BGA*, VI, 97, 108, 173 f.; Kudāma, ebd. 233, 254; Ibn Rusta, *BGA*, VII, 97, 107; al-Ya'qūbi, ebd., 238, 362; al-Mas'ūdi, *Kitāb al-Tanbih*, *BGA*, VIII, 52, 58, 169, 183, 189; al-Idrisi, ed. Gildemeister in *ZDPV*, VIII, 26; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 633; Sa'fī al-Dīn, *Marāṣid al-Iṭtilāf*, ed. Juynboll, III, 144; Abu 'l-Fidā, ed. Reinaud, S. 235; Hamd Allāh al-Mustawfi, Übers. Le Strange, S. 98 f.; Kāl-kashandī, *Ṣubḥ al-A'ṣhā*, Kairo, IV, 131 f., 228; Übers. bei Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'Époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 97, 217; Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakhab fi Ta'riḫ Halab*, Übers. von A. v. Kremer, *Denkschr. Akad. Wien*, III, 1850, S. 42 f.; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 499—500 und Index; ders., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 120; E. Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber im Islām*, München 1912, S. 79 f.

b. Zur Geschichte: al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 184—88, 190, 199; Abu 'l-Fidā, *Annales Muslemici*, ed. Reiske, II, S. 4, 10; V, S. 286; Michael Syrus, *Chronik*, hrsg. u. übers. v. J.-B. Chabot, Index, S. 50\*; Gregorius Barhebraeus, *Chronicon Syriacum*, ed. Bedjan, Paris 1890, passim; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, Index, II, 813; Yaḥyā b. Sa'fī al-Anṭākī, ed. Rosen, S. 1—3, 20, 49 (= S. 1—3, 22, 51 der russischen Übers.) in *Zapiski Imper. Akad. Nauk.*, XLIV (1883); Ibn Bibi, in Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoukides*, IV, Index, S. 358.

(E. HONIGMANN)

**MALÄZGERD**, Bezirk (*Kazā*) und Stadt in Armenien, nördlich vom Wan-See. Der Name erscheint im Altarmenischen in folgenden Formen: Manavazkert, Manavazkert und Manazkert. Die mittellarmenische und die byzantinische Form, Mandzgerd bzw. *Μαντζίνεργ*, ebenso wie die arabische Form Manāzjdird deuten darauf hin, dass Manazkert die eigentliche altarmenische Form ist, während Manavaz(a)kert eine Volksetymologie ist, und zwar nach dem Namen der Adelsfamilie Manavazeen's, die in alten Zeiten in diesem Gebiet wohnten. Denn es ist lautlich unmöglich, dass eine altarmenische Form Manavaz(a)kert regelrecht zu Manazkert wird. Dies ist die Theorie von Hübschmann, der jedoch die Möglichkeit offen lässt, dass ein altes Manavaz(a)kert in der Aussprache willkürlich zu Manazkert gekürzt worden ist, da das Wort sonst zu lang war. W. Belck hat die Vermutung ausgesprochen, dass in dem ersten Teil des Wortes der Name des urartäischen (vorarmenischen) Königs Menuas von Wan verborgen sei. Diese Vermutung gründet sich auf die Tatsache, dass eine Inschrift dieses Königs davon spricht, dass er eine Stadt gegründet habe, die Menuahina (= Menuas-Stadt) genannt wurde; so würde es nach Belck viel Wahrscheinlichkeit für sich haben, dass Maläzgerd, in dessen Umgebung viele Inschriften des Menuas gefunden worden sind, eben diese nach ihm genannte Stadt ist. Wenn das tatsächlich der Fall sein sollte, dann kann die altarmenische Form *Manavazkert* nur durch spätere volksetymologische Umdeutung entstanden sein. Aus der Tatsache, dass Städtenamen auf *-kert* (= *\*-kartā*) anscheinend nicht vor der Parther-Epoche gebildet worden sind, wie Hübschmann erkannt hat, würde dann hervorgehen, dass die Erinnerung an den alten König Menuas in der verhältnismässig späten Parther-Zeit noch lebendig war. Diese Schwierigkeit ist indessen nicht unlöslich; denn es scheint, dass der Name eines andern urartäischen Königs von Wan ebenfalls in der klassisch-armenischen pseudogeschichtlichen Tradition als Aram fortlebt.

Die älteste und beste Schreibung des Namens der Stadt ist *Manāzjdird* mit *n*; die Formen mit *l* sind später, und auf diesen späteren beruht der heutige Name (*Maläzgerd*). Die Schreibung mit *n* findet sich z.B. bei al-Iṣṭakhrī, Yāqūt, dem Autor, den Houtsma in *Rec. des textes relat. à l'hist. des Seldjucides*, II, herausgegeben hat, bei al-Nasawī (ed. Houdas), in einer Variante des *Rāḥat al-Ṣudūr* (*GMS*, N. S., II, 119) und in dem *JRAS*, 1902, S. 797 zitierten Text. Die Schreibung mit *l*, die in späteren Texten üblich ist, begegnet im Umkreis der älteren Autoren bei al-Mukaddasi, Ibn al-Aṭṭir, dem *Rāḥat al-Ṣudūr* (in der von Herausgeber gewählten Lesart), bei Djuwainī und im *Nuḥat al-Kulūb*. Die Endungen *-jdird* und *-kird* wechseln ebenfalls in der Schreibung; diese Abweichung ist schon von Yāqūt bemerkt worden (*Mu'djam*, IV, 648). Bezüglich der von Marquardt (*Erānšahr*, S. 162) aus Thomas Arirunī zitierten Form *Manazav* vgl. Hübschmann, *Die alt-armenischen Ortsnamen*, in *Idg. Forschungen*, XVI, 450.

Für das Jahr 1898 wird die Einwohnerzahl des Bezirks Maläzgerd mit 21 000 angegeben, darunter 12 000 Kurden und der Rest Armenier. Der Bezirk gehörte zum Wilāyet Bitlis, *Sanḍjaḥ* Mūsh. Aus der gebirgigen Oberflächengestaltung ragt als höchste Erhebung der Sipān-Dagh (3 000 m) her-

vor; vielleicht ist er identisch mit dem *Sang-i Safid*, der nach Yāqūt (*Mu'djam*, III, 168) ein Berg in diesen Gegenden ist. Der Boden des Bezirks ist fruchtbar; die Hauptlandesprodukte sind Weizen, Gerste, Hirse, Linsen und Erbsen, die auch ausgeführt werden, ebenso wie Schafe und Pferde, z.B. nach Diyarbekr. Die Gegend von Maläzgerd birgt auch Salz und ein Mineral, das hart wird, wenn es ans Tageslicht gebracht wird. An wild schweifenden Tieren leben dort der Wolf, der Fuchs und der Steinmarder, der wegen seines Felles gejagt wird. Man beschäftigt sich mit der Herstellung und der Ausfuhr von Textilwaren.

Die Stadt Maläzgerd liegt an einem Nebenfluss des Murād Şu namens Tuzla Şu; Hādjdj Khalifa (*Djihān-numā*, S. 426) rechnet 2 *Marḥala* zwischen Maläzgerd und Erzerüm. Die Stadt liegt überdies auf dem Weg von Siwās nach Ardjish und ebenso an der Kreuzung zweier Wege, die Mūsh und Bāyazid verbinden. Die Stadt ist von einer hohen Mauer mit Türmen umgeben; im Osten der Stadt liegt die Zitadelle, die aus schwarzem vulkanischem Stein errichtet ist. Im V. (XI.) Jahrhundert hatte Maläzgerd eine dreifache Umwallung, und es war mit Trinkwasser wohl versehen (Cedrenus, Bonner Corpus, II, 590). Mehr als eine ergebnislose Belagerung des Ortes wird berichtet.

Belck vermutet, dass die bekannte Schlacht zwischen dem assyrischen König Tiglathpilesar I. und den verbündeten Naīri-Königen in der Ebene von Maläzgerd stattfand (*ZDMG*, LI, 560). Ob zu jener weit zurückliegenden Zeit die Stadt Maläzgerd bereits bestand, ist nicht leicht auszumachen. Dass sie zur Zeit des urartäischen Königs Menuas, der nach der Vermutung von Belck ihr den Namen gegeben hat, bereits existierte, geht mit grosser Wahrscheinlichkeit aus einer Inschrift dieses Fürsten hervor, nach der man annehmen muss, dass er eine ältere Zitadelle und einen älteren Palast an dieser Stelle wieder aufbauen liess. Die Umgebung der modernen Stadt Maläzgerd ist ungewöhnlich reich an Keilinschriften, die von Lehmann und Belck während ihres dortigen Aufenthaltes entdeckt wurden. Sie fanden eine assyrische Inschrift von Tiglathpilesar I. und verschiedene urartäische Inschriften, u. a. von Menuas (± 800 vor Chr.) und Argistis II. (714—ca. 690 vor Chr.). Aus diesen Dokumenten scheint hervorzugehen, dass Menuas sich der Bewässerung des Landes mit grosser Sorge angenommen hat, indem er verschiedene Kanäle anlegen liess.

Im frühen Mittelalter wird die Stadt Maläzgerd (Manazkert), die damals auf der Grenze der Bezirke Harkh und Apahunikh lag, bald zu dem einen, bald zu dem andern gerechnet. Dass in der altarmenischen Zeit dort die Familie der Manavazeen herrschte, ist schon erwähnt worden. Für alle dahin gehörenden Einzelheiten und ebenso für die Zitate aus byzantinischen und armenischen Autoren, die auf diese Dinge Bezug haben, vgl. Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen*, S. 328, 330, 449 ff.

Maläzgerd gehörte, seit den Anfängen dieser Dynastie, zum Reich der Bagratiden von Armenien; in ihrem Auftrage wurde es genau wie Akhlāt, Ardjish und „Perkri“ (= Bergiri?) von einer im Lehnverhältnis zu ihnen stehenden Familie regiert. Diese Familie, deren Mitglieder arabische Namen tragen, machte sich im Laufe der Zeit unabhängig von den armenischen Königen, wurde aber anderseits gezwungen, dem Kaiser von By-



zanz Tribut zu zahlen (Constantinus Porphyrogenitus, *De admin. imp.*, Bonner Ausg., S. 192 f.).

Yākut sagt, dass die Einwohner von Malāzgerd Armenier und Byzantiner (*Rūmī*) seien; aus dieser Stadt stammte Abū Naṣr al-Manāzī (dies ist die Nisba), der Wezir eines der Marwāniden-Fürsten von Diyārbekr war. Dieser Abū Naṣr starb 437 (1045/6); nach unserm Gewährsmann war er ein vorzüglicher Dichter: Yākut zitiert zwei Bruchstücke seiner Dichtungen (*Mu'djam*, IV, 648 f.). Über einen andern al-Manāzī vgl. *J.R.A.S.*, 1902, S. 788. Anm. 1.

Unter den politischen Ereignissen, die mit der Stadt Malāzgerd verknüpft sind, mag hervorgehoben werden, dass bei Gelegenheit des Feldzuges, den der grosse Ḥamdānide Saif al-Dawla nach Armenien unternahm (328 = 940), ein gewisser 'Abd al-Ḥamīd, Fürst (*Ṣāhib*) von Malāzgerd und Sibalwark (Sewerek), erwähnt wird (*J.R.A.S.*, 1902, S. 797): der Name 'Αβελχαμῖτ begegnet unter den Namen des Herrscherhauses von Malāzgerd, die von Constantinus Porphyrogenitus aufgezählt werden, und dieser Zeitgenosse des Saif al-Dawla gehörte zweifellos zu dieser Familie. Aber er kann nicht der 'Αβελχαμῖτ des griechischen Textes sein, da dieser zwei Generationen früher gelebt haben muss (vgl. die genealogische Tafel dieser Herrscher von Malāzgerd bei Bandurius, *Animadversiones in Const. Porph. Lib. de Administr. Imp.*, in der Bonner Ausgabe des Constantinus, III, 372). Im Jahre 353 (964) empörte sich ein gewisser Nadjā, ein *Ghulām* des Saif al-Dawla, gegen seinen Herrn, nachdem er den Teil von Armenien in Besitz genommen hatte, der von einem gewissen Abū 'l-Ward regiert wurde. Dieser letztere fand seinen Untergang, und unter den von Nadjā eroberten Orten war auch Malāzgerd genannt (Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, VIII, 408). Im Jahre 359 (969/70) wurde Malāzgerd von den Byzantinern eingenommen (*ebenda*, VIII, 445). Sie müssen es aber vor dem Jahre 382 (992/93) wieder verloren haben, denn in diesem Jahre belagerten sie nicht nur Akhlāt und Ardjish, sondern auch Malāzgerd; doch konnten sie es diesmal nicht erobern, vielmehr kehrten sie zurück, nachdem sie mit Abū 'Alī al-Ḥasan b. Marwān einen Vertrag auf zehn Jahre abgeschlossen hatten (*ebd.*, IX, 67). Im Jahre 440 (1048/9) muss es den Byzantinern gehört haben, denn die *Ghazwa*, die Ibrāhīm, Toghrīl Beg's Bruder, in das byzantinische Reich unternahm, zog auch das Gebiet von Malāzgerd in Mitleidschaft (*ebd.*, IX, 372). Derselbe Ibn al-Athīr (IX, 411) erwähnt unter dem Jahre 446 (1054/5) ausdrücklich, dass Malāzgerd in der Hand der Byzantiner war; denn er berichtet, dass die stark befestigte Stadt eine Belagerung durch Toghrīl Beg selbst aushielt (vgl. auch Cedrenus, Bonner Corpus, II, 590). Das bedeutendste geschichtliche Ereignis, das mit dem Namen der Stadt verbunden ist, ist die Schlacht bei Malāzgerd (463 = 1071) zwischen Alp Arslān und dem byzantinischen Kaiser Romanos Diogenes; infolge dieser Schlacht ging der östliche Teil von Kleinasien, nämlich Armenien und Kappadozien, endgültig dem griechischen Kaiserreich verloren (Ibn al-Athīr, X, 44; *Rec. des textes rel. à l'hist. des Seljuquides*, ed. Houtsma, II, 38 usw.; *Kaḥat al-Ṣudūr* (GMS, N. S., II), S. 119; Zonaras, ed. Dindorf, IV, 213 usw.; vgl. auch H. Gelzer in K. Krumbacher's, *Geschichte der byzantinischen Literatur* 2, S. 1010). Nach diesem Ereignis ging

infolgedessen Malāzgerd in die Hand der Seldjücken über. Im Jahre 531 (1137) wird es zusammen mit Erzerūm und einem Teil des Gebietes von Akhlāt von dem König Malikshāh an seinen Bruder Saldjuḳ als ein *Kif* gegeben (*Rec. de textes...*, ed. Houtsma, II, 185).

Später wurde die Stadt von Takī al-Dīn 'Omar b. Aiyūb vergeblich belagert (587 = 1191). Im Jahre 601 (1204/5) hatte die Umgebung der Stadt viel zu leiden durch Einfälle von Nomaden aus der Gegend von Ḍharbāidjān (Ibn al-Athīr, XII, 41, 134). Im Zusammenhang mit den Unruhen, die im Beginn des VII. (XIII.) Jahrhunderts Armenien durchtobten, wird Malāzgerd wiederholt erwähnt. Im Jahre 603 (1206/7) bemächtigte sich ein früherer *Mamlūk* des Shāh Arman der Stadt und kurz danach auch der Stadt Akhlāt. Überdies dehnte er seinen Einfluss über Ardjish und andere Orte aus. Dieser Mann, namens Balbān (die Vokalisation der ersten Silbe ist unsicher), fand Unterstützung bei den Fürsten von Erzerūm, Mughith al-Dīn Toghrīl Shāh b. Kīlīdj Arslān, gegen al-Malik al-Awḥad, den Sohn des al-Malik al-'Adīl von Ägypten. Später wurde Balbān von seinem Verbündeten ermordet; dieser versuchte in Akhlāt und Malāzgerd einzudringen, doch vergebens; er musste unverrichteter Sache in sein Land zurückkehren (Ibn al-Athīr, XII, 168 f., 180 f.). Im Jahre 623 (1226) eroberte Djalāl al-Dīn b. Khwārizmshāh 'Alā' al-Dīn Muḥammad Malāzgerd mit der Absicht, Husām al-Dīn 'Alī, den *Navvāb* des al-Malik al-Ashraf, in Akhlāt anzugreifen. Aber da sein Versuch gegen diese Stadt scheiterte und da zudem der Winter einsetzte (er war am 13. *Dhu 'l-Ka'da* [d. i. 5. Nov.] 623 in Malāzgerd eingezogen) und die Turkmenen in sein eigenes Reich einfielen, musste er sich zurückziehen (Ibn al-Athīr, XII, 301). Später jedoch gelang es ihm, Akhlāt zu nehmen (626 = 1229); daraufhin belagerte er Malāzgerd, zunächst in eigener Person, später unter Übertragung des Kommandos auf einen seiner Generäle; doch gelang ihm diesmal die Eroberung nicht (al-Nasawī, ed. O. Houdas, Text, S. 205, 208; Übers., S. 342, 344, 347).

*Litteratur*: Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 115 f.; W. Belck und C. F. Lehmann, in *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie*, 1898, S. 569, 572 f., 576 f.; W. Belck, *ebd.*, 1892, S. 478; C. F. Lehmann, *ebd.*, 1892, S. 487; Ritter, *Erdkunde*, IX, 989, 984; X, 326, 328, 355, 527, 647, 649, 659 f., 665 f., 754; Sāmī Bey Frashērī, *Kāmūs al-A'lām*, S. 4388; E. Banse, *Die Türkei* 2, S. 210, 214. (V. F. BÜCHNER)

**MÄLDA** (eigentlich MĀLDAH oder MĀLDAHA), Bezirk in Ostbengalen in dem Rājshāhi-Teil der Präsidentschaft Bengalen. Flächeninhalt 1899 qkm, Bevölkerung im Jahre 1911 1 004 159, davon 465 521 Hindu's und 505 396 Muslime. In alten Zeiten war er berühmt wegen seiner zwei Hauptstädte Gaur oder Lakhnawtī und Pandua, woselbst viele Ruinen von Moscheen und anderen Gebäuden der islamischen Herrscher Bengalens sind.

*Litteratur*: Minhadj-i Sarādj, *Tabakāt-i Naṣirī*, Übers. Raverty (*Bibl. Ind.*, 1881); Ghulām Husain Salim, *Riyāḍ al-Salāṭīn* (*Bibl. Ind.*, Text und Übers.); Mohini C. Mojamdār, *Brahmans of Gaur* (bengalisch, Calcutta 1880; *Hedges's Diary*, ed. Yule (Hakluyt Society); H. Creighton, *Ruins of Gaur*, London 1817; Ravenshaw, *Gaur*, London 1878; W. Franklin,

*Notes on old Gaur 1810* (J. A. S. B., 1894); *Archaeological Reports*, XV; Blochmann, *Contributions to the Geog. of Bengal* (in J. A. S. B., XI, II—XIV); Bāhā Bakhsh, *Khurshid Dahan-nama* (J. A. S. B., 1895); Buchanan, *Eastern India, Imperial Gazetteer of India, and Statistical Account of Bengal*, VII, s. v.; *Census Report for 1911*, V/1—II. (H. BEVERIDGE)

**MALEDIVEN**, eine Gruppe von Koralleninseln im Indischen Ozean, zwischen 7° 6' nördl. und 0° 42' südl. Breite und dem 72. und 74. östl. Längengrad. Die Gruppe besteht aus 17 Atollen mit einer grossen Zahl von Inseln, von denen etwa 300 bewohnt sind mit einer Gesamtbevölkerung von rund 70000 Seelen. Der maurische Reisende Ibn Baṭṭūta lebte länger als ein Jahr (1343–44) auf den Inseln; die ersten Europäer jedoch, die dorthin kamen, waren die Portugiesen, die im Jahre 1518 daselbst eine Handelsniederlassung begründeten. Die Malediven wurden häufig von den Māppilla (Moplah)-Seeräubern von der Malabar-Küste aus heimgesucht; und im Jahre 1645 stellte sich der König, der den Namen „Sultān der Zwölftausend Inseln“ trägt, selbst unter den Schutz der Holländer in Ceylon, mit dem die Malediven seit jener Zeit politisch verbunden geblieben sind. Die Eingeborenen sind Muslime; ethnographisch zerfallen sie in drei Gruppen: 1. die Bewohner der nördlichen Eilande; sie weisen eine starke Mischung mit dravidischem Blute aus Indien auf; 2. die Bewohner der mittleren Inseln unter der unmittelbaren Herrschaft des Sultan, der in Male residiert; sie haben durch arabische Händler und Ansiedler einen Einfluss arabischen Blutes erfahren; 3. die Autochthonen der südlichen Inseln, die wenig Verkehr mit der mittleren Gruppe haben und den ursprünglichen Typus besser bewahren, der den bāuerlichen Singalesen Ceylons ähnelt. Alle diese verschiedenen Gruppen sind friedliche, intelligente und arbeitsame Menschen, die ihr eigenes Getreide bauen und ihr eigenes Tuch und ihre Teppiche weben. Die Hauptausfuhrartikel sind Kopra, Kokosnussfasern und getrocknete Fische. Die Sprache ist ein singalesischer Dialekt mit islamischem Einschlag; viele lesen aber auch mehr oder weniger fließend Arabisch.

*Litteratur*: J. S. Gardiner, *Maldives and Laccadive Archipelagoes*, Cambridge 1901–5; Ibn Baṭṭūta, *Tuhfat al-Nuẓār fī Gharāib al-Anṣār wa-ʿAdjāib al-Aṣfār*, Kairo 1322; François Pyrard de la Val, *Voyage*, Paris 1679; F. C. Danver, *The Portuguese in India*, London 1894.

(T. W. HAIG)

**MALHAMA**. [Siehe MALĀHIM.]

**MALĪ**, heute verschwundene Stadt des westlichen Sūdān, ehemalige Hauptstadt des Mandingo-Reiches, auch Mālī, Mālli, Melli, Melle, Mani, Mane genannt. Alle diese Ausdrücke sind Dialektformen desselben Wortes, nämlich des Namens für die Heimat eines Volkes, das die Franzosen nach den Pöl und Tukulör gewöhnlich Malinke und das die Engländer Mandingo nennen, indem sie dem Gebrauche einer ihrer eigenen Gruppen in Unter-Gambien folgen.

Der von den arabischen Schriftstellern für diese Stadt gebrauchte Name war nicht der, dessen sich die Bewohner bedienen und den uns weder der Geograph Idrīsī noch der Geschichtsschreiber Ibn Khaldūn, noch der Reisende Ibn Baṭṭūta, noch Leo Africanus angegeben haben. Erst im Jahre 1913 erfolgte Übersetzung einer im Sūdān ent-

deckten Handschrift des *Taʾrīkh al-Fattāh* liess erkennen, dass es in Wirklichkeit zwei aufeinanderfolgende Hauptstädte des Reiches Mandingo oder Mali gab. Die älteste hiess Djariba oder Djeriha, darauf folgte eine andere namens Niani.

Die im Verlauf der letzten Jahre angestellten Nachforschungen im Tal des Niger haben uns die Lage dieser beiden Städte wiederfinden lassen. Die erste lag am Zusammenfluss des Niger mit dem Sankarani und zwar an dem Orte Mani oder Mali Tombo, d. h. die Ruinen von Mali. Es existieren noch die Spuren einer sehr alten und bedeutenden Ansiedlung, welche die Eingeborenen der Gegend nach den Überlieferungen als die Residenz ihrer ehemaligen Herrscher und als die Stelle ihrer Begräbnisplätze bezeichnen.

Was die zweite Stadt betrifft, so hat ein Kopistenfehler im Texte des Ibn Khaldūn den wahren Namen bis zur Veröffentlichung des *Taʾrīkh al-Fattāh* im Jahre 1913 verborgen. Neuerdings wurde erkannt, dass die fragliche Hauptstadt auf das linke Ufer des Sankarani verlegt werden müsse, in Höhe von Sigiuri, nicht weit von der Stelle, wo heute noch ein Ort namens Niani besteht.

Djeriba, über das man keine Nachrichten besitzt, war ohne Zweifel der Sitz der Mandingo-Dynastie der Keita vom XI. bis XIII. Jahrh.

Die Nachrichten über Niani sind genauer. Man vermutet, dass Niani um 1238 gegründet wurde, nachdem der Mandingo-Herrscher Sundjata Keita im Jahre 1235 bei Kirina den Kaiser von Sōsō, Sumanguru Kanté, seinen Rivalen und Feind, geschlagen hatte. Gongo Mūsā, oft zu Unrecht Kankan Mūsā genannt, regierte dort ein Jahrhundert später, im Jahre 1325, als er auf der Rückkehr von einer Pilgerfahrt nach Mekka, einen arabischen Dichter, namens al-Sāhili, der einer Familie aus Granada angehörte, an seinen Hof zog. Dieser Fremde erbaute auf Befehl Gongo Mūsā's in Gao eine Moschee mit einem mit Zinnen gekrönten flachen Dach und mit einem pyramidalen Minaret. Nach der Überlieferung war dieses Gebäude das erste dieser heute im westlichen Sūdān so verbreiteten Bauart, die aus Nord-Afrika stammt.

Im Jahre 1352–53 hielt sich unter der Regierung von Gongo Mūsā's Bruder, Suleimān Keita, der arabische Reisende Ibn Baṭṭūta in der Stadt auf. Diese war damals eine gänzlich muslimische Stadt, in der ägyptische und marokkanische Rechtsgelehrte, Derwische, Korānleser und Kaufleute lebten. Über die verschiedenen Stadtviertel ist uns keine Beschreibung überkommen, dagegen besitzen wir ausführliche Aufzeichnungen über das Palais des Herrschers. Dieser gab seine Audienzen in einem Zimmer, das vom Hofe her durch sechs Holzfenster Licht erhielt, von denen drei mit dünnen Silberplatten und drei mit Goldplatten bekleidet waren. Diese Fenster waren mit Vorhängen verhangen, die man vor Beginn der Audienz aufzog.

Das Reich Mali bewahrte seine Macht bis zum Anfang des XV. Jahrhunderts; damals begann sein Verfall. Nach dem Reisenden Leo Africanus, der den Sūdān in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts bereiste, war die Hauptstadt Mali oder besser gesagt Niani noch von ungefähr 6000 Familien bewohnt, auch zählte man dort zahlreiche Künstler und Kaufleute. Der Islām blühte, und die Stadt hatte noch mehrere Moscheen und gut besuchte Schulen, aber sie hatte nicht mehr ihren alten Glanz.

Im Jahre 1545 drang Daʿūd, der Bruder des



*Askiya* von Gao, nachdem es dem Herrscher von Mandingo gelungen war, zu entfliehen, bis Niani vor, eroberte die Stadt, die er vor seinem Rückzuge sieben Tage lang der Plünderung preisgab, wobei er den kaiserlichen Palast durch seine Soldaten mit Kot besudeln liess.

Das Aufkommen der Bambara-Königreiche von Segu und Kaarta im XVII. Jahrhundert trug dazu bei, alles, was noch von der alten Mandingo-Macht übrig geblieben war, zu vernichten. Die letzten Herrscher verliessen Niani und flüchteten nach Kangaba.

Es steht ausser Zweifel, dass Niani zu wiederholten Malen von den Portugiesen besucht wurde. Wir wissen nichts von den Expeditionen, die von ihren Niederlassungen in Unter-Gambien ins Innere führten; dagegen besitzen wir einige genauere Aufzeichnungen über eine im Jahre 1483 ausgeführte Gesandtschaftsreise von Elmina (heutige britische Kolonie an der Goldküste) nach der Mandingo-Hauptstadt. João de Barros gedenkt ihrer mit einigen Worten in seinem Werke *Asia*, Buch III: „Über die Festung Minas (Elmina) schickte er (König Johann II.) auch eine Gesandtschaft an Maḥmūd Ben Manzūg, den Enkel Mūsā's, den König von Songo. Diese Stadt ist eine der bevölkersten dieser weiten Gegend, die wir gewöhnlich das Land der Mandingo nennen“. Auf Grund der Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses hat Barth das Songo des portugiesischen Geschichtsschreibers mit dem Land der Songhoy am Niger zu identifizieren geglaubt. Diese Meinung ist indessen offenbar irrig. Ist der Name Songo überhaupt auf die Mandingo-Hauptstadt anwendbar? Delafosse meint nein; er weist darauf hin, dass das Land der Mandingo bei der Küstenbevölkerung des Golfes von Guinea und im ganzen Lande Fanti und Aschanti heute noch unter dem Namen Songo bekannt ist, so dass in der Umgebung der Portugiesen von Elmina dieses Wort einfach mit Mandingo oder Mali synonym war.

*Litteratur:* Ibn Baṭṭūṭa, *Voyage dans le Soudan*, Übers. de Slane, Paris 1843; Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, Übers. de Slane, Algier 1852–56; Leo Africanus, *Description de l'Afrique tierce partie du Monde*, franz. Übers. von Jean Temporal, ed. Schefer, Paris 1896–98; Abd al-Rahmān al-Sa'dī al-Tumbuktī, *Ta'rikh al-Sūdān*, Übers. Houdas, Paris 1900; M. Delafosse, *Haut-Senegal-Niger*, Paris 1912; J. Marquart, *Die Beninsammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden*, Leiden 1913; Ibn Faḍl Allāh al-'Umārī, Übers. Gaudefroy-Demombynes, S. 52 ff. (HENRI LABOURET).

**MALIK** (A.), König. Das Wort wird im Korān ausser auf irdische Könige auch auf Gott bezogen, z. B. XX, 113: „So ist Gott erhaben, der König, die Wahrheit“; in III, 25 ist Gott der *Malik al-Mulk*, der Besitzer der Königsherrschaft, die er gibt und nimmt, wem er will, in der *Fātiḥa* lesen manche Korānleser *Malik* (statt *Malik*) *Yaum al-Din*; Gottes Reich wird auch mit den Ausdrücken *Mulk* und *Malakūt* belegt [s. ALLĀH].

Im allgemeinen bezeichneten die islamischen Herrscher sich nicht als Könige; das Wort blieb wie im Korān auf die Beherrscher fremder Völker beschränkt, soweit es in irdischer Bedeutung verwendet wurde. Man erblickte in der Beziehung des Wortes auf islamische Machthaber nicht sowohl eine Blasphemie als vielmehr die Andeutung einer Herrschaftsform, die dem islamischen Staatsideal zuwiderlief. Daher wurde es Mu'awiya sehr übel vermerkt, dass er sich als den ersten König im

Islam bezeichnete; und als Königtum, das in Gegensatz zu dem des islamischen Herrschers allein würdigen Imāmat gestellt wird, wird das Regiment der Omayyaden von der Partei der alten Frommen angefeindet und geschmäht.

Während also die religiös-staatsrechtliche Litteratur das Wort *Malik* als Terminus für islamische Verhältnisse nicht anerkennt, spielt es in der religiös indifferenten Fürstenspiel-Litteratur, deren Material zum grössten Teil aus nichtislamischen Quellen stammt, eine bedeutend grössere Rolle, allerdings nur, insoweit vom Herrscher überhaupt die Rede ist, nicht dort, wo speziell Islamisches behandelt wird. Schon al-Djāḥiẓ nennt sein *K. al-Tādī* mit dem Untertitel *Fi Ahlāk al-Mulūk*, und auch bei al-Fārābī ist ausführlich von den Pflichten eines Königs die Rede. Vollends in den ethischen Enzyklopädien, die alle drei ethischen Wissenschaften behandeln, nämlich Ethik, Ökonomik und Politik [s. MĀL], wie im *Sulūk al-Mālik fi Tadbir al-Mamālik* des Ibn Abi 'l-Rabi', erscheint der König als Gegenstand besonderer Kapitel innerhalb des diaretischen Schemas dieser Litteraturgattung.

*Litteratur:* *Liṣān al-'Arab*, s. v.; Hughes, *Dictionary*, s. v. „King“; Kremer, *Gesch. d. herrsch. Ideen*, S. 323; Goldziher, *Muk. St.*, II, 31 ff. (M. PLESSNER).

**MALIK 'AMBAR ḤABASHI**, ein abessinischer Sklave, der sich zu grosser Macht und grossem Einfluss im Dekkan emporschwang. Als Aḥmadnagar durch den Fürsten Dāniyāl im Jahre 1009 (1600) erobert war, teilten Malik 'Ambar und Rādja Minnān, ein Führer im Dekkan, die übriggebliebenen Landschaften unter sich. Um diese Zeit fand 'Ambar dank der Empörung des Sulṭān Salīm, dem Tode Akbar's und der Empörung des Sulṭān Khusrū Zeit, sein Land zu ordnen, hob ein grosses Heer aus und wagte sogar, verschiedene kaiserliche Bezirke in Besitz zu nehmen. Er führte im Dekkan ein neues, vielleicht dem Tōdar Mall nachgeahmtes Steuersystem ein. Als Kaiser Djahāngir seine Autorität begründet hatte, sandte er häufig Heere nach dem Dekkan, doch 'Ambar konnte nicht unterworfen werden. Zuletzt gab 'Ambar die Plätze, die er den Mughal's genommen hatte, Shāh Djahān wieder, dem er sich ergab und treu blieb bis zu seinem Tode; er starb im Jahre 1035 (1626) in seinem 80. Lebensjahre und wurde in Dawlatābād bestattet.

*Litteratur:* *Ma'āthir al-Umarā'*, I, 115 ff.; Eliphinstone, *History of India*, 1889, S. 553; Elliot-Dowson, *History of India*, VI, 104, 105, 395 u. 428; *Imperial Gazetteer of India*, II, 389 ff. (M. HIDAYET HOSAIN).

**AL-MALIK AL-KĀMIL I.**, NĀSIR AL-DĪN ABU 'L-MĀ'ĀLĪ MUHAMMAD B. AL-MALIK AL-'ĀDIL, Aiyūbide. Im Rabi' I. 576 (August 1180) geboren, wurde al-Kāmil am Palmsonntage (29. März) 1192 in 'Akkā von Richard Löwenherz, der in freundschaftlichen Beziehungen zu seinem Vater stand, feierlich zum Ritter geschlagen. Einige Jahre später erscheint sein Name in der aiyūbidischen Kriegsgeschichte. Als nämlich sein Vater, der eben mit einem Heere vor Māridin [s. d.] lag, nach dem am 27. Muharram 595 (29. November 1198) erfolgten Tode des 'Azīz, des Sohnes Salādin's aufbrach, um sich zunächst der Hauptstadt Damaskus zu bemächtigen, überliess er die Fortsetzung der Belagerung von Māridin seinem Sohne

al-Kāmil. Schon unterhandelte der Gouverneur der Stadt mit diesem wegen der Übergabe, als Verstärkungen eintrafen, und nach einem Gefecht, das unglücklich verlief, sah sich al-Kāmil veranlasst, abzuziehen und sich mit seinem Vater in Damaskus zu vereinigen. Durch den Tod al-ʿAdil's (7. Džumādā II. 615 = 31. August 1218) fiel ihm die schwere Aufgabe zu, Ägypten von den Kreuzfahrern zu säubern, die schon im Anfang des Sommers in der Nähe von Damiette gelandet waren und die Stadt zu belagern begonnen hatten. Auf die Nachricht davon schickte al-ʿAdil [s. d.], der sich damals in Syrien befand, Truppen nach Ägypten, und al-Kāmil suchte das Land, so gut es ging, zu verteidigen; die Christen hatten aber anfangs die Oberhand, und schon Ende Šaʿbān 616 (Anfang November 1219) fiel Damiette ihnen in die Hände. Erst nach etwa zwei Jahren gelang es al-Kāmil, der sich nach dem Tode seines Vaters als Sultan von Ägypten und Syrien hatte huldigen lassen, mit Hilfe der anderen Aiyūbiden, in erster Linie seines Bruders al-Malik al-Muʿazzam, die Stadt zurückzugewinnen; die Christen wurden nämlich des Krieges müde, und im Radjab 618 (Ende August 1221) erboten sie sich, gegen freien Abzug Damiette wieder zu räumen. Al-Kāmil, der nicht ohne Grund fürchtete, dass sie bald aus Europa Verstärkungen erhalten würden, nahm ihre Bedingungen gern an, worauf die Franken Ägypten verliessen. Dann brachen aber innere Streitigkeiten aus. Als al-Muʿazzam starb (Ende Dhu 'l-Ḳa'da 624 = November 1227), überfielen al-Kāmil und sein Bruder al-Malik al-Ašraf dessen Sohn und Nachfolger al-Malik al-Nāšir Dāwūd und nahmen ihm schliesslich (Šaʿbān 626 = Juni/Juli 1229) Damaskus ab, worauf al-Kāmil sich des südlichen Syriens nebst Mesopotamien bemächtigte und al-Ašraf als Herrscher von Damaskus unter der Oberhoheit al-Kāmil's anerkannt wurde, während ihr Neffe Dāwūd al-Karak, al-Šawbak und einige andere entlegene Burgen als Entschädigung erhielt. Schon früher hatte al-Kāmil sich in Unterhandlungen mit Kaiser Friedrich II. eingelassen und mit ihm einen Vertrag geschlossen, infolgedessen er ihm Jerusalem nebst einem bis Jaffa führenden schmalen Landstrich abtrat, wofür der Kaiser versprach, ihm gegen alle seine Feinde zu helfen. Nach einiger Zeit gerieten die Aiyūbiden in Streit mit den Seldjuken. Schon Kai-Ḳā'ūs I. [s. d.] hatte sich mit al-Ašraf überworfen und gegen ihn einen Bund mesopotamischer Kleinfürsten zustande zu bringen gesucht, und unter seinem Bruder und Nachfolger Kai-Ḳobād I. [s. d.] kam es zu offenem Kampf. Die von al-Kāmil in diesem Krieg gewonnenen Erfolge erregten aber die Eifersucht seiner Verwandten, weshalb diese eine Koalition gegen ihn bildeten [s. den Art. AIYŪBIDEN]. Dann brach al-Kāmil von Ägypten auf und drang siegreich bis Damaskus vor; es gelang ihm auch, sich dieser Stadt zu bemächtigen, aber bald darauf starb er (im Radjab 635 = März 1238). Als Regent gehörte er unzweifelhaft zu den hervorragendsten unter den Aiyūbiden. Er war ein tapferer Krieger und ein geschickter Diplomat, und er erwarb sich bleibende Verdienste um die innere Entwicklung seines Landes. Insbesondere lag es ihm daran, die Bewässerungsverhältnisse zu verbessern, und unter seiner Regierung wurden die Befestigungen der Zitadelle in Kairo vollendet. Auch die Gelehrsamkeit war ein Gegenstand seines lebhaften Interesses.

*Litteratur:* Ibn Ḳhallikān, *Wafayāt al-Aʿyan* (ed. Wüstenfeld), N<sup>o</sup> 705 (Übers. de Slane, III, 240); Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), XII, siehe Index; Abu 'l-Fidā, *Annales* (ed. Reiske), IV, passim; Ibn Ḳhaldūn, *al-Ibar*, V, 345 ff.; Ibn Iyās, *Ta'rikh Miṣr* (Bulāḳ 1311), I, 77 ff.; *Recueil des Historiens des Orientaux*, *Hist. orient.*, I, V, passim; Weil, *Gesch. der Chalifen*, III, 433 f., 441 ff.; Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt*, S. 221 ff.; Röhricht, *Gesch. des Königreichs Jerusalem*, siehe Index. (K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MALIK AL-KĀMIL II. [Siehe ŠAʿBĀN.]

**MALIK SARWAR**, *ḲHwādja-i Djahān* war ein Eunuch, den Sālār Radjab seinem Enkel Muḥammed, dem Sohne des Firūz Šāh Tughlak, gegeben hatte; in dessen Dienst schwang er sich zum Obereunuchen und Aufseher der Elefanteställe empor. Er war seinem Herrn in all seinen Lagen treu ergeben und erhielt im Jahre 1389 den Titel *Ḳhwādja-i Djahān* und wurde zum *Wazīr* ernannt. Mahmūd Šāh, Muḥammed's Sohn, übertrug ihm im März 1394 die Verwaltung der östlichen Provinzen mit dem Sitz in Džawnpūr und verlieh ihm den Titel *Malik al-Šarḳ*, „Herr des Ostens“. Ḳaranful, einen Sklaven und Wasserträger des Firūz Tughlak, den er adoptiert hatte, nahm er mit sich dorthin, sowie seine Brüder. Seine Verwaltung war äusserst erfolgreich, und sein adoptierter Sohn Ḳaranful diente ihm treu. Als nach Timur's Einfall das Königreich der Tughlak-Dynastie zu Grunde ging, nahm Malik Sarwar den Titel *Sultān al-Šarḳ* an und machte sich in Džawnpūr unabhängig. Ḳaranful empfing den Titel *Malik al-Šarḳ*, und sein Bruder Ibrāhīm wurde zum Oberbefehlshaber der Festung und Stadt ernannt.

Malik Sarwar starb im Jahre 1400; ihm folgte Ḳaranful, der den Thron von Džawnpūr unter dem Titel Mubārak Šāh bestieg.

*Litteratur:* Firīšta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832; *Ta'rikh-i Mubārak Šāhī* in Elliot und Dowson's *History of India*, IV; Niẓām al-Dīn Aḥmed, *Ṭabaḳāt-i Akbari*; *Reports of the Archaeological Survey of India*, New Series, I, N. W. P. and Oudh (A. Führer, *Sharḳī Architecture of Jaunpūr*), 1889. (T. W. HAIG)

**MĀLIK B. ANAS**, ein islamischer Jurist, der Imām des nach ihm benannten Madhhab der Mālikiten, häufig kurz als der Imām von Medina bezeichnet.

### I. Charakteristik der Quellen für Mālik's Biographie

Die älteste umfangreichere bekannte Quelle über Mālik, der auf al-Wāḳidī (gest. 207) zurückgehende Bericht des Ibn Sa'd (gest. 230) in der sechsten Klasse der medinischen „Nachfolger“, ist durch eine Lücke in der handschriftlichen Überlieferung des Werkes verloren, aber aus den Zitaten hauptsächlich bei al-Tabarī (III, 2519 f.), im *Kitāb al-ʿUyūn* (*Fragn. hist. ar.*, I, 297 f.), bei Ibn Ḳhallikān und bei al-Suyūfī (S. 3, 6 f., 12 f., 41, 46) grossenteils zu rekonstruieren. Daraus ergibt sich, dass auch die kurzen biographischen Nachrichten bei Ibn Ḳutaiba (gest. 276) und die etwas ausführlicheren im *Fihrist* (verfasst 377) auf ihm beruhen. Im wesentlichen von derselben Quelle abhängig ist der Artikel über Mālik in al-Ṭabarī's (gest. 310) *Dhail al-Mudhailiyat*, während einige weitere kurze Notizen ebd. sowie in seinem Geschichtswerk auf andere Gewährsmänner zurückgehen. Al-Samʿānī



(schrieb um 550) bringt neben den notwendigsten Angaben nur die legendäre Version eines im übrigen wohlbeglaubigten Ereignisses, während bei Ibn Khallikān (gest. 672) und namentlich bei al-Nawawī (gest. 676) die legendären Züge noch stärker hervortreten, daneben aber auch vereinzelte wertvolle Nachrichten zu finden sind. Al-Suyūṭī (gest. 911) gibt eine ausführliche Kompilation aus Ibn Saʿd und anderen, sonst meist nicht zugänglichen Werken, die aber grösstenteils späteren Datums und unzuverlässig sind, wie dem *Musnad Ḥadīth al-Muwaffāʿ* von al-Fāfiqī, der *Hilya* des Abū Nuʿaim, dem *Kitāb al-Muṭṭafāʿ wa ʿl-Muḥṭafāʿ* des al-Khaṭīb al-Baḡḡādī, dem *Kitāb Tārīkh al-Madīna* von al-Kādi ʿIyāḍ, den *Faḍāʾil Mālik* von Abū ʿl-Ḥasan Fihri. Ohne jeden selbständigen Wert ist die Masse der späten *Manāqib*, z. B. die des al-Zawāwī.

## II. Māliks Leben

Māliks Name lautet ausführlich Abū ʿAbd Allāh Mālik b. Anas b. Mālik b. Abī ʿAmir b. ʿAmr b. al-Ḥārith b. Ghaimān b. Khuthail b. ʿAmr b. al-Ḥārith al-Aṣbaḥī; er gehörte zu den Ḥumair, die zu den Banū Taim b. Murra (Taim Ḳuraish) gerechnet werden.

Sein Geburtsjahr steht, wie zu erwarten, nicht fest; die verschiedenen zwischen 90 und 97 schwankenden Angaben werden als Vermutungen annähernd das Richtige treffen. Bereits bei Ibn Saʿd findet sich die Notiz, dass er drei Jahre im Mutterleibe zugebracht habe (mehr als zwei Jahre nach Ibn Ḳutaiba, S. 290), eine Legende, deren Entstehung aus falscher Interpretation einer angeblichen Äusserung Māliks über die mögliche Dauer der Schwangerschaft in dem Wortlaut von Ibn Saʿd noch deutlich hervortritt. Nach einer von al-Tirmidhī aufgenommenen Tradition soll Muḥammed selbst sein Auftreten vorausverkündet haben, ebenso wie das von Abū Hanifa und al-Shāfiʿi. Sein Grossvater und sein Onkel väterlicherseits werden von al-Samʿānī als Traditionarier genannt, sodass seine Studien nichts Auffälliges haben. Nach dem *Kitāb al-Aghānī* soll er allerdings zuerst Sänger haben werden wollen und diese Laufbahn erst auf den Rat seiner Mutter wegen seiner Hässlichkeit mit dem Fikh vertauscht haben (vgl. Goldziher, *Muh. Studien*, II, 79, Anm. 2); doch sieht man diesen Geschichten neben ihrem anekdotenhaften Charakter die missgünstige Tendenz deutlich an. Über seinen Studiengang ist wenig Zuverlässiges bekannt; doch kann die Nachricht, dass er bei dem berühmten Rabīʿa b. Farrūkh (gest. 132 oder 133 oder 143), der in Medina das *Raʿy* pflegte, weshalb er auch Rabīʿat al-Raʿy genannt wurde, und von dem Mālik Traditionen übernommen hat, das Fikh studierte, kaum erfunden sein, obgleich sie sich nur in etwas späteren Quellen findet, (vgl. Goldziher, *a. a. O.*, S. 80). Die spätere Legende steigert die Zahl seiner Lehrer ins Ungemessene: 900 Lehrer, darunter 300 Ṭabīʿūn, werden genannt. Die *Kirāʾa* soll er von Nāfiʿ b. Abī Nuʿaim gelernt haben. Traditionen überlieferte er von al-Zuhri, Nāfiʿ dem Mawlā des Ibn ʿUmar, Abū ʿl-Zinād, Ḥāshim b. ʿUrwa, Yahyā b. Saʿid, ʿAbd Allāh b. Dīnār, Muḥammed b. al-Munkadir, Abū ʿl-Zubair und anderen, doch beweisen die Isnāde natürlich noch nichts für ein Studium bei den betreffenden Autoritäten; eine Liste von 95 *Shuyūkh* gibt al-Suyūṭī, S. 48 ff.

Ein chronologisch fester Punkt in seinem Leben,

das er zum grössten Teil in Medina zugebracht hat, ist seine Verwicklung in den Aufstand des ʿalidischen Prätendenten Muḥammad b. ʿAbd Allāh im Jahre 145 (hingegen macht der Bericht über den angeblichen Verkehr Māliks mit Ibn Hurmuz in demselben Jahre einen durchaus apokryphen Eindruck). Bereits 144 liess der Khalīfa al-Manṣūr durch ihn die Hasaniden von Mekka auffordern, die beiden als Prätendenten verdächtigen Brüder Muḥammed und Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh an ihn auszuliefern: das beweist, dass er eine allseitig angesehene und jedenfalls nicht öffentlich regierungsfeindliche Stellung eingenommen haben muss; wurde er doch auch aus dem Ertrag des konfiszierten Vermögens des gefangengenommenen ʿAbd Allāh, des Vaters der beiden Genannten, besoldet. Erfolg hatte diese Mission nicht. Als sich dann Muḥammed 145 durch einen Handstreich zum Herrn von Medina machte, erklärte Mālik in einem Fatwā die dem al-Manṣūr geleistete Huldigung als im Gewissen nicht bindend, weil unter Zwang abgelegt, woraufhin viele, die sich sonst zurückgehalten hätten, zu Muḥammed stiessen. Aktiv nahm Mālik an der Erhebung nicht teil, blieb vielmehr in seiner Wohnung. Gleichwohl wurde er nach dem Misslingen des Aufstandes (147) von Djaʿfar b. Sulaimān, dem Statthalter von Medina, mit Geisselung bestraft, bei der er sich eine Verrenkung seiner Schulter zuzog, doch soll gerade das noch zur Erhöhung seines Ansehens beigetragen haben, und es kann nicht zweifelhaft sein, dass die von Abū Ḥanifa berichteten Misshandlungen im Gefängnis dieser Episode im Leben Māliks nachgedichtet sind. Später muss Mālik sich mit der Regierung wieder ausgesöhnt haben: im Jahre 160 berät sich der Khalīfa al-Mahdī mit ihm über bauliche Veränderungen im mekkanischen Heiligtum, und in seinem Todesjahr 179 besucht ihn der Khalīfa al-Rashīd anlässlich seiner Pilgerfahrt. Während diese Tatsache feststehen dürfte, sind die Einzelheiten im *Kitāb al-Uyūn* bereits etwas legendär, bei al-Suyūṭī nach Abū Nuʿaim ganz phantastisch. Vollständig in das Gebiet der Legende gehört die schon bei Ibn Saʿd von al-Manṣūr, in einer Parallelwäya bei al-Ṭabari von al-Mahdī, endlich bei al-Suyūṭī mit phantastischer Ausschmückung (nach Abū Nuʿaim) von al-Rashīd erzählte Geschichte, dass der Khalīfa den *Muwaffāʿ* kanonisieren wollte und nur auf die Vorstellungen Māliks hin seine Absicht nicht ausführte.

Mālik starb, ungefähr 85 Jahre alt, nach kurzer Krankheit im Jahre 179 in Medina und wurde in al-Baḳīʿ begraben. ʿAbd Allāh b. Zainab, der damalige Statthalter, verrichtete das Leichengebet für ihn. Trauerverse auf ihn von Djaʿfar b. Aḥmed al-Sarrādj stehen bei Ibn Khallikān. Bilder der Ḳubba über seinem Grabe finden sich bei al-Batanūnī, *al-Rihla al-ḥidjāziya*, 2. Aufl., gegenüber S. 256 und bei Ibrāhīm Rifāt Pasha, *Mirʾat al-Ḥaramain*, Bd. I, gegenüber S. 426.

Schon bei Ibn Saʿd (und sicher auf al-Wāḳidī zurückgehend) finden sich ziemlich eingehende Mitteilungen über Māliks äussere Erscheinung, seine Gewohnheiten und Lebensweise, die aber nicht auf Authentizität Anspruch machen können, desgl. Aussprüche von ihm, die mit der Zeit immer zahlreicher werden. Die wenigen sicher bezeugten Tatsachen hat ein reicher Legendenkranz immer dichter überwuchert; auf das wichtigste davon ist bereits hingewiesen worden, anderes ist bei al-Suyūṭī und al-Zawāwī zusammengestellt.

Zu den Überlieferern seines *Muwatta'* und seinen ältesten Madhhab-Genossen vgl. Abschnitt III, bzw. V; hier sind noch die hauptsächlichsten Gelehrten, die anderweitig Traditionen von ihm weitergaben, zu erwähnen. Es sind dies besonders 'Abd Allāh b. al-Mubārak, al-Awzā'i, Ibn Džuraidj, Hammād b. Zaid, al-Laiṭh b. Sa'd, Ibn Salama, al-Šāfi'i, Šu'ba, al-Ḥawrī, Ibn 'Ulayya, Ibn 'Uyaina, Yazid b. 'Abd Allāh sowie seine Šaikhe al-Zuhri und Yahyā b. Sa'id; sehr viele Überlieferer zählt al-Suyūṭi, S. 18 ff. auf, aber die meisten nicht berechtigt. Erwähnung verdient die apokryphe Erzählung vom Zusammentreffen Mālik's mit dem jungen al-Šāfi'i (*Fragm. hist. ar.*, I, 359; Wüstenfeld, *Gött. Abh.*, 1890, S. 34 und 1891, S. I ff.), die zum Ausdruck bringen soll, wie man das Verhältnis zwischen den beiden Imāmen empfand.

### III. Mālik's Schriften.

#### Weitere Quellen für seine Lehren.

1. Mālik's Hauptwerk ist das *Kitāb al-Muwatta'*, das — wenn man vom *Corpus Juris* des Zaid b. 'Ali absieht — erste erhaltene islamische Rechtsbuch überhaupt. Es verfolgt die Absicht, das Gesetz und Recht, den Ritus und die Praxis der Religionsübung nach dem im medizinischen Islām anerkannten *Idjma'*, nach der in Medina gangbaren *Sunna* zu veranschaulichen und für die in Schwankung befindlichen Dinge vom Standpunkt des *Idjma'* und der *Sunna* ein theoretisches Korrektivum zu schaffen. In einer Zeit der Anerkennung und Würdigung des Religionsgesetzes unter den ersten 'Abbāsiden hatte es ein praktisches Interesse, einen „geebneten Weg“ (das ungefähr bedeutet *al-Muwatta'*) durch die tiefgehenden Meinungsunterschiede selbst in elementarsten Fragen zu zeigen. Mālik wollte diesem Interesse auf Grund der Praxis des Hidjāz dienen und das Gewohnheitsgesetz von Medina kodifizieren und systematisieren. Die Tradition, die er vom Gesichtspunkt der Praxis aus interpretiert, ist ihm dabei nicht Zweck, sondern Mittel; ebenso werden die älteren Juristen fast nur als Autoritäten für Mālik selbst angeführt. Da es ihm nur um Dokumentierung der *Sunna*, noch nicht um die Kritik ihrer Form zu tun war, ist er in der Behandlung der Traditionen formell höchst sorglos. So repräsentiert das *Muwatta'* den Übergang vom blossen Fiḥr der ältesten Zeit zur reinen Ḥadiṭwissenschaft der folgenden Perioden.

Mit der Abfassung des *Muwatta'* stand Mālik unter seinen Zeitgenossen nicht vereinzelt da; al-Mādjashūn (gest. 164) soll den Konsensus der Gelehrten von Medina ohne Anführung der zugehörigen Traditionen behandelt haben, und von mehreren medizinischen Gelehrten aus derselben Zeit werden Werke ganz in der Art des *Muwatta'* erwähnt (vgl. Goldziher, *a. a. O.*, S. 219 f.), doch ist von ihnen nichts auf uns gekommen. Der Grund für den Erfolg gerade des *Muwatta'* liegt in seinem Durchschnittscharakter (vgl. Abschnitt IV).

Mālik hat in der Überlieferung des *Muwatta'* keinen festgesetzten Text, sei es mündlich oder durch *Munāwala*, zum Gegenstand der Verbreitung gemacht, vielmehr wichen die verschiedenen *Riwaya's* (Rezensionen) seines Werkes z.T. sehr stark voneinander ab (vgl. Goldziher, *a. a. O.*, S. 222). Der Grund dafür liegt neben der Tatsache, dass man damals noch wenig Wert auf wörtlich getreue Wiedergabe derartiger Texte legte und den Überlieferern grosse Freiheit einräumte (vgl. Goldziher,

*a. a. O.*, S. 221), wohl auch darin, dass Mālik seinen Lehrvorträgen in verschiedenen „Kollegs“ nicht immer genau dieselbe Gestalt gab. Doch bürgt der wohl sicher auf Mālik selbst zurückgehende und in allen Rezensionen beibehaltene Name *Muwatta'* dafür, dass Mālik hier ein „Werk“ im späteren Sinne des Wortes schaffen wollte, obgleich natürlich die Berichte, die Mālik von seinen „Schriften“ sprechen lassen, spätere Verhältnisse zurückprojizieren. In späterer Zeit wurde der *Muwatta'* von manchen als kanonisch betrachtet (vgl. Goldziher, *a. a. O.*, S. 213, 265 f.; al-Suyūṭi, S. 47), und zahlreiche Legenden beschäftigten sich mit seiner Entstehung (al-Suyūṭi, S. 42 ff.).

Im ganzen sind 15 Rezensionen des *Muwatta'* bekannt, von denen uns noch 2 vollständig erhalten sind, während etwa 5 im III/IV. Jahrhundert in Spanien studiert wurden (Goldziher, *a. a. O.*, S. 222, Anm. 2 und 4) und 12 noch dem al-Rudānī (gest. 1094) vorgelegen haben (Heffening, *Fremdenrecht*, S. 144, Anm. 1):

a) die von Yahyā b. Yahyā al-Mašmūdī (gest. 234) überlieferte Vulgata des Werkes, oft gedruckt, z.B. Delhi 1216, 1296 (ohne Isnāde, mit hindustanischer Übersetzung und Kommentar), 1307, 1308, Kairo 1279—80 (mit dem Kommentar des Muḥammad b. 'Abd al-Bāḳī al-Zurkānī, gest. 1122), Lahore 1889, Tunis 1280; zahlreiche Kommentare, Bearbeitungen und Auszüge; vgl. Brockelmann, *GAL*, I, 176; Ahlwardt, *Katalog Berlin* 1145; Muḥammad 'Abd al-Ḥaiy al-Laknawī (Einleitung zur Ausgabe der Rezension b), Lucknow 1297, S. 21 ff.; al-Suyūṭi, S. 3 und passim (Werk des al-Fāfiḳī), S. 57 (über Ibn 'Abd al-Barr) und S. 58 (Hauptstelle); Goldziher, *a. a. O.*, S. 230, Anm. 2; Schacht, in *Abh. Preuss. Ak.*, 1928, N<sup>o</sup> 2 c; sowie al-Suyūṭi, *Is'af al-Mubatta' bi-Ridjāl al-Muwatta'*, Delhi 1320 und Muḥammad b. Tāhir al-Patnī, *Madjma' Biḥār al-Anwār*, Lucknow 1283;

b) die Rezension des Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šhaibānī (gest. 189), die zugleich eine Bearbeitung und kritische Weiterentwicklung des Mālik'schen Werkes darstellt, indem al-Šhaibānī am Ende der meisten Kapitel seine eigene Ansicht und die des Abū Ḥanīfa über die behandelten Fragen, z.T. mit umfangreichen Begründungen, hinzufügt; oft gedruckt, z.B. Lahore 1211—13 (mit hindustanischer Übersetzung und Anmerkungen), Lodiana 1291, 1292, 1293, Lucknow 1297 (mit Einleitung und Kommentar von Muḥammad 'Abd al-Ḥaiy al-Laknawī), Kasan 1910 (desgl.); mehrere Kommentare; vgl. Brockelmann, *a. a. O.*; Schacht, *a. a. O.*, N<sup>o</sup> 2, 2a, 2b; sowie die andern zu a) angeführten Werke.

Über das Verhältnis dieser beiden *Riwaya's* zueinander vgl. Goldziher, *a. a. O.*, S. 223 ff.

c) Einigermassen umfangreich sind die Zitate der Rezension des 'Abd Allāh b. Wahb (gest. 197), die in den beiden Fragmenten von al-Tabarī's *Kitāb Iḫṭilāf al-Fuḳahā'* (ed. Kern, Kairo 1902 sowie Schacht, *a. a. O.*, N<sup>o</sup> 22) vorliegen; diese *Riwaya* folgt der des Yahyā b. Yahyā im allgemeinen ziemlich eng.

Die andern Rezensionen des *Muwatta'* zählt al-Laknawī, *a. a. O.*, S. 18 ff. auf; weitere Listen der Überlieferer des *Muwatta'* finden sich bei al-Suyūṭi, S. 48, 51 und bei al-Nawawī.

2. Ob Mālik neben dem *Muwatta'* noch andere Schriften verfasst hat, ist zweifelhaft (die Angaben im *Fihrist*, S. 199, 9 f., die von einer Mehrzahl von Mālik's Schriften sprechen, sind ganz



vage und unsicher). Die ihm zugeschriebenen Büchertitel zerfallen in zwei Gruppen: Juristisches und Sonstiges. Unter den juristischen hören wir von einem *Kitāb al-Sunan* oder *al-Sunna* (Fihrist, S. 199, 9, 16), überliefert von Ibn Wahb bzw. von 'Abd Allāh b. 'Abd al-Hakam al-Miṣrī, einem *Kitāb al-Manāsik* (al-Suyūṭī, S. 40), einem *Kitāb al-Mudjālasāt*, überliefert von Ibn Wahb (ebd.), einer *Risāla fi 'l-Aḥḍiya*, überliefert von 'Abd Allāh b. 'Abd al-Djalil (ebd., S. 41), und einer *Risāla fi 'l-Fatwā*, überliefert von Khālid b. Nazzār und Muḥammad b. Muṭarrif (ebd.). Die Echtheit aller dieser Schriften ist aber ungewiss, und auch wenn sie auf Māliks unmittelbare Schüler zurückgingen (bisweilen werden sie geradezu als deren Werke bezeichnet, vgl. al-Lakhnawī, a. a. O., S. 19), wäre der Anteil Māliks selbst an ihnen noch unsicher. Sicher apokryph ist ein angeblich von 'Abd Allāh b. 'Abd al-Hakam al-Miṣrī überliefertes und zusammen mit Ibn Wahb und Ibn al-Ḳāsim gehörtes Buch (Gotha 1143), das übrigens keine Äusserungen Māliks selbst zu bieten vorgibt.

Von sonstigen Titeln werden ein *Tafsīr*, eine *Risāla fi 'l-Ḳadar wa 'l-Radd 'ala 'l-Ḳadariyya*, ein *Kitāb al-Nudjūm* und ein *Kitāb al-Sirr* genannt (al-Suyūṭī, S. 40 f.), die sich durchweg im Rahmen der üblichen Apokryphenliteratur bewegen. Stark ist der Verdacht der Unechtheit auch bei der schon im *Fihrist* neben dem *Muwatta'* genannten *Risāla* mit Ermahnungen an den Khalifen al-Raṣhid (gedruckt Būlāq 1311: vgl. Brockelmann, a. a. O.), die wie ein mālikitisches Gegenstück zum *Kitāb al-Kharāj* des Abū Yūsuf aussieht; Zweifel an ihrer Echtheit hat schon al-Suyūṭī (S. 41) registriert, freilich mit Begründungen, die für uns nicht ausschlaggebend sind.

3. Doch gibt es noch zwei weitere Hauptquellen für die Lehren Māliks (die späteren Darstellungen der Lehre des mālikitischen Madhhab müssen dafür ausscheiden):

Die wichtigere ist die *al-Mudawwana al-Kubrā* des Saḥnūn (gest. 240), die die Antworten des Ibn Ḳāsim (gest. 191) nach der Lehre Māliks oder nach eigenem *Ra'y* auf Fragen des Saḥnūn sowie Traditionen und Ansichten des Ibn Wahb (gest. 197) enthält (vgl. Brockelmann, a. a. O., S. 177; Heffening, a. a. O., S. 144; Krenkow, im Art. SAHNŪN).

Ausserdem zitiert al-Tabarī, der uns in seinem *Kitāb Ikhtilāf al-Fuḳahā'* Reste der *Muwatta'*-Rezension des Ibn Wahb erhalten hat (vgl. oben), in seinem *Ḳor'*ankommentar zu den „gesetzlichen“ Versen häufig Traditionen und Ansichten von Mālik.

#### IV. Māliks Stellung in der Geschichte des Fikḥ.

Mālik repräsentiert zeitlich eine Entwicklungsstufe des Fikḥ, in der nur gelegentlich und des Resultats wegen, nicht durchweg und grundsätzlich argumentiert wird, in der das juristische Denken des Islām noch nicht zur Rechtswissenschaft geworden ist, und örtlich Medina, wo die entscheidenden Grundlagen des islamischen Rechts gelegt worden sind. Ein Hauptziel des im *Muwatta'* zutagetretenden juristischen Denkens ist die Durchdringung des ganzen Rechtslebens mit religiös-ethischen Gedanken; diese Eigenart der altislāmischen juristischen Gedankenbildung ist sowohl in den Fragestellungen wie auch in der Struktur des Rechtsstoffes selbst deutlich. Der mit religiös-ethischen Gesichtspunkten zu durchdringende, religiös

noch indifferente Rechtsstoff ist das keineswegs primitive, sondern ziemlich hohen Verkehrsansprüchen genügende Gewohnheitsrecht von Medina, das für uns der Hauptrepräsentant des altarabischen Gewohnheitsrechts überhaupt ist; es erscheint bei Mālik teils als *Sunna* „Rechtsgewohnheit“, teils verbirgt es sich unter dem von ihm mit grosser Sorgfalt konstatierten medizinischen *Idjma'*: in grossem Umfang bedeutet dieser nichts anderes, als dass gegen ein Rechtsinstitut usw. des Gewohnheitsrechts religiöse Bedenken von keiner Seite erhoben worden waren. Neben diesem Hauptziel der älteren Jurisprudenz steht ein zweites: die Systembildung, die von Sätzen allgemeineren Charakters, die sich im Gegensatz zur herrschenden Kasuistik in der Richtung auf juristische Begriffsbildung bewegen, ausgeht und in einer, wenn auch noch losen Ordnung des gesamten Rechtsstoffes einen gewissen Abschluss findet.

Während die Islāmisierung des Rechts im wesentlichen bereits vor Mālik abgeschlossen ist, haben an der Systematisierung noch viele Generationen mitzuarbeiten gehabt, daher kann die eigene juristische Leistung Māliks nur in einer Förderung der Systembildung bestanden haben. Wie gross sein Anteil daran gewesen ist, lässt sich beim Fehlen von Vergleichsmaterial noch nicht sicher sagen. Der überraschende Erfolg, den unter mehreren gleichartigen Werken gerade Māliks *Muwatta'* hatte, würde sich jedenfalls vollständig daraus erklären, dass es ohne bedeutende Eigenleistungen des Verfassers den Durchschnittskonsensus von Medina registrierte und als Ausdruck des Kompromisses zur Geltung kam (ganz entsprechend der Kanonisierung der Traditionswerke). So hätte der *Muwatta'* weniger als Zeugnis für Māliks individuelle Tätigkeit als für das in jener Zeit überhaupt erreichte Stadium der juristischen Entwicklung zu gelten. Man kann sagen, dass dieser Durchschnittscharakter gerade das von Mālik Beabsichtigte war (vgl. Abschnitt III, 1).

Die Hochschätzung Māliks wird in den älteren Quellen mit seiner strengen Hadīthkritik und nicht seiner Tätigkeit für das Fikḥ begründet (al-Tabarī, III, 2484, 2492; al-Sam'ānī; al-Nawawī; Goldziher, a. a. O., S. 147, 168; ders., *Zāhiriten*, S. 230); selbst das besagt nur, dass er sich mit seinen Hadīthen innerhalb des späteren Konsensus hielt. Dass al-Shāfi' ihn unter den medizinischen Gelehrten besonders berücksichtigt (vgl. sein *Kitāb Ikhtilāf Mālik wa 'l-Shāfi'*), erklärt sich aus seinem Schülerverhältnis zu ihm.

Was die Art der im *Muwatta'* zutagetretenden juristischen Argumentation anlangt, so ist das Hadīth für Mālik keineswegs die höchste oder gar einzige Instanz: einerseits gibt er dem *'Amal*, der tatsächlichen einhelligen Praxis in Medina, den Vorzug vor den Traditionen, wenn beide differierten (vgl. auch al-Tabarī, III, 2505 f.), andererseits greift er in Fällen, wo er weder medizinische Tradition noch medizinischen *Idjma'* vorfand, selbständig gesetzgeberisch ein, mit anderen Worten er übt *Ra'y*, und zwar so sehr, dass ihm hin und wieder *Ta'arruḳ*, Anschluss an die 'Irāker, zum Vorwurf gemacht wird (vgl. Goldziher, *Muh. Studien*, II, 217; ders., *Zāhiriten*, S. 4 f., 20, Anm. 1). Nach einer späteren, *Ra'y*-feindlichen Legende soll er das auf dem Totenbette bereut haben (Ibn Khallikān). Dass er sich in den Ergebnissen seines *Ra'y* von seinen medizinischen Zeitgenossen bedeutend entfernt hätte, ist kaum anzunehmen.

## V. Māliks Schüler.

## Der mālikitische Madhhab.

Im eigentlichen Sinne schulbildend ist Mālik wohl ebensowenig wie Abū Ḥanīfa aufgetreten; bezeichnend dafür sind schon die ältesten Namen *Ahl al-Ḥidjāz* bzw. *Ahl al-ʿIrāq* o. ä., gegenüber etwa den *Aṣḥāb al-Šāfiʿi*. Diese Bezeichnungen weisen zugleich auf die vermutliche Entstehung des mālikitischen Madhhab hin: nachdem sich eine richtige šāfiʿitische Schule gebildet hatte, was angesichts der persönlichen Leistung al-Šāfiʿis für die Entwicklung des Fikḥ leicht begreiflich ist (vgl. Bergsträsser, *a. a. O.*, S. 76, 80 f.), war es für die beiden seit alters bestehenden grossen Richtungen des Fikḥbetriebes, deren Verschiedenheit ursprünglich in der Hauptsache wohl geographisch bedingt war, das gegebene, sich ebenfalls als festere Schulen zusammenzuschliessen, wobei ein typischer Durchschnittsvertreter — denn das ist sowohl Mālik wie Abū Ḥanīfa — als Schulhaupt betrachtet wurde. Bei Mālik wird die hohe persönliche Schätzung, deren er sich schon zu Lebzeiten erfreut haben muss (vgl. Abschnitt II), dazugekommen sein. Der Hauptanteil an seiner Erhebung zum Schulhaupt fällt aber seinen Schülern zu. Spuren dieses Prozesses liegen noch in der schwankenden Auffassung alter Juristen ḥidjāzenischer Richtung als Mālikiten oder als selbständige Mudjtahids vor (vgl. auch *Fihrist*, S. 199, 22).

Unter den Schülern und Genossen Māliks, die dann bald durchweg als „Mālikiten“ bezeichnet wurden, sind zu nennen: al-Laith b. Saʿd (gest. 161 oder 165 oder 175), ʿAbd al-Raḥmān b. al-Kāsim (gest. 191), ʿAbd Allāh b. Wāḥb (gest. 197), Maʿn b. ʿIsā (gest. 198), Aṣḥab b. ʿAbd al-ʿAzīz (gest. 204), ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-ʿAzīz (gest. 212), ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Ḥakam (gest. 214), ʿAbd Allāh al-Kaʿnabī (gest. 221), Ismāʿīl b. Uwais (gest. 226) und sein Bruder Abū Bakr, Saḥnūn (gest. 240). Saḥnūn hat Mālik selbst schon nicht mehr gehört; mit ihm ist die Konstituierung des mālikitischen Madhhab bereits abgeschlossen.

Von der späteren mālikitischen Fikhliteratur haben es zwei kurze Kompendien als Lehrbücher zu besonders hohem Ansehen gebracht: die *Risāla* des ʿAbd Allāh b. Abī Zaid al-Kairawānī (gest. 386 o. a.), den der Autor des *Fihrist* als bedeutenden Zeitgenossen erwähnt (S. 201, 12), und der *Mukhtaṣar* des Khalil b. Iṣḥāk (gest. 767); beide haben zahlreiche Kommentare und Bearbeitungen, auch Behandlungen in europäischen Sprachen gefunden (vgl. die Artt.). Bisweilen hat man auf europäischer Seite ihre Bedeutung etwas überschätzt; die Entwicklung ist bei ihnen nicht stehengeblieben (vgl. Pröbster, *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.*, XLII, 422 ff.); über einen bedeutenden späteren Juristen handelt Pröbster in *Islamica*, II, 430 ff. Ebenso wenig wie Mālik sind seine unmittelbaren Schüler als Gegner des Raʾy zu betrachten, und der mālikitische Madhhab ist keineswegs konservativer oder traditionalistischer als etwa der ḥanafitische (B. Ducati in *Islamica*, III, 214 ff. versucht ihn sogar als die am meisten juristische der muslimischen Rechtsschulen hinzustellen).

Ihre Hauptverbreitung hat die mālikitische Lehre im Westen der islamischen Welt gefunden; nachdem es ihr gelungen ist, den Madhhab des al-Awzaʿi und die Zāhir-Schule zu verdrängen, herrscht sie nicht nur im sog. Maghrib (Tunis, Algerien, Marokko, wozu auch das muslimische Spanien gehörte),

sondern auch fast im ganzen übrigen Afrika, soweit es den Islām angenommen hat. Auch in Ägypten hat die mālikitische Schule zahlreiche Anhänger; in Oberägypten nimmt sie ungefähr dieselbe Stellung ein wie die šāfiʿitische in Unterägypten. Diese geographische Verteilung scheint auf entsprechende Verhältnisse bereits vor der Bildung der Madhāhib zurückzugehen. Als besonders eifrige und erfolgreiche Verbreiter der mālikitischen Lehre erscheinen ʿAbd al-Mālik b. Ḥabīb al-Sulamī (gest. 238 oder 239) und Ismāʿīl b. Iṣḥāk (gest. 282; *Fihrist*, S. 200, 3), aber auch schon ältere Gelehrte, zu deren Zeit die Existenz einer richtigen Schule zweifelhaft sein muss.

*Litteratur:* Zu Māliks Leben: Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Maʿarīf*, ed. Wüstenfeld, S. 250, 290; al-Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goeje, Index s. v.; *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel, S. 198; al-Samʿānī, *Kitāb al-Ansāb*, GMS, XX, 41a; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 560; al-Nawawī, ed. Wüstenfeld, S. 530; de Goeje, *Fragmenta historicorum arabicorum*, Index, s. v.; al-Suyūṭī, *Taẓyīn al-Mamālik* in: Ibn al-Kāsim, *al-Mudawwana*, Bd. I, Kairo 1324; ʿIsā b. Maṣʿūd al-Zawāwī, *Manāḳib Saiyidnā al-Imām Mālik*, ebd.; die weitere *Manāḳib*- sowie die mālikitische *Ṭabaqāt*-Litteratur; eine moderne Zusammenstellung bei Muḥammad ʿAbd al-Ḥaiy al-Laknawī in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Muwattaʿa* des al-Šaibānī (oben III, 1b).

Zu Māliks Schriften: Brockelmann, *GAL*, I, 175; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 213 ff.; al-Laknawī, *a. a. O.*

Zu Māliks Stellung in der Geschichte des Fikḥ: Bergsträsser, *Isl.*, XIV, 76 ff.; Goldziher, *a. a. O.*

Die älteren Mālikiten sind *Fihrist*, S. 199 ff. aufgezählt. Von den mālikitischen *Ṭabaqāt*-Werken sind gedruckt z. B. *al-Dibādī* von Ibn Farḥūn (gest. 799) zusammen mit dem *Takmil al-Dibādī* von Aḥmed Baba (gest. 1032), Fez 1898 sowie *Nail al-Ibtihādī bi-Ṭatṭir al-Dibādī* desselben Aḥmed Baba, Fez 1317 (vgl. Fagnan in *Festschrift Codera*, S. 105). Über einzelne mālikitische Juristen vgl. die Artt. Zur Verbreitung der Mālikiten: Aḥmed Paṣḥa Taimūr, *Naṣara tarikhiya fi Ḥudūd al-Madhāhib al-arbaʿa*, Kairo 1344; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 28; ders., *Handleiding* (3. Aufl.), S. 21; Ibn Farḥūn, *a. a. O.*, S. 17; Bergsträsser, *ZDMG*, 1914, S. 410 f.

Behandlungen der mālikitischen Lehre in europäischen Sprachen (z. T. mit weiteren Litteraturangaben): Perron, *Précis de Jurisprudence Musulmane* (Übersetzung des *Mukhtaṣar* mit Auszügen aus den Kommentaren), 1848; Sautayra-Cherbonneau, *Du Statut personnel et des Successions* (beruht auf dem *Mukhtaṣar*; der Kommentar berücksichtigt die modernen Entscheidungen), 1873; ʿAbd al-Raḥīm, *The Principles of Mohammedan Jurisprudence*, 1911 (italienisch von Cimino, 1922); al-Kairawānī, *Risāla*, übersetzt von E. Fagnan, 1914; Ruxton, *Māliki Law* (Auszug aus französischen Übersetzungen des *Mukhtaṣar*), 1916; Khalil b. Iṣḥāk, *Mukhtaṣar*, übersetzt und erläutert von J. Guidi und D. Santillana (italienisch), 1919; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, 1926; Russell-Suhrawardy, *A manual of the Law of Marriage, from the Mukhtaṣar*.

(J. SCHACHT)



MÄLIK B. 'AWF, ein Zeitgenosse Muḥammeds; er wurde „al-Naṣrī“ genannt, einmal um ihn von mehreren gleichnamigen Personen zu unterscheiden, die zu derselben Zeit und in derselben Umgebung lebten, und ferner, weil er sich durch Naṣr b. Mu'āwiyā von dem Ahnherrn des mächtigen kaisitischen Stammes der Banū Hawāzin herleitete. Über seine Vergangenheit vor dem Tage von Hunain, dem er seine zweifelhafte Berühmtheit verdankte, wissen wir sehr wenig. Vermutlich hat er frühzeitig Gelegenheit gefunden, sich durch seinen persönlichen Mut auszuzeichnen. Er war noch *amrad*, unartig (*Aghānī*, XIX, 81) — was wir so auffassen, dass er kaum aus dem ersten Jünglingsalter heraus war —, als er während des Fijārkrieges eine Abteilung der Hawāzin befehligte.

Diese Auszeichnung verdankte er dem Ansehen, das sein Klan, die Banū Naṣr b. Mu'āwiyā, unter den Hawāzin genoss. Die Banū Naṣr, die mit dem Stamme Thakīf (*Aghānī*, XII, 46) verbündet waren, standen diesem Stamme und der Stadt Tā'if in einer ähnlichen Lage gegenüber wie die *Aḥābiṣh* in bezug auf die Kuraish und Mekka. Sie lieferten an Tā'if Söldnertruppen und hatten die Pflicht, die Stadt zu verteidigen und die reichen Gärten in dem thakafitischen Gebiete vor Verwüstungen zu schützen. Ihre Beziehungen waren im ganzen friedlich und herzlich. Aber es kam auch vor, dass der anarchische Geist der Beduinen die Oberhand gewann und sie dazu trieb, Übergriffe in die Güter ihrer Verbündeten, der Bürger von Tā'if, zu machen. Aus dieser Lage heraus können wir es verstehen, dass die Tā'ifiten darin einwilligten, unter dem Banner eines beduinischen Oberbefehlshabers in den Kampf gegen den Islām zu ziehen.

Im Jahre 8 d. H. schickte Muḥammed sich an der Spitze eines mächtigen Heeres an, gegen Mekka zu ziehen. Diese Nachricht rief unter den Volksstämmen, die die Gebirgskette des Sarāt bewohnten, Unruhe hervor. Sie fragten sich, ob nicht der Prophet, wenn er erst einmal Herr von Mekka geworden wäre, in Versuchung kommen würde, in ihr Land einzufallen. Damals gelang es Mälik b. 'Awf, die meisten kaisitischen Stämme, die an der Grenze des Nadjd und des Hidjāz sesshaft waren, zu einem gemeinsamen Widerstand um sich zu sammeln. Die Thakafiten schlossen sich mit ihren Streitkräften den verbündeten Hawāzin an. Den Verbündeten gelang es nur, sich bei Hunain schlagen zu lassen. Der Generalissimus Mälik hatte den unglückseligen Gedanken gehabt, Frauen, Kinder und Herden mit den Kriegern ziehen zu lassen. Diese ganze riesige Beute fiel den Muslimen in die Hände.

Auf dem Schlachtfelde hatten die Besiegten sich nicht durch ihren Mut hervorgetan. Daher auch hatte die Tradition der Banū Hawāzin das Unmögliche versucht, um diese Schwäche zu verschleiern und den guten Namen Mäliks zu retten. Nach der Niederlage soll er sich für seine Person sehr tapfer gehalten und den Rückzug seiner Waffengeführten gedeckt haben. Die gleiche Tradition schreibt ihm bei dieser Gelegenheit eine Reihe poetischer Improvisationen zu, in denen er nach Art der alten Beduinen-Paladine seine Flucht erklärt und entschuldigt.

Der Besiegte versuchte zunächst, in Liya, einige Stunden südlich von Tā'if, wo er ein *Ḥuṣn* besaß, haltzumachen. Was war dies für ein kleines Fort? In Medina benannte man zur Zeit der Hidjra mit

*Ḥuṣn* eine Umwallung, die von einem *Uṭum* oder Wachturm überragt wurde. Das *Ḥuṣn* Mäliks hatte wahrscheinlich nur Mauern aus ungebrannten Backsteinen, wie die kleinen Forts im Yemen, die von dem Geographen Makdisi beschrieben werden (*Aḥṣan al-Taḳāsim*, ed. de Goeje, S. 84). Vor einem Jahrhundert hat der Reisende Maurice Tamisier (*Voyage en Arabie*, Paris 1840, II, 5), als er durch Liya kam, dort „eine kleine mit Türmen flankierte Festung“ bemerkt, die wie zu Zeiten Mäliks dazu bestimmt war, den Weg zu versperren. Diese elende Festung von Liya warf Muḥammed, wie stark sie auch gewesen sein mag, spielend über den Haufen. Auch Mälik hielt es, als er das Herannahen der Muslime erfuhr, für klug, Zuflucht hinter den Bollwerken von Tā'if zu suchen.

Inzwischen war die ganze Beute, die die Muslime bei Hunain gemacht hatten, im Lager von Dji'rāna untergebracht worden. Darunter befanden sich auch die Familie und die Herden Mäliks. Den Abgesandten der Hawāzin, die gekommen waren, um über die Auslösung der Gefangenen zu unterhandeln, erklärte Muḥammed: „Wenn Mälik herkommt, um den Islām anzunehmen, werde ich ihm seine Familie und seine Güter wiedergeben und ausserdem ein Geschenk von 100 Kamelen“. Dieser Ausspruch konnte, wie auch Mäliks Entscheidung ausfallen würde, letzteren vor den Thakafiten nur blossstellen. Er tauschte sich darin nicht und begriff, dass seine Lage in Tā'if nicht mehr haltbar war. Es gelang ihm, aus der Stadt zu entkommen, und er meldete Muḥammed seine Unterwerfung, der sich beeilte, seine Versprechungen (einschliesslich der 100 Kamele) zu halten. Mälik bekannte sich darauf zum Islām, und gemäss der traditionellen Formel „war sein Islām von guter Beschaffenheit“.

Dieser neue Proselyt hatte ausgedehnte Beziehungen und kannte das thakafitische Gebiet ausserordentlich gut. Der Prophet war froh, sich seiner gegen Tā'if zu bedienen, das er mit Gewalt nicht hatte unterjochen können. Er unterstellte Mälik die kaisitischen Stämme, die zum Islām übergegangen waren. An ihrer Spitze organisierte er gegen seine ehemaligen Bundesgenossen, gegen die Thakīf, einen Kleinkrieg. Keine Handelskarawane konnte die Umwallungen von Tā'if mehr verlassen, ohne von den Banden Mäliks abgefangen zu werden. Ermüdet durch diesen unaufhörlichen Kampf entschlossen sich die Thakafiten zu Unterhandlungen. Mälik wurde dann bei den Banū Hawāzin der Vertreter des Propheten, ein Amt, das ihm vom Khalifen Abū Bakr bestätigt wurde. Er nahm sodann an den Eroberungen des Islām teil. Er spielte bei der Einnahme von Damaskus und bei dem Siege bei Qādisiyya im Irāk eine Rolle.

*Litteratur:* Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, S. 840, 852, 854, 867, 872, 879; Ibn Sa'd, *Tabakāt*, ed. Sachau, VI, 17; Nawawi, *Tahdhīb al-Asmā'*, ed. Wüstenfeld, S. 539; *Aghānī*, VIII, 160; XVI, 141; XIX, 81; Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ḡhāba*, IV, 289—90; Caetani, *Annali dell'Islām*, II, 119, 152, 162 ff., 189, 359, 559; Wüstenfeld, *Register zu den genealogischen Tabellen*, S. 282; H. Lammens, *La cité arabe de Tā'if à la veille de l'hégire*, S. 61, 63, 65, 74—5 (aus *M F O B*, VIII). (H. LAMMENS)

MÄLIK B. NUWAIRA, Häuptling der Banū Yarbū', eines bedeutenden Stammes der Banū Ḥanzala, welche ihrerseits wiederum ein Teil der Konföderation der Banū Tamim waren. Seine

Freigebigkeit und Geistesgrösse, besonders aber sein Mut hatten ihm am Vorabend der Hidjra einen grossen Ruf eingetragen. In letzterer Hinsicht hielten ihn seine Zeitgenossen für unvergleichlich. Man sagte sprichwörtlich: „*Fatā wa-lā ka-mālik*, Zweifellos ein Held, aber nicht mit Mālik zu vergleichen“. Seine Berühmtheit rührt in der Hauptsache von dem Aufsehen her, das sein tragischer Tod erregte, dann aber auch von der Elegiensammlung, die ihm sein Bruder Mutammim widmete.

Gleich anderen angesehenen Tamimiten trat er bei Lebzeiten Muḥammeds zum Islām über. Dafür beauftragte ihn Muḥammed damit, die Kirchensteuern (*Sadaqāt*) bei seinen Stammgenossen einzutreiben; so hoffte er ihn endgültig mit seiner Sache zu verbinden. Der Tod des Propheten und die Episode der *Ridda* sollten das Unsinnige dieser Berechnung zeigen. Wie die meisten Nomaden hatte Mālik in erster Linie dem Islām nur als politischer Organisation angehört. Im übrigen war er fest entschlossen, sich nicht so weit in seinen Bann ziehen zu lassen, dass er ihm die Autonomie seines Stammes und seine eigenen Vorrechte opferte.

Als die Muslime oder besser gesagt die Koraisiten in Medina ihre Stimmen für Abū Bakr abgaben, weigerte sich Mālik, die Gültigkeit dieser Wahl anzuerkennen, da sie ohne seine Teilnahme zustande gekommen war. Er vertrat den rein persönlichen Charakter der *Bai'ā*, so wie die Beduinen sie auslegten. Da er auch Dichter war, sprach er sich darüber in Versen aus: „Wenn das Abenteuer schief geht, werden wir mit dem Rufe: Es lebe die Religion Muḥammeds! Abhilfe schaffen“. Er liess es nicht dabei bewenden, sondern ging zur Tat über und verteilte die einkassierten Steuern unter die Tamimiten. Er verging sich noch schwerer, indem er eine Karawane, welche Steuern der treugebliebenen Nomaden nach Medina bringen sollte, ausplünderte. Dann feierte er — ein im höchsten Masse beduinischer Charakterzug — diese eigenartige Heldentat, die einer Kriegserklärung gleichkam, in Versen. Er setzte sein gutes Ansehen vollends aufs Spiel, als er mit der Prophetin Sadjāh gemeinsame Sache machte.

Abū Bakr in Medina sah sich zunächst genötigt, beide Augen zuzudrücken. Sobald er jedoch sah, dass er Herr der Lage war, beschloss er energisch einzugreifen. Khālīd b. al-Walīd wurde gegen die Abtrünnigen geschickt. Seine Instruktion bestimmte, nur denen Pardon zu geben, die sich als Muslime erklären würden. Der Individualismus der Beduinen erleichterte ihm seine Aufgabe wesentlich. Er griff die uneinigen oder zögernden Stämme getrennt an, und es gelang ihm mühelos, die Rebellen in kleinen Gefechten zu schlagen. So geschah es auch bei den Banū Tamīm. Die Stammeshäuptlinge konnten sich in ihrer Eifersucht über ein gemeinsames Vorgehen nicht verständigen; der von Khālīd überraschte Mālik sah sich von fast allen verlassen und musste auf einen Kampf gegen zu erheblich überlegene Streitkräfte verzichten. Er fasste den Entschluss, sich gegen Zusicherung seines Lebens zu ergeben und erklärte sich formell als Muslim.

Nichtsdestoweniger wurden die Gefangenen, und mit ihnen Mālik, mit spitzfindiger Grausamkeit hingerichtet. Es soll ein einfacher Irrtum vorgelegen haben; infolge dialektischer Unterschiede verstand man den von Khālīd übersandten Befehl verkehrt. So ziehen sich, in Ermangelung eines Besseren, die Schriftsteller, die es für nötig halten,

Khālīd als unschuldig hinzustellen, aus der Affaire. Es war nicht die erste tollkühne Tat des ungestümen Makhzūmits. Hat er sich eines Rivalen entledigen oder den tödlichen Stoss gegen die Rebellion führen wollen, indem er eine so geachtete Persönlichkeit wie den Häuptling der Yarbū' gegen das Völkerrecht und gegen seine eigenen Instruktionen opferte? Da er sich beeilte, Lailā, die lebhaft Witwe Māliks, zu heiraten, bezichtigte man ihn als den Anstifter. 'Omar verlangte die Absetzung des pflichtvergessenen Hauptmanns und seine Vorladung vor Gericht. Abū Bakr verweigerte es. „Niemals“, antwortete er, „werde ich einen Degen wieder in die Scheide stecken, den Allāh mich hat ziehen lassen!“ Die Elegien Mutammims sind in der litterarischen Überlieferung berühmt geblieben. „Kein Toter“, pflegen die Araber zu sagen, „ist so beweint worden wie Mālik von Mutammim“.

*Litteratur:* Ibn Ḥadjar, *Iṣāba* (Kairo 1907), VI, 36—7; Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ḡhāba*, IV, 295—96; *Aghānī* (Bulāq), XIV, 66—72; XVI, 139; XIX, 49; Tabari, *Annales* (ed. de Goeje), I, 1923—26; Abū Tammām, *Hamāsa*, ed. Freitag, S. 370 ff.; Balādhuri, *Futūḥ al-Buldān*, ed. de Goeje, S. 98 ff.; Ibn Hishām, *Sirat al-Rasūl*, ed. Wüstenfeld, S. 965; Caetani, *Annali*, II, 575 ff., 653 ff.; Nöldeke, *Beitr. zur Kenntnis der altarabischen Poesie*, S. 87 ff.

(H. LAMMENS)

MĀLIK AL-ṬĀ'Ī, ABŪ WALĪD MĀLIK B. ABĪ 'L-SAMḤ, war einer der grössten Sänger und Komponisten der Omayyaden- und frühen 'Abbāsiden-Zeit. Er war geboren während der Regierung Mu'āwīya's I. (40—60 = 660—80) in dem Lande der Ṭai'; sein Vater gehörte den Banū Thu'l, einem Zweige der Ṭai', an, während seine Mutter von den Banū Makhzūm kam. So konnte Mālik sich rühmen, der Aristokratie des Islām anzugehören. Als Kind wurde er von 'Abd Allāh b. Dja'far, dem berühmten Kunstgönner in Medina, adoptiert, der ihm eine gute Erziehung gab. Im Jahre 64 (684) verliebte er sich in den Gesang des berühmten Ma'bad, den er im Hause des Ḥamza b. 'Abd Allāh b. al-Zubair hörte; dieses Ereignis änderte seine ganze Laufbahn. Nunmehr nahm er bei Ma'bad und Djamila Gesangstunden, setzte bald durch seine Fähigkeiten jedermann in Erstaunen und wurde bei der Aristokratie beliebt. So fand er als berufsmässiger Musiker Anerkennung; sein Protektor 'Abd Allāh b. Dja'far hatte für ihn sein Haus in der Tat zu einem Musikkonservatorium gemacht (al-Mas'ūdi, *Murūdj*, V, 385). Beim Tode 'Abd Allāh b. Dja'far's suchte Mālik selbst Anschluss an den Hāshimiden Sulaimān b. 'Alī. Trotzdem wurde Mālik von den Omayyaden Yazīd b. 'Abd al-Malik und al-Walīd b. Yazīd begünstigt (vgl. *J A*, 1873, S. 499). Beim Regierungsantritt der 'Abbāsiden (132 = 750) wurde Sulaimān zum Gouverneur des unteren Tigris ernannt, und Mālik begleitete ihn nach seinem Wohnsitz in Baṣra. Nach kurzem Aufenthalt daselbst kehrte Mālik nach Medina zurück, wo er über 80 Jahre alt ca. 137 (754) starb.

Mālik war ohne Zweifel ein feiner Sänger. An einer Stelle im *Aghānī* wenigstens (I, 98; vgl. II, 127) wird er als einer der „vier grossen Sänger“ erwähnt, und zwar von keinem geringeren als Ishāk al-Mawṣili, obgleich dieser an einer anderen Stelle ihn nach Ibn Surāidj, Ibn Muḥarrar, Ma'bad und al-Ḡharīq einreicht (*Aghānī*, II, 151). Mālik



war wahrscheinlich kein schöpferischer Komponist (*Aghānī*, I, 173; XIII, 64). Sicher war er dadurch im Nachteil, dass er kein Virtuos auf der Laute (*ʿūd*) war; Ma'bad musste seine Kompositionen verbessern.

*Literatur: Aghānī*, ed. Būlaq, IV, 168–75;

Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-Iḥd al-farīd*, Kairo 1887–88, III, 187; Kosegarten, *Lib. Cant.*, S. 17; *J A*, 1873, S. 497–500; al-Buhturī, *Diwān*, Konstantinopel 1300, II, 193; al-Maṣʿūdī, *Murūdj*, VI, 10. (H. G. FARMER)

**MALIKSHĀH** B. ALP ARSLĀN ABU ʿL-FĀṬĪḥ, seldjuķischer Sultan, 465–485 (1072–92), geboren 9. oder 19. Djumādā I 447 (Rāwandī und *Lubb al-Tawārikh* unrichtig 445) = 6. oder 16. Aug. 1055. Er begleitete seinen Vater auf dessen letztem Zuge nach Transoxanien, und es wurde ihm sofort nach dem Tode seines Vaters von dem Wazīr Nizām al-Mulk und den türkischen Emiren als Sultan gehuldigt. Sein Oheim Kāwurd [s. d.], der Fürst von Kirmān, war aber damit nicht einverstanden, weil er meinte, als ältestes Mitglied der Seldjuķen-Familie selbst die nächsten Ansprüche auf die Sultanswürde zu haben, und zog mit seinen Truppen ihm nach Hamadhān entgegen. Als sie aber von Malikshāh angegriffen wurden, hielten sie nicht stand; Kāwurd selbst wurde gefangen genommen und nachher (April 1078) erdrosselt. Er zog darauf schleunigst nach Transoxanien zurück, denn der Khaḳān von Samarkand Shams al-Mulk hatte, als ihm die Todesnachricht von Alp Arslān zuzug, die Gelegenheit benutzt, Tirmidh zu besetzen; sogar Balkh hatte sich ihm unterworfen. Der seldjuķische Statthalter Ayāz, ein Bruder Alp Arslāns, war nämlich zufällig abwesend, und als er herbeieilte, erlitt er eine furchtbare Niederlage und starb selbst bald nachher. Shams al-Mulk wagte es aber nicht, es auf einen Streit mit Malikshāh ankommen zu lassen, und dieser nahm darauf Tirmidh wieder und zog nach Samarkand. Daraufhin unterwarf sich der Khaḳān; Balkh und Tokhāristān wurden dem Bruder Malikshāhs Takash verliehen. Diese Kriegszüge hinderten den Sultan daran, sofort nach Baghdād zu kommen, um die Anerkennung des Khalifen persönlich entgegenzunehmen; deshalb wurde dorthin ein Gesandter geschickt, um diese Angelegenheit ins Reine zu bringen. Der Khalife war dazu sofort bereit und verlieh dem Sultan die Ehrennamen Djalāl al-Dawla, Muʿizz al-Dīn, Qasīm Amīr al-Muʿminīn. Unsere Quellen schweigen über die Ereignisse der nächsten Jahre; erst 472 hören wir von einem Zuge nach Kirmān, der aber friedlich verlief, denn Sultānshāh, der Sohn Kāwurds, unterwarf sich dem Sultan und wurde von diesem in dem erblichen Besitz dieser Provinz bestätigt. Bei Ibn al-Kalānīsī, ed. Amédroz, S. 115 findet sich noch die Notiz, dass Malikshāh 475 nach Ḥalab kam, aber Ibn al-Athīr und sonstige mir zugängliche Quellen schweigen darüber. In diesen Jahren beging der Sultan den Fehler, 7000 seiner Krieger zu entlassen, obgleich der Wazīr davon abriet, weil diesen Leuten dadurch ihr Lebensunterhalt genommen wurde, und sie, notgedrungen, entweder als Räuber oder als Rebellen gefährlich werden konnten. Dieser Fall trat wirklich ein; die Leute begaben sich zu Takash, und dieser glaubte sich dadurch stark genug, um gegen seinen Bruder zu rebellieren. Er besetzte mehrere Städte und schickte sich an, ganz Khorāsān in seine Macht zu bringen, sodass Malikshāh genötigt wurde, gegen ihn ins Feld zu rücken.

Takash zog sich darauf nach Tirmidh zurück, und als er auch dort belagert wurde, unterwarf er sich; diesmal wurde er begnadigt, aber als er einige Jahre nachher (477 = 1084) wiederum ohne Erfolg rebellierte, wurde er geblendet und in Takrit gefangen gesetzt. 479 (1086) zog Malikshāh von Isfahān, das er zu seiner Residenz gemacht hatte, über al-Mawṣil, Harrān, al-Ruhā und Kalʿat Djaʿbar nach Ḥalab. Es galt, an allen diesen Orten die Seldjuķenherrschaft zu befestigen und neu zu ordnen; aber die nächste Veranlassung zu diesem Zuge war, dass der Befehlshaber von Ḥalab sich an Malikshāh gewandt hatte, weil er von dessen Bruder Tutush [s. d.] bedrängt wurde. Dieser hatte nämlich den Seldjuķenfürst von Kleinasien Sulaimān b. Kutulmish [s. d.] besiegt und suchte Ḥalab in seine Macht zu bringen, zog sich aber zurück, als er von der Annäherung Malikshāhs Nachricht erhielt. Die Stadt wurde Akṣonkor, dem Vater Zengi's, verliehen; ein anderer General Buzān erhielt al-Ruhā und Yaghisiyān, das von Sulaimān neuerlich eroberte Antakia, während der noch junge Sohn Sulaimāns Kīlīdj Arslān [s. d.] vom Sultan mit nach dem ʿIrāk genommen wurde. Zu einem weiteren Zuge nach Kleinasien kam es nicht. Malikshāh überliess den Krieg gegen die Byzantiner seinen oben genannten Emiren, zu welchen noch Burṣuk hinzuzufügen ist, obgleich der Autor des *Zubdat al-Tawārikh* ihn persönlich Konstantinopel belagern lässt. Bekannt ist auch die im *Tārīkh-i Guzīda* und bei Mirkhwānd erzählte Fabel, dass Malikshāh durch die Byzantiner, ohne dass sie in ihm den Sultan erkannt hätten, gefangen genommen und erst durch die List seines Wazīrs Nizām al-Mulk wieder frei gekommen sei. Von besserem Gehalt ist die sich bei al-Bondārī findende Nachricht, dass die Byzantiner dem Sultan einen jährlichen Tribut von 300 000 Dinār mit einem Zuschlag von 30 000 Dinār zahlen mussten. Auf dem Rückzuge von Ḥalab besuchte Malikshāh das erste Mal Baghdād und wurde von dem damaligen Khalifen al-Muqtadī bi-Amr Allāh in feierlicher Audienz empfangen. Dieser hatte bereits 474 um die Hand einer Tochter des Sultans geworben, aber weil das Mädchen damals noch ein unmündiges Kind war, wurde erst jetzt diese Angelegenheit zum Abschluss gebracht; die Vermählung fand unter Aufwand von grossem Luxus und unter dem Jubel der Bevölkerung Baghdāds im folgenden Jahre statt. Die Chronikschreiber berichten darüber ausführlich und lassen dabei nicht ahnen, wie diese Heirat in kurzer Frist sowohl für den Khalifen als für den Sultan eine Quelle des Jammers werden sollte. Ehe wir aber darauf näher eingehen, sei noch erwähnt, dass Malikshāh 482 (1089) zum zweiten Mal einen Kriegszug gegen Bokhāra, Samarkand und Kashghar unternahm, dazu veranlasst durch das tyrannische Benehmen des jungen Fürsten Ahmed, eines Brudersohnes von Shams al-Mulk, der inzwischen gestorben war. Er erzielte dabei grosse Erfolge, führte Ahmed gefangen mit sich nach dem ʿIrāk und zwang den Fürsten von Kashghar, die seldjuķische Oberherrschaft anzuerkennen. Später aber liess er Ahmed wieder nach seinem Reich zurückkehren und weiter regieren, wahrscheinlich auf die Fürbitte seiner Frau Tarkān Khatun (so ist zu schreiben, nicht Turkan Khatun), die eine Tante Ahmeds war. Vgl. für diese Begebenheiten Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, S. 316 ff. Dergestalt erreichte das Reich der Seldjuķen gegen das Ende der Regierung

Malikshāhs seine grösste Ausdehnung, zumal als im Jahre 485 auch nach dem Yaman einige türkische Emire gesandt wurden, die das Land freiwillig nur vorübergehend dem Sultan unterwarfen.

Was die innere Verwaltung des Reiches betrifft, so überliess der Sultan diese seinem Wazir Nizām al-Mulk, der schon zu Anfang seiner Regierung von ihm mit unbeschränkter Macht bekleidet wurde und dieselbe auch bis an seinen Tod zu behaupten wusste, obgleich infolge seines hohen Alters gegen das Ende der Regierung Malikshāhs sein Ansehen zu sinken anfang und durch Palastintrigen gefährdet wurde. Seine Verdienste werden im Art. NIZĀM AL-MULK gewürdigt werden, hier genügt es, seine Politik zu charakterisieren, die darin bestand: Wiederherstellung des Reiches des orthodoxen Islām unter seinem Oberhaupt, dem Khalifen, mit Hilfe des Schwertes der Seldjuken. Es lag ihm folglich alles daran, die Eintracht zwischen Sultan und Khalifen zu wahren, aber der Lauf der Ereignisse führte zu einem Bruch zwischen diesen beiden. Malikshāh hatte nämlich von seiner Frau Zubaida Khatun mehrere Söhne, und der älteste Ahmed war zum Thronfolger bestimmt, starb aber bereits 481 (1088). Es lag auf der Hand, dass jetzt der Prinz Barkiyārūk an seine Stelle treten sollte, was sowohl Nizām al-Mulk als die türkischen Emire wünschten, aber Malikshāh hatte inzwischen eine andere Frau geheiratet, die Prinzessin Tärkän Khatun, und diese hatte ihm 480 einen Sohn Mahmūd geboren und war von da an eifrig bestrebt, ihm die Thronfolge zuzuwenden. Malikshāh kümmerte sich aber mehr um seine Tochter, die er mit dem Khalifen verheiratet hatte, denn diese fühlte sich in Baghdād unglücklich und klagte über Vernachlässigung seitens ihres Gatten, sodass schliesslich der Sultan verlangte, er solle sie mitsamt ihrem Söhnlein, das sie inzwischen geboren hatte, entlassen. Folglich kehrte sie zu ihrem Vater zurück, starb aber kurze Zeit nachher, im Jahre 482, aber ihr Söhnchen namens Dja'far wurde jetzt der Liebling seines Grossvaters, dem er den Namen des "Kleinen Fürsten der Gläubigen" beilegte in der Hoffnung, dass er diesen Titel einmal tatsächlich führen würde. Zugleich fasste er den Beschluss, Baghdād zu seiner Winterresidenz zu machen und liess, als er im Winter 1091—92 dorthin zog, umfangreiche Bauten im Nordosten der Stadt errichten u. a. auch eine grosse Moschee, die Djāmi' al-Sultān; auch gebot er Nizām al-Mulk und seinen Emiren, dort für sich Wohnsitze zu bauen. Während dieser Zeit wurden auch die grossen Emire aus dem Westen Tutush, Aksonkor u. a. nach Baghdād beschieden, grosse Jagden und andere Lustbarkeiten veranstaltet, aber den Khalifen ignorierte er vollkommen. Als er im Herbst 1092 zum dritten Male von Isfahān nach Baghdād aufbrach, wurde unterwegs der greise Wazir Nizām al-Mulk von einem Fida'i zu Sahna erdolcht. Da zeigte es sich erst recht, dass am Leben dieses Mannes das Fortbestehen des Seldjukenreiches hing, denn als der Sultan und seine Frau sich nicht länger durch seine Ratschläge führen liessen, begingen sie sofort die grössten Dummheiten, die sie selbst und ihr Reich in kurzer Frist ins Verderben stürzen mussten. Kaum war nämlich der Sultan in Baghdād angekommen, als er in der Absicht, seinen Enkel zum Khalifen zu erheben, — was schon das muhammedanische Gesetz verbot, weil er ein unmündiges Kind war —, Muqtādī ansagen liess, er solle schleunigst ab-

danken und die Stadt verlassen. Mit Mühe erhielt er einige Tage Aufschub, die er mit Beten und Fasten zubrachte, als plötzlich die Nachricht eintraf, der Sultan sei tot. Das genaue Datum steht nicht fest, aber es fiel um die Mitte des Shawwāl 485 (Mitte Nov. 1092). Angeblich hatte er sich auf der Jagd ein heftiges Fieber zugezogen, das man ohne Erfolg durch Aderlass zu kurieren suchte, sodass er bald nachher starb. Es ist aber kaum zu bezweifeln, dass man ihm Gift gereicht hat, wie einige Autoren ausdrücklich hervorheben. Vgl. meinen Aufsatz im *Journal of Indian History*, Sept. 1924, S. 147 ff. Die üblichen Trauerfeierlichkeiten fanden nicht statt, die Leiche wurde nach Isfahān geschafft und dort bestattet. Es fiel dem Khalifen nicht schwer, sich mit Tärkän Khatun zu verstehen; er erbot sich, ihren unmündigen Sohn Mahmūd als Sultan anzuerkennen, wenn sie ihm seinen Sohn, den Enkel des Sultans, auslieferte. Das geschah; der „Kleine Fürst der Gläubigen“ starb aber bereits im folgenden Jahre, als der Lauf der Begebenheiten für den Khalifen und Tärkän Khatun eine schlimme Wendung nahm durch das Auftreten Barkiyārūks. Der tragische Tod des Sultans und dessen Wazirs wurde besungen von Mu'izzi; vgl. Schefer, *Siassetnamih*, Suppl., S. 62 ff.

Persönlich war Malikshāh ein durchaus ehrenwerter Charakter: er hing treu an seinen Verwandten und Dienern, war tapfer, gerecht und mild. Seine Regierung wird deshalb sowohl von christlichen als muhammedanischen Autoren sehr gelobt, aber er war ungebildet und verdankte nur seinem Wazir Nizām al-Mulk den Ruf eines Freundes der Wissenschaft, dessen Namen verbunden ist mit einer Verbesserung des Kalenderwesens, s. Art. DJALĀLĪ und mit gewissen juristischen Bestimmungen; vgl. *al-Masā'il al-Malikshāhiya*, in *Urāda fi Hikāyat al-Saldjuqiya*, ed. Süssheim, S. 69 f. Wie es sich verhält mit der *Risāla-i Malikshāhiya*, einer von Hamd Allāh Mustawfi benutzten geographischen Beschreibung des Seldjukenreiches unter Malikshāh, ist unbekannt, aber gewiss ist die Schrift nicht vom Sultan selbst verfasst, wie Hādjdji Khalifa s. v. angibt.

Den Namen Malikshāh führen weiter noch: 1. Malikshāh, der unmündige Sohn Barkiyārūks, der nach dem Tode seines Vaters 1104 auf kurze Zeit den Sultanstitel führte, aber bald seinem Oheim Muhammed weichen musste. 2. Malikshāh b. Mahmūd, der nach dem Tode seines Oheims Mas'ūd 1152 Sultan wurde, aber wegen völliger Unfähigkeit bereits nach einigen Monaten gefangen genommen wurde, nachher aus der Haft entkam, sich einige Zeit in Khūzistān aufhielt und 1160 starb. Auch finden wir Personen dieses Namens bei den Seldjuken von Rüm und Syrien sowie bei den Khwārizmshāhen.

*Litteratur:* beim Art. SELDJUKEN. Die beste Übersicht über die Person und die Regierung Malikshāhs findet sich in dem betreffenden Artikel Ibn Khallikāns, der viele seiner Daten aus dem unzugänglichen Geschichtswerk des al-Hamdāni (nur der 1. Band handschriftlich in Paris, Bibl. Nat., N<sup>o</sup> 1469) entlehnt hat.

(M. TH. HOUTSMA)

**MALTA**, die Hauptinsel des maltesischen Archipels (Malta, Gozo, Comino, Cominotto, Filfolā und kleinere Felsen), in alten Zeiten von einer mittelländischen Rasse bewohnt, deren megalithische Denkmäler bei Hagiar Kim („stehende Steine“), Hal Tarxen und Hal Safieni



erhalten sind. Sie wurde sehr früh, sicherlich vor dem X. Jahrh. v. Chr. von den Phöniziern kolonisiert und bildete einen Stützpunkt für ihre Handelsschiffe.

Es ist nicht sicher, dass der Name Malta von den Phöniziern her stammt, während der phönizische Ursprung von Gaulos (Gozo), das „ein Kauffahrerschiff von runder Form“ bedeutet, sicher scheint.

Die Karthager wurden Herr der Insel im VII.–VI. Jahrh. v. Chr. und hielten sie vier oder fünf Jahrhunderte lang. Im Jahre 218 v. Chr. eroberten sie die Römer, und für die nachfolgenden zehn Jahrhunderte blieb Malta wegen seiner Lage in der Nähe des östlichen Sizilien unter römischem und griechischem Einfluss. Gozo hatte nur griechische Münzen; griechische und römische Münzen wurden in grosser Zahl auf Malta geprägt. Die Insel wurde sehr früh, unter Paulus im I. Jahrh., zum Christentum bekehrt; während des Verfalls des Westreiches setzten sich die Byzantiner hier fest; nach ihrer Eroberung Nordafrikas wurde der Besitz Malτας ihnen unentbehrlich.

Die islamische Eroberung Malτας wird allgemein in das Jahr 256 (869/70) gesetzt; in Wirklichkeit wurde es lange vorher in Besitz genommen. Ibn al-Athīr berichtet uns, dass im Jahre 221 (835/6) der Aghlabide Ibrāhīm „eine Flotte gegen die Inseln schickte“; wir haben allen Grund zu glauben, dass er von den Inseln zwischen Afrika und Sizilien sprach, wobei die Malta-Inseln miteingegriffen sind. Wenn ferner Ibn al-Athīr von einem Heere spricht, das im Jahre 256 von Sizilien nach Malta geschickt wurde, fügt er hinzu, dass in diesem Augenblick „die Christen die Belagerung aufhoben“. Wenn Malta belagert wurde, jedenfalls von den Griechen aus Byzanz, so kann man daraus schliessen, dass es schon längst von den Muslimen besetzt war, die wahrscheinlich schon vor ihrer Landung in Mazara auf Sizilien (824) die Malta-Inseln besetzt hatten.

Die Angriffe auf Malta und Sizilien begannen im VIII. Jahrh. n. Chr.; es dürfte nicht übertrieben sein, zu glauben, dass Malta vor 800 n. Chr. unter islamischen Einfluss geriet. Dies ist auch de Goeje's Ansicht (*ZDMG*, LVIII, 905, Anm. 2).

Auf Malta war die islamische Okkupation gewiss dauernder und stärker gefestigt als auf Sizilien; die schmale Insel wurde vollständig von den Eroberern unterjocht; dies hilft uns zu verstehen, wie die arabisch-berberischen Muslime Afrikas mit Erfolg den Bewohnern Malτας die arabische Sprache aufzwangen, von der der moderne Malteser Dialekt stammt.

Die Frage nach dem Ursprung des Malteser Dialekts hat viele Erörterungen veranlasst zwischen denen, die den phönizischen Ursprung aufrechterhalten (Vassallo, Bres, Bellermann, Cumbo, E. Caruana, Preca), und denen, die ihn vom Arabischen herleiten (Gesenius, de Sacy, L. Bonelli, Stumme, Nöldeke). Die Schlussfolgerung muss angenommen werden, dass das Maltesische ein arabischer Dialekt ist, der in manchen Teilen Ähnlichkeiten mit den ost-arabischen Dialekten aufweist, in anderen wiederum an die arabischen des Maghrib erinnert. Eigentümlichkeiten der maltesischen Phonetik sind die *Imāla* des *ā*, das nach *iē* und *ie* (je am Wortanfang, wie *yēnā* für *ānā*) tendiert, die Aussprache von *ḥ* als *Hamza*, das Vorhandensein von *p*- und *ḫ*-Lauten in neulateinischen und arabischen Wörtern; in der Morphologie

bildet der Gebrauch von *n* als Präfix der ersten Person Singularis die hauptsächlichste Verwandtschaft mit den Maghrib-Dialekten. Der Akzent neigt dazu, auf den Anfang der Wörter zu fallen. Auf Malta selbst sind dialektische Verschiedenheiten zwischen Stadt und Land zu finden; auf dem Lande und auf Gozo steht der Dialekt dem ursprünglichen Arabischen näher; Laute wie *ḫh* und *gh*, die man in Valletta nicht hört, sind in der Mundart von Gozo bemerkbar.

Eine Durchsicht des Malteser Wortschatzes dürfte zeigen, wie die verwandtschaftlichen Beziehungen mit den ost- und westarabischen Dialekten zu erklären sind und wie sich einzelne Wörter wie Versteinerungen im Maltesischen erhalten haben. Die Überlegenheit der lateinisch-italienischen Rasse und das Blühen italienischer Zivilisation und Kultur auf der Insel haben ihren Dialekt beeinflusst, sowohl die Syntax als auch die Phonetik. Der Prozentsatz der lateinischen oder vielmehr italienischen Wörter in der Umgangssprache ist nach dem kulturellen Grade des einzelnen verschieden.

Bis vor wenigen Jahrhunderten hatten die Malteser kein besonderes Alphabet für ihren Dialekt, da sie ihn nicht als Schriftsprache benutzten. Im XVIII. Jahrh. wandte der Malteser Agius de Soldanis seine Aufmerksamkeit dem Dialekt zu und begann ihn zu studieren; seit der Zeit sind eine Reihe Versuche gemacht worden, die Schreibweise des Maltesischen festzulegen; man hatte auch vorgeschlagen, das arabische Alphabet zu benutzen, und eine genaue und wissenschaftliche Umschrift mit diakritischen Zeichen wurde versucht. Im täglichen Gebrauche wurde das gewöhnliche lateinische Alphabet mit Abänderung einiger weniger Buchstaben weiter benutzt. Der letzte Versuch dieser Art, der weder allgemeinen Anklang noch den Beifall der mundartlichen Presse fand, war der der *Għaqda tal-Kittieba tal-Malti*, „Vereinigung der Maltesisch-Schreibenden“. Diese Vereinigung gab eine kleine Grammatik heraus, die sich besonders mit der Rechtschreibung beschäftigt, u. d. T.: *Taġġir fuq il-Kitba maltija*, Malta 1924; das Vorwort erwähnt die vorhergegangenen Systeme maltesischer Schreibweise. Dieselbe *Għaqda* begann 1925 mit der Veröffentlichung der Vierteljahrsschrift *Il-Malti*; diese behandelt meistens grammatische Fragen und hat eine Bewegung zugunsten des reinen Maltesischen (*Malti safi*) ins Leben gerufen.

Seit ungefähr 1850 hat die Frage des Malteser Dialekts auch politischen Charakter angenommen; die Engländer begünstigten die Entwicklung des Dialekts auf Kosten der italienischen Sprache (welche die Sprache der Kultur, der Kirche und des Gerichtshofs bleibt). Bibliographische Angaben über maltesische Litteratur bis ungefähr 1900 finden sich in den Werken von L. Bonelli und H. Stumme.

Ausser dem arabischen Dialekt und Ortsnamen haben die Muslime auf Malta einige Münzen und eine beträchtliche Anzahl von Grabinschriften zurückgelassen; eine von ihnen, die berühmte *Maimūna*-Inschrift vom Jahre 1173 n. Chr., wurde vor mehr als einem Jahrhundert veröffentlicht und wiederholt von Orientalisten (Italinski, Lanci, Amari, Nallino u.a.) behandelt; eine andere, die auf Gozo gefunden wurde, steht jetzt im Maltamuseum; ungefähr zwanzig weitere wurden bei den Ausgrabungen gefunden, die 1922–25 in Rābato (in der Nähe von Notabile) gemacht wurden; sie werden im Museum der Villa Romana in der Nähe des Fundortes aufbewahrt.

Die Muslime verloren Malta im Jahre 1090, als die Normannen es eroberten; es wurde ihnen jedoch bis 1249 gestattet, auf der Insel unter normannischer Herrschaft zu leben. Von 1530—1798 war Malta der Sitz des Johanniterordens von Jerusalem, welchen die Türken 1522 von Rhodos vertrieben hatten. Der Orden organisierte dort eine bedeutende Kriegsflotte. Die Insel stand in beständiger Verbindung mit dem Orient und der Barberei; Tausende von islamischen Sklaven wurden nach Malta gebracht; die Malteserschiffe hatten wiederholte feindliche Zusammenstöße mit denen der Pforte und der levantinischen und berberischen Seeräuber. Die Türken versuchten Malta 1565 bei ihrem wohlbekannten unglücklich verlaufenen Kriegszug und dann wiederum 1614 zu besetzen; unter dem Sultan Muhammed IV. drohten sie mehrmals, es an sich zu reißen.

Angesichts der Beziehungen des Ordens zum islamischen Orient und der Tatsache, dass ein bedeutender Teil der Urkunden von Rhodos gerettet wurde, begreift man leicht die Bedeutung der Archive des Ordens für die Geschichte der Levante und Nordafrikas in der Zeit vom XIV.—XVIII. Jahrhundert.

Einige arabische Manuskripte und Seekarten von unbedeutendem Wert sind in der öffentlichen Bibliothek in Malta und im dortigen Museum aufbewahrt.

*Litteratur:* M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* und dessen *Biblioteca Arabo-Sicula*, passim; S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Bd. I.—IV., Paris 1918—20; A. Mayr, *Die Insel Malta im Altertum*; G. A. Abela, *Descrittione di Malta, isola nel mare siciliano*, Malta 1647, neue Ausg. mit Zusätzen von G. A. Ciantar, 1772; A. E. Caruana, *Sull' origine della lingua maltese*, Malta 1896; A. A. Caruana, *Frammento critico della storia di Malta*, Malta 1896; A. Preca, *Malta Cananea*, Malta 1904; L. Bonelli, *Il dialetto maltese* (Suppl. *Archivio Glottologico*, 1898—1900); G. A. Vassallo, *Storia di Malta*, Malta 1854; H. Stumme, *Maltesische Studien*, *Maltesische Märchen und Gedichte und Rätsel in deutscher Übersetzung*, *Maltesische Volkslieder*, Leipzig 1904—9; Th. Nöldeke, *Rez.* von Stumme's Werken, in *Z D M G*, LVIII, 903 ff.; B. Roudanovsky, *Quelques particularités du dialecte arabe de Malte*, Beirut 1911; R. Paribeni, *Malta, un piccolo paese della grande storia*, Rom 1925; Th. Zammit, *Malta, the Islands and their History*, Malta 1926. (ETTORE ROSSI)

**MALTHAI** oder eigentlich Ma'ALṬHĀYĀ, zwei arabische Dörfer im Qazā Duhūk im alten Wilāyet Mossul. Sie liegen ungefähr 66 km N.N.W. von Mossul an der Stelle, wo der Duhūk-Fluss (ein linker Nebenfluss des Tigris) in die Ebene mündet; daher der aramäische Name Ma'alṭhā > Malthai, „Eintritt“.

Das Defile von Ma'alṭhāyā, das den Zugang zu dem Gebiete südlich vom Wan-See vermittelt, muss in der Geschichte des Altertums eine bedeutende Rolle gespielt haben. Diese Bedeutung wird durch die berühmten Tiefreiefs unterstrichen, die auf dem Felsen eine halbe Stunde südlich von Ma'alṭhāyā eingegraben sind. Sie geben viermal dieselbe Szene wieder: Ein König verharret in anbetender Haltung vor einem Zuge von sieben Göttern; davon stehen sechs in aufrechter Haltung, jeder auf einem mythologischen Tier, und der siebte sitzt auf einem Throne, der auf dem Rücken eines

Löwen steht. Die Tiefreiefs tragen keine Inschriften. Da sie jedoch augenscheinlich ein Gegenstück zu den gleichartigen Reliefs in Bāwīyān (55 km N.O. von Mossul am Khazir, einem rechten Nebenfluss des Grossen Zab) bilden und da diese auf die Könige Salmanassar II. (860—825 v. Chr.) und Sanherib (689—681) zurückgehen, so vermutet man, dass die Tiefreiefs von Ma'alṭhāyā ebenfalls in der Zeit Salmanassars II. entstanden sind. Die Götterfiguren sind vor allem interessant, da sie ein Verbindungsglied zwischen der assyrischen und hettitischen Kunst bilden.

Bei den christlichen Nestorianern wurde eine Diözese nach Ma'alṭhā benannt (diese wird auch mit Bēth-Nuhādhre bezeichnet). Ein nestorianischer Bischof von Ma'alṭhā wird schon im IV. Jahrh. erwähnt (Hoffmann, *a. a. O.*, S. 52, 210); die andern Erwähnungen beziehen sich auf die Jahre 497, 544, 554, 576, 585, 605, 962, 1063, 1074, 1092, 1265 (Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris 1902, im Index und Hoffmann, *a. a. O.*). Im VII. Jahrh. gehörte zu den Sufraganen des Metropolitens der Jakobiten ebenfalls ein Bischof von Ma'alṭhā (Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, 1904, S. 240). Noch heute wird Ma'alṭhāyā von Nestorianern bewohnt (die teilweise mit der katholischen Kirche uniert sind).

Balādhurī, S. 331 erwähnt al-Ma'alla (*sic*) unter den Ortschaften von Mawsil, die von 'Utha b. Farḳad im Jahre 20 (641) erobert wurden. Muḳaddasī, S. 139, 145—46, lobt den Reichtum der Umgebung von Ma'alṭhāyā an Kohle, Früchten, Salzfleisch und Hanf. Er lokalisiert die kleine Stadt auf der Strasse von Mawsil nach al-Ḥasaniya (= Zakhō am Kleinen Khābur, siehe M. Hartmann und G. Bell). Die Bedeutung dieser Strasse für den Verkehr mit dem Gebiet der Kurden geht aus Ibn al-Athīr, VIII, 521, hervor. Yāḳūt, IV, 578, kennt Ma'alṭhāyā als eine Burg (*Bulaid*), deren Name in den Erzählungen aus der späteren Zeit wiederkehrt.

*Litteratur:* Layard, *Nineveh and its remains*, 1849, I, 231; Badger, *The Nestorians*, London 1852, I, 174; V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, 1867, Tafel 45; Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten pers. Märtyrer*, 1880, S. 208 u. Index; Perrot u. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, 1884—90, II, 642; Luschian, *Ausgrabungen von Sendjirli*, I (1893), S. 23; G. L. Bell, *Amurath*, London 1911, S. 284; Lehmann-Haupt, *Armenien*, II/1 (1926), S. 369—75; Thureau Dangin, *Les sculptures rupestres de Maltai*, in *Revue d'Assyriologie*, XXI (1924), S. 185—97. Die neuen Photographien, die in Malthai aufgenommen worden sind, haben den Verfasser veranlasst, die Götter und die Tiere, von denen dieselben getragen werden, in folgender Anordnung zu identifizieren: Assur (ein Drache und ein gehörnter Löwe), Ninlil, die Gemahlin Assurs (ein Löwe), Enlil (ein gehörnter Löwe), Sin (ein Drache), Shamash (ein angeschartes Pferd), Adad (ein gehörnter Löwe und ein Stier), Ishtar (ein Löwe). Nach Thureau Dangin sind die Tiefreiefs Sanherib zuzuschreiben; was das Motiv der berittenen Götter, das gewöhnlich durch hettitische Einflüsse erklärt wird, anlangt, so findet man Beispiele davon in der sumerisch-akkadischen Kunst. Vgl. auch Bachmann, *Felsreliefs in Assyrien (Bawian, Malthai und Gundük)*, *Veröffentl. der Deutschen Orient-Gesellsch.*, Berlin 1927. (V. MINORSKY)



**MA'LŪLĀ'**, Stadt in Mittelsyrien nord-östlich von Damaskus. Sie wird schon von Georgios Kyprios (ed. Gelzer, S. 188, N<sup>o</sup> 993) als Μαλ'ουλων (codd. μαλ'ουλων, μαλ'αγ'ουλων, μαλ'αζα in Phoinike Libanesis erwähnt. Auch Yaḳūt nennt Ma'lūla' ein ḵlīm (μαλ'αζα) nahe bei Dimashk mit vielen Dörfern. Das heutige Christendorf Ma'lūlā' liegt malerisch am westlichen Ende einer tiefen Schlucht des Antilibanos, die sich in eine nördliche und eine südliche Abzweigung spaltet. „Am Eingang der nördlichen liegt das halb in den Felsen gebaute Kloster Mār Taklā. Beide Schluchten bilden den Weg zu dem anderen Kloster Mār Serkis, das auf dem Felsplateau oberhalb des Dorfes steht“. Zahlreiche alte Höhlen, meist antike Wohnstätten, fand man an der West- und Südwestecke des Felsens, an dessen Ostabhang das moderne Dorf sich amphitheatralisch aufbaut (Moritz, S. 146). In den Höhlen wurden einige griechische Inschriften gefunden (Waddington, *Inscriptions*, N<sup>o</sup>. 2563; 5; Moritz, S. 145—47, N<sup>o</sup>. 3—8, darunter datierte von 107 und 167 n. Chr.). Berühmt ist Ma'lūlā' und seine Nachbardörfer Bakh'a und Djubb 'Adin dadurch, das der dort noch jetzt lebendige „westaramäische“ Dialekt den letzten Rest der zur Zeit Christi in ganz Syrien und Palästina gesprochenen syrischen Sprache auf syrischem Boden darstellt.

*Litteratur:* Yaḳūt, *Mu'djam*, ed. Wustenf. IV. 578; Ṣafī al-Dīn, *Mawā'id al-Iḥṣā'*, ed. Juynboll, III, 123; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 500; Parisot, *J A*, IX. Serie, XI [1898, I], 239—312 (dort S. 252—54 die ältere Litteratur); XII [1898, II], 124—76; B. Moritz, *MSOS As.*, I, 146, Anm. 2; Wright, *Catalogue of the Syr. Mss. in the Brit. Mus.*, S. 327 f.; Ḥabīb Zayyāt, *Khaṣā'in al-Kutub fi Dimashk wa-Dhawaḥika*, Miṣr 1902, S. 121—61; Uspenskij, *Izvestiya Russk. Arch. Instit. v K'pōv*, VII, Sofia 1901, S. 107—9 und Taf. VII—VIII; Cyrille Charon [d. i. C. Karalevskij], *Les titulaires Melchites de ... Ma'loula*, in: *al-Mashriq* XIII, 1910, S. 580; S. Ronzevalle, in *MFO B*, V, 1911, S. 8\*—9\* = *Notes et Études d'arch. orient.*, S. 145 f.; Bergsträsser, in *Abh. f. d. Kunde d. Morgenl.* XIII, N<sup>o</sup>. 2; XV, N<sup>o</sup>. 4; ders., in *ZA*, XXXII, 1919, S. 103—63; Nöldeke, in *ZA*, XXXI, 1917—18, S. 203—30; J. Segall, in *Jewish Missionary Intelligence*, XXVI, 1910, S. 9—11, 20 f. = *Travels through Northern Syria*, London 1910, S. 113—20; Dussaud, *Topogr. histor. de la Syrie*, Paris 1927, S. 264, 270, 281.

(E. HONIGMANN)

**MĀLWĀ** im engeren Sinne ein Binnenbezirk Indiens, der, im Süden von den Vindhya-Bergen begrenzt, zwischen 23° 30' und 24° 30' nördl. Länge und 74° 30' ö.Br. liegt. Zu diesem Gebiet, das im Zeitalter des *Mahābhārata* als Nishadha und später nach dem Namen seiner Hauptstadt (heute Ujjāin) als Avanti bekannt war, traten später noch Akara oder Ostmālwa mit der Hauptstadt Bhilsā und das zwischen den Vindhya- und Sātpūra-Bergen gelegene Land hinzu. Die Provinz bildete einen Teil des Herrschaftsgebietes der Maurya, der Westlichen Satrapen, der Gupta von Magadha, der Weissen Hunnen und des Königreiches von Kanawdj, und ging schliesslich in den Besitz der Malawā über, von denen es seinen Namen hat. Diese bildeten nach ihrer Hinduisierung den Paramāra (Pawar)-Stamm der Rādjputen, der von 800 bis 1200 in Mālwa herrschte. Im Jahre 1053 unterlag

er der verbündeten Macht der Čalukya von Anhilvāda und der Kalačuri von Tripuri. Im Jahre 1235 eroberte Shams al-Dīn Iltutmish von Delhi Ujjāin, zerstörte den Tempel von Mahākāl und plünderte Bhilsā. Mālwa wurde eine Provinz des Reiches von Delhi und blieb, von kurzen Zwischenspielen hinduistischer Aufstände abgesehen, in diesem Zustand, bis im Jahre 1392 bei der Auflösung des Reiches von Delhi nach Timurs Invasion der afghanische Statthalter Dilāwar Khān Ghūrī ein unabhängiges Königreich daraus machte. Er wurde 1405 von seinem Sohn Alp Khān ermordet, der als Hūshang Shāh den Thron bestieg. Er verlegte die Hauptstadt von Dhār nach Māndū und gründete Hūshangābad. Ihm folgte bei seinem Tode im Jahre 1435 sein Sohn Ghaznī Khān, diesem nach einer Regierungszeit von nur wenigen Monaten sein unmündiger Sohn Mas'ūd Khān. Dieses Kind wurde von seinem Vetter und Vormund, Maḥmūd Khaldjī, beiseite geschafft, der 1436 als Maḥmūd I. den Thron bestieg und dessen Regierungszeit von 33 Jahren die ruhmreichste in der ganzen Geschichte von Mālwa ist. Er führte erfolgreiche Kriege gegen die Könige von Guḍjarāt, Dekkan und Džawnpūr, den kleinen Staat Kālpi und Rānā Kumbha von Čitor; vor der überlegenen Macht von Delhi zog er sich, ohne an Prestige einzubüssen, geschickt zurück; er dehnte die Grenzen seines Königreiches nach Norden, Osten und Süden aus. Nach seinem Tode im Jahre 1469 zog sich der Thronfolger, sein dritter Sohn 'Abd al-Qādir Ghīyāth al-Dīn, der während der aufreibenden Regierung seines Vaters mit Staatsgeschäften überlastet gewesen war, in seinen Harem zurück und überliess die Verwaltung seines Reiches seinem Sohn Naṣīr al-Dīn, der im Jahre 1500 seinen Vater durch Gift umbrachte und den Thron bestieg. Naṣīr al-Dīn fand im Jahre 1510 einen fürchterlichen Tod, indem er in einem Anfall von Trunkenheit in ein Wasserbecken oder eine Zisterne stürzte, wo seine Begleiter, froh ein solches menschliches Umgeheuer loszuwerden, ihn umkommen liessen. Ihm folgte sein Sohn Maḥmūd II., der bei seinen kriegesischen Unternehmungen ebenso unglücklich war, wie der erste Träger seines Namens erfolgreich gewesen war. Mit Hilfe Muzaffar's II. von Guḍjarāt befreite er sich von seinem mächtigen Rādjput-Minister, Mednī Rāi, doch geriet er infolgedessen in Verwicklungen mit Sangrama Rānā von Čitor, der ihn im Felde besiegte und gefangen nahm, dann aber in edelmütiger Weise wieder frei liess. Dann aber zog er sich in unbegreiflicher Torheit und Undankbarkeit die erbitterte Feindschaft des Bahādur Shāh von Guḍjarāt zu, der Mālwa mit seiner Armee angriff und, nachdem er Maḥmūd jede Gelegenheit geboten hatte, seinen Fehler wieder gutzumachen, Māndū im Sturme nahm (21. März 1531). Maḥmūd und seine Söhne wurden in sicheren Gewahrsam nach Čampaner geschickt, aber der Offizier, der sie zu begleiten hatte, liess sie aus Furcht, sie möchten befreit werden, hinrichten.

Mālwa wurde nunmehr eine Provinz von Guḍjarāt, und als im Jahre 1535 der Kaiser Humāyūn jenes Königreich mit Krieg überzog, schlug er Bahādur Shāh entscheidend bei Mandasor und eroberte Māndū; im folgenden Jahre schon wurde er aber nach Hindustān zurückgerufen infolge der drohenden Haltung Shir Khāns in Bengalen; Mallū Khān, ein Offizier Maḥmūds II., machte sich zum Herrscher von Mālwa und nahm als solcher den Titel Qādir Shāh an. Shudjā'at Khān und Ḥādjī Khān,

zwei Offiziere *Shir Shāhs*, vertrieben ihn aus Mälwā und rissen die Herrschaft über die Provinz an sich. *Shudjā'at Khān* starb 1554; ihm folgte sein Sohn Malik *Bāyazīd*, bekannt unter dem Namen *Bāz Bahādūr*, der die Gelegenheit des Verfalls der Macht der *Sūr-Kaiser* benutzte, um sich unabhängig zu machen. Eine schwere Niederlage, die er durch die Königin des *Gond-Reiches* von *Garha Mandla* erlitt, entwickelte in ihm einen Abscheu vor kriegerischen Unternehmungen; seitdem widmete er sich der Musik und der Liebe zur schönen *Rūpmatī*. Im Jahre 1561 überraschte *Akbars* Heer unter *Adham Khān* den Lüstling in *Sārangpūr*, vernichtete seine Truppen, nötigte ihn selbst zur Flucht und nahm seine Geliebte gefangen, die, um ihrem drohenden Schicksal als Mätresse des Eroberers zu entgehen, Gift nahm. *Bāz Bahādūr* flüchtete nach *Khāndesh*; *Pir Muḥammed Khān*, der Unterfeldherr in *Akbars* Armee, folgte ihm nach dort, wurde aber von *Mubārak Khān* von *Khāndesh* geschlagen und im *Nabadā* ertränkt. *Bāz Bahādūr* kehrte zurück und übernahm wieder die Herrschaft in *Māndū*. Im Jahre 1562 aber brach eine andere Armee unter dem *Uzbeken* *ʿAbd Allāh Khān* in Mälwā ein und zwang ihn, nach *Čitor* zu fliehen. Er blieb dort als Flüchtling bis zum Jahre 1570, als er sich *Akbar* unterwarf und in dessen Dienste trat.

Mälwā wurde nunmehr eine Provinz des Kaiserreiches und blieb es, bis im Jahre 1743 die *Marāṭhā's* ihre Herrschaft über das Gebiet ausdehnten und der *Peshwā* zum stellvertretenden Statthalter gemacht wurde.

Später wurde das Land unter die grossen *Marāṭhā-Generäle* aufgeteilt, deren Abkömmlinge, *Sindhya* von *Gwalior*, *Holkar* von *Indor* und die *Ponwar's* von *Dhār* und *Dewas*, heute noch den grössten Teil des Landes in Besitz haben.

Von 1780 bis 1818, als die britische Oberherrschaft endgültig befestigt wurde, war die Provinz eines der Hauptkampfbereiche, in denen *Muslime*, *Marāṭhā* und *Europäer* um die Herrschaft stritten. Seitdem ist die Geschichte des Gebietes ohne bemerkenswerte Ereignisse verlaufen, nur während des Aufstandes von 1857 kamen an sechs Militärstationen vereinzelt Revolten vor.

*Litteratur:* *Finishta, Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832; *ʿĀin-i Akbarī*, Übers. Blochmann und Jarrett; *An Arabic History of Gujarat*, ed. E. Denison Ross; *The Cambridge History of India*, I und III; *History of the Mahrattas* von G. C. Grant Duff, London 1921; *Imperial Gazetteer of India*. 1908, Bd. XVII.

(T. W. HAIG)

**MAMMAR AL-MUTHANNĀ.** [S. ABŪ ʿUBAIDA.]

**MAMLŪK** (A., Plural: *Mamlūkūn* und *Mamlīk*), Partizipium Passivi I von *malaka* „besitzen“, bezeichnet den Sklaven als das Besitztum seines Herrn. Die Bezeichnung leitet ihren Ursprung wahrscheinlich auf den geläufigen Ausdruck des *Korʾān* zurück: *mā malakat aimānukum* „was eure rechten Hände besitzen“, eine ganz allgemeine Bezeichnung für Sklaven ohne nähere Angabe der Klasse. *Mamlūk* kommt nur einmal im *Korʾān* (*Sūra* XVI, 77) vor, in dem Ausdruck *ʿAbd mamlūk* „ein Sklave im Besitz seines Herrn“, da *mamlūk* allein augenscheinlich noch kein Terminus technicus für Sklave ist. Im *Hadīth* kommt *ʿAbd mamlūk* ebenso vor (*Dārimī, Siyar*, Bāb 34), aber in der ganzen *Hadīth-Litteratur* ist *Mamlūk* schon ein technischer Ausdruck, synonym mit *ʿAbd*. — Der Unterschied zwischen einem geborenen Skla-

ven und einem von freien Eltern geborenen Sklaven muss durch Hinzufügung eines Genitivs zu *ʿAbd* gemacht werden, im ersten Fall von *Kinn* (*ʿAbdu Kinnin*), im letzten von *Mamlaka* (*ʿAbdu Mamlakatūn*).

Es ist bemerkenswert, dass der Ausdruck *Mamlūk* weder im *Hadīth*, noch (aller Wahrscheinlichkeit nach) in der arabischen Litteratur, jemals die religiöse Bedeutung „Diener Gottes“ erhalten hat, wie es bei *ʿAbd* der Fall ist.

Der *Korʾān* macht es dem Herrn zur Pflicht, menschlich zu sein gegen das, „was seine rechte Hand besitzt“ (*Sūra* IV, 40). Die *Hadīthe* über diesen Punkt sind zahlreich. Es wird dort versichert, dass *Muḥammed* auf seinem Totenbett unaufhörlich wiederholte: „(Ich empfehle Euch) *Ṣalāt* und was Eure Hände besitzen“ (*Aḥmed b. Ḥanbal, Musnad*, III, 117; vgl. I, 78). „Wer auch immer seinen *Mamlūk* nicht so behandelt, wie er sollte, der wird nicht ins Paradies eingehen“ (*Aḥmed b. Ḥanbal*, I, 12). „Wenn der *Mamlūk* die *Ṣalāt* verrichtet, ist er Dein Bruder“ (*Ibn Mādja, Adab*, Bāb 10). „Der *Mamlūk* darf sein Essen und seine Kleidung beanspruchen“ (*Muslim, Aimān*, Tr. 41). „Der Gesandte Allāhs pflegte . . . . und den *Mamlūk* zu schützen, der ihn um Hilfe anging“ (*Ibn Mādja, Zuhd*, Bāb 16). „Der *Mamlūk*, der seine Verpflichtungen gegen Allāh und gegen seinen Herrn erfüllt, wird doppelten Lohn erhalten“ (*Bukhārī, ʿUlm*, Bāb 31). Auch ist man verpflichtet, seinem *Mamlūk* sogar bis siebenmal am Tage zu vergeben (*Aḥmed b. Ḥanbal*, II, 111).

Über die gesetzliche Stellung der Sklaven s. *ʿABD*.

Über die sog. ägyptischen *Mamlūken-Dynastien* vgl. den folgenden Artikel. — Schliesslich sei noch erwähnt, dass in gewissen Kreisen *Mamlūk* die spezielle Bedeutung „weisser Sklave“ hatte; s. *Fagnan, Additions aux lexiques arabes*, s. v.

(A. J. WENSINCK)

**MAMLŪKEN**, Herrschergeschlecht in Ägypten und Syrien.

A. Periode bis 1517. Die Geschichte dieser Dynastie ist hier bereits in ihren einzelnen Herrschern behandelt; allgemeines aus ihrer Zeit wie Kunst, Religiosität, Wirtschaft ebendort und besonders in Beckers Artikel *EGYPTEN* [s. d.] und in Hartmanns Artikel *DAMASKUS* [s. d.]; mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum folgt hier nur eine kurze Übersicht.

Sie sind, worauf ihr Name hinweist [s. *MAMLŪK*], ehemalige Sklaven und zwar aus den Sultans- oder Emirsgarden, die sich durch Tüchtigkeit ausgezeichnet hatten und von ihren Herren freigelassen waren. Man unterscheidet ziemlich willkürlich zwei Dynastien, die *Bahri* (I, 609) von 648—792 = 1250—1390 und die *Burdji* von 784—922 = 1382—1517. Mit *Bahri-Mamlūken* bezeichnete man die Garde des Sultans *Nadīm al-Dīn Aiyūb* (637—47 = 1240—49), deren Kaserne damals auf der *Nil*-(*Bahr*)-Insel *Rōḍa* [s. d.] stand. Die *Bahri-Sultane* wurden, abgesehen von den ersten dreien, von den *Mamlūken* unter den Nachkommen des Sultans gewählt; so herrschten nach *Baibars* [s. d.] zwei seiner Söhne, nach *Kalāʾūn* [s. d.] zwei Söhne, eine Reihe von Enkeln und ein Urenkel. Anders wurde es unter den *Burdji-Mamlūken*, einer von *Kalāʾūn* gegründeten Leibgarde, die in den Türmen der *Kairoer Zitadelle* kasernierten. Zwar wusste der erste *Burdji*, *Barḳūk* [s. d.], seinen Sohn als Thronfolger durchzusetzen, auch ein zweiter Sohn bestieg den Thron auf ganz kurze Zeit. Seit-



her aber duldeten die Mamlükengarden nicht mehr auf die Dauer die Erbfolge; keinem Sultanssohn, der zum Thronfolger proklamiert war, ist es gelungen, sich auf dem Thron zu halten. (Eine Ausnahme bildet al-Nāṣir Muḥammad II., der beinahe 3 Jahre den Thron innehatte). Die Mamlüken wählten als Sultan nicht immer den Tüchtigsten, sondern manchmal den Ältesten; es war eine Art Seniorat entstanden. Der erste Mamlük auf dem Thron war 'Izz al-Dīn Aibek (648–55 = 1250–57), der Gatte der *Shadjar al-Durr* [s. d.], einer Sklavin, die Aiyüb geheiratet hatte.

In der Zeit der grössten Ausdehnung unter der Mamlükenherrschaft war die Grenze Ägyptens im Westen die Lybische Wüste bis nach Barka, im Süden Nubien bis Maṣṣaw'a, im Norden das Mitteländische Meer; Syriens Grenzen gingen im Osten zum Euphrat bis Dēr al-Zōr über Raḳḳa, im Süden bis zur arabischen Steppe, im Norden bis zum Taurus. Die beiden Länder stiessen am Sinai aneinander, durch das Rote Meer waren sie getrennt. Über die Heiligen Stätten in Mekka und Medina haben die Sultane meist die Oberherrschaft ausgeübt. Zeitweise hat sogar Sultan Kānṣūh Ghūrī [s. d.] im südlichen Arabien Garnisonen unterhalten.

Die erste Aufgabe der Mamlüken-Sultane war, das Reich zu konsolidieren. Ihr gefährlichster Gegner, die Tataren unter Hulagu, wurden im Jahre 658 (1260) bei 'Ain Djālūt [s. d.] in Syrien geschlagen, die Kreuzfahrer von den Sultanen Baibars, Kālā'ūn, Khalīl vernichtet, die Reste der 'Aliden und die Assassinen [s. d.] von Baibars unschädlich gemacht. Die Herrschaft wurde endgültig befestigt und den Aiyübiden in den ihnen gebliebenen kleineren Herrschaftsbezirken gegenüber dadurch legitimiert, dass Baibars den aus Baghdād von den Mongolen vertriebenen Khalifen in Kairo aufnahm, hier im Jahre 659 (1261) das Khalifat wieder errichtete und sich dann vom Khalifen zum Teilhaber der Macht (*Kāsim al-Dawla*) ernennen und in einem feierlichen Akt die Herrschaft übertragen liess. So blieb es bis zum Schluss der Mamlükenherrschaft. Der jeweilige Khalīf huldigte dem Sultan bei seiner Thronbesteigung und trat ihm alle Rechte ab. Er verlor damit jede Gewalt und war der Schatten eines Herrschers, ohne Macht, Geld und Einfluss. Nur hin und wieder haben sich indische Sultane von den Khalifen Investiturschreiben erbeten.

Die Herrschaft des Sultans war absolut. Ihm zur Seite stand ein Staatsrat, in dem die obersten Mamlükenführer rechts und links vom Herrscher nach ihrem Range sass (Zusammensetzung und Reihenfolge aus der frühen Mamlükenzeit): Der Vertreter des Sultans (*Nā'ib kāfil*, später nur in den Fällen der Abwesenheit des Herrschers ernannt), der Generalissimus (*Amīr kabīr*), später mit dem Amt des Atābek vereinigt, der Befehlshaber der Garden (*Rās Nawbat al-Nuwwāb*, s. I, 347), der Kriegsminister (*Amīr Ṣilāḥ*, s. I, 347), der Präsident des Staatsrats als oberster Zivilbeamter (*Amīr Medjlīs*). Später gewannen der Innenminister (*Dawādār kabīr* [s. d.]) und der Haus- und Domänenminister (*Ustādār*) an Einfluss und wurden zu den höchsten Beamten gezählt, sowie der oberste Militärverwaltungsrichter (*Hādīb al-Hudūdīyāb* [s. d.], eigentlich Oberkammerherr) und zeitweise der Oberstallmeister (*Amīr Akhūr*, s. I, S. 346). Die Beamten und ihr Rang wechselten (vgl. z.B. I, 347 unter al-Amīr al-kabīr die Zusam-

mensetzung und die Reihenfolge aus späterer Zeit). Diese Mitglieder des Rates waren militärische Beamte, sog. Herren des Schwerts (*Aṣḥāb al-Suyūf*), sie gehörten zur Klasse der Emire von 1000 (*Mukaddim al-Ulūf*). Aus dieser Klasse wurden auch die Statthalter der syrischen Provinzen gewählt (Damaskus, Aleppo, Tripolis, Hamā, Ṣafad), ferner manchmal die vom Sultan selbst ernannten Gouverneure der Zitadelle von Damaskus und Aleppo. Die nächste Klasse waren die *Ṭablakhānā*, Emire von 40 Mamlüken, die das Recht hatten, eine Musikkapelle mitzuführen. Ihnen folgten die Emire von 10 Mamlüken und die von 5. Alle Emire von 1000 wurden vom Sultan selbst ernannt; die übrigen Emire in den Provinzen manchmal vom Sultan, manchmal vom Statthalter bestimmt. Das Verwaltungssystem des sultanischen Hofes wiederholt sich in verkleinertem Massstab in den Provinzen. Jeder Statthalter ist ein kleiner Sultan, der zum Teil dieselbe Beamtschaft wie der Sultan in Kairo hat. Die syrischen Statthalter sind im allgemeinen voneinander unabhängig, nur wenigen wie dem Emīr Tengiz [s. in Artikel DAMASKUS, I, 946b; Absatz 2] waren die anderen Statthalter unterstellt. Im Anfang hatten die Mamlüken, wohl von den Mongolen beeinflusst, die Tendenz, alle Ämter weltlich zu gestalten und mit Mamlüken, die als Herren des Schwerts (*Aṣḥāb al-Suyūf*) zur Militärkaste gehörten, zu besetzen. Bei den höchsten Ämtern haben sie dies bis zum Schluss ihrer Herrschaft durchgeführt, doch mussten sie die einflussreichen Stellen des Geheimschreibers (*Kātib al-Sirr*) und Kanzleivorstehers (*Ṣāhib Dīwān al-Inṣhā'*) schaffen und mit Zivilbeamten besetzen, ja sogar Christen, Juden und namentlich Konvertiten zulassen, weil die türkische Herrenkaste dafür nicht geeignet war. Die oben erwähnten führenden Stellen in der militärischen und Regierungslaufbahn blieben aber der sich stets neu bildenden Oligarchie reserviert, in die weder die Araber noch die Söhne der Mamlüken aufgenommen wurden. Es ist kaum vorgekommen (mir sind von Arabern 3 Fälle bekannt), dass Araber oder Söhne von Mamlüken Emire von 1000 wurden, oder gar bis zu den höchsten Posten avancierten. Sie sind nie über den Rang der Emire von *Ṭablakhānā* gekommen, haben aber bedeutende Posten sowohl in der Gruppe der Richter und Gelehrten, als auch in der sonstigen Zivilverwaltung bekleidet. Die Mamlüken wurden im Auftrag der Regierung durch einen hohen Beamten, den Käufer der Mamlüken (*Tādjir al-Mamālīk*), gekauft, erst zum Teil in der Mamlüken-Schule in der Zitadelle in Kairo erzogen, später in das Pagenkorps der Waffenträger, Truchsesse, Mundschenke, Polomeister, Keulenträger usw. zur weiteren Ausbildung verteilt und dann je nach Bedarf in den Dienst der Emire oder des Sultans gestellt. Die Gardisten des Sultans hiessen *Khāṣṣkī*, die Emire hatten nach seinem Vorbild ebenfalls Leibgarden. Das Heer bestand a. aus der Leibgarde des Sultans; b. dem *Liyād al-Khalḳa*, angeworbenen Truppen, die mit Geld und mit Erträgen von Lehnsländereien bezahlt wurden; c. den Garden der grossen Emire und früheren Sultane. In späterer Zeit gab es eine Reserve, *Awlād al-Nās*, die zum Kriege einberufen wurde, aber auch in Friedenszeiten Bezahlung erhielt. Die kriegesischen Expeditionen wurden meist vom Staatsrat beschlossen; die Emire erhielten dann für ihre Truppen Ausrüstungs- und Feldzugsgelder, um sie in Feindesland zu führen.

Ausser den Beamten der militärischen Laufbahn gab es die Zivilbeamten, *Aṣḥāb al-Ḳalam* (Beamten der Feder): *a.* die religiösen Beamten (*al-Dīniya*), die für den Richter- und Gelehrtenstand und eine Reihe anderer Ämter bestimmt waren; *b.* die eigentlichen Verwaltungsbeamten (*al-Diwāniya*) für die übrige Verwaltung.

Das Einkommen des Sultans bestand aus der Grund-, Kopf- und Armensteuer, aus den landwirtschaftlichen Erträgen des Lehen (über die ägyptischen Lebensverhältnisse vgl. II, 10, 14), von denen er die notwendigen Beträge den Heeresmitgliedern und den Beamten weitergab, den Zöllen, den Staatsfabriken und ausserordentlichen Abgaben auf Waren und Märkte, die, nicht im *Ḳorʾān* vorgesehen, als ungesetzlich galten und bekämpft wurden. Ferner machte er sich gelegentlich Geld durch Zwangskäufe und Verkäufe. Die Regierung kaufte zwangsweise Waren zu einem bestimmten Preis und zwang den Abnehmern einen bestimmten Verkaufspreis auf. Endlich gab es Monopole, aus denen der Sultan Einnahmen hatte. Auch wurde das beliebte Mittel der Besuche des Sultans bei den Grossen des Landes, denen er als Gast bedeutende Summen erpresste, angewendet (besonders *Ḳāʾitbey* [s. d.]). Ähnlich scheinen die Verhältnisse in Syrien gewesen zu sein, doch wissen wir wenig über die dortige Lehenseinteilung.

Die Bedeutung der Mamlüken in der Geschichte hat darin bestanden, dass sie, geschützt durch die Wüsten und durch ihre Truppen, die Flut der asiatischen Eroberer gestaut haben; sie haben die Mongolen *Čingizkhān*s, später die Scharen Timur Lenk's, die auf kurze Zeit Syrien erobert hatten, und anderer Eroberer besiegt. Nach Besiegung der Tataren und dem Abzug Timur Lenk's musste sich die Politik der Sultane auf den Kampf mit den immer stärker werdenden *ʿOṯmān*en konzentrieren. Der Kampf wurde lange durch Gründung von Pufferstaaten von beiden Seiten vermieden; als solche sind vor allem die Fürsten von *Dhu l-Ḳadīr* und die Fürsten vom Weissen und Schwarzen Hammel (so nach ihren Fahnen genannt) zu erwähnen. Die glückliche Politik *Ḳāʾitbey*'s verzögerte das Ende, aber die nach ihm kommenden Herrscher waren schwach. Die Herrschaft der Mamlükensultane verlor an Straffheit, sie selbst waren in langen Kämpfen geschwächt, ihre Finanzen infolge ihres unmässigen, ihren Mitteln nicht entsprechenden Gebrauchs und infolge eines mangelhaften Steuerwesens, das in der späteren Periode den Grossgrundbesitzern die Möglichkeit gab, sich den Steuern zu entziehen, völlig zerrüttet. Deshalb konnten sie auf die Dauer den *ʿOṯmān*en nicht widerstehen, zumal die Disziplinlosigkeit der mamlükischen Führer und die Schwäche ihrer Feldartillerie das Heer unfähig machte. Die gut ausgerüsteten Festungen sind gegen die *ʿOṯmān*en nicht verteidigt worden, sie fielen durch Verrat. Der an sich tüchtige Sultan *Ḳānsūh Ghūrī* wurde im Jahre 922 (1516) bei *Mardj Dābiḳ* (in der Provinz Aleppo) geschlagen und getötet. Damit war dem Sultan *Selim* der Weg nach Ägypten geöffnet, und in sechsmonatigem Verteidigungskampf musste der letzte Sultan *Ṭumānbāʾī* unterliegen. Er wurde am *Bāb Zuwayla* in Kairo aufgehängt. Ein Teil der grossen Emire sowie der *Khalīfe* wurden nach Konstantinopel gebracht. Das *Khalīfat* hörte von selbst auf, da kein neuer *Khalīfe* ernannt wurde; der Sultan von Konstantinopel wurde der „erste“ Herrscher im Islām. Auch der

Schutz der Heiligen Stätten ging automatisch auf ihn über.

Die Periode der Mamlüken hat grosse Baudenkmäler aufzuweisen (s. II, 23). Von weltlichen Gebäuden sind wenig Paläste, hingegen Festungen (*Kairo*, *Aleppo*, *Damaskus*, *Biredjik*), die in der Mamlükenzeit völlig umgebaut wurden, erhalten, ebenso eine grosse Zahl prächtiger Grabdenkmäler, Hospitäler, Bäder, schöner Brunnen und Aquädukte. Von religiösen Gebäuden wurden vor allem grossartige Moscheen und mit ihnen verbundene Schulen gebaut. Während noch unter den *Aiyūbiden* in jeder Stadt bzw. selbständigen Vorstadt nur eine „grosse“ Moschee, wo das Freitagsgebet abgehalten wurde, bestand, kam unter den Mamlüken die Sitte auf, dass viele Sultane, Statthalter, sowie hin und wieder auch eine der Zünfte „grosse“ Moscheen für den Freitagsgottesdienst in grossen Städten bauten. Zu nennen sind die Moscheen von *Baibars*, *Ḳalāʾūn*, *Muḥammed al-Nāṣir*, *Sulṭān Ḥasan*, *Barkūk*, *Muʾaiyad*, *Ḳāʾitbey* in *Kairo*, sowie die Moscheen in den Provinzhauptstädten *Aleppo*, *Damaskus*, *Tripolis*. Während Landwirtschaft, Handwerk und Kunstgewerbe grosse Blüte zeigten, litt namentlich unter der Herrschaft der späteren Mamlükensultane der Handel durch die erpresserischen Abgaben der Regierung. Der Transithandel durch Ägypten, gestützt durch Verträge mit fränkischen und orientalischen Herrschern, hat grosse Summen abgeworfen. Die Zölle und die Zollbehandlung der Kaufleute wurde aber schliesslich derart unerträglich, dass die europäischen Mächte alles daran setzten, den Seeweg nach Indien zu sichern, um die Durchfuhr durch Ägypten mit ihren ungeheuren Kosten und widerwärtigen Schikanen zu vermeiden.

Die letzten Kämpfe des Sultans *Ḳānsūh Ghūrī* gingen um Festsetzung in Süd-Arabien und Vorder-Indien zur Sicherung des ägyptischen Anteils am indischen Handel.

*Litteratur:* Aus der reichen Litteratur über die Mamlüken (s. besonders in van Berchem's Index zu *Matériaux pour un Corpus Inscriptivum Arabicarum*, I, *Égypte*, Paris 1903, das ausführliche Verzeichnis) wird hier das Wichtigste angeführt:

I. Historische Hilfswissenschaften: *Suyūṭī*, *Lubb al-Lubāb*, ed. P. J. Veth, Leiden 1840 (über die Nomina relativa der Araber); *St. Lane-Poole*, *The Mohammedan Dynasties*, Westminster 1894; *Zambaur*, *Manuel de généalogie et chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover 1927; *Sauvaire*, *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et la métrologie musulmane*, *JA*, 1879–87; *St. Lane-Poole*, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Bd. 4, London 1879; *Jacoub Artin Pacha*, *Contribution à l'étude du blason en Orient*, London 1902.

II. Politische Geschichte: *Weil*, *Geschichte der Chalifen*, Bd. 4–5, Mannheim 1860–62; *M. Amari*, *Diplomi arabi del R. Archivio fiorentino*, Florenz 1863; *Aug. Müller*, *Der Islam im Abend- u. Morgenland*, Berlin 1885–87; *W. Heyd*, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, franz. Ausg., Neubearbeitg. d. Verf., Paris 1885; *Marino Sanuto*, *Diarii* (Konsularische Tagebücher aus d. Mamlükenzeit), Venedig 1879–1903; *Historiens orientaux des croisades*, 5 Bände, Paris 1872–1906; *H. Lamens*, *Correspondances diplomatiques entre les*



sultans mamlouks d'Égypte et les puissances chrétiennes, 1904; Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, 2 Bände, Paris 1912—13; W. Muir, *The Caliphate*, ed. Weir, Edinburgh 1915; H. Saladin und G. Migeon, *Manuel d'archéologie musulmane*, 2 Bde., Paris 1907; Max van Berchem, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum*, Paris 1903 ff.: I. Egypte; II. Syrie du Nord (von M. Sobernheim); III. Syrie du Sud (ed. Wiet), 1920; Yūsuf b. Taghribirdī, *al-Nuḍjūn al-ʿaṣakira fī Mulūk Miṣr wa'l-Kāhira*, ed. Popper, Berkeley 1909 ff. (reicht bis 865 [1461], der Rest bisher nur handschriftlich), s. Brockelmann, *G. A. L.* II, 41, wo auch das Ms. *Harawāṣṣ al-Duhūr* angeführt ist (beide für Biographien äusserst wichtig); Aḥmed al-Makrizī, *al-Sulūk li-Maʿrifat Duwal al-Mulūk*, (1. Teil) Übers. E. Blochet, Paris 1908; (2. Teil) *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte*, Übers. Quatremère, Paris 1837—45 (reicht bis 708 [1309]); der Rest nur handschriftlich, s. *G. A. L.* II, 38; Abu 'l-Fidā, *Tārīkh*, Konstantinopel 1286; al-Nuwairi, *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab*, Bd. I ff., Kairo 1342; 'Omar b. al-Ḥabīb, *Durrat al-Aṣṭāk fī Dawlat al-Atrāk* (ausführliche Inhaltsangabe von H. E. Weyers in *Orientalia*, II, Amsterdam 1846); Ibn Ḥaǧǧar al-ʿAsqalānī, *Inbāʾ al-Ḡhumr bi-Abnāʾ al-ʿUmr*, nur handschriftlich (s. Brockelmann, II, 70); Ibn Iyās, *Tārīkh Miṣr*, Bülāḳ 1311—12 (für die Jahre 906—22 nur handschriftlich, s. Brockelmann, II, 295); Saḫāwī, *Kitāb al-Tibr al-masbūk fī Dhail al-Sulūk*, Bülāḳ 1896; Ibn Ḳhalḍūn, *Kitāb al-ʿIbar*, Bülāḳ 1284, Band V: Biographien: Ḳhalīl b. Aibek al-Ṣafadī, *Aʿyān al-ʿAṣr wa-Aʿwān al-Naṣr* (Lebensbeschreibungen aus dem VIII. [XIV.] Jahrhundert, s. Brockelmann, II, 32); Yūsuf b. Taghribirdī, *al-Manhal al-ṣāfi wa'l-mustawfi ḥaḍ al-wāfi* (Lebensbeschreibungen von 650—857 [1252—1453], s. Brockelmann, II, 41).

III. Bau- und Kunstgeschichte: E. W. Lane, *Arabian Society in the Middle Ages*, London 1883; St. Lane-Poole, *The Art of the Saracens in Egypt*, 1886; J. Franz Pacha, *Die Baukunst des Islam* 2, Darmstadt 1896; M. Sh. Briggs, *Muhammadian Architecture in Egypt and Palestine*, Oxford 1924; H. Glück und E. Diez, *Die Kunst des Islams*, Berlin 1925.

IV. Staatsverwaltung: J. von Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Wien 1815; Gaudefroy-Desmombynes, *La Syrie à l'Époque des Mamlouks*, Paris 1923; W. Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Egypten*, Hamburg 1928; Wüstenfeld, *Die Geographie und Verwaltung von Egypten*, Göttingen 1879, aus Kalkashandī; Kalkashandī, *Subḥ al-Aṣḥāʾ* (Staatshandbuch), Kairo 1340 (1922) und gekürzte Ausgabe *Ḍawʾ al-Subḥ*, Kairo 1324 (1906); Ḳhalīl al-Zāhiri, *Zubdat Kashf al-Mamālik* (Staatshandbuch), ed. Ravaisse, Paris 1894; Ibn Faḍlallāh al-ʿOmari, *al-Tārīf* (offizieller Briefsteller), 1312 (1894); Abū Yūsuf Yaʿqūb, *Kitāb al-Kharāj* (Buch über die Steuer, Bülāḳ 1302 [1885], Übers. E. Fagnan, Paris 1921).

V. Geographie: Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890; ders., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905; Abu 'l-Fidā, *Géographie*, ed. de Slane, Paris 1840; Yāḳūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, Leipzig 1866—73;

Ḥaǧǧī Khalīfa, *Djihān-Numā* (allgem. Geographie), Stambul 1145, ins Lateinische übersetzt von M. A. Norberg, Gotha 1818; Ibn Faḍlallāh al-ʿOmari, *Masālik al-Aḫṣār* (geogr. Werk über das Mamlukenreich), vorläufig Bd. I, Kairo 1342; Ibn Duḳmāḳ, *Kitāb al-Intisār* (Beschreibung von Ägypten), Bülāḳ 1893; Sharaf al-Dīn Yaḥyā 'Abd al-Laṭīf b. al-Djīʿān, *al-Tuhfa al-saniya fī Asmāʾ al-Bilād al-maṣriya*, ed. Moritz, Kairo 1898; Übers. von Silvestre de Sacy, *Relation de l'Égypte par 'Abd al-Laṭīf*, Paris 1810.

#### VI. Städtegeschichte:

1. Kairo: Aḥmed al-Makrizī, *Kitāb al-Khiṭaṭ*, Bülāḳ 1270; ed. Wiet, in *MIFA O*, XXX, Kairo 1911; Übers. Buch I u. II, von Bouriant, in *MMA F*, XVII, Kairo 1895; Buch III, von Casanova, in *MIFA O*, Kairo 1906; Casanova, *Histoire et description de la citadelle du Caire*, in *MMA F*, VI.

2. Jerusalem: Muǧīr al-Dīn, *Uns al-Djalil*, Kairo 1283, Übersetzung von Sauvaire.

3. Damaskus: H. Sauvaire, *Description de Damas*, *J. A.*, Paris 1894—96; Muḥammed Kurd 'Alī, *Khiṭaṭ al-Shām* (Geschichte von Syrien und Damaskus bis in die neueste Zeit), 5 Bände, 1924—27.

4. Beyrouth: Ibn Yaḥyā, *Histoire de Beyrouth*, Übers. P. Cheikho, Beyrouth 1902.

5. Aleppo: Ibn Shihna, *al-Durr al-muntakhab fī Tārīkh Mamlakat Ḥalab* (Geschichte Aleppos mit Ergänzungen bis zu Beginn des XX. Jahrhunderts), 1906; Muḥammed Rāḡhib, *ʿIṣām al-Nubalā bi-Tārīkh Ḥalab al-shahbāʾ*, 6 Bde., Aleppo 1342—44 (sehr ausführliche Geschichte u. Topographie Aleppos).

6. Mekka: *Chroniken der Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, Leipzig 1858.

7. Medina: Samḥūdī, *Wafāʾ al-Wafāʾ*, Kairo 1285 (1869); *Geschichte der Stadt Medina*, Übers. von Wüstenfeld, Göttingen 1861.

(M. SOBERNHEIM)

B. Periode von 1517—1798. Es ist eine bezeichnende Tatsache, dass selbst diese Periode von nahezu drei Jahrhunderten, während welcher Ägypten zum türkischen Reiche gehörte, noch als eine dritte Mamluken-Periode bezeichnet werden kann. Die Änderung, die durch die Eroberung Sultan Selims im Jahre 1517 herbeigeführt wurde, war schliesslich keine wesentliche, wenigstens was die Verwaltung anbelangt. Ägypten und seine Einwohner blieben unter der Herrschaft einer machtvollen Minderheit fremder Rasse. Der Antagonismus, der anfangs zwischen den osmanischen Türken und den Mamluken bestand und der zuerst zu vielem Blutvergiessen geführt hatte (Hinrichtung von 800 Mamluken durch Selim I. in Kairo), dauerte nicht sehr lange, nachdem die erste unruhige Zeit der Eroberung vorbei war. Die türkischen Soldaten und Beamten, die während der osmanischen Regierung nach Ägypten kamen, vermischten sich bald in weitgehendem Masse mit der numerisch mächtigeren Klasse der Mamluken, deren Hilfe überdies für die Regierung des Landes unentbehrlich war. Ausserdem erfuhr die Zahl der Mamluken (*al-Sharāḥisa*) eine ständige Zunahme durch Kauf von Sklaven aus dem Kaukasus. Ein Schriftsteller des XVII. Jahrh. (Vansleb, S. 13) sagt, dass Ägypten zu seiner Zeit von Kopten, Mauren (mit denen er die zum Islām bekehrte Bevölkerung meint), Arabern, Türken,

Griechen, Juden und Franken bewohnt wurde. Die „Türken“ waren die führende Klasse und setzten sich aus Mamlüken und Osmanen zusammen, zwischen denen kein Unterschied gemacht wird. Wir können sogar von einer Mamlükisierung des osmanischen Elementes sprechen; die wirkliche Osmanisierung des Landes vollzog sich erst im XIX. Jahrh. In Übereinstimmung mit dem Gesagten zeigt die Geschichte jener Jahrhunderte unter den Parteien und Fraktionen der Mamlüken niemals eine pro- oder anti-osmanische Partei; solche Streitigkeiten hatten nur lokalen und persönlichen Charakter. Selbst der erste Gouverneur Agyptens, Khā'irbek, war ein Mamlük, ob schon nach ihm die Pasha's ohne Ausnahme von Konstantinopel gesandt wurden.

Während der ersten hundert Jahre war in der Tat die Autorität der Pasha's, die von Konstantinopel gesandt wurden, um das Land zu regieren, unumstritten. Der Pasha konnte sich auf sieben Truppenkontingente (*Odjak*) stützen, von denen sechs von Selim I. eingerichtet waren, während ein siebtes Kontingent, und zwar ein Mamlüken-Kontingent, unter Sulaimān I. hinzugefügt wurde. Ihre nominelle Stärke war 20 000 Mann zusammen. Sie wurden nicht vom Pasha, sondern von ihrem eigenen Kommandeur befehligt, der dem *Odjak* der Janitscharen angehörte und in der Zitadelle von Kairo residierte. Später verhielten sich diese Truppen immer unabhängiger und waren sogar imstande, Pasha's abzusetzen, die ihnen unliebsam waren, bis im XVIII. Jahrh. diese militärische Macht sich zu einem Instrument einiger einflussreichen Mamlüken-Beys entwickelte. Wichtige Angelegenheiten der Verwaltung wurden von einem grossen *Divān* oder Staatsrat behandelt, der nur in aussergewöhnlichen Fällen zusammentrat und in dem die hohen Beamten vertreten waren, ebenso wie die militärischen Führer und die hohen religiösen Würdenträger. Lokale und besondere Regierungsfunktionen wurden durch zwölf Sandjak-Beys ausgeübt; diese vertraten zugleich die feudale Aristokratie; trotzdem scheinen die Bande, die diese mit den einzelnen Provinzen verbanden, von Anfang an ziemlich lose gewesen zu sein; denn unter ihnen werden der *Kāya* des Pasha's, der *Daftardār*, der *Amir al-Hadjdj* und der *Amir al-Khazna* erwähnt, von denen die drei erstgenannten ebenfalls Mitglieder des grossen *Divān* waren. Die anderen Beys waren Befehlshaber in Suez, Damiette und Alexandria, und Gouverneure der fünf grossen Provinzen im Nildelta. Ausser diesen zwölf Beys gab es noch zwölf andere Beys in ähnlichen Funktionen. Die wirkliche Verwaltung in der Provinz wurde von einer Klasse von Beamten namens *Kāshif* ausgeübt. Ihre Hauptaufgabe war die Eintreibung der Steuern. Man kann sie als eine Art Gouverneure ansehen; einige der grossen Beys selbst waren gleichzeitig *Kāshif*'s in ihrem Bezirk oder hatten verschiedene *Kāshif*'s unter sich. Vansleb erwähnt 36 *Kāshifik*'s. Die Steuern wurden auf verschiedene Weise eingetrieben, da die Ortsgebräuche in verschiedenen Teilen Unter- und Oberägyptens beträchtlich verschieden waren. Die gewöhnlichste Art war das Verpachten der Steuern (*Ittiām*); die *Multazim*'s hatten verschiedene Arten von erblichem Besitzrecht am Boden. Sie trieben die Steuern in Geld oder Naturalabgaben von den Fellāhen ein, gewöhnlich durch den Dorfältesten (*Shaiikh al-Balad*). Bei der Steuereintreibung war ausserdem ein Heer von untergeordneten Betriebs-

und Finanzbeamten angestellt, meistens Kopten. Einige *Kāshif*'s waren gleichzeitig *Multazim*'s. Dies Verwaltungssystem hatte eine enge Verbindung zwischen Verwaltung und Landbesitz, was für ägyptische Zustände stets charakteristisch gewesen ist [vgl. EGYPTEN]. Es war die Fortsetzung des Systems, das unter den Mamlüken-Sultanen (Anordnung von Kā'it Bay) vorherrschte und das im *Kānūn-Nāme-i Miṣr* Sulaimāns I. von neuem geordnet wurde (vgl. J. von Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Wien 1815. I, 101—42); hier wird eine besondere Bedeutung auf die Rechte und Verpflichtungen der *Kāshif*'s gelegt.

Eine grosse Kanzlei in Kairo, deren Chef der *Rūznāmedji* war, hatte diese Steuern einzutreiben und die Steuerlisten zu führen. Die eingetribenen Steuern wurden zum Teil für die Bezahlung der Truppen und für öffentliche Arbeiten wie Bewässerung, Bau von Brücken und Deichen usw., und teils für den jährlichen Tribut an den Sultan verwandt, der anfangs 800 000 Dukaten betrug, später auf 600 000 und schliesslich auf 400 000 Dukaten ermässigt wurde. Im XVIII. Jahrhundert kam die Zahlung eines Tributs tatsächlich ausser Gebrauch.

Ausser der Bodensteuer gab es zahlreiche andere Steuern unter verschiedenen Bezeichnungen; sie wurden mehr oder weniger willkürlich eingetrieben, und als im Laufe der Zeit die Anarchie in der Regierung grössere Ausdehnung annahm, lasteten sie noch schwerer auf der Bevölkerung. Die Landbevölkerung hatte ebensoviel unter den Ansprüchen ihrer Mamlüken-Verwalter und Besitzer zu leiden wie unter den Überfällen der arabischen Stämme, die die Regierung nicht kontrollieren konnte.

Die Geschichte Ägyptens während dieser Periode ist eine nicht sehr interessante Aufeinanderfolge von inneren Intrigen, Kämpfen und Revolten. Bis zum Anfang des XVII. Jahrh. konnten die Pasha's mehr oder weniger ihre Autorität behaupten, aber sie wechselten zu häufig, um einen dauernden Einfluss auszuüben. Nicht weniger als 117 Pasha's haben Ägypten bis zur Ankunft der Franzosen regiert (eine vollständige Liste bei Mehmed Thureiyā, *Sidjill-i 'Othmāni*, IV, 835 ff.). Viele von ihnen versuchten ihren kurzen Aufenthalt so einträglich wie möglich für sich zu machen, und eine Anzahl von ihnen hatte ihre Habgier nach ihrer Rückkehr nach Konstantinopel mit dem Leben zu bezahlen. Im XVII. Jahrh. wurde die wirkliche Gewalt im Lande von den grossen Beys in Kairo ausgeübt, welche die Truppen in ihrer Hand hatten und nur die Pasha's duldeten, die sich nicht in ihre Angelegenheiten mischten. Zu dieser Zeit waren die beiden mächtigsten Stellungen im Lande die des Befehlshabers von Kairo, *Shaiikh al-Balad* genannt, und die des *Amir al-Hadjdj*. Einige *Shaiikh al-Balad* sollen gute Herrscher gewesen sein, besonders Ismā'il Bey, der dies Amt von 1707—24 innehatte. Aber die Machtwechsel hatten immer einen gewaltsamen Charakter und hinderten die Bildung einer Dynastie. Ismā'il's *Shaiikh al-Balads*chaft selbst war ein eigenartiger Kampf zwischen den beiden rivalisierenden Parteien der Dhu 'l-Fiḳāriya und der Kāsimiya vorgegangen, der drei Monate ausserhalb Kairos gewütet hatte. 1747 versuchte die Pforte zum ersten Mal, ihre Autorität wiederaufzurichten, indem sie dem Gouverneur Rāghib Pasha befahl, die Mamlüken-Beys auszurotten; dieser Versuch schlug jedoch vollkommen fehl, und die Unordnung herrschte



weiter bis zum Erscheinen des jungen Mamlüken 'Ali Bey, der sich für kurze Zeit zum unabhängigen *Ṣaḥīḥ al-Balad* und Herrscher Ägyptens machte (1770—71). Damals begann die Pforte ernstere Massnahmen zu ergreifen, um ihren Einfluss auf Ägypten wiederzugewinnen; aber das Regiment der Mamlüken-Beys hörte erst auf, als eine fremde Macht, Frankreich, ihre Hand zeitweilig auf Ägypten legte (vgl. KHEIDIVE).

Unter einer solchen Herrschaft konnten die Lebensbedingungen der Bevölkerung nicht gehoben werden. Es war nicht so sehr die Lage Ägyptens als osmanische Provinz, die die Notlage der Bevölkerung hervorrief, als vielmehr das Fehlen einer starken Zentralgewalt. Europäische Reisende wie Vansleb und Lucas weisen auf die Tatsache hin, dass Ägypten im XVIII. Jahrhundert ein reiches Land war und dass durch das wirkliche Aufhören der Tributzahlungen alles Geld im Lande selbst blieb. Der Reichtum jedoch blieb nur im Besitz der herrschenden Minorität, während die Landbevölkerung hart bedrängt wurde. Die schlechte Organisation verursachte überdies von Zeit zu Zeit schreckliche Hungersnöte, während um die Mitte des XVII. Jahrh. eine Reihe verheerender Seuchepidemien begann. Seit der letzten Periode der Mamlüken-Sultane hatte das Land überdies eine reiche Quelle von Einkünften durch den Wechsel des Handelsweges nach Indien verloren. Der Durchgangshandel war nun auf innerafrikanische Produkte sowie Kaffee und Spezereien aus Arabien beschränkt, während die Ausfuhr ägyptischer Produkte, wie Getreide, Baumwolle und Zucker, begrenzt war. Das Bauholz, welches das Land gebrauchte, musste von der Türkei eingeführt werden. Überdies erlitt der Handel mit christlichen Ländern oft ernstlichen Schaden durch die willkürlichen Massregeln der Ortsbehörden. Zur selben Zeit nahm das städtische Gewerbe schnell ab; eine Ursache dafür mag die Wegführung von zahlreichen gelernten Handwerkern nach Konstantinopel durch Selim I. gewesen sein; die einst blühende Zunft-Organisation wurde durch diese Massnahme lahmgelegt (vgl. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, Berlin 1913, S. 81 und al-Djabbartī, I, 20).

Der Verfall der wirtschaftlichen Kraft Ägyptens machte anderseits Ägypten zu einem verhältnismässig ruhigen Besitz für die Pforte. Nur ganz im Anfang der osmanischen Herrschaft (1524) versuchte ein türkischer Gouverneur, Ahmed Pasha, den Titel eines Sultans von Ägypten anzunehmen, später jedoch wurden keine Versuche gemacht, die Unabhängigkeit wiederzuerlangen, bis zur Zeit 'Ali Beys. Dann allerdings verursachten die politischen Bedürfnisse der europäischen Kolonialmächte, dass Ägypten wieder als eine wichtige Station auf dem Wege nach Indien erschien, und eröffneten neue Möglichkeiten einer mehr unabhängigen Entwicklung, die sich im XIX. Jahrh. verwirklichen sollten. Inzwischen war der Besitz Ägyptens der Türkei in vieler Hinsicht nützlich gewesen. Die Pforte konnte immer auf ein ägyptisches Truppenkontingent in ihren Kriegen rechnen, und das Land selbst bildete eine Aktionsbasis für die militärischen Operationen in Syrien, dem Hidjāz und dem Yaman. Die Wiedereroberung des Yaman unter Selim II. wurde sorgfältig in Kairo vorbereitet. Sobald jedoch die Tendenz zur Unabhängigkeit, wie unter 'Ali Bey, sich zeigte, war der türkische Einfluss in Syrien und Arabien sofort ernstlich gefährdet.

Die vorherrschende Stellung Ägyptens im Islām wurde durch die osmanische Besetzung nicht ernstlich beeinträchtigt. Al-Azhar blieb eines der wichtigsten Zentren islāmischer Wissenschaft; die türkischen Pasha's und andere Würdenträger erkannten dies an, indem sie Geschenke machten und Restaurationen an dem Gebäude ausführen liessen, wie sie es auch gelegentlich für andere religiöse Institute des Landes taten. Obwohl islāmische Wissenschaft weiter blühte, hat Ägypten in dieser Zeit nicht viele hervorragende Gestalten hervorgebracht. Auf dem Gebiete des *Fiqh* war die bedeutendste Persönlichkeit al-Ramlī (gest. 1596), der Kommentator al-Nawawī's, ferner der Mystiker al-Sha'rānī (gest. 1565), und als Vertreter der arabischen Philologie 'Abd al-Kādir al-Baghādī (gest. 1682). Im volkstümlichen Mystizismus nahm die Verehrung von Ahmed al-Badawī von seiten der Aḥmadiya eine bedeutende Stellung ein.

Die Periode osmanischer Herrschaft in Ägypten ist nicht ganz ohne Interesse vom Gesichtspunkte der Architektur und Kunst. Verschiedene Gouverneure, von Khā'irbek an, haben Moscheen erbaut; diese Moscheen zeigen eine Art Übergang vom mamlukischen zum osmanischen Architekturstil. Auch in Kairo gibt es verschiedene Moscheen, die von Mamlüken-Beys gegründet sind, z.B. die Moschee von Abū Dhahab, dem Verräter 'Ali Beys (erbaut 1773). Einige schöne Paläste sind ebenfalls von den Mamlüken erbaut worden, aber nur wenige davon sind heute noch vorhanden (vgl. hierüber R. L. Devonshire, *L'Égypte musulmane et les fondateurs de ses monuments*, Paris 1926, S. 115 ff.).

*Litteratur:* Die Quellen zur Geschichte Ägyptens unter osmanischer Herrschaft sind noch sehr wenig bearbeitet. Von den zahlreichen arabischen Werken seien genannt (vgl. Brockelmann, *G A L*, II, 289 ff.): Ibn 'Iyās, *Badā'i al-Zuhūr fī Waḳā'i al-Duhūr*, Bulāḳ 1312, III, 101 ff. (bis 1522); al-Minhādī, *al-Budūr al-sāfira fī man waliya 'l-Kāhira*, Hs. Wien, N<sup>o</sup>. 9152 (bis 1549); al-Burdī, *al-Riyād al-zāhira fī Akhbār Miṣr wa 'l-Kāhira*, Hs. Algier, N<sup>o</sup>. 1605; Ibn Zūnbul, *Fath Miṣr*, mehrere Hss. (1517—19); al-Iṣḥākī (vgl. Babinger, *G O W*, S. 160 ff.), *Dawḥat al-Aḥbār fī man waliya 'l-Diyār al-Miṣriya*, auch u. d. T.: *Laṭā'if Akhbār al-Uwal fī man taṣarrafa bi-Miṣr min Arbāb al-Duwal*, Kairo 1276, 1296, 1300, 1304 (bis 1623); ders., *al-Rawḍ al-bāsim fī Akhbār man maḍā min al-'Awālim*, Hs. Paris, N<sup>o</sup>. 1562 und Brit. Mus., N<sup>o</sup>. 1251 (bis 1623); al-Ghumrī, *Dhahhirat al-'Alam bi-Ta'rikh 'Umarā' 'l-Miṣr fī 'l-Islām*, nur Hs. (Gedicht, bis 1630); Muḥammad b. Muḥammad b. Abī 'l-Surūr, *al-Tuhfa al-Bahiya fī Tamalluk al-'Uthmān al-Diyār al-Miṣriya*, mehrere Hss. (bis 1634); ders., *al-Rawḍ al-Zahira fī Wulāt Miṣr al-Kāhira al-Mu'izziya*, mehrere Hss. (bis 1651); ders., *al-Kawākib al-Sāfira fī Akhbār Miṣr wa 'l-Kāhira*, mehrere Hss. (bis 1645); al-'Awfī, *Tarādjim al-Ṣawā'ik fī Wāḳ'at al-Ṣanādīk*, mehrere Hss. (handelt über einige Ereignisse der Jahre 1658 und 1661); 'Abd al-Kādir, *Ta'rikh*, Hs. Berlin (*G A L*, II, 299; die Jahre 1603—43); Ibrahim al-Khaṭṭāb, *Mabṭū'at al-'Adjā'ib bi-mā dja'a fī Miṣr min al-Maṣā'ib*, Hs. in Kairo (*G A L*, II, 299; geschr. um 1721); al-Damirdashī, *al-Durra al-Marṣāna fī Waḳā'i al-Kināna*, mehrere Hss. (*G A L*, II, 300; für 1688—1755); Muṣṭafā b. Ibrāhīm, *Ta'rikh Miṣr*, Hs. Kopen-

hagen, N<sup>o</sup>. 159 (für 1686—1739); al-Djabbarti, *Adja'ib al-Athar fi 'l-Tarädfim wa 'l-Akhhbar*, Kairo 1236, Bd. I und II (von 1694 bis zur französischen Besetzung).

Von den türkischen Quellen sind alle grossen Historiker des osman. Reiches seit Selim I. zu nennen, von den verschiedenen *Salim-nämes* an; über die Eroberung Ägyptens: Haidar Celebi, *Tagebuch des ägyptischen Feldzeuges Sultan Selims*, Übers. Khalil Edhem, Weimar 1916 (*Deutsche Orientbücherei*, XX). Besonders über Ägypten haben geschrieben: 'Abd al-Šamad, *Na'wadir al-Akhhbar*, mehrere Hss. (Babinger, *G O W*, S. 58 ff.; türk. Übers. und Fortsetzung eines älteren arabischen Werkes, bis 1540); Šalih b. Djaläl, *Tärikh-i Mišr-i djedid*, mehrere Hss. (*G O W*, S. 100 ff.; geschr. 1546); Yüsuf b. Ni'met-Alläh, *Tärikh-i Mišr*, Hs. Turin (*G O W*, S. 121; türk. Übers. und Fortsetzung eines älteren arabischen Werkes, bis 1592); 'Ali, *Ḥalät al-Kāhira min al-Adät al-Zāhira*, mehrere Hss. (*G O W*, S. 133; geschr. 1599); Maḥmūd b. 'Abd Alläh, *Tärikh-i Mišr*; mehrere Hss. (*G O W*, S. 243 ff.; bis 1679).

J. J. Marcel, *Histoire de l'Égypte depuis la conquête Arabe jusqu'à celle des Français*, Paris 1834, S. 416 ff. (benutzt die wichtigsten arabischen Quellen); M. Delaporte, *Abrégé chronologique de l'histoire des Mamlouks d'Égypte depuis leur origine jusqu'à la conquête des Français*, in *Description de l'Égypte*<sup>2</sup>, Paris 1826, XV, 322 ff.; M. A. Lancret, *Mémoire sur le système d'imposition territoriale et sur l'administration des provinces de l'Égypte*, in *Description de l'Égypte*<sup>2</sup>, Paris 1822, XI, 461 ff.; François Charles-Roux, *Les origines de l'expédition d'Égypte*, Paris 1910; die Werke über die Geschichte des osman. Reiches.

Vansleb, *Nouvelle Relation d'un voyage fait en Égypte*, Paris 1677; Ewliyā Čelebi, *Siyāhet-nāme*, Teil X (ungedruckt); Paul Lucas, *Voyage dans la Turquie, l'Asie, Sourie, Palestine, Haute et Basse Égypte*, Amsterdam 1720, 2 Bde.; B. de Maillet, *Description de l'Égypte*, Paris 1735. Vgl. auch die Artikel EGYPTEN und KIBT.

(J. H. KRAMERS)

AL-MA'MÜN, ABU 'L-'ABBÄS 'ABD ALLÄH [B. HÄRÜN], 'abbāsider Khalife, geboren im Rabi' I. 170 (September 786), Sohn Härün al-Raschid's und einer persischen Sklavin namens Marādžil. Nach einem erbitterten Kampf, der mit der Ermordung des Khalifen al-Amin [s. d.] im Muḥarram 198 (September 813) endete, bestieg dessen Bruder al-Ma'mün den Thron; es dauerte aber über sechs Jahre, bis er seinen Einzug in Baghdād halten konnte. Wegen seiner Sympathien für das Persertum, die von dem Wezir al-Faḍl b. Sahl [s. d.] angefacht wurden, war der Khalife bei den Arabern wenig beliebt. Ein 'Alide, Muḥammed b. Ibrāhīm, gewöhnlich Ibn Tabātabā genannt, trat deshalb im Džumādā II. 199 (Januar/Februar 815) in Kūfa als Prätendent auf und wurde von einem ehemaligen Anhänger al-Ma'mün's, Abu 'l-Sarāyā, unterstützt. Die Rebellen hatten anfangs Erfolg; plötzlich starb aber Ibn Tabātabā, und als der erprobte Feldherr Harthama b. A'yan [s. d.] heranrückte, musste Abu 'l-Sarāyā fliehen. Bald darauf wurde er gefangen genommen und hingerichtet (Rabi' I. 200 = Oktober 815). Inzwischen hatte die Bewegung um sich gegriffen; die 'Aliden machten sich aber so verhasst, dass die Trup-

pen Harthama's ohne Schwierigkeit die Ordnung überall wiederherstellen konnten. Der siegreiche Harthama empfing aber einen schlimmen Lohn; nachdem er in Merw eingezogen war, liess der argwöhnische Khalife ihn ins Gefängnis werfen, wo er bald verschied (Dhu 'l-Ḳa'da 200 = Juni 816). Dieses steigerte die allgemeine Unzufriedenheit. Während al-Ma'mün einsteilen in Merw blieb, empörten sich die Bewohner von Baghdād und stellten al-Manšūr, einen Sohn des Khalifen al-Mahdi, an die Spitze der Bewegung. Da al-Ma'mün im Ramaḍān 201 (März 817) einen 'Aliden, 'Ali al-Ridā [s. d.], zum Thronfolger ernannte und die grüne Farbe der 'Aliden statt der schwarzen der 'Abbāsiden anlegte, rief die Bevölkerung der Hauptstadt Ibrāhīm, einen anderen Sohn al-Mahdi's, zum Khalifen aus (Dhu 'l-Hiǧdja 201 = Juli 817). Dazu kamen noch die ägyptischen Wirren, und in Adharbaidjān wurde die Bevölkerung von dem Khurramiten Bābek [s. d.] aufgewiegelt, der die nördlichen Provinzen beinahe zwanzig Jahre lang terrorisierte. Unter solchen Umständen musste al-Ma'mün schliesslich von Merw aufbrechen, um sich nach dem 'Irāk zu begeben (202 = 817). Da aber der den Arabern besonders unsympathische Wezir al-Faḍl ermordet wurde und 'Ali al-Ridā plötzlich starb, wozu noch kam, dass der Statthalter von Wäsīt, al-Ḥasan b. Sahl, der Bruder des Wezirs, wahnsinnig oder wenigstens als solcher behandelt wurde, hatten die Bewohner von Baghdād eigentlich keinen Grund mehr, Ibrāhīm zu unterstützen, und im Šafar 204 (August 819) zog al-Ma'mün in die Hauptstadt ein, worauf die Farbe der 'Aliden gegen die der 'Abbāsiden vertauscht wurde. Dann erhielt al-Ḥasan b. Sahl seine Statthalterschaft zurück, und einige Jahre später vermählte sich der Khalife mit dessen Tochter Būrān [s. d.]. Gleich nachdem al-Ma'mün Khorāsān verlassen hatte, brach daselbst ein Aufstand unter den Ḥarūriten aus. Ende 205 (Sommer 820) oder Anfang 206 wurde Tāhīr b. al-Ḥusain [s. d.] zum Statthalter von Khorāsān ernannt. Dieser erwies sich auch dem schwierigen Posten in jeder Hinsicht gewachsen, trieb aber seine Selbständigkeit so weit, dass er im Jahre 207 (822) dem Khalifen den Gehorsam kündigte. Zwar starb er schon am folgenden Tage, al-Ma'mün wagte es aber nicht, den Söhnen Tāhīr's die von ihrem Vater verwaltete Statthalterschaft vorzuenthalten, und in dieser Weise wurde die Dynastie der Tāhīriden in Khorāsān gegründet. Im Jahre 210 (825/26) zog 'Abd Alläh b. Tāhīr [s. d.] nach der Bewältigung des Našr b. Šabāth auf den Befehl des Khalifen nach Ägypten. Hier waren die Vemeniten, die es mit al-Ma'mün hielten, schon im Jahre 196 (811/12) mit den Kaisiten, die auf seiten al-Amin's standen, in Streit geraten, und der Kampf dauerte bis zum Tode des letzteren. Dann trat eine ruhigere Periode ein; bald brachen aber neue Unruhen aus, und durch die Ankunft der von dem Umayyaden al-Ḥakam I. [s. d.] verbannten spanischen Muslime wurden die Verhältnisse noch komplizierter. Letztere bemächtigten sich der Stadt al-Iskandariya; als aber 'Abd Alläh b. Tāhīr in Ägypten anlangte, mussten die heimischen Rebellen sich unterwerfen, worauf die Spanier nach Kreta zogen. Nach der Ernennung 'Abd Alläh's zum Statthalter von Khorāsān übertrug al-Ma'mün seinem Bruder, dem späteren Khalifen al-Mu'tašim, die Verwaltung von Ägypten. Schon im Jahre 214 (829) empörten sich aber die



Ägypten gegen dessen Stellvertreter, weshalb al-Mu'tašim selber nach Ägypten ziehen musste, um die Rebellen zu Paaren zu treiben. Zwei Jahre später lehnte sich die Bevölkerung von Unterägypten wieder gegen die Präfecten al-Mu'tašim's auf. Die Kopten wehrten sich mit verzweifelter Energie, bis der Khalife selbst mit frischen Truppen heranrückte und den Widerstand schonungslos niederwarf. Gegen Ende der Regierung al-Ma'mün's loderte auch der alte Kampf gegen die Byzantiner wieder auf. Die Veranlassung ist nicht bekannt, wahrscheinlich wurde aber Bābek von dem griechischen Kaiser Theophilus unterstützt. Jedenfalls brach der Khalife im Muḥarram 215 (März 830) auf und zog gegen die Byzantiner, von seinem Sohn al-Abbās [s. d.] begleitet. Auch in den beiden folgenden Jahren wurden Expeditionen unter dem persönlichen Befehle al-Ma'mün's unternommen. Wie gewöhnlich wurde der Kampf mit wechselndem Erfolg geführt; jedoch gelang es den Muslimen, sich der Festung Lu'lu'a nach einer langen Belagerung zu bemächtigen, worauf Theophilus Frieden schliessen wollte. Sein Antrag wurde aber von al-Ma'mün abgelehnt, und im Jahre 218 (833) fiel dieser wieder in das byzantinische Gebiet ein, starb aber im Radjab (August) desselben Jahres in Budendün unweit von Tarsus, nachdem er al-Mu'tašim als Thronfolger hatte proklamieren lassen.

Trotz aller politischen Schwierigkeiten fand al-Ma'mün Zeit, religiösen und wissenschaftlichen Fragen seine Aufmerksamkeit zu widmen. Seine rationalistischen Tendenzen vermochten ihn, sich den Mu'taziliten anzuschliessen, deren hervorragendster Vertreter damals der Kādi Aḥmed b. Abī Du'ād [s. d.] war. Von diesem angetrieben, ging al-Ma'mün so weit, dass er im Rabi' I. 212 (Juni 827) das Dogma vom Geschaffensein des Korān öffentlich proklamierte und den Mu'tazilismus dadurch zur Staatsreligion erhob. Während die Orthodoxen verfolgt und auf ihre mu'tazilitische Rechtgläubigkeit hin inquisitorisch geprüft wurden, behandelte er die 'Aliden mit der grössten Nachsicht. Unter al-Ma'mün erreichte die Poesie und die Wissenschaft die höchste Blüte. Damals lebten Männer wie Abū Tammām und al-Buḥturī, die je eine *Ḥamāsa* sammelten, der Historiker al-Wāḳidī, der Traditionskenner al-Bukḥārī und der Rechtsgelehrte Aḥmed b. Ḥanbal. Insbesondere interessierte sich der Khalife für die Philosophie und die exakten Wissenschaften. In Baghdād gründete er ein astronomisches Observatorium mit einer reichhaltigen Bibliothek, und die medizinische Hochschule in D̲j̲undai Sābūr [s. d.] war ein Gegenstand seiner speziellen Fürsorge. Gelehrte Werke der griechischen Ärzte und Naturforscher waren schon früher durch Vermittlung des Syrischen ins Arabische übersetzt worden, und unter al-Ma'mün nahm diese Tätigkeit einen kräftigen Aufschwung.

*Litteratur:* Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'ārif* (ed. Wüstenfeld), S. 196—99; Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 491, 500—9, 521, 528—575, 582; Balādhuri (ed. de Goeje), siehe Index; Aḥmed b. Abī Ṭāhir Ṭaifūr, *Kitāb Baghdād*, Bd. VI (ed. Keller), passim; al-Mubarrad, *al-Kāmil* (ed. Wright), S. 171, 174, 241, 558; Ṭabari, III, 647 ff., 764—1164; Mas'ūdi, *Murūdj* (ed. Paris), VI, 283 ff.; VII, 101; VIII, 300 ff.; IX, 45, 51, 70; *al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), VI, 74 ff., 201—311; Ibn al-Fīṭṭakā, *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), S. 297—316; Mu-

ḥammed b. Shākir, *Fawā'id al-Wafayāt*, I, 239—41; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 231 ff.; Weil, *Gesch. d. Chal.*, II, 149 ff.; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 498 ff.; Muir, *The caliphate, its rise, decline and fall* (3. Ausg.), S. 477 ff.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid caliphate*, S. 103, 195, 237, 306—310; ders., *The Lands of the Eastern Caliphate*, siehe Index; Browne, *An abridged translation of the history of Ṭabaristān* by Ibn Isfandiār, passim; Huart, *Histoire des Arabes*, I, 299 ff.; II, 345, 363, 368. (K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MA'MÜN, ABU 'I-'ALĀ' IDRIS B. YA'QUB AL-MANŠUR B. YUSUF B. 'ABD AL-MU'MIN B. 'ALĪ, neununter Herrscher der Almohaden-Dynastie, geboren im Jahre 581 (1185—86) in Malaga, aus der Ehe seines Vaters mit der spanischen Prinzessin Šafiya, der Tochter des Emirs Abū 'Abd Allāh Ibn Mardanišh (Martinez). Die Geschichtsschreiber rühmen die Eigenschaften dieses Fürsten; er war ein Gelehrter, bewandert in Theologie und Profanwissenschaft. Als die Almohaden-Dynastie durch die Streitigkeiten der Thronanwärter von Grund auf erschüttert war, wusste er durch seine Tatkraft ihren endgültigen Sturz um einige Jahre zu verzögern.

Al-Ma'mün war in Spanien zunächst der Statthalter seines Bruders Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-'Ādil, der damals noch den Thron innehatte. Dieser Fürst musste die Halbinsel bald verlassen, um nach Marokko zurückzukehren, ohne dass es ihm gelungen wäre, den aufständischen Häuptling Abū Muḥammad al-Baiyāsī, der mit Ferdinand III. von Kastilien verbündet war, zu unterwerfen; er wurde von den Seinen in seinem eigenen Lande alsbald verraten und im Jahre 624 (1127) ermordet. Auf diesen Mord folgten die fast gleichzeitigen Proklamationen al-Ma'mün's und eines andern almohadischen Thronanwärters, des Neffen des vorigen, Yaḥyā b. al-Nāsir b. al-Manšūr, der den *Laḳab* al-Mu'tašim bi'llāh annahm. Bei seiner Thronbesteigung gelang es al-Ma'mün, ohne Spanien zu verlassen, seine Anerkennung im grössten Teile seines Reiches durchzusetzen und sich des Rebellen al-Baiyāsī zu entledigen. Aber fast zu gleicher Zeit brach ein Aufstand im Osten von al-Andalus aus, wo Muḥammed b. Yūsuf aus der mächtigen Familie der Banū Hūd sich in der Stadt Murcia zum Khalifen ausrufen liess. Gleichzeitig wuchs in Marokko das Ansehen des Yaḥyā al-Mu'tašim, und seine Parteigänger wurden immer zahlreicher. Da al-Ma'mün sich in Spanien machtlos fühlte und gezwungen war, seine Aufmerksamkeit auf Afrika zu richten, sah er sich genötigt, um ein Bündnis mit dem Könige von Kastilien nachzusuchen. Dieser willigte gegen sehr harte Bedingungen ein, al-Ma'mün zu unterstützen; zu diesen Bedingungen gehörte die Übergabe von zehn muslimischen Festungen an der *frontera* und der Bau einer Kirche, sowie die Kultfreiheit in Marrākush. Dafür erhielt al-Ma'mün ein Heer von 12 000 christlichen Söldnern, mit denen er bald den Maghrib eroberte. Es gelang ihm bald, als Herr in Marrākush einzuziehen, nachdem er unterwegs die Armee al-Mu'tašim's im Jahre 627 (1230) entscheidend geschlagen hatte.

Empört über den Abfall des almohadischen Makhzen, der seinen Vorgängern so ergeben gewesen war, traf al-Ma'mün in Marrākush eine Entscheidung, wie sie in der Dynastie noch nicht vorgekommen war: er beschimpfte das Andenken

an den Mahdi Ibn Tūmart, stritt ihm seine Sündlosigkeit (*ʿIṣma*) ab und liess eine grosse Anzahl von almohadischen Shaikhen hinrichten, die er des Verrates an ihm verdächtigte. Die weitere Regierungszeit al-Ma'mūn's ging hin mit den Versuchen, mehrere Aufstände im Maghrib zu unterdrücken. Aber er erreichte es nicht, seinen Rivalen zum Nachgeben zu zwingen, und diesem gelang es, sich Marrākush's zu bemächtigen und die Stadt zu plündern. Bei dieser Nachricht brach al-Ma'mūn, der mit der Belagerung von Ceuta beschäftigt war, sogleich auf, aber er wurde krank und starb unterwegs in dem Tale Wādī l-'Abid Ende Dhu l-Hidjdja 629 (Okt. 1232).

*Litteratur:* Ibn Abi Zar', *Rawd al-Kirfās*, ed. Tornberg (*Annales Regum Mauritaniae*), Upsala 1843, S. 166—69; *al-Hulal al-marashīya*, Tunis 1329, S. 123—25; In Khaldūn, *Iḥwān*, *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, I, 342—44; Übers., II, 233—37; al-Nāsiri al-Salāwī, *al-Istiqṣā*, Kairner Ausg., II, 197—200; Übers. I. Hamet (*Archives Marocaines*, XXXII, Paris 1927), S. 213—25; R. Millet, *Les Almohades*, Paris 1923, S. 145—50. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**AL-MA'MÜN**, *Laḡab* des wichtigsten Herrschers aus der Berber-Dynastie Banū Dhi l-Nūn, der im ersten Viertel des XI. Jahrhunderts nach dem Sturze des Omayyaden-Khalifats in Cordoba ein Königreich mit der Hauptstadt Toledo gründete [siehe den Artikel DHU l-NÜN].

Al-Ma'mūn, mit seinem vollständigen Namen Yahyā b. Ismā'il b. 'Abd al-Rahmān b. 'Amir b. Muṭarrif b. Dhi l-Nūn, wurde im Jahre 429 (1037) beim Tode seines Vaters Ismā'il al-Zāfir dessen Nachfolger und verbrachte seine lange Regierungszeit mit unaufhörlichen Kriegen gegen alle seine muslimischen Nachbarn, die Herrscher von Saragossa, Valencia, Badajoz, Sevilla und Cordoba.

Die erste Zeit seiner Regierung war vollständig dem Kampfe gegen die Ansprüche des mächtigen Königs von Saragossa, Sulaimān b. Hūd al-Musta'in, gewidmet; dieser machte ihm zunächst den Besitz von Guadalajara (Wādī l-Hidjāra) streitig und bemächtigte sich dieser Stadt. Al-Ma'mūn brach zum Feldzug gegen ihn auf, wurde aber geschlagen und musste sich in die Festung Talavera werfen, wo er belagert wurde. Er sah sich darauf gezwungen, um das Bündnis und die Lehnsherrschaft Ferdinands I., des Königs von León und Kastilien, nachzusuchen. Aber trotz der Hilfe des christlichen Fürsten gelang es ihm nicht, Ibn Hūd zum Nachgeben zu zwingen. Al-Ma'mūn wandte sich sodann an den König von Sevilla, al-Mu'tadid Ibn 'Abbād und, um sich mit ihm zu verbünden, musste er sich für den Vasallen des Pseudo-Khalifen Hishām II. erklären. Ibn 'Abbād, der damals mit den Aftasiden von Badajoz im Kampfe lag, leistete al-Ma'mūn nicht die erhoffte Hilfe; Ibn Hūd, der immer angriffslustiger wurde, verwüstete das Gebiet von Toledo und zwang die Bevölkerung, sich ihm zu unterwerfen. Er würde ohne Zweifel al-Ma'mūn seines Königreiches beraubt haben, wenn er nicht im Jahre 438 (1046) gestorben wäre.

Die folgende Zeit seiner Regierung füllte al-Ma'mūn mit dem Kampfe gegen den Aftasiden in Badajoz, Muḥammed b. 'Abd Allāh al-Muẓaffar, aus; die Feindseligkeiten zwischen den beiden Herrschern zogen sich einige Jahre hindurch mit wechselndem Erfolge hin. Im Jahre 457 (1065) bemächtigte al-Ma'mūn sich Valencia's; der König

von Valencia, al-Manṣūr 'Abd al-'Azīz Ibn Abi 'Āmir, war Ende 452 (1060/1) gestorben, und sein junger Sohn 'Abd al-Malik al-Muẓaffar war ihm gefolgt, aber seine Gebiete erregten die Begehrlichkeit Ferdinands I., der herbeizog und ihn belagerte. Unter dem Vorwand, ihm zu Hilfe zu kommen, suchte al-Ma'mūn den 'Abd al-Malik in Valencia auf und beraubte ihn ohne weiteres seines Thrones.

Einige Jahre vor seinem Tode wurde al-Ma'mūn von dem berberischen Herrn von Carmona, al-'Izz b. Ishāk al-Burzālī, ersucht, ihm zu Hilfe zu kommen und ihm bei der Abwehr der Angriffe, die der 'Abbāiden-König von Sevilla al-Mu'tadid gegen seinen kleinen Staat richtete, beizustehen. Al-Ma'mūn besetzte Carmona und überliess, den Verträgen mit al-Mu'tadid gemäss, diesem die Stadt gegen das Versprechen, dass dieser ihm beistehen sollte, Cordoba einzunehmen, das damals von einem Fürsten aus der Familie der Djahwariden beherrscht wurde. Der 'Abbāide jedoch wurde im letzten Augenblick abtrünnig. Bei seinem Tode nahm sein Sohn und Nachfolger al-Mu'tamid auf eigene Rechnung den Plan al-Ma'mūn's wieder auf, bemächtigte sich im Jahre 461 (1068) Cordobas und liess dort seinen Sohn 'Abbād als Gouverneur zurück. Aber einige Jahre später, im Jahre 467 (1075), gelang es al-Ma'mūn mit Hilfe eines Cordobaners von niedriger Herkunft, Ibn 'Ukāsha, eine Verschwörung anzuzetteln, die ihn zum Herrn von Cordoba machte. Sechs Monate später, am 11. Dhu l-Ka'da 467 (28. Juni 1075), wurde al-Ma'mūn vergiftet, entweder auf Veranlassung des Königs von Sevilla al-Mu'tamid oder auf Anstiftung von Ibn 'Ukāsha. Sein Sohn Yahyā al-Qādir folgte ihm; einige Jahre später bemächtigte sich Alphons VI. Toledos.

Die lange Regierungszeit al-Ma'mūn's ist besonders charakteristisch für die Zeit der *Mulūk al-Ṭawā'if* auf der Iberischen Halbinsel. Er hat zweifellos seine Gebiete vergrössert, aber seine Eroberungen waren von sehr kurzer Dauer; er war einer der ersten, die nicht zögerten, sich mit den christlichen Fürsten von Kastilien und León zu verbünden, um gegen die andern muslimischen Könige von al-Andalus zu kämpfen. Er gewährte sogar neun Monate hindurch Alphons VI. Gastfreundschaft an seinem Hofe, als letzterer von seinem Bruder Sancho von Kastilien abgesetzt worden war.

*Litteratur:* Ibn Haiyān, in Ibn Bassām, *al-Dhakhira*, *passim*; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, III (ed. E. Lévi-Provençal), S. 227—83; R. Dozy, *Scriptorum arabum loci de Abbādidis*, *passim*; ders., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, IV, 119, 127, 155 f.; A. Prieto Vives, *Los Reyes de taifas*, Madrid 1926, S. 23, 41, 53—54. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MA'MUNĪ**, Name einer Dynastie. Im IV. (X.) Jahrhundert war Djurdjāniya im Norden des heutigen Khiva von Bukhārā abhängig und wurde von einer Fürstenlinie namens Ma'munī regiert. Die orientalischen Geschichtsschreiber erwähnen sie bis 382 (992) nicht; damals soll Ma'mūn b. Muḥammed b. 'Alī, der Herrscher von Djurdjāniya, dem Sāmāniden Amir Nūh b. Manṣūr während seiner Verbannung zur Zeit der Besetzung Bukhārā's durch Bughrā Khān, den Herrscher von Kāshghar, beigestanden haben. Im Jahre 385 (995) griff Ma'mūn den Herrscher von Khwārizm, Abū 'Abd Allāh, an, um ihn für seinen Verrat an Abū





Drusen angenommen zu haben. Dieser Schritt sicherte ihnen die Sympathien der Drusen des Libanon und des Wadi 'l-Taim am Fusse des Hermon. In dem letztgenannten Gebiet hatten sie sich mit den Shihāb-Emiren verbündet. Die Banū Tanūkh, die ihrerseits wieder in Kaisiten und Yemeniten zerfielen und die durch die Kämpfe mit den 'Alam al-Dīn — ihren Verwandten und Jahrhundert alten Nebenbuhlern — geschwächt waren, teilten das Schicksal verbrauchter Organismen und endeten durch Zersetzung. Die Ma'niden warteten nur auf eine Gelegenheit, ihr politisches Erbe anzutreten. Sie wurde ihnen durch die osmanische Eroberung Syriens geboten.

Am Vorabend der Schlacht von Dābiq (1516) zwischen den Türken und den Mamlūken Ägyptens errieten sie zur rechten Zeit, welcher Partei sich der Sieg zuneigen würde, und vorsichtiger als die Tanūkh entschieden sie sich für die Türken. Ihr Führer war damals der Emir Fakhr al-Dīn I. Er war unter den syrischen Häuptlingen mit am eifrigsten darauf bedacht, Selīm I. in Damaskus zu seinem Siege zu beglückwünschen. Der türkische Sultan war durch seine Redseligkeit und die Versicherungen seiner Ergebenheit günstig beeindruckt und sandte ihn mit einem grösseren Prestige und grösseren Machtbefugnissen nach dem Libanon zurück, alles auf Kosten der Tanūkh. Bei diesem Aufstieg wurde der Ma'niden-Emir von Ghazālī, dem Verräter an der Sache der Mamlūken, sehr stark begünstigt; mit dessen Schicksal hatte er geglaubt, das Schicksal seiner Familie verknüpfen zu müssen. Wir wissen nicht, auf welche Weise er der Katastrophe entging, in die sich sein Beschützer Ghazālī verwickelt hatte (Januar 1521), der schliesslich auch zum Verräter an den Türken wurde.

Unter dem Emir Kurkmās, der 1544 seinem Vater Fakhr al-Dīn gefolgt war, wurde 1585 bei Djūn 'Akkār in der Nähe von Tripolis der Transport geplündert, der die in Ägypten und Syrien erhobenen Steuern nach Konstantinopel bringen sollte. Die Türken beschuldigten die Ma'niden der Mittäterschaft und behaupteten, dass sie den Urheber des Anschlags Zuflucht gewährt hätten. Ihre Truppen fielen in den Libanon ein. Der Emir Kurkmās schloss sich auf dem unzugänglichen Shaḳīf Tīrūn bei Djizzin (südlicher Libanon) ein und starb hier vor Kummer oder an Gift (1585).

Unstreitig der bedeutendste Ma'nide war der Sohn und Nachfolger des Kurkmās, der wie sein Grossvater Fakhr al-Dīn hiess (1585—1635). Die Anhänger eines unabhängigen Libanon betrachteten ihn als Vorläufer und haben sich stets auf das Beispiel seiner vaterländischen Kämpfe berufen. Für die Einzelheiten seiner abenteuerlichen Laufbahn verweisen wir auf den betr. Artikel. Die Eroberungen ausserhalb des Libanon und seine Beziehungen zu den europäischen Mächten zogen ihm die Rachsucht der Hohen Pforte zu. Er musste nach Italien in die Verbannung gehen und dem 'Alī, dem ältesten und begabtesten seiner Söhne, die Verwaltung des Libanon überlassen, wobei er ihm seinen eigenen Bruder, den Emir Yūnus (1613), zur Seite stellte. Gegen die Zusicherung, die Hauptfestungen des Libanon zu schleifen, erkannte die Hohe Pforte 'Alī an und ermächtigte sogar seinen Vater Fakhr al-Dīn nach 5 Jahren der Verbannung, nach dem Libanon zurückzukehren. Sein Sohn 'Alī sah sein Wiedererscheinen mit geteilter Freude an (1618). Die neuen Eroberungen

seines Vaters beunruhigten sogleich wieder die Hohe Pforte. Sie beschloss, mit diesem widerpenstigen Vasallen ein Ende zu machen. Von stark überlegenen Streitkräften im Wadi 'l-Taim überrumpelt, erlag sein Sohn 'Alī nach tapferer Gegenwehr. Fakhr al-Dīn selbst wurde nach Konstantinopel gebracht und hier hingerichtet (1635).

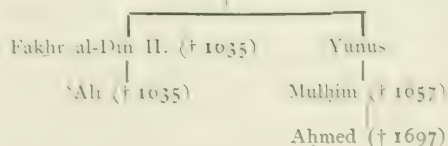
Der mittlere und südliche Libanon, „das Gebirge der Drusen“, wie es offiziell genannt wird, wurde danach der Familie der 'Alam al-Dīn anvertraut, deren rastloser Ehrgeiz seit dem Aufstieg der Tanūkh alle Regenten des Libanon stets in Schach zu halten suchte. Eine ihrer ersten Taten war es, die letzten Abkömmlinge der Tanūkh zu vertilgen. Dies Verbrechen sollte es bald den Shihāb erleichtern, die Gewalt an sich zu reissen. Ihre Ausschreitungen und ausserdem die Trauer um die Ma'niden machten die 'Alam al-Dīn bald unbeliebt. Nach ihrer Vertreibung aus dem Libanon gelang es dem Ma'niden-Emir Muḥim sowie seinem Sohne Aḥmed, eine unsichere Autorität unter der eifersüchtigen Überwachung der türkischen Pasha's wiederzuerlangen. Der bedeutendere dieser beiden Emire war Muḥim, der Sohn des Emir Yūnus und der Nefte des grossen Fakhr al-Dīn. Er blieb ungefähr 20 Jahre im Amte. Alle beide verfolgten die liberalen Traditionen ihres berühmten Ahnherrn. Wie er beschützten sie die Kolonien der christlichen Bauern, die er aus dem nördlichen Libanon herbeigerufen hatte und für die er Kirchen und Klöster hatte erbauen lassen.

Aḥmed, der Grossneffe Fakhr al-Dīns II., starb ohne männliche Nachkommenschaft (1697). Mit ihm erlosch die Familie der Ma'niden. Die Türkei konnte sich nun keinen Illusionen mehr hingeben über die Widerspenstigkeit der Libanonebewohner und über ihren Unwillen, das fremde Joch zu ertragen. Die direkte Verwaltung des Libanon zu übernehmen, lockte die Hohe Pforte nicht und würde sie veranlasst haben, zu seiner Eroberung zu schreiten. Die schwere politische Krise, in der sie sich befand, liess es nicht zu, sich in ein Unternehmen zu stürzen, dessen Gefahren sie wohl überschaut. Andererseits hatte die offizielle Kandidatur der 'Alam al-Dīn keine befriedigenden Resultate ergeben. Man ermächtigte daher gegen das Versprechen eines jährlichen Tributes die Notablen des Libanon, eine allgemeine Versammlung in Sumkāniya (Provinz Shūf) abzuhalten, um einen Gouverneur zu wählen, der dazu bestimmt war, die Nachfolge der Banū Ma'n anzutreten. Die Wahl der Versammlung fiel auf die Shihāb-Emire, die Bundesgenossen und Verwandten der früheren Emire.

#### MA'NIDEN-EMIRE:

Fakhr al-Dīn I. († 1544)

Kurkmās († 1585)



*Litteratur:* Vgl. den Artikel FAKHR AL-DIN; ferner die Notizen über die Persönlichkeiten des XVII. Jahrhunderts, die in dem von uns erwähnten biographischen Sammelwerk von



Muḥibbi verstreut sind, vor allem: I, 381–87; III, 266 ff., 299–303; IV, 396, 409, 426–27; Ḥaidar Shihāb, *Ta'rikh*, Kairo 1900, S. 709–17, 722–25, 731–41; Tannūs Shidyāq, *Ta'rikh al-Fyan fī Djabal Lubnān*, Beirut 1859, S. 247–345; Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban*, Paris 1918, S. 18–21; II. Lammens, *La Syrie, précis historique*, Beirut 1921, II, 57, 66–94. (H. LAMMENS)

**MA'N B. AWS**, frühislāmischer Dichter aus dem Stamm der Banū Muzaina. Die Daten seines Lebens liegen einigermaßen fest. Aus dem *Kitāb al-Aghānī* wissen wir nämlich, dass er auf 'Omar I. ein Lobgedicht, auf 'Abd Allāh b. al-Zubair wegen mangelnder Gastfreundschaft ein Spottgedicht verfasst hat; letzteres ist uns in den *Aghānī* erhalten. Von dem ersten zitieren die *Aghānī* den Anfang; das Gedicht ist uns aber ausserdem im *Diwān* erhalten und ist dort an 'Omars Sohn 'Aṣim gerichtet. Die *Aghānī* berichten weiter, dass Ma'n bis zum Beginn der *Fitna* zwischen 'Abd Allāh und Marwān b. al-Ḥakam gelebt habe, also bis zum Jahre 64 (684). Demnach wird der Dichter etwa zur Zeit des Beginns der islāmischen Ära geboren sein. Die weiteren Berichte der *Aghānī* enthalten nur Züge aus seinem Privatleben, und auch aus dem *Diwān* selbst erfahren wir fast nur solche. Er besass ein Landgut in Arabien, unternahm aber Reisen nach Syrien und dem Irāk. Aus Syrien stammte eine seiner Frauen. Auch an Kämpfen seines Stammes beteiligte er sich. Im Alter verlor er das Augenlicht.

Von den Gedichten Ma'ns kannten wir bis vor kurzem nur die in den *Aghānī* und anderen Werken erhaltenen Bruchstücke. P. Schwarz entdeckte im Escorial eine unvollständige Handschrift des *Diwāns* mit einem Kommentar, dessen Inhalt auf al-Kālī [s. d.] zurückgeht, edierte sie 1903 und schrieb dazu eine kurze Einleitung nebst Übersetzung der Berichte in den *Aghānī*; H. Reckendorf gab dazu Ergänzungen. Im Jahre 1927 erschien in Kairo eine Edition des *Diwāns* von Kamāl Muṣṭafā. Ihr fehlen einige Gedichte der Schwarzschen Ausgabe; dagegen hat sie zwei Fragmente, die Schwarz nicht bietet. Die Einleitung ist z.T. wörtlich aus Schwarz übersetzt, unter Nennung seines Namens. Aus ihr geht nicht mit völliger Klarheit hervor, auf welcher Grundlage die Ausgabe fusst. Sie scheint aber ohne neue Handschrift einfach auf der Schwarzschen Ausgabe zu beruhen, gegen die sie nur Umstellungen, Auslassungen und Nachträge aus anderen Quellen aufweist.

*Litteratur*: *Kitāb al-Aghānī*, X, 164–68;

P. Schwarz, *Gedichte des Ma'n Ibn Aws*, Leipzig 1903 (vgl. Reckendorf, *OLZ*, 1904, S. 138–40), daselbst weitere Quellenangaben; Kamāl Muṣṭafā, *Ma'n Ibn Aws. Hayatuhu, Shī'rūhu. Akhbārūhu*, Kairo 1927. (M. PLESSNER)

**MA'N B. MUḤAMMED B. AHMED B. ŠUMADHĪ** AL-TUḤĪBĪ ABU 'L-AḤWAŠ oder ABU YAḤYĀ, Gründer einer Dynastie in dem kleinen Fürstentum Almeria im östlichen Spanien in der Mitte des XI. Jahrhunderts n. Chr. Dieses Fürstentum wurde um 1025 von den beiden 'amiridischen „Slawen“ Khairān und Zuhair gegründet. Beim Tode des letzteren im Jahre 1037 erklärte ihr Beschützer 'Abd al-'Aziz b. Abī 'Amir, König von Valencia, das Fürstentum zu seinem Besitztum und setzte um 1041 seinen Schwager Ma'n b. Šumadīh zum Statthalter ein. Dieser gehörte einer vornehmen Araberfamilie an; sein Vater war einer der Generale

des berühmten Ḥādīb al-Manšūr gewesen und wurde Statthalter der Stadt Huesca. Ma'n stand ungefähr vier Jahre treu zum Könige von Valencia, dann warf er dessen Oberhoheit ab und erklärte sich unabhängig. Er regierte noch einige Jahre zu Almeria und starb im Ramaḍān 443 (Januar 1052).


*Litteratur*: Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, III (ed. E. Lévi-Provençal, im Druck) S. 167; K. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-âge*, Leiden 1881, I, 241 u. Appendix XIX u. XX; A. Prieto Vives, *Los Reyes de taifas*, Madrid 1926, S. 40, 44, 61. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MA'N B. ZĀ'IDA**, ABU 'L-WALID AL-SHAIBANĪ, muslimischer Feldherr und Statthalter. In der Omayyadenzeit stand Ma'n bei dem Statthalter vom Irāk, Yazid b. 'Omar b. Hubaira, in Dienst und machte unter anderem die Kämpfe gegen den 'alidischen Empörer 'Abd Allāh b. Mu'āwiya und den General der 'Abbāsiden Kaḥṭaba b. Šhabīb, sowie dessen Sohn al-Hasan mit. Dadurch zog er sich den Hass al-Manšūr's zu, und nach der Ermordung Ibn Hubaira's [s. d.] musste er sich verbergen, um nicht der Rachgier der 'Abbāsiden zum Opfer zu fallen. Als aber die Rāwenditen [s. d.] sich nach al-Ḥašimiya begaben (wahrscheinlich im Jahre 141 = 758/9) und den Palast des Khalifen erstürmen wollten, weil dieser ihre Hauptführer hatte verhaften lassen, trat Ma'n aus seiner Zurückgezogenheit hervor, schlug mit seinen Leuten die Rebellen zurück und rettete al-Manšūr, der ihn sofort begnadigte und ihm die Statthalterschaft von Yemen übertrug. Hier begünstigte Ma'n seine Stammgenossen, die Banū Rabi'a, während die Yemeniten mit der äussersten Strenge behandelt wurden. Von Yemen wurde er nach Sidjīstān versetzt, was nach der gewöhnlichen Angabe im Jahre 151 (768/9) geschah, und sein Sohn Zā'ida folgte ihm als Statthalter vom Yemen nach. Bald darauf, wahrscheinlich im folgenden Jahre, wurde Ma'n in Bust von einigen Kharijiten ermordet, die sich unter einige mit Reparaturen beschäftigte Handwerker versteckt hatten und in sein Haus eingeschlichen waren. Als sein Todesjahr wird jedoch nicht nur das Jahr 152, sondern auch 151 und 158 angegeben.

*Litteratur*: Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 389 f., 448, 462 f.; Tabari, II, 1978–80; III, 16, 63–5, 130–33, 368 f., 394–97; Ma'sūdī, *Murūdj* (ed. Paris), VI, 45 f., 168–70, 256 f., 316 f.; Ibn al-Aṭhir (ed. Tornberg), V, 284, 309, 336 f., 383–85, 464; VI, 15, 16; Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), N<sup>o</sup>. 742 (Übers. von de Slane, III, 398–408).

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MA'NĀ** (A.) bedeutet in der alten Sprache Sinn, Bedeutung und wird so auch als grammatischer Terminus verwendet. In der philosophischen Sprache schwankt die Verwendung des Wortes vom Allgemeinen bis zum Speziellsten, sodass es unmöglich ist, eine Generalübersetzung anzugeben. Es kommt in ganz unterminologischen Zusammenhängen als „Gedanke, Gemeintes“, auch einfach „Sache u. dergl.“ vor, wird aber dann besonders in der Bedeutung „Begriff“ gebraucht, oder, wie das von Sprenger herausgegebene *Dictionary of Technical Terms* es ausdrückt, „ein Verstandesbild (*šāra dhihniya*), insofern ihm gegenüber ein Wort gesetzt ist, d. h. insofern es von einem Wort gemeint ist“. Die spezielle Bedeutung des Wortes in der Metaphysik hat Horten fest-

gestellt (*Was bedeutet*  als philosophischer Terminus?, in *ZDMG*, LXIV, 391 ff.). Danach ist *Ma'nā* eine „unkörperliche Realität“, nicht etwa ein subjektives Gedankenbild. In dieser Eigenschaft wird es in ständigem Gegensatz zu *Šifa* gebraucht.

Der Plural des Wortes, *Ma'āni*, dient zur Bezeichnung einer Wissenschaft, nämlich der rhetorischen Stilistik.

*Litteratur*: s. im Artikel selbst; vgl. noch die Lexica und *Tāshköprüzāde*, *Miftāḥ al-Sa'āda*, s. v. *Ilm al-Ma'āni*. (M. PLESSNER)

**MANĀF** ist der Name einer früheren arabischen Gottheit, die von den *Kuraish* und den *Hudhail* verehrt wurde; das kann wenigstens aus der Tatsache geschlossen werden, dass der Name 'Abd Manāf „Diener Manāf's“ bei diesen Stämmen vorkommt. Einer der Vorfahren Muḥammeds — der Stammbaum lautet Muḥammed b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muṭṭalib b. Ḥāshim b. 'Abd Manāf — soll diesen Namen erhalten haben, weil seine Mutter ihn dem Manāf, der damaligen Hauptgottheit Mekkas, weihte.

Ob diese Behauptung wahr oder unwahr ist, sie vermag keiner Gottheit Leben zu verleihen, deren Individualität uns ebenso dunkel bleibt wie die aller ihrer Gefährten. Ibn al-Kalbī erklärt, nichts Näheres von ihr zu wissen, ausser dass eine menstrierende Frau verpflichtet war, sich von ihr fernzuhalten.

Man findet den Namen weder im *Kor'ān* noch im klassischen *Ḥadīth*. Er stammt von der Wurzel *n-w-f*, die in verschiedenen semitischen Sprachen so viel wie „erhaben sein“ bedeutet.

*Litteratur*: al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1091 ff.; Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. Aufl., S. 56 ff. (A. J. WENSINCK)

**MANĀKIB** (A.), Plural von *Mankaba*, bezeichnet die Tugenden und wunderbaren Handlungen im Islām bekannter frommer Leute, wie der Heiligen und der Gründer einer *Ṭarīqa*. In derselben Bedeutung, jedoch weniger häufig, gebraucht man auch andere Ausdrücke, wie: *Karamāt*, *Faḍā'il* usw. Man besitzt die Titel sowie auch Handschriften mehrerer orientalischer *Manākib*-Werke. Ḥādīdjī *Khālifa* gibt eine lange Liste. Zu nennen sind in erster Linie die *Manākib* des 'Omar b. al-Khaṭṭāb, Aḥmed b. Hanbal, al-Šāfi'ī und Abū Ḥanīfa.

Die *Manākib*-Litteratur hat gegen Ende des Mittelalters eine besondere Verbreitung in Marokko gefunden. Die meisten *Shāikhe*, welche an der dortigen grossen islāmischen Renaissance-Bewegung teilgenommen haben, sind nach ihrem Tode Gegenstand einer oder mehrerer Monographien geworden, die ihren *Manākib* gewidmet sind.

Zum genaueren Studium der Bedeutung der *Manākib* in der arabisch-marokkanischen Litteratur vergleiche meine *Historiens des Chorfa, Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI<sup>ème</sup> au XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1922, S. 44—54, 220 ff. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MANĀRA**. Baustoff, Bautechnik und Ausstattung. Die Verwendung von Backstein oder Stein für die Manāras richtete sich nach dem landesüblichen Material. Demnach waren die Manāras in Spanien, soweit man aus dem Vorhandenen zurückschliessen kann, aus Stein, im afrikanischen Maghrib vorwiegend aus Ziegel, in Kairo aus Stein, in Arabien, Syrien, Anatolien, Armenien und

Mesopotamien aus beiden Stoffen, in 'Irāq, Persien und Afghānistān aus Ziegeln, endlich in Indien aus beiden Stoffen. In Persien gibt es vereinzelte Ausnahmen, wie das Manāra in Kerāt mit einem Kern aus Mörtelwerk und Ziegelmantel. Wie ja Mörtelwerk für Fundamente und Basen des öfteren angewendet wurde, ohne den Ziegelcharakter der Bauten zu beeinträchtigen. Künstlerisch von grösster Bedeutung ist die Ziegelbindung der Aussenschicht in Persien und 'Irāq, durch deren Variationen und Einlagen die Manāras ihren schmucken Mantel bekommen: Durch Wechsel von horizontalen und vertikalen Lagen (*Hazārbaḥ* Verband), durch Vorstoss und Intermission werden gemusterte Gründe erzeugt, von denen sich Ornament- und Schriftbänder abheben, die aus eigens geformten Ziegeln hergestellt sind. Die turkestanischen und timuridischen Manāras sind ausserdem mit farbig glasierten Fliesen geschmückt. Auch in nachtimuridischer Zeit erscheint Fliesenschmuck immer wieder, besonders an den nun üblichen paarweisen Manāras, die den Moscheeingang flankieren (Tabriz, Mashhad u. a. a. O.). An den Guldests, den Balkonen unter der Spitze, erscheint die Ziegeltechnik meist zu kühnster Virtuosität gesteigert. Hier wurde die für die Galerie nötige Basis durch schichtweise ausgreifende Konsolen oder Zellenreihen (Stalaktitengesimse, *Mukarnas*) hergestellt.

Zweck und Bedeutung. Die Bezeichnung *Manāra* oder *Minār* umfasst alle islāmischen Türme. Diese dienten jedoch nicht nur dem religiösen Zweck als Rufwarten zum Gebet und Wahrzeichen der Moscheen, sondern z. T. auch weiterhin, wie vor der islāmischen Eroberung, profanen Zwecken als Wacht- und Signaltürme sowie als Siegestsäulen. Der auf der Spitze eines Hügels stehende Turm von Kerāt in Khorāsān (s. u.) ist schon durch seine isolierte, beherrschende Lage als Signalturm oder Siegesdenkmal gekennzeichnet, und er beweist, dass diese Türme in islāmischer Zeit genau so gestaltet waren wie die mit Moscheen verbundenen Manāras. Gestaltlich und formal gehören diese, verschiedenen Zwecken dienenden Bauten also in eine Kategorie, in die sie auch gegenständlich durch die gleichlautende Bezeichnung eingeordnet erscheinen. Von solchen Manāras, die den Zweck hatten, fernhin sichtbare Zielweiser für die Karawanen zu sein und gleichzeitig Wachttürme, gibt es auch verschiedene ältere Berichte (vgl. *Diez, Persien, Islam. Bk. in Khurāsān*, S. 59). Solche Türme waren über das ganze asiatische Steppengebiet hin über China bis zum Stillen Ozean verbreitet. Freilich waren die wenigsten davon Kunstbauten. Übrigens gibt es auch in den zeitgenössischen Bezeichnungen Ausnahmen, wie der Turm des Mahmūd von Ghazna beweist, der inschriftlich als *Amah* bezeichnet ist (s. u.). Eines der Minarete des Muṣallā in Herāt ist in der Inschrift einfach als *Imaret* bezeichnet (vgl. *Niedermayer-Diez, Afghanistan*, S. 59). Als Vorläufer der ostislāmischen Minarete können die zwischen 250—32 v. Chr. errichteten *Stambhas* oder *Lāts* des Königs Aḩoka in Indien angesprochen werden. Wenn auch als wirkliche Pfeiler von weitaus geringerer Grösse, zeigen viele von ihnen schon die gleiche Unterteilung in eine polygonale und zylindrische Hälfte. Ihre Bestimmung war auch halb religiös, halb denkmalmässig. Sie selbst leiten sich wieder von den indoarischen Holzmasten ab, die seit den ältesten Zeiten als Wahrzeichen der Gottheit errichtet wurden. Die indobuddhistische *Stambha* aus Ziegel bei



Käbul, unbestimmten Datums, ist ein Verbindungs-glied herauf zu den ältesten islamischen Denkmälern in Ghazna (s. u.).

Gestalt. Schon aus dieser eben erwähnten Ähnlichkeit geht hervor, dass die Manāras auch den traditionellen, landesüblichen Turmgestalten folgen. In den Mittelmeerländern waren, wie H. Thiersch nachgewiesen hat, in erster Linie die Leuchttürme, in Syrien die Wart-, Wohn- und Kirchtürme gestaltliche Vorgänger. Die Malwiya's von Samarra und das Manāra des Ibn Tūlūn in Kairo gehen wiederum auf altorientalische Vorbilder zurück. Auch in Persien und Sidjistan könnten nestorianische Kirchtürme ihre quadratische und polygone Gestalt frühen Manāras geliehen haben (vgl. Diez, *Persien, Isl. Ek. in Khurāsān*, S. 75). Doch siegte im östlichen Reich im Wettstreit der Gestalten das schlanke zylindrische Manāra, das auch häufig als *Mil* bezeichnet wird: Es war der Sieg des fensterlosen Denkmalbaues über den westlichen Raumturm mit Fenstern. Ihre ältesten Vorläufer waren, wie oben erwähnt wurde, die indischen Lāt's. Die Sterntürme der Sultane Mahmūd und Ma'sūd III. in Ghazna waren als Siegestürme gleich den indischen *Dwāyastambhas* erbaut. Ihre Gestalt war von Indien angeregt, wenn auch im islamisch-persischen Geist umgeformt und sinnerfüllt (vgl. Diez, *a. a. O.*, S. 76 u. 151 ff.). Der beste monumentale Beweis für die indische Anregung ist ja das Kutb Minār [s. d.] in Dehli [Anf. VII. (XIII.) Jahrh.] (vgl. M. v. Berchem, in Diez, *Churasanische Baudenkm.*, S. 109 ff.). Die persische Bezeichnung der Manāras als *Mil* weist auf ihre Urahnen, die primitiven Stab- und Pfeilermale, hin. Auf solche, die ja an volkstümlichen Heiligengravern bei der primitiven Landbevölkerung Persiens bis heute benutzt werden, dürften besonders auch die paarweisen und 4—8-fachen dekorativen Rundschäfte der Stadt- und Moscheetore und Moscheewāne in persischen Städten mit türkischer Bevölkerung und in Kleinasien zurückzuführen sein. Obschon sie vielfach minaretartig gebildet, nämlich mit einer Galerie versehen sind, haben sie meist nur schmückende Funktion. Beide Gruppen von Manāras, die viereckigen und die runden, sind Hohltürme mit inneren Wendeltreppen, die Austritte auf die Galerien haben. Diese einstigen Galerien oder *Guldests* sind an den alten persischen Ziegelminaretten durchwegs zerstört, da sie aus Holz hergestellt waren. Wir müssen sie uns auf den aus Zellenwerk bestehenden Gesimsen mit geschnitzten Holzgittern, Stangen und Schutzdach vorstellen, wie sie auf den instand gehaltenen Manāras heute noch besuchter Wallfahrtsorte, wie Kerbelā, Kum und Mashhad überall zu sehen sind. Ein Vergleich mit den Turmgalerien osteuropäischer Holzkirchen (z. B. in Siebenbürgen) weist auf die Herkunft der Minaretgalerien von volkstümlichen Holzbauten hin.

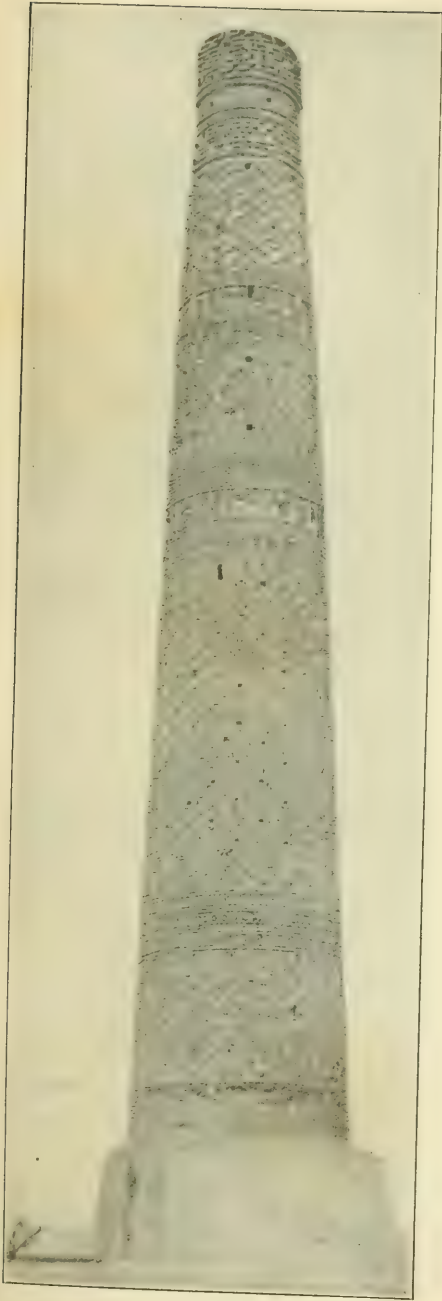
Form und Ausdruck der Manāras. Zwischen den west- und ostislamischen Minaretten besteht trotz der gleichen Zweckbestimmung ein entscheidender Unterschied, ja Gegensatz. Die viereckigen und polygonalen Minarete des Maghrib, Ägyptens und Syriens sind ihrem Wesen nach noch Raumbauten, die zylindrischen Manāras der östlichen Länder dagegen ausgesprochene Denkmalsbauten, Male der Gottheit. Die kantigen Westminarete sind durch Gesimse in Stockwerke eingeteilt und durch Fenster mit dem Freiraum in Beziehung gesetzt, meist breitputzig und schwer, wogegen die zylindrischen Ostminarete, die dieser

Form innenwohnende Symbolik des Absoluten, Einzigigen, Abstrakten, des in sich geschlossenen widerstandslosen Empor zur Gottheit ohne Übergänge und Stationen im Aufbau verkörpern. Die westlichen Manāras bleiben individuelle Türme, von denen sich kaum zwei völlig gleichen, im Osten setzte sich schon im VI. (XII.) Jahrh. die zylindrische Form als die einzig absolute, nicht mehr wandelbare noch steigerungsfähige, als ausschliessliche Gestalt der Manāras durch. So bleiben die westlichen Minarete im Grunde emeritierte Wart-, Kirchen- und Leuchtfeuertürme ohne Glocken und Nachtfeuer, dekorative Spätlinge einer wesenfremden Kultur, die östlichen dagegen vergeistigten sich zu spirituellen „Manāras“. Die Kairiner Minarete waren ein interessantes Formenspiel, die persischen und türkischen dagegen ein monumentalisiertes Bekenntnis. Mit ungehemmter Kraft schnellen sie zur Höhe empor. Der Schattenschlag ihrer Ziegelornamentik steigert sich nach oben durch dichtere Musterung, bis endlich das Auge des Beschauers durch die starke Helldunkelwirkung am Guldest haften bleibt. Die formale Gestaltung des Guldest aber ist durchaus auf magische Wirkung berechnet. Das Spitzengehäuse ruht auf einer Konsolengalerie aus Zellen, deren konstruktives Geheimnis der Beschauer nicht leicht erfassen kann. Und die darauf schwebende zierliche Galerie aus Holzstäben und Gitterwerk leuchtete von bunten Farben. Fliesenbelag und die vergoldete Spitze reflektierten weithin magisches Lichtfeuer gleich den glasierten Kuppeln.

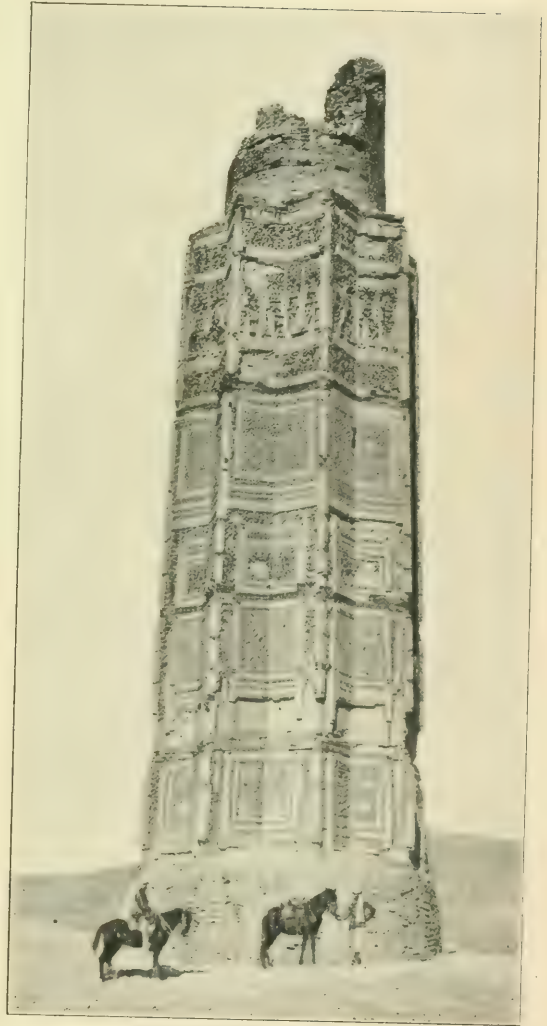
Gestalt und Entwicklung des Manāra in den einzelnen Ländern.

Syrien ist das Ursprungsland des viereckigen Manāra, das dort die alte bodenständige Gestalt der Grab-, Wohn- und Warttürme und der diesen folgenden Kirchtürme übernahm und fortsetzte. Zunächst verwendete der Islam dort vorislamische Türme als Minarete, an die häufig Moscheen angebaut wurden, sofern nicht alte Kirchen damit verbunden waren und adaptiert wurden (vgl. Brunnows Mitteilungen bei Thiersch, *Pharos*, S. 101). Die ältesten Minarete dieser Art stehen im Hawrān, dem Lande der Steinbaukunst katexochen, das zahlreiche alte, unverwühlte Steintürme besass (Bosra, Manāra der Moschee 'Omar b. al-Khattāb, Inschrift aus der Zeit des Kalifen 'Omar, Dār al-Muslim u. a.). In Damaskus gehörten die beiden Südminarete der von Walid 86 (705 [?]) begonnenen Omayyadenmoschee der alten Johanneskirche an, wogegen das Nordminaret Walid von Grund auf neu baute; dieses ist somit das älteste selbständige islamische Manāra. Die Manāras der Omayyadenmoschee wurden vorbildlich nicht nur für Syrien, sondern durch die omayyadische Übertragung nach Spanien (Córdoba) auch für den Maghrib. Wo in Syrien später die ägyptische Turmform erschien, liegt stets ein besonderer ägyptischer Einfluss vor, meist handelt es sich um Mamlükengründungen. Ein chronologisches Verzeichnis der syrischen Manāras ist noch kaum möglich (vgl. Thiersch, *a. a. O.*, S. 99—110 u. die Abb. daselbst).

Palästina. In diesem Grenzlande Ägyptens macht sich der Einfluss des Nillandes geltend. Das achteckige Manāra auf quadratischem Sockel wiegt vor. Ein mehrfach abgestuftes Achteck zeigt das Manāra der Hauptmoschee in Ghazza, während das Minaret der Moschee al-Hāshim dortselbst durchweg gleichen Durchmessers hat und nur durch starke Gesimse in vier Stockwerke mit Fenstern



Khusrawgird bei Sabzawar in Khorāsān:  
Manāra v. J. 505 (1111)

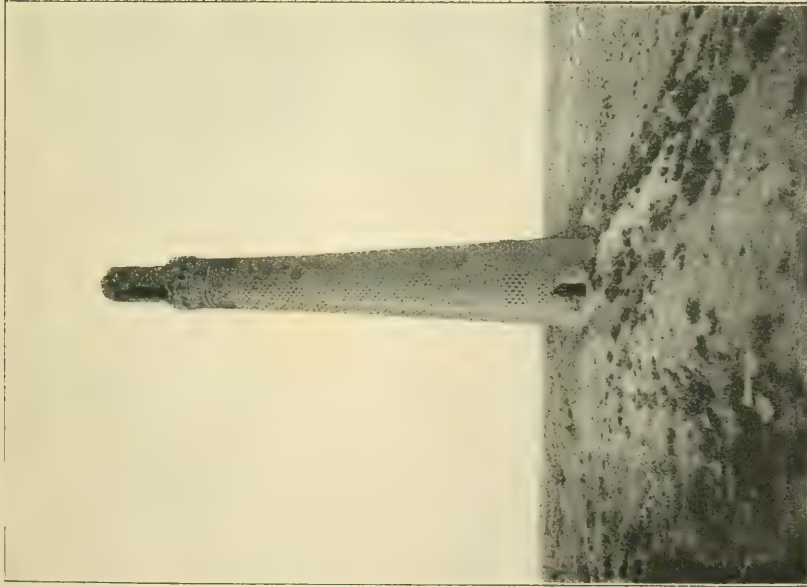


Ghazna: Manāra des Mas'ūd v. J. 495 (1101/2)

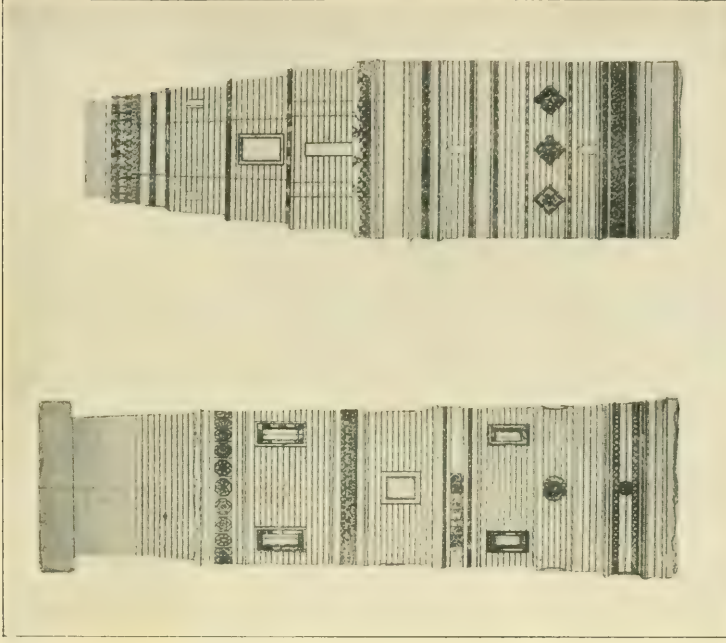




Kairo: Manāra's der Mamlūkenzeit



Sangbast bei Mashhad in Khorāsān: Manāra  
eines *Ribāʿī*, VI. (XII.) Jh.



Kairo: Aufrisse der beiden ummantelten Manāra's  
der Moschee des Hākim





geteilt ist. Kleinere Moscheen haben kurze, gedrungene Achtecktürme. Das Manāra 'Alī Bakka in Hebron ist halb viereckig, halb achteckig mit einer hohen, mihārabartigen Nische im Untergeschoss. Der Achteckturm reicht hinauf bis Jerusalem, wo er den nordsyrischen Viereckturm traf. Den letzteren finden wir hier wieder am Harām al-Sherif und bei der Moschee des Sidna 'Omar neben der Grabeskirche, ferner die Küste entlang in Jaffa, Haifa, Sidon, Tyrus und Bairūt, auch im Binnenland, in Tiberias, Šafed, Nāblus u. a. a. O. Eigenartig ist dagegen das Manāra in Ramle aus dem VII. (XIII.) Jahrh. mit seinen Strebepfeilern und Spitzbogennischen mit den Zwergsäulen und -Pfeilern. Thiersch hält ihn für eine Kopie des berühmtesten Christenturmes des Landes, des 1160—80 n. Chr. erbauten Glockenturms der Grabeskirche zu Jerusalem, von dem nur mehr der Sockel steht (vgl. Thiersch, *a. a. O.*, S. 119 ff. u. die Abb. daselbst).

Ägypten. Das älteste Manāra Ägyptens ist der Turm der Dīāmī' b. Tulūn. Wie die Malwiyen Samarras steht dieses Minaret ausserhalb der Moschee, klingt an jene auch gestaltlich an, unterscheidet sich aber durch sein Material, Kalkstein. Das erste Geschoss ist ein quadratischer Turm mit Hufeisenbogenfenstern, das zweite zylindrisch, um beide führt eine Aussentreppe empor. Die beiden obersten, oktagonalen Geschosse sind jünger, sie wurden vom Mamlükensultan Lādīn aufgesetzt. Etwas Endgültiges lässt sich über dieses, offenbar von einem ausländischen Baumeister errichtete Manāra, das verschiedene fremde Einflüsse in sich vereinigt, nicht sagen. Die zeitlich nächstfolgenden Manāras sind die beiden unter späteren Ziegelmänteln verborgenen Türme aus Haustein der Hākimmoschee, die gleichzeitig mit dieser 393—404 (1002—13) erbaut sein dürften und unter Baibars II. ummantelt und mit neuen Spitzen versehen wurden (703 = 1303/4). Diese beiden Manāras sind verschieden gestaltet. Der Nordturm zylindrisch auf quadratischem Sockel, der Südturm mit quadratischer unterer Hälfte und vier sich verjüngenden achteckigen Obergeschossen, deren erstes vier halbzyklindrische Überleitungen in den Ecken zeigt. Die Steinreliefornamentik hat Analogien im gleichzeitigen Torbau (Abb. bei Diez, *K. d. isl. Völk.*, I. Aufl., S. 58; II. Aufl., S. 54). Von diesen beiden Türmen kann der südliche als Stammvater der Kairiner Minarete gelten. Seine Viereck-Achteck Gestalt, die meist noch mit einem zylindrischen Geschoss gekrönt wird, bleibt. Die weitere Entwicklung beschränkt sich auf die Massverhältnisse, die grösserer Schlankheit und Eleganz zustreben, die Feldergliederung durch Nischen und die Mukarnatgesimse. Sie erreichte gegen Ende der zweiten Mamlūkenperiode, etwa unter Kā'it Bey, ihr Ende. Das Minaret seiner Grabmoschee war an Grazie und Reichtum des Schmucks schlechthin nicht mehr zu übertreffen. Eine Liste der wichtigsten Minarete Kairo zwischen 1000—1356 n. Chr. gibt Thiersch, *a. a. O.*, nebst zahlreichen Abbildungen.

Arabien. Ebenso wie Palästina hat Arabien keinen eigenen Typus des Manāra, wie es ja überhaupt keine eigenartige Sakralarchitektur ausbildete. Das Minaret der Moschee Walids in Medina dürfte syrische Gestalt gehabt haben. Die in Medina heute stehenden Manāras gehören der sechsten Erneuerung der Moschee durch Kā'it Bey an (888 = 1483). Es sind schlanke Mamlūkenminarete mit

achteckigen und zylindrischen Stockwerken. Auch die sieben Manāras in Mekka, dessen Heiligtum zehnmal erneuert wurde, zeigen nur junge Turmformen, mehrfach schon durch die schlanke türkische Form beeinflusst (vgl. Thiersch, *a. a. O.*, S. 123). Zwei schlanke Rundminarete des IX. (XV.) Jahrh. flankieren noch die Moscheerueine der Insel Bahrain (vgl. Diez, in *Fahrbuch d. Asiatischen Kunst*, 1925, II/2).

Maghrib. Das älteste *Šawma'a*, wie die Manāras des Maghrib genannt werden, in Afrika steht in Kairawān, der massive, dreistöckige Turm der Moschee des Sidi 'Oḡba von 105 (724). Die beiden oberen, zurücktretenden Stockwerke mit Blendnischen sind wohl jünger als der schmucklose Hauptstock mit Schiesscharten an drei Seiten und nur nach dem Hof zu mit drei Fenstern. Der Wasserbehälter im Fundament und die Masse dieses Turmes, die genau die Hälfte der Pharosmasse betragen, liessen Thiersch auf Nachahmung des Pharos schliessen. Ein anderes, noch dem II. (VIII.) Jahrh. angehörendes *Šawma'a* war das Minaret der Dīāmī' al-Zitūna in Tunis vor seiner Erneuerung im XIX. Jahrh. Alte Abbildungen zeigen ein schmuckloses, quadratisches Untergeschoss, darüber ein verjüngtes achteckiges Obergeschoss und die Plattform mit einer hohen Mauerbrüstung mit Säulengalerie umschlossen. Davon ist wahrscheinlich nur noch der untere Teil alt, während das zweite Geschoss und die Brüstung auf die Restaurierung von 1653 zurückgehen dürfte (Abb. *K. d. O.*, IX; Kühnel, *Maurische Kunst*, VI). Der ägyptische Einfluss reichte, soweit von einem solchen die Rede sein kann, bis Tunis: Westlich davon beginnt die spanische Einflussphäre, für die das von 'Abd al-Rahmān III. 339/40 (951) erbaute *Šawma'a* in Córdoba musterbildend war, das 1593 zerstört wurde. Eine Beschreibung davon liefert Idrīsī (ca. 548 = 1154). Nach ihm war das Minaret von Córdoba ein hoher Viereckturm von quadratischem Grundriss und reichem, reliefierten Flächenschmuck mit Inschriften. Der obere Abschluss wurde durch zwei Reihen von Blendarkaden gebildet, wohl ähnlich jenen, die man in der Moschee von Córdoba und an anderen Minaretten des Maghrib sieht. Auf der Plattform stand ein zweites, wahrscheinlich auch viereckiges Stockwerk mit vier Türen und auf der krönenden Kuppel glänzten drei Kugeln aus Gold und zwei aus Silber und Lilienblätter (vgl. Thiersch, *a. a. O.*, S. 127). Dieses Minaret hatte jedoch einen Vorläufer in einem bescheideneren Turm 'Abd al-Rahmān's I., dessen Vorbild nach den Ausführungen Marçais' (*Revue afr.*, 1906) die Minarete Walids in Damaskus waren. Das zweite, grosse und prächtige Minaret von Córdoba scheint vorbildlich auf die *Šawma'as* von Sevilla und Marokko gewirkt zu haben. Daneben kommt freilich auch das schon 393 (1001) erbaute Minaret der Kal'a Beni Hammād in Betracht, der einzige aus der Fātimidenzeit erhaltene Turm, der schon 1152 durch die Almohaden halb zerstört wurde (vgl. Saladin, in *Bull. arch.*, 1904, S. 243 ff.). Es ist ein hoher Viereckturm aus Haustein, an drei Seiten glatt, nur auf der Hofseite mit flachen Blendnischen und Balkontüren in drei Lagen übereinander geschmückt (Abb. Thiersch, *a. a. O.*, S. 130; Kühnel, *a. a. O.*, XVIII; Saladin, *Manuel*, S. 217; Marçais, *Manuel* . . u. *a. a. O.*). Dieser Turm zeigt auch schon das Dekorationssystem der Giralda und verwandten Türme, nämlich die vertikale Verkuppelung zweier übereinander stehender Fenster oder Türen der Mittel-



achse durch flankierende doppelt hohe Flachnischen. Verwandt sind die ziemlich gleichzeitigen Giralda in Sevilla von ca. 1190 n. Chr., der sogenannte Iḥasunturm in Rabat und Kutubīya in Marrakusch, beide vom Ende des VI. (XII.) Jahrh. (Abb. bei Thiersch, Kühnel, Margais), alle viereckig mit verzüngten, viereckigen Aufsätzen, wovon nur noch die Spitze des Kutubīya erhalten ist. Diese Türme zeigen bereits das nunmehr typisch werdende Flächenverzierungssystem der späteren maghribinischen Manāras, das tiefschattende Rautennetz und die zierlichen Fenster mit Hufeisen- und Zackenbögen in Muḥarnatnischen. In den anderen Städten Marokkos, in Fez, Tetuan, Tanger u. a. stehen jüngere Minarete. Den für Algerien charakteristischen Typus zeigen am besten die zahlreichen Minarete in Tlemcen, zumeist aus dem XIII.—XIV. Jahrh. Sie setzen den oben charakterisierten Typus fort, nur nimmt die Rautenreliefdekoration nun überhand und unterdrückt die Fenster; ihre Erscheinung ist abstrakter. Dagegen hat das mächtige Minaret der Grossen Moschee von Manšūra im Ausmass wie durch seinen Dekor wieder marokkanisches Aussehen, weil es von einem marokkanischen Meriniden erbaut wurde (701/2 = 1302). Der Viereckturm beherrscht also den ganzen Westen. Erst später, im XVI. Jahrh., kommt in Tunis der Achteckturm auf, von Saladin auf hanafitischen Einfluss zurückgeführt.

Irāk und Džazīra bieten ein ähnliches Bild der Entwicklung wie Persien und die Ostländer. Die ältesten, noch stehenden Manāras, die beiden Malwiyen in Samarra vom III. (IX.) Jahrh., sind als Spiraltürme vereinzelt geblieben, doch sehr bezeichnende Denkmäler der frühislamischen, arabischen Variation babylonischer Baukunst (die Spirale als Motiv!). Auf diese echt arabischen Bauten folgte eine mediterrane Reaktion mit quadratischen und achtkantigen Türmen, endlich mit dem Vordringen der Türkvölker und Seldjukenherrschaft das meist auf kantigem Sockel stehende, zylindrische Minaret. Die folgende Liste nach Herzfeld (*Arch. Reise*, II, 229): Raḳḳa, Moschee extra muros, vierkantiger Turm d. IV. (X.)—V. (XI.) Jahrh.; Raḳḳa intra muros, runder Turm, Nūr al-Din 561 (1166); Abū Huraira, rund; Bālis, achtkantig, 589 (1193) bis 615 (1218); Irbil, rund auf achteckigem Sockel, 586—630 (1190—1232); Sindjār, rund auf achtkantigem Sockel, 598 (1201); Baghdād, Suḳ al-Ghazl, rund auf Sockel (?), 630 (1232); Mōṣul, Minaret der Grossen Moschee, rund auf kubischem Sockel; Mōṣul, Minaret der Kal'a, rund auf kubischem Sockel; Mōṣul, Manāra al-Maksūra, Ta'ūk, runder Schaf auf kantigem Sockel. Dazu kommt das eigenartige, aus Bruchsteinen mit Putz errichtete, achtkantige Minaret auf der Euphratinsel 'Ana vom V. (XI.) Jahrh. (Herzfeld, *a. a. O.*, II, 319 u. Taf. 137) und die Masse der jüngeren Minarete seit dem VIII. (XIV.) Jahrh., die diesen Typus wiederholen.

Persien. Die ältesten Manāras Irāns und der östlichen und nördlichen Nachbarländer Afghānistān, Sidjistān und Turkeṣtān scheinen vorwiegend achtseitig gewesen zu sein, wie die Ruine des möglicherweise aus dem III. (IX.) Jahrh. stammenden Manāra in Zarandj, Nād 'Alī, Sidjistān beweist (jetzt 25—30 Fuss, ursprünglich mindestens doppelt so hoch; vgl. G. P. Tate, *Seistan*, Calcutta 1910, S. 202 und Tafel). Für diese ältesten Manāras dürften die über den ganzen asiatischen Steppengürtel reichenden Wachtürme

vorbildlich gewesen sein, daher noch Blindfenster und der grosse Durchmesser. Achtseitige Manāras stehen noch in Amrān, Sidjistān (V.—VII. Jahrh. ?); achtzackig mit zylindrischem Aufsatz sind die beiden Sterntürme von Ghazni von ca. 410 (1019/20) und 495 (1101/2) (die ursprüngliche Höhe wurde auf ca. 140 Fuss geschätzt; beider Türme Inschriften besagen nichts anderes, als dass ihre Erbauung von Maḥmūd, bzw. Maṣ'ūd, beide mit vollen Titeln, befohlen wurde; vgl. Diez, *Chur. Bdkm.*, S. 162 ff.). Gegenstücke zu diesen zweitheiligen Türmen sind die Manāras in Sirwān, östl. von Herāt (ca. 29 m hoch), und Kerāt in Ost-khūrāsān (ca. 24 m hoch) mit achteitigen Untertheilen und zylindrischen Spitzen, beide vom V. (XI.)—VI. (XII.) Jahrh. Zylindrische Manāras des V. (XI.)—VI. (XII.) Jahrh. stehen in Persien und östlichen Nachbarländern noch in Sangbast, Firzābād, Qasimābād (Sidjistān), Khusrāwīrd (Sabzawar) vom Jahre 505 (1111), Damghān (2), Bostām, Sawa, Semnān, Tabas, Kunya Urgendj (Alt-Khiwa), Termes am Amu Darya, Bukhārā, Manār-i Kalyān 542 (1147—48), Kāshān, Mestoryān (Turkmenensteppe n. v. Atrek, 2 Türme) und Isfāhān (4); (vgl. die Liste bei Diez, *Persien, Isl. Bk. in Churāsān*, S. 168—69). In der timuridischen Epoche erfuhren mit der allgemeinen Baublüte auch die Manāras eine weitere, letzte Steigerung ihrer Ausstattung, wofür die timuridischen Ruinen in Herāt noch einige Denkmäler bieten. Dort stehen noch die Ruinen von neun polygonal-zylindrischen Manāras, deren Basis zumeist mit reliefierten Inschriftplatten aus weissem Marmor, die Schäfte bis zur Spitze mit Fliesenmosaik von geradezu märchenhafter Pracht und an Elfenbeinintarsia gemahnende Feinheit ausgestattet waren (vgl. Niedermayer-Diez, *Afghanistan*, S. 58 ff. u. Abb. 157 ff.). Zu dieser timuridischen Gruppe gehören auch die meist zerstörten Manāras in Samarkand und die fließengeschmückten Minarete des von Emir Malik Shah erbauten Masdjid-i Shāh in Mashhad und die beiden zerstörten Minarete der zur Zeit des Djahān Shāh (841—72 = 1437—67) erbauten Blauen Moschee in Tabriz. Die letztgenannten Minarete gehören zu der über ganz Persien und Turkeṣtān verbreiteten Gruppe der Doppeltürme, die entweder die Tore oder die Moscheemauer an den Ecken flankierten oder aber als Aufsätze auf die Tore gestellt wurden. Diese seit dem Einbruch der Seldjuken und Mongolen immer häufiger auftretenden Doppeltürme erreichten natürlich nie die Höhe der oben genannten Einzel-Manāras und hatten eine vorwiegend dekorative Bedeutung.

Kleinasien und Türkei. Bei den Seldjuken und Osmanen verlor das Manāra seine Persönlichkeit und Individualität, die es, wenigstens in der Frühzeit, bei den meisten anderen Völkern zeigte. Von vereinzelt, versprengten Ausnahmen abgesehen, wie dem sehr interessanten, geriefen Minaret bei Adalia (Abb. bei Lanckoronski, P. u. P. II, und Thiersch, *a. a. O.*, S. 149), werden die Minarete nunmehr dem Hauptbau, dem sie dienen, auch architektonisch untergeordnet, entweder als Paar auf die Portale gesetzt oder als Einzeltürme in die Moscheemauer eingebunden. Diese Anordnungen finden wir freilich auch in Persien, das ja mit Türkstämmen gefüllt war, doch herrschte dort stets Abwechslung, während in Kleinasien bald eine gewisse Typik überhand nimmt, die schliesslich in die absolute Einförmigkeit der osmanischen Minarete mündet. Die frühen kleinasiatischen Mina-

rete des XIII. Jahrh. haben ihre Mäntel meist in Rund- und Flachstäbe aufgelöst, was ihnen einen gewissen Reiz verleiht, besonders wenn sich dieser plastische Schmuck mit dem malerischen der Fliesendeckoration und mit Relieffдекор paart (Laranda Masdjid u. Indje Minareli, Konia, Glöck Medrese, Siwās u. a.). Die Osmanen formten das von den Seldjuken übernommene Minaret durch Höherführung meist noch schlanker und versahen es mit der typisch gewordenen langen konischen Spitze. Je nach Bedeutung der Moschee begnügte man sich mit einem Turm oder flankierte die Front mit zwei oder aber mit vier, ja sechs Minaretten (Moschee Sultān Ahmed, Konstantinopel) und statete diese dementsprechend mit einem, zwei oder drei Balkonen aus.

Indien. In Indien steht nur ein einziges altes Manāra von Bedeutung: das Kuṭb Minār [s. den Art. und die Abbildungen] in Alt-Dehli, errichtet im Auftrag des Aibek Kuṭb al-Dīn und von Iltutmish vollendet (Dm. 14 m, H. 72,54 m). Die drei unteren Stockwerke dieses höchsten und schönsten Manāra der islāmischen Welt bestehen aus rotem Sandstein, die beiden oberen, erneuerten aus weissem Marmor mit Sandsteinschichten. Der einst die Spitze krönende Pavillon stürzte 1803 bei einem Erdbeben ab und wurde unten wieder aufgestellt. Der Mantel besteht aus Kanten und Rundpfeilern und ist mit korānischen Inschriftbändern geschmückt. Dass die zahlreichen Moscheen der Pathanendynastien auch Minarete hatten, unterliegt keinem Zweifel, doch scheinen die meisten zerstört, und Spezialstudien liegen m. W. noch nicht vor. Vereinzelte erhaltene Manāras, wie das detachierte, schlanke Rundminaret des Lat-ki-Masdjid in Hīṣār zeigen jedoch an, dass sie gebräuchlich waren (vgl. *Arch. Surv. India*, A. R. Part I, 1913—14, Pl. I). Doch war ihr Vorkommen in Indien regional. Die Moscheen von Džawnpur, Sirke, Manda, Kulbargah u. a. a. O., meist dem XIV.—XV. Jahrh. angehörend, haben keine Minarete. Dagegen sind sie für die Moscheen des XV.—XVI. Jahrh. in Aḥmadābād typisch, und zwar paarweise die Tore oder Ecken der Umfassungsmauer flankierend, wie an den mongolischen Moscheen in Persien. Gestaltlich sind die Türme Aḥmadābāds völlig indisch mit reich profilierten, vielgesimsigen Mänteln und drei bis sechs Konsolengalerien. Im Mogulreiche endlich gewinnt wieder das glatte, runde oder facettierte Minaret persischer Herkunft die Oberhand, wird jedoch durch den Pavillonaufratz und andere Änderungen hinduisiert.

**Litteratur:** Die grundlegende Monographie des Manāra lieferte Hermann Thiersch, *Pharos in Antike, Islam und Occident* (Leipzig und Berlin 1909); daselbst Hinweise auf Speziallitteratur. Allgemein ferner: E. Diez, *Die Kunst der islamischen Völker* (Ergänzungsband zum *Hdbch. d. Kunstwissenschaft*, Wildpark-Postdam; 1. Aufl., 1915; 2. Aufl., 1927); Saladin, *Manuel d'art musulman* (Paris 1907); neue Aufl. von G. Marçais, 1926; vgl. ferner M. v. Berchem's Artikel ARCHITEKTUR in dieser Enzyklopädie. Für die einzelnen Länder:

Syrien: M. v. Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie (Mémoires de l'Institut Egyptien, Kairo 1897)*; ders., *Voyage en Syrie, M I F A O*, 1914, 2 Bde.; R. Phéné Spiers, *The great Mosque of the Omeiades, Damascus* und ders., *Architecture, East and West* (London 1907); Marçais, *Mos-*

*quée de Walid, Rev. Afr.*, 1.: *J. A.*, 1896. Neue Ser., VII; F. K. Wulzinger und C. Watzinger, *Damaskus, die antike und die islamische Stadt*, 2 Bde.; vgl. z. I. Bd. Herzfeld's Kritik in *DLZ*, 1922. — Ägypten: M. v. Berchem, *C I A*, I, passim; ders., *Notes d'Archéologie Arab. Monuments et Inscriptions Fatimides*, *J. A.* 1891 u. 1892; K. A. C. Creswell, *Brief Chronology of the Muhammadan Monuments in Egypt to A. D. 1517, B I F A O*, Bd. XVI; das architekturgeschichtliche Magazin für Ägypten sind die mehr als 30 Bde. des Comité de Conservation des Monuments de l'art arabe. — Maghrib: M. v. Berchem, *L'art musulman au musée de Tlemcen (Journal d. Savants, 1906)*; G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*; ders., in *R Afr.*, XLIX u. I.; ders., *L'art en Algérie*, Algier 1906; Saladin, *La mosquée de Sidi-Okba à Kairouan* (Paris 1903); G. Marçais, *Manuel de l'art musulman* behandelt den Maghrib besonders eingehend; E. Kühnel, *Die Qal'a der Beni Hammad in Algerien (Monatshefte f. Kw., I/II, 1908, S. 1013—16)*; ders., *Algerien* (Leipzig 1909, *Stätten d. Kultur*, Bd. XVIII). — Irāk und Džazīra: Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet* (Berlin 1911, 4 Bde., Register). — Persien, Turkeṣtān, Afghānistān: F. Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, 2 Bde. (Berlin 1910); Diez, *Churāsānische Baudenkmäler* (Mit einem Beitrag von M. v. Berchem, Berlin 1918); ders., *Persien, Islamische Baukunst in Churāsān* (Hagen u. München 1923); ders., *Die buddhistischen und islamischen Baudenkmäler Afghanistans*, in *Niedermayer-Diez, Afghanistan* (Leipzig 1924). — Kleinasien und Türkei: alle Werke von F. Sarre; M. v. Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, III: *Asie Mineure* (Kairo 1910); J. H. Löyvetd, *Konia, Inschriften der seldschugischen Bauten* (Berlin 1907); C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels* (Berlin 1912, 3 Bde.). — Indien: *Reports of the Archaeological Survey of India*, seit 1871; Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, 2. Aufl. 1900, 2 Bde.; Emanuel La Roche, *Indische Baukunst*, 6 Bde., 1921. (E. DIEZ)

**MANĀT**, altarabische weibliche Gottheit. Ihr Wesen lässt sich nur aus ihrem Namen erschliessen, denn er darf wohl sicher als Plural (für *Manawāt*) mit dem aramäischen *Menātā*, plur. *Menawātā*, Portion, Teil, hebräisch *Mānā*, plur. *Manōt* und weiter mit dem Schicksalsgott *Meni* Jes. LXV, 11 (vgl. LXX) zusammengestellt werden. Im Arabischen entspricht *Maniya*, plur. *Manāya* „das Zuerteile, Beschiedene, Schicksal, besonders Todesgeschick“. Demnach war sie also eine Gottheit des Schicksals, namentlich des Todesgeschickes. Ihr Hauptheiligtum war ein schwarzer Stein bei den Hudhailiten in Qudaid, einem Orte nicht weit nördlich von Mekka am Wege nach Madina bei einem Berge Mushallal. Sie wurde aber von vielen arabischen Stämmen verehrt, in erster Linie jedoch von den Aws und Khazradj in Yathrib. In Mekka war sie in Verbindung mit den weiblichen Gottheiten al-Lāt und al-'Uzzā [s. d.] sehr beliebt; die drei wurden (nach der Darstellung des Korān) als Allāhs Töchter aufgefasst, deren Verehrung Muḥammed in einer schwachen Stunde als erlaubt erklärt (vgl. Sūra LIII, 19 ff.). Der unklare Ausdruck: „Manāt, die dritte, die andere“, ist wohl durch den Reim hervorgerufen. Nach Ibn al-Kalbi



war sie der älteste Götze, dessen Verehrung die der andern veranlasste, weil nämlich mit Manāt zusammengesetzte Namen früher vorkommen als andere theophore Namen. Eine andere Vorstellung begegnet uns in einem Gedichte bei Ibn Hishām, S. 145, falls „die beiden Töchter der ‘Uzzā“ Manāt und al-Lāt sind. Als selbständige Gottheit tritt sie in den nabatäischen Inschriften von al-Hidjr auf, wo מנארת (die aramäische Pluralform s. oben) öfters neben Dushāra und andern erwähnt wird. Auf eigentümliche Weise wird Manāt bei einigen Erzählern mit dem grossen Hadjdj [s. d.] in Verbindung gebracht, indem es heisst, dass mehrere Stämme, darunter die Aws und Khazradj, bei dem Heiligtum der Manāt in den Wallfahrtstand traten und sich auch dort am Abschluss der Feier das Haar schoren und aus dem Ihrām [s. d.] traten. Wellhausen sieht darin eine irtümliche Vermischung einer selbständigen, der Manāt geltenden Wallfahrt mit dem grossen Hadjdj, da die späteren keinen anderen als diesen anerkennen wollten; möglich ist es jedoch, dass eine solche Vermischung wirklich in der heidnischen Zeit stattgefunden haben kann.

Dass Manāt auch als Hausgott diene, geht aus der Geschichte bei Ibn Hishām, S. 350 (vgl. Wākidi-Wellhausen, S. 350) hervor. Die Zerstörung des Hauptheiligtums in Kudaïd nach der Einnahme Mekkas geschah nach einigen durch Abū Sufyān, nach andern durch ‘Alī, nach Wākidi, a. a. O., Ibn Sa‘d, III/II, 15, 25 durch den Awsiten Sa‘d b. Zaid.

*Litteratur:* Yāqūt, *Mu‘djam*. IV. 652—

54; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 2, S. 25—9; Ibn Hishām, S. 55; Tabari, *Annales*, ed. de Goeje, I, 1649; Azrakī, ed. Wüstenfeld, *Chron. d. Stadt Mekka*, I, 76, 82, 154; die Kommentare zu Sūra I. III. 19; Nöldeke, in *Z D M G*, XLI, 709; Bukhārī, ed. Krehl, III, 161; Jaussen und Savignac, *Mission archéologique*, I, 491 (Index); Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie (Morgenl. Texte und Forschungen)*, hrsg. v. A. Fischer, I/5). (FR. BUHL)

**MANĀZGERD.** [Siehe MALĀZGERD.]

**AL-MANĀZIL** (A.), pl. von al-Manzil, vollständiger *Manāzil al-Ḳamar*, die Mondstationen. Wie der Sonne die Tierkreiszeichen als zwölf Stationen von je 30 Bogengraden zugeteilt sind, die sie im Laufe eines Jahres durchwandert, so wird der Umlauf des Mondes auf 28 Sterngruppen bezogen, die jeweils einem Tag des Mondlaufs entsprechen, also durchschnittlich einen Bogen von 13° decken. Die heliakischen Untergänge dieser Stationen, arabisch *Naw*\*, pl. *Anwā*, sind für den Eintritt und die Vorhersage der Witterungserscheinungen und der dadurch bedingten Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit eines Jahres, also für den Bauernkalender, von ausschlaggebender Bedeutung. Hinsichtlich der Belege aus arabischen Dichtern verweise ich auf die von al-Kāzwinī beigebrachten Verse. Über die Bedeutung der Mondstationen bei den Indern und Arabern hat vor allem M. Steinschneider nach arabischen, hebräischen und spätlateinischen Quellen grundlegende Untersuchungen veröffentlicht. Die arabischen Namen der Stationen und die zugehörigen Sterngruppen sind folgende:

1. *al-Sharāṭān*, „die zwei Zeichen“, auch *al-Ashrāt*; die Hörner des Widders (β γ Arietis).
2. *al-Buṭain*, „das Bäuchlein“; der Bauch des Widders (ε δ 3 f Arietis).
3. *al-Thurayyā*, „die Pleiaden“ [s. d.].

4. *al-Dabarān*, „der Aldebaran“ (α Tauri) mit den Hyaden.

5. *al-Haḳ‘a*, drei kleine Sterne am Kopf des Orion.

6. *al-Haw‘a*, die Sterne *al-Zirr* und *al-Maisān* (γ ξ Geminorum).

7. *al-Dhīrā‘*, „die Löwentatze“; Castor und Pollux (α β Geminorum).

8. *al-Nathra*, „die Nasenscharte“ des Löwen, bzw. Krippe mit Eseln (im Krebs).

9. *al-Tarf*, d. h. *Tarf al-Asad*, „das Auge“ des Löwen (ξ Cancri λ Leonis).

10. *al-Djabha*, d. h. *Djabhat al-Asad*, „die Stirn“ des Löwen (ζ γ η α Leonis).

11. *al-Zubra*, d. h. *Zubrat al-Asad*, „die Mähne“ des Löwen (δ ε Leonis).

12. *al-Sarfa*, „der Wetterumschlag“ (β Leonis).

13. *al-Sawwā‘*, „die Kläffer“ od. Hunde (β γ δ ε Virg.).

14. *al-Simāk*, „der Hervorragende“, genauer *al-Simāk al-‘aṣal*, der unbewaffnete S. (α Virg. = Spica; vgl. *E I*, III, 456).

15. *al-Ghafr*, „die Decke“ (φ ι η Virginis).

16. *al-Zubāna*, d. h. *Zubānat al-Aḳrab*, „die Schere“ des Skorpions (α β Librae).

17. *al-Iklīl*, „die Krone“, d. h. der Kopf des Skorpions, die drei Sterne (β δ π Librae).

18. *al-Ḳalb*, „das Herz“ des Skorpions, der Antares (α Scorp.).

19. *al-Shawla*, „der Schwanz“ od. Stachel des Skorpions (λ υ Scorp.).

20. *al-Na‘ā‘im*, „die Strausse“, acht Sterne im Schützen (γ δ ε η σ φ τ ζ Sagitt.).

21. *al-Balda*, „die Stadt“, eine sternlose Stelle im Schützen.

22. *Sa‘d al-Dhābiḥ*, „das Glück des Schlachten-“ od. Opfernden (α β Capric.).

23. *Sa‘d Bulā‘*, „das Glück des Verschlingenden“ (μ ν Aquar.).

24. *Sa‘d al-Su‘ūd*, „das höchste Glück“ (β ξ Aquar.).

25. *Sa‘d al-Akhbiya*, „das Glück der Zelte“ (γ ζ η ι Aquar.).

26. *al-Farḡh al-awwal*, „die vordere Tülle“ am Eimer (α β Pegasi).

27. *al-Farḡh al-thānī*, „die hintere Tülle“ am Eimer (γ Peg. α Androm.).

28. *Baṭn al-Hūt*, „der Fischbauch“, zahlreiche Sterne in Gestalt eines Fisches (β Androm. der hellste).

*Litteratur:* W. Jones, *On the Antiquity*

*of the Indian Zodiac*, in *As. Researches*, II,

99; L. Ideler, *Untersuchungen über den Ur-*

*sprung und die Bedeutung der Sternnamen*, S. 120,

148, insbes. S. 287 ff.; al-Kāzwinī, *‘Adjāib al-*

*Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, I, 41—52, Übers.

Ethé, *Kosmographie*, S. 87—106; M. Stein-

schneider, *Über die Mondstationen (Naxatra)*

*und das Buch Avandam*, in *Z D M G*, XVIII,

1864, S. 118—20; ders., *Zur Geschichte der Über-*

*setzungen aus dem Indischen ins Arabische*, in

*Z D M G*, XXIV, 1870, S. 359; H. Suter, *Das*

*Mathematiker-Verzeichnis im Fihrist*, S. 77;

G. Ferrand, *Bibl. des géographes arabes*, I, 141 ff.

(J. RUSKA)

**MANBIDJ** (Bambyke, Hierapolis), alte Stadt, 2 Tagereisen oder 10 Farsakh nordöstlich von Haleb, etwa 3 Farsakh vom Euphrat entfernt. Sie lag in einer fruchtbaren Ebene und besass eine doppelte, von den Griechen erbaute Mauer. Nach Ibn Khurdādhbih befand sich dort

die schönste aus Holz errichtete Kirche (BGA, VI, 161 f.). Ps.-Dionysios (ed. Chabot, S. 47, 68) nennt in Manbidj eine Marien- und eine Thomaskirche. In der Umgebung der Stadt fehlte jedes Bauwerk (Nāsir-i Khusrāw, ed. Schefer, S. 31); Abu 'l-Fidā' erwähnt dort viele Kanäle, Obst- und vorzüglich Maulbeerbäume für die Seidenraupenzucht. Doch kann, wie schon K. Ritter (*Erkunde*, X, 1057 ff.) gezeigt hat, die bereits bei Aristoteles belegte Bezeichnung βόμβυξ für den Seidenspinner schwerlich mit „Bambyke“, dem alten Namen von Manbidj, zusammenhängen; anderseits scheint jedoch von letzterem die im Mittelalter gebräuchliche levantinische Handelsbezeichnung *bombassino*, *bombagio* für Baumwollstoffe abgeleitet zu sein, die vielleicht auch im Namen des antiken phrygischen Hierapolis, Pambuk-Kal'esī, steckt (schon bei Michael Syrus, ed. Chabot, I, 148: Mabbug in Phrygien). Die Araber nannten die in Manbidj hergestellten Kleidungsstücke *Manbidjā-niya* (Lammens, *Fatima*, Rom 1912, S. 71).

Über ihren Ursprung berichtete Kamāl al-Din b. al-'Adim folgendes: Khusrāw [I.] habe sie erbaut, als er Syrien eroberte (während in Wahrheit die Stadt sich 540 n. Chr. durch eine Tributzahlung von der drohenden Belagerung loskaufte), habe ihr den Namen Manbih gegeben, daselbst einen Feuertempel erbaut und einen gewissen Yazdānyār aus dem Geschlechte des Ardāshīr b. Bābak zu ihrem Gouverneur gemacht. Nach anderen war Manbih der Name des Feuertempels, von dem erst die Stadt den ihrigen erhielt (Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakhab fī Tārīkh Ḥalab*, ed. Sarkis, Bairūt 1909, S. 227). Maḥbūb (Agapios) b. Kustantīn von Manbidj erzählt in seiner im X. Jahrhundert verfassten Weltchronik am Schlusse der Patriarchengeschichte: „im Jahre 31 seit der Geburt des Levi, des Sohnes Jakobs, baute die Königin Samrīn ein grosses Heiligtum für den Kult des Götzen K-y-w-s in einer Stadt am Ufer des Euphrat [!], setzte 70 Priester ein und nannte die Stadt Hieropolis (Maḥbūb: *أبروبوليس*; Ibn al-Shihna, S. 227: *أبروبوليس*, var. *أبروفوس*), d. h. die Stadt der Priester; das war die Stadt *Manbidj al-Atika*“. Statt K-y-w-s ist *Kaiwān* zu lesen; auch auf Münzen von Hieropolis scheint diese Gottheit abgebildet zu sein (Wroth, *Catalogue of the Greek coins of Galatia, Cappadoc. and Syria* [Brit. Mus.], 1899, S. LIII) und der armenische Epiphānios (ed. Finck, S. 12) sagt: „Erapōlis besteht aus 3 Städten; sie heisst Μnpέϋν; in ihr steht das Götzenbild *Kaynana*“, wofür mit Preuschen (*Götting. Gel. Anz.*, CLXVII, 1905, II, S. 837, Anm. 3) ebenfalls *Kaywan* zu lesen ist.

In Wahrheit scheint Manbidj schon den Assyriern bekannt gewesen zu sein (als Nappigi oder Nampigi bei Salmanassar, *Karkh-Monolith*, Rev. 35; Johns, *Assyr. Bibl.*, XVII, 11, 82; vgl. auch Bambuki auf der Keilschrifttafel *Brit. Mus. K 180* bei Johns, *Assyr. Deeds and Documents*, N<sup>o</sup>. 773; Cheyne's *Encycl. Bibl.*, s. v. *Carchemish*). Falls der Name semitischen Ursprungs ist, geht er wohl auf ein syrisches *Mambog*, „Sprudel“, zurück (Nöldeke, *Nachr. G G W*, 1876, S. 5–8). Die Griechen kannten als Namen der Stadt neben Hierapolis (auf Münzen stets Hieropolis) auch das einheimische Fort Βαμβύκη (vereinzelt Βανβύκη; *Papyr. Oxyrh.*, XI, 1915, S. 197, Kol. V, Z. 100); auch in dem häufigen Eigennamen Μαμβογαῖος u. ähnl., nabatäisch Manbogitā, steckt der Name der Stadt (Be-

lege: Pauly-Wissowa, *Realenz.*, Suppl.-Bd. IV, S. 733). Die Stadt, die zuerst zur Kyrrhestikē gerechnet und später, wohl von Constantius, zur Hauptstadt der Syria Euphratesia erhoben wurde, spielte im ganzen Altertum als religiöses Zentrum des Atargatiskultes eine wichtige Rolle. Bardaisān wurde hier von einem heidnischen Priester Anūdūzbar und seinem Sohne Kuduz erzogen. Nach dem Siege des Christentums trat an Stelle der heidnischen Kulte die Verehrung heiliger Reliquien, die gleichfalls zahlreiche Gläubige nach Bambyke zog (Prokopios von Gaza, *Panegyrr.*, Kol. 18, bei Migne, *Patr. Graec.*, LXXXVII, III, Kol. 2817). Auch als Konzentrationspunkt der für die Feldzüge nach dem Osten oder die Verteidigung Syriens bestimmten Truppen trat die Stadt seit dem III. Jahrhundert häufig hervor. In byzantinischer Zeit war sie ein Hauptsitz der Monophysiten, nach deren Tradition Justinian in Hierapolis Theodora, die angeblich aus der Umgegend der Stadt gestammt haben soll, geheiratet hat (Michael Syrus, II, 189). Ebenso war sie seit dem Ende der byzantinischen Herrschaft offenbar längere Zeit hindurch eine Hochburg der Maroniten (Michael Syrus, II, 412, 511).

Im Jahre 16 zog Abū 'Ubaida nach Ḥalab al-Sādjūr und sandte 'Iyād b. Ghānim nach Manbidj voraus. Die Einwohner kapitulierten unter denselben Bedingungen wie die Antiochener; als Abū 'Ubaida vor der Stadt anlangte, wurde der Vertrag ratifiziert (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 150; al-Ya'qūbi, ed. Houtsma, II, 161; Ibn al-Shihna, ed. Bairūt, S. 228; Caetani, *Annali dell' Islām*, III, S. 792, § 281, S. 794, § 284, S. 797, § 290, S. 816, § 325). Vor der Zeit Yazid's I. scheint Manbidj noch eine gewisse Selbständigkeit genossen zu haben; so baten die Einwohner der Stadt 'Umar um Erlaubnis, im Inneren des Khalifats Handel treiben zu dürfen (Lammens, *M F O B*, VI, 437, Anm. 1). Die Umgegend der Stadt war von yemenitischen Stämmen besiedelt (Michael Syrus, III, 47), und zwar hauptsächlich von den Bani Taghlib (Lammens, *a. a. O.*, S. 445, Anm. 1). Erst Yazid schlug Manbidj bei der Errichtung des Djund Kinnasrin zu dieser Militärprovinz (al-Balādhuri, S. 132; Lammens, S. 437 ff.). Härūn al-Rāshid trennte es wieder davon, machte es 786 zur Hauptstadt des Grenzbezirks der 'Awāsim [s. d.] und setzte dort 173 den 'Abd al-Malik b. Šāliḥ b. 'Alī zum Wāli ein, dem die Stadt manche Bauwerke verdankte (al-Balādhuri, *a. a. O.*). Im Jahre 131 (748) wurde sie durch ein schweres Erdbeben verheert, bei dem die Kirche der Jakobiten während der Messe einstürzte und viele Andächtige unter sich begrub (Pseudo-Dionysius, Übers. Chabot, S. 42; Michael Syrus, II, 510; Baethgen, *Abh. f. d. Kunde d. Morgenl.*, VIII/III, 1884, S. 126). Der Bruder des Khalifen al-Mu'tašim, al-'Abbās, der an der Meuterei des Generals 'Udjaif b. 'Anbasa teilgenommen hatte, wurde von Haidar b. Kāwas, dem Afshīn von Usrūshāna, zu Manbidj 223 (838) zu Tode gefoltert (Tabari, III, 1265; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, VI, 349; Michael Syrus, III, 101; Weil, *Gesch. d. Chalif.*, II, 320). Die Eroberung Syriens durch Ahmed b. Tūlūn (264 = 877/8) brachte auch Manbidj unter ägyptische Oberhoheit (Ibn al-Shihna, S. 228). In der Rede über die *εἰκὼν ἀχειροποίητος* von Edessa, für deren Verfasser Kaiser Konstantinos Porphyrogenetos galt, wird von einem Wunder berichtet, das zu Christi Zeiten bei dem *κάστρον Ἱεραπόλεως*, ὃ τῇ μὲν Σαρακηνῶν φωνῇ Μειμβίχ



λεγειται, τῇ δὲ τῶν Σύρων Μαροῦν, sich ereignet hatte (*De imag. Edess.*, in Migne, *Patr. Gr.*, CIII, Kol. 432; besser bei von Dobschütz, *Christusbilder*, in: *Texte u. Unters. z. aachristl. Lit.*, XVIII, 51\*\*): Abgars Gesandter, der auf der Rückreise von Jerusalem in einer Ziegelei bei Manbidj übernachtete, verbarg dort unter Ziegeln das heilige Tuch mit dem Christusbilde. Durch hellen Feuerschein erschreckt eilten am nächsten Morgen die heidnischen Bewohner zu der Ziegelei und fanden dort einen Ziegelstein mit einer wunderbaren Kopie des Bildes, den sie seitdem sorgfältig in ihrer Stadt aufbewahrten.

Der Ḥamdānide Saif al-Dawla machte bald nach der Einnahme von Haleb (947) seinen Vetter, den Dichter Abū Firās, zum Verwalter von Manbidj (Dvořák, *Abū Firās*, S. 75). Als der Domestikos Nikephoros Phokas im Jahre 962 in Syrien einfiel, wurde Abū Firās, der sich gerade auf der Jagd ausserhalb der Stadt befand, von dem στρατηγός Būdros (Theodoros?, Petros?), einem Neffen des Kaisers, gefangengenommen und erst nach Kharshana, dann nach Konstantinopel mitgeschleppt (Dvořák, S. 98 f.; Weil, III, 17), wo er Gedichte voll Sehnsucht nach Manbidj und seiner dort wohnenden Mutter schrieb (Dvořák, S. 300, 302, 323 f.). Nikephoros lagerte selbst 966 als Kaiser vor Manbidj und liess sich von den Bewohnern der Stadt jenen heiligen Ziegelstein (*al-Kirmida*, d. i. *κεραμίδιον*) herausbringen, ohne dass er ihnen sonst etwas zuleide tat (Yaḥyā al-Anṭāki, *Cod. Parisin. Bibl. Nat., anc. fond ar. No. 131 A*, Bl. 96<sup>a</sup>; die Übers. von Freytag, *Z DMG*, XI, 212, hat Rosen, *Zapiski Imp. Akad. Nauk*, XLIV, 1883, S. 07—08, Anm. d, berichtet). Die byzantinischen Autoren, die offenbar nicht wussten, dass Μέμπετς der arabische Name von Hierapolis war, und es in Palästina oder bei Hims suchten, liessen Nikephoros fälschlich 968 Manbidj erobern und den Ziegel sowie einige Haupthaare Johannes des Täufers (was erst sein Nachfolger tat) mit sich fortführen (Leon Diaconus, *Bonner Corpus*, IV, 10, S. 71; Ioannes Skylitzes, II, 364; Zonaras, XVI, 25, S. 503; Glykas, *Bonner Corpus*, S. 569 u. a.); doch lässt sich diese Angabe weder mit der überlieferten Route seines Feldzuges von 968 (vgl. v. Dobschütz, *a. a. O.*, S. 172, Anm. 1; Schlumberger, *Nicéphor. Phocas*, S. 704—6, Anm. 5) noch mit dem von Kamāl al-Dīn angegebenen Verlauf der Grenze seiner Eroberungen (bei Freytag, *Z DMG*, XI, 232) in Einklang bringen. Erst sein Nachfolger Ioannes Tzimiskes nahm die Festung (φρούριον) Manbidj 974 ein und fand daselbst die Sandalen Christi und noch blutige Haare Johannes des Täufers, die er als Reliquien nach Byzanz brachte (Leon Diaconus, X, 4, S. 165).

Im Jahre 1025 nahm der Mirdāsīde Sālīḥ die Stadt ein (J. J. Müller, *Historia Merdasidarum et Halebensibus Comitatibus annexis scripta*, Bonn 1819; Rosen, *a. a. O.*, S. 68). Nach den Verträgen zwischen Mahmūd und ʿAṭīya [s. d. Art. HALAB, Bd. II, S. 245<sup>a</sup>] fiel Manbidj 456 und 457 an ʿAṭīya (Müller, *a. a. O.*, S. 56 f.). Im Jahre 472 (1079/80) besetzte Tādī al-Dawla Tutush die Stadt (Müller, S. 88). Kaiser Romanos IV. Diogenes nahm sie auf seinem syrischen Feldzuge im Jahre 1068 ein und liess ihre Burg neu befestigen (Ioannes Skylitzes, *Bonner Corpus*, II, 673, 675, 685; Michael Attal., *Bonner Corpus*, S. 108 f., III, 116; Zonaras, XVIII, 11, 26, *Bonner Corpus*, III, 691; Michael Syrus, III, 168; Matthēos von Uḥay, Übers.

Dulaurier, S. 162; Weil, III, 112; Kamāl al-Dīn, Übers. Müller, *a. a. O.*, S. 63 f., wo fälschlich behauptet wird, Manbidj sei 70 Jahre lang griechisch geblieben). Erst 479 (1086) wurde den Griechen Manbidj und al-Ruhā<sup>a</sup> wieder von Malikshāh entrissen, der dann die Herrschaft über Halab, Ḥamā, Manbidj und al-Lādhīkiya dem Aḳ Sonḳor verlieh (Ibn al-Aṭhir, X, 98; Weil, III, 131).

Die Franken eroberten 504 (1110/11) Manbidj, besetzten und plünderten die Stadt und drangen bis Bālis vor, das sie verbrannten (Röhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerusalems*, S. 88; Weil, III, 193; nach Michael Syrus, III, 215, wohl unrichtig im Jahre 502). Doch verloren sie Manbidj bereits im gleichen Jahre (504) wiederum (Abu l-Fidā, *Annal. Muslem.*, ed. Reiske, III, 370). Balduin II. machte 513 (1119) einen Einfall in das Gebiet östlich von Haleb bis nach Manbidj und al-Nukra, und Joscelin plünderte im folgenden Jahre ebenfalls unter dem Vorwande, einer seiner Anhänger sei in Manbidj gefangen gehalten und ihm dafür keine Genugtuung geleistet worden, die Gebiete al-Nukra und al-Aḥaṣṣ (*Recueil hist. or. crois.*, III, 623, 625). Als Nūr al-Dawla Balag den Emir von Manbidj, Ḥassān al-Baʿalbakkī, zu sich lockte und dann in Pālū einkerkerte, bemächtigte sich Ḥassān's Bruder ʿIsā der Zitadelle von Manbidj, die Balag darauf mit Belagerungsmaschinen angriff (1124). Da rief ʿIsā den Joscelin von Edessa um Schutz an und liess ihn zum Herrn von Manbidj ausreiten. Doch erlitt Joscelin vor den Mauern der Stadt eine schwere Niederlage. Am folgenden Tage wurde aber Balag von einem Pfeile, den ein Unbekannter (nach Kamāl al-Dīn jedoch ʿIsā selbst, nach Matthēos von Edessa ein Sonnenanbeter) abgeschossen hatte, tödlich verwundet. Ḥassān wurde 518 (1124) wieder befreit und kehrte nach Manbidj zurück (Ibn al-Aṭhir, X, 436; Michael Syrus, III, 211; Matthēos von Edessa, Übers. Dulaurier, S. 311 f.; Röhricht, *a. a. O.*, S. 161 f.). Die Kreuzfahrer haben die Stadt seit der kurzen Besetzung im Jahre 504 niemals wieder eingenommen. Wenn wir auch fränkische Erzbischöfe der Stadt kennen (vgl. Guilelm. Tyriensis, XIII, 11; XV, 14; XVII, 17), von denen einer, Franco, an dem Konzil von Antiochien vom 30. November 1139 teilnahm (Röhricht, *a. a. O.*, S. 223), so wissen wir doch, dass diese nicht in Manbidj selbst, sondern in Dulūk (Doliche) residierten (Michael Syrus, III, 191). Im altfranzösischen Texte des Wilhelm von Tyros heisst das Erzbistum an den entsprechenden Stellen (ed. P. Paris, I, 489; II, 68, 167) *Geraple*, ein Name, den man öfters mit dem jetzigen *Djerābulus* (*Djerabis*) identifiziert hat (Rey, *Les colonies franques de Syrie*, Paris 1883, S. 315; vgl. auch Bischof, im *Ausland*, 1873, S. 136). Die Gleichsetzung ist jedoch aus lautlichen Gründen (Hogarth, *Annals of Archaeol. and Anthropol.*, II, Liverpool 1909, S. 166, Anm.) ebenso wie aus historischen (*Djerābulus* = syr. *Agropos*, *Εὔρωπος*) abzulehnen.

Der Atābeg ʿImād al-Dīn Zengī bemächtigte sich 521 (1127/28) der Städte Manbidj und Ḥiṣn Bizāʿa und zog am 17. Djumādā II. 522 in Haleb ein (*Recueil hist. or. crois.*, I, 17, 380; II/II, 69). Kaiser Ioannes II. Komnenos nahm auf seinem Zuge gegen Zengī (1142) nur Bizāʿa (Πιζά) ein, während er an Manbidj (τὸ Βέμβετς) vorbeizog, weil es, wie Niketas (ed. Bonn, S. 37) gering-schätzig bemerkt, für leicht zu bewältigen galt und in einer Talmulde lag (ὡς εὐκαταγώνιστον κρήνη ἢ πηγή πεδίου κείμενον ὑπὸ τῆς ὄψης), eine Aus-

rede, die bei der Erfolglosigkeit der Belagerungen von Haleb und Shaizar kaum glaubhaft erscheint. Anna Komnena erwähnt (Bonner Corpus, I, 331) einen gewissen Μανβιδζιώτης (d. i. al-Manbidj), τὴν ἐπαινεῖν ἀπο τῆς ἐνεγκλιμένης λαχῶν, als in byzantinischen Diensten stehend; die Stadt selbst aber haben die Römer seit dem XI. Jahrhundert nicht mehr besessen.

Ein Emir Hassān von Manbidj, wohl ein gleichnamiger Nachkomme des oben erwähnten, zeichnete sich wiederholt in den Kämpfen gegen die Kreuzfahrer aus, insbesondere durch die Einnahme von Tall Bāshir am 8. Juli 1151 (Kamāl al-Dīn, Übers. Blochet, in *ROL*, III, 526 f.; Röhrich, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 197, 268, Anm. 3, 281). Auf ihn folgte sein Sohn Ghāzī (Kamāl al-Dīn, *a.a.O.*, S. 543). Er empörte sich gegen Nūr al-Dīn, von dem er Manbidj zum Lehen erhalten hatte. Nūr al-Dīn sandte Truppen nach Manbidj, liess ihn absetzen und machte Ghāzī's Bruder Kuṭb al-Dīn Ināl (bei Kamāl al-Dīn: Niyāl) zu seinem Nachfolger (*ROL*, III, 543; *Recueil hist. or. crois.*, II/1, 241). Nach elfjähriger Herrschaft wurde dieser beliebte Emir, der in Manbidj eine hanafitische Schule hatte erbauen lassen (*ROL*, III, 544), 572 (1176/77) von Saladin abgesetzt (*Recueil*, I, 46 f.; II/1, 241; IV, 132; Michael Syrus, III, 366). Nach einer Notiz bei Kamāl al-Dīn (*ROL*, IV, 147) zog in demselben Jahre (572) Ghars al-Dīn Kīlīdj mit seinen Angehörigen von Tall Khālīd nach Manbidj zu al-Duwaik, dem Malik al-Nāṣir diese Stadt zum Lehen gegeben hatte; doch ist dieser al-Duwaik sonst ganz unbekannt. Taḳī al-Dīn 'Umar von Hamā, ein Neffe des Malik al-Nāṣir, der sich 577 in Manbidj befand, wollte dort dem 'Izz al-Dīn den Weg nach Haleb verlegen; als dies missglückte, kehrte er nach Hamā zurück, wurde aber von den Einwohnern nicht aufgenommen (*ROL*, IV, 156). 'Imād al-Dīn griff 578 (1182/83) Manbidj an und verwüstete die Umgegend (*ROL*, IV, 162). Saladin machte seinen Bruder Malik al-'Adīl zum Gouverneur von Manbidj, der im Ramaḍān 579 (1183/84) sich dorthin begab (*Rec. hist. or. crois.*, IV, 249). Er scheint sich jedoch meist im Hauptquartier aufgehalten zu haben, denn schon 582 (1186/67) befehlete der Sultan den Taḳī al-Dīn mit Manbidj und anderen Städten (Abu 'l-Fida', *Annal. Musl.*, IV, 72). Unter den Führern, die Saladin 1190 den Deutschen, die nach Kaiser Friedrichs Tode nach 'Akkā vordringen wollten, entsandte, befand sich Nāṣir al-Dīn b. Taḳī al-Dīn von Manbidj (*Recueil hist. or. crois.*, III, 165). Saladins drittem Sohne Malik al-Zāhir Ghāzī wurden 589 (1193) Hārim, Tall Bāshir, Manbidj, A'zāz u.a. Festungen zugesprochen (*Recueil*, II/1, 76; Röhrich, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 658). Dieser zog 591 (1195) von Kinnasrīn nach Karā Ḥiṣār, um Manbidj zu belagern, das damals al-Malik al-Manṣūr von Hamā gehörte, eilte jedoch auf beunruhigende Nachrichten hin nach Damaskus (*ROL*, IV, 209). Saif al-Dīn Tuḡhrīl al-Zāhirī schlug eine Abteilung der Armee von Hamā, die sich 595 (1199) gegen Manbidj wandte, zurück, machte viele Gefangene und brachte sie zu Malik al-Zāhir, der sie jedoch wieder freiließ (*ROL*, IV, 218). Der Fürst von Hamā gab 596 (1200) auf Verlangen des Malik al-'Adīl dem 'Izz al-Dīn Ibrāhīm al-Muḳaddam die Städte Manbidj, Fāmiya und Kafartāb als Ersatz für Barīn (Weil, *Gesch. d. Chalif.*, III, 434, Anm. 4). Als dieser in Fāmiya starb, sollte Manbidj an seinen Bruder

Shams al-Dīn 'Abd al-Malik fallen, den jedoch Malik al-Zāhir 597 wieder der Herrschaft über Manbidj und Kaḫat Nadjm beraubte und als Gefangenen mit sich fortführte; die beiden Städte bot er dem Malik al-Manṣūr von Hamā an, der es schon 588 (1192/93) einmal auf den Besitz von Manbidj abgesehen hatte (*Recueil hist. or. crois.*, III, 298), falls er ihm gegen Malik al-'Adīl beistünde, was jener jedoch ablehnte (Röhrich, *a.a.O.*, S. 685). Darauf zerstörte al-Zāhir die Zitadelle von Manbidj aus Furcht, dass sie einem Gegner in die Hand fallen könne, und gab die ihres Schutzes beraubte Stadt 597 (1201) dem al-Hadjdjaf zum Lehen (*ROL*, IV, 222) und im folgenden Jahre dem 'Imād al-Dīn b. Saif al-Dīn 'Alī b. Aḥmed al-Maṣṭūb (Abu 'l-Fida', *a.a.O.*, IV, 195). Doch bald darauf musste al-Zāhir wiederum den Emir von Haleb, Mubārīz al-Dīn Akḫdā, zur Belagerung von Manbidj aussenden; dieser zog sich jedoch beim Anrücken des Malik al-Fā'iz, des Sohnes des Malik al-'Adīl, wieder nach Bizā'a zurück. Malik al-Fā'iz rückte in Manbidj ein, baute die Zitadelle wieder auf und befestigte sie. Dann kehrte er, während die halebinischen Truppen einem Kampfe auswichen, zu seinem Vater al-'Adīl nach Nābulus zurück (*ROL*, IV, 223). Bald darauf rückten die Truppen von Haleb wieder gegen Manbidj vor, wurden aber von Malik al-Zāhir, der vor Damaskus stand, wieder zurückgerufen. Einige Zeit später zog al-Zāhir selbst gegen Manbidj, um sich an den Bewohnern dafür zu rächen, dass sie die Partei des al-Fā'iz ergriffen hatten; doch liess er sich von seinen Emiren besänftigen, verzieh der Stadt, die sich ihm unterwarf, und gab sie 598 (1202) dem Ibn al-Maṣṭūb zum Lehen (*ROL*, IV, 224). Der Seldjuke Kaikā'ūs zog 615 (1218/19) nach Manbidj, das ihm die Tore öffnete, setzte dort einen seiner Offiziere, Sārīm al-Dīn al-Manbidjī, zum Gouverneur ein und liess die Mauern der Stadt instandsetzen; als jedoch al-Malik al-Aṣḫaf heranrückte, verliess er die Stadt wieder und erlitt auf dem Rückzuge grosse Verluste (*Recueil hist. or. crois.*, II/1, 146; Kamāl al-Dīn, in *ROL*, V, 57; Abu 'l-Fida', *Ann. Musl.*, IV, 266). Als der Sultan von Rūm ein Bündnis zum Schutze vor den Turkmeneneinfällen schloss, schickte er den Kādī von Manbidj, Awhād al-Dīn, als geheimen Gesandten zu ihm (*ROL*, V, 94). Al-Malik al-Mughīth von Harrān floh 635 (1237/38) vor den Khwārizmiern nach Manbidj, um bei seiner Tante Schutz zu suchen (*ROL*, V, 103). Als die Khwārizmier drei Jahre später in Syrien einfielen, zog ihnen ein halebinisches Heer entgegen, wurde aber am Nahr al-Dhahab vernichtend geschlagen (*ROL*, VI, 3). Darauf zogen die Khwārizmier gegen Manbidj, dessen Bewohner sich hinter die Mauern zurückzogen und die Stellen, an denen keine Mauern mehr standen, verbarrikadierten. Die Stadt wurde am 21. Rabi' II. 638 erstürmt, zahlreiche Bewohner umgebracht, die Häuser zerstört und reiche Schätze erbeutet; selbst in die Moschee, in die sich viele Frauen geflüchtet hatten, drangen die Feinde ein und schändeten sie (*ROL*, VI, 6). Nach der Vertreibung der Khwārizmier zog al-Malik al-Manṣūr wieder in Manbidj ein (*ROL*, VI, 17). In dem Verträge zwischen Sultan Kalā'ūn und Leo von Armenien vom 1. Rabi' II. 684 (6. Juni 1285) wird Manbidj unter den ägyptischen Städten genannt (Makrizi, ed. Quatremère, *Hist. des Sultans Mamlouks*, II/1, 168; Übers., S. 205).



Nach Ibn al-Shihna (Bairut 1909, S. 228) wurde Manbidj, das vorher ohne seine Vorstädte dem Diwān des Sultans jedes Jahr 510 000 Dirhem an Steuern eingebracht hatte, von den Talaran (die von Ende 699 [1299] bis 702 [1302] mehrmals in Syrien einfielen) zerstört; vielleicht liegt aber hier eine Verwechslung mit den Khwārizmiern vor. Nach Abu 'l-Fidā' lagen die Befestigungen ebenso wie die Stadt selbst zu seiner Zeit grösstenteils in Trümmern. Von Khalil al-Zāhiri wird sie gar nicht mehr erwähnt.

Nach dem russisch-türkischen Kriege (1879) wurden in Manbidj Cerkessen angesiedelt; seitdem sind die wenigen von früheren Reisenden bemerkten Überreste älterer Zeiten fast völlig verschwunden.

Die Ruinen von *Bumbudj*, wie der Name des Ortes mit starkem Anklang an das antike Bamyke noch jetzt von den Einheimischen ausgesprochen wird (Euting bei M. Hartmann, in *Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdk.*, Berlin, XXIX, 525; Littmann, *Amerie. Archaeol. Exped. to Syria*, III, 171, Anm. 3), wurden unter anderen von Maundrell (1699), Pococke (1737), Drummond (1747), Sachau (1879), Cumont (1907) und Hogarth (1908) besucht. Die rings von einem breiten Graben umgebenen antiken Stadtmauern, die im Mittelalter mehrmals ausgebaut wurden (Ainsworth, *A personal narrative of the Euphrates Expedition*, I, 1888, S. 238), sind noch jetzt fast ganz erhalten.

*Litteratur:* al-Khwārizmī, *Kitāb Šurāt al-Ard*, ed. v. Mzik in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 20 (N<sup>o</sup> 273); al-Battānī, *al-Ziğā' al-šābi*, ed. Nallino (*Pubbl. del R. Osservat. di Brera in Milano*, XL), II, 41 (N<sup>o</sup> 154); III, 238; al-Iṣṭakhri in *BGA*, I, 62, 65, 67; Ibn Ḥawkal in *BGA*, II, 120, 125—7; al-Maḳḍisi in *BGA*, III, 54, 60, 154, 190; Ibn al-Fakih in *BGA*, V, 111, 115, 117, 134; Ibn Khurdādhbih in *BGA*, VI, 75, 98, 117, 162; Kūdāma in *BGA*, VI, 228 f., 246, 254; Ibn Rusta in *BGA*, VII, 83, 97, 107; Ya'qūbi in *BGA*, VII, 363; al-Mas'ūdī, *Tanbih*, in *BGA*, VIII, 44, 152; ders., *Murādī al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, VI, 437, Anm. 3; al-Idrisi, ed. Gildemeister in *ZDPV*, VIII, 26; Abu 'l-Fidā', *Taḳwīm al-Bulḍān*, ed. Reinaud, S. 271; ders., *Annales Muslem.*, ed. Reiske, III, 370, 430; IV, 24, 72, 108, 140, 266; Nāṣir-i Khusrāw, *Sefer-Nāme*, ed. Schefer, S. 31; Ibn Dju-bair, ed. Wright, S. 250; Yāqūt, *Mu'jam*, ed. Wüstenfeld, IV, 654; Saḫī al-Dīn, *Marāṣid al-Iṭīlā'*, ed. Juynboll, III, 153; *Beschreibung von Haleb* in Paris. ms. arab., N<sup>o</sup> 1683, Fol. 79r; Übers. Blochet in *ROL*, III, 526, Anm. 4; al-Ṭabari, *Annalen*, I, 959; II, 779, 1876; III, 47, 654, 694, 1103, 1265; al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 132, 150, 188, 191; Ibn al-Aṭhir, ed. Tornberg, *Index*, Bd. II, S. 813; al-Kāḫashandī, *Šubḥ al-A'šā'*, Kairiner Ausg., IV, 127; Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakab fī Tārīkh Ḥalab*, ed. Serkis, Bairut 1909, S. 191 f.; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, S. 500 f.; ders., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 107; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 92; Hitzig, *Drei Städte in Syrien*, in *ZDMG*, VIII, 1854, S. 211 ff.; Noldeke in *Nachr. G. G. W.*, 1876, S. 5—8; Maundrell, *A Journey from Aleppo to Jerusalem*, 6. Aufl., Oxford 1740, S. 153 [8. Aufl., London 1820, S. 204]; Pococke, *Description of the East*, II/1, London 1745, S. 166;

Drummont, *Travels through different cities of... Asia...*, London 1754, S. 209, 289; Chesney, *Expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris*, London 1850, S. 510; Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, S. 146—52; Hogarth, in *Annals of Archaeol. and Anthropol.*, II, Liverpool 1909, S. 183—96; Chabot in *J A*, IX, Ser., Bd. XVI, 1900, S. 277; Cumont, in *K H R*, LXII, 1910, S. 119—22; ders., *Études Syriennes*, Paris 1917, S. 23—6 und Index, S. 358; Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, S. 474 f., 518. — Über die antike Stadt vgl. meinen Art. *Hierapolis* bei Pauly-Wissowa-Kroll, *RE*, Suppl.-Bd. IV, Kol. 733—42.

(E. HONIGMANN)

**MÄND** (Münd, Mund), der längste Fluss von Fārs (*Nuzhat al-Kulūb*: 50 Farsakh; E. C. Ross: mehr als 300 englische Meilen).

Name. Die meisten Abschnitte des Flusses heissen, wie es in Persien gebräuchlich ist, nach den Kantonen, die sie durchströmen. Mänd ist der Name des letzten Abschnittes an der Mündung. Diese Bezeichnung erscheint zum ersten Male im *Fārs-nāma* (vor 510 = 1116), aber nur in der Zusammensetzung Mändistān (siehe weiter unten).

Der alte Name des Flusses lautet in arabischer Umschrift gewöhnlich Sakkān (Iṣṭakhri, S. 120; Ibn Ḥawkal, S. 191; Idrisi, Übers. Jaubert, I, 401), aber die Orthographie schwankt: Thakān im *Fārs-nāma*, S. 152; *Nuzhat al-Kulūb*, S. 134; Zakkān oder Ḍakkān im *Nuzhat al-Kulūb*, S. 217; Sitāragān im *Djīhān-numā*, S. 247; vgl. auch Šaiḥkān bei Ḥasan Fasā'i.

Die geographische Übereinstimmung zwischen dem Sakkān und dem Σιταγόης, der im Periplus des Nearchos erwähnt wird (Arrian, *Indica*, XXXVIII, 8), wird allgemein anerkannt. Gewöhnlich fügt man auch (Weisbach 1927) die Gleichung: Sitakos = Sitioganus (Sitiogagus) hinzu; letzterer wird von Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 26 erwähnt. Herzfeld (1907) jedoch hat gegen die Übereinstimmung zwischen dem Sitakos und dem Sitioganus Zweifel erhoben, wobei er sich auf das Vorkommen eines andern Flusses mit Namen Šādhkān (= Sitioganus?) stützt. Nun aber ergiesst sich nach Iṣṭakhri, S. 119 der Šādhkān beim Dašt al-Dastakān (nördlich von Būšir?) in den Persischen Golf. Dieser Šādhkān muss mit dem Flusse Šapūr identisch sein. Das *Fārs-nāma*, ed. Le Strange, S. 163, erwähnt Rūdbāl-i Sittadjan („die Ufer des S.“) als eine Station auf der Strasse von Širāz nach Tawwadj; daher scheint sich der Name Sittadjan genauer auf den linken Nebenfluss des Šapūr zu beziehen. Plinius, der die Lesart des Onesikritos wiedergibt, fügt hinzu, dass man auf dem Sitioganus in 7 Tagen nach Pasargades gelangt („quo Pasargadas septimo die navigatur“). Wie es auch immer um die Identifizierung des Sitioganus bestellt sein mag, die Übertreibung dieser Quelle (vor allem in der Lage des Meeres zu Pasargadae!) liegt klar auf der Hand; die Gewässer von Pasargadae (Mashad-i Murghāb) ergiessen sich nicht in den Persischen Golf. Aber durch nichts wird die absolute Unmöglichkeit erwiesen, dass man zur Hochwasserzeit (im Winter) den Sakkān eventuell zum Verkehr benutzte. Nach Arrian fand Nearchos an der Mündung des Sitakos grosse Mengen von Weizen vor, die Alexander für die Armee hatte kommen lassen. Iṣṭakhri, S. 99, rechnet den Sakkān zu den neun Flüssen von

Färs, die im Notfalle schiffbar sind (*al-anhār al-kibār allatī tahmilu al-usfuna idhā udjriyat fihā*).

Eine andere Frage ist die phonetische Übereinstimmung der Namen Sitakos (Sitioganus?) und Sakkān. Nach C. F. Andreas ist Σιτακός ein Nominativ, der nach dem vermutlichen Genitiv \*Σιτακῶν (Sitakān) gebildet ist; Sitioganus-stände irrtümlich anstelle von Sittagan-us; und schliesslich könnten die Eigenheiten der arabischen Schrift den Übergang von Sittakān zu Sakkān erklären. Dazu kann man hinzufügen, dass Ḥasan Fasāʿi einem Abschnitt des Flusses den ungewöhnlich geschriebenen Namen Šaihkān (<\*STKĀN?) beilegt. Ištakhri jedoch leitet den Namen des Flusses von dem Namen des Dorfes Sakk (*Nuḥat al-Ḳulūb*: Zakān) ab, das im Kanton Kārzin ziemlich weit stromabwärts von dem Flussabschnitt Šaihkān gelegen ist.

Alles in allem scheint die Übereinstimmung zwischen Sitakos und Sitioganus nicht genügend gesichert.

Der Verlauf des Flusses. Der Sakkān (Mänd) beschreibt einen grossen Bogen. Zunächst verläuft er am nördlichen Fusse des Gebirges Kūh-i Marra-yi Šhikaft, das ihn von dem Flusssystem des Šāpūr trennt, in der Richtung von NW. nach SO. Er behält diese Richtung ( $\pm 100$  englische Meilen) bis zum äussersten Ende des Gebirges (Āsmāngird), um das er eine plötzliche Biegung macht, um sich nach Süden zu wenden (70 Meilen). Sodann trifft er auf die parallelen Gebirgsketten längs des Persischen Golfes und setzt seinen Lauf in Windungen nach Westen bis zum Meere fort (140 Meilen).

Der Sakkān (Mänd) und seine Nebenflüsse durchziehen und bewässern ein ansehnliches Gebiet. Ištakhri behauptet, seine Wassermassen trügen am meisten zur Fruchtbarkeit von Färs bei (*akthar* <sup>in</sup> *imārat*).

Die Quellen des Flusses (Kān-i Zard, Čihil-čashma und Surkh-rag) entspringen auf den Gebirgen Kūh-i Nār und Kūh-i Marra-yi Šhikaft nordwestlich und westlich von Širāz. Diese Bäche vereinigen sich vor Khān-i Zīnyān (im Kanton Mašarm) an der Strasse Širāz-Kāzrūn-Būšhir. Ištakhri (S. 120) lokalisiert die Quellen des Sakkān bei dem Dorfe Šadhfarī (?) im Kanton Ruwādjān (?). Bei demselben Autor (S. 130) entspricht Khān al-Asad am Sakkān dem heutigen Khān-i Zīnyān. Das *Fārs-nāma* (und das *Nuḥat al-Ḳulūb*) lokalisieren die Quellen des Sakkān bei dem Dorfe Čatrūya (?). Unter dem türkischen Namen Kara-Aghač, d. h. „Ulmen[-Fluss]“, bewässern die vereinigten Quellenflüsse die Bezirke Mašarm (= Kūh-i Marra-yi Šhikaft), Siyakh (Ištakhri, S. 120: Siyah) und Kawār. Im Kanton Kawār überschritt Rivadaneyra (III, 81), der sich von Širāz nach Firūzābād wandte, den Fluss auf einer „festen Brücke“. Ebenfalls in Kawār legt Ḥasan Fasāʿi dem Fluss den Namen Šaihkān bei. In Kawār (Ḥasan Fasāʿi) lag einst das Wehr Band-i Bahman, von dem aus ein Teil des Wassers durch einen unterirdischen Kanal (Ḳanāt) in Reservoir (Čāh) und auf die Felder geleitet wurde. Im *Bulūk Khafr* (Ištakhri, S. 105: Khafr, wohl zu unterscheiden von dem gleichnamigen Kanton in der *Kūra* Ištakhri) wendet sich der Fluss nach Süden. Aucher-Eloy, der den Fluss auf dem Wege von Firūzābād nach Djarrūn (Djahrum) überschritt, nennt ihn „Tengui Tachka“ (= Tang-i Kashkai?) und berichtet von seinem „reizvollen Tal“. Rivadaneyra überschritt den Fluss, als er seine Reise von Firūzābād nach

Dārāb fortsetzte, durch die Furt zwischen den Dörfern Tadvān und „Assun-Dscherd“ (Āsmāngird?). Auch er lobt die lachende und grüne Landschaft von Khafr. Stromaufwärts von Khafr tritt der Fluss in den *Bulūk Šimkān* ein, wo er bei dem Dorfe Sarḳal auf der linken Seite den brackigen (*shūr*) Fluss Djahrum aufnimmt, sodann zwingt er sich durch den Engpass Kārzin und bewässert den *Bulūk Kīr-wa-Kārzin*. K. Abbott überschritt auf dem Wege von Fasā den Fluss an der Furt zwischen ‘Alī-ābād und Lifardjān [vgl. den Namen des Kurdenstammes in Färs: al-Liwāldjān; Ištakhri, S. 113], wo seine Breite 100 Yard ( $\pm 85$  Meter) betrug und das Wasser dem Pferde bis an den Bauch reichte. Weiter stromabwärts von dieser Furt überquerte Stack auf dem Wege von Kīr nach Kārīyān auf der Brücke von ‘Arūs, die im Zickzack und in zwei Etagen angelegt ist („queerest structure in the way of a bridge“), den Fluss, der an dieser Stelle 60 Yard breit ist. Bei dem Dorfe Nim-dih gelangt der Fluss in den *Bulūk Afzar*. Nachdem er sich um das Fort Kalā-yi Šahriyār gewunden hat, erhält er (bei der Ortschaft Čam-i Kabkāb) den Namen Bāz und bewässert sodann den *Bulūk Khundj* (vgl. Ibn Baṭṭūṭa, II, 241: *Khundjbal* = Khundj + Bāl). Im Kanton Diz-gāh des *Bulūk* Galla-dār erhält der Strom zwei Nebenflüsse: zunächst bei dem Dorfe Gabrī den Dār al-Mizān und sodann zwei Farsakh stromabwärts den Dihram. Der Dār al-Mizān kommt aus dem linken (östlichen) Teil des *Bulūk* Asir. Der Dihram, weitaus der bedeutendere, kommt von rechts, nachdem er das historische Gebiet von Firūzābād (das alte Gūr, die Hauptstadt von Ardashīr-Khurra; Einzelheiten siehe bei Le Strange, S. 256) mit Wasser versorgt hat. Nach Angabe Ištakhri's (S. 121) kommt dieser Nebenfluss von Djārdjān [von Siyāh] und bewässert zunächst Khunāifghān und sodann Gūr [anstelle des Flussnamens Tirza bei Ištakhri, S. 99 u. 121 ist wahrscheinlich Burāza zu lesen; vgl. das *Fārs-nāma*, S. 151; *Nuḥat al-Ḳulūb*, S. 117—18: Ḥakīm Burāza war der Weise, der den See von Gūr trockengelegt hatte].

Nach Diz-gāh gelangt der Fluss in den Kanton Sanā-wa-Shumba im *Bulūk* Dashti und nimmt bei dem Dorfe Bāghān auf der rechten Seite den Čaniz auf, der aus dem Kanton Tasūdji-Dashti kommt.

Schliesslich kommt der Strom bei dem Dorfe Dāmānlū in den Küstenkanton Māndistān und erhält den Namen Mänd. Er ergiesst sich in das Meer bei dem Dorfe Ziyārat, auf halbem Wege zwischen den alten Häfen Nadjīram (im Norden) und Sirāf (im Süden).

Māndistān. Der Kanton bildet einen Teil des *Bulūk* Dashti (wohl zu unterscheiden von Dashtīstān, das sich nördlich von Dashti bis nach Būšhir erstreckt). Dashti ( $36 \times 18$  Farsakh) besteht aus 4 Kantonen: 1. Bardistān, ein Teil der Küste mit dem Hafen Daiyir; 2. Māndistān, an der Küste nördlich von Bardistān und auf beiden Ufern des Mänd; 3. Sanā-wa-Shumba, am Flusse stromaufwärts von Māndistān; 4. Tasūdji-Dashti, ein sehr enges Tal ( $11 \times 1\frac{1}{2}$  Farsakh), das vom Čaniz bewässert wird und Sanā-wa-Shumba vom *Bulūk* Arba'a (am Unterlauf des Flusses Firūzābād) trennt.

Der ganze *Bulūk* gehört zu den heissen (*gar-masir*) Gebieten von Färs. Māndistān ( $12 \times 5$  Farsakh) hat so flaches Gelände, dass die Strömung des Flusses hier unmerklich wird und das Wasser



nicht zur Berieselung verwendet werden kann. Der Ackerbau (Getreide, Gerste, Palmen) muss ausschliesslich aus den winterlichen Überschwemmungen Nutzen ziehen. Der Kanton zählt 40 Dörfer. Der Hauptort des Kantons und des Buluk ist Kāki. In Māndistān gab es einst zwei rivalisierende Familien: die Shaikhiyān und die Hādjdjiyān. In den Wirren während der afghanischen Herrschaft (1722—29) beseitigte der Hādjdji Ra'is Djamāl die Shaikhiyān und gründete eine kleine Dynastie erblicher Gouverneure, die durch Heirat auch den Kanton Bardistān an sich brachten. Einer ihrer Abkömmlinge, Muḥammad Khān, gestorben in Būshīr im Jahre 1299 (1881), war unter dem Schriftstellernamen „Dashti“ als Dichter bekannt.

Hasan Fasā'i erklärt den Namen Māndistān auf volksetymologischem Wege: „die Gegend, wo das Wasser langsam fliesst (*swāmānda*)“. Die Namen auf *-stān* sind in Fārs allgemein üblich (Lāristān, Bardistān), aber selbst wenn eine solche Bildung aus einem Flussnamen möglich wäre, so würde doch das Element *Mānd* rätselhaft bleiben. Es ist sonderbar, dass Hasan Fasā'i es bald mit *Mānd* (lies: *Münd*), bald mit *Mund* (lies: *Mönd*) wiedergibt. Als Hypothese könnte man an das Volk *MND* (siehe unten) denken, von dem in Māndistān eine Kolonie existiert haben könnte.

*Literatur:* Weissbach, *Sitakos*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* 2; Iṣṭakhri, S. 120; Ibn Hawkal, S. 191; Ibn Balkhi, *Fārs-nāma*, *GMS*, N. Ser., I, 156; Hāmdullāh Mustawfi, *Nukat al-Kutub*, *GMS*, XXIII, 134; Hādjdji Khalifa, *Djihān-numā*, S. 247; Hasan Fasā'i, *Fārs-nāma-yi Nāshiri*, Tihirān 1314, II, 210, 328—29 (der Verfasser dieser ausgezeichneten Arbeit hat separat eine Karte von Fārs veröffentlicht, die sehr selten ist); Aucher-Eloy, *Relations*, Paris 1843, II, 520; Keith Abbott, *Notes on a journey eastwards from Shiraz*, *J R G S*, 1857, S. 149—84; Haussknecht, *Reuten im Orient*, Karte N<sup>o</sup>. IV: Centrale und Südliches Persien; Rivadaneyra, *Viaje al interior de la Persia*, Madrid 1880, III, 110; Stack, *Six months*, London 1882, Kap. XVI, S. 111; E. C. Ross, *Notes on the river Mand, or Kara Aghatch*, *Proc. R G S*, V (1883), S. 712—16 mit einer Karte (der Artikel enthält die tiefgründige Bemerkung von C. F. Andreas); Stolze, *Persepolis, Bericht über meine Aufnahmen*, in *Verh. d. Gesell. f. Erdk.*, Berlin, X (1883), 251—76; Tomaschek, *Topogr. Erläuterung d. Küstenfahrt Nearchs*, in *SB Ak. Wien*, 1890, CXXI, N<sup>o</sup>. VIII, S. 58—61; Schwarz, *Iran*, I (1896), 8; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 252, 255; Herzfeld, *Iran, Land und Leute*, 1907, S. 9—10 (mit einer Skizze nach Hasan Fasā'i).

(V. MINORSKY)

**MAND**(?), ein Volk, das die Araber in Sind antrafen. Nur die Schriftzüge مند stehen fest: \*MYD (Mid, Maid), \*MND (Mand, Mund). Unter Mu'āwiya (41—60) büsste Rashid b. 'Amr bei einer Unternehmung gegen die Mand das Leben ein (Baladhuri, S. 433). Während der Statthalterschaft des al-Hādjdjādji raubten Angehörige der Mand, die von Daibul abhängig waren, die muslimischen Frauen, die von dem Könige der Rubisinseln (Djāzirat al-Yāqūt) in ihr Vaterland zurückgeschickt waren; dieser Akt von Seeräuberi diente den Arabern zum Vorwand, um eine Expedition gegen Daibul zu senden (*ebd.*, S. 435). Nach 95 (714)

schloss Muḥammad b. Kāsim einen Friedensvertrag mit den Bewohnern von Surast (?), die „Mand, Freibeuter des Meeres“ (*yaqlā'ūna fi 'l-baḥr*) waren (*ebd.*, S. 440); der Name dieser Ortschaft erinnert an Surāshtra = Kāthiāwār. Unter al-Mu'taṣim (218—27) griff 'Amrān b. Mūsā die Mand an, tötete 3 000 von ihnen und liess einen „Damm [Kanal?] der Mand“ (*Sakr al-Mand*) erbauen, wahrscheinlich um ihre Bewässerungsanlagen in Unordnung zu bringen. Sodann nahm 'Amrān zusammen mit den Zuṭṭ, die er unterworfen hatte, den Feldzug gegen die Mand wieder auf; ein Kanal (*Nahr*) wurde bis zum Meere ausgehoben und die Lagune (*Baṭiḥa*) der Mand mit Salzwasser überschwemmt (*ebd.*, S. 445). Gleichzeitig unternahm Muḥammad b. Fadl, der Herr des Hafens Sandān (Dāmān, südlich von Surāt?; Elliot, I, 402), mit einer Flotte von 70 Barken zur See einen Feldzug gegen die Mand (*ebd.*, S. 446).

Unter den Geographen hat schon Ibn Khurdādhbih (S. 56, 62) die Maid(?) erwähnt, die vier Tagereisen vom Indus entfernt (nach Osten) wohnten und Diebe wären. Mas'ūdi, *Murūdj*, I, 378, der Indien nach dem Jahre 300 besuchte, berichtet, dass das Land Maṣūra in beständigem Kriege mit den Mand von Sind und den andern Völkern lebe; vgl. ebenfalls Mas'ūdi, *Tanbih*, S. 55. Iṣṭakhri, S. 176 (= Ibn Hawkal, S. 231) erwähnt unter den ungläubigen Völkern Sinds die Budha und die Mand. Letztere hatten die Ufer des Indus (*Shutūf al-Mihrān*) von Multān bis zum Meere inne und besaßen Weideflächen in der Wüste zwischen dem Indus und Kāmuhul. Nach Idrisi (548 = 1154; Übers. Jaubert, I, 163) wohnte der Volksstamm Mand an den Grenzen der Wüste von Sind. Er liess seine Herden bis zum Māmāhal (Kāmuhul?) weiden. Er war zahlreich und besass viele Reittiere und Kamele; seine Streifzüge erstreckten sich bis nach Dūr (lies: Rōr; siehe den Art. LULI) und zuweilen sogar bis nach Makrān. Dieser letztgenannte Umstand ist bemerkenswert; denn er deutet an, dass die Mand sich nach Persien zu auszudehnen suchten; aber der Text ist nicht sicher: sollte es vielleicht Multān heissen? Späterhin verschwand die Bezeichnung Mand aus der islamischen Literatur.

Die Stadt „Kāmuhul“, deren Lage von Bedeutung ist, um die Grenzen der Wohnsitze der Mand festzulegen, wird bald in Hind (Iṣṭakhri, S. 176), bald zwischen Sind und Hind (Idrisi) vermutet. Die Form des Namens ist unsicher (Fāmhal, Māmhal, Amhal). Elliot, I, 363, identifiziert ihn mit Anhalwāra; vgl. al-Birūni, S. 100. Diese Stadt (Anhilwāra, Nahrwāra, gegründet um 746 n. Chr.) ist identisch mit der heutigen Stadt Pātān (am Saraswati im nördlichen Baroda); vgl. *The Imperial Gazetteer*, Oxford 1908, XX [Cunningham, a. a. O., S. 290 legte „Māmhal“ nach Umākot]. Jedenfalls muss „Kāmuhul“ die Grenzen für die Weiden der Mand im Südosten von al-Manšūra (= Haidarābād am Indus; Elliot, I, 370) angeben.

Einen besonderen Platz unter den muslimischen Quellen gebührt dem *Mudjmīl al-Tawwīrikh*, das um 520 (1126) in persischer Sprache verfasst wurde. Dieses Werk bietet Auszüge aus einem Buche, das zuerst in indischer Sprache verfasst, sodann von Abū Šālih b. Shu'aib b. Djāmi (im Jahre 417 = 1028) ins Arabische übersetzt und schliesslich von Abū 'l-Iṣān 'Alī b. Muḥammad al-Halabī, einem Bibliothekar in Džurdjān, ins Persische übertragen wurde. Diese Quelle, die ein oberflächlicher Auszug aus dem *Māha-bhārata* ist, beginnt mit einem Kapitel

über die \*Maid und die Zutt, zwei Völker im Lande Sind, Abkömmlinge von Cham (Hām), dem Sohne Noahs. Die Maid hatten die Zutt unterjocht, die sich an die Ufer des Pahn (oder Bahr?) zurückzogen und von dort aus die Maid auf dem Wasserwege angriffen. Schließlich taten sich die beiden Völker, des Krieges müde, zusammen und wandten sich an den König Daḥuṣhān b. Dahrān (Duryodhana, der Sohn des Dhṛtarāṣṭra), damit dieser ihnen einen König bestimme. Daḥuṣhān sandte ihnen seine Schwester Duṣal (Duṣḡalā), die an Bājndrt (Jayadratha), einen mächtigen König, verheiratet war. Auf Bitten Duṣals sandte Daḥuṣhān 30 000 Brahmanen, um Sind zu bevölkern. Ein Teil des Landes wurde den Zutt zugewiesen, die als Fürsten den Dḥjūrt (Yudhishthira, den ältesten Sohn des Dhṛtarāṣṭra) erhielten. Die Maid (Maidiyan) bekamen ebenfalls ein besonderes Gebiet. Siehe Reinaud, *Fragments arabes et persans relatifs à l'Inde*, 1845, S. 2—3, 25—27.

Man hat hier einen Versuch vor sich, die Geschichte der Maid und der Zutt mit der indischen Überlieferung in Verbindung zu bringen, wobei man sich auf die *Māha-bhārata*-Stelle stützte, die besagt, dass Duṣḡalā mit Jayadratha, „dem Könige der Länder, die vom Indus bespült werden“, verheiratet wurde (Übers. Fauche, Paris 1863, I, 290, Śloka 2742). Jedoch enthält die indische Überlieferung im eigentlichen Sinne keine genauere Angabe über die Mand. Im *Byhat-Samhitā*, Übers. Kern (*JRAS*, 1871, S. 81—6), eine der Quellen für die Aufzählung der indischen Völker bei al-Bīrūnī (ed. Sachau, S. 150—57; Übers. I, 299—303), findet man ein Volk mit Namen Maṇḍavya (das im Zentrum, im Norden und Nordwesten von Indien ansässig war). Der Übergang eines solchen Namens in das arabische Mand ist nicht einwandfrei (vgl. den Namen der Stadt Māndvi, an der Küste von Kāthiāwār). Andererseits werden im Zentrum von Indien neben den Maṇḍavya die Medha genannt (al-Bīrūnī: Maiddha, wobei das End-a nur durch ein *Fatḥa* angedeutet wird).

Die Frage nach den Maid/Mand ist von Elliot und A. Cunningham erörtert worden. Elliot, *History of India*, 1867, I, 519—31, behauptet, dass die Med an den Grenzen von Sind und Jodhpūr, sowie im Westen in den kleinen Häfen von Makrān (die Klane Gazbur, Hormārī, Djalār-zāʿī, Čelmar-zāʿī) noch vorhanden sind. Der Name \*Med habe sogar phonetisch zu „Mer“ werden können (ein Name, den man in den Ārāwālī-Gebirgen und in Kāthiāwār findet). Elliot hält es ebenfalls für möglich, dass die Med oder ein Zweig von ihnen den Namen Mand geführt hätten, von dem in den Ortsnamen Spuren zu finden sind (Mand-ar, Mand-hro usw.). Cunningham brachte in seinem *Report 1863—64* die Zutt und die „Mayd oder Mand“ mit den Iatī bzw. Mandrueni in Verbindung, die Plinius (*Nat. Hist.*, VI, Kap. XVIII) noch in der Nähe des Oxus erwähnt, und erklärte die „Med oder Mer“ für die ersten indo-skythischen Eroberer des Pandjāb. In seiner *Ancient Geogr. of India*, 1871, S. 290—94, sucht Cunningham eine Variante des Namens Mand in dem Namen der Stadt *Muvayāpaz* des *Peripl. maris Erythr.* [vgl. Ptolemäus, VII, I, § 63, *Muvayāpaz*, im Osten des indo-skythischen Gebietes], welche „die Stadt der Skythen Min“ = Manḥābari (Mandjābari) der Araber = Thatha usw. sein soll.

Die Frage nach den \*Mand erheischt offenbar eine neue Spezialuntersuchung. Gab es ein einzi-

ges Volk oder zwei Völker mit Namen \*Maid oder \*Mand? Die Angaben der muslimischen Autoren scheinen sich auf ein einziges Volk zu beziehen. Ortsnamen des Gebietes südlich vom Indus enthalten ein altes Element *Mand*; vgl. Ptolemäus, VII, I, § 7: Mandagara. Wenn seine Herkunft untersucht wird, ist es wohl zweckmässig, seine etwaigen Beziehungen zu dem ältesten Namen der Arier (*Manda*) zu prüfen, ein Name, der nach E. Forrer, *Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches*, in *ZDMG*, LXXVI (1922), 247, in den Keilschriften aus dem III. Jahrtausend v. Chr. bezeugt ist. Nach E. Meyer, *Die Volksstämme Kleinasien*, in *SB Ak. Berlin*, 1925, S. 244—61 (vgl. ders., *Gesch. d. Altertums*, II/1 [2. Ausgabe], S. 35, Anm. 3) bezeichnete der Name „Manda“ die Skythen, die im VII. Jahrhundert v. Chr. in Vorderasien einfielen, und wurde zuweilen auf die Meder übertragen, neben denen die Skythen ansässig waren.

Diametral entgegengesetzt würde es sein, wenn man \*MND mit dem Namen der Munda-Sprache (aus der Familie Mon-khmer) zusammenstellte. Vgl. dazu Przyluski, *Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara*, in *J A*, 1926, S. 53; hier wird eine These entwickelt, nach der vor der Ankunft der Indo-Germanen „das Tal des Indus . . . vom Himalaya bis zum Meere mit Austro-Asiaten bevölkert war“. Der Einfluss des austro-asiatischen Substrates (d. h. der Sprachen vom Munda-Typus) würde sogar die Beibehaltung der aspirierten Sonorlaute im Sanskrit erklären. (V. MINORSKY)

**MANDINGO** (französ. MANDINGUE), eine Völkerschaft im Westsūdān; ihre Heimat liegt am oberen Niger, von Bamako an stromaufwärts bis Sigiri einschliesslich. Dieses Gebiet umfasst den goldreichen Bezirk von Bure, Büte oder Bitō sowie die ebenfalls goldreichen Provinzen Nieder-Faleme und Bambuk. Heute haben sich die Mandingo in dem gebirgigen Gebiete ausgebreitet, in dem die beiden Quellflüsse des Senegal entspringen; sie bewohnen im Süden Sangaran, Gangaran, Bambuk und das Flusstal der Gambia, während sie im Norden bis zur westlichen Sahara zu finden sind. Im XI. Jahrhundert besiedelten sie einen Teil des heutigen Mauretaniens; man traf sie im Hodh an, wenigstens nach Aussage der arabischen Autoren dieser Zeit, die sie in ihren Schriften unter dem Namen *Gangara* (Sing. *Gangari*) oder *Wangara* erwähnen, ein Ausdruck, der eine Umbildung des Namens ihrer Heimat Gangaran, Gwangan oder Gbangaran zu sein scheint. Heute führen sie die erste dieser Bezeichnungen noch bei den Mauren und den Sarakole, die zweite noch bei den Songhoy, den Pöl aus Massina und bei den Haussa.

Das Land dieser Eingeborenen heisst je nach den Dialekten: Manding, Mandi, Mani, Mandeng, Maneng, Mande, Mane. Die Bewohner werden in den zentralen und östlichen Dialekten mit Mandinka, Maninka, Maninga, Mandenka, Manenka oder Manenga, in den nördlichen, südlichen und westlichen Dialekten mit Mandinko oder Mandingo bezeichnet. Diese Form, die in den britischen Besitzungen Gambia und Sierra Leone gebräuchlich ist, ist von den Engländern übernommen worden, während die Franzosen den Ausdruck Manding oder Mandingue gebrauchen.

Der Name des Landes ist in der Sprache der Pöl zu Māli, Mālli, Malli, Melli und der Name der Bewohner zu Mallinke oder Malinke geworden. Im Sprachgebrauch wird heute mit Mallinke der



südwestliche Teil dieses Volkes oder ihr Dialekt bezeichnet.

**Ethnographie.** Die Gesamtheit der Mandingo stellt eine gut abzugrenzende ethnische Einheit dar, bildet aber kein einheitlich organisiertes und regiertes Volk. Man kann drei Hauptgruppen unterscheiden, die wiederum in mehrere Unterabteilungen zerfallen: die Malinke, die Bambara oder Banmana und die Diula oder Giula.

Ein sudanesischer Geschichtsschreiber des XVI. Jahrhunderts, Maḥmūd Kōti, der den *Ta'rikh al-Fattāh* in arabischer Sprache geschrieben hat, unterschied zu seiner Zeit die Malinke und die Wangara; die ersteren sah er als Krieger, die anderen als Kaufleute und Händler an. Die Malinke sind vom sozialen Gesichtspunkte aus am wenigsten vorgeschritten; viele von ihnen sind der Verwandtschaft mütterlicherseits treu geblieben und sind Bauern, Jäger und Goldsucher.

Man hat ihren Namen von dem Wort für Flusspferd, *Mali* oder *Meri* ableiten wollen; demnach würde *Malinka* die Bedeutung „Flusspferdleute“ haben. Diese Erklärung ist irrig; da das Suffix *ka* die Nationalität angibt, kann es nur an einen Länder- oder Stammnamen angehängt werden, aber niemals an einen Tiernamen. Im Gegenteil, es ist möglich, dass der Name der Gegend, die die Heimat ihrer Rasse war, von *Ma* Mutter und *Deng* oder *Ding* Kind herzuleiten ist; das Wort würde alsdann die Bedeutung „Kind der Mutter“ haben, wobei auf die Deszendenz in weiblicher Linie, wie sie bei diesen Eingeborenen gebräuchlich ist, angespielt wird.

Die Bambara bevölkern die Flusstäler des Niger und des Bani bis zum Debo-See und sind auch im Sahel stark vertreten. Es sind Landleute, die den Malinke in der Entwicklung überlegen sind und bei denen die Deszendenz in männlicher Linie gültig ist. Ihren Namen hat man zu Unrecht von dem Worte für Krokodil *Bamba* oder *Bama* abzuleiten versucht. Einige Autoren haben andererseits behauptet, ihr Name hätte die Bedeutung: Verweigerung des Gehorsams gegenüber dem Herrn (*Ban*: Verweigerung; *Ma*: Herr; *na*: in Hinsicht auf). Diese Erklärung muss, obwohl sie sprachlich annehmbar wäre, nach Ansicht von Delafosse zurückgewiesen werden; dieser zieht die Erklärung vor: Verzicht auf die Mutter (*Ban*: Verweigerung, Verzicht; *Ba* oder *Ma*: Mutter; *na* oder *ra*: auf).

Die Diula oder Giula, die ziemlich bedeutende Gebiete bewohnen, sind vor allem Kaufleute und Händler; man trifft sie in kleinen Kolonien an, die sich unter den autochthonen Völkern östlich vom Bani bis zur Oberen Volta und der Goldküste angesiedelt haben. Frühzeitig zum Islām übergetreten, sind sie überzeugte Muslime geblieben und weisen in ihrer Mitte Gelehrte in ziemlich grosser Anzahl auf.

Ihr Name soll die Bedeutung haben: vom Fundament, vom Stamme (*Diu*); er wäre ihnen, wie sie behaupten, beigelegt worden, weil ihre Vorfahren den vornehmen Familien angehörten.

Die Mandingo-Gesellschaft baut sich auf der weitläufigen Familie (*Gba* oder *Gwa*) auf, die alle lebenden Nachkommen eines Ahnherrn umfasst, der räumlich und zeitlich nahe genug ist, damit die Bande der Verwandtschaft nicht vergessen wird. Im allgemeinen umfasst eine solche Familie vier Generationen: den Patriarchen, dessen Brüder und Vettern, deren Kinder und wiederum deren Kinder und Kindeskinde und eine gleiche Anzahl Generationen von Hörigen.

Die Personen der gleichen Generation, die den gleichen Rang inne haben, führen den gleichen Namen: Vater, Bruder, Sohn, ohne die Väter von den Onkeln, die Brüder von den Vettern, die Söhne von den Neffen zu unterscheiden. Alle sind gemeinsam Eigentümer des Familiengutes, zu dessen Erwerb und Vermehrung sie durch ihre Arbeit beigesteuert haben. Dieses Gut besteht aus Feldfrüchten, Tieren, Waffen, Werkzeugen und Kleidungsstücken sowie aus dem Schatz in Gold, Silber und Kaurimuscheln, der von dem Begründer gebildet worden ist. Es wird von dem Patriarchen verwaltet, der darüber nur mit Zustimmung der Mehrheit der anderen Familienmitglieder verfügen kann. Jedes dieser Mitglieder, Mann oder Frau, besitzt andererseits ein persönliches Sondergut, über das es frei verfügen kann.

Der Häuptling übt eine politisch-häusliche und religiöse Gewalt aus; er ist daher zu Opfern und Gaben an die Ahnen und an die Schutzgötter der Familie verpflichtet.

Mehrere Familien, die dieselben religiösen Vorschriften befolgen und den gleichen Namen (*Diamu*) tragen, bilden einen Klan; die Personen, die dazu gehören, sind von gleicher Herkunft, aber so entfernt miteinander verwandt, dass es ihnen unmöglich ist, ihre Abstammung auf den gemeinsamen Ahnherrn zurückzuführen.

Die Hauptklans der Mandingo sind die Keyta, Kante, Taraore, Dembele, Konate, Kulubali, Kuruma, Diara, Samake, Mareko, Kamara, Bakayoko usw. Keiner von ihnen ist einheitlich organisiert und regiert.

Unter Personen verschiedener Klans gibt es ein besonderes Band mit Namen *Senakuya* (ohne Zweifel der Überrest einer alten Phratrie), das sie verpflichtet, einander Beistand zu leisten und sich bei bestimmten Gelegenheiten Geschenke zu machen; die gleichen Personen können sich auch gegenseitig beleidigen und schlagen, ohne dass dies Folgerungen nach sich zieht.

Die Organisation, die dem Klan und dem Stamme fehlt, zeigt sich dagegen an jedem bewohnten Punkte in der Form hierarchisch eingeteilter Bruderschaften; diese sammeln in ihrem Schosse die jungen Leute und die Männer gleichen Alters, die sich gemeinsam der Beschneidung und den fortgesetzten Initiationsproben unterworfen haben. Die erste dieser Bruderschaften ist die *Ntomo*, welche die Knaben von 7 bis 14 Jahren vereinigt, dann kommen die sogenannten geheimen Gesellschaften, wie die *Komo* und *Nama*, die Gruppierungen politisch-religiösen Charakters innerhalb des Dorfes darstellen.

Das Dorf oder *Dugu* ist die Verwaltungseinheit; die Vereinigung mehrerer Dörfer nebst den Ländereien, die sie umgeben, bildet einen Kanton oder *Kafo*; mehrere Kantone bilden die Provinz oder das Königreich (*Diamana*), an dessen Spitze früher der *Mansa* oder *Massa* stand. Dieser war von verschiedenen Ministern umgeben und wurde durch einen Schatzmeister unterstützt.

Obwohl der Islām seit langem in die vornehmen Mandingo-Familien eingedrungen ist, ist die grosse Masse der Bevölkerung dem Kult der Naturkräfte und der Schutzgötter (*Dagu la siri*, *Gnena* und *Boli*) treu geblieben. Die grossen religiösen Feste sind Agrarfeste; die wichtigsten fallen in die Saat- und in die Erntezeit.

**Sprache.** Die Zahl der Mandingo im eigentlichen Sinne beträgt ungefähr 2 800 000, davon

77 000 am Senegal; 1 000 000 im französischen Südan; 200 000 in Ober-Volta; 2 500 am Niger; 290 000 an der Elfenbeinküste; 550 000 in Französisch-Guinea; mehr als 680 000 bewohnen Gambia, Sierra Leone, Portugiesisch-Guinea und die Republik Liberia. Ausser diesen Eingeborenen, deren Muttersprache das Mandingo ist, sprechen über 2 000 000 Menschen diese Mundart noch nebenbei; deshalb bezeichnet man das Mandingo oft als eine ausgedehnte Sprache.

Das Mandingo gehört der negro-afrikanischen Familie und genauer der Gruppe an, die Delafosse Nigero-Senegalesisch, D. Westermann Mandingo und A. Drexel Nko-Nke nennt; es ist mit dem Langan und dem Susu nahe verwandt. Die fremden Mundarten haben das Mandingo anscheinend wenig beeinflusst, jedoch hat es aus dem Arabischen gewisse abstrakte und religiöse Ausdrücke entlehnt, aus einer altsemitischen Sprache, dem Phönizischen oder Punischen, Worte, die sich auf die Reitkunst und auf die Baumwolle beziehen, ferner aus dem Berberischen und seit etwa fünfzig Jahren auch aus verschiedenen europäischen Sprachen etwa ein Dutzend Vokabeln.

Die Wurzeln sind ein- oder zweisilbig; viele lassen sich mit einer alten negro-afrikanischen Wurzel in Beziehung setzen, z.B.: *faʔa*, die Handlung des Tötens oder tot, rührt wahrscheinlich von einer Wurzel *faʔ* oder *faǵ* her, vgl. Susu: *faʔa*; Haussa: *fawa*; Mossi: *fare*; Fang: *war*; Pöl: *war* (*de*); Musgu: *fada*; Kongo: *fwa*; Swahili: *fa* und *wa*; Alt-Ägyptisch: *feʔ*. Nominalklassen sind in dieser Sprache nicht vorhanden.

Das Mandingo kennt Ableitungssuffixe zur Bildung von abgeleiteten Substantiven, die nur als Substantive anwendbar sind, z.B.: *Ka*, *nka* oder *nga*, das Nationalitätssuffix: *Mandenka*; *la* oder *ra*, das Instrumentalsuffix: *tege*, schneiden, *tege-la*: ein Instrument zum Schneiden, Beil. Das Mandingo hat aber auch adjektivbildende Suffixe, z.B. *ma* oder *mā*, das den Besitz eines Gegenstandes zum Ausdruck bringt: *gyi*: Wasser, *gyi-ma*: wasserhaltig; *tā* gibt dagegen das Fehlen der betr. Sache an: *gyi n-tā*: ohne Wasser. Bestimmte Suffixe, die an ein einfaches oder abgeleitetes Wort angehängt sind, geben den Besitz einer Eigenschaft oder eines Zustandes an, z.B. *ya*; es bedeutet *suru*: kurz, klein; *suru-ya*: Kleinheit und ausserdem kürzer werden, sich nähern. Ebenso gibt es Suffixe zur Bezeichnung einer Determination und eines Verhältnisses.

Die Mandingo-Konjugation hat Präfixe für das Perfectum, den Aorist, den Injunktiv oder die Abhängigkeit. Ausserdem dienen bestimmte Hilfspräfixe zur Bezeichnung der Zeit. Die Konjugation weist eine ziemlich beträchtliche Anzahl teils bejahender, teils verneinender Verbalformen auf.

Die Sprache besitzt keine Spur von einer Syntax, welche die Zusammengehörigkeit gewisser Satzteile durch ihre Übereinstimmung in Genus und Numerus anzeigt. Die Beziehungen der einzelnen Satzteile zueinander werden vielmehr nur durch die Stellung im Satze angegeben, und ihre grammatische Funktion zeigt sich oft nur durch den Platz, den sie im Satze einnehmen.

In dieser Syntax geht die nähere Bestimmung eines Nomen, Pronomen oder Verb stets diesem Nomen, Pronomen oder Verb voraus; der qualifizierende oder determinierende Zusatz zu einem Nomen folgt stets diesem Nomen; das Zahlwort steht immer hinter der gezählten Sache; das Ad-

verb, das ein Wort näher bestimmt, folgt diesem Worte. Die Stellung der Wörter im Satze ist danach: Subjekt, Präfix oder Hilfspräfix der Konjugation, direktes Objekt des Verbes, Verbal-Wurzel oder -Derivatium, indirektes Objekt, Adverb, das den Satz näher erläutert.

Das Mandingo zerfällt in eine ziemlich grosse Anzahl von Dialekten, die untereinander mehr oder weniger starke Abweichungen aufweisen. Man unterscheidet die Bambara- oder Bamana-, die Diula- und die Malinke-Dialekte; diese werden wieder in das Ost-, Nord- (zuweilen Khassonke), West- und Süd-Malinke eingeteilt.

Geschichte. Die Sprache verdankt ihre grosse Ausbreitung gewissen historischen Umständen und der Entwicklung der Mandingo-Herrschaft, die sich von 1250 bis 1500 fast über den ganzen westlichen Südan erstreckte.

Nach den Lokaltraditionen führten die Herrscher der Mandingo den Titel *Mansa* oder *Massa*; sie gehörten der Familie der Keyta an und heirateten in die Familien der Konde oder Kone hinein. Anfangs verdankten sie ihren Einfluss ihren Kenntnissen in der Zauberei und in magischen Kniffen; allmählich traten sie aus dem Dunkel hervor. Ibn Khaldūn hat uns den Namen des ersten Herrschers überliefert: Baramendana, der sich um 1050 zum Islām bekehrte, um nach al-Bekri das Ende einer Dürre, die das Mandeland in grausamer Weise heimsuchte, zu erwirken; er unternahm sodann die Pilgerfahrt nach Mekka. Die einheimische Tradition hat die Namen zweier Nachkommen dieses Fürsten überliefert, Hamana und Dyigui-Bilali. Der Sohn des letzteren, Mūsā, genannt Allakoy, regierte von 1200 bis 1218; er unternahm viermal die Pilgerfahrt nach Mekka und vergrösserte die Macht seiner Dynastie. Sein Sohn Nare Famaga (1218—30) dagegen wurde von schwerem Unglück heimgesucht und von seinem Nachbarn Sumanguru Kante, dem König von Sōsō, geschlagen; dieser annektierte im Jahre 1224 das Mandingo-Reich und liess elf von den zwölf Söhnen des besiegten Monarchen töten. Der letzte Sohn, Sūn Diata oder Mari Diata (1230—55), der schwächling und gebrechlich war, erhielt plötzlich beim Berühren des Kommandostabes seines Vaters wieder Kraft und Gesundheit. Er bildete sich nach und nach ein mächtiges Heer heran, mit dessen Hilfe er einen Teil des Futa Djalon, das Land zwischen Niger und Bani und das Gebiet von Kita und Beleduga eroberte. Im Jahre 1235 griff er seinen Feind Sumanguru Kante an und schlug ihn bei Kirina nicht weit vom Niger. Während er alsbald ganz Sōsō unterwarf, rückte er im Jahre 1240 bis zu der berühmten Stadt Ghāna vor, die er plünderte. In den folgenden Jahren bemächtigte sich Sūn Diata des Gangaran und des goldreichen Gebiets von Bambuk, ohne indessen dabei die Verwaltung seiner Länder zu vernachlässigen, in denen er dem Ackerbau aufhalf und den Anbau der Baumwolle förderte. Um 1240 verliess er die alte Mandingo-Hauptstadt Djeriba und begab sich nach Niani, das von den arabischen Geschichtsschreibern ungenau Mali oder Melli genannt wird. Er starb im Jahre 1255 in der Umgebung dieser Stadt. Auf Sūn Diata folgte einer seiner Söhne, von dem nur der Beiname Mansa Ule oder der „Rote König“ (1255—70) überliefert ist. Nach ihm regierten zwischen 1270 und 1285 Wāh, Khalifa und Abu Bakari, Fürsten, über die man keinerlei Nachrichten besitzt. Bei dem Tode des letztge-



nannten gelangte die Herrschaft in die Hände eines Leibeigenen der Keyta namens Sakura oder Sabakura, der sie von 1285 bis 1300 inne hatte. Danach bestiegen die Keyta wieder den Thron; Gan, Mamadu und Abu Bakari besaßen ihn von 1300 bis 1307. Nach dieser ereignislosen Periode sollte Kankan Mussa, auch Gongo Musā genannt (1307—32), der Sohn des letzten der eben genannten Herrscher, die Macht seiner Dynastie auf ihren Gipfelpunkt führen. Ibn Khaldūn verdanken wir ziemlich eingehende Angaben über seine Person und die Ereignisse während seiner Regierung. Er war ein prachtliebender und sehr frommer Fürst; im Jahre 1325 begab er sich nach Mekka und brachte bei seiner Rückkehr nach dem Sudān El-Mamer, einen Abkömmling des Begründers der Almohaden-Dynastie, sowie den arabischen Dichter al-Sāhili mit. Während Kankan Mussa sich noch in der Sahara befand, erfuhr er, dass seine Truppen sich Gao's, Tombuktu's, Walata's und des Königreichs Songhoy bemächtigt hatten. Er beschloss, die beiden ersten dieser Städte zu besuchen und liess auf den Rat der Fremden, die ihn begleiteten, in jeder von ihnen eine Moschee und einen Palast errichten, wobei er die arabische Architektur im Lande einführte. Als er im Jahre 1332 starb, erstreckte sich seine Herrschaft vom Bani-Tal bis zum Faleme-Tal und von der Sahara bis zum Urwald; er hatte Beziehungen mit dem Sultan von Fez angeknüpft.

Sein Sohn und Nachfolger Maghan (1332—36) vermochte nicht das Reich, das ihm sein Vater hinterlassen hatte, unversehrt zu bewahren. Unter der Herrschaft dieses Fürsten plünderten die Mossi Tombuktu, und Songhoy entledigte sich der Herrschaft der Mandingo.

Bei seinem Tode bestieg Suleimān (1336—59), ein Bruder Kankan Musā's, den Thron. Nach Ibn Khaldūn war die erste Sorge des neuen Herrschers, sein Ansehen in den nördlichen Besitzungen wieder zu festigen; es gelang ihm nicht, Songhoy wieder zu gewinnen; aber er stellte in seinen Staaten, die er neu organisierte, Frieden und Sicherheit wieder her. Der Reisende Ibn Baṭṭūṭa, der im Jahre 1351—52 Mandingo durchquerte, gab über das Land, die Verwaltung, die Rechtspflege und den Hof wertvolle Berichte.

Kamba, der Sohn Suleimāns, folgte seinem Vater, wurde aber nach Verlauf einiger Monate von Mari-Diata, dem Sohn Maghan's, der bis 1374 herrschte, abgesetzt. Er starb an der Schlafkrankheit und hinterliess den Ruf eines grausamen, ausschweifenden und verschwenderischen Fürsten.

Seine Nachfolger Mūsā II. (1374—87), Maghan II., Sandigui Maghan III., Mūsā III. und Mūsā Ule II. regierten bis zum Anfang des XV. Jahrhunderts. Von da an hören die genauen Angaben auf, da der Geschichtsschreiber Ibn Khaldūn im Jahre 1406 starb.

Der Verfall des Mandingoreiches schritt im Laufe des XV. Jahrhunderts unter den Angriffen der Tuareg, der Songhoy, der Mossi und des Königs von Tekrur reissend schnell vorwärts. Im Jahre 1481 wandte sich der Mansa Mamadu, der sich bedroht fühlte, an die Portugiesen, die sich an der afrikanischen Küste niedergelassen hatten, und bat sie um Schutz. Dieser und weitere Schritte bestimmten die Könige Johann II. und Johann III., zwei Gesandtschaften an den Hof des Beherrschers der Mandingo zu schicken, die eine im Jahre 1483, die andere im Jahre 1534, jedoch ohne irgend eine militärische Hilfe zu bewilligen.

Im Jahre 1545 zog Askia Dā'ūd von Gao heran und plünderte die Hauptstadt von Mandingo. Zu den Feinden, die im Jahre 1591 das Reich umringten, gesellten sich die Marokkaner, die einige Monate vorher in Tombuktu eingedrungen waren. Die Zeit von 1600 bis 1670 bildet die letzte Periode des Mandingostaates. Aber zwei neue Reiche bildeten sich auf seinen Ruinen in Segu und in Kaarta.

Nach der Legende flüchteten Bambaraleute, die von zwei Brüdern Baramangolo's und Niangolo geführt wurden, vor ihren Feinden; sie wären unter den Streichen dieser Feinde zugrunde gegangen, da ein Fluss ihnen den Weg versperrte, wenn sie nicht ein wunderbarer Fisch nach dem gegenüberliegenden Ufer getragen und gerettet hätte. Nach diesem Wunder nahmen sie den Namen Kulu bali an, d. h. die „ohne Pirogen“.

In der Mitte des XVII. Jahrhunderts hatten sich die Nachkommen Baramangolo's im Niger- und Bani-Tal ausgebreitet, jedoch zahlten sie an die Bewohner von Djenne und an die Marokkaner in Tombuktu Tribut; ihre Hauptstadt war Segu. Biton Kulubali (1660—1710) machte sie frei. Als er ein mächtiges Heer herangebildet und Segu befestigt hatte, kämpfte er zuerst gegen den Herrscher von Mandingo, dann bemächtigte er sich des rechten Niger-Ufers und schliesslich Massina's und sogar Tombuktu's. Er starb am Starrkrampf, nachdem er seine Staaten, die in 60 Bezirke eingeteilt waren, organisiert hatte.

Sein Sohn Denkoro (1711—36), ein grausamer und ausschweifender Fürst, wurde ermordet; 'Alī, der Bruder Denkoro's, regierte nur einige Tage und wurde von den Tondion oder Regierungstruppen abgesetzt. Die Zeit von 1736 bis 1750 wurde durch innere Unruhen gestört; im Jahre 1750 ging die Herrschaft an die Familie der Diara über, die sie bis 1861 behielt. Damals bemächtigte sich der Tukulūr al-Hādjdjī 'Omar Segu's und liess 'Alī, den letzten König der Dynastie, hinrichten.

Die Nachkommen von Niangolo Kulubali werden mit dem Namen „Massasi“ bezeichnet, d. h. königliches Geschlecht. Am Ende des XVII. Jahrhunderts hatten sie die ganze heutige Provinz Kaarta inne und waren die Nebenbuhler der Bambara in Segu. Mitte des XVIII. Jahrhunderts gelang es dem Massa Bakari, Kaarta, Kingi, Bakunu, Gidume und Diafunu unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Einer seiner Nachfolger Bessekoro empfing im Jahre 1796 in Genu den Forscher Mungo Park. Im Jahre 1854, als al-Hādjdjī 'Omar sich der Stadt bemächtigte und alle Mitglieder der königlichen Familie hinrichten liess, regierte in Nioro der letzte Herrscher aus dem Geschlecht der Massasi mit Namen Kandian.

Nach diesen Ereignissen blieben die Mandingo geteilt und spielten bis 1860 eine unscheinbare Rolle in der Geschichte. Da erschien in der Umgebung von Kankan (im Gebiet von Wassulu) Samori Ture, anfangs ein Bandenführer, später Beherrscher der Provinz Bissandugu. Dieser neue Eroberer bemächtigte sich des ganzen Wassulu und nahm den Titel „Almami“ an, obwohl er völlig ungelehrt war. Er überschritt den Niger und erstreckte seine kriegerischen Unternehmungen auf Sankaran und rückte bis 120 km von Kita vor, einem Posten, der gerade von den Franzosen gegründet worden war. Diese kämpften zuerst von 1881 bis 1886 gegen Samori und zwangen ihm im folgenden Jahre den Vertrag von

Bissandugu auf, an den er sich nur einige Monate lang hielt. Von 1888 bis 1891 griff der Almami erfolglos Tieba, den König von Sikasso, an; dann nahm er seine Feindseligkeiten gegen die Franzosen wieder auf, die Ende 1893 Wassulu besetzten. Samori flüchtete nun nach der oberen Elfenbeinküste, die er von 1894 bis 1897 plünderte; er zerstörte Kong, Bonduku und Buna. Vor dieser Stadt wurde im Jahre 1897 eine Abteilung unter dem Hauptmann Brulot von den Kriegern seines Sohnes und Vertreters Sarantie Mori vernichtet. Darauf beschloss Frankreich mit dem Almami aufzuräumen und ging von verschiedenen Seiten aus gegen ihn vor; die Sache endete mit der Gefangenahme Samori's und seiner Armee am 29. Sept. 1898 am Gelemu an der oberen Elfenbeinküste. Samori wurde mit seiner Familie nach dem Gabon deportiert, wo er im Jahre 1900 im Alter von etwa 65 Jahren starb. Seit der Entwaffnung seiner Krieger hat kein nennenswertes Ereignis den Frieden in Mandingo gestört.

*Litteratur:* Ethnographie: Mungo Park, *Travels in the interior districts of Africa in the Years 1795, 1796 and 1797*, London 1799; ders., *The Journal of a Mission to the interior of Africa in the Year 1805*; René Caillé, *Journal d'un voyage à Timboctou et à Jenné dans l'Afrique centrale*, Paris 1830; A. Raffanel, *Nouveau voyage au Pays des Nègres*, Paris 1896; G. Binger, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi* (1887—89), Paris 1892; Brun, *Note sur les croyances et les pratiques religieuses des Malinkés fétichistes*, in *Anthropos*, Wien 1906; S. Henry, *L'âme d'un peuple africain, les Bambaras*, Wien 1910; M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, Paris 1911; Ch. Monteil, *Les Khassonké*, Paris 1915; ders., *Les Bambara de Ségou et du Kaarta*, Paris 1924.

*Sprachliches:* H. Steinthal, *Die Mande-Neger-Sprachen*, Berlin 1867; Binger, *Essai sur la langue bambara parlée dans le Kaarta et le Bélédongou*, Paris 1887; Pater E. Montel, *Éléments de la grammaire bambara avec exercices appropriés, suivis d'un dictionnaire bambara-français*, Saint-Joseph de Ngasobil; Pater O. Abiven, *Essai de grammaire Malinkée*, Kita u. Saint-Michel-en-Priziac; ders., *Essai de dictionnaire pratique français-Malinké*, Kita u. Saint-Michel-en-Priziac; Mgr. A. Toulotte, *Essai de grammaire bambara (idiome de Ségou)*, Paris; M. Delafosse, *Essai de manuel pratique de la langue mande ou mandingue*, Paris; F. S. (Pater F. Sauvart), *Manuel de la langue bambara*, Maison Carrée (Algier); Pater O. Abiven, *Dictionnaire français-Malinké et Malinké-français, précédé d'un abrégé de grammaire malinké*, Conakry; Mgr. H. Bazin, *Dictionnaire bambara-français, précédé d'un abrégé de grammaire bambara*, Paris; Moussa Travélé, *Petit manuel français-bambara*, Paris; E. Hopkinson, *A vocabulary of the Mandingo language as spoken in the Gambia*, London; Pater F. Sauvart, *Manuel bambara*, Maison Carrée (Algier); Moussa Travélé, *Petit dictionnaire français-bambara et bambara-français*, Paris; Moussa Travélé, *Proverbes et contes bambara*, Paris.

*Geschichte:* Ibn Baṭṭūṭa, ed. Defrémery u. Sanguinetti, Paris 1853—59; Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, Übers. de Slane, Alger 1852—56; Cadamosto (Alvise de Ca'da Mosto),

*Relation des Voyages à la Côte Occidentale d'Afrique* (1455—57), franz. Übers. Temporal, ed. Ch. Schefer, Paris 1895; Leo Africanus, *Description de l'Afrique, tierce partie du monde*, ed. Ch. Schefer, Paris 1896—98; J. de Barros, *Asia*, Lissabon 1552—53; Sa'di ('Abd al-Rahmān al-Sa'di al-Tombukti), *Ta'rikh al-Sūdān*, Übers. Houdas, Paris 1900; O. Dapper, *Description de l'Afrique*, Amsterdam 1686; A. Mévil, *Samory*, Paris 1899; L. Desplagnes, *Le plateau central nigérien*, Paris 1907; Adam, *Légendes historiques du pays de Nioro (Sahel)*, in *Revue Coloniale* (N. S., No. 13 ff.); M. Delafosse, *Haut Sénégal Niger*, Paris 1911; J. Marquart, *Die Beninsammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden*, Leiden 1913; Ch. Monteil, *Les Khassonké*, Paris 1915; ders., *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris 1924.

(H. LABOURET)

**MÄNDÜ**, eine Festung, wovon heute nur noch Ruinen vorhanden sind; sie war früher die Hauptstadt von Mälwā und liegt 22° 21' nördlich und 75° 26' östlich. Wahrscheinlich war Mändü seit undenkbaren Zeiten eine Festung, aber nur wenig ist von ihrer Geschichte bis zu der Zeit bekannt, als ihre Befestigungen in ihrer jetzigen Form von Dilāvar Khān Ghūrī (1392—1405), dem ersten unabhängigen islamischen König von Mälwā, und seinen Nachfolgern errichtet wurden. Sein Sohn Hūshang Shāh machte sie zu seiner Hauptstadt; sie blieb die Hauptstadt des Königreiches und der Provinz Mälwā während der ganzen Zeit der islamischen Herrschaft und hatte manche Belagerung auszuhalten. In den Strassen Mälwā's rann das Blut von 19000 Rādjipūten, die von Maḥmūd II. von Mälwā erschlagen wurden, als er seine Hauptstadt von ihren aufrührerischen Truppen befreite.

Von den 10 Toren der Festung (je zwei im Süden und Westen, eins im Osten und fünf im Norden) war das Tārāpūr-Tor von Dilāvar Khān, das Djahāngīrpūra-Tor vom Kaiser Djahāngīr und das 'Ālamgīr-Tor von einem Befehlshaber des Kaisers Awrangzib im Jahre 1668 erbaut. Das Bhagwānia-Tor wurde im Jahre 1517 unter der Regierung Maḥmūd Khaldjī's II. erbaut und das Songarh-Tor ist ein altes, im Anfang des XIX. Jahrhunderts von Maina Bai, dem grossen Rānī von Dhār, wiederhergestelltes Tor. Die Lawānī-, Rāmpol-, Dihli- und Bangi-Tore sind alt, aber ohne Inschriften. Das letztere hat seinen Namen von der Legende, dass ein Strassenkehrer bei der Vollendung des Torweges lebendig begraben wurde. Das Gārī- oder Wagentor trägt keine Inschrift; sein Alter ist nicht bekannt.

Die Hauptbauten innerhalb der Festung sind: die Moscheen von Dilāvar Khān (1405), Malik Mughīth (1432) und Hūshang (1454); die letztgenannte ist eins der besten Beispiele der Pathān-Architektur in Indien; das Hindola-Maḥall mit dem Nahār Djharokha, die Taweli- und Djahāz-Maḥall's, die Paläste Naṣīr al-Dīn's (1509) und Čishti Khān's, der Čampa-Bāoli oder Brunnen, Rūpmatī's Pavillon, die Gräber Hūshang Shāh's und Daryā Khān's, der Hāthi-khāna (gegenwärtig eine Grabstätte), sowie der Siegesturm Maḥmūd Khaldjī's I. Diese Gebäude werden jetzt von der archäologischen Abteilung der indischen Regierung sorgfältig gepflegt.

*Litteratur:* Firishṭa, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832; Abu 'l-Faḍl 'Allāmī, *Ā'in-i Akbarī*,



Übers. Blochmann und Jarrett; E. Denison Ross, *An Arabic History of Gujarat; Imperial Gazetteer of India*, 1908, XVII, 171–73; *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, XXI (1902), 378–91. (T. W. HAIG)

**MANDÜB.** [Siehe **SHARİ'A.**]

**MANF**, oder nach Abu 'l-Fidā' (S. 116) **MINF**, die alte ägyptische Hauptstadt Memphis am linken Ufer des Nil, nicht weit von Kairo, in der arabischen Litteratur als eine sehr alte Stadt bekannt. Die Geographen nennen unter den *Kūra's* Ägyptens die Bezirke Manf und Wasim (vgl. z.B. Ibn Khurdādhbih, S. 81), aber die Stadt wurde bereits in früh-islamischer Zeit in Trümmer gelegt (al-Yāqūbī, *A. al-Bulān*, S. 331; nach Abu 'l-Fidā, *a. a. O.*, von 'Amr b. al-'Ās) und war zur Zeit des Ibn Hawkal (S. 106) nur mehr ein Dorf. Zahlreiche arabische Schriftsteller sprechen von den mit Manf verknüpften alten Traditionen, oft im Zusammenhang mit 'Ain Shams. Es soll die erste Stadt gewesen sein, die in Ägypten nach der Sündflut bewohnt wurde, gegründet von Baiṣar b. Ḥam b. Nūḥ (Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey, S. 9) oder von Miṣrāyim b. Baiṣar (al-Makrizi, ed. Wiet, I, 73); der Name soll „dreissig“ (*Māfa*, d. h. das koptische *Maab*) bedeuten, weil die ersten Bewohner dreissig an der Zahl waren. Ferner soll es die Stadt gewesen sein, wo die koranischen Erzählungen von Mūsā und Yūsuf spielten (Yāqūt, IV, 667), nämlich Madinat Fir'awn, welche 70 Tore hatte und wo die vier grossen Flüsse der Erde entsprangen (Ibn Khurdādhbih, S. 81). Der Tempel (*Barbī*) von Manf wurde unter der Königin Dalūka von ihr selbst erbaut oder von der Zauberin namens *al-'Adjūza* und hatte magische Eigenschaften. Manf hatte auch eine Tradition als christliche Stadt; die Ruinen des Klosters Dair Hirmis sind noch zu sehen; die arabischen Schriftsteller berichten von einigen Kirchen (z.B. *Kanīsat al-Uṣkuf*; vgl. Yāqūt, *a. a. O.*), welche sie an die ehemalige hohe Blüte der Stadt erinnerten.

*Litteratur:* Maspero und Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Kairo 1909, S. 163, 200 ff.; 'Alī Pasha Muḥarrak, *al-Khiṭa' al-Djādida*, XVI, 2 ff.

(J. H. KRAMERS)

**MÄNGIR**, in der ersten Osmanenzeit die allgemeine Bezeichnung für Kupfermünze, entsprechend *Altun* (Gold) und *Aḳçe* (Silber). Speziell war es eine Kupfermünze, die unter der Regierung Sulaimāns II. unter finanziellem Druck geprägt wurde. Im Jahre 1099 (1687) wurde beschossen, zeitweilig zeitgeld aus Kupfer auszugeben, das dem Verkehr wieder entzogen werden sollte, wenn die Finanzen des Staates sich besserten. 800 Mängir's wurden aus einer *Oka* Kupfer geprägt und als ein halber Asper in Umlauf gebracht. Als die Lage sich nicht besserte, wurde der Wert auf einen ganzen Asper erhöht. Aber dadurch wurde die Sache nur noch schlimmer; denn bald war das Land mit Kupfermünzen überschwemmt, und Gold und Silber wurden verdrängt.

Mit Mängir bezeichnete man auch die Imitation von Zechinen in Messing oder anderem unedlen Metall, die als Schmuck getragen wurden.

*Litteratur:* M. Belin, *Essais sur l'Histoire économique de la Turquie*, in *J. A. Ser.* VI, Bd. III—V (1864–65); A. Djewad Bey, *État Militaire Ottoman*, Übers. Georges Macrides, Konstantinopel–Paris 1882, S. 106 ff. (J. ALLAN)

**MANGİSLAK**, gebirgige Halbinsel am Ostufer des Kaspischen Meeres, wird zuerst unter dem persischen Namen Siyāh-Kōh („schwarzer Berg“) erwähnt (*BGA*, I, 218); denselben Namen führten auch die Höhen westlich vom Aral-See (*a. a. O.*, VII, 92; s. *AMÜ-DARYA*). Nach al-Iṣṭakhri (*a. a. O.*, I, 219) soll die Halbinsel früher ganz unbewohnt gewesen sein; erst kurz vor seiner Zeit (oder der Zeit seines Vorgängers al-Balkhī) sollen Türken, die sich mit den Ghuzz [s. d.], d. h. wohl mit ihrem eigenen Stamm überworfen hatten, dahin gekommen sein und dort Quellen und Weideplätze für ihre Herden gefunden haben. Von denselben Türken wurden an den Klippen der Halbinsel gestrandete Schiffe geplündert. Von Muḳaddasi (oder Maḳdisi) wird als Grenze des Khazarengbietes gegen Djurdjān [s. d.] der Berg Binkishlah angegeben (*a. a. O.*, III, 355).

In der Form Mankishlāgh (von Yāqūt Mankishlāgh vokalisiert) erscheint der Name zuerst in Urkunden aus dem VI. (XII.) Jahrhundert (W. Barthold, *Turkestan*, I, 34, 44 und 79) und bei Yāqūt (IV, 670). Nach Yāqūt führte diesen Namen eine starke Festung in der Nähe des Meeres zwischen Khwārizm [s. d.], Saksin [s. d.] und dem Lande der Rūs. Offenbar war die Halbinsel damals nicht mehr, wie früher, ein von den Schiffen sowohl wegen seiner Naturverhältnisse wie wegen seiner Bevölkerung gefürchteter Ort; über Mangishlak ging jetzt wie später, fast bis in die neuesten Zeiten, ein wichtiger Handelsweg aus dem Wolga-Gebiet nach Khwārizm; die Waren wurden in der beim Kap Tüb-Karagan gelegenen Bucht ausgeschifft und durch Karawanen nach Khwārizm gebracht. Vor seiner Eroberung zwischen 1127/28 und 1138 durch den Khwārizmshāh Atsız [s. d.] war Mangishlak ein besonderes und tatsächlich selbständiges (natürlich wurde es als zu dem Weltreiche der Seldjūken [s. d.] gehörig betrachtet) Fürstentum im Grenzgebiet der islamischen Welt. Wie der von Yāqūt angeführte Vers beweist, war die Eroberung mit der Zerstörung des Ortes verbunden; später wird auf der Halbinsel, trotz ihrer Bedeutung für den Handel, bis zur Besetzung durch die Russen keine feste Ansiedlung mehr erwähnt.

In den letzten Jahrhunderten (wohl auch früher) ist die Halbinsel von Turkmenen bewohnt gewesen. Gegen Anfang des X. (XVI.) Jahrhunderts waren es die Salur [s. d.]; am Meeresufer wohnten die „inneren Salur“ (*içgi Salur*), auf dem Wege von Khwārizm zum Meeresufer (der Weg, etwa 800 km, wurde in 20 Tagen zurückgelegt) die „äusseren (tashki) Salur“ (*Zap.*, XV, 208). Von Abu 'l-Ghāzi (ed. Desmaysons, S. 267) werden statt der Salur die Ersari genannt; gegen Ende desselben Jahrhunderts war dieser Stamm fast vollständig durch die Mangit [s. d.], d. h. durch die Nogai verdrängt worden; später erscheinen hier als Eroberer die Kalmücken [s. d.]. Über ihre Herrschaft in Mangishlak vgl. Abu 'l-Ghāzi, S. 316; der Name der Halbinsel wird von Abu 'l-Ghāzi (s. Index) Mankishlāk, Mankishlāk und Mankishlāk geschrieben. Ausser der in russischen Urkunden beständig erwähnten Schiffsverkehrsverbindung mit Astrakhan [s. d.] bestand auch eine von Abu 'l-Ghāzi (S. 257 und 273) und anderen Quellen erwähnte Verbindung mit Shirwān. Von den Kalmücken unter Ayuka (1670–1724), nach anderen schon unter Puntuk-Mončak (1667–70), wurden drei Turkmenenstämme, die Čawdur, die Igdir und

die Soınadıj, aus Mangiřhlak nach dem nördlichen Teil von Kaukasien überführt, doch blieb ein Teil der Čawdur nach wie vor in Mangiřhlak wohnen. Als unter russischer Herrschaft das Land der Turkmenen als „Transkaspisches Gebiet“ (*Zakaspiskaya oblast'*) organisiert wurde, gehörte dazu auch der „Kreis Mangiřhlak“; Hauptort war die 1839 unter dem Namen „Novo-Petrovskoye ukrepleniye“ gegründete und seit 1859 „Fort Aleksandrowsk“ (jetzt Fort Urickogo) genannte kleine Ansiedlung. Im XIX. Jahrhundert sind die Turkmenen aus Mangiřhlak allmählich durch die Kaзақ [s. KIRGIZEN] verdrängt worden; deshalb wurde nach der Revolution der Kreis Mangiřhlak von dem Gebiete der Turkmenen getrennt und gehört jetzt zur Republik Kaзақistan.

Nachdem das Westufer des Kaspischen Meeres unter russische Herrschaft gekommen war, wurde erkannt, dass die Balkhān-Bucht [s. BALKHĀN] einen besseren Zugang zu dem Kulturgebiet Mittelasiens bildet als Mangiřhlak. Im Jahre 1819 wurde durch den Gesandten Murawjew dem Khān von Khiwa Muḥammed Raḥim der Vorschlag gemacht, dass die Karawanenstrasse vom Kaspischen Meere nach Khiwa nicht mehr von Mangiřhlak, sondern von dem Hafen Krasnowodsk an der Balkhān-Bucht ihren Anfang nehmen solle. Der Khān antwortete: „Es ist wahr, der Weg über Mangiřhlak ist viel länger als der Weg über Krasnowodsk; doch ist das Volk in Mangiřhlak mir untertan, wogegen die Yomut nach Astrabad hin zum grössten Teil den Kađjār [s. d.] gehorchen“ (N. Murawjew, *Puteshestviye v Turkmėniyu i Khiwu*, Moskau 1822, S. 134). Erst nachdem die russische Herrschaft auch in Mittelasien fest begründet war, konnte diese Frage zu Gunsten der Balkhān-Bucht entschieden werden. Seitdem Krasnowodsk der Ausgangspunkt der mittelasiatischen Bahn bildet, hat Mangiřhlak gegenüber der Balkhān-Bucht jede Bedeutung verloren. Nach der Volkszählung vom Jahre 1897 betrug die Zahl der Bevölkerung von Krasnowodsk 6 322, von Fort Aleksandrowsk nur 895.

**Litteratur:** Im Artikel selbst angegeben. Beschreibungen des Kreises Mangiřhlak finden sich in allen Werken über Turkistan, so z. B. V. Masal'skiy, *Turkestanskiy Krai*, St. Petersburg 1913, S. 621 f. (W. BARTHOLD)

**MANGĪT**, Volks- und Stammname. Zur Zeit von Čingiz-Khān [s. d.] erscheint das Wort Mangĭt als Name einer mongolischen Völkerschaft, bei Rařhid al-Din (*Trudi Vost. Otd. Arkh. Obřch.*, VII, 250 f.) Mangkūt. Seit der Mongolenzeit wird der Name Mangĭt (geschrieben Mangkit, Manghūt, Mānghit, Mankit, Manghit und Manghit), wie viele andere mongolische Volksnamen (Naiman, Kungrat u. a.), als Stammname türkischer oder türkisierter Völker erwähnt. Nach dem *Zafar-Nāma* (ind. Ausgabe, I, 277) waren die Mangĭt ein Stamm (*Uimāk*) in der Goldenen Horde, aus welchem der berühmte Emir Idegu (in russischen Quellen Yedigei), der Zeitgenosse und Gegner von Timur und Tokhtamış, hervorging. Das in russischen Quellen Nogai genannte Volk wird von Abu'l-Ghāzī (s. Index) und in anderen orientalischen Quellen aus derselben Zeit stets Mangĭt genannt. Jetzt wird als Volksname nur das Wort Nogai gebraucht; eine genauere Prüfung bedarf die Angabe (M. Tinışpaev, *Material'i k istorii Kirgiz-Kasakskogo naroda*, Tashkent 1925, S. 28), das Geschlecht Mangĭt umfasse etwa 90% dieses

Volkes; als Geschlechtsname soll das Wort Mangĭt noch bei den Yakuten vorkommen. Im *Baḥr al-Asrār* von Maḥmūd b. Wali (Handschrift, Ind. Off., N<sup>o</sup> 575, Fol. 35<sup>a</sup>) werden der Stamm (*Ulūs*) der Mangĭt und der Stamm (*Il*) der Kungrat als die zwei wichtigsten Stämme der Özbekien erwähnt. Für das politische Leben ist der Stamm Mangĭt sowohl in Bukhārā wie in Khwārizm von Bedeutung gewesen; bei den Kämpfen mit anderen Stämmen sind die Mangĭt von Bukhārā von ihren Brüdern in Khiwa und umgekehrt unterstützt worden; doch haben sie nur in Bukhārā die Herrschaft erlangt. Über die Dynastie der Mangĭt s. BUKHĀRĀ (dort Mankit geschrieben); bekanntlich ist diese Dynastie durch die Revolution vom Jahre 1920 gestürzt worden. In Khiwa hatten sich die Mangĭt mit den Nukūz zu einem Doppelstamm vereinigt (die anderen Doppelstämme waren Uigur-Naiman, Kitai-Kıpčak und Kiyat-Kungrat).

Der auf modernen Karten angegebene Ort Mangĭt ist erst im Radjab 1215 (November–Dezember 1800) von Angehörigen dieses Stammes, welche von den turkmenischen Yomut nach Osten gedrängt waren, gegründet worden (Geschichte von Khiwa, Handschrift des Asiatischen Museums, 590 ob., Fol. 75<sup>b</sup>).

Heutzutage beträgt die Zahl der Mangĭt 99 200 in Bukhārā (davon 44 000 bei Bukhārā selbst, 31 000 bei Kařshi, s. d.) und nur 10 300 in Khiwa.

**Litteratur:** Vambéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig 1885, S. 349 ff. (bei den Özbek); 546, 554 und 557 (bei den Nogai); Radloff, *Aus Sibirien*, 2. Ausgabe, Leipzig 1893, I, 227; Aristow, *Zamietki ob etničeskom sostave tyurkskikh plemen*, St. Petersburg 1897, S. 149 ff.; *Material'i po rayonirovaniyu Srednei Azii. Territoriya i naseleniye Bukhārā i Khorezma*, Tashkent 1926. Čast' I, Bukhārā, S. 185 ff.; Čast' II, Khorezm, S. 98. (W. BARTHOLD)

**MANGU**. [Siehe MÖNGKE.]

**MANGŪ-TIMUR**, so auf seinen Münzen, mongolisch Mōngke-Timur, so im Artikel BERKE, I, 738, geschrieben Mūngkā (z. B. Rařhid al-Din, ed. Blochet, S. 109), in den russischen Annalen Mengutimer und Mengutemer, Khān der Goldenen Horde (1266–80), Enkel des Khān Bātū [s. d.], Sohn von Tūkūkān. Nach ägyptischen Quellen war der Tod seines Vorgängers Berke im Jahre 665 (Okt. 1266–Sept. 1267) erfolgt; im Safar 666 (Okt.–Nov. 1267) ging aus Kairo eine Gesandtschaft ab, welche dem neuen Khān den Ausdruck des Beileids und die Glückwünsche des Sultans Baibars I. [s. d.] überbringen sollte. Im Jahre 667 (Sept. 1268–Aug. 1269) erschien eine Gesandtschaft des Khān in Ägypten. Der Gesandtschaftsverkehr mit Ägypten wurde während der ganzen Dauer der Regierung des Khān aufrechterhalten. Als im Jahre 670 (1271/72) eine Gesandtschaft auf dem Wege nach Ägypten durch ein fränkisches Schiff aus Marseilles gefangen genommen worden war, mussten die Gesandten auf Forderung des Sultans freigelassen und ihnen alle ihre Habe zurückgegeben werden. Als im Jahre 680 (April 1281/82) eine ägyptische Gesandtschaft nach der Goldenen Horde abging, war in Kairo über den Tod des Khān noch nichts bekannt geworden; erst später erfuhr man, dass er bereits im Rabi' I 679 in der (sonst wohl nirgends erwähnten) Gegend Aklūkiyā gestorben war; sein Tod soll durch eine ungeschickte Entfernung eines Halsgeschwüres ver-



ursacht worden sein. Bei Rashīd al-Dīn (ed. Blochet, S. 142) wird als Todesjahr von Mangū-Timur das Jahr 681 (April 1282–März 1283) angegeben; aus demselben Jahre gibt es Münzen seines Bruders und Nachfolgers Tūdā-Mangū.

Die ägyptische Regierung suchte den Khān zu bewegen, den unter seinem Vorgänger Berke begonnenen Krieg gegen die persischen Mongolen wiederaufzunehmen; doch schloss Mangū-Timur kurz nach seinem Regierungsantritt mit Abākā Frieden und unternahm auch später nichts gegen Persien. Von Rashīd al-Dīn wird, natürlich durch ein Versehen, der Feldzug gegen Arghūn im Jahre 689 = 1290 (in der Ausgabe von Blochet, S. 140, steht *saḥ* für *tiṣ*) Mangū-Timur zugeschrieben; dadurch sind d'Osson (*Histoire des Mongols*, IV, 42) und auch Schreiber dieser Zeilen (unter ARGHUN, I, 447) irregeführt worden.

Über die Teilnahme von Mangū-Timur (Absendung eines Heeres von 50 000 Mann unter Berke-djār, dem Bruder von Bātū und Berke) an den Ereignissen in Mittelasien bis zum Kurultai des Jahres 667 (1269) s. unter BURĀK-KHĀN (I, 829). Die Nachrichten darüber befinden sich in dem noch ungedruckten Teile des *Djāmi' al-Tawārīkh* von Rashīd al-Dīn (Regierung von Abākā, vgl. d'Osson, a. a. O., III, 428). Die Verbindung zwischen Mangū-Timur und dem damals von ihm unterstützten Kaidū wird auch später erwähnt; als im Jahre 1277 zwei Söhne des Kaisers Kubilai im Kriege mit Kaidū gefangen genommen wurden, liess Kaidū die Prinzen an den Hof von Mangū-Timur schicken, von welchem sie später ihrem Vater zurückgegeben wurden (Rashīd al-Dīn, ed. Blochet, S. 8; d'Osson, a. a. O., II, 452).

Von russischen Fürsten ist auch Mangū-Timur wie seine Vorgänger und Nachfolger um seine Unterstützung nachgesucht worden. Der Fürst Lev von Galicz erhielt von ihm Beistand gegen die Litauer, doch war das tatarische Hilfsheer nicht nur für seine Feinde sondern auch für seine Schützlinge eine schwere Last. Im Jahre 1277 kämpfte ein russisches Heer auf Befehl des Khān in Kaukasien gegen die Alanen. Mangū-Timur gehört der erste uns erhaltene Erlass eines Khān der Goldenen Horde über die Privilegien der griechisch-orthodoxen Geistlichkeit an; der Erlass ist vom Hasenjahr (wahrscheinlich 1267) datiert. Der Bischof von Sarāi Theognostos wurde von Mangū-Timur als Gesandter nach Konstantinopel geschickt.

Im Gegensatz zu den letzten zwei Jahrzehnten des XIII. Jahrhunderts war die Goldene Horde unter Mangū-Timur eine Grossmacht ohne irgendwelche innere Unruhen. Münzen sind unter ihm wie unter seinen Vorgängern nur in der alten Handelsstadt Bulghār [s. d.] geprägt worden, doch, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, in seinem eigenen Namen, nicht im Namen des Grosskhān. Auf diesen Münzen tritt zuerst das Siegel der Goldenen Horde auf.

*Litteratur:* (soweit nicht im Artikel selbst angegeben): Howorth, *History of the Mongols*, II, 125 ff.; Hammer-Purgstall, *Geschichte der Goldenen Horde*, Pesth 1840, S. 248 ff. — Die ägyptischen Nachrichten bei W. Tiesenhausen, *Sbornik materialov dlia izucheniia istorii Zolotoi Ordī*, I, St. Petersburg 1884.

(W. BARTHOLD)

**MĀNĪ.** [Siehe ZINDİK.]

**MANI** werden im Osmanisch-Türkischen volkstümliche, vierzeilige Lieder genannt. Der

Name bildet eine Änderung des arabischen Wortes *Ma'nā* „Sinn, Gedanke, Idee“ und ist bei weitem nicht überall auf dem osmanisch-türkischen Sprachgebiet bekannt. In vielen Gegenden werden lose Vierzeiler, gleich mehrstrophigen Liedern, einfach *Türkü* genannt. Selbständige, vierzeilige Lieder sind beinahe bei allen türkischen Völkern bekannt; sie müssen daher als urtürkisches Gemeingut angesehen werden.

Der Rhythmus der Mani ist, wie in der türkischen Volkspoesie überhaupt, teils rein syllabisch (bestimmte Anzahl von Silben ohne feste Zäsur), teils syllabisch-akzentuierend (mit fester Zäsur und daher mit wenigstens teilweise geregelter Folge von schwächeren und stärkeren Silben). Ihre Verse zählen in der Regel sieben Silben (4+3, 3+4, selten 2+3+2). Vierzeiler mit allen vier gleichen Versen sind selten, gewöhnlich ist der dritte Vers abweichend gebaut (3+4, 3+4, 4+3, 3+4 oder 4+3, 4+3, 3+4, 4+3 u. a.). Die ursprüngliche Reimverteilung in türkischen Vierzeilern ist *abcb* (zwei reimende Verse), was deutlich auf die Entstehung des Vierzeilers aus einem Distichon hinweist. In den osmanischen Mani bemerkt man jedoch eine Vervollkommenung der Form: sie weisen drei reimende Verse auf (*aba*). Der Reim aber, der den 2. und 4. Vers verbindet, ist oft voller und deutlicher als der zwischen dem 1. und 2. Verse. Die bei manchen Türken, namentlich im Norden, so hoch entwickelte Alliteration kommt in den osmanischen Mani nur sporadisch vor, und zwar sowohl als Versalliteration (Gleichheit der Wortanlaute in einzelnen Versen, wie: *kara koyun kawurması, betime benzime bak* u. dergl.), als auch als strophische Alliteration (Gleichheit der Anlaute in den Anfangsworten der Verse innerhalb einer Strophe, wie: *saḡ gülüm yerinde, senin insaf nerende, suḡ bende yok sevdiiyim, sana gönül verende*).

Inhaltlich zerfallen die meisten Mani in zwei deutlich abgegrenzte Teile, einen Natureingang und einen persönlichen Schlussteil. Ursprünglich dürften beide Teile in einem engen innerlichen Zusammenhang gestanden haben. Es wäre aber verfehlt, einen solchen Zusammenhang in allen heute überlieferten Mani zu suchen, weil ja die Sänger sehr oft zu fertigen, aus älteren Liedern herübergenommenen Eingängen nur den Schlussteil frei hinzudichten, ohne sich um den inneren Zusammenhang auch nur im geringsten zu kümmern. Die überwiegende Mehrzahl von Mani ist erotisch gefärbt, man findet aber auch satyrische Mani, ferner Soldaten- und Räuberlieder in Gestalt von Vierzeilern. Insbesondere haben die auf den anatolischen Räuber Çakırdжі gedichteten Vierzeiler einen lebhaften Nachklang in der europäischen Wissenschaft gefunden. Einzelne, ursprünglich selbständige Mani verbinden sich oft zu längeren Liedern. Schon deswegen wäre es unrichtig, Mani und Türkü als zwei grundsätzlich verschiedene Arten von Liedern anzusehen.

Die Anzahl der bei dem Volke umlaufenden Mani ist enorm gross. Sie werden bei allen möglichen Festen und Feierlichkeiten gesungen, auch bei den häuslichen Arbeiten an langen Winterabenden. Am *Hedrez*, St. Georgs-Tag (23. April), werden sie sogar zu Orakelzwecken von den Mädchen gebraucht.

Sehr beliebt sind bei den osmanischen Türken die sogenannten *Djinaslı Mani*, Mani mit Wortspiel. Es sind Vierzeiler, deren Reime aus iden-

tischen Silben bestehen, die jedesmal einen anderen Sinn ergeben.

**Litteratur:** I. Kúnos in den Einleitungen zu seinen grossen Sammlungen osmanisch-türkischer Volkslieder, namentlich im zweiten Band des *Oszmán-török népköltési gyűjtemény*, Budapest 1889 und im achten Band der von Radloff herausgegebenen *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*, St. Petersburg 1899; G. Jacob, *Türkische Volksliteratur*, Berlin 1901, S. 23 f.; T. Kowalski, *Ze studjów nad formą poezji ludów tureckich*, Kraków 1922, S. 63 f. 72 ff. — Sammlungen von Mani enthalten ausser den zunächst genannten zwei Werken: Kúnos, *Türkische Volkslieder*, in *WZKM*, IV (1890); ders., *Chrestomathia Turcica*, Budapest 1899; E. Littmann, *Tschakyschky, ein Kauterhauptmann der Gegenwart*, Berlin 1915; T. Kowalski, *Piosenki ludowe anatolskie o rozbojniku Czakydzym*, in *Rocznik Orientalistyczny*, I, 337—55; W. Heffening, *Türkische Volkslieder*, im *Isl.*, XIII, 236—67; Wl. Gordlewski, *Obrazek osmańskiego naródnego wódcstwa*, Moskau 1916; M. Räsänen, *Eine Sammlung von Mäni-Liedern aus Anatolien*, in *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLI (1926) (eine Sammlung von 290 Mani vorwiegend aus Nordost-Anatolien); Sa'd al-Din Nüzhet und Mehmed Ferid, *Konya Wilāyeti Khalkıyāt we-harthıyātı*, Konya 1926, S. 155—77 (eine Sammlung von 375 Mani aus dem Wilāyet Konya); *Anadolu Türkleriniñ Khalk edbiyātı*, I *Maniler* (Sammlung von Texten mit einer ausführlichen Einleitung von Köprülü-Zade Mehmed Fu'ad, soll als Publikation des Turkologischen Instituts in Konstantinopel demnächst erscheinen); vgl. auch die zu dem Artikel TÜRKÜ angeführte Litteratur. (T. KOWALSKI)

**AL-MANİ'**, der Abwendende, einer der Namen Allāhs [s. d.].

**MANISA**, MAGHNISA (> Ma'nisa), arab. Maghnisiya, Hauptort der Gegend Sarukhān in West-Anatolien.

Maghnisa liegt zwei Stunden südlich von dem Flusse Gediz oder Gedüs (dem alten Hermon; über seinen Lauf vgl. Tchihatchef, *Asie Mineure*, II [1886], 232) am Nordabhang des Maghnisadaghı oder Yamanlar (des alten Sipylus), der die Stadt von Smyrna trennt (die Entfernung zwischen den beiden Städten über den Pass Sabunçı-beli beträgt 33 km; die Bahnlinie hat 66 km).

In der Antike ist die Stadt („Magnesia ad Sipylum“) vor allem bekannt durch den Sieg, den die beiden Scipionen über den König von Syrien Antiochus den Grossen davontrugen (190 v. Chr.). Darauf wurde die Stadt dem Römischen Reiche einverleibt. Sie blühte bis zum V. Jahrh. wie die Münzen bezeugen. In der byzantinischen Geschichte wird Magnesia ebenfalls oft erwähnt; infolge der Einnahme Konstantinopels durch die Kreuzfahrer (1204) zog sich Johannes Dukas nach Magnesia zurück, wo er sich bis 1255 hielt.

Der Türkmenenführer Sarukhān, der sich aus einem Teil des Seldjukenreiches von Konya ein Fürstentum geschaffen hatte, bemächtigte sich um 1313 der Stadt Magnesia; 78 Jahre lang blieb diese Stadt die Hauptstadt seiner Dynastie. Noch unter Sarukhān besuchte Ibn Baṭṭūta (II, 312) die Stadt, wo er in einer *Zāwiya* der Bruderschaft der *Fityān* abstieg. Die Stadt war gross und schön, reich an Garten und Wasser. Über die Bauten der Dynastie Sarukhān siehe diesen Artikel.

Nach der Schlacht bei Angora (805) befahl Timur seinem Enkel Sultan Muḥammed, die Gegend zwischen Brussa und Magnesia zu verwüsten (*tākhṭan*) und in der letztgenannten Stadt die Winterquartiere zu beziehen. Der Verfasser des *Zafar-nāme*, II, 466—67, 480 nennt sie „Maghnisiyāh in Sarhān-eli“ [vgl. Urudj-beg, S. 32: Šārkhān] und lobt ihr gutes und reichliches Wasser und ihr mildes Klima. Nach den türkischen Quellen (Urudj, *Tawārikh-i Āli-i Oṭhman*, ed. Babinger, S. 34—5; Āshīk-pasha, S. 70; Müneddjim-bashī, III, 33) beliess Timur die anatolischen Lehren ihren alten Besitzern (*Beyli-beyine*), aber seit 813 (1410) eroberte Sultan Muḥammed I. das Gebiet von Sarukhān zurück.

Maghnisa wurde der Aufenthaltsort (*Djihān-nümā*, S. 635: *Dār ul-Amān*) der osmanischen Prinzen, aber für einige Jahre (1405—25) fiel ihre Gegend in den Tätigkeitsbereich des Rebellen Djüneid, eines Sohnes des osmanischen Gouverneurs von Aydıñ (Hammer, *G O R 2*, I, 271—327). Murād II. wählte nach seiner Abdankung im Jahre 1444 Maghnisa zu seinem Aufenthaltsort. Die ungarische Offensive veranlasste ihn allerdings wieder hervorzutreten, aber bald nach dem Siege bei Wara (10. Nov. 1444) zog er sich wieder nach Magnesia zurück, wo man die Reste seiner Gärten noch sehen kann (Hammer, *a. a. O.*, S. 351, 357). Murād III. (1574—95) und seine Gattin trugen ebenfalls zur Verschönerung der Stadt bei (vgl. *Djihān-nümā*, S. 635). Chandler, *Travels in Asia Minor*, Oxford 1775, S. 207—9, 266—68, spricht von dem Palaste, dem hübschen Mausoleum Murāds (III.?) und seinen Gründungen (*Tekye*, „college of darwishes“, Irenanstalten usw.).

Im Jahre 1633 erhob sich unter Murād IV. İlyās Pasha, der Gouverneur von Kaşari und belagerte Magnesia, das eingenommen und drei Tage lang geplündert wurde. İlyās wurde gefangen genommen, und der Sultan warf ihm bei der Hinrichtung vor, dass er „den Sitz seiner Ahnen“ verwüstet habe (*a. a. O.*, III, 113—14).

Im XVIII. Jahrh. wurde Magnesia die Hauptstadt der mächtigen Familie Kara Oṭhman-oghlu, deren Herrschaft sich vom Meander (Menderes) bis zur Propontis erstreckte. Allein im Jahre 1814 wurden diese Erbherren, deren Verwaltung Keppel, *Narrative of a journey across the Balcans*, London 1831, II, 294—301 lobt, durch einen regulären türkischen Gouverneur ersetzt.

Mit der Einführung des Wilāyet-Systems wurde Maghnisa der Hauptort des Sandjak Sarukhān im Wilāyet Aydıñ (Smyrna). Sāmi-Bey, *Kāmiūs al-Aṭlām*, Konstantinopel 1898, VI, 4348, gibt für die Stadt 36 252 Einwohner an, davon 21 000 Muslime, 10 400 Griechen, 2 000 Armenier usw. Maghnisa ist durch Bäche in drei Teile geteilt und hatte 25 *Djāmi'*, 38 Moscheen, 25 Medresen, 18 *Tekiye's* usw. Das Kaṣā Maghnisa hatte vier *Nāhiye's*: Amlāk, Yont-daghı, Palamut und Belek. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, III (1894), 523—34 zählt auch die Nāhiye's des Sandjak auf: Maghnisa, Soma, Kırk-Aghaç, Aḳ-Hişār, Kaşaba, Gürdüs, Demirdjī, Şālihlı, Kule, Ala-shehir, Eshme. Durch die Reform von 1921 wurde Sarukhān zu einem Wilāyet mit 11 Kaṣā's (den ehemaligen Nāhiye's) erhoben. Die Bevölkerung des neuen Wilāyets umfasst 302 752 Seelen und die des Kaṣā Maghnisa 75 021 Seelen; vgl. *Türkiya Dıymhürı-yetiniñ Sāl-nāmesi*, 1926—27, S. 926—33. Infolge des Bevölkerungsaustausches muss die ethnische



Zusammensetzung des Sandjak erhebliche Veränderungen erfahren haben.

*Litteratur:* im Artikel selbst angegeben.  
(V. MINORSKY)

**MANSÜKH.** [Siehe NÄSIKH.]

**MANSHÜR** (A.) bedeutet eigentlich „ausgebreitet“ (so im Korān, Sūra XVII, 14 und LIII, 3; Gegensatz *maṭwī*, gefaltet) oder nicht versiegelt (Gegensatz *maḥtūm*) und bezeichnet dann eine Legitimation, ferner einen Erlass, ein Ernennungsdiplom, sowie insbesondere ein Lehenpatent.

In Ägypten scheint Manshūr in der alten Zeit eine Bezeichnung für die Ausweise gewesen zu sein, die die Regierung den Fellachen zur Pflicht machte, um der überhandnehmenden Landflucht der Kolonen (*Djāliya*, s. oben, II, 14 f., 1068) entgegenzuwirken. Jedenfalls ist im *Führer durch die Ausstellung (Papyrus Erbsenweg Kairo)*, N<sup>o</sup>. 631 (vgl. auch N<sup>o</sup>. 601—2) ein solcher Legitimationsschein aus dem Jahre 180 (796) als Manshūr bezeichnet, und bei Makrizī, *Khīṭaṭ*, II, 493, heisst es für die Zeit des Finanzdirektors Usāma b. Zaid al-Taṇūkhī (104 = 722/3), dass Christen, welche ohne Legitimationsschein (Manshūr) getroffen wurden, zehn Dināre Strafe zu zahlen hatten (vgl. Becker, *Beiträge z. Gesch. Ägyptens*, S. 104). In den Texten solcher Ausweise selbst (vgl. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, I, 40<sup>1</sup>) steht allerdings, soweit ich sehe, nicht das Wort Manshūr, sondern nur *Kitāb*.

Eine ziemlich allgemeine Bedeutung eines Ausweises scheint Manshūr auch zu haben, wenn es in einem 'abbāsidschen Lehendiplom aus dem Jahre 373 (983/4) bei Ḳalkashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, XIII, 142 heisst, niemand dürfe von dem Lehensträger verlangen, dass er eine *Hudūdja* oder ein *Tawḳīf* oder ein Manshūr vorzeigen solle.

Die ägyptischen Fātimiden nannten zwar gern alle Staatsschreiben, Bestellungen u. a. mit einem allgemeinen Ausdrucke *Sidjill*, sie hatten aber auch besondere Bezeichnungen für gewisse Ernennungsdiplome, darunter Manshūr. So finden sich unter den Ḳalkashandī, X, 452—66 gebrachten fātimidschen Textbeispielen mehrere, die im Wortlaut selbst als Manshūr bezeichnet sind. Darunter sind z. B. Ernennungen zur Überwachung der Erbschaften (*Mushārāfat al-Mawārith al-ḥashriya*), der Kopfsteuer (*Mushārāfat al-Djawālī*), zu einer Professur (*Tadris*) u. a. Auch ein Lehendiplom konnte man damals Manshūr nennen, so Ḳalkashandī, XIII, 131 f. nach den verlorenen fātimidschen *Mawā'id al-Bayān* des 'Alī b. Khalaf, und die Vorschrift, dass die Manshūr keine Adresse (*'Unwān*) bekommen und dass statt dessen der Diwānchef ihr Datum eigenhändig schreiben muss, findet sich wohl zuerst bei Ibn al-Ṣairafī, *Ḳānūn Diwān al-Rasā'il*, S. 113 f. = Ḳalkashandī, VI, 198.

Auch unter den Aiyūbiden hat Manshūr eine ziemlich allgemeine Bedeutung. So wird Ḳalkashandī, XI, 49 f. ein „Adelsmarschall“ (*Naḳīb al-Ashraf*) durch ein Manshūr ernannt, und 51 ff. Statthalter (*Wulāt*) verschiedener Provinzen. Als Manshūr wird auch das Edikt über die Ausgleichung zwischen Steuer- und Mondjahren (*Tahwīl al-Sinin*) im Texte selbst bezeichnet, der nach den *Muta'djad-didat* des Ḳādī al-Fāḍil für das Jahr 567 (1171/2) bei Makrizī, I, 281 = ed. Wiet, IV, 292 (vgl. auch Ḳalkashandī, XIII, 71 ff.) angeführt ist, und nach einem weiteren Zitat aus dem Jahre 584 (Makrizī, I, 269 = ed. Wiet, IV, 248) erliess sogar der

sogenannte „Neujahrsprinz“ (*Amīr al-Nawrūz*) seine Manshūr.

Eine Einschränkung und Spezialisierung erfuhr der Begriff des Manshūr in der Mamlukenzeit, über welche die Quellen am reichsten sind. Die zunehmende Kompliziertheit der Verwaltung brachte eine genaue Unterscheidung und besondere Benennung der verschiedenen Ernennungsdiplome, Erlasse usw. mit sich, und die Bezeichnung Manshūr wurde nunmehr ausschliesslich von den Lehenpatenten gebraucht. Diese Manshūr wurden stets in Kairo in der Staatskanzlei (*Diwān al-Inshā'*) geschrieben, und zwar im Namen des Sultans; nur in Ausnahmefällen durfte es im Namen des *Nā'ib Ḳāfil* geschehen (s. Ḳalkashandī, IV, 16; XIII, 157). Nach den eingehenden Angaben bei Ḳalkashandī, XIII, 153 ff. und Makrizī, II, 211 war der Geschäftsgang bei einer Lehenverleihung etwa folgendermassen: Wenn in einer Provinzstadt, z. B. in Damaskus, ein Lehen frei (*maḥlūl*) wurde, dann schlug der dortige Statthalter (*Nā'ib*) einen neuen Lehensträger vor und liess im Heeresdiwān (*Diwān al-Djaish*) seiner Stadt durch den Militärinspektor (*Nāzir al-Djaish*; vgl. Ḳalkashandī, IV, 190; XII, 97) einen Schein (*Ruḳ'a*, auch *Mithāl* oder *Murabbā'a* genannt) über seinen Vorschlag ausstellen. Dieser Schein wurde dann vom Statthalter durch einen Kurier (*Barīdī*) oder durch die Taubenpost (*'alā Adjniḥat al-Ḥamām*) nach Kairo an die Regierung (*al-Abwāb al-sharifa*) gesandt. Hier nahm der Postmeister (*Dawādār*), später der Geheimschreiber (*Kātib al-Sirr* = *Ṣāhib Diwān al-Inshā'*), ihn in Empfang und legte ihn dem Sultan in der Audienz (*Djūlūs fi Dār al-'Adl*) zur Genehmigung vor, damit er die Unterschrift (*Ḳhaṭṭ sharif*) des Sultans erhalte und den Vermerk: *yuktab* (es werde geschrieben; s. Ḳalkashandī, IV, 51). Dann geht der Schein an den Heeresdiwān zu Kairo (*Diwān al-Djaish*, gelegentlich auch *Diwān al-Iḳṭā'* genannt), wo er als Beleg behalten wird, nachdem man danach eine sogenannte *Murabbā'a* geschrieben hat. Diese wird an den *Diwān al-Inshā'* geschickt, und der Geheimschreiber, der Chef dieses Diwāns, schreibt seinen Auftrag (*Ta'yīn*) für den betreffenden *Inshā'*-Schreiber darauf, und jetzt endlich kann im *Diwān al-Inshā'* zu Kairo das eigentliche Lehenpatent (Manshūr) darüber ausgefertigt werden, während die *Murabbā'a* des Heeresdiwāns im *Diwān al-Inshā'* als Beleg (*Shāhid*) verbleibt (vgl. Ḳalkashandī, VI, 201).

Über den Wortlaut und die äussere Form dieser Manshūr finden sich bei Shihāb al-Dīn b. Fadl Allāh, *al-Ta'rif bi'l-Muṣṭalah al-Sharif*, S. 88 f.; Ḳalkashandī, XIII, 153 ff. und Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte*, I/1, 200 f., Anm. 82 eingehende Angaben. Je nach dem militärischen Rang des Lehensträgers sind viele Abstufungen nach Format (*Ḳaṭ'*, s. d.) und Schrift vorhanden; so waren z. B. Manshūr für die *Muḳaddamu 'l-Ulūf* auf *Ḳaṭ' al-Thulthain*, für die *Umarā' al-Tabikhānāt* auf *Ḳaṭ' al-Nisf*, für die *Umarā' al-Ashrafāt* auf *Ḳaṭ' al-Thulth* und für die *Mamlūk al-sultāniya* und *Muḳaddamu 'l-Halka* auf *Ḳaṭ' al-'Ada* zu schreiben. Für den Wortlaut im einzelnen werden viele Vorschriften gegeben, er ist kürzer und weniger schwülstig als bei den anderen Ernennungen, auch fehlen die sonst üblichen Dienstvorschriften (*Waṣāyā'*); als schönste Form eines Manshūr wird eine originelle, „jungfräuliche“ (*mubtakarāt al-Inshā'*) empfohlen. Besondere Formeln erfordern noch die Lehenver-

leihungen, bei denen es sich um Erneuerungen (*Tadḍidāt*), Zulagen (*Ziyādāt*) oder Ersatz (*Taʿwīḍāt*) handelt. Eine eigentliche Unterschrift des Sultans, wie sie sonst auf Ernennungen als Bekräftigung (*Mustanad*) üblich ist, fehlt auf den Manāshīr; statt ihrer schreibt der Sultan hier umschreibende Formeln wie: Gott ist meine Hoffnung (*Allāhu Amālī*), Gott ist mein Schützer (*Allāhu Walīyī*), Gott ist mein Genüge (*Allāhu Ḥasbī*), Gott gehört die Herrschaft (*al-Mulku li 'llāh*), oder: Gott allein hat Gnade (*al-Minna li 'llāhi waḥdahū*).

Zeitweise trugen die Manāshīr für die obersten Ränge (*Muḥaddamu 'l-'Ulūf* und *Muḥaddamu 'l-Ṭabīkhānāt*) an der Spitze eine *Tuḡhrā* [s. d.]. Die *Tuḡhrās* wurden von einem besonderen Beamten auf Vorrat angefertigt und auf die fertigen Diplome aufgeklebt. Bei Kalkāshandī, XIII, 165 f. sind die *Tuḡhrās* des Nāṣir Muḥammad b. Kalāʾūn (693—741 mit Unterbrechungen) und Ashraf Shaʿbān b. Ḥusain (764—78) abgebildet und beschrieben; sie weichen von der bekannteren Form der *Tuḡhrā* der osmanischen Sultane erheblich ab. Nach Ashraf Shaʿbān kamen die *Tuḡhrās* auf den Manāshīr ausser Gebrauch, sie wurden fortan nur noch zu Repräsentationszwecken auf Schreiben an ungläubige Herrscher verwandt.

Das fertige Manshūr wurde dann wieder durch einen Kurier von Kairo nach der betreffenden Provinzstadt, also z.B. Damaskus, gesandt und dem Lehensträger ausgehändigt. Zuvor trug es aber der dortige Militärinspektor (*Nāṣir al-Djāish*) in sein Register ein, denn er hatte über die Lehensträger seiner Provinz Buch zu führen. Kalkāshandī, XIII, 167—99 bringt als Beispiele von Manāshīr nicht weniger als 26 Texte, anfangend mit einem von Muḥyī 'l-Dīn b. ʿAbd al-Zāhir unter Kalāʾūn für dessen Sohn Nāṣir Muḥammad abgefassten Manshūr, das er wegen seiner hervorragenden Schönheit einen wahren *Sulṭān al-Manāshīr* nennt. Die weiteren Texte sind für die oben genannten militärischen Ränge, sowie für Söhne von Emiren (*Awlād al-Umarāʾ*) und für Emire der Araber, Turkmenen und Kurden.

Auch in der Verwaltung des Osmanischen Reiches hat es den Terminus *Menshūr* für Ernennungsdiplome gegeben, doch scheint er nicht so bestimmt und ausschliesslich gebraucht worden zu sein; es kommen aber Manāshīr vor für Wezire, Generale und Statthalter (*Wezāret Menshūru*, *Mushīriyet Menshūru*, *Eyālet Menshūru*), und noch in den Friedensverträgen nach dem Balkankrieg im Jahre 1913 ist vorgesehen, dass die in Bulgarien und Griechenland zu ernennenden Obermuftis vom Stambuler Shaikh al-Islām ihr *Menshūr* bekommen, und dort auch das *Menshūr* für die ihnen unterstellten gewöhnlichen Muftis zu beantragen haben (s. z.B. Karl Strupp, *Ausgewählte diplomatische Aktenstücke zur orientalischen Frage*, Gotha 1916, S. 295, 308).

Sogar für die Hirtenbriefe und Sendschreiben der christlichen Patriarchen und Bischöfe gab es die Bezeichnung *Manshūr*. Zum Schluss sei erwähnt, dass *Manshūr* in der Mathematik den Sinn von „Prisma“ hat (Unterarten z.B. *M. māʾil* schräges P., *M. ḵāʾim* gerades Prisma, *M. mutawāwīʾ* 'l-*Adṭāʾ* paralleles P., *M. muntazam* regelmässiges P., *M. muthallathī* dreieckiges P., *M. nāḥis* Prismastumpf), und dass in der persischen Dichtersprache als „*Menshūr*-Schreiber des Gartens“ (*Menshūr-Newīsān-i Bāgh*) die Nachtigallen bezeichnet werden.

*Litteratur:* Ausser den genannten Stellen vergleiche Ibn Shīth, *Maʾālim al-Kitāba*, S. 43; Khalil al-Zāhirī, *Zubdat Kashf al-Mamālik*, S. 100, 102; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Index; W. Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*, Index I.

(W. BJÖRKMAN)

AL MANŞÜR, ABŪ DJAʿFAR ʿABD ALLĀH B. MUḤAMMED, ʿabbāsīdischer Khalīf (136—58 = 754—75). Seine Mutter war eine berberische Sklavin namens Sallāma, sein Bruder der Khalīf Abu 'l-Abbās al-Saffāh [s. d.]. Schon im Kampfe gegen die Omayyaden machte er sich bemerklich und beteiligte sich an der Belagerung der Stadt Wāsiṭ, die Ibn Hubaira [s. d.], der letzte bedeutende Anhänger Marwān's, befestigt hatte. Die verräterische Ermordung Ibn Hubaira's, dem die beiden ʿAbbāsiden ausdrücklich Pardon gewährt hatten, steht allerdings nicht im Widerspruch mit dem Charakter Abū Djaʿfars. Von seinem Bruder erhielt dieser die Statthalterschaft von Armenien, Adharbāidjān und Mesopotamien, die er bis zu seinem Regierungsantritt verwaltete. Auf dem Rückweg von der Wallfahrt erfuhr er, dass Abu 'l-Abbās im Dhu 'l-Hidjdja 136 (Juni 754) gestorben und ihm selbst als Khalīf gehuldigt worden sei. Sein Oheim ʿAbd Allāh b. ʿAlī [s. d.] wollte ihm zwar die Oberherrschaft streitig machen, wurde aber von Abū Muslim [s. d.] geschlagen. Bald darauf liess der Khalīf letzteren aus dem Wege räumen, was zu einer Empörung in Khorāsān Anlass gab. Der Urheber der Bewegung war ein Perser namens Sunbādḥ; dieser drang weit nach Medien vor, wurde aber zwischen Hamadhān und al-Raiy von den Truppen des Khalīfen unter Djahwar b. Marrār geschlagen und bald darauf umgebracht. Da auch Djahwar dem Khalīfen den Gehorsam kündigte (138 = 755/6), schickte dieser ein Heer unter Muḥammad b. al-Ashʿath ihm entgegen; Djahwar wurde besiegt und flüchtete nach Adharbāidjān, wo er getötet wurde. Um dieselbe Zeit empörten sich die Khāridjiten in Mesopotamien unter Mulabbad b. Harmala al-Shaibānī, der den Truppen al-Manşūr's mehrere Niederlagen beibrachte, bis der Aufstand noch im Jahre 138 von Khāzim b. Khuzaima erstickt und Mulabbad getötet wurde; auch in al-Hāshimīya brach ein Aufbruch aus (wahrscheinlich im Jahre 141 = 758/9). Eine Schar der sog. Rāwendi [s. d.], die den Khalīfen mit Gott selbst identifizierten, begab sich nämlich nach der Residenz, und als al-Manşūr einige von ihnen verhaften liess, wurden diese von den übrigen mit Gewalt befreit. Ohne die Hilfe des tapferen Maʾn b. Zaʾida [s. d.] wäre es dem Khalīfen kaum möglich gewesen, die tollern Fanatiker zu vertreiben. Nach einigen Jahren empörten sich auch die ʿAliden, deren damaliges Oberhaupt ʿAbd Allāh b. al-Hasan [s. d.] war. Im Herbst 145 (762) brach ein Aufstand in Medina aus, und der Sohn ʿAbd Allāh's Muḥammad wurde als Khalīf daselbst proklamiert, aber schon im Ramaḍān desselben Jahres (Dezember 762) von dem Neffen des Khalīfen, ʿIsā b. Mūsā, geschlagen. Dann zog ʿIsā gegen den Bruder Muḥammad's Ibrāhīm, der sich in Basra erhoben hatte, und brachte ihm eine gründliche Niederlage bei Bāḥamrā [s. d.] bei, wo letzterer fiel (Dhu 'l-Kāda 145 = Februar 763). In Spanien hatte der Omayyade ʿAbd al-Rahmān b. Muʾāwiya schon im Jahre 138 (756) ein selbständiges Reich gegründet, und in Afrika



wurde mehrere Jahre hindurch gegen Berber und Khāridjiten gekämpft. Erst nachdem der Alāhite Abū Ḥatīm [s. d.] von den Truppen des Khalifen unter Yaʿqub b. Ḥatīm im Jahr 155 (März 772) geschlagen und getötet worden war, konnte die Ordnung wiederhergestellt werden. Dann blieb Yazid in al-Ḳairawān als Statthalter bis zu seinem Tode (170 = 786/7). In Khorāsān brach ein neuer Aufstand im Jahre 149 (766/7) oder 150 aus. Der Führer dieser Bewegung, Ustādhis, gab sich für einen Propheten aus und sammelte zahlreiche Anhänger um sich, wurde aber von Khāzīm b. Khuzaima geschlagen, der ein fürchterliches Blutbad unter den Rebellen anrichtete. Auch an den Grenzen tönte der Waffenlärm. Der Kampf gegen die Byzantiner wurde unter al-Manšūr fortgesetzt, beschränkte sich aber hauptsächlich auf Raubzüge und Zerstörung einzelner fester Plätze. Insbesondere war al-Manšūr beflissen, die Grenze durch Anlagen von Festungen zu schützen, und die beiden Städte Malatya (Melitene) und al-Maṣṣīṣa (Mopsuestia) wurden unter seiner Regierung wiederaufgebaut. Gegen Dailem und Ṭabaristān wurden in den ersten Jahren al-Manšūr's mehrere Expeditionen unternommen, und nach dem Erlöschen der alten Ispehbedenlinie der Banū Dābūya [s. d.] in Ṭabaristān erhielt auch diese Provinz arabische Statthalter. Im Jahre 147 (764/5) fielen die Khazaren in Armenien ein, bemächtigten sich der Stadt Tiflis und schlugen die Truppen des Khalifen, zogen dann aber wieder fort. Auch mit den Transoxaniern und den Indern kam es zu Zusammenstößen; doch waren diese Kämpfe von mehr untergeordneter Bedeutung. Anfangs residierte al-Manšūr, wie auch sein Vorgänger, in al-Ḥašimiya unweit von Kūfa; nach einiger Zeit beschloss er aber, eine neue Hauptstadt anzulegen, und im Jahre 145 (762) wurde der Grundstein für Baghdād [s. d.] gelegt. Als sein Ratgeber bei dieser Unternehmung wird Khālīd b. Barmak erwähnt, der unter der Regierung al-Manšūr's auch sonst eine bedeutende Rolle spielte [vgl. den Art. BARMAKIDEN]. Mit der grössten Energie widmete sich al-Manšūr seinen Pflichten als Regent, kümmerte sich aber wenig um die Mittel und scheute sich nicht, die treulosesten Handlungen zu begehen, wenn er nur sein Ziel erreichen konnte. Von allem, was in den verschiedenen Teilen seines gewaltigen Reiches vorging, war er immer vorzüglich unterrichtet, und insbesondere bemühte er sich, die Finanzen des Staates zu verbessern und seinem Nachfolger eine volle Schatzkammer zu hinterlassen. Für die Litteratur hatte er ein reges Interesse und galt als ein vorzüglicher Redner; dagegen duldete er nicht Musik und Gesang an seinem Hofe und führte im übrigen ein sehr einfaches Leben. Sein Neffe ʿIsā b. Mūsā [s. d.] war schon von al-Saffāh zum Nachfolger al-Manšūr's bestimmt worden, liess sich aber von diesem bewegen, auf seine Ansprüche unter der Bedingung zu verzichten, dass er nach al-Mahdī [s. d.] den Thron besteigen sollte. Al-Manšūr starb im Dhu 'l-Ḥijja 158 (Oktober 775) in Bir' Maimūn, als er nach Mekka pilgern wollte, und wurde in der Nähe der heiligen Stadt begraben. Vgl. auch den Art. AL-MURTADĀ.

*Litteratur:* Ibn Katalba, *al-Maṣṣīṣ* (ed. Wüstenfeld), S. 191 f.; Yaʿqūbī (ed. Houtsma), II, 409, 420—25, 430, 433, 436—75; Balādhuri (ed. de Goeje), siehe Index; al-Mubarrad, *al-Āmil* (ed. Wright), S. 67, 115, 139, 248, 302,

361, 576, 786; Ṭabarī, III, 57 ff., 85—451; Masʿūdi, *Murūj* (ed. Paris), VI, 90 ff.; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), V, 238 ff., 350—VI, 23; *al-Aghāni*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Tiktākā, *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), S. 213—42; Muḥammad b. Shākir, *Fawāʾid al-Wafayāt*, I, 232 f.; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 180 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 2 ff.; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 462 ff.; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (3. Ausg.), S. 428 ff.; Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, S. 113—51; Brooks, *Byzantines and Arabs in the time of the early Abbasids*, in *The English Historical Review*, XV, 728 ff.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, passim; ders., *The Lands of the Eastern Caliphate*, siehe Index; Browne, *An abridged translation of the history of Ṭabaristān*, by Ibn Isfandi-yār, S. 10, 53, 111 ff., 117—19; Huart, *Histoire des Arabes*, I, 289 ff. (K. V. ZETTERSTEN).

AL-MANŠÜR BI 'LLĀH AL-ḲĀSIM, zwei Zaiditenimāme im Yemen.

I. AL-ḲĀSIM B. 'ALĪ AL-'AIYĀNĪ (? nach anderen: al-Ilyānī). Sein Stammbaum führt weiter über einen ʿAbd Allāh und einen Muḥammad zu al-Ḳāsim b. Ibrāhīm Ṭabāṭabā, gest. 246 (860), dem geistigen Begründer des yemenischen Zaiditums; er ist aber nicht Nachkomme von dem Enkel des letzteren, al-Ḥādī Yaḥyā b. al-Husain, dem Schöpfer der tatsächlichen yemenischen Zaiditenherrschaft. Diesem waren zwei Söhne als Imāme gefolgt: der schwache Muḥammad al-Murtaḍā und dann der tüchtigere Aḥmed al-Nāṣir. Mit dessen Tode im Jahre 322 (934) war das Imāmat vorläufig schon wieder zu Ende. Zwar bemächtigte sich im Jahre 345 (956) al-Ḳāsim al-Mukhtār, ein Sohn von al-Nāṣir, der Residenz Ṣanʿā, wurde aber bald von al-Ḍaḥḥāk, dem Häuptling des Stammes Hamdān, erschlagen, welcher Ṣanʿā unter die Oberhoheit der Ziyāditen von Zabīd stellte; der feindliche Stamm der Khawlān aber spielte sie 352 (963) dem Yaʿfuriden ʿAbd Allāh b. Ḳaḥṭān in die Hand. Unter diesen inneren Unruhen gelang es einem Neffen des erschlagenen Mukhtār, dem Yūsuf b. Yaḥyā b. al-Nāṣir, für kurze Zeit die Macht an sich zu reißen und von den Zaiditen wenigstens als *Dāʿi* anerkannt zu werden. Von den Yaʿfuriden verjagt, war er wieder auf die alte Zaiditenfeste Ṣaʿda im Norden beschränkt. Gegen ihn erhob sich, gestützt auf die Banū Hamdān, al-Ḳāsim b. 'Alī unter dem Imāmatstitel al-Manšūr bi 'llāh im Jahre 389 (999); er besetzte Ṣaʿda, drang durch die Wādī Shuwāba und al-Bawn nach Süden auf das Berggelände im NW. von Ṣanʿā vor und erzwang von dort aus seine Anerkennung in der Hauptstadt. Seine Laufbahn war aber nur kurz und seine Macht unbeständig; denn als er schon 393 (1003) starb, war sein Statthalter in Ṣanʿā bereits wieder zu Yūsuf al-Dāʿī abgefallen. Immerhin ist er der erste seit al-Nāṣir Aḥmed, also im ganzen der vierte, welcher, wenn auch nicht allgemein, in den Listen als Imām von Yemen geführt wird (doch vgl. zu den vorausgehenden Bewerbern: Munadjiḍimbashī bei Sachau, *Ein Verzeichnis muhammedanischer Dynastien*, in *Abh. Pr. Ak. W., Phil.-hist. Kl.*, 1923, I, 22).

Nur für eine gleich kurze Zeit von 401—4 (1010—13) vermochte sein Sohn al-Husain al-Mahdī das Amt des Vaters wiederaufzunehmen. Sein früher Tod im Kampfe ist deswegen so be-

merkwürdig, weil er einen so ganz wider-zaiditischen Wiederkunftsglauben auslöste und für eine Zeitlang eine Sondersekte „Ḥusainiyya“ im Namen dieses verborgenen Imām begründete. 10 Jahre später begann ein anderer Sohn von al-Ḳāsim, Dja'far, gegen sonstige 'alidische Imāmsbewerber einen wechselreichen Kampf, der wieder von der Parteigruppierung der Landesstämme durchkreuzt wurde; um 453 (1061) fiel Ṣan'ā an die ismā'ilitischen Sulāhididen und dann an Hamdān-Häuptlinge. Erst 545 (1150) gelang dem Aḥmed b. Sulaimān al-Mutawakkil, dessen Stamm- baum ebenfalls auf al-Nāṣir Aḥmed b. al-Ḥādī zurückgeht, aber weder über al-Ḳāsim al-Mukhtār noch über Yūsuf al-Dā'ī, eine längere glänzende Wiederherstellung des Imāmits. Für die folgenden bewegten Jahrhunderte und einzelne Imāme von grösserer Bedeutung vgl. oben die Artikel AL-MAHDĪ LI-DIN ALLĀH a und b in Bd. III, 126 ff. Endlicher Sieger blieb die Familie des Yūsuf al-Dā'ī. Sein Nachkomme in der 12. (14.) Generation:

II. AL-MANŠUR AL-ḲĀSIM B. MUḤAMMED (vgl. a. a. O., S. 128 f unten), ist der Begründer der heutigen yemenischen Dynastie. Ende 1005 (1597) trat er auf und hat sich gegen fünf türkische Statthalter behauptet. Nicht nur er fand unter den eigenen Zaiditen Gegner und Unzuverlässige, die zu den Türken übergingen, auch bei diesen führte der Wechsel der Statthalter häufig zu Gegensätzen und selbst zu Meutereien; die Stämme blieben unberechenbar; öfter konnten die Türken die Hilfe der den Zaiditen stets feindlichen Ismā'iliten (Ḳarmaten) aufrufen. Erschwerend war für den Imām die mangelhafte Ausrüstung; so werden in einem Kampf nur 20 zaiditische Schiessgewehre gegen 2400 türkische genannt. Aus dem sehr unübersichtlichen Kleinkrieg lassen sich etwa folgende Hauptdaten herausstellen: Nach der Ausrufung des heiligen Krieges zu Djadīd al-Ḳāra im Nordbezirk Shām al-Sharḳ Ende Muḥarram 1006 (Sept. 1597) eroberte al-Ḳāsim die Berggebiete Abnūm und Shahāra, letzteres mit der gleichnamigen Feste, die schon seit 300 Jahren mit Unterbrechungen ein Rückhalt der Zaiditen gewesen war; nach Südosten weitergreifend setzte er sich auf dem Gebirge Ḥaḍūr al-Shaikḥ (auch Ḥaḍūr Banū Azd genannt; s. d. Artikel ḤAḌŪR) in dem wichtigen Thulā [s. d.] im NW. von Ṣan'ā fest; seine Anhänger erhoben sich im ganzen Lande und unterbrachen zeitweilig sogar die türkischen Verbindungen nach der See. Doch schon nach 2 Jahren begann der Zusammenbruch vor dem General Sinān; Ende 1010 oder Anfang 1011 (1602) musste er sogar aus Shahāra fliehen. Aber 1014 (1605) erhob er sich von neuem gegen den inzwischen zum Statthalter ernannten Sinān im Bezirk Shahāra, diesmal von Wādī'a aus; auch Ṣa'da gewann er. Nachdem Sinān Pasha abberufen war, konnte al-Ḳāsim dessen Nachfolger Dja'far Pasha zu einem Waffenstillstand veranlassen, der mit einigen Unterbrechungen, besonders bei Ankunft neuer Statthalter im Jahre 1022 und 1025, fast 10 Jahre lang ziemlich innegehalten wurde. Nach erneuten Kämpfen belies ein förmlicher Frieden im Jahre 1028 den Imām im Besitz von vier getrennten Gebieten: um Shahāra, um Kha-shab im Osten, um Ṣa'da im Norden und endlich im SW. von Ṣan'ā um Haima [s. d.], dessen Bewohner freilich grossenteils nicht Zaiditen, sondern Shāfi'iten waren. Al-Ḳāsim starb im Rabī' I. 1029 (Febr. 1620). Vor seinem Sohn und Nachfolger

al-Mu'ayyad Muḥammed musste Haidar Pasha Mitte 1038 (Anfang 1629) Ṣan'ā räumen.

Al-Ḳāsim b. Muḥammed war bewusster Zaidit; als junger Mann hat er, schon damals vor Türken flüchtig, bei vielen geistlichen Autoritäten studiert; für die Aufstände verfasste er zahlreiche Aufrufe; erhalten sind von ihm dogmatische und juristische Schriften.

*Litteratur:* Zu I: Kay, *Yaman, its early mediaeval History* (London 1892), S. 228 ff.; Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg 1912), S. 65, 119. — Zu II: al-Muḥibbi, *Ta'rikḥ Khulāṣat al-Athār* (Kairo 1284), III, 293 f.; Wüstenfeld, *Yemen im XI. (XVII.) Jahrhundert* (*Abh. Ges. Wiss. Göttingen*, XXXII, 1884), S. 38 ff., 58 ff.; Tritton, *The Rise of the Imams of Sanaa* (Oxford 1925), S. 1—78 (nach den handschriftlichen Berichten, zumeist von Augenzeugen); Aḥmed Rāshid, *Ta'rikḥ-i Yaman wa-Ṣan'ā* (Stambul 1291), I, 170 ff.; Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 191 ff. — Zu I und II: Imād al-Dīn Yahyā b. 'Alī al-Ḳāsimi, *Tatimmat al-Ifāda fī Ta'rikḥ al-'Imma al-sāda* (Ms. Berl., N<sup>o</sup>. 9665); Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties* (Westminster 1894), S. 162 f.; de Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie* (Hannover 1924), S. 122 f.; Brockelmann, *G A L*, II, 405.

(R. STROTHMANN)

AL-MANŠUR, sechster Ḥammādididen-Fürst, folgte seinem Vater al-Nāṣir im Jahre 481 (1088) in der Regierung. Letzterer hatte die höchste Blüte der Dynastie und die ziemlich künstliche Entwicklung des Ḳal'a Banī Ḥammād, einer Folge der Zerstörung Ḳairawān's durch die Banū Hilāl, gesehen. Zwei Jahre nach der Thronbesteigung al-Manšur's erschwerten die Araber den dortigen Aufenthalt, da sie gegen Westen vordrangen und sich in der ganzen Gegend um das Ḳal'a herum ausbreiteten. Der Fürst verlegte seine Hauptstadt von Ḳal'a nach Bougie, das, wie man glaubte, den Nomaden weniger zugänglich war. Übrigens hatte sein Vater al-Nāṣir diesen Auszug dadurch vorbereitet, dass er aus einem kleinen Fischhafen eine wirkliche Stadt machte, der man den Namen al-Nāṣiriya gab (das spätere Bougie); anderseits aber wurde Ḳal'a von al-Manšur nicht ganz verlassen; er selbst schmückte es noch mit mehreren Palästen. Das Ḥammādididen-Reich hatte somit zu dieser Zeit zwei Hauptstädte, die eine königliche Strasse verband.

Nachdem al-Manšur sich in Bougie eingerichtet hatte, musste er zunächst den Aufbruch des Gouverneurs von Constantine, Belbar, eines seiner Onkel, unterdrücken. Er sandte gegen den Auführer einen anderen Ḥammādididen-Emir Abū Yeknī. Siegreich, erhielt dieser die Statthalterschaft in Constantine, zauderte indessen nicht, auch seinerseits sich zu empören, wie auch sein Bruder, der mit der Statthalterschaft von Bône belehnt war. Infolge dieser Unruhen, über die al-Manšur dank seiner Energie triumphierte, schlossen sich den Rebellen aus der Ḥammādididen-Familie die Ziriden von al-Mahdiyya an, die wieder Macht in der Berberei gewinnen wollten, ferner die Almoraviden im Maghrib, die sich nach Osten auszudehnen suchten, und die Araber, die stets bereit waren, sich in Konflikte der Eingeborenen einzumischen.

Anderseits fühlte al-Manšur sich bewegt, dem Vorgehen der Almoraviden, die sonderbarerweise mit der traditionellen Opposition der Zenāta ver-



bunden waren, Widerstand zu leisten. Wahrscheinlich in der Absicht, diese Opposition zu brechen, hatten al-Nāsir und al-Manšūr zwei Schwestern des Mākhūkh geheiratet, des Hauptes der Banū Wamānū, die damals die mächtigste Gruppe der Zenāta waren. Diese Verschwägerung hinderte jedoch das Wiederauflackern des hundertjährigen Streites nicht. Er gewann an Stärke, als al-Manšūr seine Frau, die Schwester seines Feindes, ermordet hatte; dieser erbat darauf die Hilfe der Almoraviden.

Von Tlemcen aus, wo die Almoraviden seit mehr als 20 Jahren ansässig waren, hatten sie mehrmals versucht, sich auf Kosten der Ṣaḥḥāḍja b. Ḥammād, ihrer Stammesbrüder, gegen Osten auszudehnen. Al-Manšūr hatte sie zweimal völlig geschlagen. Damals trieb der Mord al-Manšūr's an der Schwester Mākhūkh's den Führer der Wamānū wieder zu einem Bündnis mit den Almoraviden in Tlemcen. Die so gebildete Partei versetzte dem Ḥammāḍiden-Reich harte Schläge. Algier wurde zwei Tage lang belagert; Ašīr wurde genommen.

Der Fall dieser Festung, der stärksten Verschanzung der Familie, wurde von al-Manšūr schmerzlich empfunden. Er sammelte ein Heer von 20 000 Mann: Ṣaḥḥāḍja, Araber und selbst Zenāta; er marschierte gegen Tlemcen, traf mit dem Gouverneur Tāshfin b. Tin'amer im Nordosten der Stadt zusammen und schlug ihn in die Flucht. Tlemcen konnte nur auf die Vorstellungen der Frau Tāshfin's hin, die sich auf die Blutsverwandtschaft mit den Ṣaḥḥāḍja berief, verschont bleiben (496 = 1102).

Nachdem die Almoraviden bezwungen waren, bestrafte al-Manšūr die Zenāta schwer, darauf die rebellischen Stämme der Gegend um Bougie, die er zwang, sich in die Berge von Kabylien zurückzuziehen.

So hatte al-Manšūr am Vorabend seines Todes (498 = 1104) scheinbar die Macht des Ḥammāḍiden-Reiches wiederhergestellt. Nach einer etwas verdächtigen Überlieferung Ibn Khaldūn's verdankten die beiden Hauptstädte al-Manšūr bedeutende Bauwerke: in Bougie das Palais des Sternes und das Palais des Heiles; in Kaḥ'a das Regierungsgebäude und das Kaṣr al-Manār, dessen schöner Turm teilweise noch erhalten ist.

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *Hist. des Berberes*, I, 227—28; Übers. de Slane, II, 51—5; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, X, 110; Übers. E. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*), S. 488; E. Mercier, *Hist. de l'Afrique septentrionale*, II, 53—6; L. de Beylié, *La Kala des Beni Hamad*, S. 38 f., 99 f. (zweifelhafte Berichte über die von al-Manšūr vergrößerte Moschee in Bougie); G. Margais, *Manuel d'art musulman*, I, 105, 121—23, 129—30.

(GEORGES MARGAIS)

**AL-MANŠŪR**, AHMED B. MUHAMMED, geboren im Jahre 1549, der siebte Herrscher aus der saʿḍischen Dynastie Marokkos, der Sohn des Sultan Muḥammed al-Mahdī und der Ṣaḥāba al-Rahmāniya. Seine Siege und sein Reichtum trugen ihm die Beinamen al-Manšūr und al-Dhahabī ein.

Er war ein Kind, als er bei der Thronbesteigung seines ältesten Bruders 'Abd Allāh (1557) seine andern Brüder 'Abd al-Malik und 'Abd al-Mu'min, die von Sidjilmāsa nach Tlemcen flüchteten, in die Verbannung begleitete. Die Flüchtlinge waren, kraft eines Übereinkommens, das zu Leb-

zeiten ihres Vaters geschlossen war, die in Frage kommenden Anwärter auf den Ṣharifen-Thron; nach diesem Übereinkommen sollte nicht der Nachkomme des verstorbenen Sultans sondern der Älteste der Familie die Herrschaft erben. 'Abd al-Mu'min wurde auf Befehl seines Neffen, Muḥammed b. 'Abd Allāh, mit dem Beinamen al-Mutawakkil, ermordet, und Ahmed zog sich nach Algier zurück, indem er sich 'Abd al-Malik anschloss, der sich schon nach dort begeben hatte. Seitdem war und blieb er der treue Stellvertreter seines Bruders, dessen Bedeutung wuchs. Der Tod 'Abd Allāhs im Jahre 1574 gab den Verbannten Gelegenheit, ihre Rechte geltend zu machen. Die natürliche Stütze der Thronanwärter und der Aufständischen waren die naturgemässen Feinde jedes herrschenden Ṣharifen: der Spanier und der Türke. Philipp II. war gegen die wiederholten Bitten 'Abd al-Maliks taub geblieben; dieser wandte sich an den Grosstürken und kam im Jahre 1574 nach Konstantinopel, wo seine Heirat mit der Tochter des Renegaten al-Ḥāḍḍj Morato ihm Gönner verschaffte. Ahmed war in Algier ein erfolgreicher Vermittler zwischen seinem Bruder und einigen vornehmen Marokkanern, hauptsächlich aus Fās. Vielleicht war er es, der das Zeichen gab, als eine Unternehmung Erfolg versprach. Er stand seinem Bruder zur Seite, als dieser im Jahre 1576 mit der türkischen Armee Ramḍān Pasha's nach Marokko zurückkehrte, und er half ihm, im Gebiet von Tlemcen Truppen auszuheben. Über seinen Anteil an den Schlachten bei al-Rukn und al-Sharrāt, die 'Abd al-Malik in den Besitz von Marokko brachten, ist nichts Genaues bekannt; aber wie man weiss, erhielt er den Auftrag, den entthronten Sultan auf seiner Flucht nach Marrākush zu verfolgen.

Eine der ersten Handlungen 'Abd al-Maliks war es, seinen Bruder als Erben anzuerkennen. Es scheint jedoch, dass er ihn ebenso wenig schätzte wie liebte; er hatte seinen Sohn Isma'īl mit seiner Gattin in Konstantinopel zurückgelassen. Aber er war durch seine Politik gebunden; und so war Ahmed ganz selbstverständlich im Besitz der Vize-Königswürde von Fās.

Er blieb nicht lange dort, da er abgerufen wurde, um Marrākush von dem zurückgekehrten al-Mutawakkil zu befreien. Er übernahm den Oberbefehl über eine der drei Armeen, die den Auftrag hatten, den Besiegten im Sūs und im Atlas zu umzingeln; aber er fand anscheinend keine Gelegenheit zu einem entscheidenden militärischen Erfolg. Er nahm seine Regierungstätigkeit wieder auf, als Muḥammed verfolgt wurde und sich hinter die Mauern von Ceuta flüchtete.

Im Juni 1578 berief 'Abd al-Malik ihn mit allen seinen Truppen nach al-Kaṣr al-Kabīr (Alcazarquivir), um die Armee des Königs von Portugal aufzuhalten. Dieser hatte, allerdings törichterweise, einen von Johann III. eine Zeitlang gehegten Traum wiederaufgenommen, nämlich die Eroberung Marokkos. Als Muḥammed b. 'Abd Allāh, der vergeblich Philipp II. um Hilfe gebeten hatte, sich an Sebastian wandte, wurde er alsbald erhört. Eine zusammengewürfelte Armee von einer Effektivstärke von ungefähr 20 000 Krieger, verliess im Juni Portugal, schiffte sich nach Tanger ein und nach Arzila, das sich gerade dem 'Abd al-Karim ben Tuda ergeben hatte, und wandte sich langsam auf dem Landwege nach Larache. Die marokkanischen Streitkräfte, die aus Marrākush

und Fās kamen, vereinigten sich bei al-Qaṣr; Aḥmed fand seinen Bruder schwer krank, wie man sagt, von den Kā'id's seines Gefolges vergiftet. Die Schlacht wurde am 4. August einige Kilometer von al-Qaṣr entfernt geliefert. Die Truppen Sebastians, die ungeschickt geführt wurden und alle ihre Lebensmittel verzehrt hatten, hatten sich den Rücken durch das Ufer des Wādi 'l-Makhāzin gedeckt. Der Sharif ordnete seine Armee halbmondförmig an. In ungefähr drei Stunden waren die Christen, die von der maurischen Kavallerie überrannt wurden, vernichtet. 'Abd al-Malik starb während der Schlacht in seiner Sanfte, Sebastian wurde getötet oder liess sich töten, und al-Mutawakkil ertränkte sich. Am Abend wurde Aḥmed, von nun an Aḥmed al-Manšūr, zum Herrscher proklamiert.

Elegant, gepflegt, sehr bewandert in den Angelegenheiten seiner Religion und mehr Staatsmann als Krieger, folgte er auf einen kühnen volkstümlichen Herrscher von ungewöhnlicher Tatkraft, der aus der Türkei Gefallen an Neuerungen mitgebracht und versucht hatte, sie in Marokko vielleicht im Übermass einzuführen. Aḥmed al-Manšūr, der von 'Abd al-Malik zum Thronfolger bestimmt war und der noch aus dem Ansehen seines Vaters Vorteil zog, wusste schnell der Schwierigkeiten, die auf ihn wie auf jeden Herrscher Marokkos bei seiner Thronbesteigung einstürzten, Herr zu werden: nämlich der Empörung der Truppen, der Forderungen der verbündeten Stämme und der Zāwiya's sowie der Unruhe unter den Berbern. Während man in Spanien befürchtete, dass die christlichen Präsidien überfallen und gestürmt würden, musste al-Manšūr in Fās eiligst darangehen, sich hier Anerkennung zu verschaffen, die Aufständischen niederzuschlagen und einige Adlige zu enthaupen. Er erbaute das Volk, in dem er die ausgestopften Kleider des Muḥammed al-Maṣlūkh in den Süs- und Atlasgebieten zeigen liess, wo der Einfluss des ehemaligen Sultan seinen Thron für eine Weile überdauert hatte.

Aḥmed al-Manšūr dachte alsbald daran, sich Reichtümer zu verschaffen. Die Beute, die in der Ebene von al-Qaṣr gemacht worden war, die Arbeit, welche die Gefangenen in der Sklaverei leisteten, und die Lösegelder, die den Edelleuten abverlangt wurden, boten dem Sharifen und seinen Untertanen ungeheure Vorteile. Der Sultan nahm die Adligen für sich, achzig wurden ihm zugeführt, und er suchte aus ihnen Kapital zu schlagen. In kurzer Zeit, weniger als ein Jahr, waren die Lösegelder bezahlt.

Erstaunlich war die Eile der ausländischen Höfe, dem Mauren zu seinem Siege Glück zu wünschen. Die Gesandten drängten sich nach Marrākush; die Gesandten Spaniens und Portugals brachten prachtvolle Geschenke mit. Aḥmed al-Manšūr war weise genug, um einzusehen, dass diese Geschenke der sicherste Gewinn waren, den er aus Europa ziehen konnte. Marokko war für seine Nachbarn ein schwacher und unruhiger Staat. Der beste Schutz für ihn war die Begehrlichkeit seiner verschiedenen Anwohner. Mancherlei Gründe veranlassten die Türken zu dem Wunsche, hier festen Fuss zu fassen: die Gier der Beglerbeys von Algier, die den Ehrgeiz hatten, ihre Herrschaft nach Westen auszudehnen; die Schiffsstützpunkte in Mazagan, al-Ma'mūra und Larache; die formellen Versprechungen, die 'Abd al-Malik als Bittsteller gemacht hatte. Und der türkische Sultan, der nicht zugeben

wollte, dass der marokkanische Sharif sich eine religiöse Vormachtstellung, die mit der seinigen vergleichbar war, zunutze machen konnte, stellte sich immer wieder die aufreizende Frage nach der geistigen Vorherrschaft. Um sich dem zu entziehen, spielte al-Manšūr das gewohnte Spiel nach dem Beispiel seines Bruders, der den Königen von Spanien, Portugal und Frankreich, der Königin von England und dem Grossherzog von Toskana mehrfach entgegengekommen war; er wandte sich ohne Umstände von dem Grosstürken ab und warf sich in die Arme Philipps II., indem er dem Katholischen Könige Freundschaftsbezeugungen in reichem Masse zuteil werden liess; die bedeutendste davon war die freie Herausgabe von Sebastians Leichnam; er versprach sogar Larache. Der Konflikt mit der Türkei stand dicht vor dem Ausbruch: 'Euldj 'Ali, der Beglerbey von Algier, arbeitete mit aller Kraft auf die Kriegserklärung hin. Aḥmed al-Manšūr musste im Jahre 1581 im letzten Augenblick eine mit Geschenken beladene Gesandtschaft nach Konstantinopel schicken, wo übrigens die Feinde 'Euldj 'Ali's mit Erfolg gegen den Beglerbey arbeiteten. Die Beziehungen zwischen den beiden muslimischen Staaten erhielten wieder ein herzliches Aussehen, das sie gewohnheitsmässig wahrten. Im Jahre 1587 befreiten der Tod 'Euldj 'Ali's, das Ende der Herrschaft der Beglerbeys und die Verminderung der türkischen Machtstellung in Algier Marokko von einer drohenden Gefahr, die schon lange schwer auf dem Lande gelastet hatte. Es gab noch Zeiten der Spannung, als nämlich al-Manšūr aufhörte, das zu schicken, was er für ein Gnadengeschenk ansah und der Grosstürke als Tribut betrachtete, als die Eroberung des Südan die geistigen und materiellen Interessen der Osmanen zu bedrohen schien, und schliesslich in den Zeiten der Freundschaft mit Spanien. Aber eine wirkliche Krise entstand nicht mehr daraus; die Türken unternahmen sogar trotz der Bemühungen Hassāns, der die Witwe 'Abd al-Maliks geheiratet hatte, nichts wirklich Ernsthaftes mehr, um die Ansprüche Ismā'īls zu unterstützen.

Als al-Manšūr von türkischer Seite her Ruhe hatte, zeigte er Philipp II., was unterhandeln heisst: keinen Vertrag brechen, nichts geben und seine Feinde gegeneinander ausspielen. Es war keine Rede mehr von einer Abtretung, sondern höchstens von einem Austausch von Larache, und die Besprechungen zogen sich vier Jahre lang mit immer grösserer Unverbindlichkeit hin. Der Herzog von Medina-Sidonia, der von Philipp II. mit den marokkanischen Angelegenheiten betraut war, wurde von dem Mauren zum Besten gehalten, der es wiederholt verstand, sich dessen Unschlüssigkeiten bezahlen zu lassen. Der Sharif hatte, wie es scheint, den Charakter des Katholischen Königs und die Ziele seiner Politik durchschaut. Spanien, inmitten einer Krise, einer inneren wie einer äusseren, konnte nicht daran denken, etwas Wichtiges in Afrika zu wagen. Sein Interesse war, dass Marokko ein schwaches Land blieb, d. h. ein marokkanisches Land, und dass es vor allem weder unter türkischen noch unter englischen Einfluss kam. In den Häfen des Atlantischen Ozeans, auf dem Wege nach Indien setzten sich die Korsaren fest. Die Präsidien, arme, schlecht ausgerüstete Garnisonen, wurden mehr durch die ewigen Unruhen der benachbarten Stämme als durch die feindseligen Handlungen des Sharifen beständig blockiert und



bisweilen überfallen. Die von den beiden Philipps betriebene Politik des Misstrauens und der Furcht suchte das Übel einzuschränken und durch Nachgiebigkeit eine möglichst wenig übelwollende Neutralität zu erreichen, wobei sie auf den günstigen Augenblick einer Anarchie wartete, in die Marokko, wie die Geschichte es stets gesehen hat, mit unabwendbarer Regelmässigkeit geriet. Der spanische Hof versuchte sogar in keiner Weise aus der Anwesenheit der beiden Thronanwärter in Spanien Nutzen zu ziehen, eines Bruders und eines Sohnes al-Mutawakkil's, al-Nāšir's und al-Shaikh's, worüber al-Manšūr sich beunruhigte. Im Jahre 1589 wurde Arzila ohne Gegenleistung geräumt. Die Furcht davor, dass die Beziehungen zwischen den Mauren und den Moriskan sich festigten, drängte Spanien übrigens von einer liberalen Wirtschaftspolitik ab, die einzige, die in stande war, den Sharifen an einer empfindlichen Stelle zu packen.

Die sehr verständige und kluge Veranlagung des Sharifen neigte nicht zu Wagnissen. Er hatte ausserdem mit einer öffentlichen Meinung zu rechnen, die von den Juden und Renegaten stark beeinflusst war; die Fremdenfurcht machte im Laufe seiner Regierung gewisse Fortschritte; seine Kompromisse mit den Christen verringerten das Ansehen des Sultan, wogegen sich der Reichtum und die Macht der Marabuts und der Bruderschaften bedenklich vermehrten. Als prunkliebender Herrscher eines dafür empfänglichen Volkes hielt al-Manšūr es kaum für nötig, seine Sympathie, die ihn mit den Handelsleuten verband, zu bemänteln. Mit dem Grossherzog, der die Mauren freimütig in Toskana empfing und alles tat, um den Handel zwischen den beiden Ländern zu heben, ferner mit Elisabeth und den holländischen und französischen Kaufleuten wurden die Beziehungen sehr eng. Aus dem Süden wurde Zucker ausgeführt, daneben lieferte Marokko in guten Jahren Getreide, das Gold des Sūdān, ferner Salpeter, Kupfer und Felle. Eingeführt wurde hauptsächlich Tuch und auf Rechnung al-Manšūrs Materialien für seine Bauten. Vom Sharifen-Hof gingen undefinierbare Gesandte ab, welche Botschafter, Spione und Verkäufer von Juwelen und Frauen in einer Person waren. Aber vor allem der Schleichhandel, die Kriegskonterbande und der für jeden vorteilhafte Verkauf von Schiffsladungen und Sklaven, die von den Korsaren herangebracht wurden, erregten das Interesse des Sharifen. Die Engländer waren die zuverlässigsten Schleichhändler, und der Handel mit Marokko entwickelte sich so gut, dass im Jahre 1585 Edelleute die Barbary Company gründeten, mit einem Monopol und regelrechten Statuten. Aber Ahmed al-Manšūr schätzte die regulären Kaufleute nicht. Von zahlreichen Christen, die in Marokko ansässig waren, ist anzunehmen, dass es sich um Abenteurer handelte. Gleichsam als Gefangene des Herrschers und der Seinen, war es ihnen möglich, durch Erpressungen ein unsicheres Vermögen zu erwerben. Gerade im Jahre 1585 wurden die Bankerotte in Marokko zahlreich, und die rechtmässige Handelsgesellschaft konnte nicht bestehen. Die Laune des Herrschers beseitigte viele andere fremde Handelsleute.

Diese wirtschaftlichen Beziehungen liessen sich schlecht in politische Beziehungen umwandeln. Um auf Spanien einen Druck auszuüben, beteiligte Ahmed al-Manšūr sich scheinbar an den Bestrebungen Englands und Hollands. Nach der Zerstörung der Armada im Jahre 1588 ging er ohne

Zögern in das englische Lager über, empfing an seinem Hofe Dom Christoph, den Sohn des portugiesischen Thronanwärters Dom Antonio, und bewilligte ein Darlehen für Elisabeth. Dann zog er sich zurück. Die Einnahme von Cadix im Jahre 1596 übte von neuem Einfluss auf seine Gefühle aus; er sprach von einem Bündnis und machte bestimmte Anerbieten. Das Ergebnis dieser Demonstrationen waren nur höchst peinliche Enttäuschungen. Solange Elisabeth lebte, blieben die Beziehungen freundschaftlich; denn die Herrscher hatten Sympathie zueinander, aber Jakob I. bezeugte gleich bei seiner Thronbesteigung dem Sharifen-Hof eine viel weniger wohlwollende Haltung.

Ahmed al-Manšūr's Gelüste nach Ruhm und Eroberung wandten sich besonders dem Sūdān zu. Seine Truppen hatten Erfahrungen für die Sahara erworben. Im Jahre 1581 wurden die Oasen Tuāt und Tigūrārīn, die schon lange das sharifische Joch abgeschüttelt hatten, glanzvoll erobert. Im Jahre 1584 endete eine unglückliche Unternehmung damit, dass ein bedeutendes Heer, das nicht einmal Toghāzā erreicht hatte, in der Wüste verschwand. Im Jahre 1590 erklärte al-Manšūr, der mit dem Askia Ishāk einen üblen Streit über das Eigentumsrecht der Salzminen von Toghāzā vom Zaune gebrochen hatte, von sich aus den Krieg; eine kleine Armee durchquerte unter dem Oberbefehl des Pasha Djawdhar die Wüste und zerstörte das sūdānesische Reich. Die Besetzung bestand nur aus systematisch vorgenommenen Plündereien und Blutbädern. Der Sharif erntete daselbst grosse Güter, die Glückwünsche der Mächte und ein Ansehen, das noch fort dauert; seine Statthalter wurden hier zu reichen Leuten. Mit bemerkenswerter Regelmässigkeit brachen fast jedes Jahr Verstärkungen nach Gago auf und kamen auch meistens dort an, und Karawanen brachten Gold, Schätze und Sklaven nach Marrākush. Der berühmteste Gefangene war der Rechtsgelehrte Ahmed Bābā, für den Marrākush ein goldenes Gefängnis war, in dem er frei lehrte. Der Sūdān versiegte. Um 1600 begriff al-Manšūr die Notwendigkeit, hier den Handel neu zu organisieren; doch es scheint ihm nicht geglückt zu sein.

Kurz, Marokko blühte unter seiner Regierung auf. Die ersten Sa'dier hatten Handel und Kultur stark entwickelt. Zuckerfabriken waren im Lande verbreitet; das Eigentumsrecht daran hatten sich die Sultane vorbehalten, indem sie es an Juden oder Christen verpachteten. Der Handel in den Hafenstädten war sehr rege. Die Geldmittel, die aus dem Verkauf der Gefangenen oder aus ihrer Arbeit gewonnen wurden, brachten den Vornehmen Wohlstand und demgemäss dem Lande Frieden. Neben den Erzeugungsmonopolen brachten die Zoll- und Steuerrechte, die Muhammad al-Mahdī eingeführt und deren Taxen al-Manšūr erheblich erhöht hatte, regelmässige Einnahmen. Ihre Erhebung rief Unzufriedenheit hervor und gab Anlass zu militärischem Eingreifen, was die öffentliche Ordnung aufrechterhielt. Al-Manšūr verfügte ausserdem über ein ziemlich starkes Heer (zur Gründung einer Flotte kam er nicht), das aus vortrefflichen Truppen bestand, andalusischen Mauren und vor allem Renegaten, eine Pflanzschule für energische *Kā'id's* und Offiziere. Er war wohlhabend genug, um reichlich zu bezahlen. Dies alles bewirkte, dass die Aufstände ziemlich selten wurden und stets rasch und nachdrücklich durch die Statthalter des Sharifen unterdrückt wurden: Aufstand der Bewohner von Saksāwa, angestiftet von Mawlāi Dāwūd,

dem Sohne 'Abd al-Mu'mins (1581); Empörung der Berber aus Amizmiz (1597). Der Thron selbst war nur in den Jahren 1595—96 ernstlich bedroht, als al-Nāṣir Spanien verliess und sich nach Melilla einschiffte. Obwohl er ohne Unterstützungen aufgebrochen war, da Philipp II. nichts für ihn tun wollte, erwies sich al-Nāṣir doch als ein gefährlicher Gegner; denn er hatte sich mit denen verbündet, die über die Herrschaft al-Manşūr verärgert waren, und bei den Barānis (Branès), die stets zum Aufstand bereit und erst unlängst in die Gewalt der Türken gekommen waren, Truppen ausgehoben. Er nahm Tāzā ein und versuchte den Rif und das Gebiet von Fās aufzuwiegeln. Nachdem er am 3. Aug. 1595 bei al-Rukn geschlagen war, leistete er noch bis Mai 1596 Widerstand. Schliesslich wurde er endgültig bei Taghāt besiegt und hingerichtet.

Al-Manşūr war selten vor die Notwendigkeit gestellt, Marrākush zu verlassen, und er tat es auch nicht gern. Seine Mutter hatte sich durch ihre religiösen Bauwerke grosses Ansehen erworben. Er selbst begann sechs Monate nach seiner Thronbesteigung mit dem Bau des Palastes al-Badī', der im Jahre 1602 vollendet wurde. Aus Italien kamen Marmortafeln, aus Spanien Künstler; Marrākush war ein grosser Bauplatz. Ein reich verzierter Palast wuchs empor: Wasserbecken, mit darumhin liegenden Gärten wurden von prächtigen Pavillons umrahmt. Hier wurden den Fremden Feste gegeben, und hier entfaltete sich die Freigebigkeit des Sharifen. Besonders bei den religiösen Festen erregte sein Aufwand Aufsehen. Dieser Reichtum verschaffte ihm in der Fremde einen glänzenden Ruf, und das war für ihn zweifellos der beste Ruhm, den er besitzen konnte. An seinem Hofe hatten vor allem Renegaten die ersten Stellen inne: Juden, die mit den Finanzen betraut waren; Christen als vertraute Kaufleute oder Diener; ausserdem die Bevollmächtigten fremder Höfe. Al-Manşūr war einer der reichsten und anziehendsten Herrscher seiner Zeit. Spanien hatte in Marrākush dauernd einen Gesandten oder Berichterstatte; Frankreich unterhielt hier einen Konsul; zwischen dem Sharifen und der Hohen Pforte wurden dauernd Gesandtschaften ausgetauscht. Der Palast al-Badī' wurde von Mawlāi Ismā'il zerstört. Es blieb nur das Mausoleum übrig, ein sehr gutes Beispiel der Kunst jüngerer Zeit. Am Ende seines Lebens gab al-Manşūr sich daran, ein neues Marrākush nach Art von Fās zu schaffen.

Ahmed al-Manşūr regierte zuerst persönlich. Seine Anordnungen waren klar, seine Entscheidungen schnell und zuweilen, wie sich das versteht, durchgreifend bis zur Grausamkeit. Seine Vertrauten, die *Ka'id's* Ruthe, ein Jude, den wir nur aus europäischen Quellen kennen, und 'Azzūz, scheinen seine Sekretäre gewesen zu sein, desgleichen al-Fishtālī, sein Biograph und Dichter, dessen Werke verloren gegangen sind. Der Pasha Ridwān, der am Anfang seiner Regierungszeit sehr mächtig war, gewann ein solches Ansehen, dass der Sharif ihn nach 1581 hinrichten liess. Mit der Zeit wuchs die Unabhängigkeit der Notabeln in einem solchen Mass, dass sich der Herrscher ihnen nicht mehr zu widersetzen wagte. Er geriet unter zwei unerfreuliche Einflüsse: unter den des 'Abd al-Karim ben Tuda, eines tollkühnen Xenophoben, und unter den seines Sohnes Abū Fāris.

Al-Manşūr hatte von einer Konkubine namens al-Khaizurān zwei Söhne, al-Shaikh und Abū Fāris, und von seiner Gattin Lalla 'A'isha al-Shab-

bāniya den Zaidān. Sein Liebling Abū 'l-Hasan wurde im Jahre 1594 getötet. Seit 1579 hatte er zu seinem Erben al-Shaikh mit dem Beinamen al-Ma'mūn bestimmt, dem die Vize-Königswürde von Fās übertragen wurde. Der Rest Marokkos war in Provinzen eingeteilt, die den andern Prinzen übertragen waren. Diese Teilung wurde mehrmals wieder umgeändert; schliesslich blieb Abū Fāris in Marrākush bei seinem Vater, auf dessen Tod er lauerte. In Fās führte sich al-Ma'mūn mit Unterstützung seines Günstlings Muṣṭafā durchaus als Herrscher auf. Bei dem Handstreich al-Nāṣir's zeigte er, was er an Tatkraft, Kommandogewalt und Tapferkeit besass. Da er prunkliebend und bei seinen Truppen beliebt war, erregte er zweifellos Beunruhigung. Sein Vater liess sich von Abū Fāris umgarnen. Der Konflikt brach im Jahre 1598 aus. Al-Ma'mūn musste seinen Günstling opfern, er selbst wurde gefangen gesetzt und dann halb begnadigt; so musste er seit 1600 die Hoffnung aufgeben, in dem Kampf um den Einfluss zwischen ihm und Zaidān, der von Abū Fāris unterstützt wurde, zu siegen.

Unter Ahmed al-Manşūr erreichte die Dynastie den Höhepunkt ihrer Macht. Aber es entspricht nicht der Wahrheit, wenn behauptet wird, der Verfall der Sa'dier hätte erst mit dem Tode des grossen Sultan eingesetzt. Nach der Eroberung des Sūdān, nach der Anarchie in Algier, nach der Schwächung Spaniens in Europa, nach dem Tode al-Nāṣir's und nachdem al-Shaikh, ein anderer Thronanwärter, zum Christentum übergetreten war, schien Marokko reich und mächtig und der Sharifen-Thron dauerhaft zu sein. Ahmed al-Manşūr, der es weder verstand, seine eigene Nachfolge zu regeln, noch seine Söhne zum Gehorsam anzuhalten, gab dem Lande Gelegenheit, sich selbst zu zerfleischen. Das begann schon zu seinen Lebzeiten. Er hatte sich nach Fās begeben, um seine Kinder miteinander zu versöhnen und Abū Fāris als Nachfolger einzusetzen, als die Pest ihn im Jahre 1603 ergriff. An seiner Bahre brach der Bürgerkrieg aus.

Er verbrachte die letzten Jahre seines Lebens, indem er mit seinem Zelte umherirrte und das Lager alle zehn Tage abbrechen liess, als die Seuche, die 1598 Marokko zu verheeren begann, ihn aus Marrākush vertrieben hatte.

**Litteratur:** Die wichtigsten arabischen Quellen sind: al-Ifrānī, *Nuzhat al-Hādī*, ed. u. Übers. O. Houdas, Paris 1889; Sa'dī, *Ta'rikh al-Sūdān*, ed. u. Übers. Houdas u. Benoist, Paris 1898—1900; Maḥmūd Ka't, *Ta'rikh al-Fatūsh*, ed. u. Übers. Houdas, Paris 1888—89. Für die anderen arabischen Quellen siehe E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Europäische Quellen: H. de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*, 1. Ser., *Dynastie saadienne*, Paris (im Erscheinen); H. de Castries, *La conquête du Soudan par el-Mansour*, in *Hespéris*, 1923, S. 433—88; Cour, *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger*, Paris 1904; Masson, *Histoire des établissements et du commerce français dans l'Afrique barbaresque*, Paris 1903; Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, Paris 1888—91; Alvarez, *Memoria sobre la batalla de El Kazar Quebir*, in *Rev. militar española*, X, 1884; Aimel, *Le palais d'El-Bedi à Marrakech et le mausolée des chorfa saadiens*, in *Archives Berbères*, III



(1918), 53—63; *Histoire véritable des dernières guerres advenues en Barbarie*, Übers. aus dem Spanischen [von Luis Nieto], Paris 1579; Conestaggio, *Dell'unione del regno di Portogallo alla corona di Castiglia*, Genua 1585; Guadalajara y Xavier, *Prodición y destierro de los Moriscos de Castilla*, Pampelune 1614; Fr. Juan Bautista, *Chronica de la vida y admirables hechos del muy alto y muy poderoso señor Muley Abd al-Melech*, o. O. 1577; Medoça, *Jornada de Africa*, Lissabon 1607. (C. FUNCK-BRENTANO)

AL-MANŞÜR, almohadischer Herrscher. [Siehe YA'KŪB AL-MANŞÜR].

AL-MANŞÜR IBN ABĪ 'ĀMIR, der berühmte Hādġib von al-Andalus aus dem X. Jahrh. n. Chr., der Almanzor der christlichen Chronisten des mittelalterlichen Spaniens, mit vollem Namen Abū 'Āmir Muḥammed b. 'Abd Allāh b. Muḥammed Ibn Abī 'Āmir. Er gehörte einer arabischen Familie an, die schon lange auf der Iberischen Halbinsel ansässig war; einer seiner Vorfahren, 'Abd al-Malik al-Ma'afiri, war hier zu gleicher Zeit mit Tāriq gelandet und hatte sich in Torrox in der Provinz Algeciras niedergelassen, wo er der Stammvater eines Geschlechts geworden war. Der Vater al-Manşurs, Abū Ḥafṣ 'Abd Allāh, war ein durch sein Wissen und seine Frömmigkeit bekannter Rechtsgelehrter, der auf der Rückkehr von einer Pilgerreise in Tripolis in der Berberei gegen Ende der Regierungszeit des Khalifen 'Abd al-Raḥmān III. al-Nāsir gestorben war (vgl. Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Ṣila*, BAH, V—VI, N<sup>o</sup>. 1251, S. 437—8; al-Maḳḳārī, *Analektes*, I, 904).

Von Jugend an war Muḥammed Ibn Abī 'Āmir von unermesslichem politischem Ehrgeiz erfüllt, der seine ganze Laufbahn beherrschen sollte. Nachdem er in Kordova studiert und einen untergeordneten Posten bei dem Kādī der Hauptstadt, Muḥammed Ibn al-Salim, versehen hatte, trat er im Jahre 356 (967) sein Amt am Omayyaden-Hof an, und zwar als Verwalter der Güter einer Prinzessin baskischer Herkunft mit Namen Šubb, der Gattin des Khalifen al-Hakams II., und der Güter ihres Sohnes 'Abd al-Raḥmān, der soeben geboren war. Ibn Abī 'Āmir erwarb sich sogleich durch seinen Takt und sein höfisches Benehmen sowie durch seine Gewandtheit die Sympathie der Prinzessin, und zweifellos durch ihre Vermittlung sah sich der junge Verwalter in einem Zeitraum von weniger als zwei Jahren mit den neuen Ämtern eines Aufsehers des Münzwesens, eines Schatzmeisters und eines Kurators für die herrenlosen Nachlässe betraut. Einige Monate später, im Jahre 358 (969), wurde er zum Kādī für den Bezirk Sevilla und Niebla ernannt. Von 361 (972) ab übertrug der Khalife al-Hakam II. ihm den Oberbefehl über einen Teil seines Polizeikorps (*Shu'ra*).

Alle diese Ämter, die Ibn Abī 'Āmir gleichzeitig inne hatte und die ihm bedeutende Einnahmen sicherten, gestatteten ihm bald, in Kordova ein prunkvolles Leben zu führen. Er liess sich in dem feudalen Stadtviertel al-Ruṣāfa einen Palast erbauen, und seine Freigebigkeit, seine Gefälligkeit und sein Aufwand stellten ihn bald in die erste Reihe der Würdenträger des Omayyaden-Hofes. In wenigen Jahren hatte er den ersten Teil seines Programms erledigt: volkstümlich und unentbehrlich zu werden, sich zahlreiche Freunde zu gewinnen, die bereit waren, ihm an dem Tage beizustehen, an dem er es versuchen würde, die Macht des Khalifen an sich zu reißen.

Ibn Abī 'Āmir sah sehr bald ein, dass es ihm nicht genügen konnte, in Kordova beliebt zu sein, sondern dass er sich auch zuverlässige Freunde unter den Generälen des Khalifen gewinnen musste. Die Umstände kamen ihm zur rechten Zeit zu Hilfe. Al-Hakam II. verfolgte nach dem Beispiele seines Vorgängers 'Abd al-Raḥmān's III. dessen nordafrikanische Politik, und seine Armeen waren damit beschäftigt, einen maghribinischen Aufstand zu bekämpfen, der infolge eines Repressalienzuges gegen den Idrisiden-Dynasten von Tanger, Ḥasan b. Gannūn, ausgebrochen war. Die omayyadischen Truppen unter dem Oberbefehl des Generals Ḡhalīb hatten die Aufgabe, alle kleinen Idrisiden-Fürsten von Marokko, die mehr oder weniger unter der Lehnsherrschaft der fātimidischen Herrscher standen, zu entthronen. Dieses Unternehmen war mit Erfolg gekrönt, und Ḥasan b. Gannūn wurde gezwungen, sich in eine Festung des Rifgebietes, Ḥadġrat al-Naṣr, zu flüchten, wo Ḡhalīb ihn belagerte. Aber die spanische Armee in Afrika belastete nun schwer die Kasse des Khalifen. Ḡhalīb hatte, ohne zu rechnen, Geld an die Häuptlinge der Berberstämme im nördlichen Afrika verteilt, um diese für sich zu gewinnen. Al-Hakam II. beschloss darauf, einen Generalaufseher der Finanzen an Ort und Stelle zu senden, und er wählte Ibn Abī 'Āmir, der mit dem Titel oberster Kādī (*Kādī 'l-Kudāt*) und genauen Anweisungen abreiste. Ibn Abī 'Āmir entledigte sich seiner höchst schwierigen Aufgabe mit seltener Geschicklichkeit. Er kehrte gleichzeitig mit der Armee nach Kordova zurück. Als al-Hakam II. im Jahre 366 (976) starb und sein Reich seinem jungen Sohne Hishām hinterliess, ernannte der junge Herrscher den Lieblingswezir seines Vaters, Abū 'l-Ḥasan Dġa'far b. 'Uṭhmān al-Muṣḥafī, zum *Hādġib* und stellte den Ibn Abī 'Āmir als Wezir an seine Seite. Der ehrgeizige Minister hatte von nun an keine Ruhe, bis er sich seinen Vorgesetzten al-Muṣḥafī vom Halse geschafft hatte. Zuvor verstand er es, die ansehnliche Stellung, die die „Slaven“ (*Ṣaḳāliba*) in der Umgebung des Khalifen inne hatten, auf ein Nichts zu beschränken. Sie bildeten in Kordova ein Korps von Söldnern, das mit der Bewachung des königlichen Palastes betraut war, und ihre Anführer waren zwei der Ihrigen: Fa'īk al-Nizāmi, der Grossmeister der Kleiderkammer, und Dġawḍhar, der Gross-Goldschmied und Gross-Falkner. Beim Tode al-Hakams hatten sie versucht, sich der Proklamation Hishāms, der noch ein Kind war, zu widersetzen und seinen Onkel al-Mughira auf den Thron zu erheben. Letzterer wurde auf Anstiften al-Muṣḥafī's umgebracht; wahrscheinlich nahm auch Ibn Abī 'Āmir an dieser Verschwörung tätigen Anteil, die mit der Ermordung endete. Jedenfalls verloren die Slaven in sehr kurzer Zeit nach der Thronbesteigung Hishāms II. durch energische Massnahmen, die gegen sie ergriffen wurden, jeden Einfluss am Omayyaden-Hof zur grossen Genugung der Bevölkerung von Kordova, die schon seit langer Zeit unter ihren Bedrückungen zu leiden hatte. Ibn Abī 'Āmir gewann dadurch an Volkstümlichkeit, und diese nahm nur noch zu, als er zum ersten Mal seine militärischen Fähigkeiten bewies, die man bei ihm nicht vermutet hatte.

Es gelang ihm in der Tat kurz darauf, den Oberbefehl über ein Unternehmen gegen die Christen im Norden zu erhalten; diese hatten, als al-Hakam II. krank wurde, gegen den Islām wieder zu den Waffen gegriffen. Er brach im Radġab 366 (Febr.

977) von Kordova auf, belagerte die Festung Los Baños in Galizien und kehrte mit reicher Beute nach der Hauptstadt zurück; er schloss sodann mit dem alten und ruhmreichen General Ḡhalīb, dem Gouverneur von Madinat Sālim (Medinaceli), Freundschaft, und dieser half ihm, den Ḥādīb al-Muṣḥafī zu stürzen. Ḡhalīb erhielt durch die Vermittlung Ibn Abī 'Āmir's den ersehnten Titel eines *Dhu 'l-Wizāratain* und bei den Unternehmungen gegen die Christen den Oberbefehl über die Grenztruppen. Diese Freundschaft wurde während eines neuen Feldzuges noch fester; in diesem Feldzuge hatte Ibn Abī 'Āmir neben Ḡhalīb den Oberbefehl über die Truppen der Hauptstadt. Diese Unternehmung war ebenfalls mit Erfolg gekrönt und brachte dem Ibn Abī 'Āmir ein neues ehrenvolles Amt ein, nämlich das eines Präfekten von Kordova an Stelle des Sohnes al-Muṣḥafī's, der abgesetzt wurde. Ibn Abī 'Āmir benutzte seine neuen Privilegien, um in der Hauptstadt, wo es daran fehlte, Ordnung und Sicherheit wiederherzustellen. Al-Muṣḥafī, der einsah, welche Gefahr ihm drohte, versuchte darauf, den Ḡhalīb gegen Ibn Abī 'Āmir auszuspielen; aber es war vergebliche Mühe. Der junge Minister wurde sogar der Schwigersohn Ḡhalīb's, der ihm die Hand seiner Tochter Asmā' zusagte. Einige Monate später wurden al-Muṣḥafī und die Mitglieder seiner Familie, die noch Posten am Hofe inne hatten, abgesetzt und ihre Güter eingezogen. Am gleichen Tage wurde Ibn Abī 'Āmir zum Ḥādīb ernannt. Mit seinem Schwiegervater Ḡhalīb stand er nun an der Spitze der Reichsregierung.

Nicht nur die Komplote, die er mit Erfolg angezettelt hatte, noch die persönliche Gewandtheit allein hatten es dem Ibn Abī 'Āmir ermöglicht, so schnell die Etappen seiner Laufbahn zu durchschreiten. Wahrscheinlich war die Prinzessin Subḥ, die Witwe al-Hakams II. und die Mutter des regierenden Khalifen, die Geliebte des früheren Verwalters der Güter ihrer Söhne. Dies Liebesverhältnis war den Kordovanern nicht unbekannt und verursachte eine scharfe Kritik an der Prinzessin und ihrem Liebhaber. Die öffentliche Meinung, die anfangs dem Ḥādīb so günstig war, begann ihm feindlich zu werden. Eine Verschwörung, Hishām II. zu stürzen und einen andern Enkel 'Abd al-Rahmān's III. an seine Stelle zu setzen, wurde angezettelt, aber sogleich vereitelt. Dann streuten die Juristen Kordovas das Gerücht aus, dass Ibn 'Āmir sich der Philosophie hingeeben hätte und dass es seitdem um seine Rechtgläubigkeit sehr zweifelhaft bestellt sei. Um sie zu lägen zu strafen, liess Ibn Abī 'Āmir sogleich aus der prachtvollen Bibliothek, die al-Hakam II. begründet hatte, alle Bücher verbrennen, die von den durch die 'Ulamā' verbotenen Wissenschaften handelten. Mit diesem vandalischen Akt versöhnte er sich die, deren Wohlwollen er nicht missen durfte. So konnte denn bei seinem Ehrgeiz sondergleichen kein Hindernis ihn aufhalten, an sein Ziel zu gelangen.

Indessen wuchs der junge Khalife Hishām II. heran. Er durfte die Führung der Geschäfte nicht in die Hand nehmen. Diese waren bis dahin im Khalifenpalast von Kordova erledigt worden. Um den Herrscher endgültig davon fernzuhalten, beschloss Ibn Abī 'Āmir im Jahre 368 (978), in der Nähe der Hauptstadt eine eigentliche Regierungsstadt zu erbauen. Diese war al-Madinat al-Zāhira, die in einigen Jahren vor den Toren Kordovas zu einer bedeutenden Stadt wurde. Für

al-Hishām begann nun bald in Kordova, bald in al-Madinat al-Zāhira ein Leben der Eingezogenheit, das sich über die ganze Zeit seiner Regierung ausdehnen sollte. Während Ibn Abī 'Āmir mit ebenso viel Tatkraft wie wenig Gewissensbissen die Frage löste, wie eine Einmischung des regierenden Fürsten in die Staatsangelegenheiten unmöglich gemacht werde, beschäftigte er sich gleichzeitig damit, das Heer zu reorganisieren; zu diesem Zweck wandte er seine Aufmerksamkeit dem Maghrib zu und begann in diesem Lande eine neue Politik. Das omaiyadische Heer, wie es zu dieser Zeit bestand, rekrutierte sich aus dem Lande selbst, und die ständigen Söldnerkorps waren nicht sehr zahlreich. Es fehlte dem Ibn Abī 'Āmir an neuen Leuten; er warb deshalb von jetzt an und für den Rest seines Lebens berberische Freiwillige aus dem Norden von Marokko und aus Ifrikiya an. Gleichzeitig wurde er sich darüber klar, dass die Besetzung einiger Gebiete des Maghrib durch die Omayyaden fast nur eine Quelle von Ausgaben für den Khalifenschatz bedeutete und dass der ganze Plan, diese Besitzungen zu vergrössern, für den, der in Kordova herrschte, verhängnisvoll werden konnte. So liess er alle diese Besitzungen räumen und beschränkte sich darauf, in Afrika nur einen Schlüssel zur Strasse von Gibraltar, die Zitadelle Ceuta, zu behalten. Mit der Regierung des übrigen Landes betraute er kleine ortsansässige Fürsten unter der nominellen Oberhoheit von Kordova. Gleichzeitig mit den berberischen Söldnerkorps bildete Ibn Abī 'Āmir andere, indem er sich an die christlichen Söldner im Norden Spaniens, in Leon, Kastilien und Navarra, wandte. Er wusste sich durch seine Zuvorkommenheit und sein Wohlwollen die völlige Ergebenheit dieser neuen Soldaten zu sichern.

Als Ibn Abī 'Āmir auf diese Weise ein starkes und kriegstüchtiges Heer zur Verfügung hatte, nahm er mit Eifer den traditionellen Kampf gegen die Christen an den Grenzen des Reiches wieder auf. Er entzweite sich zunächst mit seinem Schwiegervater Ḡhalīb, der mit der Art unzufrieden war, mit der er die militärische Organisation des Landes umgewälzt hatte; sodann unternahm er im Jahre 371 (981) einen Feldzug von grosser Ausdehnung gegen das Königreich Leon. Er eroberte und plünderte Zamora, wo er 4 000 Gefangene machte. Der König von Leon, Ramiro III., verbündete sich darauf mit dem Grafen von Kastilien Garcia Fernandez und dem König von Navarra. Aber alle drei wurden von dem muslimischen Feldherrn an der Rueda im Südwesten von Simancas geschlagen, und die letztgenannte Stadt selbst fiel in seine Hand. Ibn Abī 'Āmir setzte seinen Vormarsch auf die Stadt Leon fort und brachte Ramiro III. eine neue Niederlage bei. Die Rückkehr des Ḥādīb nach der Hauptstadt gestaltete sich zu einem regelrechten Triumphzug, und jetzt erhielt er den Ehren-Lakab al-Manšūr bi'llāh, der „durch Gott Siegreiche“.

Als Allmächtiger in Kordova und als erfolgreicher General sollte al-Manšūr Ibn Abī 'Āmir für den Rest seines Lebens ohne Unterlass an den christlichen Grenzen Krieg führen und das den Muslimen unterworfenen Gebiet auf der Halbinsel beträchtlich erweitern. Die leonischen Adligen hatten Ramiro III. seiner Niederlage wegen abgesetzt und an seiner Stelle seinen Vetter Bermudo II. proklamiert. Dieser fand sich schliesslich in die Notwendigkeit, al-Manšūr um Hilfe zu bitten und ihn als Oberherrn



anzuerkennen. Sodann entschloss al-Manšūr sich im Jahre 374 (985) zu einem Feldzug nach Katalonien; er schlug den Grafen Borrel und nahm Barcelona im Sturm und plünderte die Stadt. Dies war schon, wie Ibn al-Abbār bezeugt, der 23. Feldzug des 'Amiriden.

Ibn Gannūn, der kleine Idrisiden-Dynast im Norden Marokkos hatte sich zu dieser Zeit von neuem gegen Kordova empört, und al-Manšūr sandte zu seiner Unterwerfung seinen Vetter Ibn 'Aṣḳalādja aus. Ibn Gannūn ergab sich gegen das Versprechen, dass ihm das Leben geschenkt werde. Aber al-Manšūr liess ihn hinrichten und gleichzeitig übrigens auch Ibn 'Aṣḳalādja, den er beschuldigte, übelwollende Pläne gegen ihn gehegt zu haben. Da dieser Wortbruch und dieses brutale Vorgehen eine erneute Rückwirkung auf die öffentliche Meinung in der Hauptstadt ausübte, unternahm al-Manšūr, um sich zu rehabilitieren, ein frommes Werk: er liess im Jahre 377 (987) die Haupt-Moschee von Kordova, die bei weitem nicht mehr ausreichte, vergrössern. Im Osten wurden acht neue Schiffe erbaut, und die westliche Mauer des Gebetsaales und des *Ṣaḥn* wurden um 50 m versetzt. Die arabischen Geschichtsschreiber berichten, dass al-Manšūr zum grösseren Ruhme des Islām für diese Erweiterung gefangene Christen verwandte.

In demselben Jahre begann der Krieg gegen das Königreich Leon von neuem. Die muslimischen Truppen, die al-Manšūr dorthin sandte, hatten das Land sehr ausgesaugt, und Bermudo II. hatte sie schliesslich vertrieben. Al-Manšūr ging gegen diese Kühnheit mit äusserster Härte vor. Im Verlaufe zweier Feldzüge mit wenigen Monaten Zwischenzeit bemächtigte er sich Coimbras, das er verwüstete, Leons, das er in Grund und Boden zerstörte, und Zamoras. Die leonischen Grafen mussten nun die Waffen strecken und sich al-Manšūr unterwerfen; Bermudo II. behielt nur sehr reduzierte Besitzungen.

Die folgenden Feldzüge waren abermals nach dem Nordwesten der Halbinsel gerichtet. Der berühmteste war der Feldzug nach Santiago de Compostella im Jahre 387 (997). Dieses berühmte Heiligtum der abendländischen Christenheit [s. *SHANT YĀQŪB*] wurde von den muslimischen Truppen am 2. *Shābān* (10. Aug.) zerstört, und nur das Grab des Apostels wurde auf Befehl al-Manšūrs geschont.

Die letzte Unternehmung gegen die Christen fand im Jahre 1002 statt. Sie war nach Kastilien gerichtet. Al-Manšūr bemächtigte sich Canales und zerstörte das Kloster des San Millán de la Cogolla. Aber auf der Heimkehr von diesem Feldzuge wurde er krank und starb in Medinaceli am 27. Ramaḍān 392 (10. Aug. 1002). Er wurde in dieser Stadt begraben.

In die letzten Lebensjahre al-Manšūrs waren, trotz des Glücks in seiner Laufbahn und trotz des Erfolgs bei seinen Unternehmungen, Ereignisse gefallen, die ihm hätten verhängnisvoll werden können, wenn er nicht von neuem seinen unerschütterlichen Willen und seine bis zum Äussersten gehende Tatkraft bei der Unterdrückung gegen ihn angezettelter Verschwörungen bewiesen hätte. Die wenigen Versuche, die Hishām II. unternahm, um die Macht, die sein erster Minister mit Beschlag belegt hatte, wieder an sich zu bringen, waren vergebens. Von 381 (991) an verzichtete al-Manšūr auf seinen Titel *Hādījib* zugunsten seines Sohnes 'Abd al-Malik. Fünf Jahre später legte er sich mit einer Kühnheit, die seiner würdig

war, den Fürstentitel *Malik karīm* „edler König“ bei und nahm die Bezeichnung *Saiyid* „Herr“ für sich in Anspruch. Das einzigste, was er nicht wagte oder nicht wagen konnte, war, das Omayyaden-Khalifat zu stürzen und es durch ein 'amiridisches zu ersetzen. Er wusste es aber wenigstens einzurichten, dass nach ihm die Macht an seine Erben fiel. Sein Sohn 'Abd al-Malik al-Muzaḥfar folgte ihm bei seinem Tode, um noch einige Jahre hindurch die Geschicke des muslimischen Reiches in Spanien zu leiten.

Man hat über al-Manšūr verschiedenartige Urteile gefällt. Man hat seine Skrupellosigkeit und die oft verbrecherischen Mittel, deren er sich bediente, um zu seinem Ziele zu gelangen, hervorgehoben. Seine Laufbahn bleibt nichtsdestoweniger ausserordentlich. Dieser Diktator war zweifellos einer der grössten Politiker, die der Islām hervorgebracht hat, und unter seiner „Herrschaft“ blieb das muslimische Spanien die grosse Nation, die sich unter dem Khalifat 'Abd al-Rahmān's III. zu einem der bedeutendsten Kultur- und Zivilisationszentren des mittelalterlichen Abendlandes entwickelt hatte.

*Litteratur:* Die wichtigsten arabischen

Quellen: Ibn Bassām, *al-Dhakhira fi Maḥāsin Ahl al-Djazīra*, IV, im Anfang (Hs. in eigenem Besitz) und Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, ed. Dozy, II, 267; Übers. Fagnan, II, 414; vgl. auch Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, VIII u. IX; Übers. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*), Index; Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa*, Kairiner Teildruck, II, 67—73; Ibn al-Abbār, *al-Hullat al-Siyarā* (Dozy, *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1851, S. 148—53); 'Abd al-Wahīd al-Marrākushī, *al-Mu'djib*, ed. Dozy, S. 17—26; Übers. Fagnan, S. 21—32; Ibn Khaldūn, *K. al-Ibar*, Kairiner Ausgabe, IV, 147—48; al-Nuwairi, *Histoire d'Espagne*, ed. u. Übers. M. Gaspar Remiro, Granada 1916, Index; al-Maḳḳārī, *Nafh al-Tib*, *Analectes* ..., Index.

Europäische Quellen: *España sagrada*, ed. Florez, Index; P. Bofarull, *Los Condes de Barcelona vindicados*, Barcelona 1836; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, III, 111—258; R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, 3. Ausg., I, 173—202; F. Codera, *La batalla de Calatañazor*, in *Boletín de la R. Academia de la historia*, LVI (1910), 197—200; E. Saavedra, *La batalla de Calatañazor*, in *Mélanges Hartwig Derenbourg*, Paris 1909, S. 335; F. Cotarelo, *El casamiento de Almanzor con una hija de Bermudo II*, in *España Moderna*, 1903; Cl. Huari, *Histoire des Arabes*, Paris 1913, II, 162—65; A. Gonzalez Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona 1925, S. 45—51. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MANŠÜR B. NÜH**, Name zweier Sāmāniden.

1. MANŠÜR B. NÜH I. (ABŪ ŠĀLIḤ), Fürst von Khorāsān und Transoxanien, 350—65 (961—76), Nachfolger seines Bruders 'Abd al-Malik b. Nūh I. [s. d.]. Über die inneren Verhältnisse des Sāmānidenreiches unter Manšūr berichtet als Augenzeuge Ibn Hawkal; vgl. besonders *BGA*, II, 341: *fi waqtinā hādihā*; 344 f.: über die Persönlichkeit von Manšūr: „der gerechteste König unter unseren Zeitgenossen, trotz der Schwäche seines Körpers und der Magerkeit seiner Person“. Über den Wezir Bal'amī s. BAL'AMĪ, darunter auch über die von diesem Wezir im Jahre 352 (963) verfasste oder veran-

lasste persische Bearbeitung von al-Tabarī's Geschichtswerk. Über den Aufstand des Anführers der sāmānidschen Leibgarde Alp-Tegin, über das von ihm gegründete selbständige Fürstentum in Ghazna und über die Begründung der sāmānidschen Herrschaft daselbst unter Manšūr und dem Sohne und Nachfolger von Alp-Tegin, Ishāk (oder Abū Ishāk Ibrāhīm), s. ALP-TEGIN und GHAZNA; bei Barthold, *Turkestan*, S. 251, Anm. 4 ist für Ishāk b. Ibrāhīm Abū Ishāk Ibrāhīm zu lesen (im russischen Original ist diese Stelle nicht vorhanden). Auch sonst war diese Regierung nach aussen hin für das Sāmānidenreich noch eine gute Zeit; die Kämpfe gegen die Būyiden [s. d.] und Ziyāriden verliefen meist glücklich.

2. MANŠÜR B. NÜH II. (ABU 'L-HĀRITH), Fürst von Transoxanien, 387—89 (997—99). Sein Vater Nūh b. Manšūr, dem vom Sāmānidenreich nur ein Teil Transoxaniens geblieben war, war bereits Freitag, den 14. Radjab 387 (23. Juli 997) gestorben, doch empfing Manšūr den Huldigungseid erst im Dhu 'l-Kā'da (November). Von Baihaqi (ed. Morley, S. 803) wird seine Schönheit, sein Mut und seine Beredsamkeit gerühmt, dagegen soll er wegen seiner übermässigen Strenge von allen gefürchtet worden sein. Doch konnte er während seiner kurzen und machtlosen Regierung schwerlich jemandem Furcht einflössen. Gegenüber den Fürsten und Heerführern, welche sich um das Erbe der untergehenden Dynastie stritten, waren die letzten Sāmāniden völlig machtlos. Einem dieser Heerführer, Fā'ik, gelang es an der Spitze von nur 3000 türkischen Reitern selbst Bukhārā einzunehmen; Manšūr musste nach Āmul [s. d.] fliehen, wurde aber von Fā'ik selbst zurückgerufen. Die letzten Monate seiner Regierung musste Manšūr erfolglosen Bemühungen widmen, die Frage über die von verschiedenen Seiten beanspruchte Statthalterschaft von Khorāsān auf eine friedliche Weise zu lösen. Noch vor der Entscheidung durch die Waffen wurde Manšūr Mittwoch, den 12. Šafar 389 (1. Februar 999) von seinen Heerführern Fā'ik und Begtüzūn gestürzt, eine Woche später geblendet und nach Bukhārā geschickt.

*Litteratur:* vgl. SĀMĀNIDEN, dazu jetzt noch: W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 2. Aufl., London 1928 (GMS, N. S. V), S. 251 ff., 264 ff.

(W. BARTHOLD)

AL-MANŠÜR ISMA'İL, ABU TĀHIR oder ABU 'L-ABBĀS, dritter Fātimidenkhalife, war 32 Jahre alt, als er seinem Vater Abu 'l-Kāsim al-Kā'im im Shawwāl 334 (Mai 946) unter besonders schwierigen Umständen in der Regierung folgte. Das Vorgehen des khāridjitschen Agitators Abū Yazid, der von zahlreichen Berberstämmen und von den Bewohnern Kairuwāns unterstützt wurde, war an al-Mahdiyya gescheitert; er hielt aber Sūs noch belagert. Al-Manšūr unterliess es, den Tod seines Vaters bekanntzugeben, die Formeln in der Khutba, auf den Münzen und auf den Standarten zu ändern aus Furcht, Abū Yazid könnte aus dem Regierungswechsel Nutzen ziehen. Sūs wurde dank der Verstärkungen entsetzt, die al-Manšūr zur See dorthin sandte; Abū Yazid musste sich eilig zurückziehen. Kaum war al-Manšūr nach Kairuwān zurückgekehrt und hatte den Einwohnern, die den Agitator unterstützt hatten, Amnestie gewährt, so musste er Anstalten treffen, einem neuen Angriff zu begegnen. Abū Yazid erschien bald wieder auf der Bildfläche;

zurückgetrieben erneuerte er seinen Angriff. Al-Manšūr suchte ihn durch Rückgabe seiner in Kairuwān angetroffenen Frauen zu versöhnen. Abū Yazid griff ihn aber seinem Versprechen zuwider an, wurde indessen in offener Feldschlacht vollständig geschlagen (August 946) und auf seiner Flucht nach Westen verfolgt. Nachdem nun durch die Krankheit al-Manšūr's eine gewisse Zeit verstrichen war, wurde Abū Yazid schliesslich im Djebel Kiyāna (nördlich Mšila) im Muḥarram 336 (August 947) tödlich verwundet gefangenengenommen.

Dieser Erfolg stellte das Ansehen al-Manšūr's wieder her. Eine Anzahl Stämme des Mittleren Maghrib, die für Abū Yazid Partei ergriffen hatten, unterwarfen sich, so die Maghrāwa unter Muḥammed b. al-Khair. Während der Wirren im Fātimidenreich hatten die Omayyaden Spaniens ihre Stellung in der westlichen Berberei befestigt. Hāmid b. Vesel, ein ehemaliger Fātimiden-Offizier, verwaltete den Maghrib im Namen der Khalifen von Cordova und belagerte damals Tahert. Al-Manšūr entsetzte die Stadt und setzte dort Ya'lā b. Muḥammed, den Ifreniden, ein. Er verlieh besonders dem Führer der Šanhādja, Ziri b. Manād, der ihm in den schlimmen Tagen eine treue Hilfe gewesen war, weitgehende Machtbefugnisse.

Nach Kairuwān zurückgekehrt, musste al-Manšūr abermals gegen den Sohn Abū Yazid's, der neue Unruhen zu erregen suchte, ins Feld ziehen.

Ausser dieser nachdrücklichen Aktion zur Unterdrückung der khāridjitschen Bewegung in der Berberei entwickelte al-Manšūr Ifrikiya's Seemacht. Sein Freigelassener Farāḡ trug mit Hilfe des Gouverneurs von Sizilien im Süden Italiens einen bedeutenden Sieg über die Griechen davon und kehrte mit Beute beladen zurück (340 = 951).

Endlich nahm al-Manšūr durch seine architektonischen Bauten eine rühmliche Stelle in der Reihe der Fātimiden ein. Al-Mahdiyya war nicht mehr die Hauptstadt, auch Kairuwān wurde es nicht, da sie sich durch ihren neulichen Verrat verdächtig gemacht hatte; vielmehr war von 947 ab Šabra die Hauptstadt, auch nach dem Namen des Gründers al-Manšūrīya genannt. Die unter den Toren Kairuwāns erbaute Stadt wurde von ihm mit Palästen verschönert und mit Bazaren bereichert, die er der alten Stadt entzog.

Al-Manšūr war 39 Jahre alt und 7 Jahre auf dem Throne, als er auf einer Reise infolge eines in einer kalten Zeit genommenen Bades unerwartet starb (29. Shawwāl 341 = 18. März 953).

*Litteratur:* Über die Chroniken des X.—XII. Jahrh., die von den späteren Historikern der frühen Fātimidenzeit benutzt wurden, vgl. C. H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, I, 3, 8, 11; Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, Übers. de Slane, II, App. S. 535—41; Ibn 'Idhārī, ed. Dozy, I, 226—9; Übers. E. Fagnan, I, 317—21; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, VIII, 326—74; Übers. E. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*), S. 340—57; Ibn Khallikān, Übers. de Slane (*Biographical Dictionary*), I, 218—21; Ibn Ḥammād, *Histoire des rois Obaidides*, ed. Vonderheyden, S. 22—39, Übers. S. 39—61; Ibn Abī Dīnār, Übers. Pellissier u. Rémusat (*Hist. de l'Afrique d'El-Kairouani*), S. 103—6; Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimid. Califen*, S. 86—98; Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, II, 201 ff.; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, I, 100, 118—9.

(GEORGES MARÇAIS)



**MANŠŪRA**, gegründet von Manšūr b. Djamhūr al-Kalabi, war von 258 (871) an unter den Arabern die Hauptstadt von Sind. *Iṣṭakhri* nennt sie in seiner Beschreibung fruchtbarer und volkreicher als Multān. Vor der Ankunft der Araber war Brahmanābād (das wahrscheinlich mit dem modernen Haidarābād gleichzusetzen ist) die Hauptstadt von Sind, erst nach der Eroberung durch die Araber wurde der Name in Manšūra geändert. Die Angaben früherer Indienreisender über Manšūra finden sich im *Gazetteer of the Bombay Presidency*, 1/1. 506, 507, 511, 525.

*Litteratur*: al-Balādhuri, *Futūḥ al-Bul-dān*, S. 439, 444, 445; Abu 'l-Fida', *Taḳwīm al-Bul-dān*, S. 62, 346, 350; und E. H. Aitkin, *Gazetteer of the Province of Sind* (Karachi 1907), S. 91, 96 und 508. (M. HIDAÏET HOSAIN)

**AL-MANŠŪRA**, grosse Stadt in Unter-Ägypten auf dem rechten Ufer des Damiette-Armes, Hauptstadt der Provinz al-Daḳahliya. Ein anderer Nilarm oder Kanal ging von hier nach Aschmūm in nordöstlicher Richtung. Ursprünglich war es ein Heerlager, das 616 (1219) von al-Malik al-Kāmil gegründet wurde, als er versuchte, Dimyāt wieder zu erobern, das damals von den Kreuzfahrern besetzt war. 1249 wurden die Kreuzfahrer in der Nähe von al-Manšūra von al-Sultān al-Mu'azzam Tūrānshāh geschlagen, wobei Ludwig IX. von Frankreich gefangen genommen wurde. Die Stadt ist heute ein wichtiger Handelsplatz für den Baumwollhandel. 1917 hatte es 49 238 Einwohner (Baedeker). Bemerkenswerte Gebäude gibt es dort nicht; es führt dort eine Eisenbahnbrücke über den Nil.

Es gibt auch noch verschiedene andere Orte in Ägypten namens al-Manšūra.

*Litteratur*: Maspero und Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Kairo 1909, S. 198 ff. (mit Angabe der geographischen und historischen Quellen); 'Alī Pasha Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-Djadida*, XV, 88 ff.; Baedeker, *Ägypten*, Leipzig 1928, S. 176 ff.

(J. H. KRAMERS)

**AL-MANŠŪRA**, eine heute in Ruinen liegende Stadt, die von den Sultanen von Fās ungefähr 5 km westlich von Tlemcen erbaut wurde. Der ziemlich genaue Bericht bei Ibn Khaldūn setzt uns in die Lage, die Geschichte dieser typischen Stadt, die sich aus einem Heerlager entwickelte, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit wiederherzustellen. Im Jahre 698 (1299) schickte sich der Merinide Abū Ya'kūb Yūsuf an, die Hauptstadt der Banū 'Abd al-Wād zu belagern; er umgab sie vollständig mit Verschanzungen und schlug sein Lager in der nach Westen sich ausdehnenden Ebene auf. Die Einschliessung dauerte länger, und so erbauten er einige Wohnungen für sich und die Anführer seines Heeres, auch begann er mit dem Bau einer Moschee. Im Jahre 702 (1302) nahm das „siegreiche Lager“ *al-Mahalla al-Manšūra* durch Errichtung eines Walles die Form einer Stadt an; ausser einer Moschee, Wohnungen für die Führer, Munitionslagern, sowie Zufluchtsstätten für das Heer fand man dort Bäder und Karawansereien. Da Tlemcen den Karawanen unzugänglich war, gewann al-Manšūra oder Neu-Tlemcen, wie man es nannte, die wirtschaftliche Stellung der eingeschlossenen Stadt. Nach einer Belagerung von 8 Jahren und drei Monaten entfernten sich die Meriniden von Tlemcen: al-Manšūra wurde unter der Kontrolle Ibrāhīm b. 'Abd al-Djalīl's, des Wezirs des Sultan Abū Thābit, methodisch geräumt. Die Bewohner von

Tlemcen waren durch den mit den Meriniden abgeschlossenen Vertrag verpflichtet, eine Zeitlang die Rivalenstadt zu respektieren; nachdem aber das Einvernehmen zwischen den beiden Reichen geschwunden war, zerstörten sie die Bauten und machten die von ihrem Erbfeind vor den Toren gelassenen Feldschanzen unbewohnbar.

Dreissig Jahre später war das marokkanische Heer unter Sultan Abu 'l-Ḥasan abermals vor Tlemcen (735 = 1335). Diesmal sollte die Hauptstadt der 'Abd al-Wād unterliegen (27. Ramaḍān 737 = 1. Mai 1337). Al-Manšūra wurde wiederhergestellt. Sie wurde während der Besetzung des Zentral-Maghrib die offizielle Stadt der Meriniden; damals wurde wahrscheinlich die Haupt-Moschee vollendet und der „Siegespalast“ erbaut (745).

Nach dem Rückzuge der Meriniden verfiel al-Manšūra, abermals verlassen, nach und nach. Heute besteht noch ein gutes Stück des mit viereckigen Türmen flankierten Erdwalles, jedoch wird das Innere von Anpflanzungen sowie von einem französischen Dorf eingenommen. Man findet dort noch wenig erkennbare Ruinen eines Palastes, den Rest einer gepflasterten Strasse und besonders die aus Stampflehm aufgeführte Aussenmauer der Moschee, sowie die Hälfte des grossen Minarets aus Stein, das den Haupteingang überragt. Obgleich sie ihre Fliesen-Bekleidung fast ganz verloren hat, ist die 40 m hohe Fassade dieses viereckigen Turmes eins der vollkommensten Stücke, die von der maghribinischen Kunst des XIV. Jahrhunderts noch erhalten sind. Marmorsäulen und Kapitale der Moschee sind in den Museen von Tlemcen und Algier.

*Litteratur*: Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, II, 136, 322 ff., 379 ff.; Übers. III, 375, IV, 141 ff., 221 ff.; Yahyā b. Khaldūn, *Buḡhyat al-Ruwād*, ed. Bel, I, 121, 141; Übers. I, 164, 189; Ibn Marzūq, *Musnad*, ed. Lévi-Provençal, S. 25, 35; al-Tenesi, *Hist. des Beni Zeiyan* (Übers. Bargès, *Tlemcen, ancienne capitale*, S. 249 ff.); Brosselard, *Inscriptions arabes de Tlemcen*, in *Rev. Africaine*, III (1859), 322–40; W. u. G. Marçais, *Monuments arabes de Tlemcen*, S. 192–222; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, II, 485–9, 549–50, 568–70, 625–9. (GEORGES MARÇAIS)

**MANTIḲ** (A.), Logik. Die Logik bei den arabischen Philosophen ist die aristotelische, hier und da durch die stoischen und neuplatonischen Tendenzen der griechischen Kommentatoren umgeändert. Die arabischen Philosophen haben diese Logik nicht weiter entwickelt, aber sie haben sie oft mit Glück zusammengefasst, wiedergegeben und kommentiert; sie haben sie sehr gut verstanden und sind überdies in der Logik am meisten der echten aristotelischen Philosophie nahe gekommen. Schon rein sachlich ist es ihnen leichter gewesen, den exakten Sinn der logischen Schriften des Aristoteles zu erfassen, als den seiner anderen Werke, da die Übersetzung seiner Logik mit sehr grosser Sorgfalt hergestellt und überarbeitet war (man vergleiche z. B. den Anfang der beiden Übersetzungen der Schrift *De Interpretatione* bei J. Pollak, *Die Hermeneutik des Aristoteles in d. arab. Übers.*, d. *Ishāq b. Hunain*, Leipzig 1913), während z. B. die Übersetzung der *Metaphysica* ziemlich mangelhaft und sogar unvollständig ist. Die Bemerkung der Ikhwān al-Ṣafa' — die offenbar die Logik nicht sehr schätzten — am Anfang ihres kleinen logischen Traktats: „Die alten Weisen haben diese Dinge

behandelt, und ihre Bücher sind in den Händen des Lesers; aber sie sind sehr breit, denn die Übersetzer haben den eigentlichen Sinn nicht begriffen“, ist also nicht gerechtfertigt.

Zu den sechs Werken des Aristoteles: *Kategoriae*, *Hermeneutica*, *Analytica priora* und *posteriora*, *Topica* und *Sophistici elenchi*, haben die Araber — genau wie die späteren griechischen Kommentatoren — die *Rhetorica* und die *Poetica* hinzugefügt (was die *Rhetorica* betrifft, so hatte Aristoteles selbst [*Rhet.*, I/2, 1356, 25] sie als einen Zweig der Dialektik und der Politik betrachtet). Sie erklärten die Anordnung dieser Werke nach Art der späteren griechischen Kommentatoren (vgl. Eliae in *Aristotelis Categor. Comment.*, ed. Busse, II, 6, 29 f.): Der bedeutendste dieser Traktate sei der vierte, die „*Analytica posteriora*“, zu dem die drei vorhergehenden nur die Vorbereitung und Einführung bildeten; in den *Anal. post.* habe Aristoteles das absolute Wahre behandelt, in den *Poetica* das absolute Falsche, und in den dazwischen liegenden Abhandlungen, je nachdem sie sich der Poetik näherten, überwiege das Moment der Unwahrscheinlichkeit. Sodann setzten sie, ganz nach Art der Griechen, an die Spitze dieser Werke die *Isagoge* des Porphyrius, die, wie ihr Name *Εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας*, *Kitāb Furfūyūs al-maʿrūf li l-l-mudkhal*, andeutet, eine Einführung in die Logik des Aristoteles ist.

Die Griechen hatten noch zwei andere Arten von Einführungen in die Philosophie oder — da man das Studium der Philosophie mit der Logik begann — in die Logik des Aristoteles. In der einen, die den *Kategoriae* vorausging, *Προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν*, warf man zehn Fragen auf (u. a. Woher stammen die Namen der verschiedenen Philosophenschulen? Wie werden die Werke des Aristoteles eingeteilt?), auf die man kurz antwortete. Bei den Arabern besitzen wir noch eine Einführung dieser Art in der kleinen Schrift von al-Fārābī, *Risāla fi-mā yanbaghī an yukaddam kabīl taʿallum al-falsafa* (ed. Schmoelders in seinen *Docum. philos. arab.*). Die andere Art der Einführung, zu der der Schüler des Proclus, Ammonius Hermiae, in den *Προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* das Vorbild geschaffen hat, ging der *Isagoge* voraus. In einem ersten Teil werden darin die Definitionen, im zweiten Teil die Einteilungen der Philosophie behandelt. Die arabischen Abhandlungen über die Einteilung der Wissenschaften schlossen sich an diese Art der Einführung an und haben sie weiter entwickelt. Von den beiden grössten arabischen Philosophen, von al-Fārābī und Avicenna, besitzen wir noch solche Einteilungen der Wissenschaften. Die Abhandlung des Avicenna, *Maḳāla fi Takāsim al-Hikma wa l-ʿUlūm*, ist in Konstantinopel in der Sammlung: *Tisʿ Rasāʾil fi l-Hikma wa l-Tanbīḥ* gedruckt worden. Man vergleiche für die Handschriften, die Veröffentlichung — in der kleinen Zeitschrift *al-ʿIrḩān*, Saïda (Syrien) 1921 — und die Textbearbeitung des Traktats von al-Fārābī, *Kitāb Ihṣāʾ al-ʿUlūm*, die ausgezeichnete Studie von M. Bouyges S. J. in *MFOB*, IX (1922). Diese beiden Abhandlungen sind ins Lateinische übersetzt worden, und besonders hat die des al-Fārābī, lateinisch „de Scientiis“, durch ihre weitgehende Aufnahme in das Werk „de divisione philosophiae“ von Gundisalinus einen grossen Einfluss auf das lateinische Mittelalter ausgeübt.

Über die Stellung der Logik im System der

Philosophie gibt es bei den griechischen Logikern drei Ansichten: 1. für die Peripatetiker war die Logik nur eine Methodologie, nur eine Einführung in die Philosophie; 2. aber für den extremen Realismus stimmt die Struktur des Wirklichen mit der Struktur des Geistes überein, die logischen Regeln beruhen also auf der Wirklichkeit selbst, und die Logik würde also ein eigentlicher Teil der Philosophie sein; das war die Ansicht der Stoiker und vor allem die Plotins, *Enn.*, I, 5, 3; 3. die Verbindung dieser beiden Meinungen bei verschiedenen Neuplatonikern: die Logik sei gleichzeitig Einführung und Teil der Philosophie. Bei den Arabern waren diese drei Gesichtspunkte ebenfalls vertreten (vgl. Khwārizmī, *Kitāb Maʿāliḩ al-ʿUlūm*, ed. van Vloten, S. 132), aber die Ansicht der Peripatetiker überwog; die dritte Ansicht findet sich z. B. bei Avicenna (vgl. *Logica*, Fol. 2<sup>ra</sup>, Venedig 1508).

Die Logik trachtet, den arabischen Logikern zufolge, nach der Erkenntnis des Unbekannten durch das Bekannte (vgl. Aristoteles, *Anal. Post.*, Anfang); aber ihr oberstes Ziel besteht bei ihnen sowie bei den späteren griechischen Kommentatoren darin, dass sie uns das Gute vom Schlechten unterscheiden lässt und uns dadurch zur grössten Vollkommenheit der Seele und zum höchsten Glück führen kann.

Obleich die arabischen Aristoteliker in gewissen Punkten der Logik auseinandergehen, stimmen sie doch in den Hauptzügen miteinander überein, und selbst Averroes, der oft heftig gegen seine Vorgänger polemisiert, schliesst sich häufig an anderen Stellen seines Werkes den angefochtenen Ansichten an; übrigens bestehen bei den Aristotelikern und vielleicht auch bei anderen Philosophen die Lösungen der Probleme manchmal in Formeln, deren Sinn bei der Analyse nicht immer vollkommen klar ist. Ich gebe hier einige allgemeine Punkte, die zugleich zu den grossen metaphysischen Problemen in Beziehung stehen.

Wie für Aristoteles, so ist auch für die arabischen Logiker die Erkenntnis eine Vorstellung, ein Abbild der Wirklichkeit; es gibt in der Seele Ähnlichkeiten der Dinge (*ομοιώματα*, *Amthila*), der Begriffe, die im Urteil verbunden sind. Nach dieser Auffassung der Erkenntnis — eine widerspruchsvolle Auffassung, da sie zu gleicher Zeit die Erkenntnis der Wirklichkeit leugnet und behauptet — würde das Denken niemals mit der Wirklichkeit in Berührung sein. Gewiss wird diese Berührung, sei es ausdrücklich oder stillschweigend, von Aristoteles oft behauptet. Ein sonderbares Beispiel für die Auffassung der Erkenntnis als einer Vorstellung, wobei aber gleichzeitig die Berührung mit der Wirklichkeit offen zugegeben wird, findet sich in der Theorie über die Zweiteilung der Existenz, eine Theorie, die die Araber von den griechischen Kommentatoren entlehnt haben. Die zehn Kategorien haben eine doppelte Existenz, je nachdem sie sich in der Aussenwelt oder als Vorstellungen in der Seele befinden; das Wort Existenz hat also einen doppelten Sinn: 1. Wirklichkeit oder objektive Existenz und 2. subjektive Existenz der Seele. Der Verstand kann sich in einer *intentio prima* (*πρώτη θέσις*) auf die Aussenwelt richten, deren höchste Grade die zehn Kategorien sind, aber er kann sich in einer *intentio secunda* (*δευτέρα θέσις*) auch wieder auf sich selbst richten, auf seine Begriffe, deren oberste Grade die fünf „voces“ des Porphyrius sind. Jedes Ding hat eine Existenz, wenn nicht in der Aussenwelt, so doch



wenigstens in der Seele. Diese Theorie bietet Schwierigkeiten; zunächst wird der Ausdruck „Existenz“ doppelsinnig, sodann muss, da die Verneinung eines jeden Dinges in der Seele vorhanden ist, „das, was nicht in der Seele ist“, in der Seele vorhanden sein. Vor allem im *Kalām* [s. d.], besonders bei den Ash'ariten und wahrscheinlich unter dem Einfluss stoischer Erörterungen über die Existenz oder die Nicht-Existenz oder die Nicht-Existenz des „Nichts“ (*oūtiwa*, Nicht-Dinge), ist die Existenz von Begriffen wie vom Unmöglichen und vom Negativen erörtert worden. Die arabischen Aristoteliker haben sich meistens damit begnügt, einen Begriff „Ding“ (*ṣḥaiʿ*, das *τί* der Stoiker) viel häufiger als das Sein zuzugeben, ohne recht zu bemerken, dass sie grade dadurch der These, dass jedes Ding ist, widersprechen. Übrigens hat in der aristotelischen Philosophie der Begriff der Existenz oder des Seins zu ersten Schwierigkeiten Anlass gegeben; er ist im Islām sehr viel erörtert worden, nicht nur bei den Philosophen, sondern auch wegen der metaphysischen Fragen, die sich daran knüpfen, bei den Theologen und Mystikern. Aristoteles hatte schon behauptet (z.B. 1040b, 18), dass die Existenz oder das Sein weder Art noch Substanz ist; und die arabischen Philosophen al-Fārābī, Avicenna, al-Ghazālī, Averroes haben diese Ansicht durch die stereotype Erwägung gestützt, dass die Existenz nicht das Wesen der Dinge ausdrücken kann, da Mensch-sein in sich schliesse Tier-sein, lebendiger-Körper-sein, Körper-sein usw., aber niemals in sich schliesse, dass der Mensch ist, d. h. die Existenz. Andererseits sind in der aristotelischen Philosophie das Sein (*τὸ ὂν*) und die Substanz (*ἡ οὐσία*) synonym. Wie sind diese beiden Ansichten miteinander in Einklang zu bringen? Avicenna behauptet, wie schon einige Theologen vor ihm, dass nur bei Gott die Substanz (das Wesen) und die Existenz zusammenfallen; bei den anderen Substanzen muss die Existenz als ein Accidens hinzutreten. Bei Averroes dagegen, wie schon bei den Ash'ariten, ist das Sein stets Substanz und niemals Accidens, und er behauptet, dass in den Urteilen, in denen das Sein Prädikat und mithin wahrscheinlich ein Accidens ist, z.B. wenn man sagt „die Substanz ist“, dieses „ist“ eine intentio secunda sei.

In der Ideenlehre leugnen die arabischen Logiker mit Aristoteles und mit Hilfe seiner eigenen Argumente die gesonderte Existenz des Allgemeinen, geben aber mit Plato seine übersinnliche Existenz zu. Dies war die in der letzten Epoche der griechischen Philosophie verbreitete Lehre (im durchschnittlichen Platonismus, im Neu-Pythagoreismus und im Neu-Platonismus); nach ihr existieren die Ideen oder die allgemeinen Formen von Ewigkeit her in Gott. Die Erkennbarkeit der Dinge rührt daher, dass ihre Ursache ein geistiges Wesen ist; wie die Idee der Statue in der Seele des Bildhauers die Ursache für die Existenz und für die Erkennbarkeit der Statue ist, so ist der Intellekt des Welterschöpfers die Ursache für die Erkennbarkeit der Naturdinge. Avicenna hat dies durch die Formel ausgedrückt, dass das Allgemeine *ante multitudinem, in multiplicitate* (in den Dingen) *et post multitudinem* (in unserer Seele) ist. Gerade das zweite Glied dieser Formel „in multiplicitate“ bietet eine Schwierigkeit (die sich schon bei Aristoteles findet); wie soll man sich die Existenz des Allgemeinen in den Dingen vorstellen, die selbst individuell sind? Oft zeigt sich

bei den arabischen Aristotelikern eine konzeptualistische (oder nominalistische) Neigung; ausdrücklich behauptet man, dass das Allgemeine sich nur im Geiste befinde, und mit Alexander von Aphrodisias betrachtet man die Formen in der Materie, die *ἑνολα ἔδῃ*, als individuell. Aber da im System des Aristoteles nach der Definition die Formen allgemein sind, lassen sich die Widersprüche nicht vermeiden; und so ist die Lehre vom Allgemeinen bei den arabischen Philosophen oft sehr kompliziert und dunkel. Eine andere nominalistische oder subjektivistische Tendenz findet sich in ihrer Auffassung von der Relation; sie nennen sie — mit den Stoikern — „das, was der Verstand in die Dinge legt“. Aber gerade die Theologen haben unter dem Einfluss des materialistischen, nominalistischen und sensualistischen Stoizismus ein nominalistisches System entwickelt, das nur unteilbare und unbedingt individuelle Dinge zugibt, wobei jede Relation als subjektiv oder sogar als nicht-existent angesehen wird.

Die doppelsinnige Art, mit der die Begriffe „möglich“, „unmöglich“ und „notwendig“ behandelt werden, bereitet Aristoteles sowie den arabischen Logikern, die ihrem Meister treu gefolgt sind, erste Schwierigkeiten. Aristoteles (*Analyt. prior*, 32a, 18–25) sowie die arabischen Logiker (vgl. Avicenna, *Iṣḥārāt*, ed. Forget, S. 34) unterscheiden zwei Aspekte des Begriffs „möglich“; das Mögliche ist die Negation des Unmöglichen wie auch die des Notwendigen; aber Aristoteles beobachtet nicht immer diese beiden Aspekte, und so werden das Notwendige und das Wirkliche als möglich betrachtet, da ja das, was geschieht, nicht unmöglich ist. Andererseits wird das Wirkliche als notwendig betrachtet, da das, was geschieht, mit Notwendigkeit geschieht; und obgleich die Definition des Möglichen lautet: „das, was geschehen kann oder nicht geschehen kann“, so ist für Aristoteles „möglich“ auch „das, was geschehen wird“, da das Nie-geschehende nicht möglich ist. Diese Widersprüche sind dadurch veranlasst, dass das grundlegende Problem, nämlich die Objektivität oder Subjektivität des Möglichen und des Notwendigen, von Aristoteles verschieden behandelt wird. Aristoteles schwankt zwischen Determinismus und Indeterminismus. Von zwei zukünftigen Ereignissen, so setzt er in *De Interpretatione* auseinander, wird eins verwirklicht, aber welches, ist nicht im voraus bestimmt. Er behauptet, dass die Notwendigkeit nur die himmlische Welt regiert und dass die sublunare Welt das Reich des Zufalls ist; er erklärt auch, dass nur Gott absolut notwendig, alles übrige aber unbedingt hypothetisch sei, d. h. ein Element des Zufalls enthalte. Andererseits ist alles verursacht und geht notwendigerweise auf eine primäre Ursache zurück. Alle diese Widersprüche sind auch bei den arabischen Aristotelikern zu finden. Die *Mutakallimīn*, die wie die Stoiker das Mögliche aus der Wirklichkeit ausschliessen wollen (sie betrachten aber auch zuweilen, so wie gewisse Stoiker, das „Mögliche“ und das „Notwendige“ beide als subjektiv, womit sie dann behaupten, dass alles möglich ist), haben mit Recht erklärt, dass, wenn es eine notwendige Ursache gibt, die Wirkung auch notwendig sein muss, dass es also keinen Zufall in der Welt gibt. Averroes scheint in seiner Polemik gegen Ghazālī die Richtigkeit dieses Argumentes zuzugeben, wiederholt aber sonst alle Lehren seines Meisters.

Obgleich Ghazālī gesteht, dass die Theologie im Gegensatz zur Metaphysik der Philosophen ihr logisches Verfahren nicht leugnen kann, so werden doch zuweilen einige Argumente des griechischen Skeptizismus gegen die Logik von den *Matakallimūn* wiederholt. Es wäre keine Definition möglich, weil man durch das Besondere nicht zum Allgemeinen kommen könne, und der Syllogismus wäre eine *Petitio principii*, da der Schluss bereits in der Prämisse enthalten sei. Diese Argumente sind gegen den Aristotelismus gerechtfertigt, der für eine empiristische Lehre angesehen wird und der von der Einzeltatsache ausgeht. Es ist jedoch bei Aristoteles und bei den arabischen Logikern auch ein rationalistischer Zug vorhanden; sie geben zu, dass der Verstand unmittelbar die ersten Grundursachen erkennen und dass er ohne induktives Vorgehen die Beziehungen zwischen den Allgemeinbegriffen erfassen kann. Aber wenn die *Mutakallimūn* behaupten, dass die Erkenntnis und das Allgemeine keine Wahrheit bieten können, da nach der Definition der Wahrheit eine Übereinstimmung zwischen wahrer Erkenntnis und Wirklichkeit bestehen muss, nun aber die Erkenntnis universell und die Wirklichkeit individuell ist, so weisen sie gerade durch dieses Argument auf einen der tiefsten Widersprüche der aristotelischen Philosophie hin. Vergebens hat Averroes versucht, dies zu widerlegen.

**Litteratur:** Eine Bibliographie befindet sich in Fr. Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Philosophie*, II (11. Aufl., Berlin 1928), S. 291—93 u. 715—23; ausserdem: K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, II (Leipzig 1861), S. 297—396; Abu 'l-Salt von Denia, *Rectificación de la mente, tratado de lógica, texto árabe, traducción y estudio previo por C. Angel Gonzalez Palencia*, Madrid 1915; 'Abd al-Rahmān al-Akhḍari, *Le Soullam, traité de logique, traduit de l'arabe par J. D. Luciani*, Algier 1921.

(S. VAN DEN BERGH)

**MANŪF**, Name zweier Städte in al-Djazīra, einem Gebiete zwischen den beiden Hauptarmen des Nil. Gewöhnlich unterscheidet man sie als Manūf al-'Ulyā und Manūf al-Suflā; das letztgenannte lag auf dem rechten Ufer des westlichen Nilarmes, während das erstere mehr östlich an einem kleineren Kanal gelegen war. Beide werden von den arabischen Geographen als grosse Städte geschildert, umgeben von fruchtbaren Gebieten und bewohnt von einer reichen Bevölkerung, namentlich Manūf al-'Ulyā, wo nach Ibn Ḥawkal (S. 92) ein Gouverneur seinen Sitz hatte. Die *Kūra* Manūf al-'Ulyā wird oft Damsis und Manūf genannt, während die *Kūra* Manūf al-Suflā Tawwa und Manūf bezeichnet wird (vgl. z.B. al-Makrizī, ed. Wiet, I, 307). Diese beiden alten Städte sind seit dem X. Jahrh. verfallen; Yāqūt kennt nur ein Dorf dieses Namens. Der Name indessen ist bis auf unsere Tage erhalten in dem Namen der Provinz al-Manūfiya; die Hauptstadt der sog. *Mudiriya* ist jetzt Shibin al-Kawm; das moderne Manūf ist eine Provinzstadt südwestlich von Shibin al-Kawm.

Manūf al-'Ulyā ist in griechischen Quellen unter dem Namen Ὀνοῦφίς ἡ πόλις bekannt. Der koptische Name ist Panouf Ris. Das andere Manūf wird in griechischen Quellen nicht erwähnt; im Koptischen heisst es Panouf Djit.

**Litteratur:** Maspero und Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Kairo 1909, S. 200 ff. (wo die arab. Geogra-

phen zitiert werden); Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey, New Haven 1922, S. 141, 142; 'Alī Pasha Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-Djādira*, XVI, 47 ff.; Baedeker, *Ägypten*, Leipzig 1928, S. 32. (J. H. KRAMERS)

**MANZIL.** [Siehe MANAZIL.]

**MÄPPILLA** (MOPLAH), eine Gruppe Muḥammedaner gemischter arabischer und hinduistischer Abstammung an der Westküste Südindiens, deren Zahl nach dem Zensus von 1921 sich auf 1 099 453 beläuft. Ihr Name soll von den Malayalam-Wörtern mā („gross“) und Pilla („Kind“) abgeleitet sein; er war ein ehrender Beiname, der ursprünglich auf alle Fremden, und zwar zuerst auf Christen, Juden und Muslime, angewandt wurde, heutzutage aber auf die letzteren beschränkt ist; diese Ableitung wird jedoch bestritten (Thornton, S. 460—61). Sie stammen von arabischen Kaufleuten ab, die durch den Gewürz- und Elfenbeinhandel an diese Küste gelockt wurden; sie liessen sich an verschiedenen Handelsmittelpunkten nieder, wo sie mit den Eingeborenen des Landes Mischehen eingingen und durch Proselyten ihre Zahl vermehrten. Da aber der weitere Zuzug des arabischen Elementes längst aufgehört hat, nähern sich die Mäppilla jetzt fast dem Typus der Ureinwohner und zeigen keine Zeichen von Beimischung fremden Blutes mehr. Die Zeit ihrer ersten Niederlassung steht nicht genau fest; die sagenhaften Berichte, welche die Mäppilla selbst erzählen, sind ohne historischen Wert (Zain al-Dīn, S. 21—5). Die fremden Händler scheinen von den Hindu-Rādja, die sie zur Bemannung ihrer Flotten benutzten, zur Einwanderung ermutigt worden zu sein. Zu Beginn des XVI. Jahrh. schätzte man die Zahl der Mäppilla auf ein Fünftel der Bevölkerung Malabars (Barbosa, S. 310), aber die Ankunft der Portugiesen in diesem Teile Indiens machte dem weiteren Wachstum der arabischen Macht ein Ende und vernichtete den arabischen Handel. Die Mäppilla sind noch immer erfolgreiche Händler, besonders an der Küste; im Inlande betreiben manche den Ackerbau. Unter ihnen gibt es sowohl Sunniten wie Shi'iten; die ersteren gehören zur Schule der Sha'f'iten. Ihre religiösen Führer heissen Tungal (ein Pluralis maiestatis des persönlichen Fürworts, der allgemein bei der Anrede von Höhergestellten gebraucht wird) und werden mit grosser Ehrfurcht behandelt; manche von ihnen erhalten ihre Bildung in einem mit der Djama'at-Moschee zu Ponnāni, dem Mittelpunkt ihrer religiösen Organisation, verbundenen College. Der Tungal von Ponnāni ist ein Araber, der seinen Stammbaum vom Propheten ableitet. In Übereinstimmung mit dem örtlichen Brauch vererbt der Tungal sein heiliges Amt in der weiblichen Linie, d. h. sein Neffe und nicht sein Sohn ist sein Nachfolger.

Die Geschichte der Mäppilla ist voll von Unruhen und Fanatismus. Im Jahre 1524 griffen sie die Juden in Cranganur an und schlachteten sie ohne Gnade hin, sodass im Jahre 1565 deren Überreste nach Cochīn flohen, wo sie die jüdische Niederlassung gründeten, die noch heute besteht (Zain al-Dīn, S. 50—1; Francis Day, S. 351—2). Die Mäppilla überredeten auch den Zamorin von Calicut, die syrischen Christen aus seinen Gebieten zu vertreiben (Francis Day, S. 367). Selbst die Anhänger der gleichen religiösen Überzeugung mussten Proben ihres unruhigen Geistes erfahren: sie unterstützten die Hindus bei ihrem Kampfe gegen Ḥaidar



'Alī [s. d.], nachdem er seinen Machtbereich über die Küste von Malabar ausgedehnt hatte, und sie erhoben sich im Jahre 1785 gegen Tipū Sultān [s. d.] und fielen häufig plündernd über seine Gebiete her (Francis Day, S. 368). Während des letzten Jahrhunderts haben sich 51 Ausbrüche ihres Fanatismus unter ihnen ereignet, vor allem in dem Unterbezirk Ernad der Provinz Malabar. Im allgemeinen beginnen einzelne Māppilla mit der Ermordung eines Hindu-Besitzers und suchen dann das Märtyrertum durch Tötung von *Kāfir*'s; andere schliessen sich ihnen an, nachdem sie sich von ihren Frauen haben scheiden lassen; in die weissen Gewänder des Märtyrers gekleidet (*Shāhid*) ziehen sie aus, die Ungläubigen zu bekämpfen unter völliger Verachtung des Todes. Sie entweihen und verbrennen die Tempel der Hindus und führen die zwangsweise Beschneidung an solchen Hindus aus, die sie nicht erschlagen. Einige dieser Ausbrüche religiöser Leidenschaft scheinen durch die Unzufriedenheit des Landvolkes über die Bedrückung seitens der Hindu-Besitzer veranlasst zu sein, aber der letzte (1921) hatte rein politischen Charakter und war durch die *Khilāfat*-Bewegung veranlasst; von allen früheren Aufständen unterschied sich dieser durch seine weite Ausdehnung und durch die klar erwiesene Tatsache seiner systematischen Vorbereitung und Durchführung; die hasserfüllten Übergriffe gegen die Hindus trugen einen stark revolutionären Charakter.

Die Māppilla von Süd-Malabar beobachten im allgemeinen die islāmischen Gesetze; diejenigen von Nord-Malabar folgen dem lokalen Marumakkattāyam-System der Erbfolge, nach welchem die Söhne der Schwester eines Mannes dessen Vermögen erben, während seine Ehefrau nicht als Mitglied der Familie des Gatten betrachtet wird, sondern im Hause ihrer Mutter wohnt und nur von Zeit zu Zeit Besuche von ihrem Ehemann empfängt. Andererseits gehen die erworbenen Güter des Mannes in Übereinstimmung mit dem islāmischen Gesetz gewöhnlich auf sein Weib und seine Familie über.

Die Māppilla sprechen die Malayalam-Sprache, doch benutzen sie beim Schreiben eine besondere Form der arabischen Schrift. Die Mehrzahl unter ihnen ist ungebildet, und nur wenige können lesen und schreiben. Ihre Litteratur besteht im wesentlichen aus Liedern, die die religiösen Kämpfe besingen; sie singen sie besonders gern, um ihren fanatischen Eifer anzustacheln. Ihre Moscheen gleichen denen der übrigen Muslime in keiner Weise, da sie keine Minarets haben und oft aus mehreren Stockwerken mit zwei oder mehr Dächern bestehen; sie gleichen in ihrem Stil vielmehr häufig Hindu-Tempeln, und in der Tat waren manche Moscheen der Māppilla einstmals Hindu-Tempel.

Māppilla finden sich auf den Lakkadiven, Ceylon, in den Straits Settlements und Burma.

*Litteratur:* Zān al-Dīn, *Tuhfat al-Mujāhidin; Histiya wa Futuḥ al-Malabar* für Zīn al-Dīn, publiziert und bearbeitet für David Lopes, Lissabon 1898; *The Toḥfat-ul-Mujāhidin*, Übers. M. J. Rowlandson, London 1833; Odoardo Barbosa (der sie Mapuleros nennt) in Ramusio, *Navigazioni et Viaggi*, Venedig 1563, I, 310 E; L. K. Ananthakrishna Iyer, *Caste Tribes and Castes*, Madras 1912, II, Kap. XVII.; Kābir Husam Khān, *South Indian Musulmans*, Madras 1910; F. Thurston, *Caste and Tribes of Southern India*, Madras 1909 IV, 455 ff.; C. A. Innes, *Malabar Malabar District Gazetteers*, Madras 1908, S. 82–9, 189–99; L. Bouvat, *Les Moplahs du Sud de l'Inde*, in *RMM*, XLVII, 65 ff.; P. Holland-Pryor, *Mappilahs or Moplahs*, Kalkutta 1904; F. Fawcett, *A popular Moplah song*, in *Indian Antiquary*, XXVIII (1899), 64–71; *War Songs of the Māppilas of Malabar*, ebd., XXX (1901), 499–508; *Correspondence on Moplah Outrages in Malabar, for the years 1849–1853*, Madras 1863; *Parliamentary Papers, East India (Moplah Rebellion)*, London 1921; J. J. Banning, *The Moplah Rebellion of 1921*, in *MW*, XIII (1923), 379. (T. W. ARNOLD)

MARABUT. [Siehe MURĀBIT.]

MARĀGHA, ehemalige Hauptstadt von Ādharbaidjān.

Lage. Die Stadt liegt 1400 m hoch, am Südabhang des Berges Sahand (3547 m), der sie von Tabriz [s. d.] trennt. Dies erklärt die starke klimatische Verschiedenheit der beiden Städte, die in der Luftlinie nur 78 km voneinander entfernt sind (auf der Landstrasse 130 km). Das Klima von Marāgha ist milde und ziemlich feucht (Hamd Allāh und Mecquenem 1904). Der Überfluss an Wasser trägt zu einer reichen Vegetation bei. Die Früchte von Marāgha sind in Persien bekannt, und die Gegend exportiert auch viele Früchte nach Russland (über Ardabil). Der Ort wird von den Flüssen bewässert, die vom Sahand kommen und sich dann nach Westen zu dem 29 km entfernten Urmiya-See wenden. Die Stadt liegt auf dem linken Ufer des Šāfi-(Sofī)-čai, der auch Bināb bewässert. Wenig östlich davon läuft der Parallelfluss Murdi-čai, der den bei Mecquenem Pahindur (Bayandur?) genannten Kanton bewässert; auf dessen linkem Ufer erhebt sich die Höhe Mandilar („mit verbundenem Kopf“). Der nächste Fluss ist der Leilān, der sich in den Djaghātū ergiesst [s. SAWDJBULĀK]. Die weiter östlich gelegenen Gewässer (Karanghu und seine Quellen, die den Kanton Hashtarūd bewässern) gehören zum Flusssystem des Safid-rūd, d. h. zum Becken des Kaspischen Meeres.

Vom geographischen Gesichtspunkt aus ist Marāgha ziemlich unabhängig von Tabriz. Es liegt an einem kleinen Seitenweg abseits von der Hauptstrasse Tabriz-Kirmānšāh, die näher am Urmiya-See (über Bināb) vorbeiläuft. Ein direkter Fusspfad Tabriz–Marāgha über die Pässe des Sahand ist nur im Sommer benutzbar. Andererseits verbindet eine direkte Strasse längs der südlichen und südöstlichen Abhänge des Sahand Marāgha mit Ardabil und Zandjān. Diese Strasse hat zu all den Zeiten eine bedeutende Rolle gespielt, in denen Marāgha das Zentrum von Ādharbaidjān war. Der wichtigste Punkt an dieser Strasse war Kul-sara [s. weiter unten].

Im Anfang des XIX. Jahrh. hatte Marāgha 6000 Familien (*Bustān al-Siyāhat*), im Jahre 1298 (1880) hatte es 13259 Einwohner, davon 6865 Männer und 6394 Frauen (H. Schindler). Mecquenem (1904) schätzt die Bevölkerung Marāgha's auf 15–20000 Seelen.

Heute ist die Sprache der Bevölkerung das Ādhārī-Türkische, aber im XIV. Jahrh. sprach man in Marāgha noch das „arabisierte Pahlawi“ (*Āzharat al-Kulūb: pahlawī-yi mu'arrab*). d. h. einen iranischen Dialekt der nordwestlichen Gruppe.

Die Mauern der Stadt sind zerfallen. Ihre Tore haben folgende Namen: Ahmadi, Kūra-Khāna, Aḡdash, Pul-i Bināb (oder Gilaslik) und Hadjdj-mirzā. Die Stadtviertel heissen: Agha-beg, Meidan, Darwāza, Sālār-khāna.

Vorgeschichte. Das Tal des Murdi-čai ist bekannt durch seine Wirbeltierreste, die dort von Khanykov im 1852 entdeckt wurden. Grabungen wurden durchgeführt von Goebel (Russe), Straus, Rodler, Pohl (Österreicher), Günther (Engländer) und von Mecquenem (Franzose). Man hat am Murdi-čai Reste des Hipparion, Rhinoceros u. a. gefunden, die aus der Zeit vor dem Ausbruch des Sahand-Vulkanes datieren. Siehe J. F. Brandt, *Über die von A. Goebel . . . bei der Stadt Maragha gefundenen Säugetierreste*, in *Denkschr. d. Naturforscher-Vereins zu Riga*, 1870 und die Bibliographie in Mecquenem, *Contribution à l'étude du gisement de vertébrés de Maragha*, Paris 1908; vgl. auch einen anderen Aufsatz desselben Verfassers unter dem gleichen Titel in den *Annales de paléontologie*, 1924, S. 133–60.

Name. Nach Balādhuri hiess die Stadt zuerst Akra-rūdh (Ibn al-Faḳīh, S. 284: Afrah-rūdh; Yā-kūt, IV, 476: Afrazah-rūdh). Dieser Name, der im Persischen „der Fluss von \*Afrah“ bedeutet, erinnert stark an den Namen der Stadt τὰ Φράτα, die Marcus Antonius in jenen Gegenden während seines Feldzuges gegen die Parther im Jahre 36 vor Chr. belagerte (Plutarch, *Vita Antonii*, Kap. XXXVIII, Paris 1864, S. 1113, und Pseudo-Appian, *Parthica*, ed. Schweighäuser, Leipzig 1785, III, 77, 99). Seit langem hat man angenommen, dass die Namen Οὔρα bei Strabon, XI, Kap. XIII und Index, S. 935, Φράσσα bei Ptolemäus, VI, Kap. II und τοῖς Πράσποις bei Dio Cassius, XLIX, 25 Varianten desselben Namens sind, der wahrscheinlich den Haupt-Wintersitz in der Atropatene bezeichnet (vgl. Ritter, *Erdkunde*, IX, 770). Wenn auch die Identifizierung Rawlinsons von Γάζακα (Sommersitz, Strabon) mit Takht-i Sulaimān von der Wissenschaft anerkannt ist (vgl. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten*, S. 252; Marquart, *Erānšahr*, S. 108; William Jackson, *Persia Past and Present*, S. 136), so bleibt die Lokalisierung von Φράτα immer noch unentschieden. Kurz, es dürfte unwahrscheinlich sein, dass Marāgha, von der Natur so bevorzugt, zur Römerzeit nicht existiert habe; und der alte Name von Marāgha macht die Hypothese Φράτα = Marāgha wahrscheinlich (natürlich mit einem Vorbehalt hinsichtlich der genauen Lage der antiken Stadt).

Ein Ort Marāgha wird in Arabien erwähnt (Yā-kūt), und eine kleine Stadt gleichen Namens existiert in Ägypten in der Nähe von Tanṭā. So drängte sich denn die arabische Etymologie: „ein Ort, wo sich ein Tier wälzt“ (von der Wurzel *m-r-gh*) den Arabern auf; aber in Ādharbaidjān hat diese Bezeichnung (vgl. auch das Dorf namens Marāgha bei Abarkuh, *Nuṣṣat al-Kulūb*, S. 122) das Aussehen einer arabischen Volksetymologie für irgend einen unbekannten Ortsnamen. Es sei noch bemerkt, dass Ptolemäus, VI, Kap. II, den Urmiya-See Margiana (μέχρι τῆς Μαρριανῆς λίμνης) nennt und dass er den gleichen Namen jener Gegend gibt, die sich längs „der ganzen Seite Assyriens“ hin erstreckt. Marquart, *Erānšahr*, S. 143, 221, 313 hält an der Variante Μαρριανή fest, aber Μαρριανή scheint sich auch auf eine gute Überlieferung zu stützen; vgl. Ptolemäus, ed. Wilberg, 1838, S. 391.

Die Araber. Marāgha soll sich unter den Städten in Ādharbaidjān befinden haben, die seit dem Jahre 22 von Mughira b. Shu'ba al-Thaḳāfi erobert wurden (Balādhuri, S. 325; Yā'qūbi, *Kitāb al-Buldan*, S. 271). Marwān b. Muḥammad machte

bei der Rückkehr von seiner Expedition nach Mūkān und Gilān, d. h. im Jahre 123 (740) an diesem Orte halt (Yā'qūbi, *Historiae*, II, 365). Da dieser Ort reich an Stallmist (*Sirdjīn* < pers. *Sirgin*) war, erhielt das alte Dorf (*Karya*) den Namen Marāgha (siehe oben). Marwān liess dort Bauten errichten. Die Stadt fiel alsdann an die Töchter Hārūn al-Rashīd's. Bei der Erhebung Wadjnā b. Rawwād's, des Herrn von Tabriz, liess Khuzaima b. Khāzim, der zum Gouverneur von Ādharbaidjān und Armenien ernannt wurde (wahrscheinlich um 187; s. Vasmer, *Khronologia namestnikov Armenii*, in *Zap. Kolleg. vostokovedov*, I [1925], 397), die Stadt Marāgha mit Mauern umgeben und legte eine Garnison dorthin. Als Bābak sich empörte (201), suchten die Leute Zuflucht in Marāgha. Die Abgesandten Ma'mūn's stellten die Mauern wieder her, und die Vorstadt (*Rabad*) füllte sich mit Bewohnern (Balādhuri, a. a. O.). Im Jahre 221 wird Marāgha als Winterquartier Afshīn's während seines Feldzuges gegen Bābak erwähnt (Ṭabari, III, 1186).

Im Jahre 280 (893) nahm der Sādjide Muḥammad Afshīn b. Diwādād die Stadt Marāgha mit stürmender Hand einem 'Abd Allāh b. Ḥusain, der dabei umkam (Ṭabari, III, 2137; Mas'ūdi, *Murūdj*, VIII, 143). Im Jahre 296 (908) bestätigte der Khalife dem Yūsuf b. Diwādād den Besitz von Marāgha und von ganz Ādharbaidjān. Aus diesem Jahre ist ein Dirham des Yūsuf erhalten, der in Marāgha geprägt wurde (Vasmer, *O monetakh Sadjidov*, Baku 1927, S. 14). Nach Ibn Ḥawḳal (S. 238) hat in Marāgha ein Militärlager (*Mu'as-kar*) bestanden, sowie ein Regierungspalast (*Dār al-Imāra*), ein Schatzhaus (*Khizāna*) und die Verwaltungsbureaux (*Dawāwīn al-Nāhiya*); aber Yūsuf liess die Mauern Marāgha's schleifen und verlegte die Hauptstadt nach Ardabil (vgl. Iṣṭakhri, S. 181). Marāgha wird nur noch als der Ort erwähnt, an dem der letzte Sādjide Abu 'l-Masāfir al-Faṭḥ im Jahre 317 (929) getötet wurde ('Arib, *Ṭabari continuatus*, ed. de Goeje, S. 145).

Die Dailamiten. Im Jahre 332 (943) [während der Herrschaft der dailamitischen Musāfariden] hatten sich die Russen (*Rūs*) Bardha'a's bemächtigt. Ibn Miskawaih, *GMS*, VI, 100 spricht von Krankheiten, die sie dezimierten, weil sie in Marāgha zuviel Obst gegessen hatten. Diese Erwähnung Marāgha's ist in diesem Text ganz überraschend, und Margoliouth hat mit Recht vorgeschlagen, an dieser Stelle برزعة statt مراغة zu lesen. Eine Münze, die Muḥammad b. 'Abd al-Razzāk im Jahre 337 in Marāgha schlagen liess, ist der Rest der kurzen Eroberung Ādharbaidjāns durch diesen General des Būyiden Rukn al-Dawla (Vasmer, *Zur Chronologie der Gāstāniden*, in *Islamica*, III [1927], 170). Aus dem Jahre 347 sind mehrere Dirhams aus Marāgha bekannt mit den vereinigten Namen Ibrāhīm und Džastān, der beiden Söhne des Dailamiten Marzubān (*ebenda*, S. 172).

Die Rawwādī und die Seldjūken. Nach dem Verschwinden der Dailamiten taucht in Tabriz die Familie der Rawwādī-Kurden auf, die anscheinend mit den Musāfariden nur durch Heiraten verwandt sind. Anderseits ist es sehr wahrscheinlich, dass die Rawwādī Nachkommen des Arabers Rawwād al-Azdi, eines Herrn von Ādharbaidjān, sind, die sich an ihre Umgebung in Ādharbaidjān assimiliert haben (Balādhuri, S. 331). Der bekannteste von diesen Rawwādī ist Wahsūdān b. Mamlān



(= Muhammed; der Übergang von *d* zu *l* ist im Kurdischen häufig); er wird in den Jahren 420 bis 446 erwähnt (Ibn al-Athīr, IX, 279, 351, 410) und besass ausser Tabriz auch noch andere feste Schlösser im Gebirge (Sahand?). Als die Ghuzz im Jahre 420 nach Marāgha kamen, liessen sie eine grosse Zahl der Hadhbāni-Kurden hinrichten; diese vereinigten sich mit Wahsūdān und vertrieben die Ghuzz (Ibn al-Athīr, IX, 270—72). Dies Ereignis zeigt, dass die Gegend um Marāgha wieder in die Einflussphäre Wahsūdāns kam. Im Jahre 446 wurde Wahsūdān Vassal der Seldjuken; aber Ibn al-Athīr, IX, 410 berichtet nichts über den Verlust seiner Besitzungen am Sahand.

Im Jahre 497 wurde der Friede zwischen Barkiyaruk und Muhammed, den Söhnen Malik Shāhs, in der Nähe von Marāgha unterzeichnet, und im Jahre 498 besuchte Muhammed Marāgha.

Die Ahmadili. Unter dem Jahre 505 hört man zum ersten Mal von dem Amīr Ahmadil b. Ibrāhīm b. Wahsūdān al-Rawwādī al-Kurdi, des Herrn von Marāgha und Kūtab (Kūlsara?; Ibn al-Athīr, X, 361). Dies ist der Gründer einer kleinen Lokaldynastie, die sich bis etwa 624 hielt. Wir sind über die Geschichte der Ahmadili sehr schlecht unterrichtet; man hat sich übrigens mit ihnen noch nie näher befasst.

Ahmadil war sicher der Enkel Wahsūdān b. Mamlān's von Tabriz; dies erklärt die Hartnäckigkeit, mit der die Atābeks von Marāgha Tabriz wieder zu gewinnen suchten. Nur die unverjährbaren erblichen Rechte können auch die befremdende Tatsache erklären, dass sich unter den Amiren der Seldjuken ein Kurde befand. Der Name Ahmadil ist eine seltsame Bildung; der Name Mahmadil (ein Dorf südlich von Marāgha) gehört zu der gleichen Kategorie von Diminutiven (?). Übrigens nahmen die Ahmadili bald türkische Namen an.

Ahmadil nahm mit einem beträchtlichen Heere an dem Gegenkreuzzug des Jahres 505 teil. Bei der Belagerung von Tell-Bāshir setzte sich Joscelyn mit ihm ins Einvernehmen (*tafāraha*), und er entfernte sich von der Stadt (Kamāl al-Dīn, *Tārīkh Ḥalab*, in *Recueil des hist. des croisades*, III, 599). Als bald verliess Ahmadil Syrien gänzlich, denn er trachtete nach den Gebieten des Sukmān Shāh-i Arman, der soeben gestorben war. Nun weiss man, dass Sukmān seine Herrschaft über Tabriz ausgedehnt hatte; so handelte es sich wahrscheinlich um diese Stadt. Nach Sibṭ b. al-Djawzī (*a. a. O.*, S. 556) hatte Ahmadil 5000 Reiter, und seine Einnahmen aus seinen Lehen beliefen sich auf 400 000 Dināre jährlich. Im Jahre 510 (oder 508) wurde Ahmadil in Baghdād von den Ismā'īliten erdolcht, denen er viele Unannehmlichkeiten bereitet hatte (*a. a. O.*, S. 556; Ibn al-Athīr, X, 361).

Aḳ-Sunḳur I. Im Jahre 514 empörte sich Malik Mas'ūd, der Statthalter von Mawṣil und Ādharbaidjān, gegen seinen Bruder Mahmūd und verliess Marāgha seinem ehemaligen Atābek Kasim al-Dawla al-Bursuḳi; aber die Revolte scheiterte, und im Jahre 516 wurde Aḳ-Sunḳur al-Ahmadilī (Sohn des Ahmadil?), der Herr von Marāgha, der sich in Baghdād befand, von Sultan Mahmūd ermächtigt, in sein Lehen zurückzukehren. Als der Amīr Kun-toḡhdi, der Atābek Malik Tughrlī's (der Herr von Arrān; Ibn al-Athīr, X, 399), im Jahre 515 gestorben war, wollte Aḳ-Sunḳur dessen Stelle bei Tughrlī einnehmen. Dieser befahl Aḳ-Sunḳur, in Marāgha 10 000 Mann auszuheben und zog mit

ihm zusammen zur Eroberung Ardabil's aus, aber ohne Erfolg. Inzwischen war Marāgha auf Befehl Sultan Mahmūd's von Djuyush Beg besetzt worden. Die georgische Chronik (ed. Brosset, I, 368) erwähnt unter dem Jahre 516 (1123) die Niederlage Aḳ-Sunḳurs (den sie „Aghsunthul, Atabak von Ran“ [= Arrān] nennt) bei einem Unternehmen gegen die Georgier, das Tughrlī von Shirwān aus unternommen hatte. Im Jahre 522 nahm Aḳ-Sunḳur, allerdings lässig, an der Unterdrückung der Intrigen des Mazyādiden Dubais teil. Im Jahre 524 gehörte er zu denen, die die Wahl des Sultan Dāwūd betrieben, dessen Atābek er war. Im Jahre 526 fügte Tughrlī, der Onkel Dāwūd's, diesem eine Niederlage bei und besetzte Marāgha und Tabriz (al-Bundārī, ed. Houtsma, S. 161). Dāwūd sowie sein anderer Onkel Mas'ūd und Aḳ-Sunḳur flohen nach Baghdād. Mit Unterstützung des Khalifen und mit Hilfe Aḳ-Sunḳurs eroberte Mas'ūd Ādharbaidjān wieder zurück. Nach der Einnahme Hamadāns wurde Aḳ-Sunḳur dort von den Ismā'īliten ermordet (527), die von dem Wazīr Tughrlī's dazu gedungen waren (vgl. al-Bundārī, S. 169).

Aḳ-Sunḳur II. Der Name von Aḳ-Sunḳurs Sohn wird sehr verschieden überliefert. Ibn al-Athīr, XI, 166 u. 177 nennt ihn Aḳ-Sunḳur (II.); vgl. auch *Tārīkh-i Guzida*, S. 472. Al-Bundārī, S. 231 nennt ihn al-Amīr al-kabir Nuṣrat al-Dīn Khāshbek und auf S. 243 Nuṣrat al-Dīn Arslān Ābā (vgl. al-Kāshghari, *Diwān Lughat al-Turk*, I, 80). Das *Rāhat al-Ṣudūr*, S. 241, 244, 262 nennt ihn Atābek Arslān Ābā. Al-Bundārī behandelt ihn als einen dem grossen Amīr Eldigüz Ebenbürtigen [s. ILDEGİZ], dessen Familie schliesslich über die Herren von Marāgha triumphierte. Der Gegner Aḳ-Sunḳurs II. war der Amīr Khāshbek b. Bülung-eri(?), der ein Günstling des Sultan Mas'ūd war und sich in Arrān und Ādharbaidjān festzusetzen suchte. Dieser Khāshbek hatte Marāgha seit dem Jahre 541 belagert (al-Bundārī, S. 217). Im Jahre 545 nahm Sultan Mas'ūd Marāgha ein und zerstörte die Mauern (*Bāra*), aber danach versöhnten sich Khāshbek und Aḳ-Sunḳur II. unter den Mauern von Rūyin-diz (s. weiter unten). Die Hinrichtung Khāshbeks im Jahre 547 (1153) durch den Sultan Muhammed missfiel Eldigüz und Aḳ-Sunḳur II., und sie setzten Sulaimān auf den Thron von Hamadān. Muhammed wieder zur Macht gelangt, schickte Gesandte, um die beiden Herren von Ādharbaidjān (*Shāhibai Ā.*) für sich zu gewinnen. Der Friede wurde geschlossen (549), und die beiden grossen Amire teilten Ādharbaidjān unter sich (al-Bundārī, S. 243). Bei seinem Tode (554) vertraute Muhammed seinen noch jungen Sohn (Malik Dāwūd; vgl. den Stammbaum in *Rāhat al-Ṣudūr*) Aḳ-Sunḳur an. Während Eldigüz seinen Mündel Sultan Arslān beschützte, marschierte Pahlawān b. Eldigüz gegen Aḳ-Sunḳur II.; aber dieser schlug ihn mit Hilfe des Shāh-i Arman am Safid-rūd. Im Jahre 556 schickte Aḳ-Sunḳur 5000 Mann dem Gouverneur von Raiy, Inandj, zu Hilfe, der gegen Eldigüz kämpfte. Eldigüz behielt aber die Oberhand über ihn, und im Jahre 557 nahm Aḳ-Sunḳur II. an der Expedition des Eldigüz gegen die Georgier teil (Ibn al-Athīr, XI, 189). Nichtsdestoweniger erreichte Aḳ-Sunḳur II. im Jahre 563 in Baghdād die Anerkennung seines Mündels. Als bald belagerte Pahlawān, der Sohn des Eldigüz, den Aḳ-Sunḳur in Marāgha (*a. a. O.*, S. 218), aber ein Friede setzte den Feindseligkeiten ein Ende.

Im Jahre 564 wurde der Amīr von Raiy Inandj

ermordet (Ibn al-Aṭṭir, XI, 230). Der *Ta'rikh-i Guzida*, S. 72 scheint die Empörung Kutluğ's (?), eines Sohnes Aḡ-Sunḡur's (II.?), dem Einfluss İnadj's zuzuschreiben. Er wurde von dem Atābek Pahlawān b. Eldigüz bestraft, und Marāgha wurde seinen Brüdern 'Alā' al-Dīn und Rukn al-Dīn verliehen.

Unter dem Jahre 570 erwähnt Ibn al-Aṭṭir, XI, 280 in Marāgha Falak al-Dīn, einen Sohn des Ibn Aḡ-Sunḡur (d. h. einen Sohn Aḡ-Sunḡur's II.), dem sein Vater seine Besitzungen hinterlassen hatte. Pahlawān schloss die Festung Rūyīn-diz und Marāgha ein. Diesmal wurde der Friede durch Abtretung der Stadt Tabriz an die Familie des Eldigüz geschlossen. Diese wichtige Einzelheit zeigt, dass das Lehen der Aḡmadilī bis zum Jahre 570 die gesamte Umgebung des Sahand-Gebirges einschliesslich Tabriz umfasste.

Im Jahre 602 kam der Herr von Marāgha 'Alā' al-Dīn mit dem Atābek von Arbīl Muẓaffar al-Dīn Gök-būri überein, dem Eldigüziden Abū Bekr unter dem Vorwand seiner Unfähigkeit, Aḡharbaidjān zu nehmen. Von Marāgha aus marschierten sie gegen Tabriz, aber Abū Bekr rief den ehemaligen Sklaven seiner Familie Aydoğhmīsh herbei (vgl. Defrémery, *Recherches sur 4 princes d'Hamadan*, in *JA*, 1847, I, 160). Gök-būri kehrte in seine Besitzungen zurück, und Abū Bekr langte mit Ay-doghmīsh vor Marāgha an. 'Alā' al-Dīn musste die Festung, welche die Ursache der Zwietracht war, abtreten; dies wurde aber durch den Erwerb der Städte Urmiya und Ushnū aufgewogen. Im Jahre 604 starb 'Alā' al-Dīn, den Ibn al-Aṭṭir, XII, 157, 182 diesmal Ḳara-Sunḡur nennt, und hinterliess einen minderjährigen Sohn. Ein tatkräftiger Diener 'Alā' al-Dīn's übernahm den Schutz des Kindes, aber dieses starb bereits im Jahre 605. Abū Bekr bemächtigte sich alsdann sämtlicher Besitzungen der Aḡmadilī, mit Ausnahme von Rūyīn-diz, wo der eben erwähnte Diener sich mit den Schätzen verschanzt hatte.

Es ist nicht klar, ob 'Alā' al-Dīn Ḳara-Sunḡur identisch ist mit dem im Jahre 564 erwähnten Bruder Aḡ-Sunḡur's II. Über das Datum seines Regierungsantritts und über seine Bedeutung gibt es eine indirekte Angabe. Nach der Vorrede von Nizāmī's *Haft-paīkar* wurde dieses Gedicht (beendet 593) auf Wunsch eines 'Alā' al-Dīn Krb (?) Arslān verfasst (die Rūm und die Rūs haben ihm Tribut [*Ḳharādj*] gezahlt; die Georgier haben durch ihn Schlappen erlitten). Dieses *Mamduḡ* wurde schliesslich von Rieu, *Catalogue*, II, 567 und *Supplement*, 1895, S. 154 mit 'Alā' al-Dīn von Marāgha identifiziert. Nizāmī nennt zwei Söhne 'Alā' al-Dīn's, Nuṣrat al-Dīn Muḡammad und Aḡmed; aber um diese Angabe mit Ibn al-Aṭṭir in Einklang zu bringen, muss man annehmen, dass alle beide vor ihrem Vater gestorben sind.

Eine Zeitlang wurde die Linie Aḡmadilī noch durch die Frauen fortgesetzt. Im Jahre 618 langten die Mongolen vor Marāgha an und nahmen die Stadt am 4. Šafar im Sturm. Die Mongolen zerstörten und verbrannten sie und erschlugen die Einwohner (*a. a. O.*, XII, 246, 263); aber die Herrin von Marāgha (eine Tochter 'Alā' al-Dīn's?), die in Rūyīn-diz residierte, entging diesem Missgeschick.

Djalāl al-Dīn. Im Jahre 622 kam der Khwārizmshāh Djalāl al-Dīn auf dem Wege über Daḡūkā nach Marāgha. Er zog ohne Schwierigkeit ein; denn die Bewohner beklagten sich über allerhand

Bedrückungen sowie über Einfälle der Georgier (Nasawī, *Sirat Djalāl al-Dīn*, ed. Houdas, S. 110). Djalāl al-Dīn versuchte den Wohlstand in Marāgha wieder zu heben (Ibn al-Aṭṭir, XII, 280, 282).

Im Jahre 624 (1227), während Djalāl al-Dīn im 'Irāḡ-i 'adjamī war, wurde sein Wazīr Šaraf al-Mulk beauftragt, Aḡharbaidjān zurückzuerobern. Unter anderem liess er Rūyīn-diz einschliessen, dessen Herrin eine Enkelin (*min Hafadat*) des Atābek 'Alā' al-Dīn Karāba(?) war (Nasawī, S. 129). Die Fürstin war mit dem taubstummen Khamūsh verheiratet, dem einzigen Sohn des Eldigüziden Özbek. Der Atābek Nuṣrat al-Dīn, der Sohn eines Khamūsh, den Djuwainī, *GMS*, II, 242 gelegentlich erwähnt, muss dessen Sohn sein. Um einen Ausweg zu finden, bot sie dem Šaraf al-Mulk ihre Hand an. Plötzlich erschien jedoch Djalāl al-Dīn aus dem 'Irāḡ und heiratete selbst die Fürstin. Rūyīn-diz wurde einem gewissen Sa'd al-Dīn anvertraut. Die Zitadelle umfasste einige tausend Häuser (*Uluf min Dūr*) mit ihren früheren Bewohnern (*Ḳudamā'*). Sa'd al-Dīn verfügte ihre Entfernung, aber infolge seiner unklugen Massnahmen schloss die Festung wieder ihre Tore (vor Sa'd?) (Nasawī, S. 129, 157). Ibn al-Aṭṭir, XII, 322 scheint die Folge dieser Ereignisse darzulegen. Unter dem Jahre 627 sagt er, dass die Truppen Djalāl al-Dīn's seit einiger Zeit Rūyīn-diz belagerten. Die Festung wollte kapitulieren, als einige Unzufriedene einen Türkmenenemīr namens Sewindj (*Šwndj*) aus dem Stamme Ḳush-yalwa herbeiriefen. Die Herrschaft dieses Mannes und seiner Verwandten, die ihm folgten, dauerte nur zwei Jahre.

Rūyīn-diz. Diese Festung lag „in der Nähe von Marāgha“ (Ibn al-Aṭṭir, XII, 322). Zakariyā Kazwīnī (II, 358) gibt eine genaue Beschreibung von Rūyīn-diz; danach lag sie 3 Farsakh von Marāgha entfernt. Ihre sprichwörtliche Unüberwindlichkeit (*durība bi-ḡiṣānatiḡa al-maḡhal*) lässt vermuten, dass sie auf dem Abhang des Sahand lag. Nun gibt die russische Karte am Sofi-čai 16 km (ca. 3 Farsakh) oberhalb von Marāgha einen Ort Yay-shāhār (im Türkischen: „Sommerstadt“) an, neben dem sich zwei Bäche in den Sofi-čai (auf der linken Seite) ergiessen; zwischen diesen findet sich der verstümmelte Name „Res oder Eris“. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dies die Lage der berühmten Festung ist, an deren beiden Seiten sich in der Tat ein Bach (*Nahr*) befunden hat; anstelle von *Res* dürfte *Derz*, d. h. Rūyīn-diz, zu lesen sein. Man kennt das Datum der endgültigen Zerstörung von Rūyīn-diz nicht. Noch im Jahre 751 schloss der Čobanide Aṣṡraf dort seinen Wazīr ein (Hammer, *Gesch. d. İlchane*, II, 337); aber das *Nuṣḡat al-Ḳulūb* (740 = 1340) kennt nur das andere Rūyīn-diz, nämlich das bei Sawalān [ein Rūyīn-dizak besteht heute noch 4 Farsakh nord-westlich von Ardabil].

Kūlsara. Ibn al-Aṭṭir, X, 340 nennt Aḡmadilī den „Herrn von Marāgha und Kūtab“. Der letzte Name (كوتاب) muss eine Verballhornung von Kūlsara (كولساره) oder Kūrsara sein, einem Flecken, den die arabischen Geographen an der Strasse Marāgha-Ardabil (10—12 Farsakh von Marāgha und 20—27 Farsakh von Ardabil) sehr wohl kennen (vgl. Ibn Khurādāḡbih, S. 120; Ḳudāma, S. 213; İstāḡhri, S. 194). Ibn Hawḡal, S. 252 vor allem spricht als Augenzeuge von der Bedeutung und dem blühenden Handel Kūlsara's. Dieser Ort muss dem Dorfe Kūl-tāpā („Aschenhügel“, tür-



kische Volksetymologie) entsprechen, das 53 km (ca. 10 Farsakh) östlich von Marāgha am Karanghu liegt. Das Fort Kal'a-yi Zohāk, dessen bemerkenswerte Ruinen Monteith rund 25 km unterhalb Kül-tāpā entdeckt hat (vgl. Morier, *a. a. O.*, S. 296), muss für Kūlsara und für Marāgha als Bollwerk gegen die Einfälle von Nord-Osten her gedient haben. Rawlinson in *JRGS*, 1841, S. 120 sah im Kal'a-yi Zohāk ein sāsānidisches Fort.

Die Mongolen. Marāgha wurde von den Mongolen endgültig im Jahre 628 besetzt (Ibn al-Athīr, XII, 324). Nach der Eroberung Baghdāds (656 = 1258) liess sich Hulagu in Marāgha nieder und befahl den Bau einer Sternwarte nach den Plänen Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's (dieser hatte vier Astronomen als Berater, von denen einer, Fakhr al-Dīn, aus Marāgha stammte; Rashīd al-Dīn, ed. Quatremère, S. 324). Die Sternwarte wurde auf einem befestigten Hügel im Westen der Stadt errichtet, wo man heute nur noch Reste der Grundmauern sieht. Nach dem Plan von Schindler (1883) mass die gebnete Oberfläche des Hügels 137 × 347 m. Über die Sternwarte vgl. Jourdain, *Mémoire sur les instruments employés à l'observatoire de Maragah, in Magasin encyclop. rédigé par A. L. Millin*, Paris 1809, VI, 43–101 [Übersetzung einer arabischen *Risāla*, aus der National-Bibliothek in Paris, die dem Kollegen Naṣīr al-Dīn's Mu'ayyid al-Dīn al-'Ardī zugeschrieben wird] und Ritter, *Erdkunde*, IX, 839–43. Zur Aufbewahrung seiner Schätze liess Hulagu ein festes Schloss auf der Insel Shāhi (1–2 Tagereisen von der Hauptstadt entfernt) erbauen. Dort wurde er auch beigesetzt. Über die Befestigungen von Shāhi siehe schon Ṭabārī, III, 1171. Von Hulagu oder seinen unmittelbaren Nachfolgern stammen die herrlichen Grabtürme, von denen man vier in Marāgha findet (Meccuenem 1908): 1. der eine steht am Anfang der Brücke über den Sāfi-ḥai und ist aus roten Ziegelsteinen mit einer quadratischen Grundfläche und einem Kellergewölbe erbaut (*Gunbad-Kīrmīz*?); 2. ein ähnlicher liegt in den Gärten im Süden der Stadt an der Strasse nach Khānāgā; 3. und 4. liegen in der Nähe des alten Friedhofs im Inneren der Stadt. Der achteckige Turm No. 3 besteht aus dunkelroten Ziegeln mit blauen Fliesen (*Gunbad-i kābūd*), und No. 4 ist rund und mit Arabesken aus Gips bedeckt (*Koi-burdj*, „Widerturm“). Eine Photographie von No. 1 findet sich bei de Morgan (1894), S. 337 und bei Sarre, *a. a. O.*, Textbd., S. 15–6; von No. 3 bei Sarre, *ebenda*, und von No. 4 bei de Morgan, *ebenda*, S. 340. H. Schindler will auf dem *Gunbad-i Ghafār* (No. 2?) den Namen Abū Bekr-i Sa'd-i Zangī [Atābek von Fārs, 623–58?] gelesen haben. Nach Sarre ist No. 4 jünger als 1350. Diese Baudenkmäler müssten an Ort und Stelle von neuem untersucht werden; Lehmann-Haupt versichert, dass sich in ihrem Innern noch Inschriften befinden.

Die ersten mongolischen Ilkhāne führten ein Halbnomaden-Leben; dadurch erklärt sich das Fehlen anderer Baudenkmäler in Marāgha. Erst von Ghazan an wurde in Tabriz eine wirkliche Hauptstadt geschaffen. Marāgha spielte auch weiterhin eine Rolle infolge seiner Weiden und diente als Etappe auf der Verbindungslinie zwischen Ādharbaidjān und Mesopotamien. Sein Name begegnet dauernd in der Geschichte der Ilkhāne. Im Jahre 703 (1304) empfing Oldjeitu in Marāgha die Gesandten des *Khān* von China und führte den Sohn des Naṣīr al-Dīn Ṭūsī in sein Amt an der Sternwarte ein.

Als Kara-Sunkur, der *Amīr al-Umarā'* von Aleppo, die Rachsucht des ägyptischen Sultan Nāṣīr fürchtete, suchte er im Jahre 712 (1312) in Persien bei Oldjeitu Zuflucht, der ihm Marāgha gab. Ibn Baṭṭūṭa, I, 179 fügt der Erzählung dieser Geschichte hinzu, dass diese Stadt unter dem Namen „das kleine Damaskus“ (*Dimishk al-ṣaghīra*) bekannt war. Kara-Sunkur starb im Jahre 728 [1328] (d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, IV, 699).

Die Geographen der Mongolenzeit. Zakariyā Khazwīnī (1275) scheint die Stadt aus eigener Anschauung zu kennen. Nach ihm befanden sich in der Stadt noch Denkmäler aus vorislāmischer Zeit. Er beschreibt die Mineralquellen (in der Nähe des Dorfes Kīyāmat-ābād) und eine Grotte, die dem von Morier, Lehmann-Haupt, Minorsky u. a. besuchten Čai-baghī entsprechen muss. Khazwīnī erwähnt auch den Berg Zandjakān mit einer kalkhaltigen Quelle sowie das Dorf Dīnbdk (Gunbadak) mit einem grundlosen Brunnen (S. 350) und gibt eine Beschreibung von Rūyīn-diz (S. 358).

Das *Nuzhat al-Kulūb* (geschrieben im Jahre 1340), *GMS*, XXIII, 27 schätzt die an den Staatschatz gezahlten Steuereinkünfte von Marāgha auf 70 000 Dināre (Aradībil zahlte 85 000) und die seines *Wilāyat* auf 185 000 Dināre. Der *Tuman* Marāgha muss damals den ganzen Norden Ādharbaidjāns umfassen haben: im Norden grenzte er an den *Tuman* Tabriz, im Westen an Khoi (Urmiya), im Süden an die Gebiete von Kurdistān (Dainawar) und im Osten an den 'Irāk-i 'Adjam (Zandjān, Sudjās). Alle Gebiete, die heute von Sawdj-bulāk abhängen, gehörten damals zu Marāgha. Als Dependenzien von Marāgha nennt Ḥamd Allāh die Städte Dih-i Khwārakān (vulgärlürk.: Tukharghan) im Süden von Tabriz, Lailān am rechten Nebenfluss des Djaghātu (vgl. Rawlinson, 1841, S. 39: die Ruinen von Kal'a-yi Bākhta) und Paswē in Lāhidjān im Tigrisbecken [s. SAWDJ-BULĀK]. Der *Tuman* hatte sechs Kantone, deren Namen sehr verstümmelt sind: Sarādjūn(?), Niyādjūn(?), Dūzakhrūd(?), vgl. den Berg Dūzakāh am mittleren Lauf des Djaghātu, Gāwdūk (an der Mündung des Lailān in den Djaghātu) [der Name wird auch Gāwdūl, Gāwdawān gelesen; es ist sonderbar, dass Firdawsi, ed. Mohl, VII, 141, 151 in diesen Gegenden ein Dasht-i Dūk und ein Kūh-i Dūk erwähnt, wo Bahram Čubin von Khusrāw geschlagen wurde], Bihistān (wahrscheinlich der Kanton Bāhi am Tātawu), Hashtarūd (im Osten des Sahand am Karanghu). Selbst der Kanton Angūrān am Kīzīl-üzān gehörte zu Marāgha.

Das Christentum in Marāgha. Zur Mongolenzeit war Marāgha ein bedeutendes christliches Zentrum geworden. Der berühmte Mār Bar Hebraeus (jakobitischer *Maphrian*) hielt im Jahre 1268 eine Vorlesung über Euklid und im Jahre 1272 eine über Ptolemäus in „dem neuen Kloster“ zu Marāgha; dort schrieb er das *Kitāb al-Duwal*; als er dort am 30. Juli 1286 starb, schlossen die Griechen, Armenier und Nestorianer zum Zeichen der Trauer ihre Läden auf dem Markte (Assemani, *Bibl. Orientalis*, II, 266; Wright, *A short hist. of Syriac literature*, 1894, S. 267, 271, 276, 279). Die Geschichte Mār Yahbalāhā's III. (des nestorianischen Patriarchen [1281–1317], Übers. Chabot, Paris 1895) enthält wertvolle Einzelheiten über Marāgha. Yahbalāhā liess die schon bestehende Kirche Mār Shālītā wieder aufbauen und neben ihr eine Residenz errichten. Im Jahre 1289 liess

Arghun seinen Sohn in Marāgha taufen. Im Jahre 1294 legte der Patriarch den Grundstein zu dem Kloster Johannes des Täufers 2–3 Farsakh nördlich von Marāgha. Nach dem Regierungsantritt Ghazan's (1295) begannen die Verfolgungen der Christen auf Anstiften des Emirs Nawrūz. Die Menge plünderte den Patriarchenpalast und die St. Georgs-Kirche, die von dem Mönche Rabban Šawmā errichtet war (sie war ausgerüstet mit den Geräten der tragbaren Feldkirche Arghun's). Der Patriarch floh zum armenischen König Haïton. Nach der Rückkehr nach Marāgha bestrafte Ghazan die Unruhestifter. 1298 erhielt Yahbalāhā wieder die Bestätigung seiner Rechte. Im September 1301 vollendete er das Johannes-Kloster. Sein Biograph und Zeitgenosse zählt die herrlichen Bauten, die zahlreichen Reliquien und den Reichtum des Klosters auf (Chabot, *a. a. O.*, S. 133). Das Dorf Dahli (?) im Osten von Marāgha wurde gekauft und dem Kloster als *Wakf* gegeben. [Im Nord-Osten der Stadt existiert ein Dorf Kilisā-kāndi „Dorf der Kirche“]. Ghazan und sein Nachfolger Öldjeitu besuchten das Kloster. Yahbalāhā starb dort im Jahre 1317 und wurde dort beigesetzt.

Am Südende des Sternwartenhügels finden sich in den Felsen eingehauene Kammern (3 Kammern laufen ineinander und haben eine Höhe von 4 m, nebst einem Gang). Im Inneren findet man Nischen in Form von Altären. Die Lokaltradition sieht in diesen Bauten eine Kirche (vielleicht aus der Sāsānidenzeit?); vgl. Macdonald Kinneir, H. Schindler, Lehmann-Haupt und Minorsky, *Zap.*, XXIV (1917), 167.

Die Zeit nach den Mongolen. Im Jahre 737 (1337) brachte der Djalayir Shaikh Hasan bei Marāgha (oder am Hashtarūd) dem Tughā-Timur eine Niederlage bei. Der Prätendent Muhammed wurde im Jahre 738 in Marāgha beerdigt (*Šadjarat al-Atrāk*, S. 315). Später spielten sich die politischen Kämpfe der Turkmenen hauptsächlich im Norden Ādharbaidjāns ab. Zur gleichen Zeit nahm das kurdische Element in den Bezirken südlich des Urmiya-Sees festere Gestalt an und erhielt Zuzug aus der Gegend von Mawšil (*Šaraf-nāma*, I, 288). Die Emire der Mukri-Kurden dehnten ihren Einfluss auf Marāgha und selbst auf Dih-Khwāraḳān aus. Die Türken verbanden während ihrer Herrschaft in Ādharbaidjān Marāgha mit Tabriz und legten ihm 15 *Kharwār* Gold jährlich auf, was die Einwohner vertrieb (*a. a. O.*, S. 294). Um 1002 (1593) begegnet der Name der Festung Sarukurghan in der Gegend von Marāgha häufig im *Šaraf-nāma*, S. 294–326 [sie wurde im Jahre 795 von Timur zerstört (*Zafar-nāma*, I, 628) und von den Mukri-Kurden wieder aufgebaut]; ihr Name hängt mit dem Namen des Flusses Sārūk zusammen, eines rechten Nebenflusses des Djaghātu.

Während der zweiten osmanischen Besetzung (1725) wurde Marāgha dem 'Abd al-'Aziz Paşa zur Verwaltung übergeben; diese Verwaltungseinheit bestand aus 5 Sandjaks, von denen 2 erblich waren und 3 von der Regierung vergeben wurden (Hammer, IV, 228: nach Čelebi-zāde). Im Jahre 1142 (1729) schlug Nādir die Osmanen bei Miyānduāb am Djaghātu und besetzte die Orte Dimdim, Sawdj-bulāk, Marāgha und Dih-Khwāraḳān (Mahdi-Khān, *Tārīkh-i Nādirī*, Tabriz 1284, S. 66 = Übers. Jones, I, 104). Nach der kürzlich wieder aufgefundenen Geschichte Nādir's verpflanzte dieser Herrscher 3 000 Einwohner von Marāgha nach Kalāt (Barthold in *Zap.*, XXV, 88).

Die Muḳaddam. Schon zur Zeit Nādir's findet man den türkischen Stamm Muḳaddam erwähnt, der sich in der Gegend von Marāgha niedergelassen hatte (Macdonald Kinneir: 15 000 Leute). Aḥmed Khān Muḳaddam spielte in Ādharbaidjān eine bedeutende Rolle. Jaubert, *Voyage*, S. 160 kannte ihn im Jahre 1805 als den *Beglarbegi* von Ādharbaidjān unter dem Prinzen 'Abbās Mirzā. Im Jahre 1810 rottete er die Führer der Bilbās aus, die er nach Marāgha eingeladen hatte [s. SAWDJ-BULĀK]. Nach Morier, *Second journey*, S. 293 war dieser Patriarch um 1815 bereits 90 Jahre alt (vgl. Brydges, *Dynasty of the Kajars*, S. 90). Der Gouverneur von Marāgha Šamad-Khān, ein Parteigänger Muhammed 'Alī Shāh's, der im Jahre 1909 Tabriz belagerte, war aus der Familie des Aḥmed Khān. Heute konzentrieren sich die Muḳaddam um Miyānduāb.

Im Jahre 1828 wurde Marāgha von den russischen Truppen besetzt. Im Jahre 1881 drang der Kurden-Einfall des Shaikh 'Ubadallāh bis vor die Tore von Marāgha vor. Die Stadt wurde nicht eingenommen, aber die ganze Gegend lag in Ruinen, als H. Schindler sie im Jahre 1882 besuchte. Während des Weltkrieges 1914–18 lag Marāgha in der russisch-türkischen Operationszone [s. TABRİZ].

*Litteratur:* Ausser den im Artikel angegebenen Quellen: Sam'āni, *Kitāb al-Ansāb*, GMS, XX, Fol. 519r (er leitet die *Nisba* Marāghī auch vom Clan al-Marāgh aus dem Stamme al-Azd ab); Hādīdjī Khalifa, *Djihān-nūmā*, S. 389; Ewliya Čelebi, *Siyāhet-nāme*, IV, 333 (unklar und verdächtig); Zain al-'Abidin, *Bustān al-Siyāha*, S. 555.

Die europäischen Beschreibungen von Marāgha (erst seit dem XIX. Jahrh.) sind nicht sehr zahlreich und erschöpfen den Gegenstand nicht: Macdonald Kinneir, *Georg. Memoir*, London 1813, S. 155–56; Morier, *A second journey*, London 1818, S. 281–97 (Tabriz-Marāgha-Gultapa [Kül-tāpā?]-Sārāskānd); Ker Porter, *Travels*, 1822, II, 493; Monteith, *Journal of a tour*, in *JRGS*, 1833, S. 4 (Sahand-Sārāskānd-Kāl'a-yi Zohāk); Rawlinson, *A march from Tabriz*, in *JRGS*, 1841, S. 39 (Miyānduāb); Ritter, *Erdkunde*, IX, 828–52; Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten*, Leipzig 1880, S. 248 ff. (wichtige historisch-geographische Bemerkungen); Houtum-Schindler, *Reisen in N.W. Persien*, in *ZG Erdk. Berl.*, 1883, S. 334 (vgl. den Artikel Marāgha in *Encycl. Britannica*, 2. Aufl., 1911); de Morgan, *Mission scientifique, Etudes géographiques*, I (Paris 1894), S. 337–40 (einige Ansichten); Zugmayer, *Eine Reise d. Vorderasien*, Berlin 1905, S. 123–28; S. G. Wilson, *Persian life*, London 1896, S. 71–80; Le Strange, *The Lands of the East. Caliphate*, S. 164–65; de Mecquenem, *Le lac d'Ourmia*, in *Annales de Géogr.*, 1908, S. 128–44; Lehmann-Haupt, *Armenien*, I (1910), 208–16; de Mecquenem, *Contribution à l'étude du gisement de vertébrés de Maragha*, in *Ministère Instr. Publique, Délégation en Perse, Annales d'Histoire naturelle*, I/2 (1908), 1–79 (mit einer geographischen Einleitung).

Kartographie. Khanykov, *A map of Azerbaijan*, in *Zeitschr. f. Allg. Erdk.*, Berlin 1862, Karte N<sup>o</sup>. XIV; de Morgan, *Carte de la partie centrale du Kurdistan*, *Miss. scient. en Perse*, Atlas, Paris 1895; de Mecquenem, *Versant occidental du Sahend*, *Explor. de la Délég. Franç.*



en Perse, Paris 1904, 1:400'000 (separat erschienen); Russische Karte, 5 Werst auf 1 Zoll. (V. MINORSKY)

**MARAND**, 1. Stadt in der persischen Provinz Āḥarbaidjān.

Lage. Die Stadt liegt ca. 60 km nördlich von Tabriz, in der Mitte zwischen dieser Stadt und dem Araxes (die Entfernung Marand-Djulfā beträgt ca. 65 km). Die Strasse von Tabriz nach Khoy gabelt sich bei Marand. [Eine kürzere Strasse von Tabriz nach Khoy geht am nördlichen Ufer des Urmia-Sees entlang über die Mishow-dagh-Kette und zwar über den Pass zwischen Tasūdġ und Dīyā al-Dīn]. Marand, von schönen Gärten umgeben, nimmt den östlichen Teil einer ziemlich schönen nach Westen schwach geneigten etwa zehn Kilometer breiten Ebene ein. Die Mishow-Kette (westliche Fortsetzung des Sawalān) trennt sie im Süden von der Ebene von Tabriz und vom Urmia-See. Der von den Historikern oft erwähnte Pass südlich von Marand heisst Yam (mongolisch: Post-Station). Der Pass zwischen der Ebene von Marand und Tasūdġ führt den Namen des Dorfes Waldiyān. Im Osten von Marand liegt das gebirgige und wilde Gebiet Karādja-dagh (Hauptort: Ahar). Im Norden trennt eine Gebirgskette (die Fortsetzung der Zentralhöhen des Karādja-dagh) mit dem Engpass Dārā-diz die Ebene von Marand vom Araxes. Die Ebene von Marand wird von dem Fluss Zunūz bewässert, dessen südlicher Arm Zilbīr ganz nahe an Marand vorbeifliesst. Zunūz und Zilbīr fliessen zusammen und münden in den Kōtur-tai (einen wichtigen rechten Nebenfluss des Araxes), etwa 35 km nordöstlich von Khoy. Der Zunūz ist etwa 60 km lang (Ḥamd Allāh: 8 Farsakh).

Geschichte. Ein hoher Tell neben der Stadt zeugt von dem hohen Alter des bewohnten Ortes, der schon zur Zeit der wannischen (Khald) und assyrischen Könige existiert haben muss. Sein griechischer Name *Μαροῦνδα* hängt vielleicht zusammen mit dem Volk *Μαροῦνδαι*, welches nach Ptolemäus, VI, Kap. 2, das Gebiet bis zum Urmia-See innehatte. Eine Legende armenischen Ursprungs, die sich auf die Volksetymologie *Mairand*, „mater ibi“, stützt, verlegt das Grab der Gattin Noahs nach Marand (Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen*, 1904, S. 346 und 451; Ker Porter, *Travels*, I, 217). Moses von Khorene verlegt Marand in die Ortschaft Bakurakert. Übrigens wird von dem armenischen Historiker Orbelian (um 1300) noch ein anderes Marand in der Provinz Siunikh (nördlich des Araxes) erwähnt, und ein Dorf Marand gibt es heute noch östlich von Tighnīt im Khānat Makū.

Ibn Ba'īth. Nach der arabischen Eroberung bemächtigte sich ein gewisser Halbas aus dem Stamme Rabi'a der Stadt Marand. Sein Sohn Ba'īth, Glücksritter (*Ṣū'lūk*) im Dienste des Ibn al-Rawwād, des Herrn von Tabriz, befestigte Marand. Muhammad Ibn Ba'īth errichtete dort Festungen (*Kuṣūr*) (Balādhuri, S. 330). Dieser Häuptling hatte eine grosse Bedeutung erlangt. Um 200 (815) hatte er der Familie Rawwād die Festungen Shāhi und Tabriz entrissen (Ṭabari, III, 1171; an anderer Stelle, III, 1379, sagt Ṭabari statt Tabriz: Yakdur?). Ibn Ba'īth residierte in Shāhi mitten im Urmia-See [die Halbinsel Shāhi, wo später Hulagu Khān seine Schätze aufbewahrte und beigesetzt wurde]. Ibn Ba'īth unterhielt zuerst gute Beziehungen mit dem Khurramiten Bābak, dessen Einfluss im Nord-

Osten des Karādja-dagh, wo seine Residenz al-Baḥdh lag, besonders gross war. Plötzlich änderte Ibn Ba'īth seine Taktik und überwältigte durch List 'Iṣma, einen der Generale des Bābak, den er zum Khalifen Mu'taṣim schickte. Im Jahre 221 begleitete Ibn Ba'īth den Bughā auf seinem Feldzug gegen al-Baḥdh (Ṭabari, III, 1190, 1193). Unter dem Khalifat Mutawakkil's wurde Ibn Ba'īth abtrünnig (*khālafa*) und wurde in Surra-man-ra'a gefangen gesetzt. Durch Vermittlung des Bughā al-Sharābi verbürgten sich dreissig angesehene Personen für Ibn al-Ba'īth, und er durfte sich wohl einer ziemlich grossen Freiheit erfreuen, denn im Jahre 234 (848) entflohr er nach Marand. Ibn Khur-dādhbih, der im Jahre 234 schrieb, nennt gerade Marand das Lehen des Ibn Ba'īth. Ṭabari, III, 1379–89 gibt einen sehr anschaulichen Bericht über die Feldzüge gegen diese Stadt. Die Mauer, die Marand und seine Gärten umgab, hatte 2 Farsakh Umfang. Im Innern waren Quellen. Nach aussen hin schützte der dichte Wald die Stadt. Ibn Ba'īth scharte 2 200 Abenteurer um sich und verstärkte sie durch Nicht-Araber (*'Uṭūdġ*), die mit Schleudern bewaffnet waren. Er liess Wurfmaschinen zur Verteidigung bauen. Während der achtmönatigen Belagerung wurden 100 angesehene Personen (*awliyā' al-Sulṭān*) getötet und 400 verwundet. Als Bughā al-Sharābi (Balādhuri, S. 330: Bughā al-Ṣaghīr) ankam, verstand er es, auf geschickte Weise die Leute aus dem Stamme Rabi'a von Ibn Ba'īth abzubringen. Ibn Ba'īth und seine Familie wurden ergriffen. Sein Haus und die seiner Parteigänger wurden geplündert. Im Shawwāl 235 erschien Bughā mit seinen 180 Gefangenen beim Khalifen. Mutawakkil gab den Befehl, Ibn Ba'īth zu enthaupten, aber Ibn Ba'īth deklamierte arabische Verse, und der Khalife, voller Staunen über seine dichterischen Gaben (*inna ma'ahu la-adaban*), schenkte ihm das Leben. Ibn Ba'īth starb in Gefangenschaft, und seine Söhne traten in das Söldnerheer (*al-Shākiriya*) ein. Nach einer Quelle des Ṭabari (III, 1388) zitierten die Shaikhe von Marāgha voll des Lobes über die Tapferkeit und die Gelehrsamkeit (*Abāb*) des Ibn Ba'īth auch seine persischen Verse (*bi'l-Fārisiya*). Diese schon von Barthold in *B S O S*, II (1923), 836–38, hervorgehobene Stelle bildet einen Beweis für das Vorhandensein der persischen Poesie im Nord-Westen Irāns zu Anfang des IX. Jahrh. Ibn Ba'īth musste genügend iranisiert sein; übrigens stützte er sich, wie wir gesehen haben, auf nicht-arabische Elemente seiner Rustāk's (*'Uṭūdġ Kasārikhi*).

Spätere Geschichte. Die arabischen Geographen des X. Jahrh. (Iṣṭakhri, S. 182; Ibn Ḥawkal, S. 239) nennen Marand unter den kleinen Städten Āḥarbaidjāns, wo Tikak-Stoffe hergestellt wurden. Muḥaddasi, S. 51, 374, 377 lässt Marand von Dabil abhängen und erwähnt seine Gärten, seine blühende Vorstadt und eine Hauptmoschee auf dem Markt. Derselbe Autor (S. 382) gibt eine direkte Strasse von Marand nach Marāgha an (über Nūrin? etwas westlich von Tabriz?). Später musste Marand das Schicksal von Tabriz teilen. Nach Yāqūt, IV, 503 hatte der Verfall der Stadt begonnen, seitdem die Georgier (Kurdj) sie geplündert und ihre Bevölkerung weggeführt hatten. Dies ist eine sehr wertvolle Bestätigung des georgischen Feldzuges in Persien, von dem die georgische Chronik um 1208–10 (605–7 d. H.) eingehend berichtet; vgl. Art. TABRIZ und TIFLIS.

Unter den aus Marand stammenden Theologen

erwähnt Yāqūt einen, der schon um 216 gestorben war, und einen anderen, der im Jahre 433 in Damaskus studierte. Im Jahre 624 (1226) wurde Marand, das nicht mehr genügend befestigt war, von dem Hādjib 'Alī al-Ashrafī von Akhlāt eingenommen. Sharaf al-Mulk, ein Statthalter des Khwārizmshāh, nahm die Stadt ein und richtete ein grosses Blutbad an (Nasawī, ed. Houdas, S. 166).

Das einzige Baudenkmal von Marand ist die Ruine der alten Moschee, in der man ein *Mihrāb* aus Stuck sieht mit dem Datum der Renovierung 731 (1331) (aus der Zeit des Ilkhān Abū Sa'īd). Vgl. Sarre, *Denkmäler pers. Baukunst*, Berlin 1910, S. 24—5 und Taf. XVII, und die Beobachtungen von Herzfeld, *Die Gumbadh-i 'Alawiyyan*, in *Volume . . . presented to E. G. Browne*, 1922, S. 194—5. Um dieselbe Zeit (1340) zählte Hamd Allāh Mustawfī, *Nuzhat al-Kulūb*, GMS, XXIII, 88, im Gebiet von Marand 60 Dörfer. Die Mauern (*Bārū*) der Stadt waren 8 000 Schritt (*Gām*) lang, aber die Stadt nahm nur noch die Hälfte dieses Raumes ein.

Marand wird zur Zeit der türkisch-persischen Kriege mehrfach erwähnt. Nach Ewliyā Celebi (um 1647), *Siyāhat-nāme*, II, 242, war Marand das Jagdgebiet des Timuriden Shāhrukh. Trotz der Zerstörungen durch den Einfall des Sultan Murād machte die Stadt einen blühenden Eindruck und zählte 3 000 Häuser. Ewliyā zählt einige berühmte Theologen auf, die im Norden von Marand begraben sind.

Im Herbst 1724 schickte 'Abd Allāh Pasha Köprülü den kurdischen Khān von Bitlis Muḥammed 'Abid zur Besetzung von Marand, dessen Bewohner geflohen waren. Die Verteidigung konzentrierte sich um den Flecken Zunūz (15 km nördlich von Marand) mit 7 000 (?) Häusern und um eine Festung, die von den Persern Diza genannt wurde. Um die Gefahr, die ihnen von der Flanke drohte, abzuwenden, lieferten die Janitscharen, bevor sie den Vormarsch auf Tabriz fortsetzten, hier im Mai 1725 den Persern eine Schlacht, in der viele Perser fielen. Diza wurde genommen und geschleift (vgl. Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, IV, 226, nach Celebi-zāde).

Seit Chardin, Ausgabe von 1811, I, 318, ist Marand von den europäischen Reisenden oft erwähnt worden; vgl. die Angaben von Ker Porter, Jaubert, Morier, Ouseley und Monteith, bei Ritter, *Erdkunde*, IX, 907. Marand hat eine grössere Bedeutung erlangt, seitdem es an der Strasse Tabriz-Djulfā liegt, die 1906 von den Russen erbaut und 1915 in eine Eisenbahnlinie umgewandelt wurde.

2. Stadt im Bezirk Khuttāl nördlich des Oxus; vgl. Mukaddasi, S. 49, 290—91.

*Litteratur:* im Art. selbst angegeben.

(V. MINORSKY)

**MAR'ASH**, Stadt im syrischen Grenzgebiet gegen Kleinasien (*al-Thughūr al-Shāmiya*). Sie liegt etwa 700 m über dem Meeresspiegel am Nordrand des östlich vom Djaiḥān gelegenen und von dessen Nebenfluss Nahr Hūrīth (Ak-Şū) durchflossenen Talkessels ('Amḳ von Mar'ash; jetzt Çakal Owa und südlich davon Şek'er Owa oder Mar'ash Owasī). Durch ihre Lage im Schnittpunkt der Strassen, die nach Antākiya, nach 'Ain Zarba und al-Maṣṣiṣa, nach Albistān (Abulustain) und Yarpūz, über Göksün (Kokussos) nach Kaisariya, über Behesnī (Bahasnā) nach Sumaisāt und über al-Hadath und Zibātra nach Malatya führen, war Mar'ash von altersher eines der wichtigsten Verkehrszentren in der syrischen Grenzmark. Es wird schon in assyrischen Texten als Markasi,

Hauptstadt des Reiches Gurgum [vgl. d. Artikel *DJARADJIMA*], wiederholt erwähnt und ist Fundort mehrerer „hethitischer“ Monumente (vgl. Unger, *Marqasi*, in Ebert's *Reallexik. d. Vorgesch.*, VIII, 1927, S. 48). In der römischen Kaiserzeit wurde sie zu Ehren des Caligula Germanikeia (auf Münzen: Kaisareia Germanikē) genannt (Grégoire, *Revue de l'instr. publ. en Belg.*, LI, 1908, S. 217 f.). Die Identität von Germanikeia und Mar'ash ist durch zahlreiche, insbesondere syrische Autoren gesichert; auch die Armenier kannten, allerdings wohl nur aus gelehrter Tradition, den Namen *Germanik* (Kermanig bei Vahram; vgl. Matth. v. Edessa, ed. Dulaurier, S. 487 unten; St. Martin, *Mém. sur l'Armén.*, I, 200). Unrichtig ist die Angabe einer Beschreibung des Gebietes von Haleb (Paris Ms. arabe, N<sup>o</sup>. 1683, Fol. 72r), der armenische Name der Stadt sei *Nakinuk* (Blochet, *ROL*, III, S. 525 f., Anm. 6); vielmehr ist dies ein Schreibfehler für *Goinuk*, wie das benachbarte al-Hadath (s. Bd. II, S. 198) später hiess. Kaiser Herakleios passierte die Stadt im Jahre 626 (Theophan., *Chron.*, ed. de Boor, S. 313; Ramsay, *Class. Review*, X, 140; Gerland, *Byz. Zeitschr.*, III, 1894, S. 362). Kaiser Leo III. stammte aus Mar'ash (Germanikeia); von späteren Autoren (wie Theoph., *a. a. O.*, S. 391) wird er fälschlich der „Isaurier“ genannt (Verwechslung mit Germanikopolis; vgl. K. Schenk, *Byz. Zeitschr.*, V, 1896, S. 296—98).

Abū 'Ubaida sandte im Jahre 16 von Manbidj aus den Khālid b. al-Walid gegen Mar'ash, dessen griechische Besatzung ihm gegen die Zusicherung freien Abzuges die Festung übergab, die Khālid darauf zerstören liess (Caetani, *Annali dell' Islām*, III, 1910, S. 794, 806). Sufyān b. 'Awf al-Ghāmidī zog im Jahre 30 (650/1) von Mar'ash aus gegen die Byzantiner. Mu'āwiya baute Mar'ash wieder auf und siedelte in diesem „arabischen Cayenne“ Soldaten an (Lammens, *MFOB*, VI, 1913, S. 437). Nach Yazīd's I. Tode mehrten sich die Angriffe der Griechen auf die Stadt so sehr, dass die Einwohner sie verliessen.

Nachdem Muḥammed b. Marwān den von 'Abd al-Malik mit den Griechen geschlossenen Frieden im Jahre 74 (693/4) gebrochen hatte, rückten im Djumādā I. des folgenden Jahres die letzteren von Mar'ash aus nach al-A'māk (= 'Amḳ von Antākiya; vgl. Le Strange, *Palestine*, S. 391) vor, wurden aber im 'Amḳ von Mar'ash wieder zurückgeschlagen. Von al-'Abbās, dem Sohne al-Walid's I., wurde Mar'ash wiederhergestellt, befestigt und neubevölkert; ausserdem wurde dort eine grosse Moschee erbaut. Die Bewohner von Ḳinnasrīn (d. h. wohl des Djund Ḳinnasrīn) mussten jährlich Truppen nach Mar'ash senden. Während der Kämpfe Marwān's II. gegen Hīmş belagerte Kaiser Konstantinos wieder Mar'ash, das schliesslich kapitulieren musste (746) und zerstört wurde (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 189; Theophanes, *Chron.*, ed. de Boor, S. 422; Georg. Kedrenos, ed. Bonn, II, 7). Die Einwohner wanderten nach Mesopotamien und in das Djund Ḳinnasrīn aus. Nach der Einnahme von Hīmş sandte Marwān Truppen nach Mar'ash, die die Stadt 130 (747) wiederaufbauten; das Schloss in der Mitte der Stadt hiess seitdem nach ihm al-Marwānī (Yāqūt, ed. Wüstenfeld, IV, 498). Doch bereits 137 (754) verwüsteten die Griechen die Stadt von neuem. Darauf liess sie al-Manşūr wiederum durch Şālih b. 'Alī († 150 = 767) aufbauen und mit einer Besatzung belegen, die al-Mahdi noch verstärkte und reichlich mit Kriegsmaterial



versah (al-Balādhuri, *a. a. O.*, S. 189; Theophan., *a. a. O.*, S. 445: ὁ Σάληξ ... μετεποινήθη Γερμανικήν εἰς Παλλιστινὴν). Die Araber drangen 769 (1080 Sel.) in das 'Amk von Mar'ash vor und deportierten die Einwohner der Gegend, die man beschuldigte, zugunsten der Byzantiner Spionage getrieben zu haben, nach al-Ramla (Michael Syrus, *Chron.*, ed. Chabot, II, 526). Nach der syrischen Inschrift von 'Enesh am Euphrat fiel 776/7 n. Chr. (1088 Sel.) die Bevölkerung des Talkessels ('Umkā) von Mar'ash in Kleinasien (Bēth Rhōmāyē) ein, um zu plündern (Chabot, *J A*, IX. Ser., XVI, 1900, S. 286 f.; Pognon, *Inscr. sémit. de la Syrie et de la Mésop.*, S. 148—50, No. 84). Ein griechisches Heer von 100000 Mann belagerte 161—62 (778—79) unter Michael Lachanodrakon das von 'Isā b. 'Alī ('Ισβααλί bei Theophan., *a. a. O.*, S. 451), dem Grossoheim des Khalifen al-Mahdi, verteidigte Mar'ash, zerstörte al-Hadath und verheerte das syrische Grenzgebiet (Weil, *Gesch. d. Chalif.*, II, 98). Hārūn al-Rashid erbaute 183 (799) in der Nähe von Mar'ash die Stadt al-Hārūniya (al-Balādhuri, *a. a. O.*, S. 171; Yāqūt, IV, 498 bezeichnet sie unrichtig als Vorstadt von Mar'ash); auch hob er den Wohlstand von Mar'ash und al-Maṣṣīsa (al-Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, VIII, 295). Der Emīr Abū Sa'īd Muḥammed b. Yūsuf drang 841 nach Kleinasien vor; die Griechen schlugen ihn aber zurück und eroberten al-Hadath, Mar'ash und das Gebiet von Malatya (Michael Syrus, III, 102; Weil, *Gesch. d. Chalif.*, II, S. 315 f., Anm. 1, hält diesen Bericht für unhistorisch). Kaiser Basileios I. zog 877 über Κουκουσός (Gökün) und die Taurospässe (στανεῖ τοῦ Ταύρου) gegen Mar'ash (Γερμανικήα), vermochte es jedoch nicht einzunehmen und musste sich damit begnügen, die Vorstädte zu plündern und zu verbrennen; das gleiche geschah bei al-Hadath ('Αδατα; Georg. Kedrenos, ed. Bonn, II, 214; Theophan. continuat., ed. Bonn, S. 280). Nach der Schrift περί παραδρομῆς πολέμου (de delatione bellica, Migne, *Patrol. Graec.*, CXXVII, 1000) überschritt er kurz vor dem Angriff auf Germanikeia den Παράδεισος ποταμός (vgl. Plinius, *Nat. hist.*, V, 93: eines der 'intus flumina' Kilikiens, also vielleicht der Aḱ-Şū, arab. Nahr Djūriṭh oder Hūrith; unrichtig ist also wohl die Ansetzung Tomascheks, *SB Ak. Wien*, CXXIV, 1891, Abh. VIII, 66). Der Grieche Andronikos drang 292 (904/5) in das Gebiet von Mar'ash ein, schlug die Einwohner von Tarsūs und Maṣṣīsa und zerstörte Kūrus (Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, VII, 378; al-Ṭabarī, III, 2298; Weil, *a. a. O.*, II, 533; Vasilev, *Vizantiya i Arabi*, I, 1902, S. 154). Der Armenier Mleḥ (Arab. Malih) plünderte 916 Mar'ash; von dort und Tarsūs wurden 50000 Gefangene fortgeschleppt (Weil, *a. a. O.*, II, 634; Vasilev, *a. a. O.*, S. 203 f.). In den Kämpfen gegen Saif al-Dawla eroberten die Griechen unter Johannes Kurkuas im Frühjahr 337 (949) Mar'ash (Kamāl al-Dīn bei Freytag, *ZDMG*, XI, 187; Weil, *a. a. O.*, III, 14, Anm. 1; Vasilev, *a. a. O.*, S. 268). Im Jahre 341 (952) besiegte der Ḥamdānide den Domestikos bei Mar'ash und baute dann im Juni die Befestigungswerke der Stadt wieder auf (Freytag, *a. a. O.*, S. 191; Vasilev, *a. a. O.*, S. 291). Als der Ḥamdānide Abū 'l-'Ashā'ir 956 in byzantinische Gefangenschaft geriet, zog ihm sein Schwiegervater Abū Fīrās bis nach Mar'ash nach, um ihn zu befreien, konnte ihn aber nicht mehr erreichen (Dvořák, *Abū Fīrās*, Leiden 1895, S. 31;

Vasilev, *a. a. O.*, S. 297). Nikephoros Phokas besetzte im Rabi' I. 351 (August 962) Mar'ash, Dulūk und Ra'bān (Freytag, *a. a. O.*, S. 199; Rosen, *Zapiski Imp. Akad. Nauk*, XLIV, 152, Anm. 100). Bandjūtakin unternahm 382 (992) einen Plünderungszug nach Mar'ash und kehrte mit Gefangenen und reicher Beute zurück (Freytag, S. 248; Rosen, S. 250, 263). Der Armenier Philaretos Brachamios (Filardūs al-Rūmī), der sich in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts als Führer einer Räuberbande und Bundesgenosse des byzantinischen Kaisers ein kleines Reich im syrischen Grenzgebiet eroberte, stammte aus dem Dorfe Shīrbaz im Gebiete von Mar'ash (Michael Syrus, III, 173, 174 Anm. \*).

Nachdem die Franken unter Gottfried von Bouillon 490 (1097) Mar'ash erobert hatten, setzten sie dort einen Bischof ein (Michael Syrus, III, 191). Bohemund von Antākīya wurde im Juni 1100 auf seinem Zuge gegen Malatya von Gümüştagīn b. Dānīshmand bei dem Orte Gafinā (Michael Syrus, III, 188) im 'Amk von Mar'ash gefangen genommen (*Recueil des hist. or. des crois.*, III, 589; Röhrich, *Gesch. des Königr. Jerus.*, S. 9; Weil, *a. a. O.*, III, 179). Kaiser Alexios sandte später den Feldherrn Butumites nach Mar'ash (τὸ Μάρασιν), der die Stadt einnahm, die umliegenden Dörfer und Städtchen befestigte und mit Garnisonen versah und den Monastras dort als ἡγεμὼν zurückliess (Anna Komnena, *Ἀλεξιάς*, ed. Reifferscheid, II, 132, 11 ff.; F. Chalandon, *Les Comnène*, I, Paris 1900, S. 234). Die Stadt Mar'ash wurde dem armenischen Fürsten Thathul unterstellt, der sich bei ihrer Verteidigung gegen Bohemund ausgezeichnet hatte (Matthēos Urhayeç'i, ed. Dulaurier, Kap. CLXVI, S. 229 f.; Chalandon, *Les Comnène*, I, 104 f.). Doch musste er sie schon 1104 verlassen und dem Joscellin von Courtenay, Herrn von Tall Bāshir, abtreten (Matthēos, *a. a. O.*, S. 257, Kap. CLXXXVI; Raoul von Caens, C. 148; Röhrich, *a. a. O.*, S. 49, Anm. 8; S. 52, Anm. 4). Vielleicht ist dieser Thathul derselbe Armenier, der seine Tochter dem Bruder Gottfrieds von Bouillon, Balduin, zur Frau gegeben hatte (er heisst bei Wilh. von Tyr., X, 1: *Tafroc*, bei Albert von Aix, III, 31; V, 18: *Taphnuz*; vgl. Chalandon, *a. a. O.*, S. 103). Schon 1105 scheint Tankred von Antākīya im Besitz von Mar'ash gewesen zu sein (Röhrich, S. 56), dem es auch in dem Verträge vom Sept. 1108 zugesprochen wurde (ἡ Γερμανικήα καὶ τὰ ὑπὸ ταύτην πολίχνη: Anna Komnena, ed. Reifferscheid, II, 217; Röhrich, S. 66). Im Jahre 1114 unterwarf sich die Witwe des kurz vorher gestorbenen armenischen Fürsten Kogh Vasil (= „Basil der Dieb“) von Mar'ash dem Aḱ Sonkor von Mawşil (Weil, *a. a. O.*, III, 199); am 28. Dju-mādā (27. Nov.) des gleichen Jahres wurde Mar'ash durch ein schweres Erdbeben, bei dem 40000 Menschen ihr Leben verloren, heimgesucht (Michael Syrus, Übers. Chabot, III, 200; *Recueil hist. or. crois.*, III, 607; Matthēos Urhayeç'i, S. 289, Kap. CCXVII). König Balduin belehnte einen Mönch namens Gottfried (*Goisfridus Monachus*) mit Mar'ash, Kaisūm und Ra'bān (Michael Syrus, III, 211; Röhrich, *a. a. O.*, S. 161); dieser fiel 1124 im Gefolge Joscellin's von Edessa bei der Belagerung von Manbidj. Der Dānīshmandide Muḥammed b. Emīr Ghāzī verwüstete 1136/7 die Dörfer und Klöster bei Mar'ash und Kaisūm (Matthēos, S. 320, Kap. CCLIII). Der Seldjūkensultān Maṣ'ūd drang 1138 plündernd nach Mar'ash vor (Michael Syrus, III, 246); ebenso 1141

Malik Muḥammed von Malatya (Michael, III, 249) und 1147 Kılıdġ Arslān II. (Michael, III, 275). Die Stadt gehörte damals dem Schwiegersohn des Grafen Joscellin II. von Edessa, Raynald, der 1149 bei Innib fiel (Röhricht, *a. a. O.*, S. 260). Am 11. September 1149 zogen Kılıdġ Arslān von Albistān und sein Vater Mas'ūd gegen Mar'ash, plünderten die Umgegend und belagerten die Stadt. Die fränkische Besatzung kapitulierte gegen Zusicherung freien Abzuges nach Antäkiya; doch sandte der Sultan ihnen eine Schar Türken nach, die sie auf dem Wege überfielen und umbrachten. Hierbei ging auch der gesamte Kirchenschatz von Mar'ash verloren, den die gegen ihren Bischof aufsässigen Priester an sich gebracht hatten (Michael Syrus, III, 290; Matthēos Uḥayec'i, S. 330, Kap. CCLIX; Chalandon, *a. a. O.*, S. 421; Röhricht, *a. a. O.*, S. 263). Nach Joscellin's Gefangennahme eroberte 546 (1151/2) Nūr al-Din von Haleb einen grossen Teil der Grafschaft Edessa, darunter auch die Städte Mar'ash, Tall Bāshir, Aintāb, Dulūk, Kūrus u. a. (*Recueil hist. or. crois.*, I, 29, 481; II, 54; Weil, *a. a. O.*, III, 296; Röhricht, *a. a. O.*, S. 265, Anm. 5). Das Gebiet wurde darauf geteilt; der Sultan Mas'ūd erhielt Mar'ash, Barzamān, Ra'bān, Kaisūm und Bahasnā, der Ortoġide Ƴara Arslān von Hişn Ziyād die Orte Bābulā, Gargar, Kiākhṭa und Hişn Mansūr; den Rest behielt Nūr al-Din (Michael Syrus, III, 297; Wilh. v. Tyr., XVII, 16). Als Mas'ūd's Sohn, Kılıdġ Arslān, der Herr von Mar'ash (Michael Syrus, III, 318), ein armenisches Dorf angriff, rächten sich die Armenier dadurch, dass sie unter Stephan, dem Bruder des Fürsten Thoros, 1156 in Abwesenheit des Sultans und seiner Türken Mar'ash in Brand steckten und die gesamte Bevölkerung gefangen fortschleppten (Michael Syrus, III, 314 [ergänzt aus Barhebraeus, *Chron. syr.*]; abweichend Abū Shāma, *Rec. hist. or. crois.*, IV, 92; F. Chalandon, *Les Commēne*, II, 1912, S. 434). Unter den Deportierten befand sich auch Bischof Dionysios bar Šalībī, der nach dem Kloster Kālsūr (nach Chabot z. St. das καλστὸν καλτζίερν bei Anna Komnena, ed. Reifferscheid, II, 219) entkam und drei Mēmērē über diese Verwüstung seiner damaligen Diözese Mar'ash schrieb (Michael, *a. a. O.*; Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, S. 298). Thoros von Kleinarmenien plünderte 1165 Mar'ash (Barhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 331; Röhricht, *a. a. O.*, S. 319, Anm. 8; Chalandon, *a. a. O.*, II, 531, Anm. 1). Nūr al-Din entriss dem Kılıdġ Arslān II., als dieser sich auf einem Zuge gegen den Dānişhmandiden Dhū 'l-Nūn befand (Michael Syrus, III, 350), im Anfang Dhū 'l-Ƴa'da 568 (14. Juni 1173) wieder Mar'ash und im Dhū 'l-Hidġdja Bahasnā (*Rec. hist. or. crois.*, I, 43, 592, IV, 158; Matthēos Uḥayec'i, ed. Dulaurier, S. 360; Abu 'l-Fidā', *Annal. Muslem.*, ed. Reiske, IV, 4; Röhricht, *a. a. O.*, S. 303; dem Chalandon, *Les Commēne*, II, 463, folgt, setzt diese Ereignisse fälschlich schon ins Jahr 1159).

Nūr al-Din überliess Mar'ash vielleicht seinem Verbündeten Mleḥ von Kleinarmenien. Als der Fürst von Mar'ash einen Einfall in das Gebiet von Ra'bān machte, zog al-Malik al-Zāhir 592 (1195/6) gegen ihn, worauf sich der Fürst bei ihm entschuldigte und seine Oberhoheit anerkannte (Kamāl al-Din, Übers. Blochet, *ROL*, IV, 212). Der Armenierfürst Rupen III. nahm Bohemund III. von Antäkiya 1185 gefangen und zwang ihn, ihm das Gebiet vom Dġaiḥān bis nach Ƴastūn abzutreten (Michael Syrus, III, 396 f.; Röhricht, *a. a. O.*,

S. 403, Anm. 7, 661). Ghīyāth al-Dīn Kaikhusraw, der Sohn des Kılıdġ Arslān II., eroberte 605 (1208) auf einem Zuge gegen Kleinarmenien Mar'ash (Abu 'l-Fidā', *Annal. Musl.*, ed. Reiske, IV, 232) und machte Ḥusām al-Dīn Ḥasan zum Gouverneur der Stadt. Nach ihm bekleidete dieses Amt sein Sohn Ibrāhīm, dann dessen Sohn Nuşrat al-Dīn, der 50 Jahre über Mar'ash gebot. Auf die lange Regierung von dessen Sohn Muzaḥfar al-Dīn folgte die seines Bruders 'Imād al-Dīn, der aber 656 (1258) die von Armeniern und Georgiern schwer bedrängte Stadt verliess, nachdem er weder bei 'Izz al-Dīn Kaikā'ūs von Rūm noch bei al-Malik al-Šālīh von Ägypten Unterstützung gefunden hatte. Darauf ergab sich die Stadt den Armeniern (Ibn al-Shihna, *Ausg. Bairūt* 1909, S. 192).

Bei dem grossen Mongoleneinbruch in Vorderasien blieb auch Mar'ash nicht verschont. Baibars I. von Ägypten sandte auf seinem Zuge gegen sie 670 (1271) von Haleb aus eine Truppenabteilung unter Taibars al-Wazīrī und 'Isā b. Muḥin nach Mar'ash, die von dort alle Tataren vertrieben und sie töteten (*Rec. hist. orient. crois.*, II, 246; Makrīzī, ed. Quatremère, *Hist. de Sult. Maml.*, I/II, 101). In den Kämpfen gegen die Fürsten von Kleinarmenien drangen die halebinischen Truppen 673 bis Mar'ash vor und zerstörten die Tore der Vorstadt (Weil, *Gesch. d. Chal.*, IV, 77). In den nächsten Jahren verhandelte Baibars mit Gesandten von Sis, von denen er die Übergabe von Mar'ash und Bahasnā verlangte; doch begnügte er sich statt dessen zunächst mit einer beträchtlichen Geldsumme (Makrīzī, ed. Quatremère, *a. a. O.*, I/II, 123 [zum Jahre 673 = 1274]; II/1, 104 [688 = 1289]). Erst 692 (1292) erhielt Sultān Khalīl durch einen Vertrag Bahasnā, Mar'ash und Tall Ḥamdūn (Muḥaddal b. Abi 'l-Faḍā'il, *Hist. des Sultans Mamlouks*, ed. Blochet, in *Patrol. Orient.*, XIV, 557; Weil, *a. a. O.*, IV, 186; St. Lane-Poole, *Hist. of Egypt in the Middle Ages*, London 1901, S. 287). Doch müssen die Armenier die beiden letztgenannten Orte in den nächsten Jahren zurückerobert haben (Weil, IV, 213, Anm. 1). Denn 697 (1297) wurde Mar'ash von neuem von dem Emīr Bilban Tabakhī, dem Nā'ib von Haleb, für Lādġin erobert. Darauf wurde mit dem Fürsten von Kleinarmenien ein Vertrag geschlossen, nach dem der Dġaiḥān die Grenze beider Reiche sein sollte; dadurch fielen Ḥamūs, Tall Ḥamdūn, Kūbarā, al-Nukair (zur Lage vgl. L. Alishan, *Sissouan*, S. 493–96), Ḥaḍġar Shughlān, Sirfandakār und Mar'ash an Ägypten (Makrīzī, *a. a. O.*, II/II, 63; Abu 'l-Fidā', *Ann. Musl.*, V, 140).

In der zweiten Hälfte des VIII. (XIV.) Jahrhunderts eroberten Zain al-Dīn Karadja und sein Sohn Khalīl, die Begründer des Hauses der Dhū 'l-Ƴadr-Oghlu, das ägyptisch-kleinasiatische Grenzgebiet mit Malatya, Albistān, Mar'ash, Bahasnā und Kharpūt [s. Dhū 'l-ƳADR]. In der Moschee von Mar'ash wurde einer ihrer Nachfolger, Malik Arslān, im Jahre 870 (1465/6) ermordet; sein Bild mit der Beischrift „Sultān Arslān“ und das seiner Schwester Sittī Khātūn, überschrieben ἡ μεγάλη Ƴάτω, schmückten den Codex Venetus 516 der Geographie des Ptolemaios, den er offenbar seinem Schwager, Mehmed II., widmen wollte (Olshausen, im *Hermes*, XV, 1880, S. 417–24).

Durch die Eroberung Selim's I. wurde Mar'ash osmanisch; auf seinem Feldzuge gegen die Dhū 'l-Ƴadriya (1515) lagerte er auf dem Rückwege vor Mar'ash und zog dann über Ƴarş Mar'ash



(jetzt *Karş Bazar* oder *Karş Dhu 'l-Kadriya*) und Göksün nach *Kaisariya* zurück (vgl. Taeschner, *Türk. Bibliothek*, XXIII, S. 36, Anm. 4).

Seit 1832 in der Hand der Ägypter, fiel Mar'ash 1840 endgültig an die Türkei zurück. Von 1918–20 war die Stadt von den Franzosen besetzt; nach ihrer Räumung wurde sie Schauplatz entsetzlicher Armeniermetzelen (F. Tournèbize, in *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclésiast.*, IV, Paris 1925, Kol. 360–62).

Mar'ash ist jetzt Hauptstadt eines Wilāyets, das 1928 etwa 185 000 Einwohner zählte; die Stadt selbst hat etwa 50 000 Bewohner.

Die Ausdehnung des Gebietes von Mar'ash war bei den wechselvollen Schicksalen der Stadt im Mittelalter zweifellos grossen Schwankungen unterworfen. Als Orte, die zum Gebiete der Stadt gehörten, werden folgende genannt:

Garbadisō (= *Gerbedisso*, Itin. Anton., ed. Parthey, S. 85; Kleyne, *Jacobus Baradaeus*, S. 191; bei Michael Syrus, II, 256, in 'Arbadis, bei Barhebraeus, *Chron. Syr.*, S. 370, in Gerbid verschrieben), von Nikopolis (İslāhiye) 28, von Doliche (Tell Dülük bei 'Aintāb) 15 röm. Meilen entfernt.

'Ufray (Michael Syrus, II, 447); vgl. Oupli, Uplie bei Alishan, *Sissonan*, S. 238? Vielleicht lag der Ort am Nahr 'Afrin (assyrl. Aprē), den Barhebraeus (*Chron. eccl.*, ed. Abbeloos-Lamy, I, 399 f.) Nahrā 'Ufrēn nennt.

Behedin, „das jetzt zerstört ist“, war der nahe bei Mar'ash gelegene Geburtsort des Nestorios (*Patrol. Orient.*, VIII, 162 f.).

Shīrbaz, der Geburtsort des Philaretos (s. o.).

Das Kloster des Mär Shēnā (Michael Syrus, III, 148).

Kharsina, wahrscheinlich das *Kharshena* der Syrer, bezeichnet Matthēos Urhayec'i (Übers. Dulaurier, S. 259) als dem Gebiete von Mar'ash benachbart. Dulaurier (*a. a. O.*, S. 445) sucht es unweit des Euphrat; doch ist *Marāsid al-Ittilā'*, ed. Juynboll, III, 347, vielmehr *Xapισινών* gemeint, und bei Barhebraeus (*Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 319; vgl. Michael Syrus, III, 307) lautet die richtige Schreibung „Torshenā“. Eher ist mit Chabot (Michael Syrus, Index, S. 43\*) an Kersen am Nahr 'Afrin zu denken (vgl. darüber M. Hartmann, *Zeitschr. Gesellsch. f. Erdk. Berlin*, XXIX, 1894, S. 522, No. 47; Lammens, *MFO Beyrouth*, II, S. 383, Anm. 2; im *Säl-nāme von Halab* von 1286 [1869/70]: Kersentāsh).

Das jetzige Wilāyet (früher Sandjak) Mar'ash besteht aus vier Kāzās:

Zaitūn, nördlich von Mar'ash, Schauplatz des Armenieraufstandes gegen die Türkei von 1894/5, berühmt wegen seiner reichen Eisenminen (Aghassi, *Zeitoun*, Paris 1897; Anatolio Latino, *Gli Armeni e Zeitoun*, Florenz 1897).

Albistān [s. d.], ebenfalls nördlich von Mar'ash.

Andarin, westlich der Stadt und des Djaihan (nicht zu verwechseln mit Anderin in der syrischen Steppe!); die Hauptstadt des Kāzās ist Keban (armen. *Ghaban*), die Residenz Leo's von Kleinarmenien.

Pāzārdjīk, zwischen Mar'ash und 'Aintāb; Hauptort ist Baghdin.

*Litteratur:* al-Isṭakhrī in *BGA*, I, 55 f., 62, 67 f.; Ibn Hawkal in *BGA*, II, 108–10, 120, 127, 153; al-Makrīsī in *BGA*, III, 154; Ibn Khurdaibih in *BGA*, VI, 97; Kudāma in *BGA*, VI, 216, 253; al-Idrīsī, ed. Gilde-meister in *ZDPV*, VIII, 27; Ibn Rusta in

*BGA*, VII, 107; al-Mas'ūdī. *Tanbih*, in *BGA*, VIII, 58; ders., *Murūdī al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, VIII, 295; Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, Übers. Guyard, II/II, 2, 39; al-Dimishkī, ed. Mehren, S. 206, 214; Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 498; Sa'fī al-Dīn, *Marāsid al-Ittilā'*, ed. Juynboll, III, 81; al-Balādhuri, *Futūḥ al-Buldān*, ed. de Goeje, S. 150, 188 f.; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Index, II, S. 806; al-Tabarī, *Chron.*, Indices, S. 774; Hamd Allāh Mustawfī, ed. Le Strange, S. 268; Michael Syrus, *Chronik*, ed. Chabot, Index, S. 48\*; Matthēos Urhayec'i, Übers. Dulaurier, Paris 1858, S. 532; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 502 f.; ders., *The Lands of the Eastern Caliphate*, 1905, S. 128 f.; Tomaschek in *S. Bk. Wien*, 1891, Abh. VIII, S. 86; V. Cuiet, *La Turquie d'Asie*, II, Paris 1891, S. 240–47; H. Grothe, *Meine Vorderasien-expedition 1906 u. 1907*, II, S. 312 (Index); Basīm Atalā'i, *Mar'ash Ta'rikhī wa-Djughrafiyāsī*, Stambul 1339 (1921). — Über die antike Stadt vgl. meinen Art. *Germanikeia* in Pauly-Wissowa, *RE*, Suppl.-Bd. IV, Kol. 686–9.

(E. HONIGMANN)

AL-MAR'ASHĪ. [Siehe SHŪSTARĪ.]

MARĀṬHĀ, im Hindi und im indischen Persisch gewöhnlich falsch MARHAṬṬA geschrieben, ist der Name eines Volksstammes im westlichen Indien, der Mahārāshtra bewohnt, ein Land, das östlich von den westlichen Ghāts zwischen dem 17. und 21. Grade nördlicher Breite liegt und an einem Punkte bis zum 79. Grade östlicher Länge reicht. Die Marāṭhā-Kaste ist eine Landwirtschaftskaste, einfacher Herkunft und beinahe identisch mit der grossen Kunbi-Kaste; sie behauptet aber bisweilen von Kshatriya-Herkunft zu sein. Die Marāṭhā dienten in den Armeen der islamischen Königreiche Südinindiens und sammelten dort militärische Erfahrung; aber die Zeit ihres Aufstiegs fiel mit dem Sinken der Macht des Mughalreiches im XVII. Jahrh. zusammen, als ihr Nationalheld Shiwadji Bhonsla die Bauernbevölkerung von Mahārāshtra in ein Militärvolk verwandelte. Shiwadji wurde in Shiwner bei Djunnār im Jahre 1627 geboren, und während sein Vater einen grossen Teil von Carnatic für Bidjāpūr eroberte, ergriff er Besitz von vielen Bergfestungen in den Westghāts. Der Sultan von Bidjāpūr konnte ihn nicht unterwerfen, und 1659 erschlug er Afḡal Khān, den Befehlshaber der Armee von Bidjāpūr, auf einer freundschaftlichen Konferenz. 1664 zerstörte er die Stadt Sūrat, und musste mit einer kaiserlichen Armee, die Awrangzib zu seiner Bestrafung geschickt hatte, kämpfen. 1666 wurde er bewogen, dem Kaiser in Dihli zu huldigen, war jedoch von dem Empfang bei ihm so angewidert, dass er flüchtete und zum Deccan zurückkehrte. Dort dehnte er seine Herrschaft weiter aus, bis er 1674 den Titel *Rādjā* annahm und in Raygarh auf den Thron gesetzt wurde. Er nahm von den Ländereien im Carnatic Besitz, die sein Vater von Bidjāpūr erhalten hatte, und starb 1680. Sein ältester Sohn und Nachfolger Sambhādji fiel Awrangzib in die Hände. Dieser liess ihn hinrichten, liess jedoch seinen unmündigen Sohn Shāhū am Leben und behielt ihn an seinem Hofe, und Rādjā Rām, Shiwadji's jüngerer Sohn, wurde Herrscher der Marāṭhā, die nun eine Nation waren. Beim Tode Awrangzibs (1707) wurde Shāhū freigelassen und bestieg den Thron seines Grossvaters, aber

er war niemals mehr als ein Schattenkönig und überliess alle Staatsgeschäfte seinem Brāhmanenminister oder Pishwā, Bālādji Wishwanāth, der seinen königlichen Herrn zu der Stellung eines Staatsgefangenen erniedrigte und die Dynastie der Pishwā gründete. Er führte eine Armee nach Dihli und erzwang von einer entkräfteten Regierung Anerkennung des Marāṭhāstaates und das Recht, *Cauth* oder ein Viertel der Steuern im ganzen Deccan zu erheben. Unter seinen beiden Nachfolgern, Bādji Rāo I. (1720—40) und Bālādji Rāo (1740—61), eroberten die Marāṭhā Guċċarāt, Mālwa, Berār, Gondwāna und Uṛisa und machten Einfälle in den Carnatic, Bengal und den Pandjāb. Sie schienen im Begriff zu sein, die Mughalmacht in Indien abzuschaffen, da vernichtete sie Aḥmed Shāh Abdālī oder Durrānī in der Schlacht bei Pānīpat (1761). Trotzdem blieb die Marāṭhāmacht in den Händen der Pishwā-Generäle, und zwar von Sindhya in Gwāliyār, von Bhonsla in Nāgṗūr, von Holkar in Indūr und von Gāekwār in Guċċarāt. Die Dynastie der Pishwā bestand weiter in Pūna, und ein Erbfolgestreit (1775) veranlasste die Bombay-Regierung zu intervenieren. 1778 umzingelten die Marāṭhā die Bombay-Armee bei Pūna und zwangen ihren Führer, einen erniedrigenden Vertrag zu unterzeichnen; aber Warren Hastings sandte ein Heer von Bengal, das Gāekwār und den Pishwā unterwarf, und andere Truppen schlugen Sindhya und besetzten Gwāliyār. Ein für die Marāṭhā günstiger Friede wurde geschlossen, aber ihre Konföderation wurde sehr geschwächt. 1802 nahm Bādji Rāo II., der aus Pūna geflohen war, seine Zuflucht zu der Regierung von Bombay und schloss mit der indischen Regierung einen Hilfsvertrag. Er wurde in Pūna durch Generalmajor Arthur Wellesley wiedereingesetzt; aber Sindhya, Bhonsla und Holkar, die die Unterwerfung des Pishwā unter die Engländer übel aufnahmen, griffen zu den Waffen, und der dritte Marāṭhā-Krieg begann. Im Deccan besetzte Arthur Wellesley Aḥmadnagar, gewann die entscheidenden Siege bei Assaye und Argōn und erstürmte die starke Festung Gāwīl. In Hindūstān schlug General Lake Sindhyas Armee bei Laswārī und besetzte Dihli. Bhonsla verlor Uṛisa und Berār, Sindhya seine Besitzungen im Dūāb und sein Wächteramt beim Kaiser, und Holkar wurde unterwürfig gemacht. Jedoch verwüsteten nach dem Frieden die unter dem Namen Pindārī bekannten Freibeuter, die im Dienste der Marāṭhā standen, weiterhin britische Schutzstaaten und selbst britisches Gebiet, und als 1817 der Marquis von Hastings Truppen zusammenzog, um mit diesen Plünderern abzurechnen, erhoben sich die Pishwā, Bhonsla und Holkar gegen die britischen Residenten an ihren Höfen. Der erste wurde bei Khirkī, der zweite bei Sitabaldī geschlagen, und das Heer des dritten bei Mahidṗūr vernichtet. Der Pishwā wurde seiner Gebiete für verlustig erklärt; diese wurden der Bombay-Präsidenschaft angegliedert; auch Holkar und Bhonsla verloren viel Gebiet. Bhonsla starb 1853 und sein Gebiet fiel, da kein männlicher Erbe vorhanden war, an die englische Regierung. Der entthronte Pishwā lebte ebenfalls bis 1853, und sein adoptierter Sohn Dhondū Pant war der Nānā Shāhib der indischen Empörung. Drei grosse Marāṭhā-Staaten bestehen heute noch: der von Sindhya in Gwāliyār, der von Holkar in Indūr und der von Gāekwār in Guċċarāt, aber keiner von ihnen ist in Mahārāshtra.

*Litteratur:* Khāfi Khān, *Muntakhab al-Lubāb*, in *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1869; James Grant Duff, *History of the Mahrattas*, 4. Aufl., Bombay 1878; Thomas Duer Broughton, *Letters written in a Mahratta Camp in 1809*, Westminster 1892; C. A. Kincaid und D. B. Parasnis, *A History of the Marāṭhā People*, Oxford 1918; Surendranath Sen, *Administrative System of the Marāṭhās*, Calcutta 1923.

(T. W. HAIG)

**MARDAITEN.** Es sind dies die *DJARĀDJUMA* [s. d.] der Araber — zuweilen werden sie mit den *Djarāniqa*, Sing. *Djarmakāni* verwechselt —, die nach ihrer Stadt Djurdjūma so benannt sind. Der dazugehörige Singular ist *Djurdjumāni*. Sie bewohnten die abschüssigen Gebiete des Amanus und des Taurus, die Syrien und Cilicien voneinander trennen, sowie die sumpfigen Gebiete von Antiochia [s. BŪKA]. Sie erfreuten sich den Byzantinern gegenüber, denen sie Rekruten und Banden von Freischärlern lieferten, einer teilweisen Unabhängigkeit. Als die Araber sich Antiochias bemächtigten, willigten die Mardaiten ein, ihnen als Hilfs- und Aufklärungstruppen zu dienen, sodann in dieser Eigenschaft die Tore, die „Pylae“ des Amanus zu überwachen. In den kleinen Forts, die in der Nähe der Engpässe errichtet waren und die die Ein- und Ausgänge Syriens beherrschten, lagen sie zusammen mit den Arabern in Garnison. Da sie von der Kopfsteuer befreit waren, erhielten sie das Recht auf die Beutestücke, die auf den Schlachtfeldern gesammelt wurden. Sie waren im wahrsten Sinne des Wortes Freischärler, die von Krieg und Raubzug lebten, die sich nur für den schlugen, der sie bezahlte, Halbnomaden, die mit Blitzeile kamen und verschwanden. Da sie sehr laue Christen waren, Monotheleten oder Monophysiten — man weiss es nicht genau —, erwies sich auch ihre Treue den Byzantinern und den Muslimen gegenüber als ebenso unzuverlässig. „Bald“, versichert Palādhuri, „gehorchten sie unsern Beamten, bald verrieten sie uns den Griechen“. Der fragwürdige Zustand der arabischen Eroberung im Norden Syriens — eine schwankende Grenzmark, die nacheinander von den Muslimen und den Kaiserlichen verheert wurde —, der schwierige Zugang zu dem Gebiet der Mardaiten liessen es nicht zu, diese ohnehin unzuverlässigen Bundesgenossen zu bestrafen.

Um 40 (666) gelang es dem griechischen Kaiser, sie gegen Syrien zu hetzen. Es handelte sich dabei nicht mehr um einen jener Raubzüge, wie sie den Bergbewohnern des Amanus zur Gewohnheit geworden waren, sondern um einen regelrechten Einfall. Mit Unterstützung einiger Schwadronen Kavallerie und mit Hilfe kaiserlicher Offiziere drangen ihre Banden bis in das Innere des Libanon vor und besetzten dort bis nach Palästina die wichtigsten strategischen Punkte. Zu den Eindringlingen flüchteten sich eine Menge von Eingeborenen, die mit der arabischen Herrschaft unzufrieden waren, und Tausende von Sklaven, die sich infolge der arabischen Eroberungen zu Wasser und zu Lande in Syrien angesammelt hatten. Die Bergbewohner dieses Landes, die tatsächlich unabhängig geblieben waren, machten mit den Mardaiten gemeinsame Sache. Die omaiyadische Regierung musste diese gefährliche Bewegung um jeden Preis zum Stillstand bringen, den Einfall eindämmen und sich zu allererst die Neutralität von Byzanz sichern, das dieses Unglück entfesselt hatte. Nicht einen



Augenblick zögerte Mu'āwīya, sich den belastenden Bedingungen des Kaisers zu unterwerfen: ein jährlicher Tribut von 3000 Goldstücken, die Auslieferung von 8000 Gefangenen und die Ablieferung von 50 Pferden von guter Rasse. Dafür verpflichtete sich der Kaiser, den Mardaiten die Unterstützungen an Menschen, Waffen und Geld zu entziehen. Durch nichts ist es jedoch erwiesen, dass danach alle diese Abenteuerer ihre festen Stellungen im Innern der syrischen Gebirge endgültig geräumt haben. Die Neutralität des byzantinischen Reiches, die Verluste, die sie teilweise erlitten hatten, und schliesslich die Gründung einer starken Züttkolonie am Rande des mardaitischen Gebietes zwangen die Djarādjima, die von Byzanz im Stiche gelassen waren, vorübergehend zur Untätigkeit.

Ein Vierteljahrhundert später erregten sie von neuem die Aufmerksamkeit. Dies geschah unter 'Abd al-Malik, der mit dem Gegenkhalifen Ibn al-Zubair in einen endlosen Krieg verwickelt und der durch den plötzlichen Aufstand des Omayyaden 'Amr al-Ashdaq überrascht worden war (69–70 = 688–89). Kaiser Justinian II. machte sich diese Verwicklungen zunutze, um die Mardaiten von neuem gegen Syrien zu hetzen. Man unterstützte wiederum einen Aufstand wie unter Mu'āwīya I. Byzanz lieferte ihnen Subsidien und Waffen. Gleichzeitig liess es zur Unterstützung dieser Freischärler ein Heer aus Anatolien vorrücken. Ebenso wie bei dem ersten Einfall erfuhren sie einen starken Zuzug von Sklaven, Flüchtlingen und Unzufriedenen, zu denen man vielleicht die Maroniten zählen könnte [s. LIBANON]. 'Abd al-Malik, der völlig unvorbereitet war, zögerte nicht, die gleiche Politik wie Mu'āwīya einzuschlagen. Der Kaiser stellte seine Forderungen: ausser den Bedingungen, die vorher von den Sufyāniden-Khalifen unterzeichnet worden waren, mussten die Araber den Byzantinern die Hälfte des Tributes von Cypern, Armenien und Iberien überlassen. Um diesen Preis verpflichtete Justinian sich, die Mardaiten fallen zu lassen. Der grösste Teil der Eindringlinge willigte ein, Syrien zu räumen. Einer ihrer Führer, der hartnäckig darauf bestand, einen Freibeuterkrieg in den Gebirgen um Hums und Damaskus weiter zu führen, wurde von einem Agenten des Khalifen meuchlings ermordet. Seine Schar zerstreute sich. Einzelne Gruppen von Mardaiten blieben im Lande, wo wir sie unter dem Khalifat Walid's I., ständig gefürchtet und mit Schonung behandelt, wieder antreffen.

Die Djarādjima, die im Amanus verschanzt und durch die grossen Sümpfe und das Seengebiet von 'Umk in der Antiochene gedeckt waren, führten praktisch genommen ein von Byzanz sowie vom Khalifat unabhängiges Dasein; sie wählten ihre Herren und ihre Regierungsart, wie es ihnen passte. So zögerten einige nicht, ihr Schwert in den Dienst der Araber zu stellen. Unter ihnen ist ein Bandenführer Maiūma oder Maimūn zu nennen. Er kam bei der Belagerung von Tyane mit seiner Truppe um, die aus etwa tausend Mann, wahrscheinlich alles Mardaiten, bestand. Seine Landsleute im Amanus wollten anscheinend den Tod 'Abd al-Maliks benutzen, um ihre Einfälle in die syrischen Provinzen zu erneuern. Maslama, der Sohn dieses Khalifen, beschloss, mit diesen Ununterworfenen ein Ende zu machen. Er drang in ihr Land ein, belagerte ihre Hauptstadt Djurdjūma und zwang sie zur Übergabe. Tausende von Mardaiten kamen bei diesem Feld-

zug um. Den andern räumte man die Möglichkeit ein, den christlichen Glauben beizubehalten und ferner das Recht, in den muslimischen Heeren zu dienen, alles in allem die gleichen Bedingungen, die ihre Vorfahren zu Beginn der arabischen Eroberung erwirkt hatten. Seit diesem scharfen Vorgehen war die mardaitische Gefahr, die Quelle ununterbrochener Verwicklungen unter den vorhergehenden Khalifen, völlig beseitigt. Die Mardaiten von Antochia merkten übrigens bald, dass die Auswanderung ihre Reihen schliesslich lichten würde; denn viele hatten sich entschlossen, nach Anatolien und in den Dienst des byzantinischen Kaiserreichs zu gehen. Diese Erkenntnis hinderte die Mardaiten, die in Syrien geblieben waren, nicht daran, unter den Fahnen des Khalifats zu kämpfen. Man trifft sie unter Yazid II. wieder an, wo sie mit der syrischen Armee an der Unterdrückung der Unruhen im 'Irāk mitwirkten.

*Litteratur:* Mas'ūdī, *Murūdj*, ed. B. de Meynard, V, 224, 225; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, Ausg. Kairo, IV, 128; Tabarī, *Annales*, II, 796; Balādhuri, *Futūh*, ed. de Goeje, S. 159–67; Suyūfī, *Tārīkh al-Khulafā'*, S. 87 (wo *Djurdjūma* statt *Djurdhūma* zu lesen ist); Ibn al-Fakīh, *B G A. V*, 35; *Aghani*, V, 158; XVI, 76; Michael der Syrer, *Chronique*, ed. Chabot, II, 479; Theophanes, *Chronographie*, Bonner Corpus, A. M. 6469; Wellhausen, *Das arab. Reich*, S. 116; ders., *Die Kämpfe mit den Römern in der Zeit der Umayyaden*, S. 16–8, 24; H. Lammen, *Études sur le règne du calife omayyade Mo'awia*, I, 14–22; Van Gelder, *Moh'tār de valsehe profet*, Leiden 1888, S. 98–9; Ibn al-Athīr, *Nihāya fī Gharīb al-Hadīth*, Bulāker Ausg., I, 153, 214. (H. LAMMENS)

**MARDĀWIDJ** B. ZIYĀR, ABU 'L-HADJĀDJĀDJ, der Begründer der Dynastie der Ziyāriden, stammte väterlicherseits von den Herrschern von Gilān, mütterlicherseits von den Isphabād von Rūyān. Er war unter den 'alidischen Herrschern von Tabaristān in das Heer eingetreten und war unter Asfār b. Shīrawāih Hauptmann. Mardāwīdj schlug 316 (928) Saiyid Abū Muḥammed Hasan al-Dā'i, rebellierte kurz danach gegen Asfār, machte sich in Zandjān unabhängig, welches er als Djāgīr behielt, und eroberte Kāzwin. Dann besiegte er Asfār, zwang ihn, nach Tabas in Kūhistan zu fliehen und tötete ihn im Jahre 319, als er versuchte, die Burg Alamūt zu erreichen.

So wurde Mardāwīdj Herr von Raiy und Tabaristān. Darauf schlug er Mākān und annektierte Tabaristān. Zweimal versuchte Mākān, Tabaristān mit Hilfe von mächtigen Verbündeten zu erobern, aber Mardāwīdj schlug ihn beide Male und zwang ihn, nach Khurasān zu flüchten. Zu dieser Zeit (319 = 931) gingen Būye's drei Söhne, 'Alī, Hasan und Ahmed, die Mākān's Armee befehligten, zu Mardāwīdj über. Dieser übertrug 'Alī, dem ältesten, die Stelle eines Gouverneurs der Provinz Karādj.

Nachdem Mardāwīdj seine Macht über Tabaristān und Gurgān befestigt hatte, wandte er seine Aufmerksamkeit Djibāl zu, schlug den Gouverneur Ilārūn b. Gharīb in der Nähe von Hamadān (319 = 931) und eroberte ganz Djibāl bis zu den Grenzen von Hulwān. Im folgenden Jahre erkannte ihn der Khalife Muqtadir formell als Herrscher über die Provinzen, die er erobert hatte, unter der Bedingung an, dass er Isfahān räume; da aber Muqtadir kurz darauf ermordet wurde, entzog sich Mardāwīdj seiner Verpflichtung. Etwa um diese Zeit empörte

sich 'Alī b. Būye, der Gouverneur von Karadj, und nahm Isfahān in Besitz. Mardāwīdj sandte seinen Bruder Washmīr gegen 'Alī, der Isfahān aufgab und sich nach Arradjān zurückzog. Um wirksamer gegen 'Alī vorgehen zu können, schloss er eine Freundschaftsallianz mit Yākūt, dem Gouverneur von Shirāz, zog nach Isfahān und drohte, gegen 'Alī ins Feld zu rücken. Jetzt bot 'Alī seine Unterwerfung an und schickte als Garantie seiner Rechtschaffenheit seinen Bruder Hasan als Geisel an Mardāwīdj.

Der Khalīf Kāhīr bestätigte im Jahre 322 (934) Mardāwīdj in seiner Stellung unter der Bedingung, dass er Isfahān räume. Mardāwīdj gehorchte und sandte Instruktionen an seinen Bruder Washmīr, den Gouverneur von Isfahān, die Provinz dem Vertreter des Khalīfen, Muẓaffar b. Yākūt, zu übergeben; als jedoch Kāhīr kurz darauf im Djumādā I desselben Jahres (April/Mai 934) abgesetzt wurde, entzog sich Mardāwīdj wiederum seiner Verpflichtung.

Im Šafar 323 (Jan. 935) wurde Mardāwīdj von seinen türkischen Sklaven in Isfahān ermordet. Er wurde von seinen Soldaten geliebt, die, wie berichtet wird, seinen Sarg den ganzen Weg nach Raiy auf ihren Schultern zum Begräbnis trugen. Mardāwīdj war ein Mann von grossem Ehrgeiz und hatte den Plan, Baghdād zu erobern und das Persische Reich in seiner Person wiederherzustellen; aber er wurde ermordet, bevor er diesen Plan durchführen konnte.

*Litteratur:* Ibn Miskawaih, *Ta'djārib al-Umam*, ed. Margoliouth, I, 161 ff.; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, VIII, 142—229; Ibn Isfandīyār, *G M S*, II, 208—19; Saiyid Zahir al-Dīn, *Tārīkh-i Tabaristān*, ed. B. Dorn, S. 171 ff.; Khwāndamīr, *Ḥabīb al-Siyar*, Tihra 1271, II, 145 ff. (M. NAZIM)

**MĀRDĪN** (im Arabischen *Mārdīn*, im Syrischen *Marde* geschrieben), Stadt im oberen Mesopotamien (Diyār Rab'ā).

Lage. Im oberen Mesopotamien wird die Wasserscheide zwischen Tigris und Euphrat von den Höhenzügen gebildet, deren höchster Punkt (südwestlich von Diyār-bakr) der Karadjā-dagh (1500 m) ist. Dieses Basaltmassiv wird nach Osten zu (in der Richtung auf Džazirat Ibn 'Omar) von einer Kalksteinkette fortgesetzt, die im Altertum anfangs unter dem Namen Masius und später unter dem Namen Izala (Ἰζαλλε) bekannt war. Der östliche Teil dieser Kette ist das Gebiet Djabal-Tūr oder Tūr 'Abdin mit dem Zentrum Midyāt. Am Südabhang des Masius entspringen zahlreiche Wasserläufe; die meisten von ihnen vereinigen sich, bevor sie zwischen den Gebirgen 'Abd al-'Aziz (im Westen) und Tell-Kawkab und Sindjār (im Osten) hindurch fliessen; ihre vereinigten Wassermassen bilden den Khābūr.

Mārdīn liegt in der Nähe der Stelle, wo die Masiuskette sich von dem Gebiete südlich des Tigris [die Flüsse Gök-su und Shaikhān] nach dem Quellgebiet des Khābūr [der Bach Zuwārak, der nördlich von Mārdīn entspringt] hin bequem überschreiten lässt, mit anderen Worten, Mārdīn beherrscht die Strasse Diyār-bakr-Niṣībīn (die dann nach Džazira Ibn 'Omar und Mawṣil weiter läuft). In westlicher Richtung anderseits verbinden mehrere (Ritter, XI, 356, zählt deren drei) direkte Strassen Mārdīn über Urfa mit Biredjīk (am Euphrat); in südwestlicher Richtung führt eine Strasse von Mārdīn nach Ra's al-'Ain (heute die Eisenbahn)

und nach Harrān. Die direkten Entfernungen betragen: Mārdīn-Diyār-bakr 90 km; Mārdīn-Niṣībīn 45 km; Mārdīn-Sawur-Midyāt 115 km; Mārdīn-Biredjīk ca. 257 km; Mārdīn-Adana (Eisenbahnlinie) 710 km.

Noch vorteilhafter wird die ausserordentlich günstige Lage am Kreuzpunkt der Strassen durch die sehr befestigte Position der Stadt, die in einer Höhe von 1190 m auf einem isolierten Gebirgsausläufer erbaut ist; auf dessen Gipfel liegt ein Fort, das die Stadt noch um 100 m überragt (siehe die Seitenansicht bei Černik, Tafel II, Skizze 17). Buckingham vergleicht ihre Lage mit der Lage von Quito in Südamerika. Alle Reisenden (vgl. Ibn Ḥawqal, S. 152) sind durch den einzigartigen Anblick der unendlichen mesopotamischen Ebene überrascht, die man oben von der Stadt aus sich unabsehbar nach Süden zu erstrecken sieht. Noch vor 100 Jahren konnte die Stadt Mārdīn für unüberwindlich angesehen werden, doch hemmte ihr beschwerlicher Zugang fühlbar ihren Handel. Nach Černik können beladene Kamele nicht bis zur Stadt emporsteigen. Eine Nebenlinie von 24 km verbindet heute Mārdīn bei der Station Darbaziya mit der sogenannten "Baghdādabahn", aber die Station Mārdīn ist 8 km von der Stadt entfernt.

Alte Geschichte. Seltsamerweise scheint Mārdīn trotz seiner bemerkenswerten Lage in den Keilinschriften nicht bekannt zu sein. Ammianus Marcellinus, XIX, 9, 4, ist der erste, der zwei Forts "Maride et Lorne" erwähnt, zwischen denen die Strasse von Amid (Diyār-bakr) nach Niṣībīn verlief. Theophylaktos Simokattes, II, 2, 19, erwähnt τοῦ Μάρδος φρουρὰς und V, 3, 17 τὸ Μάρδος, 3 Parasangen von Dārā entfernt. Prokop, *De aedificiis*, II, 4, spricht von Σμάρρδης (oder Σμάρδης) und Λόρνης und Georgius Cyprius, ed. Gelzer, 1890, S. 46, von Μάρδος und Λόρνης.

Dagegen bezieht sich der Name Μάρδη bei Ptolemäus, VI, Kap. I, auf eine andere Ortschaft in Assyrien östlich vom Tigris.

Die islāmische Eroberung. Die Muslime unter 'Iyād b. Ghanm besetzten schon im Jahre 19 (640) die Festung Mārdīn ebenso wie Tūr 'Abdin und Dārā (Balādhuri, S. 176). Unter dem Jahre 133 wird Mārdīn gelegentlich eines Aufstandes im oberen Mesopotamien erwähnt. Die Stadt bildete einen Teil der Besitzungen Buraika's, des Anführers der Rabī'a, der von dem 'Abbāsiden Abū Dja'far geschlagen wurde (Tabarī, III, 53). Im Jahre 279 entriss Aḥmed b. 'Isā Mārdīn dem Muḥammed b. Ishāk b. Kandādīj (*ebd.*, III, 2134). Ḥamdān b. Ḥamdūn hatte sich nach seinem Emporkommen um 260 (873) Mārdīns bemächtigt. Im Jahre 281 marschierte der Khalīf Mu'taḍid gegen diese Stadt, Ḥamdān entflohen und überliess Mārdīn seinem Sohne. Letzterer übergab die Festung, welche geschleift wurde (*ebd.*, III, 2142). Die "graue Festung" (*al-Bār al-ashhab*) wurde sodann wiederaufgebaut; denn Ibn Ḥawqal (um 366) schreibt ihre Erbauung dem Ḥamdāniden Ḥamdān b. al-Ḥasan Naṣīr al-Dawla b. 'Abd Allāh b. Ḥamdān zu. Nach dem Tode seines Vaters (358) wurde Ḥamdān von seinem Bruder Faḍl Allāh Abū Taghlib seiner Besitztümer beraubt. Durch den Frieden von 363 zwischen dem Būyiden Bakhtiyār und Abū Taghlib erhielt Ḥamdān seine Besitzungen, jedoch ausser Mārdīn, zurück (Ibn Miskawaih, ed. Amedroz, II, 254 und 319).

Die arabischen Geographen bringen wenig Einzel-



heiten über Mardin, dessen Bedeutung sie jedoch betonten. Nach Ibn al-Faḳīh (S. 132, 136) war der *Khavādj* von Mardin ebenso gross wie der von Māyafāriḳīn (865 000 Dirham). İstakhrī, S. 76k, behauptet, dass es sich um eine grosse Stadt auf dem Gipfel eines Felsens handle, dessen Zugangsweg einen *Farsakh* betrug; Dunaisar war eine ihrer Dependenzien. Ibn Hawḳāl, S. 143, schätzt den Zugang auf zwei *Farsakh*. Die Vorstadt von Mardin stand in Blüte, war gut bevölkert und hatte ausgedehnte Handelsbeziehungen. Das Quellwasser gelangte durch unterirdische Kanäle in die Stadt; das Regenwasser wurde ebenfalls in Zisternen (*Ṣahāridj wa-Birak*) gesammelt. Yāḳūt, IV, 390 (vgl. al-Kazwīnī, S. 172) berichtet von der Grösse der vor Mardin (d. h. unterhalb der Stadt) gelegenen Vorstadt und von ihren zahlreichen *Madrasa*, *Khānaḳāh* usw.; was das *Kal'a* betraf, so gab es in der Welt keinen mächtigeren Festungswall; die Wohnungen türmten sich in Etagen übereinander.

Die Marwāniden und die Seldjuken. Wahrscheinlich lag Mardin in der Einflusszone der Marwāniden; denn nach ihrem Geschichtsschreiber (vgl. Amedroz, *J R A S*, 1904) hatte sich die Herrschaft ihres Ahnherrn Bādḥ (gest. 380/990) über Diyār-Rabi'a (Nişibin, Tür 'Abdin) erstreckt. Sodann herrschten dort die Seldjuken. Nach dem Tode Malikshāh's bemächtigte sich Tutuṣh b. Alp Arslān zeitweilig der Gebiete bis Nişibin. Unter Barkiyaruk wurde Mardin seinem alten Sänger (*Mughannī*) verliehen.

Die Ortoḳiden. Dann kam die Dynastie ans Ruder, deren Geschieke ganz besonders mit Mardin verknüpft sind. Der Sohn (oder Enkel?) Ortoḳs mit Namen Yāḳūtī bemächtigte sich mit List der Festung, wo er gefangen gehalten wurde; aber sie wurde ihm von seinem Bruder Sukmān, einem Sohne Ortoḳs († 498), entrissen. Von 502 an herrschte in Mardin İl-ghāzī b. Ortoḳ (Ibn al-Aṭṭār, X, 269, 321), dessen Linie dort bis 811 (1408) herrschte [s. ORTOḲIDEN]. Über ihre Münzen, die in Mardin in den Jahren 599, 606, 634, 637, 648, 655, 656 usw. geprägt wurden, vgl. Ghālib Edhem, *Catalogue des monnaies turcomanes*, Konstantinopel 1894 und S. Lane Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Bd. III u. X (Index, s. v. Maridin).

Im Jahre 579 (1183) kam Saladin nach Ḥarzam [10 km südwestlich von Mardin], war aber nicht imstande, sich der Stadt zu bemächtigen. Im Jahre 594 bemächtigte sich Malik 'Adil b. Aiyūb der Vorstadt, die geplündert wurde, aber die Belagerung der Stadt selbst wurde im folgenden Jahre aufgegeben. Im Jahre 599 sandte 'Adil gegen Mardin seinen Sohn Ashraf, der in ihren Dependenzien Gouverneure (*Shahna*) ernannte. Der Aiyubide von Aleppo al-Zāhir b. Ṣalāḥ al-Dīn bot seine Dienste an, und 'Adil begnügte sich mit einer Kontribution von 150 000 Dināren und der Lehnsherrlichkeit über den Ortoḳiden von Mardin (vgl. Abu 'l-Faradj, ed. Pococke, S. 412, 425, 427).

Die Mongolen. Im Jahre 657 forderte der Mongole Hulagu Khān die Unterwerfung des Fürsten von Mardin Nadjm al-Dīn Ghāzī Sa'īd, der ihm seinen Sohn Muzaḳfar sandte, aber eine neutrale Haltung bewahrte. Im Jahre 658 wurde die Stadt 8 Monate lang von den Truppen Yashmut's, des Sohnes Hulagu's, eingeschlossen. Die Hungersnot und eine Epidemie wüteten in der Stadt. Nach Rashid al-Dīn, ed. Quatremère, S. 375, tötete Mu-

zaffar seinen Vater, um den Leiden der Bewohner ein Ende zu machen (Abu 'l-Faradj und Waṣṣāf geben verschiedene Berichte darüber, vgl. d'Ohsson, III, 308, 358). Muzaḳfar wurde als Herr von Mardin bestätigt; seine Nachkommen erhielten von den Mongolen noch die Enbleme der Königsgewalt (die Krone und den Sonnenschirm). Unter der Herrschaft Ṣāliḥ b. Mansūr's (769 = 1367), dessen Schwester Dunyā Khātūn die Gattin des İlkhāns Khudābānde war, besuchte Ibn Baṭṭūṭa (II, 142-5) Mardin.

Timur. Der Ortoḳiden-Sultan 'Isā (778-809) war zur Zeit von Timurs Einfall im Jahre 796 der König von Mardin. Sultan 'Isā huldigte dem Eroberer, aber die Bürger griffen die Krieger Timurs an, die sich in die Stadt gewagt hatten. Malik 'Isā wurde gefesselt und nach Sulṭāniya gebracht (*Zafar-nāma*, I, 663, 671-2). Im April 1394 wiederholte Timur den Angriff, und die Stadt wurde im Sturm genommen. Sodann begann die Belagerung der oberen Festung (*al-Kal'at al-shahbā*), aber sie wurde niemals eingenommen. Timur begnügte sich mit Geschenken und Versprechungen hinsichtlich des *Khavādj* und kehrte in die Ebene zurück (*ebd.*, I, 676-9). Die Bewohner von Mardin erhielten bei der Geburt Ulughbeg's Amnestie. Sultan Ṣāliḥ wurde in Mardin anstelle seines Bruders, Sultan 'Isā's, ernannt (*ebd.*, I, 676-81); aber drei Jahre später wurde letzterer begnadigt und wieder in sein Lehen eingesetzt (*ebd.*, I, 787). Trotzdem schloss sich Sultan 'Isā, als Timur im Jahre 803 wieder in Mesopotamien erschien, in Mardin ein. Da die Belagerung eine Frage der Zeit war und da die Vorräte nicht ausreichten, hielt sich Timur nicht vor der Stadt auf, sondern beauftragte den Kara 'Othmān Ak-ḳoyunlu mit der Belagerung Mardins' (*ebd.*, II, 354).

Die Ak-ḳoyunlu. Mit diesem Ereignis begannen die Ak-ḳoyunlu in die Geschichte Mardins' einzugreifen, aber die Streitkräfte Kara 'Othmān's waren dieser Aufgabe noch nicht gewachsen. Im Jahre 805 kam Sultan 'Isā aus freien Stücken zu Timur und wurde begnadigt (*ebd.*, II, 512).

Kurze Zeit hindurch versuchten die Kara-ḳoyunlu, sich dem Bestreben der Ak-ḳoyunlu zu widersetzen, die Mardin in ihre Gewalt bringen wollten. Als Kara Yūsuf nach dem Tode Timurs Ägypten verliess, um in seine Besitzungen zurückzukehren, schloss er mit Sultan 'Isā ein Bündnis und marschierte gegen Kara 'Othmān. Der Kampf dauerte 20 Tage und endete mit einem Vergleich. Sowie Kara Yūsuf nach Adharbaidjān aufgebrochen war, wiederholte Kara 'Othmān seinen Angriff, schlug Sultan 'Isā bei Djawsak (es liegt 17 km westlich von Mardin an der Strasse nach Derek ein Djawsat) und belagerte Mardin, aber wiederum erfolglos (Münedjdjim-bashī, II, 685). Es ist unklar, in welcher Beziehung diese Feindseligkeiten zu einer Unternehmung gegen Diyār-bakr stehen, die von Djakim oder Djakūm (Gouverneur von Aleppo, früherer Mamlūk Barḳuk's) geleitet wurde und an der Malik 'Isā teilnahm. In der Schlacht, die Muhammed (?), der Sohn Kara-ilik's [= Kara 'Othmān], den Verbündeten am 15. Dhū 'l-Ka'da 809 lieferte, wurde Sultan 'Isā getötet (vgl. die ägyptischen Quellen, die von Rieu für Howorth, III, 685 ausgezogen wurden). Sultan Ṣāliḥ folgte ein zweites Mal auf Sultan 'Isā; aber die Ak-ḳoyunlu bedrängten ihn weiterhin, und im Jahre 811 trat er Mardin schliesslich an die Kara-ḳoyunlu ab, die ihm dafür Mawṣil gaben.

Die Reihenfolge der Ereignisse ist unbekannt, aber nach Münedjdjim-baḥḥi betraute der Nachfolger Kara 'Oṭhmāns 'Alī Beg (832—42; vgl. Ahmed Tewhīd, *Musie Imp. Ottoman, Monnaies musulmanes*, Teil IV, Konstantinopel 1903) seinen Bruder Hamza mit der Aufgabe, die Türkmene in der Umgebung von Mārdīn ansässig zu machen. Schon Djihāngīr (848—57), der Sohn 'Alī's, war Herr über diese Stadt geworden. Unter der Regierung Uzun Ḥasan's besuchte Josaphat Barbaro Mārdīn und wurde in der Herberge (*ospedale*), die von Djihānhīr Beg (Ziangir) erbaut war, untergebracht. Man besitzt Münzen, die in Mārdīn von Uzun Ḥasan (875) und von seinem Sohne Ya'qūb geprägt wurden. Nach dem Tode Ya'qūbs bemächtigte sich 'Alā' al-Dawla, der Fürst der Türkmene Dhū 'l-Kadar, des Gebietes von Diyārbakr, aber nach Aussage eines anonymen venetianischen Kaufmanns behielten die Aḳ-koynlu Mārdīn. Noch im Jahre 903 (1498) datierte Abu 'l-Muzaḥḥar Kāsim b. Djihāngīr seinen Firman auf den Namen des Fürsten von Eḡl von seiner Hauptstadt (*Dār al-Saḥāna*) Mārdīn; vgl. Baṣaḡić, *Der älteste Firman der Cengīz-begs*, *Wissensch. Mitt. aus Bosnien*, VI (Wien 1899), S. 479. Die Münzen Kāsims gehen bis auf das Jahr 908 zurück. Die *Takiya* Kāsim-pādshāhs, die Niebuhr noch erwähnt, soll von demselben Herrscher stammen.

Die persische Eroberung. Im Jahre 913 (1507) wurde das ganze Gebiet bis Malatya von Shāh Ismā'īl erobert, der dort seinen General Ustādjlū Muḥammed einsetzte. Nach dem venetianischen Kaufmann, der im Jahre 1507 auf Reisen war (*a. a. O.*, S. 149), wurde Mārdīn ohne Blutvergiessen besetzt. Derselbe Reisende berichtet von schönen Palästen und Moscheen in der Stadt; es gab in Mārdīn mehr Armenier und Juden als Muslime. Die Schlacht bei Čaldīrān (914) erschütterte die Stellung der Perser. Anstelle von Ustādjlū Muḥammed, der bei Čaldīrān ums Leben gekommen war, wurde dessen Bruder Kara-khān ernannt, der sein Hauptquartier in Mārdīn aufschlug. Bald bemächtigten sich die Osmanen Diyārbakrs und sodann der Stadt Mārdīn, aber die Perser, die die Festung behielten, stellten die frühere Lage wieder her.

Die osmanische Eroberung. Endlich wurde im Jahre 922 (1516) Kara-khān in dem Gefecht bei Karghan-dede in der Nähe der alten Stadt Koč-ḥiṣār 17 km südwestlich von Mārdīn geschlagen und getötet. So brach die Herrschaft der Perser im oberen Mesopotamien zusammen, aber die Festung Mārdīn blieb ständig in den Händen Sulaimān-khān's, des Bruders Kara-khān's. Die Belagerung dauerte ein Jahr, und erst als Bīyīklī Muḥammed Pasha mit Verstärkungen aus Syrien heranrückte, wurde sie bezwungen, und ihre tapferen Verteidiger wurden niedergemacht (*Ālam-ārā*, S. 24, 32 [anstatt Koč-ḥiṣār nennt diese persische Quelle Ōlāng-i Fūrāk?]; Hammer, *GOR* 2, I, 736—40, nach Abu 'l-Faḍl, dem Sohne des Ḥakīm Idrīs und dem Fortsetzer von dessen *Haṣṭbihiṣṭ*).

Zur Zeit des Feldzuges gegen Baghdād (941) wurde Mārdīn zu einem *Sandjak* erhoben und dem *Eyālet* Diyārbakr einverleibt. Ewliya Čelebi, IV, 59, zählt zu Mārdīn 36 *Zāmet*- und 465 *Timār*-Lehen; im ganzen stellte Mārdīn 1060 bewaffnete Männer (*Djebelī*). Im XVIII. Jahrhundert wurde Mārdīn eine Dependenz der Pasha's von Baghdād; Otter (1737) traf in Mārdīn einen *Voi-voda* an, der von Ahmed Pasha ernannt war. Noch zur Zeit Kinneirs (1810) war Mārdīn die Grenz-

stadt des Pashalik Baghdād und wurde von einem *Mutesallim* verwaltet, der von dieser Stadt aus dahin geschickt war.

Die Reformen Mahmūd II. wurden im oberen Mesopotamien übel aufgenommen. Um 1832 (Ainsworth) empörte sich Mārdīn. Die Herrschergewalt in Mārdīn war an die kurdischen Beys übergegangen. Southgate (1836) spricht von einer erblichen (?) Familie, die in Mārdīn herrschte. Die beiden Brüder des regierenden Bey (*ruling bey*), die sich der Herrschergewalt bemächtigt hatten, weigerten sich, die Oberhoheit der Pforte anzuerkennen. [Man fragt sich, ob diese Beys nicht Angehörige des Milli-Stammes waren; über ihre Hauptlinge siehe Buckingham, *a. a. O.*, S. 156]. Rashīd Pasha, der Befrieder Kurdistan's, belagerte die Stadt und liess die grosse Moschee sprengen (Ainsworth). Die Ordnung wurde zeitweilig wiederhergestellt. Umfangreiche Arbeiten wurden unternommen, um den Zugangsweg zur Stadt zu verbessern. Rashīd Pasha starb im Januar 1837 (Poujoulat). Als die Ägypter in Syrien einfielen, bemächtigte sich ihr Parteigänger Timawī b. Aiyūb aus dem Milli-Stamme Mārdīn's (Mark Sykes, *The caliph's last heritage*, London 1915, S. 320), wurde aber getötet. Die Niederlage der Osmanen bei Nizīb (Juni 1839) steigerte die Verwirrung aufs Höchste. Die Pforte übertrug Mārdīn dem Sa'd-allāh Pasha von Diyārbakr, aber die Bewohner zogen es vor, sich dem Ibrahim Pasha von Mawsil, dem Feinde der *Tanzimāt*, zu unterwerfen. Dieser Pasha schickte einen Gouverneur nach Mārdīn, aber die Aufständischen besetzten auch noch die Zitadelle (Ainsworth 1840), und der Gouverneur fiel bald einem Aufruhr zum Opfer.

Nach dem „Wilāyetgesetz“ von 1287 (1870) bildete Mārdīn einen Sandjak im *Wilāyet* Diyārbakr; dieser Sandjak bestand aus 5 *Kazā's*: Mārdīn, Nişibin, Djazira, Midiyāt, Awine. Der Flächeninhalt dieses Sandjak wurde auf 20740 qkm geschätzt, und die Zahl der Dörfer betrug 1062. Die Produktion des Sandjak war vorwiegend landwirtschaftlicher Art. Die Stadt Mārdīn erzeugte eine beschränkte Anzahl von Stoffen aus Seide, Wolle und Baumwolle, Lederarten, Schals usw., aber trotz ihrer hervorragenden Güte waren diese Waren hauptsächlich für den örtlichen Verbrauch bestimmt (Cuiet). Nach der Reform von 1921 bildete Mārdīn ein Wilāyet mit 6 *Kazā*, 1018 Dörfern und 125809 Bewohnern (*Türkiye Djem-hūriyeti 1925—26 Sāl-nāmesi*). Das *Sāl-nāme* von 1926—27 weist neue Veränderungen auf. Die Zahl der *Kazā* ist jetzt acht, ihr Flächeninhalt 16 000 qkm mit 6,5 Millionen *Dönüm* bestellbaren Bodens.

Kazā	Zahl der Dörfer	Abhängige Nahiye
Zentral	147	Koč-ḥiṣār
Sawur ('Awniye)	113	'Ömerkān
Nişibin	114	Hubāb
		Āliyan (Dirūn)
Midiyāt	134	Kerbūrān
		Djezbīnī
		Bā-djūrīn
		Ḥasan-keif
Ra's al-'Ain	9	
Direk	138	Maḥall-i Matinān (Shamrakh)
Djezre	211	Slūbi
Ker-djōs	98	
	964	



Das Wilāyet grenzt heute an das französische Mandatsgebiet.

Bevölkerung. Niebuhr (1766) zählte in Märdin 3000 Häuser (davon 1000 christliche) mit 60000 Bewohnern. Dupré (1808) schätzt die Bevölkerung auf 27000 Seelen, davon 20000 Türken (d. h. Muslime), 3200 Jakobiten, 2000 Armenier und 800 Shamsiya. Die andern Reisenden machen folgende Angaben: Kinneir (1814): 11000 Seelen, davon 1500 Armenier; Southgate (1837): 3000 Familien, davon 1700 muslimische, 500 armenisch-katholische, 400 jakobitische, 250 syrisch-katholische, 100 chaldäische; Mühlbach (1838): 12—15000 Bewohner; Sachau (1879): 20000; Cuinet (1891): 25000, davon 15700 Muslime.

Nach Southgate herrschen in der Stadt die arabische und die kurdische Sprache vor. Die bauerliche Bevölkerung des Tur 'Abdīn spricht den aramäischen Dialekt "Torāni"; vgl. Prym u. Socin, *Der neu-aramäische Dialekt des Tur 'Abdīn*, Göttingen 1881. Über den kurdischen Dialekt siehe Makas, *Kurdische Texte aus der Gegend Märdin*, Leningrad 1924.

Unter den religiösen Sekten Märdins verdienen die Shamsiya eine eingehende Untersuchung. Zur Zeit Niebuhrs (1766) gab es noch ungefähr 100 solcher Familien in der Stadt, und noch Buckingham, *a. a. O.*, S. 192 und Southgate (1837) erwähnen sie. Die Shamsiya sind wahrscheinlich die letzten Überreste eines örtlichen Heidentums. Um die Mitte des XVIII. Jahrhunderts wurden sie dazu gebracht, sich für jakobitische Christen zu erklären, aber nur in einer rein äusserlichen Weise (vgl. Ritter, XI, 303—5).

Das Christentum in Märdin. Das Gebiet von Märdin hat eine ausserordentlich wichtige Rolle in der Entwicklung des östlichen Christentums gespielt. Eine Glanzperiode der nestorianischen Kirche, die um 755 beginnt, ist eng mit Märdin verknüpft. Gegen Ende desselben Jahrhunderts wurden unter dem Erzbischof Johānu von Märdin zahlreiche Klöster in der Umgebung der Stadt wiederhergestellt. Im Jahre 1171 wurde das jakobitische Patriarchat von Diyār-bakr (Amīd) nach Märdin verlegt. Im Jahre 1207 liess es sich in Deir-Za'farān, eine Stunde östlich von der Stadt nieder, um ca. 1555 wieder nach Märdin zurückzukehren (Assemani, *Bibl. Orient.*, II, 110, 221, 470; Wright, *A short Hist. of Syriac Lit.*, 1891, im Index). Über die Lage der Christen vor 1914 siehe die Werke von Southgate, Parry, Cuinet usw.

Altertümer. Nach Niebuhr gibt es in Märdin zahlreiche arabische Inschriften. Die Inschriften der Ortokiden sind von 'Alī Emīrī Efendi untersucht worden; dieser hat sich sogar mit den *Wakf*-Inschriften der Hauptbauten dieser Dynastie in Märdin beschäftigt (vgl. Kātib Ferdī [944], *Märdin Mülūk-i Urtuqiye Ta'rikhi*, ed. 'Alī Emīrī, Stambul 1331). Über die Bauten der Ortokiden siehe den Artikel ORTOKIDEN. Die Bauwerke Märdins, die von grossem künstlerischem Interesse sein sollen, sind nie im Einzelnen beschrieben worden. Buckingham, S. 191, bringt einige Einzelheiten über das Minaret der „grossen Moschee“, d. h. der Moschee Nadīm al-Dīn Alpī, die in den Jahren 568—72 erbaut worden ist (ein Zylinder auf einer quadratischen Basis mit aus dem Stein ausgehauenen Bögen usw.; oben eine Galerie aus Stein und ein spitzes Dach). Die Kuppeln der Moschee von Mādm sind gerippt (*ribbed and guttered*), ihre

vertikalen Rillen laufen von der Spitze aus strahlenförmig auseinander.

*Litteratur:* Idrisi, Übers. Jaubert, II, 142 (Märdin in der Džazira); Ibn Džubair, *G. M. S.*, V, 241; Ibn Baṭṭūta, II, 142—48; Abu 'l-Fidā', *Géographie*, Übers. Reinaud, Paris 1848, II/2, S. 55 = Text S. 279; Märdin in der Diyār Rabi'a; Ewliyā Čelebi, *Siyāhat-nāme*, IV, 57—60.

*The Travels of Josafa Barbaro* (1431) und *The Travels of a Merchant in Persia* (1517), in den Bänden der *Hakluyt Society*, 1873; P. della Valle, *Viaggi*, Brighton 1843, I, 515 (die Gattin des Reisenden stammte aus Märdin); Tavernier (1644), *Les six voyages*, 1692, I, 187; Niebuhr (1766), *Reisebeschreibung*, Kopenhagen, 1778, II, 391—98, u. Taf. XLVII; Olivier (1795), *Voyages*, Paris 12 (Rep.), IV, 242; Dupré (1808), *Voyage*, I, 77—82; Kinneir, *A geogr. memoir of the Persian Empire*, 1813, S. 264—65; Kinneir (1814), *Journey through Asia Minor*, London 1818, S. 433; Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, London 1827, S. 188—94 (mit einer Gesamtansicht der Stadt); Southgate (1837), *Narrative of a tour through Armenia*, II, 272—88; Ainsworth (1840), *Travels and Researches*, London 1842, II, 114—6; Deffrémery, *Observations sur deux points de l'histoire des rois d'Akkhath et de Mardin*, in *J. A.* (1843); Southgate, *Narrative of a visit to the Syrian church of Mesopotamia* (1841), New-York 1844, S. 215—42; Ritter, *Erkunde*, XI (1844), 150—53, 379—97 (ausführliche Auszüge); Goldsmid, *An overland journey from Bagdad*, in *Trans. Bombay Geogr. Soc.*, XVIII (1868), 29 (die Bevölkerung Märdins beträgt 22000, davon die Hälfte Christen); Černik, *Technische Studien-Expedition*, in *Peterm. Mitt.*, Erg.-H., X (1875—76), Heft 45, S. 15—8; Howorth, *History of the Mongols*, III, 683—6; Socin, *Zur Geogr. des Tur 'Abdīn*, in *Z. D. M. G.*, XXXV (1881), 237—69 (Karte), 327—415; Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, S. 404—7, 428; Cuinet, *La Turquie d'Asie*, II, 494—519; Tomilov, *Otket o poyezdakh 1904*, St. Petersburg 1907, I, 263—7; Chapot, *La frontière de l'Euphrate, de Pompée à la conquête arabe*, Paris 1907, S. 312; Mark Sykes, *The caliph's last heritage*, London 1915, Index. (V. MINORSKY)

**MARDJ DÄBIK**, Feld bei Däbiḳ [s. d.] am Nahr al-Kuwaik in Nordsyrien. Über die Geschichte der Stadt Däbiḳ, die schon von den Assyrern als *Dabigu* (Sachau, *Z. A.*, XII, 47) und von Theophanes (*Chron.*, ed. de Boor, S. 431, 451 f.) als *Δάβικον* erwähnt wird, vgl. oben, I, 922.

Sulaimān b. 'Abd al-Malik verlegte das Hauptquartier der syrischen Truppen wegen der Züge gegen die Byzantiner von Džabiya nach Däbiḳ (Lammens, oben, I, 1031). Er zog 717 mit einem Heere unter 'Ubaida von Mardj Däbiḳ aus nach Kleinasien und starb nach seiner Rückkehr ebendort im Safar desselben Jahres (al-Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Paris, V, 397; *Chronica Minor*, ed. Guidi, in *CSCO*, Ser. Syri, Ser. III, Bd. IV, Text, S. 234; Übers., S. 177). Auch Hārūn al-Rashīd lagerte 807 n. Chr. auf dem Felde (syr. *Margā Dābeḳ*) und schlichtete dort die Streitigkeiten zwischen den syrischen Bischöfen (Michael Syrus, *Chron.*, ed. Chabot, III, 19; Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, ed. Abbeloos-Lamy, I, 339). Der Mirdāsīde Maḥmūd besiegte im Radjab 457 (1064—65) seinen Oheim 'Atiya auf dem Felde von Däbiḳ

und nahm darauf Ḥaleb ein (Kamāl al-Dīn, *Zubda*, Übers. J. J. Müller, *Historia Merdasidar.*, Bonn 1829, S. 59).

Als die Franken 491 (1098) Antākiya eroberten, sammelte Kerbōghā von Mawṣil auf dem Mardj DābiḲ ein grosses Heer gegen sie, mit dem er dann Antākiya belagerte (Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, X, 188; Abu 'l-Fidā', Kamāl al-Dīn u. a. in *Rec. Hist. Or. Crois.*, I, 3, 194; III, 580). Im Frühjahr 513 (1119) überschritt Ilghāzī auf seinem Zuge gegen die Franken den Euphrat bei Bad-dayā (jetzt Beddāi auf Sachau's Karte) und Sandja und rückte über Tell Bāshir [s. d.], Tell Khālid, Mardj DābiḲ und Muslimiya nach Kinnasrīn vor (Kamāl al-Dīn, in *Rec. Hist. Or. Crois.*, III, 616). Anfang September 1124 wurde Dubais b. Ṣadaqa von Husām al-Dīn Timurtāsh auf dem Felde von DābiḲ geschlagen (*Rec. Hist. Or. Crois.*, V, 645). Auf seinem Zuge gegen Leon II. von Kleinarmenien lagerte al-Malik al-Zāhir 602 (1305/6) auf dem Mardj DābiḲ (*Rec. Hist. Or. Crois.*, V, 155). Auf dem Zuge des Saif al-Dīn Tunguz gegen die Tataren nach Malatya [s. d.], an dem Abu 'l-Fidā' von Hamā teilnahm, wurde auf dem Rückwege vom 3. Šafar bis zum 2. Rabi' II. 715 (9. Mai–6. Juli 1315) auf dem DābiḲer Felde gerastet (Abu 'l-Fidā', *Rec. Hist. Or. Crois.*, I, 3).

Am 25. Radsjab 922 (24. August 1516) fand auf dem Mardj DābiḲ der entscheidende Sieg Selim's I. statt, durch den Syrien für vier Jahrhunderte unter osmanische Herrschaft geriet (H. Jansky, *MOG*, II, 1923–26, S. 214–24).

*Litteratur:* Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 513; Šafi al-Dīn, *Marāsiḏ al-Ittilā'*, ed. Juynboll, I, 381; al-Mas'ūdī, *Murūḏ al-Dhahab*, ed. Paris, V, 397; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, IX, 160; X, 188 (Index Bd. II fälschlich: 168); Yahya al-Anṭākī, ed. Rosen, S. 30; Übers. Rosen, S. 32; Ibn Zāfir, cod. Goth., f. 104b, bei Rosen, *Zapiski Imp. Akad. Nauk*, XLIV, S. 233, Anm. a; Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakhab fī Ta'rikh Ḥalab*, ed. Bairūt, S. 134; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 503; Dussaud, *Topographie de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, S. 474.

(E. HONIGMANN)

**MARDJ RĀHIṬ**, eine Ebene in der Nähe von Damaskus. Wenn man Damaskus in der Richtung auf Ḥumṣ zu verlässt, erreicht man, kurz bevor man den Adlerpass (*al-'Uḳāb*) überschreitet, das Dorf Mardj 'Adhrā. Östlich von dieser Ortschaft erstreckt sich die Ebene Mardj RāhiṬ, die sich in die wüstenartige Steppe verliert. Sie — und nicht „die Hochebene von Quṭaifu“ (B. Moritz) — war der Schauplatz, auf dem sich nach dem Tode Mu'āwiya's II. das Schicksal der Omayyaden entschied. Der Nachbarschaft von Mardj 'Adhrā wegen hat der Dichter al-Rā'ī diesem Entscheidungstag den Namen der letztgenannten Ortschaft beigelegt. Mit mehr Genauigkeit lokalisiert Akhtal, ein Zeitgenosse, der in der Geschichte der Omayyaden sehr bewandert ist, die Schlacht zwischen „dem 'Uḳāb und RāhiṬ“, d. h. in „die weite Ebene von Mardj“, wie sie bei den Dichtern genannt wird (*Aghānī*, XVII, 112).

Während der Unterhandlungen in Djabīya zogen sich südöstlich von Damaskus die kaisitischen Streitkräfte zusammen unter dem Oberbefehl des Daḥḥāk b. ʿKais, der durch Truppen abtrünniger Yemeniten und Kuḏā'iten unterstützt wurde. Insgesamt sind sie — wahrscheinlich übertrieben — auf 30000

Mann geschätzt worden. Marwān b. al-Ḥakam seinerseits verfügte über 8—10000 Krieger, meistens Kalbiten. Die Kaisiten scheinen zuerst die Stellung in Mardj al-Šuffar nördlich von Djabīya inne gehabt zu haben. Da ein Handgemenge an dieser Stelle zu ihrem Nachteil ausgelaufen wäre, mussten sie sich nach Norden wenden. In der Zwischenzeit hatte ein Handstreich gegen Damaskus, das von Truppen entblösst war, den Schatz und die Rüstkammern dieser Stadt in die Hände der Omayyaden gebracht. Die Kaisiten, die vermeiden mussten, zwischen die Hauptstadt und die kalbitische Armee gedrängt zu werden, wichen zurück, wobei ihnen die Gegner hart auf den Fersen folgten. Diese Manöver nahmen ungefähr 20 Tage in Anspruch. Als die Kaisiten auf der Höhe von Mardj RāhiṬ angekommen und zwischen den Engpass von 'Uḳāb und die Wüste geraten waren, stellten sie sich zur Schlacht. Wie gelang es den Kalbiten, die erdrückende zahlenmässige Unterlegenheit auszugleichen? Mas'ūdī spricht von einer Kriegslist, die Marwān ersonnen habe, ohne sich ausführlicher zu erklären. Das, was der Verfasser des *'Iḳd al-farid* erwähnt, dürfte keine Kriegslist, sondern Verräterei sein. Seit dem bei Mardj al-Šuffar errungenen Vorteil hatten die Omayyaden Zeit gehabt und diese Zeit auch zweifellos dazu verwandt, den Kaisiten ihre momentanen Bundesgenossen, die Yemeniten und Kuḏā'iten, auszuspannen. Die in Damaskus erbeutete Staatskasse und die beträchtlichen Schätze, die von der Familie des Ziyād b. Abihi aus dem 'Irak herbeigebracht wurden, haben vermutlich dabei gute Dienste geleistet. Die Syro-Araber, die sich in das Lager Daḥḥāk's verirrt hatten, begriffen zweifellos, wie nachteilig ein Sieg Ibn al-Zubair's für ihre bis dahin bevorrechtete Stellung und für die Vorherrschaft sein würde, die die syrischen Stämme seit den Sufyaniden ausgeübt hatten. Ihr Abfall hat, wie wir annehmen, notwendigerweise den Ausgang des Tages von Mardj RāhiṬ bestimmt und den Sieg der omayyadischen Waffen beschleunigt. Er war entscheidend, welches auch immer die Ursachen gewesen sein mögen (Mitte Juli 684). Man spricht von 3000 gefallenen Kaisiten. Der Tod Daḥḥāk's scheint das Signal zur Niederlage gegeben zu haben; sie nahm den Umfang eines regelrechten Zusammenbruchs an, bei dem die Hauptanführer der ʿKais das Leben einbüssten. Nur die Flucht rettete den bekanntesten unter ihnen, Zufar b. al-Ḥārith.

Das Andenken an Mardj RāhiṬ prägte sich tief in das Gedächtnis der Kaisiten ein. Sie fielen geschlossen von der Sache der Omayyaden ab. Unter den beiden ersten Marwāniden-Khalifen, soll ihr Kriegeruf gewesen sein: „Rache für die Opfer von RāhiṬ!“ Seit dieser Zeit zeigte sich, wie man versichert, auf den Gesichtszügen der überlebenden Anführer kein Lachen mehr. Der Riss zwischen ihnen und ihren alten Nebenbuhlern, den Kalb, wurde tiefer. Deren Siegeslieder waren das Echo der Wutschreie der Kaisiten. In dem Tage von RāhiṬ sahen die kalbitischen Dichter weit mehr ihren Triumph als den der Omayyaden; ihre Dichtungen spinnen in selbstgefälliger Weise dieses Thema aus, ohne Rücksicht auf die Marwāniden, die ihnen verpflichtet waren, bevor sie ihre Beherrscher wurden. Dieser Sieg machte es dem alten Marwān möglich, sich feierlich als Khalife in Damaskus anerkennen zu lassen und darauf mit der Eroberung der ehemaligen sufyanidischen Länder zu beginnen, die unter die Herrschaft Ibn



al-Zubair's gekommen waren. Im Schosse des Khalifats nährte dieser Sieg die gefährlichste Agitation und entfesselte zwischen Kalb und Kais einen wilden Vernichtungskampf. Unglücklicherweise wurden zunächst die Kuḏā'a-Stämme, dann die Yemeniten und schliesslich die Taghlib nacheinander in diesen Streit hineingezogen. Diese inneren Kämpfe, bei denen die Mitglieder der Marwānidenfamilie die Unklugheit begangen haben sollen, je nach den Verwandtschaftsbeziehungen von mütterlicher Seite Partei zu nehmen, beschleunigten den Sturz der omayyadischen Dynastie, indem sie das Einvernehmen und die Einigkeit zwischen den arabischen Stämmen zerstörten, die so wie so schon unvollkommen von den sufyānidischen Khalifen verwirkllicht worden war.

*Litteratur:* Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 743; III, 400, 625; Akḫṭal, *Dirwān*, ed. Salhani, S. 23, 217, 224; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, V, 29; Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 305; Mas'ūdī, *Murūdj*, Paris 1869, V, 201; Ibn 'Abdrabbihī, *ʿIqd al-farīd*, II, 320—21; *Aghānī*, XVII, 111; XX, 124, 126; Abū Tammām, *Ḥamāsa*, ed. Freytag, S. 658; Buḥturī, *Ḥamāsa*, ed. Cheikho, N<sup>o</sup> 375, 376, 377; al-Kuṭāmī, *Dirwān*, ed. J. Barth, S. x—xi; Ṭabarī, *Tarīkh*, ed. de Goeje, II, 472—74, 477, 480, 482, 483, 485, 486, 643; Wellhausen, *Das arab. Reich*, S. 113—14; Nöldeke, in *ZDMG*, 1901, S. 687; Lammens, *L'avènement des Marwānides et le califat de Marwān Ier*, Beirut 1927, S. 57—75. (H. LAMMENS)

**MARDJ AL-ŠUFFAR**, eine Ebene 33 km südlich von Damaskus, in der Nähe des heutigen Tell Shakhbāb; sie wird von einem kleinen Wasserlauf, dem Wādī 'Arrām, durchzogen. Die Örtlichkeit wird in der Kriegsgeschichte des I. Jahrh. d. H. erwähnt; zunächst in den Berichten über die arabische Eroberung Syriens, sodann bei der Thronbesteigung der Marwāniden. Der Name ist mit Mardj Rāhiṭ [s. d.] verwechselt worden. Für die Geschichte Syriens im I. Jahrh. d. H. sind wir ausschliesslich auf 'irākensische Annalisten angewiesen. Diese Schriftsteller vergessen, dass die Namen mit „Mardj“ in der Toponomastik der Damaskene sehr häufig vorkommen und haben auf diese Weise zwei verschiedene Schlachten zu einer verschmolzen und an Mardj Rāhiṭ gedacht, ein Name, der bei den Dichtern der Marwānidenzeit so häufig wiederkehrt.

Am Ende des Jahres 13 d. H. suchten die Araber, die bei Fihl gesiegt hatten, Damaskus zu erreichen, indem sie den Djawlān überschritten. Eine ihrer Scharen unter dem Befehl des Omayyaden Khālīd b. Sa'īd schlug bei Mardj al-Šuffar ein Lager auf und liess sich hier von den byzantinischen Truppen überrumpeln. Der arabische Anführer wurde getötet und seine Truppe dezimiert. Aber die Ankunft muslimischer Verstärkungen verhinderte die Ausnutzung dieses Erfolges. Die Griechen verschanzten sich in Damaskus, mit dessen Belagerung die Araber alsbald begannen.

Im Monat Mai 684 (64) versammelten sich die Parteigänger der Omayyaden in Djābiya, um einen Nachfolger für Mu'āwīya II. zu wählen. Daḥḥāk b. Kais, der Anführer der Gegenpartei Ibn al-Zubair's und Gouverneur von Damaskus, erhielt eine Einladung zu dieser Versammlung. Er versprach, sich dorthin zu begeben und verliess Damaskus an der Spitze starker Streitkräfte. Aber ungefähr auf dem halben Wege nach Djābiya, nämlich auf der Höhe von Mardj al-Šuffar, beschloss er, hier die

Ereignisse abzuwarten. Das Vorhandensein von Wasser und Furage lud zum Lagern einer Armee ein. Die Örtlichkeit, die ein ausgezeichnete Beobachtungsposten war, gestattete es übrigens, die Versammlung in Djābiya zu überwachen, und beherrschte die Strasse nach Damaskus. Daḥḥāk zog hier die Kaisiten aus Syrien, die sich gegen die Omayyaden empört hatten, vollends zusammen. In Djābiya erhoben die Kalbiten und die Parteigänger der Omayyaden nach 40-tägiger Beratung Marwān b. al-Hakam zum Khalifen; dann griffen sie bei ihrem Vormarsch auf Damaskus Daḥḥāk und die Kaisiten an, die in Mardj al-Šuffar kanierten, und es gelang ihnen, sie zu schlagen.

Von diesem Feldzug überliefern die 'irākensischen Annalisten und ihre Ausschreiber nur das entscheidende Treffen bei Mardj Rāhiṭ nördlich von Damaskus und wollen dies allein nur kennen. Ein Vierteljahrhundert hindurch wird zwischen Kaisiten und Kalbiten nur von Mardj Rāhiṭ die Rede gewesen sein. Die überschwänglichen Lobreden, welche die Dichter aus beiden Lagern über diese Schlacht hielten, mag dazu beigetragen haben, dass die vorhergehenden Geplänkel in Vergessenheit gerieten, die mit dem Treffen bei Mardj al-Šuffar begannen. Einige Texte haben jedoch die Erinnerung daran bewahrt. Yākūt (*Mu'djam*, III, 400) lokalisiert hier „eine Schlacht, die in den Erzählungen und Dichtungen der Marwānidenzeit gefeiert wird“. Nun ist aber in der Kriegsgeschichte des jüngeren Zweiges der Omayyaden nirgends sonst von Mardj al-Šuffar die Rede. Die Dichtkunst dagegen hat uns den Bericht des taghlibitischen Dichters Akḫṭal (*Dirwān*, ed. Salhani, S. 224, v. 1) überliefert. Dieser Zeitgenosse, ein Vertreter des Omayyaden-Hofes, pries in übertriebener Weise die Heldentaten seines Stammes und nahm dabei „mehrere Siege und dies wohl vor Mardj al-Šuffar“ für seinen Stamm in Anspruch; wie wir wissen, kämpften die Taghlib auf Seite der Omayyaden und erwiesen sich immer als deren Parteigänger; die Anspielung kann sich also nur auf unsere Schlacht beziehen. Ferner lässt die Art, mit der al-Akḫṭal diesen Sieg rühmt, vermuten, dass es sich dabei nicht um ein leichtes Scharmützel handelte.

In der Zwischenzeit hatte ein omayyadischer Parteigänger, der in Damaskus geblieben war, sich der Hauptstadt bemächtigt. Die Stellung wurde in Mardj al-Šuffar für die Kaisiten unhaltbar. Um nicht zwischen Damaskus und die siegreichen Kalbiten zu geraten, zog Daḥḥāk sich eiligst auf Mardj Rāhiṭ zurück, wo er Niederlage und Tod fand. Am 22. Juni 684 war der Kandidat Marwān b. al-Hakam's in Djābiya die Zustimmung erteilt worden. Die Schlacht bei Mardj al-Šuffar ist also höchstwahrscheinlich in die ersten Juli-Tage zu setzen.

*Litteratur:* Ṭabarī, *Annales*, I, 2085, 2101, 2107, 2108, 2146; Balādhuri, *Futūḥ al-Buldān*, S. 118; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, IV, 1, 71—2; Ya'qūbī, *Historiae*, ed. Houtsma, II, 150; Yākūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, II, 3, 183; III, 400; IV, 488; Ibn al-Athir, *Uṣd al-Ghāba*, II, 341; V, 577; Th. Nöldeke, in *ZDMG*, XXIX, 425; Caetani, *Annali dell' Islām*, III, 310 f.; H. Lammens, *L'avènement des Marwānides et le califat de Marwān Ier*, Beirut 1927, S. 39—40, 42, 61—3 (aus *MFOB*, XII); R. Dussaud-Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie*, S. 43; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, S. 306, 314. (H. LAMMENS)

MAREA. [Siehe MĀRYĀ.]

**MARGHELAN**, ursprünglich **MARGHĪNĀN**, Stadt in Farghāna [s. d.], daselbst über die geringe Bedeutung der Stadt im IV. (X.) Jahrh. (*BGA*, III, 272, 12: *ṣaghīra*) und über ihren Aufschwung in den folgenden Jahrhunderten (Sam'ānī, *K. al-Ansūb*, G M S, XX, f. 522<sup>a</sup>: *min mashāhīr al-bilād*; Yakūt, IV, 500, 8: *min ashḥar al-bilād*). Politische Bedeutung scheint die Stadt auch in dieser Zeit nicht gehabt zu haben; doch sind in Marghīnān unter der Dynastie der Ilek-Khāne [s. d.] zuweilen Münzen geprägt worden (A. Murkow, *Inventar'nyi Katalog musul'manskikh monet Imp. Ermitaža*, S. 260, 265 u. 272). Eine kurze Beschreibung von Marghīnān gibt Bābur (Facs. Beveridge, f. 3a f.); die Bevölkerung bestand damals aus Sarten [s. d.], d. h., nach dem Sprachgebrauch dieser Zeit, aus Tadjik [s. d.]; seitdem sind die Tadjik auch hier wie überall durch die Özbegen aus der Ebene verdrängt worden. Die neuere, wohl özbegische Form Marghilān findet sich u. a. bei 'Abd al-Karīm Bukhārī (ed. Schefer, S. 94), davon das russische Margelan; der Fluss, an welchem die Stadt liegt, heisst Margelan-Sai. In der Litteratur wird häufig auch jetzt die alte Form Marghīnān oder Marghinān gebraucht, so z. B. im *Ta'rikh-i Shāhrukhī*, ed. Pantusow, S. 195.

Marghelan ist von den Russen am 8./20. September 1875 ohne Widerstand besetzt worden; das von den Russen im Jahre 1877 etwa 12 km oberhalb von Marghelan als Hauptstadt von Farghāna gegründete Neu-Margelan hat seit 1907 den Namen „Skobelew“ erhalten (seit der Revolution: Fergana). Das ursprüngliche Marghelan hat besonders durch seine Seidenindustrie einige Bedeutung gehabt; die Zahl der Bevölkerung betrug nach der Volkszählung vom Jahre 1897 36 490, im Jahre 1911 46 780, davon nur 144 Russen. Ein durchaus nicht altertümliches Gebäude wird Iskandar-Pasha genannt und als Grabmal Alexanders des Grossen betrachtet (W. Masal'skiy, *Turkestanskiy Krai*, Petersburg 1913, S. 705 f.).

*Litteratur*: im Texte selbst angegeben. (W. BARTHOLD)

**AL-MARGHĪNĀNĪ**, Name zweier ḥanafitischer Juristenfamilien, Nisba nach ihrem Heimat- und Wirkungsort Marghīnān in Farghāna.

I. 1. Der Bedeutendste war **BURHĀN AL-DĪN ABU 'L-ḤASAN 'ALĪ B. ABĪ BEKR B. 'ABD AL-DJALĪL**

**AL-FARGHĀNĪ AL-MARGHĪNĀNĪ**, der Verfasser der berühmten *Hidāya*. Er sammelte sein Wissen auf seinen Reisen, der damals im Islām noch üblichen Weise des Studiums. Seine hauptsächlichsten Lehrer waren Nadjm al-Din Abū Ḥafṣ 'Omar b. Muḥammad b. Aḥmed al-Nasafī († 537 = 1142/3), al-Ṣadr al-Shahīd Ḥusām al-Din 'Omar b. 'Abd al-'Azīz b. 'Omar b. Māzah († 536 = 1141/2) und Abū 'Amr 'Othmān b. 'Alī al-Baikandī († 552 = 1157), ein Schüler al-Sarakhsī's. Das Traditionswerk des Tirmidhī hörte er bei Diyā' al-Din Abū Muḥammad Ṣā'id b. As'ad mit dem bei Kūrasḥī, I, 259, N<sup>o</sup>. 679 angeführten Isnād, ausserdem aber auch noch bei al-Ḥasan b. 'Alī al-Marghīnānī (Kūrasḥī, I, 198, N<sup>o</sup>. 487). Seinen Studiengang hat er, wie damals schon vielfach üblich, selbst niedergeschrieben; er ist aber anscheinend nicht mehr erhalten. Er übertraf seine Lehrer bei weitem und wurde auch in seiner Heimat anerkannt, wo er im Jahre 593 (1197) starb. Von seinen Schriften werden folgende teils handschriftlich, teils auch nur literarisch überliefert: 1. *Nashr al-Madhhab* (Kūr., Lak., bei Ḥādjdī Khalīfa, N<sup>o</sup>. 13790 steht wohl irrtümlich: *al-Madhāhib*); 2. *K. Manāsik al-Ḥādjdī* (Kūr., Lak., H. Kh., N<sup>o</sup>. 12943); 3. *K. fi 'l-Farā'id* (Kūr., Lak.), auch *Farā'id al-'Othmānī* genannt (H. Kh., N<sup>o</sup>. 8989); 4. zwei Fetwa-Sammlungen: *K. al-Taljis wa 'l-Mazid* (Kūtl., Lak., H. Kh., N<sup>o</sup>. 2467; Hss. bei Brockelmann) und 5. *Mukhtārāt al-Nawāzil* (Lak.; bei Kūtl. u. d. T.: *K. Mukhtār Maḍjmū' al-Nawāzil* und bei H. Kh., N<sup>o</sup>. 11586 u. d. T.: *Mukhtār al-Fatāwā*; Hss. bei Brockelmann); 6. *Mazid fi Furū' al-Ḥanafīya* (H. Kh., N<sup>o</sup>. 11838; identisch mit N<sup>o</sup>. 4?); 7. ein Kommentar zu al-Shaibānī's *al-Djāmī' al-kabīr* (H. Kh., II, 567); 8. sein Hauptwerk ist das Rechtskompendium *K. Bid'ayat al-Mubtadī* (Hss. bei Brockelmann), auf Grund von Kūdürī's *Mukhtaṣar* und Shaibānī's *al-Djāmī' al-ṣaghīr*. Zu diesem Werk schrieb er selbst den grossen umfangreichen achtbändigen Kommentar: *Kifāyat al-Muntahā*. Doch bevor er diesen Kommentar beendet hatte, schien er ihm viel zu weit-schweifig zu sein und er entschloss sich, einen zweiten kürzeren Kommentar zu schreiben, die berühmte *Hidāya*, die später immer wieder kommentiert und bearbeitet wurde. Die wichtigsten Kommentare und Auszüge sind in der folgenden Tabelle zusammengestellt:

*Bidāya*

eigener Kommentar:

*Hidāya*

Komm. von al-Sighnākī:  
*Nihāya*  
(verfasst 700 = 1300)

Komm. von al-Bābertī  
(† 786 = 1384):  
*Ināya*

Komm. von al-Kurlānī  
(VIII. = XIV. Jahrh.):  
*Kifāya*

Auszug von Maḥmūd b. Ṣadr al-Sharī'a I.  
(VII. = XIII. Jahrh.):

*Wiḳāya*

Komm. von Ṣadr al-Sharī'a II.  
(† 747 = 1346):  
*Sharḥ al-Wiḳāya*  
(verfasst 743)

Auszug von  
Ṣadr al-Sharī'a II.:  
*Nuḳāya*

Komm. von al-Kūhistānī  
(† 950 = 1543):  
*Djāmī' al-Rumūz*



Für die Hss. und Drucke dieser Kommentare und Auszüge, sowie die zahlreichen hier nicht angeführten Superkommentare und Glossen siehe Brockelmann, *G A L*, I, 376; ein neuerer Druck der *Hidāya* erschien in 4 Bänden, Kairo 1326.

*Litteratur:* al-Ḳurashī, *al-Djauāhir al-muḍī'a*, Haidarāb 1332, I, 383, N<sup>o</sup>. 1058; Abd al-Hayy al-Laknawī, *al-Fawā'id al-Bahya*, Kairo 1324, S. 141 ff. (Auszug aus den *Tabaḳāt* des Kafawī); Ibn Ḳutlūbugha, *Taḏj al-Tarā'īm*, ed. Flügel, Leipzig 1862, N<sup>o</sup>. 124; Brockelmann, *G A L*, I, 376 und die dort angeführte Literatur.

Dessen Söhne und Schüler waren:

2. 'IMĀD AL-DĪN AL-FARGHĀNĪ; vgl. Laknawī, S. 146.

3. 'OMAR NIZĀM AL-DĪN AL-FARGHĀNĪ. Von ihm werden zwei Werke überliefert: 1. *Fawā'id* (H. Kh., N<sup>o</sup>. 9305); 2. *Djauāhir al-Fiḳh*, das er aus dem *Mukhtaṣar* des Ṭahāwī und anderen Werken zusammenstellte (H. Kh., N<sup>o</sup>. 4291; Hss. bei Brockelmann, *G A L*, I, 376, Anm. 2, wo das Fragezeichen zu streichen ist; vgl. Ḳurashī, I, 394; Laknawī, S. 149).

4. MUḤAMMED ABU 'L-FATH DJALĀL AL-DĪN AL-FARGHĀNĪ; vgl. Ḳutl., S. 137 und Laknawī, S. 182; bei Ḳurashī, II, 99 anscheinend identisch mit N<sup>o</sup>. 2.

5. Ein Sohn von 2 und Enkel von 1: ABU 'L-FATH ZAIN AL-DĪN 'ABD AL-RAḤĪM B. ABĪ BEKR 'IMĀD AL-DĪN B. 'ALĪ BURHĀN AL-DĪN B. ABĪ BEKR B. 'ABD AL-DJALĀL AL-FARGHĀNĪ AL-MARGHĪNĀNĪ. Er schrieb das unter dem Titel *al-Fuṣūl al-Imādiya* bekannte Werk über Rechtsverfahren in Zivilsachen, das er im Sha'bān 651 (Okt. 1253) in Samarkand beendete. Vgl. H. Kh., N<sup>o</sup>. 9094; Lak., S. 93; Brockelmann, *G A L*, I, 382, wo Hss. aufgeführt sind.

II. Eine andere Familie ḥanafitischer Juristen geht auf 'ABD AL-'AZĪZ B. 'ABD AL-RAZZĀQ B. NAṢR B. DJA'FAR B. SULAIMĀN AL-MARGHĪNĀNĪ zurück, der 477 (1084/5) in Marghīnān im Alter von 68 Jahren starb. Von seinen als Mufti's bekannten sechs Söhnen sei ABU 'L-ḤASAN ZAḤĪR AL-DĪN 'ALĪ genannt († 506 = 1112/3). Dessen Sohn und Schüler war ZAḤĪR AL-DĪN AL-ḤASAN B. 'ALĪ ABU 'L-MAḤSĪN. Von diesem werden vier Schriften überliefert: *Aḳdiya*, *Fatāwā*, *Fawā'id* und *Shurūf*, von denen nur die letzte handschriftlich erhalten ist. Er war der Lehrer des bekannten Fakhr al-Din Ḳāḍikhān († 592 = 1196) und des Burhān al-Din al-Marghīnānī (vgl. oben I, 1).

*Litteratur:* Sam'ām, *K. al-Ansāb*, Vol. 522r; Ḳurashī, N<sup>o</sup>. 487, 850, 1010; Laknawī, S. 62, 97, 121; Flügel, *Classen d. hanaf. Rechtsgelehrten*, Leipzig 1860, S. 309; Brockelmann, *G A L*, I, 379.

(HEFFENING)

MA'RĪB (MARIB), ehemalige Hauptstadt der Sabäer im südwestlichen Teile Arabiens, heute Hauptort des gleichnamigen Emirates.

Die alte Stadt Mārib, die bisher nur von drei europäischen Reisenden, Th. J. Arnaud (1843), J. Halévy (1869) und E. Glaser (1888), besucht wurde, liegt in der 1160 m über dem Meere sich erhebenden Ebene von Sabā, die sich östlich des Balāḳberges ausdehnt und vom Wādī Dhenne (Adhana), das im Laufe der Jahrtausende eine mächtige Schlammschicht anschwemmte und damit die Vorbedingung zu üppiger Vegetation schuf, durchströmt wird. Das moderne Dorf gleichen Namens steht auf einem grossen antiken Düngerhügel

innerhalb der alten Stadtmauern und liegt ziemlich genau östl. v. Ṣan'ā' in 15° 26' nördl. Breite und 45° 16' östl. v. Greenwich, ca. 10 Tagereisen vom Roten Meere und ebensoweit vom Golf von 'Aden entfernt. Diese günstige Lage prädestinierte Mārib zum Mittelpunkt des sabäischen Reiches, dessen Kerngebiet der Südwestwinkel der arabischen Halbinsel darstellte, zu dem zeitweise auch das östl. gelegene Hinterland des Golfs von 'Aden einschliesslich Hadramōts und Mahras gehörte (E. Glaser, *Reise nach Mārib*, S. 18, 185). Zudem lag Mārib an der wichtigen Karawanenstrasse, die die Produktionsgebiete des Weihrauchs mit dem Mittelmeere (Gaza-Ghazze) verband und die von Shabwat-Sabota über Thomma-Tumna' bei Darb Kohlān im Wādī Baihān, durchs Wādī Ḥarīb über Mārib in den minäischen Djawf, nach Nedjran und von da über Thirmāla, Abā al-Khadar, Hlāhila, al-Djifā', Djebel Siru, Bedr, Wādī al-Ḥāzib, Wādī al-Zibeiri, Wādī 'l-Faiḍ, Ḥarādje, Kotba, Banāt Ḥarb, Djurash, Tebāla, Ḳarn al-Manāzil, Mekka, Yathrib (al-Medina), Fadak, Khaibar, al-'Ōlā', Taimā, Akra', Tabūk, al-Hidjr, Maḳnā, Madyan, al-Hakl, Arām, Adhruḥ nach Petra und von hier nach Gaza führte, wobei Mārib dann über Nedjran durch die Route, die dem Wādī 'l-Dawāsir folgte, auch mit al-Yemāma, der Küste des Persischen Golfs und Babylonien Verbindung hatte (vgl. A. Grohmann, *Historisch-geographische Bemerkungen zu Gl. 418, 419, 1000 A B*, S. 116 f.). Noch heute bildet es einen wichtigen Verkehrsknotenpunkt und hat gute Verbindung mit Hadramōt, Reda', Yerim, Ṣan'ā', dem Djawf, Ṣa'da, Nedjran und dem Wādī 'l-Dawāsir (E. Glaser, *Reise nach Mārib*, S. 20).

Die alte 1 m dicke Stadtmauer lässt heute mit mehr oder weniger Sicherheit 8 Tore erkennen — nicht nur 2, wie Arnaud (*Plan de la digue et de la ville de Mareb*, in *J A*, VII. Ser., Bd. III [1874], S. 12) annahm — nämlich deutliche, torartige Unterbrechungen der Steinlagen. Sie heissen heute: Bāb al-'Āḳir (W.), Bāb al-Hadd (S.W.), dann längs der Südmauer nach Osten und von hier nach Norden Bāb al-Naṣr, Bāb Aba 'l-Ḳār, Bāb al-Maḥram, Bāb al-Darb, Bāb al-Ḳible, Bāb al-Madjenna. Die Namen Bāb al-Naṣr, Bāb al-Darb und Bāb al-Hadd tragen auch die Tore des modernen Dorfs Mārib, doch entspricht das heutige Bāb al-Naṣr dem Bāb al-'Āḳir der alten Stadt, da man von diesem die ganze alte Stadt durchschreitend durchs Bāb al-Naṣr ins Dorf gelangt.

Die alte Stadt bildet heute einen mächtigen Trümmerhaufen oder eine ganze Anzahl von Trümmerhügeln, aus denen Mauerreste und Säulenfragmente hervorragen. Ausgrabungen müssten hier, wie Glaser hervorhebt, ungeahnte Dinge zu Tage fördern. Aus dieser Trümmerstätte heben sich deutlich 4 Zonen ab: 1. Der Hügel des heutigen Dorfes, der sich im östlichen Teile, schon fast im südöstlichen Winkel der alten Stadt erhebt und förmlich aus Dünger aufgeschüttet zu sein scheint, unter dessen Oberfläche man in beträchtlicher Tiefe auf alte Bauten stösst. Glaser meint, dass dies alte Gemäuer die Überreste der Stadt aus den ältesten Perioden vorstelle, auf die man in späteren Jahrhunderten der sabäischen Epoche Dünger aufschüttete. Übrigens dürfte die Stadt Mārib oder zum mindesten viele ihrer Bauten mehrmals zerstört worden sein. Die oberste Schicht ist naturgemäss verhältnismässig jüngeren Datums, ausgenommen die vielen alten Steine mit sabäischen Inschriften. Das Dorf, das nach Glaser kaum mehr als 600

Einwohner haben dürfte, besteht aus etwa 80 Häusern, die zumeist mehrere Stockwerke hoch von rechteckigem Grundriss sich nach oben ein wenig verjüngen. Sie sind nur in den untersten Partien aus Stein aufgeführt, das übrige besteht aus Lehm. Nur die beiden festungartigen Häuser des Emirs bestehen ganz aus Quadern. Die Aussenmauer des Dorfes wird durch die Mauern der Randhäuser gebildet, die aneinandergebaut oder durch Zwischenmauern verbunden sind. Das Dorf hat zwei grössere Tore, eins gegen Westen und das andere nach Süden gerichtet, und mehrere kleinere Türen. Ein alter Brunnen befindet sich ausserhalb des Dorfes zwischen diesem und dem Osttore der alten Stadt, ebenso die Hauptmoschee (Masǧid Sulaimān).

2. Der Maidān Umm al-Ḳis, von Glaser im Kartenbuche, S. 8, Umm Bilḳis gleichgesetzt, in der Südostecke mit grossen Trümmerhügeln, die vielleicht von Burgen stammen. 3. Der Südwesttrakt, der anscheinend Tempel und Burgen enthielt. 4. Eine grosse rundliche Ebene (Maidān) im nordwestlichen oder westlichen Teile der Stadt, die auch in alter Zeit nicht verbaut gewesen zu sein scheint. Sie reicht fast bis ans heutige Dorf und ist besonders auf der Südseite von Säulenfragmenten und anderen Trümmern förmlich umrahmt (E. Glaser, *Reise nach Mārib*, S. 48 f., 73). Diese facettierten Säulen, die noch 3–4 Fuss aus den Trümmern hervorragen und unter denen eine ganze am Boden liegende 12–15 Fuss mass, erwähnt auch Th. Arnaud (S. 12). Der Platz ist wohl identisch mit jenem Marsfelde, von dem der französische Reisende in seinem Berichte an F. Fresnel (*ŶA*, IV. Ser., Bd. V [1845], S. 325) spricht. Der Platz war einst jedenfalls von grossen Bauten umgeben, die heute in Ruinen liegen und ganze Hügel bilden, die gleichsam mit Säulenfragmenten gespickt sind, und Glaser lässt die Frage offen, ob hier die Schlösser der Könige und Grossen oder die Tempel der alten Sabäer standen. Besonders südlich vom Maidān sind noch die Grundmauern eines kolossalen Gebäudes zu sehen, das Glaser mit der aus der späteren Tradition berühmten Königsburg Salḥīn identifizieren möchte.

Die alte Stadt, die ein Areal von fast einem Quadratkilometer einnahm, welche Berechnung E. Glasers auch mit Th. Arnauds Stadtplan (*ŶA*, VII. Ser., III [1874], S. 11) übereinstimmt, der den Abstand zweier gegenüberliegender Tore mit  $\frac{1}{4}$  Stunde angibt, ist gänzlich am linken Ufer des Wādī Dhenne erbaut. Sie scheint, nach den nur stellenweise erhaltenen Resten der 1 m dicken Umfassungsmauer zu schliessen, fast ein schiefwinkeliges Parallelogramm gebildet zu haben, dessen Längsseite genau die Richtung des Dhenneflusses einhält, während die östliche und westliche Breitseite ziemlich genau von Süden nach Norden verlaufen. Die Südmauer, die dem Flussufer parallel läuft, weicht also von Norden um 60° gegen Osten ab und hat fast die Richtung Ostnordost. Dieser Tatbestand geht nicht nur aus E. Glasers Beschreibung seiner *Reise nach Mārib* (S. 36 f., 48) und dem Mārib'er Tagebuche hervor, sondern auch aus Glasers Skizzen (N<sup>o</sup>. 51), die ich dem beigedruckten Übersichtsplan von Mārib und Umgebung zugrunde gelegt habe. Sie steht natürlich in scharfem Gegensatz zu Th. J. Arnauds Beschreibung und Karte (*ŶA*, VII. Ser., III [1874], S. 11), der die Umfassungsmauer von Mārib kreisförmig verlaufen lässt, sowie auch zu älteren Skizzen Glasers in seinem grossen Kartenbuche, S. 8 f.

und der nach Erkundigungen im Januar 1888 entworfenen Karte, die der Sammlung Eduard Glasers I als Blatt 4 beigegeben wurde. Die unterste Lage der Mauer besteht aus Mörtelblöcken von 1,5 m Länge, 40 cm Höhe und 60 cm Dicke. Über 8–10 Lagen solcher Mörtelblöcke sind dann regelmässig zugehauene Marmorquadern gleicher Grösse gelegt. Die Stadtmauer, die leider beinahe gänzlich zerstört ist, zeigt aber keine geradlinige Führung, sondern in bestimmten Abständen treten rechtwinkelig gehaltene Vorsprünge heraus, was auch in E. Glasers bereits erwähnter Skizze N<sup>o</sup>. 51 und einer Zeichnung im Tagebuche, XI, S. 125 zum Ausdruck kommt, die den Grundriss der Stadt übrigens viereckig wiedergibt — Glaser bemerkt hierzu: Die Stadtmauer sei scheinbar quadratisch gebaut —, während Skizze N<sup>o</sup>. 51 eher ein Trapez ergibt, dessen Basis vom Flusse abgekehrt verläuft, während die kurze parallel verlaufende Seite am Flusse entlang geht. Die in regelmässigen Abständen vorspringenden rechteckigen Vorbauten werden wohl als Türme aufzufassen sein, die die Mauern verstärkten und die in gewissen Abständen nach vorne heraustreten, wie wir dies von assyrischen Festungen her kennen (vgl. den gleichfalls rechteckigen Festungsgrundriss mit Toren nahe den Ecken und von mehrstufigen Zinnen gekrönten Türmen bei B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg 1920, I, 297, Abb. 108). Dass die Stadtmauern von Mārib mit Türmen versehen waren, geht übrigens auch aus der grossen Inschrift Gl. 418–19 hervor, die älter ist als die grosse Širwāḥ-Inschrift Gl. 1000. In dieser ist in Z. 4 davon die Rede, dass der unbekannte Fürst „die zwei Tore von Mārib (מָרִיב) baute und für Mārib Türme aus Balakgestein mauerte“ (vgl. N. Rhodokanakis, *Altsabäische Texte*, I, 6 f.).

Rhodokanakis vermutet wohl mit Recht, dass er damit das Werk des ungenannten Sohnes des sabäischen Mukarrib Sumuhu-ʿalaya Yanāf (מְכַרְרִיב | ינָאֵף) fortsetzte, der nach den Inschriften Glaser 412 (= Arnaud 41), 413 (= Arnaud 42), 414, 427, 445, 500, 510, 537, 589, 600, 634 und vielleicht auch 751 „Mārib (מָרִיב) ummauert hat auf Geheiss und mit Hilfe des ʿAḥṭar“. Ob dieser Sohn des Sumuhu-ʿalaya Yanāf der Erbauer von Mārib ist, mag fraglich erscheinen, jedenfalls ist er der älteste Bauherr der Stadt, den wir aus den Inschriften kennen.

Wer Mārib begründet hat, steht gleichwohl nicht fest. Dass es Sabaʿ, der Sohn des Yashḏjub, gewesen sei, wie die arabischen Genealogen meinten, ist natürlich haltlose Konstruktion (vgl. Yāqūt, *Mushtarik*, S. 239; Abu l-Fidāʿ, *Historia anteislamica*, S. 114 f.; A. v. Kremer, *Über die südarabische Sage*, S. 26 f.; E. Osiander, *ZDMG*, X, 68).

Dass die Stadtmauer öfter renoviert wurde, geht schon daraus hervor, dass Inschriftsteine der ältesten Epoche der sabäischen Geschichte in bunter Reihenfolge als Quadersteine, ohne den Zusammenhang der Inschriften zu wahren, Verwendung fanden (vgl. Glaser, *Reise nach Mārib*, S. 48 f., 51, 74), was z. B. bei den Texten Glaser 699–707 der Fall ist, und da sich in der unteren Quaderlage keine Inschriften aus späteren Epochen fanden, so muss die Renovierung nach der Regierungszeit der drei sabäischen Mukarriben Yidʿi-ilu Bayin, Sumuhu-ʿalaya Yanāf und Yithʿi-ʿamara Watar eingesetzt haben. In dieselbe Zeit wie die eben erwähnten Inschriften muss auch der aus al-Meshḏjah unweit östlich von Širwāḥ stammende altsabäische Bustro-



phedontext Glaser 926 = 1350 + 1351 = 1736 gehören, in dessen zweiter Zeile der Bau eines Weges bis zum Tore von Märib (مَريِب) erwähnt wird (vgl. E. Glaser, *Altjemenische Nachrichten*, I, München 1908, S. 98 f. und N. Rhodokanakis, *Katabanische Texte zur Bodenvirtschaft*, II, 49 und Anm. 3, 54—56). Von den hier genannten drei sabäischen Mukarriben Yith<sup>i</sup>-amara, Yid<sup>i</sup>-ilu und Sumuhu<sup>-</sup>alaya ist, wie N. Rhodokanakis erkannt hat, Yith<sup>i</sup>-amara identisch mit Yith<sup>i</sup>-amara Watar, Yid<sup>i</sup>-ilu mit Yid<sup>i</sup>-ilu Bayin, dem Eroberer von Nashk, während Sumuhu<sup>-</sup>alaya vielleicht identisch ist mit Sumuhu<sup>-</sup>alaya Yanāf, unter dem also die Inschrift Glaser 926 gesetzt worden wäre. Übrigens wird Glaser recht haben, wenn er in *Skizze*, I, 68 annimmt, dass die Stadt Märib bedeutend älter sei als die Mauer, und wenigstens eine Reihe von Jahrzehnten verstrich, ehe die Stadt den Umfang erreichte, den die ältesten Mauerüberreste andeuten. Das geht auch aus der Erwähnung selbständiger Könige von Märib in der Inschrift Glaser N<sup>o</sup>. 302 hervor, die älter sind als Glaser N<sup>o</sup>. 418—19. Eine Erinnerung an diese älteste Epoche der sabäischen Geschichte scheint übrigens auch der Dichter 'Alkama Dhū Džadan aufbewahrt zu haben, der neben Königen von Širwāh auch solche von Märib erwähnt (vgl. D. H. Müller, *Sabäische Denkmäler*, S. 99). Nach al-Hamdānī (*Iktīl*, VIII, bei D. H. Müller, *Burgen u. Schlösser*, II, 959 f., 1038 f.) befanden sich in Märib die drei Burgen Salḥīn, al-Ḳašīb und al-Haḍjar. Zu ersterer, die ausdrücklich als königliche Residenz und Schloss der Bilkis bezeugt ist, sei auf den Artikel SALḤĪN, unten IV, 112 f. verwiesen. Die Frage, wo diese Burg in Märib zu suchen wäre, ist sehr verschieden beantwortet worden. D. H. Müller, *Burgen u. Schlösser*, II, 968 glaubt, dass Salḥīn an der Stelle des heutigen Dorfes Märib gelegen hat, dessen Emplacement auch schon nach Arnaud von einer alten Zitadelle eingenommen worden wäre (*J A*, VII. Ser., 3 [1874], S. 12). Glaser (*Reise nach Märib*, S. 73) hingegen sucht Salḥīn in jenem Kolossalgebäude, dessen Grundmauern südlich vom Maidān zu sehen sind. Im Zusammenhange mit Salḥīn spricht al-Hamdānī auch von den unteren Säulen des Thrones (der Bilkis) — so übersetzt D. H. Müller das Wort 'Arsh —, der durch Ḳor'ān, Sūra XXVII, 23 in der islamischen Welt berühmt wurde, die noch zu seiner Zeit aufrecht standen und so fest im Boden verankert waren, dass man sie nicht umwerfen konnte. Glaser, *Reise nach Märib*, S. 139, nimmt allerdings an, dass es sich hierbei um das Haram Bilkis mit seinen Säulen handle, gibt aber die Möglichkeit zu, dass auch eine Burg der eigentlichen Stadt beschrieben werden soll, da gleich darauf von Salḥīn die Rede sei. Djirdji Zaidān, *Kitāb al-'Arab kaḥl al-Islām*, S. 143 nimmt gleichfalls an, dass das Schloss Salḥīn damit gemeint sei. Von diesem Thron der Bilkis weiss auch Sprenger, *Post- u. Reiserouten*, S. 140 zu berichten, dass er auf 20 Ellen hohen steinernen Säulen stand, die noch unversehrt waren, und das Fundament soll ebenso tief sein wie die Höhe (diese Nachricht ist bei Sprenger irrtümlich auf Bakri bezogen, stammt aber wohl aus Ibn al-Muǧāwir). Auch das *Djīhānumā* (vgl. Jomard bei F. Mengin, *Histoire de l'Égypte*, S. 344) gibt an, der Thron der Bilkis sei auf 28 Ellen hohen Säulen in Saba' (= Märib) erbaut gewesen. Das klingt recht unwahrscheinlich, wenn wir tatsächlich einen Thron unter 'Arsh verstehen wollen,

der sich nach Nashwān al-Ḥimyarī, S. 50 im Schlosse der Bilkis zu Märib befunden hätte. Wenn uns nun Nashwān, S. 70 darüber belehrt, dass 'Arsh ein Schloss sei, das auf steinernen Pfeilern erbaut wäre, und der hierbei zitierte Vers des As'ad Tubba' mit 'Arsh das Schloss der Bilkis bezeichnet, so dürfen wir wohl auch an den obigen Stellen eher an eine Burg als an einen Thron denken und diese mit Glaser, *Reise nach Märib*, S. 73 im Südostwinkel der alten Stadt suchen. Übrigens hat die Legende den Namen 'Arsh Bilkis auch mit anderen Örtlichkeiten verknüpft. Nach Abu 'l-Rabi' Sulaimān b. al-Raiḥān bei Yāḳūt, *Muǧdjam*, III, 640 heisst so ein Platz, der eine Tagereise von Dhamār entfernt ist und auf dem 6 gewaltige Marmorsäulen stehen, und die Hauptsäulengruppe der alten Ruine von Širwāh trägt noch heute diesen Namen (J. Halévy, *Rapport*, *J A*, VI. Ser., XIX [1872], S. 67 f.; Glaser, *Reise nach Märib*, S. 179). Eine offene Frage hingegen bleibt es wohl, wo die beiden anderen von al-Hamdānī (und Bakri, *Muǧdjam*, II, 502) erwähnten Burgen al-Ḳašīb und al-Haḍjar zu suchen sind. Nach Yāḳūt, *Muǧdjam*, IV, 104 wurde al-Ḳašīb im Auftrage des Königs Šarāḥbīl b. Yaḥšub erbaut, der an ihm eine Kupferplatte anbringen liess, auf der es hiess: „Die, die dies Schloss erbauten, sind Thawbal und Saḥar, ihnen trug seinen Bau auf Šarāḥbīl b. Yaḥšub, der König von Saba' und der Tihāma und ihrer Araber“. Bereits D. H. Müller hat in *Burgen u. Schlösser*, II, 1039, Anm. 1, Šarāḥbīl b. Yaḥšib mit dem Könige 'Išharāḥ Yaḥḍib der sabäischen Inschriften (Glaser, N<sup>o</sup>. 424, 220; *Bibliothèque Nationale*, N<sup>o</sup>. 2) zusammengestellt und zu Thawbal auf sabäisches Thwb'il, zu Saḥar (so, nicht شجر ist zu lesen) auf den gleichen sa-

bäischen Namen verwiesen. Ginge die von Yāḳūt mitgeteilte Inschrift wirklich auf eine echte Musnadinschrift zurück, so wäre Ḳašīb etwa in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts erbaut worden. Wenn der hier genannte sabäische König, dessen Beiname auch in der von A. v. Kremer herausgegebenen Ḥimyarischen Ḳašida (Vers 109) Yaḥḍib zu lesen ist, in der sabäischen Inschrift *Bibliothèque Nationale*, N<sup>o</sup>. 2 [vgl. Artikel SALḤĪN] ausdrücklich nur von den Schlössern Salḥīn, Ghumdān und Širwāh spricht und al-Ḳašīb nicht nennt, so wäre das an sich noch kein Beweis gegen die Echtheit der Bauinschrift bei Yāḳūt; der Bau könnte ja später fallen als die Inschrift *Biblioth. Nat.*, N<sup>o</sup>. 2. Bedenklich aber ist, dass al-Hamdānī (bei Müller, *Burgen u. Schlösser*, II, 1039) und Nashwān al-Ḥimyarī (zitiert ebenda, Anm. 1) als Erbauer den al-Ḳašīb b. Dhī Ḥaḍfar nennen. Glaser, *Reise nach Märib*, S. 139 hat geradezu behauptet, der Name Ḳašīb sei aus dem in den Bauinschriften häufig vorkommenden Verbum *ḳšb* bzw. *ḥḳšb* abgeleitet und die Titulatur des Königs weise in die letzte Periode der Ḥimyarenherrschaft, der König sei also Šarāḥbīl Ya'fur gleichzusetzen; in der Tat muss zugegeben werden, dass das Titelprotokoll für einen König von Saba' und Dhū Raidān ganz ungewöhnlich ist und die Musnadinschrift demnach doch wohl als gefälscht gelten muss. Damit braucht freilich al-Hamdānī's Notiz nicht unbedingt verworfen zu werden. F. Hommel (*Ethnologie u. Geographie d. alten Orients*, S. 666 und Anm. 2) hat die Möglichkeit aufgezeigt, dass die Burg Ḥaḍjar (der Name bedeutet „die Stadt“) vielleicht die

Hauptburg war, auf deren Ruinen sich das heutige Dorf Märib ansiedelte und das ältere und berühmtere Salhin eine kleinere Burg gewesen sei. Hält man hierzu die bei Yākūt, IV, 104 und Nashwān, S. 86 s. v. *qashib* angegebene Bedeutung „neu“, so könnte al-Qashib auch ein Beiname der Stadtburg als der neuen gewesen sein, den man dann irrtümlich von al-Hadjar als Namen einer dritten Burg differenzierte. Al-Bakri, *Mu'djam*, II, 502, 754 hat sich die Sache so zurechtgelegt, dass al-Qashib als letztes unter den Schlössern Märib erbaut worden wäre und daher „das neue“ benannt worden sei.

Westlich knapp unterhalb abseits des auf einem grossen Düngerhügel erbauten Dorfes liegt der Masjid Sulaimān (C). Dieser Masjid Sulaimān b. Dāwūd, heute die Hauptmoschee von Märib, ein nach Arnaud (*JA*, VII. Ser., III [1874], S. 13) viereckiges, aus Quadersteinen aufgeführtes, flach gedecktes, offensichtlich modernes Gebäude, ist deshalb von Interesse, weil es nach E. Glaser (*Reise nach Märib*, S. 41, 73 f.) mit der Nordseite an 7 oder 8 kolossale Säulenmonolithe angebaut ist, die genau jenen des noch zu besprechenden Haram Bilkis und der 'Amā'id entsprechen. Glaser vermutet, dass hier einst ein Tempel ähnlich dem Haram Bilkis gestanden habe. F. Hommel, *Ethnologie u. Geographie d. alten Orients*, S. 664, 666 glaubt, der Masjid Sulaimān sei der Tempel des Hauptgottes gewesen. Dieser Haupttempel hätte seiner Ansicht nach mit dem zweiten Tempel, der auf der Südseite des Maidān lag — schon die Lokaltradition hatte hier nach Arnaud (Plan von Märib) das Emplacement eines alten Tempels vermutet —, einen Tempelkomplex gebildet. Die von F. Hommel (*a. u. O.*, S. 666) mit 2000 m veranschlagte Entfernung dieses zweiten Tempels vom Masjid Sulaimān ist allerdings zu hoch gegriffen, da die Entfernung der beiden einander gegenüberliegenden Stadtmauern ja nach Glaser und Arnaud nur ca. 1 km beträgt. Auf eine noch viel kleinere Entfernung käme man nach der Angabe J. Halévys (*Rapport*, *JA*, VI. Ser., XIX [1872], S. 96), der den Durchmesser der Märib Ruine auf ca. 500 m veranschlagt, aber diese Berechnung ist sicher nur nach recht oberflächlicher Schätzung vorgenommen und kaum ernstzunehmen.

Im Norden und Westen liegt ausserhalb der alten Stadtmauern ein alter Friedhof mit einer Menge teils horizontaler, teils vertikaler Gräber, welch letztere eine kleine Öffnung nach oben freilassen. Er heisst jetzt Medjennat (oder Djirbat) Gharra. Von hier stammt wohl eine ganze Anzahl alter sabäischer Grabsteine (Glaser N<sup>o</sup>. 436, 574, 575, 581, 582, 605, 662, 663, 665, 667, 683—85, 748, 769, 773, 792) mit viereckigen, gelegentlich nach unten abgerundeten oder mit einem zapfenförmigen Ausschnitte versehenen Höhlungen, in denen der Porträtkopf des Toten angebracht war, und darüber stehender Inschrift. Auf zwei solchen Grabsteinen (Glaser N<sup>o</sup>. 684, 745) hat Glaser das in den Stein eingelassene Kopfbild noch in situ angetroffen (vgl. *Reise nach Märib*, S. 75, 92; *Tagebuch*, XI, 59). Vorbilder dieser Grabsteine dürfen wir in den Stelenreihen von Assur sehen. Auch Steinsärge treten gelegentlich zu Tage. Einer dient heute vor dem grossen Brunnen von Märib als Tränktrog für die Tiere (*Reise nach Märib*, S. 74).

Im Südwesten der alten Stadt fand Glaser ausserhalb der Stadtmauern ein zum Teil noch erhaltenes merkwürdiges Gebäude (G auf dem Plane

der unmittelbaren Umgebung der alten Stadt Maryab), das wahrscheinlich zur Wasserverteilung diente und auf der Nordseite die Inschrift Glaser 474 = 1671 trägt. Es besteht aus 2 mächtigen Mauertrakten, die genau von Osten nach Westen verlaufend in einer Linie liegen und in der Mitte einen Durchgang freilassen. Die beiden Ecken des Nordeinganges dieses Durchlasses sind scharfkantig, dagegen ist die Südseite an beiden Ecken abgerundet. Die Inschrift, die auf der Nordseite des östlichen Mauertraktes angebracht ist, besagt, dass Dhimri-'alaya Watar, Mukarrib von Saba<sup>3</sup>, Sohn des Kariba<sup>3</sup>-ilu, ein פִּישִׁי (*faysh*) baute gegenüber (oder vor) dem Heiligtume des 'Ahtar. Tatsächlich fand Glaser kaum 300 Schritte nordwestlich oder westnordwestlich von diesem Gebäude entfernt gleichfalls ausserhalb der alten Stadtmauer, jedoch ganz nahe eine leider ganz verschüttete Ruine, die nach dem Grundriss wohl ein Heiligtum vermuten lässt, da auf der Nordostflanke (dem rechten Mauertrakte) noch die Standlöcher eines Götzenbildes zu sehen sind (*Reise nach Märib*, S. 40; *Tagebuch*, XI, 47; H auf dem Plane der unmittelbaren Umgebung der alten Stadt Maryab).

Südsüdöstlich vom heutigen Dorfe Märib (A) liegt in einer Entfernung von ungefähr 5 km oder 50 Minuten Weges zwischen dem Wādī Dhenne und Wādī 'l-Feledj das Haram Bilkis (D), das Th. J. Arnaud am 20. Juli 1843, E. Glaser am 25. März 1888 besuchte (vgl. *JA*, VII. Ser., III [1874], S. 14 f.; E. Glaser, *Reise nach Märib*, S. 41, 44 f., 73, 137, 141), welch letzterer Arnands Angaben in wesentlichen Punkten berichtete. Das Haram ist ein grosses, ellipsenförmiges Gebäude, dessen 86,6 m grosse Längsachse sich von Nordwest nach Südost erstreckt. Die kleine Achse dieser 3,3 m dicken Mauerellipse verläuft von Nordost nach Südwest und misst 76,6 m. Sie besteht aus regelmässigen schönen Quadern, die auf der Ostseite vom Boden bis zum Fries 31 aufeinanderfolgende Reihen bilden, sodass die Mauer die Höhe von 9,5 m erreicht. Diese Mauer ist oben durch ein Doppelgesimse abgeschlossen, das aus zwei Reihen von Quadern besteht, die in kleinen Zwischenräumen aufeinanderfolgen und würfelförmig hervortreten, sodass ein mauerkronenartiger Fries entsteht, der wohl an das von Th. Bent in Jehā in Abyssinien gefundene Relief (vgl. Th. Bent, *The sacred City of the Ethiopians*, London 1893, S. 141) und die Bekrönung des sabäischen Reliefs bei D. Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, S. 157, Abb. 44 erinnert. Die Quaderreihe unter dem unteren Gesimse bildet dadurch einen ebenso einfachen wie wirkungsvollen Wandschmuck, dass die Quader 10—15 cm von einander entfernt bleiben, so dass der Eindruck kleiner Luftöffnungen entsteht. Eine ähnliche Art der Wandverzierung lernen wir auch am sabäischen Tempel von Jehā kennen (vgl. *Deutsche Aksum-Expedition*, II, S. 80, Abb. 165). Der Fries ist an einigen Stellen, besonders an der Ostseite, noch ganz unversehrt. Von einer Bedachung ist nichts zu sehen. Eine solche ist aber wohl nicht auszuschliessen, wie dies Glaser annimmt, da das fensterlose Gebäude auch durch das Oberlicht eines Lichthofes erhellt werden konnte. In der Mauer sind zwei Tore angebracht, das grössere (a) am Nordostende der kleinen Achse, das kleinere (b) an der Nordwestseite des Gebäudes am Endpunkte der grossen Achse. Vom Mittelpunkt des Baues genau nach Nordosten stehen



noch vier Säulenmonolithe in der Mauerellipse selbst. Ursprünglich waren hier noch mehr Säulen vorhanden, sodass das Haupttor (a) eine Art Säuleneingang bildete. Nordöstlich von diesen stehen in einer Entfernung von 32 Schritten acht Säulen, die ebenfalls in einer von Südost nach Nordwest verlaufenden Linie aufgestellt sind. Sie sind prismatisch, vierkantig, glatt, 4,5 m hoch, ohne Kapitäl und enden oben in einen würfelförmigen Zapfen von 10 cm Seitenlänge zur Verankerung der aufliegenden Architrave. Auf der Südsüdost-

Innern die Mauern fast nirgends frei, so dass Glaser keine Aufschlüsse über die Innenausstattung erlangen konnte. Er stellte aber ausdrücklich fest, dass er keine Mauerkammern, die er erwartet hatte, entdecken konnte. Hingegen geben uns die prächtigen Inschriften, die auf der Aussenseite der Mauer angebracht sind, sowohl über die Bestimmung des Baues — er ist ein Tempel des sabäischen Mondgottes Almaḳah — als auch über seine Baugeschichte Aufschluss. Arnaud hatte nur 3 dieser Inschriften kopieren können, zwei weitere, die

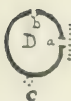


Plan der unmittelbaren Umgebung der alten Stadt Maryab.

A das moderne Dorf Mārib, B Umm al-Ḳis, Masdjid Sulaimān, D Ḥaram Bilkīs, E 'Amā, F Säulen ost-südöstlich von al-Merwath, G alter Ort ohne nähere Bestimmung, H Tempel, I—K Stadtmauer von Maryab, L Wādī Dhenne.

oooo

oooo



seite des Haram bilden knapp ausserhalb der Mauer vier kleine Säulenmonolithe ein kleines Quadrat, dessen Seiten von West nach Ost und von Süd nach Nord gerichtet sind (c). Vielleicht haben wir hier die Baldachinpfeiler eines Thrones vor uns, der wohl ähnlich wie der aksumitische Königsthron in *Deutsche Aksum-Expedition*, II, S. 63, Abb. 139 ausgesehen haben dürfte. Der innere Raum des Gebäudes scheint niemals vollständig geebnet gewesen zu sein, da ziemlich in der Mitte ein natürlicher Felsen hervorragt. Leider liegen im

er feststellen konnte, waren durch den Sand, der übrigens in der Zwischenzeit weiter vorgedrungen ist, so weit verdeckt, dass er sie nicht abzeichnen vermochte. Die älteste Inschrift Glaser 484 steht auf der 28. Steinreihe von oben gerechnet auf der Ostseite. Sie berichtet dass Yid'i-ḥu Dharih, Sohn des Sumuhu-'alaya, Mukarrib von Saba, die Mauer des Almaḳah-tempels 'Awm auführte (vgl. die letzte abschliessende Edition des Textes bei N. Rhodokanakis, *Studien*, II, 7 ff.). Hatte schon der geistvolle E. Osiander in der

ZDMG, X, 70 erkennt, dass das Haram Bilkis ein Tempel des Almaḳah gewesen sei, so konnte nun Glaser in *Skizze*, I, 68 aus dieser Inschrift den folgerichtigen Schluss ziehen, dass das hier und in anderen sabäischen Inschriften öfters erwähnte Heiligtum <sup>ʿAwm</sup> kein anderes als dieser Tempel sei. Nach ihm nennt sich der Gott Almaḳah „Herr von <sup>ʿAwm</sup>“ (בעל | אום). Von der Vollendung dieses Tempels, der von Yidʿi-ʿilu Dhariḥ begonnen war, durch ʿIlišariḥa, Sohn des Sumuhu-ʿalaya Dhariḥ, König von Sabaʿ, legt dann die Inschrift Glaser 485 = Arnaud 55 Zeugnis ab, die sich auf der Westseite des Haram auf der 14. Steinreihe befindet (vgl. N. Rhodokanakis, *Studien*, II, 12 ff.). Glaser 481 = Arnaud 56, die auf der 13. und 14. Steinreihe der Nordseite angebracht ist, berichtet von der Vollendung der Mauer von dieser Inschrift an bis hinauf durch Tubaʿkariba, einen vornehmen Beamten und Feldherrn dreier sabäischer Könige (N. Rhodokanakis, *Studien*, II, 15 ff.). Hieran schliessen sich zwei gleichlautende Texte, Glaser 482 = Arnaud 54 auf der Südseite auf der 13. Steinreihe und Glaser 483 = Arnaud 54 auf der Ostseite in gleicher Höhe. Sie berichten von der Restaurierung verfallenen Mauerwerks (wohl aus dem obersten Teile des Tempels) unter dem Könige Karibaʿilu Watar Yuhanʿim von Sabaʿ und Dhū Raidān, dem Sohne des Dhimri-ʿalaya Bayin, und seinem Sohne Halik-ʿamara. Ob damit die Baugeschichte des Haram abgeschlossen war, mag fraglich erscheinen, da nach Glaser, *Reise nach Mārib*, S. 46 auch an der Nord- und Westseite sich Inschriften unter dem Sande verborgen finden könnten.

Interessant ist die Orientierung des Gebäudes. Das kleine Tor des Haram (b) ist gegen jenen Tempel der alten Stadt Mārib gerichtet, an dessen Stelle jetzt der Masjid Sulaimān steht. In der Verlängerung der kleinen Achse liegt genau im Nordosten die al-Mikrāb genannte Ruine, und Glaser hat vielleicht mit Recht aus dieser Anordnung der beiden Gebäude auf irgend einen Zusammenhang ihrer Bestimmung geschlossen. Beide Gebäude sind übrigens auch nach dem Laufe des Wādī Dhenne orientiert. An der Südseite der alten Stadtmauer sieht man den Rest einer Brücke, die ziemlich genau in der Richtung des Haram gebaut war und nach der Lokaltradition bis zu diesem gereicht haben soll. Wenn das auch übertrieben sein wird, so ist es doch wahrscheinlich, dass eine Brücke über den Dhennefluss geschlagen war, da sich in der Regenperiode das Wasser sicher auch über die Felder ergoss; die Fortsetzung dieser Brücke zum Haram mochte wohl ein Erddamm bilden, von dem aber keine Spur mehr zu sehen ist.

So ungewöhnlich die elliptische Form für eine Tempelanlage auch sein mag, sie steht durchaus nicht vereinzelt im alten Südarabien da. Bereits F. Fresnel (*JA*, IV. Ser., Bd. VI, S. 223) erwähnt die grossartigen Ruinen von Khariba (Širwāḥ), die ein noch grösseres Areal bedecken als jene des Haram Bilkis und unter denen eine Halbellipse und lange Reihen von Pfeilern noch aufrecht stehen. Nach Arnaud ist diese elliptische Tempelanlage auch von Halévy festgestellt worden (*JA*, VI. Ser., Bd. XIX, S. 67 f.; vgl. auch Glaser, *Reise nach Mārib*, S. 110, 137; *Skizze*, I, 67 f.). Nach den Inschriften Glaser, N<sup>o</sup>. 901—3 ist ihr Erbauer der sabäische Mukarrib Yidʿi-ʿilu Dhariḥ, der auch den Tempel <sup>ʿAwm</sup> und den Rundtempel von al-Mesāʿid errichtete.

F. Hommel hat in *Ethnologie*, S. 664 f. zu zeigen versucht, wie dieser Tempel zu seiner modernen Bezeichnung Haram Bilkis gekommen ist. In Analogie zu den assyrischen und babylonischen Gotteshäusern extra muros, die stets der Gemahlin des Hauptgottes geweiht sind und in denen im Neujahrsmonat seine Vermählungsfeier stattfand, sieht Hommel im Haram Bilkis das Vermählungshaus des Almaḳah, das Heiligtum seiner Gattin Harimat, und scheint anzunehmen, dass hierzu auch die Bezeichnung Haram in Beziehung stehe. D. H. Müller (*Burgen und Schlösser*, II, 972 f.) hat dargetan, wie die arabischen Archäologen den Gott Almaḳah in Yalmaḳah umgeformt haben und diesen Namen dann der sagenhaften Bilkis beilegen und ausserdem aus dem Mahram (Heiligtum) des Gottes ein Haram (Frauengemach) machten. In ähnlichen Bahnen bewegte sich auch der Gedankengang F. Fresnels, der (*JA*, IV. Ser., Bd. VI, S. 226 f., 234 ff.) angenommen hat, Bilkis wäre nicht der richtige Name der Königin von Sabaʿ gewesen, dieser sei vielmehr Balkamah (so Ibn ʿAbd Rabbihi, im *ʿIqd al-Farid* und Ibn al-Djawzī, im *Mirʿat al-Zamān*), was aus Almaḳah entstanden wäre. Die Königin von Sabaʿ sei also von den Sabäern vergöttlicht und zur Isis der Araber geworden.

Im Südsüdosten von Mārib und nach Arnaud  $\frac{1}{4}$  Stunde ostsüdöstlich vom Haram Bilkis — während letzteres nach Glaser, *Reise nach Mārib*, S. 41 fast genau östlich der fünf Säulen kaum  $\frac{1}{4}$  Stunde entfernt liegt — stehen auf dem gegenüberliegenden Ufer des Wādī Dhenne  $\frac{1}{2}$  Stunde oder 2,5 km (so nach Glaser, *Skizze*, N<sup>o</sup>. 51) von der Stadt entfernt die ʿAmāʿid genannten Säulen (E). Fünf stehen noch aufrecht; es sind dies ca. 8—9 m hohe, 82 cm breite und 61 cm tiefe prismatische, vierseitige Monolithe von rechteckigem Querschnitt, die ziemlich genau senkrecht zur Flussrichtung des Wādī Dhenne eingesetzt waren. Zwei umgeworfene lagen noch daneben am Boden in Trümmern. Die Säulen hatten kein Kapitäl und glichen vollständig den anderen grossen Säulen (beim Haram Bilkis und anderer Ruinen ausserhalb der Stadt). Auf den Trümmern der beiden umgeworfenen Säulen entdeckte Glaser je eine Inschrift (Glaser 479 und 480 = Arnaud 53), aus denen hervorgeht, dass hier ein dem Gotte Almaḳah geweihtes Heiligtum Barʿan (בראן | מחרמן) oder ein sonstiges Heiligtum gestanden hat. Dieser Name findet sich übrigens nicht nur in dieser Inschrift, sondern ist auch in Osman. Mus., N<sup>o</sup>. 17 (*ZDMG*, XXXIII, 486, N<sup>o</sup>. 13) erwähnt, wo J. H. Mordtmann (בראן | בנית | אלמקח) liest, ausserdem kommt der Name dieser Lokalität auch in Halévy, N<sup>o</sup>. 432, 484 (דבראן) und 5344 (בראן | ב) vor. Westlich knapp neben den Säulen liegt ein Trümmerhaufen, der vielleicht die Überreste dieses Heiligtumes darstellt. Arnaud (*JA*, VII. Ser., III [1874], S. 15) bezeichnet diese Säulen als Pilaster der Bilkis und gibt ihnen eine Höhe von 28 Spannen. Im Gegensatz zu Glaser bemerkt Arnaud, die Säulen trügen viereckige Kapitäle. Seine Abbildung unter dem Plane des Haram Bilkis zeigt eine Säule, die von einem Stufenkapitäl überhöht ist, das jenen aus Aksum und Kohaito in Abessinien (*Deutsche Aksum-Expedition*, II, hrgs. v. D. Krencker, Berlin 1913, S. 102, Abb. 224 und S. 155, Abb. 319<sup>b</sup>) entspricht. Wer von beiden Forschungsreisenden recht hat, ist schwer zu sagen, da Glaser in seinen Beobach-



tungen sehr genau zu sein pflegte. Andererseits kann Arnaud gerade diese sonst ziemlich ungewöhnliche, aber für die altsüdarabische Bauweise typische Form unmöglich erfunden und seine Zeichnung daraufhin konstruiert haben. Es bleibt nur der eine Ausweg, anzunehmen, dass zu Glasers Zeit die Kapitäle — von denen Arnaud sagt, er vermöge nicht zu behaupten, ob sie mit den Säulen ein Stück bilden — abgefallen waren. Nach Arnaud stehen die Säulen knapp nebeneinander in Zwischenräumen, die ihrer Dicke entsprechen. Dass die beiden Steinfragmente am Boden neben der Säulenreihe einst zu Pfeilern gehörten, hat Arnaud (S. 16) nicht erkannt, wiewohl er die eine der auf ihnen befindlichen Inschriften (Arnaud 53 = Glaser, N<sup>o</sup>. 480) kopiert hat (vgl. E. Glaser, *Reise nach Märib*, S. 40 f., 141).

Die zahlreichen Einzelfunde, die Glaser in der Umgebung von Märib machte, Opferaltäre, Werkstätten von Steinmetzen u. a., können hier nicht besprochen werden. Hingegen erfordert ein Bauwerk noch eine eingehendere Besprechung, das an Grossartigkeit alle bisher besprochenen überbietet und Märib bis in die späte islamische Zeit berühmt gemacht hat, die Dammanlagen, in der islamischen Tradition als *Sudd Märib* oder *Sudd al-Arim* bekannt.

Das Wādi Dhenne hatte sich hier durch den Balakberg im Laufe der Jahrtausende einen Weg gebahnt und den Felsen in zwei Teile, Balak al-Kibli und Balak al-Awsat, gespalten. Diesen Durchbruch hatten die Sabäer durch einen 770 Schritte langen Erddamm versperrt, hinter dem sich das Wasser aufstaute. Der Damm, den Glaser, *Reise nach Märib*, S. 58 ff., 173 f., genau beschreibt und dessen Kamm 7–8 m über den heutigen Boden des Wādi emporragt, ist nichts weiter als eine im Profil ein gleichschenkeliges Dreieck aufweisende Erdaufschüttung, die oben vollkommen scharfkantig ist. Der Neigungswinkel der beiden Flächen zur Basis (zum Horizont) beträgt ca. 45°, die Breite der Basis daher beiläufig 15 m. Die eigentliche Basis und die Höhe des Dammes lässt sich, da vielleicht schon meterhohe Schlammansammlungen stattgefunden haben, nicht genau feststellen. Doch muss angenommen werden, dass der Erddamm nur auf felsigem Untergrund stand, da ja die Enge zwischen den beiden Balakbergen felsigen Untergrund hat, der bis nahe an die Oberfläche reicht. Ohne diesen felsigen festen Untergrund wäre der Dammbau überhaupt unmöglich gewesen. Die dem Wasser zugekehrte (westliche) Fläche des Dammes ist bis zum Kamm mit spitzen, ungeformten kleinen Steinen besetzt, die mit Mörtel so wunderbar fest zusammengekittet sind, dass man nicht einen einzigen herauszureissen vermöchte. Der Damm, der 1½ Stunden westlich von Märib liegt, ist im Norden und Süden von zwei mächtigen Schleusenbauten flankiert, deren südliche als Marbat al-Dimm bezeichnet wird. Hier ist an der Dammstelle vom Djebel Balak al-Awsat ein grosser 95 Schritt langer und ca. 15, an den schmalen Stellen (in der Mitte) nur 8–10 Schritt breiter Felsen (A) losgelöst, dessen Längsrichtung nach Nordost mit einer kleinen Annäherung an Ostnordost verläuft. Der Hauptfelsen, dessen nördliche Grenzwand nach Osten verläuft, bildet daher mit dem isolierten Felsen ein gegen das Südwestende des letzteren konvergierendes Linienpaar. Doch treffen die beiden Felswände hier nicht zusammen, sondern sind durch einen mit einer sechs Schritt langen und 4 m hohen

Quadermauer (C), ausgefüllten Zwischenraum getrennt. In der Öffnung des Winkels, aber schon zwischen den östlichen Enden der beiden Schenkel, befindet sich abermals ein losgelöster Felsblock (B), dessen Nordwand parallel zum erstbesprochenen freien Felsen und dessen Südrand parallel zum Hauptfelsen (C), aber ganz nahe an diesem verläuft. Alle drei Felsen, besonders aber der Hauptfels (C) und der zuletzt besprochene Zwischenblock (B) haben steile Wände, die aber kaum höher als 4 m sind. Nach Norden zu ist der grosse isolierte Felsen (A) sehr unregelmässig geformt. Es macht ganz den Eindruck, als hätten wir eine künstliche Sprengung vor uns; gleichwohl glaubt Glaser nicht, dass dem so sei, weil ja auch die Annahme von Erdbeben vollkommen ausreicht, die äusserst merkwürdige Spaltung des Felsens zu erklären. In jedem Falle scheint es, dass an den natürlichen Spaltflächen auch Menschenhände viel gemodelt haben. Der grosse Felsblock (A) ragt im ganzen etwa 7–8 m über das Niveau des heutigen Flussbettes empor und weist an seiner südlichen Wand zwei in den Felsen grabene Inschriften (Glaser, N<sup>o</sup>. 513, 523) auf.

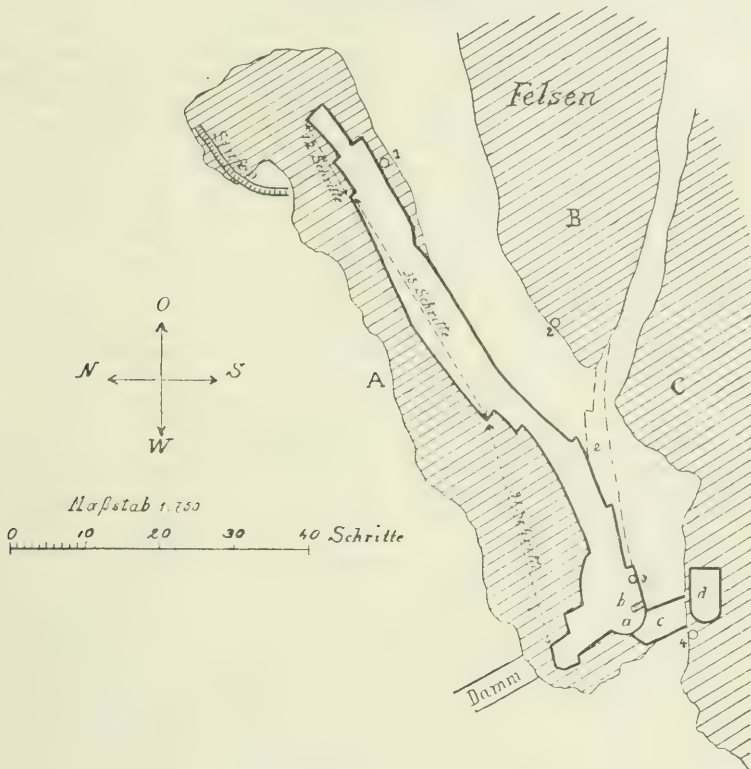
Auf allen drei Felsen nun befinden oder befanden sich grossartige Quaderbauten. Der grosse Felsblock (A) scheint den Hauptbau getragen zu haben. Sein Mauerwerk, durchweg aus schön behauenen Quadersteinen bestehend, deren je zwei übereinanderliegende durch in korrespondierende kleine Vertiefungen eingegossenes Blei festgekittet sind, schliesst sich besonders auf der Südseite ganz an den Untergrund bildenden Felsen an, hat also durchaus keine gerade verlaufende Linie, wie es Arnaud (*J A*, VII. Ser., Bd. III, bei S. 64, *Digue de Mareb*) gezeichnet hat. Die Gesamtlänge dieses Mauerwerkes beträgt in gerader Linie 82 Schritt (à 75 cm), seine Breite durchschnittlich 6 Schritt, die Höhe am Südwestende etwa 4 m, am Nordostende jedoch etwas mehr, da hier der Felsen nicht hoch genug ist. Im allgemeinen ist die Decke des Bauwerkes horizontal, aber doch in unregelmässiger, bald auf, bald absteigender Stufenform von geringer Niveaudifferenz. Die Südwestecke des Mauerwerkes bildet einen nach Südwesten runden Turm (a), der das Dach des ganzen Baues um etwa 1 m überragt. Der ganze Bau und so auch der Turm sind nicht nach oben sich verjüngend, sondern vertikal aufgeführt. An einen 9 Schritt langen Maueransatz vom Turme nach Nordwest schloss sich, wie es scheint, der Damm an, der die Richtung nach Nordnordwest einhält. Auf der dem Wādi zugewendeten Seite des Nordostendes des Felsens sind in den Felsen Stufen eingehauen, die vom Grund des Flussbettes (in der Richtung nach Südsüdwest) zum Mauerwerk führten. Fast genau südlich von dem schon beschriebenen Turme, der gleichfalls in einem senkrechten Einschnitte sehr steile Stufen hat, erhebt sich auf dem Hauptfelsen (C) ein zweiter genau gleich hoher Turm (d), nach Westen rund gebaut, in allen übrigen Fassaden eben. Zwischen beiden Türmen befindet sich die schon eingangs erwähnte gemauerte Verbindung (c) der beiden Felsen. Wie bereits bemerkt, ist die obere Decke dieser Mauer 7–9 m höher als der Flussgrund, die Türme überragen diesen also im ganzen um 12–13 m. Der Damm war, wie es scheint, nicht viel höher als die eben besprochene Verbindungsmauer gebaut. Der Wasserausfluss dürfte sowohl über die Verbindungsmauer hinweg, als auch durch wahrscheinlich heute ver-

schüttete Öffnungen unter der Mauer für den Habābiḍkanal, und unter dem oder richtiger durch den Felsen, auf dem sich das grosse Mauerwerk befindet, hindurch für den Raḥābkanal stattgefunden haben. In der Tat bemerkt man noch ganz deutlich, dass der grosse isolierte Felsen tief unten durch einen Felsgrat (e), von dem nur die rundliche Oberfläche zu sehen ist, mit dem kleineren Felsblocke verbunden ist, so dass die beiden Kanäle voneinander geschieden waren. Möglich wäre es auch, dass in alter Zeit der Ausfluss unten und erst später, als der Wasserstand infolge Schlamm-

ten für das Vieh oder wie Steingraber ausschauen. Ähnliches sieht man hier auch am Hauptfelsen. Vielleicht dienten die treppenartigen Vertiefungen nicht nur zum Aufstiege, sondern auch als Niveau-messer, nach dem der Wasserabfluss geregelt wurde.

Beide Türme sowohl als alle anderen Bauten dieser Schleusenkonstruktion, mit Ausnahme der etwaigen Mauern oder Geländer des kleinen Blockes sind vollständig erhalten. Die Quadersteine sind so geordnet, dass immer auch lange Quersteine angebracht sind, die den sonst parallelen Lagen ausserordentlichen Halt verleihen. Besonders ist

### Marbat el-Dimm



- Felsstellen, wo Inschriften angebracht sind: 1. Gl. 513; 2. Gl. 514; 3. Gl. 523; 4. Gl. 525.
- a Turm mit Treppe gleich hoch mit d und zugleich der höchste Teil des ganzen Gebäudes.
- b Treppe.
- c Sperrstelle zwischen dem Turm und dem südwestlichen Felsen.
- d Turm ganz gleich wie a.

und Sandanhäufung höher wurde, oben (über die Mauer hinweg) stattgefunden hat. Fugen für Bohlen sind oben noch erkennbar. Der kleine Felsblock, nach Westen steil und hoch, flacht sich nach Osten bis zur Ebene ab und zeigt an allen Stellen seines Rückens treppenartige Vertiefungen, noch aufrechtstehende säulenartige Steine, als wäre er besonders oberhalb der steilen Wände, also im Westen, mit einem Säulengeländer versehen gewesen. An seinem Ostende, da, wo er mit der Ebene zusammenfließt, zeigt er regelrecht ausgehauene Vertiefungen von prismatischer Form die wie Tränkstät-

dies bei der inneren Mauerfüllung der Fall, was man fast bei allen Kolossalbauten, deren Profil irgendwie blossgelegt ist, beobachten kann. Überdies sind die Quadern, zumal bei den Dammbaulichkeiten, durch eingesetzte Bleisäulchen von etwa 10 cm Höhe und einem Querschnitte von zirka 10 cm<sup>2</sup> verbunden. Man setzte in die eigens ausgehauenen, etwa 4–5 cm tiefen Höhlungen des Quaders die Bleisäulen ein und keilte dann den Quader der nächst höheren Schicht mit seinen vollkommen korrespondierenden (unteren) Höhlungen auf die Säulchen. Mörtel haben die Sabäer



bei den Steinkonstruktionen des Dammes nur als oberste Decke verwendet, um die Verheerungen des Regenwassers unmöglich zu machen.

Der nördliche Schleusenbau besteht aus drei Mauern, deren nördlichste grösste (*a*, *b*) mit dem einen Ende an den Felsen des Balāk al-Kibli angebaut, nach Nordosten, etwas gegen Ostnordost verläuft. Diese Mauer, welche im ganzen 184 Schritte lang und an der breitesten Stelle 15, sonst durchschnittlich 11 Schritte Dicke und ca. 5–6 m Höhe hat, besteht aus zwei Teilen: Der südwestliche 70 Schritte lange Teil (*a*) ist etwas niedriger (am Balākfelsen ganz niedrig, an der Stelle, wo er an den nördöstlichen Teil anstösst, etwa 4 m hoch) und oben vollkommen eben. Der nordöstliche Teil (*b*), 114 Schritt lang und an seinem Westende etwas beschädigt, ist oben nicht ganz flach und weist gegen die Südseite eine Art Geländer aus Mauerwerk auf. Die ganze Mauer aber ist oben mit vortrefflichem Zement bekleidet.

Ziemlich genau nach Südosten, etwa 11 Schritt vom Südwestende des 114 Schritt langen, schon beschriebenen Mauerteiles (*b*) erstreckt sich mit der Richtung nach Südosten eine 38 Schritt lange und an ihrer Nordwestfassade 21 Schritt breite Mauer, deren Südostende schmal und abgerundet ist. Diese Mauer hat genau die Höhe der langen Mauer. Heute ist auf dieselbe ein modernes, vom Emir 'Abd al-Raḥmān erbautes *Ḥuṣn* (Steinhaus) aufgesetzt, das wahrscheinlich schon zu Arnauds, jedenfalls aber zu Halévys Zeit existierte.

Zwischen beiden Mauern, von jeder vier Schritt entfernt, erhebt sich eine bloss 18 Schritt lange, 3 Schritt breite und in der Höhe den anderen gleichkommende Mauer von vollkommen rechteckigem Grundriss. Diese an der Nordseite etwas beschädigte Mauer und gegenwärtig mit dem südöstlichen Bau durch zwei neue schwache Mauern verbunden, wodurch ein völlig ummauerter Raum entstand, der den Beduinen als Stall dient, tritt an ihrem Südwestende gegenüber den beiden Nachbarbauten ein klein wenig zurück und zeigt ebenso wie die südöstliche Mauer etwa einen Meter vom Westrande einen heute vermauerten, ca. 50 cm breiten und ebenso tiefen prismatischen Ausschnitt, welcher die Bohlen aufzunehmen bestimmt war. Auf der Nordseite ist diese Fuge nicht mehr zu sehen. Die 3 Mauern bildeten also, ganz wie am südlichen Ufer die 3 Felsen, zwei Ausflusskanäle, welche aber beide merkwürdigerweise in einen und denselben grossen Leitungskanal einmünden, welcher in fast genau östlicher Richtung etwa 1 km weit bis zu einem grösseren Wasserverteilungsbau führt. Dieser Leitungskanal aus zwei parallelen Dämmen ganz von derselben Art und Konstruktion wie der eigentliche Damm, jedoch auch im Zwischenraum, der das Kanalbett bildet, mit gut zementierten Steinchen belegt, überragt die Ebene, besonders zu seiner Südseite um ca. 7–8 m. Der eigentliche Damm, kaum merklich höher als die Kanten der beiden Uferdämme des eben beschriebenen Leitungskanals, schliesst sich an die Ostseite der südlichsten 38 Schritt langen Mauer an.

Südsüdwestlich vom Mabnā al-Ḥashradj [s.u.] liegt das *Ḥuṣn al-asfal*, ein Neubau, der auf den Überbleibseln eines alten Wasserbaues errichtet ist. Der Wasserbau bildet den Endpunkt des grossen Leitungskanals, von dem schon bei den nördlichen Schleusenbauten die Rede war. Er liegt fast genau in gleicher Höhe mit den Dammbauten und überragt die Umgegend um mehrere Meter. Er besteht

aus mehreren zum Teil aus Quadern, zum Teil aus gewöhnlichen Steinen und Zement aufgeführten Mauern, die das Wasser im ganzen nach acht verschiedenen Richtungen ausströmen liessen. Der Aquädukt verläuft ziemlich genau nach Westen, bis zum nördlichen Schleusenbau des Dammes. Wenn gleich vollkommen erhalten, ist das Bett dieses Leitungskanals doch an vielen Stellen mit Flugsand angefüllt. Ähnliche Verteilungsbauten hat es offenbar in der ganzen Ebene von Marib gegeben. Glaser bemerkte Spuren von (doppeldämmigen) Aquädukten an verschiedenen Stellen. Auch mitten im Flussbette des Dhenne, nicht weit unterhalb des Dammes, beobachtete er einen merkwürdigen, einer Wehr nicht unähnlichen Steinbau. Leider ist die einzige Inschrift, die er trug, und die uns genauen Aufschluss gewährt hätte, vor mehreren Jahren entfernt worden. Von den grossen Verteilungsbauten scheinen Kanäle das Wasser zu den kleineren Regulierungsanlagen (*Manāṣiḥ*) geleitet zu haben, die es direkt den Palmgärten und Feldern zuführten. Die meisten *Manāṣiḥ* haben die Form von Würfeln oder niedrigen Prismen und haben selten mehr als 2 m Höhe und 4–5 m Länge. Gewöhnlich zeigen sie in der Mitte einen grossen Kanal, der bisweilen auf einer Seite vermauert ist. Von den Kanälen, welche die *Manāṣiḥ* mit den grösseren Distributoren und anderseits mit den Feldern verbanden, ist nichts übriggeblieben. Tiefe, von den Regenfluten gefurchte Einschnitte, deren Grund, wie ein grosser Teil der Ebene überhaupt, jedes Jahr mehr und mehr mit Wüstensand bedeckt wird, bilden heute die Signatur der einst blühenden Ebene von Saba<sup>2</sup>.

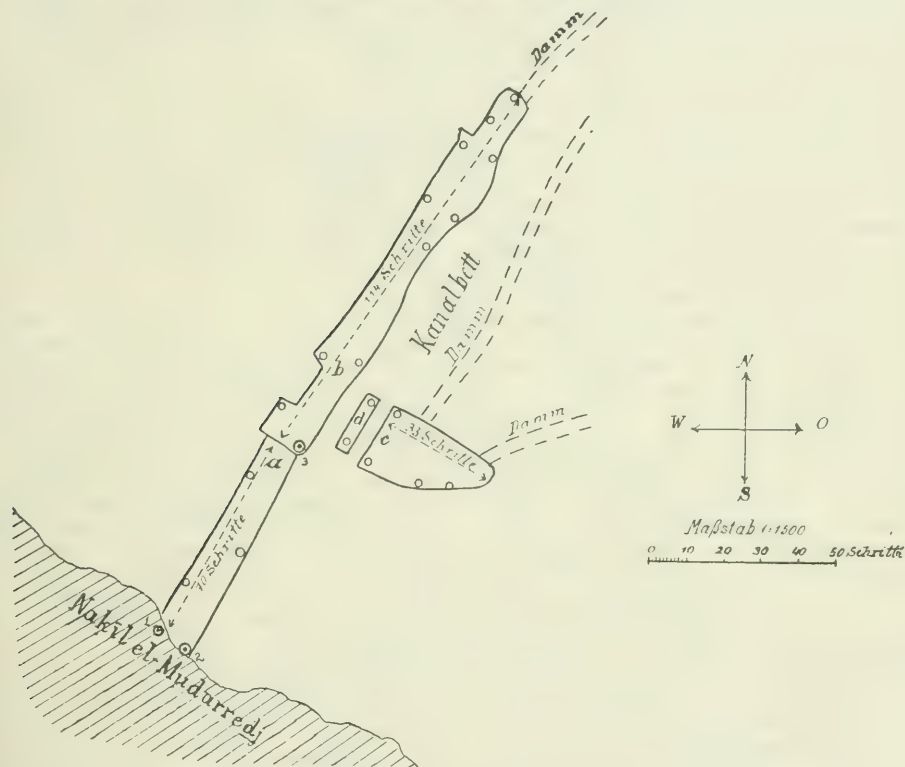
Die grosse Stauanlage des Dammes zwischen den beiden Balākbergen scheint aber den Anforderungen noch nicht genügt zu haben. Man hat also noch eine zweite kleinere Dammanlage, Mabnā al-Ḥaṣṣraḍj genannt, nordnordöstlich vom grossen Damme und westlich von Marib errichtet, die zur Regulierung des Wassers des Wādi 'l-Sā'ila gedient zu haben scheint (vgl. Glaser, *Reise nach Marib*, S. 49 f.), das die Gewässer vom nördlichen Balākberge, dem Djebel Ḥailān und den anschliessenden Khashabbbergen in die Ebene von Marib abführt und sich unterhalb des Dorfes Marib mit dem Wādi Dhenne vereinigt. Diese Dammanlage besteht aus drei sehr unregelmässig verlaufenden Mauern aus schwarzem porösem Gestein, das durch Mörtel verbunden wird und in drei Schichten angeordnet ist, was vielleicht auf die Anlage in verschiedenen Zeitepochen hindeutet. Die erste dieser Mauern (*A*), die das Flussbett abspernte, beginnt knapp am rechten Ufer des Sā'ila und zieht sich 240 Schritt nach Ostnordost, wo sie sich an einen prismatischen Quaderbau (*a*) von 7 Schritt Breite, 12 Schritt Länge und etwa 5 m Höhe anschliesst, dessen Längsrichtung nach Südost weist. 2,6 m nördöstlich erhebt sich ein fast genau gleich grosser zweiter Quaderbau (*b*) parallel zum ersten verlaufend und nach Südosten mit einer 36 Schritt langen schmalen Fortsetzung aus Mörtelmauerwerk (*c*) versehen. Der Zwischenraum zwischen beiden Quaderbauten stellt wohl einen Durchlass dar. An den zweiten Quaderbau (*b*) schliesst sich mit kleinem freiem Zwischenraume die zweite Mörtelmauer (*B*) gegen Nordwesten an, die sich unter vielfachen Krümmungen nach Norden und zuletzt Nordwesten wendet, wo sie sich an den Felsen anschmiegt. Ihre Länge beträgt 268 Schritt, der Zwischenraum zwischen ihr und dem zweiten Qua-

derbau (b) 10 Schritt. 21 Schritte nordöstlich vom zweiten Quaderbau befinden sich zwei weitere Quaderbauten (d, e), die einen nach Nordost gerichteten Durchlass bilden und deren südlicher nur teilweise erhalten ist. Ihre Richtung zeigt nach dem Südostende der erwähnten 36 Schritte langen Mörtelmauer (c); vielleicht bestand zwischen ihnen eine Verbindung oder eine Durchlassstelle. An den Quaderbau (d), der die Nordbegrenzung des zweiten Durchlasses bildet, schliessen sich zwei Mauern an: die eine (dritte) Mörtelmauer (C) verläuft unter mannigfachen Krümmungen fast parallel zur zweiten grossen Mörtelmauer (B) und schliesst sich

Wasserbau einer späteren Epoche angehört, wie der junge hier vermauerte Grabstein, Glaser N<sup>o</sup>. 509, beweist.

Die besprochenen Dammbauten stammen, wie wir aus den Inschriften entnehmen, aus verschiedenen Epochen. Der südliche Schleusenbau wurde schon in der Mukarribperiode errichtet. Sumuhu-'alaya Yanāf, Sohn des Dhimri-'alaya, Mukarrib von Saba', schuf hier nach der Inschrift Glaser N<sup>o</sup>. 513/14 eine Abflussöffnung für die Sperranlage Raḥāb, die ein bis zwei Generationen später vom ungenannten Stifter der Inschrift Glaser N<sup>o</sup>. 418/19 erweitert wurde (vgl. N. Rhodokanakis,

### Der nördliche Schleusenbau



⊙ Stellen mit besonders wichtigen Inschriften: 1. Gl. 554, 618; 2. Gl. 551; 3. Gl. 541.

○ Stellen mit Inschriften.

a ist etwas niedriger als b.

An b und c schliesst sich der Kanal an, welcher das Wasser bis zum unteren Ḥuṣn leitete, das kaum 1 km entfernt ist.

d eine grosse freistehende Zwischenmauer.

wie diese an die nördlichen Hügel an; sie ist 182 Schritte lang. Der andere aus Mörtel erbaute Anbau (f) zieht sich in einem nach Norden ausholenden Bogen von 50 Schritt Länge bis zu einem dritten genau östlich vom zweiten gelegenen Durchlass, der abermals aus zwei 8 Schritt voneinander entfernten Quaderbauten (g, h) besteht und in seinem unteren Teile durch Mauerwerk verbunden ist. Der Durchlass ist mehr nach Nordost gerichtet. Nach Südosten schliesst sich eine zum Teil eingestürzte 12 Schritt lange Mörtelmauer an. Glaser kopierte am Ḥashradj 10 sabäische Texte, die von anderen Ruinen stammen und zeigen dass dieser

Altsabäische Texte, I, 7; Studien, II, [97, 99 f.; Glaser, Skizze, I, 70 f.; Reise nach Mârib, S. 59 f.; Hommel, Ethnologie, S. 666). Wo diese Sperranlage Raḥāb gelegen hat, steht nicht fest. Vielleicht ist mit Rhodokanakis (Studien, II, 100 f.) anzunehmen, dass sie auf dem Felsgrat (e) zwischen A und B errichtet war. Um eine Generation jünger als die Sperranlage Raḥāb ist die gleichartige Anlage Ḥabābiḍ, die wohl auf der Verbindungsstelle (c) des Marbat al-Dimm errichtet war. Der Mukarrib Yithi-'amara Bayin, Sohn des Sumuhu-'alaya Yanāf, hat für sie einen Wasserauslauf hergestellt, wie sein Vater für Raḥāb (nach Glaser N<sup>o</sup>. 523, 525



= Arnaud N<sup>o</sup>. 12, 13 = Halévy N<sup>o</sup>. 678; vgl. Rhodokanakis, *Studien*, II, 102 f.; Glaser, *a. a. O.*). Erheblich jünger sind die nördlichen Schleusenbauten, die nach Glasers Ansicht (*Reise nach Mārib*, S. 66—68) erst nach der Zeit des Königs Shammār Yuharīsh (um 300 n. Chr.) ihre jetzige Gestalt erhalten haben, ja vielleicht überhaupt erst im V. Jahrh. n. Chr. entstanden sind. Die ältesten Teile der Dammanlage verlegt Glaser (S. 68) in die Zeit zwischen 1000 und 700 v. Chr., was aber wohl etwas zu hoch gegriffen ist.

Die gewaltige Dammanlage hat gleichwohl in dieser Gestalt nicht lange standgehalten. Das sehen wir aus zwei mächtigen prismatischen Monolithen, die auf allen vier Seiten beschrieben sind und uns über die spätere Geschichte des Dammes unterrichten. Der eine, mit der Inschrift Glaser N<sup>o</sup>. 554, ist 2,25 m lang, 63 cm breit und 37 cm dick, der zweite, noch grössere, trägt die Inschrift Glaser N<sup>o</sup>. 618; beide lagen knapp neben der Anschlussstelle der grossen nördlichen Mauer des nördlichen Schleusenbaues auf dem Felsen des Djebel Balak. Nach Glaser N<sup>o</sup>. 554 hat bereits König Shārahīl Ya'fur im Jahre 449 n. Chr. eine weitgehende Renovierung der Dammbauten durchführen lassen. Allein diese hielten kaum 1 Jahr, da schon 450 n. Chr. die Fluten den Damm durchbrachen, so dass noch im selben Jahre eine gründliche Herstellung der Dammanlagen nötig war. Der Verfall des gewaltigen Bauwerks war aber damit nicht aufzuhalten. Aus Glaser N<sup>o</sup>. 618 sehen wir, dass unter der Herrschaft des abessinischen Vizekönigs Abraha (542 n. Chr.) ein neuerlicher Dammbruch stattfand. Auch jetzt wurde dem drohenden Unheile noch durch grosszügige Renovierungsarbeiten Halt geboten. Allein nicht lange darauf muss es zur endgültigen Katastrophe gekommen sein, die die fruchtbare Ebene von Saba<sup>2</sup> in eine öde Steppe verwandelte, auf die der Kor'an, Sūre XXXIV, 14 f. anspielt (vgl. Glaser, *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mārib*, S. 13 ff.; *Reise nach Mārib*, S. 16, 64, 144 ff.).

Ihre Ursache sieht Glaser im Einfluss des Regens und Windes, die die Ostseite mehr und mehr abschwemmten und schwächten. Ein anderes Hauptzerstörungselement dürfte der Schlamm gebildet haben, der das Reservoir im Laufe der Jahrzehnte so anfüllte, dass das Wasser über den Damm strömte. Die Erwähnung des Dammbruchs im Kor'an (*Sail al-'Arim*) und die Bedeutung dieses Ereignisses für die Stadt Mārib und ihre weitere Umgebung hat es mit sich gebracht, dass die islamische Überlieferung sich gelegentlich mit dieser Katastrophe und ihren Folgen beschäftigte, wobei auch allerlei Nachrichten über den Damm selbst mit einflossen. Immerhin fällt es auf, wie wenig selbst Kenner Südarabiens, wie al-Hamdānī (*Sīfa*, S. 80 und *Iklīl*, VIII, bei D. H. Müller, *Burgen und Schlösser*, II, 958 f., 1036, 1038; vgl. auch N. Rhodokanakis, *Studien*, II, 105 f.; al-Bakri, *Mu'djam*, II, 502) über den Damm wissen. Al-Hamdānī sagt nur, der Damm sei an eine Mauer angelehnt gewesen, die zwischen (je)den zwei Seitenmauern der Behälter festgefügt war aus mächtigen Felssteinquadern, die bei glatten Grundflächen mit Erz aneinandergelötet waren. Die Vorrichtungen zur Verteilung des Wassers aus den Dammreservoirs mitten unter die Landgüter „stehen noch so da, als wäre ihr Erbauer erst gestern damit fertig geworden“. Al-Hamdānī sah den Bau an einer der zwei Seiten (d. h. an einem Ufer) erhalten, nämlich jenen (Bau),

aus dem das Wasser tritt (also den Schleusenbau), unverändert stehen. Der Durchbruch habe nur den Damm betroffen, aber auch von diesem sei ein Stück erhalten geblieben, das sich an den links liegenden Garten anschliesst und dessen Breite an der Basis 15 Ellen beträgt.

Wie wir diese Angaben al-Hamdānīs zu verstehen haben, lehrt uns die Schilderung des Staubeckens von Kahaito in Abessinien (*Deutsche Aksum-Expedition*, II, 150 u. Tafel 23). Dort ist ein Mittelstück durch zwei Flügelmauern flankiert, deren eine im rechten Winkel mit einer dritten Quadermauer zusammenstösst. Die Verbindung der Quaderlagen durch Erz ergibt sich auch aus Glasers Beschreibung. Wenn Yākūt (*Mu'djam*, IV, 383), der sich mit dem Damm selbst nur ganz kurz beschäftigt, zu erzählen weiss, er liege zwischen drei Bergen, so ist damit wohl das durch die Wādī's Adhana und Masila in 3 Berge gespaltene Massiv des Djebel Balak gemeint. Die Verbindung der Steine durch Blei erwähnt auch er und berichtet, dass hinter dem Damm aufgestaute Wasser sei je nach Bedarf durch feste Schleusen und kunstvoll erdachte Vorrichtungen auf die Felder geleitet worden. Nach al-Mas'ūdī (*Murūdī al-Dhahab*, III, 368 f.) war die Sperranlage 1 Parasange lang und breit und enthielt 30 runde Öffnungen von je 1 Elle Durchmesser, durch die das Wasser auf die Felder geleitet wurde.

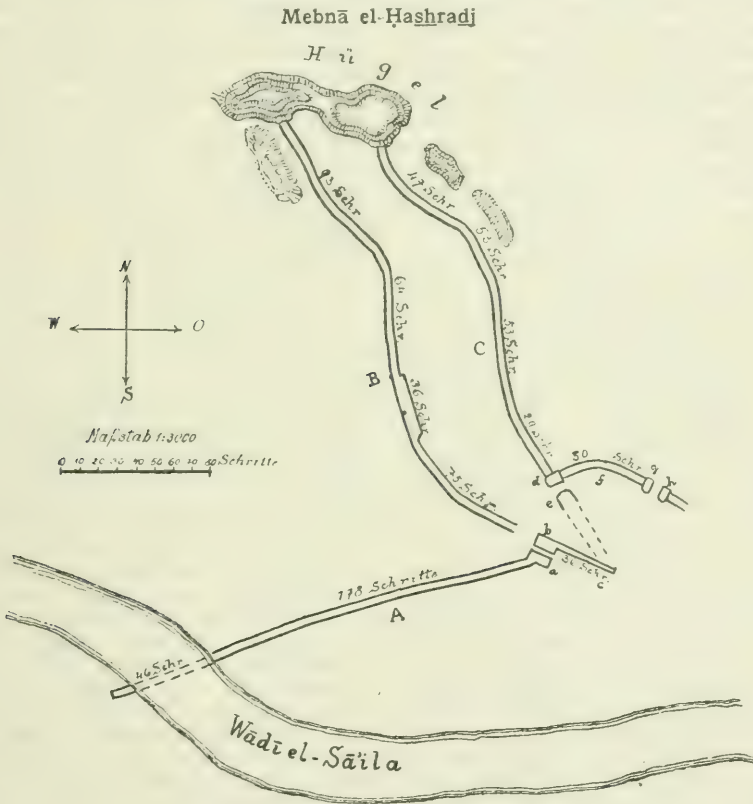
Wie viele Bauten in Arabien wurde auch der Damm von Mārib von der späteren Tradition in die graue Vorzeit verlegt und Luḳmān b. 'Ād (al-Bakri, *Mu'djam*, II, 502; Yākūt, *Mu'djam*, IV, 383; al-Mas'ūdī, *Murūdī al-Dhahab*, III, 366; vgl. A. v. Kremer, *Sage*, S. 19 f.; Djirdī Zaidān, S. 151) oder Saba<sup>2</sup> b. Yashdhub b. Ya'rub (Yākūt, IV, 382; vgl. E. Osiander, *Z D M G*, X, 68; E. Pocockius, *Specimen hist. Arabum*, S. 498) zugeschrieben. Al-Hamdānī, *Iklīl*, VIII, nennt ausser Luḳmān auch noch die Himyar und al-Azd b. al-Ghawth als Erbauer des Dammes. Al-Mas'ūdī, *Murūdī al-Dhahab*, S. 369 f. berichtet, der Damm sei von einem weisen König auf den Rat gelehrter Männer erbaut worden.

Welche Bedeutung der Damm für die Kultur des Landes haben musste, sehen wir aus den Schilderungen der arabischen Historiker und Geographen, die sich meist hierbei auch auf die bekannte Erwähnung der beiden Gärten der Sabäer im Kor'an berufen. Wenn nach al-Hamdānī dies bewässerte Gebiet nicht nur die Ebene von Saba<sup>2</sup> umfasste, sondern sich bis zum Rande der Šaiḥadwüste erstreckte, so vertrat Glaser (*Reise nach Mārib*, S. 52) die Ansicht, dass das durch den Damm aufgestaute Wasser genügen würde, alles Land am Rande der Wüste bis gegen Ḥaḍramūt hin reichlich zu bewässern und in einen grossen Garten zu verwandeln. So darf es vielleicht nicht als übertrieben gelten, wenn al-Mas'ūdī (*Murūdī al-Dhahab*, S. 366 f.) das Land Saba<sup>2</sup> mit seiner Fülle von Gärten und Feldern, ausgedehnten Wiesen und Bewässerungsanlagen als das fruchtbarste Gebiet des Yemen preist, dessen Schönheit zum Sprichwort auf der ganzen Erde geworden war. Ein Reiter brauchte nach ihm mehr als einen Monat, um die reichen Kulturen zu durchqueren, und wer hier zu Fuss oder zu Pferde reiste, der bekam von einem Ende zum anderen die Sonne nicht zu schauen und reiste infolge der reichen Vegetation stets im Schatten (vgl. A. v. Kremer, *Sage*, S. 10, Anm. 1). Nach Ibn Rosteh, S. 114,

der gleichfalls die Fruchtbarkeit des Landes Saba<sup>2</sup> zu preisen weiss, hätte sich ein Gefäss auf dem Kopfe eines zwischen den Obstbäumen Gehenden von selbst binnen kurzem mit Früchten gefüllt, ohne dass man sie gepflückt oder eingesammelt hätte.

Unter solchen Umständen war es begreiflich, dass die Katastrophe des Dammbbruchs, als *Sail al-ʿArim* in der ganzen islāmischen Welt bekannt, die nachhaltigste Wirkung ausüben musste. Die Wanderung himyarischer Stämme nach dem Norden wird damit in Zusammenhang gebracht, und die Banū Ghassān nahmen dies Ereignis zum Ausgangspunkte einer eigenen Ara (*ʿAm al-Sail*; al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbih*, S. 202). Kaum irgend eine historische Begebenheit der vorislāmischen Geschichte ist mit soviel Phantasie ausgeschmückt und in so

in der Hauptsache mit der Version bei Yākūt, *Muʿdjam*, IV, 483—85 deckt. Nur Ibn al-Mudjāwir erzählt nach A. Sprenger (*Post- und Reiserouten*, S. 153 f.) die Geschichte der Zerstörung des Dammes ganz anders wie die älteren Schriftsteller. Der Gang der Erzählung ist nach al-Masʿūdī in kurzen Zügen folgender: Der König ʿAmr b. ʿĀmir, der zu Mārib residiert, wird durch seinen Bruder ʿImrān, der Wahrsager ist, und durch seine gleichfalls mit der Wahrsagekunst vertrauten Gemahlin Zarifat al-Khair von der bevorstehenden Katastrophe unterrichtet. ʿImrān sieht voraus, wie sein Volk in verschiedene Gegenden zerstreut würde und erzählt dies seinem Bruder. Zarifa aber träumt von einer grossen Wolke, die ihr Land bedeckte und aus der es blitzt und donnert. Sie zerplatzt und



verschiedenen Variationen erzählt worden, wie die Geschichte des Dammbbruchs. Ihn auf natürliche Ursachen zurückzuführen, hat nur al-Masʿūdī (*Murūdj al-Dhahab*, III, 370 f.) gewagt, der meinte, das Wasser habe an den Fundamenten des Stauwerks gearbeitet und sie im Laufe der Zeit unterhölt, was den Leuten entging. Als das Mauerwerk des Dammes und das Stauwerk so geschwächt war, dass es der Gewalt des Wassers nicht mehr standzuhalten vermochte, hätten es die gerade stark angeschwellenen Wassermassen durchbrochen und die Ebene überflutet. Aber auch al-Masʿūdī sieht im Dammbbruch die Strafe für den Übermut der Sabäer und räumt der legendenhaften Erzählung dieses Ereignisses einen breiten Raum in seiner Darstellung ein (*a. a. O.*, S. 373 ff.), die sich

verbrennt nun alles, worauf sie fällt. Alles das deutet auf eine furchtbare Überschwemmung, und Zarifa wird durch andere Zeichen darin bestärkt, dass das Unheil nicht mehr lange auf sich warten lassen würde. Sie warnt ʿAmr und fordert ihn auf, nach dem Damme zu sehen. Wenn er dort eine Maus bemerke, die mit den Vorderpfoten Löcher scharre und mit den Hinterpfoten grosse Steine wälze, so sei das Unglück unvermeidlich und stehe nahe bevor. ʿAmr begab sich nun zum Damme und sah wirklich eine Maus, die mit ihren Pfoten einen Stein wälzte, den 50 Männer nicht von der Stelle bewegen können. ʿAmr selbst träumt dann von der Überflutung des Dammes und fasst nun den Entschluss, seine Besitzungen zu veräussern und mit den Seinen das Land zu verlassen, was



er denn auch in schlauder Weise, ohne Verdacht zu erregen, durchführt. Bald darauf trat die Katastrophe ein, die das ganze Land vernichtete bis auf die hoch gelegenen Kulturen und die weiter entfernten Plätze.

Zeigen sich schon innerhalb der einzelnen Versionen der Erzählung des Dammbruchs erhebliche Unterschiede — so findet dieser z. B. nach Yāqūt nicht unter 'Amr sondern unter dessen Bruder 'Imrān statt —, so ergeben sich noch stärkere Differenzen in der zeitlichen Ansetzung dieses Ereignisses. So datiert Ḥamza al-Isfahānī den Dammbruch 400 Jahre vor den Islām, also ins III. Jahrh. n. Chr. Nach Ibn Khaldūn hätte die Katastrophe unter Ḥassān b. Tibbān Aṣ'ad stattgefunden, der mit A. v. Kremer, *Sage*, S. 120 f. und Anm. 4, Abū Karib Aṣ'ad gleichzusetzen ist und nach Glaser, *Skizze*, II, 542 von 385—420 regierte. Von europäischen Gelehrten geht am weitesten Gosselin, der den Dammbruch 374 v. Chr. ansetzt, während Reiske meint, er hätte 30—40 Jahre vor Chr. stattgefunden, und Schultens die Zeit von 30—40 n. Chr., Perron 553 Jahre vor Muḥammed, Silvestre de Sacy 210 oder 170 n. Chr. als Datum des Ereignisses annimmt. Der Wahrheit am nächsten kommt Yāqūt, IV, 383, der berichtet, der Dammbruch habe zur Zeit der Abessinierherrschaft stattgefunden. Da als terminus post quem durch die Inschrift Glaser N<sup>o</sup>. 618 das Jahr 542 n. Chr. feststeht, werden wir den letzten verhängnisvollen Durchbruch des Dammes zwischen 542 und 570 n. Chr. ansetzen dürfen. Ein genaues Datum läßt sich leider nicht gewinnen, da hierfür die nötigen Unterlagen fehlen. Übrigens dürfte sich in den Erzählungen über den Dammbruch bei Maṣ'ūdī, S. 393 ff. und Ibn Rosteh, S. 114 f., die von einer zweimaligen Verheerung des Landes durch die Fluten des Dammes berichten, vielleicht eine Erinnerung an den tatsächlichen Gang der Ereignisse erhalten haben, da der endgültige Durchbruch des Dammes ja nach der Katastrophe vom Jahre 542 n. Chr., bei der der Damm das erstmal von den Fluten weggerissen wurde, erfolgte.

Die verschiedenen Versuche, den Namen Mārib etymologisch zu erklären, können nicht befriedigen. Wenn z. B. Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 382 in Mārib ein nomen loci von Arabūn = Ḥāḡḡatūn oder von arība bzw. aruba sehen will, so zeigt das deutlich, in welche Verlegenheit die Erklärung dieses Namens die Philologen versetzte. Zwar ist seine weitere Angabe, Mārib sei die Bezeichnung für die sabäischen Könige gewesen, immerhin beachtenswert (vgl. auch H. Fleischer, *Abulfedae hist. anteislamica*, S. 114), zumal bei Nashwān al-Himyari eine Glosse überliefert ist, nach der Māri im Himyarischen „Herr“ bedeute (vgl. Blau in *ZDMG*, XXV, 591, Anm. 7). Djirdji Zaidān, *Kitāb al-ʿArab kabal al-Islām*, S. 142 hat Mārib als Lehnwort aus dem Aramäischen und Komposition von mā' und rāb aufgefasst. E. Oslander, *ZDMG*, XIX, 162 hält Mārib für wurzelverwandt mit dem sabäischen Eigennamen *ריבס*, dem im Arabischen Riyāb und Ri'āb entspricht. J. H. Mordtmann, der sich in *ZDMG*, XXX, 322 f. ausführlich mit der Etymologie von Mariaba beschäftigt, verweist auf inschriftliches *רמס* und *רמאל*, das mit arab. *Ra'ḥm* „dominus crassus, magnus gentis“ in Zusammenhang gebracht wird. D. H. Müller hat diese Deutung abgelehnt (*Burgen und Schlösser*, II, 968 f.). Al-Bakrī, *Mu'djam*, II, 502 behauptet nach al-Ḥamdānī, Mārib sei der Name eines Stammes der 'Ad,

nach dem die Stadt benannt sei, und in der Tat gibt al-Ḥamdānī im *Iklīl*, VIII (Müller, *Burgen und Schlösser*, II, 960, 1040) an, Mārib und Marib seien die Namen zweier arabischer Stämme. In den älteren sabäischen Inschriften führt die Stadt den Namen *מריב*, den die Griechen durch Anhängung eines *α* gräzisierten. Eratosthenes und Artemidoros (Strabo, XVI, 768, 778) nennen die Stadt *Μαρίαβα*. Die jüngeren Inschriften erwähnen sie unter dem Namen *מריב*, in dem wir wohl mit Rhodokanakis eine spätere Kontraktionsform zu sehen haben, zu der wohl auch das Mārib der islamischen Überlieferung gehört. Die sabäische Hauptstadt ist aber bei den klassischen Autoren ebenso wie bei den arabischen Geographen noch unter einem zweiten Namen bekannt, nämlich *Σάβα* (Agatharchides, S. 100 in *Geogr. Gr. min.*, I, 188 und bei Steph. Byz. s. *Σάβα* und *Τάβα*; vgl. Tkač im Art. Sabai, N<sup>o</sup>. 1, *RE*, II, A, Sp. 1516), beziehungsweise Saba<sup>2</sup>. Tkač (Sp. 1391 f.) sieht im Gegensatz zu J. H. Mordtmann (*Sabäische Denkmäler*, S. 3, Anm. 1), E. Glaser (*Skizze*, II, 15, *Südarabische Streitfragen*, S. 10) und A. Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens*, S. 159, 162) in dieser Doppelbenennung der sabäischen Hauptstadt kein Versehen, sondern glaubt, Sabai sei zwar nicht die gewöhnliche, aber auch keine inkorrekte Benennung der Hauptstadt.

Hingegen hat schon Glaser, *Skizze*, II, 15 mit Recht betont, dass die Hauptstadt des Sabäerreiches Maryab oder Mārib nie den Namen Saba<sup>2</sup> geführt hat. Saba<sup>2</sup> war — soweit die Inschriften in Frage kommen — immer nur Name des Landes oder Reichs und des Stammes, der in dessen Kernlande, an dem in islamischer Zeit und heute noch der Name Saba<sup>2</sup> haften geblieben ist, die Hegemonie inne hatte. Dies Verhältnis geht recht deutlich auch aus den Inschriften hervor. So ist bereits in der ersten Zeile der altsabäischen Inschriften Glaser 418/19, 1000A und 1000B (vgl. N. Rhodokanakis, *Altsabäische Texte*, I, 20 f., 79) Almaḡah (der Hauptgott Saba<sup>2</sup>s) und Saba<sup>2</sup> die Formel, in der der sabäische, erst theokratische dann monarchische Staat zum Ausdruck kommt. Dass der führende Stamm Saba<sup>2</sup> in älterer Zeit aber niemals als Stamm bezeichnet wird, ist mit N. Rhodokanakis (*Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, I, 121) als äusserliches Zeichen eben seiner Hegemonie zu werten. Anders in späterer Zeit; doch wird beispielsweise immerhin in der vom König Šammar Yuhar'ish, König von Saba<sup>2</sup> und Dhū Raidān, gesetzten Inschrift Glaser 542, vom Stamme Saba<sup>2</sup>, „den Herren der Stadt Mārib und ihrer Tāler“ *מריב הגרל מבעל הנהר ואסררהו*, gesprochen (vgl. N. Rhodokanakis, *Katabanische Texte zur Bodenvirtschaft*, II, 14), da ihnen in der Verwaltung von Mārib und in der Bewirtschaftung seines Territoriums ein bestimmter Wirkungskreis zukam. Zu ihnen stehen als Bürger der Stadt und ihrer unter Kultur stehenden Umgebung in bewusstem Gegensatz die „Beduinen von Mārib“ (*מעריב מריב*) in *CIH*, 353<sub>10</sub> (vgl. E. Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, S. 128 ff.), die wohl in der Umgebung der Stadt hausten (zum Stellennachweis bezüglich Saba<sup>2</sup> vgl. M. Hartmann, *Die arabische Frage*, S. 385—89). So dürfte die Auffassung von Saba<sup>2</sup> als Stadt bei den klassischen Autoren, gegen die sich schon C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, S. 279 aussprach, doch wohl eher auf Rechnung eines Missverständnisses zu setzen denn als Tatsache

ernst zu nehmen sein. Dasselbe gilt auch für die Identifizierung Märib mit Saba<sup>2</sup> bei den arabischen Geographen (vgl. die Zusammenstellung von Jomard bei Mengin, *Histoire sommaire de l'Égypte*, S. 341–44). So hat Yāqūt, *Muḥṭarik*, S. 239 Märib gleich Saba<sup>2</sup> gesetzt, ebenso Abu 'l-Fidā<sup>2</sup> (*Géographie*, S. 130 und *Historia anteislamica*, S. 114); doch hat letzterer ausdrücklich hervorgehoben, Märib sei als Stadt Saba<sup>2</sup>'s bekannt und überdies behaupte man, Märib habe nur das Königsschloss, die Stadt hingegen Saba<sup>2</sup> geheissen. Dazu gehört wohl, dass al-Suhaili bei Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 382 Märib als Namen eines Schlosses der Azd kennt. Bei al-Ḳazwīnī und im *Djihānnumā* führt die Stadt den Namen Saba<sup>2</sup>. Ibn Rosteh, der Märib zu Ḥaḍramūt rechnet und unter dem Namen Mādīnat Saba<sup>2</sup> oder Saba<sup>2</sup> erwähnt, berichtet von den Ruinen einer zweiten grossen Stadt mit wunderbaren Bauten, die sich an Saba<sup>2</sup> anschliesse und die die Leute von Saba<sup>2</sup> für die Stadt Saba<sup>2</sup>'s halten. Saba<sup>2</sup> habe aus zwei Städten bestanden, die mehr als eine Tagereise lang waren und einander gegenüberlagen. Da eine Reihe von Bauten, die noch zu Märib gehörten, auf dem rechten Ufer des Wādī Ḍhenne liegen, so ist der Irrtum begreiflich, dass man an zwei parallel verlaufende Stadtanlagen denken konnte, zumal sich an das Ḥaram Bilkīs, die 'Amā'id und die „Pfeiler der Bilkīs“ ja noch ausgedehnte Ruinen anschlossen, wie wir gesehen haben. Die angegebene Länge von einer Tagereise ist natürlich stark übertrieben, wie ja gerade die Schilderung bei Ibn Rosteh zeigt, wie wenig man in späterer Zeit noch vom alten Märib wusste. Die Verknüpfung der Entstehung der Stadt Märib mit Saba<sup>2</sup> b. Yaḥdjūb hat wohl dazu geführt, den Namen dieses sagenhaften Fürsten auf die Stadt zu übertragen oder Saba<sup>2</sup> als Stamm mit Märib zu identifizieren, wie dies schon Agatharchides getan hatte. Die schwankende Überlieferung des Stadtnamens, bald Stadt Saba<sup>2</sup>'s bald Saba<sup>2</sup> allein, macht diese Entwicklung durchaus wahrscheinlich. Übrigens hat al-Ḥamdānī, *Ṣifa*, S. 7, 5 Saba<sup>2</sup> des Ptolemaios mit Märib identifiziert und nennt die Stadt auch stets Märib.

Die älteste Geschichte der Stadt ist leider in Dunkel gehüllt. Die Erwähnung von Königen von Märib in der allerdings bedeutend jüngeren Inschrift Glaser 302,7 beweist zwar, dass die Stadt zur Zeit der älteren sabäischen Mukarribe noch selbständig war — denn diese „Könige von Märib“ sind ihre Zeitgenossen —, gibt aber keinen Anhaltspunkt für die zeitliche Ansetzung ihrer Gründung. Sie wird wohl ziemlich gleichzeitig mit der alten Residenz Ṣīrwāḥ entstanden sein. Die grosse Inschrift Glaser N<sup>o</sup>. 418/19 zeigt Märib bereits im Besitze der sabäischen Mukarribe und nicht lange darnach wird Märib Residenz; das scheint wenigstens aus der Inschrift Glaser N<sup>o</sup>. 481,2 hervorzugehen, wo davon die Rede ist, dass der Stifter der Inschrift „nach Maryab gebracht hat den Frieden zwischen Saba<sup>2</sup> und Ḳatabān“. Das ist mit N. Rhodokanakis (*Studien*, II, 24) nur so aufzufassen, dass der Feldherr (er heisst Tuba<sup>2</sup>-kariba, Sohn des Ḍhamaryeda<sup>2</sup> aus der Sippe Maḍmarum) nach dem Friedensschlusse in die Hauptstadt Saba<sup>2</sup>'s zurückkehrte. Sie wird wohl nicht lange nach der Gründung des grossabäischen Reiches, von der die Inschriften Glaser 1000 A B erzählen, Ṣīrwāḥ, die älteste Residenz der sabäischen Mukarribe, abgelöst haben, ja es scheint nachgerade ein Zeugnis dafür vorzuliegen, dass dies bereits

unter dem Stifter der beiden grossen Ṣīrwāḥ Inschriften Glaser 1000 A B, Kariba<sup>2</sup>-ilu Watar, dem Gründer des grossabäischen Reiches, stattfand. Denn wenn in Glaser 1000 B, Z. 5 (N. Rhodokanakis, *Altsabäische Texte*, I, 82) berichtet wird, er hätte den Oberbau seines Palastes Ṣlhm (סלחם) aufgeführt, der doch wohl mit der berühmten Burg Ṣalḥin zu Märib identisch ist, so ist anzunehmen, dass der genannte Mukarrib auch hier residiert hat. Durch die mächtige Dammanlage, die noch auf die ältere Generation der sabäischen Mukarribe zurückgeht, wurde dann Märib und seine weitere Umgebung zu jener blühenden Oase umgestaltet, die die Stadt zum Zentrum eines grossen Reiches wie geschaffen machte. Die Mukarribe Sumuhu<sup>2</sup>-alaya Yanāf und sein Vater Yid<sup>2</sup>-ilu Ḍhariḥ sowie Yith<sup>2</sup>-amara Bayin haben sich auch um die Ausgestaltung der Stadt und ihrer Umgebung Verdienste erworben.

Wann Märib aufhörte, Hauptstadt des sabäischen Reiches zu sein, wissen wir nicht genau. Glaser, *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Märib*, S. 29 vermutet, dass die Residenz spätestens gegen Ende des III. Jahrh. n. Chr., wahrscheinlich aber schon im I. Jahrh. n. Chr. nach Ṣafār (bei Yerīm) verlegt wurde, da der *Periplus maris Erythraei*, § 23, Ṣafār bereits als Hauptstadt kennt.

In der Tat wird das Zeugnis des *Periplus*, das auch durch Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 104, der Sapphar als Königssitz kennt, ergänzt wird, kaum anders gedeutet werden können, als dass um 60 n. Chr. Ṣafār eben schon Residenz der sabäischen Könige geworden war. Mit der Verlegung der Residenz nach Ṣafār, deren Ursache Glaser in den Angriffen der Axumiten auf die Selbständigkeit des sabäo-himyarischen Reiches sieht, während M. Hartmann (*Die arabische Frage*, S. 469) als Anlass hierzu den von den Ḥamdāniden über Ḥimyar errungenen Sieg (vgl. *C I H*, 347 und M. Hartmann, *a. a. O.*, S. 146 f.) annimmt, war Märib's Glanzzeit abgeschlossen; der Niedergang setzte wohl nicht sofort ein, aber Glaser wird recht haben, wenn er annimmt, dass Märib nun vernachlässigt wurde, und auch der Verfall des für die Kultur des Bodens so wichtigen Dammes damit in Zusammenhang stand. Vereinzelt Nachrichten in islamischen Quellen zeigen uns, dass die Stadt immerhin noch nicht alle Bedeutung verloren hatte. Al-Bakrī, *Mu'djam*, I, 308 (vgl. A. v. Kremer, *Sage*, S. 138) kennt Märib als eine der Schatzkammern der Ḥimyaren, und nach der himyarischen Ḳaṣida, Vers 56 (A. v. Kremer, *Sage*, S. XII, Anm. 1 und S. 69) hat Ṣhammar Yur'ish (um 281 n. Chr.) seine Gefangenen in Märib eingekerkert. Die beiden Dammbrüche, die sich 450 n. Chr. und bereits unter der Herrschaft der Abessinier, 542 n. Chr. ereigneten, haben dann wohl der Stadt schweren Schaden zugefügt. In dieser letzten Epoche seiner glanzvollen Geschichte wird Märib vorübergehend (sicher 542 n. Chr.) Residenz des Statthalters des äthiopischen Königs Ramḥis Zubaimān, Abraha, und erhält sogar eine christliche Kirche (vgl. Glaser, *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Märib*, S. 47). Die letzte grosse Dammbruchkatastrophe hat dann den Untergang der Stadt besiegelt. Seine Bewohner verliessen den schwer heimgesuchten Ort und wanderten nach dem Ḥidjāz aus.

In islamischer Zeit ist dann Märib wieder besiedelt worden. Die günstige Lage des Platzes und vielleicht auch die reichen Salzlager, die sich in seiner Nähe befanden (sie liegen 3 Tagereisen



östlich von Mārib bei Šāfir und werden schon zu Muḥammeds Zeit erwähnt, der Abū Mūsā al-Aḥḡari als Statthalter Māribs bestellte; vgl. E. Glaser, *Reise nach Mārib*, S. 26; al-Bakrī, *Mu'djam*, II, 502; al-Hamdānī, *Sifa*, S. 87, 102, 155, 201; A. Sprenger, *Post- und Reiserouten*, S. 139), liessen den Ort nicht gänzlich in Vergessenheit geraten. Bereits Ibn Khordādhbih (*B G A*, VI, 138) und al-Mukaddasī (*B G A*, III, 89) erwähnen das Dorf Mārib; al-Hamdānī, *Sifa*, S. 199 preist den Sesam von Mārib als eine Spezialität des Yemen. Al-Idrisī, *Geographie*, S. 149 nennt Mārib ein *Burdj*; nach Ibn al-Mudjāwir (bei A. Sprenger, *Post- und Reiserouten*, S. 140) besass Mārib (um 630 d. H.) einen Markt und eine Moschee, auch hatte der Ort als Nachtlager Bedeutung, und man fand dort zu jeder Jahreszeit Obst. Da auch Yākūt, *Mu'djam*, IV, 436, den Distrikt von Mārib als palmenreich bezeichnet, hatte dieser seine einstige Fruchtbarkeit offenbar wenigstens zum Teile wiedererlangt.

Das jetzige Fürstentum Mārib verdankt seine Gründung dem Sharifen Ḥusain aus al-Zāhir im Djawf, der an der Vertreibung der Türken aus dem Yemen im Jahre 1640 tatkräftigen Anteil nahm. Er war der erste, der den Emirtitel annahm. Sein Herrschaftsgebiet umfasste das ganze Land von Ragh-wān im südlichen Djawf bis Baiḥān, das er unter seine vier Söhne verteilte. Von diesen vermochte aber nur Khālīd, dem Mārib zufiel, eine wirksame Autorität zu entfalten; die übrigen kamen in ihrem Erbtel nicht zur Geltung, obwohl ihre Nachkommen noch heute in Baiḥān al-Ḳaṣāb, Ḥarīb und Ragh-wān eine gewisse Rolle spielen.

*Litteratur*: al-Mukaddasī, *B G A*, III, 89; Ibn Khordādhbih, *B G A*, VI, 138; Ibn Rosteh, *B G A*, VII, 63, 113—15; al-Mas'ūdī, *Kitāb al-Tanbih*, *B G A*, VIII, 202; ders., *Murūdj al-Dhahab*, ed. C. Barbier de Meynard u. Pavet de Courteille, II, 55, 67 f.; III, 365—72, 393 ff.; Abu 'l-Fidā', *Kitāb Taqwīm al-Buldān*, ed. Ch. Schier (Dresden 1846), S. 75; dasselbe, ed. M. Guckin de Slane u. M. Reinaud (Paris 1840—48), II, 130; ders., *Historia anteislamica*, ed. H. L. Fleischer, S. 114; al-Idrisī, *Kitāb Nuzhat al-Mushtāk*, Übers. A. Jaubert, I, 149; al-Hamdānī, *Sifa Dja'irāt al-'Arab*, ed. D. H. Müller, S. 7, 80, 87, 102, 155, 199, 201; ders., *Iklīl*, VIII, bei D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklīl des Hamdānī*, II, *SB Ak. Wien*, XCVII/3, 1881, S. 959 f., 968 f., 972 f., 1036, 1038, 1039 u. Anm. 1, 1040; Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 27, 640; IV, 104, 382 ff., 436; ders., *Mushtarik*, ed. Wüstenfeld, S. 239; *Marāsid al-Iḡlāl*, ed. T. G. Juynboll, III, 28; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 308; II, 501 f., 754; 'Azīm al-Dīn Aḥmed, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣwān im Sams al-'Uṣm*, *G M S*, XXIV, 5, 50, 70, 86, 95; Dīrdjī Zaidān, *Kitāb al-'Arab kabl al-Islām*, I (Kairo 1908), S. 142, 143, 150—60; 'Abd al-Wāsi' b. Yaḥyā al-Wāsi al-Yamānī, *Ta'rikh al-Yaman* (Kairo 1346), S. 12, 322; Reiske, *De Arabum epocha vetustissima Seil el-Arim dicta*, Leipzig 1748; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 277—79; A. Sylvestre de Sacy, *Mémoire sur divers événements de l'histoire des Arabes avant Mahomet*, *Mém. Acad. d. Inscr. et Belles-Lettres*, XLVIII, 484 ff.; E. Pocock, *Specimen historiae Arabum*, Oxford 1806, S. 498; F. Fresnel, *Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'Is-*

*lisme*, *J A*, III. Ser., Bd. VI (1838), S. 208, 218 ff.; Jomard, *Études géographiques et historiques sur l'Arabie*, bei F. Mengin, *Histoire sommaire de l'Égypte sous le gouvernement de Mohammed-Aly* (Paris 1839), S. 336—45; Th. Arnaud, *Relation d'un voyage à Mareb (Saba) dans l'Arabie méridionale, entrepris en 1843*, *J A*, IV. Ser., Bd. V, S. 325; VI, 202 ff., 223, 234 ff.; A. Sprenger, *Die Post- u. Reiserouten des Orients*, *Abh. f. d. Kunde d. Morgenl.*, III/3, 139 f.; ders., *Die alte Geographie Arabiens*, S. 159, 162, 245; A. v. Kremer, *Über die südarabische Sage*, S. XII, Anm. 1; S. 10 u. Anm. 1; S. 26 f., 69, 120 f. u. Anm. 4; S. 138; J. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*, *J A*, VI. Ser., Bd. XIX (1872), S. 67 f., 96; Th. J. Arnaud, *Plan de la digue et de la ville de Mareb*, *J A*, VII. Ser., Bd. III (1874), S. 11—5; J. H. Mordtmann und D. H. Müller, *Sabäische Denkmäler* (*Denkschr. d. K. Akad. d. Wissensch. in Wien*, XXXIII [1883]), S. 3, 99; E. Glaser, *Südarabische Streitfragen* (Prag 1887), S. 10; ders., *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, I (München 1889), S. 67—71; II (Berlin 1890), S. 15, 542; ders., *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, München 1895, S. 128 ff.; ders., *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mārib*, *M V A G*, VI (1897), S. 29, 47; ders., *Sammlung Eduard Glaser I*, *Eduard Glasers Reise nach Mārib*, hrsg. v. D. H. Müller und N. Rhodokanakis, Wien 1913, S. 16, 18, 20, 26, 36 f., 40 f., 44—6, 48 f., 51 f., 58 ff., 64, 66—8, 73—5, 92, 110, 137, 139, 141, 144 ff., 173 f., 179, 185; ders., *Tagebuch*, XI, 47, 59; XVI, 8; M. Hartmann, *Die arabische Frage* (*Der islamische Orient*, *Berichte und Forschungen*, II, Leipzig 1909), S. 146 f., 385—89, 469; N. Rhodokanakis, *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen*, II (*SB Ak. Wien*, CLXXXV/3, 1917), S. 7 ff., 12 ff., 24, 97, 99—103, 105 f.; ders., *Katabanische Texte zur Bodenvirtschaft*, II (*SB Ak. Wien*, CXCVIII/2 [1922]), S. 14, 49 und Anm. 3, 54—6; ders., *Altsabäische Texte*, I (*SB Ak. Wien*, CCVII/2 [1927]), S. 6 f., 20 f., 79, 82, 116 f.; J. Tkač, Artikel Saba und Sabai in *Pauly's Real-Encyclopädie*, II A, Sp. 1314, 1323 f., 1354 f., 1356 f., 1359, 1365, 1380, 1391—93, 1400—2, 1430, 1432, 1442 f., 1445, 1451, 1490, 1494, 1515—20; F. Hommel, *Ethnologie und Geographie des alten Orients* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, begründ. v. Iwan v. Müller, III. Abtlg., I. Teil, Bd. I, München 1926), S. 664, 666 und Anm. 2; *Handbuch der altarabischen Altertumskunde* in Verb. m. F. Hommel u. N. Rhodokanakis hrsg. v. Ditlef Nielsen, I (Kopenhagen 1927), S. 105, 121, 157; A. Grohmann, Artikel Mariaba in *Pauly-Wissowa-Kroll Realencyclopädie*, XIV, Sp. 1713—44. *Corpus inscriptionum semiticarum ab academia inscriptionum et litter. hum. conditum atque digestum* pars IV, *Inscriptiones Himyariticas et Sabaeas continens*, Paris 1889 ff. (= *CIH*), N<sup>o</sup>. 347, 353. (ADOLF GROHMANN)

AL-MĀRIDINĪ, Nisbe dreier Mathematiker und Astronomen, von deren Leben bis jetzt nur sehr wenig bekannt ist.

1. 'ABD ALLĀH B. KHALIL B. YŪSUF war Mu'adhdhin an der Omajyadenmoschee zu Damaskus und starb im ersten Jahrzehnt des IX. (XV.) Jahrhun-

derts. Infolge schlechter Überlieferung werden seine Werke vielfach mit denen seines Enkels Sibṭ al-Māridīnī [s. u.] durcheinander gebracht. Aufzählungen seiner Werke bei Brockelmann, *GA L*, II, 169 und bei Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* (1900), N<sup>o</sup>. 421.

2. ISMĀ'ĪL B. IBRĀHĪM B. GHĀZĪ, bekannt unter dem Namen Ibn Fallūs, lebte in der ersten Hälfte des VII. (XIII.) Jahrhunderts und verfasste arithmetische Werke, welche bei Brockelmann, I, 472 und bei Suter N<sup>o</sup>. 359 aufgezählt sind.

3. MUḤAMMED B. MUḤAMMED B. AḤMED SIBṬ AL-MĀRIDĪNĪ ist der bekannteste von den dreien; von seinen Werken ist auch am meisten erhalten. Er war der Enkel des unter 1. genannten und Mu'adh-dhīn an der Azhar-Moschee in Kairo. Sein Geburtsjahr ist 826 (1423); sein Tod fällt ungefähr mit dem Ende desselben Jahrhunderts zusammen. Seine Werke umfassen die meisten Gebiete der Mathematik, Algebra und Astronomie, besonders die mit letzterer zusammenhängenden Instrumente und sonstigen Technica. Aufzählungen bei Brockelmann, II, 167 und Suter N<sup>o</sup>. 445.

(M. PLESSNER)

**MĀRIYA**, ein koptisches Mädchen, nach einer Angabe Tochter eines Mannes namens Sham'un, die mit ihrer Schwester Sirin vom Mukawīs [s. d.] im Jahre 7 d. H. dem Muḥammed als Ehrengeschenk gesandt wurde (nach einer andern Mitteilung waren es vier Mädchen). Der Prophet machte sie zu seinem Kebsweib, während er Sirin dem Hassān b. Thābit überliess. Er liebte sie sehr und liess sie in einem Hause in der Oberstadt Madīnas wohnen, wo er sie bei Tag und Nacht besucht haben soll, und das später nach ihr die *Mashraba* der Mutter Ibrāhīms genannt wurde. Zur grössten Freude des Propheten gebar sie ihm nämlich einen Sohn, den er Ibrāhīm nannte, der aber als kleines Kind starb. Nach einer Überlieferung soll am Tage seines Todes eine Sonnenfinsternis stattgefunden haben, eine interessante Nachricht, durch die man ein festes Datum gewinnt, da es — die Richtigkeit der Angabe vorausgesetzt — der 27. Januar 632 gewesen sein muss, also nur einige Monate vor dem Tode Muḥammeds. Māriyas Schönheit und Muḥammeds leidenschaftliche Liebe zu ihr erregten eine so starke Eifersucht bei seinen anderen Frauen, dass er, um sie zu beruhigen, versprach, nicht mehr mit der Koptin zu verkehren, ein Versprechen, das er jedoch später zurücknahm. Abū Bakr und 'Omar hielten sie in Ehren und gewährten ihr eine Unterstützung, die sie bis zu ihrem Tode (Muḥarram 16 d. H.) genoss. Zu Zweifeln an der wesentlichen Richtigkeit dieser Berichte liegt kein Grund vor, da jede Tendenz fehlt, und da sie allerlei Einzelheiten enthalten, die durchaus nicht den Eindruck von Erfindungen machen, weshalb es wohl eine übertriebene Skepsis sein dürfte, wenn Lammens in der „Mutter Ibrāhīms“, nach der die *Mashraba* benannt wurde, irgend eine Jüdin vermutet. Dagegen wäre es in Anbetracht der Kinderlosigkeit sämtlicher Ehen Muḥammeds nach der Hidsira verwunderlich, wenn nicht Übelgeseinnthe die Vaterschaft des Propheten in betreff Ibrāhīms in Verdacht gezogen hätten, und dass das wirklich der Fall gewesen ist, geht aus einigen Überlieferungen hervor, deren Aufgabe es ist, die Māriya gegen diese Verdächtigung zu verteidigen.

Dagegen ist es nicht so leicht, sich in der Rolle zurechtzufinden, die die Korānauslegung bei der

Erklärung der LXVI. Sūra die Māriya spielen lässt. Der Prophet spricht sich in dieser Sūra sehr erregt gegen eine seiner Frauen aus, weil sie einer anderen ein Geheimnis verraten, das er ihr unter dem Versprechen tiefster Verschwiegenheit anvertraut hatte. Zugleich tadelt Allāh ihn, weil er sich, seinen Frauen zu gefallen, eidlich verpflichtet hatte, sich von etwas zu enthalten, was nicht ausdrücklich angegeben wird, und weil er das ihm von Allāh zugestandene Recht, sich von seinem Eide zu lösen, nicht benutzt. Daran schliesst sich ein strenges Wort an die beiden Frauen, die sich gegen ihn aufgelehnt hatten, und eine an alle seine Frauen gerichtete Drohung, sich eventuell von ihnen zu scheiden, um frommere zu heiraten (vgl. XXXIII, 28 f.). Der gewöhnlichen Erklärung nach sind die beiden Frauen Ḥafsa und 'Ā'isha, und die Offenbarung soll dadurch veranlasst sein, dass Ḥafsa bei einer unerwarteten Rückkehr in ihre Hütte den Propheten und die Māriya in einem intimen tête-à-tête antraf, und das noch dazu an einem Tage, der nach dem Turnus des Propheten ihr (oder 'Ā'isha) gehörte. In seiner Verlegenheit verpflichtete er sich eidlich, den Verkehr mit der Koptin abzubringen. Aber nach dem Wortbruch Ḥafsas fordert Allāh ihn auf, sich von seinem Eide zu lösen. Diese Erklärung passt in mehreren Beziehungen sehr gut, und dass die versprochene Enthaltsamkeit mit den ehelichen Verwickelungen zusammenhängt, ist einleuchtend. Dass es Ḥadīthe gibt, die sein Zerwürfnis mit seinen Frauen ganz anders erklären, bedeutet nicht viel, denn sie sind ohne Zweifel erdichtet, um die landläufige, wenig erbauliche Erzählung zu verdrängen. Aber näher betrachtet leidet diese an einem Mangel, der sie recht unsicher macht, denn sie lässt die Frage unbeantwortet, wie Muḥammed die Situation, in der Ḥafsa ihn und Māriya erappte, ein Geheimnis nennen konnte, das er ihr anvertraute.

*Litteratur:* Tabarī, ed. de Goeje, I, 1561, 1686, 1774 ff., 1781 f.; Ibn Sa'd, ed. Sachau, I/II, 16 f.; VIII, 131—38, 153—56; die Kommentare zu Sūra LXVI; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 217; Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 211 f., 237, 311 f.; Lammens, *Fāṭima*, S. 2 f. — Zur Sonnenfinsternis: Rhodokanakis, *WZKM*, XIV, 78 ff.; Mahler, *ebenda*, S. 109 ff. (FR. BUHL)

**AL-MARKĀB** (fränkisch MARGAT, MERGHATUM), Festung bei Bāniyās an der syrischen Küste. Sie wurde nach der Chronik des Abū Ghālīb Humam b. al-Faḍl al-Muḥaddhab al-Ma'arri (zitiert bei Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 500) und nach dem *Tārīkh al-Kilā' wa 'l-Huṣūn* des Usāma b. Munqidh (bei Abū 'l-Fidā', ed. Reinaud-de Slane, S. 255) im Jahre 454 (1062) von den Muslimen erbaut. Al-Dimashqī (ed. Mehren, S. 208) schreibt ihre erste Gründung fälschlich [Hārūn al-]Rashīd zu (van Berchem, *Voyage*, S. 304, Anm. 7, wo die Beziehung auf Rashīd [vielmehr: Rāshid!] al-Dīn bei Le Strange, *Palestine*, S. 506, als irrig nachgewiesen wird); richtig scheint jedoch seine Angabe zu sein, dass die Burg aus antikem Baumaterial errichtet wurde. Die Byzantiner besetzten al-Markāb und andere benachbarte Festungen unter dem Feldherrn Kantakuzenos im Jahre 1104 (Anna Komnena, *Ῥαξάξ*, ed. Reifferscheid, II, 138: *τὸ τε Ἀργυρόκαστρον* [= Safithā], *τὸ καλούμενον Μαρκάβιον* [= al-Markāb], *τὰ Γάβαλα* [Djabala] καὶ ἄλλα τινά). Als die Kreuzfahrer im



Jahre 511 (1117/8) gegen die Festung heranrückten, übergab sie ihr Herr, Ibn Muḥriz, unter der Bedingung, mit seiner Familie dort bleiben zu dürfen; doch verjagten ihn die Franken nach wenigen Tagen und wiesen ihm zum Tausch für al-Markab die Festung al-Maniḳa zu; in al-Markab wurden Franken und Armenier angesiedelt. Der erste nachweisbare Herr der Festung war Rainald Mansuer, der Connétable des Fürsten von Antiochia. Nach dem Erdbeben von 1170, unter dem die Festung wohl auch gelitten hatte, trat sie Bertrand von al-Markab, vielleicht aus Furcht vor Saladin's Drohungen, am 1. Februar 1186 dem Johanniterorden ab. Saladin zog im Juli 1186 unter dem Wachturm (jetzt Burdj al-Šabi), der seit dem Altertum (Dussaud, *Topogr.*, S. 127, Anm. 5) die Küstenstrasse unterhalb der Festung beherrschte und mit ihr durch eine Mauer, die einen unterirdischen Gang beschützte, verbunden war, vorbei, wagte aber al-Markab ebensowenig wie Tartaš [s. d.] anzugreifen. Fürst Isaak von Zypern, ein Nachkomme des Komnenengeschlechts (nicht Kaiser Isaak Komnenos, wie van Berchem, *a. a. O.*, S. 298 f., Anm. 5 sagt), wurde am 31. Mai 1191 von Richard Löwenherz gefangen genommen und bis zu seinem Tode in al-Markab in Gewahrsam gehalten (Neophytos, in *Recueil hist. crois., hist. grecs*, I/II, 562 mit Anm., II, 489: ἐν καστῆλλῳ καλουμένῳ Μαρκάππῳ). Sultan al-Malik al-Zāhir Ghāzi von Halab, dessen Besitzungen an das Gebiet der Johanniter von al-Markab stießen, sandte 601 (1204/5) gegen die Burg Truppen, die bereits die Türme der Mauern zerstört haben sollen, als ihr Anführer fiel und sie unverrichteter Sache wieder abzogen. Auch 628 (1231) und 638 (1240/1) lagen die Johanniter mit dem Sultan von Halab, Yūsuf, im Kriege. Aus dieser Zeit (1212) stammt die vollständigste Beschreibung der starken Festung von Wilbrand von Oldenburg. Durch eine Doppelmauer und viele Türme geschützt und auf einem hohen Hügel gelegen, gilt sie in der Zeit des beginnenden Rückganges der Kreuzfahrermacht für *maximum totius terrae illius solacium*; der Bischof von Valenia (Bāniyās) war schon vor 1212 aus Furcht vor den Muslimen auf die Festung übergesiedelt. König Andreas von Ungarn machte 1217/8 eine Stiftung zur Erhaltung der Festung, die ihn ehrenvoll aufgenommen hatte (Röhrich, *Regesta Hierosolym.*, S. 243, No. 908). Die Bedrängnis, in welche die verfallenden Ritterorden durch die erniedrigenden Verträge mit Baibars gerieten, beklagt der Johannitergrossmeister Hugo Revel 1268 in einem Briefe, nach dem der Besitz seiner letzten beiden Festungen *Cratum* und *Margatum* (= Hiṣn al-Akrād und al-Markab) dem Orden nur gegen drückende Abgaben eingeräumt wurde (Röhrich, *Regesta Hieros., Additamentum*, Oeniponti 1904, S. 91, No. 1358a). Nach dem Verlust des Kurden Schlosses mussten die Templer und Johanniter 669 (1271) in einem Verträge, den sie mit Saif al-Din Balabān al-Dawāddār („dem Sekretär“) al-Rūmī, dem Bevollmächtigten des Sultans, in Arḳa abschlossen, die Hälfte des Küstengebietes (*Šaḥil*) von Antarsūs, al-Markab und Bāniyās abtreten und sich verpflichten, keine neuen Befestigungen mehr anzulegen (Mufaḍḍal b. Abi 'l-Faḍā'il, *Gesch. d. Mamlükensultane*, ed. Blochet, in *Patrol. Orient.*, XII, 536). Nach einem unbedachten Raubzuge der Franken (Okt. 1279) sandte Emir Saif al-Din Balabān al-Ṭabbākhī, der Statthalter von Hiṣn al-Akrād unter Kālāwūn, Anfang 1281 Trup-

pen gegen al-Markab, die jedoch unter grossen Verlusten zurückgeschlagen wurden (Mufaḍḍal, *a. a. O.*, XIV, 484, und die bei van Berchem, *Voyage*, S. 301, Anm. 5, zitierten Quellen). Im Verträge zwischen Kālāwūn und den Templern von 681 (1282) wird al-Markab unter den zur Hälfte abgetretenen Gebieten erwähnt (Mufaḍḍal, *a. a. O.*, XIV, 445; van Berchem, *a. a. O.*, S. 302, Anm. 2). Der Pilger Burchardus de Monte Sion nennt 1283 das „*castrum Margath fratrum hospitalis sancti Johannis*“; noch damals war es Sitz des Bischofs von Valenia (*Peregrinatores*, ed. Laurent, S. 30, 170).

Am 10. Šafar 684 (17. April 1285) erschien Kālāwūn vor al-Markab und begann es nach Eintreffen der Belagerungsmaschinen anzugreifen. Am 19. Rabi' I (25. Mai) nahm Emir Fakhr al-Din Muḳri die Kapitulation der Festung entgegen. Sie wurde von dem Sultan wegen ihres strategischen Wertes für die Verteidigung gegen etwaige Angriffe vom Meere her nicht zerstört, vielmehr zu der neuen „königlichen Provinz der glücklichen Eroberungen“ geschlagen, deren Hauptstadt bis 688 (bis zur Einnahme von Ṭarābulus) das Kurden Schloss war, das damals noch unter dem Statthalter Saif al-Din Balabān al-Ṭabbākhī al-Manšūrī stand. Kālāwūn liess durch ihn 684 sogleich die Festungswerke wieder ausbessern, wie eine *in situ* gefundene Inschrift zeigt (van Berchem, *Inscriptions de Syrie*, S. 71 f.). Bei der Eroberung der Festung waren auch der zwölfjährige Abu 'l-Fidā', der damals mit seinem Vater zum erstenmal in den Krieg zog, und der Historiker Ibn 'Abd al-Raḥīm, der Fortsetzer der Chronik des Ibn Waṣīl, zugegen. Den besten Bericht über die Einnahme enthält die Biographie Kālāwūn's, betitelt *Taṣḫrif al-Aiyām wa 'l-Ūṣūr bi-Sirat al-Sultān al-Malik al-Manšūr* (Paris, Ms. ar. 1704, Fol. 149 ff., ed. und Übers. bei van Berchem, *Voyage*, S. 310—20).

Im VIII. (XIV.) Jahrhundert gehörte al-Markab zur Provinz Ṭarābulus ('Umari, *Ta'rif*, Übers. v. R. Hartmann, *ZDMG*, LXX [1916], 36; Khalil al-Zāhiri, *Zubdat Kaṣḥf al-Mamālik*, ed. Ravaisse, S. 48; Kalkashandī, *Šubḥ al-A'šāh*, ed. Kairo, IV, 145 f.); es diente damals als Staatsgefängnis (van Berchem, S. 305, Anm. 2). Sein Hafen wird in Urkunden von 1193 und 1299 erwähnt (van Berchem, S. 309, Anm. 3); er lag wohl an der Mündung des Wādī 'Ain al-Khraibe (bei Walpole: *al-Mina*). Da al-Markab auf den Ausläufern des Nušairiergebirges liegt, hat man es öfters fälschlich zu den Isma'īlierfestungen (*Kilā' al-Da'wa*) gerechnet (so 'Umari, *a. a. O.*, in der Berliner und Gothaer Handschrift, während es in den übrigen fehlt; vgl. Hartmann, *ZDMG*, LXX, 36, Anm. 7). Sein Verfall scheint, soweit es die kurzen Berichte der Besucher erkennen lassen, kaum vor Mitte des XIX. Jahrhunderts begonnen zu haben. Um 1885 wurde auf Wunsch des Ka'immaḳāms des Kaḍā's al-Markab der Sitz der Regierung von der verfallenen Kaḍ'at al-Markab nach Bāniyās verlegt (M. Hartmann, *ZDPV*, XXII, S. 163, No. 27).

*Litteratur:* Yāḳūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 500; Saḥī al-Din, *Marāsid al-Iṭīlā'*, ed. Juynboll, III, 82; al-Dimaṣḥkī, ed. Mehren, S. 114, 208; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 255; Ibn Baṭṭūta, ed. Defrémery-Sanguinetti, I, 183; al-Idrīsī, ed. Gildemeister, in *ZDPV*, VIII, 22; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 504 f.; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'Époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 114, 227; Jakob von Vitry, *Historia Hierosolymitana*,

Kap. 32–3, in Bongars, *Gesta Dei per Francos sive Orientalis historia*, I, Hannover 1611, S. 1068 f.; Marino Sanuto, *Libri secretorum fidelium crucis*, Lib. III, Pars XII, Cap. 19; Pars XIV, Cap. 2, in Bongars, *a. a. O.*, II, S. 229, 244; Amadi, *Chronik von Zypern*, ed. de Mas Latrie, Paris 1891, S. 216; Korte, *Reise naar Palestina*, Haarlem 1776, II, 82; Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes*, II, 291; Lyde, *The Ansariyeh and Ismaeliyeh*, London 1853, S. 230; J. L. Burckhardt, *Reisen in Syrien, Palästina u. d. Gegend des Berges Sinai*, hrsg. v. Gesenius, I, 1823, S. 269; Walpole, *Travels*, III, 289 ff.; ders., *The Ansayrii and the Assassins*, III, 57, 385; W. M. Thomson, in *Bibliotheca Sacra*, V, New York 1848, S. 255; Eli Smith bei Ritter, *Erkunde*, XVII, 917; Rey, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des Croisés en Syrie...*, Paris 1871, S. 19 ff., Pl. II f.; ders., *Les Colonies franques en Syrie au XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles*, 1883, S. 120 ff.; Chester, *PEFQS*, 1888, S. 75; Dussaud, *Voyage en Syrie*, in *Revue archéol.*, 1896, I, 318–25; 1897, I, 340; ders., *Topographie historique de la Syrie*, 1927, S. 127, 147 u. öfter; van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, Kairo 1897, S. 70–3; van Berchem-Fatio, *Voyage de Syrie*, I, 1913 (= *MIFA O*, XXXVII), S. 94–6, 292–320; II, 1914 (= *MIFA O*, XXXVIII), Pl. LXIII–LXIX. (E. HONIGMANN)

**MAROKKO**, Landschaft und muslimischer Staat in Nordwestafrika. Der Name Marokko (franz. *Maroc*, engl. *Morocco*, span. *Marruecos*) selbst ist nur eine Verballhornung des Wortes Marrākush, der bedeutendsten Stadt Südmarokkos [s. MARRĠAKUSH].

#### I. GEOGRAPHIE.

Marokko nimmt den westlichen Teil der Berberei ein; es entspricht dem Maghrib al-Aḡṣā der arabischen Geographen [s. MAGHRIB]. Zwischen dem 5° und 15° westlicher Länge (Greenwich) einerseits, und dem 36° und 28° nördlicher Breite andererseits bedeckt es eine Bodenfläche von ungefähr 500 000 bis 550 000 qkm. Es grenzt im Norden an das Mittelmeer, im Westen an den Atlantischen Ozean, im Süden an die Sahara. Auf der Ostseite grenzt es an den Tell und an das Plateau von Oran. Die Grenze mit Algier ist eine rein „konventionelle“ und nur in ihrem nördlichen Teile in einer Länge von 120 km genau bestimmt, nämlich von der Mündung des Wādī Kīs bis zum Thenyet al-Sāsi.

Obwohl Marokko mit Gesamt-Nordafrika eine Einheit bildet, ist es in der Hauptsache doch nach Westen orientiert. Es ist, wie man wohl gesagt hat, die Abdachung der Berberei nach dem Atlantischen Ozean zu. Nichtsdestoweniger bleibt es ein Binnenland; das Gestade ist für die Schifffahrt wenig geeignet: die Küste des Mittelmeers ist steil und wenig gastlich, die atlantische Küste ist im allgemeinen gradlinig und arm an natürlichen Häfen. Selbst die weiten Flussmündungen sind wegen der Sandbänke, die den Eingang versperren, wenig brauchbar. Der Aufbau des Bodens ist ziemlich kompliziert. Über den Faltungen der Primärzeit, von denen noch einige Reste vorhanden sind — wenn auch abgeschliffen und mit sekundären Ablagerungen bedeckt — haben sich Faltungen gelagert, die aus der gleichen Zeit wie die Alpen stammen. Das heutige Bodenrelief, das

Ergebnis dieser fortgesetzten Veränderungen und Umwälzungen, umfasst Faltengebirge, Hochebenen und Ebenen. An Faltengebirgen gibt es zwei: den Rif und den Atlas. Der Rif ist über die Meerenge von Gibraltar hinaus eine Fortsetzung des Andalusischen Gebirges [s. RIF]; der Atlas bildet das eigentliche Knochengerüst Marokkos; er zerfällt seinerseits in den Hohen und den Mittleren Atlas; der Hohe Atlas läuft von Westen nach Nord-Osten und ist durch das vulkanische Massiv des Sirwā mit dem südlicher gelegenen Antiatlās verbunden; der Mittlere Atlas zieht sich als Diagonale von Südwesten nach Nordosten bis in die Nähe der Ausläufer des Rif, von dem er durch den Einschnitt von Tāzā getrennt ist [s. ATLAS]. An diese verschiedenen Gebirgsketten lehnen sich Hochebenen an: die östlichen verbinden den Hohen Atlas mit dem Saharischen Atlas in Algier, die westlichen fallen allmählich zum Atlantischen Ozean ab. Von den letztgenannten sind die einen nur Spuren der primären Peneplaine, die durch Erosion aufgewühlt und zerstückelt wurde; die anderen sind durch Ablagerungen verschiedenartiger Herkunft gebildet.

Infolge des schrägen Verlaufs des Mittleren Atlas, der sich mehr und mehr von der Küste entfernt, verteilen sich die Ebenen, die in Marokko einen anscheinlichen Platz einnehmen als in der übrigen Berberei, vor allem auf die Abdachung zum Atlantischen Ozean. Sie beschreiben zwei Streifen: der eine zieht sich als Diagonale von der Mündung des Wādī Tensift bis zur Mündung der Moulouya hin (die subatlantischen Ebenen, die Ebene von Sebū, der Korridor von Tāzā, die Ebene an der unteren Moulouya). Der andere Streifen beginnt am Fusse des Hohen Atlas (Hawz von Marrākush) und zieht tief in das Innere des Mittleren Atlas hinein, wo er in einer Sackgasse endet (Tādlā).

**Klima.** Man hat das marokkanische Klima definiert als „eine atlantische Abart des Mittelmeerklimas“ (Gentil). Jedoch würde diese Formulierung nicht auf das gesamte Land passen, dessen verschiedene Gegenden in der Temperatur wie in der Niederschlagsmenge voneinander abweichen. An der atlantischen Küste ist die Temperatur relativ milde im Winter und frisch im Sommer. Man beobachtet nur geringe Unterschiede zwischen dem kältesten und wärmsten Monat (5,7° in Mogador und 10° in Rabat). Im Innern dagegen treten die jahreszeitlichen und sogar die täglichen Schwankungen um so mehr hervor, je weiter man sich von der Küste entfernt; sie nehmen einen sehr ausgeprägten Charakter im östlichen Marokko an, wo reines Kontinentalklima herrscht. Die Niederschläge sind ebenfalls ungleichmäßig verteilt. Da sie von den West- und Südwestwinden herangebracht werden, sind sie im Herbst, im Winter und im Anfang des Frühlings reichlich, dagegen sehr selten im Sommer. Die atlantische Küste hat überall reichlich Regen, obgleich die Niederschlagsmenge von Norden nach Süden abnimmt (Tanger: 0,815, Casablanca: 0,417); sie begünstigt auch eine Atmosphäre, die selbst im Sommer mit Feuchtigkeit gesättigt ist. Das Innere ist weniger gut bedacht; die Regenmengen nehmen von Westen nach Osten zu ab. Die Gebirgsmassive machen jedoch eine Ausnahme; sie verdichten die Feuchtigkeit zu Regen und sogar zu Schnee, der, wenn auch nirgends beständig, die hohen Gipfel des Atlas doch bis zum Anfang des Sommers bedeckt.



Das östliche Marokko dagegen, das durch den Mittleren Atlas abgeschnitten ist, entgeht den ozeanischen Einflüssen und erhält nur seltene und unregelmässige Niederschläge (mit Ausnahme der unmittelbaren Nachbarschaft des Mittelmeers).

Die wildwachsende Vegetation spiegelt die verschiedenen Abstufungen des Klimas wieder. Wälder von Immergrünen, Eichen und Zedern bedecken die Hänge des Hohen und Mittleren Atlas und des Rif: die Korkeiche kommt in ausgedehnten Waldungen in den Gebirgsmassiven von Za'ir und Zayān und bis in die Nähe des Atlantischen Ozeans vor (der Wald von Ma'mūra). Die Thuja und Argania (ein Baum, der nur in Südwest-Marokko vorkommt) sind schon viel spärlicher. Die Pappeln, Eschen, Ulmen und Tamarisken umsäumen mit einem breiten Grünstreifen das Bett der Wādi's. Der Ölbaum kommt in wildem Zustand nur wenig vor. Aber in der Masse, wie die Regenmenge abnimmt, macht der Wald dem Gestrüpp Platz, wo Brustbeerensträucher und Mastixbäume vorherrschen, sodann der Prärie und der Steppe. Die Prärie, die kaum über die Grenzen der Küstenebene hinausgeht, ist das Gebiet der Futter- und Knollengewächse, die Steppe das der holzigen Pflanzen (Beifuss, Drin, Alfagras), die sich der Trockenheit und den äusserst starken Temperaturschwankungen angepasst haben. Die Steppe bedeckt einen Teil der Binnenebenen Westmarokkos und fast das gesamte Ostmarokko, wo sie sich bis in die Nähe des Mittelmeers fortsetzt. Was die Wüste anlangt, so ist sie in den *Ḥammāda* [s. *ṢAHARĀ*] jeden Pflanzenwuchses bar, während die Oasen Grüninseln inmitten der allgemeinen Öde bilden.

**Hydrographie.** Der Aufbau des Landes und der verhältnismässige Überfluss an Niederschlägen sind nicht ohne Rückwirkung auf die Hydrographie. Marokko ist reicher an fliessenden und sogar an unterirdischen Gewässern als die andern Gebiete Nordafrikas. Die Wādi's sind hier zahlreicher; sie haben einen längeren Lauf und führen mehr Wasser; mehrere von ihnen verdienen wirklich den Namen Fluss. Die Gewässer fliessen nach drei verschiedenen Richtungen: nach dem Atlantischen Ozean, nach dem Mittelmeer und nach dem Saharabecken. Die atlantischen Flüsse sind in jeder Hinsicht die bedeutendsten. Man kann sie in drei Gruppen einteilen: die nördlichen (Lūkkos und Sebū), die mittleren (Bū Ragrag und Umm al-Rabī') und die südlichen (Tensift und Sūs). Der Lūkkos entwässert den Gharb, der Sebū den Mittleren Atlas, Zarhūn und den Südrand des Rif. Beim Verlassen der Gebirgsgegend schlängelt er sich in zahlreichen Windungen durch die Alluvial-Ebene und erreicht den Ozean nach einem Lauf von mehr als 500 km. Obwohl sein Wasserstand beträchtlichen Schwankungen je nach der Jahreszeit unterworfen ist, versiegt er doch niemals; er ist auf seinem Unterlauf sogar schiffbar. Der Bū Ragrag und der Umm al-Rabī' werden zum Teil in das Zentralplateau, die marokkanische „Meseta“, eingeeignet. Die Unregelmässigkeit ihres Profils macht sie für die Schifffahrt unbrauchbar. Der Tensift nördlich und der Wādi Sūs südlich vom Hohen Atlas sind viel wasserärmer und nähern sich mehr dem klassischen Typus der nordafrikanischen Wādi's. Die saharischen Wasserläufe (Wād Gir, Wād Ziz, Wād Dar'a) verlieren, je weiter sie sich von den Gebirgen entfernen, immer mehr an Wasser und

verschwinden schliesslich ganz. Der Dar'a allein erreicht den Atlantischen Ozean, fliessen aber in seinem Unterlauf nur noch mit Unterbrechungen [s. *DAR'A*]. Die Wādi's des Mittelmeers sind nur Regenbäche mit heftigen und reissenden Überschwemmungen. Die Moulouya (Malwiya) allein macht eine Ausnahme. Sie sammelt die Gewässer vom Osthang des Mittleren Atlas, erreicht aber das Meer nur sehr geschwächt durch den Verlust, den sie beim Passieren der Steppen erleidet.

Wenn man auch in Marokko die der ganzen Berberei gemeinsamen Merkmale findet, so bedingen doch die mehr oder weniger grosse Zusammengesetztheit des Reliefs, die klimatischen Verschiedenheiten und die Eigentümlichkeiten der Vegetation eine stärkere Abwechselung als in Algerien und Tunis. Die Verbindung dieser verschiedenen Elemente hat Gegenden entstehen lassen, die in der äusseren Gestaltung und den Lebensbedingungen, in der Dichte und der Lebensart der Bevölkerung voneinander abweichen. Man kann deren sechs unterscheiden: Nordmarokko, das Becken des Sebū, Zentralmarokko, die Atlasgebiete, Ostmarokko und die marokkanische Sahara.

**Nordmarokko.** Nordmarokko besteht aus einer Gebirgszone (die Massive des eigentlichen Rif, die sich nach Nordwesten in den „Kuppen“ der Djebāla bis zur Meerenge von Gibraltar fortsetzen) und aus einem weniger kuppigten Gelände, das im Südosten und Westen den Übergang zu den Nachbargegenden bildet. Die Gebirge, die infolge der Wādi's von tiefen Schluchten zerschnitten sind, lassen sehr oft zwischen ihren letzten Ausläufern und der Küste nur einen schmalen Streifen frei, wo einige Buchten sich zwischen die felsigen Vorgebirge schieben. Vereinzelt querlaufende Einschnitte ermöglichen Verbindungswege zwischen den beiden Abdachungen. Der Rif erscheint so als eine Welt, die Einflüssen von aussen wenig zugänglich ist. Die Arabisierung hat ihn kaum berührt. Die Bewohner haben stets dem politischen Vorgehen der Sultane sowie den Niederlassungsversuchen der Europäer energischen Widerstand entgegengesetzt. Da die Rifbewohner auf einem beschränkten Gebiet zusammengedrängt leben — die höchsten Teile des Gebirges sind unbewohnbar —, gewinnen sie ihre hauptsächlichsten Lebensmittel aus dem Anbau von Gemüse und Früchten. Eine Anzahl von ihnen sucht in zeitweiser Auswanderung eine Ergänzung ihres Lebensunterhaltes. Als Sesshafte wohnen sie in Dörfern, die sich an die Abhänge anlehnen. Als städtische Siedlungen sind nur Chechaouen (*Shaf-sāwān*) und Ouezzan (*Wazzān*) anzuspüren, Religions- und Handelszentren, das eine am Nordabhang, das andere am Südrand der Djebāla. Nach Südosten zu schieben sich bis zur Moulouya Ebenen zwischen die isolierten Gebirgsmassive. Der Mangel an Niederschlägen gibt diesen Ebenen (*Salwān*, *Gāret*) das Aussehen von Steppen, die mehr für ein Hirtenleben als für Ackerbau und Sesshaftigkeit geeignet erscheinen. Nach Westen verbreitert sich die Küstenebene, die an der Meerenge von Gibraltar noch einen sehr schmalen Saum bildet, allmählich von Norden nach Süden zwischen der atlantischen Küste und den letzten Erhebungen der Djebāla. Dieses Gebiet, gewöhnlich der *Gharb* genannt, ist vorzugsweise eine Durchgangszonen; es hat in dieser Hinsicht historische Bedeutung, aber sein wirtschaftlicher Wert ist herabgesetzt durch das Stagnieren der Gewässer in den flachen Talgründen und durch

die Unsicherheit infolge der benachbarten kriegesischen Stämme der Gebirgsmassive. Immerhin haben sich einige städtische Siedlungen bilden können, und zwar entweder an den Stassenkreuzungen wie al-Kašr al-kabir, oder in der Nähe der Küste selbst wie Tetuan, Ceuta, Tanger und Larache (al-<sup>6</sup>Ara<sup>3</sup>ish).

Das Sebū-Becken. Das Sebū-Becken schiebt sich zwischen den Rif, den Mittleren Atlas, die marokkanische Meseta und den Atlantischen Ozean. Die Lage dieses Gebietes selbst, der Reichtum und die Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Hilfsquellen, über die es verfügt, verleihen ihm einen ausserordentlich hohen Wert. Der Sebū verbindet alle seine Teile miteinander; durch seinen Nebenfluss Innāwan, dessen Tal zu dem Korridor von Tāzā führt, setzt er das ganze Gebiet in bequeme Verbindung mit der übrigen Berberei. Die Gebirgsmassive (Zerhūn, Zālagħ, die Berge von Gerwān) setzen dem Verkehr keine unüberwindlichen Hindernisse entgegen. Den Hochebenen von Sā'is und Meknes stehen die Tiefebene der Šrārda und die Alluvialebene des unteren Sebū gegenüber. Die ozeanischen Einflüsse machen sich sehr weit in das Innere hinein fühlbar und fördern gemeinsam mit den Riinsalen, die der Sebū und seine Nebenflüsse aufnehmen, und den unterirdischen Wasserläufen die Entwicklung der Vegetation in allen ihren Formen. Wälder bedecken die oberen Abhänge der Gebirge; Obstbäume wachsen auf den besonnten Hängen; auf den Hochebenen gedeihen Getreidearten; die *Merāja*, zeitweilige Moore, die durch die Überschwemmungen des Sebū an seinem Unterlauf entstehen, werden zur Viehzucht benutzt, bis die Austrocknung sie zum Ackerbau verwendbar macht. All diese günstigen Bedingungen für menschliche Niederlassungen haben das Sebū-Becken zu einem Sammelpunkt der Bevölkerung gemacht. Die verschiedensten Völker hausen hier nebeneinander oder haben sich miteinander vermischt; alle Siedlungsarten findet man hier, sowie alle Formen, in denen der Mensch auf dem Erdboden lebt, vom Nomadentum bis zur vollständigen Sesshaftigkeit. Die menschliche Tätigkeit zeigt sich hier in den mannigfaltigsten Formen (Viehzucht, Ackerbau, Baumzucht, Handel, Industrie). Die bäuerlichen Siedlungen, „Nuwālas“-Duare in den Ebenen, Dörfer mit Häusern aus Stampferde in den Gebirgen, sind hier zahlreich; die städtischen Siedlungen blühen. Mawlāi Idrīs ist die heilige Stadt Marokkos; Sefrū an der Grenze der Ebene von Sā'is und des Kalkplateaus lebt vom Handel mit den Gebirgsbewohnern und von der Arbeit seiner Weber und seiner Babusch-Fabrikanten. Fez und Meknes zählen zu den marokkanischen Hauptstädten. Fez ist bis heute das politische, religiöse, intellektuelle und wirtschaftliche Zentrum Marokkos geblieben; es hat allen verderblichen Umständen Widerstand geleistet. In der Tat waren zu allen Zeiten die Hochebenen des Sebū heftig umstritten. Von ihrem Besitz war sogar die Einsetzung und Dauer der Dynastien abhängig, die in Marokko aufeinander folgten. Ihre politische Bedeutung und ihre historische Rolle entspricht genau ihrer geographischen Lage und ihrem wirtschaftlichen Wert.

Zentralmarokko. Zwischen dem Sebū-Becken, den Ketten des Atlas und dem Atlantischen Ozean erstreckt sich etwa über ein Viertel des bewohnbaren Marokkos das Gebiet, das von den Geologen mit dem Namen „die marokkanische Meseta“ bezeichnet wird. Es umfasst Landschaften von sehr verschiedenartigem Aussehen, die kein anderes

Bindeglied besitzen als das Vorhandensein einer gemeinsamen Grundlage, die hercynische Peneplaine, die fast ganz mit horizontalen Ablagerungsformationen bedeckt ist. Abweichungen in Aufbau und Klima unterscheiden die einzelnen Teile deutlich voneinander: die atlantische Ebene, die Hochebenen im Zentrum und die Binnenebene Hawz. Die Küstenebene zieht sich von Rabat bis Mogador am Rande des Ozeans hin. Sehr schmal an ihrem Nord- und Süden verbreitert sie sich in der Mitte (Dukkāla, Šhawīya) und erreicht hier eine Breite von 80 km. Zu den Niederschlägen und der beständigen Feuchtigkeit durch die Nähe des Atlantischen Ozeans und zu dem Reichtum an fließenden und unterirdischen Gewässern kommt die Fruchtbarkeit des Bodens und trägt zum Wohlstande bei. Die *Tīr* oder schwarzen Erdarten, die einen ununterbrochenen Streifen an der Küste vom Bū Ragra bis zum Tensift bilden, eignen sich vortrefflich zum Getreidebau. Folglich ist auch die fast überall sesshafte Landbevölkerung recht beträchtlich. Das Land Dukkāla zählt 40 Bewohner auf den Quadratkilometer, eine Dichte, die die andern Gebiete Marokkos weit überragt. Die Küstenstädte Salé, Rabat, Casablanca, Mazagan, Azemmūr, Safi und Mogador ziehen aus dem Reichtum des Hinterlandes Vorteil. Die Ausfuhr landwirtschaftlicher Produkte hat dort jederzeit eine Handels-tätigkeit unterhalten, deren Intensität durch die Ansiedlung der Europäer verzehnfacht wurde. Während die bequemen Verbindungswege und die zahlreichen Beziehungen zum Sebū-Becken die Ebene den arabischen Einflüssen zugänglich machte, standen die Häfen an der Küste in Berührung mit der Aussenwelt und liessen europäische Einflüsse auf sich einwirken.

Das Binnenland ist weit gebirgiger. Der Boden steigt stufenweise bis zu einer Höhe von 700—800 m an. Die vorherrschende Bodenform sind die Hochebenen, die im Norden auf die alten Gebirgstöcke der Za'ir und Zayān mit ausgesprochen gebirgigem Charakter auslaufen; im Süden enden sie in den ebenfalls alten, aber weniger hohen Gebirgstöcken der Raħamna. Diese Hochebenen, die durch den Lauf des Umm al-Kabī tiefe Einschnitte erhalten, fallen auf der Westseite nach der Küstenebene zu in schroffen Klippen ab und senken sich nach Südosten in sanften Abdachungen nach der Ebene Tādla. Die Ebene Tādla ist eine Bodensenkung von über 200 km Länge; sie reicht im Norden bis in das Innere des Mittleren Atlas, wo sie in einer Sackgasse endet, während sie sich im Süden weit ausbreitet. Eine ziemlich niedrige Schwelle verbindet den Tādla mit dem Hawz von Marrākush, einem Talkessel, der im Süden vom Hohen Atlas, im Osten vom Mittleren Atlas, im Norden von den Džibilāt und im Westen von den Höhenzügen der Šiyādma eingeschlossen ist. Die wirtschaftliche Bedeutung dieses Binnengebietes ist höchst ungleich. Auf den nördlichen Gebirgstöcken lassen Niederschläge und Bäche Waldungen gedeihen; die Eingeborenen widmen sich der Viehzucht. Die Hochebenen im Zentrum, die mit einer Kalkschicht bedeckt sind, haben auf weite Strecken hin das Aussehen einer Steinwüste; eine Bearbeitung des Bodens ist fast unmöglich. Der Tādla ist kaum günstiger bedacht, mit Ausnahme seines Grenzgebietes am Atlas, das von den Gebirgsbächen bewässert wird. Auch die Ebene Hawz würde unter den verhängnisvollen Folgen der Trockenheit



zu leiden haben, wenn diese nicht durch menschlichen Fleiss behoben wären. Eine sinnreiche Bewässerungsanlage hat die Umgebung von Marrākush in einen riesigen Palmgarten verwandelt und eine besonders dichte Ansiedlung bewirkt (100 Bewohner auf den Quadratkilometer). Verhältnismässig ansehnliche Ortschaften (Amizmiz, Demnāt, Tāmaslūhet) und vor allem Marrākush haben hier wachsen und gedeihen können. Zwischen dieses schon halb saharische Gebiet und die Hochebenen des Sebū schieben die Zentralplateaus und die nördlichen Gebirgsstöcke, die übrigens fast bis zur Küste vorrücken, eine Schranke, die schon infolge der Haltung der Bevölkerung schwer zu überschreiten ist. Über die Zayān, die Za'ir und die Zemmūr war die Herrschaft des Makhzen schon immer sehr unsicher; mehr als einmal haben diese Stämme die direkten Verbindungen zwischen Fez und Marrākush abgeschnitten. Diese beiden Städte waren zu verschiedenen Zeiten die Hauptstädte zweier getrennter Reiche und haben sogar einander feindlich gegenübergestanden.

Die Atlasländer. Trotz der bemerkenswerten Unterschiede im Aufbau der einzelnen Teile bildet das Gesamtgebiet doch eine recht charakteristische Landschaft. Zwischen dem atlantischen Marokko und der marokkanischen Sahara richtet der Atlas eine fast ununterbrochene Schranke auf. Nur die spärlichen querlaufenden Schluchten des Mittleren Atlas bieten Verbindungsmöglichkeiten zwischen dem Sebū-Becken und den Oasen der Sahara, während die Täler des Hohen Atlas, die bis in das Innere der Gebirgsmassive vordringen, die Pässe zu den Tälern des Sūs und des Wādī Dar'a zugänglich machen. Der feuchtere und kältere Mittlere Atlas ist mit Wäldern bedeckt, die dichter und ausgedehnter sind als die Waldungen des Hohen Atlas. Beide sind übrigens Wasserscheiden; vom Mittleren Atlas kommen die bedeutendsten Flüsse der atlantischen Abdachung (Sebū, Gīgū, Umm al-Rabī, Wādī l-'Abīd), vom Hohen Atlas die Tasā'ūt und der Tensift. Die Atlasländer sind nichtsdestoweniger arme Gegenden. Das Hochgebirge bietet dem Menschen wenig Ertrag; das Leben konzentriert sich in den Gebieten, wo das Gebirge und die Ebene (*Dir*) des Mittleren Atlas sich berühren, und in einigen bevorzugten Tälern des Hohen Atlas. Bis auf den Mittleren Atlas, wo die Praxis der Sömmerng während der schlechten Jahreszeit die viehzüchtende Bevölkerung zum Wandern veranlasst, und bis auf die Hochebenen, die dem Hohen Atlas am Rande des Atlantischen Ozeans vorgelagert sind (Hāha, Shiyādma) und deren Bewohner ihr Leben hauptsächlich durch Viehzucht fristen, sind die Eingeborenen sesshaft. Sie leben in Dörfern, die sich an die Abhänge anlehnen, die auf den Terrassen zwischen den Windungen der Wādī's erbaut sind und die sich stufenweise die Täler entlang ziehen. Städtische Siedlungen fehlen gänzlich. Sie sind fast ausschliesslich die Domäne der berberischen Bevölkerung (Berāber im Mittleren Atlas, Shluḥ im Hohen Atlas) und haben sich, schon durch die Beschaffenheit des Bodens geschützt, den Einflüssen von aussen fast völlig entzogen. Die Sitten und Gebräuche, die diesem Volksstamm eigentümlich sind [s. BERBER], haben sich hier besser erhalten als in irgend einem andern Gebiete Nordafrikas. Die politische Organisation ist sehr unentwickelt: im Mittleren Atlas republikanische Gemeinden, die von einer *Dja-*

*mā'a* verwaltet werden, im Hohen Atlas Lehnsherrschaften, die von einigen mächtigen Familien in patriarchalischer und despotischer Weise regiert werden. Da die Bewohner dieser Gebiete ohnehin der Zentralregierung stets lebhaften Widerstand entgegengesetzt haben, hat der Makhzen seine Herrschaft über die Berber im Hohen Atlas nur durch Vermittlung der Ortschaftshäuptlinge ausüben können: die Stämme des Mittleren Atlas haben sich bis heute eine fast vollständige Unabhängigkeit bewahrt. Es ist den tatkräftigsten Sultanen nicht gelungen, sie auf die Dauer zum Gehorsam zu zwingen.

Ostmarokko. Ostmarokko erscheint als eine Verlängerung des mittleren Maghrib, dessen Merkmale er ebenfalls aufweist. Man findet hier ebenso wie in Oran ein Tell-Gebiet und ein Gebiet, das sich stufenweise bis zu einer Höhe von 2 000 m erhebt. Das obere Tal der Moulouya trennt es vom Mittleren Atlas. Die Eintönigkeit dieser weiten Strecken wird nur durch die *Gūr*, Felstafeln, die durch Erosion zerschnitten sind, und durch die Bodensenkungen der *Shott* unterbrochen. Von den Winden gepeitscht und den Härten eines extremen Klimas unterworfen, eignen sie sich nur für das Hirtenleben, das die nomadisierenden Schafzüchter führen. Das Tal der Moulouya ist kaum weniger schlecht bedacht mit Ausnahme der unmittelbaren Nähe des Atlas, wo sich Dörfer mit Obstgärten und sesshaften Bewohnern an den Nebenflüssen des Stromes entlang ziehen. Der Tell, Gebirgsstöcke von mittlerer Höhe (der höchste, der Beni Snassen, übersteigt 1 656 m nicht), teilt das Land in Abteilungen, die von Ebenen eingenommen werden (die Ebenen der Awlād Mansūr an der Meeresküste, die Ebene der Trifa, die Ebene der Angād, die im Süden auf den steilen Abfall der Hochebenen stösst). Das trockene Klima verleiht diesen Ebenen häufig Steppencharakter. Nur der östliche Teil der Ebene der Angād mit fruchtbarem und gut bewässertem Boden eignet sich zum Anbau. Die Nomaden verproviantieren sich hier mit Getreide. Aber die Bedeutung dieses Gebietes besteht weniger in seinen Erträgen als in seiner Lage an der natürlichen Strasse vom atlantischen Marokko nach der übrigen Barberei. Oudjda, das die Durchgangsstrasse beherrscht, verdankt diesem Umstand, dass es dem drohenden Verfall entgangen ist. Als Grenzland ist Ostmarokko stets ein umstrittenes Gebiet gewesen, eine „Mark“, um die sich die Herren von Tlemcen und Fes gezankt haben. Die Autorität dieser Herren hat hier niemals festen Fuss fassen können, um den sesshaften Bewohnern in den Gebirgen und den Nomaden auf den Hochebenen und Ebenen Achtung einzuflössen. Bis zur französischen Okkupation war das Land der Anarchie und Zwietracht ausgesetzt.

Die marokkanische Sahara. Die marokkanische Sahara ist der äusserste nordwestliche Teil der Sahara. Man findet hier die charakteristischen Züge dieses Wüstengebietes [s. SAHARA]. Nur die dem Atlantischen Ozean benachbarten Teile und der Gebirgssaum bieten dem Menschen einigermaßen günstige Lebensbedingungen. In der Sūs-Ebene, die vom Atlas und vom Antiatlas eingeschlossen ist, erlauben die Flüsse oder die Bewässerungskanäle an einigen Punkten den Anbau von Strauchgewächsen. Der Dar'a, der Ziz, der Gir sind an ihrem Oberlauf von einem schmalen Saum von Äckern, Weiden und Obstgärten ein-

gefasst und ermöglichen an ihrem Unterlauf Palmkulturen; die bekannteste, wenn nicht die reichste, ist die Palmenoase Tafilalt. Der übrige ganz relative Reichtum dieser Oasen sticht von der Öde der steinigen Plateaus (*Hammāda*) ab, die den grössten Teil der marokkanischen Sahara ausmachen. Diese natürlichen Bedingungen bestimmen die Lebensweise der Menschen. Die einen führen ein Nomadenleben und durchziehen mit ihren Herden die Hochebenen; die andern sind im Sūs, in den Hochtälern und in den Oasen ansässig. Der Sūs hat zahlreiche Dörfer und sogar Städte (Agādīr, Tāzīnit, Tārūdānt); in den Oasen leben die sesshaften Bewohner in den *Kṣūr*. Die Oasen Tafilalt, Tamgrūt, Bū Dnīb, Figig verdanken dem Durchgangsverkehr vom atlantischen Marokko und zur Sahara eine gewisse Handelstätigkeit. Gerade dieser Umstand hat sie daran gehindert, ebenso völlig wie die Atlasgebiete dem politischen und intellektuellen Einfluss Westmarokkos zu entgehen; besonders in Tafilalt haben sich ansehnliche Gruppen arabischer „*Shorfa*“ seit langem inmitten der Berber-Bevölkerung ansässig gemacht. Obgleich aber die heutige Dynastie aus Tafilalt stammt, haben sich die Bewohner dieser Gegend oft der sharifischen Herrschaft entzogen.

Die wissenschaftliche Erforschung Marokkos, die in den letzten Jahren des XIX. Jahrhunderts begonnen und seit der französischen Okkupation methodisch weitergeführt wurde, ist noch nicht abgeschlossen. Aus den gewonnenen Ergebnissen lässt sich jedoch ein Schluss ziehen: es ist kein einheitliches Land. Diese geographische Feststellung kann vielleicht in gewisser Masse die historische Entwicklung des Landes erklären.

*Litteratur:* A. Arabische Autoren: Ibn Khordādhbeh, Text u. Übers. de Goeje (*BGA*, VI); al-Ya'qūbī, *Kitāb al-Buldān*, ed. Juynboll, Leiden 1861 und *Ṣifat al-Maghrib*, Text u. lat. Übers. (*Descriptio al-Maghribi*) de Goeje, Leiden 1860; Ibn Hawkal, ed. de Goeje (*BGA*, II); *Description de la Berbérie*, Übers. de Slane, *JA*, 1842; al-Iṣṭakhri, ed. de Goeje (*BGA*, I); al-Bakrī, *Masālik, Kitāb al-Maghrib*, ed. de Slane, Algier 1857, Übers. u. d. T.: *Description de l'Afrique septentrionale*, Paris 1859; al-Fazārī(?), *Djağhrāfiya*, Übers. R. Basset (*Documents géographiques sur l'Afrique septentrionale*, Paris 1898); Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, Text u. Übers. Dozy u. de Goeje, Leiden 1866; Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, Übers. Reinaud u. Stan. Guyard, Paris 1848; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar, Histoire des Berbères*, ed. de Slane, Algier 1847—51, Übers. Algier 1852; Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (Ibn Sa'īd, Abū Ḥamid Andalusī usw.), Algier 1924; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, Paris 1896, ed. Robert Brown, London 1896.

B. Europäische Autoren: Luis de Mar-mal, *Description general de Affrica*, Granada 1573; Höst, *Nachrichten von Morokos und Fes*, Kopenhagen 1781; Chénier, *Recherches historiques sur les Maures*, Paris 1787; 'Alī Bey el-'Abbāsī, *Voyage en Afrique et en Asie*, Paris 1814; Gräberg di Hemsoo, *Specchio geografico e statistico dell'imperio di Marocco*, Genua 1832—34; Renou, *Description du Maroc*, Paris 1846 (*Exploration scientifique de l'Algérie*, VIII); Ch. de Foucauld, *Reconnaissance du Maroc*, Paris 1888; Le Châtelier, *Notes sur les villes et tribus du Maroc*, Paris 1902—3; Mouliéras, *Le Maroc inconnu*,

Oran 1895—1902; de Segonzac, *Voyages au Maroc*, Paris 1904; ders., *Au cœur de l'Atlas*, Paris 1910; Budget Meakin, *The moorish empire*, London 1899; Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1906; Th. Fischer, *Zur Klimatologie von Marokko*, Berlin 1908; A. Brives, *Voyages au Maroc*, Algier 1909; L. Gentil, *Le Maroc physique*, Paris 1912; V. Piquet, *Le Maroc*, Paris 1917; Russo, *La terre marocaine*, Oudjda 1921; A. Bernard, *Le Maroc*, 6. Aufl., Paris 1921; Hardy u. Célérier, *Les grandes lignes de la géographie du Maroc*, Paris 1922. Vgl. auch: *Archives Marocaines*; *Villes et tribus du Maroc* (Veröffentlichung der Mission scientifique du Maroc); *Hespéris*: Veröffentlichung des Institut des Hautes-Etudes Marocaines de Rabat; *Revue de géographie marocaine*; *Afrique française* (Bulletin du Comité de l'Afrique Française et du Comité du Maroc).

## II. GESCHICHTE.

Marokko vor dem Islām. Marokko ist wie die andern Gegenden Nordafrikas wahrscheinlich schon seit grauer Vorzeit bevölkert. Wir wissen aber nichts Genaues über die ersten Menschen, die es in Besitz nahmen. Die hinterlassenen Spuren, Waffen und Handwerkszeug aus behauenen Kiesel, Töpferwaren, Steinzeichnungen (darunter heute ausgestorbene Tiere der Diluvialzeit), megalithische Denkmäler, wie man sie überall an den Gestaden des Mittel-ländischen Meeres antrifft, geben uns auf diese Frage keine Antwort. Höchstens dürfte man vermuten, dass die ursprüngliche Bevölkerung von Auswandern aus Süd-Europa, der Sahara und vielleicht Ägypten gebildet wurde. Die Mischung dieser verschiedenen Elemente liess eine Rasse entstehen, deren Vertreter, häufig verschieden im Typus und in den körperlichen Eigenschaften, durch die gemeinsame Sprache geeint sind. Die Antike nannte sie Libyer und Mauren; es sind die Vorfahren der heutigen Berber [s. d.].

Die erste aber auch nur unvollständig bekannte historische Tatsache ist das Erscheinen der Phönizier an den Küsten Marokkos (etwa im XII. Jahrh. v. Chr.). Die Schiffer von Tyrus und Sidon errichteten hier Handelsniederlassungen, wo sie im Orient hergestellte Waren gegen Erzeugnisse des Landes (Vieh, Wolle, Häute) und gegen Sklaven austauschten. Aber ein phönizischer Einfluss kam in erster Linie durch Vermittlung Karthago's, das die Hauptstadt eines grossen Seereiches geworden war. Die Karthager hoben die verkommenen Handelsniederlassungen auf und gründeten neue. In der Mitte des V. Jahrh. gründete Hannon auf seinem „Periplus“ an der atlantischen Küste sieben Kolonien, eine davon an der Mündung des Sebū. Rusaddir (Melilla), Septem (Ceuta), Tingis (Tanger), Lixus (Larache) und Sala (Salé) wurden die hauptsächlichsten Niederlassungen der Karthager. Dennoch scheint Karthago keinen Versuch gemacht zu haben, seine Herrschaft in das Innere des Landes auszudehnen. Zweifelloos begnügte es sich damit, Verträge mit den eingeborenen Oberhäuptern abzuschliessen und in dem Lande Söldner anzuwerben. Marokko blieb unabhängig; aber die Stämme, die es bevölkerten, bildeten keine Staaten, ausser vielleicht im Osten, wo die antiken Schriftsteller zur Zeit der Punischen Kriege ein Königreich Mauritania oder *Mawpouriya* erwähnen, das sich zu beiden Seiten der Moulouya ausbreitete.

Die Zerstörung des Karthagerreiches änderte an



diesem Zustand kaum etwas. Während zweier Jahrhunderte hatte Rom nur die „Provinz Africa“ unter direkter Verwaltung und liess die übrigen Gebiete der Berberei unter der Gewalt der eingeborenen Oberhäupter, die einem mehr oder weniger strengen Protektorat unterstanden. Nord-Marokko erging es ebenso wie Mauritania bis zur Annexion dieses Reiches im Jahre 42 n. Chr. Das Gebiet östlich der Moulouya wurde ein Teil von Mauritania Caesariensis; die Gebiete, die sich von der Moulouya bis zum Ozean hin erstreckten, bildeten die kaiserliche Provinz Mauritania Tingitana unter einem Procurator. Bei der Neuordnung des Reiches durch Diocletian wurde sie zu Spanien geschlagen.

Das römische Marokko umfasste stets nur einen beschränkten Teil des heutigen Marokko. An der atlantischen Küste reichte es kaum über die Mündung des Bū Ragrag, im Innern kaum über das Zarhūn-Gebirge hinaus. Die Hochebenen und die am Atlantischen Ozean gelegenen Tiefebene, die Gebirgsmassive des Rif, des Mittleren und Hohen Atlas standen nicht unter römischer Herrschaft; auch nicht die Sahara. Die Expedition des Suetonius Paulinus, der im Jahre 41 n. Chr. bis zum Wādi Gir vordrang, bleibt ein Einzelfall. Um sich gegen die Revolten seiner eigenen Untertanen zu schützen und um das Land vor den Einfällen der Berber zu sichern, musste Rom in der Provinz Tingitana ein Heer von 10 000 Mann unterhalten, Heerstrassen bauen und an den Seiten des Dreiecks Sala-Zarhūn-Tingis befestigte Posten errichten. Die Städte lagen an der Küste mit Ausnahme von Volubilis, dessen Bedeutung die seit einigen Jahren methodisch vorgenommenen Ausgrabungen haben erkennen lassen. Es war zweifellos ein Zentrum der Romanisierung für die Bevölkerung des Binnenlandes und zugleich auch eine Verteidigungsbasis. Die Städte an der Küste waren Lixus und Tingis, die zum Range von „Kolonien“ erhoben waren, und Ceuta. Ihren Wohlstand verdankten sie vor allem dem Handel mit Spanien, wohin Getreide und Öl, die beiden Haupterzeugnisse des Landes, ausgeführt wurden. Mit einem Wort, Rom hat in Marokko nur einen oberflächlichen Einfluss ausgeübt, der kaum Spuren hinterlassen hat.

Ohne festen Halt im Lande, geschwächt durch die Aufstände der Einheimischen und durch die Streitigkeiten zwischen Donatisten und Orthodoxen, brach die römische Herrschaft Anfang des V. Jahrh. plötzlich zusammen. Germanische Eindringlinge, die aus Spanien kamen, die Vandalen, eroberten Tingitana, ohne Widerstand zu finden (429), traten es aber einige Jahre später wieder an die Römer ab. Mittlerweile verschwand das Weströmische Reich, und die Eingeborenen wurden dadurch unabhängig. Die Byzantiner, die im VI. Jahrh. das Vandalenreich zerstörten, beschränkten sich darauf, die beiden befestigten Plätze Ceuta und Tanger wieder zu besetzen. Das übrige Marokko gehörte den Berbern. Diese zerfielen in eine grosse Anzahl von Stämmen. Die bedeutendsten waren die Ghomāra an der Mittelmeerküste, die Barghawāta [s. d.] an der atlantischen Küste zwischen der Meerenge von Gibraltar und der Mündung des Sebū, die Miknāsa im Zentrum, die Mašmūda am Westabhang des Hohen Atlas und an der Küste vom Sebū bis zum Sūs, die Haskūra zwischen dem Sūs und dem Dar'a, die Lamta und die Lamtūna am linken Ufer des Dar'a. Diese Berber gehörten alle zur Rasse der Šanhādja; einige bekannten sich zum Christentum oder zum Judentum, aber die meisten

hingen noch den alten Naturkulten an. Die arabische Eroberung brachte ihnen eine neue Religion: den Islām.

Die Einführung des Islām. Die Araber erschienen im äussersten Maghrib Ende des VII. Jahrh. n. Chr. Die Tradition berichtet, dass Sidi 'Okba, der Gründer von Kaïrawān, um 684/5 einen Feldzug unternahm, der ihn bis zum Ozean führte. Dieser Einfall, wenn er überhaupt stattgefunden hat, ging zu schnell vor sich, als dass dauernde Erfolge damit erzielt worden wären. Aber zu Beginn des folgenden Jahrhunderts bemächtigte sich Mūsā b. Nušair, der gerade die Eroberung Ifrikiya's zu Ende geführt hatte, Tangers, setzte dort einen Gouverneur ein und bemühte sich, die Eingeborenen zu unterwerfen und zu bekehren. Es gelang ihm ziemlich müheelos. Angelockt durch den in Aussicht stehenden Gewinn nahmen die Berber den Islām an und liessen sich in die Heere einschreiben, die einen Einfall nach Spanien machten. Aber sie erhoben sich bald gegen die Araber. Unzufrieden mit der Verteilung der den Christen auf der Halbinsel fortgenommenen Ländereien, aufgebracht über die Ausbeutereien und die Grausamkeiten der Gouverneure von Tanger griffen sie im Jahre 740 zu den Waffen auf Anstiften des Lastträgers Maisara. Die Revolte hatte sowohl einen religiösen wie einen politischen Charakter. Ebenso leicht wie den Islām angenommen hatten, übernahmen sie die aus dem Orient eingeführten khāridjiten Lehren, die ihrem Gleichheitswie ihrem Unabhängigkeitsdrang besser zusagten. Das Heer, das aus Syrien geschickt war, um die Ordnung wiederherzustellen, wurde an den Ufern des Sebū vernichtet (742), und der äusserste Maghrib wurde mit demselben Schlage frei vom Khalifen und von der Orthodoxie. Im Rif bildeten sich berberische Fürstentümer [s. Art. SIDIJLMĀSA]; im Westen erkannten schliesslich die Barghawāta die Autorität eines gewissen Šāliḥ an, der eine mit dem Islām rivalisierende Religion gegründet und einen Kor'an, d. h. ein heiliges Buch in berberischer Sprache verfasst hatte. Keiner dieser kleinen Staaten war stark genug, um seine Macht den andern aufzuzwingen und alle Berber-Stämme unter einem einzigen Oberhaupte zu vereinigen.

Diese Rolle schien vorübergehend der Idrisiden-Dynastie vorbehalten zu sein. Idris I. und sein Nachfolger Idris II. erreichten es, dass ihre Autorität von den meisten Stämmen Nord-Marokkos anerkannt wurde; glückliche Feldzüge breiteten ihr Reich aus von der Küste des Mittelmeeres bis zum Hohen Atlas und vom Atlantischen Ozean bis jenseits von Tlemcen. Eifrig in der Ausbreitung des Islām zwangen sie diese Religion den Völkerschaften auf, die sie noch nicht ausübten oder die davon abgefallen waren, nachdem sie sie anfangs angenommen hatten. Die Islāmisierung des äussersten Maghrib ist weit mehr ihr Werk als das der arabischen Eroberer. Trotz ihrer 'alidischen Herkunft waren sie eifrige Verteidiger der Orthodoxie und bekämpften mit derselben Energie die Khāridjiten, aber es gelang ihnen doch nicht, diese Häresie vollkommen auszurotten. Nicht ohne triftigen Grund hat die Legende aus diesen rauen Kriegern heilige Personen gestaltet; den einen, Idris I., zum Schutzpatron von Marokko, den andern, Idris II., zum Beschützer der Stadt Fās, die er gegründet hatte [s. Art. FĀS]. Die Gründung dieser Stadt war von Dauer. Sie machte Nord-Marokko zu einem religiösen, politischen und

wirtschaftlichen Mittelpunkt, was dies Gebiet seit dem Verschwinden der römischen Herrschaft nicht mehr gewesen war. Da diese städtische Siedlung auch eine günstige Lage hatte, blühte sie sehr schnell auf. Sie hielt allen Stürmen stand und überlebte sogar den Sturz der Idrisiden-Macht.

Diese verfiel sehr schnell. Die verschiedenen Gruppen, welche die Autorität der Gründer dieser Dynastie anerkannt hatten, machten sich alsbald davon frei und begannen einander zu bekämpfen. Diese Zwistigkeiten dienten nur den Bestrebungen der Fātimiden Ifrikiya's und der Omayyaden Spaniens, die sich im Laufe des X. Jahrh. den äussersten Maghrib streitig machten. Dank der Mitwirkung der Miknāsa blieben die Omayyaden schliesslich die Herren dieses Landes. Aber ihr Triumph war von kurzer Dauer. Sie wurden ihrerseits von den Maghrāwa verdrängt; deren Oberhaupt Ziri b. 'Atiya verliess die omayyadische Partei und bemächtigte sich der Stadt Fās, wo seine Nachkommen sich ein dreiviertel Jahrhundert lang behaupteten.

Die Almoraviden und die Almohaden. Der äusserste Maghrib schien der Zerstückelung und der Anarchie verfallen, als die almoravidische Invasion stattfand [vgl. Art. ALMORAVIDEN]. Nachdem die saharischen Banden zuerst die Länder südlich des Hohen Atlas unterworfen und sich dann am Westabhang festgesetzt hatten, an dessen Fuss Yūsuf b. Tashfin Marrākush gründete (1062), gingen sie gegen das Zentrum, den Osten und den Norden Marokkos vor, wobei sie alles, was ihnen in den Weg kam, weglegten; Fās, Tanger, der Rif, Oran und Tenes kamen in ihre Gewalt. Die Berber-Fürstentümer der Maghrāwa, Barghawāta und Banū Ifren verschwanden. In weniger als zwanzig Jahren wurde Yūsuf b. Tashfin alleiniger Herr des äussersten und des mittleren Maghrib bis Algier. Zu diesen schon so ausgedehnten Territorien kam bald noch die Hälfte Spaniens, Yūsuf b. Tashfin wurde von den muslimischen Emiren, die der König von Castilien bedrängte, zu Hilfe gerufen; er gebot dem christlichen Vorgehen bei Zallāka (1086) Einhalt und deponierte zu seinem eigenen Vorteil die kleinen islāmischen Herrscher. So erstreckte sich Marokko über die Meerenge von Gibraltar hinaus bis zum Ebro und bis zu den Balearen. Aber das Glück der Almoraviden war ebenso flüchtig wie glänzend. Die Berührung mit der andalusischen Zivilisation verweichlichte die Bewohner der Sahara sehr schnell. Die strenge Orthodoxie, die ihre Stärke gewesen war, wurde lockerer. Sie erschienen nun selbst als Ungläubige, als „Anthropomorphisten“ (*Mudjassimūn*), die zu bekämpfen erlaubt und sogar verdienstlich war. Im Namen der Orthodoxie begannen die Maṣmūda und die Hintāta des Hohen Atlas unter der Führung Ibn Tūmart's und 'Abd al-Mu'min's den Kampf gegen die Almoraviden.

Dieser Kampf führte zum Sturz der Almoraviden durch die Almohaden [vgl. Art. ALMOHADEN und 'ABD AL-MU'MIN]. In sieben Jahren (1139—46 n. Chr.) eroberte 'Abd al-Mu'min ganz Marokko: Sidjilmāsa, Oran, Tlemcen und Ceuta fielen nacheinander in seine Gewalt. Zuletzt kam die Reihe an Sale, Fās und schliesslich an Marrākush, dessen Pforten ihm der Verrat der christlichen Miliz öffnete. Auch das islāmische Spanien wurde unterworfen mit Ausnahme der Balearen. In Afrika selbst wurde das Ḥammādidenreich von Bougie erobert (545—46 = 1151—52). Einige Jahre

später (554—55 = 1159—60) führte ein neuer Feldzug 'Abd al-Mu'min nach Ifrikiya und sicherte ihm den Besitz des Binnenlandes und der Küste; sie wurde den Normannen Siziliens entrissen, die sich ihrer bemächtigt hatten. Das eigentliche Marokko war nur mehr eine Provinz des ungeheuren Berber-Reiches. Die Vereinigung all dieser Gebiete unter einer einzigen Herrschaft hatte für den äussersten Maghrib wichtige Folgen. Sie erleichterte in Nord-Afrika die Verbreitung der spanisch-maurischen Zivilisation, die in Marokko noch fortbestand, als sie schon von der Halbinsel selbst verschwunden war. Andererseits hat sie ein neues ethnisches Element im äussersten Maghrib eingeführt, das arabische Element. 'Abd al-Mu'min wie seine Nachfolger verpflanzten nämlich zu wiederholten Malen hilalische Stämme aus dem Zentral-Maghrib und aus Ifrikiya, wo sie in Zwietracht lebten, in die subatlantischen Ebenen, wo andere Volksteile sich aus freien Stücken mit ihnen vereinigten.

Das Almohaden-Reich war zu ausgedehnt, es umfasste zu verschiedenartige Gebiete, die Bevölkerung war einander zu fremd, als dass es lange hätte Bestand haben können. Die Almohaden-Khalifen waren nicht mächtig genug, um über die sich überall zeigenden separatistischen Bewegungen Herr zu werden. In der ersten Hälfte des XIII. Jahrh. fiel das Almohadenreich auseinander. Ifrikiya, der Zentral-Maghrib erhielten ihre Unabhängigkeit wieder. Örtliche Dynastien liessen sich in Tunis (Hafsiden) und in Tlemcen ('Abd al-Wādid) nieder. Der äusserste Maghrib entging schliesslich den Nachkommen des 'Abd al-Mu'min, an deren Stelle die Meriniden traten.

Die Meriniden. Die Banū Merīn, welche Berber der zanātischen Rasse waren und von den hilalischen Arabern auf die oranischen Hochebenen und in das Tal der mittleren Moulouya zurückgedrängt waren, standen anfangs im Dienst der Almohaden, hatten sich dann aber, als die Macht der Dynastie im Schwinden begriffen war, gegen sie gewandt. Durch fortgesetzte Raubzüge machten sie sich zu Herren von fast ganz Nord-Marokko. Nach dem Tode des Khalifen al-Sa'id, dem es gelungen war, einige Zeit ihrem Vordringen Einhalt zu bieten, legte ihr Führer Abū Yahyā (1243—58) die Hand auf Fās, Meknes, Rabat und Sidjilmāsa. Die Einnahme von Marrākush (1269) durch Abū Yūsuf, den Nachfolger Yahyā's, bedeutete den endgültigen Sieg der Meriniden. Als Erben der Almohaden versuchten die ersten Meriniden, das Reich ihrer Vorgänger wiederaufzurichten. In Spanien zwangen sie den Muslimen Andalusien ihre Herrschaft auf. In Afrika gingen sie darauf aus, Zentral-Maghrib den 'Abd al-Wādid zu entreissen. Es gelang ihnen, als Tlemcen, das in sechzig Jahren sieben mal belagert wurde, schliesslich in die Gewalt des Sultan Abu 'l-Ḥasan fiel (1347 n. Chr.). Zehn Jahre später bemächtigte sich derselbe Herrscher der Städte Bougie, Constantine und Tunis. Der Erfolg war allerdings wenig dauerhaft. Nach kaum einem Jahre sah sich Abu 'l-Ḥasan, der von den Arabern besiegt war, gezwungen, Ifrikiya zu räumen; die Hafsiden kehrten nach Tunis zurück, die 'Abd al-Wādid nach Tlemcen, während der eigene Sohn des Sultans, Abū 'Inān, Marokko gegen ihn aufwiegelte. Zur Macht gelangt, setzte Abū 'Inān die Bemühungen seines Vaters fort. Er eroberte Tlemcen und Tunis wohl wieder, konnte sie aber nicht halten



(1360 n. Chr.). Hafṣiden und 'Abd al-Wāḍiden erhielten fast sofort ihre Staaten wieder.

Die separatistischen Tendenzen gewannen also die Oberhand und zwar diesmal endgültig. Der äusserste Maghrib, dessen Geschichte bisher so oft mit der der Berberei zusammenfiel, beginnt sein eigenes Leben zu führen. Das Meriniden-Reich ist schon der Ansatz zum heutigen Marokko, wenn auch im Osten die Grenzen ungewiss und fließend bleiben; die Meriniden kann man als die ersten eigentlich marokkanischen Herrscher betrachten. Da sie das religiöse Prestige ihrer Vorfahren nicht besaßen, versuchten sie, sich das fehlende moralische Ansehen dadurch zu verschaffen, dass sie sich unter den Schutz der „Heiligen“ des maghribinischen Islām stellten. Der Mawlaī-Idris-Kult gewinnt im XIV. und namentlich im XV. Jahrh. eine Bedeutung, die er bis heute behalten hat. Nicht weniger charakteristisch ist die Entfaltung des geistigen und künstlerischen Lebens. Die spanisch-maurische Zivilisation hat sich in Marokko niemals glänzender entfaltet als in der Merinidenzeit. Die Herrscher zogen an ihren Hof die Dichter, Gelehrten und Juristen der Iberischen Halbinsel und des Maghrib. Aus allen Gegenden des islamischen Westens kamen die Studierenden an die Universität al-Karawiyin nach Fās. Diese Stadt, die die Meriniden unter Aufgabe von Marrākush und Rabat, der Residenzen ihrer Vorgänger, zu ihrer Hauptstadt erwählten, erhielt durch sie prachtvolle Gebäude, Paläste, Moscheen und Medresen. Zu gleicher Zeit war es eine Handelsstadt, wo sich die afrikanischen und andalusischen Kaufleute mit den christlichen Kaufleuten trafen.

Dieser Glanz darf jedoch nicht täuschen. Das merinidische Marokko kommt zu keiner festen Organisation. Die Zentralgewalt ist sehr schwach, und es gelingt ihr nicht, die gesamte Bevölkerung zu erfassen. Der Regierungsantritt jedes Sultans gibt Gelegenheit zu Unruhen. Die Prätendenten finden immer Parteigänger, sei es unter den Berbern, sei es unter den Arabern, die bereit sind, ihre Sache zu stützen. Im Innern machtlos, haben die Sultane auch nicht mehr Glück in ihren Unternehmungen gegen ihre Nachbarn im Zentral-Maghrib oder gegen die Könige von Granada. Ihr Prestige und ihre Autorität leiden unter diesen Stößen sehr. Die eigentlichen Meriniden verschwinden im Jahre 1465 von der Bildfläche infolge der Ermordung des Sultans durch einen idrisidischen Sharifen. Die Banū Wattās, die einem Seitenzweig entsprossen sind und deren Führer im Jahre 1470 die Gewalt an sich riss, führten ihrerseits eine ziemlich traurige Existenz. Ihr Königreich zerfällt in eine grosse Anzahl unabhängiger Gruppen, in die Fürstentümer in Fās und Marrākush, in Berber-Republiken im Atlas, in marabutische Lehen im Rif, im Gharb, im Gebiet der Dar'a und im Sūs. Die Sultane sind machtlos gegen diese Zersetzung.

Die christliche Offensive und das Erwachen des Islām. Von allen Gründen, die dazu beitrugen, die Herrscher zu schwächen und in Misskredit zu bringen, war ohne Zweifel der wichtigste, dass sie unfähig waren, die Offensive der Christen gegen den Maghrib aufzuhalten. Im Jahre 1415 nahmen die Portugiesen Ceuta, im Jahre 1465 al-Kaṣr al-Ṣaḡhir, im Jahre 1471 Tanger. So schufen sie sich im Norden eine Operationsbasis, während sie durch die Einnahme von Aslā und Anfā (Casablanca) an der atlantischen Küste Fuss fassten. In den ersten Jahren des XVI. Jahrhun-

derts gründeten sie befestigte Posten in Santa Cruz (Agādīr) und in Mazagan [s. d.] und nahmen Safi und Azemmūr im Sturm. Sie beherrschten nun alle bedeutenden Orte mit Ausnahme von Larache [s. Art. AL-'ARĀ'ISH] und brachten auch die der Küste benachbarten Gebiete unter ihr Protektorat (Shāwiya, Hāḥa, Dukkāla); sie zwangen die Eingeborenen, ihnen Tribut zu zahlen und für sie kühne Streifzüge bis in die Umgebung von Marrākush zu machen. Ihre Feldzüge hatten übrigens keinen andern Zweck als Räuberei, kein anderes Ergebnis als die Erregung der Bewohner, die sahen, wie ihre Städte zerstört, ihre Dörfer verbrannt, ihre Frauen und Kinder hingemetzelt oder als Sklaven verkauft wurden. Wie im Westen von den Portugiesen, so wird Marokko im Osten von den Spaniern bedroht. Diese haben die „Reconquista“ mit der Einnahme von Granada vollendet (1492). Nunmehr frei im eigenen Lande, dazu noch angefeuert durch die religiöse Begeisterung des Ximenes, wollen auch sie gegen die Muslime in Afrika kämpfen. Die Besetzung von al-Marsā al-Kabīr (1507) und von Oran (1509), die Errichtung des spanischen Protektorates über das Königreich Tlemcen bilden für die Muslime Marokkos eine furchtbare Gefahr.

Die Bedrohung durch die Christen hatte ein Erwachen des religiösen Gefühls zur Folge. Dieses Wiedererwachen des Islām im XV. und XVI. Jahrh., dessen Wirkungen noch heute spürbar sind, ist zweifellos das bedeutendste geschichtliche Ereignis im Maghrib seit der Idrisidenzeit. Vorbereitet war es übrigens durch die Ausbreitung der ṣūfischen Lehren, die aus dem Osten kamen, und durch die Entwicklung der Bruderschaften, welche die Anhänger dieser Lehren in sich vereinigten. Der Boden war auch günstig dafür dank der Beharrlichkeit des Marabutismus bei den Berbern. Der *Bahlūl* oder Marktschreier, der zu jeder Zeit aus der öffentlichen Meinung Vorteil gezogen hat, identifiziert sich leicht mit dem *Shaikh*, dem Besitzer der *Baraka*. Indem sie sich gegenseitig stützen, werden diese frommen Persönlichkeiten die religiösen Führer der marokkanischen Bevölkerung. Sie befestigen die Orthodoxie, entfachen den Eifer der Gläubigen, predigen den „Heiligen Krieg“ und führen die „Verteidiger des Glaubens“ in den Kampf. Der Einfluss, den sie ausüben, die Reichtümer, die sie in ihren *Zāwiya*'s ansammeln, sichern ihnen gegenüber den Sultanen ihre Unabhängigkeit. Daher werden sie zu weltlichen Herren, umso leichter als die Herrscher aus Mangel an Tatkraft und auch an materiellen Mitteln ihre Aufgabe als Verteidiger des Islām nicht erfüllen können. Dennoch behält die Aktion dieser religiösen Führer lokalen Charakter; sie ist nur in einem begrenzten Gebiet wirksam und erstreckt sich nicht auf das ganze Land. Die so entstandene religiöse Solidarität, eine Art von Gemeinschaftsgefühl, verhindert aber die politische Zersetzung erst in dem Augenblick, als die sa'dischen „Shorfa“ die Leitung der Bewegung in die Hand nehmen und sie zu ihrem Vorteil ausnutzen.

Die Sharifen-Dynastien. A. Die Sa'dier. Den sa'dischen Shorfa kam das Ansehen zunutze, das infolge der wiedererwachten Religiosität die wirklichen oder mutmasslichen Nachkommen der Faṭima, der Tochter des Propheten, genossen. Ende des XIV. Jahrh. kamen sie von Arabien und hatten sich in dem Tal Wed Dar'a niedergelassen, während ein anderer Zweig ihrer Familie sich in Tāfilalt

ansässig gemacht hatte (hasanische oder 'alidische Shorfā); sogleich hatten sie bei den Stämmen des Südens einen grossen Einfluss gewonnen. Daher war es natürlich, dass sie der Bevölkerung von Sūs gegen die Angriffe der Portugiesen in Santa Cruz zu Hilfe kamen. Im Jahre 1511 folgte der Sharif von Tāgmādret der Aufforderung der Muslime, sich zum Kampfe gegen die Christen an ihre Spitze zu stellen. Mit Unterstützung der Marabut, die ihm wertvolle Hilfe zuführten, beginnt er die Feindseligkeiten gegen die Portugiesen. Der regelrecht durchgeführte Heilige Krieg sichert seinen Söhnen Ahmed al-A'radj und Muhammed al-Mahdi den Besitz ganz Süd-Marokkos bis zum Umm al-Rabi'. Die Intervention des Meriniden-Sultans bei den Streitigkeiten der beiden Brüder beschleunigte nur seinen eigenen Sturz. Im Jahre 1550 nahm Muhammed al-Mahdi Fās ein. Der Triumph der Sa'dier wurde definitiv, als im Jahre 1554 ein Versuch, die Meriniden-Herrschaft mit Unterstützung der Türken Algier's wiederaufzurichten, gescheitert war.

Der Regierungsantritt der Sa'dier bedeutet für Marokko eine wirkliche Wiederherstellung des Landes. Muhammed al-Mahdi und seine Nachfolger bringen das ganze Land unter ihre Autorität, schützen es gegen die äusseren Feinde, vergrössern ihren Besitz durch entfernte Eroberungen. Sie machen den Schwierigkeiten, die ihnen die Türken Algiers bereiten, ein Ende und bringen in der Schlacht bei al-Kaṣr al-Kabir (1578) eine nochmalige Offensive der Portugiesen zum Stillstand. Ahmed al-Manṣūr (1578—1610) lässt Timbaktu besetzen und zerstört das Askia-Reich von Gao. Während eines halben Jahrhunderts sind die Marokkaner die Herren des westlichen Sūdān von den Ufern des Senegal bis nach Bornū. Die Beute aus den Eroberungen gestattet dem Sultan eine glänzende Hofhaltung, wobei die Rangordnung des osmanischen Hofes nachgeahmt wird; in seiner Hauptstadt Marrākush kann er prachtvolle Bauten aufführen lassen.

Aus derselben Zeit stammt auch die Organisation des Makhzen [s. d.]. Die ersten Sa'dier hatten sich auf die Stämme des Südens gestützt. Mit diesen vereinigte al-Manṣūr die arabischen Stämme aus dem Gebiet von Tlemcen und Oudjā, die infolge der türkischen Eroberung nach Marokko zurückgeströmt waren. Diese „Shrāga“, wie sie genannt wurden, erhielten für den Militärdienst, zu dem sie gezwungen wurden, in der Umgebung von Fās Land. Verstärkt durch ein reguläres Heer aus Renegaten, aus andalusischen Mauren sowie aus Negern, die von türkischen Deserteuren ausgebildet wurden, hatte der Makhzen dem Sultan die Hilfskräfte zu stellen, um die Ordnung aufrecht zu erhalten und die Steuern einzutreiben. Er war somit das Hauptorgan der sharifischen Regierung und tendierte dahin, in diese Regierung selbst aufzugehen.

Dieses Werkzeug, das, von einem tatkräftigen Herrscher gehandhabt, seine Dienste tat, erwies sich aber als unwirksam in schwachen Händen und im Augenblick einer Krisis. Diese Erfahrung machten die Sa'dier bald. Die Tendenzen der Auflösung, die durch die Tatkraft al-Manṣūr's zurückgehalten wurden, gewannen nach seinem Tode von neuem die Oberhand. Über die Thronfolgefrage gerieten die Söhne des Verstorbenen miteinander in Streit. Der eine von ihnen, Zaidān, siegte schliesslich über seine Rivalen, konnte aber den Zerfall des Reiches nicht aufhalten. Larache wurde von den Spaniern besetzt, Fās machte sich von der sharifischen Herrschaft frei. Die Andalusier in Rabat und Sale,

bereichert durch die Kaperei, konstituierten sich zu einer unabhängigen Republik. Schliesslich sahen die Sa'dier, obwohl sie ihren Aufstieg der religiösen Bewegung verdankten, auch die Marabut gegen sich. Befreit von dem Regime der Bedrückung al-Mahdi's und seiner Nachfolger, gewinnen sie einen immer stärkeren Einfluss auf die Bevölkerung und tragen zum Ruin der sharifischen Autorität bei. Einer von ihnen, Sidi 'Ali, hat Sūs in seiner Gewalt; Täfilālt gehorcht den hasanischen Shorfā, der Gharb dem al-'Aiyāshī, dem Führer der „Freiwilligen des Glaubens“. Im Innern erstarkt die Macht des Marabut von Dilā' (einer Zāwiya am Oberlauf des Wādī 'l-'Abid). Ihr Führer Muhammed al-Hādjdj siegreich über die Sa'dier, siegreich über al-'Aiyāshī, der Herr von Sale und von Fās, scheint ein neues Berberreich zu gründen, das sich vom Atlantischeu Ozean bis an die Moulouya erstreckt. Trotz der Hilfe, die die Engländer und Holländer den Sa'diern aus eigenem Interesse gewähren, vermögen diese nicht, über ihre Feinde Herr zu werden und besitzen kaum noch mehr als Marrākush und die Bannmeile dieser Stadt. Der letzte Vertreter der Dynastie stirbt im Jahre 1660, ermordet von dem Shaikh des Stammes Shabbānāt.

B. Die hasanischen Shorfā. Der Zerfall Marokkos wurde durch den Regierungsantritt der hasanischen Shorfā aufgehalten. Diese hatten aus der Verwirrung für sich Nutzen gezogen, um ihr Ansehen in Täfilālt zu festigen. Dann hatten sie sich durch Feldzüge, die ebenso sehr einem Raubzug wie einem Kriege glichen, zu Herren des östlichen Marokko gemacht. Einer von ihnen, Mawlāi Muhammed, hatte sogar, allerdings ohne Erfolg, den Versuch gemacht, Fās den Dilā'iten zu entreissen. Sein Nachfolger Mawlāi al-Rashid (1660—72) hatte mehr Glück. Er bemächtigte sich der Stadt Fās, entledigte sich Ghailān's, eines Abenteurers, der sich im Gharb festgesetzt hatte, zerstörte die Zāwiya Dilā', nahm Marrākush wieder und stellte auf diese Weise, sozusagen Stück für Stück, das sharifische Reich wieder her. Die durch Waffengewalt eingeführte neue Dynastie begriff die Notwendigkeit, sich auch ein moralisches Ansehen zu verschaffen, das sie aus ihrer Herkunft nicht ableiten konnte. Daher sucht sie Anschluss an die sharifischen Familien. Sie überhäuft die Shorfā von Wazzān mit Gunstbezeugungen, deren Schutz die Herrscher selbst wiederum sicher stellt.

Das von Mawlāi al-Rashid begonnene Werk wurde von seinem Nachfolger Ismā'il (1672—1729) fortgesetzt und zum guten Ende geführt. Während der ersten fünfzehn Jahre seiner Regierung kämpfte er unaufhörlich gegen seine Rivalen, die ihm das Gebiet von Marrākush und von Sūs streitig machten. Während er mit seinen Gegnern kämpfte, war sein Hauptaugenmerk darauf gerichtet, sich ein Heer zu schaffen, über das er frei verfügen konnte. Zu dem aus den Shrāga und Udaya gebildeten Makhzen fügte er eine Truppe von schwarzen Sklaven, die 'Abid al-Bukhārī (Būkher), die Eigentum des Sultans waren und deren Kinder eigens für den Heeresdienst ausgebildet wurden. Am Ende der Regierung war diese Truppe 150 000 Mann stark. So ist der Sultan in der Lage, die Berber des Atlas und der Oberen Moulouya wieder botmässig zu machen. Besiegt und entwaffnet wurden sie von Garnisonen in Schach gehalten, die in Kaṣba's am Ausgang der Täler untergebracht waren oder die Verkehrswege beherrschten. Die Hauptführer, die der Sultan in seinen Dienst genommen



oder die er durch Ehebündnisse an sich gezogen hatte, zwangen ihre Stammgenossen, ruhig zu bleiben. Das *Bilād al-Makhzen*, d. h. das Land, wo man regelmässig Steuern bezahlte, nahm fast den ganzen äusseren Maghrib ein. Die Herstellung des Friedens im Innern liess Mawlāi Ismā'il die Pflicht nicht vergessen, die jeder islamische Herrscher hat, nämlich gegen die Ungläubigen zu kämpfen. So setzte er den „Heiligen Krieg“ gegen die Christen an der Küste fort. Er gewann al-Mahdiyya, Larache, Ašilā und das von den Engländern im Jahre 1684 geräumte Tanger zurück, vermochte aber Ceuta den Spaniern nicht zu entreissen, trotz einer Belagerung oder vielmehr einer ununterbrochenen Blockade von 17 Jahren. Ebenso unglücklich war er in seinen Unternehmungen gegen die Türken in Algier, welche den Marokkanern die Ebenen Ost-Marokkos und die Kšūr von Süd-Oran streitig machten. Die Feldzüge, die er gegen die Algerier unternahm, brachten ihm nur Misserfolge, und nach wie vor blieb der Unterlauf der Moulouya die Grenze des Sharifen-Reiches. Trotz dieser Misserfolge bleibt Mawlāi Ismā'il immer noch der bedeutende Mann der hasanischen Dynastie, das Vorbild, dem heute noch die marokkanischen Sultane nachstreben. Marokko indessen bleibt, was es auch vorher war, eine Anhäufung der verschiedensten Gruppen, die nur durch die persönliche Tatkraft des Herrschers zusammengehalten werden. Die Regierungsmethoden haben sich nicht geändert, der Sharif erzwingt den Gehorsam durch blutige Exekutionen. Er presst seine Untertanen bis aufs Blut aus, um sich das nötige Geld zu verschaffen für die Bauten seiner Hauptstadt Meknes, in der er durch Eingeborene und christliche Sklaven im Frondienst Paläste errichten lässt.

Beim Tode Mawlāi Ismā'il's entstand eine Reaktion. Dreissig Jahre lang bekämpften seine Söhne sich gegenseitig. Die wahren Herren dieser Lage sind die 'Abid, welche nach Belieben die Sultane ein- und absetzen. Einer von ihnen, Mawlāi 'Abd Allāh, wurde sechs mal eingesetzt und wieder abgesetzt. Es gelingt ihm jedoch, seine Mitbewerber aus dem Felde zu schlagen, indem er die Berber auf die 'Abid hetzt, deren Bedeutung durch die Kriege sehr vermindert wird. Dies hiess übrigens den Teufel mit Beelzebub austreiben. Diese Periode war für Marokko eine Zeit des Elends und des Niedergangs. Die Autorität der Sharifen litt ausserordentlich in dieser Zeit.

Mawlāi Muḥammed (1757–92) vermochte sie indessen wiederherzustellen. Er hatte die Tatkraft und die Tüchtigkeit seines Vorfahren Ismā'il geerbt und brachte die rebellischen Berber wieder zum Gehorsam zurück und tilgte durch die Einnahme von Mazagan (1769) die letzte Spur portugiesischer Herrschaft an der atlantischen Küste. Da er andererseits davon überzeugt war, dass die Unfähigkeit der Zentralgewalt ihren Hauptgrund in dem Mangel an finanziellen Mitteln hatte, ging er darauf aus, durch Begünstigung des Aussehandels Geld ins Land zu ziehen. Er begann, Handelspolitik zu treiben, schloss Handelsverträge mit Dänemark, Schweden, England und Frankreich und bemühte sich, die fremden Kaufleute in sein Land zu ziehen, und gründete ihretwegen im Jahre 1764 die Stadt Mogador. Ein übertriebenes Streben nach Erweiterung fiskalischer Rechte setzte zwar die Ergebnisse dieser Politik aufs Spiel. Marokko blieb ein armes Land und öffnete sich auch nicht, wie man es hätte erwarten können, der europäischen Durch-

dringung. Es blieb auch ein Land fortgesetzter Unruhen. Unter Mawlāi Yazid (1792–94) wurde das Land von neuem der Anarchie ausgeliefert. Mawlāi Slimān [Sulaimān] (1794–1822), dem es anfangs gegliückt war, die Ordnung wiederherzustellen, gebrauchte die letzten zehn Jahre seiner Regierung, um die Aufstände zu unterdrücken, die unaufhörlich bei den Berbern des Mittleren Atlas wieder aufflammten. Im Verlauf einer dieser Feldzüge fiel er selbst in die Hände der Rebellen. Diese Unbotmässigkeit machte dem Sultan ernstlich Sorge. Daher suchte er das Eindringen fremder und anti-islamischer Einflüsse, die nach seiner Ansicht die Aufstände nur noch steigern konnten, zu verhindern. Er untersagte seinen Untertanen, ins Ausland zu reisen und beschränkte ihre Beziehungen mit den Christen auf ein Minimum. Die diplomatischen Beamten und die Konsula durften nur in Tanger wohnen, der Zugang in das Innere des Landes wurde den Europäern fast unmöglich gemacht. Seine Nachfolger folgten diesem Beispiel. Bis zum Ende des XIX. Jahrh. war Marokko rücksichtslos verschlossen, wie es nicht der Fall gewesen war zur Zeit der Meriniden und der Sa'dier und selbst nicht in der ersten Zeit der hasanischen Dynastie. Trotz dieser systematischen Isolierung hatten die Sultane nicht weniger mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen wie Mawlāi Slimān, und es gelang ihnen nicht besser als diesem, sie zu überwinden. Während eines halben Jahrhunderts war die innere Geschichte Marokkos nichts weiter als eine Folge von Revolten, welche die Herrscher nur mit Mühe unterdrückten. Die vom Zentrum entfernt liegenden Gebiete, Rif, Täfilālt, Figig und Ost-Marokko, entziehen sich der Autorität des Makhzen. Im Herzen des Landes selbst schneiden die Berber die Verbindungswege zwischen Fās und Marrākush ab und zwingen so die Sultane, einen grossen Umweg über Rabat zu machen, wenn sie von einer Hauptstadt zur andern wollen. Das Reich zersetzt sich immer mehr. Dennoch zieht Mawlāi al-Hasan (1873–94) die verhängnisvolle Entscheidung noch um einige Jahre hinaus. Seine Regierung hat Ähnlichkeit mit der des Mawlāi Ismā'il. An der Spitze seines Heeres, dessen Artillerie durch eine französische Militärmission reorganisiert war, steht er unaufhörlich im Felde, bekämpft die Aufständischen und hebt die Kašba's aus. Er stellt im Oudjda-Gebiet die Ruhe wieder her, zwingt die Bewohner von Sūs, seine *Kā'id's* anzuerkennen, bringt die Za'ir und die Zayān zum Gehorsam, versucht, das Gebiet des Makhzen durch Feldzüge gegen die unabhängigen Berber weiter auszudehnen, strebt danach, seinen Einfluss in den Gebieten der Sahara zu vergrössern und seine Autorität im Tuāt wiederherzustellen. Aber er stirbt, bevor er seine Aufgabe erfüllt hat, und alles muss wieder von vorn begonnen werden.

Marokko und die christlichen Mächte. Die Lage ist umso kritischer, als das Schicksal Marokkos die europäischen Mächte nicht gleichgültig lässt. Marokko erregt die Begehrlichkeit der einen wie der anderen. Trotz ihrer Isolierungsabsichten haben die Sultane es nicht vermocht, jedes Band zwischen Marokko und Europa abzuschneiden. Sie müssen auch mit der Nachbarschaft der Spanier rechnen, die schon seit drei Jahrhunderten in Presidio's an der Mittelmeerküste sitzen, und mit den Franzosen, die jetzt anstelle der Türken in Algier sind [vgl. Art. ALGIER]. Die Eroberung der ehemaligen Regentschaft, die den

Sharifen jede Hoffnung auf Ausdehnung im Osten nahm, hat in Marokko eine heftige Erregung hervorgerufen. 'Abd al-Kādir findet unter der Bevölkerung dieses Landes Parteigänger und findet aufseiten des Makhzen unverhohlene Unterstützung. Diese feindliche Haltung hat im Jahre 1844 den Krieg zwischen Frankreich und Marokko zur Folge. Das sharifische Heer wird in der Schlacht bei Isly vernichtet, die Häfen von Tanger und Mogador werden beschossen. Der Mässigung Frankreichs allein verdankte es der Makhzen, dass er sich noch einigermassen aus dieser unheilvollen Lage herausziehen konnte. Seit dieser Zeit sind die französisch-marokkanischen Beziehungen friedlich geblieben, obwohl die Unfähigkeit der sharifischen Regierung, für die Sicherheit der Grenzen einzustehen, Frankreich zu militärischen Demonstrationen gezwungen hat; so zu dem Feldzug gegen die B. Snassen (1859) und zum Feldzug nach Oued Gir (1870). Spanien seinerseits, das für die gegen die Presidio's gerichteten Angriffe keine Genugtuung erhalten konnte, entschloss sich, gleichfalls zu den Waffen zu greifen. Der Feldzug von 1859—60, der mit dem Siege von O'Donnell endigte, enthüllte die militärische Schwäche Marokkos. Durch den Frieden von Tetuan (1860) erhielt Spanien ausser einigen geringfügigen territorialen Erweiterungen eine Kriegsentschädigung von 100 Millionen Real. Um diese Schuld zu bezahlen, musste die sharifische Regierung in London eine Anleihe aufnehmen, für welche sie die Einnahmen aus marokkanischen Zöllen verpfändete; ferner musste sie dafür die Kontrolle europäischer Kommissare anerkennen. Zum ersten Mal mischte sich das Ausland in die innere Verwaltung des Reiches. Die so geschlagene Bresche erweiterte sich immer mehr. Die Ausübung des Protektionsrechtes, die Errichtung eines Leuchtturmes am Kap Spartel dienten zum Vorwand für diplomatische Schritte und für die Ausdehnung der internationalen Kontrolle. Die europäischen Ambitionen treten offen zutage. Um sich gegen sie zu schützen, kommt der Makhzen auf den Gedanken, sie gegeneinander auszuspielen, und beschränkte sich darauf, wie in der Konferenz von Madrid (1880), praktisch bedeutungslose Konzessionen zu machen. Auf dieses schwierige Spiel verstand sich Mawlāi al-Ḥasan ausgezeichnet, und der Wezir Bā Aḥmed, der während der ersten Jahre der Regierung des 'Abd al-'Aziz, des Nachfolgers Mawlāi al-Ḥasan's, die Geschäfte führte, entfaltete darin keine geringere Virtuosität. Marokko war also das Objekt eines ausserordentlich heftigen Interessenstreites. England wünschte zugleich mit der ökonomischen Vorherrschaft auch die Kontrolle über die Meerenge zu behalten; Frankreich wollte seine Besitzungen in Alger und die Strassen zu den in den Jahren 1901—2 besetzten Oasen der Sahara sichern; Spanien machte seine „historischen Rechte“ geltend; und Deutschland wollte die Gelegenheit benutzen, sich Absatzmärkte für seinen Handel und Raum für seine Auswanderer zu verschaffen.

Die Marokkokrise und die Errichtung des französischen Protektorates. Eine derartige Situation drängte auf eine Änderung. Die Unvorsichtigkeit des Sultans 'Abd al-'Aziz beschleunigte die Krise. Die Launen des Herrschers und seine masslose Vorliebe für europäische Neuerungen missfielen den strenggläubigen Muslimen. Die durch den *Tartib* eingeführten fiskalischen Neuerungen beunruhigten die schon aufs äusserste

ausgepresste Bevölkerung. Überall brachen Revolten aus. In der Gegend von Tāzā erhob sich ein Prätendent, der *Rūḡī* Bū Ḥamāra, und schlug das gegen ihn entsandte Heer in die Flucht. Vergeblich versuchte Frankreich, durch die Übereinkommen von 1901 und 1902 die Mitarbeit des Makhzen im Grenzgebiet zu organisieren und so die drohende Katastrophe aufzuhalten. Nach diesem misslungenen Versuch fasste Frankreich den Entschluss, sich mit England und Spanien ins Einvernehmen zu setzen, um unter Vermeidung einer Zerstückelung des Reiches die Marokko-Frage zu lösen. Indem Frankreich das in Ägypten de facto von England ausgeübte Protektorat anerkannte und Spanien eine Einflusszone in Nordmarokko zugestand, erkannten die beiden Mächte ihrerseits Frankreich das Recht zu, seine Interessen aufs beste wahrzunehmen. Es unterbreitete dem Sultan sofort einen Plan zur Reformierung der sharifischen Verwaltung. Dessen Realisierung wurde durch die Intervention Deutschlands verhindert. Am 31. März 1905 landete Wilhelm II. in Tanger und warf sich in einer grosssprecherischen Rede zum Verteidiger der Unabhängigkeit des Sultans auf. Auf den Rat des deutschen Vertreters verlangte 'Abd al-'Aziz die Einberufung einer internationalen Konferenz, welche sich mit den im Maghrib einzuführenden Reformen beschäftigen sollte. Diese Konferenz tagte vom 15. Januar bis 7. April 1906 in Algeciras und proklamierte das dreifache Prinzip der Souveränität des Sultans, der territorialen Integrität Marokkos und der wirtschaftlichen Freiheit. Aber die Marokkofrage war dadurch noch nicht gelöst. Die beiden internationalen Organe, deren Schaffung die Konferenz bestimmte: die Hafenpolizei und die Staatsbank, waren zwar geeignet, unschätzbare Dienste zu leisten, konnten aber eine Gesamtreform, von der das Heil des Staates abhing, nicht ersetzen. Die Wirren dauerten an, die feindseligen Handlungen gegen die Europäer in Marokko und das Banditenunwesen an den Grenzen vermehrten sich noch. Da die französische Regierung für Vergewaltigungen ihrer Untertanen keine Genugtuung erhielt, liess sie im Jahre 1907 Oudja und Casablanca besetzen. Um diese beiden Zentren herum wurde der Friede im Lande alsbald wiederhergestellt, ebenso in Ost-Marokko und in der *Shāwiya*, zum grössten Nutzen für die Bevölkerung selbst. Die Spanier ihrerseits intervenierten im Jahre 1908 aus ähnlichen Gründen in dem Nachbargebiet von Melilla und besetzten nach einem ziemlich beschwerlichen Feldzug im Jahre 1909 Salwān sowie einige strategische Punkte.

Während dieser Zeit brach Krieg aus zwischen 'Abd al-'Aziz und seinem Bruder 'Abd al-Hafiz, der in Marrākush und dann in Fās zum Sultan proklamiert wurde. Mit Unterstützung der fremdenfeindlichen Partei trug der Prätendent den Sieg davon. Alle Mächte, auch Frankreich und Spanien, erkannten ihn an, nachdem er sich verpflichtet hatte, die Akte von Algeciras zu respektieren sowie die internationalen Verträge und sämtliche Abmachungen, die von seinen Vorgängern unterschrieben waren. Ohnehin gaben Frankreich und Spanien die Absicht zu erkennen, die Besetzung des Sharifenreiches nicht zu verlängern. Die Übereinkommen zwischen Frankreich und Marokko vom 4. März 1910 und zwischen Spanien und Marokko vom 19. November desselben Jahres sahen vor, dass die Besetzung aufhören solle, sobald der Makhzen über eine ausreichende Macht verfüge, um die



Sicherheit der Personen und Sachen sowie die Ruhe an den Grenzen zu garantieren. Diese Lösung schien umso wünschenswerter, als zwischen Frankreich und Deutschland Konflikte ausbrachen — der ernsthafteste war der Zwischenfall der Deserteure von Casablanca (September 1908) —, die nur sehr schwer beigelegt werden konnten. Eine beunruhigende Spannung zwischen diesen beiden Mächten blieb bestehen, obwohl Frankreich versucht hatte, Deutschland Genugtuung zu geben, indem es durch das Übereinkommen vom 8. Februar 1909 den Willen kundgetan hatte, der wirtschaftlichen Freiheit keinerlei Abbruch zu tun und in der Folge die Entwicklung der deutschen Interessen nicht zu hemmen.

Die Zuspitzung der inneren Lage führte den Ausgang der Sache rasch herbei. Die Verwaltung des Sultans war kaum besser als die seiner Vorgänger. Die Ausbeutereien der Sharifenbeamten riefen im Frühjahr 1911 einen Aufstand der Araber- und Berberstämme in dem Gebiet von Fäs hervor. Der Sultan, der in seiner Hauptstadt eingeschlossen war, rief in dem Augenblick, als er zu unterliegen drohte, die französische Regierung an. Diese beschloss, dem Sultan ein Expeditionskorps zu Hilfe zu schicken, schrieb aber dem Kommandanten dieser Streitmacht vor, von jedem Eingriff in die Unabhängigkeit und das Ansehen des Sultans sowie von jeder Besetzung neuer Gebiete abzusehen. Unter der kraftvollen Führung des Generals Moinier führten die Operationen zu dem gewünschten Ziel. Fäs wurde am 21. Mai entsetzt, und nach einigen unerlässlichen polizeilichen Massnahmen zur Sicherstellung der Ruhe in diesem Gebiete wandte sich das Expeditionskorps wieder zur Küste. Obwohl aber auf diese Weise im Innern die Gefahr beschworen war, entstanden unerwartete Komplikationen. Spanien benutzte die Gelegenheit, um von der Einflusszone, die ihm das Übereinkommen von 1904 zugestand, Besitz zu ergreifen und setzte sich in Larache und al-Kašr fest. Deutschland, welches fühlte, dass die Stunde entscheidend war, beanspruchte für sich eine Kompensation und schickte ein Kriegsschiff nach Agädır. Diese Geste rief in Frankreich und in ganz Europa lebhaften Besorgnis hervor. Aber es wurde alles friedlich beigelegt. Nach schwierigen Verhandlungen, die vier Monate dauerten, machte die Konvention vom 4. Nov. 1911 dem Konflikt ein Ende. Deutschland gab jeden politischen Anspruch in Marokko auf und erkannte das französische Protektorat grundsätzlich an, allerdings unter gewissen Vorbehalten, die in der Hauptsache wirtschaftlicher Art waren. Nichts stand nunmehr der Errichtung dieses Regimes im Wege, das der Sultan durch den Vertrag vom 30. März 1912 annahm. Diese diplomatische Akte setzte vertragsmässig die Erhaltung der Souveränität des Sultans fest, sowie die Vertretung und den Schutz der marokkanischen Untertanen und der Interessen Marokkos im Ausland durch französische Konsular- und diplomatische Beamte, ferner unter der Mitwirkung und der Leitung Frankreichs die Durchführung einer Gesamtreform auf dem Gebiete der Verwaltung, des Gerichts-, Finanz- und Militärwesens, die geeignet war, „dem Sharifenreich ein neues Regime zu geben, die aber das Ansehen und das traditionelle Prestige des Sultans sowie die Ausübung der islamischen Religion und die religiösen Einrichtungen nicht antasten sollte“. Das französische Protektorat erstreckte sich über ganz Marokko, aber die spanische Zone geniesst auf

grund der Konvention vom 27. November 1912 auf dem Gebiete der Verwaltung und des Militärwesens vollkommene Autonomie, während Tanger und seine Umgebung eine internationale Zone bilden, deren Verfassung noch nicht endgültig geregelt ist.

Die Errichtung des Protektorates hatte als erste Folge die Wiederherstellung der sharifischen Autorität, deren Mitarbeit bei der Durchführung der Reformen unerlässlich war. Dies Ziel konnte nur mit grosser Anstrengung erreicht werden. Die Zentralgewalt war in der Tat in dem Augenblick, als der Abschluss des Protektoratsvertrages der Krisis ein Ende machte, schwächer denn je. Das *Bilāa al-Makhzen* war fast zu nichts mehr zusammengeschrumpft. Frankreich musste Marokko für den Sultan erobern. Der Name des Marschalls Lyautey, der zum Hohen Kommissar und Generalresidenten ernannt war, wird mit der Geschichte der Befriedung Marokkos untrennbar verbunden bleiben wie der Name Bugeaud mit der Geschichte der Eroberung Algiers. Die Aufgabe, die schon an sich schwierig war, weil sie die Franzosen mit kriegerischen Stämmen, von denen einige niemals die Autorität des Makhzen anerkannt hatten, in Verwicklungen brachte, wurde noch komplizierter durch äussere Ereignisse. Die Ordnung war vor den Toren der Hauptstädte Fäs, Meknès und Marrākush kaum wiederhergestellt und die Verbindung zwischen Ost- und West-Marokko wieder aufgenommen, als der Krieg 1914 ausbrach. Man konnte einen Augenblick fürchten, dass die Franzosen das Innere des Landes verlassen und sich auf die Küste zurückziehen würden. Das geschah aber nicht. Der Fortschritt in der Befriedung wurde verlangsamt, aber nicht unterbrochen. Alle eroberten Stellungen wurden behauptet, und an allen Fronten wurden die Rebellen im Zaume gehalten. Die erneuten Angriffe der Abtrünnigen an der Senkung von Tāza, am Rande des Mittleren Atlas und im Sūs wurden zurückgeschlagen. Nach dem Weltkriege wurde die Offensive wieder aufgenommen, um die noch nicht unterworfenen Gebiete (den Mittleren Atlas, den Südadhang des Hohen Atlas und das obere Tal der Moulouya) zu unterwerfen. Drei Jahre mühsamen Kampfes (1921—24) führten zur Besetzung ganz Marokkos, wenigstens soweit es einen militärischen, politischen oder wirtschaftlichen Wert hat. Dennoch schien die Offensive der Rif-Leute im Jahre 1925 die erreichten Ziele beinahe in Frage zu stellen. Ein Rif-Häuptling, 'Abd al-Karim, hatte den grössten Teil der Stämme Nord-Marokkos um sich gesammelt, den Spaniern empfindliche Niederlagen beigebracht und sie gezwungen, einen Teil der von ihnen besetzten Gebiete aufzugeben. Er überschritt die Grenzen der spanischen Zone, machte einen Einfall in das Wargha-Tal und bedrohte Fäs. Der Widerstand der längs der Grenze aufgestellten Posten liess den Verstärkungen Zeit, auf den Kriegsschauplatz zu eilen. Im Herbst wurde der Angriff der Rif-Leute aufgehalten und im Frühjahr 1926 durch gemeinsames Vorgehen der Franzosen und Spanier endgültig gebrochen. Heute kann man die Eroberung als beendet ansehen. Nur einige Stämme des Mittleren Atlas und die Oasen der marokkanischen Sahara, deren Unterwerfung bald erfolgen dürfte, entziehen sich noch dem französischen Vorgehen.

Die Reorganisation der Verwaltung hat mit der Befriedung gleichen Schritt gehalten. Die alten Einrichtungen sind beibehalten, aber einer Kontrolle unterworfen worden, welche die Eingeborenen

vor einem Missbrauch der Amtsbefugnisse von seiten der Beamten des Makhzen geschützt. Es wurden technische Einrichtungen geschaffen, um dem Lande das zu einem wirtschaftlichen Leben unentbehrliche Rüstzeug zu geben. Die Resultate, die auf allen Gebieten zu spüren sind, wurden umso leichter erzielt, als Einwanderer und europäisches Kapital dem Lande zuströmten. Marokko schien zum Vegetieren verurteilt zu sein; heute ist es in völliger Umbildung begriffen. Eine neue Zeit beginnt, die sich von den früheren Zeiten völlig unterscheidet.

*Litteratur:* Lambert Playfair u. R. Brown, *A Bibliography of Morocco*, London 1898; Kampffmeyer, *Marokko-Litteratur*, in *MSOS As.*, XIV (1911), 1—85; XVIII (1915), 131—86.

Arabische Schriftsteller: Ibn al-Athīr, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Übers. Fagnan, Algier 1901; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-Maghrib*, ed. Dozy, Leiden 1848; Übers. Fagnan, Algier 1904; Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-Kirfās*, ed. (u. Übers. *Annales regum Mauritaniae*) Tornberg, Upsala 1843—46; Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, Algier 1847—51, Übers., Algier 1853; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, Paris 1896; al-Ifṛānī, *Nuzhat al-Hādī*, ed. (u. Übers. *Histoire de la dynastie saadienne au Maroc*) Houdas, Paris 1888—89; al-Zaiyānī, *al-Turjūmān al-Murīb*, ed. (u. Übers. *Le Maroc de 1631 à 1812*) Houdas, Paris 1886; al-Nāṣirī al-Salawī, *Kitāb al-Istiqṣā*, Kairo 1312, Übers. Fumey (*Chronique de la dynastie alaouite au Maroc*) in *Archives Marocaines*, 1906 u. 1907; Graulle, Colin u. I. Hamet, *a. a. O.*

Europäische Autoren: Albin, *Le coup d'Agadir*, Paris 1912; Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris 1904; A. Bernard, *Le Maroc*, Paris 1921; ders., *Les confins algéro-marocains*, Paris 1911; J. Becker, *Historia de Marruecos*, Madrid 1915; Braithwaite, *The history of the revolutions in the empire of Morocco*, London 1729; Budgett Meakin, *The moorish empire*, London 1899; Carette, *Recherches sur les origines et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale*, Paris 1858; M. P. Castellanos, *Descripcion historical de Marruecos*, Santiago 1878; de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1645*, Paris 1905—27; L. de Chénier, *Recherches historiques sur les Maures*, Paris 1787; P. le Dan, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, Paris 1637, 2. Aufl. 1649; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1861; Erckmann, *Le Maroc moderne*, Paris 1885; E. F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris 1927; Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris 1913 ff.; Fournel, *Les Berbères*, Paris 1875—81; Godard, *Description et histoire du Maroc*, Paris 1860; Ismaël Hamet, *Histoire du Maghreb*, Paris 1923; Hardy u. Aurès, *Les grandes étapes de l'histoire du Maroc*, Paris 1923; R. Kahn, *Le protectorat marocain*, Paris 1921; de la Martinière, *Souvenirs du Maroc*, Paris 1919; La Martinière u. Lacroix, *Documents sur le nord-ouest africain*, Lille o. J.; Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfā*, Paris 1922; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, Paris 1913; Marmol Caravajal, *Description general de Africa*, Malaga 1573; A. G. P. Martin, *Quatre siècles d'histoire marocaine; Au Sahara de 1504 à 1902, Au Maroc de 1894 à 1912*, Paris 1923; ders., *Le Maroc*

*et l'Europe*, Paris 1928; E. Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, Paris 1888; Mouette, *Histoire des conquêtes de Moulay Archy et de Moulay Ismaël*, Paris 1683; Rouard de Card, *Les traités entre la France et le Maroc*, Paris 1900; ders., *Documents diplomatiques pour servir à l'étude de la question marocaine*, Paris 1911; ders., *Traité et accords concernant le protectorat de la France au Maroc*, Paris 1914; A. Tardieu, *La conférence d'Algésiras*, Paris 1907; ders., *Le mystère d'Agadir*, Paris 1912; Thomassy, *Le Maroc et ses caravanes*, Paris 1845; Tissot, *Recherches sur la géographie comparée de la Mauritanie tingitane*, Paris 1878; Diego de Torrés, *Relacion del origen y sucesso de los xerifes*, Sevilla 1535; Weir, *The shaikhs of Morocco in the XVI century*, Edinburg 1905; A. Cour, *L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger (1509—1830)*, Paris 1904; ders., *La dynastie marocaine des Beni Wattas (1420—1554)*, Constantine 1920.

*Zeitschriften:* *Bulletin du comité de l'Afrique française et du comité du Maroc; Archives marocaines; Archives berbères; Hespéris.*

Vgl. auch die Litteratur bei den Artikeln IDRISIDEN, ALMORAVIDEN, ALMOHADEN, MERINIDEN und bei den Artikeln über die oben vorkommenden Personen- u. Ortsnamen.

(G. YVER)

### III. BEVÖLKERUNG.

a. Bevölkerungszahl und -dichte. Die Gesamtzahl der Bevölkerung Marokkos ganz genau anzugeben, ist sehr schwer. Seit einer Reihe von Jahren werden in dem Teil, der dem sharifischen Makhzen unterworfen ist, Versuche gemacht, Volkszählungen durchzuführen. Diese Versuche gestatten zwar für den grössten Teil des Landes relativ genaue Schätzungen und bestätigen für die meisten Gegenden die Angaben der europäischen Reisenden in der Zeit vor der Errichtung des französischen Protektorates; aber die Teile des Sharifenreiches, die noch nicht der Autorität des Makhzen unterstehen, und jene Gebiete, deren südliche Grenzen verhältnismässig unbestimmt bleiben, sind noch nicht ernsthaft statistisch untersucht worden; bis zu deren genauen Erfassung wird man die gesamte marokkanische Bevölkerung nicht anders als auf mehrere Hunderttausend Seelen veranschlagen können.

Die Gesamtziffer, über die man im allgemeinen nicht hinausgeht, beträgt fünf Millionen Einwohner; davon fällt ein Zehntel (500 000) auf die Zone des spanischen Protektorates. Diese Bevölkerung verteilt sich natürlich sehr ungleichmässig auf die verschiedenen Gegenden; die Bevölkerungsdichte wechselt mit den geographischen Bedingungen. Am dichtesten bevölkert sind die Ebenen West-Marokkos zwischen dem Djibāla-Massiv im Norden und dem Hohen Atlas im Süden: Gharb, Shāwiya, Tādla, Dukkāla, 'Abda. Ausserdem wohnt die Bevölkerung auch hier mehr oder weniger dicht je nach der Fruchtbarkeit des Bodens. Die Bevölkerung dieser Gegend veranschlagt man auf zwei Fünftel der Gesamtbevölkerung. Die gebirgigen Gebiete (Djibāla, Rif, Mittlerer Atlas) sind keineswegs überbevölkert, wie man es im Hinblick auf die relativ grosse Bevölkerungsdichte Kabyliens, eines andern Gebirgslandes in Nord-Afrika, annehmen könnte. Die Sahara-Zone ist ausser der



Oasen-Linie Wādi Gīr, Wādi Ziz (Tāfilālt) und Wādi Darfa (Dra) nur schwach bevölkert.

b. Bevölkerungs-Elemente. Die marokkanische Bevölkerung besteht in der Hauptsache aus Berbern und Arabern, und zwar sind die Berber die älteren Einwohner, während die Araber später eingedrungen sind. Über die Berber, welche keine einheitliche Rasse zu bilden scheinen und deren Ursprung dunkel ist, vgl. den Artikel BERBER. Was die Araber betrifft, so sind sie in der Minderheit. Aber es ist oft schwierig, gewisse Stämme oder Konföderationen ethnisch genau zu bestimmen; denn viele Araber und Berber haben sich seit der islamischen Eroberung gemischt, die einen haben die andern unterworfen, friedlich oder mit Waffengewalt.

Am besten beschränkt man sich darauf, in Marokko nach der Sprache zwei Gruppen zu unterscheiden, die Völker arabischer und die berberischer Zunge (vgl. unten Abschnitt VII, Sprachen); die ersteren wohnen ausschliesslich in den Ebenen, während mit Ausnahme des Djāla-Massivs im Gebirge berberisch gesprochen wird.

1. Berber. Bei den Berbern Marokkos kann man drei Hauptgruppen unterscheiden: im Norden die Rif-Leute und die Benī Znāsen; im Zentrum die Znāga (Šanhādja) und die Brāber (*Barābir*), welche den Mittleren Atlas bevölkern; die dritte Gruppe bilden die Šlūh (Chleuh; vgl. Bd. IV, 398), welche den westlichen Teil des Hohen und des Anti-Atlas sowie die Ebene von Sūs einnehmen. Neben dieser Hauptgruppe seien noch erwähnt die Djāla, arabisierte Berber nordwestlich von Fes, und die Harāṭin (Plural des arabischen *Harṭānī*), die man wohl als Mischlinge aus Berbern und Sudanesen ansehen muss und die den Grundstock der sesshaften Bevölkerung des Oasengürtels in der Sahara bilden.

2. Araber. Die ersten Invasionen nach der islamischen Eroberung haben die ethnischen Verhältnisse des Landes anscheinend nicht fühlbar verändert. Bis zum XIII. Jahrh. n. Chr. war das platte Land in Marokko fast völlig berberisch geblieben. Es war der grosse Almohadenfürst 'Abd al-Mu'min, der als erster hilalische Araberstämme nach Marokko brachte, die bis dahin im Zentral-Maghrib oder in Ifrikiya gesessen hatten. Diese Verpflanzung arabischer Stämme, die auch von den Nachfolgern dieses Fürsten sowie von der Merinidendynastie betrieben wurde, führte alsbald dazu, dass das berberische Element nach dem Gebirge hin zurückgedrängt oder aber absorbiert und arabisiert wurde. Ein Beweis für derartige Assimilationen findet sich noch in der Tatsache, dass Stämme mit rein arabischen Namen Unterabteilungen aufweisen, deren Name berberischen Ursprungs ist.

Diese arabischen Stämme, die alle in der Ebene sitzen, kann man nach zwei ethnischen Hauptgruppen einteilen: in die Banū Hilāl und die Ma'kil. Die letztgenannte Gruppe nimmt fast ausschliesslich das Tal der oberen Moulouya ein sowie die Triften südlich des Atlas. Die Banū Hilāl wohnen in den Ebenen der atlantischen Küste und in den Steppen Ost-Marokkos.

3. Juden. In Marokko gibt es ca. 150 000 Juden, hauptsächlich in den Städten. Auch in den Stämmen des Grossen Atlas finden sie sich in ziemlich grosser Anzahl. Sie bilden auch das Hauptelement der Bevölkerung der beiden kleinen Städte Debdū und Demnāt. Die Herkunft der alteingesess-

senen jüdischen Bevölkerung ist dunkel; es ist sehr schwierig festzustellen, ob man es mit Juden zu tun hat, die aus Palästina ausgewandert sind, oder mit judaisierten Berbern. Der jüngere Teil besteht aus jüdischen Flüchtlingen, die bei ihrer Vertreibung aus Spanien im XVI. Jahrh. nach Marokko kamen. Die ersteren nennen sich selbst *Phliḥṭim* (Palästinenser) und werden von den aus Spanien eingewanderten Juden *Forasteros* („Fremde“) genannt. Die Spanjolen wohnen fast ausschliesslich in den Küstenstädten in eigenen Vierteln und europäisieren sich sehr schnell.

4. Verschiedene Elemente. Die Neger, obwohl ziemlich zahlreich in Marokko, bilden dennoch ethnisch keine Sondergruppen. Im Norden trifft man zahlreiche Schwarze an, die fast alle von Sklaven abstammen. Die Vorliebe der marokkanischen Städter für schwarze Konkubinen, die wegen ihrer häuslichen Eigenschaften in gutem Rufe stehen, hat in der Bevölkerung, namentlich in bürgerlichen Kreisen, zu einer ziemlich starken Mischung geführt. Südlich des Atlas in den Oasen entstanden aus der Kreuzung der Neger und Berber die Harāṭin. Schliesslich sind seit dem Mittelalter die Neger immer als Söldner gesucht gewesen, um die kaiserlichen Gardien zu bilden, namentlich seit der Einnahme Timbuktu's durch die Armeen des sa'dischen Sultans Ahmed al-Manšūr.

Zahlreiche Muslime aus Spanien, die ebenso arabischer Herkunft wie Nachkommen christlicher Bewohner der Halbinsel waren, haben ihrerseits dazu beigetragen, die Stadtbevölkerung zu erneuern, und zwar zu verschiedenen Zeiten: Cordovaner, die Anfang des III. Jahrh. d. H. nach der „Revolte der Vorstadt“ von al-Hakam I. des Landes verwiesen wurden, und Muslime, die bei der „Reconquista“ aus Spanien vertrieben wurden.

Auch darf man den Einfluss nicht mehr übersehen, den die europäische Zuwanderung auf die marokkanische Bevölkerung hat ausüben können (zum Islam übergetretene Renegaten; Söldner, die ausserhalb Marokkos angeworben und im Lande ansässig gemacht wurden). Schliesslich sei noch erwähnt, dass die Sultane häufig in Konstantinopel Frauen für ihre Harems kaufen liessen.

#### IV. DAS SOZIALE UND WIRTSCHAFTLICHE LEBEN.

a. Die Landbevölkerung. Die Bevölkerung Marokkos, die zum grössten Teil auf dem Lande wohnt, weist dennoch verhältnismässig mehr Städter auf als in der Zentral-Berberei. Wie im übrigen Nord-Afrika sind es nach der Lebensweise Nomaden und Sesshafte, was sich aber nicht mit der Teilung in Araber und Berber deckt; es gibt noch berberische Nomaden, während gewisse arabische Stämme sich allmählich auf dem Boden, den sie bebauen, ansässig machen.

Man hat gesagt, das Nomadentum oder die Sesshaftigkeit der Landbevölkerung Nord-Afrikas hänge nicht, wie man es lange Zeit geglaubt habe, mit ethnischen Faktoren zusammen, sondern sei vor allem durch die geographischen Gegebenheiten bedingt. Es ist natürlich, dass Bergbewohner sesshaft sind, dass hingegen die Bewohner der Steppen Nomaden sind, weil sie darauf angewiesen sind, auf der Suche nach Weiden für ihre Herden ihren Wohnsitz zu verändern. Auch gibt es zwischen diesen beiden Lebensformen Mittelstufen; so findet man besonders in Marokko viele Halbnomaden, die nur innerhalb sehr beschränkter Entfernungen ihren Wohnsitz ändern, namentlich an den Rändern der

verschiedenen Gebirgsmassive des Zentrums und des Südens. Aber im allgemeinen hängt das Nomadenleben mit der Sömmerung zusammen, d. h. also seine geographische Verbreitung steht in direkter Beziehung zu den Niederschlagsmengen und daher auch zu der Art der Vegetation.

Die hauptsächlichsten Nomadenstämme Marokkos finden sich in Ost-Marokko in den Steppen, die sich östlich der Moulouya ausdehnen, und im Süden des Grossen Atlas nach der Sahara zu. In Ost-Marokko seien unter den grossen Stämmen, die ein Nomadenleben führen, genannt: die Konföderation der Beni Gil zwischen Bergen und Figig; auf der andern Seite des Atlas die Ait Seddrät, die Ait Djalläl, die İdā-ū-Bläl, die Ait-ū-Mribeṭ; schliesslich im Süden des Dar'a-(Dra-) Gebietes die Rgiba, die Shkärna und die Awlād Dlim. Halbnomaden finden sich ausserhalb des Mittleren Atlas in den grossen Ebenen des Gharb: die Rhāmna im Norden und die Shyādma im Süden, wo das Hirtenleben noch nicht der Sesshaftigkeit Platz gemacht hat.

Nichtsdestoweniger ist Marokko von den drei Ländern der Berberei bei weitem dasjenige, dessen Bevölkerung den grössten Prozentsatz sesshafter Bauern aufweist; sie haben feste Wohnsitze und wohnen nicht nur in Zelten, sondern auch in Häusern. Diese stehen sehr selten auf dem Lande zerstreut, sondern in mehr oder weniger grossen Dörfern, die entsprechend der Dichte der Bevölkerung mehr oder weniger dicht beieinander liegen.

Der Wohnungstyp der sesshaften Marokkaner schwankt je nach der Gegend. In den Gebirgsgegenden findet man Häuser aus ungebrannten Ziegeln oder aus Stein mit einem Giebedach aus Stroh oder mit einem platten Dach. In den Ebenen herrscht das Zelt vor, das mehr oder weniger fest geworden ist und zu welchem sich mehr und mehr die Hütte aus Astwerk mit einem konischen Dach, die sogenannte *Nuwwāla*, gesellt. In den Sahara-Oasen wohnt die Bevölkerung in befestigten Umfriedungen oder *Kṣūr* (Sing. *Kṣar*, klassisch: *Qasr*); sie tragen zuweilen einen Keim städtischen Lebens in sich. Die Dörfer heissen in den Ebenen „Douar“ (*Duwwār*) und im Gebirge *Dshar*. In gewissen Gebirgsgegenden trifft man vereinzelt noch Höhlenbewohner an.

b. Die Städter. Unter den Städten seines Landes unterscheidet der Marokkaner eine gewisse Anzahl, die er als spezifisch städtisch ansieht (*ḥaḍariya*): dies sind Fes, Rabat-Sale und Tetuan, die mehr als die andern von der spanischen Zivilisation beeinflusst sind. Indessen ist zu bemerken, dass man in den meisten andern Städten noch eine Spur von Kolonien findet, die von den aus Spanien gekommenen Muslimen stammen (in der Hauptsache aus dem XV. Jahrh.). Die Bevölkerung der nicht-*ḥaḍariya* Städte besteht aus Landleuten, die kaum städtisch geworden sind. So ist es der Fall bei Oudja und Mazagan (bäuerliche Beduinen) und auch bei Tanger (bäuerliche Bergbewohner). Marrakech und Meknes verdanken ihren städtischen Charakter der Tatsache, dass sie als Hauptstädte den Sultanen zweier sharifischer Dynastien (beide beduinischer Herkunft) als Residenz gedient haben; dies sind die *Makhzanīya*-Städte, wo die Zivilisation noch nicht so weit vorgeschritten ist wie in den andalusischen *Ḥaḍariya*-Städten. Die Hfen Tanger, Larache, Mazagan, Safi und Mogador sind lange Zeit die einzigen Berührungspunkte gewesen zwischen Marokko und den europäischen Einflüssen, sowohl in kommer-

zieller als auch in politischer Hinsicht. Kleine Städte im Gebirge schliesslich, wie *Shefshwen*, *Wazzn*, *Seḥrū*, *Debdū* und *Demn* verdanken ihre Existenz politischen Ursachen. Die beiden erstgenannten sind gegründet worden als Zentren des Widerstandes gegen die Ausdehnungsversuche der Portugiesen in Nord-Marokko im XVI. Jahrh.; *Demn* und *Debdū* sind hauptsächlich jüdische Städte. Was *Seḥrū* anbelangt, so scheint es wohl, als ob sich hier die Reste einer alten städtischen Berber-Zentrale fänden. Es gibt noch andere Städte zweiten Ranges: an der Küste des Mittelmeeres Ceuta, das schon seit mehreren Jahrhunderten vollständig europäisiert ist; an der atlantischen Küste *Arzila* (*Aṣail*), *Casablanca*, das sein Entstehen dem kleinen Hafen *Anf* verdankt, *Azemmūr* und *Agdir*; im Innern *al-Qaṣr al-Kabīr* (*el-Qṣar*, span. Schreibweise: *Alcazarquivir*), *Tz*, *Tarudnt*. Mehrere alte Städte sind heute verschwunden, so *Nakūr* und *Bdis* am Mittelmeer, *Tīt* im Süden von *Mazagan*, *Aghmt* und *Tinnmallal* im Süden von *Marrākush* und mehrere andere, die von den Geographen wie *al-Bakrī*, *al-Idrīsī* und *Leo Africanus* beschrieben wurden.

Im Prinzip gruppiert sich die marokkanische Stadt um eine Zitadelle oder *Qaṣaba* (vulg. *Qaṣba*), in der die Behörde ihren Sitz hat. Unter dem Schutz dieser Zitadelle liegt das *Mellḥ* oder Judenviertel. Um diese beiden herum entfaltet sich die eigentliche Stadt oder *Mdina* mit ihrer Hauptmoschee, ihren Märkten, ihrer *Kaṣariya*. Sie ist umgeben von einem Wall (*Sūr*), hinter dem gewöhnlich Vorstädte von mehr oder weniger ländlichem Charakter liegen. Die Stadt selbst ist in Viertel (*Ḥauma*) eingeteilt mit Strassen (*Zanḡa*), Sackgassen (*Darb*) und Plätzen (*Raḡba*).

c. Das Wirtschaftsleben. Die sesshafte oder nomadisierende Landbevölkerung, die mindestens vier Fnfteile der Bevölkerung Marokkos ausmacht, lebt vom Boden entweder als Ackerbauer oder als Hirten, oder, wie es meist der Fall ist, als beides zugleich. Die Bergbewohner bauen Getreide (Weizen, Gerste, Roggen), einige Hülsenfrüchte (Saubohnen, Kirchererbsen, Wicken) und auch Obstbäume. Sie ziehen ausserdem Nutzen aus ihren Wäldern (*Thuja*, *Zeder*), aber in ziemlich primitiver Form. In der Ebene wird in der Hauptsache Getreide angebaut und Viehzucht betrieben (Ochsen, Schafe, Kamele, Pferde und Esel). In den Oasen des Südens widmet sich die Bevölkerung der Dattelpalmkultur und versteht sich auf ihre Bewässerung.

Das ländliche Gewerbe ist wenig entwickelt. Es werden nur die zum Ackerbau unbedingt notwendigen Geräte hergestellt, sowie Wollstoffe (Kleider, Teppiche und Zelte). Die Berber des Ss zeigen eine gewisse Geschicklichkeit für Metallarbeiten (Waffen und Schmuck). Ss fhrt keinen Rohrzucker und auch kein Kupfer mehr aus wie unter den Sa'diern, wo sie Gegenstand eines bedeutenden Handels waren.

Jeder Stamm hat seine Märkte (*Sūk*); sie werden auf dem platten Lande abgehalten und nach dem Tage benannt, an dem sie stattfinden. Auf dem *Sūk* verkauft der Bauer seine Produkte und kauft die von den städtischen Kaufleuten auf den Markt gebrachten Fertigfabrikate. Das Getreide wird in Silos (*Maṡmūra*) aufbewahrt. Im Grossen Atlas und südlich davon gibt es befestigte gemeinschaftliche Magazine, die *Agdir* heissen.

Das Gewerbe hat seinen Sitz in den Städten.



Jedes Handwerk, das ursprünglich eine Zunft (*Ḥanṭa*) bildete, wohnt in einer Strasse zusammen, die nach ihm benannt ist. Dort wird sowohl hergestellt wie verkauft. Die Warenbestände sind in Fondaco's (ar. *Fondaḡ*) untergebracht, die dem Khān und der Okelle des Ostens entsprechen. Einige Waren wie Getreide, Öl, Kohle, Wolle werden auf besonderen Plätzen, den sog. *Rahba* verkauft. Die Ausfuhrmonopole (*Sāḡa*) für Getreide und Häute, die von den Sultanen Ende des XIX. Jahrh. eingeführt wurden, sind heute abgeschafft. Mehrere europäische Erzeugnisse sind in Marokko sehr begehrt und bilden den Gegenstand eines bedeutenden Handels: Baumwollstoffe, Tee, Zucker und Kerzen. Für das Historische über die in Marokko gebräuchlichen Gewichte, Masse und Münzen vor der Errichtung des Protektorates vgl. die in der *Litteratur* angeführten Untersuchungen von Massignon und Michaux-Bellaire. Die so lebendige Schilderung von Leo Africanus über das kommerzielle und industrielle Leben von Fes im Mittelalter hat noch heute zum grossen Teil ihre Gültigkeit.

Die Juden, die besonders gewisse städtische Handwerke betreiben (Posamentier, Sticker, Goldarbeiter), spielen ausserdem in erster Linie eine Rolle als Makler. Die Bürgerschaft von Fes, zu der eine grosse Anzahl konvertierter Juden gehört, hatte in Marokko den Einfuhrhandel fest monopolisiert, namentlich den mit England, und besass aus diesem Grunde in den Häfen kleine Ansiedlungen.

Die Berber des Süs wandern gern als Detailhändler in Spezereien (*Baḡḡāl*) in die Städte und kehren, wenn sie ihr Geschäft gemacht haben, nach Hause zurück. Seit dem Kriege 1914—18 sind viele von ihnen als Arbeiter nach Frankreich ausgewandert, wo sie in der Bannmeile einiger grosser Industriestädte sich wieder nach ihren ursprünglichen Stämmen zusammentun.

## V. DAS POLITISCHE LEBEN.

Nur selten und nur für kurze Zeit war Marokko ganz der Autorität des Sultan unterworfen; daher die Unterscheidung zwischen dem der Regierung unterstellten Territorium (*Bilād al-Makhzen*) und dem unabhängigen Territorium (*Bilād al-Sā'iba*). Im allgemeinen umfasste das Makhzen-Gebiet die Städte, Täler und Ebenen. Das Gebirge dagegen blieb mehr oder weniger unabhängig je nach der Macht des jeweiligen Herrschers. Näheres im Artikel MAKHZEN.

Ausserhalb der Städte gruppiert sich die Bevölkerung nach Stämmen (*Ḳabila*). Mehrere Stämme sind bisweilen unter einem gemeinsamen Namen zusammengeschlossen, ohne indessen einen Verband im strengen Sinn des Wortes darzustellen. So ist es bei den Ghumāra im Norden, den Hāha, den Dukkāla, den Shāwiya im Süden. Der Stamm zerfällt in Teile (*Ruḡ*, *Khums*, *Fakhḡha*), die wiederum in Unterabteilungen zerfallen, die aus einer bestimmten Anzahl von Dörfern, Zelten oder Häusern bestehen.

An der Spitze der dem Sultan ergebenden Stämme steht ein *Ḳā'id*, der vom Makhzen ernannt wird. Er hat das Amt, die Steuern zu repartieren und einzutreiben, die Truppen auszuheben und für Ordnung zu sorgen. Ihm unterstehen für jeden Stammteil ein *Shaikh*, der wiederum die *Muḡaddam* der Unterabteilungen unter sich hat.

Für die Unterscheidung zwischen *Makhzen*,

*Djaish*- (vulg. *Gish*) und *Nā'iba*-Stämmen vgl. Art. MAKHZEN.

In den Stämmen, die dem Makhzen nicht untertan sind, liegt die politische Betätigung in den Händen der *Djamā'a*, d. h. einer Versammlung der waffenfähigen Männer. Die *Djamā'a* beschäftigt sich mit allen Angelegenheiten des Stammes, ziviler, krimineller, finanzieller und politischer Natur. Sie übt die Rechtsprechung meist nach dem örtlichen Gewohnheitsrecht (arab. *Urf*, berber. *Icref*). Sie wählt einen *Shaikh* (berber. *Amghār*), der nur das ausführende Organ ihrer Beschlüsse ist. Neben der *Djamā'a* des Stammes gibt es noch *Djamā'a*'s der Teile und Unterteile mit entsprechend verminderten Kompetenzen.

Alle Stämme des *Bilād al-Sā'iba* sind in Parteien oder *Laff* eingeteilt. Wenn ein Stamm aus einem bestimmten *Laff* angegriffen wird, greifen die Nachbarstämme, die derselben Partei angehören, zu den Waffen und eilen ihm zu Hilfe.

In den Städten ist der Makhzen vertreten durch einen Gouverneur, der offiziell den Titel *Ḳā'id* führt, dem man aber in einigen grossen Zentren oft den Titel *Bāshā* beilegt. Der Gouverneur von Oudjda hat manchmal den Titel *Amī* bekommen. Der *Ḳā'id* der Stadt hat im grossen und ganzen dieselbe Zuständigkeit wie der *Ḳā'id* des Stammes, er richtet über Verbrechen und Delikte. Ihm zur Seite steht ein Amtsgehilfe oder *Ḳhalīfa*. Neben ihm überwacht der *Muhtasib* die Zünfte, bestimmt die Marktpreise und übt die Sittenpolizei aus. Dem *Ḳā'id* sind die *Muḡaddam* der einzelnen Viertel unterstellt, und die Ausführung seiner Haftbefehle erfolgt durch seine Gendarme (*Mkhānīya*). Von den Beamten, die der Makhzen in jede Stadt entsendet, seien noch genannt der *Nāḡir* oder Inspektor der Güter der Toten Hand (*Hubus*), der Verwalter herrenloser Nachlässe (*Wakil al-Ghurabā*), vulgär. *Bū-mawāreth* = *Abu'l-Mawāriṭh*), der Beamte, der die örtlichen Steuern und Marktgebühren einzutreiben hat (*Amin al-Mustafād*), schliesslich in den Häfen und Grenzstädten die *Umanā* (Sing. *Amīn*), welche die Zölle erheben.

Die Rechtsprechung geschieht je nach dem Fall durch den *Ḳā'id* oder den *Ḳāḡi*. Dieser übt die Gerichtsbarkeit in Sachen des Personenrechtes; neben ihm fertigen die Urkundenzeugen oder *Uḡul* die Urkunden aus. In Prozessen technischer Natur wendet er sich an Sachverständige: Maurermeister, wissenschaftlich ausgebildete Landwirte, Tierärzte (*Mwālin en-Naḡar*, *Arbāb eṭ-Ṭurḡa*, *Fallāḡ*, *Baiṭār*). Da die Rechtsgutachten (*Fatwā*) angesehener Juristen über dieselbe Sache oft einander widersprechen, hat die Sharifen-Verwaltung in den letzten Jahren in Rabat einen Revisionsgerichtshof (*Madjlīs al-Isti'nāf*) geschaffen.

Unbewegliches Eigentum findet sich in verschiedenen Formen. An erster Stelle müssen die Staatsdomänen genannt werden. Entweder werden sie direkt vom Makhzen verwaltet (Krondomäne) oder sie können den *Gish*-Stämmen als Ausgleich für die militärischen Dienste, zu denen sie gezwungen sind, zur Nutzniessung überlassen werden. Andere dieser Ländereien können durch kaiserliches Edikt (*Zahir* oder *Tanfīḡha*) Privatleuten als zeitliches oder definitives Eigentum überlassen werden.

Die *Hubus*-Güter können städtisch oder ländlich sein. In den Städten umfassen sie nicht selten fast die Hälfte der gesamten Grundstücke.

Diese werden unter besonderen Bedingungen vermietet, wodurch dem Mieter spezielle Rechte eingeräumt werden (*Mestāh* und *Gzā*, klass. *Djāzā*). Auf dem Lande bestehen die *Hubus*-Güter in der Hauptsache aus Feldern und Fruchtbaumen. In all diesen Fällen sind die Einkünfte aus diesen Gütern zur Unterhaltung von religiösen oder der Allgemeinheit dienenden Gebäuden (Moscheen, Hochschulen, Schulen, Brunnen) und zur Bezahlung der an diesen tätigen Beamten bestimmt.

Es gibt in Marokko weit ausgedehnte Gebiete, die entweder wegen ihrer Unsicherheit oder wegen der geringen Bevölkerungsdichte keinen individuellen Besitzer haben. Diese Gebiete gehören als gemeinsamer Besitz der Gesamtheit des Stammes; man nennt sie Kollektiv-Ländereien (*Blād al-Djmā'a*). Das Recht auf die Grundstücke, die durch Kauf oder Erbschaft Privaten gehören (*Mulk*), wird durch eine Eigentumsurkunde (*Mulkiya*) verbrieft.

Die alten islamischen Steuern (*Zakāt* und *Ushr*) sind neuerdings in eine einzige zusammengeschmolzen, den *Tertīb*. Ausser dieser Steuer, die für den Staat die Haupteinnahmequelle bildet, seien noch erwähnt: die *Tor-* und *Marktgebühren* (*Maks*), die beim Volk sehr unbeliebt und von der Religion verpönt sind, sowie die städtische Gebäudesteuer (*Ḍarība*). Zu diesen Hauptsteuern kommt noch bei Gelegenheit der drei grossen islamischen Feste die *Hadiya* oder das dem Sultan dargebrachte Geschenk. Abgeschafft sind die *Dizya* oder Kopfsteuer, die von den Nicht-Muslimen gezahlt wurde, sowie die von einigen arabischen Stämmen gezahlte *Nā'iba* oder das Ersatzgeld für den Militärdienst.

#### VI. DAS RELIGIÖSE LEBEN.

a. Die Berber vor dem Islām. Aus Mangel an Quellen ist es schwer, sich ein genaues Bild von dem Glauben und den religiösen Gebräuchen der Berber Marokkos vor ihrem Übertritt zum Islām zu machen. Nur aus Resten von Naturkulten, die man auf dem Lande noch beobachtet, kann man schliessen, worin ihre primitive Religion bestanden haben mag. Die bildlichen Darstellungen auf zwei in Marokko aufgefundenen Felszeichnungen scheinen einen Sonnenkult zu bezeugen. Über die im heutigen marokkanischen Islām erhaltenen naturkultischen Gebräuche siehe unter: Marokkanischer Islām.

b. Die Islāmisierung. Zur Zeit der Invasion fanden die Araber in den Nachbargebieten der städtischen Zentren eine Bevölkerung vor, die mehr oder weniger durchdrungen war von den religiösen Lehren des Judentums und des Christentums. Zweifellos aber übten sie diese Religionen nicht wirklich aus. Richtiger ist es, hierbei an Stämme zu denken, die dem Judentum und Christentum nahe standen, als an solche, die wirklich jüdisch oder christlich waren. Wohl aber hatten diese Einflüsse anscheinend die Berber-Völker im Umkreis der Gebirgsmassive auf die neue monotheistische Religion vorbereitet, die ihnen von den einfallenden Arabern aufgezwungen wurde. Im übrigen konnten die beiden ersten Invasionen, die des 'Ukba b. Nāfi' um 640 und die des Mūsā b. Nušair im Jahre 711 nur eine partielle und oberflächliche Islāmisierung herbeiführen; denn es blieben sehr wenige Araber im Lande. Der Islām, die städtische Religion, blieb lange auf die Städte beschränkt. Übrigens waren

die Berber in der Hauptsache aus eigenem Interesse zum Islām übergetreten in der Hoffnung, dadurch den finanziellen Ausbeutereien der Sieger zu entgehen. Als diese sie aber einfach als Tributpflichtige behandeln wollten, fielen sie sofort wieder ab, und zwar sieben mal, wenn man den arabischen Historikern glauben darf. Sicher aber ist, dass sie, obwohl sie den Islām beibehielten, sogleich den Versuch machten, sich der Herrschaft der Khalifen in Baghdād zu entziehen, indem sie die heterodoxen Lehren der Khāridjiten annahmen [vgl. die Art. KHĀRIDJITEN und AL-SUFRIYA]. Die Berber von Marokko gingen sogar noch weiter; bei ihnen traten wirkliche Lokal-Religionen ins Leben, die übrigens mit ihrem Propheten und ihrem Kor'an mehr oder weniger ein Abklatsch des Islām waren. Nach dem schnell unterdrückten Versuch einer Revolte des Berbers Maisara aus Tanger erkannten die Barghawāta einen der Ihren als Propheten an, den Sāliḥ b. Tarif; dieser gab ihnen eine Religion und einen Kor'an in berberischer Sprache. Diese von den ersten marokkanischen Dynastien bekämpfte Religion scheint endgültig erst von den Almohadenfürsten im XIII. Jahrh. ausgerottet worden zu sein. Diese Barghawāta-Bewegung war die nachhaltigste. Daneben sei noch die erwähnt, welche bei den Ghumāra in der Nähe von Tetuan von Ḥā-Mim (gest. 313 = 925) ins Leben gerufen wurde.

Trotz dieser Reaktionen griff der Islām, der die offizielle Religion von immer mächtiger werdenden Dynastien geworden war, immer weiter um sich und erfasste nach und nach auch das berberische Gebirge. Die endgültige Einigung des marokkanischen Islām aber datiert erst von dem Tode 'Abd al-Mu'min's, der die Religion der Barghawāta vernichtete und dem Reich der „anthropomorphistischen“ (*Mudjassimūn*) Almoraviden ein Ende machte. Bis dahin hatte der Islām in Marokko Vertreter gehabt, die mehr Soldaten als Theologen waren und die, nachdem sie die Völker mit Waffengewalt zur Annahme des Islām gezwungen hatten, nicht in der Lage waren, ihn nun auch zu lehren. Erst musste ein Berber vom Hohen Atlas mit Namen Ibn Tūmart, ein gut unterrichteter, im Osten ausgebildeter Theologe, in sein Land zurückkehren und sich die Mithilfe zuverlässiger Parteigänger sichern, um die Bewegung der Almohaden oder „Verbreiter des *Tawḥīd*“ [s. d.], die zugleich religiösen und politischen Charakter hatte, ins Leben zu rufen. Wenn auch das reformatorische Vorgehen der Almohaden in Marokko nur von kurzer Dauer war, so genügte es doch, um in dem Lande jede Spur eines Schismas oder einer Häresie zu tilgen und um es in dem Ritus zu befestigen, den es beibehalten hat, nämlich dem des Mālik b. Anas.

c. Entwicklung des marokkanischen Islām. Nach dem Sturz der Almohaden-Dynastie nimmt der Islām in Marokko schnell ein eigenes Gepräge an. Der Islām war in Spanien besiegt worden, wurde dann nach und nach von dort verdrängt und schliesslich von den Christen der Halbinsel in Marokko selbst angegriffen. Er wurde zunächst einmal in sein eigenes Territorium verwiesen und ausserdem wurde die Westgrenze des *Dār al-Islām* noch zurückgeschoben. So wurde der marokkanische Islām, der von der Christenheit angegriffen und zum *Djihad* gezwungen wurde, zur Aktivität gedrängt. Er bedarf dazu aller moralischen Kräfte des Landes, selbst derjenigen, deren



orthodoxer Charakter ihm zweifelhaft erscheint. Um sie nutzbar machen zu können, trägt er keine Bedenken, sie zu absorbieren, indem er es zulässt, dass sie sich einen wenn auch noch so oberflächlichen Anstrich von Orthodoxie geben. Zu dieser Zeit findet der Kult toter und lebender Heiliger Eingang und bis zu einem gewissen Grade auch der *Sharifismus*, die bisher in Marokko nur neben dem Islām bestanden hatten. Nun geniessen sie eine Art offizieller Anerkennung von seiten des Makhzen.

Vor den Meriniden brauchte der Islām die ständige Hilfe der weltlichen Macht, um sich zu behaupten und sich auszubreiten. Seit dieser Dynastie, die aus einem nomadisierenden Berberstamm hervorgegangen war, sind die Rollen vertauscht. Jetzt sind es die Herrscher, die den Islām für ihre Herrschaft nutzbar machen und ihn dadurch zu monopolisieren suchen, dass sie öffentliche Anstalten zur religiösen Unterweisung gründen (*Madrasa*); die erste (*Madrasat al-Saffārin*) wurde im Jahre 679 (1280) vom Sultan Abū Yūsuf in Fes gegründet, in der Hauptstadt der Dynastie, welche durch sie das grosse islamische Kulturzentrum der westlichen Berberei wurde [vgl. Art. FĀS]. Die unmittelbaren Nachfolger der Meriniden, die Banū Wattās, führten in derselben Stadt den Kult ihres Gründers, Idris' II., ein, dessen angebliche Grabstätte seit dieser Zeit der Gegenstand einer grossen Verehrung ist. Es ist zeitlich die erste und bedeutendste von den zahlreichen als heilig verehrten muslimischen Persönlichkeiten, mit denen in Marokko ein wahrer Kult getrieben wird, selbst bei Theologen und in aristokratischen Kreisen. Gleichzeitig mit der Einführung des Idris-Kultes beanspruchten seine mehr oder weniger verbürgten Nachkommen für sich den Titel *Sharif* und spielen alsbald in der marokkanischen Gesellschaft sowohl in politischer als auch in moralischer Hinsicht eine hervorragende Rolle. Dieser Einfluss, den die idrisidischen *Shorfa'* allmählich gewinnen, wird bald noch verstärkt durch den Einfluss anderer *Shorfa'*, die über al-Hasan von 'Alī abstammen; so entstehen die beiden grossen *Sharifen*-Gruppen in Marokko, die der Idrisiden und die der 'Aliden. Zu der letztgenannten gehören die beiden sogenannten *Sharifen*-Dynastien, die Sa'dier und die Filālier, von denen die letzteren noch an der Regierung sind. Seit ihrer Thronbesteigung wird der Einfluss der *Shorfa'* auf die Geschicke des Landes immer mehr vorherrschend.

Auf der andern Seite ist das Aufkommen des *Sharifismus* eng verbunden mit der Entwicklung der religiösen Bruderschaften [vgl. Art. *ṬARĪQA*]. Obwohl sie schon seit dem Ende der Almohaden-Dynastie bezeugt sind (Hudjādī, Māgiriyyūn, Amghāriyyūn), entstehen die bedeutendsten heute noch existierenden Bruderschaften erst infolge der Bewegung, die durch die religiöse Predigt al-Djazuli's (gest. 1645) für den *Djihād* gegen die Portugiesen hervorgerufen wurde.

a. Der heutige marokkanische Islām. Ich gebe hier nur einen Überblick über die hauptsächlichsten Punkte, in denen die Bewohner Marokkos sich von der übrigen islamischen Welt hinsichtlich ihrer Religionsausübung unterscheiden. Mit Ausnahme einiger kleiner isolierter Gruppen, die noch wenig erforscht sind und denen man heterodoxen und häretischen Glauben zuschreibt (die Zkāra, bei den Bni Znāsen in Ost-Marokko, die Bdāwa im Gharb, nicht weit von al-Qšar al-Kabīr), sind

alle Muslime Marokkos Sunniten und zwar folgen sie seit der Almoraviden-Zeit dem mālikitischen Ritus, der im Maghrib über den des al-Awzā'i die Oberhand gewonnen hat. In den Städten erfüllt die Bevölkerung am strengsten die Pflichten ihrer Religion. Die Beduinen in den Ebenen und die Berber in den Gebirgen sind ziemlich laue Muslime. Trotzdem sind die Djāla zwischen Fes und Tanger dem Islām sehr zugetan, sie legen eine grosse Frömmigkeit an den Tag, und das Kor'an-Studium ist bei ihnen sehr beliebt. Aus ihnen gehen viele Lehrer hervor, die dann in den Ebenen tätig sind [vgl. Art. *SHARṬ*, Zusatz]. Ebenso findet man auch fast nur bei den Bergbewohnern des Nordens und des Südens in fast jedem Dorf eine Moschee.

Trotz der grossen Entfernung, die sie zu überwinden haben, machen die Marokkaner gern die Pilgerfahrt (*Ḥadjj*). Eine grosse Anzahl übrigens siedelt sich im Osten an (marokkanische Kolonien in Alexandrien und Kairo; infolge der Bedeutung dieser Kolonien hatte der Sultan 'Abd al-Ḥafiz für Ägypten sogar einen marokkanischen Konsul, *Amīn al-Maghāriba*, ernannt).

Ausser den beiden kanonischen Festen (*Id kabīr* und *Id ṣaghīr*) begehen die Marokkaner noch das Fest der Geburt des Propheten (*Mūlūd*, klass. *Mawlid*) und das 'Ashūrā'-Fest (10. Muharram). Das *Mūlūd*, das in Marokko von den Meriniden eingeführt wurde, ist in gewisser Hinsicht ein Nationalfest geworden, seitdem Herrscher zur Macht gelangt sind, die ihre Abstammung vom Propheten behaupten. Dies Fest ist in Marokko fast noch wichtiger als die beiden kanonischen Feste.

Die soeben geschilderten Besonderheiten sind es nicht allein, die dem marokkanischen Islām sein besonderes Gepräge geben, so wenig übrigens wie die religiösen Bruderschaften, wenn bei allen lediglich religiöse Verehrung und Glaubensbegeisterung zu finden wäre und sie sich darauf beschränken würden, bei ihren Zöglingen das Bedürfnis nach einer edlen Mystik zu befriedigen. Derartige Bruderschaften sind ziemlich zahlreich: Tidjāniya, Darḳāwa, Ṭaiyibiya-Tuhāma, Kattāniya u. a. Aber neben diesen Bruderschaften, deren Mitglieder fast ausschliesslich aus städtischen und ländlichen gebildeten oder wohlhabenden Kreisen stammen, gibt es noch Volks-Bruderschaften in ziemlich grosser Zahl, bei denen an die Stelle ernster religiöser Beschäftigung gauklerhafte Praktiken und blutige Schaustellungen treten. So ist es bei den Bruderschaften der Djilāla, der Ṭāwa, der Ḥmādsha und der Dghūghiya. Bei einigen dieser Bruderschaften kommen die Mitglieder ausschliesslich aus einer bestimmten Gesellschaftsklasse, so die *Rmā* (klass. *Rumāt*), die Bruderschaft der Schützen, und die Gnāwa, die Bruderschaft der Neger. All diese Bruderschaften haben das gemeinsam, dass ihr Gründer ein allgemein bekannter Heiliger (*Walī*) geworden ist.

Der Heiligenkult ist in Marokko sehr entwickelt und war es ohne Zweifel schon vor der Einführung des Islām, der ihn dulden musste. Es gibt übrigens Heilige sehr verschiedener Kategorien von dem verehrten Patron einer Hauptstadt oder eines Gebietes über den *Saiyid*, dessen Grab eine mehr oder weniger luxuriöse *Kubba* (eine mit einer Kuppel überdachte Kapelle) aufweist, bis zu dem bescheidenen anonymen Santon. Die einfacheren Heiligen sind zu erkennen an dem kreisförmigen Mauerchen (*Hawsh*), das ihr Grab umgibt.

Diese verehrten Persönlichkeiten, Männer wie Frauen, sind auf sehr verschiedenen Wegen zu ihrer Heiligkeit gekommen, einige schon zu ihren Lebzeiten wegen ihres Wissens, ihrer Frömmigkeit, ihrer Askese, ihrer wunderbaren Macht (*Baraka*), manchmal sogar wegen eines mehr oder weniger mystischen Wahnsinns (*Madjdhub*); andere haben sich nach ihrem Tode durch Wunder, Erscheinungen usw. ausgezeichnet. Der im „Heiligen Krieg“ (*Djihād, Ribāʿ*) gegen die Ungläubigen gefallene Kämpfer wird auch oft für heilig gehalten. Daher sein Name *Murābiʿ* (vulg. *Mrābet*), wovon das französische „Marabout“. Aber die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes ist oft verloren gegangen; *Murābiʿ* ist in den meisten Fällen zu einer Bezeichnung für Heilige geworden, die zu ihren Lebzeiten niemals am *Djihād* teilgenommen haben. *Murābiʿ* ist in den meisten Fällen auch synonym mit anderen Ausdrücken, mit denen in Marokko die Heiligen bezeichnet werden, wie *Walī, Saiyid, Ṣāliḥ*. Es ist aber der einzige Ausdruck, mit dem in Marokko die Nachkommen eines Heiligen, die Inhaber seiner *Baraka*, bezeichnet werden. Bei den Berbern heisst der Heilige *Agurram*. Vor dem Namen der grossen Heiligen steht der Titel *Mawlāi*; die andern führen den Titel *Sidī*, die heiligen Frauen haben den berberischen Titel *Lalla*.

Der Heilige, von dem man am häufigsten, wenn auch bescheidene Heiligtümer antrifft (*Maḳām, Khawā*), stammt nicht aus Marokko selbst; es ist der bekannte Schutzpatron von Baghdād, ‘Abd al-Kādir al-Djilānī, vulgär al-Djilālī, der ohne Zweifel niemals nach Marokko gekommen ist. Derjenige aber, dessen Kult mit der grössten Pracht umgeben ist, das ist der berühmte Mawlāi Idrīs, der Gründer und Schutzpatron von Fes. Von den andern grossen Heiligen Marokkos seien noch genannt: Mawlāi ‘Abd al-Salām b. Mashish, Schutzpatron der Djbāla, begraben in Djabal al-‘Alam; Mawlāi Abū Salhām im Gharb; Mawlāi Abū ‘l-Shitā’ al-Khammār (Mawlāi Bushshā) im Norden von Fes; Sidī Muḥammed b. ‘Isā, Schutzpatron von Meknes und Begründer der Bruderschaft der ‘Isāwa; Mawlāi Abū Shu‘aib (Būshīb) in Azemmūr; Mawlāi Abū Ya‘azzā (Bū‘azzā) im Tādla; Sidī Abū ‘l-‘Abbās al-Sabtī (Sidī Bel-‘Abbés), geboren in Ceuta und Schutzpatron von Marrākush. Um all diese Heiligen und noch andere weniger bekannte hat sich eine biographische Litteratur gebildet, die einer näheren Untersuchung wert wäre.

In Marokko sind es nicht bloss die Muslime, welche Personen verehren, die zu ihren Lebzeiten oder nach ihrem Tode für heilig gehalten wurden. Auch die Juden haben ihre Heiligen und zwar relativ ebenso viele wie die Muslime. Einige von diesen jüdischen Heiligen haben eine so grosse Berühmtheit erlangt, dass selbst die Muslime ihren Gräbern Verehrung zollen, so den Gräbern des Rabbi ‘Amrān in Azjen bei Wazzān und des Rabbi Ben Zmīro in Safi. Umgekehrt bezeugen auch die marokkanischen Juden einigen grossen muslimischen Heiligen des Landes eine besondere Verehrung.

Das Gebiet, in dem sich das Grab eines dieser Hauptheiligen befindet, ist ein geweihtes Gebiet (*Hurm*), und als solches wird es als unverletzliches Asyl angesehen. Von den bekanntesten seien genannt der *Hurm* des Mawlāi Idrīs in Fes und der des Mawlāi ‘Abd al-Salām b. Mashish im

Gebirge des Nord-Westens. Diese Gebiete sind das ausschliessliche Eigentum der Familien, die wirklich oder angeblich von dem Heiligen abstammen. Sie unterstehen nicht der direkten Autorität des Makhzen und sind auch von den staatlichen Steuern befreit. Ja noch mehr: die Nachkommen des Heiligen haben durch ein offiziell vom Sultan anerkanntes Privileg das Recht, für sich gewisse Sondersteuern zu erheben. Diese Steuern sind nicht die einzige Einnahme, welche die Kapelle des Heiligen ihren Nachkommen verschafft. Hauptsächlich sind es die wohlthätigen Spenden der Pilger beim Besuch des Grabes (*Ziyāra*). Im allgemeinen findet einmal im Jahre an dem Grabe des Heiligen eine Art Patronatsfest statt, das man *Mūsem* (klass. *Mawsim*) nennt; ein grosser Zustrom von Menschen, die manchmal weit hergekommen sind, drängt sich heran, um dem Saiyid seine Verehrung darzubringen und an den ihm zu Ehren stattfindenden Wurfspielen teilzunehmen. Bei dieser Gelegenheit fliessen die Opfergaben in grosser Menge und werden von den Nachkommen des Heiligen unter sich verteilt.

Unter diesen Umständen muss jedes Heiligtum von nur einiger Bedeutung unter einer regelrechten Verwaltung stehen. Die Kapelle, die das Grab des Heiligen in sich schliesst, mit den Nebengebäuden, einem Betraum und einem Gästehaus, heisst *Zāwiya*. An der Spitze steht ein *Muḳaddam*, der die Einkünfte zu sammeln und für ihre Verteilung zu sorgen hat. Diese Einkünfte stammen übrigens nicht allein aus der *Ziyāra*. Die *Zāwiya* besitzt häufig ausgedehnte Ländereien, die verpachtet sind. Man nennt sie *‘Aṣīb*; die Pächter der *Zāwiya* heissen *‘Azzāb*. Diese Pachtgüter, die hin und wieder durch Kauf erworben sind, stammen meist aus frommen Vermächtnissen oder Stiftungen, die unveräusserlich sind (*Huḅus*).

Man beobachtet von nun an einen moralischen und politischen Einfluss, den einzelne angesehene *Zāwiya*’s in ihrem Umkreis zu erlangen vermögen, unabhängig von ihrem religiösen Einfluss. Dieser selbst ist sehr stark; die grossen marokkanischen *Zāwiya*’s sind Herde der Orthodoxie, sie beseelen und beleben den Islam im Lande. Einige werden manchmal zu Mittelpunkten der Mystik und immer sind sie Mittelpunkte religiöser Unterweisung. Hieraus erklärt sich, dass in der marokkanischen Gesellschaft die Nachkommenschaft eines bekannten Heiligen, die Marabuts, durchweg einen beneidenswerten Platz einnimmt. Wenn ihr Vorfahre ausser den Tugenden, deretwegen er für heilig gilt, noch den Vorzug hat, vom Propheten abzustammen, so sind sie zugleich *Shorfa*’, wodurch ihre materiellen Privilegien nur vermehrt und gefestigt werden können. Daher lassen es sich die Nachkommen eines nicht-sharifischen Heiligen auch angelegen sein, durch mehr oder weniger fingierte Genealogien für ihren Vorfahren eine sharifische Herkunft in Anspruch zu nehmen. Die Marabuts, die sich auf diese Weise in die soziale Klasse der *Shorfa*’ „eingeschlichen“ haben, sind in Marokko sehr zahlreich. Eine marokkanische *Zāwiya* ist nicht nur ein Mittelpunkt der Heiligenverehrung, sondern meist auch ein Sammelpunkt der *Shorfa*’ und der Sitz einer religiösen Bruderschaft, des Zweiges einer Bruderschaft oder eines Ordens zweiten Ranges, der an eine Bruderschaft angeschlossen ist. Die *Zāwiya* selbst kann unter ihrem Namen Zweigniederlassungen haben, Filialen einer



Mutter-*Zāwiya*, die sich bisweilen in ziemlich grosser Entfernung von ihr befinden.

Heiligenverehrung, religiöse Bruderschaften und *Sharifentum* sind somit drei besondere Seiten des marokkanischen Islām, die eng miteinander verknüpft sind und die man kaum getrennt untersuchen kann. Einzelheiten über die hauptsächlichlichen *Shorfa*-Familien in Marokko, deren Ursprung wirklich *sharifisch* oder nur *marabutisch* ist, bringt der Artikel *SHORFA*. An dieser Stelle nenne ich nur die hauptsächlichlichen, deren Ursprung die marokkanischen Genealogen für authentisch halten. Sie stammen ab von al-*Ḥasan* und von 'Abd Allāh al-Kāmil durch die drei Söhne des letzteren: Idris, Muḥammed al-Nafs al-Zakiya und Mūsā al-Djawn. Die Nachkommen des Idris oder die *Idrisiden* zerfallen wieder in die *Shorfa* *Djūtiyūn* (*Shābihiyūn*, *Imrāniyūn*, *Tālibiyūn* und *Ghālibiyūn*), *Dab-bāghiyūn*, *Kattāniyūn* *Alamiyūn* (Nachkommen des Mawlāi 'Abd al-Salām b. Mashish, der auf dem *Djabal al-'Alam* beerdigt ist, wonach sie benannt sind; sie zerfallen wieder in die *Shafshāwaniyūn*, *Raisūniyūn*, *Rahmāniyūn* und *Lihjāniyūn*). Die Nachkommen des Muḥammed al-Nafs al-Zakiya sind die *Shorfa* von *Sidjilmāsa* oder *Filāla* (*Filāliyūn*; *Nisba* von *Tāfilālt*), d. h. die der herrschenden *Sharifen*-Dynastie. Die Nachkommen des Mūsā al-Djawn endlich sind die *Shorfa* *Qādiriyūn*, die ihren Namen von dem grossen Heiligen des Islām: 'Abd al-Qādir al-Djilāni, herleiten. Schliesslich findet man noch in Marokko, aber nur in kleiner Zahl, *ḥusainische Shorfa*, die über al-*Ḥusain*, den Bruder al-*Ḥasan*'s, von 'Alī abstammen. Es sind dies die *Shorfa* *Ṣikilliyūn* und *Irāqiyūn*, die aus Andalusien gekommen sind. Die grossen *Marabut*-Familien sind die *Nāṣiriya* in der *Dar'a*, die aus *Tāmgūt* stammen, die *Sharkāwa* im *Tādla*, die *Dar'āwa* und die *Wazzāniyūn* im Nordwesten von *Fes*. Die *Shorfa* *Wazzāniyūn* (*Sharifen* von *Wezzān*), deren Oberhaupt gleichzeitig der grossen Bruderschaft der *Taiyibiya*-*Tuhāma* (s. oben) vorsteht, spielen seit langem besonders in der Politik eine grosse Rolle und stehen beim *Makhzen* in ganz besonderem Ansehen. Noch mehr als die andern Vertreter der grossen *Marabut*-Familien haben sie ihren starken politischen und moralischen Einfluss bei den abgefallenen oder kaum gewonnenen Stämmen zur Stärkung der Zentralgewalt ausgenutzt und ihr auf diese Weise grosse Dienste erwiesen. Sie waren die besten Vermittler zwischen dem Sultan und der aufsässigen Menge.

So bilden die *Shorfa* in Marokko die Spitze der Gesellschaft. Die einen haben die Macht an sich gerissen, die andern stützen den regierenden Fürsten, der ihnen dafür ganz besonders ergeben ist. Seit dem Ende des Mittelalters haben sie auch im intellektuellen Leben Marokkos ganz im Vordergrund gestanden. Schliesslich musste aber der *Sharifismus*, wenn auch selbst schon ein bedeutender sozialer Faktor, seine Macht noch stärken durch den Zustrom der *Marabuts*, die sich ganz mit ihm vereinigten, sowie durch die religiösen Bruderschaften, die meist direkt aus ihnen hervorgingen.

z. Alte Berber-Kulte. Der Heiligen-Kult, welcher vom Islām aufgenommen und, wie wir oben sahen, auch anerkannt wurde, bestand in Marokko schon lange vor der Einführung dieser Religion. Es gibt nämlich neben den Heiligen von Bedeutung andere, die ihrem Wesen nach volkstümlich sind, sowohl auf dem Lande als

auch in den Städten. In grösseren Städten wie *Fes* stehen die von allen Gesellschaftsschichten verehrten grossen *Saiyid*'s friedlich neben kleinen *Marabuts*, deren Namen deutlich ihre volkstümliche Herkunft beweisen, wie *Sidi 'l-Mukhfi* („mein Herr, der Verborgene“), *Sidi Amsa 'l-Khair* („mein Herr, Guter Abend“) oder *Sidi Qādi Ḥādja* („mein Herr, der für alles Nötige sorgt“); es finden sich sogar Artikel über sie bei *Hagiographen*, wie dem Verfasser der *Salwat al-Anfas* (vgl. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, S. 383 u.). Die bescheidenen, manchmal anonymen *Khalwa*'s, deren es in Marokko eine grosse Menge gibt, gehen zweifellos auf alte mythische Personen zurück, die an demselben Ort schon lange vor dem Islām verehrt wurden. Zu dieser Verehrung volkstümlicher Heiliger gehören auch die Naturkulte, die überall in Marokko von den unteren Klassen der Bevölkerung gepflegt werden, so der Kult von hoch gelegenen Orten, von Grotten, Quellen, Bäumen und Felsen. Man beginnt jetzt, diese Kulte wissenschaftlich zu untersuchen. Die Resultate werden vielleicht gestatten, einermassen ein Bild zu entwerfen von der Religion der Berber vor der Einführung der drei grossen monotheistischen Religionen in ihr Land.

Zweifellos darf man von diesen Naturkulten den Mawlāi-Ya'qūb-Kult in Marokko nicht trennen; bei warmen Quellen, deren Heilkräfte anerkannt sind, findet man stets eine *Ḳubba* für ihn.

Heidnische Reste, die in jedem Fall dem orthodoxen Islām vollständig fremd sind, kann man in Marokko fast überall konstatieren. Sie unterscheiden sich übrigens wenig von denjenigen, die man in andern Teilen der *Berberei* antrifft. Die Riten, welche die Geburt und die sich darauf beziehenden Zeremonien (Namengebung, Beschneidung) sowie die Heirat und den Tod begleiten, werden allmählich bekannt. Es sind Gebräuche, die gar nichts mit den Vorschriften der *Sunna* zu tun haben; sie werden aber von den Leuten, die sie ausüben, nicht im geringsten als heterodox empfunden.

Spuren vorislāmischer Gebräuche finden sich am reinsten im Leben der Landbevölkerung. Vieles davon ähnelt stark den ländlichen Gebräuchen der römischen Antike. So hat der marokkanische Bauer den Gebrauch des julianischen Kalenders beibehalten, der zweifellos von den Römern in dieses Land eingeführt wurde und der viel besser als der islāmische Mondkalender die Bedürfnisse des Landlebens berücksichtigt. Die Monatsnamen haben noch ihre kaum entstellte lateinische Form: so heisst der Januar *Yennāir* aus dem lateinischen *januar(ius)*. Der Beginn des Sonnenjahres gibt in Marokko Gelegenheit zu einem Fest, das namentlich auf dem Lande unter dem Namen *Ḥāgūza* gefeiert wird. Man begeht hier auch das Fest der Sommer-Sonnenwende, die *Anṣra*, und es ist Brauch geblieben, an diesem Tage Freudenfeuer anzuzünden. Ebenso sind die agrarischen Riten, die von der Landbevölkerung Marokkos noch gewissenhaft beobachtet werden, den kanonischen Vorschriften des Islām vollkommen fremd. Es sind vor allem Inaugurationszeremonien (Tod und Wiedergeburt der Erde, Beginn des Umpflügens, erster Tag der Ernte); Riten zur Bewahrung der Ernte vor dem bösen Blick oder zur Erhaltung der *Baraka*, die auf ihr ruht, solange sie besteht; endlich Riten, um Regen oder schönes Wetter zu erleben. Diese verschiedenen

Zeremonien, denen Ethnographen wie Biarnay und Westermarck schon eingehende Studien gewidmet haben, auf welche der Leser verwiesen sei, vermischen sich manchmal stark mit Zeremonien, die der Islam vorschreibt; so sind die verschiedenen heidnischen Riten zur Herbeiführung des Regens (faschingsmässige Umzüge, ein mit Frauenkleidern behangener Schöpflöffel, der feierlich umhergetragen wird) nicht nur eine spezielle Verehrung der Heiligen, die Regen bringen wie Mawlāi Būshshā, sondern sie sind gleichzeitig auch die Feier der orthodoxen Zeremonie des *Istiskā*.

Auch im Geister- (*Djinn*, vulg. *Djinn*, Plur. *Djinn*) Kult verwickeln sich Zeremonien von stark islamischem Gepräge mit bloss profanen Riten. Dieser Kult wird vor allem von den unteren Klassen der Bevölkerung und in den Städten besonders von den Frauen gepflegt. Die Geister werden als übernatürliche Kräfte angesehen, die man für sich gewinnen muss, um ihrer Zauberei nicht zu verfallen, oder gegen die man kämpfen muss, wenn man von ihnen getroffen wurde. Die darauf bezüglichen Riten sind daher entweder Riten zur Versöhnung oder zur Vertreibung des Bösen. Trotz der zahlreichen geheiligten Formeln des Islām, die bei der Feier dieser beiden Riten vorkommen, erwecken sie dennoch einen stark heidnischen Eindruck; sie sind mit wenigen Ausnahmen zweifellos das geblieben, was sie schon waren, bevor der Islām in der Berberei Eingang fand.

**Litteratur:** Für die Marokkobibliographie bis 1891 siehe R. L. Playfair und R. Brown, *A bibliography of Morocco from the earliest times to the end of 1891*, London 1893; Kampffmeyer, *Marokko-litteratur*, in *MS O S As.*, XIV (1911), 1–85; XVIII (1915), 131–86. Eine vollständige jährliche Marokkobibliographie findet sich seit 1921 in der Zeitschrift *Hespéris*, hrsg. von dem „Institut des Hautes Etudes Marocaines“ in Rabat (Bibliographie besorgt von P. de Cénival u. C. Funck-Brentano). Man vergleiche auch die wissenschaftlichen Zeitschriften über Marokko: *Archives Marocaines*, *Archives Berbères*, *Hespéris* oder die allgemeineren Zeitschriften: *l'Afrique française*, *France-Maroc*, *Bulletin de l'Enseignement public au Maroc*; ebenso die von der „Section sociologique du Maroc“ unter dem Titel *Villes et tribus du Maroc* herausgegebenen Monographien. — Im folgenden soll in alphabetischer Reihenfolge für die Abschnitte III, IV, V und VI nur das Wichtigste aufgeführt werden: E. Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris 1907; H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Algier 1920; ders., *Le Culte des Grottes au Maroc*, Algier 1920; ders. u. E. Lévi-Provençal, *Chella, une nécropole mérinide*, Paris 1923 (IV, Légendes et cultes); A. Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, Paris 1920; A. Bernard, *Le Maroc*, 6. Aufl., Paris 1921; ders. u. P. Moussard, *Arabophones et berbérophones au Maroc*, in *Annales de Géographie*, XXXIII (1924), 267–82; S. Biarnay, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, Paris 1924; J. Bourrilly u. E. Laoust, *Siècles funéraires marocaines*, Paris 1927; R. Brunel, *Essai sur la confrérie religieuse des Aïssaoua au Maroc*, Paris 1926; L. Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé*, Paris 1921; Budgett Meakin, *The land of the Moors*, London 1901; ders., *The Moors*, London 1902; ders., *Life in Mo-*

*rocco*, London 1905; O. Depont u. J. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897; E. Doutté, *Notes sur l'Islam maghribin, Les Marabouts*, Paris 1900; ders., *Merrakech*, Paris 1905; ders., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algier 1909; ders., *En tribu*, Paris 1914; J. Drummond Hay, *Le Maroc et ses tribus nomades*, Paris 1844; J. Erckmann, *Le Maroc moderne*, Paris 1885; de Foucauld, *Reconnaissance au Maroc (1883–84)*, Paris 1888; Gaillard, *Une ville de l'Islam: Fès*, Paris 1905; M. Gaudfroy-Demombynes u. L. Mercier, *Manuel d'Arabe marocain*, Paris o. J. (Einleitung); J. Goulven, *Les Mellahs de Rabat-Salé*, Paris 1927; G. Hardy u. L. Brunot, *L'enfant marocain*, Paris 1925; L. Justinar, *Les Chleuh de la banlieue de Paris in R E Isl.*, 1928, S. 477–80; E. Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris 1920; ders., *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas*, in *Hespéris*, 1921; N. Larras, *La population du Maroc*, in *Géographie*, 1906, S. 337–48; Légey, *Essai de folklore marocain*, Paris 1926; ders., *Contes et légendes populaires du Maroc*, Paris 1926; A. R. de Lens, *Pratiques des Harems marocains*, Paris 1925; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922; ders., *Notes d'hagiographie marocaine*, Paris 1920; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI<sup>ème</sup> au XIV<sup>ème</sup> siècles*, Paris 1913; L. Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVI<sup>ème</sup> siècle*, *Tableau géographique d'après Léon l'Africain*, Algier 1906; ders., *Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc*, Paris 1925; E. Michaux-Bellaire, *Maroc*, in *Nouveau Dictionnaire de Pédagogie*, Paris 1911, S. 1230–40; ders., *Les Confréries religieuses au Maroc*, Rabat 1923; ders., *Conférences (A M, XXVIII)*, Paris 1928; ders., in *Archives Marocaines*, *passim*; L. Milliot, *Les terres collectives au Maroc*, Paris 1922; ders., *Démembrements du Houbous*, Paris 1918; E. Montet, *Les confréries religieuses de l'Islam marocain*, Paris 1902; ders., *Le culte des saints dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*, Genf 1909; A. Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, Oran–Paris 1895–99; S. Nouvel, *Nomades et sédentaires au Maroc*, Paris 1919; P. Odinet, *Le monde marocain*, Paris 1926; M. L. Ortega, *Los Hebreos en Marruecos*, Madrid 1919; V. Piquet, *Le Maroc*, Paris 1920; ders., *Le peuple marocain*, Paris 1925; Quedenfeldt, *Division et répartition de la population berbère au Maroc* (Übers. Simon), Algier 1904; P. Ricard, *Maroc (Guides Bleus)*, 3. Aufl., Paris 1925; ders., *Rif et Jbāla*, Paris 1926; G. Salmon, in *Archives marocaines*, *passim*; de Segonzac, *Au cœur de l'Atlas, Missions au Maroc (1904–5)*, Paris 1910; N. Slouchz, *Etude sur l'histoire des Juifs au Maroc*, Paris 1905; ders., *Hébraeo-Phéniciens et Judéo Berbères*, Paris 1908; Ubach u. Rackow, *Sitte und Recht in Nordafrika*, Stuttgart 1923; T. H. Weir, *The Shaikhs of Morocco*, Edinburg 1904; E. Westermarck, *Sul culto dei santi nel Marocco*, in *Attes du XII<sup>ème</sup> Congrès Int. Or.* (Rom 1899), Florenz 1902, III/1, 151–78; ders., *Marriage ceremonies in Morocco*, London 1914 (französ. Übers. J. Arin, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris 1921); ders., *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926. (E. LÉVI-PROVENÇAL u. G. S. COLIN)



## VII. ÜBERBLICK ÜBER DIE SPRACHEN.

Zwei Sprachen werden in Marokko gesprochen: das Berberische und das Vulgär-Arabische. Der Gebrauch des Berberischen ist am frühesten bezeugt; wir haben keinen Beleg dafür, dass vorher eine andere Sprache in Gebrauch war. Das Arabische wurde durch die islāmische Eroberung im VII. und VIII. Jahrh. eingeführt. Aber bis zur Ankunft der Banū Hilāl und der Sulaim in Marokko (XII. Jahrh.) ist das Arabische, die Sprache einer wesentlich städtischen Zivilisation, vor allem anscheinend in den Städten gesprochen worden, während auf dem Lande das Berberische herrschend blieb; erst als das Land von den arabischen Stämmen eingenommen war, breitete sich dort auch ihre Sprache aus. Mit Ausnahme der Džāla, wovon weiter unten die Rede sein wird, sind nur die marokkanischen Gebirgsgegenden dem Berberischen treu geblieben, während die Städte und die Ebenen heute fast vollständig arabisiert sind.

Nach L. Massignon, *Annuaire du Monde Musulman* (S. 107) beläuft sich der Prozentsatz der Berbersprachen auf 60% (3 200 000 gegen 2 200 000). A. Bernard hält diesen Prozentsatz für übertrieben und reduziert ihn auf 40% (vgl. *Arabophones et Berbérophones au Maroc*, in *Annales de Géogr.*, XXXIII [1924], 278).

## A. Berberisch.

1. Die Berbermundarten. Nach den Untersuchungen von E. Destaing zerfallen die Berbermundarten in zwei grosse Gruppen.

Die erste ist die nördliche Gruppe; sie umfasst die Mundarten des Rif, der Bni Znāsen und der benachbarten berbersprachigen Stämme, sowie die der Ait Seghrūshen, Marmūsha, Ait Warain usw. im Norden des Mittleren Atlas. Phonetisch sind sie charakterisiert durch ihre starke Tendenz, die Palatale und Dentale zu spirantisieren. Ein Vergleich dieser Mundarten mit denjenigen, welche die Eingeborenen in Alger *Znātiya* nennen, hat E. Destaing veranlasst, diese Gruppe mit Zenetische Mundarten zu bezeichnen.

Die zweite oder südliche Gruppe umfasst nach demselben Autor die übrigen Berber-Sprachen Marokkos. Er unterscheidet zwei Untergruppen:

a. Das *Tamazight*, ein Dialekt, den die Bräber des Mittleren Atlas sprechen (von der Umgebung von Meknes bis zu den Anfängen des Grossen Atlas). Die nördlichen Mundarten unterscheiden sich übrigens von den südlichen. Zu dieser Untergruppe wäre noch die Mundart der Šanhādja des Šrair zu rechnen, einer bedeutenden Gebirgskonföderation nordöstlich von Fes, und vielleicht auch die Mundart von den Teilen der Ġhumāra, die noch berberisch sprechen.

b. Das *Tashelhit*, ein Dialekt der alten Mašmūda des Grossen Atlas und der Šhlūh (die geläufige französische Schreibweise ist: *Chleuh*) im Sūs und im Anti-Atlas.

Die drei berberischen Dialekt-Gruppen Marokkos entsprechen also anscheinend ziemlich genau den drei Haupt-Volksstämmen der Berber: den Zanāta im Nord-Osten, den Šanhādja-Zanāga in der Mitte und den Mašmūda im Süden. Indem E. Destaing die alte Einteilung der Berber bei Ibn Khaldūn wieder aufgreift, macht er den Vorschlag, die erste Gruppe den Butr-Stämmen und die beiden andern den Barānis-Stämmen entsprechen zu lassen.

Die Litteratur über die berberischen Studien

findet sich bei E. Laoust, *Mots et Choses berbères*, Paris 1920, S. xvii; für die folgenden Jahre vgl. die jährliche Marokko-Bibliographie in der Zeitschrift *Hespéris*. Eine Karte über die Verteilung des Berberischen und Arabischen in Marokko findet sich in dem Aufsatz von A. Bernard und P. Moussard, *Arabophones et Berbérophones au Maroc* (in *Annales de Géographie*, XXXIII, Paris 1924). Für das nördliche Gebiet nimmt man besser die genauere Karte von R. Montagne und Pennés am Ende von Justinard, *Manuel de berbère marocain (dialecte rifain)*, Paris 1926.

Von einer anderen Sprache, die noch vor dem Berberischen in Marokko gesprochen wäre, ist nichts bekannt. Man hat dort ein paar von jenen „libyschen“ Inschriften aufgefunden, die man heute, ohne sie übersetzen zu können, für altberberisch hält; eine wurde gefunden in den römischen Ruinen von Tamuda, einige Kilometer südwestlich von Tetuan; sie befindet sich im dortigen Museum. Andere libysche Inschriften sollen in Petitjean gefunden worden sein.

Den Gebrauch der berberischen Sprache in Marokko bezeugt zuerst der Geograph al-Bakrī (XI. Jahrh.); nach ihm hat der Prophet Hā-Mim (gest. 927 n. Chr.) den Ġhumāra einen „in ihrer Sprache“ geschriebenen Korān gegeben; es kann sich dabei nur um ihre berberische Sprache handeln. Von demselben Autor erfahren wir, dass die Baragh-wāta auch einen berberischen Korān hatten, und zwar von ihrem Propheten Šalih (gest. um 750). Für den Anfang der Almohaden-Epoche lehrt eine Stelle aus den *Documents inédits d'histoire almohade* (S. 67), dass man damals am Umm Rabi berberisch sprach. In demselben Werk findet man auch die ersten Sätze in marokkanischem Berberisch (*Tashelhit*-Dialekt), die in arabischen Schriftzeichen transkribiert sind (vgl. S. 26, 30, 36, 38, 39, 67, 117).

Ibn Khaldūn hat sich anscheinend als erster mit der Aufstellung eines wissenschaftlichen Transkriptionssystems für das Berberische in arabischen Buchstaben beschäftigt; in Anlehnung an gewisse Schreibweisen der *Tadǧwid* Spezialisten erfand er Zeichen, um die den Berbersprachen eigentümlichen Laute *g*, *z* (emphatisches *z*) und *j* (französisches *j*) wiederzugeben. Leider hat aber Ibn Khaldūn, der in seiner *Muḳaddima* so interessante Kapitel den arabischen Dialekten der Städter wie der Beduinen des Maghrib widmet, sein Augenmerk anscheinend nicht auf die Berbersprachen gerichtet; an einer der wenigen Stellen seines Werkes, die Marokko betreffen, weist er auf eine berbersprachige Bevölkerung hin, die noch zu seiner Zeit unter den Šanhādja-Stämmen im Wargha-Becken und in der Umgebung der Festung Amargū lebten (vgl. *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, Text, I, 273, 11). Für den Anfang des XVI. Jahrhunderts macht Leo Africanus genauere Angaben. „Die fünf ethnischen Berbergruppen (Šanhādja, Mašmūda, Zanāta, Hawwāra und Ġhumāra) haben eine eigene Sprache, die sie *aqul amarig* (= *awāl amazigh*), d. h. vornehme Sprache nennen“ (vgl. den Namen des heutigen Dialektes *Tamazight*; ed. Schefer, I, 28). Das Berberische war damals noch die Sprache eines Teiles der Ġhumāra; denn er sagt, dass das Arabische beinahe von diesem ganzen Volke gebraucht wird (*a. a. O.*, I, 29). Es scheint sogar, dass die Šhāwīya („Soava“) von Tāmasnā noch Berberisch („langage african“) gesprochen haben, wie übrigens alle anderen Šhāwīya

Nord-Afrikas, mit Ausnahme einiger, die im südlichen Tunis lebten (*a. a. O.*, I, 83).

Erst im XVIII. Jahrhundert in der Schrift des dänischen Konsuls G. Høst, *Efterretninger om Marokos og Fes*, Kopenhagen 1779, S. 128—33, findet man das erste berbermarokkanische Vokabular; er sammelte es von einem *Tāleb* aus „Tamenart“, einer Ortschaft, die wahrscheinlich in der Gegend von Agadir lag.

2. Berbermarokkanische Litteratur. Obwohl das Berberische die Sprache der marokkanischen Dynastien in der Zeit zwischen den Idrisiden und den Sa'diern gewesen ist, hat es in Marokko (z.B. im Gegensatz zum Türkischen der Mamluken Ägyptens) anscheinend keine grammatischen Untersuchungen erfahren; ebenso wenig ist es aber auch das Ausdrucksmittel einer eigenen Litteratur geworden. Eine Stelle des *Kirtās* erwähnt wohl *Khuṭba's*, die in der Hauptmoschee zu Fes in berberischer Sprache gehalten wurden; aber ihr Wortlaut ist uns nicht erhalten. Der bekannte almohadische Reformator Ibn Tūmart soll theologische und juristische Abhandlungen in berberisch geschrieben haben; sie sind heute aber verschollen. Verschwunden sind auch die berberischen Korāne der Ghumāra und der Baraghwāta, von denen uns al-Bakri glücklicherweise einige Auszüge in arabischer Übersetzung erhalten hat. Die einzigen heute verfügbaren Texte sind Übersetzungen oder Kommentare religiöser Werke, wie der *Risāla* al-Kairawānī's und des *Mukhtaṣar* Khali's. Alle diese Berbertexte stammen ausnahmslos aus dem Sūs, sei es, dass diese Gegend eine entwickeltere Kultur besass, sei es, dass sich die dortige Mundart mit dem occlusiveren Konsonantismus und dem reineren Vokalismus besser als eine andere für eine Niederschrift in arabischer Schrift eignete. Übrigens besitzen die marokkanischen Berber einen bedeutenden Schatz an Rätseln, Fabeln, Legenden, Liebes-, Kriegs- und Arbeitsliedern u. a., wovon die sich mit dem Berberischen beschäftigenden Franzosen und Deutschen schon eine grosse Anzahl gesammelt haben. (Über die geschriebene und mündlich tradierte Berber-Litteratur vgl. Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Algier 1920).

Die arabischen Autoren bezeichnen die berberische Sprache mit *'Adjamiya*, „nicht-arabische Sprache“, *Barbariya*, „berberisch“, *Raḡana*, „Kauderwelsch“. In den *Documents inédits d'histoire almohade*, begegnet man mehrmals dem Ausdruck *al-Lisān al-gharbi*, „die marokkanische Sprache“; im Marokkanisch-Arabischen wird das Berberische meist *esh-Shelḥa* genannt.

#### B. Arabisch.

1. Die arabischen Mundarten. Die Einführung der arabischen Sprache in Marokko hat sich in wenigstens zwei Etappen vollzogen: zuerst im VIII. Jahrh. bei der ersten islamischen Eroberung, dann im XII. Jahrh. bei der Ankunft der Banū Hilāl und Sulaim.

Bis zu der Zeit, als diese Stämme von dem Almohadenfürsten Ya'qūb al-Manṣūr nach Marokko verpflanzt wurden, wurde das Arabische anscheinend fast ausschliesslich in den grossen Städten des Nordens gesprochen von einer bedeutenden arabischen Bevölkerung, die ein doppeltes Prestige hatte, ein religiöses und ein politisches; es war die Sprache der Religion und des Rechtes. Von den Städten aus verbreitete sich das Arabische unter den Bewohnern des umliegenden Landes; schon al-Idrisi

(*Description de l'Afrique et de l'Espagne*, Text S. 79, Übers. S. 90) weist darauf hin, dass im XII. Jahrh. die berberischen Stämme des Hinterlandes südlich von Fes (Banū Yūsuf, Fandalāwa, Bahlūl, Zawāwa, Maggāsa, Ghayyāta und Salāgūn) arabisch sprachen.

Dieser sprachliche Einfluss der Städte auf ihre Bannmeile erklärt die Arabisierung der Gebirgsgegend der Djbāla (Pl. von *Djeblī* „Bergbewohner“), während das übrige marokkanische Gebirge berbersprachig geblieben ist. Das Land der Djbāla im weiteren Sinn erstreckt sich halbmondförmig von Tanger bis Tāza. Es war von einem Gürtel von Städten umgeben: Nakūr, Bādīs, Tigiṣās, Tetuan, Ceuta, al-Kaṣr al-Ṣaghīr, Tanger, Arzila, al-Kaṣr al-Kabīr, Baṣra, Azdjen, Banū Tāwudā, Walilī, Fes, Tāza, welche die obligaten Häfen oder Märkte für die Stämme jener Gegend waren. Überdies liefen die bedeutendsten Handelswege Nord-Marokkos entweder durch dies Gebirgsmassiv oder an ihm entlang, nämlich die Strassen von Fes nach Tanger, nach Ceuta, nach Bādīs, nach Nakūr, nach Ghassāsa. Daher war es natürlich, dass das Gebirgsmassiv der Djbāla, welches auf diese Weise direkt oder indirekt von den Städten beeinflusst wurde, das erste Gebiet Marokkos war, das arabisiert wurde. Dies wurde ausserdem noch durch verschiedene andere Faktoren begünstigt: 1. In dem Gebirge gab es zahlreiche grosse Marktflecken mit halb städtischem Charakter, welche korānische Kulturzentren zweiten Ranges wurden. 2. Im X. Jahrh. gründeten fast überall bei den Djbāla Idrisiden-Sharif, die durch Mūsā Ibn Abi 'l-ʿAfiya al-Miknāsī von Fes vertrieben waren, im Gebirge unabhängige Fürstentümer, Mittelpunkte einer islamischen, städtischen Zivilisation. 3. Die Djbāla-Stämme stellten einen grossen Teil der Kontingente für den „heiligen Krieg“ in Spanien; diese kehrten durch die Berührung mit den grossen Städten Andalusiens mehr oder weniger arabisiert nach Hause zurück. 4. Schliesslich brachten die häufigen Revolten und Bürgerkriege im islamischen Spanien sowie die Auswanderungen oder Vertreibungen infolge der fortschreitenden christlichen Rückeroberung von der „Erhebung der Vorstadt“ von Cordova (814) bis zum XVI. Jahrh. ein bedeutendes Volkelement nach Afrika, das sich im Djbāla-Gebiet ansiedelte entweder in den Städten des Umkreises oder in den Gebirgsortschaften (Neubevölkerung von Tetuan, Gründung von Shafshāwan). Mit der arabischen Sprache brachten sie auch ihre höhere materielle wie intellektuelle Kultur mit.

Dieser kurze Überblick über die sprachliche Arabisierung Marokkos erklärt es, wieso man dazu gekommen ist, in diesem Lande drei Gruppen arabischer Dialekte zu unterscheiden:

a. die städtischen Mundarten; b. die Gebirgsmundarten; c. die Beduinenmundarten, zu denen schliesslich noch hinzukommen: d. die jüdischen Mundarten.

a. Die städtischen Mundarten. In Marokko sind nicht alle in den Städten gesprochenen Mundarten „städtische Mundarten“. Denn in Städten wie Casablanca, Mazagan, Safi, Mogador (und bis zu einem gewissen Grad Miknās und Marrākush) ist die Bevölkerung im ganzen oder zum grossen Teil ländlicher Herkunft und hat sich mangels eines genügend grossen Kernes alter Städter nicht zu städtischem Leben entwickelt. Die Marokkaner unterscheiden übrigens sehr wohl solche Ansiedlungen von Städten mit wirklich städtischer Zivilisation, die mehr oder weniger durch die andalusische



Kultur beeinflusst sind. Die hauptsächlichsten Städte mit städtischen Mundarten sind: Fes, Rabat-Sale, Tetuan, Tāzā, al-Ḳaṣr al-Kabīr. Tanger, Wazzān und Ṣhaḫṣhāwan haben auch städtische Mundarten, aber mit einem starken Einschlag der umliegenden Gebirgsmundarten. Miknās und Marrākūsh unterliegen dem Einfluss beduinischer Elemente, die durch die *Makhsen*-Bevölkerung in die Sprache dieser beiden alten Städte Eingang finden. Bemerkenswert ist noch die Lage in Azemmūr, wo die alte Stadt (Azemmūr al-ḥaḍar) eine städtische Mundart hat, während die sich anschliessende neue Siedlung beim Heiligtum Mawlāi Abū Ṣhu'aib (vulgo: Bū Ṣhu'aib) sich einer Beduinendmundart bedient. Die städtischen Mundarten Marokkos bilden eine Gruppe mit denen des westlichen Zentral-Maghrib, namentlich mit denen von Tlemcen, Nedroma und Algier. Ihre phonetischen Eigentümlichkeiten sind: der Verlust der klassischen Interdentalen, die Affrikata-Aussprache (*tʰ*) des *tā*, die häufige Erweichung des *kāf* zu *hamza*. In Fes assimilieren sich *b*, *m*, *k*, *g* und *djīm* dem *lām* des Artikels und werden wie die „Sonnenbuchstaben“ behandelt; das einfache *djīm* lautet wie das französische *j* (= persisch *ج*), aber in der Geminierung wird es in Fes zu *jj* und in Tanger zu *ddj*. Das *rā* wird oft ganz ähnlich ausgesprochen wie das französische Zäpfchen-*r*.

Als Eigentümlichkeiten der Mundart von Fes seien die Konstruktion *ketbetto* „sie hat es geschrieben“ für *ketbet* + *o* und der Gebrauch eines unveränderlichen Relativums *dī* (das alte dialektische *dhū*) hervorgehoben. Tanger und Tetuan kennen eine Präposition *n-* „in“, die vor Nomina (*n-ed-Dār* „in dem Haus“), aber nicht vor Pronominalsuffixen gebraucht wird. Um „von“ zu übersetzen nimmt Marrākūsh *t-*. Die Mundart dieser Stadt bedient sich einiger berberischer Partikeln: *ashku* „weil“, *helli* „nur“.

Alle städtischen Mundarten gebrauchen im Indikativ Praesentis das Präfix *ka-* im Norden, *ta-* im Süden; Fes gebraucht das eine fast ebensoviel wie das andere.

6. Die Gebirgsmundarten. Sie sind mindestens ebenso gut bekannt wie die städtischen. Im Jahre 1920 habe ich über die Mundart der Tsūl und der Brānes nördlich von Tāzā Notizen veröffentlicht. Im Jahre 1922 hat E. Lévi-Provençal Texte mit einem grammatischen Abriss über die Mundarten des mittleren Wargha-Tales herausgegeben. Seitdem hatte ich Gelegenheit, die Mundarten der Bnī Hōzmar (bei Tetuan), der Meṣṭāsa (bei Bādīs) und der Ghzāwa (bei Ṣhaḫṣhāwan) näher kennen zu lernen.

Die Gebirgsmundarten sind naturgemäss viel stärker voneinander verschieden als die städtischen Mundarten. Die Stämme, welche sie sprechen, gehören zwei politischen Clans an, deren Ursprung wahrscheinlich ethnisch ist, den Ghumāra, den ehemaligen Einwohnern, und den eingedrungenen Ṣanhādja. Nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis scheint es nicht zugänglich zu sein, die sprachlichen Grenzen mit den politischen und ethnischen zusammenfallen zu lassen. Trotzdem aber lassen sich bei den Gebirgsmundarten zwei Hauptgruppen unterscheiden:

1. Die nördlichen Mundarten, von der Meerenge von Gibraltar bis südlich von Ṣhaḫṣhāwan einschliesslich der Konföderation der heutigen Ghumāra im Osten.

2. Die südlichen Mundarten von Wazzān

bis Tāzā; sie werden von zwei grossen Völkergruppen gesprochen, einmal von den Ṣanhādja-Stämmen des Wargha-Beckens, nämlich den Ṣanhādja der mittleren Wargha, den Ṣanhādja der Sonne, des Schattens, von Moṣḃāḥ und Gheddo, und dann von den Butr-Stämmen, die mit den Zanāta mehr oder weniger eng verwandt sind und das nördliche Tāzā-Gebiet einnehmen, nämlich den Mernisa, Brānes, Tsūl, Maghrāwa und Miknāsa. Es scheint historisch festzustehen, dass die Zanāta- und Ṣanhādja-Stämme sich erst lange nach der ersten arabischen Eroberung in ihren heutigen Wohnsitzen niederliessen. Die Ṣanhādja der mittleren Wargha nehmen sicher Gebiete ein, die vor der Almoraviden-Zeit von den Ghumāra bevölkert waren. Daher muss man vielleicht diese südlichen Gebirgsmundarten für weniger alt halten als die der nördlichen Gruppe. Die geringfügigen Unterschiede zwischen diesen beiden Gruppen könnten daher zwei Hauptsachen haben: 1. eine Entwicklung der benachbarten städtischen Mundarten, die sich in der Zeitspanne zwischen der Arabisierung der Ghumāra und der der Ṣanhādja-Zanāta vollzogen haben muss; 2. die Tatsache, dass die berberischen Grundlagen nicht identisch waren.

Zu diesen beiden Hauptgruppen (Ghumāra und Ṣanhādja-Zanāta) wird man vielleicht noch zwei kleine Sprachinseln im Süden hinzufügen müssen: die Bergbewohner des Sefrū-Gebietes südlich von Fes (Bhālil, Bnī Yāzgha u. a.) und die Ghiyyāta im Süden von Tāzā. Wahrscheinlich sind es die letzten Spuren eines zusammenhängenden arabisch sprechenden Gebietes, das südlich des Korridors Fes-Tāzā lag und dessen Vorhandensein für das XII. Jahrh. durch al-Idrīsī bezeugt ist.

Die phonetischen Eigentümlichkeiten der Gebirgsmundarten bestehen darin, dass das arabische Konsonantensystem durch die Spirantisierung der occlusiven Dentale und Postpalatale tiefgreifende Veränderungen erfuhr. Es finden sich hier die Interdentalen *th* und *dh*, die nicht den klassischen Interdentalen entsprechen. *Tā*-*thā* und *dāl*-*dhāl* ergaben in diesen Mundarten *t* bzw. *d*, die nur am Anfang des Wortes oder nach einem Konsonanten oder in der Verdoppelung occlusiv bleiben; nach einem Vokal findet sich jedoch *th* und *dh*, z. B. *Bent* „Tochter“, Plur. *Bnāth*; nach einem Vokal wird auch das *Kāf* spirantisch ausgesprochen wie das *χ* des Neugriechischen. Die Gruppe

ض, ظ der klassischen Sprache wird im allgemeinen vertreten durch *ḍ*, manchmal durch *ṭ*; aber bei den Ghumāra hat man *dh* (= emphatisches *dhāl*). Der Laut *tsh* ist ebenso geläufig. Der kurze Vokalismus ist reicher als in den Städten. Oft sind die kurzen Vokale *i* und *u* der klassischen Sprache erhalten; so findet man ziemlich zahlreiche Imperfekte *iR¹ R² uR³* und einige *iR¹ R² iR³*.

Morphologisch sind für sie die femininen Personal-Suffixe *-a* (< *-hā*) und Pl. *-em* (< *-hūm*) charakteristisch; sie vervollständigen die mit dem Masculinum *-u*, *-o* (< *-hu*) beginnende Reihe. Bei den nördlichen Djibāla findet man den Gebrauch eines Suffixes *-esh* für den Plural; es scheint hier wohl eine Entlehnung aus dem Romanischen vorzuliegen. Der Dual, der sich nur bei Nomina für doppelt vorhandene Körperteile sowie bei Nomina für verschiedene Masse (Gewichte, Länge, Raum, Zeit) findet, endet auf *-āyen*: *Ṣhahrāyen* „zwei Monate“, *Yiddah* „seine Hände“. Das Relativum, als Pronomen wie als Adjektiv, ist *d*. Der klas-

sische Status constructus (*Idāfa*) ist sehr selten und kommt nur in einigen stehenden Redensarten vor; er wird im allgemeinen durch die Präposition *d*, „von“ umschrieben, sowohl um den Besitz als auch um den Stoff auszudrücken.

Fast überall sind die Präfixe der 2. Pers. (ohne Unterschied des Geschlechtes) und der 3. Pers. fem. des Aorist *de-* (und nicht *te-*): *dekkeb*, „du schreibst, sie schreibt“. Das Part. Pass. der konkaven Verben wird oft nach der Form *mef'al* gedildet: *mebyā'*, „verkauft“, *mehwāz*, „eingeschlossen“. Man findet endlich Spuren eines Passivums *f'al/yef'al*: *kbāt*, „ergriffen werden“. Für die konservative Art dieser Mundarten sei angeführt, dass man in ihnen das Wort *Fa* „Mund“ findet, das seit dem Altarabischen verschwunden zu sein scheint.

Ebenso wie die städtischen Mundarten Marokkos mit einigen städtischen Mundarten Algiers eine Gruppe bilden, so finden sich auch für die Gebirgsmundarten Marokkos entsprechende in Alger. W. Marçais, der als erster diese Gruppe maghribinischer Mundarten herausgeschält und für sie die Bezeichnung „dörfliche Mundarten“ vorgeschlagen hat, zählt neben den marokkanischen Djbāla-Mundarten noch zwei analoge Gruppen auf, welche dieselben Eigentümlichkeiten haben, nämlich die Abschwächung des arabischen Konsonantismus (Mouillierung, Affrication, Spirantisation), syntaktische Einkleidungen und sogar dem Berberischen entlehnte Partikeln, sowie im Wortschatz äusserst altertümliche arabische Elemente und sehr viel berberisches Sprachgut. Dies ist zunächst die oranische Gruppe der Trāra in dem Lande zwischen Lalla Maghniya und dem Meer, einer gebirgigen Gegend, durch welche die Strassen von Tlemcen, der Hauptstadt der Banū 'Abd al-Wād, nach den Häfen Hupain und Arshūn laufen. Mit diesen Mundarten der Trāra haben die Mundarten der marokkanischen Djbāla die grösste Ähnlichkeit. Die zweite Gruppe, die nicht eine so weitgehende Übereinstimmung aufweist, ist die der Gebirgsmundarten des östlichen Kabylien, einer Gebirgsgegend des Departements Constantine, die von den Strassen zwischen dieser Stadt und den Häfen Djidjelli und Collo durchquert wird; es ist dies auch der ehemalige Wohnsitz der Kutāma, deren Mitwirkung bei der Fatimidenbewegung zu schneller Arabisierung beigetragen hat. Neben diese drei Gruppen Gebirgsmundarten (Djbāla, Trāra, Ost-Kabylien) stellt W. Marçais noch eine vierte: die der Ortschaften des tunesischen Sāhel in der Küstenzone, durch welche die Strassen zwischen Kairawān und den Häfen Susa, Mahdiya und Monastir laufen. Diese tunesischen Mundarten, für welche die von W. Marçais untersuchte Mundart von Takrūna als Beispiel dienen kann, sind indessen sehr arabisiert und scheinen in ihrer Phonetik, ihrer Morphologie, ihrer Syntax und ihrem Wortschatz kaum so tiefgreifende berberische Einflüsse erfahren zu haben wie die drei ersten Gruppen.

Trotz ihrer Abweichungen, die übrigens in der Hauptsache in verschiedener Aussprache und Ausdrucksweise liegen, welche ihrerseits bedingt sind durch zwei verschiedenartige Zivilisationen, sind die Stadt- und die Gebirgsmundarten weder historisch noch sprachlich voneinander zu trennen. Grundlegend ist der Unterschied zwischen der Gebirgs- und Stadtgruppe einerseits und der Beduinengruppe andererseits. Die Bergbewohner haben von den Städtern die arabische Sprache gelernt. Jedoch haben sich die städtischen Mundarten bei

geistig Regsameren schneller entwickelt. Sie sind auch äusseren Einflüssen, politischen wie litterarischen, eher zugänglich. Diese Tatsachen in Verbindung mit der Vorherrschaft des berberischen Volkselementes im Gebirge erklären zur Genüge, dass die Djbāla-Mundarten heute den Städtern grob und lächerlich vorkommen. Auf der andern Seite sind die Städte häufig durch Zuzug aus den umliegenden Gebirgen wieder ganz oder teilweise neu bevölkert worden. Alles dies erklärt die Ähnlichkeit zwischen den Stadt- und den Gebirgsmundarten, die der Sprachwissenschaftler findet. Vielleicht sind sogar die Gebirgsmundarten als die weniger veränderten für die Geschichte der Sprache aufschlussreicher. W. Marçais hält sie für die wertvollsten Vertreter des Arabischen, das auf dem platten Lande im Maghrib vor der Ankunft der Banū Hilāl und der Sulaim gesprochen wurde (vgl. W. Marçais, *Textes arabes de Takrouna*, I, S. XXVIII).

Im folgenden findet sich eine Aufzählung der hauptsächlichsten sprachlichen Erscheinungen, die den Stadt- und Gebirgsmundarten gemeinsam sind und sie von der Beduinengruppe unterscheiden:

- Verlust der klassischen Interdentale;
- Aussprache des *Kāf* wie *k* oder *Hamza* (und nicht *g* wie bei den Beduinen);
- Neigung zur Billung  $R^1 R^2 e R^3$ , wenn  $R^2$  weder ein Laryngal noch ein Sonant ist;
- Seltenheit des Status constructus;
- Suffix der 3. Pers. masc. sing. auf *-u*, *-o* (und nicht *-ah*, wie bei den Beduinen);
- relativ seltene Anhängung der Personal-Suffixe, aber häufige Umschreibung mit *dyāl*: *ad-Dār dyāl-i* „mein Haus“;
- Diminutivform von  $R^1 R^2 e R^3$  ist  $R^1 R^2 iyye R^3$ : *Klīyye* „kleiner Hund“;
- Diminutivform der Adjektive  $R^1 R^2 e R^3$  (<klass. *'af'al*) und  $R^1 R^2 i R^3$  ist  $R^1 R^2 i R^2 e R^3$ : *hmūmer* „ein wenig rot“, *kbiber* „ein wenig gross“;
- Plural der Adjektive  $R^1 R^2 e R^3$  (<klass. *'af'al*) ist  $R^1 ū R^2 e R^3$ : *kōhal* „schwarz“;
- Reduktion der Plurale  $C^1 C^2 ū C^3 i C^4$  zu  $C^1 C^2 ū C^3 e C^4$ : *Mfataḥ* „Schlüssel“;
- Gebrauch eines Verbal-Präformatives als Kennzeichen des Indikativ Präs.: *ka-* oder *ta-* in den Städten und *la-*, *ka-*, *a-* im Gebirge;
- Im Sing. des Perfekts dient die feminine Form im allgemeinen auch für die masculine: z. B. *ktebtī*, „du hast geschrieben (Mann)“; daher die analoge Erscheinung beim Plural in Rabat *ktebtū* „ihr habt geschrieben“;
- im Wortschatz sind bezeichnend: *shāl* „wieviel“, *dāba* „jetzt“, *lḳā-rḳa-ḳḳa* „machen“;
- im Imperfekt der defektiven Verben werden die Plurale in Analogie zum Singular gebildet: *yebkū* „sie bleiben“, *yebkū* „sie weinen“.

c. Die Beduinen-Mundarten. Dies sind in Marokko die Mundarten in den Ebenen, und zwar in der atlantischen Ebene von Arzila bis Mogador mit ihren Ausläufern nach dem Innern zu, im Moulouya-Becken, auf den Hochebenen Ost-Marokkos und im Gebiet der marokkanischen Sahara (Wād Ghīr, Wād Ziz usw.). Die Beduinenmundarten sind noch wenig bekannt; nur die Sprache der Hawwāra im Sūs ist untersucht worden, aber in Europa und nach Gewährsmännern, die schon viel gereist sind. Ich habe selbst die Mundart der Dukkāla im Norden (Ūlād Bū 'Aziz, Ūlād Fredj)



untersucht. Sie entspricht fast in allen Einzelheiten der Mundart der *Ūlād Brāhīm* von Saida (Oranien), über die W. Marçais eine Monographie veröffentlicht hat. Ohne Zweifel könnte man diese Beduinen-Mundarten, je nach dem sie mehr oder weniger konservativ sind, in Gruppen einteilen. Die der Ma'kil wären vielleicht von denen der Banū Hilāl zu trennen. Vielleicht wäre es auch angängig, einen Unterschied zu machen zwischen den rein arabischen Stämmen und denen der atlantischen Gebiete, wo mächtige Berber-Stämme (Hāḥa, Ragrāga, Dukkāla, Baraghwaṭa) arabisiert und mehr oder weniger von Beduinen überschwemmt worden sind. Man wird sich auch daran erinnern müssen, dass die letzteren in historischer Zeit sehr viel weniger sesshaft waren als die Stämme berberischen Ursprungs (arabisch wie berberisch Sprechende). Mögen sie nun herbeigeführt sein zur Bildung des *Gish*, der jeder grossen Stadt zum Schutze dient (Bannmeile von Fes, Meknes, Rabat-Sale und Marrākush), oder mögen sie durch Zwang weit von ihrer ersten Heimat entfernt worden sein (wie bei den *Shrārda*), die arabischen Stämme der atlantischen Ebenen sind sehr durcheinander gewürfelt und gemischt worden. Die Beduinen-Mundarten, die wahrscheinlich noch am meisten ihre Originalität bewahrt haben, sind die Mundarten derjenigen Stämme in der Sahara, die verhältnismässig sesshaft und unverändert geblieben sind: Bnī Gil, Mhāya, Dhwi Mnī, Ūlād Djirir u. a. Die hauptsächlichsten Eigentümlichkeiten dieser Mundarten sind folgende: Zunächst, das *kāf* klingt wie *g* (= *kāf ma'kūda*); diese Aussprache war schon für Ibn Khaldūn das Kennzeichen der Beduinen-Mundarten seiner Zeit. Das *thā*, das *dhāl* und das *ḡād-ḡā* sind als Interdentale erhalten. Der kurze Vokalismus ist verschwunden; der Hilfsvokal *i* fehlt fast ganz, und viele kurze unbetonte Vokale werden praktisch zu einem labialen *e*. Bezeichnend ist das Auftreten eines ganz kurzen nachgeschlagenen Übergangsvokales *u*, der nach *k*, *g*, *kh* und *gh* vor einem Konsonanten oder einem *a* entsteht, z. B. *kūbār* „gross“, *igī'ed* „er setzt sich“, *Khūrāfa* „Erzählung“, *Ghūzāl* „Gazelle“, *Shkwāra* „Satteltasche“ „rügwaḡ“ „dünn“. Die gleiche Erscheinung findet sich nach *bb*, *ff*, *mm* und *kk*, *gg*, *kk*, *khkh*, z. B. *Lughrubba* „die Raben“, *Nuḡḡwākha* „Blasebalg“, *Rummwān* „Granatapfel“, *Sukkwār* „Zucker“, *Shukḡwa* „Stück (Linnen)“, *Nukkhkhwāl* „Kleie“. Durch Analogiebildung werden die Gruppen *mw* und *fw*, wo das *w* einem klassischen *Wāw* entspricht, zu *mm* und *ff*, z. B. *Lemmwidā*, „der (kleine) Ort“, *Leffwād* „die Eingeweide“.

Die Beibehaltung des Akzentes auf der ersten Silbe führt zu syllabischen Bildungen mit „zurückgesprungenem“ Akzent: *yékkeb*, „er schreibt“, Pl. *yékkebtu*; *mēghgherbi* „marokkanisch“, *Mūkkahla* „Flinte“, *Biggerti* „meine Kuh“.

Das Personal-Suffix der 3. Person masc. sing. ist *-ah*. Die dialektische Präposition für „von“ ist *ntā* oder *tā*, abgeleitet vom klassischen *matā*; je nachdem, ob das Beziehungswort im Femininum oder im Plural steht, kann diese Präposition zu *ntāt* (*tāt*) oder *ntāf* (*tāf*) werden.

Wie es scheint, kennen die Beduinen-Mundarten nicht den Gebrauch des Verbal-Präformatives zur Bezeichnung des Indicativus präsens. Im Plural der defektiven Verben ist der Diphthong beseitigt: *glū*, *yéglū* von *glā*, „hacken“, *nū*, *yénsū* von *nā*, „vergessen“.

Erwähnt sei noch der Gebrauch einer Präposition *li-*, z. B. *gāl-lina* „er hat uns gesagt“.

Im Wortschatz sind einige Wörter für die Beduinen-Mundarten charakteristisch: *dār/idir*, „machen“, *baljibi* „wollen“, *yemta* „wenn“, *yāmes* „gestern“, *dhawek*, *dhurk* „jetzt“, aus dem klassischen *dhā* „l-wakt“. Man kann noch hinzufügen die Partikel *wāsh* zur Bezeichnung der Frageform: *wāsh sheft fān?* „Hast du den und den gesehen?“ und die Redewendung: *matlā-sh idji* „er kommt nicht mehr“.

d. Die jüdischen Mundarten. Die aus Spanien eingewanderten Juden haben im allgemeinen ein altertümliches Spanisch beibehalten. Viele haben aber für ihre Geschäftszwecke arabisch gelernt. Neben diesen spanischen Juden gibt es im berberischen Gebirge und in den Städten des Innern marokkanische Juden dunkler Herkunft, die von den ersteren mit *forasteros* (span. = „Fremde“) bezeichnet werden. Je nach den Orten sprechen sie berberisch oder arabisch, aber ihre Sprache ist in den Städten noch nicht Gegenstand einer Untersuchung gewesen. Sie besitzen eine arabisch in hebräischen Buchstaben geschriebene Dialekt-literatur (zu Unrecht „jüdisch-arabisch“ genannt): *Piyyūtim*, Lieder für Familienfeste (vgl. Tadjouri, in *Hesperis*, III [1923], 408–20), satirische oder aktuelle Lieder; einige von diesen Texten sind in Fes und in Casablanca gedruckt worden. Seit einigen Jahren erscheint in Tanger eine in hebräischen Typen gedruckte Zeitung in marokkanischem Dialekt-Arabisch, *al-Ḥurriya* „Die Freiheit“.

e. Beziehungen der marokkanischen Sprachgruppen untereinander. Marokko wäre für die Sprachwissenschaft ein wunderbares Feld zum Studium des Einflusses, den das Substrat auf eine eingeführte Sprache hat, da ja das Substrat, das Berberische, neben dem Arabischen noch lebendig und ausreichend bekannt ist. Nun sind aber die Resultate der Untersuchung sehr mager. Die Fälle sind gering, die tatsächlich nur dem Substrat zuzuschreiben sind. Das hat vielleicht seinen Grund darin, dass das Arabische, eine semitische, und das Berberische, eine proto-semitische Sprache, linguistisch zu wenig voneinander verschieden sind.

Hinsichtlich der Phonetik gibt es in den Gebirgsmundarten der arabisierten Berber kaum Veränderungen, für die es nicht entsprechende dialektische Erscheinungen im Alt-Arabischen gäbe. Nur ist vielleicht ihre Neigung zur Spirantisation mit der gleichen Neigung in den nördlichen Berber-Mundarten an den Grenzen des Landes der Djbāla zu vergleichen.

Was die Morphologie betrifft, so sieht man, dass in den Gebirgsmundarten das Verbum die weiblichen Pluralformen des Alt-Arabischen verloren hat, die in einigen Beduinen-Mundarten noch lebendig sind und die auch das Berberische noch hat. Für den Gebrauch des Verbal-Präformatives zur Bezeichnung des Präsens Indik. hat man einen berberischen Ursprung feststellen wollen; aber analoge Präformative finden sich in Ägypten und in Syrien mit ganz verschiedenen Substraten.

Ohne Zweifel berberisch ist das Schema *ta- — t-*, welches zur Bildung von Handlungsbezeichnungen (*Ta-bennai-t*, „Mauerhandwerk“) und von Abstrakten (*Ta-hrāmī-t*, „Schurkenstreich“) dient. Sonderbar ist es indessen, dass dieses Schema im heutigen Berberischen nicht mehr diese Bedeutung hat, sondern nur noch dazu dient, das Femininum und sekundär das Diminutivum zu bilden.

In der Syntax der Gebirgsmundarten findet man unbestreitbare Spuren des berberischen Einflusses: Plural-Behandlung der Singulare für Flüssigkeiten (z.B. Wasser, Harn), übersetzte oder nachgebildete Redensarten: z.B. *ḥā-in Kaddūr*, „der Bruder des Kaddūr“, mit Beibehaltung der berberischen Partikel *-in* zur Bezeichnung der Zugehörigkeit.

Im Wortschatz aber ist der Einfluss des berberischen Substrates am besten zu erkennen. Viele Ausdrücke, die sich auf das marokkanische Land beziehen (Namen von Pflanzen, Tieren, Felsen, landwirtschaftlichen Geräten und Werkzeugen) sind berberisch, in den Gebirgsmundarten beibehalten, in den Beduinen-Mundarten entlehnt. Oft haben sie im Arabischen den berberischen Pseudo-Artikel *a-* beibehalten, und da er noch in seiner ursprünglichen Bedeutung empfunden wurde, konnten diese Wörter den arabischen Artikel nicht noch dazu annehmen; neben dem Singular mit *a-* begegnet im allgemeinen ein ebenfalls beibehaltener berberischer Plural mit *a-ān*. Übrigens ist es eigentümlich, aber verständlich, dass man in den Gebirgsmundarten Wörter arabischen Ursprungs mit berberischem Artikel findet; es muss sich um Wörter handeln, die zu der Zeit, als die Djbāla noch berberisch sprachen, entlehnt und berberisiert waren und die dann nach ihrer Arabisierung unverändert in ihrer arabischen Mundart beibehalten wurden, z.B. *a-ḥfir* „Graben“, Plur. *a-ḥfirān*; in Tanger heisst das „Schiff einer Moschee“ *a-blāf*; in Rabat haben zwei aus Europa eingeführte Wörter eine berberische Form: *a-ḫīf* „Barke des Sultans“ und *a-tāy* „Tee“.

Einige berberische Wörter finden sich sogar in der Verwaltungssprache des Makhzen: *afrag* „Zeltwand, die das Lager des Sultans umgibt“; *agdāl* „eine für die Tiere des Sultans reservierte Weide“; *azfel* „Stock, um Schuldige zu züchtigen“; *mez-wār* „Rechtsbeistand (*Naḫīb*) der *Sharifen*“.

Die Beduinen-Mundarten enthalten naturgemäss viel weniger berberisches Sprachgut als die städtischen Mundarten und namentlich die Gebirgsmundarten. Trotzdem weist ihr Wortschatz zahlreiche landwirtschaftliche technische Ausdrücke auf, die sie von den ehemaligen berberischen Bebauern des Landes entlehnt haben.

Innerhalb der arabischen Zone haben Gebirgswie Stadt-Mundarten eine Anzahl von Ausdrücken, die sich auf die bäuerliche Tätigkeit beziehen, von den Beduinen entlehnt. Man kann sie im allgemeinen an der Aussprache des *kāf* (= *g*) erkennen. Andererseits entlehnen die Beduinen-mundarten von den Städtern Wörter der Zivilisation; aber aus wirtschaftlichen, politischen und bis zu einem gewissen Grade auch ästhetischen Gründen geben sie mehr, als sie empfangen.

Einige Wörter, die sowohl von den städtischen und den Gebirgsmundarten als auch von den Beduinen-mundarten gebraucht werden, dem spanischen Dialekt und dem Maltesischen aber unbekannt sind, haben vielleicht einen „hilälischen“ Ursprung; die hauptsächlichsten scheinen zu sein: *ʿawd* „Pferd“, *Ḥallūf* „Wildschwein“, *ṣḥāf/ishūf* „sehen“.

Ausser berberischen und arabischen Elementen enthält das Marokkanische auch noch einen ziemlich bedeutenden „europäischen“ Wortschatz. Es handelt sich um Kultur-Wörter, die sich auf die Flora (angepflanzte oder nutzbar gemachte), auf den Ackerbau, die Ernährung, die Kleidung, das Mobiliar, auf die Wohnung und manchmal sogar auf die Körperteile beziehen. Es sind griechische

oder lateinische Entlehnungen in der ältesten Periode, in den späteren Jahrhunderten hispano-romanische oder spanische. Aber weder ihr Sinn noch ihre phonetische Behandlung gestatten immer, mit Sicherheit den Zeitpunkt ihrer Aufnahme und ihren Ursprung zu bestimmen.

Diese „europäischen“ Entlehnungen finden sich natürlich zahlreich im Norden Marokkos, der den Einflüssen der Mittelmeergebiete mehr ausgesetzt war; diese Einflüsse erstrecken sich durch Vermittlung der andalusischen Flüchtlinge bis in den nördlichen Teil des Mittleren Atlas. Die Beduinen-mundarten sind von diesen Einflüssen gänzlich frei. (Vgl. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los Mozarabes*, Madrid 1888; Schuchardt, *Die romanischen Lehnwörter im Berberischen*, Wien 1918; G. S. Colin, *Etymologies magribines*, in *Hespéris*, 1926 u. 1927; A. Fischer, *Zur Lautlehre des Marokkanisch-arabischen* [Kap. II, III und *Excurs.*], Leipzig 1917).

Zwischen den beiden Extremen, den konservativsten Beduinen-mundarten und den markantesten Gebirgsmundarten, gibt es eine ganze Skala von Zwischen-mundarten, wie man sie in Übergangsgebieten findet. Sie umfassen sowohl die weniger markanten Gebirgsmundarten, die in Berührung mit der Ebene im ganzen südlichen Umkreis des Djbāla-Massivs gebraucht werden, als auch einige Mundarten vom beduinischen Typus, die in den atlantischen Ebenen, namentlich in den nicht-*ḥadariya* Städten, gesprochen werden. „Aber so weit und tief die gegenseitige Durchdringung der beiden Typen sein mag, so ist doch immer noch ein grundlegender Unterschied zu erkennen“ (W. Marçais).

Trotz der tiefgreifenden Verschiedenheiten, welche die Gebirgsmundarten von den Beduinen-mundarten in Marokko (und im Maghrib) voneinander trennen, stimmen sie dennoch in einer wesentlichen charakteristischen morphologischen Erscheinung überein: die erste Person des Aorist hat im Sing. *n-*, im Plur. *n-u*. Nun ist diese Erscheinung seit dem XII. Jahrh. für das almoravidische Spanien und das normannische Sizilien, d. h. für jene Sprachen bezeugt, bei denen ein hilälischer Einfluss schlechterdings ausgeschlossen ist; man findet sie auch im Maltesischen. Es ist also anzunehmen, dass diese beiden Dialektgruppen unabhängig voneinander diese Neuerung eingeführt haben, die in den Dialekten des Ostens eine Ausnahme geblieben zu sein scheint. Die beiden Gruppen stimmen auch in dem Verlust der kurzen Vokale in offener Silbe überein. Diese phonetische Eigentümlichkeit findet sich auch in manchen östlichen Dialekten. Es ist aber sonderbar, dass sie im Maghrib allgemein ist, während sie dem spanischen und ägyptischen Dialekt unbekannt ist.

In den *Documents inédits d'histoire almohade* findet man die ersten Belege für das marokkanische Arabisch (Gebrauch von *bāsh* „damit“, *māc* „von“, erste Person des Aorist im Sing. *n-*, im Plur. *n-u*). Aber erst bei D. de Torres finden sich einige transkribierte Sätze (vgl. franz. Übers., Paris 1636, S. 241, 323, 339). Mouette, der im Jahre 1670 von den Marokkanern auf See gefangen genommen wurde und lange in ihrer Gefangenschaft blieb, hat uns ein französisch-marokkanisches *Dictionnaire arabeque* in Transkription hinterlassen (vgl. *Relation de la captivité* . . . ., Paris 1683, S. 330–62). Die ersten grammatischen Notizen wurden von Höst gesammelt (vgl. *Efterretninger* . . . ., Kopenhagen 1779, Kap. VIII, S. 202–10), der



auch ein berberisch-dänisch-arabisch-marokkanisches Wörterverzeichnis gegeben hat (*a. a. O.*, S. 128–33). Die erste Monographie über den marokkanischen Dialekt verdanken wir Fr. de Dombay; dies ist auch die erste ernsthafte Arbeit über arabische Dialektforschung. Er beschreibt die Mundart von Tanger (*Grammatica linguae mauro-arabicae*, Wien 1800). Seitdem sind noch mehr Untersuchungen gemacht worden. Für die Arbeiten vor 1911 vgl. die Bibliographie von W. Marçais in seinen *Textes arabes de Tanger*, S. 207–13. Für die spätere Zeit siehe die Bibliographie in L. Brunot, *Textes arabes de Rabat* (im Druck).

2. Die arabische Dialektliteratur. Wie alle Volksliteratur so ist auch die arabische Dialektliteratur ihrem Wesen nach poetisch. Die einzigen bekannten Prosatexte sind die, die von den europäischen Dialektforschern neuerdings gesammelt wurden.

In der arabischen Dialekt-Poesie Marokkos sind zwei Perioden zu unterscheiden: die erste bis zum Auftreten der Dynastie der Saʿdier. Die ersten bekannten Texte finden sich bei Ibn Khaldūn am Schluss seiner *Muḳaddima* unter den Proben städtischer Poesie. Hierzu gehört noch eine Menge von Lobliedern zu Ehren von Muḥammeds Geburt (*Mawlidīyāt*), von denen es zahlreiche Sammelhandschriften gibt. Leo Africanus (ed. Schefer, II, 130) berichtet, dass man unter den Meriniden über das *Mawlid* und über erotische Vorwürfe im „vulgären Afrikanisch“ Verse schrieb. Diese Gedichte wurden in Gegenwart des Sultans deklamiert, der dann für die Sieger in diesem Wettstreit Preise bestimmte. Von dieser Gruppe sind nicht zu trennen die Dichtungen, die der klassischen marokkanischen Musik, der „andalusischen“ Musik, als Texte dienten und von denen viele in Marokko verfasst sein müssen. Sie sind gesammelt und geordnet worden von al-Hāʾik, einem Musiker andalusischer Herkunft, der sich in Tetuan niedergelassen hatte. Alle diese der ersten Periode angehörenden Dichtungen sind in dem hispano-arabischen Dialekt geschrieben, der seit dem ungeheuren Erfolg des Kordovaners Ibn ʿUzmān (XII. Jahrh.) die klassische Sprache der neuen, *Zadīal* genannten Dichtungsart geworden war. Diese Dichtungsart hatte mit dem *Muwashshah* das gemeinsame, dass trotz der Anwendung neuer Versmassen ihre Metrik ebenso wie die klassische Metrik auf der Silbenquantität (kurz oder lang) beruhte. Aber der *Zadīal* unterschied sich von dem *Muwashshah* dadurch, dass er im hispanischen Dialekt und nicht mehr im klassischen Arabisch geschrieben war. Die Merkmale der ganzen marokkanischen Dialekt-Poesie der ersten Periode sind also: Berücksichtigung der Quantität einer jeden Silbe wie im Lateinischen und Gebrauch des hispanischen Dialektes.

Dagegen ist für die zweite Periode charakteristisch eine ausschliesslich auf Silbenzählung beruhende Metrik (wie im Französischen) und die Anwendung einer besonderen *Melḥūn* genannten Sprache, einer Art *noir*, die zur Dichtersprache erhoben wurde; sie basiert auf der marokkanischen Volkssprache, steht aber vor allem unter dem Einfluss der Beduinen-Mundarten. Es hat übrigens den Anschein, als sei diese Poesie beduinischen Ursprungs. Unter den beduinenfreundlichen Dynastien der Saʿdier und der ʿAlawiden ist sie in die Erscheinung getreten und zur Blüte gelangt.

Der erste Autor von *Ḳaṣiden* in *Melḥūn* tritt

im XVI. Jahrh. auf. Es ist Abū Fāris ʿAbd al-ʿAzīz al-Maghrawī, einer der Dichter des Saʿdier-Sultans al-Manṣūr al-Dhahabī (1578–1602). Seine Berühmtheit ist noch sehr lebendig und durch das Sprichwort besiegelt: *kull ʿawil khāwī, ghār an-nekhlā u-l-Maghrawī* „Alles, was lang ist, verliert an Interesse, ausgenommen die Palme und al-Maghrawī“. Nach ihm kommen weitere Dichter. Es ist dieselbe Zeit, in welcher der heilige ʿAbd al-Rahmān al-Maǧdhūb al-Dukkālī (gest. 1569) seine mystischen *Rubāʿīyāt* schrieb. Aber manche Verse, die ihm heute zugeschrieben werden, sind untergeschoben. Nach diesen Vorläufern kommen die Dichter aus Tlemcen, einem bedeutenden Mittelpunkt für die *Melḥūn*-Poesie. Da ist zunächst zu nennen: Saʿīd b. ʿAbd Allāh al-Mindāsī al-Tilimsānī, der Verfasser der berühmten *Aḳīḳiya*, welcher seine Heimatstadt verliess, um in der Umgebung der ʿAlawiden-Sultane Muḥammed b. al-Sharīf (gest. 1664) und al-Raṣīd (gest. 1672) zu leben. Ein Schüler des al-Mindāsī, Aḥmed b. al-Turaikī, wurde 1672 von den Türken aus Tlemcen verbannt und liess sich auch in Marokko bei den Bnī Znāsen nieder. Im XVIII. und besonders im XIX. Jahrh. aber gibt es förmlich eine Schule von Dichtern, die in *Melḥūn* schreiben, und zwar hauptsächlich in Fes, Meknes und Marrākush. Die verschiedensten Themen werden behandelt: Minnedichtung, mystisch-erotische Dichtung, Satiren (Streit zwischen der weissen Frau und der Negerin, zwischen der Städterin und der Beduinin usw.), politische Dichtung (gelegentlich der französischen Eroberung und der Errichtung des Protektorates), didaktische Poesie (Herstellung des Pulvers, Scheibenschiessen, Falkenjagd) oder Possen (*Khutba*-Parodien, die von den Studierenden bei ihren Festlichkeiten vorgetragen werden).

Von den zahlreichen Autoren seien genannt: Si Muḥammed b. Sulaimān, Si al-Tihāmī al-Madaghri, al-Gandūz, al-Hunsh; humoristische *Ḳaṣiden* schrieb Si al-Madanī al-Turkumānī von Marrākush; Si ʿAdūr al-ʿAlamī (in Meknes begraben) verfasste besonders mystische und moralische Gedichte. Der Darḳāwī Muḥammed al-Harrāk von Tetuan (gest. 1845) verfasste ebenfalls mystische *Ḳaṣiden* in *Melḥūn*, die am Schluss der lithographierten Ausgabe seines *Dirwān* gesammelt sind (Tunis 1331; Fes o. J.). Anfang des XX. Jahrh. schrieb al-Saʿdānī aus Fes politische *Ḳaṣiden*.

Die *Melḥūn*-Poesie hat die hispanische Dialekt-Poesie vollständig verdrängt; sie ist sehr lebensfähig und in allen Gesellschaftsklassen sehr beliebt. Oft sind die Autoren fast ungebildet; daher sagt dann das Volk, Gott habe ihnen eine Dichtergabe verliehen (*mawḥūb*). Auf der andern Seite haben auch die Herrscher selbst diese Poesie nicht verschmäht. Einer der letzten ʿAlawiden-Sultane, Mawlāi ʿAbd al-Hafīz, hat zahlreiche *Ḳaṣiden* in *Melḥūn* geschrieben, die in einem in Fes lithographierten *Dirwān* gesammelt sind.

Zu nennen sind noch die Frauenlieder (Lieder der am Mühlstein arbeitenden Frauen, Lieder der Ahnenleserinnen, Lieder für Familienfeste, Wiegenlieder), ferner Kinderlieder, in denen sich manchmal altes Gut ausserordentlich lange hält, sowie Rätsel und Sprichwörter; vgl. A. Fischer, *Das Liederbuch eines marokkanischen Sängers*, Leipzig 1918; C. Sonneck, *Chants arabes du Maghreb*, Paris 1902 (Nº. 5, 6, 11, 12, 13, 14, 74, 84, 85, 88, 89, 94–97, 115 und 116 sind marokkanisch); E. Lévi-Provençal, *Un chant populaire religieux du Djebel Marocain*, in *R Afr.*, 1918; H. de

Castries, *Les gnomes de Sîdy Abd er-Rahman el-Medjdoub*, Paris 1896; über die *Maḥḥun-Poesie* im allgemeinen, vgl. Abū 'Alī al-Ghawḥī, *Kashf al-Ḳinā' 'an Alāt al-Simā'*, Algier 1904, S. 49—93; S. Biarnay, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, Paris 1924 (Frauen- u. Kinderlieder); L. Brunot, *Proverbes et dictions arabes de Rabat*, in *Hespéris*, 1928 (mit Bibliographie über die marokkanischen Sprichwörter).

C. Andere Sprachen. Eine Darstellung der Sprachen Marokkos, welche lediglich das Berberische und das Dialekt-Arabisches berücksichtigen würde, wäre unvollständig. Es sind noch drei andere sekundäre Elemente zu erwähnen.

a. Das klassische Arabisch, die offizielle Sprache, kommt nur als Schriftsprache vor sowie in Reden und Vorträgen. Niemals ist es die Umgangssprache. Da aber das Studium der Theologie in den Städten (vor allem in Fes) und auch bei den Djāla (kor'ānische Studien und namentlich Studium der *Ḳirā'at*) ziemlich entfaltet ist, so haben auf dem Wege über die Gebildeten zahlreiche Wörter des klassischen Arabisch in die Umgangssprache Eingang gefunden. Phonetisch auffallend bei diesen entlehnten klassischen Wörtern ist die Beibehaltung der kurzen Vokale der klassischen Sprache infolge eines Dehnungsprozesses; z. B. klassische *Ḍahīr*, Plur. *Ḍahā'ir* „Dekret des Sultans“, von der Volkssprache in der Form *Ḍāhēr* entlehnt, infolgedessen ein dialektischer Plural *Ḍwāhar*. Mehrere kor'ānische oder exegetische Redewendungen sind als Adverbien in die Umgangssprache eingedrungen: *bellāti* „sanft“ (aus Sūra VI, 153 entlehnt), *b-eṭ-ṭāwīl* „langsam“, *wa-ḳīlā* „vielleicht“. Das im ganzen wenig tiefgreifend arabisierte Marokko scheint nicht fähig zu sein, einen Teil des klassischen Wortschatzes zu entlehnen, ihn in seine Dialektformen zu giessen und sich so zu eigen zu machen. Die Entlehnungen aus dem klassischen Arabisch sehen beinahe aus wie Entlehnungen aus einer fremden Sprache.

b. Das Spanische war die einzige Sprache, die von vielen spanischen Muslimen gesprochen wurde, welche sich im XV. und namentlich im XVI. Jahrh. nach Marokko und zwar hauptsächlich nach Tetuan und nach Rabat-Sale flüchteten. Mouette, der 1670 als Gefangener nach Marokko gebracht wurde, sagt, dass das Spanische damals dort ebenso gebräuchlich war wie das Arabische. Zweifellos gilt seine Beobachtung nur für die beiden eben genannten Städte. Seitdem haben die Nachkommen jener Andalusier unter dem Einfluss der islamischen Kultur das Arabische gelernt und das Spanische vergessen. Die Juden spanischer Herkunft, die hiervon unberührt blieben, sprechen noch ein altertümliches Spanisch, das mit arabischen Ausdrücken mit angehängten romanischen Flexionsendungen bunt durchsetzt ist.

c. Noch heute sprechen zahlreiche dienende Neger beiderlei Geschlechts sogar im Palast des Sultans sudanesischen Sprachen. Diese scheinen aber von keinerlei Einfluss auf die arabischen Mundarten Marokkos gewesen zu sein.

Man hat in Marokko noch keine Geheimsprachen entdeckt. Man könnte dazu aber weder die Berufssprache einiger Zünfte (Fleischer) rechnen noch die der Studenten, deren Besonderheit einfach darin besteht, dass gewisse Buchstaben eines jeden Wortes umgestellt und willkürlich Silben hinzugefügt werden.

(G. S. COLIN)

## VIII. DAS GEISTIGE LEBEN.

Vor allem seit dem Ende des Mittelalters hat Marokko eine besondere oft bedeutende Stellung in der Geschichte der islamischen Geisteskultur eingenommen. Wenn es auch in geistiger Hinsicht lange unter mehr oder weniger starker Bevormundung der benachbarten Länder gestanden hat, hat es vor allem seit jener Zeit eine selbständige Rolle gespielt, als es ein unabhängiger Staat mit festen Grenzen wurde. Die grosse Betriebsamkeit in den Wissenschaftszentren des arabischen Spaniens bis zum Ende des XIII. Jahrh. hat zweifellos ihre Rückwirkung auf Marokko gehabt. Aber nach dem Rückfall der Iberischen Halbinsel an die Christenheit hat Marokko dank des Zustroms andalusischer Einwanderer und dank seiner Fürsten, welche die Entwicklung der islamischen Wissenschaften begünstigten, die einzigen und letzten Wissenschaftszentren des islamischen Westens bewahren können. Aber trotz der ziemlich beträchtlichen Zahl von Gelehrten in den verschiedenen Zweigen des *ʿIlm* hat dieses Land im Vergleich zu den übrigen islamischen Ländern noch lange nicht den geistigen Ruf und das geistige Ansehen ererbt, dessen Spanien sich zur islamischen Zeit stets erfreute. Indessen hat die städtische Bevölkerung Marokkos in den letzten Jahrhunderten stets eine grosse Zahl Gebildeter gehabt, die ihrer überkommenen Kultur anhängen. Dabei ist zu bemerken, dass diese Kultur wenigstens bis zum Ende des XIX. Jahrh. niemals im geringsten den modernen Wissenschaften Platz gemacht hat, die zwar im Osten der islamischen Länder allmählich mehr oder weniger eindringen, für die aber der Westen sich niemals interessiert hat.

Für diese Kultur, die im wesentlichen auf religiöser Grundlage steht, ist es charakteristisch, dass sie unverändert geblieben ist. Noch bis vor einigen Jahren hat in diesem Lande die Tradition das gesamte öffentliche und private Leben völlig bestimmt; es ist daher nicht erstaunlich, dass das geistige Ideal das gleiche geblieben ist. Wie man beobachtet hat, besitzt der heutige marokkanische *Faḳīh*, sei es als Richter, Lehrer oder Beamter der *ṣharīfischen* Verwaltung, den gleichen Ballast an Kenntnissen wie ein *Faḳīh* der Meriniden- oder Sa'dierzeit; er hat denselben Unterricht erhalten und nach den gleichen Methoden. Er hat zunächst auf der *Ḳorānschule (Maktāb)* seinen ersten Elementarunterricht empfangen; er hat oft den ganzen *Ḳorān* auswendig gelernt sowie einige Elemente der Grammatik. Danach wurde er Student (*Tālib*), und sein Ziel, das *Ṭalab al-ʿIlm*, ist keiner andern Regel und keinen andern Vorschriften unterworfen als denen, welche die Tradition vorgeschrieben hat. Er hat zunächst „Mutterwerke“ (*Ummahāt*), d. h. Kompendia durchaus mnemotechnischer Art, über die Theologie und die Grammatik studiert (im allgemeinen *al-Murshid al-muʿin* von Ibn ʿAshir und die *Aḍurrumīya*). Er hat sich dann eingehend mit umfangreicheren Texten beschäftigt, im allgemeinen mit Kommentaren (*Sharḥ*) oder Glossen (*Hāshiya*) zu anerkannten wissenschaftlichen Werken (*Matn*) rein islamischen Charakters. Und sein weiteres Studium war auf die genaueste Kenntnis von Theologie und Recht gerichtet.

Das Resultat ist, dass die marokkanischen Gebildeten meistens vor allen Dingen Juristen sind und dass sie die reinen islamischen Wissen-



schaften (*‘Ulūm*) von den Profanwissenschaften (*Funūn*) mit einer gewissen Geringschätzung der letzteren unterscheiden. So versteht man, warum der Anteil Marokkos an der arabischen Litteratur in erster Linie besteht in einer Mitwirkung bei den Disziplinen, die mit dem Korān und der Sunna in direkter Beziehung stehen, nämlich Theologie, Recht und *‘Ulūl*.

Die Kulturzentren haben je nach den Zeiten und den historischen Verhältnissen gewechselt. Die ersten waren anscheinend die Spanien am nächsten liegenden Häfen Ceuta und Tanger. Die Gründung von Fes und der Bau der Hauptmoschee, der *Djāmi‘ al-Karawīyīn*, in dieser Stadt haben auch sehr bald das Entstehen eines Wissenschaftszentrums im Innern des Landes begünstigt. Etwas später wurde Marrākush, die Hauptstadt der Almoraviden und Almohaden, durch den Willen der Herrscher ein Anziehungspunkt für Gelehrte aus dem Maghrib und sogar aus Andalusien. Mit der Meriniden-Dynastie, die in den Wissenschaftszentren Marokkos ein Mittel sah, sich im Lande populär zu machen und gegenüber den andern islamischen Ländern eine ehrenvolle Rolle zu spielen, beginnt der geistige Aufschwung der Stadt Fes, der gelehrten Metropole dieses Landes seit dem XIV. Jahrh. Die Meriniden-Fürsten verliehen dieser Stadt nicht nur ihren Rang als politische Hauptstadt, sondern durch Medresen (in Marokko: *Medresa*), die sie nach und nach um die *Djāmi‘ al-Karawīyīn* und um die Moschee des neuen Fās herum gründeten, vermochten sie eine Menge Studenten aus allen Teilen des Landes in die Stadt zu ziehen und ihr jenen wissenschaftlichen Ruf zu verleihen, den sie noch heute eifersüchtig für sich in Anspruch nimmt. Übrigens vermehrten sich zur Merinidenzeit die Medresen auch ausserhalb von Fes, so in Meknes, Sale und Marrākush; dies beweist, dass man in jenen Städten einen regelrechten Unterricht erteilte.

Dieselbe Rolle wie die Medresen spielten alsbald auch die *Zāwīya*'s, die in direkter Beziehung mit der Entwicklung des Marabutismus und des *Sharifentums* standen, seitdem die Portugiesen und Spanien sich im XVI. Jahrh. in Marokko niederzulassen versuchten. Als religiöse Zentren und Sammelpunkte des *Djihād* wurden die *Zāwīya*'s für die Unterweisung ihrer Anhänger unbedingt zu Unterrichtszentren. Als Fes seinen Charakter als wissenschaftliche Metropole des Landes kaum noch bewahren konnte, wurden die das geistige Leben pflegenden *Zāwīya*'s immer zahlreicher, z.B. *Zāwīya* in al-Dilā' im Mittlern Atlas, *Zāwīya* in Tāmgrūt im Gebiet des Dar'ā, *Zāwīya* in Wazzān im Norden. Die bekanntesten Gelehrten standen oft entweder an der Spitze einer Bruderschaft oder sie waren *Shorfā* und lehrten in dem Mutterhaus ihres Ordens.

Es soll hier keine ausführliche Darstellung der arabisch-marokkanischen Litteratur gegeben werden, sondern nur einige Hinweise und einige Namen, wobei nach Möglichkeit zwischen den islamischen und den profanen Wissenschaften unterschieden werden soll.

Erst in dem Augenblick, als der islamische Westen den malikitischen Ritus annimmt, beginnt Marokko in enger Anlehnung an die spanischen Kulturzentren mit Arbeiten aus dem Gebiete des *‘Ilm* hervorzutreten. In dieser Zeit geistiger Abhängigkeit reissen die Beziehungen zwischen diesen beiden Ländern nicht ab, und bis zum XIII. Jahrh. betrachten die

Studierenden aus dem Maghrib einen Aufenthalt in Cordova, Murcia oder Valencia als einen notwendigen Abschluss ihrer Studien. Der Osten scheint auf sie noch nicht die Anziehung auszuüben wie in den späteren Jahrhunderten. Übrigens war in jener Zeit die Islamisierung und Arabisierung der berberischen Massen noch zu jungen Datums. Für diese ältere Zeit sind nur einige Namen zu nennen: Darrās b. Ismā‘īl, eine stark legendäre Persönlichkeit; der berühmte Reformator Ibn Tūmart (s. Bd. II, 453 f.), der Schöpfer der Almohaden-Bewegung und Verfasser mehrerer *Risāla*'s oder *‘Akīda*'s über seine Lehre; der Kādī ‘Iyād (s. Bd. II, 605 f.), geb. zu Ceuta im Jahre 476 (1083), gest. in Marrākush im Jahre 544 (1149), Verfasser zahlreicher Werke über die islamischen Wissenschaften; neben einem biographischen Werk über die Malikiten u. d. T. *al-Madārik* sind die bekanntesten das *Kitāb al-Shifā* und *Mashārik al-Anwār*.

In der jüngeren Zeit dagegen wird die Zahl der marokkanischen Gelehrten immer grösser. Die bekanntesten sind in der Wissenschaft der *‘Irā‘āt*: Ibn Barrī (VIII. Jahrh. d. H.); Ibn Fakḥ-khār (IX. Jahrh.); der Gelehrte aus Meknes Ibn ‘Iḥāzī († 919); ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Kādī († 1082); ‘Abd al-Raḥmān b. Idrīs Mandjra († 1179); Muḥammad b. ‘Abd al-Salām al-Fāsī († 1214); in der Wissenschaft des *Ḥadīth*: Yahyā al-Sarrāj († 808); Suḥkain al-‘Āsimī († 956); Riqwān al-Djīn-wī († 991); Muḥammad b. Kāsim al-Ḳaṣṣār († 1012); Idrīs al-‘Irākī († 1228); im *Fiqh*: Abu'l-Ḥasan al-Sughaiyir, Kommentator der *Mudawwana*; al-Djazūlī und Aḥmed Zarrūḳ (IX. Jahrh.), Kommentatoren der *Risāla* des Ibn Abi Zaid al-Kairawānī; al-Wansharīsī († 955); al-Mandjūr († 995); Ibn ‘Āshir († 1040); Maiyāra († 1072); in der Philologie: al-Makkūdī († 807); Ibn Zakrī († 899). Ihre Werke sind grösstenteils bekannt. Näheres siehe bei Brockelmann, *GA L*, oder in der Arbeit von Bencheb über die in der *Idjāza* des ‘Abd al-Kādir al-Fāsī erwähnten Personen. Von ihnen haben nur wenige in den Bibliotheken des islamischen Ostens Aufnahme gefunden; dagegen bilden sie alle den Hauptbestandteil der Handschriftensammlungen in den kaiserlichen Palästen und den Moscheen Marokkos.

Einige marokkanische Gelehrte haben neben Werken rein islamischen Charakters auch *Adab*-Bücher und Gedichtsammlungen hinterlassen. Die einen wie die andern verraten keine grosse Originalität, und die rein literarischen *Diwāne* sind ziemlich selten; im allgemeinen ist die Poesie, wenn nicht didaktisch (*Urdjūza*), religiös oder mystisch. In der Umgebung der Fürsten hat es stets einige Litteraten gegeben, die in ihrem Solde standen und oft sehr farblose Panegyriken ihrer Schutzherren verfassten.

Ebenfalls in der Umgebung der Fürsten findet man besonders seit dem XIV. Jahrh. die wenigen Historiker, die Originalchroniken oder Kompilationen hinterlassen haben. Ihre Werke, von einer merkwürdig beschränkten historischen Auffassung, haben nichtsdestoweniger das Verdienst, die einzigen eingehenden Annalen der politischen Geschichte des Landes zu ihrer oder früherer Zeit zu sein. Die mittelalterlichen sind übrigens weitaus die besten; später kehren solche Annalen nicht wieder, sondern nur trockene Chroniken, in denen die Ereignisse kurz und farblos dargestellt sind.

Die ersten Historiker Marokkos — abgesehen von den berberischen Genealogisten, über die

man nicht viel weiss — sind aus der Zeit der Almoraviden. Etwas später finden die Almohaden einen Historiker in der Person eines Gefährten des Maḥdī Ibn Tūmart, in Abu Bekr al-Baidhāk al-Ṣanhādī, dessen Memoiren durch ihre Parteinahme in einem auffälligen Gegensatz zu vielen späteren Chroniken stehen. Neben dem Werke al-Baidhāk's nehmen die Chroniken Ibn al-Ḳaṭṭān's und 'Abd al-Wāḥid al-Marrākushī's einen beachtenswerten Platz ein. Aber in der Merinidenzeit steht die Geschichtschreibung in Marokko im höchsten Ansehen. Abgesehen von Ibn Khaldūn, den Marokko nicht allein für sich in Anspruch nehmen kann, sind zu nennen: Ibn 'Idhārī aus Marrākush, dem man eine Geschichte Nordafrikas und Spaniens u. d. T. *al-Bayān al-mughrib* verdankt; Ibn Abī Zar', Verfasser einer Geschichte von Fes und der marokkanischen Dynastien u. d. T. *Rawḍ al-Kirfās*; Ibn Marzūk, Verfasser des *Musnad*, einer Monographie über den Sultān Abu 'l-Ḥasan 'Alī; Ibn al-Aḥmar aus der Familie der Könige von Granada, Verfasser des *Rawḍat al-Nisrin*. Unter den Sa'diern sind die wichtigsten Historiker al-Fisḥālī, al-Ifṛānī, der Verfasser des *Nuḥat al-Hādī*; unter den 'Alawiden schliesslich al-Zaiyānī und Akensūs.

Die Geographie ist in der marokkanischen Literatur der jüngeren Zeit nur durch *Rihla*'s oder Pilgerberichte vertreten, in denen die Beschreibungen der durchquerten Länder im allgemeinen nur eine untergeordnete Rolle spielen. Jedoch waren der Geograph al-Idrīsī und der Reisende Ibn Baṭṭūta marokkanischer Herkunft.

Die biographische Literatur Marokkos ist beträchtlich. Zahlreich sind vor allem seit Beginn der jüngeren Zeit die Sammlungen von Heiligen-*Manāqib*'s, Monographien über *Shorfa*-Familien oder über religiöse Bruderschaften. Man findet auch nach Städten oder Jahrhunderten angelegte Sammlungen, von denen einige sogar vom historischen Standpunkt aus ein gewisses Interesse beanspruchen können. Alle diese Biographen hat Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, behandelt. Die wichtigsten bis zur Mitte des XIX. Jahrh. sind Ibn 'Askar, Verfasser der *Dawḥat al-Nāshir*; Ibn al-Kādī, Verfasser der *Durrat al-Hiqāḍ* und der *Djādīkwat al-Iktibās*; der Historiker al-Ifṛānī, Verfasser der *Safwat man intashar*; al-Kādīnī, Verfasser des *Nashr al-Mathānī* und des *Ilīkāt al-Durar*.

In der Medizin und den Naturwissenschaften war Marokko bis zum XIV. Jahrh. in enger Abhängigkeit von der Iberischen Halbinsel. Die Ärzte der Almoraviden- und Almohadenfürsten sind Spanier: so Ibn Bādja (Avenpace), Ibn Ṭufail und die bekannten Ibn Rushd (Averroes) und Ibn Zuhr (Avenzoar). In jüngerer Zeit findet man am Hofe der Sultāne einige Ärzte marokkanischer Herkunft, die Schriften hinterlassen haben. Die wichtigsten sind unter den Sa'diern: Abū Muḥammad al-Ḳāsim al-Wazīr al-Ghassānī, unter den 'Alawiden: Ibn Shukrūn, 'Abd al-Wahhāb Adarrāk, Ahmed al-Dara'ī, 'Abd Allāh b. 'Azzūz al-Marrākushī, Ahmed Ibn al-Hādīdj und 'Abd al-Salām al-'Alamī. Endlich haben sich zwei bekannte Marokkaner des XIII. Jahrh. mit exakten Wissenschaften beschäftigt: Abū 'Alī al-Ḥasan b. 'Umar al-Marrākushī, Verfasser einer Abhandlung über die astronomischen Instrumente (zum Teil übers. von Sédillot), und Ahmed Ibn al-Bannā, dem man mehrere Arbeiten verdankt über die Rechenoperationen, Geo-

metrie, Algebra, Astronomie, Astrologie und die Geheimwissenschaften.

Ende des XIX. Jahrh. bedeutete die Regierung Mawlāi al-Ḥasan's eine Art Renaissance der islāmischen Studien in Marokko, da die Autoren vor allem das Bedürfnis hatten, ihre Werke in Druck zu geben, um ihnen eine grössere Verbreitung zu sichern. Die lithographischen Anstalten in Fes bekamen damals eine gewisse Bedeutung und begannen Texte zu veröffentlichen, die bis dahin nur handschriftlich im Umlauf waren. Etwas später erschienen in Fes die drei Bände der *Salwat al-Anfās* von Ahmed b. Dja'far al-Kattānī, eines ausgezeichneten biographischen Nachschlagewerkes über die berühmten Männer der nördlichen Hauptstadt. Zur gleichen Zeit wurde in Kairo die grosse Geschichte Marokkos von Ahmed b. Khālid al-Nāṣirī al-Salawī unter dem Titel *Kitāb al-Istikṣā li-Akhhbār Duwal al-Maghrib al-aḳṣā* veröffentlicht.

Die Errichtung des französischen Protektorates in Marokko und die beachtenswerte Verbreitung französischer Kultur in den grossen Städten haben das geistige Ideal der jungen marokkanischen Generation bereits tiefgehend verändert. Jedoch ist es noch zu früh, um vorausszusagen, welche Richtung die litterarischen arabischen Studien dieses Landes im Laufe der kommenden Jahre nehmen werden.

*Litteratur*: G. Delphin, *Fes, son université et l'enseignement supérieur musulman*, in *Bull. Soc. Géogr. Oran*, 1898; R. Basset, *Les généalogistes berbères*, in *Archives berbères*, 1915; ders., *Recherches bibliographiques sur les sources de la Salwat el-Anfas*, in *Rec. de mēm. et de textes publiés en l'honneur du XIVème congrès Orient.*, Algier 1905, S. 1—47; M. Bencheneb, *Etude sur les personnages mentionnés dans l'idjāza du chaikh 'Abd el-Qādir al-Fāsy*, in *Actes XIVème congrès Orient.*, Paris 1907; M. Bencheneb u. E. Lévi-Provençal, *Essai de répertoire chronologique des éditions arabes de Fès*, in *R. Afr.*, 1922; E. Lévi-Provençal, *Les manuscrits arabes de Rabat*, Paris 1921; ders., *Les Historiens des Chorfa, Essai sur la littérature historique et bibliographique au Maroc du XVIème au XXème siècle*, Paris 1922; H. P. J. Renaud, *Etat de nos connaissances sur la médecine ancienne au Maroc*, in *Bull. de l'Institut des hautes ét. maroc.*, 1920; ders., *Quelques acquisitions récentes sur l'histoire de la médecine arabe au Maroc* (Vème congrès internation. d'hist. de la méd., Genf 1926).

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MARRAKECH** (ar. MARRĀKUSH, vulgäre Aussprache: Merrākesh), Stadt in Marokko, eine der Residenzen des Sultans.

Die Form Marrakech, die von der Protektoratsverwaltung angenommen wurde, ist im Französischen neuerer Herkunft. Bis ungefähr 1890 wurde die Stadt in Frankreich stets mit dem Namen Marokko (Maroc) bezeichnet. Der Name des Königreichs Marokko, das anfänglich von den Königreichen Fās und Sūs getrennt bestand, ist schliesslich auf das ganze Reich übergegangen. Es umfasste früher nur den Teil des Landes südlich vom Wādī Umm Rabī' bis an die Gebirgskette des Grossen Atlas.

Marrakech liegt unter 31° 37' 35" n.Br. und unter 7° 59' 42" w.L. (Greenwich). Die mittlere Höhe beträgt ungefähr 465 m. Die Stadt liegt 238 km südlich von Casablanca. Über Casablanca geht heute fast der ganze Handel mit der Küste.



Er ging früher über Safi, welcher der nächste Hafen war (155 km). Sidi Muhammed b. 'Abd Allāh versuchte es im Jahre 1765 durch Mogador (185 km) zu ersetzen und erbaute dort eine Stadt und einen Hafen, über den am Ende des XVIII. Jahrhunderts in der Hauptsache der Handel Marrakech's mit Europa lief.

Obwohl Marrakech und Fās nur 375 km voneinander entfernt sind, muss man über Casablanca-Rabat-Meknes mehr als 530 km rechnen; dies ist nämlich die einzige Strasse, die seit mindestens einem Jahrhundert benutzt wird, da die direkte Strasse über den Tādla infolge der ewigen Unsicherheit des Landes unbenutzbar ist.

Die Temperatur ist im Winter sehr mild, aber glühend heiss im Sommer. Die mittlere Maximaltemperatur von 39,6°, die im August 1927 verzeichnet wurde, ist keineswegs anormal und lässt für einzelne Tage auf Höchsttemperaturen von 50° und darüber schliessen. Regenfälle sind selten (284,5 mm im Jahre 1927, gegen 706,5 mm in Rabat und 1007,3 mm in Tanger). Aber Grundwasser, das durch die Schneemassen des Atlas gespeist wird, befindet sich in geringer Tiefe im Boden. Es wird durch ein System langer unterirdischer Kanäle (*Khaṭṭāra*, Plur. *Khaṭāṭir*) aufgefangen, die es an die Oberfläche leiten, indem das sehr schwache Gefälle des Bodens benutzt wird. Dieses Verfahren, von dem schon al-Idrisi im XII. Jahrh. berichtet, ermöglicht die Anlage der grossen Gärten, die die Stadt umgeben. Die Almohaden und die folgenden Dynastien haben die meisten Wasserleitungen und Reservoirs angelegt, um die Stadt mit dem Wasser der Quellen und Wasserläufe, die vom Gebirge kommen, zu versorgen.

Im Gegensatz zu dem, was man unlängst glaubte, ist Marrakech bei weitem die volkreichste Stadt des Reiches. Die Zählung vom 7. März 1926 ergab als Gesamtzahl der Bevölkerung 149 263 Bewohner, und zwar 3 652 Europäer, 132 893 Muslime und 12 718 Juden. Das mögliche Wachstum der Bevölkerung reicht nicht hin, um den Unterschied zwischen den heutigen Zahlen und den früheren Schätzungen zu erklären, die fast alle höchst ungenügend sind und stark voneinander abweichen: von 20 000 (Diego de Torres im Jahre 1585 und Hôst im Jahre 1768), 25 000 (Saint Olon, 1693), 30 000 (Ali Bey el-Abbassi, 1804), 40—50 000 (Gatell, 1864 und Eug. Aubin, 1902), 50 000 (Lambert, 1868), 60 000 (Beaumier, 1868), 80 oder 100 000 (Washington, 1830) bis zu der offenbar übertriebenen Zahl von 270 000, die von Jackson im Jahre 1811 angegeben wird.

Marrakech liegt ungefähr 60 km nördlich vom Atlas, dessen riesige Silhouette, acht Monate des Jahres mit Schnee bedeckt, den gesamten Hintergrund der Landschaft einnimmt; es ist in einer weiten Ebene erbaut, dem Hawz, der in sanften Gefallen nach dem Wādi Tānsift zu abfällt, der 5 km nördlich von der Stadt vorbeifliesst. Aus der äusserst einförmigen Ebene ragen im Nordwesten nur zwei felsige Hügel hervor mit Namen Gilliz (527 m) und Kudiyat al-'Abid. Auf dem Gilliz wurde bei der französischen Besetzung im Jahre 1912 ein Fort angelegt, das Marrakech beherrscht. Die moderne europäische Stadt mit Namen Guéliz liegt zwischen dem Hügel und den Mauern der alten Stadt.

Der Wādi Issil, ein linker Nebenfluss des Tānsift, ein meist trockenes Rinnsal, aus dem Gewitterregen

zuweilen einen reissenden Strom machen, fliesst an der Ostseite an den Mauern der Stadt entlang. Nördlich von Marrakech breitet sich nach Osten bis an den Tānsift ein riesiger Palmgarten aus, der einzige, den man nördlich vom Atlas in Marokko antrifft. Er nimmt eine Bodenfläche von mindestens 13 000 Hektar ein und hat mehr als 100 000 Palmen, aber die Datteln reifen dort nur sehr unvollkommen.

Die Stadt ist ungeheuer gross. Die Umfassungsmauern haben eine Länge von mindestens 12 km. Die eigentliche Stadt nimmt diese ganze Fläche nicht ein. Der bebaute Teil bildet einen langen Streifen, der sich von der *Zāwiya* Sidi bel 'Abbās im Norden bis zur Kaṣba im äussersten Süden der Stadt erstreckt. Auf beiden Seiten sind grosse Gärten und leere Flächen, zwischen denen in der Nähe der Haupttore innerhalb der Stadtmauern vereinzelte Stadtviertel wie Dörfer um ihren *Sūq* und ihre Moschee herum liegen.

Die Stadt besteht hauptsächlich aus kleinen niedrigen Häusern aus rötlicher Stampferde, die oft verfallen sind; zwischen ihnen stehen dann und wann grosse prächtige Gebäude, denen man es äusserlich meist nicht ansieht; sie wurden entweder von den Weziren des ehemaligen Makhzen (z. B. die Bāhiya, die heutige Résidence Générale, ein ehemaliger Palast Bā Ḥmad's, des Wezirs Mawlāi al-Ḥasan's) oder von den bedeutenden *Kā'id's*, den Häuptlingen der Stämme aus der Umgebung, erbaut. Die engen und verwinkelten Strassen im Stadtzentrum verbreitern sich nach der Peripherie hin zu sonnigen und staubigen Plätzen und Strassenkreuzungen. Die Farbe, verschiedene ornamentale Formen, die Palmen, deren Zweige über den Mauern der Gärten zum Vorschein kommen, die zahlreiche schwarze Bevölkerung, dies alles kommt zusammen, um der Stadt das Aussehen eines Sahara-*Kṣar* von riesigen Ausmassen zu geben.

Das Verkehrszentrum ist der Platz Djāma' al-Fnā; er ist gross, unregelmässig und schlecht abgegrenzt; er war bis in die letzten Jahre von elenden Bauten und Schilfrohrhütten eingefasst und wird von dem hohen Minaret der Kutubiya-Moschee beherrscht. Seinen Namen verdankt er nach Ansicht des Verfassers des *Tārīkh al-Sūdān* den Ruinen einer Moschee, deren Bau Aḥmed al-Mansūr begonnen hatte. „Da er sie nach einem prächtigen Grundriss angelegt hatte, hatte man ihr den Namen „Moschee des Glücks“ (*al-Ḥanā*) gegeben; als der Fürst durch eine Reihe unglücklicher Ereignisse von diesem Vorhaben abgelenkt wurde, konnte er vor seinem Tode dieses Gebäude nicht vollenden, das von nun an den Namen „Ruinenmoschee“ (*Djāma' al-Fanā*) erhielt“. Als man diese Herkunft vergessen hatte, suchte man den Namen des Platzes neuerdings dadurch zu erklären, dass man hier früher die Köpfe der Rebellen ausstellte (Moschee oder Versammlung des Verfalls, des Todes). Hier fanden ebenfalls die Hinrichtungen statt. Die Djāma' al-Fnā liegt an der Westseite der Stadt an ihrem dichtbebautesten Teile in der Nähe des Sūq und ist mit den Haupttoren durch direkte und verhältnismässig breite Strassen verbunden; sie ist ein Strassenknotenpunkt und wimmelt zu jeder Tageszeit voll von Menschen; morgens halten sich hier kleine Gewerbetreibende auf: Barbieri, Schuhflicker, Händler mit Früchten, Gemüse, Heilmitteln, gebratenen Heuschrecken, Tee oder Suppe (*Ḥarīra*); abends Gaukler und Akrobaten (Awlād Sidi Aḥmed ū Mūsā von Tazerwāl), Zauberer, Erzähler, Feuerfresser, Schlangenbändiger und Chleuh- (*Shluḥ*)

Tänzer. Das Publikum besteht hauptsächlich aus Landleuten, die ihrer Geschäfte wegen gekommen sind und die vor ihrer Heimkehr einige Stunden lang die Zerstreuungen der Stadt geniessen. Neben der ständigen Bevölkerung muss man nämlich in Marrakech mit einem sehr starken Fremdenverkehr rechnen, den man auf 20 bis 25 000 Menschen geschätzt hat. Denn Marrakech ist der grosse Marktplatz, wo sich nicht nur der Hawz, sondern auch das Gebirge, der Süs und vor allem der äusserste Süden, Dādes, Dar'a (Dra') und der Anti-Atlas mit Vorräten versieht. Ein Teil dieses Handels wird zweifellos nach Agadir abwandern, sobald dieser Hafen dem Handel offensteht. Marrakech war früher der Ausgangspunkt der Karawanen, die quer durch die Sahara nach Timbuktu zogen. Sie brachten von dort besonders sudanesishe Sklaven mit, für die Marrakech ein bedeutender Marktplatz war. Die Eroberung des Südan durch Frankreich hat diesen Handel unterdrückt.

Nördlich vom Platze Djāma' al-Fnā beginnen die ausgedehnten Sūk's. Wie in Fās und den anderen grossen Städten sind die Kaufleute und Handwerker unter der Oberaufsicht des *Muhtasib* (einer Art Vorsteher der Kaufleute) nach Berufsgruppen geordnet. Die wichtigsten Sūk's sind die Sūks der Stoffhändler (*Kisāriya*), der Händler mit Schlappschuhen, Töpfer- und Korbwaren, der Handwerker, die das Pferdegeschirr besticken, der Färber und der Schmiede. Ein wichtiger Donnerstag-Sūk (*al-Khamis*) wird ausserhalb und innerhalb der Stadtmauern abgehalten an dem früheren Fās-Tor, das den Namen dieses Marktes angenommen hat (Bāb al-Khamīs). Dieser Sūk bestand dort schon im XVI. Jahrhundert.

Industrie gibt es in Marrakech kaum. Die bedeutendste ist die Lederindustrie (Gerber). Die Fabrikation von Schlappschuhen beschäftigt 1 500 Arbeiter, die über 2 000 Paare an jedem Arbeitstag herstellen. Dies ist der einzigste Artikel, der ausgeführt wird. Man verkauft sie selbst in Ägypten und in Französisch-Westafrika. Der Krieg, der die Verbindungswege unterbrach, hat dieser Industrie grossen Schaden zugefügt. Im übrigen ist Marrakech in erster Linie ein Markt für landwirtschaftliche Produkte. Die ganze Stadt ist ein riesiger *Fondaq*, wo die Produkte der Gegend aufgestapelt werden (Mandeln, Kümmel, Ziegenhäute, Öle, Gerste und Wolle), um entweder gegen importierte Waren (Zucker, Tee, Stoffe) oder gegen andere landwirtschaftliche Produkte (z. B. Korn und Öl, die den Stämmen im Gebirge oder im äussersten Süden fehlen) ausgetauscht zu werden.

Die Stadt ist in 32 Stadtviertel eingeteilt: Zāwiya 'Abbāsiya, Sidi Ben Slimān, Aswal, Riyāḍ al-'Arūs, Sidi Abi 'Amr, Bāb Dukkālā (zerfällt wiederum in zwei Viertel), Sidi 'Abd al-'Aziz, Raḥbat 'Āzbast, Dabāshī, Kannāriya, Riyāḍ al-Zitūn al-djadid, Dijnān ben Shogra, Ksūr, Mwāsin, Riyāḍ al-Zitūn al-ḥadīm, 'Arṣa Mawlāi Mūsā Kbira, 'Arṣa Mawlāi Mūsā Sghira, Bāb Hailāna, Sidi Mimūn, Ben Sālāb, Sidi Aiyūb, Bū Zakri, Kā'at ben Moḍar, Bāb al-Dabbāgh, Hārat al-Šūra, Mawḳif, Arbatin, die *Ḳaṣba*, die die königlichen Paläste enthält (und die wiederum in mehrere Teile zerfällt: al-Badi', *Ḳaṣbat al-Nūḥās*), Berrima, Bāb Aḥmar, Maskinat Sidi 'Amāra und den *Mellāḥ* (Judenviertel). Ferner ist ausserhalb der Stadtmauern beim Bāb Dukkālā ein Viertel zu nennen mit Namen al-Hāra, wo die Aussätzigen wohnen. Noch in den letzten Jahren wurden die Stadttore nachts geschlossen. Den Aufsehern der Stadtviertel (*Muḳaddamin*) sind Wächter (*'Assāsa*)

unterstellt. Man hat die Sitte beibehalten, um Mitternacht auf dem Platze Djāma' al-Fnā eine Flintensalve abzugeben, zum Zeichen, dass die Tore geschlossen werden.

Da Marrakech der Sitz des Herrschers ist, wird der Sultan, der sich hier nur von Zeit zu Zeit aufhält, in seiner Abwesenheit durch einen *Ḳhalifa*, einen Prinzen der kaiserlichen Familie (gewöhnlich einen Sohn oder Bruder des Herrschers), vertreten. Die Rolle dieses *Ḳhalifa* ist ausschliesslich repräsentativ. Seine Hauptaufgabe besteht darin, bei den Zeremonien während der rituellen Feste den Vorsitz zu führen. Das Oberhaupt der Stadt ist der *Pasha*, dem ein Delegierter, *Nā'ib*, und mehrere *Ḳhalifa*'s zur Seite stehen. Einer von ihnen ist mit der Kriminaljustiz und mit dem Gefängniswesen betraut. Ein anderer führt den Titel *Pasha* der *Ḳaṣba*. Er verwaltet den Südteil der Stadt, wo sich der kaiserliche Palast und das Judenviertel befinden. Früher war der *Pasha* der *Ḳaṣba* vom *Pasha* der Stadt unabhängig und hielt der Macht des letzteren das Gleichgewicht. Er befahlige die *Gish*, eine bewaffnete Truppe, die sich aus kriegerischen Stämmen (Üdāya, Ait Immir u. a.) rekrutierte und die von den Sultanen im Weichilde der Stadt auf Kronländereien untergebracht waren. Heute untersteht der *Gish* dem Stadtpasha; der *Pasha* der *Ḳaṣba* hat von seinen früheren Rechten nur einige Diäten und Ehrenprivilegien behalten.

Die islāmische Justiz liegt in Marrakech in den Händen dreier *Ḳāḍi*'s: der eine hat seinen Sitz in der Moschee Ibn Yūsuf, der andere in der Moschee al-Mwāsin und der dritte in der *Ḳaṣba*-Moschee. Letzterer ist nur innerhalb der Grenzen seines Stadtviertels zuständig. Die Zuständigkeit der anderen erstreckt sich auf die ganze Stadt und sogar auf die Stämme der Verwaltungszone, die keinen Land-*Ḳādi* haben.

Marrakech gehört nicht wie Rabat und Tetuan zu den *Ḥaḍariya*-Städten, d. h. sie hat keine alte, seit langem ansässige Stadtbevölkerung, die nicht ländlicher Herkunft ist, und keine Bürgerschaft, in der die Abkömmlinge der aus Spanien vertriebenen Andalusier tonangebend sind. Marrakech erhielt jedoch im XVI. Jahrhundert wenigstens eine Kolonie von Morisko's, die zahlreich genug waren, um einem Stadtviertel den Namen Orgiba Djadida zu geben, zur Erinnerung an Orgiba, eine Stadt in Andalusien, von wo sie kamen. Der Grundstock der Bevölkerung besteht aus Angehörigen berberischer oder arabischer Stämme, die sehr stark mit berberischem Blute gemischt sind. Man spricht in Marrakech häufig Chleuh (*Šlḥ*), obwohl die Stämme in der unmittelbaren Umgebung der Stadt (Rḥamna, Udāya) arabisch sprechen. Die Verschiebungen der Stämme, der Karawanenverkehr, der Sklavenimport aus dem Sudan hatten eine ständige Vermischung der Bevölkerung zur Folge, und nur unter Berücksichtigung des schwer messbaren Einschlags arabischen, saharischen und Negerblutes könnte man die alte mašmūdische Rasse wiederfinden, die ursprünglich neben den Almoraviden die Bevölkerung von Marrakech ausmachte. Noch heute ist eine ständige Erneuerung im Gange durch Neankömmlinge, die weniger aus den Tälern des Atlas als aus dem Süs, dem Dra' und dem Anti-Atlas, der armen überfüllten Südecke, stammen. Die meisten dieser Einwanderer gehen alsbald in der Stadtbevölkerung auf, aber die von L. Massignon in den Jahren 1923—24 durchgeführte *Enquête sur les Corporations musulmanes*



(Paris 1925) gibt merkwürdige Aufschlüsse über die Beständigkeit lebenskräftiger Provinzgruppen in Marrakech, die sich auf bestimmte Berufe spezialisiert haben. Die Verfertiger von Silberschmuck (wenigstens diejenigen, welche keine Juden sind) verdanken ihren Namen *Tāgmūtīyīn* ihrer Herkunft aus Tāgmūt im Sūs; die Mesfiwa sind Kohlen- und Gemüsehändler; die *Ḡhīghāya* Salz-sieder; die Leute aus Tōdgha Dattelpflücker und *Khafātīriya*, d. h. Brunnengräber, Spezialisten für das Anlegen von Kanälen (*Khafātīr*); die Leute aus dem Tāfilālt Lasträger und Erdarbeiter; aus dem Warzāzāt Wasserträger; aus dem Tatta' (Anti-Atlas) Garköche; aus dem Dra' Wasserträger und *Khafātīriya* usw. . . . Diese Verteilung rührt übrigens weder von einer Spezialisierung der Handwerker in ihrem Heimatlande, noch von Vorrechten her, die ihnen von den Behörden eingeräumt wurden, sondern ist eine Folge der Tatsache, dass in Marrakech ansässige Handwerker sich an ihre Landsleute um Hilfe wenden. So bilden sich manchmal recht umfangreiche Gruppen. Die Zünfte in Marrakech umfassen rund 10 000 Handwerker. Das Zunftwesen hat unter dem Druck des Makhzen viel von seiner Stärke verloren. Indessen behalten einige Zünfte eine gewisse soziale Bedeutung: in erster Linie die Schuster, die grösste Zunft (1 500 Personen), dann die Gerber (430), die Stoffhändler (237), die Seidenhändler (100), die Fāsī-Grossisten und schliesslich einige Gruppen geschickter Spezialarbeiter, die angesehen, aber wenig einflussreich sind, wie die Sattelsticker, Mosaikarbeiter, Schreiner, Stuckateure u. a.

Das religiöse und geistige Leben. Marrakech hat zahlreiche Moscheen. Einige werden unten in archäologischer Hinsicht kurz besprochen. Die grösste Rolle im religiösen Leben der Stadt spielen heute die Moschee al-Mwāsīn, die Moschee 'Alī b. Yūsuf, beide in der Nähe der Sūk's, die Moschee Sidi Bel-'Abbās und die Kašba-Moschee. Dann kommen die Moscheen Kutubiya, Bāb Dukālā, Bāb Ailān, Berrima und die Djāma' Ibn Sālāh. Ausserdem gibt es viele kleine Moscheen in den einzelnen Stadtvierteln. Aber obwohl Marrakech sich bedeutender Gelehrter rühmen darf, ist es doch nicht wie Fās eine Stadt der Gelehrten. Die Almohaden schufen hier Schulen und Bibliotheken und zogen die bedeutendsten Gelehrten Andalusiens heran: Lehrer, Philosophen und Ärzte, wie Ibn Tufail, Abū Marwān Ibn Zuhr (Avenzoar) und Abū 'l-Walid Ibn Rušhd (Averroes); gest. in Marrakech im Jahre 595 = 1198). Diese grossen Traditionen überdauerten die Dynastie nicht. Schon am Anfang des XVI. Jahrhunderts zur Zeit des Leo Africanus diente die Bibliothek des Almohaden-Palastes als Hühnerstall, und die von den Meriniden erbaute Madrasa stand nicht mehr. Heute gibt es in der Stadt der Kutubiya keinen einzigen Buchhändler mehr. Nur wenige *Tolbā's* leben noch in den Madrasen (Ibn Yūsuf, Ibn Sālāh, Sidi bel 'Abbās, Berrima, Kašba), aber der Unterricht in Marrakech hat weder Ansehen noch Traditionen, die dem selbst so verkommenen Unterricht an der al-Karāwīyīn in Fās noch einigen Glanz verleihen. Obwohl die Studierenden versuchen, die Sitten von Fās nachzuahmen (sie feiern besonders jedes Frühjahr das „Fest des Sultan der Tolbā“, vgl. den Art. Fās), haben sie nicht im entferntesten die Stellung wie ihre Kommilitonen in Fās.

Die Frömmigkeit der Bewohner von Marrakech richtet sich vor allem auf den Heiligenkult, der

zwar wenig orthodox, den Berbern aber um so wertvoller ist. Ihre Stadt war jederzeit durch die vielen *Wālī's* berühmt, die auf ihren Friedhöfen ruhen und die den Ausspruch rechtfertigen: „Marrakech, das Grab der Heiligen!“ Aber zur Zeit Mawlāi Ismā'il's schuf der Shaikh Abū 'Alī al-Hasan al-Yūsī auf Befehl des Fürsten nach dem Vorbild der alten Verehrung der Sab'atu Ridjāl (die sieben Heiligen der Rāgrāga, ringsum den Djabal al-Hadid, bei den *Shyādma*) eine Pilgerfahrt zu den Sab'atu Ridjāl von Marrakech, die im Besuch von sieben Heiligtümern und verschiedenen frommen Übungen bestand. Die Namen der sieben Heiligen lauten in der Reihenfolge, in der sie aufgesucht werden müssen: 1. Sidi Yūsuf b. 'Alī al-Šanhādji, der Aussätzige, gest. 563 (1196/7), begraben vor dem Bāb Aghmāt an dem Orte, wo er gelebt hat; 2. der Kādī 'Iyād, 476—544 (1083—1149), Kādī von Ceuta, später von Granada, ein gelehrter Theologe, der Verfasser des *Shifā'*, einer bekannten Traditionssammlung, begraben am Bāb Ailān; 3. Sidi bel 'Abbās al-Sabti, der Schutzheilige von Marrakech, der am meisten von allen Heiligen der Gegend verehrt wird (524—601 = 1130—1204). Er kam nach Marrakech, als die Stadt von den Almohaden belagert wurde, und liess sich zuerst in einer Einsiedelei auf dem Djabal Gilliz nieder, wo man heute noch eine ihm geweihte *Kubba* sieht. Aber in erster Linie pilgert man zu seinem Grabe, das am Nordende der Stadt liegt und über dem am Anfang des XVII. Jahrhunderts von Abū Fāris b. Aḥmed al-Manšūr eine *Zāwiya* und eine grosse Moschee erbaut wurde; 4. Sidi Muḥammed b. Slimān al-Djāzūli, gest. um 870 (1465) in Afughal bei den *Shyādma*, ein berühmter Sūfi, der Begründer der Djāzūli-Bruderschaft. Sein Leichnam wurde im Jahre 930 (1523) von dem Sa'dier Aḥmed al-A'radj nach Marrakech gebracht; 5. Sidi 'Abd al-'Aziz al-Tabbā', ein Schüler al-Djāzūli's, gest. 914 (1508); 6. Sidi 'Abd Allāh al-Ghazwāni, im Volksmunde Mawla 'l-Kšūr genannt, gest. 935 (1528); 7. Sidi 'Abd al-Raḥmān al-Suhaili, genannt der Inām al-Suhaili, gebürtig aus der Umgegend von Malaga, gest. 581 (1185) und beigesetzt vor dem Bāb al-Rabb.

Durch eine ziemlich willkürliche Auswahl wurden diese sieben Heiligen unter die Sab'atu Ridjāl eingereiht. Andere hätten ebenso gut gewählt werden können, denn die Stadt Marrakech und die Friedhöfe vor ihren Toren besitzen noch eine grosse Zahl anderer verehrter Gräber. Die wichtigsten findet man in der Abhandlung von H. de Castries, *Les Sept Patrons de Marrakech* (in *Hespéris*, 1924) erwähnt. Selbstverständlich nimmt die Legende einen grossen Raum in dieser Heiligenverehrung ein. Man kann dafür z. B. anführen die Aussprüche und Lieder zu Ehren der Lallā 'Ūda, der Mutter des Sultan Aḥmed al-Manšūr, einer historischen Persönlichkeit, die von der Volksphantasie umgestaltet wurde. Die Zünfte haben sich Schutzpatrone gewählt: Sidi Ya'qūb ist der Patron der Gerber; Sidi bel 'Abbās Patron der Seifensieder und Bortenwirker; Sidi Ma'sūd, der „Sklave“ des Sidi Muḥammed b. Slimān, ist der Patron der Maurer; Sidi 'Abd al-'Aziz al-Tabbā', Patron der Färber usw. Die meisten Handwerker sind auch an religiöse Bruderschaften angeschlossen. Man findet in der Untersuchung von M. L. Massignon Einzelheiten über die Anziehungskraft, die einige von ihnen auf bestimmte Handwerkerzünfte ausübten.

Die Juden. Bei der Gründung von Marrakech

war es den Juden nicht erlaubt, sich in der Stadt niederzulassen. Sie kamen von Aghmāt Ailān, wo sie wohnten, nach Marrakech, um Handel zu treiben. Al-Idrisi berichtet, dass sie unter 'Alī b. Yūsuf nicht einmal das Recht hatten, die Nacht in Marrakech zu verbringen, und dass die, welche nach Sonnenuntergang in der Stadt aufgegriffen wurden, sehr für ihr Leben und für ihr Hab und Gut gefürchtet hätten. Sie liessen sich erst später hier nieder. Am Anfang des XVI. Jahrhunderts bestand nach Marmol in Marrakech ein Judenviertel von mehr als 3 000 Häusern. Es lag in der Nähe des Sūk, an der Stelle, wo heute die Moschee al-Mwāsin steht. Als diese Moschee vom Sultan 'Abd Allāh al-Ghālīb erbaut wurde, wollten ängstliche Leute eine Zeitlang hier ihr Gebet nicht verrichten, da sie auf einem Judenfriedhof stehe. 'Abd Allāh al-Ghālīb brachte um 1560 die Juden an der Stelle unter, die sie heute noch inne haben, nämlich am Ostwall der Kaṣba, wo sich die Ställe des Palastes befanden. Am Anfang des XVII. Jahrhunderts befand sich dort nach dem französischen Reisenden Mocquet „gleichsam eine Stadt für sich, die mit einer starken Mauer umgeben war und nur ein Tor hatte, das von den Mauren bewacht wurde; dort wohnen die Juden, mehr als 4 000, und zahlen Tribut“. Hundert Jahre später gab es ungefähr 6 000 Juden und zahlreiche Synagogen. Das Judenviertel, das wie das Judenviertel in Fās *Mellāh* heisst (der Name *Mellāh* ist für Marrakech seit dem Ende des XVI. Jahrh. nachweisbar), zählt heute 12 000 Bewohner. Es untersteht der Polizeigewalt des Kaṣba-Paṣha und wird im übrigen von einem eigens gewählten israelitischen Ausschuss verwaltet. Die personenrechtlichen Streitigkeiten werden von einem rabbinischen Tribunal entschieden, das aus drei Mitgliedern besteht, die vom Makhzen ernannt und besoldet werden. Die Juden in Marrakech fangen an, über die Grenzen des *Mellāh* hinauszuwachsen. Sie tragen meistens die rituelle Tracht: langer Überrock, Kappchen und schwarze Schlappschuhe; aber die junge Generation hat das Bestreben, sich davon frei zu machen. Auf die Zünfte von Marrakech haben sie wenig Einfluss und dürfen sich nicht in den Sūk's niederlassen. Sie sind auf einige Handwerke (Juweliere, Klempner, Schuhsticker) beschränkt und teilen sich mit den Bewohnern von Fās in den Grosshandel. Sie handeln vor allem mit den Chleuh (*Shluḥ*) des Gebirges.

Geschichte. Die römische Besetzung hat sich nie auf das Gebiet von Marrakech erstreckt. Ohne jede Wahrscheinlichkeit haben einige Autoren im Anschluss an den spanischen Historiker Marmol in Aghmāt oder in Marrakech das alte *Bocanum Emerum* (Βόκανον Ἠμεροσκοπίον bei Ptolemäus) gesucht, eine Stadt der Provinz Tingitana, deren Lage unbekannt ist. Die ältesten Geschichtsschreiber berichten übereinstimmend, dass die Stelle, wo die Almohaden Marrakech erbauten, eine öde, sumpfige Ebene war mit nur kümmerlichem Gestrüpp. Der Name Marrakech gibt keinerlei Anhaltspunkte über die Entstehung der Stadt. Es war vielleicht ein so benannter Ort. Die Etymologien bei den arabischen Autoren sind recht phantastisch; nach al-Marrākushī war es der Name eines schwarzen Sklaven, der hier ein Briganten leben führte. Ein anderer Autor erklärt ihn durch ein Wortspiel: „der Name bedeutet in der Sprache der Maṣmūda ‚Geh schnell fort!‘; dieser Ort war in der Tat ein Hinterhalt für Räuber“. Im

Jahre 449 (1057/8) kamen die Almohaden anscheinend aus dem Sūs nach dem nördlichen Atlas und bemächtigten sich Aghmāt Warika's. Hier setzten sie sich zuerst fest. Aber im Anschluss an den Feldzug von 452 (1060), auf dem sie das Gebiet von Fazāz, Meknes und der Lawāta bei Fās in ihre Gewalt brachten, wollten sie sich fester und unabhängiger niederlassen und schlugen eine Art Lager auf, das geeignet war, als Basis für ihre weiteren Feldzüge zu dienen und die Maṣmūda im Gebirge in Schach zu halten; gleichzeitig sollte es auch eine Zwischenstation zwischen dem Süden, von wo sie herkamen, und dem Königreich Fās sein. Yūsuf b. Tashfin erwarb dann ein Gebiet auf der Grenze der beiden maṣmūdischen Stämme, der Hailāna und der Hazmīra, und schlug dort sein Lager auf. Er dachte nicht daran, hier eine grosse Hauptstadt zu gründen, deren Notwendigkeit dieser Sahara-Nomade nicht empfand; denn zunächst wohnte er hier in einem Zelte, neben dem er für das Gebet eine Moschee erbauen liess, sowie eine kleine Kaṣba, um seine Reichtümer und Waffen unterzubringen. Aber er errichtete keine Umfassungsmauer. Neben dem Almoraviden-Lager erbauten sich die maṣmūdischen Eingeborenen Wohnungen, die von Reisighecken umgeben waren. Die Stadt entwickelte sich recht schnell, wenn es sich bewahrheitet, dass sie unter der Regierung 'Alī b. Yūsuf's mindestens 100 000 Feuerstellen zählte; aber sie behielt ihren ländlichen Charakter, bis zu dem Augenblick, wo Ibn Tūmart erschien und die von ihm heraufbeschworene Almohaden-Bewegung den 'Alī b. Yūsuf zwang, seine Stadt zu verteidigen und sie mit einem Wall zu umgeben, der wahrscheinlich im Jahre 520 (1126) in acht Monaten errichtet wurde. Mehrere Geschichtsschreiber geben das Datum 526 (1132) an; aber es ist sicher, dass die Mauern schon 524 (1130) standen, als die Almohaden Marrakech zum ersten Mal angriffen. Marrakech, die Schöpfung und Hauptstadt der Almoraviden, sollte die letzte Zuflucht bei ihrer Verteidigung sein. Nachdem Ibn Tūmart die Gebirgsstämme unter seine Botmässigkeit gebracht hatte, unternahm er einen Angriff auf Marrakech; er entsandte dann ein almohadisches Heer unter dem Oberbefehl des Shaikh al-Bashir, der die Almoraviden in der Nähe von Aghmāt schlug und bis an die Tore von Marrakech verfolgte. Die Almohaden konnten in die Stadt nicht eindringen, setzten sich aber vor ihren Mauern fest. Nach 40-tägiger Belagerung machte 'Alī b. Yūsuf, der Verstärkungen erhalten hatte, einen siegreichen Ausfall und zwang die Angreifer zum Rückzug. Dies war die Schlacht bei al-Buḥaira (524 = Mai 1130), nach einem grossen Garten *Buḥairat al-Raḳā'ik* benannt, in dessen Nähe der Kampf stattfand. Er lag im Osten der Stadt vor dem Bāb Dabbāgh und dem Bāb Ailān. Al-Bashir fiel, und Marrakech war für 17 Jahre gerettet. Ibn Tūmart starb wenige Monate später. Es ist wenig wahrscheinlich, dass 'Abd al-Mu'min, wie der *Kirfās* berichtet, kurz nach seiner Thronbesteigung einen erneuten Angriff auf Marrakech machte. Die Aufzeichnungen al-Baidhak's, die über alle Ereignisse dieser Zeit so genaue Einzelheiten angeben, erwähnen nichts davon. Sie berichten im Gegenteil, dass die almohadischen Heere zunächst das Land eroberten, bevor sie die Hauptstadt einnahmen, dass sie den Tādīā, Sale, Tāzā, Oran, Tlemcen und Fās in ihre Gewalt brachten und dass sie



Marrakech nicht eher belagerten, als das ganze Land erobert und die Hauptstadt allein der dem Untergang geweihten Dynastie als letzte Zuflucht geblieben war. Im Sommer 1146 begann 'Abd al-Mu'min mit der Belagerung von Marrakech. Er setzte sich auf dem Gilliz fest und liess in der Annahme, dass die Belagerung lange dauern würde, für sich und seine Truppen Häuser bauen. Die Belagerung dauerte elf Monate. Ein unglücklicher Ausfall der Almoraviden hat anscheinend den Fall der Stadt beschleunigt. Durch die Misserfolge und die Hungersnot entmutigt ging eine Anzahl von Häuptlingen der Belagerten zum Feinde über. 'Abd al-Mu'min liess Leitern anfertigen und verteilte sie an die Stämme. Es wurde gestürmt, und nach Ibn al-Athir erleichterte ein Abfall der christlichen Miliz den Erfolg. Der Almoraviden-Sultan Ishāk, ein junges Kind, das sich in die Festung geflüchtet hatte, sowie eine grosse Anzahl von Almoraviden, wurden getötet. Dies Ereignis fiel nach den meisten Geschichtsschreibern in den Monat Shawwāl des Jahres 541 (6. März–3. April 1147).

Die Almohaden-Dynastie, die aus dem Süden gekommen war, machte naturgemäss Marrakech zu ihrer Hauptstadt. Hier residierten 'Abd al-Mu'min und seine Nachfolger meistens, wenn sie nicht im Felde waren. Unter ihrer Herrschaft war es eine blühende Stadt. Sie schmückten sie mit bedeutenden öffentlichen Bauten: Kaṣba, Moscheen, Schulen, Krankenhaus, Wasserleitungen und prächtigen Gärten. Während dieser Blütezeit sind nur wenige Ereignisse zu berichten, die für die Geschichte von Marrakech von besonderem Interesse sind. Im Jahre 547 (1152/3) nach Ibn Khaldūn, im Jahre 549 (1154/5) nach al-Baidhaq und dem *Kirfās* drangen die Banū Amghār, die „Brüder“ des Mahdi Ibn Tūmart, in die Stadt ein und versuchten, die Bewohner gegen 'Abd al-Mu'min aufzuwiegeln, der gerade auf Reisen in Sale war. Dieser Aufstand wurde schnell unterdrückt, die Rebellen und ihre Mitschuldigen wurden niedergemacht. Aber beim Verfall der Dynastie, d. h. nach der Schlacht bei Las Navas de Tolosa (1212) und nach dem Tode al-Nāṣir b. al-Manṣūr's, wurde Marrakech der Schauplatz eines Kampfes zwischen der königlichen Familie, die von 'Abd al-Mu'min abstammte, und den almohadischen Shaikhen, den Abkömmlingen der Gefährten des Ibn Tūmart, die sich auf dessen Traditionen beriefen und den Anspruch erhoben, die Sultane einzusetzen und sie unter Vormundschaft zu halten. Abū Muḥammed 'Abd al-Wāḥid, der Bruder al-Manṣūr's, wurde erdrosselt (Sept. 621 = 1224). Sein Nachfolger al-'Ādil wurde in einem Bassin des Palastes ertränkt (Okt. 624 = 1227), und die Almohaden-Shaikhe machten den jungen Yahyā b. al-Nāṣir zu seinem Nachfolger, während Abu 'l-'Ulā Idris al-Ma'mūn, ein Bruder al-'Ādil's, in Andalusien zum Herrscher ausgerufen wurde. Bald ist das ganze Land in Aufruhr. Yahyā, der den Abfall der wankelmütigen Almohaden fürchtet, flüchtet nach Tinmal (April–Mai 626/1228). Verwirrung herrscht in Marrakech, wo schliesslich ein Gouverneur im Namen al-Ma'mūn's ernannt wird. Aber vier Monate später kehrt Yahyā mit neuen Truppen nach Marrakech zurück, lässt den Gouverneur al-Ma'mūn's töten und wird nach sieben-tätigem Aufenthalt in der Stadt gezwungen, sich nach dem Gilliz zu begeben, um eine Schlacht zu liefern (Februar 1230). Denn al-Ma'mūn kam aus Andalusien, um sein Reich in Besitz zu nehmen. Ferdinand III., König von Kastilien, hatte ihm als

Gegenleistung für verschiedene Vergünstigungen ein Truppenkontingent von 12 000 christlichen Rittern gestellt: mit deren Hilfe schlug al-Ma'mūn den Yahyā und seine Parteigänger, drang in Marrakech ein und führte hier ein reaktionäres anti-almohadisches Regime, dass sich nicht nur durch ein entsetzliches Blutbad unter den Shaikhen und ihren Familien, sondern auch durch eine den früheren Regierungen vollständig entgegengesetzte religiöse Einstellung auszeichnete. Gleich bei seiner Ankunft in Marrakech besteigt al-Ma'mūn die Kanzel der Kaṣba-Moschee, spricht die *Aḥḥabā*, verflucht feierlich das Andenken an Ibn Tūmart und erlässt sodann eine ganze Reihe von Massnahmen, von denen der *Kirfās* und Ibn Khaldūn einige aufzählen und die seine Absicht zeigen, in allem genau das Gegenteil von dem zu tun, was früher geschehen war. Seine Neuerungen erregen Unzufriedenheit; auch bemächtigt sich zwei Jahre später (1232), als al-Ma'mūn und sein Heer mit der Belagerung von Ceuta beschäftigt sind, Yahyā wiederum der Stadt Marrakech und plündert sie. Al-Ma'mūn kommt alsbald seiner Hauptstadt zu Hilfe, stirbt aber auf dem Marsche (17. Okt. 1232 = 629 d. H.). Seiner Witwe al-Habāb gelingt es, ihren 14-jährigen Sohn al-Rashid von den Häuptlingen des Heeres, dessen Befehlshaber der christlichen Miliz angehört, zum Herrscher ausrufen zu lassen. Für ihre Mühe gibt sie ihnen Marrakech zur Plünderung frei, wenn sie es zurückerobern könnten. Aber die Bewohner der Stadt erhielten von dieser Abmachung Kenntnis und stellten selbst ihre Bedingungen, ehe sie dem neuen Sultan ihre Tore öffneten. Dieser musste ihnen den *Amān* bewilligen und dem christlichen General und seinen Gefährten den Preis ausbezahlen, den sie berechtigterweise von der Plünderung der Hauptstadt zu erwarten hatten, und zwar, wie der *Kirfās* berichtet, 500 000 Dināre.

Im Jahre 633 (1235/6) vertreibt ein Aufstand der Khlōt den al-Rashid aus Marrakech; dieser flüchtet sich nach Sidjilmāsa, während Yahyā Marrakech zurückerobert. Al-Rashid gelingt es jedoch, Marrakech wiederzuerlangen, und Yahyā wird schliesslich ermordet. Unter der Regierung des Almohaden al-Sa'īd (1242–48) bemächtigten sich die Meriniden, die schon 1216 aus dem östlichen Teil des Landes gekommen waren, zum grössten Teil des Königreiches Fās. Sein Nachfolger 'Omar al-Murtaḍā, der im Jahre 646 (1248) zum Herrscher ausgerufen wurde, war schon 658 (1260) nur auf das Königreich Marrakech südlich des Umm Rabi' beschränkt. Im Jahre 660 (1261/2) griff der Merinide Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Hakk Marrakech an. Er schlug auf dem Gilliz ein Lager auf, von wo er die Stadt bedrohte. Al-Murtaḍā schickte seinen Vetter, den *Suiyid* Abū 'l-'Ulā Idris mit dem Beinamen Abū Dabbūs, um eine Schlacht zu liefern. Als der Emir 'Abd Allāh, der Sohn Abū Yūsuf's, in der Schlacht fiel, gab sein entmutigter Vater seine Pläne auf Marrakech auf und kehrte Ende Radjab 661 (Anfang Juni 1262) nach Fās zurück.

Von diesem Augenblick an hat man den Eindruck, dass die Dynastie verloren ist, obwohl man Frieden geschlossen hat; schon dieser Friede lässt den Niedergang der Almohaden deutlich hervortreten, die in Tributzahlungen einwilligen; aber die Dynastie sollte sich selbst zugrunde richten. Abū Dabbūs, jener Urenkel 'Abd al-Mu'min's, der im vorhergehenden Jahre Marrakech gegen den Meriniden-Sultan verteidigt hatte, fiel bei seinem Vetter al-Murtaḍā in Ungnade, flüchtete zum Meriniden-

Sultan und erhielt von ihm die notwendige Hilfe, um al-Murtaḍā zu stürzen, aber unter der Bedingung, dass er seine Eroberungen mit ihm teile. Abū Dabbūs, der siegreich war und zum Herrscher ausgerufen wurde (Okt. 1266), vergass seine Versprechungen. Abū Yūsuf Ya'qūb kam aber selbst, um ihn daran zu erinnern. Im Jahre 1267 belagerte er Marrakech; aber Abū Dabbūs hatte das Glück, dass der Merinide gezwungen war, die Belagerung aufzuheben, um das Königreich Fās gegen einen Angriff des Sultan von Tlemcen Yaghmurāsan zu verteidigen. Nach Beendigung dieses Feldzuges, kehrte Abū Yūsuf Ya'qūb nach Marrakech zurück. Er drang im Muḥarram 668 (Sept. 1269) in die Stadt ein. „Er gewährte, wie der *Kirfās* berichtet, den Bewohnern und den umliegenden Stämmen den *Amān*, überhäufte sie mit Wohltaten, regierte mit Gerechtigkeit und blieb sieben Monate, um Ruhe und Ordnung im Lande zu schaffen“. Marrakech jedoch verlor durch die Anerkennung der Meriniden für zweieinhalb Jahrhunderte seinen Rang als Hauptstadt. Die neue Dynastie residierte in Fās.

Die Sultane vernachlässigten, besonders am Ende des XIII. und in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts, Marrakech nicht. Die Chroniken berichten von ihren häufigen Besuchen in der Stadt, aber mit dem grossen Wohlstand ist es zu Ende. Die Stadt entvölkert sich. Abū 'l-Ḥasan 'Alī ist der einzige Merinide, der einigermaßen bedeutende Arbeiten in Marrakech vornimmt (eine Moschee und eine Madrasa). In der Abwesenheit des Herrschers liegt die Verwaltung der Stadt und ihrer Umgebung in den Händen mächtiger Gouverneure, wie es sich für eine grosse Stadt schickt, die von der Zentralmacht entfernt gelegen ist. Annähernd 20 Jahre hindurch (668—87 = 1269—88) hatte dieses Amt Muḥammed b. 'Alī b. Muḥallī, der nach Ibn Khaldūn den Meriniden ganz ergeben und mit der Familie ihres Herrschers durch Heirat verbunden war. Aber im Februar 1288 lässt Abū Ya'qūb Yūsuf, der von Muḥammed b. 'Alī Verrat fürchtet, ihn ins Gefängnis werfen und ernennt zu seinem Nachfolger den Ibn 'Atṭū al-Djanāti, einen Schützling und Vertrauten der königlichen Familie, dem der Sultan ausserdem seinen Sohn Abū 'Amir anvertraut. Abū Ya'qūb hat Marrakech erst 6 Monate lang verlassen, als der junge Prinz Abū 'Amir sich empört und sich auf Antrieb des Gouverneurs Ibn 'Atṭū zum Herrscher ausrufen lässt (Nov. 1288). Abū Ya'qūb kommt eilends herbei und bringt die Stadt nach mehrtägiger Belagerung wieder in seinen Besitz. Der junge Abū 'Amir hat noch Zeit gehabt, zu entfliehen und sich ins Gebirge zu den maṣmūdischen Stämmen zu flüchten, nachdem er vorher den Schatz beraubt hat.

Die Überlieferung behauptet, dass die Verwaltung von Marrakech einem Prinzen der Herrscherfamilie gegeben wurde. Ende Mai 1307 überträgt der Sultan Abū Thābit vor den Mauern von Tlemcen seinem Vetter Yūsuf, einem Sohne des Muḥammed b. Abī 'Iyād b. 'Abd al-Ḥaḳḳ, die Verwaltung von Marrakech und der davon abhängigen Provinzen. Schon Ende des Jahres empört sich Yūsuf und lässt sich in Marrakech zum Herrscher ausrufen, nachdem er den Gouverneur der Stadt al-Ḥādīdj Maṣ'ūd hat töten lassen. Der Rebell wurde von den kaiserlichen Truppen an den Ufern des Umm Rabi' geschlagen und flüchtete ins Gebirge, nachdem er Marrakech auf dem Durchmarsch geplündert hat (Januar 1308). Die Rache war recht

streng. Yūsuf b. 'Abī 'Iyād wurde von einem Shaikh, zu dem er sich geflüchtet hatte, ausgeliefert und hingerichtet; die Köpfe von 600 seiner Parteigänger schmückten alsbald die Mauerzinnen. Abū Sa'īd 'Othmān hielt sich mehrmals in Marrakech auf. Er stellte im Jahre 720 (1320) die Stadt wieder her. Ruhe und verhältnismässiger Wohlstand haben anscheinend unter der Regierung Abu 'l-Ḥasan's geherrscht bis zu dem Tage, als der Fürst im Anschluss an Schicksalsschläge im Kampfe gegen die Ḥafṣiden sah, dass sich sein eigener Sohn, der ehrgeizige Abū 'Inān, gegen ihn empörte. Während der Unruhen, die nun ausbrachen, wurde Marrakech, wie Ibn Khaldūn schreibt, mit einer Plünderung durch die Maṣmūda schwer bedroht, die unter dem Befehl des 'Abd Allāh al-Sakṣiwi aus dem Gebirge kamen. Dadurch, dass das Ansehen Abū 'Inān's sich festigte, wurde diese Gefahr beseitigt. In der Umgebung von Marrakech spielte sich das Ende des Kampfes zwischen Vater und Sohn ab. Abu 'l-Ḥasan wurde Ende Šafar 751 (Mai 1350) in der Nähe der Stadt geschlagen, flüchtete in das Gebirge zu Emiren der Hintāta und starb dort an einer Krankheit, als er sich soeben mit seinem Sohne versöhnt und ihn zu seinem Erben eingesetzt hatte (Juni 1352).

Im Laufe des XIV. Jahrhunderts spielen die Emire der Hintāta eine sehr bedeutende Rolle in der Gegend. Die Lage des Stammes in einem fast unzugänglichen Gebirge, von wo aus er Marrakech beherrscht, verschafft seinen Häuptlingen eine verhältnismässige Unabhängigkeit und einen überwiegenden Einfluss unter den anderen Maṣmūda-Stämmen. Abū 'Inān geht gegen den Emir 'Abd al-'Azīz, der dem flüchtigen Abu 'l-Ḥasan ein Asyl gewährt hatte, nicht mit Härte vor. Er unterstützt ihn in der Herrschaft über seinen Stamm, die er nach einigen Jahren an seinen Bruder 'Amir abtritt. Dieser wird im Jahre 1353 Häuptling von allen Maṣmūda-Stämmen und ist mächtig genug, um den Gouverneur von Marrakech al-Mu'tamid, einen Sohn Abū 'Inān's, unter Aufsicht zu halten. Es gelingt ihm bald, sich vollständig unabhängig zu machen. Er nimmt zwei rebellische Meriniden-Prinzen, Abu 'l-Faḍl, den Sohn des Sultan Abū Sālim, und 'Abd al-Raḥmān, den Sohn des Sultan Abū 'Alī, bei sich auf und behält sie eine Zeitlang als Geiseln. Nachdem er sich mit seinem Schützling Abu 'l-Faḍl, den er zum Gouverneur von Marrakech machte, überworfen hat, zieht er sich ins Gebirge zurück und bietet mehrere Jahre lang den Heeren des Sultans Trotz. Er wird schliesslich gefangen genommen und im Jahre 1370 hingerichtet.

Nach dem Tode des Sultan 'Abd al-'Azīz gelingt es dem Thronanwärter Abu 'l-'Abbās, dem Sohne Abū Sālim's, sich mit Hilfe seines Veters 'Abd al-Raḥmān b. Abī Ifellūsen, der selbst Anwartschaft auf den Thron hat, in Fās zum Herrscher ausrufen zu lassen. Dieser erhält als Belohnung für seine Dienste die unabhängige Verwaltung von Marrakech und seiner Umgebung (Juni 1374). Dies bedeutete in Wirklichkeit eine Zerstückelung des Reiches. Die beiden Herrscher geraten bald in Streit, unterzeichnen aber im Jahre 1378 einen Vertrag. Zwei Jahre später ein neuer Bruch und ein neuer Waffenstillstand, nachdem Marrakech zwei Monate lang ergebnislos belagert worden war. Abu 'l-'Abbās bemächtigte sich schliesslich im Dju-mādā 784 (Juli-August 1382) der Stadt Marrakech, und 'Abd al-Raḥmān wurde getötet. Abu 'l-'Abbās, der im Jahre 1384 entsetzt und nach Granada



verbannt wird, gelingt es im Jahre 1387, sein Reich zurückzuerobern, und schickt seinen Sohn al-Muntaşir als Gouverneur nach Marrakech. Dies ist das letzte Ereignis, das Ibn Khaldūn berichtet. Von dem Augenblick an, wo seine Berichte fehlen, sind wir für das ganze XV. Jahrhundert unglaublich arm an Nachrichten über die Geschichte von Marrakech. Der Süden bildet scheinbar weiterhin einen grossen Verwaltungsbezirk in den Händen von Prinzen aus der königlichen Familie. Die einzige, etwas genauere Nachricht stammt von einem portugiesischen Geschichtsschreiber, der berichtet, dass während der drei Jahre, die auf die Eroberung Ceutas durch die Portugiesen folgten (1415—18), Marokko eine Beute in den Kämpfen zwischen den Thronanwärtern ist. Als Abū Saʿīd ʿUthmān in Fās regiert, kämpft Mawlāi Bū ʿAlī, König von Marrakech, gegen einen anderen Meriniden-Prinzen mit Namen Fāris. Das „Königreich“ oder Gouvernement Marrakech hat anscheinend die Bande, die es an das Königreich Fās binden, noch nicht ganz zerschlagen; denn die Gouverneure von Marrakech stellen für die Rückeroberung Ceuta's Truppenteile. Aber sie werden bald des „Heiligen Krieges“ in Nordmarokko überdrüssig, und ihr Name spielt unter den Gegnern der Portugiesen keine Rolle mehr. Marrakech scheint schon 1430 tatsächlich, wenn auch nicht rechtlich, unabhängig zu sein; aber man weiss bis auf fünfzig Jahre nicht, wann die Emire der Hintāta, Abkömmlinge eines Bruders des ʿAmir b. Muḥammed, hier ihre Herrschaft aufrichteten. Sie sind „Könige“ von Marrakech, als die Portugiesen aus der Anarchie Nutzen ziehen und sich im Jahre 1508 in Safi festsetzen; denn die Macht der Hintāta reicht kaum über die nächste Umgebung ihrer Hauptstadt hinaus, und sie sind unfähig, die Stämme wirksam gegen das Eindringen der Portugiesen zu schützen. Schon 1512 gelingt es den portugiesischen Gouverneuren von Safi, ihren Einfluss bis auf die Nachbarstämme von Marrakech (Awlād Mīā) auszudehnen, und die Stadt schwebt in steter Furcht vor den kühnen Unternehmungen, die mehrmals portugiesische Reiter mit ihren arabischen Verbündeten in die Nähe der Stadt führen. Der König von Marrakech knüpft in seiner Angst im Jahre 1514 Verhandlungen an, aber es ist von nichts weniger als der Rede, als dass er Vasallen tribut zahlen und in Marrakech eine portugiesische Festung erbauen soll. Der Vertrag kommt nicht zustande. Die Besetzung von Marrakech bleibt ein Traum der portugiesischen Krieger. Ein Angriff auf die Stadt unter Führung der Gouverneure von Safi und Azemmūr scheitert (23. April 1515). In dieser Zeit tauchen die saʿdischen Sharifen als Reaktion gegen die Anarchie und die Unternehmungen der Fremden aus dem Sūs auf. Aḥmed al-Aʿraǧī, der im Jahre 1513 im nördlichen Atlas erscheint, lässt sich zunächst von den Lokalfürsten, selbst von al-Nāsir, dem König von Marrakech, als Oberbefehlshaber im „Heiligen Kriege“ anerkennen. Schon im Monat April 1514 wird von seiner Anwesenheit in Marrakech berichtet. Ende 1521 setzt sich al-Aʿraǧī auf friedlichem Wege in Marrakech fest, das durch eine Hungersnot teilweise entvölkert war, und heiratet die Tochter des Königs Muḥammed b. Nāsir mit dem Beinamen Bū Shentūf. Als dieser im Jahre 1524 versuchte, sich gegen die Bevormundung durch seinen allzu mächtigen Schwiegersohn zu sträuben, bemächtigten sich al-Aʿraǧī und sein Bruder Muḥammed al-

Shaikh der Kaṣba, die bis dahin anscheinend im Besitz Bū Shentūf's geblieben war. Sie entledigten sich seiner, indem sie ihn im folgenden Jahre ermorden lassen (1525). Marrakech wird die Hauptstadt der Saʿdier. Der König von Fās, Aḥmed al-Wattāsi, versucht im Juni 1527 vergebens, sie einzunehmen. Sie bleibt bis 1534 im Besitz al-Aʿraǧī's; damals riss sie sein Bruder Muḥammed al-Shaikh an sich, der bis dahin König des Sūs gewesen war. Nach der Ermordung Muḥammed al-Shaikh's im Jahre 1557 wird al-Aʿraǧī mit sieben seiner Söhne und Enkel in Marrakech hingerichtet, um die Krone für Mawlāi ʿAbd Allāh al-Ḡhalīb sicherzustellen. Der Rest des Jahrhunderts ist für Marrakech eine Zeit hoher Blüte. ʿAbd Allāh al-Ḡhalīb nimmt eine Reihe von bedeutenden Arbeiten vor: Einrichtung eines Palastes und von Lebensmittelmagazinen in der Kaṣba; in der Stadt die Madrasa Ibn Yūsuf, die Moschee al-Mwāsin u. a. Aḥmed al-Manşūr vollendet das Werk seines Bruders und erbaut in den Jahren 1578 bis 1594 in der Kaṣba den berühmten Palast al-Badi'. Der Sultan, der durch einige Friedensjahre und eine gute Verwaltung, sowie durch das Gold aus der Eroberung des Sūdān (1391—92) reich geworden ist, residiert ständig in Marrakech und verschafft der Stadt wieder einen Glanz und einen Wohlstand, wie sie ihn seit Ende des XII. Jahrhunderts nicht mehr gekannt hat. Aber der Tod al-Manşūr's eröffnet eine Zeit voller Unruhe und Kämpfe, „um die Haare eines Kindes an der Mutterbrust bleichen zu lassen“, wie sich der Geschichtsschreiber al-Ifṛāni ausdrückt. Während Abū Fāris, der Sohn al-Manşūr's, in Marrakech zum Herrscher ausgerufen wird, wird ein anderer Sohn, Zidān, in Fās zum Sultan gewählt. Einem dritten Bruder, al-Shaikh, gelingt es, sich der Stadt Fās zu bemächtigen; dann schickt er eine Armee unter dem Oberbefehl seines Sohnes ʿAbd Allāh nach Marrakech; am 22. Dez. 1606 wird die Stadt eingenommen. Aber Zidān, der zuerst nach Tlemcen flüchtete, erreicht von dort über den Tāfilālt den Sūs und kommt überraschend in Marrakech an, lässt sich hier empfangen und zum Herrscher ausrufen, während ʿAbd Allāh b. al-Shaikh, der sich mit seinen Truppen zur Flucht wandte, mitten in den Gärten (Djānān Bekkār) angegriffen und vollständig in die Flucht geschlagen wird (am 25. Febr. 1607). Im Oktober desselben Jahres setzt ein Gegenangriff ʿAbd Allāh's ein; er schlägt die Truppen Zidān's zunächst am Wādī Tifālfalt (2. Okt. 1607), liefert eine zweite Schlacht bei Rās al-ʿAin (der Quelle des Tānsift), nimmt die Stadt wieder in Besitz und rächt sich durch eine Reihe von Blutbädern und Hinrichtungen, so dass ein Teil der Bevölkerung, der sich nach dem Gilliz geflüchtet hatte, den Muḥammed, einen Urenkel Aḥmed al-Aʿraǧī's, zum Sultan ausruft. ʿAbd Allāh wird zur Flucht gezwungen (25. Jan. 1608). Zidān, der von einer Gruppe der Bewohner zurückgerufen wird, nimmt in wenigen Tagen seine Hauptstadt von neuem in Besitz. Der Kampf zwischen Zidān und seinem Bruder al-Shaikh geht in den folgenden Jahren um den Besitz von Fās. Zidān's Wiedereroberungsabsichten scheitern. Von nun an bleibt Fās, wo völlige Anarchie herrscht, vom Königreich Marrakech getrennt. Mittlerweile mischt sich ein Marabut aus Tāfilālt namens Abū Mahallī ein (1611), um den Kämpfen zwischen den Thronanwärtern, unter denen das Volk sehr zu leiden

hatte, ein Ende zu machen. Sein Dazwischentreten erhöht die Verwirrung. Er bemächtigt sich der Stadt Marrakech (20. Mai 1612). Zidān, der nach Safi flüchtete, gelingt es mit Hilfe eines mächtigen Marabuts aus dem Sūs namens Yahyā b. 'Abd Allāh, seine Hauptstadt wieder einzunehmen. Nach einer Schlacht in der Nähe des Gilliz kehrt Zidān am 30. Nov. 1613 nach Marrakech zurück. Aber Yahyā gibt ehrgeizigen Einflüsterungen nach und empört sich selbst (Ende 1618) gegen den Herrscher, dessen Sache er zuerst so gut verteidigte. Zidān muss wiederum nach Safi flüchten. Er kehrt alsbald nach Marrakech zurück, als in den Reihen seiner Gegner Streitigkeiten ausbrechen. 'Abd al-Malik (1627—31), der Sohn und Nachfolger Zidān's, hat nur durch seine Grausamkeiten und seine Ausschweifungen ein Andenken hinterlassen. Er wird im Mai 1631 ermordet. Die Renegaten, seine Mörder, entledigen sich im Jahre 1636 auch al-Walid's, seines Bruders und Nachfolgers. Ein dritter Bruder, Muḥammed al-Shaiḫ al-Aṣḡhar, folgt ihm. Er führt nur noch ein Scheinregiment; es gelingt ihm jedoch, bis 1655 zu regieren. Aber sein Sohn Ahmed al-'Abbās gerät ganz in Abhängigkeit von den Shabbāna, einem arabischen Stamm, der ihn ermordet und die Herrschaft dem 'Abd al-Karīm mit dem Beinamen Karīm al-Hādīdī überträgt (1659). „Dieser, so berichtet al-Ifrānī, vereinigt unter seiner Herrschaft das ganze Königreich Marrakech und betrug sich vortrefflich gegen seine Untertanen“. Sein Sohn Abū Bakr folgt ihm (1668), regiert aber nur zwei Monate bis zur Ankunft des filizischen Sultans al-Rashid, der schon Herr von Fās ist und sich am 31. Juli 1668 Marrakechs bemächtigt. Als er durch einen Aufstand seines Neffen Ahmed b. Muḥriz nach Marrakech gerufen wird, stirbt er hier in dem Garten Agdāl; sein Schädel war durch den Zweig eines Orangenbaumes zerschmettert worden, auf den ihn sein durchgehendes Pferd geworfen hatte.

Mawlāi Ismā'il hat Mühe, sich in Marrakech als Herrscher ausrufen zu lassen, wo man seinen Neffen Ahmed b. Muḥriz vorzieht. Ismā'il dringt am 9. Šafar 1083 (4. Juni 1672) mit Gewalt ein. Schon im folgenden Jahre nimmt Marrakech wieder Ahmed b. Muḥriz auf. Nach zweijähriger Belagerung (März 1675—Juni 1677) nimmt Ismā'il Marrakech wieder ein und lässt es plündern. Er kehrt im Jahre 1094 (1683) nach hier zurück, auf dem Zuge nach dem Sūs gegen den noch immer aufständischen Ahmed b. Muḥriz. Marrakech ist keine Hauptstadt mehr. Mawlāi Ismā'il hat kein Interesse mehr an der Stadt, er zerstört die Paläste der Kašba, um ihre Materialien für seine Bauten in Meknes zu benutzen. Im Jahre 1114 (Febr. 1703) empört sich ein Sohn Mawlāi Ismā'il's, Muḥammed al-'Alīm, gegen seinen Vater, nimmt Marrakech ein und plündert es. Zidān, der Bruder des Empörers, wird mit der Unterdrückung beauftragt, die sich in eine erneute Plünderung umsetzt.

Nach dem Tode Ismā'il's beginnt die Anarchie von neuem. Ihr Mittelpunkt ist Meknes. Mawlāi al-Mustaḍī, von den 'Abid im Jahre 1738 zum Herrscher ausgerufen, wird von ihnen im Jahre 1740 gestürzt und durch seinen Bruder 'Abd Allāh ersetzt. Er flüchtet nach Marrakech. Sein Bruder al-Našir bleibt bis 1745 sein *Khaliḥ* in Marrakech, während al-Mustaḍī sich vergebens bemüht, sein Reich zurückzuerobern. Marrakech unterwirft sich endlich dem Mawlāi 'Abd Allāh (1746), der

seinen Sohn Sidi Muḥammed als *Khaliḥ* dorthin sendet. Dessen Verwaltung und spätere Regierung (1757—90) sind eine der glücklichsten Perioden in der Geschichte der Stadt. Sidi Muḥammed stellt die Stadt vollständig wieder her, macht sie zu seiner ständigen Residenz und empfängt dort zahlreiche europäische Gesandtschaften (im Jahre 1767 eine französische Gesandtschaft, die vom Grafen de Breugnot geführt wird) und bringt den Handel zur Entfaltung. Die Ordnung wird während seiner langen Regierungszeit nur gestört durch den unbesonnenen Aufstand eines angeblichen Marabut namens 'Umar, der an der Spitze einiger Meuteurer versucht, den Palast anzugreifen, um den Staatsschatz zu berauben. Er wird sogleich festgenommen und hingerichtet (nach den Quellen zwischen 1766 und 1772). Beim Tode Sidi Muḥammed b. 'Abd Allāh's bleibt die Lage einige Jahre lang unruhig. Nachdem die Bewohner von Marrakech dem Mawlāi Yazid den Eid geleistet haben (3. Mai 1790), nehmen sie seinen Bruder Mawlāi Hishām auf und rufen ihn zum Herrscher aus. Bei dieser Nachricht gibt Yazid die Belagerung von Ceuta auf, kehrt nach Marrakech zurück, plündert die Stadt und begeht alle möglichen Schreckenstaten (1792). Hishām, von den 'Abda und den Dukkāla unterstützt, marschiert nach Marrakech. Yazid wird in der Schlacht verwundet und stirbt einige Tage später im Palast (Februar 1792). Marrakech hält weiter zur Partei Mawlāi Hishām's; aber bald lassen die Rhāmna ihn im Stich, um Mawlāi Ḥusain, den Bruder Hishām's, zum Herrscher auszurufen (1209 = 1794/5). Während die Parteigänger der beiden Fürsten sich in Kämpfen erschöpfen, vermeidet es Mawlāi Slimān, der Sultan von Fās, irgend eine Stellung dazu zu nehmen. Die Pest befreit ihn mit einem Schlage von beiden Nebenbuhlern (Juli 1799), die sich übrigens kurze Zeit vorher doch hatten unterwerfen müssen. Die letzten Regierungsjahre Mawlāi Slimān's werden durch Unruhen in allen Teilen des Landes getrübt. Von den aufständischen Sharrāda wird er vor den Toren von Marrakech selbst geschlagen und gefangen genommen. Er stirbt am 28. Nov. 1822 in Marrakech. Mawlāi 'Abd al-Rahmān (1824—34) legt grosse Plantagen im Agdāl an und stellt die religiösen Bauwerke wieder her. Sein Sohn Muḥammed vollendet die Arbeiten in Agdāl, indem er die Wasserbassins und Leitungen wieder instand setzt. Diese beiden Regierungen bedeuten für Marrakech eine Zeit der Ruhe. Im Jahre 1862 jedoch empören sich, während Sidi Muḥammed b. 'Abd al-Rahmān mit den Spaniern in Tetuan Krieg führt, die Rhāmna, plündern den Sūḫ al-Khamīs und blockieren die Stadt, indem sie die Verbindungsstrassen und Verproviantierungen abschneiden, bis der Sultan mit Spanien Frieden schliesst und die Stadt befreit (Juni 1862).

Mawlāi al-Hasan wohnt kaum in Marrakech, hält sich aber hier verschiedene Male auf, insbesondere im Oktober 1875, um die Aufständischen Rhāmna und Awlād Bu 'l-Sba' zu bestrafen, und in den Jahren 1880 und 1885, um seine Unternehmungen nach dem Sūs vorzubereiten.

Während der letzten Regierungsjahre des Mawlāi 'Abd al-'Aziz (1894—1908) macht sich gerade in Marrakech der Widerstand gegen die europäischen Neigungen des Sultans sehr stark fühlbar. Die Xenophobie führt zur Ermordung eines französischen Arztes, des Dr. Mauchamp (19. März 1907);



der Geist des Separatismus erhebt sich, als Mawlāi 'Abd al-Ḥafiz, ein Bruder des 'Abd al-'Aziz und Gouverneur der südlichen Provinzen, zum Sultan ausgerufen wird (24. Aug. 1907). Aber als 'Abd al-Ḥafiz Beherrscher des ganzen Reiches geworden war (24. Aug. 1907) und am 24. März 1912 den Vertrag unterzeichnet hatte, durch den das Protektorat Frankreichs und Spaniens in Marokko anerkannt wurde, beginnt die fremdenfeindliche Bewegung von neuem. Der mauretanische Marabut al-Hiba lässt sich zum Herrscher ausrufen und setzt sich in Marrakech fest. Er kann sich aber hier nur kurze Zeit behaupten. Nachdem seine Truppen bei Sidi Bū 'Othmān am 6. Sept. 1912 geschlagen sind, besetzen die französischen Truppen am Tage darauf Marrakech.

Beziehungen zu Europa. Fünf Franziskaner, die vom heiligen Franziskus entsandt waren, wurden am 16. Januar 1220 in Marrakech hingerichtet, weil sie versucht hatten, die Muslime zum Christentum zu bekehren und in ihren Reden den Propheten Muḥammed beleidigt hatten. Durch ihre Hinrichtung wurde die Kurie auf Marokko aufmerksam. Von Honorius III. wurde im Jahre 1225 eine Missionsstation und ein Bischofssitz geschaffen für die Seelsorge unter den christlichen Bewohnern Marokkos (Kaufleuten, Sklaven und Soldaten der Miliz des Sultans). Schon in der Almoraviden-Zeit hatten die Sultane christliche Soldaten; diese rekrutierten sich aus den Gefangenen, die in Sklaverei geraten waren, und aus der mozarabischen Bevölkerung Andalusiens, die sie in ganzen Dörfern nach Marokko deportiert hatten. Als Abu 'l-'Ulā Idris al-Ma'mūn im Jahre 1227 mit Hilfe christlicher Truppen, die ihm vom König von Kastilien zur Verfügung gestellt waren, sein Reich erobert hatte, musste er auf die Christen Rücksicht nehmen. Er räumte ihnen verschiedene Vorrechte ein, darunter den Bau einer Kirche in Marrakech und die öffentliche Ausübung ihres Kultes. Diese Kirche, die Liebfrauenkirche hieß und in der Kašba wahrscheinlich der Moschee al-Manšūr gegenüber lag, wurde schon 1232 während eines Aufstandes zerstört. Aber die christlichen Soldaten konnten weiterhin, wenigstens insgeheim, ihren Kult ausüben, und der Bischofssitz in Marrakech, der von dem Ertrag einer Abtei in Sevilla unterhalten wurde, bestand, solange es reguläre christliche Milizen in Marokko gab, d. h. bis zum Ende des XIV. Jahrhunderts. Den Titel Bischof von Marrakech führten bis zum Ende des XVI. Jahrh. die Weihbischöfe von Sevilla. Vgl. P. A. Lopéz, *Los Obispos de Marruecos desde el siglo XIII.* in *Archivos Ibero-Americanos*, No. XLII (1920). Ein spanischer Franziskaner, der Bruder Juan de Prado, der mit der Absicht, wieder eine Missionsstation einzurichten, kam, wurde im Jahre 1631 in Marrakech hingerichtet. Einige Jahre später wurde in der Kašba neben dem Sklavengefängnis wieder ein Kloster gegründet (1637). Es wurde im Jahre 1659 oder 1660 nach dem Tode des letzten Sa'diers zerstört. Von da ab waren die Franziskaner gezwungen, im *Mellāḥ* zu wohnen, wo sie bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts eine Kapelle und ein Kloster behielten. Christliche Kaufleute durften im Mittelalter Marrakech nicht viel aufsuchen. Der Handel mit Europa ging in Ceuta vor sich, von wo die muslimischen Kaufleute die Waren in das Innere des Landes brachten. Im XVI. Jahrhundert liess 'Abd Allāh al-Ghālīb im Suḵ einen *Fondaḵ* oder

„doana“ erbauen, wo die christlichen Kaufleute wohnen konnten. Aber die meisten von ihnen, die nach Marrakech kamen, zogen es vor, sich im Judenviertel einzuquartieren. Hier brachte man gewöhnlich auch die fremden Gesandten unter, wofür man sie nicht in einem der Gärten des Palastes ihre Zelte aufschlagen liess.

Bauwerke. Die heutige Umwallung von Marrakech besteht aus einer starken Mauer aus Stampferde von ungefähr 6 m Höhe, die alle 80 oder 100 Meter mit rechteckigen Basteien besetzt ist. Bāb Aghmāt, Bāb Ailān, Bāb Dabbāgh, die heute noch mehr oder weniger umgestaltet vorhanden sind, werden schon 524 (1130) in dem Bericht über den Angriff der Almohaden auf Marrakech erwähnt. Bāb Yintān, Bāb al-Makhzen, die dort gleichfalls genannt werden, sind verschwunden. Bāb al-Ṣaliḥa (verschunden, an der Stelle des *Mellāḥ*) und das noch vorhandene Bāb Dukkāla kommen in den Berichten über die Einnahme der Stadt durch die Almohaden vor (1147). Der Verlauf der Mauer hat sich also nicht geändert. Sie ist teilweise wiederhergestellt worden, je nachdem die Stampferde zusammengefallen war; aber es ist anzunehmen, dass eine Anzahl von Mauerstücken vor allem im Westen und Südwesten noch aus der Gründungszeit stammen, ebenso mindestens drei Tore, die alle drei zugemauert wurden und gerade deswegen noch vorhanden sind, wenn sie auch ihren Namen verloren haben. Es gab in Marrakech nach Abu 'l-Fidā' (XIV. Jahrh.) siebzehn, nach Leo Africanus (Anfang des XVI. Jahrh.) 24 Tore. Es würde sehr schwierig sein, eine genaue Liste darüber aufzustellen; denn einige sind aufgehoben und andere seitdem geschaffen worden oder haben mehrere Namen nacheinander geführt. Ibn Faḍl Allāh al-'Umari (Anfang des XIV. Jahrh.) fügt zu den schon erwähnten Namen das Bāb Nfis, Bāb Muḥriḳ, Bāb Messūfa, Bāb al-Raḥā hinzu, die alle vier verschwunden sind, sowie Bāb Taghzūt, Bāb Fās (heute Bāb al-Khamīs), die noch bestehen. Die einzigen bedeutenden Veränderungen, die seit der Gründung an den Mauern Marrakechs vorgenommen wurden, sind der Bau der Kašba im Süden und die Anlage des Viertels Sidi Bel 'Abbās im Norden. Die Zāwiya, die noch im XVI. Jahrhundert ausserhalb der Stadtmauer jenseits des Bāb Taghzūt lag, wurde mit allen ihren Dependenzien in die Stadt einbezogen.

Die Kašba. Die kleine Kašba und der Palast Dār al-'Umma, die von Yūsuf b. Tashfin erbaut wurden, lagen nördlich von der heutigen Buchhändlermoschee oder Kutubiya. 'Alī b. Yūsuf errichtete in demselben Viertel noch andere Paläste mit Namen Sūr al-Ḥadjar oder Kašr al-Ḥadjar, weil sie aus Steinen vom Gilliz erbaut waren zu einer Zeit, als alle anderen Bauten der Stadt aus rohen Backsteinen oder aus Stampferde bestanden. Hier nahmen die ersten Almohaden Wohnung. Nach einer ziemlich unklaren Stelle im *Istibṣār* scheint Abū Ya'qūb Yūsuf mit dem Bau eines „Forts“ im Süden der Stadt begonnen zu haben; aber erst Ya'qūb al-Manšūr erbaute die neue Kašba (1189–97), d. h. er schloss an die Südmauer der Stadt eine neue Umwallung an, in der er Paläste, eine Moschee und eine ganze Stadt erbaute. Von den Almohaden-Palästen ist nichts übriggeblieben, aber man kann an Mauerteilen und verschiedenen Resten die alte Umwallung wenigstens an der Nord- und Ostseite verfolgen. Auch hier hat sich der Verlauf der Mauer kaum geändert. Das prachtvolle Tor

aus gehauenen Stein, durch das man heute in die Kašba gelangt, soll noch zu den Bauten al-Manšūr's gehören. Sein heutiger Name Bāb Agnāu („Neger-tor“) kommt in keinem alten Texte vor. Es entspricht wahrscheinlich dem Bāb al-Kuhl („Tor der Schwarzen“), das häufig von den Geschichtsschreibern erwähnt wird.

Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmari im XIV. und Leo Africanus und Marmol im XVI. Jahrh. haben trotz einiger unklarer Stellen ziemlich genaue Beschreibungen von der Kašba in Marrakech hinterlassen. Zur Almohadenzeit bestand die Kašba aus drei deutlich voneinander unterschiedenen Teilen. Eine erste Umwallung im Nordwesten um die noch vorhandene Moschee al-Manšūr's enthielt die Amtsräume der Polizei, die Ämter der almohadischen Stämme und die Kaserne der christlichen Soldaten. Von hier aus kam man durch das Bāb al-Tūbul in eine zweite Umwallung; hier lagen um einen riesigen Platz, *Asārāg*, dem „Cereque“ bei Marmol, Wachthäuser, die Amtsräume des Wezirs der Armee, ein Gästehaus, eine *Madrasa* mit ihrer Bibliothek und ein grosses Gebäude mit Namen *al-Saḳāʾif* („die Säulenhallen“), der „Acequie“ bei Marmol, das die Hauptglieder der almohadischen Verwaltung, die „Zehn“, die „Fünzig“, die „Tolbā“, die Pagen (*Ahl al-Dār*) inne hatten. Der Königspalast, der zuweilen in Anlehnung an den Palast von Granada die Alhambra von Marrakech genannt wurde, hatte seinen Eingang am *Asārāg* und nahm den ganzen östlichen Teil der Kašba ein. Die Paläste al-Manšūr's waren noch am Anfang des XVI. Jahrhunderts vorhanden, als die Sa'dier hier Wohnung nahmen. ʿAbd Allāh al-Ghālīb bezog sie in die von ihm erbauten neuen Paläste ein. Aḥmed al-Manšūr fügte in den nach Norden zu gelegenen Gärten den berühmten Palast al-Badi' hinzu, der durch seine Ausdehnung wie durch seine Pracht bekannt war. Es sind davon nur noch unförmige Trümmer übriggeblieben, aber der Grundriss ist vollständig sichtbar. Mawlāi Ismāʿil hatte ihn zerstören lassen, um die Baumaterialien verwenden zu können. Die Kašba blieb so verwüstet, dass Sidi Muḥammed b. ʿAbd Allāh, als er im Jahre 1746 als Gouverneur nach Marrakech kam, gezwungen war, im Zelte zu wohnen, bis seine Neubauten vollendet waren. Ihn verdankt man einen bedeutenden Teil des heutigen Palastes mit seinem Innengarten (*Arṣat al-Nil*). Andere Arbeiten wurden seitdem von Mawlāi Slimān und seinen Nachfolgern ausgeführt. Grosse unvollendete Bauwerke stammen nur von Mawlāi ʿAbd al-Hafiz. Ausser dem Bāb Agnāu führen noch folgende Tore in die Kašba: Bāb Berrima und Bāb al-Aḥmar im Osten; Bāb Ighli und Bāb Ḳšiba im Westen. Riesige Domänengärten gehören zu dem Palast: Djnān al-ʿĀfiya, Agdāl, Djnān Riḍwān, Ma'mūniya, Manāra; letzterer liegt 2 km westlich von der Stadt und enthält seit dem XVI. Jahrhundert ein Lustschlösschen der Sultane. Der Palast Dār al-Baiḍa' im Agdāl steht gleichfalls an der Stelle eines sa'dischen Palastes. Er ist von Sidi Muḥammed b. ʿAbd Allāh wieder aufgebaut und seitdem instand gehalten worden. Die Gärten im Agdāl scheinen schon im XII. Jahrhundert von ʿAbd al-Mu'min angelegt zu sein.

Die Moscheen. Von den ersten Almoraviden-Moscheen ist nichts erhalten; bei dem Bau einer von diesen Moscheen hatte Yūsuf b. Tashfin selbst zum Zeichen der Demut mit den Maurern gearbeitet. Aber die Hauptmoschee des ʿAlī b. Yūsuf, wo Ibn Tūmart eine Zusammenkunft mit dem

Sultan hatte, hat noch ihren Namen beibehalten, obwohl sie verschiedentlich neu erbaut wurde. Als die Almohaden von Marrakech Besitz ergriffen, zerstörten sie alle Moscheen unter dem Vorwande, dass sie schlecht geostet seien. Die Moschee ʿAlī b. Yūsuf's wurde nur teilweise zerstört und wieder aufgebaut. ʿAbd Allāh al-Ghālīb setzte sie in der Mitte des XVI. Jahrhunderts wieder instand. Die heutigen Bauten und das Minaret stammen von Mawlāi Shman (1792—1822).

Die Kutubiya. ʿAbd al-Mu'min baute gleich nach dem Einzug der Almohaden in Marrakech eine erste Kutubiya, von der noch einige Überreste vorhanden sind und deren Grundriss wiederhergestellt werden konnte. Da sie schlecht geostet war, liess er in der Verlängerung der ersten, aber in einem spitzen Winkel zu ihr eine neue Moschee, die heutige Kutubiya, erbauen. Sie hat ihren Namen nach den hundert Buchläden, die sich früher auf ihrem Vorhof befanden. Es ist ein sehr ausgedehntes Gebäude mit 17 Schiffen, das mit seinen Verzierungen aus Stuck, seinen Stalaktitkuppeln, seinem geschnitzten Gebälk, seinen Kapitälern und seiner prächtigen eingelegten Kanzel (*Minbar*) das bedeutendste und zugleich das unversehrteste Beispiel für die Kunst der Almohaden ist. Das Minaret, das von ʿAbd al-Mu'min begonnen wurde, ist erst unter seinem Sohne al-Manšūr vollendet worden (1195). Es ist 69 m hoch und beherrscht mit seiner mächtigen Silhouette die ganze Stadt und den Palmengarten. Es ist das Vorbild der Giralda in Sevilla und des Hassān-Turmes in Rabat. Verziert ist es mit Arkaden, die früher durch stellenweise noch sichtbare Malereien hervorgehoben waren, und an der Spitze mit einem Keramikband.

Die Kašba-Moschee oder Moschee al-Manšūr's ist das Werk Ya'qūb al-Manšūr's. Sie wurde um 1189—95 begonnen und mit grosser Pracht aufgeführt. Sie ist von Grund auf umgebaut worden, und zwar zuerst von dem Sa'dier ʿAbd Allāh al-Ghālīb, sodann im XVIII. Jahrhundert von Muḥammed b. ʿAbd Allāh, und zuletzt von Mawlāi ʿAbd al-Raḥmān (1822—59). Das Minaret aus Backstein ist gut erhalten und mit grüner Keramik prächtig verziert. Die kleine durchbrochene Haube trägt ein *Djāmūr* aus drei vergoldeten Kupferkugeln, die in den Legenden von Marrakech eine grosse Rolle spielen. Man glaubte, sie seien aus reinem Gold und bezaubert, so dass niemand sie fortnehmen könne, ohne die schlimmsten Unglücksfälle auf sich zu lenken. Diese Legende ist oft irrtümlich dem *Djāmūr* der Kutubiya beigelegt worden.

Unter den religiösen Bauwerken von Marrakech, die von archäologischem Interesse sind, seien noch genannt: die Minarette der Moschee Ibn Šālah (vom Jahre 731 = 1331 datiert) und des Heiligtums Mawla ʿI-Ḳšūr, die zur Merinidenzeit im traditionellen Stile der Almohaden erbaut wurden; ferner zwei sa'dische Moscheen: die Moschee al-Mwāsīn oder Sharifenmoschee, die auf ʿAbd Allāh al-Ghālīb zurückgeht, und die Moschee Bāb Dukkāla, die im Jahre 965 (1557/8) von Lālla Mas'ūda, der Mutter des Sultans Aḥmed al-Manšūr, erbaut wurde.

Madrasa. Eine almohadische Madrasa, die errichtet wurde, „um hier die Kinder des Königs und andere aus seiner Familie zu unterweisen“, gehörte zu den Bauten des Ya'qūb al-Manšūr. Diese königliche Schule wich zweifellos stark von den späteren merinidischen Madrasen ab. Sie lag



auf dem grossen Platz vor dem Palaste und war zur Zeit Leos noch vorhanden. Der Merinide Abu 'l Hasan baute um 1347 eine andere Madrasa, die gleichfalls von Leo beschrieben wird. Sie lag nördlich von der Kašba-Moschee, wo man noch einige Überreste findet. Die Madrasa Ibn Yūsuf ist nicht, wie man gewöhnlich behauptet, eine Erneuerung der merinidischen Madrasa. Es ist eine Schöpfung 'Abd Allāh al-Ghālīb's, die nach einer Inschrift aus dem Jahre 972 (1564/5) stammt; sie ist das einzige erhaltene Beispiel einer sa'dischen Madrasa.

Die Gräber der Sa'dier. Die beiden ersten Begründer der Dynastie ruhen neben dem Grabe des Sidi Muḥammed b. Slimān al-Djazūlī in dem Viertel Riyād al-'Arūs. Von 1557 ab wurden ihre Nachfolger südlich von der Kašba-Moschee bestattet. Es gab dort, wahrscheinlich seit der Almohadenzeit, einen Friedhof, der noch Gräber aus dem XIV. Jahrhundert enthält. Die prächtigen *Kubba's*, welche die Gräber der Angehörigen der sa'dischen Dynastie bedecken, müssen zu zwei verschiedenen Zeiten erbaut sein. Die östlichen und die Kubba über dem Grabe Muḥammed al-Shaikh scheinen von 'Abd Allāh al-Ghālīb zu stammen. Die andere, die aus drei Sälen besteht, scheint von Aḥmed al-Manšūr (gest. 1603) errichtet zu sein, um sein Grab aufzunehmen.

**Litteratur:** Arabische Autoren: Vgl. die Indices zu den Ausgaben des al-Bakrī (Übers. Slane, 1859), al-Idrīsī (ed. u. Übers. Dozy u. de Goeje, 1866), Ibn al-Athīr (Übers. Fagnan, 1901); E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'Histoire almohade*, 1928; *Chronique al-mohade anonyme*, ed. u. Übers. E. Lévi-Provençal, in *Mélanges René Basset*, II (1925); Zerkashī (Übers. Fagnan, 1895); al-Marrākushī (Übers. Fagnan, 1893); Abu 'l-Fidā' (Übers. Solvet, 1839); Ibn Faḍl Allāh al-'Umārī, *Masālik* (Übers. Gaudfroy-Demombaynes, 1927); Ibn Khaldūn, *Ibar* (Übers. de Slane, 1852); al-Ifrānī, *Nuḥḥat al-Hādī* (ed. u. Übers. Houdas, 1889); al-Zaiyānī (ed. u. Übers. Houdas, 1886); al-Nāsiri, *Istikṣā'*, Teilübers. in *A M*, IX, X, XXX, XXXI; Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, 1924; vgl. auch: *Kitāb al-Istibṣār*, Übers. Fagnan, 1899; *al-Hulal al-marwṣhiya*, Tunis 1329; Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-Kirṭās*, ed. Tornberg, 1846, Übers. Beaumier, 1860; Leo Africanus, ed. Schefer, I (1896); Ibn al-Muwakkīt, *al-Sa'adat al-abadiya*, Fās 1336; al-'Abbās b. Ibrāhīm al-Marrākushī, *Iḥḥār al-kamāl*, Fās 1334. Europäische Autoren: Damião de Góis, *Crónica do felicissimo Rei D. Manuel*, ed. D. Lopes, Coimbra 1926; Marmol Carvajal, *Descripción general de Affrica*, II (Granada 1573; franz. Übers. 1667); H. de Castries, *Sources inédites de l'Histoire du Maroc, passim*, vgl. die Indices der Serie *France et Pays-Bas*; Matias de S. Francisco, *Relación del viaje . . . que hizo à Marruecos el Ven. P. Fr. Juan de Prado*, Madrid 1643; G. Höst, *Nachrichten von Marokos und Fes*, Kopenhagen 1781; L. de Chénier, *Recherches historiques sur les Maures*, III (1787); Jackson, *Account of the Empire of Morocco*, 1809; Ali Bey el-Abbassi, *Voyages*, I (1814); Paul Lambert, *Notice sur la ville de Maroc*, in *Bull. de la Soc. de Géogr.*, 1868; Gatell, *Viages por Marruecos*, Madrid 1869; Edm. Doutté, *Merrakech*, 1905; P. Champion, *Rabat et Marrakech (Les villes d'art célèbres)*, 1926; H. de Castries, *Du nom d'Alhambra donné au palais*

*du souverain à Marrakech et à Grenade*, in *J A*, 1921; P. de Cénival, *L'Eglise chrétienne de Marrakech*, in *Hespérus*, 1927; H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et Forteresses almohades*, in *Hespérus*, 1925—27; Gallotti, *Le Lanternon du minaret de la Koutoubia de Marrakech*, ebd., 1923; G. Rousseau u. F. Arin, *Le mausolée des princes sa'diens à Marrakech*, 1925; H. de Castries, *Le Cimetière de Djama el-Mansour*, in *Hespérus*, 1927; G. Aimel, *Le Palais d'el Bedī' à Marrakech*, in *Archives Berbères*, 1918; Charles Terrasse, *Medersas du Maroc*, 1928; Cap. Bég-béder, *Notes sur l'organisation administrative de la Région de Marrakech*, in *Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc*, 1921; Voinot, *Les tribus guich du Haouz de Marrakech*, in *Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéologie d'Oran*, 1928; in *France-Maroc*, 1919—21, mehrere Artikel von Aimel, Doutté, Guichard, u. a. . .; Légey, *Contes et légendes populaires recueillis à Marrakech*, 1926. (PIERRE DE CÉNIVAL.)

AL-MARRĀKUSHĪ. [Siehe 'ABD AL-WĀḤID.]

MARŠAD (A.), von *raṣāda*, „am Wege warten, beobachten, aufauern“, ursprünglich jede Stelle, an der man Wache hält, also z. B. ein Zollhaus, dann (mit oder ohne *al-Kawākib*) die Sternwarte. Auch *al-Raṣad* wird in der Bedeutung Sternwarte gebraucht. „Die Sterne für jemand befragen“ heisst *raṣada li-fulān*, während die messende Beobachtung mit Instrumenten durch das Verbum *kāsa* (vgl. *Kiṣās* = astronom. Ortsbestimmung und *Miṣyās* = Gnomon) ausgedrückt wird.

Die arabischen Sternwarten haben ihre Vorbilder und Vorläufer in den persischen, indischen, griechischen und babylonischen Sternwarten und deren Instrumentarien. Über die Einrichtung der ältesten Sternwarten ist nicht eben viel bekannt. Es ist aber selbstverständlich, dass wenn man von der Beobachtung und Aufzeichnung einzelner Himmelserscheinungen, die man als Vorzeichen für Glück oder Unglück betrachtete, zu exakter Verfolgung der Bewegungen der Gestirne fortschritt, auch einfache Instrumente zur Bestimmung der Zeit und zur Messung von Bogen und Winkeln an der Himmelskugel notwendig wurden. Sie müssen in Form von Sonnenuhren, Sand- oder Wasseruhren, Messlatten und geteilten Kreisen schon auf den babylonischen Tempeltürmen vorhanden gewesen sein, die als Sternwarten dienten. Zur Zeit des Ptolemäus waren sicher im Gebrauch Sonnen- und Wasseruhren, ein dem Himmelsäquator paralleler geteilter Kreis, der zur Bestimmung der Äquinoktien und der Jahreslänge diente, ein Meridiankreis, die Armillarsphäre und das Astrolab oder Planisphärium. Die arabischen Astronomen haben aber ihre Wissenschaft zunächst von Indern und Persern erhalten, bei denen Astrologie und praktische Astronomie in hoher Blüte standen. Wenn die ersten astronomischen Beobachtungen unter dem Khalifat der Abbasiden zu Gondešāpūr gemacht und wenn die ersten astronomischen Werke aus dem Sanskrit und Pehlewī übersetzt wurden, so kann kein Zweifel bestehen, dass auch die Einrichtungen der Sternwarte zu Baghdād ihre Vorbilder in persischen und indischen Sternwarten gehabt haben. Al-Battānī beschreibt in seinem astronomischen Werk die Herstellung einer Sonnenuhr (*al-Ruḥḥama*), eines Himmelsglobus (*al-Baiḍa*), eines Mauerquadranten (*al-Ruḥ* oder *al-Libna*) und eines Triquetrams (*al-'Idāla al-ṭawila* oder *Dhāt al-Shu'batain*). Die vielseitigste Verwen-

dung aber fand in der arabischen Epoche das nicht an einen festen Ort gebundene Astrolab (vgl. oben, I, 520—22). Die Zahl der Astrolabverfertiger, der Beobachter und der Verfasser von astronomischen Tafeln seit Beginn der 'Abbāsidenzzeit ist unübersehbar, und der Wettstreit der Fürsten, die astronomischen Grundlagen der Astrologie immer genauer zu gestalten, führt auch zur Verbesserung der Instrumente und der sonstigen Einrichtungen der Sternwarten. Es genüge, unter vielen die Sternwarte zu Kairo zu nennen, an der Ibn Yūnus (gest. 400—1 = 1009) die Hākimitischen Tafeln vollendete, die Sternwarte zu Nishāpūr, wo al-Khāzini (gest. Anfang des VI. = XII. Jahrh.) beobachtete, die Sternwarte zu Marāgha, die Naṣir al-Din al-Tūsī im Auftrag des Mongolenkhāns Hūlāgū 1259 mit vielfach neuen Instrumenten errichtete, und die Sternwarte zu Samarkand, an der Ulūgh Beg die Astronomen seiner Zeit beobachten liess. Ihm in vielen Stücken folgend, aber bereits durch die europäische Astronomie angeregt, hat dann Djai Singh in Indien jene gewaltigen Sternwarten erbaut, deren Reste in Delhi, Djaipur, Udjain, Benares und Mathura heute noch Bewunderung erregen.

**Litteratur:** Zu den von C. A. Nallino in den Artikeln ASTROLOGIE, ASTRONOMIE und ASTROLAB gemachten Litteraturangaben vgl. noch F. Wiedemann, *Zur Trigonometrie u. Geodäsie, Beitr. z. Gesch. der Naturw.*, XVIII, in *SB PMS Erlg.*, XLI (1909), 31—46; G. R. Kaye, *The astronomical observatories of Jai Singh, in Archaeolog. Survey of India, New Imperial Series*, XL (1918), 80—3; J. Frank, *Zur Geschichte des Astrolabs*, Erlangen 1920; Carra de Vaux, *Penseurs de l'Islam*, Paris 1921, II, 194—252; K. Schoy, *Die Gnomonik der Araber*, Berlin 1923; ders., *Sonnenuhren der spätarabischen Astronomie*, in *Isis*, VI (1924), 332—60; E. Wiedemann, *Über ein von Ibn Sinā (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument, in Z. f. Instrumentenkunde*, XLV (1925), 269—75; H. Seemann und Th. Mittelberger, *Das kugelförmige Astrolab*, (*Abh. z. G. d. Naturw.*, VIII), Erlangen 1925; J. Frank und M. Meyerhof, *Ein Astrolab aus dem indischen Mogulreiche*, Heidelberg 1925; E. Wiedemann, *Naṣir al-Din al-Tūsī, Beitr. z. G. d. Naturw.*, LXXVIII, in *SB PMS Erlg.*, LX (1928), 289—316; P. Schmalz, *Zur Geschichte des Quadranten bei den Arabern*, München 1929. (J. RUSKA)

**MARTHIYA** (A., Plur. *Marāthi*), verschieden übersetzt, entweder mit Elegie oder mit Trauerlied, ist im Arabischen (und andern Sprachen, die es dem Arabischen entlehnt haben) ein Gedicht zum Gedächtnis eines Toten. Die Bezeichnung Elegie ist in den meisten Fällen kaum angebracht, da solche Gedichte etwas von dem Stil der griechischen und lateinischen Gedichte dieses Namens abweichen; es gibt einige bemerkenswerte Ausnahmen, und das schönste Beispiel einer wirklichen Elegie ist vielleicht das Gedicht einer Frau namens Barra al-Kināniya, das im *Kitāb al-Ikhtiyārāin* erhalten, aber noch nicht veröffentlicht ist. Es war bei den alten Arabern Sitte, dass nach dem üblichen *Nawḥ* oder Klagegesang der Weiber ein dichterisch begabtes Mitglied der Familie das Andenken an die edlen Eigenschaften und Taten des Verschiedenen in einem Gedichte feierte. In der Regel enthalten diese Gedichte kein *Tashbīb* oder erotische Einleitung wie gewöhnliche *Qaṣiden* und

haben in vielen Fällen eine Besonderheit in ihrer Diktion, indem sie einen inneren Reim ähnlich dem *Sadīq*, den sogenannten *Tarṣīf*, verwenden. Dies ist von Rhodokanakis in seiner Analyse der Gedichte al-Khansā's eingehend besprochen worden, findet sich aber auch in vielen anderen *Marthiya's*. Im Hinblick auf den weitverbreiteten, ja geradezu allgemeinen Glauben der alten Araber an Fatalismus schmücken viele Dichter ihre Gedichte mit Beschreibungen, die zeigen, dass nichts dem unvermeidlichen Schicksal entronnen kann. Ein typisches Beispiel ist das lange Gedicht Abū Dhū'aib's (*Diwān*, N<sup>o</sup>. 1; *Mufaḍḍaliyāt*, N<sup>o</sup>. 126), in welchem die Unmöglichkeit für Mensch und Tier, dem Tode zu entronnen, in drei lebendigen Bildern vor Augen geführt wird. Dieser Tradition sind die arabischen Dichter von den Zeiten des Heidentums bis zum heutigen Tage gefolgt, und die zahllosen Gedichte, die z.B. auf den Tod des ägyptischen Staatsmannes Zaghlūl Pasha geschaffen wurden, beweisen, dass der Geschmack an ihnen noch nicht abgenommen hat. Die gesammelten Gedichte al-Zahāwī's, des hervorragendsten lebenden Dichters im 'Irāq, füllen verschiedene Seiten mit der Trauer um Zaghlūl. Aus älterer Zeit sind Gedichte in beträchtlicher Anzahl erhalten, und von der *Ḥamāsa* Abū Tammām's an hat fast jede Anthologie ein besonderes Kapitel: *Marāthi*. Ausserdem haben verschiedene Gelehrte der früheren Zeit besondere Sammlungen dieser Litteraturgattung veranstaltet; eine dieser Sammlungen, die des küfischen Grammatikers Ibn al-A'rābi, ist erhalten und wurde nach einem unvollständigen Manuskript von W. Wright veröffentlicht. Der hervorragendste Dichter dieser Poesiegattung ist jedoch eine Frau, al-Khansā<sup>2</sup>.

**Litteratur:** W. Wright, *Opuscula Arabica*, Leiden 1859, S. 97—136; Rhodokanakis, *al-Hansa und ihre Trauerlieder*, Wien 1904; Ibn Rashik, *Umda*, Kairo, II, 117—26; die Kapitel über *Marāthi* in der *Ḥamāsa* des Abū Tammām, al-Buhturī und Ibn al-Shadjari. (F. KRENKOW)

**MARTOLOSEN.** Die Wörterbücher geben für *martolos* und *martolos* an: „christliche Soldaten, Freiwillige in der osmanischen Armee“. Das Wort ist anscheinend bei türkischen Schriftstellern nicht zu finden, wohl aber häufig in abendländischen Werken und Urkunden.

Leunclavius (*Annales*, S. 142) erklärt *martelos* mit „Räuber“; Ricaut (ital. Übers. von C. Belli, *Istoria dello stato presente dell' Impero ottomano*) berichtet, dass in Budapest 300 *martoloi*, d. h. „Infanterie“ in Garnison lagen; M. Sanudo (*Diarii*, XXXVI, 271) erwähnt einen Sbolovach, „einen sehr tapferen Mann und grossen *martellosso*“, der den Türken diene und in einem Gefecht bei Zara in Dalmatien fiel. Nach Lazaro Soranzo (*L'Ottomanno*, 4. Ausg., Neapel 1600, S. 110—11) bedeutet *martelos* Spion und Dieb.

Sathas (*Monum. Historiae Hellenicae*, IV, S. LVI, N<sup>o</sup>. 4) leitet das Wort (*martolosi*, *martalosi*, *martelosi*, *martellosi*, *armatoli*) von *ἀρματολός* ab und bezeichnet sie als Abenteurer, die den Türken dienten, oft im Gegensatz zu den „Stradioti“, die für die Venezianer fochten.

Von Hammer (*G O R*, IV, 211—12) bezeichnet die *martolosi* als Räuberbanden, die an den Grenzen von den Türken gegen die Venezianer und Dalmatiner bewaffnet wurden; er zitiert Pouqueville, der die Etymologie *ἀρματολός* vertritt, neigt aber selbst zu einer Ableitung aus dem Ungarischen.



Pouqueville's und Sathas' Erklärungen scheinen uns am wahrscheinlichsten. Das Wort war nicht auf die Briganten der Westgrenze des osmanischen Reiches beschränkt, sondern wurde auch auf die bewaffneten Banden Freiwilliger (XVI.—XVII. Jahrh.) in der Donagegend gebraucht (Jorga, *Geschichte des osm. Reiches*, III, 419; Hurmuzaki, *Documente usw.* XII, 130). (ETTORE ROSSI)

**MARUF AL-KARKHI**, ABO MAHETZ B. FIRUZ oder FIRUZÂN, gestorben im Jahre 200 (815/6), bekannter Einsiedler und Mystiker der Baghdäder Schule. Die *Nisba* al-Karkhi bezieht sich wahrscheinlich auf Karkh Bādjaddā, eine Gemeinde im östlichen Irāk (Sam'āni, *Ansāb*, Fol. 478<sup>b</sup>, Z. 10; vgl. Yāqūt, *Muṣṭarik*, ed. Wüstenfeld, S. 369, 8 ff.), obgleich einige Quellen ihn mit dem Baghdäder Stadtviertel Karkh in Verbindung bringen. Seine Eltern sollen Christen gewesen sein; nach Ibn Taghribirdi (ed. Juynboll und Matthes, I, 575) waren sie Šābi'ier aus dem Bezirk Wāsiṭ. Bakr b. Khunais al-Kūfi und Farqād al-Sabakhī, ebenfalls aus Kūfa, werden als seine Lehrer im Šūfismus bezeichnet (Abū Ṭalib al-Makkī, *Kūṭ al-Ḥulūb*, I, 9; *Fihrist*, S. 183). Von denen, die seine Schüler waren oder die unter seinem Einfluss standen, ist der bekannteste Sari al-Sakati, der wiederum der Lehrer Djunaid's war. Die Erzählung, dass Maruf ein Klient des šī'itischen Imām 'Alī b. Mūsā al-Ridā war, dass er vor diesem sein Bekenntnis zum Islām abgelegt und seine Eltern zum gleichen Schritt veranlasst habe, verdient keinen Glauben. Folgende Aussprüche werden ihm u. a. zugeschrieben: „Liebe kann der Mensch nicht lernen; sie ist eine Gabe Gottes und kommt von seiner Gnade“. „Den Heiligen sind drei Kennzeichen eigen: Ihre Sorge ist für Gott, ihre Tätigkeit in Gott und ihre Flucht zu Gott“; „Šūfismus heisst die Wirklichkeiten (*Ḥaqā'ik*) erfassen und verzichten auf das, was in Händen erschaffener Wesen ist“. Maruf wurde als ein Heiliger verehrt, und sein Grab in Baghdād am Westufer des Tigris hat immer noch einen grossen Zustrom von Pilgern. *Ḳuṣṣairi* erzählt, das Volk pflege dorthin zu pilgern, um Regen zu erbitten; man sage: „Das Grab Maruf's ist ein erprobtes Mittel“ (*Tiryaḳ mudjarrab*).

*Litteratur:* *Ḳuṣṣairi, Risāla*, Kairo 1318, S. 11; Hudjwiri, *Kashf al-Mahjūb*, ed. Schukovski, Leningrad 1926, S. 141 = Übers. Nicholson, S. 113; Aṭṭar, *Tadhkirat al-Awliyā*, ed. Nicholson, I, 269 ff.; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, N<sup>o</sup> 371; Übers. de Slane, *Biographical Dictionary*, II, 88; *Djāmī, Nafahāt al-Uns*, ed. Lees, S. 42; Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, S. 207; Nicholson, *The origin and development of Sūnism*, in *J.R.A.S.* 1906, S. 306. (R. A. NICHOLSON)

**MARUF RUSAFI**, einer der besten gegenwärtigen arabischen Dichter, geboren zu Baghdād von einem kurdischen Vater und einer Beduinmutter im Jahre 1292 (1875). Seine *Āṣiden* wurden in einem *Diwān* gesammelt und von Muḥyi 'l-Dīn al-Khaiyāt herausgegeben (Beirut 1910), in einer ganz originellen Anordnung: 1. *Kawmīyat*, 2. *Idṭima'īyat*, 3. *Tarikhīyat*, 4. *Wasfīyat*; Rufā'īl Buṭṭī hat eine ausgezeichnete Abhandlung über ihn geschrieben (in *al-Adab al-ʿaṣrī fī 'l-Irāk al-ʿarabī*, Kairo: Salafiya 1922, S. 67—96).

(L. MASSIGNON)

**MARUT**. [Siehe HĀRUT und MARUT.]

**MARW**. [Siehe MERW.]

**AL-MARWA**. [Siehe AL-SAFĀ.]

**MARWÂN B. AL-HAKAM**, Stammvater der Marwāniden-Khalifen, geboren in Mekka oder Ṭā'if, wahrscheinlich mehrere Jahre vor der Hidjra. Die Überlieferung, die für seine Geburt das Jahr 2, 4 oder 5 d. H. angibt, sucht ihm jedes Recht auf den Titel „Gefährte“ abzusprechen und nachzuweisen, dass er in der Tat nicht viel Umgang mit dem Propheten habe pflegen können, da er, wie sie versichert, seinem Vater in die Verbannung nach Ṭā'if habe folgen müssen. In ihrer feindseligen Haltung legt sie Wert darauf, ihn mit *Ṭarīd b. al-Ṭarīd*, den Verbannten, den Sohn des Verbannten, bezeichnen zu können. Als sein Grossonkel 'Oṭhmān Khalīfa geworden war, nahm dieser ihn als seinen Sekretär, und als solcher habe er in dessen Namen regiert. Nachdem er schon am „Tage des Dār“, bei der Belagerung von 'Oṭhmān's Haus, übel zugerichtet worden war, nahm er an der Kamelschlacht teil, wo er neue Verwundungen erhielt. Sein ganzes Leben hindurch spürte seine Gesundheit die Nachwehen dieser furchtbaren Erschütterungen. Mu'āwiya I. verwandte ihn abwechselnd mit seinem Vetter Sa'īd b. al-ʿĀs zur Verwaltung Medinas und des Hidjāz; in dieser Stellung entwickelte er ungewöhnliche Fähigkeiten und ausserordentliche Tatkraft. Endgültig abgesetzt verbrachte er die letzten Jahre der Regierung Mu'āwiya's, der seine ehrgeizigen Absichten fürchtete, in Zurückgezogenheit. Als Husain b. 'Alī sich weigerte, den Khalifen Yazīd anzuerkennen, riet Marwān seinem Nachfolger in Medina, Walīd b. 'Uṭba, mit Gewalt gegen den Rebellen vorzugehen. Der Aufstand der Bewohner Medinas vertrieb ihn mit allen seinen Angehörigen aus der Stadt. Er kehrte im Gefolge Muslim b. 'Uḳba's dorthin zurück und half diesem bei seinen militärischen Operationen. Nachdem er beim Tode Yazīd's I. von neuem vertrieben worden war, liess er sich in Syrien nieder und war hier Zeuge des kurzen Khalifats Mu'āwiya's II. Nach dem Tode dieses Fürsten verzweifelte Marwān am Glück der Omajyaden und schickte sich an, Ibn al-Zubair anzuerkennen; da überredete ihn 'Ubaidallāh b. Ziyād, sich selbst als Kandidaten aufzustellen. Nachdem der Kongress in Djabīya ihm seine Zustimmung erteilt hatte, brachte er bei Mardj Rāhit den Kaisiten, die unter dem Oberbefehl des Ḍahḥāk b. Kaīs standen, eine entscheidende Niederlage bei. Das erste Ergebnis dieses Sieges war die Unterwerfung ganz Syriens.

Die Regierungszeit Marwān's war eine ununterbrochene Folge von Kämpfen. Am Tage nach seiner offiziellen Einsetzung in Damaskus musste er von neuem zum Schwerte greifen; er legte es erst aus der Hand, als er sich in seiner Hauptstadt zum Sterben niederlegte. Sein Hauptziel war die Eroberung Ägyptens. Ein rascher Feldzug sicherte ihm dessen Besitz, während seine Statthalter einen Einfall Ibn al-Zubair's in Palästina abschlugen. In Djabīya sah er sich gezwungen, Khālīd, den Sohn Yazīd's I., und den Omajyaden 'Amr al-Ashdaq als seine etwaigen Nachfolger anzuerkennen. Nach mühseligen Verhandlungen gelang es ihm, sie zugunsten seiner eigenen Söhne, 'Abd al-Malik und 'Abd al-ʿĀzīz, der von ihm zum Gouverneur von Ägypten ernannt worden war, beiseite zu schieben. Dies war der letzte Erfolg seiner abenteuerlichen Laufbahn. Erschöpft starb der siebzigjährige Herrscher am 27. Ramaḍān 65 (7. Mai 685) in Damaskus. Man behauptet, er sei von der Gattin Yazīd's I.,

der Mutter des Sufyāniden Khālid, die er am Tage nach Mardj Rāhīḡ geheiratet hatte, ermordet worden. Bezüglich der Dauer seiner Herrschaft schwanken die Angaben zwischen 8 und 11 Monaten, je nachdem sie nach der ersten Anerkennung in Džābiya oder nach der zweiten feierlicheren in Damaskus — man kennt das genaue Datum nicht — rechnen. Über die Länge seines Lebens sind wir nicht besser orientiert. Die beiden äussersten Angaben, 61 und 81 Jahre, verraten die Unzuverlässigkeit der Tradition. Die 63 Jahre, die Marwān zuweilen zugeschrieben werden, sind eine willkürliche Ziffer, die man fälschlich gebraucht hat, um das Alter der ältesten Khalifen zu bestimmen. Mit dieser Zahl hat man nach der regressiven Methode das Jahr 2 errechnet, das häufig als Geburtsjahr Marwān's bezeichnet wird. Unsere Quellen erklären ihn bei seiner Thronbesteigung für einen Greis, *Ṣhaikh kabīr*, im Gegensatz zum *Kahl*, dem reifen Mann, d. h. Ibn al-Zubair, der sich jedoch auch schon den Sechzigern näherte. Zwischen diesen beiden Thronanwärtern muss also ein beträchtlicher Altersunterschied bestanden haben. So scheint Marwān das 70. Lebensjahr überschritten zu haben. Die fünf letzten Jahre seines Lebens, die reich an Aufregungen waren, seine zweimalige Verbannung, seine Teilnahme am Feldzug gegen Medina, sodann an den Feldzügen gegen Syrien und Ägypten, um diese Provinzen seines Reiches zurückzuerobern, taten das ihrige, um die Konstitution des tatkräftigen Greises zu erschüttern, der von den furchtbaren Verletzungen seiner Jugend nur unvollkommen geheilt war. Dieser magere, dünne und lange Mann — diese physischen Eigentümlichkeiten trugen ihm den Spottnamen „*khaif bāṭil*, Sommerfaden“ ein — war im voraus dazu bestimmt, ein Opfer der ersten Epidemie zu werden, die den Orient heimsuchen würde. Nun griff gerade im Jahre 65 d. H. die Pest vom Irāk nach Syrien über. Sie raffte zunächst Mu'āwīya II., den schwächlichen Vorgänger Marwān's, hinweg, desgleichen Walid b. 'Utba, ihren gemeinsamen Verwandten; sie warf schliesslich den ersten der Marwāniden-Khalifen zu Boden.

Marwān erwies sich als ein Staatsmann ersten Ranges. Als Zeitgenosse des grossen Mu'āwīya musste er sich unter den Sufyāniden mit einer untergeordneten Rolle begnügen, ohne sich jedoch jemals damit abzufinden. Er erlangte das Khalifat, das Ziel all seiner Wünsche, als er sein Streben danach bereits aufgegeben hatte. Er liess sich mehr dazu drängen, als dass er sich selbst dazu aufschwang. Aber einmal auf der Höhe, fand er bald die klare Entschlossenheit und den tatkräftigen Geist wieder, die Mu'āwīya veranlasst hatten, ihn zu schätzen, obwohl er seinen Ehrgeiz fürchtete. Der neue Herrscher blieb gerade lange genug auf dem Throne, um die Omayyaden vor dem drohenden Untergang zu retten und um die Zukunft des jüngeren Zweiges dieser Dynastie, die nach ihm benannt ist, sicherzustellen. Das Werk sollte von 'Abd al-Malik, seinem Lieblingssohn, fortgesetzt werden. Schon früh erkannte er die Vorzüge seines erstgeborenen Sohnes, und er setzte ihn mit echt arabischer Brutalität und Skrupellosigkeit in die Rechte des jungen Khālid, des Sohnes Yazid's I., ein, der weniger gut für die dornenvollen Aufgaben der Restauration vorbereitet war. Dies genügt, um seinen Platz unter den syrischen Khalifen zu kennzeichnen. Dies erklärt den Hass der Geschichtsschreiber der 'Abbāsiden und 'Aliden, einen Hass, der von der islāmischen Tradition

nur zu leicht geteilt wurde. Mit seiner Tatkraft und seinem Organisationstalent erinnert Marwān an seinen berühmten Verwandten Mu'āwīya. Er wäre ihm gleichgekommen, wenn er es verstanden hätte, mit diesen hervorragenden Eigenschaften jene Art politischer Einsicht zu verbinden, jene Mischung von List und Biederkeit, die bei den Arabern unter dem Namen *Hilm* so geschätzt wird. Da er im kritischsten Augenblick Khalife geworden war, musste er vor allem Entschlossenheit zeigen, Aufstände unterdrücken und sich gegen den Ehrgeiz und den Groll seiner Verwandten verteidigen, die in ihrer Erwartung enttäuscht oder von ihm ihrer Rechte auf den Thron beraubt waren. Wenn ihm ein längeres Leben vergönnt gewesen wäre, so hätte er zweifellos dem ersten Omayyaden-Khalifen den Rang streitiggemacht.

*Litteratur:* al-Kindi, *Governors and Judges of Egypt*, ed. R. Guest, S. 42—8; Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghāba*, II, 34; IV, 348—49; Ibn 'Abd-rabbihi, *ʿIqd al-Farid*, II, 321; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, V, 24—8; *Aghānī*, II, 81—4, 171, 172; X, 70—3; XII, 72—4; XIII, 150—54; XIV, 119—27; XVII, 68—9, 111; Ṭabari, ed. de Goeje, II, 16, 28, 67, 70, 81, 85, 86, 107, 164, 165, 170, 172, 218—20, 224, 397—98, 405—11, 417, 419—20, 472—578, 592, 1182—84; Ya'qūbi, ed. Houtsma, II, 304—6; Ibn Kūtaiba, *Ma'ārif* (Ausg. Kairo), S. 120—21; Wellhausen, *Das arab. Reich*, S. 114; Nöldeke, in *ZDMG*, LV (1901), 688; H. Lammen, *Études sur le règne du calife omayyade Mo'awia*, I, 28—9, 34—9, 41, 202, 240, 413, 416, 434; ders., *Le Califat de Yazid Ier*, S. 62—3, 87, 89, 90, 95, 101, 104, 117; ders., *Mo'awia II ou le dernier des Soffianides*, in *R.S.O.* VII, 37—40; ders., *L'avènement des Marwānides et le califat de Marwān Ier*, Beirut 1927, S. 1—147 (aus *M.F.O.B.*, XII, Heft 2). (H. LAMMENS)

**MARWÂN II.** B. MUHAMMED, der letzte der omayyadischen Khalifen in Damaskus. Marwān war Enkel des Khalifen Marwān b. al-Hakam. Als Statthalter von Mesopotamien und Armenien hatte sein Vater Muḥammed mehrere Jahre hindurch die Kriegführung gegen die Byzantiner geleitet; die Mutter war eine kurdische Sklavin. Auf dem Kriegsschauplatz folgten Maslama b. 'Abd al-Malik [s. d.] u. a. Muḥammed b. Marwān nach; erst im Jahre 115 (733/4) erschien Marwān auf dem Plane als Statthalter von Armenien und Adharbājdjan. In dieser Stellung, in der er zwölf Jahre blieb, kämpfte er mit Erfolg gegen die fremden Stämme im Kaukasus und erwarb dadurch eine militärische Erfahrung, die ihn zur Reorganisation des muslimischen Heerwesens befähigte. An die Stelle der aus den verschiedenen Stämmen bestehenden Heeresabteilungen traten besoldete Truppen unter berufsmässigen Befehlshabern; ausserdem wurden die zum Kriegsdienst ausgehobenen Mannschaften in kleinere Abteilungen (*Karādīs*) eingeteilt, die viel grössere Beweglichkeit und Leistungsfähigkeit als die langen altarabischen Schlachtlinien besaßen. Nach dem im Jahre 126 (744) erfolgten Tode Yazid's III. fiel die Nachfolge seinem Bruder Ibrāhīm b. al-Walid zu; dieser wurde aber nur im südlichen Teile von Syrien anerkannt. Unter dem Vorwand, als Beschützer der Söhne des ermordeten Walid II. aufzutreten, fiel Marwān über den Euphrat in Syrien ein, wo die Kaisiten sich ihm sofort anschlossen. Bei 'Ain al-Djarr zwischen Libanon und Antilibanon stiess er auf die Kalbi-



ten unter Sulaimān, einem Sohne des Khalifen Hishām. Trotz vieljähriger, im Kampfe gegen die Byzantiner erworbener Erfahrung war dieser der moderneren Kriegskunst Marwān's nicht gewachsen; er wurde geschlagen und floh nach Damaskus, wo er die beiden Söhne Walid's II. ermorden liess. Dann begab er sich mit seinem Vetter, dem nominellen Khalifen Ibrāhīm, nach Palmyra, dem Hauptort der Kalbiten, worauf Marwān in Damaskus einzog und die Huldigung des Volkes entgegennahm (26. Šafar 127 = 7. Dezember 744). Nachdem er die Verhältnisse in der Hauptstadt geordnet hatte, liess er sich in Harrān nieder, wo er sich auf die ihm ergebenden Kaisiten stützen konnte. Das hatte einen Aufstand seitens der Kalbiten in Syrien zur Folge. Zwar gelang es bald Marwān, die Ordnung wiederherzustellen; als er aber im folgenden Jahre einen Feldzug gegen das ihm noch nicht untertänige 'Irāk vorbereitete, beging er die Unvorsichtigkeit, auch syrische Truppen aufzubieten, die sich auf dem Marsche mit dem übrigen Heere vereinigen sollten. Bei der Ankunft in al-Ruṣāfa, wo Sulaimān b. Hishām residierte, fielen die Syrer von Marwān ab und proklamierten jenen als Beherrscher der Gläubigen. Da Sulaimān sich der Stadt Kinnasrīn bemächtigte, musste Marwān zurückkehren. Unweit der Stadt kam es zum Kampf; Sulaimān wurde geschlagen und floh zuerst nach Hims und dann nach al-Kūfa. Nach einer mehrmonatigen Belagerung wurde Hims zur Ergebung gezwungen; Marwān liess die Mauern der Stadt schleifen und ebenso diejenigen von Ba'albek, Damaskus, Jerusalem und anderen grossen syrischen Städten. Im Sommer 128 (746) war die Ruhe in Syrien endlich wiederhergestellt.

In den östlichen Provinzen herrschte aber vollständige Anarchie. Die Statthalterschaft des 'Irāk hatte Yazid III. einem Sohn des Khalifen 'Omar b. 'Abd al-'Azīz namens 'Abd Allāh [s. d.] übertragen. Dieser erkannte natürlich nicht die Ansprüche Marwān's auf das Khalifat an, und ausserdem empörte sich in al-Kūfa ein 'Alide, 'Abd Allāh b. Mu'āwiya [s. d.]. Um Frieden und Ruhe zu schaffen, ernannte Marwān einen neuen Statthalter, al-Nadr b. Sa'īd al-Harashī; dieser geriet aber bald in offenen Kampf mit 'Abd Allāh b. 'Omar, und nur das Herannahen einer gemeinsamen Gefahr, der khāridjiten Bewegung, konnte die beiden Nebenhändler dahinbringen, sich zu vertragen. Nach einiger Zeit bemächtigten sich die Khāridjiten der Stadt al-Mawṣil; 'Abd Allāh, der Sohn des Khalifen, wurde geschlagen und musste sich zurückziehen. Im Spätsommer 128 (746) fiel aber der Khāridjitenhauptide al-Dahhāk b. Kais al-Shaibānī [s. d.] in einem Gefecht mit Marwān selbst, und im folgenden Jahre wurde die Macht der gefährlichen Rebellen endgültig gebrochen, nachdem einer der Feldherren Marwān's, Yazid b. 'Omar b. Hubaira, ihnen den 'Irāk entzissen hatte.

Bald zog aber eine unheilverkündende Wolke von anderer Seite auf. Schon längst hatte der Statthalter von Khorāsān Naṣr b. Saiyār al-Laithī den Khalifen vor den empörerischen Untrieben der 'Abbāsiden [s. d.] gewarnt und dringend um Hilfe gebeten, um ihre listigen Agitatoren unschädlich zu machen. Marwān hatte aber alle Hände voll zu tun und konnte dem fernen Osten keine Aufmerksamkeit widmen. Im Ramaḍān 129 (Juni 747) brach der lang vorbereitete Aufstand in Khorāsān aus. Von einzelnen Erfolgen abgesehen,

unterlagen die Regierungstruppen den 'abbāsidschen Empörern, und nachdem al-Kūfa gefallen war, liess sich Abu 'l-'Abbās, der nebst seinem Bruder Abū Dja'far die Leitung der 'abbāsidschen Partei übernommen hatte, am 12. Rabi' II. 132 (28. November 749) zum Khalifen ausrufen. Im Djumādā II. desselben Jahres (Januar 750) wurde Marwān am grossen Zab geschlagen. Dann floh er von einem Ort zum andern, bis er bei Būšīr in dem oberägyptischen Bezirke Ushmūnain eingeholt wurde. Hier fiel nach tapferer Gegenwehr der letzte damaszenische Khalife aus der omayyadischen Dynastie (Ende 132 = August 750).

*Litteratur:* Tabari, *Annales* (ed. de Goeje), II, III, siehe Index; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), V, passim; Balādhuri (ed. de Goeje), siehe Index; Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 381 f., 395, 403—17, 419—21, 428, 438; Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab* (ed. Paris), siehe Index; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabetiques*; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, I, 635—37, 656, 667 f., 680—702; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 452—56; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall*, 3. Aufl., S. 406, 413, 416, 418—34; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien*, S. 49 ff. (= *Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, 1901), und ders., *Das arabische Reich*, S. 231 ff., 306 ff. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MARWĀNIDEN**, muhammedanische Dynastie in Diyār Bekr. Ihre Herrschaft wurde von dem Kurdenhäuptling Bādh gegründet, der seine Laufbahn als Schafhirt begonnen hatte und sich dann auf die Räuberei warf. Mit Hilfe einer Schar von Gleichgesinnten bemächtigte er sich zuerst der Stadt Ardjish in Armenien nebst einigen anderen festen Plätzen an der armenischen Grenze. Nach dem Tod des Būyiden 'Aḍud al-Dawla (372 = 983) fiel er in die Provinz Diyār Bekr ein und eroberte Āmid, Maiyāfāriḳin und Naṣībīn. Die Heere, die Šamsām al-Dawla gegen ihn schickte, wurden geschlagen, und auch al-Mawṣil fiel in seine Hände. Als er sich aber der Hauptstadt Baghdād bemächtigen wollte (Šafar 374 = Juli/August 984), erlitt er eine gründliche Niederlage und musste al-Mawṣil räumen. Nach einem vergeblichen Versuche, diese Stadt wiederzugewinnen, brach er im Jahre 380 (990/1) wieder auf, wurde aber von den Ḥamdāniden, den Herren von al-Mawṣil, geschlagen und blieb selbst in der Schlacht. Dann heiratete der Sohn seiner Schwester, Abū 'Alī al-Ḥasan b. Marwān, die Witwe und gelangte dadurch in den Besitz des von Bādh eroberten Gebietes, worauf er den Krieg gegen die Ḥamdāniden fortsetzte und sie zweimal besiegte. Nachdem Abū 'Alī im Jahre 387 (997/8) in Āmid ermordet worden war, folgte ihm sein Bruder Mumahhid al-Dawla Abū Naṣr Mansūr. Der dritte Bruder, Naṣr al-Dawla Abū Naṣr Aḥmed, versuchte anfangs, ihm die Herrschaft streitig zu machen, jedoch ohne Erfolg. Im Jahre 402 (1011/2) oder nach einer anderen Angabe schon im Jahre 401 wurde Abū Mansūr von einem seiner Generale vergiftet, worauf Abū Naṣr als Herr von Diyār Bekr anerkannt wurde. Während seiner fünfzigjährigen Regierung herrschte im allgemeinen Ruhe und Friede, und bei ihm fanden auch Gelehrte und Dichter eine gastliche Aufnahme. Im Jahre 433 (1041/2) unternahmen die Ghuzz [s. d.], die schon im vorhergehenden Jahre Mesopotamien heimgesucht hatten, einen Raubzug gegen Džazirat Ibn 'Omar; es

gelang aber Sulaimān, dem Sohn Abū Naṣr's, ihren Anführer zu überlisten und gefangen zu nehmen, worauf die übrigen sich zerstreuten. Sie kamen jedoch bald zurück und setzten ihre Plünderung fort, obgleich Abū Naṣr ihren Häuptling freiließ und ihnen eine bedeutende Summe schickte, um sie zum Abzug zu bewegen. Dann bemächtigten sie sich der Stadt al-Mawṣil, die völlig ausgeplündert wurde, während der dortige Emīr, Karwāsh b. al-Muḳallad [s. d.], sich durch die Flucht rettete. Im Jahre 435 (1044) gelang es ihm endlich, die Ghuzz zu vertreiben, worauf sie sich nach Diyār Bekr und dann nach Ādharbāidjān zurückzogen. Als der Seldjüken Sultan Toghrlu Beg im Jahre 448 (1056/7) gegen Djazīr Ibn 'Omar zog, wurde er von Abū Naṣr durch Geschenke besänftigt, und das freundschaftliche Verhältnis bestand auch in der Folge. Abū Naṣr starb im Jahre 453 (1061/2) im Alter von mehr als achtzig Jahren. Ihm folgte sein Sohn, Nizām al-Dawla Naṣr, der jedoch einen harten Kampf mit seinem Bruder Sa'īd zu bestehen hatte. Ersterer blieb als Sieger in Maiyāfāriḳin, während letzterer sich mit Āmid begnügen musste. Im Jahre 463 (1070/1) unterwarf sich Naṣr dem Seldjüken Sultan Alp Arslan. Nach dem Ableben Naṣr's (472 = 1080) wurde sein Sohn Maṣṣūr als sein Nachfolger anerkannt. Bald darauf stürzten die Seldjüken die marwānidische Dynastie. Im Jahre 478 (1085/6) eroberten nämlich der Feldherr Malikshāh's Ibn Djāhir [s. d.] und dessen Sohn Za'im al-Ru'asā' Abu 'l-Kāsim die Städte Āmid, Maiyāfāriḳin und Djazīr Ibn 'Omar und brachten dadurch die ganze Provinz Diyār Bekr unter die Herrschaft der Seldjüken. Maṣṣūr, der letzte Marwānide, starb im Muḥarram 489 (Dezember 1095/Januar 1096) in Djazīr Ibn 'Omar.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), IX, 25 ff., 49—52, 272—76, 416 f., 433 f.; X, 11, 43, 75, 86 f., 93 f., 151, 174 f.; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, IV, 251—53, 259—61, 315—21; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 36 f., 87, 106, 128 ff.; Amedroz, *The Marwānid Dynasty at Mayyāfāriḳin*, in *J R A S*, 1903, S. 123 ff.; Stanley Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties*, S. 118; v. Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, S. 37, 136, 229.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MĀRYĀ**, ein Stamm in der West-Zone Erythräas. Sie sind — meistens — Schäfer und bewohnen das mittlere Tal des 'Ansabā-Flusses im Distrikt Karan. Ihr Stamm wird aus zwei Gruppen von Edlen gebildet: Māryā Ḳayih „dem Roten Māryā“ und Māryā Ṣallim „dem Schwarzen Māryā“; daneben aus den Familien der Vasallen. Die „Roten“ Māryā haben von altersher eine geringere Stellung als die „Schwarzen“ eingenommen; sie mussten in vielen Fällen besondere Gaben an die „Schwarzen“ entrichten, so z.B. wenn der Häuptling der „Schwarzen“ starb. Die Vasallen waren in Wirklichkeit zwischen den Roten und Schwarzen verteilt, da jede ihrer Familien unter dem Patronat des Häuptlings einer Adelsfamilie lebte. Beide obersten Häuptlinge der Adelsgruppen hatten einige besondere Rechte über alle Vasallen der Adelsfamilien ihrer Gruppe; z.B. konnten sie befehlen, dass jeder Vasall ihnen dieselbe Abgabe zu zahlen hätte, wie seinem Patron; oder sie konnten die Patrone verpflichten, ihnen als den höchsten Vertretern des Stammes den zehnten Teil von jeder Abgabe oder Tributleistung ihrer Vasallen zu zahlen.

Die Māryā behaupten, die Nachkommen eines Kriegers Māryā zu sein, der aus dem Saho-Geschlecht stammte, mit 17 Soldaten an die Ufer des 'Ansabā auswanderte und dort als Gast von den Eingeborenen aufgenommen wurde. Später jedoch wuchs die Zahl der Nachkommen des Māryā derart, dass sie sich des ganzen Landes bemächtigten und die Eingeborenenstämme unterwerfen und zu ihren Vasallen machen konnten. Diese Eingeborenen, die ihrer Herkunft wegen *Tigrāy* heißen, waren in Wirklichkeit Abessinier und Bedja. Trotzdem sprechen die Māryā und ihre Vasallen heute nur die *Tigrē*-Sprache; das Saho wie das Bedja sind vollständig vergessen.

Die Māryā waren Christen, traten jedoch vor etwa 50 Jahren zum Islām über. Ihre Einzelgruppen (wie die 'Ad Te-Mikā'el, eine Einzelgruppe der „Roten“) und ihre Vorfahren trugen noch bis zu den letzten Generationen christliche Namen. Jedenfalls hat das islāmische Gesetz allmählich einen grossen Einfluss unter den Māryā gewonnen. Und dies ist in vieler Hinsicht ein wirklicher Vorteil für die Bevölkerung gewesen, da die Bestimmungen des Islām die alten rohen Sitten, die die Vorrechte der Adligen und ihr Herrtum gegenüber den Vasallen stark festigten, in vorteilhafter Weise mässigen können. Tatsächlich kam im Erbrecht das vorherrschende Recht des erstgeborenen Sohnes und die Ausschliessung der Töchter von der Erbfolge an den väterlichen Gütern allmählich infolge der islāmischen Einflüsse ausser Gebrauch. In derselben Weise hatten der Gebrauch, die Vasallen als Sklaven zu erklären, wenn sie ihre Schulden an die Adligen nicht bezahlen konnten, sowie im Strafrecht die grossen Unterschiede in der Bestrafung von Verbrechen, die von Adligen, und solchen, die von Vasallen begangen waren, schon nach dem Übertritt der Māryā zum Islām eine starke Einschränkung erfahren; mit der Besetzung Erythräas durch Italien wurden diese Gesetze dann vollständig abgeschafft.

*Litteratur:* W. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, Schaffhausen 1864; E. Littmann, *Lieder der Tigrē Stämme* (*Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia*, Bd. III und IV), Leiden 1913—15; C. Conti Rossini, *Principi di diritto consuetudinario dell' Eritrea*, Rom 1916. (ENRICO CERULLI)

**MARYAM**, Maria. Die arabische Form des Namens ist identisch mit مريم und Μαριαμ, die in der syrischen und griechischen Bibel im Neuen wie im Alten Testament gebraucht werden. Im Alten Testament entspricht es dem hebräischen מרים. Dieser Name wie andere mit demselben

Suffix (z.B. 'Amram, Bil'am) lässt das Gebiet zwischen Palästina und Nordwestarabien als seine Heimat erkennen. Nach islāmischer Auffassung bedeutet der Name „die Gottesfürchtige“ (*al-'Ābida*; vgl. die Kommentare zu Sūra III, 31). Er kommt häufig im *Ḳorān* vor in der Verbindung [*ʿĪsā*] Ibn Maryam, „[Jesus], der Sohn der Maria“ (Sūra II, 81, 254; III, 31 ff.; IV, 156, 169; V, 19, 50, 76, 82, 109, 112, 114, 116; IX, 31; XIX, 35; XXIII, 52; XXXIII, 7; XLIII, 57; LVII, 27; LXI, 6, 14), während kein Vater erwähnt wird, da auch nach der islāmischen Überlieferung 'Īsā keinen irdischen Vater hatte. An den meisten Stellen erscheint 'Īsā als der höhere von den beiden. Dennoch ist Maryams Stellung vom dogma-



tischen wie vom historischen Standpunkt bedeutend.

Überall im Korān, von den ältesten Teilen bis zu den späteren medinensischen Sūren, begegnet uns Maryam.

Zur ersten mekkanischen Periode gehört Sūra XXIII, 52: „Und wir machten den Sohn der Maryam und seine Mutter zu einem Zeichen; und wir liessen sie an einem erhöhten Ort verweilen, voller Friede und von Quellen bewässert“. Hier ist möglicherweise im Korān die erste Anspielung auf die jungfräuliche Geburt. Diese Idee wird in Sūra XIX, 20 betont, wo Maryam dem Geist (d. h. dem Engel), der ihr die Geburt eines Knaben ankündigt, diese Antwort gibt: „Wie sollte ich einen Knaben haben, da kein Mann mich berührt hat?“. In Sūra LXVI, 12 wird die Empfängnis diesem göttlichen Geist zugeschrieben (vgl. Lukas, I, 34 f.: Da sagte Maria zu dem Engel: Wie soll dies geschehen, da ich doch keinen Mann kenne? Und der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der Heilige Geist wird über Dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten).

Die jungfräuliche Geburt wird ebenfalls in Sūra LXVI, 12 (medinensisch) erwähnt: „Und Maryam bint 'Imrān, die ihren Leib rein hielt. Dann bliesen wir von unserm Geiste in ihn. Sie erkannte die Wahrheit der Worte ihres Herrn und seines Buches, und sie gehörte zu den Gehorsamen“.

Eine dritte Erwähnung der Verkündigung und der jungfräulichen Geburt steht in Sūra III, 37: „Als die Engel sagten: O Maryam, in der Tat hat Allāh dich auserwählt und gereinigt und dich unter den Weibern aller Geschöpfe auserwählt. O Maryam, sei deinem Herrn untertan und wirf dich zu Boden und beuge dich nieder mit denen, die sich niederbeugen“ (vgl. Lukas, I, 28). Tatsächlich gilt Maryam als eine der vier besten Frauen, die je gelebt, zusammen mit Āsiya, Khadija und Fāṭima (Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, III, 135), und als das Haupt der Frauen im Paradies (Ibn Hanbal, III, 64, 80).

Nach der Tradition trug sich die Verkündigung folgendermassen zu: Djibril erschien der Maria in Gestalt eines bartlosen Jünglings mit glänzendem Gesicht und lockigem Haar und verkündete ihr die Geburt eines Knaben. Sie sprach ihre Verwunderung aus, aber auf die beruhigende Antwort des Engels hin ergab sie sich in den Willen Gottes.

Darauf blies der Engel seinen Odem in den Schlitz ihres Hemdes, das sie abgelegt hatte. Als der Engel verschwunden war, zog sie das Hemd wieder an und wurde schwanger. Die Verkündigung fand in der Höhle des Brunnens von Silwān statt, wohin Maryam wie gewöhnlich gegangen war, um ihren Krug zu füllen; sie war 10 oder 13 Jahre alt, und es war der längste Tag des Jahres. Nach christlicher Überlieferung wurde ebenfalls die Stimme des Engels zum ersten Male von Maryam gehört, als sie gegangen war, um ihren Krug zu füllen. Nach einer anderen Tradition ging 'Isā's Geist zu Maryam durch ihren Mund ein (Tabari, *Tafsir*, VI, 22).

Ein zweites dogmatisches Merkmal von Bedeutung ist nach dem Korān Maryams Zugehörigkeit zur Trinität. Eine flüchtige Berührung dieser Auffassung findet sich in Sūra V, 79: „al-Masīh, der Sohn Maryams, ist nur ein Apostel, dem andere Apostel vorangingen, und seine Mut-

ter ist eine aufrechte Frau; und beide waren gewohnt, Essen zu sich zu nehmen“. Dieser Vers ist offenbar als eine Widerlegung der Christen gedacht, die 'Isā und seine Mutter als göttliche Personen ohne menschliche Bedürfnisse verehrten. Mit diesem Verse kann man Sūra IV, 169 vergleichen: „O Leute des Buches, hütet euch vor Übertreibung in eurer Religion und saget nur die Wahrheit über Allāh. 'Isā b. Maryam ist nur der Apostel Allāhs und sein Wort, das er Maryam mitteilte, und ein Geist, der von ihm ausging. Glaubet darum an Allāh und seine Apostel und saget nicht „drei“. Hütet euch davor, das wird besser für euch sein. Allāh ist nur ein Gott“ usw.

Klarer ist Sūra V, 116: „Und als Allāh sagte: O 'Isā b. Maryam, hast du zum Volke gesagt: Nimm mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allāh? Er antwortete: Das sei fern, dass ich etwas sagen sollte, zu dem ich kein Recht habe. Wenn ich es gesagt hätte, wüsstest du es“ usw.

Die Kommentare sehen die Trinität ebenfalls in Allāh, 'Isā und Maryam. Al-Baidāwī gibt jedoch zu, dass in Sūra IV, 169 eine Anspielung auf die christliche Lehre von einem Gott in drei Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist, stecken könne.

Die Frage, wie Muḥammed dazu kam, sich Maryam als eine der Personen der Trinität vorzustellen, ist oft gestellt worden. Maracci hat auf Epiphanius, *Adv. Haereses*, Haeres. LXXXVIII, § 23, hingewiesen, wo dieser Schriftsteller von Frauen in Arabien spricht, die Maryam als eine Göttin verehren und ihr Kuchen opfern, wonach die Häresie oft die der Collyridianer heisst. Sale erwähnt in seinem *Preliminary Discourse*, S. 45, die Mariamiten, die eine Trinität aus Gott, Christus und Maria verehrten, wobei er auf eine Stelle in dem Werke al-Makin's hinweist. Es mag jedoch sein, dass Muḥammeds Auffassung von keiner Sekte beeinflusst war, sondern von der Verehrung, deren Gegenstand Maria in der Kirche selbst war. Oder es kann eine Folgerung aus der Identifikation 'Isā's mit dem Geiste sein (vgl. Sūra IV, 169; s. oben), eine Idiosynkrasie, die in der Trinität einen leeren Platz schuf, den Maria nach Fug und Recht einnehmen musste. Eine andere Erklärung wird von Sayous, S. 61 (s. *Litt.*) zu geben versucht.

Einen verhältnismässig grossen Raum nimmt die Geschichte von Maryam und 'Isā im Korān ein. Viele der berichteten Merkmale stimmen teilweise oder ganz mit den Erzählungen in den apokryphen Evangelien überein. Sūra XXIII, 52 (s. oben) erwähnt die erhöhte Stelle, die für 'Isā und seine Mutter bereitet war. Es ist nicht klar, auf welche Überlieferung hier angespielt wird. Nach Lukas, I, 39 ging Maria in das Gebirge, um Elisabeth zu besuchen. Im *Protevangeliurn Jacobi* (Kap. XXII; Syrischer Text, S. 20) flieht Elisabeth zusammen mit Johannes auf einen Berg, der sich öffnet, um sie gegen ihre Verfolger zu schützen. Die islamischen Kommentatoren erwähnen Jerusalem, Damaskus, Ramla und Ägypten als die Plätze, die möglicherweise mit der „erhöhten Stelle“ gemeint sind. Maracci denkt an das Paradies.

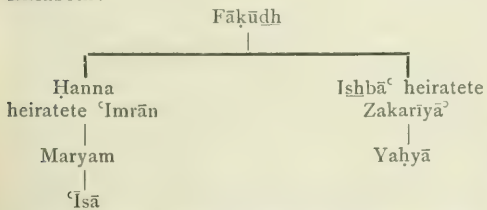
An zwei Stellen des Korān steht eine genauere Erzählung von 'Isā's Geburt und was damit im Zusammenhang steht, nämlich in Sūra XIX (die den Titel Maryam trägt), Vers 1–35, und in Sūra III, 31–42.

Sūra XIX beginnt mit der Geschichte von Zakariyā' und Yahyā (Vers 1–15); darauf folgt die

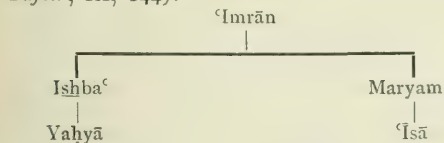
Geschichte von Maryam und 'Isā (Vers 16—34). Sūra III, 31—42 enthält a. die Geburt Maryams; b. die Verkündigung Yaḥyā's (Vers 33—36); c. die Verkündigung 'Isā's (Vers 37—41). Der Vergleich von Sūra XIX mit Sūra III macht es wahrscheinlich, dass Muḥammed die Geschichte der Geburt Maryams später kennen lernte als die von Yaḥyā und 'Isā.

a. Die Geburt Maryams. Diese Geschichte geht zurück auf eine christliche Überlieferung; sie stimmt in vielem mit dem überein, was in dem *Protevangelium Jakobī* und in *De nativitate Mariae* enthalten ist. Marias Vater heisst im Kor'an 'Imrān, in der christlichen Überlieferung Joachim; Ibn Khaldūn (*Ibar*, II, 144) kennt auch den Namen Joachim. Man hat angenommen, dass der Name 'Imrān, der offenbar dem biblischen 'Amram, dem Vater des Moses, entspricht, sowie die Tatsache, dass Maryam eine Schwester Hārūn's genannt wird (Sūra XIX, 29), auf eine Verwechslung der beiden biblischen Maryam zurückzuführen sind. Sale, Gerock u. a. halten eine solche Verwechslung für unwahrscheinlich. Jedenfalls versichert uns die islamische Tradition, dass zwischen dem biblischen 'Amram und dem Vater Marias ein Zeitraum von 1800 Jahren liegt.

'Imrān's Weib, 'Isā's Grossmutter, wird im Kor'an nicht mit Namen genannt. In christlicher wie in islamischer Überlieferung heisst sie Hanna. Ihre Genealogie ist nur in der islamischen Überlieferung ausgearbeitet. Sie ist eine Tochter Fākūdh's und eine Schwester Ishbā'c's, der biblischen Elisabeth:



Nach einer andern Genealogie waren Ishbā'c und Maryam Schwestern, Töchter 'Imrān's und Hanna's (Mas'ūdī, *Murūdj*, I, 120 f.; Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 144):



'Imrān und Hanna waren alt und kinderlos. Eines Tages erregte der Anblick eines Vogels in einem Baume, der sein Junges fütterte, Hanna's Begehren nach einem Kinde. Sie betet zu Gott, ihren Wunsch zu erfüllen und gelobt, das Kind dem Tempel zu weihen, wenn ihr Wunsch erhört würde. Sie hatte allerdings vergessen, dass es nach jüdischem Gesetz unmöglich war, das Gelübde zu erfüllen, wenn sie ein Mädchen zur Welt bringen würde (vgl. *Protev. Jakobī*, Kap. III, IV; Syr. Text, S. 4). Vergleiche hiermit Sūra III, 31: „Wie das Weib 'Imrān's sprach: O mein Gott, ich habe Dir geweiht, was in meinem Schoosse ist. Nun empfange [dieses Gelübde] von mir, Du bist der Hörende, der Wissende. Und als sie das Kind geboren hatte, sagte sie: O mein Gott, ich habe ein Mädchen geboren ..... und ich habe sie Maryam genannt“.

Dann berichtet der Kor'an, wie sie um Maryams und ihrer Nachkommen willen Allāhs Schutz gegen den Satan anrief. Dieser Vers liegt dem bekannten *Hadīth* zugrunde: „Jedes Kind, das geboren wird, wird vom Satan berührt (oder gestochen), und diese Berührung lässt es schreien, ausgenommen Maryam und ihren Sohn“ (Bukhārī, *Anbiyā'*, Bāb 44; *Tafsīr*, Sūra III, B. 2; Muslim, *Ḥaḍā'iq*, Trad. 146, 147; Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, II, 233, 274 ff., 288, 292, 319, 368, 523). Diese Tradition wird zur Stützung der Sündlosigkeit ('*Isma*) 'Isā's, Maryam's und der Propheten im allgemeinen gebraucht (vgl. Nawawī ad Muslim, a. a. O. und al-Baidāwī, ad Sūra III, 31).

Weiter berichtet der Kor'an (Vers 32), dass das Kind in einem Raume im Tempel (*Miḥrāb*; vgl. das κοίτων im *Protev. Jac.*, VI; Syr. Text, S. 5 f.) unter der göttlichen Gnade und unter der Obhut Zakariyā's aufwächst. Nach islamischer Überlieferung war 'Imrān vor der Geburt Maryam's gestorben, und Zakariyā' verlangte Vormundschaft über sie, da er ihr Onkel war; die Rabbi's erkannten seinen Anspruch nicht an; sein Recht wurde durch ein Gottesurteil geprüft, dass darin bestand, dass die Parteien ihre Federn oder Pfeile in einen Fluss warfen; die einzige, die schwamm, war die Zakariyā's. Sūra III, 39 nimmt darauf Bezug. Christliche Überlieferung weiss nur von einem Gottesurteil im Falle Josephs, der auf Grund der Tatsache, dass eine Taube aus seinem Stabe hervorgeht, als Maryams Vormund anerkannt wird.

So oft Zakariyā' Maryams *Miḥrāb* betritt, findet er sie auf wunderbare Weise mit Essen versorgt (Vers 32). Dies Merkmal gehört auch christlicher Überlieferung an (*Protev. Jakobī*, Kap. VIII; Syr. Text, S. 7). Die Person Josephs wird im Kor'an nicht erwähnt. In der islamischen Tradition nimmt er sich seiner Kusine Maryam an, da Zakariyā' wegen seines hohen Alters nicht mehr dazu fähig ist. Trotzdem bleibt Maryam im Tempel, den sie nur während der Menstruation verlässt. Nach christlicher Überlieferung nimmt Joseph sie in sein Haus, als sie mannbar wird, damit sie nicht den Tempel entweihe.

b. Die Verkündigung Yaḥyā's. Siehe die Art. YAḤYĀ und ZAKARĪYĀ'.

c. Die Verkündigung und Geburt 'Isā's. Die genaueste Erzählung steht in Sūra XIX, 16 ff. Maryam zieht sich nach „einer ostwärts gelegenen Stelle“ zurück, wo sie sich hinter einem Vorhang verbirgt. Die Kommentatoren wissen nicht, ob ein Platz östlich von Jerusalem oder der östliche Teil ihres Hauses, wohin sie sich jeden Monat zurückzieht, gemeint ist. Man sagt, dass dies der Ursprung der *Kibla* der Christen ist.

In Vers 17—21 wird die Geschichte der Verkündigung berichtet (s. oben); darauf folgt die Erzählung von 'Isā's Geburt, die nach einigen islamischen Traditionen der Empfängnis entweder sofort oder sehr bald folgte. Die Geburtswehen überkamen Maryam, als sie beim Stamme einer Palme stand. „Sie sprach: Ich möchte bei Gott, ich wäre vor diesem gestorben und wäre eine vergessene Sache geworden und in Vergessenheit versunken. Und er, der unter ihr war [nämlich das Kind oder Djibril oder die Palme], sprach zu ihr und sagte: Sei nicht bekümmert; Gott hat ein Bächlein unter dir bereitet; und schüttle den Stamm der Palme, und sie wird reife Datteln, bereits gepflückte, über dich fallen lassen. Und iss und trink und beruhige dein Gemüt“. Diese Geschichte



kann vielleicht als eine Parallele zur christlichen Überlieferung angesehen werden, in der es heisst, dass auf der Flucht nach Ägypten das Jesuskind einer Palme in der Wüste befahl, sich niederzubeugen, um Maria mit ihren Datteln zu erfrischen; die Palme gehorchte darauf und lag mit ihrer Krone zu Marias Füßen, bis das Kind ihr befahl wieder aufrecht zu stehen und eine Ader zwischen ihren Wurzeln zu öffnen, um den Durst der Heiligen Familie zu stillen (apokryphes Matthäusevangelium, Kap. XX). Der Kor'an fährt fort (Vers 26): „Und wenn du irgend einen Mann siehst, sage: Ich habe dem Barmherzigen ein Fasten gelobt; daher darf ich heute zu keinem Manne sprechen“. Die Kommentare sagen, dies sollte zudringlichen Fragen zuvorkommen. Diese Besonderheit findet sich in christlicher Überlieferung nicht; jedoch heisst es im *Protevangelium Jacobi* (Kap. XII; Syr. Text, S. 11), dass Maria, die 16 Jahre alt war, sich vor den Israeliten verbarg. Nach der islamischen Tradition wohnte sie 40 Tage lang in einer Höhle. „Dann brachte sie ihn“, fährt der Kor'an fort (XIX, 28), „zu ihrem Volke, indem sie ihn trug. Sie sagten: O Maryam, jetzt hast du ein wundersames Ding getan. O Schwester Hārūn, dein Vater war kein schlechter Mann, noch war deine Mutter eine Hure. Dann zeigte sie auf das Kind“. Dann beginnt das Kind zu sprechen, eins von den bekannten Wundern, die 'Isā zugeschrieben werden. Die „sehr schändliche Verleumdung“, die die Israeliten gegen Maryam richteten, wird auch in Sūra IV, 155 erwähnt.

Zu den Worten „O Schwester Hārūn“ (s. oben) sei ergänzend gesagt, dass nach den Kommentaren dieser Hārūn nicht Moses' Bruder, sondern ein Zeitgenosse Maryams war, der entweder ein verkommener Mensch, mit dem sie in dieser Hinsicht verglichen wird, oder ihr frommer Bruder war.

Al-Mas'ūdī, IV, 79 f. erwähnt eine Legende, nach der Maryam den Magiern Brote gab.

Die Flucht nach Ägypten wird im Kor'an nicht erwähnt, es sei denn, dass der „erhöhte Platz“ (Sūra XXIII, 52; vgl. oben) eine Anspielung darauf ist. Nach der islamischen Überlieferung, die eine solche kennt, dauert der Aufenthalt 12 Jahre. Nach dem Tode des Herodes kehrt die Heilige Familie nach Nāšira zurück.

Nach seinem angeblichen Tode tröstet 'Isā aus dem Himmel seine Mutter. Nach andern war dies Maria Magdalena. Die Geschichten vom *Transitus Mariae* finden sich in der islamischen Überlieferung nicht. Statt dessen gibt es eine Erzählung, nach der Maryam nach Rom ging, um Märūt (Nero) zu predigen, begleitet von Johannes (dem Jünger) und Shim'un, dem Kupferschmied. Als Shim'un und Tādāwus (Thaddaeus?) mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt wurden, floh Maryam mit Johannes. Als sie verfolgt wurden, öffnete sich die Erde und entzog sie ihren Verfolgern. Dieses Wunder veranlasste Märūt's Bekehrung.

**Litteratur:** Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 407; al-Tabarī, ed. de Goeje, I, 711 ff.; ders., *Tafsīr*, III, 144 ff.; VI, 21, 179; VII, 82; XVI, 28 ff.; XVIII, 17; al-Ya'qūbī, ed. Houtsma, I, 74 ff.; al-Mas'ūdī, *Murūdī al-Dhahab*, Paris 1861 ff., I, 120 ff.; II, 145; IV, 79 f.; al-Kisā'i, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'*, ed. Eisenberg; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, I, 211; al-Tha'labī, *Arā'is al-Majālis*, Kairo 1290, S. 326 ff.; die Kor'an-kommentare; Maracci, *Prodomi*, Padua 1698, IV, 85–7, 104 f., 178 ff. und die Anmerk. zu sei-

ner Kor'an-Übersetzung; C. F. Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans*, Hamburg 1839, S. 22 ff., 72 ff.; G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt 1845, S. 280 ff.; E. Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet*, Paris-Leipzig 1880; G. Smit, *Bijbel en legende bij den arab. schrijver Jaqubi*, Leiden 1907, S. 86 ff.; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 138 ff.; A. Pieters, *Circumstantial Evidence of the Virgin Birth*, in *MW*, XIV (1929), 350 ff.; *Evangelia apocrypha*, rec. C. de Tischendorf, 2. Aufl., Leipzig 1876; *Apocrypha syriaca, the Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae*..., ed. u. Übers. Smith Lewis (*Studia Sinaitica*, XI), London 1902. (A. J. WENSINCK)

**MARZUBÂN**, arabische Form des Titels der Provinzial-Statthalter im Sāsāniden-Reich und ganz besonders der Titel der „Markgrafen“. Das Wort ist von *marz* abgeleitet, das noch im Persischen ein Grenzgebiet bedeutet (Horn, *Grundriss der neuerpischen Etymologie*, S. 218); im Pehlewi findet es sich in der Form *marz-pān* (im *Kār-nāmak*, bei H. S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlewi*, I [Upsala 1928], S. 54), was einen nordiranischen Ursprung verriät (s. Lentz, *Z I*, IV, 255, 295), ebenso wie neben *marz* im Persischen noch *marzj* vorkommt (Horn, a. a. O.). Der Titel findet sich indessen nicht vor der Sāsāniden-Zeit, und noch auf der grossen Paikuli-Inschrift werden die „Markgrafen“ *bitaksh* (arm. *ideashkh*) genannt, ein ebenfalls nordiranischer Titel (Herzfeld, *Paikuli*, Berlin 1924, S. 155; siehe auch Marquart, *Erānsahr*, S. 165 ff.). Im Syrischen findet man die Formen *marzbānā* und *marzabānā* (Payne-Smith), und das Armenische hat *marzpan* und *marz(a)pan* (Hübschman, *Armenische Grammatik*, S. 193). Das Persische endlich hat das Wort in der Form *marzbān*, *marzabān* oder *marzawān* bewahrt (vgl. auch *Burhān-i ħ āṭī*).

Wir sind über die Amtsverrichtungen der *Marzubān* besonders durch die arabischen Quellen unterrichtet. Al-Ya'qūbī (*Tārikh*, ed. Houtsma, I, 201) sagt, dies sei der Titel der *Ra'īs al-Balad*, während die vier grossen Teile, in die das Reich zerfiel, von *Pādshāh* regiert wurden. Die Historiker al-Ṭabarī und al-Balādhuri berichten über die verschiedenen *Marzubān*, welche die Araber bei ihren Eroberungen antrafen (siehe die Liste der von einem *Marzubān* regierten Provinzen, die Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, Leiden 1879, S. 446 nach Balādhuri bringt). Zu dieser Zeit sieht man diese Statthalter von einer höheren Gewalt unabhängig handeln, Waffenstillstand und Verträge schliessen; vielfach bewahrten sie ihre Befugnisse nach der arabischen Eroberung. Unter den Sāsāniden waren die *Marzubān* weit davon entfernt, eine so unabhängige Stellung einzunehmen; bisweilen sieht man sie als Generäle unter dem Befehl der *Spāhbad* (z. B. Josua Stylites, ed. Wright, S. 61).

Ogleich der Titel allmählich ausser Gebrauch kam, kannte das islamische Persien das Wort noch sehr gut und zwar im ursprünglichen Sinn als „Markgraf“; es findet sich oft in der Litteratur (siehe z. B. Sa'ādi, *Bustān*, ed. Graf, S. 73). Anderseits war *Marzubān* und seine verschiedenen Varianten seit der Sāsānidenzeit auch ein Eigenname, sowohl bei den Muslimen (arabisch bisweilen *al-Marzubān*) wie bei den Parsen (als Name von Abschreibern altpersischer Handschriften; siehe besonders Justi, *Iranisches Namenbuch*, s. v. Marz-pān).

*Litteratur:* A. Christensen, *L'Empire des Sassanides*, Kopenhagen 1907, S. 43 f.

(J. H. KRAMERS)

**MARZUBÂN** b. RUSTAM, ein Prinz aus der Dynastie der Bāwand in Tabaristān; er wird für den ursprünglichen Verfasser des *Marzubān-nāme* gehalten, ein Werk in persischer Prosa, das eine Reihe von Geschichten und Fabeln mit moralisierender Tendenz enthält. Dieses Werk ist uns in zwei Fassungen im eleganten Persisch des XIII. Jahrhunderts bekannt; die eine stammt von Sa'd al-Dīn al-Warāwīnī, der sie dem Abū 'l-Kāsim Rabīb al-Dīn, dem Wezir des Uzbek b. Muḥammed b. Ildegiz (Atabek von Ādharbāidjān, 1210–25), gewidmet hat. Daher ist diese Fassung wahrscheinlich zwischen 1210 und 1225 entstanden. Die andere Fassung ist das Werk des Muḥammed b. Ghāzī al-Malatīyawī, eines Sekretärs und späteren Wezirs des Rūm-Seldjuken Rukn al-Dīn Sulaimān-shāh (1192–1204). Sie trägt den Titel *Rawḍat al-'Ukūl* und weicht in Anlage und Inhalt von der andern Fassung mit dem Titel *Marzubān-nāme* erheblich ab.

Man findet in der Einleitung Sa'd al-Dīn al-Warāwīnī's die Bemerkung, dass das ursprüngliche Werk in der Sprache von Tabaristān, im alten *Pārsī*, einer Sprache des Volkes, geschrieben sei, aber dass dank seiner dieses wertvolle Werk nach 400 und etlichen Jahren erneuert worden sei (S. 6 und 33 in der Ausgabe von Mirzā Muḥammed Kazwīnī). Und in dem ersten Kapitel wird als *Waḍḥ-i Kitāb Marzubān* b. Sharwīn, ein Abkömmling des Kayūs, eines Bruders des Sāsānidenkönigs Anoshīrwān, genannt. Die *Rawḍat al-'Ukūl* dagegen schreibt das ursprüngliche Buch einem Nachkommen des Ziyāriden Kābūs b. Washmīr zu und sagt einfach, es sei in einem plumpen Stil geschrieben. Ausser diesem sind die Belege in der persischen Litteratur wenig zahlreich. Der Verfasser des *Kābūs-nāme* (abgefasst im Jahre 1082) berichtet, das die Grossmutter seiner Mutter die Tochter des Prinzen Marzubān b. Rustam b. Sharwīn, des Verfassers des *Marzubān-nāme*, gewesen sei. Sodann spricht Ibn Isfandīyār in seinem *Tārīkh-i Tabaristān* (geschrieben im Jahre 1216) von dem *Iṣfahād* Marzubān b. Rustam b. Sharwīn Parīm als dem Verfasser des *Marzubān-nāme*, eines Werkes, das in jeder Hinsicht das Buch *Kalīla wa-Dīnna* überträfe; er fügt hinzu, dass derselbe Marzubān einen *Diwān* in *Tabarī*-Versen geschrieben habe, u. d. Titel *Niki-nāme* (*An abridged translation of the History of Tabaristān*, by E. G. Browne, Leiden 1905, S. 86). Und schliesslich berichtet der persische Bibliograph Riḍā Qulī Khān im *Farhang-i Nāsiri* vom *Marzubān-nāme*, dass es von Marzubān, dem Sohne Rustam's, geschrieben und dem Emir Kābūs Shams al-Ma'ālī gewidmet sei (*mansūb ba*); im *Maḍjma' al-Fuṣṣḥā* erwähnt derselbe Verfasser nebenbei das *Marzubān-nāme*.

Aus diesen wenigen und zuweilen widersprechenden Angaben hat Mirzā Muḥammed Kazwīnī die Vermutung hergeleitet, dass die Persönlichkeit, deren Namen das Buch trägt, Marzubān, der Sohn des „Königs“ von Tabaristān, Rustam b. Shahriyār b. Sharwīn b. Rustam b. Surkhāb's, eines Nachkommen des Bāw, eines Sohnes des Kayūs, eines Bruders Anoshīrwān's, war. Diese Genealogie beruht auf dem Werke Ibn Isfandīyār's und ist wahrscheinlicher als die von Schefer (*Chrestomathie persane*, II, 194) angegebene, der vermutet, dass Marzubān der Sohn Rustam b. Surkhāb's (gestorben

im Jahre 895) war. Das Datum für Rustam b. Shahriyār b. Sharwīn, der aller Wahrscheinlichkeit nach der Vater Marzubān's war, ist nur von einer Geldmünze aus dem Jahre 355 (966) bekannt (H. L. Rabino, *Mazandarān and Astarābād*, London 1928, *GMS*, N. S., VII, 135). Marzubān müsste also um das Jahr 1000 gelebt haben, d. h. zur Renaissancezeit der persischen Litteratur.

Im ersten Kapitel des *Marzubān-nāme* wird Marzubān als der Bruder des regierenden „Königs“ (vielleicht Dārā b. Rustam, der 8 Jahre regierte; siehe Rabino, *a. a. O.*) geschildert, der um die Erlaubnis nachsuchte, ein zurückgezogenes Leben führen und ein Buch verfassen zu dürfen, das „kluge Ratschläge und nützliche Weisungen für das Leben dieser Welt“ enthalten sollte. Darüber hat er eine Auseinandersetzung mit dem König und seinem Wezir, in deren Verlauf er mehrere Anekdoten erzählt. Die andern Kapitel fahren in dieser Weise fort; eine Reihe von Fabeln und Anekdoten sind in andere Erzählungen eingeschlossen, ebenso wie in Kalila und Dimna und in Tausend und eine Nacht. Die Sammlung gehört einer wesentlich persischen Litteraturgattung an, die auch auf die arabische Litteratur grossen Einfluss gehabt hat. Solange der Inhalt nicht vergleichend untersucht ist, wäre es zu gewagt, ein Urteil über seine Beziehungen zu andern Sammlungen dieser Art und zu den persischen Volkserzählungen zu äussern. Es ist sehr wohl möglich, dass ein Teil der Anekdoten indischen Ursprungs ist. Andererseits muss man wahrscheinlich der Behauptung misstrauen, dass das Original im *Tabarī*-Dialekt geschrieben war. Es wäre alsdann noch zu vermuten, dass die beiden Verfasser der neuen Ausgaben diesen Dialekt gekannt hätten, über den wir im übrigen nur die Nachrichten aus dem *Tārīkh-i Tabaristān* von Ibn Isfandīyār besitzen. Es handelt sich vielleicht um einen Text in älterem Persisch, etwa in einer Sprache, in der wahrscheinlich das *Khudāi-nāmak* abgefasst war, das Firdawsī vor sich hatte (siehe Nöldeke, *Geschichte des Artachšir i Pāpakān*, Göttingen 1879, S. 27), und ebenso die Quelle eines Gedichtes wie *Wis u-Rāmin*, einer Sprache, die dem Geschmack der Litteraten des XII. Jahrhunderts nicht mehr zusagte.

Das *Marzubān-nāme* ist von Mirzā Muḥammed Khān Kazwīnī im Jahre 1908 (*GMS*, VII) auf Grund einer Handschrift des Britischen Museums (Or. 6476) veröffentlicht worden, wobei noch zwei Handschriften aus der gleichen Sammlung benutzt wurden, ferner eine Handschrift aus der Nationalbibliothek in Paris und eine aus Persien gesandte Handschrift. Die Pariser Handschrift hatte schon zur Veröffentlichung von einigen Teilen des *Marzubān-nāme* im zweiten Band der *Chrestomathie persane* von Ch. Schefer, Paris 1885, S. 172–99 des persischen Teiles, gedient. Die *Rawḍat al-'Ukūl* liegt in einer Leidener (s. M. Th. Houtsma, *Eine unbekannte Bearbeitung des Marzubān-nāme*, in *ZDMG*, LII, 359–92) und in einer Pariser Handschrift vor; Mirzā Muḥammed gibt in der Einleitung zu seiner Edition Auszüge daraus. Es gibt ausserdem noch eine arabische Version desselben Werkes von Ibn 'Arabshāh, eine Fassung, die auf einer türkischen Übersetzung des Buches Sa'd al-Warāwīnī's beruht; diese arabische Fassung erschien Kairo 1278 in Lithographie.

*Litteratur:* Die philologischen Belege finden sich in der Vorrede Mirzā Muḥammed Khān's



zu seiner Ausgabe; die Bemerkungen von Schefer (S. 194–211) sind mit Vorsicht zu benutzen. Siehe ferner: H. Ethé, *Neupersische Literatur*, in *Gr. I Ph.*, II, 328 ff. und E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, II, 115, 489. (J. H. KRAMERS)

MASĀ. [Siehe SA'V.]

MASAGAN. [Siehe MAZAGHĀN.]

MASCARA, Stadt in Algier, Departement Oran, 84 km süd-westlich von Mostaganem und 96 km süd-östlich von Oran, 35° 26' n.Br. und 2° 12' w.L. (Paris). Die Stadt liegt am Süd-Abhang der Beni Shūgran-Berge, die bei den Arabern Shārib al-Rih heissen, und zwar zu beiden Seiten einer Schlucht, durch welche der Wādi Sidi Tūdjiman fliesst und an die sich nach Nord-Westen hin die Eingeborenen-Vorstadt Bāb 'Alī anschliesst. Mascara beherrscht die Eghris-Ebene, welche von Westen nach Osten eine Ausdehnung von 40–50 km hat und von Norden nach Süden 15–20 km breit ist, eines der fruchtbarsten Gebiete in Algier. Die Eingeborenen haben hier schon immer Getreide gebaut; die Europäer haben den Tabakbau eingeführt und einen Weinberg geschaffen, dessen Produkte in gutem Ruf stehen. Als Markt einer immer mehr sich entwickelnden Gegend hat Mascara (nach der Volkszählung von 1926) 30 669 Einwohner, darunter 16 630 Eingeborene.

Mascara ist eine ziemlich alte Stadt. Nach dem Urteil al-Bakrī's (*Masālik*, Übers. de Slane-Fagnan, S. 160) befanden sich unter den Bewohnern Leute aus Tihert (Tiaret), von denen ein Teil sich in Ifgan (eine Tagereise nach Süd-Osten) niederliess, damals als diese Stadt von Ya'lā b. Muḥammed, dem Sohn des Ifrānīden Ṣālih, gegründet wurde (338 = 949/50). Ibn Ḥawkal (Beschreibung Afrikas, Übers. de Slane, in *JA*, 1842) und Idrīsī (Übers. de Goeje, S. 96) erwähnen Mascara als ein grosses, gut bewässertes und fruchtbares Dorf. Die Almohaden errichteten hier, wie es scheint, eine Festung. Die Ziyāniden von Tlemcen hatten dort einen Gouverneur und eine Garnison. Leo Africanus (Buch IV, ed. Schefer, III, 34) spricht von der Bedeutung des Marktes in Mascara, „einer der Städte der Beni Rasi“ (Banū Rāshid), wo neben grossen Mengen Getreides auch im Lande hergestellte Tuche und Pferdegeschirr gehandelt wurden. Die Herrscher von Tlemcen zogen grosse Einkünfte aus der Stadt: nach Marmol (*Africa*, II, 356) 40 000 Pistolen.

Die Türken besetzten Mascara im XVI. Jahrh. und legten eine Garnison dorthin. Im Jahre 1701 machten sie es zur Hauptstadt der Beylik's des Westeus, was bis dahin Mazūna in der Dahra gewesen war. Die Bey's residierten dort bis zur Wiedereroberung Orans durch die Algerier im Jahre 1792. Während dieser Zeit erhielt Mascara, das bis dahin nur ein unbedeutender Marktflecken gewesen war, das Aussehen einer wirklichen Stadt. Die Bey's errichteten dort zwei Moscheen und eine Medrese, erbauten eine Umfassungsmauer und eine Kašba sowie eine Wasserleitung. Die Herstellung von Burnussen und Ḥā'ik's, die in der ganzen Regentschaft geschätzt waren, hoben den Wohlstand der Bewohner. Dieser schwand, als die Bey's Mascara verlassen hatten, namentlich aber infolge von Aufständen, die in der Provinz des Westens Anfang des XIX. Jahrh. ausbrachen. Der Derkāwī Ben Sherif bemächtigte sich der Stadt im Jahre 1805 und behauptete sich dort einige

Zeit. Im Jahre 1827 wurde sie von dem Marabut Muḥammed al-Tidjānī angegriffen. Mit Unterstützung der Ḥāshim machte er sich zum Herrn der Vorstadt Bāb 'Alī, wurde aber von den Türken in dem Augenblick getötet, als er sich zum Sturm auf die Stadt selbst anschickte. Nach dem Sturz der Türkenherrschaft machte 'Abd al-Kādir, der von den Stämmen der Eghris-Ebene zum Sultan proklamiert war, Mascara zu seinem Regierungssitz, hielt sich aber selten dort auf. Eine vom Marschall Clauzel geführte Expedition im Dezember 1836 endete mit der Einnahme von Mascara; die Franzosen verliessen es aber schon am folgenden Tage, nachdem sie es zum Teil in Brand gesteckt hatten. Der Emīr kehrte in die Stadt zurück und behielt sie in seiner Gewalt bis zum 30. Mai 1841, als eine von Bugeaud geführte Kolonne sich endgültig dort festsetzte. Das halb verfallene Mascara hatte damals nur 2 840 Einwohner.

*Litteratur*: Cès-Caupenne, *Mascara*, Paris 1856; Gorguon, *Notice sur Mohammad el Kebir*, in *R. Afr.*, 1857; Lespinasse, *Notice sur les Hachem de Mascara*, in *R. Afr.*, 1877; *Correspondence du capitaine Daumas*, Algier 1912; *Tableau des Etablissements français dans l'Algérie*, 1839. (G. YVER)

MASDJID (A.), Moschee.

I. (JOHS. PEDERSEN)

- A. Ursprung der Moschee.
- B. Entstehung von Moscheen nach dem Propheten.
- C. Die Moschee als gottesdienstliches Zentrum.
- D. Ausstattung der Moschee.
- E. Die Moschee als staatliche Institution.
- F. Die Moschee als Lehrstelle.
- G. Administration der Moschee.
- H. Das Personal der Moschee.

II. (R. A. KERN)

Die Moschee in Niederländisch-Indien.

III. (E. DIEZ)

Die Baugeschichte der Moschee.

I.

A. Ursprung der Moschee.

Das Wort מִסְגָּדָא kommt im Aramäischen vor, zunächst in den jüdischen *Elephantinepapyri* (ed. Sachau, Taf. 32; ed. Ungnad, N<sup>o</sup>. 33; Cowley, *Aramaic Papyri of the fifth Cent. B. C.*, N<sup>o</sup>. 44), ferner öfters im Nabatäischen (*Corp. Inscr. Semit.*, II, 161, 1, 176, 185, 188, 190, 218; vgl. Schwally, *Z D M G*, LII (1898), 134; Lidzbarski, *Handbuch d. nordsem. Epigr.*, S. 152, 328; Cooke, *North-semitic Inscriptions*, S. 238). Das Wort, aus סָגַר „sich niederwerfen“ gebildet, scheint im Nabatäischen eine Stele, eine heilige Säule zu bezeichnen, obwohl man auch die Bedeutung „Anbetungsort“ vermutet hat. Im erwähnten Elephantinepap., wo וּבְעִנְיָהוּ בְּמִסְגָּדָא geschworen wird, sind beide Bedeutungen möglich. Das syrische مَسْجِدٌ und مَسْجِدٌ (s.d. Lexica) ist wie das amharische *Masgēd* nach dem Arabischen gebildet, während äth. *Mäsgād*, „Tempel, Kirche“, vielleicht eine genuine Bildung aus dem (gewiss aus dem Aramäischen übernommenen, vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge z. sem. Sprachw.*, S. 36) Verbum ist. Das arabische *Masdjid* kann selbständig aus dem entsprechenden, zweifellos aus dem Aram. stammen-

den Verbum gebildet worden sein; aber wahrscheinlich ist das oben erwähnte aramäische Subst. einfach übernommen, obwohl keine Zwischenglieder zwischen den nabat. Inschriften und dem Korān nachgewiesen werden können. Das Wort ist nämlich kaum von Muhammed selbst nach dessen spezifischem Gottesdienst („Ort, wo man *sadjada*, sich niedervorwirft“) gebildet worden.

### 1. Die mekkanische Zeit.

Das Wort wird im Korān vor allem für das mekkanische Heiligtum, *al-Masdjid al-harām*, verwandt (Sūra II, 139, 144, 145, 187, 192, 214; V, 3; VIII, 34; IX, 7, 19, 28; XVII, 1; XXII, 25; XLVIII, 25, 27), nach späteren Quellen so schon in mekkanischer Zeit (vgl. Ya'qūbī, ed. Houtsma, I, 285, 12). Ferner ist mit der Bezeichnung *al-Masdjid al-aqṣā* (Sūra XVII, 1) der Tradition zufolge das jerusalemische Heiligtum gemeint (nach Schrieke, *Isl.*, VI, 1 ff., vgl. Horovitz, *ebd.*, IX, 159 ff. wäre vielmehr an einen himmlischen Gebetsort zu denken), und in der Siebenschläferlegende wird mit Masdjid ein (wohl christliches, jedenfalls vorislamisches) Grabheiligtum benannt (Sūra XVIII, 20). Das Wort wird also für vorislamische Heiligtümer, die Gott angehören und wo Gott angerufen wird, gebraucht, obschon Muhammed nicht immer den mit ihnen verbundenen Kultus anerkennen konnte. In dieser allgemeinen Bedeutung verwendet das Wort sicher auch dieser Korānspruch: „Wenn Gott die Menschen nicht gegeneinander in Schutz genommen hätte, dann wären wahrlich Klöster, Kirchen, Gebetsstätten (*ṣalawāt*) und *Masājid* zerstört worden“ (Sūra XXII, 41). Ebenso wird das Wort in einem Hadith von einer abessinischen Kirche gebraucht (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48, 54; Muslim, *Masājid*, B. 3 [Trad. 16–21])<sup>1</sup> und in einem anderen von jüdischen und christlichen Grabheiligtümern (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 55; Muslim, *Masājid*, B. 3 [Tr. 16–21]). Noch Ibn Khaldūn kann das Wort in weitester Bedeutung von einem Tempel, einem Kultort irgendeiner Religion verwenden (*Muḳaddima*, Faṣl 4, 6). Von einer spezifisch muslimischen Schöpfung ist somit zunächst keine Rede. Das stimmt durchaus mit Muhammeds ursprünglichem Verhältnis zu den früheren Religionen. Wie Abraham ein Muslim war, so hatte auch David einen Masdjid (Tabari, I, 2408, 7 ff.).

Der Haupt-Masdjid blieb für den Propheten immer das mekkanische Heiligtum, schon vor dem Propheten auch *Bait Allāh* genannt. Eine wesentliche Anklage gegen die Kuraishiten ist es während der medinischen Zeit, dass sie die Gläubigen aus *al-Masdjid al-harām* vertrieben haben (Sūra II, 214; V, 3; VIII, 34; XXII, 25; XLVIII, 25), was um so mehr ungerecht sei, als diese den wahren Herrn des Heiligtums verehren. Dem wahren Gott gehören nämlich *al-Masājid* (Sūra LXXII, 18, mekkanisch); es ist deshalb eine Absurdität, dass die Gottlosen die Anrufung Gottes in „Gottes Moscheen“ verhindern (Sūra II, 108). Konsequenz ist es daher, wenn im Jahre 9 verkündet wird: Den Polytheisten kommt es nicht zu, die „Moscheen Gottes“ zu besuchen (Sūra IX, 17 f.), wodurch die Gegner der neuen Religion vom Heiligtum ausgeschlossen werden. Die *Sūra* stimmt mit dem Korān darin überein, dass die dem Propheten von

Kind an gewohnte Heiligkeit des *al-Masdjid al-harām* ihm immer selbstverständlich geblieben ist. Wie andere Mekkaner haben er und seine Anhänger regelmässig um die Ka'ba herum *ṭawāf* gemacht und den schwarzen Stein geküsst (z.B. Ibn Hishām, S. 183, 12 ff., 239, 8, 251, 15); häufig wird erwähnt, dass er wie seine Stadtgenossen in dem Masdjid sass, allein oder mit einem Anhänger oder in Streit mit den Gegnern (Ibn Hishām, S. 233, 16, 251, 15, 252, 14, 259, 260, 294, 18 f.). Es wird erzählt, dass er neben der Ka'ba zwischen der jemenischen Ecke und dem schwarzen Stein Ṣalāt verrichtete, nach dem Sinne des Erzählers offenbar recht oft (Ibn Hishām, S. 190, 9 ff.). Nach seiner Bekehrung soll 'Umar durchgesetzt haben, dass Gläubige unbehindert neben der Ka'ba Ṣalāt verrichten (Ibn Hishām, S. 224, 13 f., 17 f.). Wie stark Muhammed sich an das arabische Heiligtum gebunden fühlte, geht daraus hervor, dass er sich auch am althergebrachten Opferkultus schon vor der Hidjra beteiligte (Sūra CVIII, 2); im Jahre 1 war einer seiner Anhänger, Sa'd b. Mu'adh, am Pilgerfest Teilnehmer, und im Jahre 2 hat er selber am 10. Dhū 'l-Hidjja auf dem Muṣallā der Banū Salima geopfert. So hat er hier, wie auch sonst, am Althergebrachten festgehalten, wo es nicht seine neue Lehre direkt ausschloss. Aber als sich eine selbständige Religion aus seiner Verkündung entwickelte, musste auch ein neuer Typus von gottesdienstlichen Stätten entstehen.

In Mekka hatte die muslimische Urgemeinde keinen besonderen Ort für ihren Gottesdienst. Der Prophet verrichtete mit seinem ersten männlichen Anhänger 'Alī die Ṣalāt im Geheimen in den Hohlwegen Mekkas und ebenso mit den anderen ältesten Genossen (Ibn Hishām, S. 159, 166, 13 ff.). Sonst wird meist von den einsamen Ṣalāts des Propheten gesprochen, teils neben der Ka'ba (Ibn Hishām, S. 190, 9 ff.), teils in seinem Hause (Ibn Hishām, S. 203, 6 f.). Dass die Gläubigen oft gemeinschaftlich das Gebet verrichtet haben, dürfte selbstverständlich sein; sie werden es in einem Hause vorgenommen haben (vgl. Ibn Hishām, S. 202). Gelegentlich soll auch 'Umar mit anderen neben der Ka'ba das rituelle Gebet verrichtet haben (Ibn Hishām, S. 224), weil 'Umar den Kuraishiten trotzen konnte. Als der Prophet die später abrogierte Offenbarung, welche al-Lāt, al-'Uzzā und Manāt anerkannte, in der Moschee rezitierte, sollen nach einer Legende nicht nur die Gläubigen, sondern auch die anwesenden Polytheisten sich am *Sudjūd* beteiligt haben (Tabari, I, 1192 f.). Eine private Gebetsstätte, Masdjid, soll in Mekka Abū Bakr gehabt haben, und zwar in seinem Hof neben dem Tor; die Kuraishiten haben, so wird erzählt, dagegen Einspruch erhoben, weil Frauen und Kinder es beobachten und dadurch verführt werden konnten (Ibn Hishām, S. 246; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 86; *Kafāla*, B. 4 u.a.; *Mazālim*, B. 22).

Das von Muhammed verkündete Dogma machte prinzipiell ein Heiligtum überflüssig. Jeder Ort war an und für sich Gott gegenüber gleich, und die durch das rituelle Gebet ausgedrückte Demütigung vor Gott konnte überall stattfinden; daher der Ausspruch Muhammeds, dass er die ganze Erde als Masdjid bekommen habe, während die Früheren nur in Synagogen und Kirchen anbeten durften (Wākidi, übers. Wellhausen, S. 403; Zaid b. 'Alī, *Corpus iuris*, ed. Griffini, S. 50 und CLXXIX; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 56; *Tayammum*, B. 1; Muslim,

<sup>1</sup>) Die Nummern der Traditionen aus Muslim *Ṣaḥīḥ* sind von der Red. hinzugefügt worden.



*Masādjid*, B. I [Tr. I, 4, 5]), und ferner der Ausspruch: „Wo die Gebetstunde dich erreicht, sollst du Salāt verrichten, und das ist ein Masjid“ (Muslim, *Masādjid*, B. I [Tr. I]). Dass er dennoch an der althergebrachten Heiligkeit der Ka'ba festhielt, veranlasst eine Kreuzung der Gedanken, die in Sūra II, 136 ff. scharf hervortritt. Als er in Medina frei verfügen konnte, musste es ihm nahe liegen, einen Ort zu schaffen, wo er mit seinen Anhängern ungestört zusammen sein konnte und wo sie auch das rituelle Gebet gemeinschaftlich verrichten konnten.

## 2. Gründung der medinischen Moschee.

Nach einer Tradition kam der Prophet auf seinem Kamel reitend mit Abū Bakr als *Ridf*, von den Banū Nadjdār umgeben, in Medina an. Das Kamel machte auf Abū Aiyūb's *Finā'* halt. Hier verrichtete er (nach Anas) Salāt; und gleich darauf befahl er, die Moschee zu bauen, und kaufte das Grundstück von zwei Waisen, Sahl und Suhail, die unter dem Schutze von Mu'adh b. 'Afrā' standen, für 10 Dināre, die von Abū Bakr gezahlt wurden, nachdem der Prophet es abgelehnt hatte, das Gebiet unentgeltlich zu übernehmen; er wohnte bei Abū Aiyūb, bis die Moschee und seine Wohnungen fertig waren. Während dieser Zeit verrichtete er seine Salāt auf den Viehplätzen und sonst irgendwo (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48; Muslim, *Masādjid*, B. I [Tr. 9]; A. b. Hanbal, *Musnad*, III, 212 oben; Ibn Hishām, S. 336; Tabari, I, 1258 f.; Mas'ūdī, *Murūdj*, IV, 140 f.). Nach dieser Tradition war der Bau der Moschee gleich von Anfang an durch den Propheten geplant, und die Wahl des Ortes wurde der Laune des Reitieres überlassen. Nach einer anderen Tradition liess der Prophet sich wohl bei Abū Aiyūb nieder, aber während der ersten Zeit hielt er Salāt bei Abū Umāma As'ad, der einen privaten Masjid hatte, worin er mit seinen Nachbarn gemeinschaftliche Salāts zu halten pflegte. Nachher äusserte dann der Prophet den Wunsch, das anliegende Grundstück zu kaufen, und er kaufte es von den beiden Waisen, die nach dieser Tradition unter dem Schutze As'ads standen (Balādhuri, *Futūḥ al-Bulḍān*, ed. de Goeje, S. 6; vgl. Wüstenfeld, *Gesch. d. Stadt Medina*, S. 60). Der Boden war mit Gräbern, Ruinen (*Khirab*; auch *Harth*, Tabari, I, 1259, 17; 1260, 1; vgl. Aḥmad b. Hanbal, *Musnad*, III, 212, 7, viell. auf einer alten Verlesung beruhend) und Palmen bedeckt und wurde als Lagerstätte für Kamele (und Kleinvieh, Bukhārī, *Wuḍū'*, B. 66) benutzt. Der Platz wurde gereinigt, die Palmen abgehauen und die Mauern gebaut. An der Arbeit beteiligten sich die Gläubigen. Als Baumaterial wurden zunächst in der Sonne gebrannte Ziegel, *Labin*, verwendet (Ibn Hishām, S. 337; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 62, 65; nach einer Tradition wurden sie an der Quelle der Fātima gebrannt, Wüstenfeld, *Stadt Medina*, S. 31). Die Anlage bestand aus einem Hof, der von einer auf Stein gebauten Ziegelmauer umgeben war und drei Eingänge hatte; die Türpfosten waren aus Stein. An der zunächst leeren *Kibla*-Seite (also der Nordmauer) wurden bald die abgehauenen Palmstämme als Säulen aufgestellt, und ein Dach wurde darüber aus Palmblättern und Lehm zustande gebracht. An der östl. Seite wurden zwei Hütten aus ähnlichem Material für die Frauen Sawda' und 'Ā'isha gebaut; ihre Eingänge öffneten sich gegen den Hof und waren mit Teppichen bedeckt; sie wurden später vermehrt, so dass

9 Hütten für die Frauen des Propheten da waren. Als die *Kibla* nach dem Süden verlegt wurde, blieb die Laube der nördlichen Mauer. Unter dieser, *Ṣuffa* oder *Zulla* genannten Laube hielten sich die obdachlosen Genossen auf (Bukhārī *Ṣalāt*, B. 48, 62; Wüstenfeld, *Medina*, S. 60 f., 66; Diyārbakri, *Ta'rikh al-Khāmīs*, Kairo 1302, I, 387 ff.; über die *Ṣuffa*, S. 387; 391 Mitte; vgl. L. Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 377 f.). Die Anlage war nach 7 Monaten fertig (Wüstenfeld, *Medina*, S. 59), nach anderen im Monat Šafar des Jahres 2 (Ibn Hishām, S. 339, 18 f.). Die Moschee war sehr einfach. Eigentlich war sie nur ein umzäunter Hof; ein Dach bildete die erwähnte *Ṣuffa* an der nördlichen Seite, wahrscheinlich bekam auch die spätere *Kibla*-Seite eine Laube, denn der Prophet predigte gegen einen Palmstamm gelehnt, und das geschah sicher an der *Kibla*-Seite. Wie gross die Lauben waren, lässt sich nicht ermitteln. Die Moschee war der Hof der Wohnungen des Propheten, aber zugleich Versammlungsplatz der Gläubigen und Ort des gemeinsamen Gebets.

Nach den Quellen war es von vornherein die Absicht des Propheten, gleich in Medina eine Moschee zu bauen; nach einer späten Tradition befahl ihm sogar Gabriel im Namen Gottes, er solle Gott ein Haus bauen (*Khāmīs*, I, 387 unt.). Diese Auffassung ist aber durch die späteren Verhältnisse gefärbt worden. Es ist besonders von L. Caetani (*Annali dell' Islām*, I, 432, 437 ff.) und später von H. Lammens (*Mo'āwīa*, S. 8, Anm. 5; 62 usw.; ders., *Ziād*, S. 30 ff., 93 ff.) stark geltend gemacht worden, dass der älteste Masjid nicht den Charakter eines Heiligtums hatte. Dafür kann vieles aus *Ḥadīth* und *Sīra* angeführt werden (vgl. *Annali dell' Islām*, I, 440). Die unbekehrten Thakāfiten wurden in der Moschee vom Propheten zu Verhandlungen empfangen und er liess sogar für sie drei Zelte im Hof aufschlagen (Ibn Hishām, S. 916; Wākidi-Wellhausen, S. 382); auch Gesandte aus Tamim verkehrten frei in der Moschee und riefen nach dem Propheten, der nach vollendetem Gebete auch mit ihnen verhandelte (Ibn Hishām, S. 933 f.; Wākidi-Wellhausen, S. 386). Ibn Unais brachte hier den Kopf des Hudhailiten Suḡyān, warf ihn vor den Propheten und stattete seinen Bericht ab (Ibn Hishām, S. 981 f.; Wākidi-Wellhausen, S. 225). Nach der Schlacht bei Uhud verbrachten die medinischen Häuptlinge die Nacht in der Moschee (Wākidi-Wellhausen, S. 149). Die Awsiten pflegten hier ihre Verwundeten (*eb.*, S. 215 f.; Tabari, I, 1491 f.); ein Kriegsgefangener wurde an eine der Säulen der Moschee gebunden (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 76, 82; vgl. 75). Viele Arme lebten überhaupt in der *Ṣuffa* (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 58); man errichtete in der Moschee Zelte oder Hütten, so eine bekehrte Freigelassene (*eb.*, B. 57) und die Banū Ghifar, in deren Zelt das Blut des verwundeten Sa'd b. Mu'adh herabfloss (*eb.*, B. 77; *Uṣd al-Ghāba*, II, 297). Man unterhielt sich bequem in der Moschee, auf dem Rücken liegend (Bukhārī, *Ilm*, B. 6; *Ṣalāt*, B. 85; Ibn Sa'd, I, 124, 14); noch den Khalifen 'Umar konnten Fremde in einer Ecke der Moschee schlafend finden (*Kāmil*, S. 118, 15 ff.); der Prophet empfing Gaben und verteilte sie unter den Genossen (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 42), man zankte Geschäfte halber (*eb.*, B. 71, 83) und benahm sich überhaupt sehr frei. Es kam sogar vor, dass einige Südänesen oder Abessinier mit der Billigung des

Propheten am Festtage mit Schild und Lanze in der Moschee spielten (ders., *Ṣalāt*, B. 69; *ʿIdain*, B. 2, 25; *Djihad*, B. 81), und ein Fremder, der den Propheten suchte, ritt auf seinem Kamel in die Moschee hinein (ders., *ʿIlm*, B. 6). So wenig "geheiligt" war diese älteste Moschee, dass einer der wegen Verspottung der Gläubigen hinausgejagten *Munāfiqūn* dem Abū Aiyūb zurufen konnte: "Wirfst du mich aus dem *Mirbad Banī Tha'laba* hinaus?" (Ibn Hišām, S. 362, 10 f.).

Dies alles macht mehr den Eindruck eines Hauptquartiers als den eines Heiligtums. Andererseits wurde die Moschee auch von Anfang an zum gemeinsamen Gottesdienst verwendet und erhielt dadurch nicht nur den Charakter eines privaten Hofes des Propheten. Was der Prophet sich auch von vornherein dabei gedacht haben mag, der Masdjid musste sich deshalb mit der wachsenden Bedeutung des Islām schnell zum religiös-politischen Zentrum der neuen Gemeinde entwickeln. Die beiden Gesichtspunkte lassen sich im Islām, besonders dem älteren, nicht trennen. Die Moschee war der Ort, wo die Gläubigen sich zum Gebet um den Propheten sammelten, hier hielt er seine Ansprachen, welche sowohl Aufforderungen zum Gehorsam gegen Gott wie gesellschaftliche Verordnungen enthielten (vgl. Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 70, 71); von hier aus regierte er die religiös-politische Gemeinschaft des Islām. Selbst an wirklichen arabischen Heiligen Stätten konnte der Verkehr ganz ungezwungen sein; was die medizinische Moschee von der christlichen Kirche oder vom mekkanischen Tempel unterschied, war, dass sich hier kein Kultgegenstand von besonderer Weihe befand. Auch um die Ka'ba herum versammelten sich die Leute zur alltäglichen Unterhaltung und zu wichtigen Beratungen, wenn man der *Sira* glauben darf (Ibn Hišām, S. 183 f., 185, 1, 229, 8, 248, 257, 19). Hier sass auch der Prophet, Fremde suchten ihn, er rezitierte, und man stritt sich mit ihm, Schlägereien und Prügel Szenen kamen vor (Ibn Hišām 183 f., 185 f., 187 f., 202, 19, 257, 259; *Chron. d. Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, I, 223, 11). Neben der Ka'ba war das *Dār al-Nadwa*, wo man sich über wichtige Angelegenheiten beriet und auch Gericht hielt (*eb.*, s. Register). Aus der medizinischen Moschee heraus entwickelte sich der Typus der muslimischen Moscheen. Je nach den Verhältnissen musste der Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Zentrums und der des Gebetorts mehr oder weniger stark hervortreten.

### 3. Andere Moscheen zur Zeit des Propheten.

Die Moschee des Propheten in Medina war nicht die einzige von den Muslimen zur Zeit des Propheten gegründete Moschee und nach der Überlieferung nicht einmal die erste; das soll die Moschee von Kuḇā' gewesen sein. In diesem Dorf, das mit dem Gebiet von Medina verbunden war (s. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*, S. 126), liess sich der Prophet auf seiner Hidjra im Stamme der ʿAmr b. ʿAwf nieder; die Dauer seines Aufenthalts wird verschieden angegeben: 3, 5, 8, 14 oder 22 Tage. Nach einer Tradition fand er bei seiner Ankunft eine Moschee vor, welche von den ersten Auswanderern und den Anṣār gebaut war, und er verrichtete darin mit ihnen das Gebet (s. Wüstenfeld, *a. a. O.*, S. 56; Balādhuri, *Futūḥ al-Buldān*, S. 1; Diyārbakrī, *Taʾrīḫ al-Khamis*, Kairo 1302, I, 380 f.). Nach

einer anderen Tradition gründete der Prophet selbst die Moschee auf einem Platz, der seinem Wirt Kulthūm gehörte und als *Mirbad* zum Trocknen von Datteln verwendet wurde, oder (nach anderen) einer Frau Labba, welche dort ihren Esel anband (Wüstenfeld, *Medina*, S. 131; Ibn Hišām, S. 335; Tabari, I, 1260, 6; Ibn Saʿd, I, 1, 6; Masʿūdī, *Murūdj*, IV, 139; Diyārbakrī, *Khamis*, I, 381; *al-Sira al-Ḥalabiya*, Kairo 1320, II, 58 f.). Aus dieser Tradition bildet sich eine Legende, die auf der Gründungsgeschichte der medinischen Hauptmoschee fusst: Der Prophet lässt (zuerst ohne Erfolg Abū Bakr und ʿUmar, dann) ʿAlī ein Kamel besteigen, und wo es sich hinbewegt, gründet er die Moschee mit Steinen, die aus der Ḥarra herbeigebracht werden; er legt selber den ersten Stein, daneben Abū Bakr, ʿUmar und ʿUthmān die nächsten (*Khamis*, I, 381). Später soll der Prophet jeden Samstag reitend oder gehend die Moschee von Kuḇā' besucht haben, und man zeigt die Säule, neben welcher er das Gebet verrichtete (Bukhārī, *Faḍl al-Ṣalāt fī Masjdīd Makka wa ʿl-Madina*, B. 2, 4; Muslim, *Ḥadīdj*, B. 94 [Tr. 576]; *Khamis*, I, 382; Balādhuri, S. 5). Gelegentlich wird erzählt, dass er am Sabbat, als er sich zu den Banū Naḍir im Rabīʿ I des Jahres 4 begab, in der Moschee zu Kuḇā' sein Gebet verrichtete (Wāḳidī-Wellhausen, S. 161).

Es liegt auf der Hand, dass die Sitten und Anschauungen der späteren Gemeinde die Legende über diese Moschee gestaltet haben. Es fragt sich nur, ob die alte Tradition, dass die Moschee entweder durch den Propheten selbst oder schon vor seiner Ankunft von Anhängern gegründet war, auch eine spätere Schöpfung ist. Wir kommen damit zur Frage, ob der Prophet überhaupt andere Moscheen als die von Medina gegründet, bzw. anerkannt hat. L. Caetani ist, seiner Auffassung vom Ursprung der Moschee gemäss, geneigt, dies zu verneinen; er weist darauf hin, dass später eine deutliche Tendenz vorherrschte, überall Moscheen in Beziehung zum Propheten zu setzen, und dass in Sūra IX, 108 der Bau einer "Widerstandsmoschee" (*M. al-Ḍirār*) stark verurteilt wird. Die Ḳorʾān-stelle lautet wie folgt: "Diejenigen, welche einen Masdjid sich geschaffen, zum Widerstand (*Ḍirār*) und Unglauben und zur Spaltung zwischen den Gläubigen und zu einem Hinterhalt für denjenigen, welcher vorher Gott und seinen Propheten bekämpfte; und wahrlich er erschwört: Wir bezweckten nur Gutes. Gott bezeugt, dass sie Lügner sind! Nie sollst du dich in ihm aufstellen, wahrlich, ein Masdjid, der vom ersten Tag auf Frömmigkeit gegründet ist, hat mehr Recht darauf, dass du in ihm stehst; in ihm gibt es Männer, die sich zu reinigen wünschen, und Gott liebt die sich Reinigenden" (Sūra IX, 108—9). Nach der Tradition entstand diese Offenbarung im Jahre 9; als der Prophet auf dem Zug nach Tabūk sich befand, sagten ihm die Banū Sālim, sie hätten eine Moschee gebaut, um es für ihre schwachen und alten Leute leichter zu machen, und sie baten den Propheten, daselbst sein Gebet zu verrichten und dadurch seiner Anerkennung Ausdruck zu geben. Der Prophet verschob es bis zu seinem Rückzug, aber dann erschien diese Offenbarung, weil die Moschee von den Munāfiqūn gegründet war, auf Anstiftung von Abū ʿĀmir al-Rāhib, der den Propheten bekämpfte. Nach einer Tradition (so Ibn ʿUmar, Zaid) war die aus Frömmigkeit gegründete Moschee die von Medina, von welcher die Leute sich



emanzipieren wollten; nach einer anderen (Ibn 'Abbās) handelte es sich um die Moschee von Kūbā; Abū 'Amir und seine Anhänger hatten es unter den Banū 'Amr b. 'Awf schlecht und bauten deshalb eine neue Moschee. Nach einigen Traditionen lag sie in Dhū Awān. Der Prophet liess sie aber niederbrennen (Ṭabarī, I, 1704 f.; Ibn Hishām, S. 357 f., 900 f.; Ibn Sa'd, I, 1, 6; Wākidi-Wellhausen, S. 410 f.; Ṭabarī, *Tafsir*, XI, 17 ff.; Wustenfeld, *Medina*, S. 131; *al-Sira al-Halabiya*, II, 60; Balādhuri, S. 1 f.; Muslim, *Ḥadīdj*, B. 93 [Tr. 574]). Wenn die Verbindung mit dem Tabukzug richtig ist, würde man die *Masdjid al-Dīrār* nördl. von Medina suchen müssen; die aus Frömmigkeit gegründete Moschee würde dann eher die Moschee von Medina als die südl. davon liegende Moschee von Kūbā sein. Es wäre also an und für sich möglich, an eine prinzipielle Verwerfung jeder anderen Moschee als der von Medina zu denken. Man müsste dann die ganze Tradition verwerfen, denn nach ihr ist der Prophet zunächst der neuen Moschee nicht ungünstig gestimmt, und sein Zorn stammt ihr zufolge daher, dass sie von einer widerspenstigen Partei gegründet ist. Aber in der Tat gibt es Anzeichen dafür, dass schon zur Zeit des Propheten verschiedene Moscheen existierten. So der Korānspruch: „In Häusern, von welchen Gott erlaubt hat, dass sie aufgebaut werden und dass sein Name in ihnen gepriesen wird, in ihnen loben ihn des Morgens und Abends Männer, die weder Kaufmannschaft noch Handel abhält vom Lobpreisen Gottes und Verrichtung des Gebets und Darbringen des Almosens“ usw. (Sūra XXIV, 36 f.). Wenn diese Offenbarung, wie die übrige Sūra, medinisch ist, ist es schwierig, sie auf Juden oder Christen zu beziehen; und ganz deutlich ist dieser Ausspruch: „Vollendet das Fasten bis zur Nacht, und berührt sie (sc. die Frauen) nicht, während ihr in den Moscheen verweilt“ (Sūra II, 183). Dies zeigt, dass es schon zur Zeit des Propheten mehrere muslimische Moscheen gab, die einen entschieden religiösen Charakter hatten und die vom Propheten anerkannt wurden.

Dass es in der Tat öffentliche Gebetplätze der Stämme sehr früh gab, geht aus der Tradition hervor, dass der Prophet im Jahre 2 am 10. Dhū 'l-Hiddja auf dem Muṣallā der Banū Salima sein Opfer darbrachte (s. u.). Daneben kamen auch noch immer private *Masājid* vor, indem einige Gläubige, wie Abū Bakr in Mekka, in ihren Häusern eine Gebetstätte einrichteten, wo sich gelegentlich auch andere versammelten (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 46, 87; *Tadjaḥhud*, B. 36; vgl. auch *Aḥḥād*, B. 50).

## B. Entstehung von Moscheen nach dem Propheten.

### 1. Hauptmoscheen.

Welche Bedeutung die mednische Moschee als Zentrum der Regierung und des Kultus der Muslime schon zur Zeit Muḥammeds erlangt hatte, ersieht man am besten daraus, dass die muslimischen Heerführer gleich nach ihren Eroberungen darauf bedacht waren, eine Moschee als Zentralstelle zu gründen.

Die Verhältnisse sind etwas verschieden, je nachdem es sich um eine Neugründung oder um eine schon vorhandene Stadt handelt. Bedeutende Beispiele der ersten Art bieten Baṣra, Kūfa und al-Fuṣṭāt. Baṣra wurde von 'Uṭba b. Nāfi' als

ein Heerlager zur Überwinterung im Jahre 14 (od. 16 od. 17) gegründet. Die Moschee wurde in der Mitte und davor das *Dār al-Imāra*, Wohnung des Heerführers mit Gefängnis und *Diwān*, angelegt. Zuerst wurde das Gebet auf dem offenen, abgegrenzten Platz verrichtet; später wurde das Ganze aus Rohr gebaut, und wenn die Leute in den Krieg zogen, wurden die Rohre herausgenommen und zusammengelegt. Abū Musā al-Ash'arī, der später 'Umar's Wāli wurde, baute das Gebäude aus Lehm und in der Sonne gebrannten Ziegeln (*Labin*) und benutzte Gras zum Dach (Balādhuri, S. 346 f., 350; *BGA*, V, 187 ff.; Yāqūt, *Mu'djam al-Bulḍān*, I, 642, 6—9; vgl. Ṭabarī, I, 2377, 14 ff.). Ganz ähnlich war es in Kūfa, das von Sa'd b. Abī Waḳḳās im Jahre 17 gegründet wurde. In der Mitte wurde die Moschee und daneben ein *Dār al-Imāra* angelegt. Die Moschee war zunächst nur ein offener viereckiger Platz (*Ṣaḥn*), der durch einen Graben abgegrenzt war. Der Platz war gross genug für 40 000 Personen. Es scheint, dass auch hier mit Rohr gebaut wurde, und nachher baute Sa'd mit *Labin*. An der Südseite (und nur hier) wurde eine Laube, *Zulla* (vgl. Balādhuri, S. 348, 1; *Suffa*), angebracht. Das neben der Moschee befindliche *Dār al-Imāra* wurde später auf 'Umar's Befehl mit der Moschee vereinigt (Ṭabarī, I, 2481, 12 ff., 2485, 16, 2487 ff., 2494, 14; Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 323, 16 ff.; Balādhuri, S. 275 f.; vgl. *Annali dell' Islām*, III, 846 ff.). Die Anlage ist also eine genaue Nachbildung der medinischen Verhältnisse (bei Ṭabarī, I, 2489, 4 ff. ausdrücklich hervorgehoben); die Bedeutung der Moschee wird auch durch ihre Lage gekennzeichnet, und dicht daneben wohnt der Gouverneur. Nicht anders war es in al-Fuṣṭāt, das, obwohl eine ältere Stadt schon vorhanden war, auch als ein ganz neues Heerlager angelegt wurde. Im Jahre 21, nach der Eroberung von Alexandria, wurde die Moschee in einem Garten, wo 'Amr seine Fahne aufpflanzen hatte, angelegt. Sie hatte eine Länge von 50 und eine Breite von 30 *Dhīrā'*. 80 Mann bestimmten ihre Kibla, die jedoch zu weit gegen Osten verrückt wurde, was später durch Qurra b. Sharik verändert wurde. Der Hof war ganz einfach, von einer Mauer umzäunt, mit Bäumen bewachsen. Ein einfaches Dach wird erwähnt; es wird mit der oben erwähnten *Zulla* oder *Suffa* identisch sein. Dicht neben der Moschee wohnte 'Amr b. al-'Āṣi und um sie herum die *Ahl al-Ra'ya*. Wie die Wohnung des Propheten lag auch hier die Wohnung des Gouverneurs an der östl. Seite, nur mit einer Strasse dazwischen. In jeder Mauer ausser der südlichen waren 2 Tore angebracht (Yāqūt, *Mu'djam*, III, 898 f.; Maḳrīzī, *Khīṭaṭ*, IV, Kairo 1326, S. 4 ff.; Ibn Duḳmāḳ, *K. al-Intiṣār*, Kairo 1893, S. 59 ff.; Suyūṭī, *Husn al-Muḥāḍara*, I, 63 f.; II, 135 f.; vgl. *Annali dell' Islām*, IV, 554, 557, 563 ff.). Einen ähnlichen Vorgang finden wir in al-Mawṣil im Jahre 20 (Balādhuri, S. 331 f.).

In anderen Fällen richteten die Muslime sich in alten Städten ein, sei es, dass diese erobert oder vertragsmässig übergeben wurden. Beim Vertrag behielten sie sich einen Platz für ihre Moschee vor (z. B. Balādhuri, S. 116, 14, 147, 2). Aber der Unterschied zwischen eroberten und übergebenen Städten schwand bald, und die Verhältnisse liegen meistens unklar. Beispiele älterer Städte, in welchen Muslime sich einrichteten, bieten al-Madā'in, Damaskus und Jerusalem. — In al-Madā'in

verteilte Sa'd b. Abi Waqqās nach der Eroberung im Jahre 16 die Häuser unter die Muslime, und Kisra's *Iwān* wurde als Moschee eingerichtet, nachdem Sa'd hier die *Ṣalāt al-Faḥ* verrichtet hatte (Ṭabari, I, 2443, 15 f., 2451, 7 ff.). In Damaskus, das im Jahre 14 od. 15 durch Kapitulation eingenommen wurde, teilte man der Tradition zufolge die Johanniskirche, sodass deren östliche Hälfte muslimisch wurde, woraus wieder eine muslimische Tradition die Legende von einer Einnahme teils durch Eroberung, teils durch Vergleich bildete (Balādhuri, S. 125; Yāqūt, *Mu'djam*, II, 591; Ibn Dju-bair, *Rihla*, S. 262; *FA*, 9. Ser., VII, 376, 381, 404). In der Tat scheinen jedoch auch hier die Muslime eine eigene Moschee angelegt zu haben, und zwar dicht neben der Kirche [s. DAMASKUS]; und wieder dicht daneben lag *al-Khaḍrā'*, der Palast des Gouverneurs, aus welchem später ein direkter Eingang zur Maḡsūra führte (*BGA*, III, 159, 4). Die Verhältnisse liegen also hier wieder wie in Medina. Aber die Möglichkeit einer Ordnung wie der von der Tradition behaupteten kann nicht abgewiesen werden; denn sie ist anderswo gut bezeugt: so teilten in Hims die Muslime und die Christen ein gemeinsames Gebäude als Moschee und Kirche, und es geht aus Iṣṭakhri und Ibn Ḥawkal hervor, dass dies noch zur Zeit ihrer gemeinsamen Quelle, al-Balkhī (309 = 921), der Fall war (*BGA*, I, 61, 7 f.; II, 117, 5; III, 156, 15); eine ähnliche Ordnung wird für Dabīl in Armenien bezeugt (*BGA*, I, 188, 3 f.; II, 244, 21; vgl. III, 377, 3 f.).

In Jerusalem lagen besondere Verhältnisse vor. Die Muslime erkannten das dortige Heiligtum an, wie aus der älteren Kibla und aus Sūra XVII, 1 (in der traditionellen Auffassung) hervorgeht. Für die Eroberer musste es dann nahe liegen, in der kapitulierten Stadt das anerkannte Heiligtum aufzusuchen. In der Tat heisst es, dass 'Umar im Jahre 17 in Jerusalem eine Moschee am Ort des salomonischen Tempels baute (F. Baethgen, *Fragmente syr. u. arab. Hist.*, S. 17, 110, nach Iṣḥāq-dēnah, Metropolit von Basra nach 700 n. Chr.; vgl. aus dem VIII. Jahrh. Theophanes, s. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, S. 91, Anm.). Dass die *Kubbat al-Sakhra* [s. d.], welche die Moschee 'Umar's abgelöst hat, auf dem alten Tempelplatz liegt, ist unzweifelhaft. Wie er den Ort fand, wird auf verschiedene Weise berichtet [s. d. Art. AL-KUḌS]. Das Gebäude war wie die anderen Moscheen zur Zeit 'Umar's sehr einfach. Arculf, der um 670 Jerusalem besuchte, sagt: „Die Sarazenen besuchen an jener berühmten Stätte, wo einst der Tempel grossartig gebaut war, nahe der Ostmauer, ein viereckiges Bethaus (*domus orationis*, d. i. *Masdjid*), das sie mit geringer Kunst durch aufgestellte Bretter und grosse Balken auf einigen Trümmerresten errichtet haben“ (*Itinera Hierosolymitana*, ed. P. Geyer, 1898, S. 226 f.; Übers. P. Mickleth, in *Das Land der Bibel*, II/2, 1917, S. 19 f.). Von Interesse ist es, dass auch diese einfache Moschee wie die anderen neuangelegten viereckig war; trotz ihrer Einfachheit konnte sie nach Arculf 3000 Leute fassen.

Noch unter Mu'awiya wurde in der alten Weise eine neue Stadt, Kaḡrawān, als Heerlager mit Moschee und *Dār al-Imāra* in der Mitte angelegt (Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 213, 10 ff.). Wie z. B. al-Balādhuri zeigt, gründeten die muslimischen Eroberer auch später in einer neu erworbenen Stadt immer eine zentrale Moschee, also in jeder Stadt zunächst

eine einzelne, und sie war eine direkte Nachbildung der einfachen Moschee des Propheten in Medina. Ausnahmsweise richtete man sich in älteren Städten in schon vorhandenen Gebäuden ein. Es kamen aber bald viele neue Moscheen hinzu.

## 2. Stammesmoscheen und Partei-moscheen.

Nicht nur in den Städten gab es Moscheen. Wenn die Stämme sich dem Propheten gegenüber auf den Islām verpflichteten, mussten sie auch Ṣalāt verrichten. Es ist unklar, inwieweit sie den muslimischen Kultus betätigt haben; aber wenn sie sich überhaupt mit dem Islām beschäftigten, müssen sie sich einen muslimischen Versammlungsort geschaffen haben. Wahrscheinlich hatten sie schon vor dem Islām wie die Mekkaner ihren *Maḡlis* oder *Nādi* oder *Dār Shūrā*, wo sie sich in gemeinsamen Angelegenheiten berieten (vgl. Lammens, *Mo'awia*, S. 205; *Ziād b. Abihi*, S. 30 ff., 90 ff.; *Le Berceau de l'Islam*, S. 222 ff.). Da die Moschee sich von derartigen Plätzen nur dadurch unterschied, dass sie auch zur gemeinsamen Ṣalāt verwendet wurde, mussten so von selbst Stammesmoscheen entstehen. So wird auch erzählt, dass schon im Jahre 5 der Stamm Sa'd b. Bakr Moscheen gründete und den *Adhān* benutzte (Ibn Sa'd, I/II, 44, 7, nicht erwähnt Ibn Hishām, S. 943 f., Ṭabari, I, 1722); ebenso wird von den in der Nähe von Mekka hausenden Banū Djaḍhima berichtet, dass sie im Jahre 8 Moscheen errichteten und den *Adhān* eingeführt hatten (Wākidi-Wellhausen, S. 351). Wieviel man im einzelnen auf derartige Mitteilungen geben kann, ist allerdings fraglich. Ein später Autor wie al-Diyārbakrī sagt von den Banu 'I-Muṣṭalik, dass sie *aslamū wa-banū Masāḡjida* (*Ta'rikh Khams*, II, 132, 20; vgl. *Annali dell'Islam*, II, 221); in den alten Quellen kommt es aber nicht vor. Wenig wahrscheinlich ist es auch, wenn Ibn Sa'd erzählt, dass Gesandte der Banū Hanīfa den Befehl erhielten, ihre Kirche abzubauen, den Platz mit Wasser zu besprengen und eine Moschee zu bauen (Ibn Sa'd, I/II, 56, 11 ff., während Ibn Hishām, S. 945 f.; Ṭabari, I, 1737 ff.; Balādhuri, S. 86 f. nichts davon haben). Aber dass es sehr früh Stammesmoscheen gab, steht ohnehin fest. Die Moschee zu *Kubā'* war die Moschee des Stammes 'Amr b. 'Awf (Ibn Sa'd, I/II, 6, 6 und s. oben), und nach einer Tradition wurden die Banū Ghanm b. 'Awf deswegen neidisch und bauten eine Konkurrenzmoschee (Balādhuri, S. 3; Ṭabari, *Tafsir*, I, 21 unten). Ein Genosse, der sich an der Schlacht bei Badr beteiligt hatte, 'Itbān b. Malik, bedauerte dem Propheten gegenüber, dass er bei Regenwetter zum Masdjid seines Stammes nicht hinüberkommen konnte und wollte selbst eine Moschee gründen (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 46; Muslim, *Masāḡjid*, B. 47 [Tr. 263]); der Prophet soll selbst den Masdjid der Banū Zuraik besucht haben (Bukhārī, *Djihād*, B. 56—58), und in dem Masdjid der Banū Salima wurde ihm während des Gebetes Sūra II, 139, welche die neue Kibla verordnete, offenbart, weshalb er *Masdjid al-Kiblataini* genannt wurde (Wüstenfeld, *Medina*, S. 62).

Die Stammesmoschee war ein Zeichen der auch im Islām behaupteten Selbständigkeit der Stämme. Tatsächlich hört man in allen Gegenden von Stammesmoscheen, so um Medina herum die der Banū Kuraiza, der Banū Hāritha, der Banū Zafar, der Banū Wa'il, der Banū Harām, der Banū Zuraik (die erste, in welcher der *Ḳor'ān* rezitiert wor-



den sein soll), der Banū Salima usw. (s. Wüstenfeld, *Gesch. d. Stadt Medina*, S. 29, 37 ff., 44, 50, 57, 136 ff.); die „Moschee der beiden Kibla's“ gehörte den Banū Sawād b. Ghannū b. Ka'b b. Salima (Wüstenfeld, *Medina*, S. 41). Wir finden somit in Medina diese Lage: die Stämme hatten gewöhnlich eigene Moscheen, und eine Moschee war die Hauptmoschee. Wahrscheinlich war dies schon zur Zeit des Propheten der Fall; denn gleich bei den ersten Eroberungszügen legte man Moscheen nach diesem Prinzip an. Umar soll an Abū Mūsā in Baṣra geschrieben haben, er solle eine Moschee *li 'l-Djamā'a* und Moscheen für die Stämme errichten, und am Freitag sollten die Leute zur Zentralmoschee kommen. Ebenso schrieb er an Sa'd b. Abī Waḳḳās in Kūfa und an 'Amr b. al-ʿAṣī in Miṣr; dagegen sollten sie in Syrien, wo sie sich in alten Städten niederließen, keine Stammesmoscheen gründen (Maḳrīzī, *Khīṭaṭ*, IV, Kairo 1326, S. 4 unt.). Tatsächlich wird berichtet, dass die Stämme in jeder *Khīṭa* um die 'Amr-Moschee herum in al-Fuṣṭāṭ ihre Moscheen hatten (vgl. Ibn Duḳmāk, S. 62 unt. f.), und noch viel später war eine Stammesmoschee wie die der Rāshida erhalten (Maḳrīzī, *Khīṭaṭ*, IV, 64, 4 ff.). Selbst in der Hauptmoschee hatten die Stämme ihre besonderen Plätze (*ebd.*, S. 9, 12 f.). Ähnliche Zeugnisse haben wir aus dem Irāk. In Baṣra gab es z.B. einen Masdġid Banī 'Ubād (Balādhurī, S. 356, 2), einen der Banū Rifā'a (BGA, VII, 201, 16), einen der Banū 'Adī (*ebd.*, V, 191, 4) und einen der Anṣār (vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 77, Anm. 5); in Kūfa finden wir eine ganze Reihe, so den der Anṣār (Tabarī, II, 284, 13 f.), der 'Abd al-Kais (*ebd.*, II, 657, 2, 9), der Banū Duhmān (*ebd.*, S. 670, 4), der Banū Makhzūm (*ebd.*, S. 734, 19), der Banū Hilāl (*ebd.*, S. 1687, 8 f.), der Banū 'Adī (*ebd.*, S. 1703, 4), der Banū Dhuhl und Banū Hudjr (*ebd.*, S. 532, 8 f.), der Djuhaina (*ebd.*, S. 533, 8), der Banū Ḥarām (*ebd.*, III, 2509, 10); die 'Abs hatten sogar mehrere Masāḡidj (Balādhurī, S. 278, 12 f., s. ferner S. 285 und Goldziher, a. a. O.).

Diese Stammesmoscheen waren zur Zeit der Parteikämpfe die natürlichen Zentren der betreffenden Stämme, die Moschee war ein Maḡjilis, wo man Rat pflegte (Tabarī, II, 532, 6 ff.) und von deren Minbar aus die Leute instruiert wurden (*ebd.*, S. 284); oft konzentrierten sich die Kämpfe deshalb um diese Moscheen (z.B. Tabarī, II, 130, 148, 6, 960). „Die Leute eurer Moschee“, *Ahl Masdġidikum* (*ebd.*, S. 532, 19), wird identisch mit „Eure Partei“. — Allmählich, wenn neue Parteien entstanden, bekamen dann auch sie ganz natürlich ihre eigenen Moscheen, wie auch schon Musailima seine eigene Moschee gehabt haben soll (Balādhurī, S. 90, 4 v. u.; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, 404 unt.). So hört man später von den Moscheen der Hanbaliten in Bagdad, in welchen immer Lärm und Aufruhr entstand (Hilāl al-Sābi, *Kitāb al-Wuzarā'*, ed. Amedroz, S. 335). Es kam vor, dass verschiedene Parteien in einer Stadt die Hauptmoschee teilten (BGA, III, 102, 5 ff.), aber in der Regel war es anders. Vor allem hatten Sunniten und Shī'iten in der Regel besondere Moscheen (vgl. Mez, *Renaissance d. Islāms*, S. 63). Es kam sogar vor, dass Hanafiten und Shāfi'iten besondere Moscheen hatten (Yāḳūt, *Muḡjam*, IV, 509, 9; vgl. BGA, III, 323, 11). Diese Sondermoscheen wurden ein Herd der Zersplitterung im Islām, und es ist verständlich, dass eine Zeit kam, als die Gelehrten

erwogen, ob man solche Moscheen überhaupt anerkennen dürfe. Aber die Frage, ob man *Masdġid Fanī Fulān* sagen dürfe, wurde damit beantwortet, dass zur Zeit des Propheten der *Masdġid Banī Zurāik* anerkannt wurde (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 41; vgl. *Djihad*, B. 56—58 und Tabarī, *Tafsir*, XI, 20 nach der Mitte).

### 3. Islāmisierung älterer Heiligtümer. Gedächtnismoscheen.

Nach den alten Historikern erhielten die Städte, welche mit den Muslimen einen Vergleich schlossen, die Zusage, dass sie ihre Kirchen behalten sollten (Balādhurī, S. 121; Tabarī, I, 2405, 2407), während in eroberten Städten die Kirchen den Muslimen ohne weiteres anheimfielen (vgl. Balādhurī, S. 120 unt.). Bisweilen wird auch berichtet, dass eine bestimmte Anzahl Kirchen den Christen vorbehalten wurde, so in Damaskus nach einer Tradition 15 (*ebd.*, S. 124, 8, anders S. 121; vgl. *J A*, 9. Ser., VII, 403). Es ist wohl zweifelhaft, ob der Vorgang so regulär gewesen ist; jedenfalls eigneten sich die Muslime überall allmählich viele Kirchen an. Bei dem Massenübertritt zum Islām ergab sich dies übrigens von selbst. Die von Muslimen übernommenen Kirchen wurden mitunter als Wohnungen benutzt (vgl. Tabarī, I, 2405, 2407); auch kam es später vor, dass man sie für die Administration als Diwāne benutzte, wie in Ägypten im Jahre 146 (Maḳrīzī, IV, 35; vgl. für Kūfa: Balādhurī, S. 286). Am nächsten lag es aber, die eroberten Kirchen in Moscheen zu verwandeln. Von 'Amr b. al-ʿAṣī wird erzählt, dass er in einer Kirche Ṣalāt verrichtete (Maḳrīzī, IV, 6), und Zaid b. 'Alī sagt über Kirchen und Synagogen: „Verrichte in ihnen Ṣalāt, es wird dir nichts schaden“ (*Corpus iuris di Zaid b. 'Alī*, ed. Griffini, N<sup>o</sup> 364). Es ist unklar, ob es sich hier um eroberte Heiligtümer handelt; am nächsten liegt wohl, dass die Aussage die Bedenken gegen die Verwendung von übernommenen Kirchen und Synagogen als Moscheen ablehnt. Das bedeutendste Beispiel dieser Art bietet Damaskus, wo al-Walid b. 'Abd al-Malik im Jahre 86 (705) die Johanniskirche den Christen abnahm und neu aufbauen liess, während er den Christen eine andere Kirche angeboten haben soll (s. die Belege oben, B. 1; ferner *J A*, 9. Ser., VII, 369 ff.; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 262 ff. und Art. DAMASKUS). Im ganzen soll er in Damaskus 10 Kirchen in Moscheen verwandelt haben (BGA, V, 108). Besonders in den Dörfern wird man nach dem allmählichen Übergang der Bevölkerung zum Islām die Kirchen in Moscheen verwandelt haben. In den ägyptischen Dörfern gab es keine Moscheen unter den ersten Generationen des Islām (Maḳrīzī, IV, 28 f., 30). Aber als al-Ma'mūn die Kopten bekämpfte, wurden viele Kirchen zu Moscheen gemacht (*ebd.*, S. 30). Auch von Moscheen in Kairo wird berichtet, dass sie verwandelte Kirchen waren. Die Rāshida-Moschee soll nach einer Tradition eine unvollendete jakobitische Kirche, die von jüdischen und christlichen Gräbern umgeben war, gewesen sein (Maḳrīzī, IV, 63, 64), und ganz in der Nähe wurden von al-Hākim eine jakobitische und eine nestorianische Kirche in Moscheen verwandelt (*ebd.*, S. 65). Als Djawhar in al-Kāhira den Palast baute, wurde ein Dēr mit einbezogen und zur Moschee gemacht (*ebd.*, S. 269); auch später kamen derartige Vorgänge vor (*ebd.*, S. 240), und auch Synagogen wur-

den in dieser Weise verwandelt (Masdjid Ibn al-Bannā<sup>2</sup>, *ebd.*, S. 265). Die Hauptmoschee in Palermo war eine frühere Kirche (Yāqūt, *Mu'djam*, I, 719). Nach den Kreuzzügen wurden in Palästina mehrere Kirchen in Moscheen verwandelt (Sauvaire, *Hist. de Jérus. et d'Hébron*, 1876, S. 77; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/II, 40).

Auch andere Heiligtümer als die der „Schriftbesitzer“ wurden in Moscheen verwandelt. So war ein Masdjid al-Shams zwischen Hilla und Kербелā' ein ehemaliger *Shamash* Tempel (s. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 331 f.). Unweit von Ištakh lag ein Masdjid Sulaimān, der ein ehemaliger „Feuertempel“ war, dessen Bilder noch zur Zeit Mas'ūdi's und al-Makdisi's (IV. Jahrh.) auf den Mauern sichtbar waren (Mas'ūdi, *Murūdī*, IV, 77; BGA, III, 444). Auch in Ištakh selbst lag ein Djāmi', der ein verwandelter Feuertempel war (*ebd.*, S. 436). In Mašīša, dem alten Mopsuestia, baute al-Manšūr im Jahre 140 eine Moschee an der Stelle eines alten Tempels (Balādhuri, S. 165 f.), und die Hauptmoschee in Dihli war ein alter Tempel (Ibn Baṭṭūṭa, III, 151), vgl. für Ṭā'if Abū Dāwūd, *Ṣalāt*, B. 10. So bestätigt sich im Islām die alte Regel, dass die geheiligten Stätten die Religionswechsel überleben. Besonders leicht war es, wenn christliche Heiligtümer an biblische Persönlichkeiten, die auch vom Islām anerkannt wurden, geknüpft waren; so die Johannis-kirche in Damaskus und die vielen palästinensischen Heiligen Stätten. Ein Beispiel ist die Hiobmoschee in Shekh Sa'd, anknüpfend an Sūra XXI, 83; XXXVIII, 40; hier lag zur Zeit Silvia's (IV. Jahrh.) eine Hiobkirche (Mas'ūdi, *Murūdī*, I, 91; Bäder, *Paläst. u. Syrien*, 7. Aufl., 1910, S. 147).

Aber der Islām hatte selbst geschichtliche Erinnerungen geschaffen, die bald zur Entstehung neuer Moscheen führen mussten. Schon zur Zeit des Propheten sollen die Banū Sālim ihn aufgefordert haben, in ihrem Masdjid Ṣalāt zu verrichten, um ihm seine Autorität zu verleihen (s. oben A 3). Auf Ṭbān b. Malik's Bitte hin verrichtete der Prophet mit Abū Bakr Ṣalāt in seinem Hause und weihte es dadurch als Muṣallā, weil er zur Regenzeit seine Stammesmoschee nicht erreichen konnte (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 46, *Tahadjud*, B. 36; Muslim, *Masā'id*, B. 47 [Tr. 263]; eine ähnliche Erzählung Bukhārī, *Adhān*, B. 41, *Tahadjud*, B. 33 ist vielleicht damit identisch). Nach dem Tode des Propheten wurde die Erinnerung an ihn so köstlich, dass die Stätten, wo er im Gebet verweilt hatte, eine besondere Bedeutung erhielten, und seine Anhänger, die in allem ihm nachahmen mochten, verrichteten am liebsten an solchen Plätzen ihre Ṣalāt. Aber diese Tendenz war nur eine Steigerung dessen, was schon bei seinen Lebzeiten vorhanden war, und so lässt sich nicht entscheiden, inwiefern die obigen Erzählungen spätere Verhältnisse widerspiegeln. Sehr schnell entstanden Moscheen am Wege zwischen Medina und Mekka, wo nach Zeugnissen der Genossen der Prophet gebetet hatte (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 89; Wākidi-Wellhausen, S. 421 ff.); dasselbe war der Fall mit dem Wege, auf welchem der Prophet im Jahre 9 nach Tabūk gezogen war (Ibn Hishām, S. 907; Wākidi-Wellhausen, S. 394; es waren im ganzen 19, die *Annali dell' Islām*, II, 246 f. aufgezählt sind). Überhaupt überall, wo er ins Feld gezogen war, wurden Moscheen angelegt. So auf dem Wege nach Badr, wo Abū Bakr nach der Tradition einen Masdjid errichtet hatte (Wākidi-Wellhausen, S. 39, auch Wüstenfeld, *Me-*

*dina*, S. 135); die Moschee al-Faḍikh wurde am Platze errichtet, wo der Prophet während des Kampfes mit den Banū Naḍir im Jahre 4 in einem ledernen Zelt das Gebet verrichtete (Wākidi-Wellhausen, S. 163; Wüstenfeld, *Medina*, S. 132). In Khaibar soll er selbst während des Feldzuges im Jahre 7 eine kleine Moschee errichtet haben (Diyārbakrī, *Ta'rikh al-Khamis*, II, 49 f.; vgl. *Annali dell' Islām*, II, 19). Ausserhalb von Ṭā'if wurde eine Moschee auf einem Hügel errichtet, weil der Prophet daselbst während der Belagerung im Jahre 8 zwischen den Zelten seiner beiden Frauen Umm Salama und Zainab Ṣalāt verrichtete (Ibn Hishām, S. 872 f.; Wākidi-Wellhausen, S. 369); in Liyya soll der Prophet selbst auf seinem Zuge nach Ṭā'if eine Moschee errichtet haben (Ibn Hishām, S. 872; Wākidi-Wellhausen, S. 368 f.). In und um Medina entstanden Moscheen, „weil hier Muḥammed das Gebet verrichtete“ (Wüstenfeld, *Gesch. d. Stadt Medina*, S. 31, 38, 132 ff.). Es liegt auf der Hand, dass spätere Verhältnisse jedenfalls in den meisten dieser Fälle auf den Propheten zurückgeführt werden; anlässlich des Grabenkrieges heisst es: „Er hat überall da gebetet, wo jetzt Moscheen ... errichtet sind“ (Wākidi-Wellhausen, S. 208). Da z. B. der Masdjid al-Faḍikh auch Masdjid al-Shams heisst (Wüstenfeld, *Medina*, S. 132), handelt es sich vielleicht hier in der Tat um ein altes Heiligtum.

Auf vielerlei Weisen wurden Moscheen mit Erinnerungen an den Propheten verbunden. In Medina befanden sich so der Masdjid al-Baghla, wo Spuren vom Maulesel des Propheten in einem Stein nachgewiesen werden, der Masdjid al-Idjāba, wo der Prophet Erhöhung gefunden hat, der Masdjid al-Fath, der an den Sieg über die Mekkaner erinnert, usw. (s. Wüstenfeld, *Medina*, S. 136 ff.). Besonders in Mekka gab es natürlich eine Menge von Plätzen; die durch Erinnerungen an den Propheten geheiligt waren und deshalb als Gebetsplätze verwendet wurden. Der edelste Platz nach der Hauptmoschee soll das Haus Khadija's sein, auch Mawlid al-Saiyida Fāṭima genannt, weil die Tochter des Propheten da geboren wurde. Dieses Haus, in welchem der Prophet bis zur Hidjra wohnte, soll nachher von 'Ukail, dem Bruder 'Alī's, übernommen worden und von ihm durch Mu'āwiya gekauft und in eine Moschee verwandelt worden sein (*Chroniken d. Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, I, 423; III, 438, 440). Danach kommt das Haus, wo der Prophet seine ersten heimlichen Versammlungen hielt. Das Haus wurde von al-Khaizurān, der Mutter Hārūn al-Rashid's, auf ihrer Pilgerfahrt im Jahre 171 erworben und in eine Moschee verwandelt (*Chron. Mekka*, III, 112, 440). Sie kaufte auch das Geburtshaus des Propheten, *Mawlid al-Nabi*, und machte daraus eine Moschee (*ebd.*, I, 422; III, 439). Wenn Mu'āwiya das Haus des Propheten von dessen Vetter wirklich gekauft hat, wird es wahrscheinlich auch das richtige Haus gewesen sein; aber der Bedarf an Erinnerungsplätzen wurde immer stärker, und dementsprechend findet man immer zahlreichere, die sich nicht nur auf den Propheten, sondern auch auf seine Genossen beziehen. Es werden erwähnt die Geburtstellen von Ḥamza, 'Umar und 'Alī (*Chron. Mekka*, III, 445), die Wohnung von Māriya, der Mutter seines Sohnes Ibrāhīm (*ebd.*, I, 447, 466), die auch in Medina eine Moschee hat (Wüstenfeld, *Medina*, S. 133). Ferner ein Masdjid Khadija (*ebd.*, I, 324) und ein Masdjid 'Ā'isha (*ebd.*, III, 454), ein „Masdjid



der Erhöhung<sup>4</sup> in einer Talenge bei Mekka, wo der Prophet Salāt verrichtete (*ebd.*, III, 453), ein Masdjid al-Djinn, wo die Djinn ihn belauschten (*ebd.*, I, 424; III, 453), ein Masdjid al-Ra'ya, wo er bei der Eroberung seine Fahne aufpflanzte (*ebd.*, II, 68 unt., 71 ob.; III, 13, 453), ein Masdjid al-Bai'a, wo die erste Huldigung der Medinenser stattfand (*ebd.*, I, 428; III, 441). In dem Masdjid al-Khaif in Mioā zeigt man in einem Stein die Spur des Kopfes des Propheten, welche die Besucher auch mit ihren Köpfen zu berühren pflegen (*ebd.*, III, 438). Auch biblische Persönlichkeiten werden mit den Moscheen in Verbindung gebracht, so Adam, Abraham und Ismā'il mit der Ka'ba, neben der man ja auch den *Maḳām Ibrāhīm* zeigt, und in 'Arafa gibt es noch einen Masdjid Ibrāhīm (*ebd.*, I, 415, 425) ebenso wie in al-Zāhir bei Mekka (Ibn Džubair, *Riḥla*, 1907, S. 112). Zu den erwähnten Gedächtnismoscheen sind andere hinzugekommen, z. B. Masdjid Abi Bakr, Masdjid Bilāl, die Moschee des Zerspaltens des Mondes (durch den Propheten) u. a. (s. Ibn Džubair, *Riḥla*, S. 114 ff.; *B G A*, III, 102 f.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 27; al-Batanūnī, *al-Riḥla al-Ḥidjāziya*, 2. Ausg., Kairo 1329, S. 52 ff.).

So erhielten die Muslime in al-Ḥidjāz eine Reihe von Moscheen, welche durch ihre Verknüpfung mit dem Propheten, seiner Familie und seinen Genossen bedeutungsvoll wurden und die muslimische Geschichte lebendig machten. Andererseits übernahmen sie in den früher christlichen Ländern Heiligtümer, die mit der von ihnen assimilierten biblischen Geschichte verbunden waren (s. Le Strange, *Palestine*, passim). Bald wurden andere Moscheen an die biblisch-islamische Geschichte angeknüpft. Die von 'Umar auf dem Tempelplatz in Jerusalem gegründete Moschee wurde, wie oben schon gesagt, als die Sūra XVII, 1 erwähnte *al-Masdjid al-aḳṣā* gedeutet und deshalb mit der nächtlichen Reise und der Himmelfahrt des Propheten in Verbindung gebracht. Der Fels soll bei dieser Gelegenheit den Propheten begrüßt haben, und Spuren in dem eine Höhle bedeckenden Stein wurden als Fussstapfen Muḥammeds gedeutet, teilweise auch als die des Idris (Le Strange, *Palestine*, S. 136; al-Batanūnī, *Riḥla*, S. 165; Bäder, *Palästina*, 1910, S. 52 f.; vgl. Ya'kūbī, ed. Houtsma, II, 311). Die Bezeichnung *al-Masdjid al-aḳṣā* wurde während der alten Zeit für das ganze Ḥarāmgebiet in Jerusalem, später teils dafür, teils für das im südlichen Teil desselben befindliche Gebäude verwendet (*B G A*, V, 100; Sauvage, *Hist. Jérus. Hébron*, S. 95, 121; vgl. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 96 f.). Daran schlossen sich Moscheen, die an spezifisch muslimische Erinnerungen knüpften, wie der Masdjid für 'Umar auf dem Oberg, wo er sich bei der Eroberung niederliess (*B G A*, III, 172).

In Ägypten wurde nicht nur ein älteres christliches Heiligtum Ma'bad Mūsā genannt (Maḳrīzī, IV, 269), sondern es hiess z. B. auch, dass die Ibn Tūlūn-Moschee da errichtet war, wo Mūsā mit seinem Herrn redete (Maḳrīzī, IV, 36); nach al-Kuḏāfī gab es in Ägypten 4 Masādjid für Mūsā (Ibn Duḳmāk, ed. Vollers, S. 92); es gab einen Masdjid Ya'kūb wa-Yusuf (*B G A*, III, 200) ebenso wie ein Gefängnis Josephs, sicher aus christlicher Zeit (Maḳrīzī, IV, 315); so gab es auch eine Abraham-Moschee in Munyat Ibn al-Khaṣīb (Ibn Džubair, S. 58). Die Hauptmoschee Ṣan'a's war durch Sem, Noahs Sohn, gebaut (*B G A*, VII, 110). Der

oben erwähnte frühere Tempel neben Iṣṭāḳ hr wurde mit Sulaimān in Verbindung gesetzt (Mas'ūdī, *Murūdj*, IV, 77; Yāḳūt, I, 299). In der Moschee zu Kūfa sollen nicht nur Ibrāhīm, sondern 1000 andere Propheten und 1000 als *Waṣī* bezeichnete Heilige ihr Gebet verrichtet haben; hier war der Baum Yaḳīn (Sūra XXXVII, 146), hier starben Yaḡhūth und Ya'ūḳ usw. (Yāḳūt, IV, 325, ferner Ibn Džubair, S. 211 f.), und es gab in dieser Moschee eine Kapelle für Abraham, Noah und Idris (Ibn Džubair, S. 212); eine Menge von Moscheen wurden mit den Genossen des Propheten in Verbindung gebracht. Wie viel eine derartige Verbindung bedeutete, geht z. B. aus der Legende hervor, nach der 'Umar sich weigerte, in der Auferstehungskirche zu Jerusalem Salāt zu verrichten, da man sonst nachher die Kirche als Moschee in Anspruch nehmen würde.

#### 4. Grabmoscheen.

Eine besondere Art von Gedächtnismoscheen waren diejenigen, welche mit einem Grab verbunden waren. Auch hier verband sich Altes mit Neuem. Die Gräber der Väter und der Heiligen waren von alters her Heiligtümer, und allmählich wurden sie in den Islām aufgenommen. Dazu kamen nun die Heiligen, welche der Islām selber schuf. Die allgemeine Tendenz, Plätze, welche mit Erinnerungen an die Gründer des Islām verbunden waren, auszuzeichnen, musste sich ganz natürlich um die Gräber, wo sie ruhten, konzentrieren. Im Korān wird in Verbindung mit den Siebenschläfern ein Grabmasdjid erwähnt (Sūra XVIII, 20), ohne dass ersichtlich ist, ob er anerkannt wird. Schon im Jahre 6 sollen die Genossen des Abū Baṣīr an der Stelle, wo er starb und bestattet wurde, eine Moschee gebaut haben (Waḳīdi-Wellhausen, S. 262). Auch soll der Prophet auf al-Baḳī' in Medina die Gräber der bei Uḡud gefallenen Märtyrer regelmässig besucht und begrüßt haben (*ebd.*, S. 143). Wie es sich damit auch verhält, die Erzählung von der Grabmoschee des Abū Baṣīr ist entschieden eine Vordatierung. Die Berichte vom Tode des Propheten und der ersten nachfolgenden Zeit bezeugen kein besonderes Interesse für sein Grab. Aber sehr schnell forderte die allgemeine Tendenz den Kult an den Gräbern, was zur Errichtung von Grabheiligümern führte. Man spürt den Fortschritt dieser Tendenz weniger bei dem 151 (768) gestorbenen Ibn Iṣḥāḳ als bei dem 207 (823) gestorbenen al-Waḳīdī.

Die im III. Jahrh. vollendeten Ḥadīth-Sammlungen enthalten die diesbezüglichen Diskussionen, welche zeigen, dass es sich darum handelte, ob man die Gräber als Kultstätten verwenden dürfe, und im Zusammenhang damit, ob man über den Gräbern Moscheen bauen dürfe. Die Ḥadīthe verneinen durchgehend beide Fragen, was sicher im Geiste des Propheten war. Es heisst: „Salāt auf den Gräberplätzen (*fi 'l-Maḳābir*) ist *makrūh*“ (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 52); „sitze nicht auf den Gräbern und verrichte keine Salāt an ihnen“ (Muslim, *Ḍjanā'iz*, B. 33 [Tr. 97 f]); „haltet Salāt in euren Häusern, aber nehmet sie nicht als Gräber“ (Muslim, *Ṣalāt al-Musāfirin*, B. 28 [Tr. 208, 209]). Andererseits wird zugegeben, dass Anas auf dem Grabplatze Salāt verrichtet hat (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48). Ferner heisst es, man dürfe Gräber nicht als *Masādjid* nehmen (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48; *Ḍjanā'iz*, B. 62). Der Prophet soll auf seinem Todeslager die Juden und Christen verflucht haben, weil sie die Gräber ihrer

Propheten als *Masūdjid* verwenden. Das Hadith findet hierin die Erklärung dafür, dass das Grab Muhammeds zunächst nicht zugänglich war (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48, 55; *Ḍjanā'iz*, B. 62; *Ambyā'*, B. 50; Muslim, *Masūdjid*, B. 3 [I'r. 19 ff.]); in der Tat war es nicht einmal genau bekannt (Bukhārī, *Ḍjanā'iz*, B. 96). Die Hadith-Polemik hält sich vor allem daran, dass Grabmoscheen ein verwerflicher jüdisch-christlicher Brauch sei: „Wenn ein frommer Mann stirbt, bauen sie auf seinem Grab einen *Masdjid*“ usw. (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48, 54; *Ḍjanā'iz*, B. 71). Obwohl diese Betrachtung der Grabmoscheen in kleineren Kreisen immer lebendig geblieben ist (vgl. Ibn Taimiya, die Wahhābiten), wurde die alte vorislamische Sitte doch bald islamisch. Die Hadith-Erklärer wie z. B. al-Nawawī (zu Muslim, *Masūdjid*, Tr. 3, lith. Dihli, 1319, I, 201) und al-ʿAskalānī (Kairo 1329, I, 354) deuten die obigen Aussagen so, dass nur ein übertriebener *Ta'zim* der Toten verboten sei, weshalb man die Gräber nicht als Kibla benutzen darf; sonst darf man in einer Moschee in der Nähe eines Frommen gern weilen.

Die Bezeichnung einer Grabmoschee ist oft *Kubba*, ein Wort, das vom Zelt gebraucht wird (Bukhārī, *Ḍjanā'iz*, B. 62; *Ḥadīdj*, B. 64; *Fard al-Khums*, B. 19; *al-Djizya*, B. 15; Tarafa, *Dirwān*, VII, 1), aber später die Kuppel, welche die Gräber gewöhnlich bedeckte, bezeichnet und so wurde es überhaupt die Bezeichnung für das Heiligtum eines Heiligen (z. B. Ibn Džubair, *Rihla*, S. 114, 115; vgl. Dozy, *Supplément*, s. v.). Auch *Maḳām* bezeichnet die Heiligenkapelle (v. Berchem, *Corpus Inscr. Arab.*, I, N<sup>o</sup>. 72 usw. s. Index). Die Sitte, eine *Kubba* für die Heiligengräber zu verwenden, war auf byzantinischem Gebiet eingewurzelt; hier forderten Grabkirchen immer eine Kuppel (Herzog-Hauch, *Realenzyklopädie*, 3. Ausg., X, 784). Hauptbezeichnung des Grabheiligtums ist aber *Mashhad*; dies bezeichnet Plätze, wo Heilige verehrt werden, von islamischen Grabstätten besonders die der Familie und Genossen des Propheten (v. Berchem, *Corpus Inscr. Arab.*, I, N<sup>o</sup>. 32, 63, 457, 544; Makrizī, IV, 265 f., 309 ff.), aber auch Stätten anderer anerkannter Heiligen z. B. *Mashhad Dīrdjīs* in Mawsil (Ibn Džubair, *Rihla*, S. 236) usw.

Die Verwandlung der Gräber Muhammeds und seiner Nächsten zu Grabheiligtümern scheint allmählich vollzogen worden zu sein. Muhammed, Abū Bakr und ʿUmar sollen im Hause der ʿĀ'isha begraben worden sein; daneben wohnte Fāṭima und ʿAlī. ʿĀ'isha liess zwischen ihrem Wohnzimmer und den Gräbern eine Wand machen, weil die Besucher sonst Erde vom Grabe des Propheten mitnahmen. Die Häuser der Frauen des Propheten blieben, wie sie waren, bis al-Walid sie umbaute. Er fand es anstössig, dass Ḥasan b. Ḥasan b. ʿAlī im Hause Fāṭima's und dass ʿUmar's Familie dicht neben ʿĀ'isha's Haus im Hause der Ḥaṣa wohnten; er erwarb die Häuser, liess die ganzen Frauenhäuser des Propheten abreißen und errichtete eine neue Anlage. Die Gräber wurden von einer 5-eckigen Mauer umschlossen; das ganze wurde *al-Rawḍa*, „der Garten“, genannt. Erst später wurde darüber eine Kuppel errichtet (Wüstenfeld, *Medina*, S. 66 ff., 72 f., 78 ff., 89). Im Friedhof Medina's, *al-Baḳī'*, entstanden allmählich eine ganze Reihe von *Mashāhid*, wo man die Gräber der Familie und der Genossen des Propheten suchte (*ebd.*, S. 140 ff.; Ibn Džubair, *Rihla*, S. 195 ff.); oft stritt man darüber, ob das Grab dem Einen oder

dem Anderen gehörte (s. z. B. Ṭabārī, III, 2436, 2 ff.). Solche Grabmoscheen waren heilig (*muḳaddas*; Ibn Džubair, *Rihla*, 114, 13, 17), man besuchte sie *li'l-Baraka*. Die Bezeichnung des Prophetengrabes, *Rawḍa*, wurde später auch für andere Grabheiligtümer verwendet (Ibn Džubair, *Rihla*, S. 46, 16; 52, 11). Auch einzelne Körperteile wurden in Moscheen verehrt, wie das Haupt al-Ḥusain's in Kairo, das 491 hierher aus ʿAskalān überführt wurde (ʿAlī Pāshā Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-djadida*, IV, 91 f.; vgl. Sauvaire, *Hist. Jérus. Hébr.*, S. 16); auch in Damaskus verehrte man einige Zeit sein Haupt im *Mashhad al-Ra's* (nach Ibn Ṣhakir, in *J A*, 9, Ser., VII, 385).

Dazu kamen allmählich eine Unmenge islamischer Heiliger Stätten; zu diesen gesellten sich noch die ganzen vorislamischen Heiligtümer, die islamisiert wurden. So lässt sich zwischen Grabmoscheen und anderen Erinnerungsmoschen keine Grenze ziehen. Oft liess sich das betreffende Grab nicht nachweisen. Im *Mashhad* ʿAlī wird das Grab ʿAlī's verehrt, aber Ibn Džubair lässt es unsicher, ob sein Grab wirklich da ist (*Rihla*, S. 212), und viele suchten es in der Moschee zu Kūfa oder anderswo (Masʿūdī, *Murūdī*, IV, 289; V, 68; *B G A*, II, 163); zugleich gab es auch in ʿAin al-Baḳar bei ʿAkkā einen *Mashhad* ʿAlī (Yāḳūt, III, 759), und ebenso bei der Umayyadenmoschee (Ibn Džubair, S. 267); vgl. zur Frage *B G A*, III, 46. Oft kamen Namenverwechselungen vor. In Mekka war zwischen Ṣafā und Marwa eine *Kubba*, die zu ʿUmar b. al-Khaṭṭāb in Beziehung gesetzt wurde; aber Ibn Džubair kann erzählen, dass sie mit ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz in Verbindung zu setzen sei (*Rihla*, S. 115, 11 ff.). In *Djiza* war ein *Mashhad Abi Huraira*, wo der Genosse des Propheten verehrt wurde; es soll ursprünglich das Grab eines anderen Abū Huraira gewesen sein (Makrizī, I, 335, 19). Wo Ṣhīʿiten herrschten, entstanden viele Grabmoscheen für die *Ahl al-Bait*. In Ägypten erwähnt Ibn Džubair 14 Männer und 5 Frauen aus dem Prophetengeschlecht, welche dort verehrt wurden (*Rihla*, S. 46 f.). Der Islām schuf immer neue Heiligengräber. Nach den Ṣahābā kamen die Heiligen, welche sich durch Gelehrsamkeit oder Askese und Wundertätigkeit auszeichneten, so das Grabheiligtum des al-Ṣhāfiʿī in Kairo und des Aḥmed al-Badawī in Tanṭā. Man hatte Moscheen, tatsächlich alte Heiligtümer, für biblische und halbbiblische Persönlichkeiten wie Rūbīl (Ruben) und Āsiya, die Frau Pharaos (*ebd.*, S. 46). In Damaskus und Umgebung gab es eine Menge Moscheen, die über Propheten und ungenannten Heiligen errichtet worden waren (Ibn Džubair, *Rihla*, S. 273 ff.). In Palästina zeigte man eine Unmenge von Gräbern der biblischen Persönlichkeiten (vgl. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Index, und Conder in *Pal. Explor. Fund. Quarterly Statement*, 1877, S. 89 ff.), meistens waren es mit *Kubba* versehene Moscheen.

Zu den Grabheiligtümern der biblischen Persönlichkeiten kamen die der korānischen. So zeigte man ausserhalb des *Djāmi'* in ʿAkkā das Grabheiligtum des Propheten Ṣāliḥ (Nāṣir-i Khosraw, *Safarnāma*, ed. Schefer, S. 15, 1 = 49), und in Syrien das seines Sohnes (Ibn Džubair, S. 46); das des Hūd auch in der Nähe von ʿAkkā (*Safarnāma*, S. 16, 5 = 52), östlicher das von Shuʿaib und seiner Tochter (*ebd.*, S. 16, 12 = 53); das Grab des Hūd wurde auch in Damaskus und in Ḥadramawt gezeigt (Yāḳūt, II, 596, 16); dazu kommt ein



speziell islamischer Heiliger wie z. B. Dhū 'l-Kīl, Sohn des Hiob (*ebd.*, S. 16, 4 = 52). Ferner finden wir Heiligtümer für Heilige, die oberflächlich islamisch sind, aber tatsächlich im alten Volksglauben wurzeln, wie al-Khaḍir, der z. B. in Damaskus einen Mashhad hatte (Yāqūt, II, 596, 9), oder ein Heiliger wie 'Akk, Gründer der Stadt 'Akkā, dessen Grab Nāṣir-i Khosraw ausserhalb dieser Stadt besuchte (*Safarnāma*, S. 15, 6 v. u. = 51). Solche Stätten wurden gern von frommen Reisenden besucht und sind deshalb oft in der Litteratur verzeichnet (über Mashahid der hier erwähnten Arten im 'Irāq s. *B G A*, III, 130; für Mawṣil u. a. *ebd.*, S. 146).

Auf solche Weise wurden alte Heilige Stätten in Moscheen verwandelt, und es ist oft recht zufällig, unter welchem Namen sie islamisiert wurden (vgl. Goldziher, *Muh. Studien*, II, 325 ff.). Deshalb kommt es oft vor, dass derselbe Heilige in mehreren Grabmoscheen verehrt wird. Der in Medina begrabene Abū Huraira wird nicht nur in der oben erwähnten Grabmoschee in Djiza verehrt, sondern auch an verschiedenen Plätzen in Palästina, in al-Ramla und in Yubnā südlich von Tabariya (Khalil ed-Zāhiri, *Zubdat Kashf al-Mamālik*, ed. P. Ravaisse, S. 42, 1 v. u.; Nāṣir Khosraw, *Safarnāma*, ed. Ch. Schefer, S. 17, 1 v. u. = 59; Yāqūt, III, 512, 20; IV, 1007, 12; vgl. *Symbolae Osloenses Fasc. Supplet.*, II [1928], 31). Das Grab des Propheten Jonas wurde nicht nur an der Stelle des alten Ninive, sondern auch in Palästina verehrt (Nāṣir Khosraw, *Safarnāma*, S. 18, 6 = 59); vgl. oben über 'Alī.

Wie die Kubba, welche den Heiligen bedeckte, und die sich daran schliessende Moschee durch ihn geheiligt wurde, so wirkte umgekehrt eine Kubba und Moschee zum Segen eines Verstorbenen. Es wurde deshalb Sitte, dass die Mächtigen nicht nur ihre Väter in solcher Weise auszeichneten, sondern dass sie für sich selbst schon bei Lebzeiten derartige Anlagen besorgten. Dies wurde vor allem Sitte unter den Mamlükensultānen, wozu beigetragen haben mag, dass diese keine Familiendynastien bildeten. Für solche Anlagen findet man die Bezeichnung *Kubba* (v. Berchem, *C I A*, I, No. 82 ff., 95, 96, 126, 138 u. a.), ausnahmsweise *Zāwiya* (*ebd.*, No. 98), häufig *Turba* (*ebd.*, No. 58, 66, 106, 107, 116 usw.); man findet auch diese Formel: diese *Kubba* ist eine *Turba* (No. 67); letzteres Wort erhält dieselbe Bedeutung wie *Mashhad*, teils Heiligengrab, teils Heilige Stätte (s. Ibn Djubair, *Rihla*, S. 114, 196); aber dies Wort scheint nicht für gewöhnliche Grabmoscheen verwendet zu werden, wenn auch der Unterschied zwischen diesen und Heiligenmoscheen oft verschwand. In diesen *Kubbas* wurde oft für regelmässige Korānrezitation gesorgt, und das Grab wurde mit einer *Kiswa* versehen. Das Mausoleum konnte in Verbindung mit einer grossen Moschee angelegt und mit ihr durch ein Gitter verbunden sein (Yāqūt, IV, 509, 6 ff.).

##### 5. Gestiftete Moscheen.

In der ersten Zeit war die Errichtung von Moscheen eine gesellschaftliche Angelegenheit, die dem Herrscher als Vertreter der Gemeinde und den Stämmen oblag. Bald entstand eine Menge von Moscheen, die von einzelnen Persönlichkeiten gestiftet wurden. Neben Stammesmoscheen entstanden, wie oben gesagt, auch Parteimoscheen, und so errichteten bedeutende Häuptlinge Moscheen, die das Zentrum ihrer Wirksamkeit bildeten, so

Masdjid 'Adī b. Ḥatīm (Tabari, II, 130), Masdjid Simāk in Kufa (*ebd.*, I, 2653), Masdjid al-Ash'ath usw. Mit dem Eindringen der alten Heiligtümer in den Islām, als auch die Moschee mehr den Charakter eines Heiligtums erhielt, wurde es ein frommes Werk, eine Moschee zu erbauen; es entstand ein *Hadiṭh*, nach dem der Prophet sagte: „Wer eine Moschee baut, ihm baut Gott ein Haus im Paradies“; einige fügen hinzu: „wenn er damit das Antlitz Gottes begehrt“ (*Corpus iuris di Zaia b. 'Alī*, ed. Griffini, No. 276; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 65; Muslim, *Masājid*, B. 4 [Tr. 25]; *Zuhd*, B. 3 [Tr. 43]; Makrizi, IV, 36). Wie andere Heiligtümer wurden auch Moscheen auf eine Traumoffenbarung hin gebaut. Eine diesbezügliche Geschichte vom Jahre 557 erzählt al-Samhūdī für Medina (Wüstenfeld, *Medina*, S. 91 f.); und ähnliches wird von einer Moschee in Damaskus erzählt (ǦA, 9. Ser., VII, 384); auch zum Dank für das Gesicht des Propheten wird eine Moschee gebaut (*al-Madrasa al-Sharifiya*, Makrizi, IV, 209). Vor allem lag es natürlich den Mächtigen ob, Moscheen zu bauen. Schon in der ersten Zeit sorgten die Statthalter dafür, dass mit der Verbreitung des Islām immer neue Moscheen entstanden (s. Balādhuri, S. 178). Um das Jahr 1000 soll der Statthalter von Medien, Badr b. Ḥasanawaihi, 3000 Moscheen und Herbergen gebaut haben (s. Mez, *Die Renaissance des Islāms*, 1922, S. 24). Inschriftensammlungen und geographische wie topographische Werke bezeugen, wie die Zahl der Moscheen auf diese Weise zunahm.

In Ägypten liess al-Ḥakīm im Jahre 403 die Moscheen Kairos zählen und erreichte die Zahl 800 (Makrizi, IV, 264); der 454 (1062) verstorbene al-Kuḍā'ī zählte auch die Moscheen, und seine Zahl wird mit 30000 oder 36000 angegeben (Yāqūt, III, 901; Ibn Duḡmāk, ed. Völlers, S. 92; Makrizi, IV, 264), was ganz phantastisch vorkommt (wahrscheinlich fehlt ein *wa* vor *Alif*, also: 1036); Ibn al-Mutawwaj (gest. 730) zählte nach al-Makrizi 480 Moscheen, und Ibn Duḡmāk (etwa 800) bietet ausser der unvollständigen Liste der Djāmi's eine Aufzählung von 472 Moscheen, von den Madāris, Khānāḳah's usw. abgesehen; die von Makrizi erwähnte Anzahl ist geringer. Die phantastische Zahl von 30000 erwähnt schon Ya'qūbī für Baghdād (*B G A*, VII, 250). Ganz übertrieben ist es auch, wenn Ibn Djubair in Alexandria hörte, es wären da 12000 oder 8000 Moscheen (S. 43). In Baṣra, wo schon Ziyād 7 Moscheen baute (*B G A*, V, 191), wuchs die Zahl auch sehr stark, aber hier wird wieder eine übertriebene Zahl angegeben (7000; *B G A*, VII, 361). In Damaskus zählte Ibn 'Asākir (gest. 571 [1176]) 241 innerhalb und 148 ausserhalb der Stadt (ǦA, 9. Ser., VII, 383). In Palermo zählte Ibn Ḥawāl über 300, in einem höher liegenden Dorf 200 Moscheen. In einigen Strassen konnte man 10 Moscheen, einen Pfeilschuss von einander entfernt, zählen; dies wird gerügt, jedermann wollte für sich eine Moschee haben (Yāqūt, I, 719; III, 409, 410). In der Tat kann man beinahe sagen, dass die Entwicklung in dieser Richtung ging; Ya'qūbī erwähnt in Baghdād eine Moschee für die anbanitischen Beamten des Steuerbüros (*B G A*, VII, 245), und einige hervorragende Gelehrte hatten beinahe ihre eigene Moschee zur Verfügung. Dass ein frommer Mann eine private Kapelle stiftete, kam vor. 672 erbaute Tādj al-Dīn eine Moschee mit einer besonderen Abteilung, in welcher er selbst allein die Ṣalāt verrichtete und meditierte (Makrizi, IV, 90). Die gestifteten Moscheen wurden

sehr oft mit dem Namen des Stifters benannt, Erinnerungs- und Grabmoscheen nach dem Manne, dem sie geweiht waren. Es kam vor, dass eine Moschee nach einem Frommen, der sich darin aufhielt, genannt wurde (Maḳrīzī, IV, 97, 265 f.), und eine Madrasa konnte nach ihrem Leiter oder Lehrer benannt werden (*ebd.*, IV, 235; Vākūt, *Udabāʾ*, VII, 82). Endlich konnte eine Moschee nach ihrer Lage oder einem Merkmal am Gebäude ihren Namen haben.

#### 6. al-Muṣallā.

Ausser den eigentlichen Moscheen erwähnt al-Maḳrīzī für Kairo 8 Gebetplätze (*Muṣallā*), meistens auf dem Friedhof (IV, 334 f.). Das Wort *Muṣallā* kann an und für sich jede Gebetstelle bezeichnen (vgl. Sūra II, 119), deshalb auch Moschee (Maḳrīzī, *Khitaṭ*, IV, 25, 16; ders., *Ittiʿāz*, ed. Bunz, S. 91, 17; Vākūt, *Buldān*, IV, 326, 3–5) oder einen bestimmten Gebetplatz in der Moschee (Ṭabari, I, 2408, 16; Bukhārī, *Ghul*, B. 17; *Ṣalāt*, B. 91). In Palästina befindet sich eine grosse Menge von offenen Gebetplätzen, die nur mit Mihrāb versehene, abgegrenzte, aber im Freien liegende Plätze sind (vgl. für Tiberias: Nāṣir Khosraw, *Safarnāma*, Übers. Schefer, S. 36). Vom Propheten wird erzählt, dass er an den beiden Festtagen (*al-Fiṭr* und *al-Aḥḥā*) zum Gebetplatz, al-Muṣallā, welcher den Banū Salima gehörte, hinausging. Eine Lanze, welche der Negus dem al-Zubair geschenkt hatte, wurde voran getragen und vor dem Propheten als *Sutra* aufgepflanzt. Vor dieser hielt er *Ṣalāt* und sprach nachher eine Khuṭba ohne Minbar vor den Reihern (Ṭabari, I, 1281, 14 ff.; Bukhārī, *Haid*, B. 6; *Ṣalāt*, B. 90; *Idain*, B. 6). Auch zur *Ṣalāt al-Istiskāʾ* ging er zum Muṣallā hinaus (Muslim, *Istiskāʾ*, B. 1 [Tr. 1]). Der Muṣallā war ein offener Platz, und Muḥammed soll es sogar verboten haben, ein Gebäude auf ihm zu errichten (Wüstenfeld, *Medina*, S. 127 ff.). Diese Sitte, an den beiden Festen auf einem Muṣallā ausserhalb der Stadt die *Ṣalāt* zu verrichten, wurde Sunna. Der Gebrauch ist für mehrere Städte bezeugt. In Medina wurde allerdings später eine Moschee auf dem Muṣallā errichtet (*ebd.*, S. 128 f.), was auch sonst vorkommt. Eine Neuerung war es schon, dass Marwān ein Minbar einführte (*ebd.*, S. 128; Bukhārī, *Idain*, B. 6). Als Saʿd b. Abi Waḳḳās in al-Madaʾin eine Moschee in Kisra's Iwān einrichtete, wurde beim Fest im Jahre 16 ausdrücklich gesagt, dass es Sunna wäre, hinzuzugehen; Saʿd meinte aber, es wäre gleichgültig (Ṭabari, I, 2451). Kurz nach 300 wird ein Muṣallā ausserhalb von Hamadhān erwähnt (Masʿūdī, *Murūdj*, IX, 23). In Baghdād wird *al-Muṣallā al-ʿatīk* erwähnt; hier wurde eine *Dakka* errichtet für das Hinrichten karmatischer Gefangener (Ṭabari, III, 2244 f., vgl. 1659, 18); in Kūfa werden verschiedene genannt (*ebd.*, II, 628, 16; 1704, 8; III, 367, 8 f.), in Merw zwei (*ebd.*, II, 1931, 2; 1964, 19; vgl. Nāṣir Khosraw, Übers. Schefer, S. 274), in Farghāna einer (*B G A*, II, 393, 11); in Tirmidh befand sich der Muṣallā innerhalb der Mauer (*B G A*, II, 349, 18), was auch sonst vorkommt (*ebd.*, 378, 6 f.). In Kairo wurden die beiden Feste auf dem Muṣallā Khawlān (ein jemenitischer Stamm) mit dem Khaṭīb der ʿAmrmoschee als Leiter gefeiert; nach al-Kuḍāʾi wurden die Feste früher auf einem Muṣallā dem Berge Yaḥmūm gegenüber gefeiert, danach auf al-Muṣallā al-ḳadīm, wo Ahmed b. Ṭūlūn im Jahre 256 ein Gebäude errichtete. Der Platz wechselte mehrmals (Maḳrīzī, IV, 334 f.; vgl. *B G A*, III, 200, 14 f.). Im Jahre 302, 306 oder 308 wurde zum ersten

Mal die *Ṣalāt al-ʿId* in der ʿAmrmoschee verrichtet (Maḳrīzī, IV, 20, 8 ff.; Suyūṭī, *Husn al-Muḥādara*, II, 137 unt.; Ibn Taghribirdi, II, 194, 9 f.). Ibn Battūta bezeugt den Gebrauch für Spanien (I, 20) und Tunis (I, 22), sowie für Indien (III, 154). Ibn al-Hādjdj (gest. 737) bezeugt, dass die Feste noch zu seiner Zeit auf dem Muṣallā stattfanden, rügt aber die damit verbundenen *Biḍʿa's* (*K. al-Madkhal*, II, Kairo 1320, S. 82 ff.). Auch im muslimischen Gesetz wird es festgehalten, obwohl nicht immer mit Bestimmtheit (s. Juynboll, *Handbuch d. islām. Ges.*, 1910, S. 127; I. Guidi, *Il Muḥtaṣar*, I, 1919, S. 136). Die Sitte scheint später recht allgemein aufgegeben worden zu sein. Im IX. Jahrh. wird der Masdjid Aḳsunkur ausdrücklich für die Khuṭba an den Freitagsgottesdiensten und den Festen gebaut (Maḳrīzī, IV, 107, 17).

#### C. Die Moschee als gottesdienstliches Zentrum.

##### 1. Heiligkeit der Moschee.

Die Geschichte der Moschee zeigt während der ersten Jahrhunderte eine Steigerung ihrer Heiligkeit, die durch die Aufnahme kirchlicher Traditionen und besonders durch das Eindringen des Heiligenwesens befördert wurde. Die an den übernommenen Grabheiligtümern haftende Heiligkeit wurde selbstverständlich schnell auf die grösseren und ansehnlichen Moscheen übertragen. Der Ausdruck „Gotteshaus“, *Bait Allāh*, der zuerst nur von der Kaʿba verwendet wurde, kann jetzt jedwede Moschee bezeichnen (s. *Corpus iuris di Zaid b. ʿAlī*, No. 48, vgl. 156, 983; *Chron. Mekka*, ed. Wüstenfeld, IV, 164; v. Berchem, *Corpus Inscr. Arab.*, I, No. 10, Z. 18; Ibn al-Hādjdj, *K. al-Madkhal*, I, 20, 23; II, 64, 68; vgl. *Bait Rabbihi*, *ebd.*, I, 23, 73; II, 56). Die Veränderung der ursprünglichen Auffassung wird dadurch illustriert, dass der Mamlūke al-Malik al-Zāhir Baibars es ablehnt, eine Moschee auf einem Kamel-Lagerplatz zu errichten, weil das ungeziemend wäre (Maḳrīzī, IV, 91; vgl. Abū Dāwūd, *Ṣalāt*, B. 22), während die Moschee des Propheten ja eben auf einem solchen Platz angelegt wurde.

Besonders heilig waren im Gotteshaus einerseits das Mihrāb und das Minbar (s. u.), andererseits das Grab, so vor allem in Medina (Bukhārī, *Faḍl al-Ṣalāt fī Masdjid Makka wa ʿl-Madina*, B. 5). Die Besucher suchen *Baraka* teils durch Berührung des Grabes oder des dasselbe umgebenden Gitters, teils durch Gebete in dessen Nähe; an derartigen Stellen „wird das Gebet erhört“ (*Chron. Mekka*, III, 441, 442). Im Masdjid al-Khaif in Minā legte der Besucher sein Haupt auf die Spur des Hauptes des Propheten und erhielt dadurch *Baraka* (*ebd.*, III, 438). Eine Moschee konnte auf einer Stelle angelegt werden, deren Heiligkeit durch einen gefundenen Schatz bezeugt war (Maḳrīzī, IV, 75). Sonst gab es in Moscheen oft besonders heilige Plätze. In den Moscheen zu Kūbaʾ und Medina waren die Stellen, wo der Prophet beim Gebet zu stehen pflegte, besonders gesegnet (Balādhuri, S. 5; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 91; Wüstenfeld, *Medina*, S. 65, vgl. 82, 109). In anderen Moscheen suchte man besonders Plätze, wo ein Heiliger gegessen oder wo eine göttliche Erscheinung stattgefunden hatte, so z. B. in der ʿAmrmoschee und der Azharmoschee (Maḳrīzī, IV, 19, 52) oder der Moschee zu Jerusalem (Maḳdisi, *B G A*, III, 170). Fromme Besucher machten einen *Tawāf* [s. d.] zwischen solchen Stellen in



der Moschee (Maḳrīzī, IV, 20). Wie in anderen Religionen Eltern ihre Kinder dem Dienste des Heiligtums weihen, so kommt es auch vor, dass eine muslimische Frau ihr geborenes oder ungeborenes Kind durch Gelübde der Moschee übergibt (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 74; Maḳrīzī, IV, 20). Dass Moscheen wie andere Heiligtümer auf eine Traumoffenbarung hin gestiftet werden, ist oben (B. 5) angeführt worden.

Die Steigerung der Heiligkeit hatte als Konsequenz, dass nicht jedermann ohne weiteres die Moschee betreten durfte, wie es zur Zeit des Propheten der Fall war. Noch in der ersten Umayyadenzeit konnten Christen ungeniert in den Moscheen verkehren (vgl. Lammens, *Moāwīa*, S. 13 f.; Goldziher, in *WZKM*, VI, 100 f.). Mu'āwīya sass mit seinem christlichen Arzt, Ibn Uthāl, in der damaszenischen Moschee (Ibn Abī Uṣaibī'a, I, 117). Nach Aḥmed b. Hanbal war es den *Ahl al-Kitāb* (bezw. *Ahl al-ʿAhd*) und ihren Dienern, aber nicht den Polytheisten erlaubt, die Moschee in Medina zu betreten (*Musnad*, III, 339, 392). Später wurde der Zutritt den Christen nicht mehr erlaubt, und man suchte dies auf 'Umar zurückzuführen (Lammens, *a. a. O.*, S. 13, Anm. 6). Ein strenger Sittenlehrer wie Ibn al-Ḥādjdj fand es anstössig, dass die Mönche, welche Matten für die Moscheen flochten, diese in die Moschee hineinlegen durften (*Madkhal*, II, 57). Die Verhältnisse waren nicht immer die gleichen. In Hebron hatten Juden und Christen zum Heiligtum Abrahams gegen Zahlung Zutritt, bis Baibars es im Jahre 664 (1265) verbot (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/II, 27).

Nach einigen Traditionen darf ein Unreiner die Moschee nicht betreten (Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, B. 92; Ibn Mādja, *Ṭahāra*, B. 123), und jedenfalls ist der Besuch nur für den Reinen verdienstlich (Muslim, *Masāʾid*, B. 49; *Corpus iuris di Zaid b. ʿAlī*, N<sup>o</sup> 48), und in späterer Zeit wird hervorgehoben, dass der *Wuḍūʿ* nicht in der Moschee selbst vorgenommen werden darf (*Madkhal*, II, 47 unt.), ebensowenig wie das Rasiern (*ebd.*, S. 58 f.). Immer ist es notwendig, einzuschärfen, dass man nicht in der Moschee speien darf, obwohl einige Ḥadīthe, die offenbar den alten Verhältnissen näher stehen, nur sagen: nicht nach der Kibla, und nur nach links! (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 33 ff.). Die Sitte, die Sandalen in der Moschee abzuziehen, wird für die Zeit Abū 'Ubaida's (II. Jahrh.) bezeugt (Yāqūt, *Udabāʿ*, V, 272, 13 f.) und soll nach *al-Madkhal* (s. u.) auch bei Abū Dāwūd erwähnt sein. Al-Ṭabari verlegt die Sitte schon in die Zeit 'Umar's (I, 2408). Dass sie auf einer alten Gewohnheit, die in Heiligtümern beobachtet worden ist, beruht, ist selbstverständlich (vgl. zur Geschichte der Sitte F. Cumont, *Fouilles de Douara-Europos*, 1926, S. 60 f.). Die Sitte ist aber offenbar nicht zu jeder Zeit beobachtet worden. Im VIII. Jahrh. zog man in der Umayyadenmoschee nur in der Maḳṣūra die Schuhe aus, weil der Boden mit Matten bedeckt war; aber 827 befahl ein ägyptischer Inspektor, nur mit nackten Füßen die Moschee zu betreten (*JA*, 9. Ser., VII, 211, 217). Der Hineintretende soll zuerst mit dem rechten Fuss hineingehen und bestimmte Gebete mit Segnungen des Propheten und seiner Familie hersagen (was Muḥammed getan haben soll!) und, wenn er hineinkommt, zuerst 2 Rak'a's verrichten (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 47. *Tahādjud*, B. 25; Muslim, *Ṣalāt al-Muṣāfirin*, B. 9, 10, 11 [Tr. 69 ff.]; Ṭabari, III, 2464, 2532). Überhaupt bildeten sich gewisse Anstands-

regeln aus, welche die Würde des gottesdienstlichen Hauses wahren sollten. Man durfte nicht das Fortlaufen von Tieren laut bekannt machen, wie es den Beduinen im Versammlungshaus nahelegend war, überhaupt nicht laut rufen und dadurch die Andacht der Besucher stören (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 83; Muslim, *Masāʾid*, B. 18 [Tr. 79 ff.]; ausführlich in *Madkhal*, I, 19 ff.). Zum Freitagsgottesdienst sollte man sich schön anziehen, sich mit Öl einreiben und sich parfümieren (Bukhārī, *Djum'a*, B. 3, 6, 7, 19), wie man sich auch für den Ḥādjdj mit Tib parfümierte (Bukhārī, *Ḥādjdj*, B. 143).

Eine Frage, welche die Sittenlehrer interessierte, betraf den Zutritt der Frauen zu den Moscheen. Dass viele ihre Anwesenheit nicht wünschten, geht aus dem Ḥadīth hervor, dass man sie nicht hindern darf, wenn keine *Fitna* damit verbunden sei; sie dürfen aber nicht parfümiert sein (Muslim, *Ṣalāt*, B. 29; Bukhārī, *Djum'a*, B. 13; vgl. *Chron. Mekka*, IV, 168). Andere Ḥadīthe sagen, sie sollen vor den Männern die Moschee verlassen (al-Nasā'ī, *Sahw*, B. 77, vgl. Abū Dāwūd, *Ṣalāt*, B. 14, 48); es kam auch vor, dass man eine bestimmte Abteilung der Moschee für die Frauen absperrte. So tat es der Gouverneur von Mekka im Jahre 256 dadurch, dass er zwischen den Säulen Seile spannen liess (*Chron. Mekka*, II, 197 unt.). Während der Menstruation dürfen die Frauen nach Einigen die Moschee nicht betreten (Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, B. 92, 103; Ibn Mādja, *Ṭahāra*, B. 117, 123). Im heutigen Medina ist eine Abteilung für Frauen durch ein hölzernes Gitter abgesperrt (al-Batanūnī, *al-Rihla al-Ḥidjāziya*, S. 240). Früher hielten sich hier die Frauen hinten in der Moschee auf (Yāqūt, *Udabāʿ*, VI, 400); in Jerusalem gab es für sie besondere Maḳṣūra's (*BGA*, V, 100). Ibn al-Ḥādjdj will sie am liebsten gänzlich ausschliessen und beruft sich dafür auf 'A'isha.

Wie heilig auch die Moschee wurde, konnte sie doch nie ihren alten Charakter als öffentlichen Versammlungsplatz gänzlich einbüßen, und das bringt mit sich, dass man zu vielen anderen aussergottesdienstlichen Zwecken die Moscheen besuchte. Nicht nur in der Umayyadenzeit werden grosse Geschäfte in der Moschee abgemacht (Ṭabari, II, 1118; vgl. Lammens, *Ziād*, S. 98), übrigens in Übereinstimmung mit dem Ḥadīth (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 70 f.), das sogar den Weinverkauf in der Moschee verbieten muss (*ebd.*, B. 73); sondern ein Schriftsteller aus dem VIII. Jahrh. wie Ibn al-Ḥādjdj erzählt missbilligend, dass man in den Moscheen Handel treibt; Frauen sitzen in den Moscheen und verkaufen Zwirn, in Mekka rufen sogar die Mäkler in der Moschee ihre Waren aus; die Aufzählung des Verfassers ruft den Eindruck einer Börse hervor (*Madkhal*, II, 54). Fremde konnten sich stets in eine Moschee hinsetzen und sich mit einander unterhalten (s. *BGA*, III, 205); sie hatten das Recht, in der Moschee zu übernachten, nach einigen jedoch nur, wenn keine Herberge da war (*Madkhal*, II, 43 unt., 49 oben; s. weiter unten D 1b). Daraus folgte nun wieder, dass man auch in der Moschee speiste, was überhaupt oft vorkam; man hielt sogar ganze Bankette in der Moschee ab (z.B. Maḳrīzī, IV, 67, 121 f.; vgl. im Ḥadīth: Ibn Mādja, *Afima*, B. 24, 29; Aḥmed b. Hanbal, II, 106, 10 v. u.). Ibn al-Ḥādjdj bedauert, dass man in al-Aḳṣā sogar die Reste des Essens in der Moschee hinwirft; man führt Tiere in die Moschee hinein, Bettler und Wasserträger rufen laut usw. (*Madkhal*, II, 53 ff.). Es wird sogar als ein Zei-

chen der besonderen Frömmigkeit des 476 (1083) gestorbenen al-Shīrāzī erwähnt, dass er oft Esswaren in die Moscheen brachte und sie mit seinen Schülern verzehrte (Wüstenfeld, *Der Imām Schāfiʿī*, III, 298). Allmählich bekam die Moschee auch viele Bewohner (s. D 2b). In der Azharmschee hatten viele die Gewohnheit, die Sommernächte dort zu verbringen, weil es da kühl und unterhaltend war (Makrizī, IV, 54). So war es um 800 d. H. Ähnliche Verhältnisse herrschen noch heute in den Moscheen.

## 2. Die Moschee als Gebetplatz. Freitagsmoscheen.

Als gottesdienstliche Stätten sind die Moscheen zunächst „Häuser, von welchen Gott erlaubt hat, dass sie errichtet werden und dass sein Name in ihnen erwähnt werde“ (Sūra XXIV, 36), d. h. für seinen durch das Gesetz erfordernden Dienst, für kultische Handlungen (*Manāsik*), für Gebetsversammlungen (*Djamāʿat*) und andere religiöse Pflichten (vgl. *Chron. Mekka*, IV, 164). Die Moscheen waren *Maʿābid* (Makrizī, IV, 117, 140). In Medina ging der Prophet nach einer Reise sofort zur Moschee und verrichtete zwei Rakʿaʿs, was von anderen nachgeahmt und so zur Regel wurde (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 59 f.; Muslim, *Ṣalāt al-Muṣāḥirin*, B. 11 [Tr. 74]; Wāḳidī-Wellhausen, S. 412, 436). In dieser Hinsicht spielte die Moschee eine ähnliche kultische Rolle wie früher die Kaʿba in Mekka und das Rabbaheiligtum in Taʿif. Die alltäglichen Ṣalāts, welche an und für sich überall verrichtet werden konnten, wurden besonders verdienstlich, wenn sie in der Moschee verrichtet wurden, weil sie den Anschluss an die Gemeinde ausdrückte. Eine *Ṣalāt al-Djamāʿa*, heisst es, ist 20 oder 25 Mal so viel wert wie die Ṣalāt eines Einzelnen im Hause oder in der Bude (Muslim, *Masāʾid*, B. 42 [Tr. 245]; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 87, *Buyūʿ*, B. 49). Es gibt sogar Hadithe, welche die privaten Ṣalāts rügen: „Diejenigen, welche in ihren Häusern Ṣalāt verrichten, verlassen die Sunna ihres Propheten“ (Muslim, *Masāʾid*, B. 44 [Tr. 257]; anders 48 und Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 52). Wenn viel Regen fällt, dürfen die Gläubigen jedoch zu Hause das Gebet verrichten (Bukhārī, *Djumʿa*, B. 14). Ein Blinder erhielt auch diesbezüglich eine spezielle *Rukḥṣa*; besonders schlimm ist es, die Moschee nach dem Adhān zu verlassen (Muslim, *Masāʾid*, B. 45 [Tr. 258]). Sehr verdienstlich ist es deshalb, zur Moschee zu gehen, für jeden Schritt erhält der Hingehende Sündenvergebung, Gott schützt ihn beim jüngsten Gericht, die Engel stehen ihm bei usw. (Muslim, *Masāʾid*, B. 39—51; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 87; *Adhān*, B. 36, 37; *Djumʿa*, B. 4, 18, 31; *Corpus iuris di Zaid b. ʿAlī*, No. 48, 156, 983).

Besonders gilt dies von der Freitagssalāt, *Ṣalāt al-Djumʿa*, die nur in der Moschee verrichtet werden kann und die für jeden männlichen, volljährigen, freien Muslim individuelle Pflicht ist (vgl. Juynboll, *Handbuch*, S. 86; Guidi, *Sommario del Diritto Malechita*, I, 125 f.). Nach Ibn Hishām (S. 290) hatte man diese Ṣalāt, welche durch die Khuṭba ausgezeichnet wird, in Medina schon vor der Hidjra vorgenommen. Dies ist wenig wahrscheinlich und stimmt übrigens nicht mit anderen Hadithen (s. Bukhārī, *Djumʿa*, B. 11), aber der Ursprung dieses Gottesdienstes, der Sūra LXII, 9 bezeugt ist, liegt im Dunkel. Die Versammlungstage der Juden und Christen haben unzweifelhaft als Vorbild gedient (vgl. Bukhārī, *Djumʿa*, B. 1). Seine

Bedeutung bestand in der älteren Zeit darin, dass sich an ihm alle Teile des muslimischen Lagers, die sich sonst an die Stammes- und Sondernmoscheen hielten, in der Hauptmoschee unter Leitung des Führers versammelten. Die Hauptmoschee, die eben deshalb besonders gross war, wurde mit entsprechenden Namen genannt. Man sagt *al-Masdjid al-aʿzam* (Tabarī, I, 2494; II, 734, 1701, 1702, Kūfa; Balādhuri, S. 5; Tabari, *Tafsir*, XI, 21 Mitte; *ebd.* auch *al-Masdjid al-akbar*, Medina; vgl. *al-Masdjid al-kabir*, B G A, VII, 245) oder *Masdjid al-Djamāʿa* (Yāqūt, III, 896, al-Fustāt; ferner Tabarī, II, 1119; Ibn Kūtaiba, *Maʿārif*, ed. Wüstenfeld, S. 106); *Masdjid li ʿl-Djamāʿa* (Makrizī, IV, 4); *Masdjid Djamīʿ* (Balādhuri, S. 289, Madāʿin; Yāqūt, I, 643, 647, Basra); daraus *Masdjid al-Djāmiʿ* (Yāqūt, III, 899; IV, 885; B G A, II, 298, 315, 387; VII, 110 usw.). Abgekürzt kommt auch *al-Djamāʿa* (Yāqūt, I, 400; Ibn Baṭṭūta, IV, 343; vgl. *Masdjidi ʿl-Djamāʿa*, Balādhuri, S. 348) und vor allem *Djāmiʿ* vor. Da die Khuṭba das Entscheidende war, findet man auch *Masdjid al-Khuṭba* (Makrizī, IV, 44, 64, 87), *Djāmiʿ al-Khuṭba* (*ebd.*, IV, 55) oder *Masdjid al-Minbar* (B G A, III, 316 für *Djāmiʿ*, Z. 8).

Der Sprachgebrauch wechselte im Laufe der Zeit etwas mit den Verhältnissen. Zur Zeit ʿUmar's gab es sachgemäss in jeder Stadt nur einen einzigen Masdjid Djāmiʿ für den Freitagsgottesdienst. Aber als die Gemeinde den Charakter eines Heerlagers einbüsste, und für den Islam die frühere Religion der Bevölkerung ersetzte, musste ein Bedarf nach mehreren Moscheen für den Freitagsgottesdienst entstehen. Dieser Bedarf forderte einerseits Moscheen für den Freitagsgottesdienst auf dem Lande, in den Dörfern, andererseits mehrere Freitagsmoscheen in den Städten; beides bedeutete aber eine Neuerung den alten Verhältnissen gegenüber, und so entstand eine gewisse Unsicherheit. Der Freitagsgottesdienst sollte vom Führer der Gemeinde geleitet werden, es gab aber in jeder Provinz nur einen Führer; andererseits konnte man den Forderungen der Zeit nur schwer widerstehen, waren doch die islamisierten Christen an den feierlichen wöchentlichen Gottesdienst gewöhnt.

Was die Dörfer (*al-Kurā*) betrifft, untersagte ʿAmr b. al-ʿĀṣī in Ägypten ihren Einwohnern es mit der eben angedeuteten Begründung, den Freitagsgottesdienst zu feiern (Makrizī, IV, 7). Ausnahmsweise wurde dann später die Khuṭba ohne Minbar, nur mit Stab, gehalten, bis Marwān im Jahre 132 auch in die ägyptischen Kurā das Minbar einführte (*ebd.*, S. 8). Von einer Moschee, wo ein Minbar aufgestellt wurde, heisst es *djāmiʿa Masdjidan li ʿl-Aʿyād* (Tabarī, I, 2451), und das mit Minbar versehene Dorf heisst *Karya Djāmiʿa* (Bukhārī, *Djumʿa*, B. 15, vgl. *Madina Djāmiʿa*, B G A, II, 321), ein Begriff, der von Bukhārī (gest. 256 = 870) als selbstverständlich betrachtet wird. Bei der Einführung von Minbars in die ägyptischen Dörfer folgte Marwān wahrscheinlich dem Beispiel anderer Gegenden. Im IV. Jahrh. erwähnt Ibn Hawkal eine Menge von *Manābir* in der Gegend von Iṣṭakhr (B G A, II, 182 ff.) und einige in der Nähe von Merw (*ebd.*, S. 316) und in Transoxanien (*ebd.*, S. 378, vgl. 384), und al-Makdisi tut dasselbe für andere persische Gegenden (B G A, III, 309, 317), und er sagt ausdrücklich, dass die *Kurā* Palästinas *djāmiʿat Manābir* sind (*ebd.*, S. 176, vgl. I, 58); auch Balādhuri (S. 331) gebraucht die Bezeichnung Minbar für eine im Jahre 239 errich-



tete Dorfmoschee; überhaupt spricht man in Bezug auf die *Ḳurā* in der Regel von *Manābir*, nicht von *Djāwāmi* (vgl. auch *BGA*, I, 63). Später wird aber auch die Bezeichnung *Masdjid Djāmi* für eine Freitags-Dorfmoschee verwendet (Ibn Džubair, S. 217). Die Verhältnisse des Urislāms spiegeln sich in der Lehre der Ḥanafiten wieder, wenn diese nur in den Grosstädten den Freitagsgottesdienst erlauben (vgl. al-Māwardi, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, ed. Enger, S. 177).

Was die Städte betrifft, haben andererseits die *Shāfi*iten die ursprünglichen Verhältnisse festgehalten, indem sie in jeder Stadt nur in einer einzigen Moschee den Freitagsgottesdienst erlauben (vgl. *Djuma* und *a. a. O.*, S. 178 f.), allerdings mit dem Vorbehalt, dass die eine Moschee die Gemeinde fassen kann. Der Unterschied zwischen den beiden Riten wurde in Ägypten von Bedeutung. Als *Ṣalāḥ al-Dīn* 569 hier die Herrschaft übernahm, ernannte er einen *shāfi*itischen Oberkādī, und so wurde der Freitagsgottesdienst nur in der Ḥakimmoschee, als der grössten, gehalten; aber 665 (1266) gab al-Malik al-Zāhir Baibars den Ḥanafiten den Vorzug, und so konnten viele Moscheen als Freitagsmoscheen verwendet werden (Makrizi, IV, 52 f.; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥādara*, II, 140; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/II, 39 ff.). Während der Umayyadenzeit und teilweise auch während der 'Abbāsidenzeit war die Zahl der *Djāwāmi* in den Städten noch ganz gering. Die Geographen des III. und IV. Jahrh.'s erwähnen in ihren Städtebeschreibungen in der Regel nur „den *Djāmi*“; Ibn al-Fakīh, ca. 290 (903), sagt bisweilen *Masdjid Djāmi* *wa-Minbar*, *BGA*, V, 304—6, auch bloss *Minbar*, S. 305. Der ältesten Anlage entsprechend lag sie sehr oft mitten in der Stadt, von den Geschäftsvierteln umgeben (*BGA*, II, 298, 325; III, 274 f., 278, 289, 314, 316, 375, 376, 413, 426, 427 usw.; Nāṣir-i Khosraw, ed. Schefer, S. 35, 41, 56), und das *Dār al-Imāra* befand sich noch häufig in der unmittelbaren Nachbarschaft der Hauptmoschee (*BGA*, II, 298, 314; III, 426).

Iṣṭakhri erwähnt es als eine Neuerung im Islām, dass al-Ḥadjdjadj einen *Djāmi* in al-Wāsiṭ auf dem westlichen Ufer baute, obwohl am östlichen Ufer schon einer vorhanden war (*BGA*, I, 82 f.; vgl. III, 118; VII, 322). In Kūfa erwähnt noch Ibn Džubair (*Rihla*, S. 211 ff.) nur eine *Djāmi*, von Ibn al-Fakīh *Masdjid al-Kūfa* genannt, obwohl er auch ihre anderen Moscheen bespricht (*BGA*, V, 173, vgl. 174, 183 und III, 116). Für Baṣra, wo schon Ya'qūbī (278 = 891) 7 000 Moscheen erwähnt (*BGA*, VII, 361), nennt al-Makdisi (375 = 985) 3 *Djāwāmi* (*BGA*, III, 117). In Sāmarrā gab es unter vielen Moscheen einen *Djāmi* (*BGA*, VII, 258, 259), der später durch einen anderen ersetzt wurde (*ebd.*, S. 260 f.); ferner baute al-Mutawakkil einen ausserhalb der ursprünglichen Stadt (*ebd.*, S. 265; s. ferner P. Schwarz, *Die Abbāsiden-Residenz Sāmarrā*, 1909, S. 32). In Baghdād erwähnt Ya'qūbī (278 = 891) nur einen *Djāmi* für die Oststadt und einen für die Weststadt (*BGA*, VII, 240, 245, 251, 253; der ungefähr gleichzeitige Ibn Roste erwähnt überhaupt nur die alte Weststadt und deren *Djāmi*, *ebd.*, S. 109), obwohl er die phantastischen Zahlen von 15 000 Moscheen in der Oststadt (*ebd.*, S. 254) und 30 000 in der Weststadt (oder der ganzen Stadt, *ebd.*, S. 250) nennt. Dazu kommt nach 280 der *Djāmi* des östlichen Khalifenpalastes (Mez,

*Renaissance*, S. 388 nach al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rikh Baghdād*; einen Privatdjāmi des Ḥarūn al-Rashid im *Bustān Unm Mūsā* erwähnt Ibn al-Kiftī, *Ta'rikh al-Ḥukamā'*, ed. Lippert, S. 433 unt.). Diese 3 *Djāwāmi* erwähnt um 340 (951) Iṣṭakhri (*BGA*, I, 84), der auch einen im Vorort Kalwādhā erwähnt. Ibn Hawkal erwähnt 367 (977) diesen und dazu den *Djāmi* al-Barāthā (*BGA*, II, 164 f., vom Jahre 329, Mez, *a. a. O.*), ein fünfter kam im Jahre 379, ein sechster 383 hinzu (Mez, S. 389); so erwähnt al-Khaṭīb al-Baghdādī 460 (1058) 4 für West-Baghdād, 2 für die Oststadt (vgl. Le Strange, *Baghdad*, S. 324). Ibn Džubair zählt 581 (1185) in der Oststadt 3, im ganzen Baghdād 11 *Djāwāmi* (*Rihla*, S. 228 f.). Für Kairo erwähnt Iṣṭakhri 2 *Djāmi*s: die 'Amr- und die Tūlūnmoschee (*BGA*, I, 49), wozu die in al-Ḳarāfa kommt, welches als besondere Stadt betrachtet wurde (vgl. schon Ibn Roste [ca. 290 = 903], *BGA*, VII, 116 f.). Al-Makdisi, der (375 = 985) kurz nach der fātimidischen Eroberung schreibt, erwähnt: die 'Amr- und Tūlūnmoschee, die neue Moschee in al-Ḳāhira (al-Azhar), ferner eine in al-Djazīra, in Djiza und al-Ḳarāfa (*BGA*, III, 198—200; 209; der *Djāmi* in al-Djazīra, auch *Djāmi* Mikyās [vgl. Makrizi, IV, 75], ist erwähnt in einer Inschrift vom Jahre 485; s. v. Berchem, *Corpus*, I, N<sup>o</sup> 39). Da es sich um ursprünglich selbständige Stadtteile handelt, ist das Prinzip noch nicht verlassen, dass jede Stadt nur einen *Djāmi* hat. Die Fātimiden erweiterten aber den Gebrauch von Freitagsmoscheen und benutzten dafür ausser den erwähnten: *Djāmi* al-Ḥakim, al-Maḳs und Rāshida (Makrizi, IV, 2 f.). Nāṣir-i Khosraw erwähnt 439 (1047) einmal die 4 *Djāwāmi* Ḳāhira's, andererseits 7 für Miṣr und im ganzen 15 (ed. Schefer, S. 134 f., 147). Dies wurde 569 von Ṣalāḥ al-Dīn geändert (s. oben), aber die als besondere Städte betrachteten Teile behielten jedoch ihren Freitagsgottesdienst (vgl. für das Jahr 607 in al-Ḳarāfa: Makrizi, IV, 86).

Nachdem der Freitagsgottesdienst in Ägypten und Syrien freigegeben war, wuchs die Zahl der *Djāwāmi* sehr stark. Ibn Duḳmāk gibt (etwa 800) eine Liste von nur 8 *Djāwāmi* in Kairo (ed. Vollers, S. 59—78), aber diese Liste ist offenbar nur ein Fragment (im ganzen erwähnt er im bewahrten Rest seines Buches etwas über 20); al-Makrizi (gest. 845 = 1442) zählt 130 *Djāwāmi* auf (IV, 2 ff.). In Damaskus, wo noch Ibn Džubair nur von dem *Djāmi* sprach, kann al-Nu'aimi (gest. 927 = 1521) 26 *Djāwāmi* nennen (*J A*, 9. Ser., VII, 231 ff.), und nach Ibn Baṭṭūta gab es in allen Dörfern in der Gegend von Damaskus *Masdjid Djāmi* (I, 236). Das Wort *Djāmi* bezeichnet bei Makrizi immer eine Moschee, wo Freitagsgottesdienst abgehalten wird (IV, 76, 115 ff.); das bedeutet aber zu seiner Zeit: jede grössere Moschee. Er kritisiert selbst, dass man seit 799 in al-Aḳmar *Ṣalāt al-Djum'a* verrichtete, obschon ein anderer *Djāmi* dicht daneben lag (IV, 76, vgl. auch 86).

Die grosse Verbreitung von Freitagsmoscheen macht sich im Sprachgebrauch bemerkbar. Während Inschriften des VIII. Jahrh. noch ziemlich grosse Moscheen als *Masdjid* bezeichnen, werden im IX. Jahrh. die meisten *Djāmi* genannt (vgl. zur ganzen Frage v. Berchem, *Corpus*, I, 173 f.); und während jetzt die Madrasa die Oberhand gewinnt und auch teilweise *Djāmi* genannt wird (s. unten, F. 4), wird die Verwendung des Wortes *Masdjid* begrenzt.

Im allgemeinen kann es zwar immer jede Moschee bezeichnen (z. B. Maḳrīzī, IV, 137, von der Mu'ayyad-moschee), aber es wird besonders von den kleineren, wenig bedeutenden Moscheen benutzt. Während noch Ibn Duḳmāk 472 Masāḍjid neben den Dja-wāmi', Maḍāris usw. aufzählt, erwähnt al-Maḳrīzī deren nur 19, von al-Ḳarāfa abgesehen, was wohl nur bedeutet, dass sie für ihn zu wenig Interesse hatten. Djamī' ist jetzt auf dem Wege, die normale Bezeichnung der einigermaßen grossen Moschee zu werden, wie es heute jedenfalls in Ägypten ist. Schon Ibn al-Hādīdj (gest. 737) kann gelegentlich *al-Djāwami'* in dieser allgemeinen Bedeutung statt *al-Masāḍjid* verwenden (*Madḫhal*, II, 50). Unter den vielen Freitagsmoscheen zeichnete sich in der Regel eine einzige als die Hauptmoschee aus; deshalb findet man den Ausdruck *al-Djāmi' al-a'zam* (Ibn Baṭṭūṭa, II, 54, 94; vgl. das ältere *al-Masāḍjid al-a'zam*, *ebd.*, S. 53). Dieser Haupt-djāmi' war z. B. in Bezug auf Anfang und Ende des Fastens im Ramaḍān entscheidend (*Madḫhal*, II, 68).

### 3. Sonstige religiöse Handlungen in der Moschee.

„Die Erwähnung von Gottes Namen“ fand in den Moscheen nicht nur durch die offiziellen rituellen Handlungen statt. Schon zur Zeit des Propheten heisst es, dass er die ṭhāqafitischen Gesandten in der Moschee unterbrachte, auf dass sie die Reihen der Beter sehen und die nächtliche Rezitation hören konnten (Waḳīdī-Wellhausen, S. 382). Wenn diese Bemerkung (die nicht Ibn Hishām, S. 916 vorkommt) auch eine Widerspiegelung späterer Verhältnisse sein mag, muss die Ḳor'ānrezitation doch schon früh als erbauliches und frommes Werk angesehen worden sein. Zur Zeit al-Maḳḍisī's versammelten sich die *Ḳurra'* in Niṣābūr jeden Freitag in dem Djāmi' am frühen Morgen und rezitierten bis zum *Ḍuḥā* (*B G A*, III, 328), und derselbe Verfasser erzählt, dass in der 'Amrmoschee in Ägypten jeden Abend die *A'immat al-Ḳurra'* in Kreisen sassen und rezitierten (*ebd.*, S. 205). Zur Zeit Ibn Djubair's fanden in der Umayyadenmoschee jeden Morgen nach der *Ṣalāt al-Ṣubḥ* und jeden Nachmittag nach der *Ṣalāt al-ʿAṣr* Ḳor'ānrezitationen statt (*Riḥla*, S. 271 f.). Zur Ḳor'ānrezitation kamen Lobpreisungen Gottes u. a. hinzu, alles, was *Dhikr* genannt wird und was besonders vom Ṣūfismus betrieben wurde. Auch diese Kultusform fand in den Moscheen statt. Die *Ahl al-Tawḥīd wa 'l-Ma'rifa* bildeten *Madjālis al-Dhikr*, welche sich in den Moscheen versammelten (al-Makki, *Ḳūt al-Ḳulūb*, I, 152). In der Umayyadenmoschee und anderen damaszenischen Moscheen wurde während des Morgens am Freitag *Dhikr* gehalten (Maḳrīzī, IV, 49). Im *Masāḍjid al-aḳṣā* hielten die Hanafiten *Dhikr*, indem sie nach einem Heft rezitierten (*B G A*, III, 182). In Ägypten liess Aḥmed b. Ṭulūn und Ḳhumārawaih 12 Männer in einer Kammer neben dem Minaret sich niederlassen, um Gott zu loben, und während der Nacht lobten 4 von ihnen abwechselnd Gott mit Ḳor'ānrezitation und mit frommen Kaṣīden. Seit der Zeit Ṣalāḥ al-Dīn's wurden von den Mu'adhdhin's in der Nacht eine orthodoxe *Aḳida* rezitiert (*ebd.*, IV, 48). Ibn al-Hādīdj fordert, dass die laute Ḳor'ānrezitation nur in einer dafür geeigneten Moschee (*Masāḍjid madjḥūr*) stattfindet, da sie sonst andere fromme Besucher stört (*Madḫhal*, II, 53, 67). Die Moscheen und besonders die Mausoleen hatten in der Regel

fest angestellte Ḳor'ānrezitatoren. Daneben hatte man z. B. in Hebron und in einer Moschee in Damaskus einen *Ṣaiḫ*, der während 3 Monate den Buḫārī (bezw. auch Muslim) lesen sollte (Sauvage, *Hist. Jérus. Hébr.*, S. 17; *J A*, 9. Ser., III, 261). In Tunis wurde Buḫārī täglich in einem Spital gelesen (Zarkashī, Übers. Fagnan, *Rec. Soc. Arch. Constantine*, 1894, S. 188).

Predigten wurden nicht nur bei der *Ṣalāt al-Djum'a* gehalten. Im Irāk wurde sogar zur Zeit al-Maḳḍisī's jeden Morgen gepredigt, angeblich nach der Sunna des Ibn 'Abbās (*B G A*, III, 130). Ibn Djubair hörte in der Nizāmiya in Baghdād den ṣhāfi'itischen Ra'is am Freitag nach dem 'Aṣr auf dem Minbar predigen. Seine Predigt wurde von der kunstfertigen Rezitation der auf Stühlen sitzenden *Ḳurra'* begleitet; ihre Zahl war über 20 (Ibn Djubair, S. 219—22). In derselben Weise waren die Gebetsrufe der Mu'adhdhin's in der Moschee im Anschluss an die Freitagsḳhuṭba zum musikalischen Vortrag geworden (s. unten, H 4). Die nicht-offiziellen Predigten, die übrigens nicht nur in den Moscheen stattfanden, wurden meistens von besonderen Leuten, den *Ḳuṣṣās* (plur. von *Ḳāṣṣ*), vorgetragen (zu diesen vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 161 ff.; Mez, *Die Renaissance des Islāms*, S. 314 ff. und Art. *Ḳuṣṣā*). Die *Ḳuṣṣās*, welche erbauliche Reden und populäre Erzählungen vortrugen, wurden früh in den Moscheen zugelassen.

Als erster soll Tamīm al-Dārī in Medina unter dem Ḳhalīfat 'Umar's, bevor dieser zur Freitags-ṣalāt kam, seine Reden gehalten haben, und unter 'Uthmān wurde es ihm erlaubt, zweimal wöchentlich in der Moschee zu reden; unter 'Alī und Mu'āwiyā wurden die *Ḳuṣṣās* zum gegenseitigen Verfluchen verwendet (Maḳrīzī, IV, 16 f.). In der 'Amrmoschee in Kairo wurde schon im Jahre 38 oder 39 ein *Ḳāṣṣ* angestellt, und zwar Sulaim b. 'Itr al-Tudjībī, der auch *Ḳāḍī* wurde (*ebd.*, IV, 17, unrichtig: Sulaimān; Kindi, *Governors and Judges*, ed. Guest, S. 303 f.). Die Vereinigung der beiden Ämter kommt auch sonst vor (Ibn Hudjaira [gest. 83], Kindi, S. 317; *Ḳhair* b. Nu'aim im Jahre 120, *ebd.*, S. 348; vgl. Suyūṭī, *Husn al-Muhādḍara*, I, 131, st. Djbr, nach Thawba b. Nimr, *Husn*, I, 130 unt.; Ibrāhīm b. Ishāḳ al-Kārī [gest. 204], Kindi, S. 427; s. ferner Maḳrīzī, IV, 18), ein Zeugnis dafür, wie offiziell das Amt des *Ḳāṣṣ* war. Die Wirksamkeit dieser Leute ist auch in den Moscheen des Irāk zur 'Abbāsidenzeit bezeugt (Yaḳūt, *Uḍabā'*, IV, 268; V, 446). Der *Ḳāṣṣ* las stehend aus dem Ḳor'ān vor und hielt danach sitzend eine erklärende und erbauliche Rede, deren Zweck war, den Leuten Furcht vor Gott einzuflössen (Maḳrīzī, IV, 18). Auch unter den Fātimiden waren *Ḳuṣṣās* in den Moscheen angestellt; so übernahm im Jahre 403 der Imām dies Amt in der 'Amrmoschee (Maḳrīzī, IV, 18 unt.), und die Herrscher hatten ausserdem einen *Ḳāṣṣ* im Palast. Die *Ḳuṣṣās* wurden *Aṣḥāb al-Karāsi* genannt, weil sie auf dem *Kursi* ihre Reden hielten (al-Makki, *Ḳūt al-Ḳulūb*, I, 152; Ibn al-Hādīdj, *Madḫhal*, I, 159; vgl. Maḳrīzī, IV, 121). Ihre Rede wurde *Dhikr* oder *Wa'z*, bzw. *Maw'iza* genannt, deshalb nannte man den *Ḳāṣṣ* auch *Mudhakkir* (*B G A*, III, 205) oder *Wā'iz*. Beispiele ihrer Reden gibt Ibn 'Abd Rabbihi (*al-Iḳd al-farīd*, I, Kairo 1321, S. 294 ff.). Nicht nur die offiziell Angestellten hielten solche Reden in der Moschee. Asketen traten in verschiedenen Moscheen auf und sammelten um sich interessierte



Zuhörer (vgl. z.B. Makrizi, IV, 135). Im *Djāmi* al-Karāfa hielt eine ganze Gesellschaft, die Banū Djawhari, 3 Monate hindurch Wa'z-Reden auf einem Kursi; ihr Diener sammelte während der Rede Geld in der Bettelschale, und der Shaikh verteilte etwas davon unter die Armen (*ebd.*, IV, 121).

Das *Kāṣaṣ* wurde so von dem volkstümlichen Sūfismus erobert, und die Späteren würden wohl kaum wie al-Makki „die Erzähler“ zu den *Mulakallimūn* rechnen (*Kut al-Kulūb*, I, 152). Das ganze Wesen artete zu Gaukeleien aller Art aus, wie es durch die Makāmenlitteratur illustriert wird (vgl. dazu Yāqūt, *Udabā'*, VI, 167 f. und s. Mez und Goldziher, a. a. O.). Al-Makrizi unterscheidet deshalb zwischen al-Kāṣaṣ al-khāṣa, dem geordneten erbaulichen Reden in der Moschee, und al-Kāṣaṣ al-ʿamma, das darin besteht, dass die Leute sich um allerlei Redner versammeln, was *makrūh* sei (Makrizi, IV, 17). Auch andere haben sich zu den Kūṣṣāṣ kritisch verhalten. Ibn al-Hādīdj warnt vor ihnen und will ihr ganzes Treiben in den Moscheen verbieten, weil sie „schwache“ Erzählungen vortragen (*Madkhal*, I, 158 f.; II, 13 f., 50). Er behauptet, dass Ibn ʿUmar, Malik und Abū Dawūd sie verworfen haben und dass ʿAlī sie aus der Masjid Baṣra's hinausgewiesen habe. Wenig bedeutet es, dass al-Muʿtaḍid im Jahre 284 ihnen verbot, in den Moscheen zu sitzen, und den Leuten verbot, sich um sie zu scharen; denn ein ähnliches Verbot erliess er gegen die Fuḳahāʾ, und die Gründe waren offenbar politischer Natur (Tabari, III, 2165); aus politischen Gründen, aber mit entgegengesetzter Tendenz war es auch, wenn ʿAḍud al-Dawla ihr Auftreten in Baghdād kurz vor 400 verbot, weil sie die Spannung zwischen Sunniten und Shiʿiten verschärften (Mez, a. a. O., S. 319). Noch im Jahre 580 blühten die *Wuʿāz* in den Moscheen Baghdād's, wie es aus der *Riḥla* des Ibn Djubair hervorgeht (S. 219 ff., 224), und im IX. Jahrh. gibt es in der Azharmoschee ebenso gut *Madjālis al-Waʿz* wie *Ḥalaḳ al-Dhikr* (Makrizi, IV, 54).

Wenn Ibn al-Hādīdj sich gegen lautes Reden in der Moschee ausspricht, ist es im Interesse der frommen Besucher, die mit religiösen Werken und Meditationen beschäftigt sind. Dies Weilen in der Moschee, *Iʿtikāf* [s. d.], ist von der älteren Religion in den Islam hinübergenommen.

Das Wort *ʿAḳf* bezeichnet im Korʾan die kultische Verehrung des Kultgegenstandes (Sūra VII, 134; XX, 93, 97; XXI, 53; XXVI, 71; vgl. al-Kumait, *Hāshimiyāt*, ed. Horowitz, S. 86, 15) und ebenso das kultische Weilen im Heiligtum, das z.B. im mekkanischen Tempel stattfand (Sūra II, 119; XXII, 25). Im Anschluss hieran heisst es im Korʾan, dass die Gläubigen im Monat Ramaḍān die Weiber nicht berühren dürfen, „während Ihr in den Moscheen weilet“ (*ʿakifūn fi l-Masajid*, Sūra II, 183), ein Ausdruck, welcher zeigt, erstens, dass es schon zur Zeit des Propheten mehrere Moscheen gab, zweitens, dass diese schon damals in gewisser Hinsicht den Charakter des Tempels übernommen hatten. Der Zusammenhang mit der Vorzeit erhellt aus einem Hadīth, dem zufolge der Prophet entscheidet, ʿUmar solle ein in der *Djāhiliya* abgelegtes Gelübde zum *Iʿtikāf* einer Nacht in der *al-Masjid al-Harām* einlösen (Bukhārī, *Iʿtikāf*, B. 5, 15 f.; *Faḍl al-Khums*, B. 19; *Maḡhārī*, B. 54; *Aimān wa l-Nuḍhūr*, B. 29). Dem entspricht es durchaus, dass der Prophet dem Hadīth zufolge in der Moschee zu Medina 10 Tage vom Monat Ramaḍān *Iʿtikāf* hielt (Bukhārī, *Iʿtikāf*,

B. 1; *Faḍl Lailat al-Kadar*, B. 3), im Todesjahre sogar 20 Tage (*ebd.*, *Iʿtikāf*, B. 17). Die Moschee war während der Zeit voll von Hütten aus Palmzweigen und -blättern, in welchen die *ʿAkifūn* wohnten (*ebd.*, B. 13, vgl. 6, 7). Nur in bestimmter Angelegenheit ging der Prophet zu seiner Wohnung (*ebd.*, B. 3). Die Sitte war mit der Askese des Monats verbunden. Es ärgerte die Gläubigen, dass er einmal Saḍīya in seiner Hütte empfing und eine Stunde mit ihr plauderte (Bukhārī, *Faḍl al-Khums*, B. 4; *Iʿtikāf*, B. 8, 11, 12). Nach einer anderen Tradition wurde sein *Iʿtikāf* einmal dadurch verdorben, dass seine Frauen neben ihm ihre Zelte aufschlugen, und er verschob sein *Iʿtikāf* bis auf den Shawwāl (Bukhārī, *Iʿtikāf*, B. 6, 7, 14, 18). Nach Zaid b. ʿAlī soll das *Iʿtikāf* nur in einer Hauptmoschee (*Djāmiʿ*) stattfinden (*Corpus iuris di Zaid b. ʿAlī*, No. 447). Während der ersten Zeit gehörte es zur Einübung der Neubekehrten. ʿUmar befahl im Jahre 14 den Leuten in Medina und den Provinzen das Weilen (*al-Kīyām*) in den Moscheen während des Monats Ramaḍān (Tabari, I, 2377). Die Sitte hielt sich und hat immer eine grosse Rolle unter den Asketen gespielt. „Der Weilende gibt sich abwechselnd mit Ṣalāt, Korānrezitation, Meditation, Dhikr und ähnlichem ab“, sagt Ibn al-Hādīdj (*Madkhal*, II, 50). Es gab fromme Leute, die ihre ganze Zeit in einer Moschee verbrachten (*aḳāmū fihi*; Makrizi, IV, 87, 97); von einem wird erzählt, dass er in der *Manāra* der Amrmoschee weilte (*ʿItakafa*, *ebd.*, S. 44). Al-Samhūdī erzählt, dass er in Medina während des Monats Ramaḍān Tag und Nacht in der Moschee zubrachte (Wüstenfeld, *Medina*, S. 95). Der 644 gestorbene Saʿd al-Dīn weilte im Monat Ramaḍān in der Umayyadmoschee, ohne zu sprechen (Ibn Abī Uṣaibʿa, II, 192). Überhaupt haben sich nächtliche Vigilien in der Moschee sehr früh im Islam eingebürgert; nach dem Hadīth hielt der Prophet oft nächtliche Ṣalāt's mit den Gläubigen in der Moschee (Bukhārī, *Djūma*, B. 29), und nach seinem Befehl kam ʿAbd Allāh b. Unais al-Anṣārī 23 aufeinander folgende Nächte aus der Wüste nach seiner Moschee, um daselbst die Nacht mit Ṣalātübungen zu verbringen (Ibn Kuṭaiba, *Maʿarīf*, ed. Wüstenfeld, S. 142 f.). Daraus entstanden der im Gesetz empfohlene *Tahaddjud* [s. d.] und besonders die *Tarawīḥ*-Ṣalāt's [s. d.]. In Dihli wirkten bei diesen Gelegenheiten sogar Sängerinnen mit (Ibn Baṭṭūta, III, 155).

Während der Nächte des Monats Ramaḍān gab es in den Moscheen Feste, und dasselbe war bei anderen Gelegenheiten der Fall, so am Neujahr, bisweilen am Neumond und in der Mitte des Monats. Dann wurde die Moschee illuminiert, es wurde gegessen und getrunken, Räucherwerk wurde verbrannt und Dhikr und Kīrāʾa vorgenommen.

Die Freitagssalāt war im Ramaḍān besonders feierlich, und während der Fātimidenzeit hielt der Khalīfa selber die Khutba (s. Makrizi, II, 345 ff.; Ibn Taghribirdī, II/1, ed. Juynboll, S. 482–86 und II/11, ed. Popper, S. 331–33). Die einem Heiligen geweihten Moscheen hatten und haben ihre besonderen Feste an dessen *Mawlid* [s. d.]; auch sie werden mit Dhikr, Kīrāʾa usw. gefeiert (vgl. Lane, *Manners and Customs*, Kap. XXIV ff.). Die Heiligenfeste sind meistens lokal, und überhaupt gibt es oft Verschiedenheiten in den volkstümlichen Sitten. Im Maghrib eröffnet man z.B. in gewissen Ortschaften den Monat Ramaḍān mit Trompetenschall auf den Manābir (*Madkhal*, II, 69).

Im ganzen übernimmt die Moschee die Rolle des Tempels. Die Herrscher von 'Umar an schenkten der Ka'ba Weihgaben (*BGA*, V, 20 f. und *Gl.*, s. v. *Shamsa*), und wie bei anderen Heiligtümern kam es vor, dass Frauen durch Gelübde ein Kind dem Dienste der Moschee übergaben (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 74; Makrizi, IV, 20, vgl. oben, B. 1). Wie bei der Ka'ba kam auch in Moscheen mit Heiligengräbern (wie noch heute *Ṭawāf* vor, so in Hebron; Muḍjir al-Din sieht darin eine vorislāmische Sitte (Sauvaire, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 5). Besonders wichtige Handlungen finden hier statt. In Unglückszeiten suchen die Leute die Moschee, um Hilfe zu erlangen, so während Regenmangels, wofür es eine besondere Ṣalāt gibt (die allerdings in der Regel auf dem *Muṣallā* stattfindet), und bei Unglücksfällen aller Art (z. B. Wüstenfeld, *Medina*, S. 19—20; Makrizi, IV, 57); in Pest- und Unheilzeiten hielt man unter Gebet und Weinen Prozessionen mit in die Höhe erhobenen Kor'änen in den Moscheen, bezw. auf dem *Muṣallā*, ab, wobei sich sogar Juden und Christen bisweilen beteiligten (Ibn Taghribirdī, II/II, ed. Popper, S. 67; Ibn Baṭṭūta, I, 243 f.; vgl. Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1. 35, 40; II/II, 199), oder man rezitierte während einer Periode ein heiliges Buch wie Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* (Quatremère, a. a. O., II/II, 35; al-Djābartī, *Merveilles Biographiques*, franz. Übers., VI, 13). Ausserdem hielt man in den Höfen der Moscheen zu Jerusalem und Damaskus zur Zeit Ibn Baṭṭūta's Bussfeste am 'Arafatag (I, 243 f.), eine alte Sitte, die schon von 'Abd al-'Azīz b. Marwān im Jahre 27 in Ägypten eingeführt wurde (*Ku'ūd* nach dem *ʿAṣr*; vgl. Kindī, *Wulāt*, S. 50). Gewisse Moscheen werden von unfruchtbaren Frauen besucht (Wüstenfeld, *Medina*, S. 133). Der Eid wird besonders kräftig, wenn er in der Moschee geleistet wird (vgl. Johs. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, S. 144); besonders gilt dies von der Ka'ba, wo auch schriftliche Verpflichtungen aufgehängt werden, um grössere Autorität zu erlangen (*ebd.*, S. 143 f.; *Chron. Mekka*, I, 160 f.). Es entspricht der Auffassung des Eides, dass Juden, welche den Islām angenommen haben, in Kairo in einer in eine Moschee verwandelten Synagoge schwören müssen (Makrizi, IV, 265). Auch der kontraktmässige Ehebund (*ʿAqd al-Nikāḥ*) wird oft in der Moschee geschlossen (Santillana, II *Muḥtaṣar*, II, 548; *Madkhal*, II, 72 unt.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 163 f.), und die besondere Eheauflösung, welche durch den *Liʿān* vollzogen wird, findet in der Moschee statt (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 44; vgl. Johs. Pedersen, *Der Eid.*, S. 114).

Streitig ist es, ob man die Leiche in die Moschee hineinragen und daselbst die *Ṣalāt al-Djānāza* verrichten darf. Nach einem Ḥadīth wurde die Bahre des Sa'd b. Abī Waḥḥās auf Ersuchen der Witwen des Propheten in die Moschee gebracht und die Ṣalāt da verrichtet. Viele missbilligten dies, aber 'Ā'isha wies darauf hin, dass der Prophet es so mit dem Suhail b. Baidā' getan hatte (Muslim, *Djānā'iz*, B. 34 [Tr. 99]; vgl. auch Ibn Sa'd, I/1, 14 f.). Die Diskussion darüber ist nicht ohne Verbindung mit den Diskussionen über den Grabkultus. Theoretisch erlaubt es al-Shāfi'ī, während die anderen es verbieten (s. Juynboll, *Handbuch*, S. 170; I. Guidi, II *Muḥtaṣar*, I, 151). Die Sache scheint nicht ganz klar zu liegen, denn Kuṭb al-Din sagt, dass nur Abū Ḥanīfa es verbietet; er selbst habe jedoch gemeint, es auf Grund einer Aussage des Abū Yūsuf er-

lauben zu dürfen (*Chron. Mekka*, III, 208—10). Auf jeden Fall ist es in ausgedehnter Masse Praxis gewesen, es zu erlauben, wie Kuṭb al-Din auch hervorhebt. 'Umar hielt die Totensalāt über Abū Bakr in der Moschee des Propheten, und 'Umar wurde selbst als Toter dahin getragen; später wurde es allgemeine Sitte, die Zeremonie in Medina dicht am Prophetengrab und in Mekka an der Tür der Ka'ba zu verrichten; einige machten sogar 7 Mal den *Ṭawāf* mit der Leiche um die Ka'ba herum. Einige Zeit war es durch Marwān b. 'Abd al-Ḥakam und später durch 'Umar b. 'Abd al-'Azīz verboten (Kuṭb al-Din wie oben; Wüstenfeld, *Medina*, S. 77). In der 'Amrmoschee wurde die Sitte schon früh eingeführt (Makrizi, IV, 7, 1 ff.). Dass die späteren Gelehrten oft am Verbot irre wurden, nimmt kein Wunder; denn es harmoniert wenig mit der immer wachsenden Tendenz, Grabmoscheen zu stiften. Selbst Ibn al-Ḥādīdj, der das Verbot gern aufrechterhalten möchte, ist nicht ganz sicher und verbietet eigentlich nur das laute Rufen der *Kurrā'*, *Dhākīrīn*, *Mukabbīrīn* und *Murīdīn* bei solcher Gelegenheit (*Madkhal*, II, 50 f., 64, 81). Als ein Sohn des Sultans al-Mu'ayyad gestorben war und in der östlichen Kūbba der Mu'ayyadmoschee bestattet wurde, hielt der Khaṭīb eine *Khuṭba* und danach die Ṣalāt, und eine ganze Woche wurde von den *Kurrā'* beim Grabe rezitiert, während die Emīre dem Grabe ihre Besuche abstatteten (Makrizi, IV, 140, 2 ff.). In Persien war es Sitte, dass die Familie des Verstorbenen 3 Tage nach dem Todesfall in der Moschee sass und tröstende Besucher empfing (*BGA*, III, 440 unt.).

#### 4. Wallfahrtmoscheen.

Sobald die Moschee ein wirkliches Heiligtum wurde, wurde sie auch das Ziel der frommen Besucher. Dies gilt vor allem von den Gedächtnismoscheen, die mit dem Propheten oder anderen Heiligen verknüpft waren. Unter ihnen hoben sich bald drei als besondere Wallfahrtmoscheen heraus. In einem Ḥadīth sagt der Prophet: „Es wird nur mit drei Moscheen als Ziel gesattelt: al-Masdjid al-Ḥarām, der Moschee des Propheten und al-Masdjid al-Akṣā“ (Bukhārī, *Faḍl al-Ṣalāt fī Masdjid Makka wa 'l-Madīna*, B. 1, 6: *Djāzā' al-Sa'id*, B. 26; *Sawm*, B. 67; Muslim, *Ḥādīdj*, B. 93 [Tr. 511]; *Chron. Mekka*, I, 303). In diesem Ḥadīth spiegelt sich eine Praxis wieder, die erst am Ende der Umayyadenzeit ausgebildet wurde. Die Wallfahrt nach Mekka war schon durch das Ḥādīdj-Gebot des Kor'an pflichtmässig geworden. Die Wallfahrt nach Jerusalem war christliche Sitte, die ohne weiteres fortgesetzt werden konnte, wegen der Bedeutung des *al-Masdjid al-Akṣā* im Kor'an. Diese Sitte wurde besonders bedeutungsvoll, als 'Abd al-Malik sie zum Ersatz für die Wallfahrt nach Mekka machte (Ya'qūbi, ed. Houtsma, II, 311); obwohl die Konkurrenz nicht lange dauerte, wurde die Bedeutung von Jerusalem doch dadurch gehoben. Die Wallfahrt nach Medina bildete sich mit der wachsenden Verehrung des Propheten aus. Im Jahre 140 besuchte Abū Dja'far Manṣūr auf seinem Ḥādīdj die drei Heiligtümer (Ṭabari, III, 129), und das wurde eine oft geübte Sitte. Den Vorzug behielten jedoch Mekka und Medina. Obwohl diejenigen von Mekka und Jerusalem als die beiden ältesten anerkannt werden (die eine soll 40 Jahre älter als die andere sein; Muslim, *Masā'id*, B. 1; *Chron. Mekka*, I, 301), soll der Pro-



phet doch gesagt haben: „Salāt in dieser meiner Moschee ist verdienstlicher als 1000 Salāt's in anderen, es sei denn al-Masdjid al-Ḥarām“ (Bukhārī, *Ḥaḍḍ al-salāt fī Makka wa Maīna*, B. 1; Muslim, *Ḥaḍḍ*, B. 93 [Tr. 510]; *Chron. Mekka*, I, 303). Das Hadīth ist direkt gegen Jerusalem gerichtet und stammt wohl aus der Umayyadenzeit. Es wurde nämlich nach einigen dadurch veranlasst, dass jemand gelobt hatte, in Jerusalem Salāt zu verrichten, was der Prophet abriet (Muslim wie oben; Wakidi-Wellhausen, S. 349). Die drei Moscheen behielten aber ihren Vorrang (Ibn Khaldūn, *Muḥaddima*, Faṣl 4, 6; Ibn al-Ḥādīd, *Madkhal*, II, 55), und noch im Jahre 662 (1264) stiftete Baibars *Awḳāf* für Pilger, die zu Fuss nach Jerusalem gehen wollten (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 248).

Obwohl die drei Moscheen offiziell eine Sonderstellung einnehmen, werden auch andere hervorgehoben, so die Moschee in Ḳubā' [s. AL-MADĪNA]. Eine Salāt in dieser Moschee soll so viel wert wie eine 'Umra oder zwei Besuche in Jerusalem sein (Diyārbakrī, *Aḥamīs*, I, 381 f.). Es wird auch versucht, die Kūfa-Moschee zum Rang der Drei zu erheben; 'Alī soll jemandem, der aus Kūfa nach Jerusalem wallfahrten wollte, gesagt haben, er sollte sich nur an die heimische Moschee halten, sie sei „eine der 4 Moscheen“, und 2 Rak'a's in ihr seien gleich 10 in anderen (BGA, V, 173 f.; Yāḳūt, *Buldān*, IV, 325); in einer anderen Überlieferung sind überhaupt die Salāt's in den Provinzmoscheen eben so viel wert wie die Wallfahrt (Maḳrīzī, IV, 4), und es bildeten sich Traditionen über den an bestimmte Zeiten geknüpften besonderen Segen verschiedener Stätten im Islām (BGA, III, 183) und überhaupt über ihre Vorzüge (BGA, V, 174). Das mekkanische Heiligtum behielt jedoch immer seinen durch den Ḥaḍḍj markierten Vorzug. Es wurde von al-Mutawakkil in Sāmarrā' nachgeahmt; er legte dort sowohl eine Ka'ba wie ein Miḥnā und 'Arafa an und liess seine Emire dort ihren Ḥaḍḍj verrichten (BGA, III, 122).

#### D. Ausstattung der Moschee.

##### 1. Das Gebäude [s. auch unten III].

Abgesehen von Mekka bildeten die ersten Moscheen, wie oben (B. 1) geschildert, zunächst nur einen offenen, eingehegten Platz mit einer *Ḳulla*. Der Platz war bisweilen, wie in al-Fuṣṭāt, mit Bäumen bewachsen und übrigens mit Kieselsteinen bedeckt; so in Medina (Muslim, *Ḥaḍḍj*, B. 95 [Tr. 514]; Balādhuri, S. 6) und al-Fuṣṭāt (Maḳrīzī, IV, 8; Ibn Duḳmāḳ, IV, 62; Ibn Taghribirdī, I, 77), was später in Baṣra und Kūfa, deren Höfe sonst staubig gewesen waren, eingeführt wurde (Balādhuri, S. 277, 348). Diese Verhältnisse konnten nur so lange dauern, wie die Araber in ihren einfachen Heerlagern als eine abgeschlossene Schicht die alten Sitten bewahrten. Schon die Anwendung von Kirchen bedeutete eine Änderung, und dazu kam sehr schnell die Vermischung mit der übrigen Bevölkerung und die damit folgende Assimilation an die alten Kulturen.

'Umar änderte sowohl die medinische wie die mekkanische Moschee. Er erweiterte die Moschee des Propheten dadurch, dass er das Haus des 'Abbās einbezog; er baute aber wie der Prophet aus *Labin*, Palmstämmen und -blättern, und erweiterte damit die Lauben (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 62;

Balādhuri, S. 6). Auch in Mekka bestand sein Werk nur in einer Vergrößerung. Er kaufte und riss die umliegenden Häuser nieder und umgab den Raum mit einer Mauer in Manneshöhe; so bekam die Ka'ba ihren *Finā'* wie die Moschee in Medina (Balādhuri, S. 46; *Chron. Mekka*, I, 306 f.; Wüstenfeld, *Medina*, S. 68 f.). Auch 'Uthmān erweiterte beide Moscheen, führte aber zugleich eine wichtige Neuerung dadurch ein, dass er sowohl für die Säulen wie die Mauern behauene Steine und Gips (*Ḍjaṣṣ*) benutzte. Für das Dach verwendete er Teakholz (*Sādī*). Die von 'Umar erweiterten Lauben wurden demnach von ihm in Säulenhallen (*Arwiḳa*, sing. *Riwaḳ*) verändert, und die Wände wurden mit Gips überzogen (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 62; Balādhuri, S. 46; Wüstenfeld, *Medina*, S. 70 f.). Solche Fortschritte über die alte Einfachheit hinaus sollen schon von Sa'd b. Abī Waḳḳāṣ an der sonst so dürftig ausgestatteten Moschee in Kūfa herrühren. Die *Ḳulla* bestand aus Marmorsäulen, welche den persischen Königen gehört hatten, und die Decke war wie in byzantinischen Kirchen ausgestattet (Ṭabari, I, 2489; Yāḳūt, IV, 324).

Dies harmoniert wenig mit der einfachen Bauweise der ursprünglichen Stadt. Waren doch Baṣra und Kūfa zunächst aus Rohr gebaut und wurden erst nach mehreren Feuersbrünsten aus *Labin* gebaut (s. oben, B. 1; vgl. Ibn Ḳutaiba, *Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 279). Und was Kūfa betrifft, liess Sa'd auf 'Omar's Befehl die Moschee vergrößern, so dass sie mit dem Dār al-Imāra verbunden wurde. Bei dieser Gelegenheit war ein Perser, Ruzbeh b. Buzurdjmihr, der Baumeister. Er verwendete für den Bau gebrannte Ziegel (*Āḍjurr*), welche er von persischen Burgen herbrachte, und in der Moschee baute er mit Säulen, die aus einigen den Perserkönigen gehörigen Kirchen in der Gegend von Hira fortgenommen wurden; diese Säulen wurden aber nicht an den Seiten aufgestellt, sondern nur an der Kibla-Wand. Die ursprüngliche Anlage der Moschee wurde also noch aufrechterhalten, obwohl die Säulenhalle, die mit der oben erwähnten (200 *Dhīrā'* breiten) *Ḳulla* identisch ist, die einfache Laube ersetzt hatte und das Material überhaupt besser geworden war (Ṭabari, I, 2491 f., 2494). So können wir schon unter den ersten *Khalīfen* die beginnende Aufnahme einer mehr fortgeschrittenen Architektur beobachten.

Diese Ansätze wurden unter den Omayyaden stark entwickelt. Schon unter Mu'āwiya wurde die Moschee zu Kūfa von seinem Gouverneur Ziyād wieder umgebaut. Er beauftragte einen „heidnischen“ Baumeister, der dem Kisrā gedient hatte, mit der Arbeit; dieser liess Säulen aus al-Ahwāz holen, verband sie durch Blei und eiserne Zapfen zur Höhe von 30 *Dhīrā'* und liess sie überdachen. Solche Säulenhallen (hier wie die alte Laube in Medina *Ṣuffa* genannt, Ṭabari, I, 2492, 14; aber auch *Ḳulla*, plur. *Ḳilāl*, Ṭabari, II, 259 f.) errichtete er an der nördlichen, der östlichen und der westlichen Wand. Jede Säule kostete ihm 18 000 Dirham. Statt 40 000 konnte die Moschee jetzt 60 000 Leute fassen (Ṭabari, I, 2492, 6 ff., vgl. 2494, 7; Yāḳūt, *Mu'djam*, IV, 324, 1 ff.; Balādhuri, S. 276). Auch al-Ḥaḍḍjādī baute an der Moschee (Yāḳūt, IV, 325 f.). Ähnliche Arbeiten führte Ziyād in Baṣra aus. Auch hier erweiterte er die Moschee und baute sie mit Steinen (od. Ziegeln) und Gips und mit Säulen aus Ahwāz, welche mit Teakholz überdacht wurden. Es heisst, er errichtete *al-Ṣuffa al-muḥaddima*, also die Kibla-Halle, mit 5 Säulen. Dies scheint vor-

auszusetzen, dass die anderen Seiten auch — wie in Kufa — mit Säulenhallen versehen wurden. Das Dār al-Mīnāra erbaute er dicht an der Kibla-Seite. Dies wurde von al-Ḥadīdjādī abgebrochen, von anderen wieder aufgebaut und schliesslich von Hārūn in die Moschee einbezogen (Balādhurī, S. 347, 348 oben, 349; Yāqūt, I, 642, 643). Auch in Mekka wurden in derselben Periode derartige Arbeiten ausgeführt. Sowohl Ibn al-Zubair wie al-Ḥadīdjādī erweiterten die Moschee, und Ibn al-Zubair war der erste, welcher an den Mauern ein Dach anbringen liess; 'Abd al-Malik liess die Säulen vergolden und ein Dach aus Teakholz aufführen (Chron. Mekka, I, 307, 309). Die 'Amr-moschee wurde mit Erlaubnis Mu'āwīya's im Jahre 53 durch seinen Gouverneur Maslama b. Mukhallad gegen Osten und Norden erweitert; die Wände wurden mit Gips (Nūra) bestrichen und die Dächer geschmückt; es geht daraus hervor, dass auch hier die ursprüngliche Laube der Südseite in überdachte Hallen während der ersten Omayyadenzeit verändert wurde. Eine neue Erweiterung wurde im Jahre 79 unter 'Abd al-Malik vollzogen (Maḳrīzī, IV, 7, 8; Ibn Duḳmāḳ, IV, 62). So werden während der ersten Omayyadenzeit und teilweise noch früher die ursprünglichen einfachen und dürrigen Moscheen teils erweitert, teils umgebildet. Und die Umbildung besteht darin, dass die alte einfache Laube der Moschee des Propheten allmählich erweitert und mit der Kunst der Kulturländer zu Säulenhallen umgestaltet wird. Auf diese Weise entwickelt sich der ursprüngliche offene Versammlungsplatz unmerkbar zu einem mit Säulenhallen umgebenen Hof. Bald wurde im Hof ein Brunnen untergebracht, und wir haben den gewöhnlichen Moscheetypus; dieselbe Anlage finden wir im Peristyl der Häuser und im Aithrion einer Basilica wie der von Tyrus wieder (Herzog-Hauch, Realencyclopädie, 3. Aufl., X, 780).

Noch radikaler gingen die grossen Bauherren unter den Omayyaden, 'Abd al-Malik und sein Sohn al-Walid I., vor. Der Ersterwähnte liess die ursprüngliche Moschee in Jerusalem gänzlich verschwinden, und seine byzantinischen Baumeister errichteten die Felsenmoschee als ein byzantinisches Bauwerk (vgl. Sauvage, Jérusalem et Hébron, S. 48 ff.). Ebenso wenig nahm al-Walid Rücksicht auf die älteste Moscheeform, wenn er in Damaskus die Johanniskirche durch byzantinische Meister in die Omayyadenmoschee verwandeln liess. Wie es al-Maḳḍīsī direkt ausspricht, wollten sie mit den christlichen Prachtkirchen wetteifern (BGA, III, 159). Die neuen Moscheen, welche in dieser Periode angelegt wurden, waren denn auch nicht mehr einfach, sondern wurden mit Hilfe von christlichen und anderen ausgebildeten Meistern im Anschluss an ältere Monumentalgebäude aufgebaut. So benutzte al-Ḥadīdjādī in dem von ihm gegründeten al-Wasīt Bauteile der umliegenden Städte (Ṭabari, III, 321; Balādhurī, S. 290). Ganz regelmässig verwendete man jetzt Säulen, die aus christlichen Kirchen stammten (z.B. Damaskus: Mas'ūdī, Murūdī, III, 408; Ramlā: BGA, III, 165; vgl. Balādhurī, S. 143 ff.; für Ägypten s. Maḳrīzī, IV, 36, 124). Bisweilen hielten sich Reste der älteren Bauweise neben der neueren. In Irānshahr fand al-Maḳḍīsī in der Hauptmoschee noch hölzerne Säulen aus der Zeit Abū Muslim's neben runden Ziegelsäulen, die von 'Amr b. al-Īlāh stammten (BGA, III, 316). Die Bautätigkeit al-Walid's erstreckte sich u. a. auch auf al-Fuṣṭāṭ, Mekka und

Medīna (vgl. BGA, V, 106 f.), die nicht prinzipiell verändert, aber doch gänzlich erneuert wurden. Mit diesen Herrschern hat der Moscheebau die Höhe der älteren Architektur erreicht und gehört der Kunstgeschichte an. Die Übertragung eines Stils aus einer Gegend zur anderen wird auch litterarisch bezeugt. So gab es in Iṣṭāḳhr einen Djāmī' im Stile der syrischen Moscheen mit runden Säulen, worauf eine Baḳara (BGA, III, 436; vgl. für Shirāz S. 430). Auch die Moschee des Propheten baute al-Walid teilweise nach der damaszenischen um (BGA, III, 80; Ḳāzwīnī, ed. Wüstenfeld, II, 71).

Diese Revolution der alten Verhältnisse konnte ebensowenig wie die anderen Neuerungen, welche der Islām in den Kulturländern erlebte, ohne Widerspruch vor sich gehen. Als die Moschee des Propheten von den christlichen Baumeistern mit Marmor, Mosaik, Muscheln, Gold usw. ausgestattet worden war und al-Walid im Jahre 93 das Werk beschaute, sagte ein Alter: „Wir hatten im Stil der Moscheen gebaut, Ihr baut im Stil der Kirchen“ (Wüstenfeld, Medina, S. 74). Die Diskussionen darüber spiegeln sich in den Ḥadīthēn wieder. Als 'Omar die Moschee des Propheten erweiterte, soll er gesagt haben: „Gib den Leuten Schutz gegen den Regen, aber nimm Dich in acht, sie rot oder gelb zu machen, dass Du die Leute nicht versuchest“, während Ibn 'Abbās sagte: „Du sollst sie mit Gold schmücken, wie es die Juden und Christen tun“ (Bukhārī, Ṣalāt, B. 62). Ibn 'Abbās vertritt hier den Standpunkt der Omayyaden, 'Omar den der Alten, nach dem nur eine Erweiterung und Ausbesserung der Zulla zu praktischen Zwecken zulässig wäre. Natürlich ist der konservative Standpunkt im Ḥadīth überwiegend. Es heisst, dass übertriebene Ausschmückung der Moscheen ein Zeichen des Endes der Welt sei; nur aus Furcht vor der Fitna habe man die Werke al-Walid's geduldet (Ibn Ḥanbal, Musnad, III, 134, 145, 152, 230, 283; al-Nasā'ī, Masāḍīd, B. 2; Ibn Mādja, Masāḍīd, B. 2). Das fehlende Vertrauen der konservativen Frommen zu den grossen Moscheen findet ihren Ausdruck in einem Ḥadīth, nach welchem der Prophet (nach Anas) gesagt habe: „Es wird über meine Umma eine Zeit kommen, wenn sie einander mit der Schönheit der Moscheen überbieten; dann werden sie sie nur wenig besuchen“ (al-'Asḳalānī, Faṭḥ al-Bārī, I, 362). Im Fikhsystem findet man sogar eine Verurteilung des Abweichens von der viereckigen (ältesten) Form der Moschee (Guidi, Il Muḥṭaṣar, I, 71). Zu den Typen, die später entstanden, gehört auch der „aufgehängte“ (mu'allaḳ), d. h. die im oberen Stock eingerichtete Moschee (z. B. in Damaskus: ṢA, 9. Ser., V, 409, 415, 422, 424, 427, 430).

## 2. Einzelheiten der Ausstattung.

### a. Das Minarett [s. auch MANĀRA.]

Die ältesten einfachen Moscheen hatten kein Minarett. Als der Adhānruḥ eingeführt wurde, soll Bilāl in Medina vom Dache des in der Nähe der Moschee befindlichen höchsten Hauses zur Frühṣalāt gerufen haben (Ibn Hishām, S. 348; Wüstenfeld, Medina, S. 75); am Tage der Eroberung von Mekka liess der Prophet Bilāl den Gebetruf von der Ka'ba ausrufen, nach al-Azraqī von dem Dach (Chron. Mekka, I, 192; vgl. Ibn Hishām, S. 822). Der Gebetruf hat aber während der ersten Zeit nicht immer von einem erhöhten Platz ausgerufen (vgl. unten, G 2 d). Fraglich ist nun einerseits, wann das



Minarett eingeführt wurde, andererseits ob es direkt für den *Adhān* in den Islam aufgenommen wurde.

Eine grosse Bedeutung für die Geschichte des Minaretts hat ohne Zweifel der omaiyadische *Khalīf* al-Walid (86–96) gehabt, obwohl schon vor seiner Regierung, im Jahre 84 (703), Sidi 'Ukba zu Kai-rāwān von Hassān b. Nu'mān mit einem Minarett erbaut worden war (so nach Bakri: H. Saladin, *La Mosquée de Sidi 'Obeid*, 1890, S. 7, 19). Zur Omaiyadenmoschee in Damaskus gehörte auch das Minarett. Heutzutage hat diese Moschee 3 Minarette; so war es auch zur Zeit Ibn Djabair's, der 2 westliche und 1 nördliches erwähnt (*Rihla*, S. 266), während Ibn Baṭṭūta dieselben Verhältnisse so darstellt, dass es 1 westliches, 1 östliches und 1 nördliches gibt (I, 203), was zu den heutigen Verhältnissen stimmt. Einer der ältesten Zeugen, Ibn al-Fakīh (gest. 289 = 902), erwähnt aber nur ein Minarett (*Miḍḥana*) und sagt, es wäre in den Tagen der Griechen ein Wachturm (*Nāṭūr*) gewesen, der der Johanniskirche angehörte und von al-Walid in seinem überlieferten Zustand belassen wurde (*B G A*, V, 108, 5). Noch al-Makdisi (gest. 375 = 985) erwähnt nur ein Minarett, das sich über dem Bāb al-Faradis befindet; wenn er es ein *Manāra muḥḍatha* nennt (*B G A*, III, 159), kann damit natürlich ein erneuertes Minarett gemeint sein (vgl. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 229). Übrigens schliesst seine Darstellung nicht das Vorhandensein anderer Minarette aus. Die Tradition, dass das Minarett der Omaiyadenmoschee von den Früheren übernommen wurde, hat sich lange gehalten; denn Yāqūt, der das östliche und das westliche Minarett erwähnt, sagt, das westliche stamme von einem Feuertempel her, und eine Flamme wäre in ihm sichtbar gewesen (*Miḍḥana*, II, 596), und nach Ibn Baṭṭūta wäre das östliche und das westliche Minarett von den Byzantinern erbaut, während nur das nördliche von den Muslimen erbaut wäre (I, 203 f.; so auch der auf Ibn 'Asākir [gest. 571 = 1176] fussende al-Boṣrāwī [gest. 1003 = 1594], s. *J A*, 9. Ser., VII, 423; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 273). In Mekka baute auch al-Walid teils Zinnen (*Shurrafat*; *Chron. Mekka*, I, 310), teils Minarette (wie aus *ebd.*, S. 310, 311 hervorgeht). Sie wurden später vermehrt, so dass Kuṭb al-Din 7 Minarette erwähnen kann (*ebd.*, III, 424–26). Ebenso baute er in Medina nach al-Samhūdī 4 Türme, aber Sulaimān b. 'Abd al-Malik liess im Jahre 97 den südwestlichen Turm abreißen, weil von da aus der Schatten des Mu'adhdhin's auf ihn fiel, als er im Hause des Marwān b. al-Hakam wohnte. Während al-Samhūdī sagt, dass es vor al-Walid in Medina keine Minarette gab, behauptet er andererseits, dass schon 'Omar an den vier Ecken der Moschee Türme anbrachte (Wüstenfeld, *Medina*, S. 75; vgl. Ibn Baṭṭūta, I, 272). Zur Zeit Ibn Djabair's (im Jahre 580) waren nur noch 3 Minarette da (*Rihla*, S. 195). Erst 706 baute Muḥammad b. Kaḥālūn das vierte Minarett wieder auf (Wüstenfeld, *a. a. O.*, S. 76).

Nach al-Walid verbreiteten sich die Minarette immer mehr. In Ramla baute sein Bruder Hishām (105–25) ein schönes Minarett (*B G A*, III, 165, 6). Für die Moschee in Jerusalem erwähnt um etwa 300 Ibn 'Abd Rabbihi (*'Iqd*, Kairo 1331, IV, 274 f.) 4 Minarette, die Muḍjir al-Din schon von 'Abd al-Malik herleiten will (Sauvage, *Hist. Jérus. et Hébron*, S. 125). Ibn Hawkal (367 = 977) bemerkt ausdrücklich von dem *Djami* in Fārayāb in Khurāsān, dass er kein Minarett hat

(*B G A*, II, 321), und er scheint es als *Bid'a* zu betrachten, 2 Minarette zu bauen (*ebd.*, Z. 13 ff.). Abgesehen von der vereinzelt Notiz al-Samhūdī's über 'Omar's Bautätigkeit, worauf sicher nicht viel Gewicht gelegt werden kann, ist es nach diesen Zeugnissen wahrscheinlich, dass al-Walid der erste ist, welcher in Syrien und im Hidsjāz das Minarett eingeführt hat. Dass er es überhaupt in den Islam eingeführt hat, steht aber nicht fest. Nach Balādhuri (gest. 279 = 892) hat Ziyād in Baṣra, wo er im Jahre 45 Statthalter wurde, als er die Moschee aus Ziegeln baute, das Minarett aus Stein gebaut (S. 348). Das scheint sogar vorauszusetzen, dass schon früher ein Minarett da war. Nach den ägyptischen Historikern hat Maslama b. Mukhal-lad in al-Fustāt auf Mu'āwiya's Befehl im Jahre 53 in jeder Ecke der 'Amrmoschee einen Turm (*Ṣawma'a*) gebaut, was früher nicht vorgekommen war (Maḳrīzī, IV, 7 f., 44; Ibn Taghribirdi, I, 77). Die zum Minarett hinaufführende Treppe befand sich ursprünglich ausserhalb der Moschee, wurde aber später in diese hineingelegt. Auch in anderen Moscheen in al-Fustāt (d. h. in allen ausser denen der Tuḡjib und Khawlān) soll Maslama das Minarett eingeführt haben (Maḳrīzī, IV, 44; Ibn Taghribirdi, *a. a. O.*). Wie alt diese Mitteilung ist, lässt sich nicht feststellen; aber die oft vertretene Ansicht, dass erst al-Walid das Minarett eingeführt habe (vgl. Schwally in *Z D M G*, LII, 1898, S. 143–46), ist jedenfalls nicht sicher.

Für das Minarett gibt es 3 gewöhnliche Bezeichnungen. *Maḍḥana* od. *Miḍḥana* „Ort des Adhān-rufes“, das heute in Ägypten und Syrien allgemein verwendet wird, kommt in Litteratur und Inschriften oft vor (*B G A*, III, 225, 15; V, 108, 5; Maḳrīzī, IV, 13, 10; 20, 4, 6, u. ö.; Ibn Abī Uṣaib'a, II, 204, 2 v. u.; v. Berchem, *Corpus*, I, N<sup>o</sup> 25, 63, 88, 89, 90 u. a. vom VII. Jahrh. an). *Ṣawma'a*, das besonders in Nordafrika verwendet wird (Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen*, 1903, S. 45), ist auch oft bezeugt (Ibn Djabair, *Rihla*, S. 91, 100, 145, 195, 266; Ibn Baṭṭūta, I, 203, 272; II, 2, 12, 13; Maḳrīzī, IV, 7 f.; Ibn Taghribirdi, I, 77). Dies Wort bedeutet sonst Kloster oder Zelle und wird in der älteren Litteratur parallel mit *Dair* verwendet (Sura XXII, 41; Ibn Hishām, S. 115; Bukhārī, *al-'Amal fi 'l-Ṣalāt*, B. 7; Maḳālīm, B. 35; *Anbiyā'*, B. 48; *B G A*, II, 154; Maḳrīzī, IV, 389; Ibn al-Fāriḍ, *Tā'iya*, V. 561). Am gewöhnlichsten ist in der Litteratur *Manāra* (Maḳrīzī, IV, 7; *Manār*; vgl. v. Berchem, *Corpus*, I, N<sup>o</sup> 63; Ibn al-Hādidi, *K. al-Madkhal*, II, 63, 67). Dieses Wort hat dieselbe Bedeutung wie syr. *Menārtā*, ist aber wahrscheinlich eine analoge, selbständige Bildung. Das Wort bedeutet Leuchter, Standort, worin Licht untergebracht ist (Imru'ul-kais, *Diwān*, 48, 37; Abū Dhū'aib, *Diwān*, ed. Hell, I, 60; *B G A*, VII, 132); so auch Leuchtturm (*B G A*, III, 177; Kindi, *Wulāt*, S. 64; Ibn Djabair, *Rihla*, S. 41). Daneben bedeutet *Manār(a)* Grenzstein oder Wegzeichen (= *'Alam*; *Lisān*, VII, 99, 1 v. u.; Kais al-Ruḳaiyāt, S. 37, 7, 70, 2; Ibn Sa'd, II, 135; *Frägm. Hist. Arab.*, II, 12 und *GL*) oder Wachturm (Tabari, I, 864, 878); so werden die Grenzsteine des Haramgebietes *Manār al-Haram* genannt (*B G A*, II, 25), und Abrahā erhielt den Namen *Dhu 'l-Manār*, weil er Wegzeichen aufstellte (*Lisān*, VII, 105, 11; Djawhari, *Ṣaḥāḥ*, I, 410); auch Obelisken werden mit dem Namen *Manāra* bezeichnet (*B G A*, VII, 117, 20, 118, 1). Die Herleitung des letzterwähnten

*Manār* aus *μινάριον* (Fraenkel, *Fremdwörter*, S. 283) ist wenig naheliegend und noch weniger dessen Herleitung aus einem persischen Feuerkultgebäude (v. Berchem in E. Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, I [1908], 113 ff., der etwas künstlich zwischen *Manāra* „Leuchtturm“ von *Nūr* und *Manār* „Feuerturm“ von *Nār* unterscheidet). Wahrscheinlich handelt es sich um ein Wort, und die Wegzeichen haben ihren Namen von den Wachttürmen erhalten (vgl. dass auch *‘Alam* vom Minarett verwendet wird: Ibn ‘Arabshāh, *Vita Timurī*, ed. Manger, 1767, III, 704). Es ist mehrmals bezeugt, dass man an den Küsten eine Reihe *Manā’ir* hatte, und jede *Manāra* gab durch Lichtsignale Meldungen von den Bewegungen der Feinde (*BGA*, III, 177); nach Balādhuri (S. 128: *Manāzīr*) war es schon zu ‘Omar’s Zeit so, und ohne Zweifel war es ein byzantinisches Erbe. Ähnliche Wachttürme waren in byzantinischer Zeit im Innern gebräuchlich (*σημειωτήριον*), so im östlichen Hawrān, und die Perser hatten ähnliche Türme an ihren Grenzen (*Manāra*, Tabarī, I, 864, 878); ein derartiges *Manāra* im Irāk wird von Ibn Džubair (S. 210; vgl. *BGA*, V, 176) beschrieben; auch im Maghrib werden festungsartige Türme als *Manāra* bezeichnet, so bei Tunis und Gabes (al-Tidjāni im Jahre 706—8; *JA*, 4. Ser., XX [1852], 99, 144). Dass diese Türme Feuersignale gaben, ist sehr wahrscheinlich, und diese Sitte wird von Musil für das edomitische Gebiet bezeugt (*Arabia Petraea*, II, 2, 232). Noch im VIII. (XIV.) Jahrh. bezeugt al-‘Omari (*Ta‘rif bi ‘l-Musṭalaḥ al-šarīf*, Kairo 1312, S. 199 f.) die Verwendung einer Reihe von Höhen und Türmen für Lichtsignale, darunter auch vom *Ma‘dhanat al-‘Arūs*, einem der Minarette der Omayyadenmoschee in Damaskus (s. zum ganzen: R. Hartmann, in *ZDMG*, LXX, 1916, S. 486, 503; *Memnon*, III, 221; *Isl.*, I, 388 f.). Es liegt auf der Hand, dass der Moscheeturm den Namen *Manāra* seiner Ähnlichkeit mit derartigen Wachttürmen verdankt, und möglich ist es, dass seine Verwendung für Feuersignale in älterer Zeit allgemeiner gewesen ist. In Fās gab man während der Nacht die Gebetzeiten durch Lampen von den Minaretten aus an (*JA*, 11. Ser., XII, 1918, S. 341).

Damit ist die Frage nicht beantwortet, warum das Minarett in den Islām eingeführt wurde. Es ist nach dem Vorhergehenden unwahrscheinlich, dass das Minarett direkt für den Adhānruf eingeführt wurde. Nach Ibn al-Faḫīh u. a. wurde es in die Omayyadenmoschee aufgenommen, einfach weil es schon als ein Teil der Kirche da stand (s. oben); dies stimmt mit der Beobachtung de Vogüé’s, dass die Verwendung von Türmen bei Kirchen und andern Monumentalgebäuden in Syrien im IV./V. Jahrh. verbreitet war (*La Syrie centrale*, I, 57); auch der Turm an der Moschee zu Bosrā wird als ursprünglicher Kirchturm betrachtet (s. Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, S. 19 f.). Dies deutet darauf, dass das Minarett in Syrien auf rein architektonischem Wege in die Moschee aufgenommen worden ist. Aber nach dessen Einführung hat man es bald als Standplatz für den Mu‘adhḥin benutzt, was sehr nahe liegen musste. Dies ist aber nicht mit einem Male geschehen. Aus Tabarī u. a. sieht man, dass man auch später noch auf der Strasse zum Gebet rufen konnte, und al-Farazdaq (gest. etwa 110 = 728), der das Vorhandensein von *Manār al-Masādjid* bezeugt (*Kāmil*, S. 481; *Aghāni*, 2. Kairiner Ausg., XIX, 18),

spricht auch vom Ausruf auf der Stadtmauer (Tabarī, II, 1302; *Naḳā’id*, S. 365; s. J. Horowitz, in *Isl.*, XVI, 1927, S. 253, 255), womit die Tradition zu vergleichen ist, dass der Prophet überlegte, ob er den Gebetruf auf den Festungen in al-Medina sollte vornehmen lassen (*‘alā ‘Āṭam al-Madīna*, Ibn Sa‘d, I, 7).

Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass das Minarett anderswo auf andere Weise entstanden sein kann. Wenn wir der Darstellung al-Makrizi’s u. a. (s. oben) vertrauen können, ist das Minarett als Eckturm auf den Befehl Mu‘āwīya’s in Ägypten eingeführt worden. Es wurde hier gleich in einer Weise, die an die Wohntürme der Heiligen erinnert, verwendet. Es wurde für den Adhān benutzt, aber nicht nur für die fünf Gebetrufe, sondern für Vigilien, in welchen die Mu‘adhḥin’s Litaneien hersagten (Makrizi, IV, 44 Mitte), und ihr Erbauer, Maslama b. Mukhallad, benutzte es zum *‘Iṭikāf* (*ebd.*, S. 44). Ein 469 gestorbener Asket wohnte in der *Manāra* der ‘Ammoschee (Yāḳūt, *Uḍabā*, IV, 274). Dies weist auf die durch das Wort *Ṣawma‘a* ausgedrückte Bedeutung des Minaretts hin (so auch Makrizi, IV, 7, 8) als Klause eines Heiligen. Nach einer allerdings späten Quelle soll al-Walid im Turm der Johanniskirche einen Mönch vorgefunden haben, der sich dort in der *Ṣawma‘a* aufhielt (s. *JA*, 9. Ser., VII, S. 189; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 264). Diese Verwendung des Minaretts hielt sich während der Blüte des Islām. So fand Ibn Džubair im westlichen Minarett der Omayyadenmoschee Zellen für fromme Maghribiner, und in der obersten Kammer, wo al-Ghazālī im *‘Iṭikāf* gewohnt hatte, hielt sich jetzt ein *Zāhid* auf (*Rihla*, S. 266, 18 ff.); auch Ibn Tūmart wohnte da (Yāḳūt, *Mu‘djam*, II, 596, 17 f.), und ‘Abd al-Laṭīf fand da einen anderen Frommen (Ibn Abi Uṣaib’a, II, 204, 2 v. u.). Nach der Darstellung al-Makrizi’s ist das ägyptische Minarett nicht rein architektonisch eingeführt worden, aber auch in seiner Darstellung ist der Ursprung am ehesten syrisch.

Wenn der Ursprung des Minaretts nicht einheitlich ist, ist es unwahrscheinlich, dass nur ein einzelner Turmtypus ihm zugrunde liegen sollte. Ziyād soll das Minarett in Baṣra aus Stein gebaut haben. So war auch der 4-eckige syrisch-omayyadische Typus (*BGA*, III, 182), der vom Kirchturm übernommen wurde. In Ägypten dagegen baute man nach al-Makrizi viele Jahrhunderte nur Minarette aus Ziegel, und die ersten steinernen Minarette sollen in diesem Lande erst kurz vor 700 in al-Manṣūriya und al-Āḳbughāwiya gebaut worden sein (Makrizi, IV, 224). In Nordafrika, wo der omayyadisch-syrische Typus eingeführt war, wurde in ‘Abbāsīya südl. von Ḳairawān im Jahre 184 (800) ein rundes Minarett aus Backstein in 7 Stockwerken und mit Säulen gebaut (Yāḳūt, *Mu‘djam*, IV, 119). Ibn al-Ḥādīdj tadelt, dass man zu seiner Zeit die Minarette zu hoch mache; interessant für die Auffassung der *Bid‘a* ist, dass er die runde Form als die alte und echte betrachtet (*Madkhal*, II, 61 unt.).

*Litteratur:* Fraenkel, Schwalby, v. Berchem, R. Hartmann, Horowitz wie oben; Doutté, in *R Afr.*, IV (1900), 339 ff.; J. H. Gottheil, in *J Am. O S.*, XXX (1909—10), 132—54; K. A. C. Creswell, in *Burlington Magazine*, XLVIII (1926), 134—40, 252—58, 290—96.

b. Die Räume.

Die alte Moschee bestand aus dem Hof und den an den Mauern entlang laufenden offenen Hallen;



diese werden *al-Mughattā* genannt (BGA, III, 82, 158, 165, 182), weil sie überdacht waren. Wenn es heisst, dass in Palästina ausser in Jericho Türen zwischen dem Mughattā und dem Hof angebracht waren (*ebd.*, S. 182), scheint dies vorauszusetzen, dass die Hallen abgeschlossen waren, was dem Winterklima dieser Gegend entspricht. An der Kibla-Seite waren die Hallen besonders ausgedehnt, weil die Versammlungen hier stattfanden. Der Raum zwischen zwei Säulenreihen hiess *Riwāk*, pl. *Arwiķa* oder *Riwākāt* (BGA, III, 158, 159; Makrizi, IV, 10, 11, 12, 49). Erweiterungen bestanden oft in Vermehrungen der *Arwiķa*. In gewissen Gegenden spannte man zur Predigtzeit im offenen Raum ein Segeltuch zum Schutz gegen die Sonne aus (BGA, III, 205, 430).

Der Hof heisst *Ṣaḥn*. Der offene Raum um die Ka'ba herum wird *Finā al-Ka'ba* genannt (*Chron. Mekka*, I, 307; Ibn Hishām, S. 822; vgl. *Finā Zamzam*: Vākūt, *Udatā*, VI, 376). *Finā* wird auch der die Moschee umgebende Platz genannt (Makrizi, IV, 6). Der Hof war oft mit Bäumen bewachsen; so in der 'Amrmoschee (s. B I; wenn es Makrizi, IV, 6 heisst, dass sie keinen *Ṣaḥn* hat, bedeutet es wohl, dass dieser mit Bäumen bewachsene Platz zwischen den bedeckten Hallen sehr eng war). In Medina gibt es in der *Rawḍa* noch heute Anpflanzungen (Batanūni, *Rihla*, S. 240), zur Zeit Ibn Džubair's waren 15 Palmen da (*Rihla*, S. 194). Auch andere kairinische Moscheen hatten Anpflanzungen (Makrizi, IV, 54, 64, 65, 120; in al-Masdjid al-Kāfūrī sogar 516 Bäume, *ebd.*, S. 266), wie es noch heute vorkommt. Sonst war der Hof mit Kieselsteinen bedeckt (s. oben D I); das wurde aber mit der feineren Bauweise geändert. Al-Makdisi erwähnt, dass dies bei den palästinensischen Moscheen nur in Tiberias vorkam (BGA, III, 182). Häufig war es wie in Ramla, wo die Hallen mit Marmor, der Hof mit Steinplatten bedeckt waren (*ebd.*, S. 165). Auch in den Hallen war der Boden ursprünglich nackt, bezw. mit Steinchen bedeckt; so in der 'Amrmoschee, bis Maslama b. Mukhallad ihn mit Matten belegte (s. unten). Der Boden der 'Amrmoschee wurde während der Mamlukenzeit gänzlich mit Marmor bedeckt (Makrizi, IV, 13 f.; vgl. in *Širāz*: Ibn Baṭṭūta, II, 53). Aber in der mekkanischen Moschee ist der *Ṣaḥn* noch mit Steinchen bedeckt (Batanūni, *Rihla*, S. 99 unt.); man verwendete früher dafür jährlich 400 Dināre (*Chron. Mekka*, II, 10 f.). Auch in Medina sind Kieselsteinchen verwendet (Ibn Džubair, *Rihla*, S. 190; Ibn Baṭṭūta, I, 263).

Abgeschlossene Räume gab es zunächst in den Hallen nicht. Eine Veränderung trat in dieser Hinsicht mit der Einführung der *Maḳṣūra* [s. d.] ein (vgl. zum Wort: Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/I, 164, Anm. 46). Dies ist eine für den Herrscher in der Nähe des Mihrāb gebaute Loge. Die Geschichte der *Maḳṣūra* in Medina gibt al-Samhūdī (Wüstenfeld, *Medina*, S. 71 f., 89 f.). Die Traditionen stimmen darin überein, dass die *Maḳṣūra* eingeführt wurde, um feindliche Überfälle auf den Herrscher zu verhüten. Nach einigen baute schon 'Othmān eine solche Loge aus *Labin* mit Fenstern versehen, so dass die Leute den Imām der Gemeinde sehen konnten (*ebd.* und Makrizi, IV, 7). Nach einer anderen Tradition hat Marwān b. 'Abd al-Ḥakam, Gouverneur von Medina, nach dem Attentat eines Yemeniten im Jahre 44 als erster eine *Maḳṣūra* aus behauenen Steinen und mit einem Fenster gebaut (Balādhuri, S. 6 unt.; Tabari, II, 70).

Mu'āwiya soll es dann nachgeahmt haben. Wieder andere nennen Mu'āwiya als Urheber dieser Neuerung. Er soll dann schon im Jahre 40 oder erst 44 nach dem khāridjītischen Attentat *Maḳṣūrāt* mit dazugehöriger Wache eingeführt haben (Tabari, I, 3465, 9; BGA, V, 109, 3; Makrizi, IV, 12, 11 ff.), nach einer Legende, weil er auf dem Minbar einen Hund gesehen hatte (Baihaqi, ed. Schwally, S. 393 unt.; vgl. zur ganzen Frage: H. Lammens, *Mo'āwiya*, S. 202 f.). So viel scheint sicher zu sein, dass die *Maḳṣūra* jedenfalls am Anfang der Omayyadenzeit eingeführt war; diese Einrichtung stimmte so gut zu der immer mehr wachsenden Würde des Herrschers, dass sie sich, wie Ibn Khaldūn sagt, in allen islāmischen Ländern verbreitete (*Muḳaddima*, Kairo 1322, S. 212 f., *Faṣl* 37). Die Statthalter bauten sich Logen in den Hauptmoscheen der Provinzen, so Ziyād in Kūfa und Baṣra (Balādhuri, S. 277, 348) und wahrscheinlich Kūrba b. Šarik in al-Fuṣṭāt (Makrizi, IV, 12). In Medina soll 'Omar b. 'Abd al-'Aziz als Statthalter (86—93) die *Maḳṣūra* erhöht und aus Teakholz errichtet haben; aber al-Mahdi liess sie 160 abreißen und eine neue im Niveau der Erde bauen (*ebd.*, S. 7; Wüstenfeld, *a. a. O.*; Balādhuri, S. 7, Mitte). Übrigens soll al-Mahdi im Jahre 161 die *Maḳāṣir* der Provinzen verboten haben, und al-Ma'mūn wollte sogar alle diese Logen aus den *Masājid* *Djāmi'a* wegräumen, weil ihr Gebrauch eine von Mu'āwiya eingeführte Sunna wäre (Makrizi, IV, 12; Ya'kūbi, ed. Houtsma, II, 571). Dies gelang aber nicht. Im Gegenteil verbreiteten sie sich immer mehr. In Kairo hatte z. B. auch der im Jahre 169 erbaute *Djāmi'* al-'Askar eine *Maḳṣūra* (Makrizi, IV, 33 f.), und die Ibn Tulūn-Moschee hatte neben dem Mihrāb eine *Maḳṣūra*, die vom Dār al-Imāra aus zugänglich war (*ebd.*, S. 36, 37, 42; Ibn Taghribirdi, II, 8, 14). Sie gehörte zu den grösseren Moscheen. In dem *Djāmi'* al-Kalā' errichtete Muḥammad b. Kalā'ūn 718 eine *Maḳṣūra* aus Eisen für die Salāt des Sultans (Makrizi, IV, 132). Nach Ibn Khaldūn ist die *Maḳṣūra* eine speziell islāmische Einrichtung. Die Frage muss aber offen gelassen werden, ob nicht in der Einführung und Entwicklung derselben irgend eine Verbindung mit byzantinischen Hoflogen besteht, so jedenfalls wenn die Türken in dem *Yeshil Djāmi'* in Brussa die Sultansloge oben über der Tür unterbringen (R. Hartmann, *Im neuen Anatolien*, S. 27).

Obwohl die *Maḳṣūra* als ein Mittel zur Absonderung des Herrschers eingeführt wurde und deshalb von den Strengen als unislāmisch verurteilt wird (z. B. Ibn al-Ḥādīdj, *Madkhal*, II, 43 f.), wurden allmählich auch *Maḳāṣir* zu anderen Zwecken eingeführt. Ibn Džubair erwähnt in der Omayyadenmoschee deren drei: die alte, von Mu'āwiya erbaute, im östl. Teil der Moschee, eine mittlere, worin das Minbar sich befand, und eine westliche, wo die Hanafiten unterrichteten und die Salāt verrichteten. Ausserdem gab es andere kleine mit Holzgitterwerk abgegrenzte Räume, die teils *Maḳṣūra*, teils *Zāwiya* genannt werden konnten. Überhaupt gab es in Verbindung mit der Moschee viele *Zāwāyā*, die von Studierenden benutzt wurden (*Rihla*, S. 265 f.). Dieselbe Sachlage finden wir in anderen Moscheen.

Während die Kreise der *Kurra'*, der Studierenden, der Prozessführenden u. a. ursprünglich miteinander im gemeinsamen Raum sitzen mussten, versuchte man allmählich, Separaträume für einige von ihnen zu schaffen. Entweder sperrte man im

Hauptraum kleine Räume ab, oder man baute neue Räume in Nebengebäuden. Im ersten Falle erhielt man die oben erwähnten Maḳāṣir od. Zawāyā. Ibn al-Ḥāǧǧī sagt, dass man oft eine Madrasa dadurch zustande bringt, dass man einfach einen Teil der Moschee durch eine Balustrade (*Darbāzin*) absperirt (*Madkhal*, II, 44). So gab es in den Hallen der 'Amrmoschee mehrere Abteilungen für Studien u. a., die als Maḳṣūra und Zāwiya bezeichnet werden und wo Studien getrieben wurden (Maḳrīzī, IV, 20, 16, 25). In der Azharmoschee wurde in der Fātimidenzeit eine Maḳṣūrat Fātima angelegt, wo sie erschienen war, und die Emire der folgenden Zeit stellten eine ganze Menge solcher Maḳāṣir her (*ebd.*, S. 52, 53). In der Aḳṣāmoschee gab es um 300 drei Maḳṣūra's für Frauen (*B G A*, V, 100). Selbstverständlich konnten diese bei grossen Freitagsversammlungen lästig sein, weshalb al-Mahdi sie im Jahre 161 aus den Masāǧid al-Djama'āt entfernen wollte (Ṭabari, III, 486), und Ibn al-Ḥāǧǧī verurteilt sie als Werke des *Mulk* und rechnet sie wie anderen Schmuck zu den *Ashrāf al-Sā'a* (*Madkhal*, II, 43 f.).

Die Mu'adhdhin's hielten sich nicht nur in den Minaretten auf, wo sie jedenfalls während der Tūlunidenzeit Vigilien hielten (Maḳrīzī, IV, 48). Sie hatten Zimmer (*Ghuraf*, sing. *Ghurfa*) auf dem Dach, und diese Räume konnten allmählich ganz zahlreich werden (*ebd.*, S. 13, 14). In Nebengebäuden wurden allerlei Räume eingerichtet, für den *Khaṭīb* (*ebd.*, S. 13), für Richter, für Studien u. a. Dazu kamen noch die Wohnungen, nicht nur für das Personal, sondern auch für andere. Wie oben gesagt, konnten Fromme sich für längere Zeit in der Moschee zum *l'tikāf* niederlassen, und jedermann konnte sich zu jeder Zeit in die Moschee hinsetzen, er konnte da schlafen und sich es bequem machen. Es lag daher frommen Leuten nicht fern, sich ständig in der Moschee aufzuhalten. Oft wohnten Asketen im Minarett (s. oben), ein *Zāhid* wohnte auf dem Dach der Azharmoschee, andere machten sich eine Zelle in der Moschee, wie ein *Shaikh* in Naṣībīn es tat (Ibn Djubair, *Rihla*, S. 240; vgl. in Harrān: S. 245), und wie es zur Zeit Ṣalāḥ al-Dīn's in der Omayyadenmoschee vorkam (Ibn Abi Uṣaibi'a, II, 182). Sehr gewöhnlich war es aber, dass sie in Nebenräumen der Moschee wohnten, wie es z. B. in der Omayyadenmoschee der Fall war (Ibn Djubair, S. 269; Ibn Baṭṭūṭa, I, 206). In besonders heiligen Moscheen, wie z. B. derjenigen in Hebron, waren um die heilige Stätte herum Häuser für al-Mu'takifūn errichtet (Sauvage, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 11 f.), so auch neben dem *Masǧid Yūnis* beim alten Nive (*B G A*, III, 146). Deshalb waren auch Küchen mit dazu gehörenden Mühlen und Öfen eingerichtet, und es wurden täglich gekochtes Essen (*Djashīsha*) und 14—15 000 Brotlaibe (*Raḡiḥ*) an die Weilenden und die Besucher ausgeteilt (Sauvage, S. 20 f.; vgl. Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 231). So wurde auch in der Tūlūnidenmoschee Brot gebacken (Quatremère, *a. a. O.*, I/1, 233), und Küchen kamen oft in den Moscheen vor (für al-Azhar s. *Djabartī*, *Merveilles*, III, 238 ff.; Sulaimān Raṣād, *Kanz al-Djawhar fī Ṭarīkh al-Azhar*, S. 71 ff., 107 ff.). Die in und neben der Moschee Wohnenden werden *Mudǧawirūn* genannt (so z. B. *B G A*, III, 146; für Jerusalem: Naṣīr-i Khosraw, S. 82, 91; für Mekka: Ibn Djubair, S. 149; für Medina: Ibn Baṭṭūṭa, I, 279, aus welcher Stelle hervorgeht, dass sie unter einem *Kaddim* standen

wie die Nordafrikaner in Damaskus unter einem *Amin*; Ibn Djubair, S. 277 f.). Es waren teils fromme Asketen, teils Studierende, teils Reisende. Die Studierenden fanden besonders in den Madāris Unterkunft, aber auch grosse Moscheen wie die Omayyadenmoschee und al-Azhar hatten immer viele Studenten als Bewohner. Die Bezeichnung der Halle *Riwāḳ*, plur. *Arwiḳa*, wurde später von diesen Studentenwohnungen gebraucht (vgl. v. Berchem, *Corpus*, I, 43, Anm. 1; viell. Maḳrīzī, IV, 54, 23). Fremde fanden immer in der Moschee Unterkunft (vgl. C 1). An kleineren Plätzen war es selbstverständlich, dass der Reisende in der Moschee übernachtete, bzw. bewirtet wurde (Yāqūt, III, 385; al-Kifī, *Ṭarīkh al-Ḥukamā'*, ed. Lippert, S. 252). Und Reisende, wie Naṣīr-i Khosraw, Ibn Djubair, Ibn Baṭṭūṭa, al-'Abdārī (*Ḥ A*, 5. Ser., IV, 1854, S. 174) konnten in der ganzen islamischen Welt von einer Moschee (bzw. *Madrasa* od. *Ribāṭ*) zur anderen reisen. Der Reisende konnte sogar in einer Moschee sein Geld deponieren (*Safar-Nāma*, S. 51). Grosse Stiftungen wurden für die Bewohner der Moscheen gemacht (Ibn Djubair, *a. a. O.*; Ibn Taghribirdī, II/11, 105 f.).

In späteren Zeiten bauten die Herrscher oft eine Loge oder Pavillon (*Manzara*) in oder neben der Moschee (Maḳrīzī, II, 345; IV, 13; vgl. zum Wort: Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/11, 15).

Einen besonderen Raum mit einer Uhr gab es oft in den Moscheen; wahrscheinlich ist das auch ein Erbe der Kirche, denn Ibn Roste (290 = 903) erzählt von ähnlichen Einrichtungen in Konstantinopel (*B G A*, VII, 126 oben). Ibn Djubair (S. 270) beschreibt ausführlich die Uhr in der Omayyadenmoschee (vgl. *Ḥ A*, 9. Ser., VII, 205 f.); sie wurde unter Nūr al-Dīn von Fakhr al-Dīn b. al-Sā'atī angefertigt (Ibn Abi Uṣaibi'a, II, 183 f.; ein Sachverständiger war mit ihrer Aufsicht betraut; *ebd.*, S. 191). In der Mustanṣiriya in Bagdad befand sich eine Uhr (Sarre und Herzfeld, *Arch. Reise*, II, 170), und auch die 'Amrmoschee hatte eine *Ghurfat al-Sā'at* (Maḳrīzī, IV, 13, 15). In der Tūlūnidenmoschee befindet sich eine noch erhaltene Sonnenuhr vom Jahre 696 (1296/97) (v. Berchem, *Corpus*, I, N<sup>o</sup>. 514); aber gewöhnlich wurden die Uhren mechanisch betrieben (s. noch Dozy, *Supplément*, s. v. *Minḡāna* und zur Uhr überhaupt: E. Wiedemann, in *Nova Acta der K. Leop.-Carol. Akad.*, Bd. C, Halle 1915); auch im Maghrib hatte man eine Moscheeuhr, so in der Bū'anāniya (*Ḥ A*, 11. Ser., XII, 357 ff.).

Die sehr vermischte Verwendung der Moschee bewirkte, dass sie oft als Magazin für allerlei Sachen verwendet wurde. 668 wurde die Omayyadenmoschee von solchen Sachen gesäubert; im Hof waren u. a. Magazine für Kriegsmaschinen, und die Zāwiya des Zain al-'Ābidīn war ein ganzer *Khān* (*Ḥ A*, 9. Ser., VII, 225 f.).

c. Miḥrāb [s. d.].

Ob der Prophet es für nötig gehalten hat, ein Zeichen zur Angabe der Gebetrachtung in Medina aufzustellen, dürfte fraglich sein. Nach der Tradition hat er sich, als die Offenbarung von der Veränderung der Kibla kam, mitten im Gebet umgekehrt ohne weitere Untersuchung (Wüstenfeld, *Medina*, S. 41, 62; Ṭabari, *Tafsīr*, XI, 25 Mitte; Muslim, *Masāǧid*, B. 2). Allerdings benutzte er auf dem Muṣallā und auf Reisen eine Lanze, die gerade vor ihm aufgepflanzt wurde, aber diese *Sutra* [s. d.] sollte nicht so sehr die Richtung angeben als ein Ersatz für die Mauer zur Abgrenzung der



Sphäre des Betenden sein; sie konnte deshalb auch ein Tier oder einfach ein Strich sein (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 18, 80, 90—2; Muslim, *Ṣalāt*, B. 46; Zuhārī zu *Muwaffā*, I, 283; Abū Dāwūd, I, 69; Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, II, 106). Heutzutage wird das Mihrāb oft Kibla genannt (so schon Ibn Taghribirdī, I, 351; Yāqūt, I, 642).

In al-Fustāt soll 'Amr sehr sorgfältig mit vielen anderen die Kibla festgestellt haben (Maḳrīzī, IV, 6 oben; *BGA*, VIII, 359; Ibn Taghribirdī, I, 75 f.). Es wird aber nicht gesagt, womit sie bezeichnet wurde; wahrscheinlich mit einem Pfahl o.ä. Die Kibla war jedoch zu weit gegen Osten gerichtet, weshalb man sich während des Gebets mehr südlich wendete. Man wird sich wohl im Anfang mit der ungefähr richtigen Richtung begnügt haben, übereinstimmend mit einem Ḥadīth von Abū Huraira, nach welchem die Kibla überhaupt das zwischen Osten und Westen Liegende sei (Tirmidhī, *Mawaḳit al-Ṣalāt*, S. 139; Maḳrīzī, IV, 24). In Isfahān wurde die erste Moschee gebaut, wo Abū Mūsā Ṣalāt verrichtet hatte, und ein von ihm aufgestellter Ziegel wurde als Kibla genommen (*BGA*, VII, 200). Nachher arbeitete man aber ernstlich an dem Problem. Maḳrīzī erwähnt die verschiedenen Lösungen desselben in Ägypten (IV, 21—33). Al-Azhar hatte die genaue Kibla; die *Maḳārib al-Ṣaḥāba*, d.h. die der 'Amrmoschee und die der Moscheen in Dīza, Bilbīs, Alexandria, Kūš und Assuān waren zu stark östlich, das der Ṭūlūnidenmoschee nach einem Komitee 14 *Daradī* zu weit westlich, die der Dörfer zu weit westlich gerichtet. Man stellte die Richtung nach den Sternen fest. Viele folgten aber der Kibla von Syrien. Bei der unter al-Ma'mūn häufig vorkommenden Verwandlung der Kirchen in Moscheen war die Kibla durch ihre Orientierung Ost-West bestimmt. Die im Osten sich befindende Tür wurde dann in der Regel zum Mihrāb gemacht (Maḳrīzī, IV, 30).

Das Wort Mihrāb bezeichnet vor und nach dem Anfang des Islām einerseits einen Palast oder einen Teil davon (Imru'ul-kais, 52, 33, südarab.; *Mufaḍḍaliyāt*, 21, 13, persisch; Buḥturī, *Ḥamāsa*, 404, 4; Kais al-Rukaiyāt, 2, 5, 49, 2), darunter Frauengemach ('Omar b. Rabī'a, 136, 9; 247, 2; Maḳrīzī, IV, 378, 14), andererseits eine Nische, wo eine Bildsäule stand; so vorislāmisch (Ibn Ḳutaiba, *Uyūn al-Akhbār*, S. 356) und aus islāmischer Zeit (*Hudḥailitendwān*, 90, 14; Buḥturī, *Ḥamāsa*, 692) speziell von einer Nische mit einem christlichen Heiligenbild ('Omar b. Rabī'a, 262, 9); vielleicht ist der in den obigen Beispielen mit Mihrāb bezeichnete Teil des Palastes eben eine Nische mit dem Fürstensitz (vgl. bes. *Mufaḍḍaliyāt*, 21, 13). Derselbe Sprachgebrauch findet sich im Kor'an. Es bezeichnet Sūra XXXVIII, 20 den Teil des Palastes, wo der König sich befindet, XXXIV, 12 am ehesten einen Standort für Bilder, und III, 32 f. sowie XIX, 12 einen Tempel oder eher eine Tempelzelle, wo gebetet wird. Noch viel später begegnet ein Ausdruck wie *Mihrāb al-Madhbaḥ*, offenbar als Bezeichnung der in der Kirche hinter dem Altar befindlichen Apsis (*JA*, 9. Ser., VII, 189). Man hat es aus *Ḥarba* „Lanze“ und aus südarab. *Mikrāb*, äthiop. *Mekuerāb* „Tempel“, „Heiligtum“ hergeleitet, aber keine Ableitung ist sicher (s. zum ganzen: Fraenkel, *Fremdwörter*, S. 274; Rhodokanakis, in *WZKM*, XIX (1905), 296—98; Pratorius, in *ZDMG*, LXI (1907), 621 f.; Noldeke, *Neue Beiträge z. sem. Sprachw.*,

S. 52, Anm. 2; Lammens, in *JA*, XI. Ser., VI, 247; Becker, *Islamstudien*, I, 492 ff.; J. Horowitz, in *Isl.*, XVI, 1927, S. 260 ff.).

Wenn das Wort Mihrāb die in der Gebetrachtung in der Moschee angebrachte Nische bezeichnet, schliesst sich dies somit an den gewöhnlichen Sprachgebrauch an. Es herrscht darüber Einigkeit, dass das Mihrāb ursprünglich nicht zur Moschee gehörte; und dass es aus der Kirche übernommen worden ist, wird auch in der islāmischen Litteratur bestätigt (s. Lammens, *Ziād*, S. 33, Anm. 7; 94, Anm. 1), und es liegt nahe, dass die Neuerung auf rein architektonischem Wege in der Moschee Aufnahme gefunden hat. Das Mihrāb wurde Standort des Imām's während der Ṣalāt. Man darf deshalb annehmen, dass es eine Hauptnische der Kirche gewesen ist, welche auf die Moschee übertragen wurde, sie möge dann den Bischofsitz oder das Bild eines Hauptheiligen enthalten haben.

Es herrscht darüber keine Einigkeit, wann das Mihrāb in die Moscheen eingeführt wurde. Vereinzelt wird Mu'āwiya genannt (*BGA*, V, 109, 2), in der Regel aber, und wohl mit grösserem Recht, al-Walid. Sein Statthalter 'Omar b. 'Abd al-'Aziz soll es in Medīna eingeführt haben (Wüstenfeld, *Medīna*, S. 74; *BGA*, III, 80, 17 wird allerdings vorausgesetzt, dass 'Omar b. 'Abd al-'Aziz es nur erneuerte); ebenso wird sein Statthalter Ḳurra b. Ṣharik (90—6) als derjenige erwähnt, welcher die Gebetnische (*Mihrāb mudḡawwaf*) in Ägypten eingeführt hat (Maḳrīzī, IV, 6, 14; 9, 9; Ibn Duḳmāk, IV, 62, 12 f.; Ibn Taghribirdī, I, 76; Suyūṭī, *Husn al-Muḥādḍara*, II, 135 f.). Nur vereinzelt wird Mu'āwiya's Statthalter Maslama b. Muḥallad (47—62) oder 'Abd al-'Aziz b. Marwān (65—84) als Urheber dieser Neuerung genannt (Maḳrīzī, IV, 6). Danach scheint es nicht unrichtig zu sein, wenn das eine der *Maḳārib* der Omayyadenmoschee als das älteste im Islām bezeichnet wird. Nur ist es ein Anachronismus, wenn es *Mihrāb al-Ṣaḥāba* genannt und Mu'āwiya beigelegt wird (Ibn Djubair, S. 265; Ibn Baṭṭūta, I, 203). Das Mihrāb soll aber noch im II. Jahrh. nicht allgemein durchgedrungen sein (s. Lammens, *Ziād*, S. 94, Anm. 1); dagegen setzt Tabarī das Mihrāb im islamischen Sinne schon bei David voraus (Tabarī, I, 2408, 7, 12; *BGA*, II, 112, 10 f.; auch andere Propheten hatten in Jerusalem ihre Mihrāb's, *ibid.*).

In den grösseren Moscheen wurden meistens mehrere Mihrāb's angebracht, oft von den verschiedenen *Madhāhib* verwendet; so in der 'Amrmoschee (nach Ibn Taghribirdī, I, 79), in Hebron (Sauvage, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 17), in der Omayyadenmoschee (*JA*, 9. Ser., VII, 213 ff.; Ibn Djubair und Ibn Baṭṭūta wie oben). Sie konnten aus Holz sein (s. v. Berchem, *Corpus*, I, 71), waren aber in der Regel gemauert, bzw. mit Säulen versehen. Sie wurden oft besonders verziert. Im Mihrāb al-Walid's soll ein Spiegel 'Ā'isha's untergebracht gewesen sein (Ḳazwini, II, 71). Ein Fāṭimide schmückte ein Mihrāb der 'Amrmoschee und eins der Azharroschee mit einem silbernen Gurt, dessen Gewicht 5 000 Dirham war (Maḳrīzī, IV, 52).

Gegen das Mihrāb wurden die gegen Verzierungen der Moscheen erhobenen allgemeinen Bedenken geltend gemacht. Ein Ḥadīth soll es als ein Erbe der Kirchen verboten haben; es wird mit den Altären gleichgestellt (s. Lammens, *Ziād*, S. 33, Anm. 7), aber selbst ein Puritaner wie Ibn al-Ḥādīdj will das Mihrāb nicht prinzipiell verwerfen; er tadelt nur dessen Verzierungen (*Madḥḥat*, II, 48).

In der Tat erhielt das Mihrāb eine besondere Verehrung als vornehmste Stelle der Moschee, was durch das Anbringen einer Kūbba darüber ausgedrückt wurde (z.B. Maḳrīzī, IV, 91; s. v. Berchem, *Corpus*, I, No. 79). Die besondere Bedeutung des Mihrāb erhellt daraus, dass es bisweilen auf Grund einer Traumoffenbarung aufgestellt wurde. So in Kaīrawān (Yāḳūt, IV, 213) und in der Tūlūnidenmoschee; hier erschien der Prophet dem Ahmed b. Tūlūn und bezeichnete ihm das Mihrāb, und der Ort wurde durch Ameisen umzingelt (Maḳrīzī, IV, 39). In der Hauptmoschee zu Ṣanʿā befand sich unter dem Mihrāb ein Prophetengrab (BGA, VII, 110), was an die christlichen Altäre erinnert. Als der heiligste Teil der Moschee wird das Mihrāb nicht nur mit den christlichen Altären verglichen, sondern das Wort wird vom heiligen Gebetplatz in irgend einem Heiligtum verwendet, so im vorchristlichen Tempel, der am Platze der späteren Omayyadenmoschee lag (JA, 9. Ser., VII, 371). In Palästina werden dementsprechend sehr viele Mihrāb's verschiedenen biblischen Persönlichkeiten als ihre Mihrāb's beigelegt (s. Sauvage, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 42, 76, 96 f., 102; Le Strange, *Palestine*, Index).

d. Minbar [s. d.].

Im Gegensatz zum Mihrāb ist das *Minbar* schon zur Zeit des Propheten eingeführt worden. Das Wort, oft *Mimbar* gesprochen (vgl. Brockelmann, *Grundriss*, I, 161), gehört zum Stamm *n-b-r* „hoch“; man könnte es insofern aus dem Arabischen in der Bedeutung „Erhebung“, „Untergestell“ ableiten, aber viel eher ist es ein äthiopisches Lehnwort (Schwally, *ZDMG* 1.11 (1898), 146—48; Nöldeke, *Neue Beiträge z. sem. Sprachw.*, 1910, S. 49). Der Fall ist somit dem des Masdjid etwas ähnlich. Es bedeutet „Sitz, Sessel“ (z. B. *Chron. Mekka*, II, 8; *Aghānī*, 2. Kairiner Ausg., XIV, 75) und wird z. B. vom Sattel gebraucht (Ṭabarī, *Gloss.*) sowie vom Tragsessel (*Aghānī*, XIII, 158; vgl. Schwally). Es wird deshalb identisch mit *Madjlīs* (Bukhārī, *Djumʿa*, B. 23), mit *Sarīr* (*Kāmil*, S. 20; *Aghānī*, III, 3), *Takht* oder *Kursī* (*Uṣd*, I, 214; s. ferner Becker, *Kanzel*, S. 8) verwendet. Die Verwendung des Wortes für die Kanzel hängt mit ihrer Geschichte zusammen.

Wenn der *Khaṭīb* [s. d. Art.] bei den Arabern redete, tat er es meistens stehend (vgl. *Mufaḍḍaliyyāt*, ed. Lyall, XCI, 23; *Djāhīz*, *Bayān*, Kairo 1332, I, 129; II, 143), oft während er die Erde mit Bogen und Lanze schlug (*ebd.*, I, 198; Labid, 7, 15; 9, 45); oder er sass auf seinem Reittier, wie z. B. Kuss b. Saʿīda (*Bayān*, I, 25, 31; II, 141). Beides war auch beim Propheten der Fall. In ʿArafa sass er während seiner *Khuṭba* auf einem Kamel, und sonst, wenn er die Gemeinde ansprach, tat er es während der ersten Zeit, wie noch am Eroberungstage in Mekka, stehend (vgl. Sūra LXII, 11); die Leute sassen dann auf dem Boden um ihn herum (Bukhārī, *Djumʿa*, B. 28; *ʿIdain*, B. 6). In der Moschee zu Medina hatte er einen bestimmten Platz, wovon die Berichte über die Einführung des Minbar erzählen. Bisweilen, heisst es, stand er neben einem Baum oder einer Palme (Bukhārī, *Manāḳīb*, B. 25; ed. Krehl, II, 400), in der Regel aber neben einem Palmenstamm (*Djāhīz*, so Ibn Saʿd, I/1, 9, 10, 11, 12) und ein paar Mal neben einer der Säulen (Bukhārī, *Manāḳīb*, B. 25, ed. Krehl, II, 401; Diyārbakrī, *Khamīs*, II, 75). Dies ist unzweifelhaft die ursprüngliche Tradition: Der Prophet stand neben einem

der als Säulen verwendeten Palmstämme in der Moschee. Aus dem „neben“ (gewöhnlich *kāma ilā*; Bukhārī, *Buyūʿ*, B. 32: *ʿinda*) wird später bisweilen ein „auf“ (*kāma ʿalā*; schon Bukhārī, *Djumʿa*, B. 26), und aus der Säule oder dem Stamm wird ein Stumpf, auf welchem er steht.

Wie das Minbar eingeführt wurde, wird an vielen Stellen berichtet, vor allem: Ibn Saʿd, I/1, 9—13; Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 18, 64, 91; *Djumʿa*, B. 26; *Buyūʿ*, B. 32; *Hiba*, B. 3; *Manāḳīb*, B. 25; Muslim, *Masāḍīd*, B. 10; s. ferner Wensinck, *Handbook*, s. v. *Pulpit*; *Uṣd al-Ghāba*, I, 43 unt., 214; Wüstenfeld, *Medina*, S. 62 f.; Ibn Baṭṭūta, I, 275 f.; das ganze Material ist bei Diyārbakrī, *Khamīs*, I, 129; II, 75 f. und *Sirat al-Ḥalabī*, II, 146 ff. gesammelt. Die Einzelheiten variieren. Das Minbar, heisst es, wurde aus Tarfāholz oder Tamarix aus der Waldung (in der Nähe von Medina) angefertigt; der Baumeister war ein Byzantiner oder Kopte und hiess Bākūm oder Bākūl, aber auch die Namen Ibrāhīm (*Uṣd*, I, 43), Maimūn, Ṣabāḥ, Kulāb, Mīnā (s. *Khamīs* wie oben) werden genannt. Er war Zimmermann, aber Knecht einer Frau von den Anṣār oder (Bukhārī, *Hiba*, B. 3) der Muhādjirūn; andere sagen, er gehörte dem ʿAbbās. Die Initiative wird bald dem Propheten, bald anderen beigelegt. Der Palmenstamm soll, als der Prophet den neuen Sitz bestieg, wie ein Kamel oder ein Kind gewimmert haben, wurde aber durch Streicheln und gute Versprechen des Propheten wieder beruhigt. Voraussetzung der meisten Berichte ist, dass das Minbar zunächst für die *Khuṭba* bestimmt war; in einigen wird hinzugefügt, der Zweck wäre, dass die grosse Versammlung ihn hören könnte (so Ibn Saʿd, I/1, 10, 11). Daneben heisst es auch, der Prophet richtete darauf die *Ṣalāt*, während des *Sudjūd* stieg er aber hinab. Demnach habe er es sich machen lassen, damit die Leute seine *Ṣalāt* sehen und ihm folgen konnten (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 18; *Djumʿa*, B. 26). Diese letzte Tradition setzt aber die spätere Sitte voraus, dass man auf dem Minbar steht (vgl. dass Bukhārī, *Djumʿa*, B. 26 dieselbe Auffassung vom Palmenstumpf vorkommt).

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Tradition bei Ibn al-Aṭṭār, nach dem die Genossen den Propheten baten, einen erhöhten Sitz zu bestiegen, weil viele *Wuḍūd* kämen (*Uṣd al-Ghāba*, I, 43). Damit stimmt eine andere, nach dem der Prophet, als er von einem Mann namens Tamīm aufgesucht wurde, sich auf ein *Kursī* hinsetzte und ihn so ansprach (*ebd.*, S. 214; vgl. Lammens, *Moāwīa*, S. 204, Anm. 5). Hier ist von einem Ehrensitz, auf welchem der Herrscher sitzt, die Rede. Dies stimmt unzweifelhaft zu dem Charakter des Minbar. Während der erhöhte Sitz bei den nördlichen Semiten allgemein gebraucht wurde, sassen die Araber noch gewöhnlich auf dem Boden, eventuell an einen Sattel angelehnt. Der erhöhte Sitz war das besondere Zeichen des Herrschers oder, was dasselbe bedeutet, des Richters. Es heisst, Rabiʿa b. Muḫāshin sei der erste gewesen, welcher als Richter auf *Minbar* oder *Sarīr* sass (*Aghānī*, 2. Kairiner Ausg., III, 3; Maḳrīzī, IV, 6 f.). So sass al-Ḥādīdjādī, als er die Leute ansprach (kaum in der Moschee), auf einem ihm gehörigen Sessel (*Kursī lahu*, Ṭabarī, II, 959), und als er seine Feinde vernahm und verurteilte, wurde ein *Sarīr* für ihn hingestellt (*ebd.*, S. 1119); ebenso wurde für Yazīd ein *Kursī* hingestellt, als er seine Anordnungen für eine Schlacht erteilte (*ebd.*, S. 1107; s. ferner Becker, *Kanzel*, S. 8).



Wenn die Überlieferung es meistens so darstellt, als wäre das Minbar ausschliesslich für die *Khutba* eingeführt, scheint dies etwas einseitig zu sein. Das Minbar war zunächst, wie zuerst Becker nachgewiesen hat, Herrschersitz des mächtigen Propheten. Damit stimmt die Tradition, dass es im Jahre 7, 8 oder 9 eingeführt sei (Tabari, I, 1591; *Khamis*, II, 75; *Uṣd al-Ghāba*, I, 23). Der Prophet verwendete es für die Bekanntmachung wichtiger Verordnungen, z. B. des Weinverbots. Dass er auch seine öffentlichen Ansprachen an die Gemeinde vom neuen Sitz aus hielt, ist nur natürlich. Seine *Khutba*'s waren aber nicht auf den Freitagsgottesdienst beschränkt, und er konnte noch immer ohne Minbar eine *Khutba* halten, z. B. beim Fest auf dem Muṣallā, wo erst Marwān ein Minbar errichtete (Bukhārī, *ʿIdain*, B. 6), und neben der Ka'ba nach der Eroberung von Mekka (Ibn Hishām, S. 823).

Das Minbar des Propheten wird wegen seines Materials oft *A'wād* genannt (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 64; *Djum'a*, B. 26). Es bestand aus zwei Stufen und einem Sitz (*Maḍjlis*: *Khamis*, II, 75; Bukhārī, *Djum'a*, B. 23; *Maḥṣad*: Tabari, I, 1591). Es wurde nach dem Propheten in gleicher Weise von Abū Bakr, 'Omar und 'Othmān benutzt (s. unten). Seine Bedeutung als Herrschersitz erhellt daraus, dass Mu'āwiya es im Jahre 50 nach Syrien mitnehmen wollte; er wurde daran gehindert, aber machte es um 6 Stufen höher. Später sollen auch 'Abd al-Malik und al-Walid beabsichtigt haben, das Minbar des Propheten nach Damaskus zu bringen (Tabari, II, 92 f.; *Khamis*, II, 75; Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 283; *BGA*, V, 23 f.; Wüstenfeld, *Medina*, S. 63). Zur Zeit des Propheten stand es an der Wand, so dass ein Schaf eben passieren konnte (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 91). Zur Zeit al-Maḥdisi's zeigte man mitten im Muḡhaṭṭā den Ort des alten Minbar, über welchem Mu'āwiya sein neues errichtet haben soll (*BGA*, III, 82; vgl. II, 26 und Kazwini, ed. Wüstenfeld, II, 71). Nach einigen *Ḥadīthen* befand es sich über dem *Ḥawḍ* des Propheten (Bukhārī, *Ṣalāt fi Makka*, B. 5; *Faḍḍil al-Madīna*, B. 5, 12 u. a.). Später wurden neue Minbars in der Moschee aufgestellt (s. Wüstenfeld, *Medina*, S. 64, 96).

Dass die Omayyaden sich ein Minbar machen liessen, ist selbstverständlich; sie sassen darauf genau wie ihre Vorgänger (vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 42). Mu'āwiya führte es mit sich auf seiner Reise nach Mekka (*Chron. Mekka*, I, 333), auch liess er es bei den Festen nach dem Muṣallā bringen (Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 265), ebenso wie Marwān es in Medina tat (s. oben). Es war also noch tragbar und dem Herrscher unentbehrlich, wenn er als solcher auftreten sollte. Zur Zeit Ibn Djubair's befand sich das *Minbar al-Khutba* in Damaskus in der mittleren Maḥṣūra (*Rihla*, S. 265). Nach Ibn Khaldūn ist Mu'āwiya der erste, welcher im Islām den Thron (*Sarir*, *Minbar*, *Takht*, *Kursi*) verwendete, aber er denkt offenbar nicht an das Minbar der Moschee (*Muḥaddima*, Kairo 1322, S. 205 f., *Faṣl* 3, N<sup>o</sup>. 37).

Das von Mu'āwiya nach Mekka gebrachte Minbar blieb da bis zur Zeit al-Rashid's; als dieser Mekka auf seinem Ḥadžj im Jahre 170 oder 174 besuchte, wurde ihm ein 9-stufiges *Minbar man-ḡūsh* vom 'Amil Ägyptens geschenkt, und das alte wurde in 'Arafa aufgestellt. Später liess al-Wathīq Minbars für Mekka, 'Arafa und Minā anfertigen (*Chron. Mekka*, I, 333; III, 114). Das mekkanische Minbar war beweglich. Es stand gewöhnlich beim

Maḥām, wurde aber zur Predigtzeit neben die Ka'ba gestellt (Ibn Djubair, S. 95, 97; vgl. *Chron. Mekka*, III, 429). Nach al-Batanūnī hielt sich diese Sitte, bis Sultan Sulaimān Kānūnī (926—74) ein marmornes Minbar nördl. vom Maḥām aufstellte (*al-Rihla al-Ḥidjāsiya*, S. 100).

Es scheint zunächst fraglich gewesen zu sein, ob man in den Provinzen *Manābir* aufstellen sollte oder nicht. Nach al-Kuḍā'i liess 'Amr in al-Fuṣṭāṭ ein Minbar aufstellen, aber 'Omar befahl ihm, es fortzunehmen; er sollte sich nicht über die Muslime erheben, so dass sie unter seinen Fersen sitzen mussten (Maḥrizī, IV, 6 f.; Ibn Taghribirdī, I, 76; Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥādara*, I, 63; II, 135). Der Gedanke ist offenbar, dass der Herrschersitz nur dem Khalifen gebühre. Jedoch soll 'Amr nach dem Tode 'Omar's ein Minbar verwendet haben (Maḥrizī, IV, 8, 27). Es stand da, bis Kurra b. Sharik die Moschee umbaute. Während des Umbaus wurde es in der als Moschee benutzten Kāisāriya aufgestellt; erst als die Moschee im Jahre 92 vollendet war, stellte Kurra ein neues Minbar auf. Die Tradition ist jedoch unsicher. Das von Kurra entfernte stammte vielleicht von 'Abd al-'Aziz b. Marwān, der es aus einer Kirche genommen oder es vom nubischen König als Geschenk erhalten hatte (Maḥrizī, IV, 8; Ibn Taghribirdī, I, 78). Das Minbar Kurra's wurde erst im Jahre 379 vom fātimidischen Wazīr Ya'qūb b. Killis durch ein vergoldetes ersetzt. Ein neues grosses Minbar stellte wieder al-Ḥakim in der 'Amrmoschee im Jahre 405 auf (Maḥrizī, IV, 8; Ibn Taghribirdī, I, 78 f.).

Wir hören sonst nichts von Bedenken gegen die *Manābir* in den Amsār. In al-Madā'in stellte Sa'd schon im Jahre 16 ein Minbar in der improvisierten Moschee im Iwān Kisrā's auf (Tabari, I, 2451, 9). In Baṣra stellte Abū Mūsā in der Mitte der Moschee ein Minbar auf. Das war aber unbequem, weil der Imām dann vom Minbar zur Kibla „über die Nacken“ der (sitzen) Gläubigen hingehen musste. Ziyād stellte dann das Minbar an die Südwand (Ya'qūṭ, I, 642). Andererseits heisst es, 'Abd Allāh b. 'Abbās (Statthalter von Baṣra 36—40) sei der erste gewesen, welcher in Baṣra das Minbar bestieg (Djāḥiz, *Bayān*, I, 179). Als Ziyād aus Baṣra fliehen musste, rettete er das Minbar, das er in dem Masjid al-Huddān aufstellte (Tabari, I, 3414 f.). Das Minbar war eben Symbol der Herrschaft, und der Statthalter sass darauf als Vertreter des Herrschers. Es gehörte also zum Masjid al-Djamā'a, wo die Gemeinde offiziell angesprochen wurde. Schon im Jahre 64 gab es deshalb Minbars in allen Provinzen. In diesem Jahre wurde Marwān b. al-Ḥakam ausser in der Hauptstadt auf den übrigen *Manābir* in Ḥidjāz, Miṣr, Sha'm, Djazīra, 'Irak, Khurasān und anderen Amsār gehuldigt (*BGA*, VIII, 307). Es wird besonders hervorgehoben, dass Tabariya kein Minbar hat.

Es kam im I. Jahrh. und Anfang des II. noch vor, dass der Wali in kleineren Städten stehend, nur mit dem Stab versehen, die *Khutba* vortrug. Aber im Jahre 132 liess der Statthalter 'Abd al-Malik b. Marwān in den Kurā Ägyptens *Manābir* aufstellen (Maḥrizī, IV, 8, 17 ff.; Ibn Taghribirdī, I, 350 f.). Als die *Khutba* rein gottesdienstlich wurde und der Herrscher nicht mehr Khatīb [s. d. Art.] war, wurde das Minbar zur Kanzel des geistlichen Redners, und jede Moschee, in welcher Freitagsgottesdienst gefeiert wurde, erhielt ein Minbar. Zur selben Zeit, d. h. nach al-Rashid

wird sich die Veränderung vollzogen haben, dass der Prediger auf der Kanzel stehend redete. Danach werden dann *Ḥadīth* gemacht, nach welchen auch der Prophet am Freitag zwei *Khutben* stehend hielt „wie heutzutage“ (Bukhārī, *Djum'a*, B. 27, 30, auch 'Omar, *ebd.*, B. 2).

Das Minbar war also jetzt der Kanzel der Christen ganz analog. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieses auch auf sein Aussehen Einfluss ausgeübt hat. Es ist schon oben von einem Minbar der 'Amrmoschee bemerkt worden, dass es christlicher Herkunft gewesen sein soll. Ähnliches wurde jetzt auch vom Minbar des Propheten gesagt (Wüstenfeld, *Medina*, S. 63). Mu'āwīya liess das medizinische Minbar vergrössern, während das von ihm nach Mekka gebrachte nur drei Stufen hatte und natürlich tragbar war. Von beweglichen *Manābir* hören wir auch später, was nicht ausschliesst, dass sie gross sind (vgl. oben über das Minbar Mekkas). So sollen die *Manābir* in al-Maghrib gewöhnlich beweglich gewesen sein. Ibn al-Ḥādīdj betrachtet diese (älteste) Sitte als *Bid'a* und schreibt sie folglich dem al-Ḥādīdj zu (*Madkhal*, II, 47, 13 ff.). Die ältesten Minbars waren alle aus Holz. Nur berichtet ein *Ḥadīth*, dass der Prophet sich ein Kursi aus Holz mit eisernen Beinen für den Empfang des Tamim machen liess (*Usd*, I, 214, 8 v. u.; vgl. Lammens, *Mo'āwīa*, S. 273, Anm. 3); es ist aber unsicher, wie sich dieser zum Minbar verhält. Man errichtete schon zur Omayyadenzeit ein Minbar aus Eisen (Ibn Taghribirdi, I, 78, 8: *al-Minbar al-ḥadīd* wahrscheinlich richtig trotz Becker, *Kanzel*, S. 16, Anm., vgl. 79, 4, s. unt.); ferner aus Stein (Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 42, Anm. 5 mit Hinweis auf Ibn Ḥadjar); später baute man auch aus Backsteinen (Wüstenfeld, *Medina*, S. 64, 96). In der Regel steht das Minbar an der Kibla-Mauer neben dem Mihrāb. Al-Mahdī hatte es versucht, die *Manābir* auf das ursprüngliche Mass zu verkleinern (Ṭabari, III, 486, 12; Makrīzī, IV, 12, 13 ff.). Er konnte aber die Entwicklung nicht ändern. In grösseren Moscheen stellte man sogar mehrere *Manābir* auf. Schon Ibn al-Fakīh (etwa 300) erwähnt 5 Minbars in der Moschee zu Jerusalem (*BGA*, V, 100, 8 f.). In der Sultān Hasan Moschee zu Kairo waren deren 4 geplant, und 3 waren vollendet, als ein Minarett im Jahre 762 einstürzte und so die Aufmerksamkeit auf andere Arbeiten lenkte (Makrīzī, IV, 117, 18 ff.).

Die Bedeutung, welche das Minbar schon zur Zeit des Propheten hatte, verlieh ihm eine besondere Verehrung, und die Heiligkeit der Moschee konzentrierte sich um dies wie um das Mihrāb. Der Statthalter von Kūfa Khālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī (105—20) erhielt vom Khālifen ein rühendes Schreiben, weil er auf dem Minbar um Wasser gebeten hatte (*Kāmil*, S. 20, 15 ff.). Man streichelte das Minbar wegen der *Baraka*, und Eide wurden besonders auf oder neben dem Minbar geschworen. Ein auf oder neben dem Minbar des Propheten geschworener Meineid führt unbedingt in die Hölle (Ibn Sa'd, I/1, 10, 3 f., 12, 10 ff.; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, 329; vgl. Johs. Pedersen, *Der Eid*, S. 144, 147). Es bilden sich Legenden vom Propheten, der auf dem Minbar die Zukunft schaute (Bukhārī, *Djum'a*, Bāb 29) und von da aus auch der Schlacht bei Mu'ta folgen konnte (Wakīdī-Wellhausen, S. 311, vgl. Ibn Hishām, S. 796), ebenso wie er am Minbar besondere Erhöhung erfuhr.

Wie man die Ka'ba bekleidete (*kasā*), so bekleidete man bald auch das Minbar. 'Othmān soll der erste gewesen sein, welcher das Minbar des Propheten mit einer *Kaṭīfa* bekleidete (*Khamīs*, II, 75, 1 v. u.); dasselbe tat Mu'āwīya, als er aufgeben musste, es fortzuschaffen (*ebd.*, S. 76, 4; Ṭabari, II, 92, 4). Etwas anders war es, als al-Ḥākīm das oben erwähnte eiserne Mihrāb wiederfand und es mit vergoldetem Leder bedeckte, weil es mit Schmutz (l. *Kadhar*), d. h. Rost überzogen war (Ibn Taghribirdi, I, 79, 5 f.). Unter den 'Abbāsiden wurde jährlich eine neue *Kiswa* für das Minbar des Propheten aus Baghdād geschickt, später wurde sie seltener von den Sultanen erneuert (Wüstenfeld, *Medina*, S. 64). Auch sonst kommt Bekleidung des Minbar bei besonderen Gelegenheiten vor (Ibn Dju-bair, S. 149, 16). Ibn al-Ḥādīdj (*Madkhal*, II, 74) fordert, dass der Imām die Sitte, Teppiche auf das Minbar zu legen, verhindern soll. (Zur Frage des Minbar vgl.: C. H. Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islām*, in *Nöldeke-Festschrift*, I, 331—51 = *Islāmstudien*, I, 450—71; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 533, 739; II, 68 f., 87, 213 f.; H. Lammens, *Mo'āwīa*, S. 63, 204—8, 273; J. Horowitz, in *Isl.*, XVI, 1927, S. 257—60).

e. Dakka.

In den grösseren Moscheen findet man gewöhnlich in der Nähe des Minbar eine Estrade, zu der eine Treppe hinaufführt. Diese Estrade (*Dakka*, populär oft *Dikka*) dient als Sitz der Mu'adhdhin's, wenn sie den Adhān-Ruf in der Moschee beim Freitagsgottesdienst erschallen lassen. Diese Einrichtung hängt mit der Entwicklung des Gottesdienstes zusammen (vgl. unt. H 4 und C. H. Becker, *Zur Geschichte des islamischen Kultus*, in *Isl.*, III, 1912, S. 374—99 = *Islāmstudien*, I, 472—500; E. Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1913, Phil.-Hist. Cl., No. 2). Der erste Adhān-Ruf wird auf dem Minarett gerufen, der zweite (wenn der Khaṭīb das Minbar besteigt) und der dritte (vor der Ṣalāt, *Ikāma*) in der Moschee selbst. Diese Rufe wurden zunächst vom Mu'adhdhin in der Moschee stehend vorgenommen. Später hat man dafür erhöhte Sitze aufgestellt.

Al-Halabī berichtet, dass Maslama, Mu'āwīya's Statthalter in Ägypten, der erste gewesen sei, welcher Estraden (hier *Manābir* genannt) für das Adhān-rufen in den Moscheen aufstellte (*Sira Ḥalabiya*, II, 111 unt.). Dieser Bericht, ohne Berufung auf ältere Autoritäten mitgeteilt, ist aber sicher wenig zuverlässig. Es scheint, dass eine einheitliche Praxis sich nicht sogleich bildete. In Mekka riefen die Mu'adhdhin's eine Zeitlang den zweiten Ruf (wenn der Prediger das Minbar bestieg) auf dem Dach. Da die Sonne ihnen im Sommer lästig war, liess der Emir Mekkas während der Regierungszeit des Hārūn al-Rashīd für sie auf dem Dach eine Hütte (*Zulla*) errichten. Sie wurde vergrössert und überhaupt besser gebaut von al-Mutawakkil im Jahre 240, wie der Zeitgenosse al-Azrakī erzählt (*Chron. Mekka*, I, 332 f.). Diesem Sachverhalt entsprechen die Verhältnisse der 'Amrmoschee in Kairo. Auch hier wurde in einer Kammer (*Ghurfa*) auf dem Dach der Adhān gerufen, und im Jahre 336 wird von einer Vergrösserung derselben gesprochen (Makrīzī, IV, 11); noch zur Zeit des Baibars, als die vielen Kammern vom Dach der 'Amrmoschee entfernt wurden, liess man die alte *Ghurfa* der Mu'adhdhin's unangetastet (*ebd.*, S. 14; vgl. al-Kindī, *Wulāt*, ed. Guest, S. 469, Anm. 2). In der Ṭūlūnidenmoschee



wurde der Adhān aus dem in der Mitte des *ṣaḥn* befindlichen Kuppelgebäude gerufen (Makrizi, IV, 40). Al-Makdisi berichtet im IV. Jahrh. als eine Merkwürdigkeit für Khurāsān, dass die Mu'adhdhin dort den Adhān auf einem vor dem Minbar stehenden *ṣarīr* rufen (*B G A*, III, 327). Denselben Zweck hat unzweifelhaft in den Moscheen Shahrastāns vor dem Minbar befindliche *Dukkān* („Estrade“) gehabt (*ebd.*, S. 357).

Im VIII. Jahrh. erwähnt Ibn al-Hādīdj die Dakka als eine allgemein eingeführte *Bid'a*, die verwerflich sei, weil sie die freie Bewegung im Raum der Moschee unnötig hindert (*Madkhal*, II, 45 oben). Für das Jahr 827 wird eine Dakka in der Hākim-Moschee erwähnt (Makrizi, IV, 61); die in Inschriften aus Kairo erwähnten Dakka's stammen alle aus der Zeit vor und nach 900 d.H. Ibn al-Hādīdj erwähnt, dass man bisweilen neben der für den Freitagsgottesdienst bestimmten grossen Dakka eine niedrigere für gewöhnliche Ṣalāt's hat (*Madkhal*, II, 46 f.), wie man auch in grösseren Moscheen mehrere Dakka's hatte, wo Mu'adhdhin's nacheinander den Adhān riefen, dass die ganze Gemeinde es hören konnte (*Tabligh*, *ebd.*, S. 45 f.). Mehrere *Muballigh's* bezeugt auch Lane für die Azharmoschee (*Manners and Customs*, Everyman's Library, S. 87, Anm. 2).

#### f. Kursi, Kor'āne und Reliquien.

In den Moscheen steht gewöhnlich ein Kursi, d. i. ein hölzernes Gestell mit Sitz und Pult. Das Pult ist für den Kor'ān, der Sitz für den *Kāss* oder Rezitator, *Kārī*. Ibn Djubair wohnte einem Gottesdienst in Baghdād bei, in welchem ein berühmter Prediger auf dem Minbar redete, aber erst nachdem die *Kurra*, auf *Karāsi* sitzend, Kor'anstücke rezitiert hatten (*Rihla*, S. 219, 222). Der *Wā'iz*, oft identisch mit dem *Kāss*, sass auf einem Kursi, das aus Teakholz sein konnte (Ibn Djubair, S. 200; Yāqūt, *Udabā'*, II, 319; Makrizi, IV, 121); bisweilen hielt er seine Reden auf dem Minbar, wozu der *Wā'iz* oft Zutritt hatte (vgl. oben Ibn Djubair; s. Mez, *Renaissance des Islams*, S. 320). Die *Kussās* werden von al-Makki damit übereinstimmend *Aṣḥāb al-Karāsi* genannt (*Kūṭ al-Kulūb*, I, 152, zitiert *K. al-Madkhal*, I, 159). Oft werden, wie oben, mehrere *Karāsi* in einer Moschee erwähnt (vgl. für die 'Amrmoschee Makrizi, IV, 19). Ob die für die ältere Zeit erwähnten *Karāsi* immer auch ein Pult haben, lässt sich kaum feststellen. Die von v. Berchem in seinem *Corpus* verzeichneten, durch Inschriften datierbaren *Karāsi* stammen alle aus dem IX. (XV.) Jahrh. (N<sup>o</sup>. 264, 302, 338, 359 bis, 491). Nach Lane wird am Freitagsgottesdienst, während die Leute sich versammeln, bis zum Adhān die 18. Sūra von einem *Kārī* auf dem *Kursi* rezitiert (*Manners and Customs*, Everyman's Library, S. 86). Dieselbe Sitte wird von Ibn al-Hādīdj bezeugt und — weil sie störend wirkt — verurteilt (*K. al-Madkhal*, II, 44 Mitte).

Der Kor'ān erhielt bald seinen bestimmten Platz in der Moschee wie die Bibel in der Kirche (vgl. Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 91: Der Prophet betete an einer Säule neben al-Muṣḥaf). 'Oṯmān hat nach der Tradition einige Exemplare seines Kor'ān's nach den Provinzen geschickt (s. Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Qorāns*, II, 112 f.); ähnliches soll nachher al-Hādīdjādj getan haben (Makrizi, IV, 17). Ausser dem auf dem Kursi liegenden Exemplar erhielten die Moscheen viele andere. Al-Hākim brachte in der Tūlūnidenmoschee, wo schon der Stif-

ter Kisten mit Kor'ānen untergebracht hatte, 814 *Ma-ṣāḥif* unter (Makrizi, IV, 36, 40; vgl. Suyūṭi, *Husn al-Muḥāḍara*, II, 138), und im Jahre 403 schenkte er der 'Amrmoschee 1289 Exemplare, von welchen einige mit goldenen Lettern geschrieben waren (Makrizi, IV, 12; *Husn al-Muḥāḍara*, II, 136). Schon früher waren so viele da, dass der Kādī al-Hārith b. Miskīn (237—45) einen besonderen Amīn mit ihrer Aufsicht beauftragte (Kindī, *Wulāt*, S. 469; noch heute gibt es in der Moschee des Propheten sehr viele; s. Batānūnī, *Rihla*, S. 241 oben). Besonders kostbar war der der 'Amrmoschee gehörige *Muṣḥaf Asmā'*, von 'Abd al-'Azīz b. Marwān hergestellt, später von seinem Sohn und nachher von dessen Tochter Asmā' gekauft; ihr Bruder überliess ihm im Jahre 128 der Moschee, wo nach ihm rezitiert wurde (s. seine ganze Geschichte Makrizi, IV, 17 ff.). Neben ihm wurde einige Zeit auch nach einem anderen rezitiert, der angeblich vor 'Oṯmān lag, als er getötet wurde, und davon Blutflecken trug; dieser wurde aber wieder von dem Fāṭimiden al-'Azīz entfernt (*ebd.*, S. 19). Einen Kor'ān mit denselben Ansprüchen bewahrte man in Basra zur Zeit Ibn Battūṭa's (II, 10). Am Neujahrstag, wenn die Fāṭimidenkhalifen die Prozession durch die Stadt vornahmen, nahm der Khalīfa am Eingang der 'Amrmoschee einen angeblich von 'Alī geschriebenen *Muṣḥaf* in die Hand und küsste ihn (Ibn Taghribirdī, II/1, 472 Mitte); vielleicht handelt es sich um den *Muṣḥaf Asmā'*. Es gab in Syrien, Ägypten und Hidsjāz im IV. Jahrh. Kor'āne, die auf 'Oṯmān zurückgeführt wurden (*B G A*, III, 143; vgl. II, 117). Einen der von 'Oṯmān hergestellten Kor'āne zeigte man zur Zeit Ibn Djubair's in der Omayyadenmoschee zu Damaskus. Er wurde nach den täglichen Ṣalāt's hervorgekommen, und die Leute berührten und küssten ihn (*Rihla*, S. 268). Er war im Jahre 507 aus Tiberias dahin gebracht worden (Dhahabī, *Tārīkh*, Haidarābād 1337, II, 25). Andere 'oṯmānische Kor'āne zeigte man in Baghdād und Cordova (s. Mez, *Renaissance d. Islams*, S. 327), und noch einen sah Ibn Djubair in der Moschee des Propheten; er lag in einem Futteral auf einem grossen Gestell, hier *Mihmal* genannt (*Rihla*, S. 193; vgl. dazu Dozy, *Supplément*, s. v.). Auch al-Madrassa al-Fāḍiliya hatte einen *Muṣḥaf 'Oṯmān*, von al-Kādī al-Fāḍil für 30 000 Dināre gekauft (Makrizi, IV, 197), und einen gibt es in Fās (*Archives Marocaines*, XVIII, 1922, S. 361). Solche kostbaren Kor'āne hatten den Charakter von Reliquien und gehörten zur *Khiṣāna* der Moschee. Sie wurden dann oft in einer Kiste, *Ṣandūq*, aufbewahrt (Ibn Djubair, a. a. O.; statt al-Muṣḥaf *Bukhārī, Ṣalāt*, B. 95 hat Muslim *al-Sandūq*; s. al-'Aṣkalānī, *Fath al-Bārī*, I, 385), auch *Tābūt* genannt (Ibn Djubair, S. 104). In der Ka'ba sah Ibn Djubair zwei Kisten mit Kor'ānen (S. 84, 3). Ibn al-Fakīh erwähnt für die jerusalemische Moschee 16 Kisten mit Kor'ānen (*B G A*, V, 100). Es gab in den Moscheen auch *Ṣanādīq* für andere Sachen, wie Lichter u. a. (Makrizi, IV, 53; Wüstenfeld, *Medina*, S. 82 = Ibn Djubair, S. 194), einen *Tābūt* für Almosen (*K. al-Madkhal*, II, 44 unt.), für den *Bait al-Māl* oder das Vermögen der Moschee (s. unten). Auch hatte man Kisten für Rosenkränze, die unter einem besonderen Aufseher standen (*Madkhal*, II, 50). In der 'Amrmoschee bildeten die *Tawābit* eine ganze Reihe (Makrizi, IV, 9).

Die Kor'āne waren nicht die einzigen Reliquien, die in den Moscheen aufbewahrt wurden.

Nicht nur die Körper oder Körperteile der Heiligen (vgl. B 4, C 1), sondern auch andere *Āthār* wurden in Moscheen aufbewahrt und verehrt: der Stab Mose (in Kūfa: Yākūt, IV, 325, auch vorher in Mekka, s. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 361), die Sandalen des Propheten (in Hebron: BGA, V, 101, auch in Damaskus, wo die Madrasa Ashrafiya seine linke, die Dammāghiya seine rechte Sandale besaßen; ʿA, 9. Ser., III, 271 f., 402), sein Mantel (in Adhruh: BGA, III, 178), seine Barthaare (u. a. in Jerusalem: Batanūnī, *Rihla*, S. 165) und vieles andere (s. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 358 ff.; Mez, *Renaissance d. Islāms*, S. 325 f.). Auch diese Reliquien wurden oft in kostbaren Kisten aufbewahrt. Das Haupt al-Husain's lag in einem silbernen *Tabūt* in seiner Moschee in Kairo begraben (Ibn Džubair, S. 45). Einen schwarzen Stein wie in der Ka'ba gab es in einer Moschee in *Shahraṣṭān* (BGA, III, 433).

Dagegen waren die Bilder von der Moschee ausgeschlossen, in bewusstem Gegensatz zu den Kreuzfixen und Heiligenbildern, wie aus dem *Ḥadīth* hervorgeht (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 48, 54; *Djānā'iz*, B. 71; Muslim, *Masāʿid*, B. 3; vgl. zur ganzen Frage Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in ZA, XXVI = *Islāmstudien*, I, 445 ff.). Es ist von Interesse, dass in der ältesten Zeit Sa'd b. Abī Waqqāṣ ohne Skrupel die Wandgemälde im Iwān Kisra's zu Madā'in, wo die Moschee eingerichtet wurde, stehen liess (Ṭabarī, I, 2443, 2451). Etwas anders ist es, wenn vor der Hauptmoschee in Dihli, einem gewesenen Tempel, zwei alte kupferne Idole eine Art Schwelle bildeten (Ibn Baṭṭūta, III, 151), obwohl auch eine derartige Benutzung auffallend ist (s. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, 451 ff. = ZDMG, LXI, 1907, S. 186 ff.). In gewissen Kreisen erstreckte sich die Opposition gegen Bilder auch auf andere Reliquien. Ibn Taimiyya eiferte gegen die Verehrung des Fussstapfens des Propheten, der, wie in Jerusalem, auch in einer damascenischen Moschee gezeigt wurde (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 246).

#### g. Teppiche.

Zur Verfeinerung der Moscheen gehörte die Verwendung von Teppichen. Die Sitte, auf einem Teppich *Ṣalāt* zu verrichten, wird im *Ḥadīth* schon dem Propheten zugeschrieben. Anas b. Malik berichtete mit ihm *Ṣalāt* im Hause seiner Grossmutter, und der Prophet benutzte dazu ein durch Abnutzen schwarz gewordenes Tuch oder Matte (*Ḥaṣīr*); gewöhnlich benutzte er eine aus Palmblättern gewobene Matte, *Khumra* (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 19, 20, 21; *Haid*, B. 30; Muslim, *Masāʿid*, B. 47; Aḥmed b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 145). Wie dem auch sei, geht es aus Balādhuri hervor, dass man in den Moscheen zuerst auf dem nackten Staub und danach auf Kieselsteinchen *Ṣalāt* verrichtete (Balādhuri, S. 277, 348; vgl. al-Zurkāni, *Sharḥ 'ala 'l-Muwaffāʿ*, I, 283 f.). Nachher, als die Hallen erweitert wurden, bedeckte man die Erde, bzw. das Pflaster, mit Matten.

Der erste, welcher die Erde mit *Huṣur* statt *Ḥaṣbāʿ* in der 'Amrmoschee bedeckte, war Mu'āwiya's Statthalter Maslama b. Mukhallad (Makrizi, IV, 8; Suyūṭī, *Husn al-Muḥādara*, II, 136; Ibn Taghribirdī, I, 77). Die verschiedenen Kreise, die sich in der Moschee aufhielten (vgl. oben), hatten ihre Plätze auf bestimmten Matten; als ein Kaḍī (Mitte des III. Jahrh.'s) die *Shāfi'iten* und *Hanafiten* aus der Moschee hinauswarf, liess er ihre *Huṣur* zerreißen

(Kindi, *Wulāt*, S. 469). Ibn Ṭūlūn bedeckte seine Moschee mit 'abbadānischen und sāmānischen Matten (Makrizi, IV, 36, 38). Für die Ḥākimmoschee kaufte al-Ḥākim im Jahre 403 für 5 000 Dināre 1 036 *Dhīrāʿ* Teppiche (Makrizi, IV, 56; vgl. al-Azhar, *ebd.*, S. 50). Im Jahre 439 hatte man in der 'Amrmoschee übereinander 10 Schichten farbiger Teppiche (Nāsīr-i Khosraw, ed. Schefer, S. 31 [Text], S. 149 [Übers.]). In der Moschee zu Jerusalem wurden alljährlich 800 000 *Dhīrāʿ* Teppiche verwendet (BGA, V, 100). In der mekkanischen Moschee wurden sie in jedem Ramaḍān erneuert (Ibn Džubair, *Rihla*, S. 143). Ferner belegte man bei festlichen Gelegenheiten das Minbar mit einem Teppich (*Saḍjāda* [s. d.]); in Medina war stets das Minbar und das heilige Grab wie in Mekka die Ka'ba bekleidet, Wüstenfeld, *Medina*, S. 83; vgl. Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 91), und einige, besonders die Lehrer, hatten ihr Fell (*Farwa*), eventuell auch ein Kissen zum Anlehnen. Auch die Türen wurden mit Stoff bedeckt (Makrizi, IV, 56). Bei Festen wurden die Moscheen überhaupt sehr reich mit Teppichen geschmückt (s. Ibn Taghribirdī, II/1, 483). Die Puritaner verwarfen das alles als *Bid'a* und zogen die nackte Erde vor (Ibn al-Ḥāḍij, *Madkhal*, II, 46, 49, 72, 74, 76), wie es die Wāḥābiten tun.

#### h. Beleuchtung.

Da abendliche Sitzungen und Vigilien häufig vorkamen, wurde künstliche Beleuchtung notwendig. Die Geschichte der Beleuchtung der mekkanischen Moschee beschreibt al-Azraqī. Der erste, welcher die Ka'ba beleuchtete, war 'Ukba b. al-Azraq, dessen Haus die Grenze der Moschee unmittelbar am Maḳām bildete; er stellte hier eine grosse Lampe (*Misbāḥ*) hin. Übrigens soll schon 'Omar auf die mannshohe Mauer, mit welcher er die Moschee umgab, Lampen gestellt haben (Balādhuri, S. 46). Der erste, welcher Öl und Lampen (*Ḳanādīl*) in der Moschee selbst verwendete, war Mu'āwiya (vgl. BGA, V, 20). Unter 'Abd al-Malik stellte Khālīd b. 'Abd Allāh al-Ḳasrī eine Lampe auf eine Säule am Zemzem neben den schwarzen Stein, und die Lampe der Familie Azraq verschwand. Unter al-Ma'mūn wurde im Jahre 216 ein neuer Laternenpfahl an der anderen Seite der Ka'ba aufgestellt, kurz nachher wurden wieder zwei neue Laternen um die Ka'ba herum gestellt. Hārūn (268—71) stellte 10 grosse Leuchter um die Ka'ba auf und liess an jeder Wand der Moschee 2 Laternen (*Thurayyāt*; vgl. Ibn Džubair, *Rihla*, S. 149, 150, 155, 271; v. Berchem, *Corp. Inscr. Arab.*, I, N<sup>o</sup>. 506) aufhängen. Khālīd al-Ḳasrī liess während der Pilgerfahrt auch den Maṣā beleuchten, und 219 wurden die *Nafāṭāt* genannten Fackeln hier angebracht, und schon 'Omar b. 'Abd al-'Aziz befahl den Bewohnern der Strassen Mekkas, am 1. Muḥarrar Lampen um der Ka'babesucher willen aufzustellen (*Chron. Mekka*, I, 200—2, vgl. 458 f.). 253 stellte Muḥammed b. Aḥmed al-Manṣūrī einen hölzernen Pfahl in die Mitte des Ṣāhn und hängte *Ḳanādīl* an Stricken auf. Er wurde aber bald wieder fortgenommen (*ebd.*, II, 196 f.). Etwa 100 Jahre später sah al-Makdisī um den Ṭawāf herum hölzerne Stangen, an denen Laternen (*Ḳanādīl*) hingen; in diese wurden Kerzen für die Könige von Ägypten, Yemen usw. gestellt (BGA, III, 74). Auch Ibn Džubair beschreibt im mekkanischen Ḥaram an Haken hängende gläserne *Ḳanādīl* (*Rihla*, S. 103) sowie Lampen (*Mashā'il*), welche in eisernen Schalen



angezündet werden (*ebd.*, S. 103, vgl. S. 143). Ähnliche silberne und goldene *Kanādīl* sah er in Medina (*ebd.*, S. 192 oben; s. ferner Wüstenfeld, *Medina*, S. 83 ff.). In Jerusalem wurden nach Ibn al-Fakih (vor 300) jeden Abend 1 600 Lampen angezündet (*BGA*, V, 100), und im nächsten Jahr. sagt al-Maḳḍisī, dass die Einwohner von Palästina in ihren Moscheen ständig *Kanādīl* brennen, welche sie wie in Mekka an Ketten aufhängen (*BGA*, III, 182). So vermehrte sich die Beleuchtung sehr stark. Im Jahre 60, als Ibn Ziyād seine Gegner in der Moschee Kūfa's suchte, genügten die Lampen nicht, sondern die Leute mussten mit grossen Fackeln die Säulenhallen untersuchen (Tabari, II, 259 f.). Dies wie das oben über Mekka Mitgeteilte zeigt, aus welchen bescheidenen Anfängen sich diese Ausstattung der Moschee entwickelt hatte.

Zur Zeit der 'Abbāsiden gehörten die Lampen und Laternen zum regulären Inventar der Moschee. Besonders soll al-Ma'mūn sich dafür interessiert haben. Er befahl, überall in den Moscheen Lampen anzubringen, einerseits zum Nutzen der Lesenden, andererseits um geheime Verbrechen zu verhüten (Baiḥaḳī, ed. Schwally, S. 473). Man brauchte die schon erwähnten an Ketten aufgehängten *Kanādīl*, so in der Tūlūnidenmoschee (Maḳrīzī, IV, 36, 38), in der Azharmschee und sonst; sie waren oft aus Silber (*ebd.*, S. 56, 63). Auch goldene *Kanādīl* kamen vor und wurden natürlich von Ibn al-Hādīdj als Prunk verpönt (*Madḫhal*, II, 54). Daneben gebrauchte man in grosser Menge Kerzen (*Sham'* od. *Shama'*), deren Leuchter (*Atwār*, sing. *Tawr*) oft aus Silber waren (Ibn Džubair, *Riḥla*, S. 45, 151, 194; vgl. Wüstenfeld, *Medina*, S. 95, 100). Um 400 machte man in Ägypten grosse Kandelaber, welche wegen ihrer Form *Tannūr*, „Ofen“, genannt wurden. Al-Hākim schenkte der 'Amrmoschee einen aus 100 000 Dirham Silber gemachten Tannūr, dessen Hineinschaffen eine Erweiterung der Moscheetür erforderlich machte, sowie zwei andere (Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 136 unten; vgl. Nāṣir-i Ḳhosraw, ed. Schefer, S. 51 [Text], S. 143 [Übers]); Ibn Taghribirdī, II/II, ed. Popper, S. 105). In der Hākimmoschee brachte er ausser Lampen und Kerzenlaternen auch 4 silberne *Tanānīr* an, in der Azharmschee und auch sonst trat ähnliches; die Lampen waren aus Gold oder Silber (Maḳrīzī, IV, 51, 56, 63; vgl. Ibn Taghribirdī, II/II, 105). Die *Tanānīr* und andere Laternen konnten auch aus Kupfer sein (s. v. Berchem, *Corpus*, I, N<sup>o</sup> 502, 503, 506, 507, 511), wie z. B. der berühmte Kandelaber der Mu'ayyadmoschee (Maḳrīzī, IV, 137), der für die Hasanmoschee angefertigt, aber von ihr gekauft wurde (*ebd.*, S. 118).

Das starke Interesse für die Beleuchtung hatte nicht nur rein materielle Zwecke. Das Licht hatte gottesdienstliche Bedeutung, und der Islam übernahm hier wie sonst eine Erbschaft der Kirche. Als der Ḳhalīf im Jahre 227 dem Sterben nahe war, verlangte er, dass man über ihm mit Kerzen und Räucherwerk (*bi 'l-Sham' wa 'l-Bukhūr*) Ṣalāt verrichten sollte genau nach der Art der Christen (Ibn Abī Uṣaib'a, I, 165; vgl. II, 89). Die Abhängigkeit spiegelt sich auch in der Erzählung wider, dass 'Othmān, wenn er in Medina zur Abend-ṣalāt ging, vor sich eine Kerze tragen liess, was seine Gegner als *Bid'a* stempelten (Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 187). Die schiitische Tendenz beeinträchtigt nicht die Bedeutung des Berichts. Besonders wurde das Licht im Miḥrāb verwendet,

weil es die heilige Zelle ersetzte, wohin das Licht gehört (vgl. Sūra XXIV, 35). So wurden in Mekka des Abends vor den Imāmen Lampen in den Miḥrābs aufgestellt, und es gab für solche Miḥrāblichter besonders reiche Stiftungen (Ibn Džubair, *Riḥla*, S. 103, 144). Ferner gehörte das Licht, wie es überall im Altertum Sitte war, in die Mausoleen, und die Stiftungsurkunden zeigen, dass zahlreiche Öllampen dafür verwendet wurden (s. z. B. die Urkunde für al-Malik al-Ashraf's Mausoleum, v. Berchem, *Corpus*, I, Nr. 252). Aber überall in der Moschee hatte die Verwendung von Lichtern eine kultische Bedeutung, und es konnten Lichter für bestimmte Persönlichkeiten gestiftet werden (vgl. das oben angeführte *BGA*, III, 74). Dementsprechend wurden die von al-Hākim gestifteten Beleuchtungsgeräte unter grosser Feierlichkeit mit Trompetenschall und Trommeln in die Moscheen gebracht (Ibn Taghribirdī, II/II, 105).

Bei festlichen Gelegenheiten war deshalb auch eine starke Beleuchtung unentbehrlich. Im Monat Ramaḍān wurden in Mekka, erzählt Ibn Džubair, die Teppiche erneuert und die Kerzen und Lampen vermehrt, so dass die ganze Moschee in Licht erstrahlte (*Riḥla*, S. 143); man stellte an besonderen Abenden eine Art Lichtbäume mit einer ungeheuren Menge von Lampen und Kerzen auf, und die Minarette wurden illuminiert (*ebd.*, S. 149–51, 154, 155). In der Moschee des Propheten brannten zur Zeit Samhūdī's am heiligen Grab 40 Wachskerzen und in der ganzen Moschee 3–400 Lichter (Wüstenfeld, *Medina*, S. 100). Am *Mawlid al-Nabi*, erzählt Ḳuṭb al-Dīn, geht man in Mekka von der Ka'ba aus in Prozession zum Geburtshaus des Propheten mit Kerzen, Laternen (*Fawānīs*) und Lampen (*Mashā'il*; s. *Chron. Mekka*, III, 439). Im Haram von Jerusalem wurden nach Muḍjir al-Dīn jeden Abend 750, an Festabenden über 20 000 Lampen angezündet (Sauvare, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 138); in der Kuppel der *Ṣakhra* fiel im Jahre 452 ein Leuchter mit 500 Lampen herunter (*ebd.*, S. 69), und die Franken nahmen hier i. J. 492 (1099) bei der Eroberung 42 silberne Lampen, jede von 3 600 Dirham, 23 goldene Lampen und einen Tannūr von 40 Riṭl Silber mit (*ebd.*, S. 71). Ähnlich war und ist es noch in Kairo und anderswo in der muslimischen Welt. Für die *Lailat al-Wuḳūd* nahm man in der 'Amrmoschee 18 000 Dichte, und jede Nacht wurde 11½ *Ḳintār* guten Öls verbraucht (Maḳrīzī, IV, 21 und ausführlicher II, 345 ff.). Die 4 „Illuminationsnächte“ fielen in die Monate Raḍjab und *Shā'bān*, besonders *Nuṣf Shā'bān* (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/II, 131; vgl. noch Snouck-Hurgronje, *Mekka*, II, 77). In neuester Zeit (1908) ist elektrisches Licht in der Moschee des Propheten angelegt worden (al-Batanūnī, *Riḥla*, S. 245 f.).

[Über die Frage im ganzen s. Clermont-Ganneau, *La lampe et l'olivier dans le Coran*, in *Recueil d'Archéologie Orientale*, VIII, 1924, S. 183–228; über die kupfernen Kandelaber s. A. Wingham, *Report on the Analysis of various examples of Oriental Metal-Work etc. in the South Kensington Museum etc.*, London 1892; F. R. Martin, *Ältere Kupferarbeiten aus dem Orient*, Stockholm 1902; über gläserne Lampen s. G. Schmoranz, *Allorientalische Glas-Gefässe*, Wien 1898; v. Berchem, *CIA*, I, 678 ff.; Max Herz Bey, *La Mosquée du Sultan Hassan* (Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe), 1899, S. 8 ff.; s. ferner die Bibliographie, *Isl.*, XVII, 1928, S. 217 ff.].

### i. Räucherwerk.

Nach einigen Traditionen hat schon der Prophet in der Moschee Rauchwerk verbrennen lassen (Tirmidhi, I, 116; s. Lammens, *Mo'awia*, S. 367, Anm. 8), und unter 'Omar soll sein Klient 'Abd Allāh die Moschee, während er auf dem Minbar sass, eingeräuchert haben. Derselbe Klient soll die von 'Omar aus Syrien mitgebrachte Räucherpfanne (*Midjmar*; vgl. Lammens, *a. a. O.*) vor 'Omar hergetragen haben, wenn er im Monat Ramaḍān zur Ṣalāt ging (A. Fischer, *Biographie von Gewährsmännern* usw., S. 55, Anm.). Nach dieser Tradition ist das Räuchern also sehr früh als deutliche Nachahmung kirchlicher Sitte in den Islām aufgenommen worden. Dem entspricht die Tradition, dass in al-Fustāt schon unter 'Amr der Mu'adhdhin die Moschee eingeräucherte ('Abd al-Ḥakam, S. 133; vgl. *Annali dell' Islam*, IV, 565). Die Ṣakhrāmoschee wurde bei der Einweihung eingeräuchert (Sauvage, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 53).

Unter den Omayyaden gehörte das Räucherwerk zum regelmässigen Bedarf der Moschee (*Ṭib al-Masdjid*, Tabari, II, 1234, 10). Mu'āwiyā wird als erster erwähnt, welcher die Ka'ba mit Parfum (*Khalūk*) und Räucherpfanne parfümierte (*taiyaba*, *BGA*, V, 20, 12); es wurde Sitte, die Ka'ba sowie die heiligen Gräber mit Moschus und *Ṭib* zu bestreichen (*Chron. Mekka*, I, 150, 10; Ibn Džubair, *Rihla*, S. 191, 9). Baibars wusch die Ka'ba mit Rosenwasser (Maḳrīzī, IV, 96, 14). Ebenso wie Lichter wurde auch Räucherwerk bei Bestattungen verwendet (vgl. de Goeje, *ZDMG*, 1905, S. 403 f.; Lammens, *Mo'awia*, S. 436, Anm. 9). Das Verlangen al-Mu'tasim's, mit Kerzen und Räucherwerk (*Bukhūr*) genau wie die Christen bestattet zu werden (Ibn Abī Ūsaibi'a, I, 165, 12 f., vgl. oben), zeigt, dass man sich bewusst war, dass die Sitte sich zu den entsprechenden christlichen ebenso verhielt wie das Moscheegebäude zu den Kirchen. Der Verbrauch von Räucherwerk in den Moscheen wurde allmählich sehr gross, besonders bei Festen (s. für die Fātimiden: Ibn Taghrībirdī, II/1, 484, 12; II/II, ed. Popper, S. 106, 3; Maḳrīzī, IV, 51). Über Räuchergefässe s. die Bibliographie in *IsI.*, XVII, 1928, S. 217 f.

### j. Wasserversorgung.

In Verbindung mit den ältesten Moscheen wird nichts über Wasseranlagen erzählt. Eine Sonderstellung nimmt die mekkanische Moschee wegen des Zemzembrunnens ein. In der ersten Zeit des Islām sollen zwei Bassins (*Ḥawḍ*) von ihm gespeist worden sein, eins hinter dem Brunnen, also damals an der Grenze der Moschee, zum *Wuḍū'*, und eins zwischen dem Brunnen und dem *Rukn* zum Trinken; dies letzterwähnte wurde von Ibn al-Zubair näher an den Brunnen gerückt. Unter Sulaimān b. 'Abd al-Malik wurde von einem Enkel des 'Abd Allāh b. 'Abbās zum ersten Mal eine Kubba am Zemzem errichtet (*Chron. Mekka*, I, 299). Zur selben Zeit baute der Gouverneur, Khālīd al-Ḳasrī, eine Wasserleitung mit bleiernen Röhren vom Berge al-Thabir bis zur Moschee und liess sie in ein marmornes Bassin (*Fisḳiya*) mit laufendem Brunnen (*Fawwāra*) zwischen dem Zemzem und dem Rukn, also wohl an der Stelle des früheren *Ḥawḍ*, ausmünden. Es war eine Trinkwasseranlage als Ersatz für das salzige Zemzemwasser, aber eine Zweigleitung führte zu einer *Birka* am Bāb al-Ṣafā, die zum rituellen Waschen benutzt wurde. Die Leute wollten das Zemzemwasser jedoch nicht aufgeben,

und gleich nach dem Emporkommen der 'Abbāsiden wurde nur die zur Birka führende Leitung beibehalten, die Trinkwasseranlage aber abgebrochen (*ebd.*, I, 339 f.). Zur Zeit Ibn Džubair's hatte man neben dem Zemzem noch eine Anlage mit Wasserbehälter und Bank für die Verrichtung des *Wuḍū'* (*Rihla*, S. 89). Die Anlage Khālīd's, Waschanlage am Eingang und ein laufender Brunnen im Ṣaḥn, scheint typisch omayyadisch zu sein und ist aus dem Norden her eingeführt. Solche Brunnen waren hier nicht nur in Privathäusern üblich, sondern befanden sich z. B. auch in dem von Säulen umgebenen *diaprov* (*atrium*), das nach Eusebius' Beschreibung mit der Kirche von Tyrus verbunden war (s. Hauch in Herzog-Hauch, *Realencyclop. f. prot. Theol. u. Kirche*, 3. Aufl., X, 782).

Die gewöhnliche Bezeichnung des Bassins *Fisḳiya* (heute in Ägypten *Faṣḳiya*) ist *piscina*, das in der *Mishna* und im Syrischen die Form *Piskin* annimmt (s. Levy, *Neuhebr. u. chald. Wörterbuch*, IV, 81b; Fraenkel, *Fremdwörter*, S. 124; wenn bei al-Azraḳī, *Chron. Mekka*, I, 340, *Fisḳina* steht, beruht es wohl auf einem Versehen). Daneben kommt aber oft *Birka* oder *Siḳāya* oder das wahrscheinlich aus dem Persischen stammenden *Šihridj* (vgl. Fraenkel, *a. a. O.*, S. 287) oder das altarabische *Ḥawḍ* vor. Die Reinigungsanlagen heissen *Maṭāhir* oder *Mayādi'n*, sing. *Miḍa'a* (heute gewöhnlich *Miḍa*), „Ort für das *Wuḍū'*“. Die erwähnten Wasseranlagen in Mekka wurden durch andere ergänzt. So erwähnt Ibn Džubair bei al-Zāhir, 1 Mil nördl. von Mekka, ein Gebäude, das Maṭāhir und Siḳāya für diejenige enthält welche die kleine 'Umra verrichten wollen (*Rihla*, S. 111).

In Medīna erwähnt Ibn Džubair Räume zum *Wuḍū'* am westl. Eingang der Moschee (*Rihla*, S. 197, 13 f.; vgl. den Plan in al-Batānūnī, *Rihla*, gegenüber S. 244). Daneben erwähnt Ibn Zabāla für das Jahr 199 siebzehn Wasserbehälter im Ṣaḥn, wahrscheinlich mit Trinkwasser; später (VIII. Jahrh.) wird besonders ein grosser mit Staket umgebener Wasserbehälter in der Mitte des Hofes erwähnt. Er war zum Trinken angelegt, wurde aber zum Baden gebraucht und deshalb aufgehoben. Badeanlagen und Latrinen wurden von al-Nāṣir's Mutter neu gestiftet (Wüstenfeld, *Medīna*, S. 99 f.).

In Damaskus, wo das Wasser überall in den Häusern wie noch heute reichlich vorhanden war, sah Yāḳūt (gest. 626 = 1229) keine Moschee, Madrasa oder Khānāḳāh, wo nicht das Wasser in eine *Birka* im Ṣaḥn hineinflöss (Yāḳūt, II, 590). Ibn Džubair beschreibt die in der Omayyadenmoschee vorkommenden Anlagen. Im Ṣaḥn waren wie noch heute 3 Kubba's. Die mittlere ruhte auf vier Marmorsäulen, darunter war ein von einem eisernen Gitter umgebenes Bassin mit einem Springbrunnen, dessen Wasser trinkbar war. Die Anlage wurde *Ḳafaṣ al-Mā'*, „Wasserkäfig“, genannt. Nördlich vom Ṣaḥn befand sich ein Masdjīd al-Kallāsa, in dessen Ṣaḥn wieder ein *Šihridj* aus Marmor mit Springbrunnen vorhanden war (Ibn Džubair, *Rihla*, S. 267). Laufendes Wasser gab es auch in einem angrenzenden Mashhad (S. 269), in der Khānāḳāh und Madrasa (S. 271), und in einer Halle neben den Wohnungen gab es wiederum eine Kubba mit Bassin (*Ḥawḍ*) und Springbrunnen (S. 269). Ausserdem gab es an den vier Aussenseiten der Moschee *Siḳāyāt*, ganze Häuser zum Waschen, mit Aborten versehen (S. 273); ein Jahr. früher gab es an jedem Eingangstor der Moschee eine *Miḍa'a* (*BGA*, III, 159). Die ganze Anlage



entspricht also genau der in der Omayyadenzeit von Khalid al-Kasri in Mekka angelegten und wird auch von den Omayyaden herkommen.

Ebenso verhielt es sich in anderen syrischen und mesopotamischen Städten. In Sāmarrāʾ baute al-Mutawakkil in seinem neuen Džāmiʿ eine *Fawwāra* mit immer fließendem Wasser (*BGA*, VII, 265). In Našibin wurde der Fluss durch den Šahn der Moschee geleitet und in einen Šihridj geführt; ausserdem gab es noch einen Šihridj am östlichen Eingang mit 2 Sikāyāt vor der Moschee (Ibn Džubair, *Rihla*, S. 239). In Mawšil war in der aus der Omayyadenzeit stammenden Moschee ein Springbrunnen mit Marmorkuppel (*ebd.*, S. 235). In Harrān gab es im Šahn 3 marmorne Kubbā's mit Bīr und Trinkwasser (*ebd.*, S. 246), in Haleb 2 (*ebd.*, S. 253). In Kūfa hatte man vor dem Džāmiʿ 3 *Ḥawd* mit Euphratwasser (*ebd.*, S. 212), aber in der Moschee in einer Zāwiya ein Kuppelgebäude mit fließendem Wasser (Yākūt, IV, 325, 326, hier *Tannūr* genannt; vgl. *BGA*, V, 173; Ibn Džubair, S. 89, 267). Ähnlich war es in Amid (Nāsir-i Khosraw, ed. Schefer, S. 28) und in Zaranđ in Sidjistan (*BGA*, II, 298 f.). Die Hauptmoscheen des Irāk hatten am Eingang *Mayādiʿu*, wofür man nach einer auffallenden Bemerkung Maḳdisi's Miete zahlte (*BGA*, III, 129, l. *Karāsiʿ*; vgl. *Maṣṭaba*: Ibn Džubair, S. 89). Auch in Palästina hatte man zur Zeit al-Maḳdisi's die Reinigungsanlagen an den Eingängen der Džawāmiʿ (*Maṭāhir*, *BGA*, III, 182; *Mayādiʿu*, *ebd.*, I, 58), und in Šanʿāʾ hatte man im IV. Jahrh. in der Nähe jeder Moschee Wasser zum Trinken und *Wuḍūʾ* (*BGA*, VII, 111). Auch in Persien war es Sitte, einen *Ḥawd* vor der Moschee zu haben (*BGA*, III, 318), und Trinkwasser befand sich in der Moschee selbst auf einer Bank (*Kursi*) in ehernen Krügen, in welche am Freitag Eis getan wurde (*ebd.*, S. 327). Nicht nur am Zemzembrunnen, sondern auch in irakensischen Moscheen waren Leute angestellt, welche Trinkwasser verteilten (Tabarī, III, 2165). — Die Regel war also, dass man am Eingang oder vor der Moschee eine Wasseranlage zum *Wuḍūʾ*, im Hofe der Moschee selber eine Brunnenanlage als traditionelle Zier, bzw. mit Trinkwasser hatte. Ausnahmsweise war aber auch das *Wuḍūʾ* in der Moschee selbst.

In Ägypten hat man scheinbar erst mit der Tūlūnidenmoschee eine ähnliche Anlage wie die syrische erhalten. Hier befand sich in der Mitte des Šahn eine vergoldete Kuppel, welche von 16 Marmorsäulen getragen wurde und mit Gitter eingefriedigt war. Dieses Obergebäude wurde von 19 Marmorsäulen getragen, und unten befand sich ein Marmorbecken (*Ḳaṣʿa*) mit einem laufenden Brunnen (*Fawwāra*); von der Kuppel aus wurde der *Adhān* gerufen (Maḳrīzī, IV, 37; die Beschreibung ist nicht ganz klar). Die Leute bedauerten, dass keine Waschanlage (*Miḍḡaʿa*) da wäre. Ibn Tūlūn antwortete, dass er sie nicht angelegt habe, weil er sich überlegt hätte, die Moschee würde dadurch verunreinigt werden. Deshalb machte er eine *Miḍḡaʿa* mit Apotheke hinter der Moschee (*ebd.*, S. 38, 39; Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 139; Ibn Taghribirdī, II/1, 10). Dies setzt voraus, dass man in Ägypten früher die Reinigungsanlage in unmittelbarer Verbindung mit der Moschee hatte. Nach der Feuersbrunst im Jahre 376 wurde die *Fawwāra* i. J. 385 von al-ʿAzīz erneuert (Maḳrīzī, IV, 40), i. J. 696 wieder von al-Lādjīn, dessen Inschrift noch vor-

handen ist (*CIA*, I, N<sup>o</sup>. 16). Eine neue *Miḍḡaʿa* wurde 792 neben der alten an der nördlichen Aussenseite angelegt (Maḳrīzī, IV, 42).

Die ʿAmrmoschee erhielt erst unter al-ʿAzīz eine *Fawwāra*. 378–79 errichtete sein Wazīr Yaʿqūb b. Killis eine derartige Anlage unter der schon für das Bait al-Māl vorhandenen Kuppel. Daneben wurden Marmorkrüge für das Wasser (wohl Trinkwasser) aufgestellt (Maḳrīzī, IV, 9, 11; vgl. Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 136; Yākūt, III, 899). Ein neues Wasserbassin legte Šalāḥ al-Dīn neben seiner Manzara in der Moschee an. Das Wasser wurde zur *Fawwārat al-Fiṣṣiya* vom Nil her hingeleitet. Das wurde unter Baibars al-Bundukdārī (658–76) vom Oberkādi verboten, weil das Gebäude darunter litt (Maḳrīzī, IV, 14; Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 137). Der Emīr, welcher es restaurierte, liess dann das Wasser für die Fiṣṣiya aus einem auf der Strasse befindlichen Brunnen herleiten (Maḳrīzī, IV, 15).

Wie Ibn Tūlūn haben die Fātimiden offenbar die *Miḍḡaʿa* nicht für unentbehrlich gehalten. Denn die Azharmoschee hatte ursprünglich keine *Miḍḡaʿa*; noch in al-Ḥakim's Waḳf-Urkunde wird für die Bedienung der *Miḍḡaʿa* nur mit dem Vorbehalt Geld gestiftet, dass eine derartige Anlage gemacht werde (Maḳrīzī, IV, 51, 54); aus späteren Zeiten hört man von zwei *Miḍḡaʿa*'s, eine an der anliegenden Āḳbughāwiya (*ebd.*, S. 54). Dagegen hat man eine Fiṣṣiya in der Mitte des Hofes gehabt; ob schon von Anfang an, ist ungewiss. Sie war später verschwunden, da man bei der Anlage eines neuen *Šihridj* im Jahre 827 ihre Spuren fand (*ebd.*, S. 54). Die Fiṣṣiya der Ḥakimmoschee wurde nicht vom Stifter eingerichtet. Sie wurde wie die der ʿAmrmoschee im Jahre 660 vom Kādi Tādj al-Dīn aufgehoben, aber nach dem Erdbeben 702 wieder gebaut und mit Trinkwasser aus dem Nil her versehen (*ebd.*, S. 56, 57) und wieder nach 780 erneuert (*ebd.*, S. 61). Eine kleine *Miḍḡaʿa*, die später durch eine andere ersetzt wurde, befand sich in der Nähe des Eingangs (*ebd.*, S. 61). Andere fātimidische Moscheen erhielten Bassins im Šahn, welche vom Nil oder vom Kḫalidj aus gespeist wurden (*ebd.*, S. 76, 81, 120).

Die traditionelle Anlage hielt sich auch während der folgenden Zeit. Beispielsweise kann erwähnt werden, dass der Emīr Tughān im Jahre 815 in der Mitte des Džāmiʿ Āksunkur eine Birka unterbrachte, welche von einem auf Marmorsäulen ruhenden Dach bedeckt war und durch dieselbe Wasserleitung wie die — also schon vorhandenen — *Miḍḡaʿa*'s gespeist wurde (Maḳrīzī, IV, 107, vgl. 124, 138, 139 u. a.). Bei der feierlichen Einweihung der Moscheen kam es oft vor, dass der Gastgeber die im Šahn befindliche Birka mit Zucker, Limonade oder anderen Süßigkeiten füllte (so al-Muʿayyadī im Jahre 822: Maḳrīzī, IV, 139; Madrasat Djamāl al-Dīn 811: *ebd.*, S. 253; eine andere im Jahre 757: *ebd.*, S. 256).

Die Bedeutung der Birka der Moschee als Trinkstelle wurde wohl vermindert, als die frommen Stiftungen allmählich überall Trinkgelegenheiten einrichteten (vgl. für Mekka: *Chron. Mekka*, II, 116–118; ferner *BGA*, IV, 211, s. v. *Ḥubb*; S. 258, s. v. *Sabil*), und besonders als es Sitte wurde, vor der Moschee ein Sabil mit Knabenschule zu errichten (s. unt. F 4 Ende). Man legte dann bisweilen auch in der Nähe der Moschee ein *Ḥawd* zur Tränke der Tiere an (Maḳrīzī, IV, 76). Es kam nun vor, dass man die Birka des

Şahn für das Waschen benutzte. Im Jahre 799 richtete der Emīr Yelbughā eine derartige Anlage in der Moschee al-Akmar ein, so dass man für das Wuḍū' das Wasser aus einer im Şahn errichteten Birka durch Hähne erhalten konnte (Maḳrīzī, IV, 76). Maḳrīzī tadelt diese Anlage, aber nur weil eine Miḍḍa schon am Eingang vorhanden war und der Şahn für die neue zu eng war (*ebd.*), nicht aus prinzipiellen Gründen; und nur weil die Mauer beschädigt wurde, entfernte man 815 die Anlage wieder (*ebd.*, S. 77). Die Sitte, die Wasseranlage des Şahn für das Wuḍū' zu benutzen, hat sich dann vielfach in Ägypten bewährt. Man nennt deshalb gewöhnlich diese Miḍḍa oder vielmehr *Meḍa* (was in den Inschriften nicht belegt ist). Ist sie mit Hähnen versehen, nennt man sie *Hanaḟiya*; nach Lane's Vermutung, weil die Hanaḟiten die Waschung nur mit laufendem Wasser oder aus einer 10 Ellen breiten und tiefen Zisterne erlaubten (*Lexicon*, s.v.; vgl. *Manners and Customs*, Everyman's Library, S. 69; vgl. für die Frage: Max Herz, *Observations critiques sur les Bassins dans les Şahns des Mosquées*, B I E, III/7, 1896, S. 47–51; derselbe, *La Mosquée du Sultan Hasan*, S. 2; Herz leitet mit Unrecht die neuere Sitte von der türkischen Eroberung 1517 her). In neuester Zeit hat man oft wieder die Miḍḍa in besondere Räume an der Aussenseite verlegt. Ibn al-Hādīdj verpönt überhaupt die Wasseranlage in der Moschee, weil sie nur für Waschungen einen Zweck hat, und diese sind von „unseren Gelehrten“ in der Moschee verboten (*Madkhal*, II, 47 f.; 49); ebenso wie das Rasieren sollen sie ausserhalb der Moschee vorgenommen werden nach dem Worte des Propheten: *id'ālū Matahirakum 'alā Abwābi Masājjidikum* (*ebd.*, II, 58). Mit diesem Prinzip stimmt es, wenn man in älterer Zeit in der Regel die Miḍḍa an den Eingang verlegte, und die Rasierer hielten sich vor dem Eingang auf (vgl. den Namen *Bāb al-Muzaīyinīn* „Tor der Barbieri“ für den Haupteingang der Azharmoschee). Auch in Spitälern kamen Miḍḍas vor; so erhielt das „niedere Spital“ i. J. 346 deren zwei, davon eine für die Leichenwaschung (Ibn Duḳmāk, S. 99 unt.).

## E. Die Moschee als staatliche Institution.

### 1. Die Moschee als politisches Zentrum. Verhältnis zum Herrscher.

Mit dem Charakter des Islām war es gegeben, dass Religion und Politik sich nicht trennen liessen. Auf beiden Gebieten war dieselbe Persönlichkeit Herrscher und leitender Administrator; und dasselbe Gebäude, die Moschee, war auf beiden Gebieten die Zentralstelle. Dies Verhältnis fand darin Ausdruck, dass die Moschee in der Mitte des Lagers lag, während die Wohnung des Herrschers unmittelbar daneben gebaut wurde, wie in Medina (so in al-Fuṣṭāṭ, Damaskus, Baṣra, Kūfa). Wir können verfolgen, wie dieses *Dār al-Imāra* oder *Qaṣr* (so für Kūfa: Ṭabari, II, 230 f.; *Qaṣr al-Imāra*: *ebd.*, S. 234) in al-Fuṣṭāṭ und al-Baṣra allmählich durch das Wachsen der Moschee in sie einverleibt und durch ein neues ersetzt wurde. Die Tradition hielt sich so stark, dass man in Kairo bei der Anlage der neuen Hauptmoschee, *Djāmi' al-Askar*, im Jahre 169 daneben ein *Dār Umarā' Miṣr* mit direktem Eingang in die Moschee baute (Maḳrīzī, IV, 33 f.), und als Ibn Ṭulūn seine Moschee baute, wurde

an ihrer Südseite ein *Dār al-Imāra* genanntes Gebäude angelegt, wo der Herrscher, welcher jetzt einen anderen neuen Palast bewohnte, Umkleideräume u. a. hatte und von wo er direkt in die Maḳṣūra gehen konnte (*ebd.*, S. 42).

Die 'Abbāsiden führten bei der Anlage von Baghdād die charakteristische Neuerung ein, dass der Palast das Zentrum der Stadt bildete; ähnlich war es mit dem fātimidischen Kairo; doch baute schon Sulaimān b. 'Abd al-Malik in Ramla den Palast vor der Moschee (Balādhuri, S. 143). Spätere Herrscher, die nicht mehr dicht an der Moschee wohnten, legten für sich besondere Balkone o. ä. in oder neben der Moschee an. So baute Ṣalāh al-Dīn für sich eine *Manzara* unter dem grossen Minarett der 'Amrmoschee (Maḳrīzī, IV, 13; Suyūṭi, *Husn al-Muḥāḍara*, II, 137), und unmittelbar südl. von der Azharmoschee hatten die Fātimiden eine *Manzara*, von der aus sie die Moschee übersehen konnten (Maḳrīzī, II, 345).

Der Khalīfa war der gegebene Leiter der Şalāt und der Khaṭīb der muslimischen Gesellschaft. Die staatliche Bedeutung der Moschee ist daher im Minbar verkörpert. Die Einsetzung des Khalīfen geschah dadurch, dass er sich auf diesen Herrschersitz des Propheten setzte. Als Abū Bakr zunächst von den massgebenden Leuten gehuldigt war, setzte er sich auf das Minbar. Er hielt eine Ansprache, die Leute huldigten ihm, und er hielt eine *Khuṭba*, durch welche er die Leitung übernahm (Ibn Hishām, S. 1017; Ṭabari, I, 1828 f.; *K. al-Khamīs*, II, 75; Ya'kūbi, II, 142); ebenso war es mit 'Omar und 'Othmān (*ebd.*, S. 157, 187). Die *Khuṭba* enthielt nach Lobpreisung Gottes und des Propheten eine Erwähnung des Vorgängers und eine sozusagen programmatische Selbstvorstellung des Herrschers. So war es auch zur Zeit der Omayyaden und 'Abbāsiden (s. für al-Walīd: Ṭabari, II, 1177 f.; al-Amīn, *ebd.*, III, 764; al-Mahdī, *ebd.*, III, 389, 451, 457; vgl. zur Sache auch Bukhārī, *Aḥkām*, B. 43). Das Minbar und die dazu gehörende *Khuṭba* war noch wichtiger als das Imāmat bei der Şalāt, es war *Minbar al-Mulk* (*Ḥamāsa*, ed. Freytag, S. 656, V. 4). Nach einem Hadīth hat der Prophet den kleinen Ḥasan auf das Minbar getragen und gesagt: „Dieser mein Sohn ist ein Häuptling“ usw. (Bukhārī, *Manāḳib*, B. 25). Dies spiegelt die spätere Sitte wider, dass der Herrscher für die Huldigung seines Nachfolgers sorgt; auch dies geschieht vom Minbar aus (vgl. *Khuṭība Yaum al-Djum'ati li 'l-Mu'tadid bi-Wilāyat al-'Ahd*, Ṭabari, III, 2131). Der fātimidische Khalīfa zeichnete einen verdienten Beamten dadurch aus, dass er ihn neben sich auf dem Minbar sitzen liess (Suyūṭi, *Husn al-Muḥāḍara*, II, 91); so liess Mu'āwīya den Ibn 'Abbās neben sich *'alā Sarīrihi* sitzen (Ibn Abī Uṣaibi'a, I, 119), aber ob damit das Minbar gemeint, ist vielleicht zweifelhaft. Die *Baī'a* konnte auch von einem anderen für den Khalīfen angenommen werden. Sie musste aber auf dem Minbar entgegengenommen werden. So nahm der Statthalter von Mekka auf dem Minbar im Jahre 196 die Huldigung von 'Abd Allāh b. Ma'mūn und die Absetzung des Muḥammed b. Hārūn an (Ṭabari, III, 861 f.; vgl. für al-Mahdī, *ebd.*, S. 389). Auch sonst fand die feierliche Absetzung des Herrschers auf und neben dem Minbar statt (*Aghānī*, 2. Kairiner Ausg., I, 12; Wüstenfeld, *Medina*, S. 15). Auch viel später, als der freiwillige Anschluss der Leute weniger bedeutete, war die feierliche Einsetzung auf dem



Minbar von Bedeutung (Makrizi, IV, 94). Sie war aber nur eine, wenn auch wichtige, Formalität geworden. Den „abbasidischen“ Khalifen in Ägypten huldigte man im grossen Iwān des Palastes oder in einem Zelt, wo ein Minbar aufgestellt war, ebenso den Sultanen, deren Investitur auf dem Minbar verlesen wurde (vgl. Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 117, 149 ff., 183 ff.). Ein Traum, dass jemand auf dem Minbar sitze, bedeutet, dass er Sultan werden soll (*ebd.*, II/11, 103). — Der ‘abbasidische Khalife hatte aber schon lange im Palaste seinen eigentlichen Thron nach altpersischem Vorbild bekommen (*al-Tādī fī Akhlāk al-Mulūk*, ed. Ahmed Zaki, Kairo 1914, S. 7 ff.) und ebenso die Fātimiden (Ibn Taghribirdi, II/1, 457) und die Mamlükesultane (Quatremère, *a. a. O.*, I/1, 87, vgl. 147). Wenn später von *Kursi ‘l-Khilāfa* (v. Berchem, *Corpus*, I, N<sup>o</sup> 33), *Sarir al-Mulk* (*Chron. Mekka*, III, 113), *Sarir al-Saltāna* (Makrizi, II, 157; vgl. *al-Sarir*, Königsthron: *BGA*, II, 282, 285; *Kursi* ebenso: Ibn ‘Arabshāh, *Vita Timuri*, ed. Manger, II, 486) oder *Martabat al-Mulk* (Quatremère, *a. a. O.*, I/11, 61) gesprochen wird, denkt man nicht mehr an das Minbar. Das verhindert nicht, dass der Herrscher immer noch in der Moschee auftreten kann; so gab 648 Mu‘izz Aibek regelmässige Audienz in *al-Madāris al-Šālihiya* (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 17); und für Baibars hielt man ein Jahr nach seinem Tod grosse Trauerfeiern in einigen Moscheen, Madāris und Khawānik in Kairo (677 = 1278; *ebd.*, I/11, 164 f.).

Der Khalife redete zunächst auf dem Minbar der Hauptstadt, aber, wenn er pilgerte, auch auf den *Manābir* in Mekka und Medina (vgl. z.B. Tabari, II, 1234; Ya‘kūbī, II, 341, 501; *Chron. Mekka*, I, 160). Sonst stand in den Provinzen der Statthalter genau im selben Verhältnis zur Moschee wie der Khalife in der Residenz. Er war „über Šalāt und Schwert“ gestellt, oder er verwaltete das „Richten zwischen den Leuten“ und die Šalāt (Tabari, III, 860), er hatte unter sich „Provinz und Minbar“ (*ebd.*, II, 611), *al-Wilāyat wa ‘l-Khuṭba* (*BGA*, III, 337). Das Reden auf dem Minbar war ein Recht, das der Khalife auf ihn delegiert hatte und das im Namen des Khalifen stattfand. Deshalb verweigerte ‘Amr b. al-‘Āṣi den Leuten auf dem Lande, Djum‘a ausser unter dem Befehlshaber zu halten (Makrizi, IV, 7). Dieser Gesichtspunkt wurde nie ganz verlassen. Die Khuṭba wurde „im Namen“ des Khalifen gehalten (*ebd.*, S. 94) oder „für“ ihn (*li: ebd.*, S. 66, 74, 198; Ibn Taghribirdi, II/1, 85 unten; *BGA*, III, 485 oben), ebenso wie ein Emir „für“ einen Sultan Khuṭba hielt (Makrizi, IV, 213, 214). Der Sultan hatte nicht die „weltliche“, der Khalife die „geistliche“ Gewalt, sondern der Sultan übte als muslimischer Herrscher die tatsächliche Gewalt aus, welche der Khalife als legitimer Herrscher besass und formell ihm übertragen hatte. Unter den Kämpfen zwischen den verschiedenen Prätendenten lag deshalb ein politisches Bekenntnis darin, ob man mit dem einen oder dem anderen Statthalter Šalāt verrichtete (Tabari, II, 228, 234, 258; *Chron. Mekka*, II, 168). Die Prätendenten stritten sich darüber, ob der eine oder der andere seine Fahne neben dem Minbar aufstellen durfte (Tabari, III, 2009).

Wie der Khalife trat auch der Statthalter sein Amt dadurch an, dass er das Minbar bestieg und eine Khuṭba hielt; es war das Symbol seiner

Herrschaft (z. B. Tabari, II, 91, 238, 242; *Chron. Mekka*, II, 173; vgl. *Hamāsa*, S. 660, V, 2—3; Djāhiz, *Bayān*, III, 135). Nach Lobpreisung Gottes und des Propheten teilte er seine Einsetzung mit, bzw. las den Brief des Khalifen vor, und seine übrige Ansprache war in den Kampffahren ausschliesslich politisch und bestand oft aus derben Drohungen. Die Khuṭba war nicht an den Freitagsgottesdienst gebunden. Zu jeder Zeit liess der Befehlshaber zur Šalāt rufen und hielt seine Khuṭba mit Mahnungen und Befehlen (s. Tabari, II wie oben und S. 260, 297 f., 298, 300, 863, 1179), und ebenso war es, wenn er eine Provinz verliess (*ebd.*, S. 241); ein Statthalter, welcher mit der Khuṭba die Autorität nicht wahren konnte, wurde abgesetzt (*ebd.*, S. 592).

Weil der Krieg mit dem alten Islām unzertrennlich verbunden war und die Moschee der öffentliche Versammlungsplatz des Herrschers und des Volkes war, wurde die Moschee oft das Zentrum kriegerischer Begebenheiten. Wenn der Statthalter in seiner Khuṭba Befehle und Ermahnungen für den Kampf erteilte, konnten Zurufe und Antworten folgen (*ebd.*, S. 238), und man hielt Kriegsrat in der Moschee (Tabari, I, 3415; II, 284; Balādhuri, S. 267). Gleich nach seiner Wahl fragte ‘Abd al-Malik auf dem Minbar, wer gegen Ibn al-Zubair gehen wolle, und al-Hadjdjādī sagte zu (*Chron. Mekka*, II, 20). Nach der Kamelschlacht schickte ‘Alī die Beute nach der Moschee Bašra’s, und ‘Ā’isha suchte eine andere Moschee (Tabari, I, 3178, 3223). Tumultartige Szenen kamen in der Moschee vor (Kindī, *Wuṭā’, S.* 18), Ziyād wurde auf dem Minbar gesteinigt (Tabari, II, 88), man konnte direkt in die Moschee hineinreiten und den auf dem Minbar sitzenden Statthalter anrufen (*ebd.*, S. 682), Kämpfe in und neben der Moschee kamen oft vor (*ebd.*, S. 960, 1701 ff.; Wüstenfeld, *Medina*, S. 13 f.). Bisweilen war der Herrscher deshalb während der Šalāt oder auf dem Minbar von seiner Garde umgeben und selbst in voller Rüstung (al-Walid: Tabari, II, 1234; Ya‘kūbī, II, 341; al-Hadjdjādī: Tabari, II, 254). Šalāt und Schwert gehörten eben zusammen.

Von diesen Voraussetzungen aus ist es nur natürlich, dass die Feinde des Herrschers und seiner Partei in den Moscheen verflucht wurden. Diese Sitte setzt die altarabischen Fluchkämpfe der Stämme fort, geht aber auch mit den byzantinischen kirchlichen Ketzerverfluchungen (vgl. Becker, *Islāmstudien*, I, 485) parallel. Der erste, welcher die offizielle Verfluchung der ‘Aliden auf dem Minbar der Ka‘ba einführt, soll Khālīd al-Kasri gewesen sein (*Chron. Mekka*, II, 36). Die gegenseitige Verfluchung der ‘Aliden und der Omayyaden verbreitete sich überall (vgl. Tabari, II, 12, 4 f.; *Aghānī*, 2. Kairiner Ausg., X, 102; Ibn Taghribirdi, I, 248; s. ferner Lammens, *Mo‘āwīa*, S. 180 f.). Sie wurde, wie das Segnen des Herrschers, von den *Kuṣṣās* vorgenommen (Makrizi, IV, 16); sie geschah aber sogar auch inschriftlich in der Moschee (Ibn Taghribirdi, II/11, ed. Popper, S. 63, 64; vgl. ferner Mez, *Renaissance*, S. 61). Noch im Jahre 284 wollte al-Mu‘taḍid die Verfluchung Mu‘āwiya’s auf den Manābir wieder einführen, gab es aber auf (Tabari, III, 2164). Die Verfluchungen wurden auch bei anderen Gelegenheiten benutzt; so liess Sulaimān den al-Hadjdjādī (*Chron. Mekka*, II, 37) und al-Mu‘tamid den Ibn Ṭūlūn auf den Manābir verfluchen (Tabari, III, 2048, 5 ff.), und andere Herrscher liessen die mu‘tazilitischen Ketzer auf den Predigtstühlen ver-

suchen (s. Mez, *a. a. O.*, S. 198; vgl. gegen Ibn Taimiya: Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 256). Ibn Battūta berichtet von stürmischen Drohungen von seiten Tausender bewaffneter Leute in einer Moschee in Baghdād, wo ein schi'itischer Khatib auf dem Minbar stand (II, 58).

Sehr nahe lag es, den Herrscher, in dessen Name die Freitagskhuṭba gehalten wurde, in derselben mit einem Segen zu erwähnen. Ibn 'Abbās soll als Statthalter Baṣra's zuerst einen solchen *Du'ā* über 'Alī gesprochen haben (Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*, Faṣl 37 Ende); es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Sitte im Anschluss an die gegenseitige Verfluchung der Omayyaden und 'Aliden entstanden ist; die Kuṣṣās, welche in den Moscheen die 'Aliden verfluchten, sprachen Gebete für die Omayyaden (Maḳrīzī, IV, 17). Unter den 'Abbāsiden war die Sitte der gewöhnliche Ausdruck der Loyalität gegen den Herrscher (Ibn Taghribirdi, II/1, 151). Nach dem Khalifen wurde der lokale Herrscher oder Statthalter erwähnt (*ebd.*, S. 156, 161); sogar in Baghdād wurde im Jahre 369 auf Befehl des Khalifen al-Tā'ī der tatsächliche Herrscher 'Aḍud al-Dawla im *Du'ā* erwähnt (Ibn Maskawaih, VI, 499; Kairo 1915, S. 396), und die Büyiden wurden überhaupt nach al-Maḳḍisī in den entferntesten Teilen des Reichs in der Khuṭba erwähnt (dies liegt auch in dem oben erwähnten Ausdruck *Khuṭba lahu*, wofür auch *'alaihi*; s. BGA, II, 20; III, 337, 338, 400, 472, 485; vgl. Glossar, s. v.). Es ist auch bezeugt, dass für den Thronfolger ein Gebet gesprochen wurde (Maḳrīzī, IV, 37; *K. al-Wuzarā'*, ed. Amedroz, S. 420). So wurde unter den Mamlūken auch der Thronfolger des Sultans erwähnt (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 101; II/11, 3). Unter den Fātimiden wurde sogar auf dem Minarett nach dem *Adhān al-Faḍr* Salām über die Herrscher gerufen (Maḳrīzī, IV, 45); dasselbe fand unter den Mamlūken statt (so 696 = 1297, als Lāḍīn erwählt worden war; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/11, 45). Das Gebet in der Khuṭba für den Fürsten hat unter den Gelehrten keine einstimmige Billigung gefunden (s. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, 214 f.).

Überhaupt war die Moschee und besonders das Minbar die Stelle, wo offizielle Kundgebungen stattfanden, so natürlich schon unter dem Propheten (Bukhārī, *Ṣaḫīḥ*, B. 70, 71). Das blutige Hemd 'Othmān's wurde am Minbar aufgehängt (Tabarī, I, 3255), Schreiben des Khalifen wurden hier vorgelesen (*ebd.*, III, 2084) Al-Walid verkündete auf dem Minbar den Tod zweier hervorragender Statthalter (Ibn Taghribirdi, I, 242); der Ausfall von Schlachten wurde in Khuṭben mitgeteilt (Yāḳūt, I, 647; *al-'Iḳd al-farīd*, II, Kairo 1321, S. 149 f.). Auch in der Fātimiden- und 'Abbāsidenzeit wurden Befehle und Kundgebungen, Steuererlasse u. a. vom Herrscher in der Hauptmoschee verkündet (Tabarī, II, 40; III, 2165; Ibn Taghribirdi, II/11, 68; Maḳrīzī, *Itt'āz*, ed. Bunz, S. 87 oben; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/11, 89; II/11, 44, 151), ebenso wie die Bestallung von wichtigeren Beamten auf dem Minbar vorgelesen wurde (Kindī, *Wulāt*, S. 589, 599, 603, 604 u. a.; Maḳrīzī, II, 246; IV, 43, 88); oft versammelten sich die Leute scharenweise in der Moschee, um eine offizielle Kundgebung zu hören (Kindī, *Wulāt*, S. 14; vgl. Dozy, *Gesch. d. Mauren in Spanien*, II, 170).

Nachdem die Stellung des Khalifen sich geändert hatte, wurde die Tradition noch insofern bewahrt,

als er bei besonderen Gelegenheiten vor allem bei Festen in der Hauptmoschee die Khuṭba hielt. So predigte der Fātimide al-'Aziz in der Hākimmoschee nach deren Vollendung (Maḳrīzī, IV, 55), und im Monat Ramaḍān predigte er in den drei Hauptmoscheen Kairos nacheinander (*ebd.*, S. 53; vgl. 61 f.; Ibn Taghribirdi, II/1, 482 ff.; ausnahmsweise auch in al-Rāshida: Maḳrīzī, IV, 63). Auch der 'Abbāsidenkhalife predigte bei Festen (so al-Rāḍī: Yāḳūt, *Udbā'*, II, 349 f.); ausnahmsweise folgte ein eifriger Khalife wie al-Muḥtadī (255) der alten Sitte und predigte jeden Freitag (Maṣ'ūdī, *Murūj*, VIII, 2). Noch der ägyptische Scheinkhalife predigte bei einzelnen Gelegenheiten (Maḳrīzī, IV, 94; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 138 f.). Obwohl die Moschee ihre alte politische Bedeutung in der späteren Geschichte einbüßte, hat sie doch den Charakter eines Versammlungsplatzes in öffentlichen Angelegenheiten nie gänzlich verloren. Davon zeugt die Geschichte al-Djabarti's, und noch in den letzten Jahren fanden in national-politischen Angelegenheiten in ägyptischen Moscheen grosse Versammlungen statt.

## 2. Die Moschee und die öffentliche Administration.

Die Administration wurde sehr früh aus der Moschee in einen besonderen *Diwān* oder *Madjlis* (s. Tabarī, *Gl.*, s. v.) verlegt, und Abmachungen und Verhandlungen fanden vielfach im *Ḳaṣr al-Imāra* statt (vgl. Tabarī, II, 230 f.). Aber wenn die finanzielle Administration öffentliche Versammlungen nötig hatte, benutzte auch sie die Moschee, was besonders für Ägypten nachgewiesen werden kann. Hier sass der Finanzdirektor in der 'Amrmoschee und versteigerte die Verpachtung der Domänen mit einem Ausruf und einigen Finanzbeamten als Helfern. Später „wurde der Diwān nach dem *Djāmi'* Aḥmed b. Tūlūn überführt“, aber noch nach 300 sass Abū Bakr al-Maḍharā'i bei solchen Gelegenheiten in der 'Amrmoschee. Unter den Fātimiden benutzte der Wazīr Yāḳūb b. Killis zuerst das Dār al-Imāra der Tūlūnidenmoschee (s. oben), später seinen eigenen Palast, und nachher wurde der *Ḳaṣr* des Khalifen benutzt (Maḳrīzī, I, 131 f.). In derselben Weise benutzte man unter Mu'āwiya die koptischen Kirchen, wo die Steuerkommission ihren Amtssitz aufschlug (*Papyrus Erzherzog Rainer, Führer durch die Ausstellung*, No. 577); und Ibn Roste (etwa 290 = 903) erzählt, dass die mit der Nilmessung Beauftragten, wenn sie die Steigung des Flusses beobachtet haben, sofort zur Hauptmoschee gehen und dort bei der einen *Ḥalka* nach der anderen das Resultat verkünden, während sie Blumen auf die Sitzenden werfen (BGA, VII, 116).

Die Verbindung mit der Administration fand auch darin ihren Ausdruck, dass die Finanzkasse, das *Bait al-Māl* (identisch mit dem *Tābūt*; Kindī, *Wulāt*, S. 70, 117), in der Moschee aufbewahrt wurde. In al-Fuṣṭāt baute der Finanzdirektor Usāma b. Zaid im Jahre 97 od. 99 in der 'Amrmoschee für Ägyptens *Bait al-Māl* eine auf Säulen ruhende *Ḳubba* vor dem Minbar. Eine Zugbrücke wurde zwischen ihr und dem Dache angelegt. Zur Zeit Ibn Roste's (etwa 300) konnte man sich noch unter der *Ḳubba* frei bewegen, aber 378—79 liess al-'Aziz darunter einen laufenden Brunnen aufstellen (BGA, VII, 116; Maḳrīzī, IV, 9, 11, 13; Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 136; Yāḳūt, III, 899). Von einem Versuch im Jahre 145, die Kasse zu stehlen,



berichtet al-Kindī (*Wulāt*, S. 112 f.). In den unruhigen Jahren um 300 liess der Walī al-Nūsharī aus Rücksicht auf die Kasse die Moschee zwischen den Šalāt-Zeiten schliessen, was man auch zur Zeit Ibn Roste's tat (Kindī, *Wulāt*, S. 266; *B G A*, VII, 116). Neue Zugänge zum Bait al-Māl teils von der Khizāna der Moschee, teils vom Diwān aus wurden im Jahre 442 geschaffen (Maḳrīzī, IV, 13).

In Kūfa befanden sich die *Buyūt al-Amwāl*, jedenfalls während der ersten Zeit im Dār al-Imāra (Ṭabari, I, 2489, 2491 f.); von Bašra aus wurde es im Jahre 38 während der Kämpfe nach der Moschee von al-Ḥuddān hin zugleich mit dem Minbar gerettet (*ebd.*, S. 3414 f.). In Palästina hatte jede Stadt in der Hauptmoschee eine ähnliche Anlage wie die 'Amrmoschee (*B G A*, III, 182). In Damaskus befand sich das Bait al-Māl in der westlichen der drei im Hofe der Omayyadenmoschee befindlichen Kubbā's; sie war aus Blei und ruhte auf 8 Säulen (*B G A*, III, 157; Ibn Ḍjubair, S. 264, 267; Ibn Baṭṭūṭa, I, 200 f.); sie wird noch heute *Kubbet el-Khaṣne*, „Schatzkuppel“ (früher *Kubbat 'Aṣiḥa*), genannt (vgl. Bäder, *Pal. u. Syr.*). Zur Zeit der beiden zitierten Reisenden handelte es sich nur um das Vermögen der Moschee. Eine ganz ähnliche Kūba fand Ibn Ḍjubair in der Hauptmoschee zu Harrān und sagt, dass sie von den Byzantinern herammt (S. 246). Auch in Āḏhar bāiḍjān hatte man in dieser Hinsicht die syrische Gewohnheit überall zur Zeit Ištakhri's eingeführt (*B G A*, I, 184); in Irānshahr befand sich in der Mitte des Hofes ein Haus mit Marmorsäulen und Türen (*B G A*, III, 316), was vielleicht auf eine ähnliche Sachlage hindeutet, und auch in Armenien wird von der Aufbewahrung des Bait al-Māl in dem Djāmi' zur Zeit der Omayyaden wie in Mišr und anderswo berichtet (*B G A*, II, 241). Die Kūba war gewöhnlich aus Blei und mit einer eisernen Tür versehen. Ibn al-Ḥādīdj betrachtet es als unrechtmässig, einen Diwān in der Moschee abzusperren, was dasselbe sei wie sie zu verbieten. Das deutet darauf, dass die Sitte noch zu seiner Zeit lebendig war.

Die Bemerkung Ibn Ḍjubair's über Harrān legt es nahe, dass hier wieder eine byzantinische Erbschaft vorliegt. Wahrscheinlich ist es das zur *piscina* gehörende Gebäude (s. oben), das die Muslime auf diese Weise praktisch verwendet haben. Denn die Kasse (συνκλέριον) hatten die Byzantiner im Palast, und ob die Schatzkammer der Kirche (σκηνοφυλάκιον) so untergebracht war, ist zweifelhaft (vgl. Franz Dölger, in *Byzantinisches Archiv*, Heft 9, 1927, S. 26, 34).

### 3. Die Moschee als Gerichtsstelle.

Dass der Prophet in seiner Moschee auch in rechtlichen Sachen urteilte, ist selbstverständlich (s. Bukhārī, *Aḥkām*, B. 19, 29 u. a.; vgl. *Šalāt*, B. 71, *Kluṣūmāt*, B. 4); er konnte aber auch anderswo urteilen (*ebd.*, passim). Im Ḥadīth wird berichtet, dass einige Kāḍi's der älteren Zeit (Shurāih, al-Sha'bi, Yahyā b. Ya'mar, Marwān) neben dem Minbar, andere (al-Ḥasan, Zur'ā'a b. Awfā) auf dem Platze neben der Moschee urteilten (Bukhārī, *Aḥkām*, B. 18). Die Sitte konnte sich um so mehr halten, als auch die Kirchen auf dieselbe Weise benutzt wurden (Josua Stylites, ed. Wright, Kap. 29; vgl. Mez, *Renaissance*, S. 223). Das Richten war zunächst Sache des Herrschers, er musste aber Helfer haben, und schon Omar

wird der Kāḍi Abū Bakr's genannt (Ṭabari, I, 2135), und verschiedene von 'Omar angestellte Richter werden erwähnt (*B G A*, VII, 227); unter 'Othmān soll 'Abd Allāh b. Ma'sūd Richter und finanzieller Leiter von Kūfa gewesen sein (Ibn Kūtaiba, *Ma'arīf*, ed. Wüstenfeld, S. 128). Andererseits wird der von Marwān im Jahre 42 für Medina ernannte 'Abd Allāh b. Nawfal der erste Kāḍi im Islām genannt (Ṭabari, III, 2477); für das Jahr 132 wird bezeugt, dass der medinische Kāḍi in der Moschee urteilte (*ebd.*, S. 2505). In Bašra soll al-Aswad b. Sari' al-Tamīm gleich nach der Anlage der Moschee (also im Jahre 14) in ihr als Kāḍi gewirkt haben (Balādhuri, S. 346). In der ersten Zeit wollte 'Omar einen Kāḍi erwählen, der auch vor dem Islām als Richter fungiert hatte (Kindī, *Wulāt*, S. 301 f.; Suyūṭi, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 86). Sogar der christliche Dichter al-Akḥṭal konnte in der Moschee zu Kūfa als Schiedsrichter auftreten (s. Lammens, *Mo'awia*, S. 435 f.).

In al-Fustāt wurde schon im Jahre 23 oder 24 von 'Amr b. al-'Āṣi auf 'Omar's Befehl ein Kāḍi namens Kais ernannt (Suyūṭi, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 86; Kindī, *Wulāt*, S. 300 f.). Der Kāḍi hielt seine Sitzungen in der 'Amrmoschee, aber nicht ausschliesslich dort. Der Kāḍi Khair b. Nu'aim (120–27) hielt seine Sitzungen teils vor seiner Wohnung, teils in der Moschee, und für die Christen auf den zur Moschee führenden Stufen (Kindī, *Wulāt*, S. 351 f.). Ein Nachfolger (177–84) nahm die prozessierenden Christen mit in die Moschee (*ebd.*, S. 391); von einem anderen Richter (205–11) wird berichtet, dass er in der Moschee keine Sitzungen halten durfte (*ebd.*, S. 428). Es scheint, dass der Kāḍi seinen Sitz selbst wählen konnte. Ein im Jahre 217 fungierender Richter sass im Winter in der grossen Säulenhalle, den Rücken gegen die Kibla-Mauer gewandt, im Sommer im Šahn in der Nähe der westlichen Wand (*ebd.*, S. 443 f.). Während der Fātimidenzeit war das nordöstliche Nebengebäude der 'Amrmoschee dem Richter vorbehalten. Dieser, vom Jahre 376 an Kāḍi 'I-Kuḍāt genannt (vgl. Suyūṭi, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 91; Kindī, *Wulāt*, S. 590), sass am Dienstag und Samstag in der Moschee und sprach Recht (Maḳrīzī II, 246; IV, 16; vgl. Kindī, *Wulāt*, S. 587, 589; vgl. Nāṣir Khosraw, *Safar-Nāma*, Übers. Schefer, S. 149).

In Baghdād sass der Richter der Oststadt zur Zeit Ya'qūbi's in deren Hauptmoschee (*B G A*, VII, 245), in Damaskus hatte der Vizekāḍi im IV. Jahrhundert einen besonderen Riwāk in der Omayyadenmoschee (*B G A*, III, 158), und auch die Notare (*al-Shurūfiyyūn*) sassen in der Omayyadenmoschee am Bāb al-Sa'āt (*ebd.*, S. 17). In Nišābūr hielt man jeden Montag und Donnerstag *Madjlis al-Ḥukm* in einer besonderen Moschee (*ebd.*, S. 328). Allmählich bekam der Richter einen eigenen *Madjlis al-Ḥukm* (vgl. Suyūṭi, *Ḥusn*, II, 96), und im Jahre 279 wollte al-Mu'taḍid den Kāḍi's verbieten, in den Moscheen Sitzungen abzuhalten (Ibn Taghribirdī, II/1, 87 oben, jedoch viell. *Kāṣṣ* zu lesen; s. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 164, Anm. 4); auch im Dār al-'Adl wurde Recht gesprochen (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/11, 79). Jedoch verlor das Gerichtsverfahren nicht sobald die Verbindung mit der Moschee. Unter den Fātimiden hatte man die Sitte eingeführt, dass der Kāḍi in seiner Wohnung Sitzungen abhielt, aber der gleich nach 400 gewählte Ibn al-'Awwām hielt sie wieder in dem Djāmi' ab, und zwar am Bait al-Māl oder in einem Nebenraum

(Kindi, *Wulāt*, S. 612; vgl. Ibn Taghribirdi, II/1, ed. Popper, S. 69; Kalkashandī, *Ṣubḥ al-ʿAshāʾ*, III, 487; für 439 = 1046: Nāsir-i Khosraw, ed. Schefer, S. 51 [Text], S. 149 [Übers.]). In Mekka befand sich das *Dār al-Kādi* in unmittelbarer Verbindung mit der Moschee (Ibn Džubair, S. 104). Im VIII. Jahrhundert wohnte Ibn Baṭṭūṭa in einer Moschee (Madrasa) in Shirāz Gerichtsverhandlungen eines berühmten Juristen bei (II, 55, 63; vgl. auch Ibn al-Ḥādīd, *al-Madkhal*, II, 54 unt.), und in Damaskus hielt der *shāfiʿitische* Oberkādi seine Sitzungen in der Madrasa ʿĀdiliya ab (so Ibn Khallikān, Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 22; vgl. auch für Ägypten: *ebd.*, S. 87, II/1, 253), die Vizekādi's sassen in al-Madrasa al-Zāhiriya (Ibn Baṭṭūṭa, I, 218); das Urteil konnte sogar in der Madrasa vollstreckt werden (*ebd.*, S. 220). Während der Mamlukenzeit kam es in Ägypten auch vor, dass man eine kleine Moschee als Madjlis für Richter benutzte (Maḳrīzī, IV, 270; Ibn Duḳmāḳ, S. 98 oben); Ibn Khaldūn hielt gerichtliche Sitzungen in al-Madrasa al-Šālihiya (*ʿIbar*, VII, 453).

Auch ein Mufti war oft, besonders in den grossen Moscheen; angestellt; er sass dann zu bestimmten Zeiten in einer *Ḥalka li 'l-Fatwā*, so z. B. in Kairo (al-Ḳazwīnī: Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, 182; Djalāl al-Dīn: *ebd.*, S. 187), in Tunis (Zarkashī, *Chronique*, Übers. Fagnan, in *Rec. Mém. Soc. Arch. Constantine*, XXI (1895), 197, 202, 218, 248). In Baghdād war Abū Bakr al-Dīnawarī (gest. 405) der letzte, welcher in der Maṣṣūr-moschee nach dem Madhhab des Sufyān al-Thawrī Fatwā's abgab (Ibn Taghribirdi, II/1, ed. Popper, S. 120).

## F. Die Moschee als Lehrstelle.

### 1. Die islāmischen Studien in den Moscheen bis zum Ende der Fātimidenzeit.

Die durch den Islām angeregte neue Wissenschaft war durch ihre Natur mit der Moschee verbunden. Das Erlernen und das Verstehen des Korān's war der Ausgangspunkt, und daran knüpfte sich das Ḥadīthstudium, wodurch das richtige muslimische Handeln festgestellt werden sollte. Der Prophet wurde oft über Glauben und Handeln befragt, in oder ausserhalb der Moschee (Bukhārī, *ʿIlm*, B. 6, 52; 23, 24, 26, 46). Nach dem Tode des Propheten fragte man in derselben Weise seine Genossen, und das theoretische Studium mit Sammeln und Ordnen der Ḥadīthe begann, wie es besonders von Goldziher dargelegt worden ist. Dieser Prozess spiegelt sich in den Ḥadīthen selbst wider. Nach diesen hat man schon den Propheten selbst nach Ḥadīthen gefragt (*ebd.*, B. 4, 14, 33, 50, 51, 53); der Prophet sitzt in der Moschee von einer *Ḥalka* umgeben und belehrt die Zuhörer; diese wiederholen die Ḥadīthe dreimal, bis sie sie gelernt haben (*ebd.*, B. 8, 30, 35, 42). Die Notwendigkeit des ʿIlm wird stark hervorgehoben, und das *Talab al-ʿIlm* empfohlen; ein Mann wird als Vorbild erwähnt, weil er wegen eines einzigen Ḥadīth die Reise eines Monats unternahm (*ebd.*, B. 19—22; vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 32 f., 175 f.). Man spürt vielleicht jüdischen Einfluss, wenn das Lernen mit dem Wassertrinken verglichen wird (Bukhārī, *ʿIlm*, B. 20; vgl. *Sprüche*, XVIII, 4; *Pirkē Abōth*, I, 4, 11) und die Lehrer *Rabbāniyūn* genannt werden (Bukhārī, *ʿIlm*, B. 10). Es bildet sich eine besondere Klasse, *Ahl al-ʿIlm*, welche die Kenntnisse in den Ländern herumtragen

(*ebd.*, B. 7). Sie sammeln die Leute um sich, um ihnen zunächst die notwendigsten Grundzüge der Forderungen des Islām beizubringen; eine derartige *Mawʿiza* hielt ʿAbdallāh jeden Donnerstag, und nur das eine Mal, um die Leute nicht zu ermüden (*ebd.*, B. 12). In dieser einfachen Form von Unterricht, welche sich von erbaulichen Ermahnungen nicht unterschied, liegt der Keim des islāmischen Studiums. Der Lehrer *dhakkara* die Zuhörer; sonst heisst es *fakkaha* oder *ʿallama*, und die Kenntnisse bilden ʿIlm oder *Hikma* (*ebd.*, B. 15). Solche Kenntnisse erhielten die Stämme durch den Propheten (*ebd.*, B. 25) und durch ausgesandte Lehrer. Im Jahre 17 schickte ʿOmar Korānlehrer in jede Gegend und befahl den Leuten, jeden Freitag in der Moschee zu erscheinen. Das komplizierte Wesen der Studienobjekte bildete nicht nur an den Hauptstätten des Islām eine Gelehrtenzunft, sondern auch einen systematischen Unterricht. Der typische Gelehrte war neben dem *Kāri* noch immer der *Muḥaddith* (*ebd.*, B. 29), wenn auch neue Wissenschaften in den alten Kulturländern bald hinzukamen, so besonders die Sprachstudien und in Verbindung damit das Studium der alten Poesie, die philosophischen und spekulativen Wissenschaften, Logik usw. Schon der Gelehrte der alten Zeit wurde auch *Faḳīh* genannt (Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, 131; Tabarī, II, 1183, 1266; *Aghānī*, VIII, 89; Ibn Saʿd, V, 167 usw.). Auch nach dem Hinzukommen der neuen Wissenschaften blieb die Moschee die hauptsächlichste Lehrstelle. Dazu mag beigetragen haben, dass die alten christlichen Länder gewohnt waren, die Studien in Verbindung mit Klöstern und Kirchen zu treiben (über die mit der Apostelkirche in Konstantinopel verbundene Hochschule s. A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, II (1908), 17 ff.).

Vom wissenschaftlichen Madjlis in der medizinischen Moschee hört man im I. Jahrh. (*Aghānī*, I, 48; IV, 162 f.). Der von ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzīz als Mufti nach Ägypten geschickte Yazīd b. Abī Ḥabīb (gest. 128) wird als erster erwähnt, welcher in Ägypten die Wissenschaft bekannt machte (Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, 131); er wird mit einem anderen als Lehrer des al-Laith erwähnt (Kindi, *Wulāt*, S. 89), und dieser, nach dessen Aussagen Fatwā's abgegeben wurden, hatte in der Moschee seine *Ḥalka* (*Husn*, I, 134). Schon vorher hatte ʿOmar II. den Nāfiʿ, einen Mawlā Ibn ʿOmar's, nach Ägypten geschickt, um ihnen die *Sunan* beizubringen (*ebd.*, S. 130). Ebenso schickte er einen tüchtigen Korānrezitator nach dem Maghrib als Kādi, um die Leute die *Qirāʾa* zu lehren (*ebd.*, S. 131). So wurde der Unterricht von oben her in der Weise geordnet, dass geeignete Leute das Lehren als Nebenamt hatten. Von Anfang an war der Unterricht in Ägypten wie sonst mit der erbaulichen Ermahnung eng verbunden. Die ersten Lehrer der Moscheen waren die *Ḳuṣṣāṣ*, in der Regel Kādi's, deren Reden sich mit gottesdienstlichen Pflichten und Korāninterpretation beschäftigten (s. C 3). Ihr *Mawʿiza* bildete die direkte Fortsetzung der erbaulichen Belehrung der alten Genossen (vgl. Bukhārī, *ʿIlm*, B. 12). Der in der Amrmoschee begründete Unterricht hielt sich durch die Jahrhunderte. Im III. Jahrh. lehrte hier al-Šāfiʿi bis zu seinem Tode (240) den ganzen Vormittag verschiedene Fächer (Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, 134; Yāqūt, *Udabāʾ*, VI, 383). Das Fikḥstudium trat besonders nach ihm in die erste Reihe, und die grossen Lehrer gaben zugleich



Fatwa's ab (vgl. *Husn*, I, 182: 'Abd Allah al-Kazwini, gest. 315; I, 183: 'Abd al-Rahmān al-Rāzi, gest. 339). Im Jahre 326 (938) hatten die Shāfiiten und die Malikiten je 15, die Hanafiten 3 Kreise in der 'Amrmoschee (Ibn Sa'id, ed. Tallquist, S. 24). Der Malikite Muḥammad al-Na'ālī (gest. 380) hatte so viele Zuhörer, dass sie 17 Säulen mit ihrem Kreis einnahmen (*Husn*, I, 207). Im IV. Jahrh. erwähnt al-Makḍisi die Kreise (*Ḥalaḳ*) von *Fuḳahā*, *Ḳurra* und *Ahl al-Adab wa l-Ilkma*, die in der 'Amrmoschee sitzen (*BGA*, III, 205; vgl. für das V. Jahrh.: Naṣir-i Khosraw, ed. Schefer, S. 50 [Text], S. 148 [Übers.]). Ebenso erwähnt er, dass die Anhänger Abū Ḥanīfa's in al-Masjdīd al-Aḳṣā Sitzungen mit *Dhikr* (was hier etwa Vortrag heissen muss) halten, wo sie aus einem Heft lesen, und die *Fuḳahā* sitzen überhaupt in palästinischen Moscheen zum Lehren zwischen den Ṣalāt's (*BGA*, III, 182). Im III. Jahrh. erzählt Ibn al-Faḳih, wie die *Fuḳahā* in den Moscheen von Sidjistan, Balkh und Herāt sitzen, während die Leute sich um sie drängen (*ebd.*, II, 317). Auch die Maḏhāhib, die später ihre Bedeutung verloren, hatten ihre Kreise in den Moscheen. So hatten nach al-Makḍisi die Dāwūdiya Studienkreise in Fars (*ebd.*, III, 439) und sogar die Awzā'iya ein Maḍjlis in der Omayyadenmoschee (*ebd.*, S. 179).

Die arabischen Sprachstudien wurden in den Moscheen eifrig getrieben. Das Interesse der alten Araber für den sprachlichen Ausdruck bewährte sich auch im Islām; der 95 gestorbene Faḳih Sa'id b. al-Musaiyab (vgl. Tabari, II, 1266) diskutierte in seinem Maḍjlis in der Moschee zu Medina arabische Dichtkunst; es war aber noch einigen auffallend, dass Gedichte in der Moschee behandelt wurden (*Aghāni*, I, 48; IV, 162 f.). Im Jahre 256 diktierte al-Tabari nach Aufforderung die Gedichte des al-Tirmidhī neben dem Bait al-Māl in der 'Amrmoschee (Yāqūt, *Udabā*, VI, 432 unt.). In der Hauptmoschee Baṣra's sassen die *Aṣḥāb al-'Arabiya* für sich und wurden von Ḥamād b. Salama (gest. 167 oder 169) aufgesucht, während er den Ḥasan al-Baṣrī sitzen liess (*ebd.*, IV, 135). In Granada hören wir von einem Naḥwī, der viele Schüler in dem Djāmi' sammelte (Maḳkārī, II, 254); in Tunis wurden in dem Djāmi' Zaitūna sogar die Maḳāmen Ḥariri's im VIII. Jahrh. gelesen (Zarkashī, Übers. Fagnan, in *Rec. Soc. Arch. Constantine*, 1894, S. 111). In Baghdād hielt al-Kisā'i seine Vorlesungen in der nach ihm genannten Moschee, wo nach der Morgensalāt seine Schüler sich vor ihn hinsetzten (Yāqūt, *Udabā*, IV, 243 f.). Von einer Tafsirvorlesung in der Hauptmoschee derselben Stadt hören wir um etwa 200 (*ebd.*, VII, 105). Daneben behielt das Ḥadīthstudium immer noch seine Bedeutung (Wüstenfeld, *Schāfi'i*, III, 362). Die Maṣūrmoschee blieb die vornehmste Lehrstelle, das Ziel der Gelehrten (Yāqūt, *Udabā*, I, 246 f.). Wenn ein Reisender nach einem neuen Ort kam, konnte er zuversichtlich nach dem Djāmi' gehen, um Ḥadīthvorlesungen beizuwohnen (*BGA*, III, 415, in Sūs). In Mekka las z. B. al-Shāfi'i (Yāqūt, *Udabā*, VI, 391), in Medina der 234 verstorbene Ibn Ishāḳ (*ebd.*, S. 400, 401). In Damaskus hören wir von jemand, der im III. Jahrh. in der Hauptmoschee die *Ḳirā'a* vortrug (Suyūṭī, *Husn*, I, 182), und von einem anderen, Abū Ṭāhir al-Iskandarānī (gest. 359), welcher am selben Ort Ḥadīth vortrug (*ebd.*, I, 183). Die Lehrer zogen von einem Ort zum anderen. Maki b. Abi Ṭālib kam aus Kaṣrawān nach Miṣr, Mekka und Ḳurṭuba; am letzterwähnten Ort hielt

er sich im Jahre 393 (1003) in zwei Riwāk's der Masjdīd al-Nukhaila auf, später in der Hauptmoschee, wo er *Ḳirā'a* vortrug, nachher in einer anderen Moschee, und er wurde wegen seines 'Ilm sehr viel aufgesucht (Yāqūt, *Udabā*, VII, 174). Schon früh hört man von besonderen Wohnungen (die sicher auch Lehrstätten gewesen sind) für die Ḳorānkenner, denn nach al-Wāḳidi wohnte 'Abd Allāh b. Umm Makṭūm in Medina im *Dār al-Ḳurra* (Suyūṭī, *Husn al-Muḥādara*, II, 142).

Wie aus den erwähnten Beispielen hervorgeht, widmete man sich nicht nur in den Hauptmoscheen, sondern auch in anderen Moscheen den Studien. In Ägypten waren nicht nur die 'Amrmoschee, sondern auch die späteren Hauptmoscheen bedeutende Unterrichtsstätten. In der Tūlūnidenmoschee fing gleichzeitig mit deren Gründung ein Schüler al-Shāfi'i's an, Ḥadīth vorzutragen (*Husn al-Muḥādara*, II, 139). Während der Fātimidenzeit fuhr man in dieser Weise fort. Im Jahre 361 (972) war die Azharmoschee vollendet. Kurz danach trug der neue shī'itische Ḳāḍī, 'Alī b. al-Nu'mān, hier das Fikhsystem seiner Richtung vor; 378 machten al-'Aziz und sein Wazīr Ya'qūb b. Killis für 35 Lehrer Stiftungen, so dass sie ausser jährlichen Gehältern in einem neben der Moschee gebauten grossen Haus ihre Wohnungen hatten (Maḳrīzī, IV, 49; Sulaimān Raṣād al-Ḥanafi, *Kanz al-Djawhar fi Ta'rikh al-Ashar*, S. 32 ff.). Gleich nach der Gründung der Ḥākimmoschee hielten die *Fuḳahā* auch hier Kollegs (*taḥallāḳa*: Maḳrīzī, IV, 55). Auch in der 519 gegründeten fātimidischen al-Aḳmar-Moschee wurde von Anfang an unterrichtet (*ebd.*, S. 77).

Wir können also feststellen, dass die Moscheen von Anfang an durch die Jahrhunderte Lehranstalten waren, dass Gelehrte vereinzelt in der Moschee wohnten, und dass es daneben unter den Fātimiden und wahrscheinlich viel früher besondere Gelehrtenhäuser gab. So entspricht die Moschee zugleich Kirche, Rathaus und Schule, z.T. Hospiz. Sie war deshalb ein öffentlicher Versammlungsort der Stadt. Naṣir-i Khosraw beschreibt 439 (1047) lebhaft das bunte Volksleben der 'Amrmoschee, wo nach ihm täglich 5000 Leute verkehren, darunter Lehrer, Ḳorānrezitatoren, Studenten, Fremde, Schreiber, die Wechsel und Kontrakte ausfertigen usw. (ed. Schefer, Text, S. 50 und Übers., S. 148). Es war deshalb eine Ausnahme, wenn die Ṣakhamoschee nur Montags und Freitags geöffnet war (Sauvage, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 54), was auch bei ganz wenigen anderen Heiligtümern vorkam; ebenso wenn man bisweilen aus Rücksicht auf das *Bait al-Māl* die Moschee nur für das Gebet öffnete. Das Volk forderte zu jeder Zeit, zu ihr unbeschränktem Zutritt zu haben (vgl. Maḳrīzī, IV, 54).

## 2. Besondere wissenschaftliche Institutionen.

In den Beschreibungen der grösseren Moscheen werden öfters auch die Bücherschätze erwähnt. Diese Bücher wurden allmählich durch Stiftung gesammelt, und es kam häufig vor, dass ein Gelehrter seine Sammlung den *Muslimin* oder *Ahl al-'Ilm* stiftete (so al-Khaṭīb al-Baghdādī: Yāqūt, *Udabā*, I, 252; vgl. IV, 287). Halb öffentlich waren viele andere Bibliotheken. Diese ergänzten oft die Moscheebibliotheken dadurch, dass sie Bücher enthielten, für welche sich die Moscheen wenig interessierten, und zwar die der hellenistischen Wissenschaft, vor allem Logik, *Falsafa*,

Geometrie, Astronomie, Musik, Medizin und Alchemie; diese wurden *al-ʿUlūm al-ḳadīma* (so schon für die vorislāmische Zeit Ibn Abī ʿUsaibʿa, I, 113) oder *ʿUlūm al-Awāʾil* genannt (s. über sie Goldziher, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1915, Phil.-Hist. Kl., N<sup>o</sup>. 8, Berlin 1916). In erster Reihe ist hier die in Baghdād von al-Maʾmūn (198—202) gestiftete Akademie, *Bait al-Ḥikma*, zu erwähnen. Diese erinnert an die ältere in Gundēšāpūr gestiftete Akademie, woher übrigens schon Maṣnūn der Gorgios b. Gabriʿel als Spitalleiter gerufen hatte; er übersetzte auch griechische Bücher (Ibn Abī ʿUsaibʿa, I, 123 f.). In der neuen Akademie befand sich eine grosse Bibliothek, und sie wurde durch die Übersetzungen, welche von geeigneten Leuten auf dem erwähnten Gebiete vorgenommen wurden, vermehrt; ausserdem war ein astronomisches Observatorium mit diesem Institut, in welchem die Gelehrten auch Wohnung hatten, verbunden (*Fihrist*, ed. Flügel, S. 243; vgl. Ibn al-Kifṭī, *Taʾrīkh al-Ḥukamāʾ*, S. 98). Als der Khalīfa al-Muʿtaḍid (279—89) sich einen neuen Palast baute, liess er in einem Nebengebäude Wohnungen und Räume einrichten für Gelehrte jeder Wissenschaft, die Gehälter erhielten, um andere zu belehren (Makrīzī, IV, 192, 2 ff.; Suyūṭī, *Husn al-Muḥāḍara*, II, 142 oben).

Reiche Privatleute setzten diese Bestrebungen fort. Der im Jahre 275 verstorbene ʿAlī b. Yahyā, genannt al-Munadǧǧīm, besass einen Palast mit einer Bibliothek, die von Wissbegierigen aus allen Ländern besucht wurde; unentgeltlich konnten sie in dieser *Ḳhiṣānat al-Ḥikma* genannten Institution in allen Wissenschaften Studien treiben; besonders war die Astronomie bevorzugt (Yāḳūt, *Uḍabāʾ*, V, 467). Ausserdem schenkte al-Munadǧǧīm noch dem Faṭḥ b. Ḳḥāḳān eine ganze Bibliothek (*ebd.*, S. 459 unt.; über al-Ṣūlī's Bibliothek s. *ebd.*, VII, 136, 11 ff.). In Mawṣil hatte Dǧaʿfar b. Muḥammed al-Mawṣilī (gest. 323) ein *Dār al-ʿIlm* mit Bibliothek gegründet, in welcher die Studierenden täglich in allen Wissenschaften arbeiteten und sogar Papier gratis erhielten. Der Besitzer hielt daselbst Vorträge über Dichtung (*ebd.*, II, 420). In Šīrāz besuchte im IV. Jahrh. al-Makḍisī eine von ʿAḍud al-Dawla (367—72) gebaute grosse Bibliothek, wozu angesehene Leute Zutritt hatten. Die Bücher waren in Schränken geordnet und in Katalogen verzeichnet; und die Bibliothek (*Ḳhiṣānat al-Kutub*) wurde von einem Direktor (*Wakīl*), einem Assistenten (*Ḳḥāzin*) und einem Inspektor (*Mušrif*) verwaltet (*G B A*, III, 449; vgl. kurz nachher Yāḳūt, *Uḍabāʾ*, V, 446, 12 ff.). Im IV. Jahrh. stiftete ein gewisser Ibn Sawwār sowohl in Baṣra wie in Rām-Hurmuz ein grosses *Dār al-Kutub* mit Pensionen für die darin arbeitenden Gelehrten; in Baṣra hielt ein *Šaiḫ* zugleich Kollegs (*Mudarris*) über muʿtazilitisches Kalam (*G B A*, III, 413, 18). In al-Raiy gab es zur selben Zeit ein *Bait al-Kutub* mit mehr als 400 Kamelladungen Bücher, die in einem zehnbändigen *Fihrist* verzeichnet waren, darunter viele šhiʿitische (Yāḳūt, *Uḍabāʾ*, II, 315, 9 ff.). Im Jahre 383 stiftete der Wazīr Sābūr b. Ardāšīr in al-Karkḥ ein *Dār al-ʿIlm* mit grosser Bibliothek für die Gelehrten (Ibn Taghribirdī, ed. Popper, S. 51, 16 f.; Ibn al-Aṭḥīr, IX, Kairiner Ausg., S. 35, 7).

Viele von den Bibliotheken waren stark šhiʿitisch geprägt, aber keineswegs ausschliesslich. Was die *ʿUlūm al-Awāʾil* betrifft, interessierten sich, wie oben erwähnt, die ʿAbbāsiden dafür, und der Omayyade Ḳhalīd b. Yazīd b. Muʿāwīya studierte Al-

chemie und Medizin neben Ḥadīth (Ibn Taghribirdī, I, 246, 5; Yāḳūt, *Uḍabāʾ*, IV, 165). Aber die Verbindung zwischen den šhiʿitischen Systemen und der hellenistischen Wissenschaft, wovon z.B. die *Ikḥwān al-Ṣafā* zeugen, hat vielleicht das Interesse für dies Gebiet der Wissenschaft bei den Šhiʿiten nachhaltiger beeinflusst als bei den Sunniten. In Kairo stifteten die Fātimiden ähnliche Institutionen im šhiʿitischen Interesse. Im Palast hatten sie eine Bibliothek, welche die grösste des Islām gewesen sein soll. Es waren da 40 Magazinräume, und alle Wissenschaften waren vertreten; z.B. hatten sie 1200 Exemplare von al-Ṭabari's Geschichte und 18000 Bücher von „den alten Wissenschaften“ (Makrīzī, II, 253—55). Der Wazīr Yaḳūb b. Killis gründete eine Akademie mit Stipendien für Gelehrte und spendete dafür monatlich 1000 Dināre (Yahyā b. Saʿīd, ed. Tallquist, Fol. 108a; Ibn Ḳhallikān, *Wafayāt*, Kairo 1310, II, 334; vgl. Makrīzī, IV, 192, 21). Sie wurde überstrahlt von dem 395 (1005) durch al-Ḥākim gegründeten Wissenschaftshaus (*Dār al-ʿIlm* od. *Dār al-Ḥikma*). Es war am nördlichen Ende des Westpalastes gelegen und enthielt Bibliothek und Lesesaal sowie Räume für Versammlungen und Unterricht. Bibliothekare, Assistenten mit ihren Dienern verwalteten es, und Gelehrte hatten Stipendien, um dort zu studieren; alle Wissenschaften waren vertreten, ausser den spezifisch islāmischen auch Astronomie, Medizin usw. Ähnliche Institutionen errichtete al-Ḥākim in al-Fustāt (Makrīzī, II, 334 ff.; nach Ibn Duḳmāk, ed. Vollers, S. 80, 5 v.u., existierte noch zu seiner Zeit [etwa 800] ein *Dār al-ʿIlm* genanntes Gebäude in al-Fustāt). Im Jahre 435 sah al-Sanbadī in Kairo eine Bibliothek mit 6500 Büchern über Astronomie, *Handasa* und *Falsafa* und 2 Globen (Ibn al-Kifṭī, S. 440, 13 f.). Von dem im Institut getriebenen Unterricht erfahren wir nicht viel, gelegentlich hören wir von jemand, der arabische Philologie vortrug (Kindī, *Wulāt*, S. 610, 15). Aber die ganze Institution war mit der šhiʿitischen Propaganda eng verbunden, was daraus erhellt, dass sie vom Daʿī ʿl-Duʿāt verwaltet wurde, und er hielt darin jeden Montag und Donnerstag Sitzungen mit den Gelehrten (Makrīzī, IV, 226; Kaḷashandī, *Ṣubḥ al-Aʿshāʾ*, III, 487), gelegentlich war er Ḳāḍī (Kindī, *Wulāt*, S. 600, 11). Ein ähnliches Missionsinstitut (*Dār al-Daʿwa*) errichtete 507 der Emīr Faḳḥr al-Mulk in Haleb (Ibn Taghribirdī, ed. Popper, S. 360, 17). Wir dürfen annehmen, dass diese Institute auch zur Verrichtung der Ṣalāt eingerichtet waren.

Mit dem *Dār al-Ḥikma* setzt der Islām unzweifelhaft hellenistische Traditionen fort. Al-Makrīzī erwähnt auch für die vorislāmische Zeit ein *Dār al-Ḥikma*, wo die ägyptischen Gelehrten arbeiteten (IV, 377, 4); ebenso nennt Ibn Abī ʿUsaibʿa die vorislāmischen ägyptischen Lehranstalten, wo hellenistische Wissenschaften getrieben wurden, *Dār al-ʿIlm* (I, 104, 16, 24; auch wird Athen *Dār Ḥikmat al-Yūnāniyyin* genannt: *G B A*, II, 135, 14), und die Ähnlichkeit mit dem alexandrinischen Museion, das u.a. in Pergamon und Antiochia Nachahmer fand (John W. H. Walden, *The Universities of Ancient Greece*, New York 1919, S. 48—50), liegt auf der Hand. Das Institut al-Ḥākim's wurde wegen politisch-religiöser Streitigkeiten vom Wazīr al-Afdal geschlossen, aber kurz nachher (517 = 1123) vom Wazīr al-Maʾmūn in einem anderen Gebäude, südlich vom Ostpalast, wieder eröffnet (Makrīzī, II, 313, 337, 17 ff.). Aber damals war



das Institut schon bedeutend verringert worden. Während der Hungerjahre unter al-Mustanşir war die Bibliothek geplündert worden; ein Augenzeuge sah 461 (1068), wie 25 Kamele aus der Palastbibliothek Bücher fortschleppten (Maḳrīzī, II, 254; vgl. Wüstenfeld, *Fätimidenchalißen*, S. 261). Vollkommen aufgehoben wurde das Institut, als die Fätimiden abgesetzt wurden (567 = 1171). Šalāḥ al-Dīn liess 10 Jahre hindurch alle Schätze des Palastes, darunter die Bücher, verkaufen. Viele wurden verbrannt, in den Nil geworfen oder auf einen grossen Haufen, der mit Sand bedeckt wurde, geschleudert, wodurch ein ganzer „Bücherhügel“ entstand, und die Soldaten machten sich Schuhsohlen aus den kostbaren Bänden. Die Angabe der Zahl der veräusserten Bücher variiert zwischen 120 000 und 2 Millionen; aber viele wurden für neue Bibliotheken gerettet. Der Kaḍī al-Faḍīl soll für sich 120 000 Bände erworben haben (Maḳrīzī, II, 253—55; Abū Shama, *Kitāb al-Rawḍatayn*, Kairo 1287, I, 200, 268). Šalāḥ al-Dīn erlaubte es übrigens auch einem Interessenten, z.B. die *Khizānat al-Kutub* in Haleb zu plündern (Yāḳūt, *Udabāʾ*, VII, 20). Dieses Vorgehen gegen die Bibliotheken war nicht ein Ausdruck der Büchermüdigkeit (welche bei Yāḳūt, *Udabāʾ*, V, 389 f. bezeugt wird), sondern eine Reaktion gegen die Šhiʿiten.

### 3. Entstehung und Verbreitung der Madrasa.

Während das *Dār al-ʿIlm* genannte Institut in den Fätimidenländern sich zu šhiʿitischen Propagandastätten entwickelte, entstand die Madrasa im Osten aus ähnlichen sunnitischen Institutionen. Auffallenderweise richtete al-Hākim im Jahre 400 in Kairo ein sunnitische *Dār al-ʿIlm* ein. Hier wohnten zwei mālikitische Gelehrte, die Unterricht erteilten und um sich Fikh- und Ḥadīthgelehrte sammelten (Ibn Taghribirdī, II/II, ed. Popper, S. 64, 105, 106; al-Dhahabī, *Duwal al-Islām*, Haidarābād 1337, I, 186). Da der Unterricht (s. das ersterwähnte Zitat) im Dījāmī vor sich ging, wird das Institut mit dieser, wahrscheinlich der ʿAmrmoschee, verbunden gewesen sein. Es verdankte seine Existenz aber nur einer vorübergehenden Laune, und nach 3 Jahren wurde das Institut aufgehoben und die beiden Gelehrten hingerichtet. Mit der erwachenden Lebenskraft der Sunna, besonders in šhāfiʿitischer und ḥanafitischer Form, entstanden dagegen im Osten viele Lehranstalten, die eine ausgesprochene sunnitische Tendenz hatten; die Sunna musste eben im Osten im IV. Jahrh. mit anderen Richtungen die Macht teilen (BGA, III, 323, 365, 415). Viele Lehrer bauten sich ein eigenes Haus, wo sie Ḥadīth diktierten und über Fikh Vorlesungen hielten, so ein im Jahre 420 gestorbener Lehrer in Merw (Wüstenfeld, *Imām Šhāfiʿī*, II, 232); der 277 (890) geborene Abū Ḥatīm al-Bustī gründete in seiner Heimat eine Schule mit Bibliothek samt Wohnungen und Stipendien für fremde Studierende (*ebd.*, S. 163). In ʿAmul baute al-Rūyānī (gest. 502) eine Schule; er diktierte selbst in der Moschee, auch in al-Raiy (*ebd.*, III, 245). In Ṭabarān wurde für al-Ḥatīmī (gest. 393 = 1003) eine Schule gebaut (*ebd.*, II, 202). In Baghdād stiftete al-Ismaʿīlī (gest. 396 = 1006) für Fikhstudien zwei Lehrstellen, von welchen al-Isfarāʾīnī, der sonst in der Moschee des Ibn al-Mubarak las, die eine, al-Bāfi die andere übernahm (*ebd.*, S. 204; vgl. S. 217). Der in Ghazna

im Jahre 463 gestorbene Philologe und Hidjāʾdichter al-Zawzanī wohnte in einer Madrasa al-Suyūṭī mit anderen Gelehrten (Yāḳūt, *Udabāʾ*, VI, 409).

Besonders in Nisābūr, wo auch in der Moschee Studien eifrig getrieben wurden (z. B. Wüstenfeld, *Šhāfiʿī*, III, 236), entstanden viele derartige Institutionen. So wurde für den šhāfiʿitischen Fikhlehrer al-Sāʿigh al-Nisābūrī (gest. 349 = 960) eine eigene Schule gebaut (*ebd.*, II, 156; vgl. 160). Abū ʿAlī al-Husainī (gest. 393) gründete selbst für seinen Ḥadīthunterricht eine Schule, die von 1 000 Schülern besucht wurde (*ebd.*, S. 203); ähnliches tat der 406 gestorbene Ibn Furak (*ebd.*, S. 216) und im Jahre 437 Abu ʿl-Kāsim al-Kūshairī (*ebd.*, III, 284), und für Rukn al-Dīn al-Isfarāʾīnī (gest. 418 = 1027) wurde eine Schule gebaut, die alle früheren übertraf (*ebd.*, II, 229). So kann schon al-Maḳḍīsī im IV. Jahrh. die hervorragenden Madāris Irānshahr's loben (BGA, III, 315). In der ersten Hälfte des V. Jahrh. befanden sich in Nisābūr vier besonders berühmte Madāris: al-Madrasa al-Baihaḳīya, von al-Baihaḳī (geb. 384) gegründet, und zwar als er 441 in Nisābūr Lehrer geworden war (Wüstenfeld, *Šhāfiʿī*, III, 270; mit Unrecht setzt also al-Suyūṭī ihre Gründung vor die Geburt Nizām al-Mulk's [im Jahre 408]; s. *Husn*, II, 141), al-Saʿīdiyya, vom Emir Naṣr b. Subuktakin (Gouverneur in Nisābūr 389) gegründet, ferner eine von Abū Saʿd Ismāʿīl al-Astarābādī und eine für den Lehrer Abū Ishāḳ al-Isfarāʾīnī gebaute. Ferner entstand hier auch für den Imām al-Ḥaramain al-Djuwainī eine Nizāmiya, von Nizām al-Mulk gegründet (Maḳrīzī, IV, 192; Suyūṭī, *Husn al-Muḥāḍara*, II, 141 f.). Von besonderer Bedeutung wurde es endlich, dass Nizām al-Mulk (456—85 Wazir der Seldjuḳensultane Alp Arslān und Malik Šhāh) in Baghdād die berühmte al-Madrasa al-Nizāmiya gründete; der Bau wurde 457 angefangen, und am 10. Dhu ʿl-Ḳaʿda 459 (Sept. 1067) wurde sie eingeweiht. Sie war für den šhāfiʿitischen Lehrer Abū Ishāḳ al-Shirāzī gegründet; er weigerte sich aber zunächst, den Ruf anzunehmen, weil der Boden angeblich mit Unrecht erworben war, und Abū Naṣr Ibn al-Šabbāgh übernahm die ersten 20 Tage die Stelle (*ebd.*; und Wüstenfeld, *Šhāfiʿī*, III, 297; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Kairo, I, 143 f.).

Die muslimischen Geschichtsschreiber sind bei der Geschichte der Madrasa in Verlegenheit. Nizām al-Mulk hat den Ruf, ihr Gründer zu sein. Al-Maḳrīzī und al-Suyūṭī wenden aber ein, dass schon vor ihm Madāris vorhanden waren und erwähnen die vier oben genannten; wie wir gesehen haben, bedeuten auch sie keine Neuerung. Al-Subki vermutet (sagt al-Suyūṭī), das Neue wäre, dass Nizām al-Mulk für die Schüler Stipendien stiftete. Auch dies war keine absolute Neuerung, wie aus dem obigen hervorgeht. Aber die eifrige Tätigkeit des Nizām al-Mulk wurde der Anfang einer neuen Blüte der Madrasa: die Mächtigen interessierten sich jetzt für sie, und der von ihm verwendete Typus, Schule mit Wohnung und Unterhalt für die Studierenden, wurde nach ihm der herrschende. Dass auch die älteren Schulen einen Gebetraum enthielten, also moscheeartig waren, darf man voraussetzen. Der uns bekannte Typus der Schule ist als vollständige Moschee gebaut. Da auch die älteren Moscheen Wohnungen, welche oft von Studierenden benutzt wurden, enthielten, gibt es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Schule und gewöhnlicher Moschee; nur sind die Schulen speziell auf Studien und Unterhalt der Schüler

ingerichtet. Diesen Charakter drückt der Name, *Madrasa*, plur. *Madāris*, aus; es ist eine genuine arabische Bildung aus dem vom Hebr. oder Aram. übernommenen *darasa* „lesen“, „studieren“ (Sūra LXVIII, 37 u. a.; Kumait, *Hāshimiyāt*, ed. Horovitz, S. 53, 18; *Aghānī*, XIV, 2. Kairiner Ausg., S. 78; vgl. *dārasa* „lehren“: Bukhārī, *Bad'u l-Wahy*, B. 5 u. a.; „studieren“: *Kāmil*, ed. Wright, S. 171), woraus auch *Bait Midrās* vom jüdischen Lehrhaus (Bukhārī, *Djizya*, B. 6; Ibn Hishām, S. 383, 388); es liegt also eine Analogie zur Bildung des Wortes Masdjid vor (vgl. übrigen Fleischer, *Klein. Schriften*, II, 122 f.; Nöldeke, *Neue Beiträge z. sem. Sprachw.*, S. 38).

Gleichzeitig mit und kurz nach der Zeit des Nizām al-Mulk verbreitete sich die Madrasa in 'Irāk, Khurāsān, al-Djazīra usw. Er selbst begnügte sich nicht mit den beiden in Nisābūr und in Baghdād gegründeten. Eine *Madrasa Nizāmiya* gab es ferner in Balkh (Wüstenfeld, *Shāfi'ī*, III, 240), in Mawṣil (*ebd.*, S. 319), in Herāt, wohin al-Shāshī (gest. 485 = 1092) aus Ghazna berufen wurde (*ebd.*, S. 310), in Merw (Yāqūt, IV, 509). Ibn al-Shabbāgh, der vor Shīrāz weichen musste, erhielt von Nizām al-Mulk die Zusage, dass er für ihn eine Madrasa in Baghdād errichten wolle, was durch den Tod des Gelehrten (im Jahre 477) vereitelt wurde (*ebd.*, S. 304). Der Nebenbuhler des grossen Wazirs, Tādī al-Mulk (gest. 486 = 1093), gründete in Baghdād eine *Madrasa Tādīya* (*ebd.*, S. 311). Auch in Nisābūr entstanden gleichzeitig andere Madāris, so durch den 463 gestorbenen al-Manī'ī, der auch eine Moschee gründete (*ebd.*, S. 277), und eine Shāṭibiya (*ebd.*, S. 327). In Merw unterrichtete der 484 gestorbenen al-Sam'ānī in einer shāfi'tischen Madrasa (*ebd.*, S. 321; vgl. oben). In Merw al-Rūdh errichtete der 512 gestorbenen Aḥmed al-Manī'ī eine Madrasa (*ebd.*, S. 326).

Die durch Nizām al-Mulk im V. Jahrhundert hervorgerufene Blüte der Madāris hielt sich noch lange im Osten. Für Baghdād erwähnt im VI. Jahrhundert Ibn Djubair (580 = 1184) etwa 30 Madāris, alle im östlichen Stadtteil gelegen, vor allem die 504 erneuerte Nizāmiya (*Rihla*, S. 229). 631 (1234) gründete der Khalīf al-Mustansir die prächtige Mustansiriya als Schule für die vier Riten mit je einem Lehrer und 75 Studenten, ferner einem Lehrer für Kor'an und einem für Hadīth sowie einem Arzt. Damit verbunden waren Bibliothek, Bad, Hospital und Küche; am Eingang befand sich eine Uhr; daneben war ein Garten, wo der Khalīf in einem Pavillon (*Manṣara*) die Anlage übersehen konnte (vgl. Le Strange, *Baghdād*, S. 266 ff.; Wüstenfeld, *Akademien der Araber*, S. IV und 29). Sowohl die Nizāmiya wie die Mustansiriya überlebten die Verwüstung Baghdād's durch Hülāgū, und werden Anfang des VIII. Jahrhunderts beide von Ibn Baṭṭūta erwähnt (II, 108 f.); das Gebäude der letzterwähnten existiert noch. Ausserdem sind noch 10 im VIII.—IX. Jahrhundert bekannt, darunter die noch existierenden Madrasat 'Abd al-Kādir al-Djilānī (688 = 1286), Madrasat Abi Hanifa (ungefähr gleichzeitig) und al-Mirdjāniya (758 = 1357), die für Shāfi'iten und Hanafiten für Kor'an und Hadīth gestiftet wurden. Ausser diesen dreien bestehen noch 7 im XVII. und XVIII. Jahrh. gestiftete Madāris in Baghdād (L. Massignon, *Les Medresehs de Bagdad*, in *B I F A O*, VII, 1909, S. 77–86; die Inschriften ders. in *M I F A O*, XXXI, 1912). Obwohl die Tataren 699 (1300) viele Madāris verwüsteten (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*,

II/II, 163 f.), zeigt Ibn Baṭṭūta, dass es im VIII. Jahrh. im Osten blühende Lehranstalten gab. In Wāsiṭ war eine Madrasa, deren Spezialität *Tadwīd al-Kur'ān* war; in ihr gab es 300 Kammern für fremde Studierende (II, 3). In Tustar verwendete der Sultan ein Drittel der Einnahmen für die Madrasa's und Klöster (II, 31), und in Shīrāz und anderen persischen Städten fand er Madāris vor (II, 62 und oft.). Für Nisābūr erwähnt er vier neben der Hauptmoschee liegende Madāris (III, 80); nach Hāfiz Abrū (ca. 820 = 1417) hatte diese Stadt noch unter den 'Abbāsiden 8 Madāris, und er erwähnt 17, in welchen shāfi'tisches Fikh gelehrt wird (Nāṣir Khosraw, *Safarnāma*, ed. Schefer, S. 281). Für Merw erwähnt um 600 Yāqūt vorübergehend ausser der Nizāmiya die durch Abū Sa'd Muḥ. b. Maṣnūr al-Mustawfi (gest. 494), gegründete Madrasa, ferner die 'Amidiya und die Khātūniya (IV, 509). In Persien baute man noch im XVIII. Jahrh. grosse Madāris, und sie existieren da noch in der neueren Zeit (E. G. Browne, *A Year amongst the Persians*, 1916, S. 104, 217 f.). Obwohl die Institution eine Zeitlang eine sunnitische Tendenz vertrat, konnte sie natürlich ohne weiteres von Shī'iten übernommen werden. 728 (1328) fand Ibn Baṭṭūta in Mashhad 'Alī eine grosse shī'itische Madrasa vor (I, 415). Auch die Mongolen bauten Madāris, so Karaka Khān, der Nachfolger Djingiz Khān's (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 56). Die Mutter Hülāgū's baute in Bukhārā zwei Madrasa's, wo täglich je 1000 Schüler studierten (*JA*, 4. Ser., XX, 389). Die grösste Blüte der Madāris in Zentralasien fällt in die Zeit der Timūriden, vor allem in Samarkand, wo Timūr „nach indischer Weise“ einen Djāmi' und seine Frau eine Madrasa bauten (Ibn 'Arabshāh, *Vita Timuri*, ed. Manger 1767, S. 444 ff.; s. ferner Diez, *Kunst der islam. Völker*, S. 99 ff.).

In den Städten Mesopotamiens und Syriens verbreitete sich die Bewegung vom V. Jahrh. an. Nūr al-Din b. Zengī gründete Madāris für Shāfi'iten in Damaskus, Haleb, Hamā, Hims, Ba'albek (*JA*, 9. Ser., III, S. 428; vgl. 488; Makrizi, IV, 192). Kamāl al-Din (gest. 572) gründete eine Madrasa in Mawṣil, zwei in Naṣībīn und eine in Damaskus (Wüstenfeld, *Shāfi'ī*, S. 317). Takī al-Din, der Brudersohn Ṣalāḥ al-Din's, gründete eine Madrasa in al-Ruhā (Makrizi, IV, 195, 14). Ibn Djubair, der 578 (1183) bis 587 (1191) reiste, erwähnt in Naṣībīn 2 (S. 240), in Ḥarrān 1 (S. 247), in Haleb 1 grosse hanafitische und 4–5 andere (S. 253), in Hamā 3 (S. 257), in Hims 1 (S. 258), in Damaskus etwa 20, vor allem die grosse al-Nūriya (S. 283, 8 f., 284, 4), in Mawṣil 6 oder mehrere (S. 236, 1 f.); eine Madrasa in der letzterwähnten Stadt war in zwei Stockwerken gebaut mit einem Dar al-Hadīth im Erdgeschoss (Ibn Abi Uṣaibi'a, II, 204, im Jahre 585).

Besonders wichtig war die Entwicklung in Damaskus. Darüber sind wir unterrichtet durch *Tanbih al-Tālib aw Irshād al-Dāris* von Muḥyi l-Din al-Nu'aimi (gest. 927 = 1521), dessen Exzerpt durch 'Abd al-Bāsiṭ al-'Ilmawī (gest. 1059 = 1649) von Sauvare veröffentlicht worden ist (*JA*, 9. Ser., III–VII) und schematisch schon von Fleischer nach Mikhā'il Meshāka (*Kl. Schriften*, III, 306 ff. = *Z D M G*, VIII (1854), 346 ff.; vgl. III (1849), 123; ein paar kleine Abweichungen zwischen den Publikationen Fleischer's und Sauvare's kommen vor). Schon ca. 400 wurde hier ein *Dar al-Kur'ān*, al-Rishā'iya, gegründet (*JA*, 9. Ser., III, 262), und die erste Madrasa für Fikhstudien war die ḥana-



fitische Šādiriya, die 491 (1097) von Šudjā' al-Dawla Šādir neben der Omaiadenmoschee gegründet wurde (*ebd.*, IV, 266); ihr folgte noch vor 520 die ebenfalls hanafitische Tarkhāniya (*ebd.*) und 514 die šāfi'tische Amiriya, vom Atābek Amm al-Dawla gegründet (*ebd.*, III, 395), ferner die hanbalitische Šarifiya, von einem 536 gestorbenen Gelehrten gegründet (IV, 467), die von einer Prinzessin 526 erbaute hanafitische Khātūniya extra muros (*ebd.*, S. 254), die von einem 528 gestorbenen Šaiḫ gegründetete hanbalitische al-ʿOmariya (*ebd.*, S. 473; vgl. Fleischer, *Kl. Schr.*, III, 328). Eine grossartige Tätigkeit entfalteten hier die beiden Herrscher Nūr al-Dīn b. Zangī (541—60 = 1146—63) und Šalāḥ al-Dīn (570—89 = 1174—93) sowie ihre Emire und Verwandten. Nūr al-Dīn gründete ein *Dār al-Ḥadīth*, al-Nūriya (*ebd.*, III, 280), von šāfi'tischen Madāris: al-Šalāhiya (*ebd.*, S. 414), al-Uṣrūniya (*ebd.*, S. 428), al-ʿImādiya (*ebd.*, S. 430), al-Kallāsa (*ebd.*, S. 439), und er fing den Bau von ʿAdiliya (vollendet von al-Šāliḥ) an (*ebd.*, S. 423); als hanafitische Madrasa die grosse und die kleine Nūriya (*ebd.*, IV, 388, 291). Ferner baute unter ihm ein Emīr die Asadiya für Šāfi'ten und Hanafiten (*ebd.*, III, 387), ein anderer eine šāfi'tische Mudjahidiya innerhalb und eine ausserhalb der Stadt (*ebd.*, S. 440); von hanafitischen Madāris baute ein Emīr al-Dukākī zwei: al-Balkhiya und al-Nāshiya (*ebd.*, IV, 245 f.), ein Sklave Nūr al-Dīn's die Raihāniya (i. J. 565 *ebd.*, S. 259), ein Emīr die Mu'niya (i. J. 555: *ebd.*, S. 281); eine Dame baute eine hanbalitische Madrasa mit *Dār al-Ḥadīth*, al-ʿAlima (*ebd.*, S. 477), ein 596 gestorbener hanbalitischer Šaiḫ die Musāmiriya (Fleischer, *a.a.O.*, S. 329). Šalāḥ al-Dīn baute die niedergebrannte šāfi'tische Kallāsa wieder auf (ʿA, 9. Ser., III, 439) und gründete selbst die mālikitische Šalāhiya und eine mālikitische Zāwiya in der Omaiadenmoschee (*ebd.*, IV, 460 f.). Ferner wurden unter seiner Herrschaft gebaut: Ein *Dār al-Ḥadīth* von al-Kādi ʿl-Fāḍil (*ebd.*, III, 277), eine Madrasa für Šāfi'ten und Hanafiten, al-ʿAdhrawiyya, von seiner Tochter oder Bruders Tochter i. J. 580 (*ebd.*, S. 425), 6 šāfi'tische Madāris (*ebd.*, S. 391, 399 f., 403, 435, 442), etwa 5 hanafitische, darunter eine von seiner (früher Nūr al-Dīn's) Frau gegründete (*ebd.*, IV, 256, 266, 277, 284 f.). Die Gründungen wurden im VII.—IX. Jahrh. fortgesetzt, so dass al-Nuʿaimi im ganzen aufrechnen kann: 7 *Dār al-Kurʿān*, 16 *Dār al-Ḥadīth* (eine, die Kuṣiyya, fehlt bei Fleischer), 3 sowohl für Korʿān wie Ḥadīth, 60 šāfi'tische (davon 2 auch für Hanafiten; bei Fleischer fehlen N<sup>o</sup>. 16 und N<sup>o</sup>. 30), 52 hanafitische (davon 2 auch für Šāfi'ten; bei Fleischer fehlt eine von diesen, die Dammāghiyya, die unter den šāfi'tischen als Dabbāghiyya verzeichnet ist), 4 mālikitische und 10 hanbalitische Madāris (bei Fleischer fehlt eine der beiden Diya'iyya, dagegen hat er al-Musāmiriya), ausserdem 3 Madāris al-Ṭibb, die alle dem VII. Jahrh. angehören. Die Stifter waren hauptsächlich Herrscher und Emire, aber auch Kaufleute und nicht wenige Gelehrte kommen vor, daneben auch Frauen. Wie im Osten wurde, besonders in älterer Zeit, eine Madrasa oft für einen bestimmten Gelehrten gestiftet (*ebd.*, III, 400, 488), und auch hier kam es vor, dass ein Gelehrter selbst sein Haus als Madrasa stiftete (al-Dawla'iyya, *ebd.*, S. 403, vgl. 439; IV, 470). Nach Mikhā'il Meshāka waren zu seiner Zeit (1848) diese Madāris so gut wie alle verschwunden oder wurden als Wohnhäuser verwendet, weil ihre Stiftungen ver-

schwunden waren; nur 5 gab es noch zu seiner Zeit (Fleischer, *a.a.O.*, S. 3 07—11).

In Jerusalem führte Šalāḥ al-Dīn die Madrasa ein. Er stiftete 585 (1189) hier die Khānakāh Šalāhiya, 587 für einen bestimmten Gelehrten die Zāwiya Khataniya südlich von al-Akṣā, und 588 verwandelte er die St.-Annakirche in al-Madrasa al-Šalāhiya; 589, 593 und 598 bauten Emire ähnliche Institute, und im VII.—IX. Jahrh. entstanden noch eine ganze Reihe. Nach Mudjir al-Dīn (gest. 927 = 1521) lagen von Madāris und Klöstern (die teilweise auch in derselben Weise wie die Madāris verwendet wurden) 31 in unmittelbarer Verbindung mit dem Haramgebiete, 29 in dessen Nähe, 16 in grösserer Entfernung. Von diesen sind etwa 40 ausdrücklich als Madrasa, eine als *Dār al-Kurʿān* und eine als *Dār al-Ḥadīth* bezeichnet (Sauvage, *Hist. Jérus. et Hébr.*, 1876, S. 139 ff.; v. Berchem, *Corpus*, II, 1; vgl. für Šalāḥ al-Dīn: Ibn Khallikān, *Wafāyāt*, II, Kairo 1310, S. 402 f.). In Hebron gab es jedenfalls eine Madrasa, die des al-Malik al-Nāṣir (Sauvage, *a.a.O.*, S. 23).

Šalāḥ al-Dīn hat nach Nizām al-Mulk den grössten Ruf als Verbreiter der Madrasa. Dies beruht vor allem darauf, dass seine eifrige Bautätigkeit in Ländern stattfand, die in der islamischen Welt eine hervorragende Bedeutung erhielten: Syrien mit Palästina und Ägypten. Schon vor dem Fall der Fātimiden gründete er im Jahre 566 in der Nähe von der ʿAmmoschee al-Nāṣiriya für Šāfi'ten und al-Kamhiya für Mālikiten; für Šāfi'ten ferner al-Sharifiya (nach dem Lehrer auch Madrasat Zain al-Tudjdjār genannt) und vor allem die grosse al-Šalāhiya oder al-Nāṣiriya (für die Identität der Namen vgl. Makrizi, IV, 251 mit Suyūṭi, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 142 f.) neben dem Mausoleum al-Šāfi'i's; ausserdem stiftete er eine Madrasa neben dem Mashhad al-Ḥusain und im Jahre 572 eine hanafitische Madrasa, al-Suyūfiya, und er verwandelte die Wohnung eines Emirs Sa'd al-Su'adā in ein Khānakāh (Suyūṭi, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 141 f.; Makrizi, IV, 192 ff.; Ibn Khallikān, II, 402 f.). Mit dieser Tätigkeit vereinigte sich die seiner Umgebung. Sein Wazīr, al-Kādi ʿl-Fāḍil, errichtete im Jahre 580 al-Fāḍiliya für Šāfi'ten, Mālikiten und für Ikrā' (Makrizi, IV, 197), ein Bruder al-Saifiya (*ebd.*, S. 199), ein anderer, al-Malik al-ʿAdil, Madrasat al-ʿAdil (*ebd.*, S. 195), sein Brudersohn Takī al-Dīn errichtete in Kairo für Šāfi'ten Manāzil al-ʿIzz oder al-Taḳāwiya (*ebd.*, S. 194; Ibn Dukmāk, S. 93) und ausserdem in al-Faiyūm zwei (Makrizi, IV, 195). Andere Emire und ihre Verwandten folgten seinem Beispiel (s. *ebd.*, S. 196, 199 f.), und auch ein Kaufmann, al-Arsūfi, gründete eine Madrasa im Jahre 570 (*ebd.*, S. 194). Ibn Djubair, der unter Šalāḥ al-Dīn Ägypten bereiste, spricht von mehreren Madāris in Alexandria (*Rihla*, S. 42) und vor allem von der neben dem Grabe al-Šāfi'i's befindlichen, die wie eine ganze Stadt aussah (*ebd.*, S. 48).

Während der Zeit der Aiyūbiden und Mamlūken vermehrte sich die Zahl der Madāris ausserordentlich. An der Strasse Bain al-Kaṣrain erhoben sich auf dem Boden des alten Fātimiden Schlosses in Kairo zwei ganze Reihen von Madāris (vgl. P. Ravaisse, in *MMAF*, I, 1889, S. 409 ff., Tafel 3). In der Regel lag die Madrasa in der Häuserreihe. Ibn Dukmāk erwähnt, dass in Kairo nur zwei frei liegen (S. 98). Sowohl al-Nuʿaimi wie Ibn Duk-

māk bezeichnen mehrere Madāris (und Masādjid) als *maʿallaqa*, d. h. über dem Erdgeschoss befindlich. Der im Anfang des VIII. Jahrh.'s reisende Ibn Baṭṭūta fand Madāris auch in den kleinen Städten vor, so in Dimyāt, Munyat b. Kḥaṣib, Kīnā, Kūṣ, Asnā (I, 65, 96, 106, 108). Ibn Duḥmāk (S. 92—9) gibt etwa für das Jahr 800 eine Liste von 24 Madāris; diese ist offenbar ganz unvollständig; andererseits enthält sie 9 Namen, die nicht bei al-Maḥrizi vorkommen. Dieser (gest. 845 = 1442) erwähnt 73 Madāris, davon 14 für Shāfiʿiten, 4 für Mālikiten, 10 für Ḥanafiten, 3 für Shāfiʿiten und Mālikiten, 6 für Shāfiʿiten und Ḥanafiten, 1 für Mālikiten und Ḥanafiten, 4 für die vier Riten, 2 ausschliesslich als *Dār al-Ḥadīth* verwendet, während der Ritus für 25 unerwähnt ist und 4 Schulen unvollendet blieben; von diesen Madāris sind nach seiner Angabe etwa 13 vor 600, 20 im VII. Jahrh., 29 im VIII. Jahrh. und 2 nach 800 gegründet. Zu den beiden Ḥadīth-Schulen (al-Kāmilīya vom Jahre 622 und al-Kharūbiya etwa 780, s. IV, 201, 211 f.) kommt die von Ibn Duḥmāk (S. 99) erwähnte al-Marāghīya hinzu. Bemerkenswert ist das Zurücktreten der Ḥanbaliten und, im Verhältnis zu Damaskus, die grosse Zahl der Schulen, die mehrere Riten umfassen. Die erste ägyptische Madrasa, die alle vier Riten vertrat, war al-Sālihiya, gegründet 640—41 durch al-Malik al-Sāliḥ (Maḥrizi, IV, 209 f.), wohl nach dem Muster der al-Mustanṣiriya.

Zur Zeit Ṣalāḥ al-Dīn's wurde die Madrasa auch im Hidjāz eingeführt. Im Jahre 579 baute der Statthalter von ʿAden in Mekka eine Madrasa für die Ḥanafiten, und im folgenden Jahre wurde ebenda eine shāfiʿitische Madrasa gestiftet (*Chron. Mekka*, II, 104). Bis zum Anfang des IX. Jahrh.'s werden 11 Madāris erwähnt (*ebd.*, S. 104—7), es kamen aber nachher neue hinzu (*ebd.*, III, 177 f., 211 f., 225 f., 351 ff., 417). Im XVIII. Jahrh. ist aber ihre Benutzung nach dem ursprünglichen Zweck gänzlich in Verfall geraten (s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 229 ff.). Auch in Medina wurden Madāris gebaut (Wüstenfeld, *Medina*, S. 58, 98, 112).

In Kleinasien verbreitete sich die Madrasa unter den Seldjūken; die ältesten bekannten stammen aus dem VII. Jahrh. So in Konya: Sirāli Madrasa vom Jahre 640 (1242/3), Karaṭai Madrasa 649 (1251/2) und Indjeminareli Madrasa 674 (1275/6) (Cl. Huart, *Konia*, 1897, S. 156, 160, 178; Fr. Sarre, *Reise in Kleinasien*, 1896, S. 48 f., 51 ff.; R. Hartmann, *Im neuen Anatolien*, 1928, S. 106 ff.). In Siwās stammen drei Madāris aus dem Jahre 670 (1271/2), und zwar die Šāhibiya oder Gök-Madrasa, von Fakhr al-Dīn gegründet, die des Muẓaffar Barūdīrdi und die des Shams al-Dīn Muḥammad. Die ersterwähnte ist wahrscheinlich mit dem von Ewliyā beschriebenen *Dār al-Tadris* identisch, in welcher 80 Zimmer in zwei Stockwerken verteilt waren (s. v. Berchem, *Corpus*, III/1, S. 18 ff., 26 ff., 31 ff.). In Diwrigi ist in der 626 (1228/9) erbauten Djamīʿ Ahmed Shāh eine Madrasa eingebaut (*ebd.*, S. 71 f., 80). Etwa 733 (1333) fand Ibn Baṭṭūta überall in Kleinasien, auch in kleineren Städten Madāris vor (II, 260, 267, 269, 283, 296 f., 340, 343 u. a.); die Bautätigkeit wurde unter den Osmanen fortgesetzt (vgl. Huart, *Konia*, S. 59, 92, 109; Sarre, *Reise in Kleinasien*, Index; R. Hartmann, *a. a. O.*, S. 24 f.).

Nach Nordafrika kam nach al-Kirfās die Madrasa schon zur Zeit Ṣalāḥ al-Dīn's, insofern es darin heisst, dass der Almohade Yaʿqūb b.

Yūsuf (580—95 = 1184—99) in Ifrikiya, Maghrib und al-Andalus Moscheen, Spitäler und Madāris baute (Tornberg, *Annales Regum Mauritaniae*, Upsala 1843, I, 143); diese Mitteilung ist aber nicht näher spezifiziert. Die maghribinische Madrasa war ausschliesslich malikitisch. In Tunis wurden unter den Ḥafṣiden (625—941 = 1228—1534) viele Madāris errichtet, als älteste die Madrasat al-Maʿraḍ etwa 650. In der Tunis-Chronik (Zarkashī, *Chronique des Almohades et des Hafṣides*, Übers. E. Fagnan, in *Rec. Notices et Mém. Soc. Arch. Constantine*, XXI, 1895, s. Index) werden 11 erwähnt, darunter Madrasat ʿUnḳ al-Djamaʿ 742 (1344), Madrasat Ibn Taḥradīn, von einem Gelehrten gestiftet (gest. 766 = 1364), Madrasa Shammāʿiya (vor 734 = 1333; s. *a. a. O.*, S. 105, 106, 221), Madrasat Belḥalfawīn 796 (1393) (*ebd.*, S. 183) und 6 aus dem IX. Jahrh. (s. *a. a. O.*, Index; vgl. auch Marçais, *Manuel d'Art Musulman*, II, 500, N<sup>o</sup>. 2). Ibn Baṭṭūta erwähnt Anfang des VIII. Jahrh.'s die Madrasat al-Kutubiyīn (I, 20). Von Madrasa's der Almohaden gibt es keine Spur, und die Mitteilung des Kirfās darüber stimmt nicht mit anderen Quellen. Die erste Madrasa im Maghrib war nach Ibn Marzūḳ, *Musnad*, die vom Mariniden Abū Yūsuf Yaʿqūb b. ʿAbd al-Ḥakḳ (656—85 = 1258—86) in Fās 684 gebaute Madrasat al-Ṣaffārīn (auch al-Ḥalfāʿiyyīn; s. die Edition von Lévi-Provençal, in *Hespéris*, V, 1925, S. 34 [arab.] = S. 44 [fr.]). In Fās baute danach Abū Saʿīd (720—31) und sein Sohn Abū ʿl-Ḥasan (731—49) mehrere Madāris: M. al-Madina al-baiḍāʾ (= M. Dār al-Makhzen in Fās djadīd) 721 (1321); M. al-Šihridj 723 (1321); M. al-ʿAttārīn 725 (1325), danach M. al-Wādī und 747 (1346/7) M. Miṣbah, nach dem Lehrer genannt; und der nächste Marinide Abū ʿInān (749—59) baute 756 (1385) die Būʿanāniya (Tornberg, *Annales Reg. Maur.*, I, 280 unt.; Ibn Marzūḳ, in *Hespéris*, V, 34 und 68; Ed. Pauty, *ebd.*, III, 1923, S. 515 ff.; Bel, *Inscriptions de Fès*, in *JA*, 11. Ser., X, 1917; XII, 1918; Marçais, *Manuel d'Art Musulman*, II, 1927, S. 465 ff.). Diese marinidischen Madāris bestehen alle noch; verschwunden ist M. al-Lebbādīn (Bel, *JA*, 11. Ser., X, 148); die M. al-Šihridj bestand aus einer grösseren und einer kleineren; die letzterwähnte ist jetzt die M. al-Šāfiʿiyyīn (*ebd.*, S. 215 f.). Unter den Šarifen sind wieder neue hinzugekommen, vor allem die M. al-Šharrāṭīn im XI. (XVII.) Jahrh., jetzt die grösste in Fās (*ebd.*, S. 114; Bel schreibt *Shaghghaṭīn*). Auch in anderen Städten baute Abū ʿl-Ḥasan Madāris: in Tāza, Miknāsa, Salā (742 = 1340), Ṭandja, Sabta, Anfā, Azammūr, Āsfā, Āghmāt, Marrākush, al-Ḳaṣr al-kabir, al-ʿUbbād bei Tilimsān (747 = 1346/7), Tilimsān und al-Djazaʿir (Ibn Marzūḳ; *Hespéris*, V, 35 bzw. S. 69). Die von Miknāsa wurde durch den Sohn Abū ʿl-Ḥasan's, Abū ʿInān, vollendet. Auch dieser Herrscher entfaltete auf diesem Gebiet eine lebhafteste Tätigkeit (Ibn Baṭṭūta, I, 84). In Tilimsān hatte schon vorher der Zaiyānide Abū Hammū Mūsā I. 710 (1310) eine Madrasa errichtet, und vor 737 stiftete Abū Tāshfin das nach ihm benannte ähnliche Institut (Marçais, *Monuments Arabes de Tlemcen*; ders., *Manuel d'Art Musulman*, 1927, II, 483, 515).

In Spanien gab es nach Ibn Saʿīd (VII. = XIII. Jahrh.) keine Madrasa; der gelehrte Unterricht fand in den Moscheen statt (al-Maḳḳarī, ed. Dozy, I, 136); aber im folgenden Jahrh. wurde



jedenfalls eine grosse Madrasa gestiftet, und zwar in Granada durch den Naṣriden Yūsuf Abu 'l-Ḥadj-djādī i. J. 750 (1349) (Almagro Cardenas, in *Boletín de la Real Acad. de la hist.*, XXVII. 490; Marçais, *a. a. O.*, S. 517).

Nach Ibn Sa'īd standen die Leute der Wissenschaft in al-Andalus in hoher Achtung; auch bauten die Mariniden im Maghrib eifrig ihre Madāris, um die Wissenschaft zu fördern. Der 688 (1289) reisende al-'Abdārī fand aber weder in Tilimsān, noch in al-Djazzā'ir, noch in Constantine (mit einer Ausnahme) Interesse für die Wissenschaft; dies fand er erst in Tunis (JA, 5. Ser., IV, 1854, S. 154, 157, 158, 161, 169). Das hängt sicher damit zusammen, dass die Madrasa damals schon in Tunis eingeführt war. Aber eine nachhaltige Förderung der Studien im Westen wurde auch durch die Madrasa nicht erzielt. Ibn Kḥaldūn (gest. 808 = 1406) bezeugt die Verbreitung der Madāris in Tunis und Maghrib, bedauert aber den Untergang der Bildung. In al-Andalus ist muslimische Kultur im Verschwinden begriffen, und nach dem Rückgang von Kūrtuba und Kairawān steht die Bildung im Maghrib auf niedriger Stufe; während die alten Lehrstätten im 'Irāk nichts mehr bedeuten, ist Kairo ein Herd der Wissenschaft, wohin alle streben, und auch in Persien blühen die Studien (*Mukaddima*, Kairo 1322, S. 342—44, *Faṣl* 6, No. 2). Dieser Rückgang der Studien wurde aber bald eine allgemeine Erscheinung. Es fehlte der Wissenschaft an innerem Leben, und das internationale Scholarleben wurde durch die politischen Verhältnisse gehemmt. Im Jahre 1517 n. Chr. berichtet Leo Africanus, dass die Kollegen in Kairo allerdings geräumig und angenehm sind, aber die Zahl ihrer Benutzer gering ist; einige studieren noch Fikḥ, aber sehr wenige die übrigen Wissenschaften (Jean Léon Africanus, *Description de l'Afrique*, III, 372, in *Recueil de Voyages et de Documents* usw. par Ch. Schefer, Paris 1896—98). In Ägypten nahm das Interesse für die spezielle Madrasa bedeutend ab, und der grosse Bauherr des XII. (XVIII.) Jahrh.'s, der Emir Katkhudā, baute allerdings Madāris, aber sein Interesse konzentrierte sich auf die Moschee (s. u.). Lane erwähnt nur die Azharmoschee als bedeutende Studieninstitution in Kairo. Ähnlich war die Entwicklung in Mekka, wo die Studien in neuerer Zeit nur in der Moschee vor sich gehen (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 17 und vgl. oben). Zum Unterrichts und zur Madrasa vgl. übrigens: F. Wüstenfeld, *Die Akademien der Araber und ihre Lehrer*, Göttingen 1837; Kremer, *Kulturgeschichte*, 1877, II, 479 ff.; Haneberg, *Abhandlung über das Schul- und Lehrwesen der Muhammedaner im Mittelalter*, 1850; v. Berchem, *Corpus Inscr. Arab.*, I, 252—69; G. Gabrieli, *Manuale di Bibliografia Musulmana*, I. 1916. S. 109 ff.

#### 4. Entwicklung der Madrasa und ähnlicher Institutionen.

##### a. Madrasa, Masdjid und Djāmi.

Ein prinzipieller Unterschied zwischen der Madrasa und anderen Moscheen bestand, wie oben gesagt, nicht. Auch nach Einführung der Madāris blieben die gewöhnlichen Moscheen wie vorher Schulen. Ibn Baṭṭūṭa, der noch während der Blüte der Madāris, im VIII. Jahrh., reiste, wohnte Hadīthvorlesungen sowohl im Djāmi' von Shirāz, wie im Djāmi' Maṣūr zu Baghdād bei (II, 83, 110). In Damaskus erwähnt im Jahre 580 Ibn Džubair mehrere

Räume in der Omaiyaadenmoschee, die für Studien verwendet werden; es gibt hier *Ḥalākāt* für šāfi'itische und mālikitische Studenten, die bedeutende Pensionen (*Iḍrā'*, *Mālūm*) erhalten, und unter den letzterwähnten befinden sich viele *Maḡhāriba*; überhaupt hat die Moschee grosse Stipendien (*Marāfiḳ*) für Fremde und *Ahl al-Talab* (*Riḥla*, S. 266 oben, 272 oben); auch Ibn Baṭṭūṭa spricht von den *Ḥalākāt al-Tadris* dieser Moschee in den verschiedenen Wissenschaften (I, 212). In Ägypten gab es zur Zeit al-Makrizi's (IX. Jahrh.) 8 Räume für Fikḥstudien in der 'Amrmoschee, und vor 749 sah man in ihr mehr denn 40 *Ḥalākāt* (Makrizi, IV, 20, 21). In der Tūlūnidenmoschee wurden nach der Erneuerung unter Lādīn (696—708) Fikḥstudien nach den vier Maḡhāhib sowie andere Studien eingerichtet (*ebd.*, S. 41; vgl. Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/II, 47 ff.), und 767 stellte ein Emir 7 Lehrer im ḥanafitischen Fikḥ ebenda an (Makrizi, IV, 42). In al-Azhar wurden im VII. Jahrh. und später, nach dem Erdbeben 702, viele Studienräume mit besoldeten Lehrern eingerichtet (*ebd.*, S. 52), ebenso in der Ḥākīmīmoschee, wo nach dem Erdbeben Fikḥstudien für jeden Maḡhāhib sowie Hadīthstudien u. a. durch Stipendien für Lehrer und Schüler gestiftet wurden (*ebd.*, S. 57). In fātimidischen Moscheen wie dem 543 errichteten Djāmi' al-Zāfir und dem von al-Ḥākīm gebauten Djāmi' Maḡs stifteten Mamlūkenemire neue Studien (*ebd.*, S. 66, 81), und nicht nur in al-Maḡhād al-Ḥusaini, sondern auch in al-Maḡhād al-Nafisi wurden im VIII. Jahrh. Studien getrieben (Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḡāḍara*, I, 195, Muḡyī 'l-Dīn).

Wenn in einer Moschee ein bestimmter Raum für Studien eingerichtet wurde, nannte man diese Institution oft Madrasa; so befanden sich sechs der damascenischen Madāris in der Omaiyaadenmoschee: die Šāhīniya, Ghazāliya, Kūṣiya, 'Izzīya, Safīniya, Munadjdī'īya, von welchen die erste und dritte auch einfach als *Ḥalḳa* bezeichnet werden (JA, 9. Ser., III, 410, 432, 437; IV, 262, 270, 481; noch mehrere VII, 230); so lag auch al-Ḥākīm's mālikitische Madrasa in der 'Amrmoschee (s. oben), und Ibn Duḡmāk (S. 100 f.) erwähnt acht *Zawāyā* in dieser Moschee, die für Tadris gestiftet sind. Ferner wurden die Madāris oft dicht neben grossen Moscheen gebaut, so dass sie beinahe mit ihnen verwachsen waren. Dies war der Fall in Mekka (*Chron. Mekka*, II, 104 ff.; vgl. Ibn Baṭṭūṭa, I, 324), in Damaskus, wo eine šāfi'itische Madrasa neben dem westlichen Tor, Bāb al-Barid, lag (Ibn Džubair, S. 271), in Nisābūr (Ibn Baṭṭūṭa, III, 80) und in Kairo, wo al-Madrasa al-Taibarsīya im Jahre 709 und al-Āḳbugḥāwiya etwa 730 so mit der Azharmoschee zusammengebaut waren, dass sie gemeinsame Mauern und Fenster hatten, was speziell in einem Fetwā erlaubt wurde; sie sind nachher dieser Moschee vollkommen einverleibt worden (Makrizi, IV, 223 f.). In Fās ordnen sich die Hauptmadāris um die grosse Moschee al-Karawīyīn herum, und dieselbe Ordnung befindet sich in Marrākūsh (Pauty, in *Hesperis*, III, 1923, S. 515 ff., 523).

Wenn die Madrasa verhältnismässig unselbständig war, trat ihr spezieller Charakter als Lehr- und Wohnhaus stark hervor. Aber wo sie eine ganz selbständige Institution war, war der Unterschied zwischen Madrasa und gewöhnlicher Moschee verschwindend. Dies um so mehr, als auch in der Madrasa gepredigt wurde. Im V. Jahrh. war das Minbar schon in sehr viele Moscheen eingeführt

worden; es wurde auch in der Nizāmiya in Nisābūr gleich nach deren Gründung gepredigt (von 'Abd al-Raḥīm: Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, III, 285), ebenso hatte auch die Nizāmiya in Baghdād ein Minbar (Ibn Džubair, S. 219). Ein Problem entsteht allerdings dadurch, dass diese Madāris šāfi'itisch waren, nach welcher Richtung nur eine Moschee in einer Stadt den Freitagsgottesdienst feiern darf, insofern die Stadt nicht unverhältnismässig gross ist, und es heisst ausdrücklich, dass al-Djuwainī die Freitagssalāt in der Madrasa zu Nisābūr leitete, obwohl er auch an der Moschee al-Manī'ī Khaṭīb war (Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, III, 251). In Ägypten gab es tatsächlich von 569 bis 665 nur eine Freitagsschūṭba, aber nach dieser Zeit stand gewöhnlich ein Minbar in jeder grösseren Madrasa. In der von Kaḷā'ūn (678—89) errichteten Madrasa predigte sogar der Khalīfe (Maḥrīzī, IV, 221) Ausdrücklich erwähnt wird das Minbar für die Djuṣ'a in vielen Madāris, so al-Hidjāziya 761 (*ebd.*, S. 222 f.), al-Bakriya 776 (*ebd.*, S. 236), al-Zamāniya 797 (*ebd.*, S. 241), al-Djā'ī (*ebd.*, S. 249). Al-Šāhibiyya, die ursprünglich kein Minbar hatte, erhielt ein solches 758 und wurde von jetzt an zum Freitagsgottesdienst benutzt (*ebd.*, S. 205). In Fās war der gemischte Typus von Djāmi' und Madrasa in der allein liegenden Bū'anāniya vertreten (Bel, *J A*, II, Ser., XII, 339).

Dass die *Madrasa* auch *Masdjid* genannt werden konnte, ist ganz natürlich (vgl. Ibn Džubair, S. 48, 11 mit Z. 19, 20). Ibn al-Hādīdj will (im VIII. Jahrh.) noch zwischen Masdjid und Madrasa unterscheiden und der ersten mehr Würde beilegen (*Madkhal*, II, 3, 48). Die Unterscheidung blieb aber ganz künstlich. Dasselbe gilt von der Unterscheidung zwischen Madrasa und Djāmi'. Die Bezeichnung Madrasa war durch den Hauptzweck der Institution und durch die besondere Bauweise bestimmt. Für die Bezeichnung Djāmi' war der Gebrauch zum Freitagsgottesdienst entscheidend. So konnte noch im Jahre 772 der Emir Būbakrī eine Madrasa und ihr gegenüber einen Djāmi' bauen; aber im Jahre 815 erhielt die Madrasa ein Minbar und wurde wie ein Djāmi' benutzt (Maḥrīzī, IV, 235 f.). Wenn beide Zwecke gleich stark hervortreten, konnte die eine oder andere Bezeichnung verwendet werden (vgl. die doppelte Bezeichnung in einer Inschrift des Emir Muḥbil: v. Berchem, *Corpus*, I, N<sup>o</sup> 201); es kann auch so ausgedrückt werden, dass in der Madrasa sich eine Freitagmoschee befindet (Ibn Baṭṭūta, II, 39). Der 757 angefangene grosse Djāmi' Hasan war zugleich eine der bedeutendsten Madāris Kairo's (Maḥrīzī, IV, 117 f.), und andererseits waren der 737 gebaute Djāmi' Khaṭirī in Būlak sowie der 746 gestiftete Djāmi' Aslam Unterrichtsanstalten (*ebd.*, S. 106, 111; Suyūṭī, *Ḥuṣn al-Muḥāḍara*, I, 192). Im IX. Jahrh. war al-Djāmi' al-Mu'ayyadī die bedeutendste neue Madrasa in Kairo (Maḥrīzī, IV, 139); dasselbe Schwanken im Sprachgebrauch lässt sich in diesen Jahrh. oft belegen (vgl. v. Berchem, *Corpus*, I, N<sup>o</sup> 235, 248, 253, 262). Dagegen wird Masdjid im IX. Jahrh. bei Maḥrīzī als eigentliche Bezeichnung nur von den ganz unbedeutenden Moscheen gebraucht (IV, 263 ff., wo 19 Masādjid erwähnt werden). Im XII. Jahrh. baute der Emir Katkhudā 18 grosse Moscheen und viele kleinere, und für die Studien sorgte er besonders durch seine Bautätigkeit an der Azharmoschee, die sich auf Kosten der speziellen Madāris entwickelt hatte (al-Djabartī, *Merveilles Biographiques*, III, 230 ff.; Sulaimān Raṣad, *Kanz al-Djawhar fī Ta'rikh al-*

*Azhar*, S. 74 f.); für dieselbe Sachlage in Mekka vgl. oben.

Die Verbindung des Mausoleums mit der Moschee bewährte sich auch für die Madrasa. Schon in Nūr al-Dīn's Madrasa in Damaskus befand sich das Grab des Stifters (Ibn Džubair, S. 284, 4 f.), und während der Mamlukenzeit wurde es allgemeine Sitte, dass der Stifter einer Madrasa in ihr unter einer Kubba bestattet wurde.

#### b. Klöster.

Eine nahe Verbindung entstand auch zwischen Kloster und Madrasa. Wie oben dargestellt, war es ganz gewöhnlich, dass fromme Leute in der Moschee immer weilten, z.B. im Minarett oder sonst auf dem Dach oder in Nebengebäuden oder in einer Zelle in der Moschee. Eine derartige Zelle, die auch für Studien oder Meditationen verwendet werden kann, heisst *Zāwiya*, eigentlich: Winkel (Ibn Džubair, S. 240, 245, 266; Maḥrīzī, IV, 20; vgl. griech. *γωμία*; s. Dozy, *Supplément*, s. v.). Die frommen Asketen hatten aber auch aus der früheren Religion die Sitte beibehalten, sich in eigenen Klöstern niederzulassen, so in Djawlān im IV. Jahrh. (*B G A*, II, 188); muslimische Historiker führen diese Klöster in die Zeit der Genossen zurück (Maḥrīzī, IV, 272 f.). Im IV. Jahrh. gab es für Asketen und Sūfi's, besonders für die Karrāmiya [s. d.] oder Kirrāmiya (vgl. Mez, *Renais-sance*, S. 273), eine ganze Menge von Klöstern, *Khawwānik* (auch *Khawwānik*), sing. *Khānākāh*, in Farghāna, Merw al-Rūdh, Samarkand, Djurdjān, Tabaristān usw. (*B G A*, III, 323, 365); auch in Jerusalem und in Ägypten hatten die Kirrāmiya ihre Klöster, in welchen sie Dhikr hielten (*ebd.*, S. 179, 182, 202).

Der Unterschied zwischen *Khānākāh* und *Ribāṭ* (plur. *Rubūṭ*) liegt mehr im Ursprung als in der Sache. *Ribāṭ* war eigentlich eine Wohnung für diejenigen, welche an der Grenze Djihād führten, wurde aber auch von Sūfi's, welche den seelischen Djihād kämpften, verwendet (vgl. Maḥrīzī, IV, 292 f.). Ein Ribāṭ gab es im Maghrib im IV. Jahrh. in Wādī Salā (*B G A*, II, 56). Wenn Ibn Marzūk sagt, dass es bei ihnen nur zwei *Rubūṭ* von der Art der östlichen gibt (in Safi und Salā, vgl. *Hespéris*, V, 36, 71), ist es fraglich, ob er dabei an Sūfi- oder Kriegerwohnung denkt. Im V. (XI.) Jahrh. gab es beim Nigerfluss mehrere kriegerische Rubūṭ, woher die Almoraviden stammten; vom XV. Jahrh. an wurden in Marokko viele Rubūṭ gegen Spanier und Portugiesen gebaut; gewöhnlich wird für Ribāṭ *Mahris* gesagt (s. Bel, *J A*, II, Ser., IX, 1917, S. 325, N<sup>o</sup> 1). Im Osten werden im IV. Jahrh. viele Rubūṭ erwähnt, die wahrscheinlich einen militärischen Charakter haben (*B G A*, III, 303, 354, 415). Der ursprüngliche Unterschied zwischen *Khānākāh* und *Ribāṭ* wird nie ganz vergessen; noch am Anfang des VIII. Jahrh. wird vom Ribāṭ als militärischer Wohnung gesprochen (Maḥrīzī, IV, 276). Ibn Baṭṭūta bezeugt, dass das Wort *Khānākāh* nicht nach dem Westen gelangt war; man verwendete hier die alte arabische Bezeichnung *Zāwiya* (Ibn Baṭṭūta, I, 71; *Khānākāh* jedoch bei Ibn Marzūk, *Hespéris*, V, 35 f.). In der Regel werden alle drei Bezeichnungen verwendet, ohne dass der Unterschied sich mit Bestimmtheit definieren lässt (auch *Ṣawma'a* scheint im *Kirfās* vom muslimischen Kloster verwendet zu werden, s. Tornberg, *Annales*, S. 143; vgl. S. 18); denn alle drei Namen bezeichnen Sūfiklöster, die zugleich Fremde aufnehmen, also als Hospize gelten.



Für den 'Irāk und Persien erwähnt Ibn Baṭṭūṭa sehr viele Klöster. Neben al-Rifā'i's Grab, unweit von Wasīt, war ein Ribāṭ, den er *Riwāḳ* nennt, wo „Tausende von Armen“ (d. h. Šūfi's) wohnen (II, 4). Besonders in al-Lūr fand er eine ungeheure Menge Klöster vor; der damalige Sultan baute 460 *Zawāyā* und verwendete ein Drittel der Einnahmen auf diese und die Madāris (II, 31).

Für Syrien bezeugt Ibn Džubair die Blüte der Klöster, welche oft wie ganze Paläste sind, und er sagt, dass die Bezeichnungen *Khānākāh* und *Ribāṭ* gemischt vorkommen (S. 243, 271, 284); als Westländer ist ihm wie Ibn Baṭṭūṭa das Wort *Khānākāh* fremd (S. 284). Nichtsdestoweniger unterscheidet al-Nu'aimi die drei Bezeichnungen und erwähnt 29 *Khawāniḳ*, 23 *Rubūṭ* und 26 *Zawāyā*. Das älteste von ihm erwähnte *Khānākāh* (Duwaira) ist für einen 401 gestorbenen Gelehrten gestiftet (Sauvage, in *J. A.*, 9. Ser., V, 269, 377, 387 ff.).

Ebenso verhält es sich mit Ägypten. Das erste *Khānākāh* wurde von Šalāḥ al-Dīn im Jahre 569 in Kairo gestiftet (al-Šālihiya, ursprünglich Dār Sa'īd al-Su'ādā: Maḳrīzī, IV, 273), das nächste im VII. Jahrh. von Baibars al-Bunduḳdārī, der auch in Syrien viele Klöster stiftete (*ebd.*, S. 282, 298). Von den *Khawāniḳ* erwähnt al-Maḳrīzī 22 (Ibn Duḳmāḳ nur 1), aus dem VI. Jahrh.: 1; VII. Jahrh.: 1; VIII. Jahrh.: 18; IX. Jahrh.: 1; von den *Rubūṭ* 12 (Ibn Duḳmāḳ 8), aus dem VII. Jahrh.: 9; aus dem VIII. Jahrh.: 1, ausser 5 auf al-Ḳarāfa gelegenen; von den *Zawāyā* 26 (Ibn Duḳmāḳ 9); diese liegen zumeist ausserhalb der Stadt und sind offenbar ganz klein, oft bilden sie nur die Wohnung, später das Grab eines einzelnen Frommen. Das älteste stammt aus dem VI. Jahrh. Auch in Jerusalem errichtete Šalāḥ al-Dīn ein *Khānākāh* (v. Berchem, *Corpus*, II/1, 87 ff.). Unter den *Khawāniḳ*, *Zawāyā* und *Rubūṭ* scheinen hier die letzterwähnten besonders als Hospize für Pilger eingerichtet zu sein (*ebd.*, S. 197 ff.; s. ferner Sauvage, *Jérus. et Hebron*, Index). In Mekka werden 50 *Rubūṭ* erwähnt; das älteste wird vor 400 datiert (*Chron. Mekka*, II, 108—15). An Wallfahrtsstätten spielten die Klöster eine grosse Rolle als Hospize, aber auch sonst nahmen sie immer Fremde auf. Ibn Baṭṭūṭa wohnte auf seinen Reisen zumeist in ihnen (die er *Zawāyā* nennt), aber auch in Madāris, die überhaupt auch als Hospize dienten (vgl. Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/11, 35, Anm.). Einige Klöster waren für einsame Frauen eingerichtet (Maḳrīzī, IV, 293 ff.).

Der Hauptzweck der Klöster war aber, den Šūfi's Wohnung und Stätte für ihre kultischen Übungen zu bieten. In dem 706 errichteten *Khānākāh* des Baibars waren 400 Šūfi's untergebracht (Maḳrīzī, IV, 276 unt.) und im *Khānākāh* Siryāḳūs 100 (*ebd.*, S. 285). Sie erhielten ausser Wohnung die tägliche Nahrung, Kleidung und Geld; oft war ein Bad damit verbunden. Das Gebäude war für die *Dhikr*-Übungen, aber auch für Šalāt's eingerichtet und insofern eine Art Moschee. Ibn Džubair erwähnt einen auf dem Gipfel des Abū Ḳubais gelegenen Ribāṭ, in welchem sich eine Moschee befand (S. 108); das Ribāṭ kann aber auch selbst *Masdjid* genannt werden (Maḳrīzī, IV, 294; vgl. *Khānākāh* und *Masdjid*: S. 282 und die Bezeichnung *Masdjid al-Khāṭāṭ*: Ibn 'Arabshāh, *Faṣṣ Ṭamuri*, ed. Manger, III, 880). Das von Šalāḥ al-Dīn gestiftete Kloster erhielt sogar 780 ein Minarett (*Mi'dhana*), und es wird angemerkt, dass die Leute mit ihren Sandalen im Šāḥn gehen (Maḳrīzī, IV,

275 unt.). Bisweilen wurden nur die Bewohner des Klosters zur Šalāt zugelassen (*ebd.*, S. 277: *Khānākāh* Baibars). Ein Imām gehörte deshalb zum Personal des *Khānākāh* (*ebd.*, S. 287). Wie andere Heiligtümer hatten die Klöster bisweilen Reliquien; so besass Ribāṭ al-Āthār ein Stück Eisen und Holz, die dem Propheten gehört hatten (*ebd.*, S. 295). Es kam vor, dass ein Kloster in unmittelbarer Nähe einer grossen Moschee gestiftet wurde, wie das *Khānākāh* des Āḳbughā neben der Azharmoschee (*ebd.*, S. 292; vgl. S. 289: *Kūsūn*), oder der Stifter baute neben dem Kloster einen *Masdjid* für die Freitagssalāt (Siryāḳūs, *ebd.*, S. 285). Die Bewohner des *Khānākāh* Šālihiya nahmen am Freitagsgottesdienst in der Hākimmoschee in hervorragender Weise teil (*ebd.*, S. 274). Nachher konnten aber auch die Klöster selbst zur Freitagssalāt eingerichtet werden. Das geschah mit dem Ribāṭ al-Afram, das im Jahre 663 ein Minbar zur Freitags- und Festḳhuṭba erhielt (*ebd.*, S. 297), und al-Mu'ayyad machte aus einem vor seinem Sultanat angefangenen Wohnhaus ein *Djāmi' wa-Khānākāh* (*ebd.*, S. 134 unt.), ebenso wie man umgekehrt ein *Djāmi'* mit Wohnung für Šūfi's einrichten konnte, so al-Djāmi' al-Bāsiṭi (Anfang des IX. Jahrh. wie die vorige, *ebd.*, S. 140 unt.), und im VII. Jahrh. Djāmi' Shaikhū (vor der Errichtung seines *Khānākāh*, *ebd.*, S. 113). Baibars al-Bunduḳdārī liess sich in seinem *Khānākāh* begraben, und die Klöster hatten in der Regel Gräber, entweder vom Stifter oder von frommen Leuten, die in ihnen gewohnt hatten.

Die Entwicklung des Klosters ist somit ganz analog der der Madrasa; die eine Institution greift aber auch in die andere über, weil Studien und Frömmigkeitsübungen im Islām nicht getrennt werden können. Auch in den Klöstern wurde studiert; es konnte wohl auch, wie heute, vorkommen, dass Studierende in einem Kloster wohnten und in einer Madrasa Vorlesungen hörten. Einige Gelehrte trugen in ihrer Klosterwohnung *Hadīth* vor (*ebd.*, S. 294, 295, 303), aber gelehrter Unterricht wurde auch in einigen Klöstern genau wie in den Madāris erteilt. 'Abd al-Laṭif (gest. 629 = 1231) las in einem Ribāṭ in Baghdād *Uṣūl*, *Hadīth* u. a. (Ibn Abī Uṣaibi'a, II, 203); hier wird auch ein Ribāṭ al-Ḳhātūnī erwähnt, in der eine Bibliothek vorhanden war (Ibn al-Ḳiṣṭī, ed. Lippert, S. 269); auch sonst wird von Bibliotheken in den Klöstern berichtet (s. für Merw: Yāḳūt, IV, 509). In dem 756 gestifteten *Khānākāh* Shaikhū wurden sehr umfangreiche Studien eingerichtet: *Fīḳh* nach den vier *Madhāhib*, *Hadīth* und *Ikra'* (Maḳrīzī, IV, 283). Im Ribāṭ al-Āthār wurde im VIII. Jahrh. Unterricht im šāfi'itischen *Fīḳh* erteilt (*ebd.*, S. 296), und in dem 821 errichteten Djāmi' al-Fakhri war sowohl für Studierende wie für Šūfi's gesorgt (*ebd.*, S. 136); die hanafitische Madrasa al-Djamāliya (730) war zugleich ein *Khānākāh* (*ebd.*, S. 238 oben), beides unter gemeinsamem Leiter.

Im VIII. und IX. Jahrh. kam diese Vereinigung der beiden Institutionen überhaupt häufig vor, so in al-Nizāmiya in Kairo vom Jahre 757 (v. Berchem, *Corpus*, I, 242 ff.), in den Mausoleen des Barsbāi 835 (*ebd.*, S. 365 f.; vgl. Ibn Iyās, II, 21, 22, 41), des al-Malik al-Aṣḥraf Ināl, 855–60 (*ebd.*, No. 271 ff.) und des Ḳā'it Bāi 879 (*ebd.*, S. 431 ff.). Dieselbe Anstalt kann deshalb mit verschiedenen Bezeichnungen genannt werden (vgl. *ebd.*, S. 172 ff.), und al-Suyūṭi bespricht die *Khawāniḳ* unter den Madāris. Im Osten fand Ibn Baṭṭūṭa dasselbe Verhältnis vor,

so z. B. in *Širāz* und in *Kerbela* (II, 78 f., 88, 99), und so ist es zu verstehen, wenn er sagt, die Perser nennen die *Zāwiya Madrasa* (II, 30, 32). Im Westen rühmt er selbst seinen eigenen Herrscher, der in Fās eine prachtvolle *Zāwiya* gebaut hatte (I, 84); auch hier war *Sūfismus* und Gelehrsamkeit verbunden (s. das Zitat Dozy, *Supplément*, s. v. *Zāwiya*), und die *Zāwiya* spielt noch heute in Nordafrika eine grosse Rolle (s. Depont und Coppolani, *Les Confréries Religieuses Musulmanes*, Algier 1897; El-Hachaichi, *Voyages au Pays des Senoussia*, Übers. Serres und Lasram, Paris 1912). Vgl. zu den Klöstern: v. Berchem, *C I A*, I, 163 ff., 174 f.

#### c. Hospital.

In enger Verbindung mit der Madrasa wird gewöhnlich, z. B. bei Ibn Džubair und al-Maḳrīzī, das Hospital, *Bīmāristān*, *Māristān*, *Murīstān*, erwähnt, wahrscheinlich weil es dem Wirkungsgebiet der Gelehrten angehört und wohl auch in der Regel eine ärztliche Schule enthält. Al-Walid soll als erster im Islām im Jahre 88 ein Hospital gebaut haben (Maḳrīzī, IV, 258 f.; *B G A*, V, 106). In Kairo baute Ibn Tūlūn 259 oder 261 (also schon früher als die Moschee) ein Krankenhaus für Arme; zugleich richtete er hinter der Moschee eine Apotheke ein, und ein Arzt sass hier jeden Freitag zur Konsultation. Nach al-Maḳrīzī soll sein Māristān (bei Ibn Duḳmāk, S. 99 „das obere“ genannt) das erste in Ägypten gewesen sein; damit ist wohl gemeint: das erste öffentliche, unentgeltliche; denn es ist wenig wahrscheinlich, dass diese hellenistische Institution nicht vorher in Ägypten vertreten gewesen wäre (Maḳrīzī, IV, 38, 39, 258 f.; Suyūṭī, *Husn*, II, 139). Al-Maḳrīzī (IV, 259 ff.) erwähnt ausser diesem Hospital in Kairo *Māristān Kāfur* (im Jahre 346, vielleicht identisch mit dem bei Ibn Duḳmāk, S. 99 „das niedere“ genannten), al-Maghāfir (232–47), al-Manṣūrī (682), al-Muʿaiyadī (821). Zu diesen müssen jedenfalls die beiden gezählt werden, welche Šalāḥ al-Dīn in Miṣr und Ḳāhira unterhielt (Ibn Džubair, S. 51, 52; vgl. Ibn Ḳhallikān, Kairo 1302, II, 402 f.). In Damaskus fand Ibn Džubair zwei Hospitäler vor, das eine war *al-Bīmāristān al-Nūrī* (S. 283, 284; vgl. Ibn Ḳhallikān, II, 403). Ferner erwähnt er in Naṣībīn I (S. 240), in Harrān 2 (S. 247), in Haleb I (S. 253), in Ḥamā I (S. 257); in Baghdād erwähnt er zahlreiche, aber auch hier sind uns vom III. Jahrh. an Spitäler bekannt, und 304 wurde Sinān b. Ṭhābit der Leiter der 5 Spitäler Baghdād's; er veranlasste die Gründung von drei neuen (Ibn al-Kiṭī, ed. Lippert, S. 193; vgl. Hilāl al-Šābi, *Kitāb al-Wuzarāʾ*, ed. Amedroz, S. 21 und zum ganzen: Mez, *Renaissance*, S. 326 f.). Mit der grossen Madrasa al-Mustanṣiriya war ein Krankenhaus verbunden (Le Strange, *Baghdād*, S. 268).

Was den medizinischen Unterricht betrifft, zeigt Ibn Abī Uṣaibiʿa (I, 103 ff.), dass er ununterbrochen im Islām fortgesetzt wurde; z. B. erwähnt er ʿAbd al-Malik b. Abḍar, der in Alexandria den Unterricht leitete und nach der Eroberung zum Islām übertrat. Nachher wurden die Hauptsitze dieses Unterrichts Antākiya, Harrān u. a. (I, 116 unt.). Noch lange waren die meisten Ärzte Christen, wie aus dem erwähnten Werk hervorgeht (vgl. auch *B G A*, III, 183). Der Unterricht war zunächst an das Spital geknüpft. Der leitende Arzt sammelte um sich Schüler, die er ausbildete (*ḵharrādjā*) und die ihn bedienten (z. B. aus Gundēšāpūr nach Baghdād von Manṣūr gerufene Gorgios; Ibn Abī

Uṣaibiʿa, I, 124). Kalāʾun liess in seinem Hospital, al-Manṣūrī, einen Hörsaal einrichten, wo der *Raʾīs al-Atibbāʾ* über die ärztliche Wissenschaft vorlas (Maḳrīzī, IV, 260); auch im grossen al-Bimāristān al-Nūrī in Damaskus wurde unterrichtet (Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 192). Gelegentlich wurde die Medizin, *Ṭibb*, auch in den Moscheen vorgetragen; war sie doch zum grössten Teil eine mit der Philosophie eng verbundene theoretische Wissenschaft. Ibn al-Haitham (gest. ca. 430) las unter al-Ḥakīm in al-Azhar über *Ṭibb* (*ebd.*, II, 90), und als Lāḏjīn die Tūlūnidenmoschee restaurierte, machte er auch Stiftungen für dieses Lehrfach (Maḳrīzī, IV, 41; danach ist Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/II, 47 sicher *Ṭibb* zu lesen). Auch in einer Madrasa konnte *Ṭibb* getrieben werden, so las der 641 gestorbene al-Djili darüber in al-ʿAdhrawiya in Damaskus (Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 171). Daneben gab es auch besondere *Madāris al-Ṭibb*; so wurden im VII. Jahrh. in Damaskus deren drei errichtet (*ʿA*, 9. Ser., IV, 497–99; Fleischer, *Kl. Schr.*, III, 329). Die daran wirkenden Lehrer konnten gleichzeitig Spitalärzte sein (Ibn Abī Uṣaibiʿa, II, 266).

#### d. Kinderschulen.

Diese waren insofern älter als die islamische Wissenschaft, als man in Arabien schon am Anfang des Islām das Lesen und Schreiben lernte. In Medina waren die Juden oft die Lehrmeister (s. Balādhuri, S. 473 unt.; vgl. die Bezeichnung *Rabbānī* für den Lehrer: Sūra III, 73; V, 48, 68; Buḳḥārī, *ʿIm*, B. 10; Yaḳūbi, ed. Houtsma, II, 243); aber die Schreibkunst war hier weniger verbreitet als in Mekka (vgl. zur Frage: Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Qorāns*, I, 15 f.; Goldziher, *Muh. Stud.*, I, 110 f.); nach der Badr Schlacht wurden einige gefangene Mekkaner losgelassen, um in Medina Schreibunterricht zu erteilen (*Kāmil*, ed. Wright, S. 171; vgl. Goldziher, *a. a. O.*, S. 111; Sprenger, *Leben Muh.*, III, 131). Nach der Einnahme von Kaisariya wurden die Gefangenen in al-Djurf angesiedelt, und einige wurden in der Schule (*Kuttāb*) verwendet (Balādhuri, S. 142). Ein anderer Zeitgenosse ʿOmar's, Džubair b. Ḥaiya, der später Beamter und Statthalter wurde, war Schullehrer (*Muʿallim Kuttāb*) in Ṭāʾif (Ibn Ḥaǧǧar, *Ṭāba*, Kairo 1323, I, 235). Muʿāwiya, der selbst als Schreiber des Propheten fungiert hatte, interessierte sich sehr für den Unterricht der Kinder. Sie lernten Lesen, Schreiben, Rechnen, Schwimmen, etwas *Ḳorʾān* und die nötigen gottesdienstlichen Pflichten. Hervorragende Leute wie al-Ḥaǧǧidjādī und die Dichter Kumait und Ṭirimāh sollen Schulmeister gewesen sein (Lammens, *Moʿāwia*, S. 329 ff., 360 ff.). Was die Kinder lernten, war vor allem *Adab*, ihre Sitzungen waren deshalb *Madāris al-Adab* (*Aghānī*, XVIII, 2. Kairiner Ausg., S. 101), und der Lehrer wurde *Muʿaddib* genannt (z. B. Maḳrīzī, IV, 223; vgl. Yaḳūt, *Udabāʾ*, IV, 272; VII, 105), daneben auch *Muʿallim* (Buḳḥārī, *Ḍiyāt*, B. 27; Yaḳūt, III, 410; Ibn Baṭṭūṭa, I, 213), in moderner Zeit *Fikīh* (s. Lane, *Manners and Customs, Everyman's Library*, S. 61). Der Lehrer war in der Regel wenig angesehen (vgl. Lammens, *Moʿāwia*, S. 360 f.), vielleicht ein Erbe aus der Zeit, als er Sklave war; aber es kam doch vor, dass angesehene Gelehrte diese Wirksamkeit betätigten. So hatte der 105 oder 106 gestorbene Exeget, Traditionsgelehrte und Grammatiker Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim in Kūfa eine angeblich von 3000 Jungen besuchte Schule, wo er selbst auf einem Esel unter den Schülern herumritt (Yaḳūt, *Udabāʾ*, IV, 272 f.). Weil der Sprachunterricht an erster Stelle



stand, konnte ein Beduine als Lehrer für Jungen in Baṣra angestellt und besoldet werden (*ebd.*, II, 239). Während der Omayyadenzeit verbreiteten sich die Schulen. Man fand sie in Khurāsān vor, und auch in der Heimat wurde Unterricht erteilt (s. Haneberg, *Schul- und Lehrwesen*, S. 4 f.). Unter den Faṭimiden befand sich im Palast eine Knabenschule, wo die Jungen der höheren Gesellschaft für den Dienst beim Khālfen vorbereitet wurden (Maḳrīzī, II, 209—11). Es ist ganz natürlich, dass auch die Kinderschule oft an die Moschee geknüpft wurde; wurde der Unterricht doch allmählich noch mehr um den Korān konzentriert. Für die Omayyadenmoschee bezeugen sowohl Ibn Djuḡabair (S. 272) wie Ibn Baṭṭūṭa (I, 213) den Unterricht der Kinder, und die Schullehrer hatten besondere Räumlichkeiten am nördlichen Tor der Moschee (Ibn Djuḡabair, S. 271). In Palermo wurden die meisten der zahlreichen Moscheen zum Korānunterricht benutzt (*ebd.*, S. 332); nach Yāqūt (III, 410) gab es hier nicht weniger als 300 Lehrer, allerdings, sagt er, weil sie vom Kriegsdienst entbunden waren; aber schon im IV. Jahrh. zählt Ibn Ḥawḳal in Palermo 300 *Katātib*, deren Lehrer sehr verehrt werden (*BGA*, II, 87).

Noch heutzutage werden im Ṣāhn der Azharmoschee Kinder unterrichtet. Ausserdem gab es noch im VI. Jahrh. zahlreiche selbständige Kinderschulen. Ibn Djuḡabair fand in Kairo eine ganze Menge von Kinderschulen vor, vor allem für Waisen und Arme, und die Lehrer und Schüler wurden vom Sultan unterhalten (S. 52), und in Damaskus sah er eine ähnliche grosse Institution (S. 272). In Jerusalem errichtete Ṣalāḥ al-Dīn eine Kinderschule (v. Berchem, *Corpus*, II/1, 108 ff.). Ibn Djuḡabair sagt, dass man in diesen östlichen Ländern den Korān nur mündlich lernt (durch *Talkīn*), während das Schreiben mit Gedichten u. a. geübt wird, aus Verehrung des Korān (*Rihla*, S. 272). Diese Sitte hielt sich allerdings nicht. Aus späterer Zeit (XII. Jahrh.) wird berichtet, dass eine Rohrleitung aus einer in der Azharmoschee gestifteten Schule nach dem Grabe des Stifters geführt wurde, damit sein Grab durch das Wasser, womit die mit Korānworten beschriebenen Tafeln gespült wurden, getränkt würde (Sulaimān Raṣād, *Kanz al-Djawhar fī Ta'rikh al-Azhar*, Kairo 1320, S. 73). In der Regel wurde die Kinderschule in unmittelbarer Nähe der Moschee eingerichtet, und zwar in Verbindung mit einer Trinkwasseranlage. Während der Mamlukenzeit gründete beinahe jeder Stifter einer Madrasa in Verbindung mit ihr eine derartige Anstalt für Waisen und arme Kinder, die hier unentgeltlich Unterricht, bzw. Unterhalt erhielten (s. Maḳrīzī sub *Madāris* passim). Der Zweck dieser Schulen wird gelegentlich der Anlage einer derartigen Schule neben der Tūlūnidenmoschee durch Lādīn auf folgende Weise bestimmt: „Um die Waisen der Muslime das Buch Gottes, des Erhabenen, rezitieren zu lehren und ebenso wegen anderer gottgefalliger Werke und der verschiedenen Arten der Frömmigkeit“ (Maḳrīzī, IV, 41). Sonst heisst es öfters „um sie den Korān zu lehren“. Auch im Maghrib lernten die Kinder nur Korān, d. h. Rezitation desselben, während sie in Andalus zugleich das Lesen und Schreiben (*Kitāb*), Gedichte und etwas Grammatik lernten. In Ifriḳiya lernten sie ausser Korān etwas Ḥadīth und sonst ein wenig von anderen Wissenschaften (Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*, S. 447 f., *Faṣl* VI, 32).

Die Kinderschule heisst *Maktab* (z. B. Yāqūt,

*Uḍabā*, IV, 272; Maḳrīzī, IV, 41, 201) oder *Kuttāb* (Bukhārī, *Ḍiyāt*, B. 27; Balāḏhūrī, S. 142; Maḳrīzī, IV, 197, 240); die für arme Kinder gestifteten werden *Kuttāb Ṣabīl*, bzw. *Maktab Ṣabīl* genannt (z. B. Maḳrīzī, IV, 53, 117, 199, 201). Durch das Wort *Ṣabīl* wird die Schule als eine öffentliche, wohltätige Einrichtung gekennzeichnet; vgl. den Ausdruck: „Sie machte einen *Maktab li 'l-Ṣabīl*“ (*ebd.*, S. 223; vom Hospital Kalā'ūn's, *ebd.*, S. 260; s. ferner Dozy, *Supplément*, s. v.; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 229 Anm. und *BGA*, IV, 211, 258). — Vgl. zum Kinderunterricht: Goldziher, *Art. Education* in Hastings, *Encycl. of Rel. and Ethics*; Mez, *Renaissance*, S. 177 f.; Lane, *Manners and Customs*; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 144 ff.

## 5. Bibliothek.

Sowohl in Mekka wie Medina gab es in den Moscheen grosse Büchersammlungen (Ibn Djuḡabair, S. 89, 193; für die heutigen Verhältnisse in Medina s. Batanūnī, *Rihla*, S. 254 f.). Der Djāmi' Zaitūna in Tunis hatte eine grosse Bibliothek (*Rec. Soc. Arch. Constantine*, 1894, S. 287). Die Niẓāmiya in Baghdād hatte eine Bibliothek, dessen Bibliothekar al-Isfarā'īnī (gest. 488) war (Wüstenfeld, *Shāfi'ī*, III, 314). Die Mustanṣiriya war in der Beziehung besser versehen als irgend eine andere Madrasa (*Chron. Mekka*, III, 174). In Merw gab es im VI. Jahrh. 10 öffentliche, gestiftete Bibliotheken in den Moscheen und Madāris, davon 2 in der Hauptmoschee, von welchen die eine ca. 12 000 Bände zählte (Yāqūt, IV, 509). Unter den kairinischen Madāris war in der Beziehung besonders schön ausgestattet die Faḍiliya, die 100 000 Bände hatte (Maḳrīzī, IV, 197); diese waren von al-Kāḍī 'l-Faḍīl aus dem faṭimidischen Institut erworben (Shihāb al-Dīn Abū Shāma, *K. al-Rawḍatayn*, Kairo 1287, I, 200, 268; Maḳrīzī, II, 253 ff.), und in Kalā'ūn's Hospital befanden sich nach Ibn Taghribirdi (II/1, 482) 100 000 Bände aus derselben Bibliothek. Oft wurden diese Bibliotheken zersplittert und dann wieder teilweise in anderen Madāris untergebracht. Bei der Hungersnot 694 verkauften die Studenten der Faḍiliya die kostbaren Bücher für ein Brot den Band (Maḳrīzī, IV, 197; vgl. auch S. 252). Auch in Syrien, in Kleinasien (v. Berchem, *Corpus*, III, 1, 26 ff.), im Maghrib (*FA*, II, Ser., X, 109 ff.; *Hespérus*, V, 35) und sonst gehörten Bibliotheken zu den Stiftungen der Madāris. Mit dem Interesse für die Studien verfielen auch viele dieser Bibliotheken. Die Reste sind in neuerer Zeit oft in neuen Bibliotheken gesammelt, so in Kairo in der königl. Bibliothek seit 1891; für Damaskus s. Ḥabīb al-Zayāt, *Khazā'in al-Kutub fī Dimashq wa-Dawāhikā*, Kairo 1902. Muh. Kurd 'Alī, *Khizānāt*, VI, S. 189 ff.

## 6. Lehrfächer und Lehrmethode.

Wie oben dargestellt, waren in der ältesten Zeit die Hauptgegenstände der Studien in den Moscheen Korān und Ḥadīth, wozu das Studium der arabischen Sprache hinzukam. Bei Bukhārī (*K. al-'Ilm*) wird mit *'Ilm* noch durchaus an Ḥadīth gedacht, aber mit der Entwicklung der Glaubens- und Pflichtsysteme wurden auch diese in der Moschee vorgetragen. In der Moschee des Maṣṣūr zu Baṣra hörte al-Ash'arī den al-Djubbā'ī mu'tazilitisches Kalām vortragen (Wüstenfeld, *Shāfi'ī*, S. 131); nahe verwandt damit war die Methodenlehre (*al-Mudhakkara wa 'l-Naẓar*, vgl. Yāqūt,

*Udabā*<sup>2</sup>, VI, 383). Aber auch ganz andere Fächer konnten vorgetragen werden. Al-Khaṭīb al-Bagh-dādī, der in Mansūr's Djamī' in Baghdād las, trug seine Geschichte Baghdād's vor (Yāqūt, *Udabā*<sup>2</sup>, I, 246 f.). Die eigentliche Philosophie verschwand aber aus den Moscheen. In Spanien, heisst es, wurden *Falsafa* und *Tandjim* nur im geheimen getrieben, da ihre Pfleger als Zindik gescholten und sogar gesteinigt oder verbrannt wurden (Maḥ-kārī, ed. Dozy, I, 136). Die Madāris wurden vor allem zum Vortrage der fertigen Fikhsysteme angelegt, und zwar ursprünglich so, dass jede Schule nur einen Madhhab vertrat. Wo die vier Madhāhib in einer Schule vertreten sind, kann deshalb von vier Madāris gesprochen werden, so *al-Madāris al-Sālihiya* (Maḥrizī, IV, 209, 282; auch *al-Madrasatāni*, weil sie durch die Strasse geteilt wurde, S. 209; vgl. v. Berchem, *CIA*, I, 104, Anm. 1). Die vor der Zeit Nizām al-Mulk's oft vorkommende Sitte, ein *Dār al-Hadīth* zu gründen (s. oben), wurde auch nach ihm fortgesetzt. Al-Maḥrizī erwähnt deren zwei in Kairo: al-Kāmilīya, gegründet 622 durch al-Malik al-Kāmil (IV, 211 f.) und al-Kharūbiya, gegründet 785 (*ibid.*, S. 201); die erstere wurde noch im Jahre 1166 als *Hadīth*schule erneuert (v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 61). Vor al-Malik al-Kāmil hatte schon Nūr al-Din (gest. 599) in Damaskus die al-Nūriya als ein *Dār al-Hadīth* gegründet (Maḥrizī, IV, 211; vgl. *J A*, 9. Ser., III, 280); wenn al-Maḥrizī sagt, dies wäre das erste auf der Erde gebaute, muss es nach dem oben Dargestellten modifiziert werden. In Damaskus wurden noch viele derartige Schulen gebaut; es werden 16 erwähnt, wozu 3 Kor'an- und Hadīthschulen hinzukommen (*J A*, 9. Ser., III, 271 ff.; ein wenig abweichend Fleischer, *KL. Schriften*, III, 318 f., 329).

Die gewöhnlichen Madāris nahmen aber auch andere Lehrobjekte als das reine Fikhstudium auf. Besonders wird *Naḥw* erwähnt (al-Šāhibīya, Maḥrizī, IV, 205). Sowohl in der Nizāmīya in Baghdād wie in anderen östlichen Madāris wurden philologische Studien getrieben (vgl. Yāqūt, *Udabā*<sup>2</sup>, VI, 409; V, 423 f. und IV, 253, wo es allerdings ein Anachronismus ist, wenn es heisst, Sulaimān b. 'Abd Allāh habe im Jahre 403 in der Nizāmīya zu Baghdād Sprachstudien getrieben). Al-Malik al-Mu'azzam stiftete 604 (1207) neben der Šakhra-moschee eine *Madrasa naḥwiya* ausschliesslich für arabische Sprachstudien (Sauvaire, *Hist. Jérus. et Hébr.*, S. 86, 140), und Spezialschulen waren überhaupt nicht selten (vgl. Subkī, *Mu'id*, ed. Myhrmann, S. 153). Daneben werden bei al-Maḥrizī besonders häufig erwähnt: *Kirā'a* (oft *al-Kirā'at al-sab'*), *Hadīth*, *Tafsir* und *Mī'ad* (Frömmigkeitsübungen; vgl. dazu Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/II, 47). Al-Subkī erwähnt neben den speziellen Hadīthschulen auch *Madāris al-Tafsir* und *Madāris al-Naḥw* (*Mu'id al-Ni'am*, ed. Myhrmann, S. 153).

Die Lehrfächer der islamischen Studien werden von Ibn Khaldūn in seiner *Muqaddima* (*Faṣl* 6, N<sup>o</sup>. 4 ff.) übersichtlich dargestellt. Sie werden in *Ulūm Ṭabī'iya* und *Naḥliya* geteilt. Die ersteren beruhen auf natürlicher Beobachtung und Schlussfolgerung, werden deshalb auch *Falsafiya* oder *Aḥliya* genannt, die letzteren sind von der Offenbarung des gesetzmässigen Bestimmers (*al-Wādī al-Šarī'*) abhängig, beruhen also auf besonderer Mitteilung. Die *Ulūm Naḥliya* umfassen deshalb alle Wissenschaften, welche durch den Islām bestimmt sind, und zwar: *Kor'an*, d. h. *Tafsir* und

die sieben *Kirā'at* (N<sup>o</sup>. 5), *Hadīth* mit Hilfswissenschaften, darunter *al-Nāsikh wa 'l-Mansūkh*, *Muṣṭalah al-Hadīth* (N<sup>o</sup>. 6), *al-Fikh* mit spezieller Hervorhebung von *al-Farā'id*, dem Erbrecht (N<sup>o</sup>. 7-8), *Uṣūl al-Fikh* mit Prinzipienlehre, darunter Deduktionsmethode und Unterschiede der Madhāhib (N<sup>o</sup>. 9), *al-Kalām*, Glaubenslehre, die insofern Naḥliya ist, als sie eigentlich eine weitere Ausführung des der Pflichtenlehre zugehörigen *Imān* ist, aber dem Wesen nach *Aḥliya* ist, da sie durchaus auf abstrakten Beweisen beruht (N<sup>o</sup>. 10), *al-Taṣawwuf*, etwa praktische Theologie (N<sup>o</sup>. 11), *Ta'bir al-Rū'yā*, Deutung von Traumgesichten (N<sup>o</sup>. 12).

An die Wissenschaften von Kor'an und Hadīth schliessen sich die Sprachwissenschaften (vgl. N<sup>o</sup>. 4, 37 Anfang), die in vier Teile zerfallen: *al-Naḥw*, *al-Lughā*, *al-Bayān*, *al-Adab* (N<sup>o</sup>. 37); unter letzterwähnte Kategorie fällt das ganze Studium der arabischen Litteratur.

Die *Ulūm 'Aḥliya* werden verschieden eingeteilt, gewöhnlich in sieben Hauptteile (N<sup>o</sup>. 13), und zwar: *al-Manṭiq*, die Logik, die allen anderen zugrunde liegt (N<sup>o</sup>. 17), *al-Arithmāṭikī*, Zahlenlehre, darunter *Hisāb* u. a. (N<sup>o</sup>. 14), *al-Handasa*, Geometrie (N<sup>o</sup>. 15), *al-Ha'ira*, Astronomie (N<sup>o</sup>. 16), *al-Musiḳī*, die Lehre von den Tönen und ihrer Bestimmung durch die Zahl usw. (s. N<sup>o</sup>. 13); ferner *al-Ṭabī'iyyāt*, die Lehre von den Körpern in Bezug auf Ruhe und Bewegung, und zwar den himmlischen, menschlichen, tierischen und denen der Pflanzen und Mineralien; als Unterabteilungen werden besonders *al-Ṭibb*, die Medizin, und *al-Falāḥa*, die Agrikultur, erwähnt (N<sup>o</sup>. 18-20; vgl. N<sup>o</sup>. 29). Als siebenter Hauptteil kommt *Ilm al-Ilāhiyyāt*, die Metaphysik (N<sup>o</sup>. 21). Magie, Talismane, geheime Eigenschaften der Buchstaben u. a. gehören auch zum Komplex der muslimischen Wissenschaften (N<sup>o</sup>. 22 ff.).

Wie oben bemerkt, wurde die Medizin nicht nur in besonderen Schulen, sondern auch in den Moscheen getrieben; um etwa 600 las 'Abd al-Laṭīf in der Azharmoschee, es ist aber unklar, ob sein Unterricht im Ṭibb auch daselbst stattfand (Ibn Abi Uṣaibi'a, II, 207); auf jeden Fall aber wurden „die philosophischen Wissenschaften“ vor allem ausserhalb der Moschee studiert. Es bildete sich eine andere, noch herrschende Einteilung aus, und zwar in Ziel-, d. h. Hauptwissenschaften (*Maḥāsid*) und Hilfswissenschaften (*Alāt* oder *Wasā'il*). Zu den ersteren gehören *Kalām*, *al-Aḥklāk al-dīniya* (Ethik, hauptsächlich dasselbe wie *Taṣawwuf*), *Fikh*, *Uṣūl al-Fikh*, *Kor'an* (*Tadḥwīd* und *Tafsir*), *Hadīth*. Die letzteren umfassen die Sprachwissenschaften (*Šarf*, *Ma'āni*, *Bayān*, *Badī'*) und dazu Vers- und Reimlehre (*Arūd*, *Kāfiya*), Logik (*Manṭiq*), darunter Beweislehre (*Adab al-Baḥth*), wohl im ganzen dasselbe wie das ältere *Mudhākara* und *Nazar*, Mathematik (*Hisāb* und *Djabr*), *Muṣṭalah al-Hadīth* (vgl. Muṣṭafā Bairam, *Risāla*, Kairo 1902, S. 20; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 200 ff.). Eine ganz feste Abgrenzung gab es nicht. Als Ahmed Paṣha im Jahre 1162 a. H. nach Kairo als Gouverneur übersiedelte, konnte ihm kein Azhar-shaikḥ über einfache mathematische und astronomische Fragen Auskunft erteilen, weil sie die Rechenkunst nur in der Masse beherrschten, wie es für das Erbrecht nötig war; nur von einzelnen wurden diese Wissenschaften zu Hause getrieben. Der Paṣha wendete ein, dass auch die Astronomie



für die Pflichtenlehre, zur Bestimmung der Zeiten, nötig war (al-Djābartī, *Merveilles Biographiques*, II, 110 ff.); vgl. übrigens A. Sprenger, *Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime*, in *Z D M G*, XXXII, 1878, S. 1—20.

Die Lehrmethode bestand im Vortragen zum Nachlernen (*Talkīn*). Zunächst galt es, den Kor'an auswendig zu lernen und dazu so viele Hadithe wie möglich sich anzueignen. Man trug das Hadith etwa dreimal vor, damit der Schüler es behalte (Bukhārī, *ʿIlm*, B. 30). Das Vortragen wurde bald zum Diktieren (*Imlāʾ*), da der Schüler das Vorgetragene niederschrieb, ausser dem Kor'an (gebilligt: Bukhārī, *ʿIlm*, B. 34, 36). Die Methode war für sprachliche oder literarische Wissenschaften dieselbe wie für Hadith, Tafsīr u. a. Die Philologen diktierten nicht nur ihre grammatischen Werke, wie z.B. Ibn Duraid (Wüstenfeld, *Ṣaḥīfīʿi*, S. 127) oder der 344 gestorbene ʿAmr b. ʿAbd al-Wāḥid, der auswendig 30 000 Blätter über *Lughā* diktierte (Yāqūt, *Udabāʾ*, VII, 26), sondern auch die Texte der Dichter, wie z.B. al-Ṭabarī, der im Jahre 256 in der ʿAmrmoschee den al-Tirmidhī vortrug (*ebd.*, VI, 432). Abū Bakr b. al-Anbarī (gest. 327 oder 328), der in einem Teil, sein Vater in einem anderen Teil der Moschee diktierte, konnte 300 000 *Ṣawāḥid* für den Kor'an und 120 Erklärungen zu den Kor'anversen mit ihren Isnāden auswendig vortragen (*ebd.*, VII, 73). In der Hadithwissenschaft war das Diktieren besonders wichtig, weil die genaue Feststellung des Textes sehr bedeutungsvoll war. Es heisst deshalb immer „er diktierte Hadith“ (Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, 139; Wüstenfeld, *Ṣaḥīfīʿi*, S. 210, 224, 248, 257, 287 usw.; Ibn Kutlūbughā, *Ṭabaḳāt al-Ḥanafīya*, ed. Flügel, S. 51; Yāqūt, *Udabāʾ*, I, 246). Die Stelle des Lehrers ist deshalb ein *Madḡlis al-Imlāʾ* (*ebd.*, II, 243; VII, 74), und sein Famulus unter den Schülern ist *al-Mustamlī* (vgl. *ebd.*, VI, 282; VII, 74). Auch die Fragen des Fikh wurden diktiert (so Abū Yūsuf, vgl. Ibn Kutlūbughā, ed. Flügel, N<sup>o</sup>. 249).

Oft fing der Unterricht gleich nach der Salāt an, und die Schüler verrichteten diese in Gemeinschaft mit dem Lehrer. Das Kolleg (*Dars*) fing mit Kor'anrezitation eines *Kāriʿ*, mit Segenssprüchen über den Propheten und anderen religiösen Formeln an (Ibn al-Hādīdj, *Madḡhal*, I, 56; vgl. Mez, *Renaissance*, S. 172 f.). Heutzutage spricht der Lehrer in der Regel selbst einfach die *Basmalah* aus. Das reine Diktieren war nicht alleinherrschend. Allmählich gab es so viele Exemplare der Haupttexte, dass die Studenten sich selber Abschriften verschaffen konnten. Der Text wurde dann laut gelesen, und der Lehrer trug seine Erklärungen vor sowie die Berichtungen des Textes (Yāqūt, *Udabāʾ*, I, 255). Es ist natürlich, dass man das Diktieren der Texte in der Philologie am frühesten aufgegeben hat; es soll schon im IV. (X.) Jahrh. stattgefunden haben (Mez, *Renaissance*, S. 171, mit Hinweis auf Subkī, *Ṭabaḳāt al-Shāfiʿīya*, III, 259; Suyūṭī, *Muḥir*, I, 30). Das bedeutet aber nicht die Aufgabe des Diktierens, denn der Lehrer lässt dann die Schüler seine Erklärungen niederschreiben; so diktierte der 584 gestorbene Muḥammed b. ʿAbd al-Raḥmān einen Kommentar zum *Ḥarirī* (Yāqūt, *Udabāʾ*, VII, 20); und die Methode, einen Text laut lesen zu lassen und selbst die auffallenden Ausdrücke zu erklären, wurde schon von dem 299 gestorbenen Hadithlehrer Ibn Kaisān benutzt (*ebd.*, VI, 282). Heute liest entweder der

Lehrer oder sein Famulus den zu erklärenden Text laut aus einem gedruckten Exemplar.

In der Lehrmethode hat das Zusammenwirken des Lehrers und der Schüler durch gegenseitiges Fragen immer eine grosse Rolle gespielt. Ibn Khaldūn bedauert, dass so wenige Lehrer zu seiner Zeit die richtigen Lehrmethoden (*Ṭuruḳ al-Taʿlim*) verstehen. Sie stellen sogleich schwierige Fragen an den Schüler, anstatt das Talkīn organisch zu ordnen, so dass es immer mit Erklärung verbunden ist; es ist eine Grundregel, dass der Schüler die verschiedenen Wissenschaften nicht vermengen darf. Besonders in Spanien und Nordafrika sei zu seiner Zeit der Unterricht wenig hervorragend, und man sei zu viel auf das Auswendiglernen (*Ḥifẓ*) bedacht (*Muḳaddima*, S. 342, 443 f., 445 = *Faṣl* 6, N<sup>o</sup>. 2, 29, 30; vgl. Subkī, *Muʿīd al-Niʿam*, ed. Myhrmann, S. 151 f.); das mechanische Auswendiglernen ist für den Kor'an anerkannt worden. Es heisst jedoch immer: Er diktierte und erklärte (z.B. Wüstenfeld, *Ṣaḥīfīʿi*, S. 220, 326). Wenn der oben erwähnte Ibn Kaisān die Hadithe erklärte, fragte er auch die Zuhörer nach dem Sinn (Yāqūt, *Udabāʾ*, VI, 282). Umgekehrt stand es den Zuhörern frei, den Lehrer zu fragen. Al-Shāfiʿi sass in seiner grossen Ḥaḷḳa in Mekka und sagte: Fragt mich, was Ihr wollt, ich werde Euch dann nach Kor'an und Sunna Auskunft geben (*ebd.*, VI, 391; vgl. *B G A*, III, 379). Der Lehrer konnte bisweilen mit Fragen überhäuft werden (Yāqūt, *Udabāʾ*, V, 272); Ibn Djubair sah in der Nizāmiya in Baghdād, dass schriftliche Fragen dem Lehrer überreicht wurden (S. 219 ff.). Beides ist noch immer gebräuchlich, und selbst in grossen Kollegs können die Zuhörer immer mit Fragen unterbrechen. Ibn al-Hādīdj spricht sich gegen unordentliche Unterbrechungen des Vortrags aus (*Madḡhal*, I, 57).

## 7. Die Lehrer.

Die Bezeichnung des Lehrers ist *Mudarris* (so auch von vorislamischen Professoren: Ibn Abi Uṣaibāʿa, I, 104); eine Art Ehrentitel ist *Ustādḥ* (s. Yāqūt, *Udabāʾ*, I, 113, 209; II, 271; V, 353, 354, 358, 448), womit heutzutage auch Studenten angeredet werden. In den grossen Moscheen gab es sehr viele Lehrer. In der Madrasa wurde zunächst nur einer angestellt, so in der Nizāmiya in Baghdād (s. oben), in der ersten von Ṣalāḥ al-Dīn in Kairo gegründeten (al-Nāṣiriya: Maḳrizī, IV, 193) und vielen anderen; die Madrasa wurde oft nach einem berühmten Lehrer genannt (so al-Ghazna-wiya in Kairo: Maḳrizī, IV, 235; al-Sharifiya, ursprünglich al-Nāṣiriya: *ebd.*, S. 193; M. Ibn Rashīk: *ebd.*, S. 195; vgl. Masdīd al-Kisāʿi in Baghdād). Aber in grösseren Madāris wurden mehrere Lehrer angestellt; in Kairo stellte schon Ṣalāḥ al-Dīn in al-Ḳamḥiya vier Lehrer an (*ebd.*, S. 193 f.); in diesem Falle wurde jedem Lehrer eine bestimmte Anzahl (20) Studenten zugewiesen (vgl. *Chron. Mekka*, II, 105 f.).

Es ist selbstverständlich, dass die Verhältnisse in den älteren Moscheen, wo jedermann kommen und gehen konnte, freier waren als in den Madāris, die für bestimmte Lehrer und Schüler eingerichtet waren. Von einer offiziellen Anerkennung der Lehrer war in der ältesten Zeit sicher keine Rede. Nach der Entstehung der Lehrbücher war die Garantie für die Befähigung die *Idjāza*, und so ist es bis zur neueren Zeit geblieben. Wer bei einem Lehrer studiert hatte, konnte vom Lehrer

die Erlaubnis erhalten, das nach seinem Diktat geschriebene und studierte Buch vorzutragen; der Lehrer schrieb diese Erlaubnis (*Idjāza*) ins Buch (z.B. Yākūt, *Udabā'*, I, 253; II, 272). Ein Gelehrter konnte auch eine *Idjāza 'amma* schreiben, wodurch der Betreffende befähigt wurde, alle seine Werke vorzutragen (Ibn Baṭṭūta, I, 251). Ibn Baṭṭūta erhielt in Damaskus eine ganze Menge solcher „Diplome“ (I, 251–53). Überhaupt war es gewöhnlich, dass der reisende Gelehrte sich zahlreiche *Idjāzāt* erwarb. So hatte 'Abd al-Laṭīf derartige Zeugnisse von den Lehrern in Baghdād, Khurasān, Ägypten und Syrien (Ibn Abi Usaibī'a, II, 202). Noch etwa 1700 erwarb al-Nābulusi sich *Idjāzāt* auf seiner Reise (*ZDMG*, XVI, 690). Für die *Idjāza* zum *Tadris* und *Futyā* gab es bestimmte Formeln (al-Kāḷkashandī, *Ṣubḥ al-A'shā'*, XIV, 322 f.). Einige Gelehrte hielten nur gelegentlich eine Vorlesung. Der 494 gestorbene 'Abd al-Wāḥid diktierte jeden Freitagabend Ḥadīth in al-Nizāmiya (Wüstenfeld, *Ṣaḥā'ī*, S. 287), und ähnlich war es ursprünglich in der Azharmoschee (s. oben). Der spätere Khalīfa al-Kādir hielt jeden Freitag Vorlesung in einer Moschee in Baghdād (*ebd.*, S. 233). Einige Gelehrte trugen ein ganz spezielles Thema vor; so wurde einer zur Nizāmiya gerufen, um Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* vorzutragen, weil er dies Werk bei einem anerkannten Lehrer gehört hatte (*ebd.*, S. 288). Es gab aber viele Gelehrte, die sich hauptsächlich dem Unterricht widmeten und dann auch mehrere Fächer vortrugen. So sass al-Shāfi'ī in seiner Halka gleich nach der Ṣalāt al-Ṣubḥ und belehrte die Korānstudierenden, bei Sonnenaufgang kamen die Ḥadīthleute und hörten seine Erklärungen, später wurde Methodenlehre (*Mudḥakara wa 'l-Nazar*) vorgetragen, beim Duḥā kamen die *Ahl al-'Arabiya*, und er las über *'Arūd*, *Naḥw* und *Shi'r*. Zur Mittagszeit ging er fort (Yākūt, *Udabā'*, VI, 383). Ungefähr in derselben Reihenfolge las auch um 300 Ibn Kaisān einen grossen Teil des Tages die verschiedenen Lehrfächer (*ebd.*, VI, 282); vom Frühhorgen bis späten Abend lasen andere (*ebd.*, VII, 176; Ibn Abi Usaibī'a, II, 207 oben), und fromme Lehrer verbrachten sogar die Nacht in der Moschee im Gebet (Wüstenfeld, *Ṣaḥā'ī*, S. 258). Bisweilen fing ein junger Lehrer mit dem Ḥadīthdiktat an, um später in einer Moschee eine umfassendere Lehrtätigkeit auszuüben (*ebd.*, S. 239).

Der Unterschied zwischen Lehrer und Student war nicht absolut; jemand konnte in einem Fach *Idjāza* haben, während er in anderen noch Schüler war, und selbst reife Gelehrte hörten oft bei namhaften Kollegen. Das führte zum Reisen der Gelehrten von einem Gelehrtenstutz zum anderen, wie man früher reiste, um Ḥadīthe zu sammeln (Bukhārī, *ʿIm*, B. 7, 19, 26). Beispiele dafür bieten alle Gelehrtenbiographien; damit wurde die alte hellenistische Sitte fortgesetzt (vgl. John W. H. Walden, *The Universities of Ancient Greece*, New York 1910), und die Fürstenhöfe spielten noch immer dieselbe Rolle; durch sie erhielten die gelehrten Gäste Donationen, so dass sie in den Moscheen als Lehrer auftreten konnten (z.B. Ibn Baṭṭūta, II, 75 ff.; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, Bulāḳ 1284, VII, 452; Ibn Abi Usaibī'a, II, 205; vgl. Mommsen, *Römische Geschichte*, V, 589). Selbstverständlich wurden vor allem die berühmten Lehrer von anderen Gelehrten aufgesucht; von einem solchen heisst es deshalb *ruḥla ilaihi* oder *ilaihi kānat al-Rihla* „man reiste zu ihm“

(Yākūt, *Udabā'*, VII, 174; Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, 207; vgl. S. 141). Um einen im Maghrib wirkenden Lehrer sammelten sich zur Zeit des Ibn al-Ḥādīdj 4–600 Fuḳahā' (*Madkhal*, II, 5). Bisweilen besuchte ein Gelehrter das Kolleg eines anderen, um ihn mit Fragen zu prüfen (s. z.B. für al-Bukhārī: Brünnow-Fischer, *Chrestomathie*, S. 103), und es kamen dann oft Disputationen vor, bei welchen die Schüler für den Lehrer sehr handgreiflich eintreten mochten. Wenn der Fremde erkannt wurde, nahm ihn vielleicht der Lehrer mit Ehrenbezeichnungen auf (al-Akhfash bei al-Kisā'ī: Yākūt, *Udabā'*, IV, 243 f.). Wie in den christlichen Universitäten Europas wurden auch in den Moscheen öffentliche Disputationen abgehalten, wobei es scharf zugehen konnte, z.B. bei den Disputationen in der Ruṣāfa-Moschee zu Baghdād zwischen Ibn Suraidj (gest. 306 = 918) und dem Sohne des Dāwūd al-Zahiri, aus welchen der erstere als Sieger hervorging (Wüstenfeld, *Ṣaḥā'ī*, S. 110 f.). Auch die Lehrer der Nizāmiya hielten Disputationen (*ebd.*, S. 309). Berühmte Lehrer wurden nicht nur von anderen Gelehrten aufgesucht. Wenn Ibn Kaisān (etwa 300) Kolleg hielt, standen etwa 100 Reittiere vor der Moschee, weil vornehme Leute ihn hörten (Yākūt, *Udabā'*, VI, 282). Die gelehrte Zunft machten die „Turbanträger“ (*mu'ammam, muta'ammim. Arbab al-'Imāma, Aṣḥāb al-'Imāma*) aus (s. Makrīzī, II, 246; Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 244 f.; II/II, 266; Dozy, *Supplément*, II, 169a); ausnahmsweise trugen sie im östlichen Andalus keine *'Imāma* (Makrīzī, I, 137). Der 182 gestorbene Kaḍī Abū Yūsuf soll für die Gelehrtenkleidung bestimmend gewesen sein (Ibn Kuṭlūbughā, ed. Flügel, N<sup>o</sup>. 249).

Im Lehrkörper der Moscheen bildete sich trotz aller Beweglichkeit eine gewisse Stabilität aus. Dies hängt mit der Frage ihrer Besoldung zusammen. Es war lange fraglich, ob es erlaubt wäre, sich für den Unterricht bezahlen zu lassen. In den Ḥadīthsammlungen wird dafür und dagegen gesprochen, auch heisst es, der Lehrer dürfe wohl Geld annehmen, aber nicht fordern, und geldgierige Lehrer werden scharf verurteilt. Es werden immer Leute erwähnt, die unentgeltlich Vorlesungen halten (Bukhārī, *Idjāza*, B. 16; Abū Dāwūd, *Buyū'*, B. 36; Ibn Mādja, *Tiḍjārāt*, B. 8; vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 181 f.; Art. *Education*, N<sup>o</sup>. 3–4 in Hastings, *Encycl. of Rel. and Ethics*; Lammens, *Mo'āwīa*, S. 360 f.; J. A., 1901, S. 143; Wüstenfeld, *Ṣaḥā'ī*, S. 295; Mez, *Renaissance*, S. 176). Die Gewohnheit der älteren jüdischen Gelehrten, ein Handwerk auszuüben, war bei den Muslimen nicht verbreitet, kam aber vor; man trifft unter den Gelehrten Schuster, Schlosser, Sandalenmacher (Wüstenfeld, *Ṣaḥā'ī*, S. 227, 231, 267; vgl. ferner Mez, *Renaissance*, S. 179). Die Regel war aber, dass der Lehrer für seine Lehrtätigkeit eine Einnahme bezog. Diese konnte eine ganz persönliche Schenkung eines Fürsten oder anderer reicher Männer sein; so erhielt al-Ṭabarī eine Geldsumme, als er in der 'Ammoschee den al-Tirmidhī vortrug (Yākūt, *Udabā'*, VI, 428; vgl. oben über reisende Gelehrte); sie war aber meistens eine regelmässige Besoldung, die aus den gestifteten Mitteln bestritten wurde, wodurch die Stellung also eine „ordentliche Professur“ wurde (s. unter G); so war es vor allem in den Madāris. Die Gehälter der Lehrer (*Ma'tūm*, auch *Djara'mik*, sing. *Djamakiya*; s. Dozy, *Supplément*, s. v.) waren sehr verschieden, je nach der Stiftung. Der



Lehrer der Suyūfiya erhielt 11 Dināre monatlich (Maḳrīzī, IV, 196), aber in einer anderen Schule Ṣalāḥ al-Dīn's, der Ṣalāḥiyya oder Nāṣiriyya, war die Besoldung viel höher; der Hauptlehrer erhielt monatlich 40 Dināre à 13 $\frac{1}{3}$  Dirham und als Rektor 10 Dināre, ferner täglich 60 Riṭl Brot und 2 Lasttiere, um Wasser aus dem Nil zu holen (ebd., S. 251). In der Madrasa Djamāl al-Dīn erhielt jeder Lehrer monatlich 300 Dirham (ebd., S. 253). Ausserdem bekamen die Lehrer Naturalien bei besonderen Gelegenheiten; in der anderen Nāṣiriyyaschule erhielten sie monatlich Zucker und Fleisch zu den Festen (ebd., S. 222), in der Ḥidjāziyya am 'Id al-Fiṭr verschiedenes Brot und Biskuit (*Ka'k* und *Khushkunānik*), am Opferfest Fleisch, und im Ramaḍān wurde für sie gekocht (ebd., S. 223). Nach al-Maḳrīzī konnten die Gelehrten im ganzen 50 Dināre monatlich ausser den Naturalien haben (III, 364). Bei festlichen Gelegenheiten erhielten sie oft besondere Auszeichnungen durch Geldgaben und Ehrenkleider.

Die Gelehrten waren zumförmig organisiert. Wie die Organisation im einzelnen wirkte, ist nicht bekannt. Am Ende des II. Jahrh.'s kann die Institution der *Ri'āsa* in Ägypten festgestellt werden. Während Yazid b. Ḥabīb (gest. 128) *Faḳīh Miṣr wa-Shaikhuhā* und *Sa'yidunā wa-'Alimūnā* und 'Ubaidallāh b. Abī Dja'far (gest. ca. 135) *Faḳīh Zamānīhi* genannt werden (Suyūṭī, *Husn*, I, 131), heisst es von einer Reihe, anfangend mit 'Abd al-Rahmān b. al-Kāsim (gest. 191), Ashhab b. 'Abd al-'Azīz (gest. 204), 'Abd Allāh b. 'Abd al-Hakam (gest. 214 oder 215), sie hatten al-*Ri'āsa* in Ägypten (Suyūṭī, *Husn*, I, 133 f.), was jedenfalls organisationsmässig zu verstehen ist. Die Stellung wird auch als *Ri'āsat al-'Ilm* bezeichnet, so für den 264 gestorbenen Yūnus (ebd., I, 136). Als die Maḍhāhib entstanden, hatte jede Richtung ihren *Ra'īs* in der betreffenden Gegend. Die Formel dafür war z.B. *intahat ilaihi 'l-Ri'yāsa fī Maḍhab Malik*; so von dem 281 gestorbenen Ibn al-Mawāz u. a. (Suyūṭī, *Husn*, I, 136; Ibn Taghribirdī, II/1, 116); für Shāfi'iten z.B. Isfarā'īnī, gest. 406 (Ibn Taghribirdī, II/1, 121 f.; vgl. Suyūṭī, *Husn*, I, 196; Ibn Djubair, S. 219, 220), für die Ḥanafiten z.B. der 340 gestorbene al-Karkhī (Ibn Kuṭlūbughā, N<sup>o</sup>. 115; vgl. N<sup>o</sup>. 11, 13; Ibn Taghribirdī, II/1, 116), für die Ḥanbaliten der 329 gestorbene al-Barbahārī (Ibn Maskawaih, I, Kairo 1905, S. 260). Neben *Ra'īs* kommen auch andere Bezeichnungen vor, wie *Imām al-Ḥanafīya bi-Baghḍād* bzw. *bi-Khurāsān* oder *Shaikh Ashābinā bi-mā warā' al-Nahr* (Ibn Kuṭlūbughā, N<sup>o</sup>. 67, 96, 196; vgl. *Shaikh al-Ḥanafīya*: Ibn Taghribirdī, II/1, 116; *Shaikh al-Malikīya fī Waḳtihi*: Suyūṭī, *Husn*, I, 209). Bei derartigen Bezeichnungen lässt sich nicht immer feststellen, ob sie reine Epitheta sind, wie z.B. *Imām Waḳtihi*, *Imām 'Ashrihi* (Ibn Kuṭlūbughā, N<sup>o</sup>. 206, 217), *Ustādḥ Zamānīhi* (Suyūṭī, *Husn*, I, 141), *Ra'īs fī 'Ilm al-Kalām* (ebd., N<sup>o</sup>. 192), *Sa'yidunā* (ebd., N<sup>o</sup>. 50), „der Lehrer der Ḥanbaliten und ihr Faḳīh“ (Ibn Taghribirdī, II/1, 114). Auch innerhalb der speziellen Fächer ist die *Ri'yāsa* bezeugt, so *Shaikh al-Kurrā' bi-Miṣr* (Suyūṭī, *Husn*, I, 230), *Ri'yāsat al-Ḥadīth bi-Miṣr* (ebd., I, 163; al-Kashūf), *Ri'yāsat al-Fiqh* (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 27), *Ri'yāsat al-Ikrā' wa 'l-Iftā'* in Alexandria (Suyūṭī, *Husn*, I, 210). Die Ärzte einer Gegend haben ihren *Ra'īs al-Atibbā'* (Maḳrīzī, IV, 237; Ibn Abī Uṣaibi'a, II, 86, 247); ein Kādi wurde 684 (1285) zum Chef der Ärzte ernannt (Quatremère, a. a. O., II/1, 81). Ebenso

hat man *Ra'īs al-Muhandisīn* (Maḳrīzī, IV, 224). Als Ehrentitel eines Gelehrten kommt *Shaikh al-Islām* vor, so im VII., VIII., IX. Jahrh. (Suyūṭī, *Husn*, I, 143, 205; Quatremère, a. a. O., II/1, 68, Anm.; II/1, 270, 280; Ibn Taimiyya), wohl auch schon früher (Mez, *Renaissance*, S. 179), während *Shaikh al-Shuyūkh* den vornehmsten Šūfiteiler bezeichnet (Maḳrīzī, IV, 285).

Welche reale Bedeutung die Lehrerorganisation in älterer Zeit hatte, ist nicht klar. In den verschiedenen Gegenden gab es einen obersten Leiter der Organisationen, einen *Ra'īs al-'Ulamā'*, in Medina (Ibn Djubair, S. 200, 5), in Baghdād (ebd., S. 220, 12), in Kairo und Oberägypten (Suyūṭī, *Husn*, I, 141, 143, 191), auch *Ra'īs al-Ru'asā'* genannt (Ibn Abī Uṣaibi'a, II, 204; Yāḳūt, *Uḍabā'*, I, 248). Jeder Maḍhab hatte seinen *Ra'īs* in der betreffenden Gegend (Suyūṭī, *Husn*, I, 148, 21; Yāḳūt, IV, 512). Der oberste *Ra'īs* konnte in die Wirksamkeit z.B. der Ḥadīthvortragenden eingreifen (Yāḳūt, *Uḍabā'*, a. a. O.). Wahrscheinlich ist er identisch mit dem *Naḳīb al-Nuḳabā'*, ohne dessen Erlaubnis der *Ḳhalīfe* im Jahre 451 einen Lehrer in die Maṣūrmoschee nicht einlassen wollte (ebd., I, 246 f.). Dies zeigt, dass der Leiter der Gelehrtenzunft schon damals einen Einfluss auf die Aufnahme neuer Lehrer ins Kollegium gehabt hat. Ob das nach einer Prüfung stattfand, wissen wir nicht. Das freie Vorlesungsrecht war jedenfalls dadurch praktisch eingeschränkt, aber ganz systematisch waren die Verhältnisse kaum geordnet. 'Abd al-Laṭīf las auf Kosten des al-Ḳāḍī al-Fāḍil im Maṣḍij al-Ḥādīj Lu'lu', später in al-Azhar auf Kosten des Bait al-Māl (Ibn Abī Uṣaibi'a, II, 205, 207); wie sein Verhältnis zur Lehrerzunft war, ist nicht bekannt. In späteren Zeiten erhielt das Gelehrtenoberhaupt in Kairo und Mekka einen grossen Einfluss, weil es bestimmte, wer in die Zunft der Lehrer aufgenommen werden sollte, und weil er auch über die Besoldungen verfügte (s. G 2a).

Der Lehrer hatte seinen bestimmten Platz in der Moschee, oft neben einer Säule; das war sein *Maḍjlīs*, der nach ihm von anderen geerbt wurde; al-Buwaṭṭī war *Ḳhalīfatū 'l-Shāfi'ī fī Ḥaḳḳatihi* (Suyūṭī, *Husn* al-Muḥādḍara, I, 135; vgl. 181 unt., 182; Maḳrīzī, IV, 5; Yāḳūt, *Uḍabā'*, IV, 135; Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, S. 239). Der äussere Apparat ist durch die Jahrhunderte derselbe geblieben. Vor dem Lehrer saßen die Zuhörer auf dem Boden in einem Kreis (*Ḥalqa*, die Zuhörer *taḥallaḳū*: Maḳrīzī, IV, 49, 17 f.; vgl. zum Wort Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/1, 197 ff.). Der Lehrer sitzt auf einem Teppich (*Saḍḍjūdā*; vgl. Yāḳūt, *Uḍabā'*, I, 254) oder Fell (*Farwa*); dies wurde in seiner *Waṣīya* als Symbol seiner Würde bezeichnet (al-'Umari, *Ta'rif*, S. 134). Es ist ganz irregulär, wenn jemand den Unterricht stehend erteilt (Yāḳūt, *Uḍabā'*, V, 424, 8; das Umgekehrte s. Bukḥārī, *'Ilm*, Bāb 45); dagegen kommt es in grösseren Versammlungen oft vor, dass der Lehrer einen erhöhten Sitz hat (für die ältere Zeit s. Ibn Batūṭa, I, 212). Ibn al-Ḥādīdj verpönt dies, weil der Lehrer sich nicht aus dem Kreise der Zuhörer hervorheben darf; er will sogar den Gebrauch von Fell und Teppich als weichlich verwerfen (*Maḍḳhal*, I, 96 f.).

Es war nicht Sitte, dass die Lehrer in der Moschee wohnten. Natürlich konnte ein Lehrer wie jeder Fromme sich in der Moschee aufhalten und da eventuell ein Zimmer beziehen; z.B. wohnte al-Ghazālī in der Umayyadenmoschee, wo Ibn Dju-

bair sein Zimmer vorfand, und Ibn Baṭṭūta erwähnt einen Lehrer, al-Kermānī, der auf dem Dache der Azharmoschee wohnte (I, 92; vgl. auch Ibn Abi Uṣaib'a, II, 204). Sie bildeten aber Ausnahmen. Al-'Aziz baute für die Lehrer an al-Azhar ein Wohnhaus in der Nähe der Moschee (Makrizi, IV, 49). Die älteren, von Nizām al-Mulk gestifteten Madāris enthielten oft eine Wohnung für den Lehrer, um so mehr als der Lehrer bisweilen selbst sein Wohnhaus als Madrasa einrichtete; aber auch später kam dies vor; so wohnte der 543 (1149) gestorbene al-Khardjirdī in al-Baihaḳīya (Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, S. 307), und in der Ṣalāhiya hatte der Leiter sein Haus innerhalb des Schulkomplexes (Ibn Djubair, S. 48). In Damaskus wohnte Shams al-Dīn (gest. 637) in der 'Adiliya, wo er im Fikh unterrichtete (Ibn Abi Uṣaib'a, II, 171; vgl. auch S. 260). So wird es auch in anderen Madāris gewesen sein. Jedenfalls aber wohnten viele Lehrer ausserhalb, was schon daraus hervorgeht, dass nicht wenige an mehreren Stellen unterrichteten (aus den vielen Beispielen s. aus dem IV. Jahrh. Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, S. 187, später Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, 148, 185–87).

Von den Lehrern waren viele zugleich Qāḍi's (wie seinerzeit die Kuṣṣās, die gewissermasser Vorläufer der Lehrer waren; s. oben). So las der faṭimidische Qāḍi 'Alī b. Nu'mān kurz nach der Eroberung in der Azharmoschee shī'itisches Fikh und später ein anderes Mitglied dieser Qāḍifamilie (Kindī, *Wulāt*, S. 600); ebenso lehrten die Qāḍi's in Baghdad (Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, S. 235). In den Madāris wurden besonders die Oberqāḍi's als Lehrer angestellt. In der Ṣalāhiya in Kairo unterrichtete der hanbalitische Oberqāḍi (Makrizi, IV, 209; ein anderer Oberqāḍi: Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/I, 135), in al-Manṣūriya auch ein Oberqāḍi (Makrizi, IV, 219), in al-Nāṣiriya die Oberqāḍi's der Malikiten, Hanbaliten und Hanafiten (*ebd.*, S. 222; s. ferner Manāzil al-'Izz, S. 194, al-Djamāliya, S. 238 u.a.; für Mekka: *Chron. Mekka*, II, 105 f.). Oft konnten die Qāḍi's so eine beträchtliche Anzahl von Ämtern akkumulieren. Der Oberqāḍi Ibn Bint al-A'azz (etwa 700) hatte 17 Ämter (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/I, 137 f.). Der Lehrer konnte auch Mufti sein (z.B. Yāqūt, *Uḍabā'*, IV, 136).

Wenn ein Lehrer stirbt, wird in neuerer Zeit in der Azharmoschee drei Tage getrauert, mit Rezitation in der Nähe seiner Säule und Kur'anrezitation auf dem Minbar, während der Unterricht ausfällt (Muṣṭafā Bairam, *Risāla*, S. 65). Dies ist alte Sitte. Als al-Shīrāzī starb, sassen seine Schüler drei Tage schweigend in al-Nizāmiya, und die Madrasa wurde ein ganzes Jahr geschlossen; auch nach dem Tode al-Djuwainī's wurde ein Jahr Ferien gehalten, sein Pult wurde abgebrochen, und seine Schüler zerschlugen ihre Tintenfässer und Schreibrohre (Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, S. 252, 301).

Neben dem eigentlichen Lehrer wurde oft ein Repetent (*Mu'id*), in der Regel deren zwei für jeden Professor, angestellt. Die Aufgabe des Mu'id war es, nach dem Kolleg das Vorgetragene mit den Schülern wieder zu lesen und es den weniger Begabten beizubringen. Der berühmte Faḳīh al-Bulḳinī fing als Repetent bei seinem Schwager in der Khar-rūbiya an (Makrizi, IV, 202); man konnte auch in einer Schule selbständiger Lehrer, in einer anderen Repetent sein (al-Nāṣir, gest. 669; Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, 189). Als Ibn Khallikān alt wurde,

überliess er Repetenten den Unterricht in seiner Madrasa (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/II, 182). Die Ṣalāhiya, die eigentlich vier Professoren mit je zwei Repetenten haben sollte, wurde 30 Jahre ohne Professor mit 10 Repetenten betrieben (Makrizi, IV, 251; vgl. ferner S. 210; Subki, *Mu'id al-Ni'am*, S. 154 f.; Kaḳḱashandī, *Ṣubḥ al-A'ṣḥā*, V, 464 und Haneberg, *Schul- und Lehrwesen der Muhammedaner*, S. 25; Wüstenfeld, *Die Akademien der Araber und ihre Lehrer*, 1837).

## 8. Die Studenten.

In den Moscheen stand es an und für sich jedermann frei, sich in eine Ḥalka hinzusetzen, um einen Lehrer zu hören. So sagt auch al-Makdisī, dass die Gelehrten in al-Fārs sich täglich vom Fröhmorgen bis Mittag und vom 'Aṣr bis Maghrib für die gewöhnlichen Leute (*li'l-'Awām*) hinsetzten (*BGA*, III, 439). Aber sobald sich überhaupt ein Gelehrtenstand ausbildete, entstand auch eine Studentenschaft (*Talaba*, *Tullāb*, Siog. *Tālib*), die sich systematisch in den muslimischen Wissenschaften ausbildete. Sie bildete mit den Lehrern zusammen die gelehrte Zunft, *Aṣḥāb al-'Imāma* (heute in Ägypten *Ahl al-'Imme*). Sie konnten ihren Lehrer frei wählen; die berühmten Lehrer hatten deshalb viele Studenten. Der mālikitische Imām Muḥammed al-Nā'ālī in Ägypten (gest. 380) hatte so viele Zuhörer, dass sie 17 Säulen der Moschee umfassten (Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, 207), und al-Isfarā'īnī (gest. 406) hatte in der Masjid Ibn al-Mubārak 3–700 Zuhörer (Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, S. 217). Einige Studenten hörten sehr viele Lehrer; der 405 gestorbene Ibn Ḥamakān hörte in Baṣra 470 Lehrer (*ebd.*, S. 215). Eigentlich wurden viele nie fertig, weil sie bis ins reife Alter immer wieder neue Gelehrte aufsuchten auch wenn sie selber als Lehrer auftraten (vgl. oben). Die Ehrgeizigen wollten nur bei grossen Lehrern lernen (*darasa 'alā*) und reisten deshalb in der islāmischen Welt oft sehr viel umher (vgl. *BGA*, III, 237). Dies Reisen, teils als Lehrer, teils als Zuhörer (vgl. Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, S. 121) wegen des *Talab al-'Ilm* dauerte im Islām immer fort. Ibn Khaldūn betrachtete es als notwendig und sagt, dass zu seiner Zeit, als die Wissenschaft im Maghrib im Rückstand sich befindet, sehr viele Maghribiner in Ägypten und Syrien studieren (*Muḥaddima*, Faṣl 6, N<sup>o</sup>. 2, 34), und bis in die neueste Zeit sammelt al-Azhar Studenten aus der ganzen Welt des Islām.

Der Student *ḱara'a 'alā* seinen Lehrer, bei Fikhstudien *tafaḱḱaha 'alā* (Ibn Kuṭlūbughā, S. 10, 11, 12, 14, 18, 54 usw.) od. *ḱara'a 'l-Fikh 'alā* (*ebd.*, S. 12). Wenn der Student den Kursus seines Lehrers absolviert hatte, erklärte der Lehrer ihn für reif im betreffenden Fach (*kharradja lahu ... fī*: Yāqūt, *Uḍabā'*, IV, 255, 17), und der Student konnte sich darin als ausgeleitet betrachten (*takharradja 'alaihi*, *ebd.*, S. 244 oder *bihī fī*...: Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, 163, 7 v.u.; 192, 209, 212; Ibn Taghribirdī, II/II, 122; *BGA*, III, 237; Ibn Kuṭlūbughā, ed. Flügel, S. 44; Yāqūt, IV, 512). Das Verhältnis zum Lehrer ist patriarchalisch, und der Student küsst ihm die Hand. Das hindert nicht, dass schroffe Gegensätze entstehen konnten, und die Lehrer konnten dann sehr respektlos behandelt werden (vgl. Sulaimān Raṣād, *Kanz al-Djawhar*, S. 141 ff., 192 ff.).

Die Madāris brachten insofern eine Neuerung im Verhältnis zwischen Lehrer und Student, als



eine bestimmte Anzahl von Studenten (in der Regel 20, s. oben) einem bestimmten Lehrer zugewiesen wurden. Man darf wohl dann mit einem planmässigeren Unterricht rechnen. Jedoch hat man auch hier oft unregelmässige Zuhörer zugelassen (vgl. Ibn Abī Uṣaibī'a, II, 168). Zur Zeit Ibn Khaldūn's rechnete man in Tunis für die Madrasa-Alumni mit 5 Jahren, aber im Maghrib mit 16 Jahren (*Muḥaddima*, Faṣl 6, N<sup>o</sup>. 2 = S. 342 der Kairiner Ausg. 1322). Ganz ordnungsmässig wurde der Unterricht aber erst in neuerer Zeit. Ibn al-Hādīdj rügt, dass die Studenten von einer Moschee zur anderen gehen, ausser wenn der neue Lehrer gelehrter sei (*Madkhal*, II, 3, 9 f.).

Ausnahmsweise hört man auch von weiblichen Studierenden; eine nahm am Madjīs al-Shāfi's Teil (Suyūṭī, *Husn al-Muḥādḍara*, I, 181 unt.). In den ersten Jahrhunderten muss es nicht ungewöhnlich gewesen sein; denn es wird mehrmals in Hādithen erwähnt, nach welchen besondere Tage den Frauen vorbehalten sein sollen (Bukhārī, *Ulm*, B. 32, 36, 50).

Es ist heute Sitte in der Azharmoschee, Freitag sowie Donnerstagnachmittag frei zu halten, ebenso in Fās (Péretié, in *Archives Marocaines*, XVIII, 301). Aus Ibn al-Hādīdj ersieht man, dass diese Sitte schon zu seiner Zeit bekannt war, denn er warnt davor; nur solle der Vormittag zur Reinigung usw. verwendet werden (*Madkhal*, II, 13 nach Mitte); die Zeit nach der Freitagssalāt sei sogar für Studien besonders geeignet. Dies stimmt auch mit der Praxis: in der Azharmoschee wurde nach ihrer Gründung eben zu dieser Zeit unterrichtet (Makrizī, IV, 49, 17 f.; vgl. Yākūt, *Udabā'*, VII, 198). Dagegen ist es oft vorgekommen, dass man am Freitag die Läden schliesst; so erwähnt es al-Makdisī für Ägypten (*B G A*, III, 205), Ibn Baṭṭūta für Khwārizm (III, 4). In al-Azhar hält man heute ausser an den erwähnten Tagen Ferien an Festtagen und verschiedenen Mōlid's, während der Monate Sha'bān, Ramaḍān und der ersten Hälfte des Shawwāl und ferner 45 Tage der heissen Zeit, wenn die sonstigen Ferien nicht in diese Periode fallen.

Unter den Studierenden sind immer viele arm gewesen. Buḳī b. Mukhallad (gest. 276) hielt seinen Schülern das Beispiel jemandes vor, der nur von ihm zugeworfenen Kohlblättern lebte, und eines anderen, der seine Hose verkaufte, um Papier zu kaufen (Yākūt, *Udabā'*, II, 370). Wie jeder andere konnte auch der Student in der Moschee wohnen (*ebd.*, I, 255, 5; im Minarett der Omaiyadenmoschee, etwa 400). Die Wohltätigkeit nahm sich ihrer an. Der gelehrte Khalīfa al-Kādir (363–81) schickte täglich von seinem Essen, das unter den in den Moscheen Wohnenden verteilt wurde (Mez, *Renaissance*, S. 11, 297 f., nach Ibn al-Djawzī), und der 312 hingerichtete Wazīr Ibn al-Furāt stiftete für *Tullāb al-Hādīth* 20 000 Dirham (Hilāl al-Shābi, *K. al-Wuzarā'*, ed. Amedroz, S. 201 f.).

In den Madāris wurde den Studenten Wohnung geboten und dazu gewisse Stipendien. In der von Salāh al-Dīn gestifteten al-Suyūfiya erhielten die Studenten Stipendien nach ihren Ṭabakāt, nachdem der Lehrer 11 Dināre monatlich erhalten hatte (Makrizī, IV, 196). In einer anderen Madrasa erhielten sie 3 Riṭl Brot täglich und 30 Dirham Fulūs monatlich (*ebd.*, S. 253). Bei festlichen Gelegenheiten erhielten sie Fleisch, Zucker u. ä. (*ebd.*, S. 222; vgl. für Fās: *Arch. Marocaines*, XVIII, 289). Mit dem Interesse für die Madrasa wuchs auch das Interesse für die an anderen Moscheen

Studierenden. In der Tūlūnidenmoschee erneuerte im Jahre 767 der Emir Yelbughā die Studien mit 7 ḥanafitischen Lehrern, und die Studenten erhielten jeder 40 Dirham und 1 Irdabb Weizen monatlich (Makrizī, IV, 42). Al-Azhar wurde seit der Restauration durch Salār nach dem Erdbeben des Jahres 702 immer mit neuen Lehr- und Wohnungszimmern ausgestattet. Im Jahre 818 befanden sich im ganzen 750 arme Studenten in der Moschee aus verschiedenen Nationen, jede in ihrem Riwāk. Sie erhielten Stipendien und dazu Essen, Brot und Halāwa (*ebd.*, IV, 54); u. a. richtete Kā'it Bāi (872–901) Wohnungen für syrische und türkische Studenten ein, und im XII. Jahrh. erweiterte der Emir Ketkhudā nicht nur die grossen Lehrhallen, sondern erneuerte die Räume der mekkanischen und südānesischen Studenten und richtete neue Wohnungen mit Küche für die Oberägypter ein. Es gab damals in Verbindung mit der Moschee mehrere Küchen (vgl. noch das östl. „Suppenter“, *Bāb al-Shurba*), und Ketkhudā schenkte diesen während des Monats Ramaḍān viele Naturalien, wie er auch die tägliche Brottration (*Djarāya*) für sie vergrösserte (s. bis etwa 820: Makrizī, IV, 49–55 und bis heute Sulaimān Raṣad al-Zaiyānī, *Kanz al-Djawhar fī Ta'rikh al-Azhar*; zu Ketkhudā vgl. al-Djabarti, *Merveilles Biographiques*, III, 238–46; vgl. für Fās: *Arch. Maroc.*, XVIII, 289). Kurz vorher hatte 'Uthmān Ketkhudā in Verbindung mit der Moschee eine Wohnung für Blinde gebaut. Im XIX. Jahrh. n. Chr. baute wieder Muḥammad 'Alī eine neue Studentenwohnung, und seine Nachkommen folgten in seinen Spuren (s. Sulaimān Raṣad, *Kanz al-Djawhar*, S. 76, 86, 96, 112).

Der in der Moschee wohnende Student wird *Mudjāwir* genannt (Makrizī, IV, 54), ein Wort, das auch von den mekkanischen Pilgern (Ibn Djubair, S. 122) und jedem Moscheebewohner verwendet wird (s. oben). Die Studentenwohnungen sind, meistens nach Nationen, in *Arwiḳa* geteilt, ein Wort das daher stammt, dass sie sich ursprünglich in den Säulenhallen aufhielten (vgl. oben). Jeder *Riwāk* steht unter einem *Shaiḫ*. Viele Studenten wohnen in *Khānākāh's*, andere in Privatwohnungen. Als Lane in Ägypten war, hatten die Lehrer gewöhnlich Studenten als Pensionäre. In Fās erwähnen heute die Studenten in einer Madrasa selbst einen *Muḥaddim*, der Pförtner- und Aufseherdienst tut; zugleich haben sie einen *Nāzir* (*Arch. Maroc.*, XVIII, 288, 298). Zur Wohnung in der Azharmoschee gehört eine kleinere Geldsumme, höchstens etwa 1 £ E. monatlich, ausser der täglichen Brottration, an welcher auch andere, etwa 3 000, Anteil haben. In diesen Studentenwohnungen haben oft Unruhen stattgefunden (vgl. Sulaimān Raṣad, *Kanz al-Djawhar*, S. 175–96), und bei den politischen Bewegungen nach dem Weltkrieg hat al-Azhar eine grosse Bedeutung gehabt (über Lehrmethode, Lehrer und Studenten s. übrigens 'Alī Pasha Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-djādida*, IV, 26 ff.).

#### 9. Neuere Reformen des Unterrichts.

Als die Verbindung der muslimischen Welt mit Europa rege wurde, war der oben erwähnte Verfall der islamischen Studien weit fortgeschritten. Sie veranlasste einerseits die Anlage von neuen Unterrichtsanstalten nach europäischem Muster, andererseits die Reformierung des alten Moscheeunterrichts.

In Indien wurde im XVIII. Jahrh. der Mo-

scheeunterricht wie in anderen islāmischen Ländern betrieben, nur dass das Persische neben dem Arabischen eine grosse Rolle spielte (vgl. *Report on the State of Education in Bengal*, Kalkutta 1835, *Second Report* usw., 1836). 1782 gründete Warren Hastings die Calcutta Madrasah mit reformiertem Unterricht, um Beamte zu erziehen; sie wurde von anderen Madāris nachgeahmt. Als das Persische 1837 als Gerichtssprache abgeschafft wurde, hatten die Madāris wesentlich nur als religiöse Institutionen Bedeutung. Andere, mehr englisch geprägte Institutionen entstanden, so 1875 das Anglo-Oriental College in Aligarh (vgl. Th. Morrison, *The History of the Muhammadan Anglo-Oriental College Aligarh*, Allāhābād 1909; *RMM*, I (1907), 380 ff.), das Islamic College in Lahore u. a. Dies führte zu neuen Reformen der Madāris. In der Calcutta Madrasah wurde ein Anglo-Persian Departement eingerichtet. 1907/8, 1909/10, 1912 wurden Konferenzen gehalten, und am 31. Juli 1914 wurde *the reformed madrasah scheme* erlassen. Danach wird in den reformierten Madāris Englisch gelehrt, und die islāmischen Studien werden nach modernen Lehrbüchern getrieben. Nur die Calcutta Madrasah behält eine Abteilung, Arabic Department, wo der alte islāmische Unterricht, obwohl etwas modernisiert, betrieben wird. Der Madrasa-Unterricht wird in Verbindung mit den neu eingerichteten Universitäten, in Kalkutta und anderswo, in Verbindung gesetzt (*Calcutta University Commission* 1917—19, *Report*, Calcutta 1919, I/1, 143—87; V/11, 60—70). Von Universitäten gab es im Jahre 1922 schon 14, von welchen 5 nach 1919 gegründet waren (*OM*, II [1922], 60; über frühere Diskussionen wegen Gründung einer Universität s. *RMM*, XXI [1912], 268 ff.). Die nach dem Muster London's eingerichteten älteren Universitäten sind die von Kalkutta 1857, Madras und Bombay ebenso, Lahore 1882, Allāhābād 1887 (*RMM*, VI, 4; über fürstliche Colleges, *ebd.*, S. 1—51; IX, 44—81). Das Wesentliche in den Reformen ist die neue Art des Unterrichts, die planmässige Organisation der Kurse, welche mit Examina beendet werden, und die Schaffung eines geschlossenen kompetenten Lehrkörpers.

Vom selben Geist, wenn nicht so durchgehend, waren die Reformen, welche ohne Beistand einer europäischen Macht an der Hauptstätte der islāmischen Studien, al-Azhar in Kairo, eingeführt wurden. 1872 wurde ein Examen für angehende Lehrer angeordnet; die Verordnung wurde durch neue Bestimmungen 1885, 1888, 1895 ergänzt; der Rektor konnte aber noch Lehrer ohne Examen anstellen. Die Studenten sollten eingeschrieben werden, so dass Unwürdige nicht an den Stipendien teilnahmen. Am 4. Jan. 1895 wurde ein Rat von 5 Mitgliedern eingesetzt, um Reformen vorzuschlagen. Man beschäftigte sich mit Budget und Organisation. 1896 wurden die Moscheeschulen zu Tanṭā, Dassūk und Damiette, 1903 ferner die von Alexandria der al-Azhar untergeordnet. Am 1. Juli 1896 (ergänzt 1897 und 1898) wurden Examina für Studenten angeordnet; Geschichte, Geographie und Mathematik wurden als freiwillige Fächer eingeführt, und es wurde verboten, die ersten vier Jahre Glossen und Superkommentare zu lesen. Die treibende Kraft als Mitglied des Rates war Muḥammed 'Abduh, der sich aber 1905 zurückzog. Der Khedīwe 'Abbās II. Hilmi erliess erst 1908 und dann 1911, nachdem mehrere Kommissionen daran gearbeitet hatten, ein neues

Gesetz, das im wesentlichen noch (1928) Gültigkeit hat. Die Administration der Azharmoschee und der damit verbundenen Anstalten (teils anderer Moscheen, teils der Kādīschule) wurde neu organisiert. Die Organisation stützt sich auf die alte Gelehrtenorganisation, mit dem Rektor als Vorstand der 'Ulamā' und den Chefs der Madhāhib als Mitglieder der Direktion. Neue Lehrfächer wurden eingeführt, so: *Akhlāk* in Verbindung mit der *Sira*, Geschichte, besonders die islāmische, Geographie, Naturgeschichte, Chemie, Mathematik, Zeichnen, Hygiene, Pädagogik. Der Unterricht erfolgt in drei Abteilungen, deren jede auf 5—7 Jahre berechnet ist. Um aufgenommen zu werden, muss der Schüler 10—17 Jahre alt, des Lesens und Schreibens kundig sein und den Korān auswendig kennen (eine Hälfte durfte er nach dem Gesetze von 1911 während des ersten Halbjahres in der Moschee lernen, was aber 1921 aufgehoben wurde). Jedes Jahr schliesst mit einem Examen im Monat April; das abschliessende Examen der ersten Abteilung befähigt zum Unterricht in den Kinderschulen, das der zweiten Abteilung zur Anstellung in einigen Büreaus oder in den Moscheen als *Imām* oder *Khaṭīb*. Durch das höchste Examen erwirbt der Kandidat das Prädikat 'Alīm, er kann jetzt Azharprofessor oder Richter, bzw. Anwalt an den Shari'agerichten werden. Durch neue Gesetze von 1921, 1923 und 1924 wurden teils die Examina reformiert, teils das Verhältnis zur Kādī-Schule, Dār al-'Ulūm und andern Unterrichtsanstalten neu geregelt, so dass in al-Azhar ein *Kīm al-Takhasṣus* für *Fiqh*, *Tafsīr*, *Hadīth*, *Tawḥīd*, *Manṭiq*, *Waqf*, *Bayān*, *Akhlāk*, islāmische Geschichte sowie praktische Kurse für Predigt und Prozess eingerichtet wurden. Als durch das Gesetz vom 26. Aug. 1927 eine Universität mit litterarischer, juristischer, naturwissenschaftlicher und medizinischer Fakultät gegründet wurde (vgl. *OM*, V [1925], 110 ff., 434—36; VII [1927], 627 ff.), kam die Frage des Moscheeunterrichts wieder in Fluss, und eine neue Kommission erhielt am 27. Nov. 1927 den Auftrag, neue Vorschläge zu erwägen. Für die Reformen ägyptischer Institutionen s. P. Arminjon, *L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Égypte*, 1907; Muṣṭafa Bairam, *Risāla*, 1902; Sulaimān Raṣād al-Zaiyāū, *Kanz al-Djāwāhar fi Tārīkh al-Azhar*, 1320, S. 147 ff.; *'Amāl Madjīs Idārat al-Azhar*, Kairo 1323, anonym, aber von 'Abd al-Karīm Salmān, vgl. *al-Manār*, XXV (1324), 703; *Commission de la Réforme de l'Université d'El Azhar, Projet de Réforme présenté par Muḥ. Pacha Saïd*, Kairo 1911, und die betreffenden offiziellen Gesetze; Johs. Pedersen, *al-Azhar*, Kopenhagen 1922, S. 65 ff.; A. Sékaly, in *R É Isl.*, I (1927), 95 ff., 465 ff.; II (1928), 47 ff. usw.; *OM*, V (1925), 113 f.; VII (1927), 634. — In Marokko führte der Herrscher 1844 in der Madrasa in Fās Djadid europäische Fächer ein (weshalb sie *Madrasat al-Muhandisīn* genannt wurde); diese Reformen waren nicht nachhaltig, aber 1916 wurden die Madāris in Fās und Rabat reformiert (Bell, in *J.A.* 11. Ser., X, 152; Péretié, in *Arch. Maroc.*, XVIII (1912), 257 ff.; s. für Tunis: *RMM*, III, 385).

Nach dem Weltkriege sind überall in der Welt des Islām, vor allem in der Türkei, sehr weitgehende Reformen des Unterrichts eingeführt worden, deren Resultate sich noch nicht übersehen lassen.



## G. Administration der Moschee.

## 1. Die Finanzierung.

Die ältesten Moscheen wurden von den Herrschern der betreffenden Gemeinde angelegt, und die Arbeit an den primitiven Moscheen leisteten die Mitglieder der Gemeinde. Die späteren Moscheen wurden in der Regel von einzelnen Herrschern, Emiren, hohen Beamten oder anderen Reichen errichtet und bezahlt. Der Bau der Tülünidenmoschee kostete ihrem Bauherrn 120 000, der der Mu'ayyadmoschee 110 000 Dinäre (Makrizi, IV, 37, 137, 138). Für den Betrieb der Moschee wurde durch Güter gesorgt, die als Stiftung (*Wakf*, *Habs*) vermacht wurden (vgl. dazu ausser den Fikh-Handbüchern: I. Krcsmarik, *Das Wakfrecht*, ZDMG, XLV, 1891, S. 511—76; E. Mercier, *Le code du hobous ou ouakf selon la législation musulmane*, 1899). So hören wir aus dem III. Jahrh. von Mietwohnungen, welche Moscheen gehören (*Papyrus Erzherzog Rainer*, Führer, N<sup>o</sup>. 773, 837), und Ibn Tülün stiftete für seine Moschee und das Spital zahlreiche Wohnungen u. a. (Makrizi, IV, 83). Diese Sitte hatten die Muslime von den Christen übernommen (s. Becker, in *Isl.*, II, 404). Ländereien wurden nach al-Makrizi nicht als Wakf gestiftet, bevor Muhammad Abū Bakr al-Mādhārā'i (lies so) *Birkat al-Habash* und *Suyūf* als Stiftung vermachte (etwa 300); das wurde aber wieder von den Fātimiden vereitelt (*ebd.*). Al-Hākim machte grosse Stiftungen nicht nur für seine eigenen, sondern auch für schon vorhandene Moscheen, so für al-Azhar, al-Hākimī, Dār al-'Ilm und die Djamī' al-Maḥs und Djamī' Rāshida; die Stiftungen bestanden aus Wohnhäusern, Magazinen, Mühlen, Kāisāriya und Hawānit, und die Urkunde (*ebd.*, S. 50 f.) spezifiziert, wie und für welche Zwecke die Einkünfte verteilt werden sollen. Auch Bäder stiftet man während der Fātimidenzeit für Moscheen (*ebd.*, S. 76 aus 529; vgl. 81 aus 543). Ṣalāh al-Dīn stiftete wieder für seine Madāris Grundstücke; so im Jahre 566 für die Kamhiya eine Kāisāriya und ein *Ḍai'a* in al-Faiyūm, und die Lehrer erhielten Weizen aus al-Faiyūm, und im selben Jahre stiftete er Goldschmiedebuden und ein Dorf für al-Nāṣiriya (*ebd.*, S. 193 f.; vgl. ein anderes Dokument: S. 196 f.). Auch während der Mamlūkenzeit wurden Ländereien gestiftet (s. Dokumente aus dieser Zeit v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 247, 252, 528; Moberg, in *MO*, XII (1918), I ff.; *JA*, 9. Ser., III, 264—66; II. Ser., X, 158 ff., 222 ff.; XII, 195 ff.; 256 ff., 363 ff.); sie konnten oft ganz fern liegen; so hatten ägyptische Moscheen oft Stiftungen in Syrien (v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 247; Makrizi, IV, 107, 137). Man stiftete nicht nur Moscheen, sondern konnte auch in den vorhandenen neue Räume mit Lehrstellen, ein Minbar, Gehälter für einen Korānrezitator, Lehrer o. ä. stiften. Oft gab es besondere Stiftungen für Gehälter des Imāms und der Mu'adhdhin's, für Besucher, für Decken, für Essen usw. (s. Ibn Džubair, S. 277 für die Omayyadenmoschee). Die Stiftungen und ihre Verwendung wurden in der Stiftungsurkunde genau umschrieben, und das Dokument im Gerichtsaal von dem Kādi und den Zeugen bestätigt (vgl. Makrizi, IV, 50, 196 unt.). Ausserdem wurde das Dokument oft an der Mauer der Moschee eingemeisselt (vgl. *ebd.*, S. 76; die oben erwähnten Inschriften u. a. Urkunden aus Tashkent s. *RAM*,

XIII, 1911, S. 278 ff.). An die Stiftung konnten gewisse Bedingungen geknüpft werden, z. B. in einer Madrasa, dass kein Perser angestellt werde (Makrizi, IV, 202 unt.), oder dass der Lehrer unabsetzbar sei oder ähnliches (v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 201), dass keine Frau eintreten dürfe (*JA*, 9. Ser., III, 398), dass kein Christ, Jude oder Hanbalit das Gebäude betreten dürfe (*ebd.*, S. 405) o. ä. Oft waren Stiftungen mit solchen für die Familie des Stifters oder anderen Zwecken verbunden. Dass Moscheen auch mit Abgaben beladen werden konnten, geht aus einer Inschrift in Edfū aus dem Jahre 797 (1395) hervor (v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 539). Wenn eine Moschee ohne genügende Stiftung gegründet war, verfiel sie (z. B. Makrizi, IV, 115, 201, 203), bzw. wurden die Besoldungen verkleinert (*ebd.*, S. 251), aber bei grösseren Moscheen sorgten die Herrscher in der Regel für neue Stiftungen. Nach al-Māwardi gab es auch besondere „Sultānmoscheen“, die direkt unter der Obhut des Khalifen standen und deren Beamte vom Bait al-Māl besoldet wurden (*al-Aḥkām al-Sultāniya*, ed. Enger, S. 172 oben, 176 oben).

Wie das staatliche Bait al-Māl in der Moschee aufbewahrt wurde, hatte auch das Vermögen der Moschee seinen Platz in ihr: so der *Kanz* oder *Khizānat al-Ka'ba*, der zur Zeit Umar's erwähnt wird und auch unter seinen Vorgängern vorausgesetzt wird (Balādhuri, S. 43 oben; *Chronik. Mekka*, I, 307; II, 14). Das *Bait Māl al-Djāmī'* in Damaskus befand sich in einer der im Ṣāhn befindlichen Kubba's (*BGA*, III, 157; Ibn Džubair, S. 267; Ibn Baṭṭūṭa, I, 201; vgl. für Medina: Wüstenfeld, *Medina*, S. 86). Auch die Kirchen hatten wohl ihre besonderen Schatzkammern (s. E 2), wie früher die Tempel (vgl. E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, II, 4. Aufl., 1907, S. 322—28; F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, 1926, S. 405 f.).

## 2. Die Verwaltung.

Als Imām der muslimischen Gemeinde hatte der Khalife die Moscheen unter seiner Obhut; dasselbe war der Fall mit dem Sultan, dem Gouverneur oder wie sonst der Herrscher hiess, welcher in jeder Beziehung den Khalifen vertrat. Die Verwaltung der Moscheen konnte aber nicht ohne weiteres durch die gewöhnlichen staatlichen Institutionen ausgeübt werden. Durch die Stiftung war die Moschee ein Objekt sui generis geworden und gewöhnlichen staatlichen oder privaten Zwecken entzogen. Ihre spezielle Verknüpfung mit der Religion verlieh den Kādi's einen besonderen Einfluss, und andererseits wirkte immer noch der Wille des Testators. Durch diese drei Faktoren wurde die Verwaltung der Moscheen bestimmt, aber das Verhältnis zwischen ihnen war nicht immer ganz klar.

## a. Verwaltung der einzelnen Moscheen.

Die Moschee stand gewöhnlich unter einem *Nāzir* oder *Walī*, welcher ihre Sachen verwaltete. Der Gründer einer Moschee war oft selbst der Nāzir, oder er wählte einen anderen, und nach seinem Tode verwalteten seine Nachkommen, oder wer von ihm in der Stiftungsurkunde dazu bestimmt war, das Amt. Das erstere war wohl in der älteren Zeit die Regel, und dies soll sogar in Bezug auf Hauptmoscheen Gültigkeit gehabt haben, wenn man Nāsir-i Khosraw glauben kann, nach welchem al-Hākim den Nachkommen Ibn Tülün's für die Moschee 30 000 Dinäre und für das Minarett 5 000 Dinäre und ebenso den Nachkommen 'Amr

b. al-ʿĀsī's für die ʿAmrmoschee 100 000 Dināre bezahlt hat (*Sefernāma*, ed. Schefer, S. 39 und 146, 40 und 148). Von einem Verwalter der Moschee zu Jerusalem, *Mutawalli*, hören wir aus dem Jahre 378 (Maḳrīzī, IV, 11). Bei den während der Mamlūkenzeit gestifteten Moscheen und Madāris wird oft ausdrücklich bemerkt, dass die Verwaltung den Nachkommen des Stifters gehöre; so bei einer von Baibars gestifteten Moschee (Maḳrīzī, IV, 89), bei der Djamī Maḳs, als al-Wazīr al-Maḳsī sie erneuerte (*ebd.*, S. 66), al-Šāhibīya (*ebd.*, S. 205), al-Karāsunkuriya (*ebd.*, S. 232) u. a.; so auch in al-Badriya in Jerusalem („den Besten der Nachkommen“ vgl. v. Berchem, *CIA*, II/1, 129). Es kommen auch andere Fälle vor. Bisweilen wurde ein Emir oder Beamter Verwalter, z. B. in al-Muʿaiyad (Maḳrīzī, IV, 140), al-Taibarsiya (*ebd.*, S. 224), al-Azhar (*ebd.*, S. 54 f.) oder der Tūlūnidenmoschee (Kaḷkaḷshandī, *Šubḥ al-Aʿšāʾ*, XI, 159–62). In Djamāl al-Dīn's Madrasa war es immer der *Kātib al-Sirr* (Maḳrīzī, IV, 256), im Khānaḳāh des Baibars der Khāzindār und seine Nachfolger (v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 252); aber noch öfter war es ein Kādī. So sollte in der oben erwähnten Moschee des Baibars nach den Nachkommen der hanafitische Kādī die Verwaltung übernehmen (Maḳrīzī, IV, 89); in al-Ābūghawiya wurde der šāfiʿitische Kādī, aber mit ausdrücklicher Ausschluss seiner Nachkommen, eingesetzt (*ebd.*, S. 225). In der Umayyadenmoschee war während der Mamlūkenzeit in der Regel der šāfiʿitische Oberkādī der Nāzīr (Kaḷkaḷshandī, IV, 191), ebenso in der Nāširmoschee in Kairo (*ebd.*, XI, 262–64). In dieser Stadt sehen wir, wie in den grossen Moscheen während der Mamlūkenzeit Emire und Kādī's einander als Nāzīr ablösen (s. z. B. die Tūlūnidenmoschee: Maḳrīzī, IV, 42). Es kommen auch Fälle vor, in welchen die Nachkommen des Stifters vergebens auf die Verwaltung Anspruch machen (Maḳrīzī, IV, 218, 255). Dies hängt mit der wachsenden Bedeutung der Kādī's zusammen (s. unten). In den Madāris war der Verwalter oft zugleich der Hauptlehrer; die beiden Ämter wurden dann oft vererbt (*ebd.*, S. 204: al-Šāhibīya al-Bahāʾīya, S. 238 oben: al-Djamāliya). In Tustar leitete ein Nachkomme von Sahl als Lehrer und Nāzīr eine Madrasa durch vier Sklaven (Ibn Battūṭa, II, 25 f.).

Der Nāzīr hatte die finanzielle und übrige Verwaltung der Moschee. Bisweilen waren bestimmte Gehälter für ihn festgesetzt (in Baibars' Khānaḳāh 500 Dirham den Monat: v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 252; in der Dulāmiya in Damaskus im Jahre 847 nur 60 Dirham monatlich: *ʿA*, 9. Ser., III, 261), aber die Einnahmen der Moschee wurden oft zu persönlichen Zwecken verwendet. Das finanzielle Verfügungsrecht wurde jedoch durch die Zentraladministration der Stiftungen begrenzt (s. unten). Der Verwalter sorgte eventuell für die nötige Vermehrung der Stiftungen. Er stellte das Personal an und setzte die Gehälter fest (s. z. B. Maḳrīzī, IV, 41). Er konnte auch in die Ordnung der Moschee eingreifen; der Emir Sawdūb, al-Azhar's Nāzīr, warf im Jahre 818 etwa 750 Arme aus der Moschee hinaus. Er wurde allerdings deswegen vom Sultan verhaftet (*ebd.*, S. 54). Sonst war sein Verfügungsrecht ziemlich gross. Ein Nāzīr in al-Azhar bestimmte im Jahre 784, dass das Eigentum eines Mudjāwir's, der ohne Erbe starb, den anderen Studenten anheimfallen sollte (*ebd.*, S. 54). In Mekka leitete nach Kuṭb al-Dīn der Nāzīr al-Ḥarām das grosse Fest am Mawlid

des Propheten (12. Rabīʿ I.) und verteilte bei dieser Gelegenheit in der Moschee Ehrenkleider (*Chron. d. Stadt Mekka*, III, 439). In al-Azhar wurde nach etwa 1100 kein Nāzīr ernannt, sondern ein Gelehrter wurde als Shaikh al-Azhar Rektor und Verwalter der Moschee (Sulaimān Rasād al-Zaiyātī, *Kanz al-Djawhar fī Tarīkh al-Azhar*, S. 123 ff.). Ähnlich sind die Verhältnisse in Mekka (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 235 ff., 252 f.).

Wie aus dem Obigen hervorgeht, hatten die Kādī's oft die Verwaltung der einzelnen Moscheen. Besonders war dies der Fall in den Madāris, deren Lehrer sehr häufig eben die Kādī's waren (vgl. Maḳrīzī, IV, 209, 219, 222, 238 u. ö.); vor allem in den grossen Schulen strebten die Kādī's eifrig nach den leitenden Stellungen (vgl. Kaḷkaḷshandī, XI, 235). Ihr Einfluss wurde aber dadurch noch erhöht, dass, wenn keine nach dem Willen des Stifters berechtigten Verwalter mehr vorhanden waren, der Kādī des betreffenden Madhhab an ihre Stelle trat (vgl. *ZDMG*, XLV (1897), 552). Durch diese Bestimmung, die oft Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Kādī's veranlasste (z. B. Maḳrīzī, IV, 218: al-Zāhiriya), konnte ein Kādī viele Stellungen akkumulieren und „die Stiftungen melken“ (*ebd.*, III, 364); bisweilen war ihre Verwaltung so rücksichtslos, dass die Schulen bald verfielen (z. B. die Šāhibīya und die Djamāliya: Maḳrīzī, IV, 204 f., 238). Ausserdem übten sie ihren Einfluss durch die Zentraladministration der Moscheen aus.

b. Die Zentraladministration der Moscheen.

Eine Sonderstellung nahmen die grossen Moscheen des muslimischen Reiches ein, weil der Khalife sich für sie besonders interessieren musste; so vor allem diejenigen von Mekka und Medina, wo die Herrscher und ihre Gouverneure Erweiterungen und Restaurationen übernahmen (vgl. *Chron. Mekka*, I, 145; III, 83 ff.). Während der Abbāsidenzeit spielt der Kādī bisweilen dabei eine gewisse Rolle; so überliess al-Mahdī (158–69) dem Kādī das nötige Geld, um die mekkanische Moschee zu erweitern und zu restaurieren (*Chron. Mekka*, I, 312; II, 43). Im Jahre 263 befahl al-Muwaffaq dem Gouverneur Mekka's, an der Ka'ba Restaurationen vorzunehmen (*ebd.*, II, 200 f.). 271 wirkten der Gouverneur und der Kādī Mekka's zusammen, um von al-Muwaffaq Geld für Restaurationen zu erhalten, und sie leiteten die Arbeit (*ebd.*, III, 136 f.). 281 schrieb der Kādī Mekka's an den Wazīr al-Mu'taḍid's wegen des Dār al-Nadwa und unterstützte sein Gesuch durch eine Deputation der Tempeldiener (*Sadana*). Der Khalife befahl dann dem Wazīr, die Sache durch den Kādī Baghdād's zu ordnen, und ein Mann wurde nach Mekka geschickt, um die Arbeit zu leiten (*Chron. Mekka*, III, 144 ff.).

Die Bedeutung des Kādī beruhte zunächst auf seiner Sachverständigkeit auf dem Gebiete der Religion. Ein eifriger Kādī wie al-Ḥārith b. Miskīn in Kairo (237–45) verbot den *Kurraʾ* einer Moschee, den Korān melodios zu rezitieren; derselbe stellte eine Untersuchung der in der ʿAmrmoschee befindlichen *Maṣāḥif* an und beauftragte einen *Amīn* mit ihrer Beaufsichtigung (Kindī, *Wulāt*, S. 469). Nach dem Bau der Tūlūnidenmoschee wurde eine Kommission unter dem Kādī ʿI-Kudāt beauftragt, sich über die Kībla der Moschee auszusprechen (Maḳrīzī, IV, 21 f.). Aber schon früh bekamen sie auch einen Einfluss auf die Geldmittel. Der erste Kādī, welcher seine Hand auf al-*Aḥbās* legte, war Tawba b. Namir al-Ḥadramī; während bisher jede Stiftung



für sich von den Kindern des Testators oder den von ihm Genannten verwaltet war, veranlasste er im Jahre 118 die Zentralisation aller Stiftungen und bildete dadurch einen grossen Diwān (Kindi, *Wulāt*, S. 346). Wie diese Zentralisation wirkte, lässt sich zunächst nicht nachweisen; sie wurde aber unter den Fātimiden durchgeführt.

Al-Mu'izz richtete einen besonderen *Diwān al-Aḥbās* ein und machte den Oberkādi zum Verwalter dieses Diwān sowie der *Djāwāmi' wa 'l-Maṣḥāhid* (Maḳrīzī, IV, 83 und 75; vgl. Kindi, *Wulāt*, S. 585, 587, 589, wonach al-Azīz den Oberkādi besonders über die beiden Djāmi's setzte), und ein eigenes Bait al-Māl wurde 363 dafür eingerichtet; als jährliche Einnahme wurden 1 500 000 Dirham garantiert, und aus dem Überschuss wurde ein Kapital gebildet. Alle Zahlungen fanden durch diesen Diwān statt nach Testierung der Verwaltung der Einzelmoscheen (Maḳrīzī, IV, 83 f.). So wurde die Verwaltung jetzt direkt unter dem Kālif von den Kādi's geleitet. Der *Diwān al-Birr wa 'l-Ṣadaqa* in Baghdād (Mez, *Renaissance*, S. 72) hat vielleicht ähnlichen Zwecken gedient.

Al-Hākim verbesserte die Verwaltung der Moscheen. Er liess sie im Jahre 403 untersuchen, und als es sich herausstellte, dass 800 (od. 830) ohne Einnahme (*Ghalla*) waren, sorgte er für ihre Finanzierung durch Ausgabe von 9220 Dirham monatlich aus dem Bait al-Māl, ferner machte er 405 neue Stiftungen (auch von Ländereien!) für die Moscheebeamten (Maḳrīzī, IV, 84, 264). Unter den Fātimiden pflegten die Kādi's, am Ende des Monats Ramadān sämtliche Moscheen und Maṣḥāhid in und um Kairo mit ihrem Inventar zu inspizieren (*ebd.*, S. 84). Auch die Wazire der Fātimiden, die übrigens den Titel Kādi trugen, wirkten für die Moscheen (Djāwhar, Ya'kūb b. Killis, Badr al-Djamālī; vgl. v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 11, 516; S. 631).

Unter den Aiyūbiden waren die Verhältnisse ähnlich wie unter den Fātimiden. Der *Diwān al-Aḥbās* stand unter den Kādi's (Maḳrīzī, IV, 84). Ṣalāḥ al-Dīn opferte sehr viel für Moscheen, besonders Madāris (vgl. oben); 20000 Dirham täglich werden erwähnt (*ebd.*, S. 117). Wenn Ibn Djubair sagt, der Sultan bezahle die Gehälter der Beamten der Moscheen und Schulen in Alexandria, Kairo und Damaskus (S. 43, 52, 275), muss es vom erwähnten Diwān verstanden werden.

Dieselben Zustände herrschten noch eine Zeit lang unter den Mamlūken. Zur Zeit des Baibars war so der Oberkādi Tādī al-Dīn Nāzīr al-Aḥbās. Er veranlasste eine Restauration der 'Amrmoschee, und als die Kasse der Stiftungen versagte, liess der Sultan durch das Bait al-Māl helfen (Maḳrīzī, IV, 14); nach Verhandlung mit Sachverständigen verbot der Oberkādi eine von Ṣalāḥ al-Dīn eingerichtete Wasseranlage in der Moschee (*ebd.*, S. 14; Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥādara*, II, 137). 687 klagte der Oberkādi Taḳī al-Dīn bei Kālā'ūn, weil die 'Amr- und die Azharmoscheen verfielen, während die Aḥbās stark vermindert waren. Der Sultan wollte aber Restitution der Aḥbās nicht erlauben, sondern übertrug die Restaurierung der Moscheen je einem Emir (Maḳrīzī, IV, 14, 15). Dieses Prinzip wurde jetzt mehrmals angewandt, und die Emire kommen oft auf Kosten der Kādi's in die erste Reihe. So wurden nach dem Erdbeben des Jahres 702 = 1303 (vgl. dazu Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II II, 214 ff.) die Moscheen auf Emire, welche für deren Aufbau sorgen mussten, verteilt (Maḳrīzī, IV, 15, 53).

Seit Mitte des VII. Jahrh.'s finden wir oft Emire als Verwalter der Hauptmoscheen. Der Kādi hatte aber so viel Autorität erworben, dass man ihm „eine allgemeine Aufsicht über Sachen, welche die Stiftungen seines Madḥhab betreffen“, zuerkannte (al-'Uṣṭāṭ, *Ta'rif bi 'l-Muṣṭalah al-Sharīf*, S. 117; vgl. *ZDMG*, XI, V, S. 559); nach dieser Theorie konnte also der Kādi gegen Missbräuche eingreifen. In Syrien wurde Ibn Khallikān 660 (1262) Kādi über das ganze Gebiet zwischen al-'Arīḥ und Euphrat und Aufseher über Waḳf, Moscheen, Madāris usw. (Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/I, 170).

Der Sultan Baibars reformierte die Stiftungen und erneuerte die Stellung des Nāzīr al-Awḳāf od. *N. al-Aḥbās al-mabrūra* od. *N. Djihāt al-Birr* (Ḳal-kashandī, IV, 34, 38; V, 465; IX, 256; XI, 252, 257 ff.; vgl. Khalil al-Zāhiri, *Zubdat Kashf al-Mamālīk*, ed. Ravaisse, S. 109). Nach al-Maḳrīzī waren die Stiftungen unter den Mamlūken auf drei Departements (*Djihāt*) verteilt: 1. *Djihāt al-Aḥbās*, das von einem Emir, dem Dawādār, geleitet wurde; dies verwaltete die für Moscheen u. ä. gestifteten Ländereien, im Jahre 740 im ganzen 130 000 Faddān; 2. *Djihāt al-Awḳāf al-ḥukmiya bi-Miṣr wa 'l-Kāhira*, das die gestifteten Wohnungen verwaltete; es wurde vom shāfi'itischen Kādi 'l-Ḳuḍāt unter dem Titel des Nāzīr al-Awḳāf geleitet. Das Departement verfiel zur Zeit des al-Malik al-Nāzīr Farādī, weil ein Emir auf das Urteil des hanafitischen Oberkādi's gestützt sehr viel davon veräusserte und das Geld missbrauchte; 3. *Djihāt al-Awḳāf al-ahliya* umfasste alle Stiftungen, die noch einen besonderen Nāzīr hatten, entweder Nachkommen des Stifters oder Angehörige des Sultans und der Kādi's. Die Emire bemühten sich dieser Güter, und Barḳūk versuchte es vergebens vor seinem Sultanat, dem Übelstande durch eine Kommission abzuwehren. Später verfielen überhaupt die Stiftungen, weil die herrschenden Emire sich ihrer bemühten (Maḳrīzī, IV, 83–86). In neuerer Zeit sind in der Regel die Stiftungen in den islamischen Ländern unter einem besonderen Ministerium vereinigt.

Von den Verwaltern der Moscheen zu trennen ist der Nāzīr, der nur mit der Aufsicht des Baues der Moscheen beauftragt wird. Jemand konnte mit der Verwaltung des Baues einer einzelnen Moschee beauftragt werden (z.B. Maḳrīzī, IV, 92); unter den Mamlūken gab es aber auch einen Intendant der Gebäude, *Mutawallī Shadd al-Amā'ir* od. *Nāzīr al-'Imāra*; er war der Vorgesetzte der Baumeister (*ebd.*, S. 102; s. Khalil al-Zāhiri, *Zubdat Kashf al-Mamālīk*, ed. Ravaisse, S. 115, vgl. S. 109; v. Berchem, *CIA*, I, 742 f., 751).

Der Kālif, bzw. der Landesherrscher war wie in anderen so auch in diesen Sachen immer der oberste Leiter. Wie aus dem oben Dargestellten hervorgeht, griff er in die Administration ein und formte sie nach seinem Willen. Auch in die innere Verhältnisse der Moscheen konnte er immer eingreifen, eventuell durch seine gewöhnlichen Organe. Im Jahre 253 (867) nach dem Aufstand in al-Faiyūm erliess der Polizeioberst strenge Verordnungen, wodurch es verboten wurde, die *Basmalah* in der Moschee laut zu sagen; die Zahl der Gebete im Monat Ramadān wurde vermindert, der *Adḥān* vom Minarett verboten usw. (*Papyrus Erzherzog Rainer, Führer*, N<sup>o</sup> 788). Im Jahre 294 liess der Statthalter 'Isā al-Nūshari die 'Amrmoschee ausser bei den Ṣalāt's wegen des darin be-

findlichen *Bait al-Māl* schliessen, was allerdings Proteste von Seiten des Volks hervorrief (Maḳrīzī, IV, 11; Kindi, *Wulāt*, S. 266; *B G A*, VII, 116). Viele ähnliche Beispiele wären zu erwähnen, vor allem während Zeiten der Unruhe. 821 revidierte der Nā'ib in Verbindung mit den Kādī's das Budget der Omajyadenmoschee und reformierte die Finanzierung (*Ḥ A*, 9. Ser., VII, 220). Die Adhānformeln wurden durch Erlasse des Herrschers festgestellt (Maḳrīzī, IV, 44, 45). Im Jahre 323 liess der Wazīr in Baghdād einen Mann, der einen abweichenden Korāntext im Mihrāb rezitiert hatte, geisseln, nachdem er in Anwesenheit der Kādī's und Gelehrten vernommen worden war (Yāḳūt, *Udabā'*, VI, 300). Die Bedeutung des Herrschers für die Moscheen hing von seiner Persönlichkeit ab. In der Regel fügt er sich den normalen Autoritäten. Als al-Khaṭīb al-Baghdādī den Khalīf al-Kā'im um die Befugnis bat, in der Manṣūrmoschee Ḥadīth zu lesen, fragte dieser den Nā'ib al-Nuḳabā' (Yāḳūt, *Udabā'*, I, 246 f.; vgl. Wüstenfeld, *Schāfi'ī*, III, 280).

Die Einweihung der Moschee fand unter gewissen Feierlichkeiten statt. Als z.B. im Djāmi' al-Ṣāliḥ in Kairo zum ersten Mal Freitagsgottesdienst gehalten wurde, war ein Vertreter von Baghdād anwesend (Maḳrīzī, IV, 81). Bei der Einweihung der Tūlūnidenmoschee schenkte der Bauherr dem al-Rabi' b. Sulaimān, einem Schüler al-Shāfi'ī's, welcher dort Ḥadīth vorlas, einen Beutel mit 1000 Dināren (Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥādḍara*, II, 139). Für mehrere Madāris beschreibt al-Maḳrīzī das Einweihungsfest. Im M. al-Mu'ayyad war der Sultan anwesend, auf einem Thron sitzend, von seinen Würdenträgern umgeben; das Bassin des Ṣaḥn war mit Zucker und Ḥalwā gefüllt, die Leute assen und tranken, Vorlesungen wurden gehalten, dann Ṣalāt und Khuṭba, und der Sultan erteilte Ehrenkleider unter die Moscheebeamten und Sūfi's (Maḳrīzī, IV, 139); ähnlich bei al-Zāhiriya, im Jahre 662 (wo auch Gedichte rezitiert wurden; vgl. Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, I/1, 228 f.), Madrasat Djāmāl al-Dīn, im Jahre 811, al-Sāghitmiṣhiya, im Jahre 757 (Maḳrīzī, IV, 217 f., 253, 256).

## H. Das Personal der Moschee.

### 1. Imām.

Leiter der Ṣalāt war von der ältesten Zeit des Islām her der Herrscher; er war Imām als Leiter des Krieges, der Administration und der gemeinsamen Ṣalāt's. So waren auch die Statthalter der Provinzen Leiter von Ṣalāt und *Kharāḍj*, und wenn ein besonderer Finanzdirektor die fiskale Seite übernahm, war der Statthalter 'ala 'l-Ṣalāt wa 'l-Ḥarb eingesetzt. Er hatte somit die Leitung der rituellen Gebete, besonders der Freitagṣalāt's, bei welcher Gelegenheit er auch die Khuṭba hielt. Wenn er verhindert war, wurde der Polizeioberst, *Ṣāḥib al-Shurṭa*, sein Khalīfa (vgl. Maḳrīzī, IV, 83). 'Amr b. al-'Aṣī erlaubte den Leuten in den Dörfern, die beiden Feste zu feiern, während der Freitagsgottesdienst nur unter den befähigten Regenten (welcher bestraft und Pflichten auferlegt) stattfinden konnte (*ebd.*, S. 7). Unter den 'Abbāsiden wurde dies geändert. Der Khalīfa leitete (Maḳrīzī, IV, 45) nicht mehr regelmässig die Ṣalāt's, und 'Anbasa b. Ishāq, der letzte arabische Statthalter von Ägypten (238—42), war zugleich der letzte Emir, welcher der Leiter der Ṣalāt im Djāmi' war. Es wurde jetzt ein vom Bait

al-Māl bezahlter Imām eingesetzt (*ebd.*, S. 83). Jedoch wurden auch nachher die Statthalter formell 'ala 'l-Ṣalāt ernannt. Künftig leitete der Herrscher nur ausnahmsweise die Ṣalāt, so die Fātimidenkhalīfen bei festlichen Gelegenheiten, besonders im Monat Ramaḍān (Ibn Taghribirdi, ed. Juynboll, II, 482 ff.; Kaḳkashandī, *Ṣubḥ al-A'ṣhā*, III, 509 ff.). In den vielen Einzelmoscheen wird wohl der Vornehmste die Ṣalāt geleitet haben; nach dem Ḥadīth sollte es der beste Korānkenner oder sonst der Älteste tun (Bukhārī, *Adhān*, B. 46, 49).

Der angestellte Imām wurde aus dem Kreise der Religionsgelehrten erwählt; oft war er ein Hashimide (Mez, *Renaissance*, S. 147); er konnte nebenbei Kādī oder dessen Nā'ib sein (s. Kindi, *Wulāt*, S. 575, 589; Ibn Baṭṭūṭa, I, 276 f.). Sein Standplatz während der Ṣalāt war am Mihrāb; al-Maḳdisī erwähnt die Anomalie, dass man in Syrien „vor dem Imām“ Ṣalāt verübte (*B G A*, III, 202); er konnte auch auf einem erhöhten Platz stehen; Abū Huraira leitete einmal die Ṣalāt in der mekkanischen Moschee vom Dache aus (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 17). In Mekka hat zur Zeit Ibn Djubair's jeder der vier anerkannten Madhāhib (und ausserdem die Zaiditen) je einen Imām; diese halten nach einander, jeder an seinem Platz, Ṣalāt, zuerst die Shāfi'iten, dann die Mālikiten, Hanafiten, Hanbaliten; nur die Ṣalāt al-Maghrib verrichten sie beisammen; im Ramaḍān halten sie an verschiedenen Plätzen in der Moschee die *Tarāwīḥ*, die auch oft von den Kurā' geleitet werden (*Riḥla*, S. 101, 103, 143 f.). So ist es noch heute; sehr häufig richtet man sich dabei nicht nach dem Imām seines eigenen Madhhab's (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 79 f.). In Jerusalem war die Ordnung nach Mudjir al-Dīn: Mālikiten, Shāfi'iten, Hanafiten, Hanbaliten, die jede in ihrem Teil des Ḥaram beteten; in Hebron war die Reihe dieselbe (Sauvage, *Hist. Jér. et Hébr.*, S. 136 f.). Im Ramaḍān hatte man ausserordentliche Imāms (*ebd.*, S. 138).

Als der Imām keine politische Stellung mehr hatte, bekam regelmässig jede Moschee einen solchen Beamten. Er hatte für Ordnung zu sorgen und war überhaupt der gottesdienstliche Vorstand der Moschee. Zur Zeit al-Maḳdisī's trug der Imām der 'Amrmoschee jeden Morgen nach der Ṣalāt einen Djuz' des Korān's vor (*B G A*, III, 205). Seine Pflicht ist, jede Ṣalāt, die nur für *Djāmā'a* gültig ist, zu leiten. Er muss den gesetzmässigen Anforderungen entsprechen; es ist aber streitig, ob im entgegengesetzten Falle die Ṣalāt ungültig sei. Nach einigen soll der Leiter der Freitagṣalāt ein anderer sein als der Leiter der täglichen fünf Ṣalāt's (Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniya*, ed. Enger, S. 171 ff.; Ibn al-Ḥādīdj, *K. al-Mudkhal*, II, 41, 43 ff., 50, 73 ff.; al-Subkī, *Mu'ad al-Ni'am*, ed. Myhrman, S. 163 f.; für Ḥadīthe s. Wensinck, *Handbook*, S. 109 f.). Viele hegten Bedenken dagegen, dass Leute für religiöse Dienste bezahlt wurden und stützten sich dabei auf eine Aussage des Abū Ḥanīfa (*B G A*, III, 127).

### 2. Khaṭīb.

Die Entwicklung dieses Amtes ist analog dem des Imāms. Als der 'abbāsische Khalīfa nicht mehr regelmässig Khutben hielt, wurde ein Religionsgelehrter für das Amt eines Khaṭīb's angestellt [s. E 1 und Art. KHAṬĪB, II, 995—97]. Man konnte darauf verweisen, dass auch der Prophet einen Khaṭīb hatte und zwar 'Uṭarid b. Ḥādīb (Djāhīz, *Bayān*, I, 178), und Predigten ausser-



halb des Freitagsgottesdienstes waren ohnehin ganz gewöhnlich geworden. So war schon Hasan al-Baṣrī ein namhafter Prediger (*ebd.*, S. 190). Später konnte es vorkommen, dass ein Feldherr wie Djawhar selbst als Imām bei der Ṣalāt auftrat, während die Khuṭba einem Gelehrten überlassen wurde (Maḳrīzī, IV, 44). Wie der Khaṭīb theoretisch Vertreter des Herrschers war, so sprach er auch über ihn einen Segen; insofern hatte das Amt noch eine politische Bedeutung. Man segnete den Khalifen und den Thronfolger und dazu den Landesfürsten (vgl. oben E 1). Wenn der Khalīf selbst predigte, sprach er auch ein Gebet für sich selbst (Yāḳūt, *Uḍabāʿ*, II, 349 f.); die Fātimiden erwähnten ihre Väter. Die Predigten wurden allmählich recht schablonenhaft; Ibn Baṭṭūṭa (I, 348) rühmt den Khaṭīb in Mekka, weil er jeden Freitag eine neue Predigt machte. Oft wählte man zum Khaṭīb einen Qāḍī, und ausserdem konnte ein Oberqāḍī bisweilen in einer grossen Moschee predigen (Kindī, *Wulāt*, S. 589; Maḳrīzī, IV, 132; Ibn Djubair, S. 156; nach Quatremère, *Hist. Sult. Maml.*, II/II, 23 wurde 694 [1295] zum ersten Mal in Damaskus ein Qāḍī zum Khaṭīb erwählt). Der Khaṭīb konnte auch „Zeuge“ sein (Hilāl al-Ṣābi, *K. al-Wuzarāʿ*, ed. Amedroz, S. 421 unt.) oder ein anderes Amt inne haben, wie das des *Kātib al-Sirr* (Maḳrīzī, IV, 137, 138, 139, 140); bei der letzterwähnten Gelegenheit wurde das Amt erblich, was auch sonst vorkam (*ebd.*, S. 9, 98; Suyūṭī, *Husn al-Muḥāḍara*, I, 185; al-ʿIrāqī). Oft hatte der Khaṭīb einen Khalīf. In der Rāshida-Moschee, wo im Jahre 414 versehentlich zwei Khaṭīb's angestellt worden waren, predigten beide auf einmal auf dem Minbar (Maḳrīzī, S. 63 f). Später kommt es in grösseren Moscheen vor, dass viele *Khuṭabāʿ* angestellt sind und einander ablösen.

In Mekka trat der Khaṭīb mit besonderer Feierlichkeit auf. In seinem schwarzen, mit Gold bestickten Mantel und Turban samt Ṭailāsān gekleidet ging er zwischen zwei schwarzen, von Muʿadhdhin's getragenen Fahnen zum Minbar, während ein Diener vor ihm mit einer Peitsche knallte; nachdem er den schwarzen Stein geküsst hat, geht schnell vor ihm der Obermuʿadhdhin mit dem Schwert, womit er ihn am Minbar umgürtet (Ibn Djubair, S. 95 f.; Ibn Baṭṭūṭa, I, 376 ff.). Die Peitsche (*Furqaʿa*: Ibn Djubair, S. 96, 97, 144, 156; Ibn Baṭṭūṭa, I, 376, 379, 390, 394; s. BGA, IV, s. v.) wird auch bei seinen Ausgängen und sonst verwendet. Die schwarze Farbe war die der Abbāsiden; sie wurde auch in Ägypten verwendet (Ibn Djubair, S. 50). Der fātimidische Khaṭīb trug eine Mütze (*Kalansuwa*: Maḳrīzī, IV, 44, 22 f.). Übrigens wechselte die äussere Erscheinung der Khuṭabāʿ nach Zeit und Gegend (vgl. *ebd.*, S. 90; BGA, III, 129, 416; Ibn al-Ḥādīdj, *Madkhal*, II, 73). In Mekka kamen Festlichkeiten vor, wo ein Junge als Khaṭīb auftrat (Ibn Djubair, S. 149).

Sehr oft war der Khaṭīb mit dem Imām identisch, besonders an kleineren Moscheen, aber auch an grösseren (Yāḳūt, *Uḍabāʿ*, VII, 174, 179; Maḳrīzī, IV, 124). Ibn al-Ḥādīdj betrachtet dies sogar als das Normale (*K. al-Madkhal*, II, 59, 60, 73, 74); s. ferner al-Subki, *Muʿīd*, S. 160 f. und den Art. KHAṬĪB.

### 3. Kaṣṣ und Qārī.

Über diese s. C 3. Bisweilen, wohl im späteren Sprachgebrauch, wird *Wāʿiz* vom offiziellen, dem Khaṭīb nahe stehenden Redner gebraucht (vgl. Ibn Baṭṭūṭa, III, 9), während al-Kaṣṣ nur den popu-

lären Strassenerzähler bezeichnet (al-Subki, *Muʿīd al-Niʿam*, S. 161 f.). Die *Qurraʿ* werden auch in den Madāris häufig angestellt, besonders aber in Mausoleen (Maḳrīzī, IV, 223; Yāḳūt, IV, 509; Subki, *Muʿīd*, S. 162; v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 252).

### 4. Muʿaḍḍhin.

Nach den meisten Traditionen wurde das Amt des Muʿadhdhin's im Jahre 1, nach anderen erst nach dem *Isrāʿ*, im Jahre 2, nach einigen schwachen Hadithen schon in Mekka geschaffen. Zuerst kamen die Leute zur Ṣalāt, ohne gerufen zu werden. Nach einer Tradition beriet sich der Prophet darüber mit den Genossen; man schlug sowohl Trompeten (*Būḳ*) wie Klopfföhler (*Nāḳūs*) und Feuer vor, nach der Sitte der Juden, Christen bzw. Mādjūs. ʿAbd Allāh b. Zaid lernte durch einen Traum die Adhān-Formel, die vom Propheten gebilligt wurde, und als Bilāl sie vortrug, hatte auch ʿOmar im Traum denselben Vorgang gelernt (Ibn Hishām, S. 347 f.; *Ḳhamīs*, I, 404 f.; Bukhārī, *Adhān*, B. 1; Zurkānī, I, 121 ff.). Es gibt dazu verschiedene Varianten, z.B. dass der Prophet und ʿOmar das Gesicht hatten, nach anderen Abū Bakr oder 7 oder 14 Anṣār; nach einigen lernte es der Prophet beim *Miʿrāj* von Gabriel, weshalb die Einführung des Adhān nach dem *Isrāʿ* verlegt wird; unter den Vorschlägen wird das Aussetzen einer Fahne genannt (*Sira Ḥalabiya*, II, 100 ff.). Bemerkenswert ist eine auf Ibn Saʿd zurückgehende Tradition, nach der auf ʿOmar's Rat hin zuerst ein *Munādī*, Bilāl, ausgeschiedet wurde, und er rief (in den Strassen): *al-Ṣalāta Ḍjāmiʿatan*. Erst nachher wurden die anderen Möglichkeiten diskutiert, aber durch den Traum wurde der schon benutzte Vorgang bestätigt, nur mit einer anderen, der später gebrauchten Formel (*Ḳhamīs*, I, 404; *Sira Ḥalabiya*, II, 100 f.). Nach dieser Darstellung wäre die Überlegung wegen anderer Vorgänge eine sekundäre Episode, und wahrscheinlich ist die Tradition überhaupt eine spätere Stellungnahme zu den Sitten der anderen Religionen. Jedoch hat man auch im Islām andere Methoden benutzt. In Fās zeigte man an den Minaretten eine Fahne, während der Nacht eine Lampe (*ʿA*, II, Ser., XII, 341). Auch die Fahne kommt in der Ursprungslegende vor.

Die Institution des Ausrufers war den Arabern auch sonst geläufig. In den Stämmen und Städten wurden wichtige Bekanntmachungen und dann natürlich auch Einladungen zu gemeinsamen Beratungen durch Ausrufer vorgenommen. Dieser Ausrufer wurde *Munādī* oder *Muʿadhdhin* genannt (*Sira Ḥalabiya*, II, 170; Lammens, *La Mecque*, S. 62 ff., 146; ders., *Bercean*, I, 229 Anm.; ders., *Moʿāwia*, S. 150). Dementsprechend heisst *Adhān* Bekanntmachung, *Sūra IX*, 3, und *adhdhana*, *Muʿadhdhin* *Sūra XII*, 70 „ausrufen“ und „Ausrufer“. Sowohl *Munādī* (Bukhārī, *Fard al-Khums*, B. 15) wie *Muʿadhdhin* (*ebd.*, *Sawm*, B. 69; *Ṣalāt*, B. 10 = *Djizya*, B. 16; *Sira Ḥalabiya*, II, 270) wird von einem durch den Propheten oder Abū Bakr zu solchen Zwecken benutzten Ausrufer gebraucht. Die offizielle Bekanntmachung durch Ausrufer wurde ständig gebraucht (vgl. Ṭabarī, III, 2131, 3). Auch Saḍjāḥ und Musailima benutzten einen Muʿadhdhin, um die Leute zu ihren Gebeten zu sammeln (Ṭabarī, I, 1919, 1932; vgl. Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 410 f., 638 f.). Es lag demnach auch Muḥammed sehr nahe, die Gläubigen durch einen Ausrufer zum gemeinschaftlichen Gebet zu sammeln (*nāḍā li 'l-* od.

ila 'l-*Ṣalāt*, Sūra V, 63; LXII, 9), der Ruf heisst *Nidā'* und *Adhān*, der Ausrufer wird *Munādī* (Bukhārī, *Wuḍū'*, B. 5; *Adhān*, B. 7) und *Mu'adhḍhin* genannt; die beiden Bezeichnungen werden überhaupt promiscue gebraucht (z.B. *ebd.*, *Wuḍū'*, B. 5; Tabarī, II, 297 f.). *Munādī* 'l-*Ṣalāt*, BGA, III, 182, <sub>12</sub>, auch *Ṣā'ih* „Rufer“ wird gebraucht (Tabarī, III, 861; *Chron. Mekka*, I, 340).

Unter diesen Voraussetzungen ist es sehr natürlich, dass der Ausrufer während der ältesten Zeit als ein Helfer und Diener des Herrschers betrachtet wird; er ist „sein Mu'adhḍhin“ (Ibn Sa'd, I, 7; Muslim, *Ṣalāt*, Tr. 4; Maḳrīzī, IV, 43 u. a.; vgl. Tabarī, II, 1120). 'Umar schickte nach Kūfa 'Amr b. Yāsir als Emir und 'Abd Allāh b. Mas'ūd „als Mu'adhḍhin und Wazīr“ (BGA, V, 165); er ist also die rechte Hand des Herrschers. Al-Ḥusain hatte seinen Munādī bei sich, und dieser rief auf seinen Befehl zur *Ṣalāt* (Tabarī, II, 297, 298; vgl. Ibn Ziyād, *ebd.*, S. 260 und aus dem Jahre 196 den 'Amīl in Mekka, *ebd.*, III, 861, <sub>13</sub>; ferner *Chron. Mekka*, I, 340). Während der ersten Zeit hat der Mu'adhḍhin wahrscheinlich in den Strassen gerufen, und der Ruf war ganz kurz: *al-Ṣalāta Djamī'atan* (Ibn Sa'd, I, 7, 7; *Chron. Mekka*, I, 340; Tabarī, III, 861, hier noch im Jahre 196; *Sira Ḥalabīya*, II, 101; *Khamis*, I, 404 f.). Dieser kurze Ruf wurde nach Ibn Sa'd auch später in Ausnahmefällen benutzt (I, 7 ff.; vgl. die Stelle aus Tabarī). Vielleicht hat man auch schon früh von einem Standort aus gerufen (s. D 2a). Nach dem öffentlichen Ruf ging der Mu'adhḍhin zum Propheten, grüsste ihn und rief ihn zum Gebet; ebenso nachher zu seinen Nachfolgern; wenn er dann kam, verkündete der Mu'adhḍhin den Anfang der *Ṣalāt* (*ikāma* 'l-*Ṣalāt*; vgl. Bukhārī, *Wuḍū'*, B. 5; *Adhān*, B. 48; *Sira Ḥalabīya*, II, 104 f.; Maḳrīzī, IV, 45). So bestand die Tätigkeit des Mu'adhḍhin aus drei Elementen: Das Sammeln der Gemeinde, das Rufen des Imām, die Ankündigung des Beginnens der *Ṣalāt*. Mit der Zeit traten in allen drei Dingen Veränderungen ein.

Das Sammeln der Gemeinde durch öffentliches Rufen war während der älteren Zeit noch recht wenig formell. Während der Kämpfe konnte Ibn Ziyād im Jahre 60 seinen Munādī mit Drohungen zur Abend-*Ṣalāt* in der Moschee rufen lassen, und wenn die Moschee nach einer Stunde voll war, liess er die *Ikāma* rufen (Tabarī, II, 260). Als viele Moscheen entstanden, musste der öffentliche Ruf, wenn keine Verwirrung entstehen sollte, geordnet werden, und die Sitte, von einem erhöhten Platz zu rufen, wurde nach Einführung des Minaretts allgemein. Während bisher der öffentliche Ruf nur vorbereitend und die *Ikāma* der endgültige Ruf war, bildeten der öffentliche Ruf (*Adhān*) und die *Ikāma* jetzt zwei bestimmt abgeschlossene Phasen des Rufes. An das so fortgefallene Rufen in den Strassen hat die Tradition eine Erinnerung bewahrt, wenn es heisst, dass 'Othmān einen dritten *Adhān* eingeführt hatte, und zwar einen Ruf in al-Zawra', der vor dem Ruf auf dem Minarett ertönte; dieser Ruf wurde aber von Hishām b. 'Abd al-Malik auf das Minarett verlegt (Bukhārī, *Djum'a*, B. 22, 25; *Sira Ḥalabīya*, II, 110; Ibn al-Hadīd, *Madkhal*, II, 45). Dies dürfte das allmähliche Aufhören des freieren Zusammenrufens der Gemeinde bezeugen. Ausnahmsweise erzählt noch Ibn Baṭṭūṭa, dass die Mu'adhḍhin's in Khwārizm die Leute in den Häusern abholten, und die Ausgebliebenen wurden gepeitscht (III, 4 f.), was

an die wahhābitischen Massregeln erinnert. Wann die sunnitische und, im Unterschiede davon, die shī'itische Formel sich endgültig ausgebildet hat [s. Art. *ADHĀN*], lässt sich kaum nachweisen; der Ruf *ḥaiya 'ala 'l-Falāḥ* ist aus der Zeit 'Abd al-Malik's (65—85) bezeugt (al-Akḥṭal, ed. Ṣalḥānī, S. 154; s. Horowitz, in *Isl.*, XVI, 1927, S. 254; über *Takbir*, s. *ebd.*; über *Adhān*formeln s. übrigen *Sira Ḥalabīya*, II, 105 f.). Zuerst wurde nur in der Hauptmoschee gerufen, so in Medina und Miṣr (Maḳrīzī, IV, 43 unt.), aber sehr schnell erhielten auch andere Moscheen Mu'adhḍhin's; so wurden ihre Rufe in der ganzen Stadt genügend hörbar. Das Vorrecht der Hauptmoschee wurde dadurch ausgedrückt, dass ihr Mu'adhḍhin zuerst rief, danach die anderen gleichzeitig (Maḳrīzī, IV, 43 unt., 44).

Das Rufen des Imām war nach dem oben Dargestellten in Medina eine ganz natürliche Sache. Die Sitte, zunächst an die Moschee des Herrschers geknüpft, hielt sich nicht nur in Medina (s. für 'Othmān und 'Alī: Tabarī, I, 3059 f.), sondern war auch unter den Omayyaden üblich. Die Formel war: *al-Ṣalām 'alaika ayyuha 'l-Amīr wa-Raḥmatu 'llāh wa-Barakātuhu, ḥaiya 'ala 'l-Ṣalāt, ḥaiya 'ala 'l-Falāḥ al-Ṣalāt, yarḥamuka 'llāh* (Maḳrīzī, IV, 45; *Sira Ḥalabīya*, II, 105). Nach der Veränderung des *Adhān* und der grösseren Entfernung des Herrschers von der Moschee war dies aber nicht mehr der natürliche Abschluss des Zusammenrufens der Gemeinde. In der 'Abbāsidenzeit und unter den Fātimiden wurde aus der alten Sitte als Rest behalten, dass die Mu'adhḍhin's den *Adhān*ruf vor der *Ṣalāt al-Faḍr* auf den Minaretten mit einem *Ṣalām* über den *Khalīfen* beendigten. So wurde dieser Teil der Tätigkeit des Mu'adhḍhin mit dem ersten *Adhān*ruf verbunden. Als *Ṣalāḥ al-Dīn* zur Herrschaft kam, wollte er im Gebetsruf nicht genannt werden, sondern liess statt dessen vor dem *Adhān* für die *Ṣalāt al-Faḍr* einen Segen über den Propheten ausrufen, was seit 761 nur vor dem Freitag stattfand. Ein Muḥtasib veranlasste, dass seit 791 in Ägypten und Syrien bei jedem *Adhān* ein *Ṣalām* über den Propheten gerufen wurde (Maḳrīzī, IV, 46; *Sira Ḥalabīya*, II, 110). Ibn Djabar erzählt, dass in Mekka nach jeder *Ṣalāt al-Maghrib* der vornehmste Mu'adhḍhin vom Zenzem-Dache aus einen Du'a' über den 'abbāsiden Imām und über *Ṣalāḥ al-Dīn* aussprach, woran sich die Anwesenden mit Begeisterung beteiligten (S. 103), und nach Maḳrīzī wurden nach jeder *Ṣalāt* von den Mu'adhḍhin's für den Sultan Gebete vorgetragen (IV, 53 f.). Ein anderer Rest der alten Sitte war, dass beim Tor des Herrschers zu Gebetszeiten die Trommel geschlagen wurde; diese Ehre wurde auf Befehl des *Khalīfen* im Jahre 368 auch dem 'Aḳud al-Dawla erwiesen (Ibn Maskawaih, VI, 499, Kairo 1315, S. 396).

Die *Ikāma* blieb immer die eigentliche Ansage zum Gebet und wird deshalb als der ursprüngliche *Adhān* betrachtet (Bukhārī, *Djum'a*, B. 24 f.). Während der ältesten Zeit war sie durch die Ankunft des Herrschers bestimmt, und es konnte vorkommen, dass eine ganze Weile zwischen dem Zusammenrufen der Leute und der *Ikāma* verfloss (vgl. Tabarī, II, 260, 297 f.). Nachher wurde das Verhältnis genauer bestimmt; 1—3 *Ṣalāt*'s sollte man zwischen den beiden Rufen verrichten können (Bukhārī, *Adhān*, B. 14, 16). Einige sollen eingeführt haben, dass der Mu'adhḍhin zwischen



den beiden Rufen am Moscheetor *haiya 'ala 'l-Ṣa lāt* ruft (*Sira Ḥalabiya*, II, 105). Der Natur der Sache gemäss wurde die Ikāma immer in der Moschee gerufen; beim Freitagsgottesdienst geschah es, wenn der Imām das Minbar bestieg (Bukhārī, *Ḍu'm'a*, B. 22, 25; *Sira Ḥalabiya*, II, 110; Makrīzī, IV, 43), während der Mu'adhdhin vor ihm stand. Dieser Mu'adhdhin sollte nach einigen derselbe sein wie derjenige, welcher den Adhān auf dem Minarett rief (*Sira Ḥalabiya*, II, 109), während Ibn al-Ḥādīdj in Verkenennung der geschichtlichen Verhältnisse nur den Ruf auf dem Minarett erlaubt (*Madkhal*, II, 45). In Tunis wurde die Ikāma durch Glockenläuten angekündigt, wie in Kirchen (Zarkashī, Übers. Fagnan, in *Rec. Soc. Arch. Constantine*, 1894, S. 111 f.). Eine Ähnlichkeit mit den Responsorien des christlichen Gottesdienstes entsteht dadurch, dass der Ruf des Mu'adhdhin, der ein Bekenntnis enthält, von jedem, der ihn hört, nachgesprochen oder jedenfalls erwidert werden soll (Bukhārī, *Ḍu'm'a*, B. 23); dies ist eine gottesdienstliche Handlung, die religiöses Verdienst gibt (Ibn Kuṭlūbughā, *Ṭabaḳāt al-Ḥanafīya*, ed. Flügel, S. 30). Es ist möglich, hierin sowie in der Ausbildung der Formel eine Beeinflussung von seiten der vom Christentum übergetretenen Muslime zu sehen (vgl. Becker, *Zur Gesch. d. islam. Kultus*, in *Isl.*, III, 1912, S. 374 ff. und *Islamstudien*, I, 472 ff., der in der Ikāma überhaupt eine Nachbildung der christlichen Vormesse sieht; über die Möglichkeit jüdischen Einflusses s. Mittwoch, in *Abh. Pr. A. W.*, 1913, Phil.-Hist. Cl. 2).

So erhielt auch der Mu'adhdhin eine neue Bedeutung. Seine Tätigkeit bestand nicht nur darin, die Leute zum Gottesdienst zu sammeln, sondern war selbst eine Art Gottesdienst. Diese Tätigkeit wurde weiter ausgebildet. In Ägypten führte angeblich Maslama b. Mukhallad (47–62) das *Tasbiḥ* ein. Dies bestand in Lobpreisungen, welche die ganze Nacht bis zum Faḍr von den Mu'adhdhin's gerufen wurden; es wird direkt als eine polemische Nachahmung der Christen erklärt, denn der Statthalter wurde vom nächtlichen Gebrauch der *Nawāḳis* belästigt und verbot diesen Gebrauch während des Adhān (Makrīzī, IV, 48). Unter Ahmed b. Tulūn und Khumārawaih reziitierten die Mu'adhdhin's in einem Zimmer die ganze Nacht religiöse Texte; Salāḥ al-Dīn liess sie eine 'Akīda im nächtlichen Adhān rezitieren, und seit 700 wurde am Freitagmorgen auf den Minaretten Dhikr gehalten (*ebd.*, S. 48 f.; *Sira Ḥalabiya*, II, 111). So hielten auch in Mekka die Mu'adhdhin's die ganze Nacht des 1. Shawwāl Dhikr auf dem Dache der Zemzembūba (Ibn Djubair, S. 155, 156; vgl. für Damaskus: Makrīzī, IV, 49). Ähnliche nächtliche Litaneien sind noch in neuerer Zeit erhalten, ebenso wie ein besonderer Ruf etwa eine Stunde vor der Morgendämmerung (*Ebed, Tarḥim*); s. Lane, *Manners and Customs* [Everyman's Library], S. 75 f., 483; vgl. S. 86; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 84 ff.

Aus dem ursprünglichen Ruf des Mu'adhdhin wurde so ein melodischer Vortrag, ähnlich wie die Korānrezitation. Al-Makḍisi bezeugt, dass im IV. Jahrh. in Ägypten während des letzten Drittels der Nacht der Adhān wie eine Trauerklage rezitiert wurde (*B G A*, III, 205). Der feierliche Eindruck wurde durch die vielen Stimmen erhöht. In grossen Moscheen wie der mekkanischen rief erst der vornehmste Mu'adhdhin auf einem Minarett, dann die anderen der Reihe nach (*Chron. Mekka*, III, 424 f.; Ibn Djubair, S. 145 ff.; vgl.

*B G A*, VII, 111, 1 ff. und oben). Aber in der Moschee selbst wurde die Ikāma von den Mu'adhdhin's im Chor vorgetragen, und zwar auf der dafür aufgestellten Dakka (s. D 2<sup>e</sup>), die auch auf Maslama zurückgeführt wird. Im III. und IV. Jahrh. wird von diesen melodischen Vorträgen (*Ṭaṭrib*) der Mu'adhdhin's auf einem erhöhten Podium aus den verschiedensten Gegenden berichtet (Ṣan'ā', Ägypten, Khurāsān: *B G A*, III, 327; VII, 111; wahrscheinlich deutet auf die Mu'adhdhin's der Ausdruck *al-Mutala'ibin* „die Spielenden“, wenn richtig: *B G A*, III, 205; vgl. auch Kindi, *Wulāt*, S. 469; für Fārs wird ausdrücklich bemerkt, dass die Mu'adhdhin's ohne *Ṭaṭrib* rufen: *B G A*, III, 439, 17). Bisweilen waren sie in grossen Moscheen an verschiedenen Stellen der Moschee untergebracht, um die Worte des Imām's der Gemeinde deutlich hörbar zu machen (*Ṭabligh*). Das Singen, besonders der Chorgesang, wie auch das *Ṭabligh*, wurde von vielen als Bid'a betrachtet (Kindi, *v. a. O.*; Ibn al-Ḥādīdj, *K. al-Madkhal*, II, 45 f., 61 f.; *Sira Ḥalabiya*, II, 111). Auch auf andere Weise beteiligten sich die Mu'adhdhin's etwa wie Diakone am Gottesdienst. Der Aufzug des Khatīb zum Minbar in Mekka wurde von Mu'adhdhin's geleitet, und der Ober-Mu'adhdhin umgürtete ihn am Minbar mit dem Schwert (Ibn Djubair, S. 96 f.).

Durch die neuen Anforderungen an die Mu'adhdhin's wuchs ihre Zahl, besonders an den grossen Moscheen. Der Prophet hatte in Medina die beiden Mu'adhdhin's Bilāl b. Ribāḥ, den Mawlā des Abū Bakr, und Ibn Umm Maktūm, die einander ablösten; ausserdem soll 'Othmān gelegentlich vor dem Minbar den Adhān (also die Ikāma) gerufen haben (Makrīzī, IV, 43). Es wird deshalb als anempfohlen betrachtet, an der Moschee zwei Mu'adhdhin's zu haben (Muslim, *Ṣalāt*, Tr. 4; vgl. Subkī, *Mu'id*, S. 165). Ferner war Abū Maḥdḥūra Mu'adhdhin des Propheten in Mekka. Als Nachfolger Bilāl's wirkte unter 'Omār als Mu'adhdhin Sa'd al-Karaz, der für den Propheten in Ḳuḇā den Gebetruf ausgeführt haben soll (Makrīzī, *a. a. O.*; vgl. *Sira Ḥalabiya*, II, 107 ff.). In Ägypten war zunächst unter 'Amr ein Mu'adhdhin in al-Fuṣṭāṭ, Abū Muslim; zu ihm gesellten sich bald 9 andere. Die Mu'adhdhin's der verschiedenen Moscheen bildeten eine Organisation, deren Leiter ('*Amir*') nach Abū Muslim sein Bruder Shurahbil b. 'Amir (gest. 65) war; während seiner Zeit baute Maslama b. Mukhallad Minarette (Makrīzī, IV, 44).

Das Amt des Mu'adhdhin wurde z.T. erblich. So waren die Nachkommen von Bilāl Mu'adhdhin's in al-Rawḍa der medinischen Moschee (Ibn Djubair, S. 194); sonst waren in Medina die Söhne des Sa'd al-Karaz (Ibn Ḳutaiba, *Handb. d. Gesch.*, ed. Wüstenfeld, S. 132, 279), in Mekka die Söhne des Abū Maḥdḥūra (*ebd.*, S. 278; *Sira Ḥalabiya*, II, 106), in Baṣra die Söhne des al-Mundhir b. Ḥassān al-'Abdī, Mu'adhdhin's des 'Ubaidallāh b. Ziyād (Ibn Ḳutaiba, S. 279); es ist allerdings möglich, dass dieses zufunfsmässig aufzufassen ist. In den Ḍjawāmi' al-Maghrib's hatte man im VIII. Jahrh. regelmässig je vier Mu'adhdhin's, welche während der Ṣalāt in der Moschee verteilt waren (Ibn al-Ḥādīdj, *K. al-Madkhal*, II, 47 oben); es gab aber oft sehr viele. In der Azharmoschee gab es zur Zeit al-Ḥākim's deren 15, die je 2 Dināre pro Monat bezogen (Makrīzī, IV, 51). Ibn Baṭṭūṭa fand in der Omayyadenmoschee 70 Mu'adhdhin's vor (I, 204). Um etwa 1900 gab es in Medina in der Moschee des Propheten 50 Mu'adhdhin's und 26 Assistenten

(Batanūnī, *Rihla*, S. 242). Oft hat man zu diesem Amt Blinde gewählt, wie auch Ibn Umm Maktūm blind war (Bukhārī, *Adhḥan*, B. 11; *Sira Ḥalabiya*, II, 104; vgl. Lane, *Manners and Customs* [Everyman's Library], S. 75). Der Prophet soll es den Thakīf verboten haben, einem Mu'adhdhin Lohn zu geben (Wakīdī-Wellhausen, S. 383); 'Othmān soll zuerst den Mu'adhdhin's Geld gegeben haben (Makrizī, IV, 44), und Ahmed b. Tūlūn machte ihnen grosse Schenkung (*ebd.*, S. 48). Sie erhielten regelmässig ihren Anteil an den Stiftungen, oft nach Bestimmungen, die in den Urkunden festgelegt waren.

Die Mu'adhdhin's waren unter Chefs (*Ru'asā'*: Makrizī, IV, 14) organisiert. In Mekka war der *Ra'īs al-Mu'adhdhinin* identisch mit dem *al-Mu'adhdhin al-Zamzamī*, der mit dem Singen im oberen Stockwerk des Zemzemgebäudes beauftragt war (*Chron. Mekka*, III, 424 f.; Ibn Djubair, S. 145; vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 322). Der Ra'īs stand dem Imām nahe, war aber sein Untergebener; in gewissen Gegenden war es Sitte, dass er während der Predigt mit dem Imām (wenn dieser als Khatīb fungierte) die Kanzel bestieg (Ibn al-Ḥādīdj, *K. al-Madkhal*, II, 74; danach ist oben II, 996b, Z. 28 zu berichtigen). Die Stellung, welche sie ursprünglich einnahmen, erkennt man noch an der Rolle, die sie bei öffentlichen Aufzügen der Beamten, z.B. des *Kādi 'l-Kuḍāt* spielen, bei welchen Gelegenheiten sie vorangehen und den Herrscher und seinen Wazir preisen (Makrizī, II, 246).

Dem Mu'adhdhin nahe steht der *Muwakkīt*, der Astronom, welcher mit der Bestimmung der Kibla und der Gebetszeiten beauftragt war (Subkī, *Mu'ad*, S. 165 f.); bisweilen verwaltete der Obermu'adhdhin dies Amt (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 322).

### 5. Dienerschaft.

Die Moschee des Propheten wurde nach Abū Huraira von einem Schwarzen gekehrt (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 72, vgl. 74). Zu den grösseren Moscheen gehörte allmählich eine grosse Dienerschaft (*Khuddām*), vor allem *Bawwāb*, *Farrāsh* und Wasserträger (s. z.B. v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 252). In Mekka hat es immer spezielle Angestellte gegeben, so der Aufseher des Zemzem und der Hüters der Ka'ba (*Sādin*, pl. *Sadana*, auch für Moscheebediente verwendet: Makrizī, IV, 76; vgl. Ibn Djubair, S. 278). Zur Zeit Ibn Baṭṭūṭa's waren die Diener (*Khuddām*) der Moschee des Propheten Eunuchen, vor allem abessinische; ihr Chef (*Shaiikh al-Khuddām*) war wie ein grosser Emir und wurde von der ägyptisch-syrischen Regierung besoldet (I, 278, 348); vgl. den Titel eines Emirs aus dem Jahre 798: *Shaiikh Mashā'ikh al-Sāda al-Khuddām bi 'l-Haram al-sharif al-nabawī* (v. Berchem, *CIA*, I, N<sup>o</sup>. 201). In der jerusalemischen Moschee hatte man um das Jahr 300 nicht weniger als 140 Diener (*Khādīm*: BGA, V, 100); andere erwähnen die Zahl 230 (Le Strange, *Palestine*, S. 163), und nach Muḍjir al-Dīn stellte 'Abd al-Malik hier eine Garde von 300 schwarzen Sklaven an, während die eigentliche Dienerschaft von bestimmten jüdischen und christlichen Familien ausgeführt wurde (Sauvage, *Hist. Jér. et Hébr.*, S. 56 f.).

In anderen Moscheen werden „Aufseher“ (*Kaiyim*, pl. *Kawama*) erwähnt, ein unbestimmter Titel von umfassender Bedeutung; so hatte al-Madrasa al-Maḍḍiya einen Kaiyim für Reinigung, Bedienung, Anzündung der Lampen und Wassertragen (Makrizī, IV, 251), die Azharmoschee einen

solchen für die Miḍḍa'a, welcher 12 Dināre bezog (*ebd.*, S. 51) und ausserdem vier Kawama, die wie Mu'adhdhin's besoldet wurden (mit 2 Dināren monatlich) und zwischen ihnen und den Imāms genannt werden, wahrscheinlich Aufseher der Bedienten (*ebd.*, S. 51); in anderen Fällen wird ein *Kaiyim al-Djāmi'*, eventuell ein *Kādi*, erwähnt, der offenbar mit dem Imām, dem Khatīb oder einer ähnlichen leitenden Persönlichkeit identisch ist (*ebd.*, S. 75, 121, vgl. 122; vgl. Ibn Djubair, S. 51). Daneben wird auch ein *Mushrif*, Inspektor, erwähnt, so in al-Azhar (Makrizī, IV, 51).

*Litteratur*: im Artikel selbst angegeben.  
(JOHS. PEDERSEN)

## II.

### Die Moschee in Niederländisch-Indien.

In Niederländisch Ost-Indien sind zwei Arten zu unterscheiden, die Moschee für den Freitagsgottesdienst — nur diese werden Moschee (*masigit*, auch *masjid*) genannt — und einfache Bethäuser. Diese zweite Kategorie ist über das ganze Land verbreitet, namentlich auch an kleineren Orten und verdankt ihre Entstehung teilweise der Privatinitiative, teilweise öffentlichen Bemühungen; sie tragen einheimische Namen (*Laṅgar* Jav., *Tajug* Sund., *Surau* Mal.). Die Laṅgar, oder wie sie sonst heissen mag, des Dorfes ist ein Sammelpunkt, wo man die Ṣalāt verrichten kann, sie dient aber auch andern, gemeinnützigen Zwecken. Die Erhaltung des Gebäudes ist Sache der Gesamtheit und ist speziell eine der Aufgaben des Gottesdienstbeamten des Dorfes. Die Erhaltung der übrigen, von Privatpersonen errichteten Laṅgar, bleibt diesen überlassen. Das Gebäude steht auf eigenem Grund und Boden, für den Unterhalt sorgt der Stifter oder dessen Nachfolger. Der Besitzer darf jedoch Fremden, die es für die Ṣalāt oder als Obdach für die Nacht benutzen wollen, den Zutritt nicht verweigern. Solche Privat-Kapellen findet man immer bei den muhammedanischen Seminarien (Jav. *Pasantren*). Es kommt vor, dass diese Laṅgar als *Wakf* (Jav. Mal. *Wakap*) gestiftet werden. Die Laṅgar des Dorfes hat dagegen einen mehr öffentlichen Charakter.

Die Moscheen, d. h. also die Masjid djamī', finden sich an bedeutenderen Orten, meist an solchen, die auch zugleich Zentren der Verwaltung oder staatlichen Gliederung sind. Ihre Errichtung und Unterhaltung wird als eine Pflicht der muhammedanischen Gemeinde angesehen; ein jeder steuert seinen Teil in Materialien, Arbeit oder Geld bei, so wie es ihm angegeben wird und er es vermag.

Wenn eine neue Moschee errichtet werden soll, wird nicht nur das nötige Terrain für das Moschee-Gebäude selbst abgegrenzt, sondern auch für die Wohnungen des Moschee-Personals und andere Leute, deren Frömmigkeit sie bewegt, einen Wohnort in der Nähe der Moschee zu suchen; hier finden sie die Stelle, wo sie, ihres Erachtens, am besten von den Forderungen des Glaubens, innerlich und äusserlich, durchdrungen werden können. Dieses Moschee-Gelände, wenigstens die Moschee selbst mit ihrer nächsten Umgebung wird, nach populärer Ansicht, als *Wakap* betrachtet, wenn auch die zur Stiftung erforderlichen Bedingungen im Sinne der *Shari'a* nicht erfüllt sind. Übrigens wird die *Shari'a* in Wakap-Sachen als massgebend anerkannt und nicht von volkrechtlichen Begriffen gekreuzt.

Jede Moschee hat ihr eigenes Personal, je nach



Bedürfnis, bei den grossen Moscheen kann seine Zahl 40 oder mehr betragen. Auf Java und Madura ist es streng hierarchisch gegliedert; dies trifft auch für das Verhältnis der grösseren und kleineren Moscheen untereinander zu. Eine Moschee dient nämlich den Bedürfnissen eines bestimmten Kreises, das Personal einer Moschee am Hauptort eines kleineren Bezirks ist demjenigen eines grösseren untergeordnet und so weiter bis an den Hauptort der Regentschaft [eine Regentschaft ist die höchste einheimische Verwaltungseinheit]. An jeder Moschee ist einer als Vorsteher angestellt; der Vorsteher der Moschee am Hauptort der Regentschaft ist als das Haupt aller Moschee-Beamten im ganzen Gebiete zu betrachten. Auf den andern Inseln ist die einheimische, staatliche Durchgliederung weniger ausgebaut, die Hierarchie der weltlichen Obrigkeit damit weniger ausgeprägt. Im grossen und ganzen zeigt das Personal der Moscheen dasselbe Bild; je mehr die weltliche Hierarchie gegliedert ist, um so mehr macht sich auch eine Unterordnung des Personals der verschiedenen Moscheen untereinander bemerkbar. Immer findet man aber einen Vorsteher des Moschee-Personals.

Der Vorsteher einer Moschee trägt auf Java und Madura den allgemeinen Namen *Pañ(h)ulu*. Er hat in erster Linie die Pflicht, für das Abhalten des Freitagsgottesdienstes Sorge zu tragen; er kann dabei selbst als Imām fungieren, überlässt dies gewöhnlich aber einem andern. Neben ihm gibt es eine Menge anderer Beamte, deren Namen, meistens dem Arabischen entlehnt, und deren Tätigkeiten sehr verschieden sind, unter denen man jedoch immer den *Kētib* (Jav., Ar. *Khaṭīb*) antrifft. Er hält die Predigt; sie kann aber auch anderen überlassen werden.

Auch der Unterhalt des Gebäudes liegt dem Vorsteher der Moschee ob. Die Kosten soll er aus den Einnahmen des Personals bestreiten, deren Verwaltung ihm zusteht (s. u.).

Auf Java und Madura allgemein, anderswo häufig, ist der Vorsteher einer Moschee zugleich Standesbeamter, d. h. er ist der Sachverständige, der bei der Eheschliessung den Parteien zur Seite steht; gewöhnlich tritt er dabei als Wakil des Wali auf. Dazu gehört die Befugnis, Frauen zu verheiraten, die keinen Blutsverwandten als Wali haben; als solcher heisst er *Wali Ḥakim*. Heiraten werden in der Moschee geschlossen; nur ausnahmsweise vollzieht der *Pañ(h)ulu* die Eheschliessung persönlich, gewöhnlich überlässt er es seinen Untergebenen. Sehr angesehene Leute heiraten zu Hause; bei diesen Gelegenheiten waltet der *Pañ(h)ulu* selbst seines Amtes. M. m. gilt dasselbe von *Ṭalāk* und *Rudjūʿ*; auch diese werden dem *Pañ(h)ulu* gemeldet und von ihm ebenso wie die Eheschliessungen in ein Register eingetragen.

An kleineren Orten, wo nur *Laṅgar* (Kapellen) sind, gibt es doch einen Beamten, der den Bewohnern bei den Forderungen des muhammedanischen Gesetzes zur Seite steht; er gehört der Dorfverwaltung an. Gleichzeitig ist er als unterste Stufe der Moschee-Hierarchie zu betrachten; Heiratslustige wenden sich an ihn, er begleitet sie zur Moschee des Kreises, zu dem sein Dorf gehört; ausserdem tritt er für den *Pañ(h)ulu* als *ʿAmil* der *Jakat* (*Zakāt*) und *Pitrah* (*Zakāt al-Fiṭr*) auf (s. u.). Von dieser Funktion rührt sogar der Name her, den er in einigen Teilen des Landes führt: *amil*.

Die Anstellung der Moscheebeamten (abgesehen von den Dorfbeamten, bei denen man dem Gewohn-

heitsrecht des Dorfes folgt), geschieht nicht überall in derselben Weise. Auf Java und Madura liegt sie in den Händen der „Regenten“, einheimischer Häuptlinge, die zugleich die höchsten Staatsbeamten sind, auf den anderen Inseln des Ost-Indischen Archipels, soweit dort der Islām vorherrscht, wird den Wünschen der muhammedanischen Gemeinde mehr oder weniger Rechnung getragen; die weltlichen Behörden üben jedoch immer einen grossen Einfluss aus.

Die Einnahmen der Moscheebeamten sind verschiedener Herkunft. Liebesgaben, freiwillige Abgaben in Fällen, wo ihre Vermittlung erwünscht wird, z. B. bei religiösen Mahlzeiten, Totenbestattung usw., seien nur beiläufig erwähnt. Die meisten Einkünfte fliessen aus den sog. Heiratsgeldern, weniger aus *Jakat* und *Pitrah*; diese werden vom Vorsteher der Moschee verwaltet und verteilt. Wie gesagt, soll der Unterhalt von Moschee und Akzessorien von ihm aus den Einnahmen bestritten werden. Die Vernachlässigung dieser Pflicht hat die Regenten auf Java und Madura veranlasst, einzugreifen und eine besondere Kasse, die sog. Moschee-Kasse, für diesen Zweck zu bilden. Dies geschah folgendermassen: ein bestimmter Prozentsatz der Heiratsgelder sowie der *Jakat* und *Pitrah* wurde abgesondert; die Regenten führten die Aufsicht über diese Kassen. Die auf diese Weise vorweggenommene Einnahmen der Moscheebeamten waren aber nur ein geringer Bruchteil der Gesamteinnahmen; das meiste, vielleicht  $\frac{4}{5}$  oder mehr, blieb dem Personal zur Verfügung. Dasselbe hat sich hier und da auch auf den andern Inseln ereignet, aber durchaus nicht allgemein.

Die Niederländisch-Indische Regierung verhält sich dem Islām gegenüber neutral, also auch hinsichtlich der Moschee-Angelegenheiten. Sie mischt sich in den Bau oder die Wiederherstellung von Moscheen nicht ein; nur ganz ausnahmsweise wird eine Unterstützung in Geld gegeben. Dies war in *Kuta raja* (Aceh) der Fall, wo die zur Zeit der Kriegswirren zerstörte Hauptmoschee aus staatlichen Mitteln wiederaufgebaut wurde (1881). Das Vorgehen der Regierung fand aber bei der muhammedanischen Bevölkerung keine Anerkennung. Im allgemeinen sollen die Regierungsbeamten nur darauf achten, dass kein Zwang ausgeübt wird, Materialien oder Geld für den Bau oder den Unterhalt von Moscheen zu liefern.

Mit dem Ende des XIX. Jahrhunderts hat die Kolonial-Verwaltung begonnen, auf die ordnungsmässige Amtsführung des Moschee-Personals zu achten, zuerst auf Java und Madura. Ziel und Zweck solcher Massnahmen war die Erhaltung des Bestehenden; man wollte nur Missbräuche und solche Gewohnheiten beseitigen, die sich für die Bevölkerung als zu beschwerlich erwiesen hatten.

*Jakat* und *Pitrah* sind infolge der kolonialen Verhältnisse als „freiwillige Liebesgaben“ anzusehen; es wurde deshalb den einheimischen Häuptlingen und den Dorf-Verwaltungen verboten, sich darin einzumischen. Es bleibt jedem überlassen, sie zu spenden oder nicht; in der Wahl der Personen, denen man seine Gaben zukommen lässt, ist man ebenfalls frei. Die Abgabe von *Jakat* ist örtlich und individuell sehr verschieden, in Mittel-Java am geringsten. Sie bezieht sich fast ausnahmsweise nur auf agrarische Produkte, besonders auf das Hauptprodukt, und dann noch kommt es selten vor, dass einer das gesetzliche Quantum aufbringt. Tatsächlich wird die *Jakat*, wo sie erhoben wird.

vom Dorfgottesdienstbeamten eingenommen und dem Pañ(h)ulu übergeben; dieser verteilt sie weiter in einem bestimmten Prozentsatz an seine Untergebenen. Der Ertrag kommt dem Moscheepersonal einschliesslich der Dorfbeamten fast gänzlich zugute, erstens weil sie *Amil* sind, und zweitens weil sie sich selbst als *fakir* und *miskin* betrachten; sie haben ja, wie es heisst, keine Erwerbsquelle wie die andern.

Pitrah wird regelmässig bezahlt; es kommt bei dieser „Liebesgabe“ weit öfter vor, dass man sie, mit Umgehung der offiziellen Beamten, unmittelbar an die Berechtigten gibt. Immerhin geht ein beträchtlicher Teil denselben Weg wie die Jakat.

Die Regierung beschränkte sich darauf, die Verteilung der vom Pañ(h)ulu c. s. eingezogenen Jakat und Pitrah, so wie sie nach der Gewohnheit geschehen sollte aber nicht immer geschah, zu beaufsichtigen.

Die Eheschliessung, Talāk und Rudjū sind durch eine Kolonial-Verordnung geregelt worden. Der Pañ(h)ulu oder sein Stellvertreter wurde in seiner obenerwähnten Funktion als Standesbeamter bestätigt. Gleichzeitig wurde es andern Personen als dem von der weltlichen Obrigkeit bestimmten Pañ(h)ulu verboten, als Eheschliesser zu fungieren. Die Registrierung von Heiraten, Talāk und Rudjū wurde verbessert. Das Honorar und dessen Verteilung unter das Personal wurde nach örtlicher Sitte festgelegt. Es soll besonders darauf hingewirkt werden, dass es möglichst niedrig gehalten wird. — Ähnliche Verordnungen sind später auch auf den andern Inseln erlassen worden.

Die für Java und Madura gültige Verordnung wurde in neuerer Zeit von islamisch-politischer Seite angefochten; man wünschte alles was sich auf die Heirat bezieht, der Einmischung der Regierung möglichst zu entziehen. Die Einmischung der Regierung ist jetzt (seit 1929) darauf beschränkt dass Parteien, wenn sie die Heirat mit einander eingehen wollen, sich beim Standesbeamten zu melden haben. Auch Talāk und Rudjū sind ihm zu melden. Das Vollziehen der Ehe kann auch von anderen Personen geschehen, diese bleiben jedoch der Aufsicht des Standesbeamten unterworfen. Vorläufig ist diese letzte Weise der Eheschliessung Ausnahme; die Masse der Bevölkerung ersucht, nach wie vor, den Standesbeamten als Eheschliesser auf zu treten.

Was die Moscheekassen anbelangt, so wurde festgestellt, dass mehr Geld in ihnen vorhanden war als für den Unterhalt der Gebäude erforderlich, und dass sie zweitens noch anderen Zwecken dienten als den von alters her gebräuchlichen. Dies alles veranlasste die Regierung, die Moscheekassen unter die Aufsicht der europäischen und einheimischen Verwaltung zu stellen. Dies gilt besonders für Java und Madura; auch wo anderswo Moscheekassen bestanden, wurden sie beibehalten.

Noch in einer anderen Hinsicht ist die Moschee in den Kreis der Regierungsbefugnisse einbezogen worden. Es kommt in muhammedanischen Gegenden des Ost-Indischen Archipels wohl keine Moschee zustande, ohne dass die einheimische, weltliche Obrigkeit damit einverstanden ist. Wenn sie auch die Errichtung nicht ausdrücklich zu genehmigen braucht, so wird man doch nicht dazu schreiten, so lange sie dem Plan nicht zustimmt. Auf Java und Madura hielten sich die Regenten von altersher berechtigt, über die Frage zu entscheiden, ob eine neue Moschee errichtet werden

sollte; sie begründeten dieses Recht u. a. damit, dass eine neue Moschee, wenn sie nicht vom Wunsche der Gesamtheit getragen sei, leicht zu Brotneid und Zwistigkeiten über die Gültigkeit des Freitagsgottesdienstes usw. führe, was eine allgemeine Aufregung zur Folge haben könne.

Die Gewohnheit, Moscheeboden zu Wakap zu machen, wenigstens als solches zu betrachten, bewirkt, dass solche Grundstücke nicht für öffentliche Zwecke benutzt werden können, auch wenn sie schon lange nicht mehr von Moscheebauten besetzt sind.

Diese und jene Unzuträglichkeiten veranlassten dann die Regierung, die Gründung neuer Moscheen auf Java und Madura der Genehmigung der Regenten zu unterwerfen, ebenso aber auch das Wakfieren von Grund und Boden. Es wurde dabei jedoch ausdrücklich gesagt, dass keine Rede davon sein könne, die religiösen Bedürfnisse der Muhammedaner auch nur im geringsten anzutasten; der Regent darf seine Zustimmung nur im öffentlichen Interesse verweigern.

Das niederländisch-indische Gesetz fordert bei den Gerichten für (muhammedanische) Eingeborene und ferner, wenn ein Eingeborener als Angeklagter oder Kläger vor Gericht auftritt, die Anwesenheit des Pañ(h)ulu oder einer mit gleichartiger Funktion betrauten Person, um dem Gerichtshof als Berater (*adviseur*) zur Seite zu stehen. Es wird danach gestrebt, möglichst kompetente Personen als Berater zu bekommen; sie werden staatlich angestellt. Es erwies sich als wünschenswert, diese Funktion und die des Moscheeleiters in eine Hand zu legen; heutzutage ist dies allgemein der Fall. Der Einfluss der Verwaltung auf die Ernennung des Moschee-Personals, die sonst den Regenten vorbehalten ist, hat sich dadurch gesteigert, zumal auch bei der Wahl des (oder der) Adjunkten des Pañ(h)ulu die Fähigkeit für eine spätere Tätigkeit als „*adviseur*“ in Betracht gezogen wird.

Die Bande, die Moschee-Personal und weltliche Obrigkeit aneinanderketten, sind also ziemlich eng, nach der Ansicht einiger sogar zu eng. Gerade in letzter Zeit sind gewisse Kreise aus islamisch-nationalistischen Gefühlen heraus bestrebt, bei Erfüllung ihrer Glaubenspflichten die Beziehungen zur weltlichen Obrigkeit zu lockern oder gar zu lösen. Der Weg dazu ist u. a. die Stiftung neuer Moscheen durch Privatpersonen mit Hilfe Gleichgesinnter. Dies ist unter den obenerwähnten Bedingungen möglich und geschieht auch.

*Litteratur:* C. Snouck Hurgronje, *Nederland en de Islam*, 2. Aufl., Leiden 1915 [französ. Übers., in *RM M*, XIV (1911) = *Verspr. Geschriften*, Bonn 1924, IV/2, S. 221 ff.]; Th. W. Juynebol, *Handleiding der Mohammedaansche wet*, 3. Aufl., Leiden 1925, S. 71, 85, 194 ff., 283; *Adatrechtbundel*, VII, 297 ff.; X, 309 ff.; XII, 287, wo weitere Litteratur angegeben ist.

(R. A. KERN)

### III.

#### Architektur.

Die offene Hofmoschee war die gegebene Baugestalt für die südlichen heissen Länder des Islām und ist nichts anderes als eine Fortsetzung der vielen Typen von Säulensälen und Säulenhallen, die im vorderen Orient von den ägyptischen Tempeln angefangen bis zu den Apadanas der Perser und den Stoa's der Griechen verbreitet wa-



ren, wovon freilich nur die letzteren ausschlaggebend für die Ausbildung der islamischen Hofhalle wurden. Sie besteht aus einem meist sehr geräumigen Hof (*Ṣaḥn*), der ringsum von Stützhallen (*Riwāk*) umgeben ist, die entweder durch flache Balken, meist aber durch Bogen verbunden und mit flachem Dach eingedeckt sind. An der Kibla-seite wurden die *Riwāk*'s vertieft, damit die Reihen der Beter Schutz vor der Sonne fanden. Die Stützen waren anfangs häufig spolierte antike Säulen, und, wo es solche nicht gab, Holz- oder massive Ziegelpfeiler. Die Stützhalle an der Kibla-seite wurde *al-lwān al-kibīlī* oder *Liwān* genannt. Ein Teil des *Liwān* war durch Gitter abgeschlossen und für die Fürsten reserviert. Auf der Hofseite des *Liwān* steht ein von Stützen getragenes über eine Treppe oder Leiter besteigbares Podium (*Dikka*) für die Moscheebeamten, welche die Worte des Imām während des Gebets wiederholen, um sie allseits verständlich zu machen. Im Fond des *Liwān* ist in der Mitte der Mauer der *Mihrāb* eingetieft, daneben steht das *Minbar*. Im Zentrum des Hofes liegt ein ursprünglich für die rituellen Waschungen bestimmter Brunnen; doch wurden diese meist in eigens dafür bestehenden Seitenräumen vorgenommen.

Diese offenen Hofmoscheen wurden in den ersten Jahrhunderten d. H. in riesigen Ausmassen gebaut, da sie in erster Linie als Truppenmoscheen dienten, daher auch 'Askarmoscheen genannt wurden. Ein relativ gut erhaltenes Denkmal einer solchen 'Askarmoschee ist der *Djāmi' Ibn Ṭūlūn* in al-*Ḳaṭa'i'*, Kairo. Die 264–67 (876–79) erbaute Moschee misst 140 × 115 m, ihr Hof 90 m im Quadrat. Der Haupt*liwān* hatte ursprünglich fünf, jetzt nach Einsturz der ersten Hofreihe noch vier, die andern Hallen je zwei Pfeilerreihen, die mittels Spitzbögen ringsum parallel mit den Mauern verbunden sind, also darin noch dem hellenistischen Agora-typus folgen. In die aus Ziegel gemauerten Pfeiler sind Ecksäulen aus Ziegel eingebunden. Die Mauerzwickel zwischen den Pfeilern sind durch spitzbogige, auch mit Ecksäulchen gezierte Fenster entlastet; ebensolche Fenster mit Stuckgitterwerk durchbrechen die Umfassungsmauern. Die heute meist erneuerte Decke war aus Palmstämmen mit Sikomorenholzverschalung hergestellt. Vor dem *Mihrāb* befand sich eine *Maḡṣūra* für den Fürsten. Diese *Maḡṣūra* war nach aussen meist und auch hier durch eine Kuppel gekennzeichnet. In späteren Moscheen dieser Art führte auf die *Maḡṣūra* meist transversal durch die Schiffe des *Liwān* ein breiteres Interkolumnium zu, so dass für einen feierlichen Einzug des Fürsten in die Moschee ein repräsentativer Transept geschaffen war. Im *Djāmi' Ibn Ṭūlūn*, wie überhaupt in den 'Askarmoscheen des III. (IX.) Jahrh., fehlen jedoch die Transepte noch, so dass die Pfeilerfolge durchweg gleich blieb. Der *Mihrāb* projiziert sich aussen durch einen Mauervorsprung, da die Nische erst mit zwei Stufen in die Mauer einschneidet, bevor sie halbrund ausbaucht. In die so entstandenen Mauerecken zu beiden Seiten der Nische sind je zwei Marmorsäulen eingebunden, die älteren christlichen Bauten entnommen wurden. Die weissen Stuckflächen der Mauern sind an den oberen Rändern und längs der Archivolten mit eingeschnittenen Ornamentstreifen geschmückt, die ursprünglich bemalt waren. Auch die Bogenwandungen waren ursprünglich dekoriert, sind jedoch grösstenteils übertüncht. Unmittelbar unter der Decke läuft auf

einem Bretterfries eine 1988 m lange kufische Inschrift mit *Ḳor'āns*uren, deren Lettern aus Holz geschnitten und auf der Holzunterlage befestigt sind. Die Moschee ist mit einer zinnengeschmückten Mauer bewehrt, die selbst wieder an drei Seiten mit einer zweiten Aussenmauer umgeben war, so dass das Areal quadratische Form hatte und zwischen dem Hof und den umgebenden Strassen durch die Aussenhöfe Distanz geschaffen wurde. Die Aussenmauern dieser frühen Truppenmoscheen waren Turmmauern, also mit rund ausbauchenden Türmen festungsartig, wenn auch nicht zu Verteidigungszwecken, bewehrt. Dies war an der *Ibn Ṭūlūn*-Moschee nicht der Fall. Über das ausserhalb der Moschee im Nordtrakt der äusseren Anbauten gelegene, unter dem Mamlūkensultan *Ladīn* ebenso wie die Moschee restaurierte Minarett vgl. s. v. *MANARA*. Ähnliche Truppenmoscheen wurden in allen Garnisonstädten des jungen Reiches, in *Baṣra*, *Kūfa*, *Baghdād*, *Samarra*, *Raḡḡa*, in *Kairo*, *Ḳairawān* und anderswo gebaut.

Der Typus der Hofmoschee auf Säulen oder Pfeilern war jedoch nicht etwa auf die Truppenmoschee beschränkt, sondern herrschte ganz allgemein in den ersten Jahrhunderten des Islām, und er hat sich darüber hinaus erhalten, ähnlich wie etwa die altchristliche Basilika. Zahlreiche Säulen- und Pfeilermoscheen, deren Gründung in die ersten Jahrhunderte d. H. zurückreicht, stehen heute noch in Verwendung, wie die *Omajyaden*-moschee in *Damaskus*, die grosse Moschee des *Sidi Uḡba* in *Ḳairawān*, zahlreiche Moscheen im *Maghrib*, wo man diesem Typus vielfach bis in unsere Zeit treu blieb, *Djāmi' al-Azhar* u. a. in *Kairo*. In winterkühlen Städten wurde das *Ḥarām* gegen den Hof mit Türen und Fenstern abgeschlossen, wie in den Stützenmoscheen in *Ḳonya*, *Siwās* und osmanischen Städten, aber auch in *Damaskus* und *Cordoba*.

Die Kuppelmoschee. Die grossen Stützenmoscheen dienten, soweit sie nicht Truppenmoscheen waren, in erster Linie als Freitagsmoscheen grösserer Städte. Ausser dieser gab es in jeder Stadt noch mehrere kleinere Moscheen, etwa für den Gebrauch der einzelnen Stadtteile oder zu Sonderzwecken. Auch für diese behauptete sich in Ägypten und den Ländern des *Maghrib* die Stützenmoschee mit offenem Hof, während sich in Mesopotamien, den Kaukasusländern und Persien dem rauheren Klima besser entsprechend und zweifellos durch den christlichen Kirchenbau dieser Länder angeregt die geschlossene Kuppelmoschee durchsetzte. Einige dieser Moscheen (z. B. in *Werāḡmīn*) zeigen durch ihre Verbindung von Langhaus und Kuppel eine so auffallende Ähnlichkeit mit älteren, vorwiegend nestorianischen Kirchen, dass M. Dieulafoy und van Berchem sie unter einem Typus "mosquée-église" zusammenfasste. Typische Moscheen dieser Art, mit zentralen Kuppelräumen und innerer Pfeilerverbreitung finden wir in *Tabriz*, *Eriwān*, *Diḡār*, *Bekr* und anderswo. Ihre weitere Entwicklung erfuhr die Kuppelmoschee jedoch erst unter den Osmanen in Kleinasien, und ihren Höhepunkt erreichte sie — nicht zufällig — dort, wo auch der christliche Kuppelbau kulminierte, in *Konstantinopel*.

*Madrasa*. Die Voraussetzung für die weitere Entwicklung der grossen offenen Hofmoschee, wie sie sich während der *Seldjūken*herrschaft in den östlichen Ländern vollzog, war der mittlerweile ausgebildete Typus der *Madrasa* (vgl. dazu auch

das unter *F* Gesagte und den Artikel ARCHITEKTUR). Das ideale Planschema einer Madrasa ist ein offener Hof mit gewölbten, hofseitig offenen Hallen in der Mitte der vier Hoffassaden, also im Achsenkreuz. Dieses Idealschema wurde jedoch nur in Persien regelmässig, sonst nur ausnahmsweise einige Male in Kairo befolgt. Zu beiden Seiten dieser vier İwāne liegen hofseitig die Zellen und Wohnräume der Lehrer und Schüler meist in zwei Geschossen übereinander. Im Gegensatz zur Pfeilermoschee mit offenem Hof, die aus einem hellenistisch mediterranen Bautyp entstanden war, waren für die Gestaltung der östlichen Madrasa, die Schule und Kloster in sich vereinigte, einerseits das indobuddhistische Kloster, andererseits das khurāsānische İwānhaus vorbildlich, während auf die syrische, ägyptische und maghribinische Madrasa einheimische Haus- und Moscheetypen einwirkten. Die Turkvölker, als Vertreter der Sunna und ihrer Propaganda durch die Madrasa, standen, bevor sie in Persien einbrachen und Muslime wurden, zumeist im Banne des Buddhismus und des nestorianischen Christentums, das sich in Turkestan und im Tarimbecken viel länger erhielt als in Persien und noch im XIII. Jahrh. n. Chr. eine wichtige Rolle spielte, wie aus den Schilderungen des Wilhelm von Rubruck deutlich hervorgeht. Bei den Buddhisten und Nestorianern hatten die Türken, bevor sie den Islām annahmen, den Betrieb der Religion gelernt. Daraus scheint sich ihre spätere hervorragende propagandistische Rolle als Bekenner des Islām in Persien und Vorderasien zu erklären. Als Stätte der Propaganda aber musste ihnen der gleiche Bautypus geeignet erscheinen, den die Nestorianer und Buddhisten hatten, das Kloster. Die buddhistischen Klöster, die nichts anderes als Zellenhöfe waren, zählten in Zentralasien nach vielen Hunderten. Es sind meist oblonge Zellenhöfe mit einem Stūpa im Zentrum und einigen Versammlungsräumen. In Persien setzte sich, durch diese Klöster angeregt, der Zellenhof mit vier İwānen im Achsenkreuz als Idealschema der Madrasa durch. Dass dieses in erster Linie architektonische Idealschema auch das praktisch ideale für die vielfache Lehre der Sunniten war, ist ein glückliches Zusammentreffen, das in einigen grossen Staatsmedresen von praktischer Bedeutung wurde.

Die persische Moscheemedrese. Der vieriwānige Zellenhof der persischen Madrasa nun ging mit der alten Stützenmoschee eine Ehe ein, die eine sehr willkommene Amalgamierung zeitigte: Die Moscheemedrese (wie wir Europäer sie nennen). Das wichtige Resultat dieser Vereinigung war vom architektonischen Standpunkt der monumentale Zellenhof, der nun den alten, architektonisch nicht befriedigenden und zumal dem Geiste der persischen Architektur fremden Säulen- und Pfeilerhof ersetzte. Aber auch das geistige Antlitz der Moschee wurde mit dieser Umgestaltung des Hofes ein anderes. Es symbolisierte die mittlerweile vollzogene äussere und innere Transformation des Islām von einer streitenden, erobernden militärisch organisierten Religion in eine von der Gelehrtenmacht und Theologie geführte spirituelle Weltanschauung. Die allerdings auch weiterhin mit Militär betriebenen Kämpfe und Unterjochungen war nun eine mehr oder weniger interne Angelegenheit der machthabenden Fürsten geworden, über welchen die religiöse Propaganda der Geistlichkeit stand. Das lehrreichste Denkmal für diese Durch-

setzung des älteren Moscheetypus mit dem persischen Nischenhof ist das Masdjid-i Djum'a in İsfahān. Diese Moschee war ursprünglich wie alle Freitagsmoscheen in Persien als Stützenmoschee gebaut und wurde öfters vergrössert. Sie besteht heute, wie der Grundriss zeigt, aus Säulen- und Pfeilerhallen, die im Laufe der Jahrhunderte aneinandergereiht wurden. Es muss auch viel Holz als Stützen- und Balkenwerk eingebaut gewesen sein, da uns Yākūt berichtet, dass während der Belagerung von İsfahān durch den Seldjūken Tughril Beg (442 = 1050/1) die Moschee zerstört wurde, um Holz zu gewinnen. Aus den überlieferten zeitgenössischen Berichten geht ferner hervor, dass der Seldjūke Sultan Malik Shāh gelegentlich der in seinem Auftrag vorgenommenen gründlichen Wiederherstellung der Moschee auch mit dem Einbau der Nischenhofmauern begann. Die Erbauung des Südiwān wird ihm zugeschrieben. Die anderen drei İwāne sind in ihrer heutigen Gestalt späteren Ursprungs. Durch den Einbau dieses monumentalen Nischenhofes aber bekam das für diese Moschee allein massgebende architektonische Bild des Hofes die notwendige Einheit und Monumentalität. (Ausser herum war diese Moschee wie die meisten alten Freitagsmoscheen von den Bazarhallen völlig verbaut, so dass eine äussere Wirkung unmöglich gemacht war. Umso entscheidender also der Hof). Die Nischenreihen hatten hier nicht mehr die praktische Funktion als Wohnzellen wie in den Madrasa's, sondern nur mehr eine architektonisch-rhythmisierende. Hinter dem nach Mekka gerichteten Südiwān wurde als Sanktuarium eine grosse Kuppelhalle erbaut, in deren Südwand Mihrab und Kanzel stehen. Hier fanden die feierlichen Freitagsgebete statt. Damit war die nationalpersische Gestalt der Freitagsmoschee geschaffen, die in Iran und Turkestan allgemeine Verbreitung fand. Ganz allgemein waren Kombinationen von Moscheen und Medresen mit Mausoleen [vgl. ARCHITEKTUR].

Der Moscheebau der Frühzeit. Muḥammad hinterlies keinerlei Bauvorschriften für künftig zu errichtende Masdjid's, daher waren die ältesten Masdjid's sehr verschieden, und wir können vor dem III. (XI.) Jahrh. kaum von einem ausgebildeten Typus sprechen. Das Haus des Propheten in Medīna, wo er mit seinen Getreuen die Šalāt abhielt und sie belehrte, war ein landesübliches *Dār*, das völlig ungeeignet war, als Vorbild für die künftige Moschee zu dienen. Es war ein von Backsteinmauern umschlossener Hof mit Wohnungseinbauten und Wirtschaftsgelassen längs der Innenmauer. Wie es in jedem derartigen Haus in Arabien und anderen tropischen Ländern bis heute Brauch ist, wurden im Hof Palmstämme aufgestellt und darüber ein flaches Dachgerüst aus Palmblättern gebreitet, das mit einer Lehmsschicht bedeckt wurde. So müssen wir uns das Haus des Propheten nach den ältesten Berichten vorstellen. In diesem Hof war u. a. ein mit prächtigen Teppichen und Stoffen ausgestattetes Empfangszelt aufgestellt, wie ja Muḥammad überhaupt den nomadischen Luxus und Komfort seines Volkes nicht verachtete (vgl. H. Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet* und ders., in *J A*, 1915, S. 238 ff.). Um diesen Haushalt des Propheten, seiner Frau und seiner Töchter lag der Hof, in dem sich die Freunde und Anhänger Muḥammeds zum täglichen Gebet versammelten und der so zum ersten Moscheehof, also zur ersten Moschee wurde. Die Verwendung eines



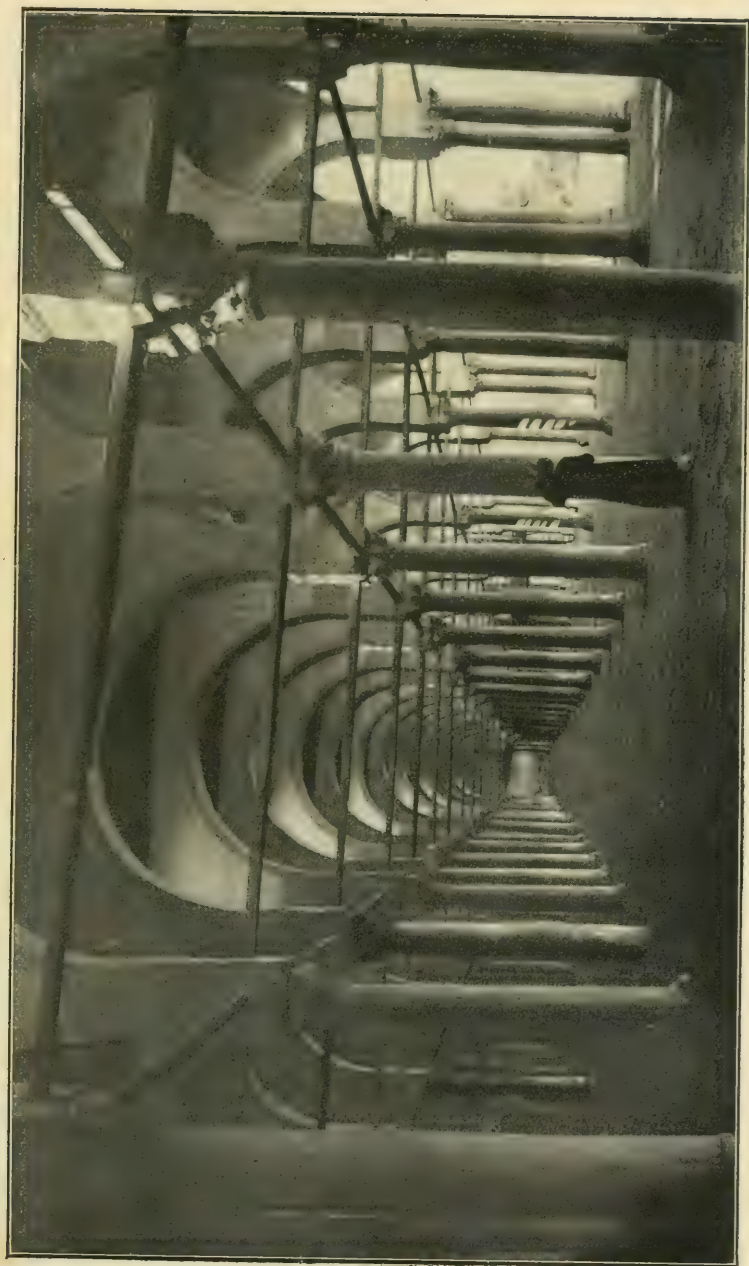
so eingedeckten, typisch arabischen Hofes als Masdjid besagt jedoch für die Entwicklung des künftigen Monumentalbaues gar nichts. Man begnügte sich zwar ein halbes Jahrhundert lang, während der patriarchalischen Zeit der vier ersten Khalifen schon aus Pietät mit dieser primitiven Moschee, aber schon der omaiyadische Khalife Walid I., der beim Umbau der Johanneskirche in Damaskus zur Omayyadenmoschee Praxis „in Dingen des Baues“ und Verbindungen erworben hatte, befahl gelegentlich einer Wallfahrt nach Medina im Jahre 50 (709) die Niederlegung der bisherigen primitiven Moschee, um auf dem erweiterten Platz ein völlig neues Gebäude zu errichten. Zu diesem Zweck erbat er sich, wie Sambūdi erzählt, vom griechischen Kaiser geschickte Arbeiter und Muscheln für die Verzierungen, was er auch erhielt. Es wurden dann „die Mauern und Säulen der neuen Moschee von gleich grossen behauenen Steinen aufgeführt und mit Gips verbunden, zugleich wurden Verzierungen von Muscheln und Marmor angebracht und das Dach von Palmenholz gebaut und mit Goldfarbe angestrichen“. An Stelle der früheren primitiven Moschee hatte also Walid den Medinensern eine monumentale Säulenmoschee erbaut, ähnlich jenen ersten Moscheen, die er in Syrien ebenfalls mit byzantinischen Bauhandwerkern aus den spolierten Säulen der hellenistischen Hallenhöfe und christlichen Kirchen gebaut hatte. Erst in dieser hellenistischen Gestalt konnte die Moschee von Medina Einfluss auf den weiteren Moscheebau genommen haben, sofern von einem solchen die Rede sein kann. Ihre heutige Gestalt bekam sie durch den Mamlūken Sultan Kāʿit Bey 888 = 1483). Die volkstümliche arabische Dorfmoschee sieht denn auch anders aus. Sie hielt an der Gestalt des arabischen, vorislamischen *Muṣallā* fest. Dieser „Ort der Ṣalāt“ war und ist eine langgestreckte an einer Seite offene Pfeilerhalle ohne Hof und ohne *Mihrāb* und *Minbar*.

Den Mangel irgend einer alleits bindenden oder anerkannten Vorschrift oder Tradition beweist die schwankende Gestalt der Moschee in den ersten Jahrhunderten d. H. So war die älteste Moschee des Feldherrn ʿAmr in Fustāt von 21 (642) eine geschlossene rechteckige Halle ohne Hof mit einer *Kibla*, die noch nicht durch einen *Mihrāb* gekennzeichnet war. Die erste Moschee in Baṣra war wie die ganze Lagerstadt aus Rohr gebaut, dazu bestimmt, mit dem Lager wieder abgebrochen zu werden. Im Jahre 16 oder 17 d. H. erbaute Abū Mūsā, der neuernannte Statthalter von Baṣra, eine Moschee aus Lehmziegel und Lehm mit einem Dach von Gras. Erst unter dem omaiyadischen Statthalter Ziyād entstand dort eine Moschee aus Backstein und Gips mit Dach aus Teakholz und Säulen, die in den Steinbrüchen von Ahwāz am Kārūfluss gebrochen wurden. Das erste Masdjid in Kūfa hinwiederum vom Jahre 17 d. H. war „eine gedeckte Halle . . ., die keine Seitenflügel und keine Hintergebäude hatte“ (Ṭabari); davor lag ein offener Platz. „Und also, fährt Ṭabari fort, waren die Moscheen, ausgenommen das *Masdjid al-Ḥarām* (d. h. Mekka); man pflegte ihm also nicht die Moscheen ähnlich zu machen als Ehrung für seine Heiligkeit“. Auch diese Moschee wurde von Ziyād, dem Statthalter des ersten Omayyaden Muʿawiya I. (41–62 = 661–80), umgebaut. Er liess sich dafür von mazdeistischen Bauleuten Pläne vorlegen: „Uno degli architetti gli fece un disegno sul modello degli edifizj eretti dai rei sassanidi, ossia un vasto colonnato con tetto e chiuso

ai lati“ (vgl. Caetani, *Annali dell' Islām*, III, § 47, S. 857). Fanden dagegen die Eroberer in den Städten Gebäude vor, die sich als Masdjid räumlich eigneten, so benutzten sie diese. So wurde in al-Madāʾin, der alten Doppelstadt Seleukeia-Ktesiphon, der *Iwān* des weissen Schlosses als Versammlungsraum für die Freitagssalāt benutzt, ohne dass man sich von den bildlichen Darstellungen von Menschen und Tieren hätte stören lassen. In Syrien aber wurden die Kirchen durch Umorientierung von Osten nach Süden und Vorsetzung eines Hofes in Moscheen verwandelt. So passte sich der Moscheebau in den ersten Jahrzehnten d. H. jeglichen Orten des bisherigen Bautraditionen an, und wo es keine gab, wie in den neu gegründeten Lagerstädten, war er für die Statthalter jedesmal ein viel diskutiertes Problem. Trotz dieser Unsicherheit neigte man, wie man aus den Beschreibungen schliessen kann, schon im ersten Jahrhundert d. H. mehr und mehr der Stützenhofmoschee zu, worauf ja auch alle Prototypen sowie das Klima hindrängten.

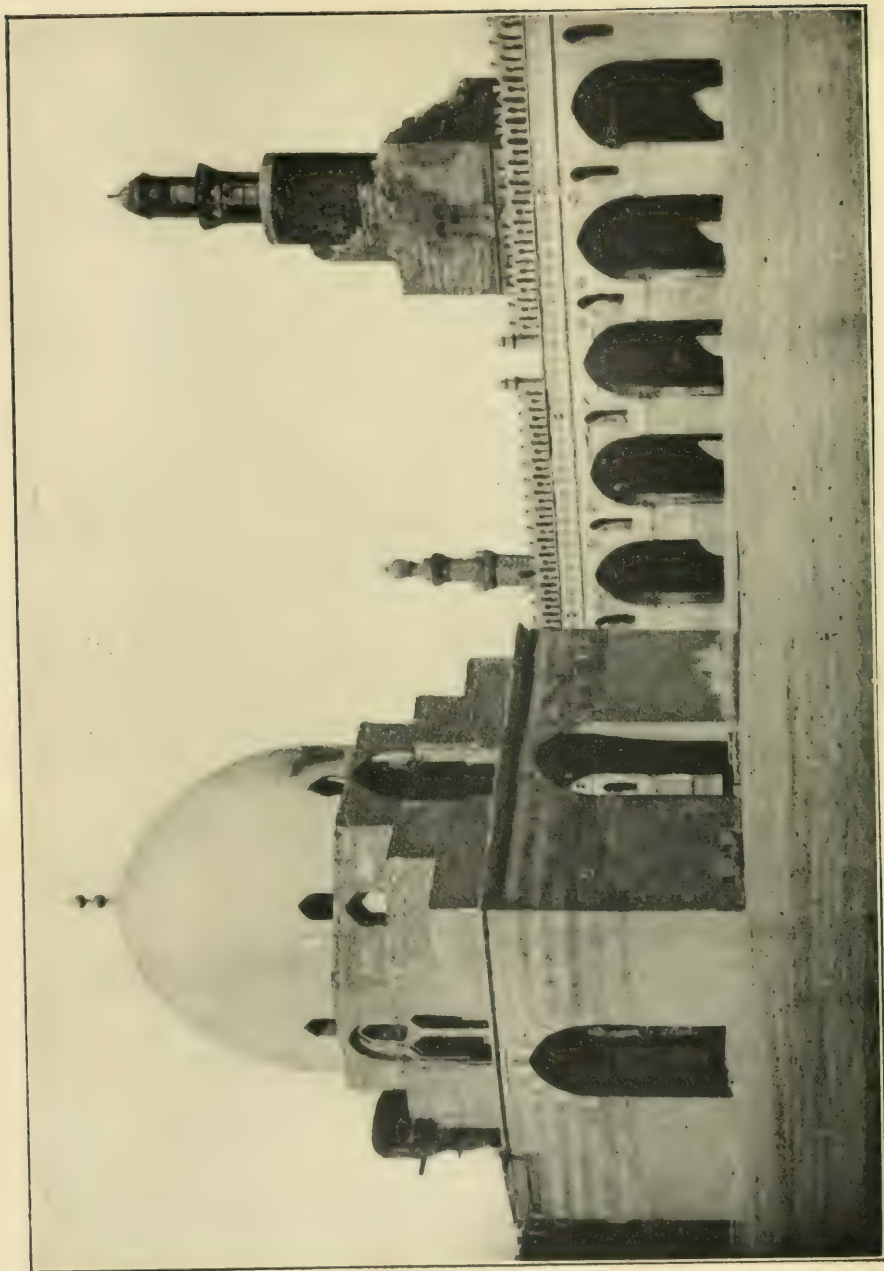
#### Entwicklung des Masdjid und der Madrasa in den einzelnen Ländern.

Syrien. Als Residenz der ersten Dynastie des jungen islāmischen Weltreiches und als altes Kulturland, angefüllt mit hellenistischen und christlichen Bauten, war Syrien prädestiniert, die ersten monumentalen Moscheen zu bauen und auf die erste Entwicklung Einfluss zu nehmen. Diesen Einfluss nahm es einerseits indirekt durch die von Walid in Medina, der neben Mekka heiligsten und meistbesuchten Stadt des Islām, erbaute syrische Moschee; andererseits wirkte die Omayyadenmoschee in Damaskus, wie wir aus arabischen Quellen wissen, vorbildlich bis Córdoba. Das früheste islāmische Bauzentrum war Jerusalem, das die Omayyaden gegen Mekka auszuspielen versuchten. Neben der Rotunde der *Kubbat al-Sakhra* am Ḥarām al-Šarif, dessen heiliger Fels die Kaʿba ausstechen sollte, benutzte ʿAbd al-Malik die noch stehenden Teile der justinianischen Marienkirche zur Erbauung des *Djāmiʿ al-Aḳṣā* (vollendet 83 = 702). Nach dem Plan von De Vogüé war dieser, später oft restaurierte, bzw. umgebaute Bau, eine dreischiffige Säulenhalle, diesmal notgedrungen mit dem Mihrāb in der Längsachse (!) nach Süden orientiert. Später kam der Transept mit der Kuppel und vier Seitenschiffen dazu. Die Omayyadenmoschee in Damaskus entstand aus dem Umbau der von Theodosius aus dem Säulenmaterial des antoninischen Jupitertempels an dessen Standort erbauten Johanneskirche. Man muss annehmen, dass Walid die Säulen der Basilika so umstellen liess, dass drei gleiche Schiffe entstanden. Diese wurden in der Mitte von einem Transept durchschnitten, der auf den *Mihrāb* zu führte und im Zentrum eine Kuppel erhielt. Die reiche Ausstattung mit Mosaiken war syrische Anregung und wohl auch Ausführung (Plan und Geschichte dieser Bauten vgl. Dietz, *Die Kunst d. islam. Völker*, S. 14 ff. der ersten u. S. 32 ff. der zweiten Aufl.; dort. Verz. d. Speziallitt.). Die Moschee von Damaskus erhielt als erste einen Transept, dessen Prototyp Thiersch wohl mit Recht in der Chalke in Byzanz sucht (*Pharos*, S. 214) und der nunmehr in Syrien und Nordmesopotamien häufig erscheint. Auch die Grosse Moschee in Aleppo wurde nach dem Plan der Omayyadenmoschee mit Transept gebaut, da dieser kaum



I. Fosiāt, 'Amr Moschee.



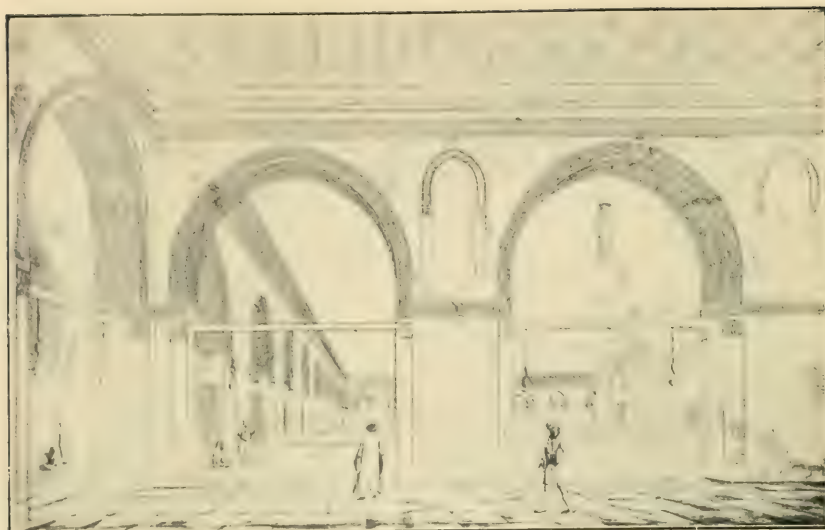


2. Kairo. Ibn Tulun Moschee.

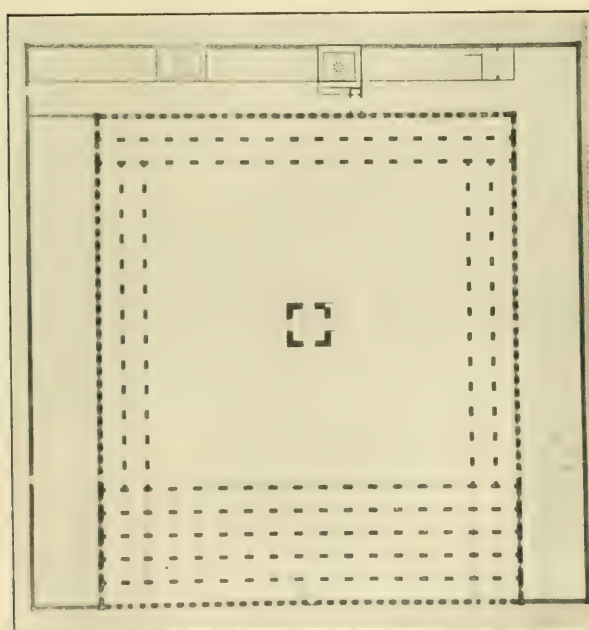


3. Kairo. Ibn Ṭulūn Moschee. Detail.

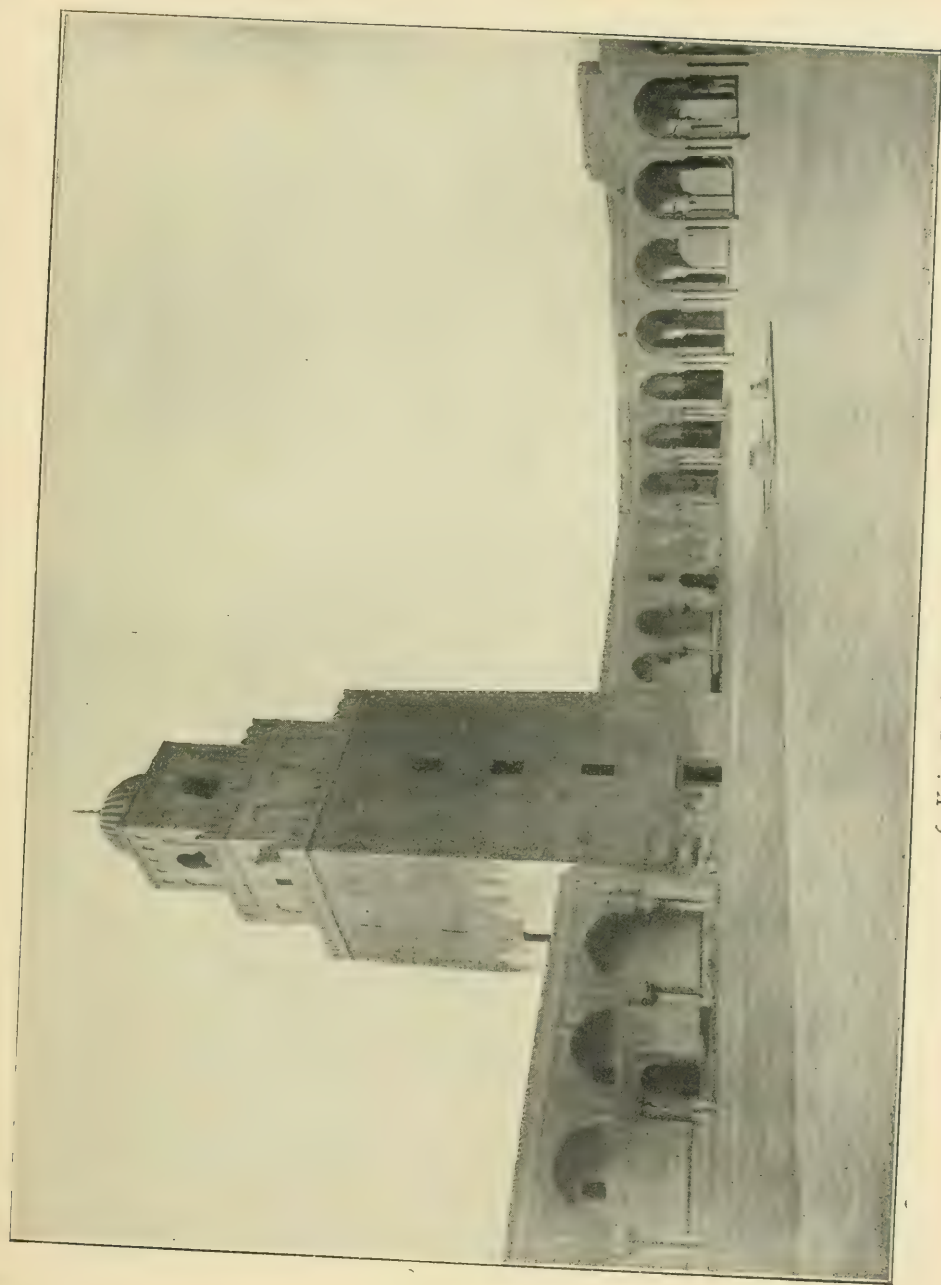




4. Kairo. Ibn Ṭulūn Moschee. Rekonstruktion.

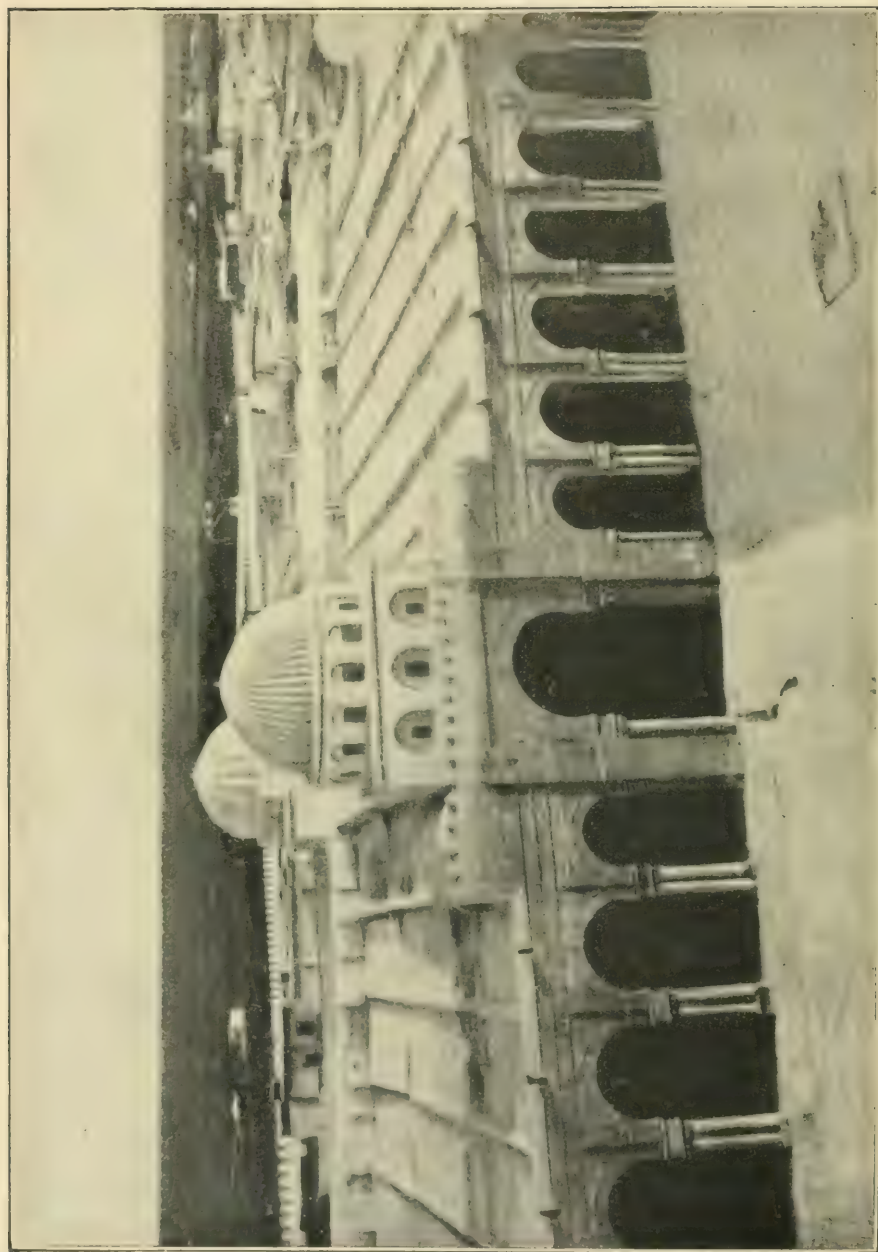


5. Kairo. Ibn Ṭulūn Moschee. Plan.



6. Kairawān. Sidi 'Ukba Moschee.

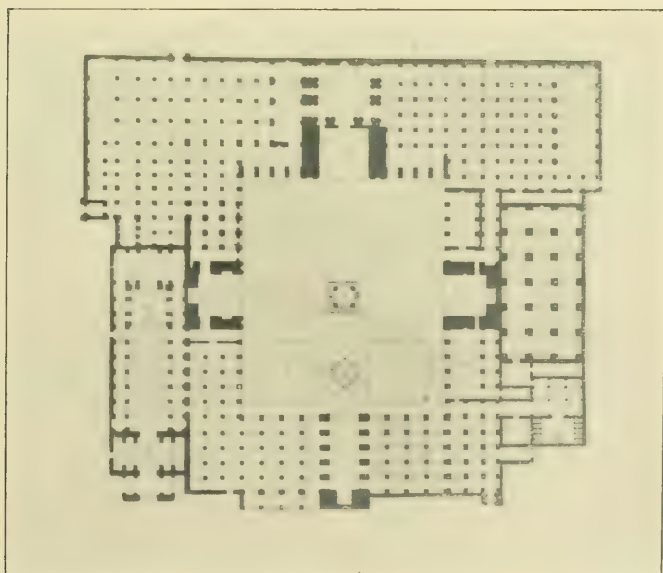




7. Kairawān. Sidi 'Ukba Moschee.

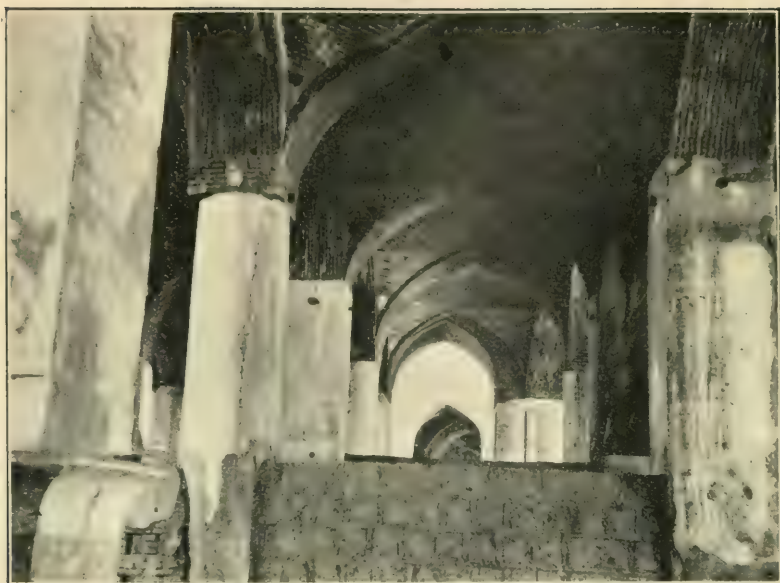


8. Işfahān. Djāmi'.



9. Işfahān. Djāmi'. Plan.





10. Isfahān. Djāmī. Detail.

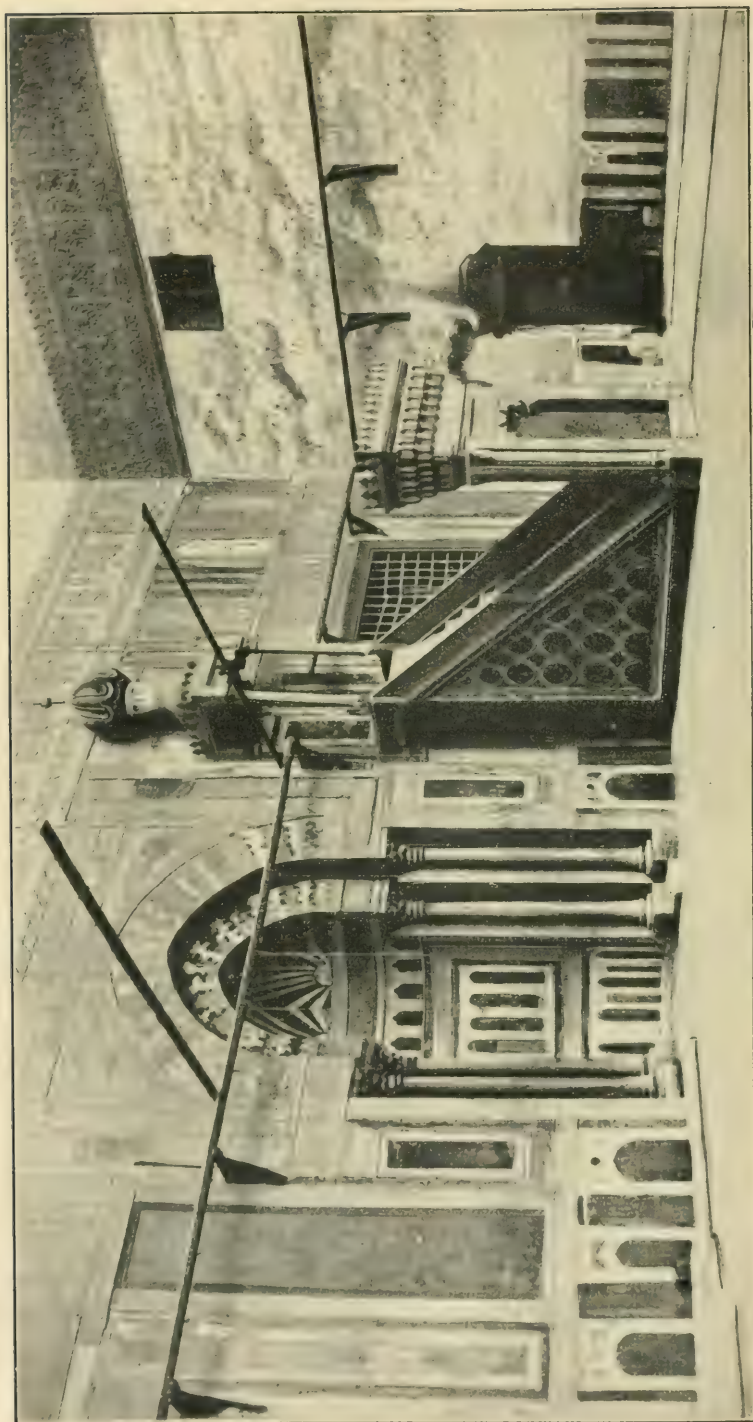


11. Isfahān. Shāh Husain Madrasa.



12. Khargird. Madrasa.



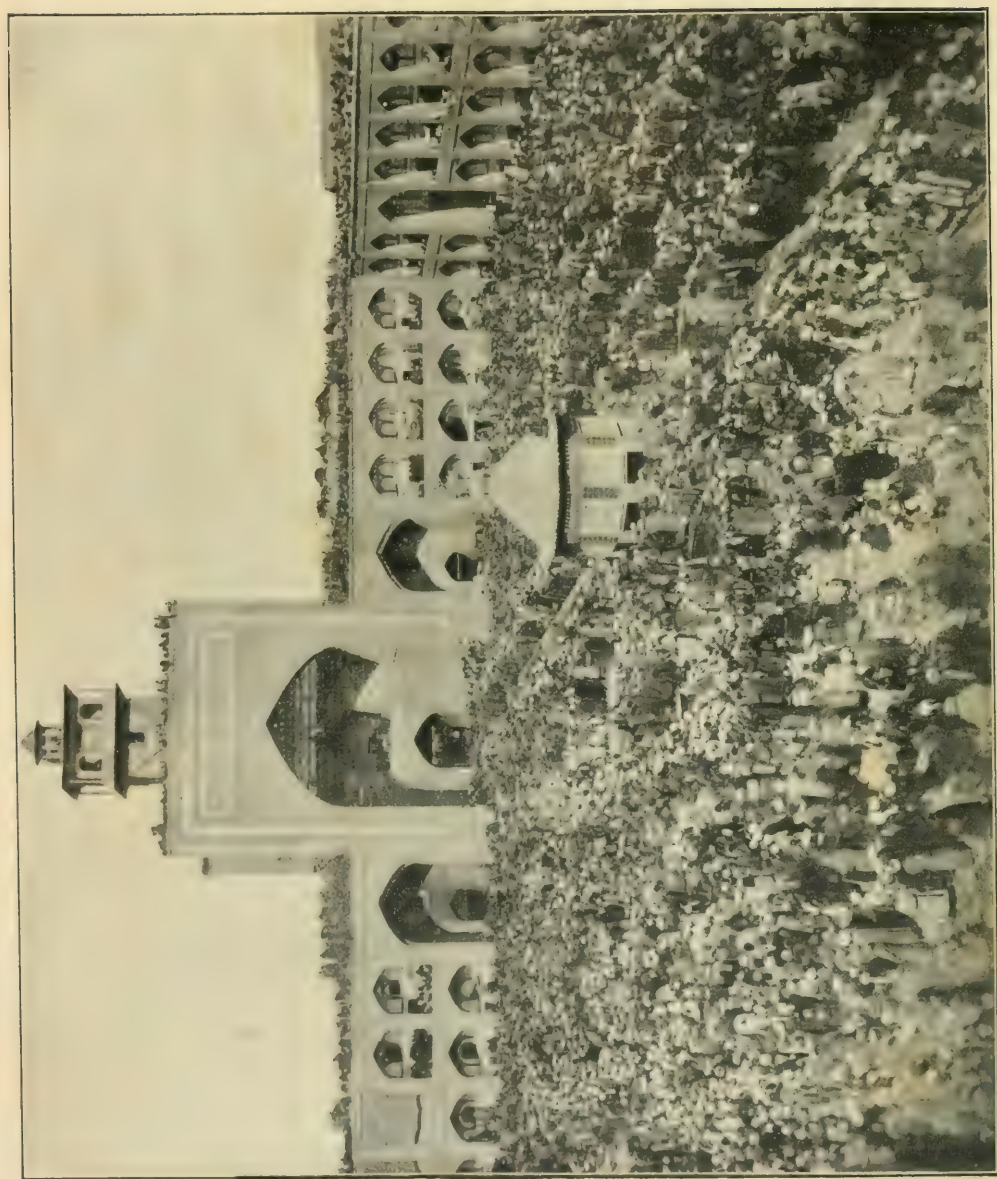


13. Kairo. Sulṭān Ḥasan Moschee.



14. Kairo. Kā'it Bey Moschee (Mausoleum).





15. Mashhad (Khurāsān). Moschee im Heiligtum des Imām Riḍā.

erst während des Umbaus 365 (976) eingesetzt wurde (Abb. bei Saladin, *Manuel*, S. 85). Die 'Isāmoschee in Ephesus, vollendet 777 (1375), und die Moschee von Diyār Bakr sind nördliche Ausläufer dieses Typus, dessen Auswirkung auch in Kairo und im Maghrib vielfach nachweisbar ist.

Neben diesen Hauptmoscheen entstanden in Syrien eine Reihe kleinerer, die teils aus christlichen Kirchen, vereinzelt aus antiken Tempeln umgebaut (Aleppo, Ḥamā, Ḥomṣ, Ba'albekk, Tripolis, al-'Umṭāya), teils aus vorrätigem christlichen Säulenmaterial neu gebaut wurden (Ramle, Kuṣair al-Hallābāt, Boṣrā). Einige dieser Moscheen dürften voromaiyadische Gründungen sein, sicher die 'Omarmoschee in Baṣra. Alle diese Moscheen, ausser Kuṣair al-Hallābāt, haben den gleichen Typus des Hofes mit umlaufenden Hallen, davon zwei und mehrere an der Kiblaste ohne Transept. Der Ausbau dieser Hallen variiert jedoch, durch Lokaltradition und das vorhandene Material (z.B. christliche Kirchenschiffe) bestimmt. Die Hallen sind meist über spitzbogigen Jochen gewölbt, bekommen aber trotzdem Giebelmäuer und damit, sowie mit ihren geschlossenen Hoffassaden, denen nur ausnahmsweise ein Laubengang vorgesetzt war, ein dem rauheren Klima entsprechendes, westlich-nordisches Gepräge. Die späteren syrischen Moscheen unter den Aiyūbiden und Mamlūken divergieren in den Grundrissen sehr. Die Moschee Firdaws in Aleppo z.B. hat einen kleinen Säulenhof und ein Breitschiff, bestehend aus einer Reihe von fünf kleinen Kuppeln als Ḥarām, nebst verschiedenen Seitenräumen; vgl. dafür M. v. Berchem und E. Fatio, *Voyage en Syrie* (MIFA O, Kairo 1914, 2 Bde.).

Medresen in Syrien. Eine eingehende Studie über die Medresen Syriens und Ägyptens von K. A. C. Creswell (*The origin of the cruciform plan of Cairene Madrasas*, BIFA O, 1922) hat einige Klarheit in die Frage nach ihrer typischen Gestalt usw. gebracht. Auf Grund von acht noch vor 1270 n. Chr. erbauten und in ihren Grundrissen noch nachweisbaren Medresen in Aleppo, Damaskus und Ḥamā zeigt Creswell, dass die symmetrische Anlage in Syrien unbekannt war und dass die Anwendung der notwendigen Räume keinem Schema unterworfen und von der gegebenen Baufläche abhängig war. Typisch wiederkehrend ist die stets richtig orientierte Moschee, ein aus drei gewölbten Raumteilen bestehendes Breitschiff mit drei spitzbogigen Toren gegen den Hof; ein hofseitiger *Liwān*, Zellenreihen im übrigen Hof und meist auch zwei (häufig die Moschee flankierenden) Grabkuppeln; die übrige Baufläche nehmen die nötigen Nutzräume ein. Zweiritige Medresen hatten zwei *Liwāns*. Von den 80 Medresen, die al-'Imawī im XVI. Jahrh. in Damaskus zählte (*ṢA*, 9. Ser., Bd. III—IV), gehörten 33 dem ḥanafitischen, 31 dem ṣhāfi'tischen, 9 dem ḥanbalitischen, 1 dem mālikitischen Ritus an, 6 waren doppelt für Ṣhāfi'ten und Ḥanafiten. Aus Creswell's Untersuchung geht hervor, dass in Syrien keine einzige vierrihtige und keine kreuzförmige Medrese bestand, ein Resultat, das für die ägyptischen Medresen neue Schlüsse auslöst.

Arabien. Die Gestalt des bodenständigen Masdjid in Arabien ist die von Pfeilerhallen mit Spitzbogen gebildete Breithalle. Verf. fand solche richtiger als Muṣallā's anzuspreekende Oratorien in Manāma auf Bahrayn (Abb. bei Diez, *K. d. isl. V.*, S. 46). Diese nach der Strasse zu offenen

Gebetshallen ohne Hof haben keinerlei Ausstattung, weder Minbar noch auch Mihrāb. Der letztere war in Arabien fremd, und man benutzte statt seiner in grösseren Masjdjids nur eine ornamentierte Steintafel. Aber auch diese Pfeilerhallen waren schon eine Monumentalisierung der landesüblichen, volkstümlichen Masjdjids aus Palmstämmen, die man in den einfachen Dörfern des Inneren wahrscheinlich oft finden würde und deren geheiligter Vorläufer der so gestaltete Masdjid al-Nabawī in Medina war. Neben diesem bodenständig arabischen Moscheetypus sind importierte Moscheegestalten, wie die Moschee in Medina (s. o.) archäologisch von geringerer Bedeutung. Erwähnt sei die inschriftlich als *Mashhad al-sharif dhu 'l-Mināratain* bezeichnete Moscheeruine bei Manāma von 740 (1339/40) mit alten Teakholzpfählern des IV. (X.) Jahrh., deren ṣhāfi'tische Glaubensformel sie ebenso wie die Inschriften auf den Kiblasteinen des XIV. Jahrh. als ṣhāfi'tisches Heiligtum bezeichnen (vgl. Diez, *Eine schiitische Moscheeruine auf der Insel Bahrayn*, in *Jrbch. d. asiat. Kunst*, II [1925]).

Irāk und Mesopotamien. Die ältesten Niederlassungen der erobernden Araber im Irāk waren primitive Heerlager aus Rohr. Ebenso primitiv waren die ersten Moscheen. In eroberten Städten, wie Ktesiphon, benutzte man dafür sāsānidische Hallen. Kūfa erhielt schon früh, 17 d. H., eine Säulmoschee, die Tabari beschreibt und die bereits Anfang der omaiyadischen Perioden von „persischen Bauleuten“ neu erbaut wurde als geschlossene Säulenhalle (s. o.). Auch in der Khalifenresidenz ist infolge der gründlichen Zerstörung durch Timūr kaum Nennenswertes erhalten. Wir wissen jedoch, dass die Freitagsmoschee des Manṣūr (149 = 766) aus Teakholzsäulen mit Holzkapitälern und flachem Dach bestand. Eine Holzkuppel über der *Maḡṣūra* ist wahrscheinlich. Schon unter Ḥārūn (192/3 = 808) wurde sie neu gebaut. Eine Vergrößerung wurde von al-Mu'taḍid nach der Rückkehr der Truppen aus Samarra vorgenommen (280 = 893) (vgl. Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise*, II, 134 ff., mit Plan). Ausserhalb Baghdāds erlaubte der unbeschränkte Platz von Anfang die planmässige Anlage grosser Truppenmoscheen, wie in Raḡḡa und Samarra, durchweg gross angelegte Pfeilermoscheen des III. (IX.) Jahrh., die in der Ibn Tūlūnmoschee in Kairo ihre Nachahmung fanden. Von den drei grossen alten Moscheen in Mōsul ist die Omayyadenmoschee völlig zerstört; nach der Beschreibung Yākūt's war sie „vollständig gewölbt aus Alabasterquadern“. Hier scheint also jener Typus der Stützenmoschee mit gewölbten Einzeljochen seinen Ursprung zu haben, der später von den Selджуken und Osmanen weitergeführt wurde (s. u.). Die Moschee des Nūr al-Dīn (541—69 = 1146—73) oder Dījāmī al-Kabīr war ebenfalls von Anfang an gewölbt (mit Kreuzgewölben?) auf Pfeilern (543 = 1148) und bekam beim Umbau 566—68 (1170—72) keine Kuppeln. Die dritte Moschee des Mudjāhid, Khidr Ilyās, ist völlig erneuert. Kleinere Moscheen des VI. (XII.) Jahrh., wie Dījāmī al-Nabī Dīrdjīs haben Einkuppelräume als Gebetshalle.

In Baghdād wurden unter den 'Abbāsiden die folgenden Medresen erbaut: Die ṣhāfi'tische Nizāmiya, 459 (1066), die Tādjiya, 482 (1089), die ḥanafitische Tutuṣhiya, 508 (1114), die Nāṣiriya, ca. 600 d. H. und die Mustanṣiriya um 630 d. H. Nur die letztere steht noch und ist als



Zollmagazin in Verwendung (Planskizze bei Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise*, II, 161). Von auffallend oblonger Gestalt (26 × 63 m) hat sie sechs Liwāns, eine gewölbte Breithalle, Zellenreihen und Nebenräume. Ausser den vier Riten bestand in dieser ersten Staatsmedrese auch ein *Dār al-Hadīth* und ein *Dār al-Kor'ān*. War daher die Mustanširiya auch keine streng symmetrische Anlage mit vier Liwāns im Achsenkreuz, so verkörperte sie doch die Idee einer solchen und kann daher wohl auf den kommenden Typ anregend gewirkt haben. In Moṣul bestanden mehrere ḥanafitische Medresen.

Agypten. Der Typus der aus dem 'Irāk unter Ibn Tūlūn importierten Pfeilermoschee herrscht in Kairo neben der Säulenmoschee bis in die Mamlūkenperiode hinein. Dabei gilt als Regel, dass die grossen Truppen- und Freitagsmoscheen stets Pfeilermoscheen, die kleinen, hauptsächlich für die Bewohner des Stadtteils bestimmten Moscheen dagegen stets Säulenmoscheen waren. Einige von diesen wurden allerdings zeitweise auch als Freitagsmoscheen benutzt. Die Pfeilerreihen waren stets parallel mit der Kiblamauer durch Bogen verbunden, was durch die rechteckige Form der Pfeiler bedingt war, die mit den Beterreihen parallel laufen mussten. In den Säulenmoscheen konnten die Schiffe auch senkrecht zur Kiblamauer verbunden werden, ohne die Beterreihen zu stören. Die Kairiner Moscheen dieser Gruppe sind:

Die Moschee des 'Amr Ibn al-'Ās in Fustāt, die aus der oben erwähnten Halle vom Jahre 21 (642) durch wiederholte Um- und Zubauten ihre gegenwärtige Gestalt erhalten hat (vgl. E. K. Corbett, *The history of the Mosque of Amr at Old Cairo*, in *JRAS*, 1890).

Die Moschee des Ahmed Ibn Tūlūn vom Jahre 263—65 (876—79; deren Beschr. s.o.; vgl. E. K. Corbett, *The Life and Works of Ahmad Ibn Tūlūn*, in *JRAS*, 1891, S. 527—62).

Die Moschee al-Azhar vom Jahre 359—61 (970—2) auf Säulen; die erste Moschee des fātimidischen Kairo; bemerkenswert durch das hier nicht übliche, wahrscheinlich vom Maghrib mit übernommene breitere Mittelschiff mit zwei Kuppeln (Seldjuḳa); ferner durch die gestelzten Spitzbögen, die von nun ab in Kairo häufig werden; endlich durch die reiche Stuckornamentik der Bogenwände, die neuerdings gestäubert wurden. (Sie werden von S. Flury in Creswells grossem Werk über die Kairiner Baudenkmäler veröffentlicht werden). Al-Azhar dient seit langem als *Dār al-Funūn* (Staatsmedrese).

Die Moschee des Hākim, Pfeilermoschee vom Jahre 380—403 (990—1012), mit wertvollen Stuckornamenten und Inschriften und den beiden ummauerten, historisch wichtigen Manāra's [s. sub MANĀRA] (vgl. M. v. Berchem, *Notes d'Archéologie Arabe. Monum. et Inscriptions Fatimites*, in *J. A.*, 1891, Sonderabdruck, S. 23).

Die Moschee al-Aḳmar, kleine, kunsthistorisch auch wegen ihrer Fassade bedeutsame Säulenmoschee des Abū 'Alī al-Manšūr al-Amīr (495—524), voll. 519 (1125); restauriert von Barkūḳ 799 (1396—97) und mit einem schon 815 (1412) wieder abgetragenen Manāra versehen (vgl. M. v. Berchem, *l.c.*, *J. A.*, 1891, Sonderabdruck, S. 89).

Die Moschee al-Faḳihāni, erbaut vom fātimidischen Khalifen al-Zāfir 543 (1148—49); in der osmanischen Periode völlig verrestauriert.

Die Moschee des al-Sāliḥ Talā'ī<sup>1</sup> ausser-

halb des Bāb el-Zuwēle, erbaut um 550 (1160). Kleine Säulenmoschee des üblichen Typus, die zeitweise als Freitagsmoschee benutzt wurde (vgl. M. v. Berchem, *l.c.*, Sonderabdruck, S. 3 ff.; instrukt. Abb. bei R. L. Devonshire, *Some Cairo Mosques and their Founders*, London 1921, S. 1—10).

Die Moschee des al-Zāhir Baibars vom Jahre 665—67 (1266—69), Ziegel-Pfeilermoschee für die Truppen mit festungsartiger Steinmauer und drei vorspringenden Portalen, ähnlich der Hākim-Moschee. Die sechs Pfeilerreihen des Ḥarām sind durchsetzt von einem Transept mit einer drei Schiffsbreiten überspannenden Kuppel vor dem *Mihrāb*. Zweischiffige Portiken umreichten den Hof.

Die Moschee des Sultān Muḥammad al-Nāṣir auf der Zitadelle vom Jahre 718—35 (1318—35) auf Säulen.

Die Moschee des Amīr al-Mās (Shāri Ḥilmiya) vom Jahre 730 (1329—30).

Die Moschee al-Mardānī vom Jahre 739—40 (1338—40) auf Säulen.

Die Moschee des Amīr Aḳṣunḳur vom Jahre 747—48 (1346—48) auf Säulen.

Die Moschee al-Mu'ayyad vom Jahre 819—23 (1416—20).

Von ägyptischen Stützenmoschen ausserhalb Kairo's seien erwähnt: Die Moschee des „hl. Athanasius“ und die Moschee der „Tausend Säulen“ in Alexandrien, deren Grundrisse von der französischen Expedition aufgenommen wurden (*Description de l'Egypte, Antiquités* V, abgebildet bei Thiersch, *l.c.*, S. 224). Alexandrien besass noch kurz vor Ankunft der Franzosen 88 Moscheen, davon 46 grössere. Davon ist heute so gut wie nichts mehr erhalten. Die beiden genannten waren Säulenmoscheen und besonders die zweite, auch „Moschee der Siebzig“ genannt, setzt mit ihren alleseits gleich tiefen Liwāns (nur der nordöstliche hat 4 statt 5 Säulenreihen), deren Bogen stets parallel mit der Umfassungsmauer laufen, also palmenartig, den Typus der hellenistischen Säulenagora oder des Gymnasions fort, wie Thiersch erkannte. Der gleiche Typus herrschte in den Städten des Deltas. Für den zweiten, jüngeren Moscheetypus in Ägypten war die Gestalt der Madrasa massgebend, der wir uns nunmehr zuwenden. Wie Creswell nachgewiesen hat, war die ägyptische Madrasa durchaus nicht immer kreuzförmig, wie man bisher meist annahm. Sie unterscheidet sich auch von der syrischen und kann nicht schlechtweg als von Syrien eingeführt betrachtet werden. In Kairo wurde zwar von Šāliḥ Nadīm al-Dīn Aiyūb die erste vierritige Madrasa in Ägypten erbaut, doch war diese Šālihiya ein in zwei Hälften geteilter, als Plantypus nicht in Betracht kommender Bau (641 = 1243—44). Die erste vierliwānige kreuzförmige Madrasa in Kairo war die Zāhiriya, die an Stelle eines zu diesem Zweck niedergelegten Teiles des alten Fātimidenpalastes erbaut und 660 (1263) eingeweiht wurde. Der Südlīwān gehörte den Šāfiiten, der Nordlīwān den Hanafiten, im Ostlīwān wurde *Hadīth* kommentiert, im Westlīwān die siebenfache Lesung des Kor'ān gelehrt (Maḳrīzī, *Khitaṭ*, II). War also die Šālihiya vierritig, aber nicht kreuzförmig, so war die Zāhiriya zwar kreuzförmig, aber nicht vierritig. Erst die Nāširiya vom Jahre 695 (1295—96) war die erste Madrasa von dem seltenen Typus, der, kreuzförmig und vierritig, jedem Ritus einen *Līwān* zuwies. Daneben zählt Maḳrīzī zahlreiche andere ein- und zweiritige Medresen auf, die spurlos verschwunden sind, aber wohl ebenso verschiedene

Gestalten hatten, wie sie die vorhandenen Medresen und deren Ruinen zeigen. Ein prinzipieller Unterschied zwischen den syrischen und kairinischen Medresen war die Einstellung der Moschee. War dieser in Syrien stets eine eigene Breithalle mit zentraler Kuppel und zwei Tonnengewölben zugewiesen, so musste in Kairo stets einer der Liwāne auch als Moschee dienen und wurde zu diesem Zweck mit einem Mihrāb ausgestattet. Ausserdem hatten die ägyptischen Medresen stets auch Minarete, die syrischen nur ausnahmsweise. Die Creswellsche Behauptung, dass die kreuzförmige Madrasa kairinischen Ursprungs sei, obwohl sie dort die Ausnahme blieb, wird kaum akzeptiert werden. Timūr und seine Nachfolger haben sich den Plan ihrer zahlreichen kreuzförmigen Medresen sicher nicht in Kairo geholt, sondern sie folgten der alten khurāsānischen Tradition. Es bleibt abzuwarten, ob uns künftige Ausgrabungen in Nishābūr, Tūs und anderen Städten Khurāsāns einst darüber Auskunft geben werden. Creswell stellt eine chronologische Liste der von Makrizi u. a. überlieferten kairinischen Medresen auf, die zwischen 566—811 (1170—1408) gebaut wurden, die 55 zählt, wovon 26 noch stehen. Davon sind zwei viertig, die Medresen des Sultān Ḥasan 757—64 (1356—63) und des Djamāl al-Dīn von 811 (1408) (Creswell, *l. c.*, S. 44). Näheres über diese Medresen findet man bei Creswell, *l. c.* und Diez, *Kunst d. isl. V.*, zweite Aufl., S. 118—25. Hier nur ein paar Worte über den berühmtesten Bau dieser Art in Kairo, die Grab-Moschee-Medrese des Sultān Ḥasan. Sie gehört in die Gruppe der kombinierten Kultbauten und war allen vier Riten gewidmet, deren Schul-Liwāne jedoch ausserhalb des zentralen Hofes in den vier Ecken des Gebäudes voneinander völlig getrennt angelegt waren. Die vier Liwāne hatten daher nur eine architektonisch-dekorative Bedeutung. Nach kairinischer Tradition war der Kibla-Liwān weitaus grösser gebildet und als Masjid eingerichtet.

Mit dieser Adaptierung der Medrese als Moschee war die Voraussetzung für die weitere Entwicklung der Moschee während der zirkassischen Mamlūkenperiode gegeben, die man als eine deformierte und überdachte Medrese definieren kann. Wir unterscheiden darin in der Regel drei Raumteile, den Kibla-Liwān, einen um eine Bodenstufe niedrigeren, mittleren Teil an Stelle des einstigen offenen Hofes, und einen rückwärtigen, meist kleineren Raum. Architektonisch von geringer Bedeutung wurden diese kleinen Moscheen immer als wahre Schmuckräume der dekorativen Kunst Kairos ausgestattet. Die Grabmoschee des Kā'it Bey vom Jahre 880 (1475), die Moscheen des Kishmās al-Ishāki vom Jahre 885/6 (1480/1), des Amir Akhōr vom Jahre 908 (1503) und des al-Ghūrī vom Jahre 908/10 (1503/4) sind Bauten dieser Gruppe. Die osmanischen Kuppelmoscheen seit 935 (1528) folgen der türkischen Tradition.

Maghrib (Nordafrika und Spanien). Die typische Moschee des islamischen Westens ist die Hofmoschee auf Säulen oder Pfeilern. Erst unter der Türkenherrschaft setzte sich in den von ihr betroffenen Teilen Nordafrikas daneben auch die Kuppelmoschee durch. Die Stützenreihen laufen in der Regel senkrecht auf die Kiblawand, von der sie indess durch ein Transversalschiff getrennt bleiben. Die Achse dieses letzteren bildet mit der Achse des stets breiteren Mittelschiffes ein Teil. Von den axialen Stützenreihen setzen sich

die zwei bis drei äussersten links und rechts über den Hof fort und bilden die Hofarkaden, deren die innere Eingangsseite des Hofes meist nur eine aufweist. Anfang und Ende des Mittelschiffes sind meist mit einer Kuppel ausgezeichnet. Ihren besonderen Charakter erhalten die westlichen Moscheen durch die Hufeisen und Kielbögen (eine Verschmelzung von Hufeisen und Spitzbogen). Der Mihrāb der westlichen Moscheen ist eine meist fünfseitige, bedeutend tiefere Nische als der orientalische halbkreisförmige. Die ältesten grossen Moscheen des Westens stehen in Kairawān, Tunis und Córdoba (seit der Vertreibung der Kirche).

Die Grosse Moschee von Kairawān reicht als Gründung wie die des 'Amr in Kairo in das I. Jahrh. d. H. zurück, hat jedoch, wie jene, von ihrem Gründer 'Ukba b. Nāfi' nur noch den Namen. Schon 76 (695) wurde der ursprüngliche Masjid das erste Mal umgebaut, später vergrössert, doch 221 (836) vom aghlabidischen Amir Ziyādāt Allāh vollständig niedrigerissen und neu aufgebaut und noch im III. (IX.) Jahrh. zweimal vergrössert. Trotz zahlreicher späterer Restaurationen hat die Moschee die Gestalt des III. (IX.) Jahrh. im wesentlichen beibehalten. Siebzehn Schiffe auf Säulen laufen senkrecht zur Kiblawand, von dem sie jedoch das Transversalschiff trennt. Das Mittelschiff ist breiter und von Doppelsäulen flankiert, äusserlich durch die zwei Kuppeln hervorgehoben. Als besondere Eigentümlichkeit ist anzumerken, dass die ersten beiden Travées des Harām zu den Hofarkaden gezogen erscheinen, indem der dahinter liegende Teil durch Türen abgeschlossen wurde. Die Hofarkaden ruhen auf Pfeilern mit davor gestellten Doppelsäulen, die mit ihren Kielbögen dem Hof seine besondere Schönheit verleihen. Auch Djāmi' Zaitūna in Tunis wurde schon 114 (732) vom omayyadischen Gouverneur Ibn al-Habbāb gegründet, aber 250 (864) vollständig umgebaut und hat bis heute trotz vieler Restaurationen im Innern ihre alte Gestalt vom Ende des IX. Jahrh. in den Grundzügen beibehalten. Aus omayyadischer Zeit stammt in Spanien die (ehemalige) Moschee von Córdoba. Sie wurde begründet von 'Abd al-Rahmān I. (138—72 = 756—88) und von seinen Nachfolgern mehrmals erweitert, bis der Harām 19 Schiffe mit je 35 Säulen zählte. Die besondere Eigenart dieser Moschee besteht in der Zweigeschossigkeit ihrer Bogenreihen, eine kühne Neuerung, die scheinbar keine Nachahmung fand. Neue Untersuchungen legten den viel tiefer gelegenen ursprünglichen Boden der Moschee frei, der mit Mosaik geschmückt ist. Dadurch würden sich die Proportionen ändern. Der hier von den Westgoten übernommene Hufeisenbogen fand im Kleeblatt- und Zackenbogen der späteren Moscheeteile Variationen, und diese Bögen machten Schule im afrikanischen Maghrib (Moscheen von Algier, Tlemsen u. a.). Auch die von geistreichem Formenspiel strotzenden Kuppeln vor den Gebetnischen in Kairawān und Córdoba fanden vielfache Nachahmungen. Die Moscheen von Sūs (236 = 850) und Sfax (235 = 849) gehören als Gründungen noch der aghlabidischen Epoche an, doch wurde letztere im X. Jahrh. völlig erneuert. Die Erstehung des Fātimidenreiches in Nordafrika (297 = 909) brachte einen neuen Aufschwung des Moscheebaus mit sich. Die Moschee der neuen Shi'itenresidenz Mahdiyya bei Tunis entspricht jedoch völlig dem vorausgegangenen aghlabidischen Typus. Neu ist jedoch die Verwendung von Kreuzgewölben, die nunmehr häufig



wiederkehrt, zunächst in den beiden Moscheen von Monastir und im Neubau der Grossen Moschee von Sfax. Von der grossen Säulenmoschee der Kal'a der Beni Hammād, deren noch stehendes Minaret oben [unter MANĀRA] erwähnt wurde, konnte nur mehr der Anlageplan rekonstruiert werden, der 13 Schiffe mit 8 Travéen zeigt (vgl. Blanchet, *Nouvelles archives de Missions*, XVIII, 13 ff. und De Beylie, *La Kalaa des Beni Hammād*, S. 77 ff.). Ebenso ist eine zweite Moschee der Beni Hammād in Bougie zerstört, doch ergibt sich aus einer alten Beschreibung, dass auch sie dem Typus von Kairawān angehört (De Beylie, *a. a. O.*, S. 102—4).

Moscheen der Almoraviden (448—541 = 1056—1147) und Almohaden (524—667 = 1120—1267). Die Grossen Moscheen in Algier und Tlemsen, die Kutubiya in Marrākesch und die Moschee in Tinmāl sind Pfeilermoscheen mit Kielbögen. Dagegen stand die völlig zerstörte Hasan-Moschee in Rabāt, die grösste Moschee des Maghrib, auf Trommelsäulen (183 × 139 m Umfang; beg. 539 = 1196/7). Bemerkenswert ist die Totenkammer hinter dem Mihrāb in der Moschee von Tlemsen, die im Maghrib nun häufig erscheint (aber auch im östlichen Islām nicht unbekannt gewesen zu sein scheint, wie der Plan der Medrese von Khargird zeigt; vgl. Diez, *Churasan. Baudenkmäler*, S. 73).

Mariniden in Marokko (1195—1470), Nachfolger der Almohaden, XIII./XIV. Jahrh.: Grosse Moschee in Tāza, Marokko, Pfeiler, breites Mittelschiff und Transversalschiff, vollendet 693 (1294). Grosse Moschee in Auyda, alger.-marok. Grenze, 696 (1296). Sidi bel-Hasan in Tlemsen, 696 (1296), klein mit Onyxsäulen, und Awlād al-Imām in Tlemsen, 710 (1310), klein, aber reich geschmückt. Grosse Moschee Maṣṣūra in Tlemsen, 736 (1336), sehr regelmässiger Bau, 13 Schiffe auf Onyxsäulen, breites Mittelschiff, dreischiffiger Transversaltrakt, Maṣṣūra im Zentrum, polygoner Mihrāb mit Totenkammer dahinter. Sidi bū Medyen des al-Awbād 739 (1339) und Sidi al-Halwī 754 (1353), beide in Tlemsen, klein, erste auf Pfeilern, zweite auf Säulen mit weit gespannten, leicht deformierten Hufeisenbögen und Totenkammern. Shella (Hafen von Rabāt), Nekropole der Mariniden, Grabmoschee, 739 (1339) (Plan bei Marçais, *Manuel*, II, 498). Rings um Tlemsen mehrere kleine Moscheen des XIV. Jahrh.

Moscheen der Hafsiden in Tunis. XIII. XIV. Jahrh.: Moschee der Kaṣba in Tunis, gegründet vom Begründer der hafsidischen Dynastie Abū Zakariyā Yahyā I. (625—47 = 1228—49); vollendet 633 (1235). Säulen mit Kämpfern, darauf Hufeisenbögen im Viereck und Kreuzgewölbe, die seit dem X. Jahrh. in Ifrikiya übliche Moscheeindeckung (s. oben Sfax usw.). Ebenso Moschee des al-Hawā, aus dem XIII. Jahrh.

Moscheen in Marokko unter den Shārifiden 951—1311 (1544—1893):

In Marokko wurde der alte almohadische Moscheetypus bevorzugt, wie ihn die Kutubiya verkörperte. Die Moscheen Bāb Dukkāla 965 (1537) und Muasiyn 976 (1562) in Marrākesch haben sieben Schiffe senkrecht zur Kibla, ein Transversalschiff längs der Kiblawand. Als Neuerungen erscheinen ausser dem breiteren Mittelschiff auch die beiden äussersten Schiffe links und rechts längs der Seitenwände breiter, ferner je eine Kup-

pel in jeder der vier Moscheeecken. Auch ein zweites Transversalschiff an der Hofseite des Hārām erscheint ausnahmsweise, wie in Bāb Dukkāla. Die Moschee der Kaṣba von Marrākesch geht auf eine Gründung des Almohaden al-Manṣūr zurück. Sie wurde nach der Explosion von 1574 erneuert und im XVIII. u. XIX. Jahrh. wiederholt restauriert (vgl. die Monographie von H. Basset u. Terrasse, *Hespéris*, VI [1926]). Ebenso erneuert sind die Moscheen al-Karawiyin und des Mulāy Idris in Fēs.

Moscheen in Algerien unter der Türkenherrschaft (1518). Ausser den beiden in almorawidische Zeit zurückreichenden Grosse Moschee (490 = 1096) und M. Sidi Ramḍān in Algier sollen nur mehr zwei Moscheen des alten Typus bestehen, alle anderen über 100 an Zahl sind türkisch. Die älteste türkische Moschee ist 'Alī Bitḥnūn von 1622 (heute Nōtre Dame des Victoires). Dieser Bau hat eine grosse Zentralkuppel, die von ringsum laufenden kleinen Kuppeln verstrebt wird. Merkwürdigerweise liess sich das vierseitige Minaret nicht vom türkischen verdrängen. Alle späteren Moscheen Algeriens zeigen Variationen dieses Typus, ausgenommen die „Moschee am Fischmarkt“ 1070 (1660), deren Plan an jene der Jesuitenkirchen des XVI. Jahrh. anklingt, aber auf Grund von byz.-türkischen Anregungen auch ohne sie entstanden sein kann.

Moscheen in Tunis unter den letzten Hafsiden und Türken (seit 1534). Unter den letzten Hafsiden wurde der altehrwürdige Djāmī' Zaitūna wieder restauriert, vergrössert und mit dem heutigen Portal und der äusseren Arkadengalerie ausgestattet. Die älteste türkische Moschee ist Yūsuf Dā'ī (1610—37). Sie ist bezeichnenderweise nach dem alten tunesischen Typus auf Säulen mit Kreuzgewölben gebaut! Ebenso die wenig jüngere M. des Hammūda Bey, vollendet 1067 (1654), und mehrere Moscheen des XVIII.—XIX. Jahrh. Das von der Sidi Mahrez, zweite Hälfte des XVII. Jahrh. vertretene türkische Schema (Ahmediya in Konstantinopel) bleibt in Tunis Ausnahme.

Die Medersa im Maghrib. Medersa's wurden im westlichen Reich des Islām erst von den Almohaden eingeführt, doch scheint davon nichts mehr erhalten zu sein. Die ältesten Medersen datieren aus dem XIII.—XIV. Jahrh. Besonders die Mariniden im Maghrib al-aḡṣā bauten und förderten Medersa's, die ähnlich wie in Syrien und Ägypten auch Organe der Staatsverwaltung waren. Diese Evolution der Medersa war offenbar eine Folge der sunnitischen, besonders der malikitischen Restauration unter den Mariniden (1195—1470). Al-Ṣaffārīn, die älteste Medersa von Fēs, erbaut von dem grossen Glaubenskrieger und -förderer Ya'qūb Yūsuf (685—706 = 1286—1306) der Mariniden, der auch Shella erbaute (s. o.), wurde Prototyp aller späteren Medersa's im äussersten Maghrib. Ein gewinkelter Torweg, wie er sonst nur für Privathäuser in Brauch ist, führt in einen Hof mit zentralem Wasserbassin und den Zellen. Ein Kuppelsaal mit fünfseitigem Mihrāb schliesst sich an. Analog den Grabbauten wird er Kūbba genannt. Daran stösst, vom ersten Hof durch einen Gang erreichbar, ein *Miḍa'a* mit zentralem Bassin für die Waschungen und Latrinen. Diese drei Hauptteile: *Ṣahn*, *Kūbba* und *Miḍa'a* und meist ein eigenes Minaret, kehren in verschiedenen, meist vom verfügbaren Raum abhängigen Variationen, die Marçais, *a. a. O.*, II, 504 in drei Gruppen teilt, immer

wieder. In Fēs werden ausser der genannten noch sieben Medersa's des XIV. Jahrh. gezählt. Mit den Medersa's von Meknes, Sale, Taza und al-Awbād bei Tlemsen ergeben sich elf erhaltene Medersa's der Mariniden (vgl. das Verz. bei Margais *a. a. O.*, II, 504 ff.). Die monumentalste und prächtigste Medersa in Fēs ist die Bū 'Aināniya, begr. von Abū 'Ainān (749–59 = 1348–58). Mit ihrem aus zwei transversalen Schiffen bestehenden Masjid im Fond des quadratischen Hofes und zwei Kuppelräumen in der Mittelachse des Hofes erinnert sie an die Hasanmoschee in Kairo mit ihren Iwān's. Die Hoffassaden zeigen den üblichen Reichtum maghribinischer Wandausstattung: Fliesen, Stuckdekor und Stalaktitengsimse.

Medersa's des XVI.—XIX. Jahrh. in Marokko: Dei Medersa des Ben Yūsuf in Marrākesh gilt als die grösste des Maghrib und steht an Stelle einer ursprünglichen Almoraviden (?) und der darauffolgenden Marinidenmedersa Abu 'l-Ḥasan. Die Plananlage scheint alt zu sein und erinnert mit ihrer Regelmässigkeit an der arabischen Palasttypus *al-Hirī* und die danach erbauten Wüstenschlösser der Omayyaden und 'Abbāsiden (Plan bei Margais, *a. a. O.*, II, S. 702). Medersa al-Šherrātīn in Fēs, begonnen 1670, zeigt eine ähnliche Anlage, doch kleiner und einfacher.

Medersa's des XVI.—XIX. Jahrh. in Tunis. Im XV. Jahrh. bauten hier die Ḥafṣiden mehrere Medersa's. Von türkischen sei die interessante Medersa Bashiya von 'Ali Pasha (1740–1755) hervorgehoben: Hof mit Zellen, Masjid auf Säulen und *Miḍa'a*, aber ausserdem wie die ägyptischen Medresen mit dem Grab des Stifters und öffentlichem Brunnen ausgestattet. Die Verbindung der Medersa's und manchmal auch der Moscheen mit dem Grab des Stifters ist in Tunis (wohl als ägyptischer bzw. orientalischer Einfluss) verbreitet. Die drei von v. Berchem für Ägypten festgesetzten Varianten, Moschee-Mausoleum, Medrese-Mausoleum und Kloster-Mausoleum wurden auch in Tunis gebaut.

Seldjükenreich in Rūm und Armenien-Georgien. Im seldjükenischen Anatolien (470–700 = 1077–1300) sind die drei Typen der Stützenmoschee, der Hofiwanmedrese und der Kuppelmedrese zu unterscheiden. Die Stützenhalle diente als grosse Volksmoschee. Des rauheren Klimas wegen fiel der offene Säulen- oder Pfeilerhof weg. Als Stützen wurden manchmal auch Holzpfeiler (Eshref Rūm Džami'), meistens aber Säulen oder Steinpfeiler verwendet. Die flache Holzdecke ruht entweder direkt auf den Stützen oder auf den verbindenden Bogenmauern, die bald parallel, bald senkrecht zur Kiblamauer laufen. Die Ulu Džami' in Wān ist mit Gewölben über den Pfeilern eingedeckt, ein später im osmanischen Reich oft verwendetes System. Architektonisch bedeutungsvoller sind die kleineren (Moschee-)Medresen, die im sunnitischen Seldjükenreich eine wichtige Rolle spielten; freilich blieben auch sie an Monumentalität und harmonischer Ausgestaltung weit hinter den persischen Medresen zurück. Für die Ausgestaltung der Iwānmedrese wurde das mesopotamisch-anatolische Tarmahaus vorbildlich: Von diesem entlehnte man die hofseitigen Laubengänge, die vor Iwān und Zellenreihen gestellt wurden. Die Verbindung der Schule mit einem Mausoleum, in dem die Erbauer, meist hohe Staatsbeamte, beigesetzt wurden, war Regel. Die Kuppelmedrese besteht aus einem Kuppelsaal mit Wasser-

bassin an Stelle des offenen Hofes und anschliessenden Wohnzellen, Lehrraum und Grab. Die architektonisch dekorative Ausstattung dieser seldjükenischen Medresen und Moscheen beschränkt sich äusserlich auf die Torbauten. Die Torfassaden wurden ungeachtet des im Bau sonst verwendeten Materials (Ziegel oder Gussmauerwerk) stets mit Quadern verkleidet und die Portale dann mit skulptierten Ornament- und Inschriftbändern, mit phantastisch aussehenden Palmettenkandelabern (Diwrigi), Säulenbündeln und Stabverknötungen in Flach- und Hochrelief geschmückt und damit ein Höhepunkt der dekorativen Kunst des Islām erzielt. Die hofseitigen Iwāne, die Innenflächen der relativ niederen Kuppeln (die hier meist auf Dreieckskonsolen die Ecken überbrücken), ferner Wandfriese und die Mihrābs sind häufig mit glasierten Ziegel- und Fliesenmosaik in einem Stil geschmückt, der sich von der persischen Flisendeckoration in Muster und Farbe als eine selbständige Prägung unterscheidet. Wir finden hier geometrische Netzmuster, die in Persien nicht üblich waren und eine Farbengebung, die durch das viel verwendete Schwarz im Wechsel mit Hell- und Dunkelblau ihre besondere Stimmung erhält, wenn auch alle anderen Farben vorkommen. Nachfolgend die Liste der wichtigen (bisher bekannten) Bauten: 1. Stützenmoscheen: Moschee des 'Alā al-Dīn in Konya, voll. 616 (1209/10); Džami' Kebrī in Siwās, XI.—XII. Jahrh.; Zitadellenmoschee 576 (1180/1) und Grosse Moschee 679 (1280/1) in Diwrigi; Eshref Rūm (Eski) Džami', XIII. Jahrh., in Beyšeher; Ulu Džami' in Egerdir, XIII. Jahrh. (?); Ulu Džami' in Cāsarea (Kappadokien); Moschee des Minučehr, 464–95 (1072–1100), in 'Āni (mit achtseitigem Manāra); Ulu Džami' in Wān, XII.—XIII. Jahrh. — 2. Hof-Iwānmedresen: Sirdjeli Medrese 641 (1243/4), Gök Medrese, Barudjirdiya und Çifte Mināre, alle 670 (1271/2) in Siwās Khātūniya; 783 (1381/2) in Karamān; Ibrāhim Bey Medrese, XIII.—XIV. Jahrh. in Akserai; Çifte Mināreli, XIII.—XIV. Jahrh. in Erzerum. — Kuppelmedresen: Kara Tai Medrese 649 (1251) in Konya; Indje Mināreli 650–84 (1252–85) in Konya; Enrige Džami' 657 (1258) in Konya; Tāsh Medrese 613 (1216) und 659 (1260) in Akšeher; Sultān Wālide XIII. und XV. Jahrh. in Saiyid-i Ghāzī.

Eine Ausnahme auf kleinasiatischem Boden bildet die Moschee des Turkomannenfürsten 'Isā I. (1348–90) in Ayasoluğ (Ephesus), voll. 777 (1375/6), als deren Baumeister 'Ali b. al-Dimishki genannt ist. Das Innere ist nach dem Muster der Omayyadenmoschee in Damaskus gebaut, die Mauern jedoch im türkischen Stil jener Zeit, wie er sich in den Provinzen der Atabeks entwickelt hatte. Ihre Westfassade ist mit den Fassaden der Hasanmoschee in Kairo eng verwandt, die ebenfalls von Nordmesopotamien angeregt wurde.

Das osmanische Reich. Die osmanischen Türken entwickelten die Moscheetypen ihrer Vorgänger, der Seldjüken, weiter. Dazu kam als ein zweiter, entscheidender Faktor ihre Expansion nach Europa und das aneifernde Vorbild der byzantinischen Kuppelkirchen, besonders der Hagia Sophia in Konstantinopel. Wir unterscheiden hier wieder drei Haupttypen der Moschee: Die Stützenhalle, die Kreuzkuppelmoschee und die Zentral- oder Grosskuppelmoschee. Die erste und dritte dienten vornehmlich als Volks- und Freitagsmo-



scheen, während der zweite Typus dem kaiserlichen Freitagsgottesdienst und dem geistlichen Unterricht vorbehalten, mehr als Privatmoschee fungierte. Die osmanische Stützenhallenmoschee unterscheidet sich von der seldjüchischen vornehmlich durch ihre Gewölbe, Kuppelreihen über den Stützen. Der Hof ist auf ein hypätrales Wasserbecken von der Grösse eines Kuppeljoches eingeschrumpft. Die Ulü Djāmi' in Brussa z.B. ist eine schmucklose Pfeilerhalle von rechteckiger Gestalt mit fünf Schiffen aus je vier gereihten Kuppeln. Das zweite Pfeilerquadrat des mittleren Schiffes war ursprünglich offen (jetzt Glaskuppel) und enthält als Rudiment des Hofes das Becken für die Waschungen. Die Kuppeln der fünf Schiffe überhöhen sich nach der mittleren Reihe zu. Die wichtigsten Bauten dieser Gruppe sind: Ulü Djāmi' 1370—1420 in Brussa, Üc Şherfeli Djāmi' 889—93 (1484—87/8) in Adrianopel, Ulü (Eski) Djāmi' ca. 1403—20 in Adrianopel, Ulü Djāmi' XV. Jahrh. in Manissa (Magnesia am Sipylus), Djumaya in Filibe (Philippopol), Alte Moschee (jetzt Museum) 882 (1477/8) in Sofia, Sindjirli Koyu Djāmi' ca. 1500, Ahmed Pasha Djāmi' von Sinān ca. 1555 und Piāle Pasha Djāmi' 1573, alle in Konstantinopel, Eski Walide in Skutari ca. 1570. Als unvermischte Gestalt war die Stützenhalle seit dem XVI. Jahrh. ausgestorben. Die Hekim Oghlu Djāmi' 1734 in Konstantinopel ist eine Mischung der letzteren mit der Grosskuppel. Den Ursprung der Kreuzkuppelmoschee sucht Wulzinger mit Recht in den seldjüchischen Hofmedresen, die allmählich überkuppelt wurden. Die Mitte nimmt ein kuppelgedecktes Quadrat ein, das etwas unter dem übrigen Niveau liegt, wiederum als Rudiment des einstigen Hofes, und oft auch noch einen Brunnen besitzt. Der Kiblarum ist mit Tonne oder Kuppel gewölbt, die links und rechts liegenden Beträume sind entweder iwānartig gegen die Mitte offen oder mit Tonne versehen. Die Ähnlichkeit dieser Moscheen mit byzantinischen Kirchen (im Plan, nicht im Aufbau) ist ungewollt und liegt im System. Dagegen dürfte die offene Stützenvorhalle (*Āhiyā*) auf byzantinische Anregung zurückgehen. Allerdings sind auch diese Vorhallen als Schattenspendler im Orient weithin verbreitet. Die wichtigsten Bauten dieses Typus sind nach der Liste Wulzinger's (a. a. O., S. 186): Moschee Murād I. (1359—89) in Brussa, voll. Ende d. XIV. Jahrh., zweistöckig, Moschee Bāyazid's I. Yildirim (1389—1403), voll. nach 1402, Yeshil Djāmi' in Brussa, voll. 1423, Moschee bei der Koimesiskirche in Isnik, Anf. d. XV. Jahrh., Nilufer Khātūn 'Imāret, Ende d. XIV. Jahrh., Piruz Bey Djāmi' in Milas, voll. 797 (1394), Moschee Murād's II. (1421—51), voll. 1447 in Brussa, Moschee Murād's II. in Adrianopel, 'Imāret Djāmi' in Philippopol 1359, Moschee des Hamza Bey vor 1451 in Brussa, Ghāzi Michal Djāmi' um 1400 bei Adrianopel. Die Grosskuppelmoschee ist aus der primitiveren Einkuppelmoschee entstanden, die über Kleinasien und die Türkei als einfache Dorfmoschee, Privatmoschee usw. sehr verbreitet war und fortlebte. (In Ayasoluk allein werden 14 kleine Einkuppelmoscheen gezählt). Dieser Bautypus wurde ausserdem für die zahlreichen Türben verwendet. Bedeutendere Einkuppelmoscheen sind ausserhalb Konstantinopels: Yeshil Djāmi' 794 (1392) und Mahmud Çelebi Djāmi' um 1400 in Isnik, Masjid des Khodja Yadigiar Bey 1369 in In-Önu, Masjid des Elias Bey voll.

806 (1404) in Balāt (Milet). Die Entwicklung der Grosskuppelmoschee aus diesem Typus vollzog sich zum Teil auch durch Verbindung mit den Kreuzkuppeltypen, doch war ihr Ziel eben die Eliminierung aller Nebenkuppeln, die sie anfangs aus konstruktiven Gründen zur Verstrebung seitlich ansetzen musste. Über die verschiedenen Variationen gibt folgende Tabelle A. Gabriels eine gute Vorstellung. Er fasst die Moscheen Konstantinopels, deren er (mit Skutari) 42 zählt, unter sechs Haupttypen zusammen (*Les Mosquées de Constantinople, in Syria*, VII, 1926, S. 352—419):

A. Quadratische oder oblonge Halle mit einer oder mehreren Kuppeln, n. u. s. flankiert von sekundären Kuppelräumen: Mahmud Pasha Djāmi' 868 (1464), Murād Pasha Djāmi' 870 (1466), Dāwūd Pasha Djāmi' 890 (1485), 'Atik 'Ali Pasha Djāmi' 902 (1497), Sultān Selim Djāmi' 926 (1520).

B. Quadratische Einkuppelhalle (setzt die oben gegebene Liste der noch nicht sehr grossen Einkuppelmoschee für das Stadtgebiet von Konstantinopel fort): Firüz Agha Djāmi' 896 (1491), Djezeri Kāsim Pasha Masjid 921 (1515), Khāşseki Khurem Djāmi' 946 (1539), Mehmed Agha Djāmi' 993 (1585), Çinili Djāmi' 1050 (1640), Nūri 'Othmāniye Djāmi' 1169 (1755), Laleli Djāmi' 1177 (1763), Walide Djāmi' 1287 (1870).

C. Quadratische Halle mit einer, in der Hauptsache von zwei Halbkuppeln getragenen Zentralkuppel: Sultān Bāyezid Djāmi' 906 (1500), Sultān Sulaimān Djāmi' 957—64 (1550—57), Kılıdji 'Ali Pasha Djāmi' 988 (1580).

D. Quadratische Halle mit einer von vier axialen Halbkuppeln getragenen Zentralkuppel: Shāhzāde Djāmi' 955 (1548), Sultān Ahmed Djāmi' 1026 (1617), Veñi Walide Djāmi' 1120 (1708), Sultān Mehmed Djāmi' 867 (1463), rekonstruiert 1180 (1767); Variante: Oblonger Saal mit einer von drei Halbkuppeln getragenen Zentralkuppel: Iskele Djāmi' in Skutari 954 (1547).

E. Oblonger Saal mit sechs gleichen Kuppeln (Alter Typus der Volksmoschee, s. o.): Zindjirli Kuyu Djāmi' IX. (XV.) Jahrh., Piāle Pasha Djāmi' 981 (1573).

F. Oblonger Saal mit Zentralkuppel und Nebenschiffen.

Gruppe a. Zentralkuppel auf quadratischem Plan und Pendentifs: Balı Pasha Djāmi' Mitte X. (XVI.) Jahrh., Mihrimah Djāmi' Mitte X. (XVI.) Jahrh., Zal Mahmud Pasha Djāmi' 958 (1551).

Gruppe b. Zentralkuppel auf oktogonaler Basis: İbrāhim Pasha Djāmi' 958 (1551), Rustem Pasha Djāmi' Mitte X. (XVI.) Jahrh., Eski 'Ali Pasha Djāmi' 994 (1586), Veñi Walide Djāmi' 1120 (1708) in Skutari, A'zāb Kapu Djāmi' 985 (1577), Aiyüb Sultān Djāmi' gegr. IX. (XV.) Jahrh., rekonstruiert XII. (XVIII.) Jahrh., Nishāndji Mehmed Pasha Djāmi' 992 (1584).

Gruppe c. Zentralkuppel auf hexagonaler Basis: Ahmed Pasha Djāmi' 962 (1555), Şukūl oder Mehmed Pasha Djāmi' 979 (1571), 'Atik Walide Djāmi' 991 (1583) in Skutari, Djerah Pasha Djāmi' 1002 (1594), Hekim Oghlu 'Ali Pasha Djāmi' 1147 (1734).

Die Ablesung dieser Liste zeigt, dass das sub A. summierte System auch das älteste ist. Dieses knüpfte unmittelbar an das in der früheren Residenz Brussa gebräuchliche und schon im XIII. Jahrh. in Konya vorbereitete an (Kara Tai Medrese, Yildirim und Yeshil Djāmi'), das in der Mahmud und Murād Pasha Djāmi' fortgesetzt er-

scheint. Aber schon die ursprüngliche (im XVIII. Jahrh. umgebaute) Sultān Mehmed Djāmi<sup>c</sup>, die in der Liste Gabriels sub *D* mit ihrem Datum 1463 einen auffallenden Anachronismus bildet (nur die zweite, heutige Mehmediya von 1767 gehört dorthin), machte den ersten, bedeutsamen Schritt zur Vereinheitlichung des Raumes (vgl. Agha Oghlu's rekonstr. Plan bei Diez, *Kunst d. isl. Völker*, 2. Aufl., S. 105), und dieser Plan wurde von der 'Atīk 'Alī Pasha Djāmi<sup>c</sup> wiederholt, während die Dāwūd Pasha Djāmi<sup>c</sup> vom Jahre 1485 schon vorher eine andere Variation gebracht hatte (vgl. die Pläne bei Gabriel, *a. a. O.*). Damit ist die historisch-organische Entwicklung der Konstantinopeler Moschee aus der anatolisch-seldjüchisch-osmanischen kurz aufgezeigt. Der nächste wichtige Schritt zu den sub *D* genannten Riesenkuppelmoscheen Konstantinopels wurde vom grössten osmanischen Baumeister Sinān (1489—1588) vollzogen, und zwar schrittweise im Shāh-zāde Djāmi<sup>c</sup>, der Sulaimāniye und der Seli-miye (1567—74) in Adrianopel. Seine leitende Baudee war, durch möglichste Zurückschiebung der Kuppelfeiler an die Wände, also durch Verkürzung des Strebessystems, einen möglichst grossen, auch durch die Pfeiler nicht mehr gestörten Einkuppelsaal von grösstmöglichen Dimensionen zu erlangen. Dieses Ziel hat Sinān in der Seli-miye in Adrianopel erreicht.

Persien, Turkeṣtān und Afghānistān. Alte Moscheen oder Reste solcher, wie in Ägypten, Maghrib und Syrien sind in Persien nicht erhalten, ausgenommen vielleicht einige alte Bestände, die im grossen Komplex der Freitagsmoschee von Isfahān oder in der alten Freitagsmoschee in Shirāz stehen geblieben sind. Doch wissen wir aus schriftlichen Quellen, dass zu Beginn der 'Abbāsidenzeit in den Städten allenthalben grosse Moscheen erbaut wurden, und zweifellos bestanden solche schon vorher. Abū Muslim, der berühmte 'Abbāsidenpropagandist und Feldherr, erbaute Moscheen in Merw und Nishābūr. Die letztere stand auf Holzpfählen, und andere Holzpfälermoscheen in Persien werden gelegentlich erwähnt (z.B. al-Rubāt, Prov. Djurdjān, Širāf am Pers. Golf u. a.). Im IX. Jahrh. verwendete man jedoch möglichst nur mehr gemauerte Backstein- oder Steinsäulen, auch spolierte Marmorsäulen, wo sie zu haben waren, wie in Ištākhr bei Persepolis. 'Amr b. al-Laith (265—87 = 788—900), der zweite Saffāridenherrscher, erneuerte die Freitagsmoschee in Nishābūr und baute u. a. den Djāmi<sup>c</sup> 'Atīk in Shirāz, beide Moscheen mit Backsteinsäulen, davon in Shirāz noch Reste erhalten. Prachtige Säulen soll die 1220 n. Chr. von den Mongolen zerstörte Freitagsmoschee in Balkh gehabt haben, wie Ibn Baṭṭūa berichtet. Eine alte Stützenmoschee aus dem IV. (X.) Jahrh. blieb in der sehr abgelegenen Wüstenstadt Naiyin, östlich von Isfahān, stehen und erlaubt uns Rückschlüsse auf den Moscheebau der Frühzeit in Iran. Der Harām besteht aus elf tonnengewölbten Schiffen, die senkrecht zur Kiblawand laufen, davon das Mittelschiff breiter; und vierschiffige Riwāḡs, deren Tonnen parallel zur Kibla laufen, flankieren den Hof, eine Arkade nur die Eingangswand. Der Plan hat also Ähnlichkeit mit den maghribinischen Moscheeplänen. Als Stützen wechseln Säulen mit Pfeilern verschiedener Form. Der Teil um den Mihrāb ist aufs reichste mit Stuckornamentik und mit Inschriftbändern geschmückt (vgl. H. Viollet und S. Flury, *Un monument* usw., in *Syria*, II, 1921). Wie standhaft sich

die Stützenhalle als Plan für die Freitagsmoscheen im sunnitischen Osten erhielt, beweist der Neubau der grossen Moschee Timūr's in Samarkand nach seinem indischen Beutezug um 1410, einer Säulenmoschee, die mit der Medrese Bibi Khanum in unmittelbarer Verbindung stand, jedoch spurlos verschwunden ist. Die Moschee hatte 460 Säulen aus Haustein, je sieben Ellen hoch. Das Gewölbe war bekleidet mit grossen, schön geschnittenen und polierten Marmorplatten. An jeder der vier Ecken der Moschee stand ein Minaret. Die Türe war aus Bronze, und die Wände waren innen und aussen mit Reliefschrift bedeckt (nach Sharif al-Din 'Alī Yazdi). Wie weit sich hier etwa indischer Einfluss geltend machte, lässt sich nicht mehr untersuchen. Jedenfalls setzte sich schon im V. (XI.) Jahrh. der Iwān- und Nischenhof in Persien durch und wurde, wie die oben beschriebene Freitagsmoschee in Isfahān zeigt, dem Säulenhof vorgeblendet. Einen ähnlichen, den (wahrscheinlich älteren) Stützenhallen vorgeblendeten Nischenhof zeigt die Grosse Moschee in Herāt (vgl. Niedermayer-Diez, *Afghanistan*, S. 55 u. Abb. 149—53). Bei den planmässigen Neubauten der timüridischen und safwādischen Epoche verschwanden die Stützenhallen völlig, und der Harām wird durch eine Zentralkuppel mit seitlichen Gewölbehallen erweitert, soweit nicht der Kibla-Iwān allein den Zweck erfüllen kann. Die Moscheen der grossen Heiligtümer in Kūm, Māshhad, Kerbela<sup>2</sup>, der Masjid-i Shāh in Isfahān und zahlreiche andere städtische Moscheen in Persien sind nach diesem Plan gebaut. Nur im östlichen Khurāsān, wie in Turbat-i Shaikh Djām erhält sich nebenher auch die alte Stützenmoschee allerdings mit gewölbten Jochen und einem grossen Kuppelneubau im Zentrum des Harām, was alles indischen Einfluss verrät (vgl. den Plan bei Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, S. 79).

Von dem bereits oben charakterisierten Typus der Kuppelmoscheen seien erwähnt: Die „Blaue Moschee“ in Tabriz und die Masjid-i Shāh in Māshhad, beide ähnlich in der Anlage mit einer grossen Zentralkuppel und verstreuten kleinen Kuppeljochen ringsum, versehen mit Nischenfassaden und zwei flankierenden Minaretten. Die erstere wurde während der Regierung des Turkmenenfürsten Djihān Shāh (1437—67) erbaut, die letztere von Amir Malik Shāh und dem Architekten Ahmed b. Shams al-Din Muhammad Tabrizi (vgl. *JRAS*, 1910, S. 1131). Die Tabrizer Moschee hatte ein aus dem Kuppelraum auslaufendes Sanktuarium mit einer zweiten kleineren Kuppel. Beide Kuppeln waren mit Relieffliesen dekoriert, die grössere mit weissen Ranken auf grünem Grund, die kleinere mit weissen Sternen auf schwarzem Grund (Tavernier). Von der Blauen Moschee stehen nur noch Reste, die von ihrem herrlichen Fliesenschmuck zeugen, dagegen steht die Masjid-i Shāh in Māshhad noch aufrecht, doch ist die Kuppel ihres Schmuckes beraubt. In diese Gruppe gehören ferner die Moschee am Burg-hügel in Eriwān, die Moschee des Shaikh Lutf Allāh in Isfahān, die als fürstliche Privatmoschee dienende Kāliyānmoschee und die öffentliche Labi-Khaūmoschee von 1611 in Bukhārā, beide mit hohen Eingangs iwāns und ohne Hof. Bei grossen gemeinsamen Gebeten stellt sich die Menge vor solchen Moscheen auf. Dies ist besonders in Turkeṣtān üblich. Waren doch Iwān und Nischen nichts anderes als monumentalisierte Mihrābs, und



mehr war nicht nötig. Auch in Balkh steht eine derartige, wahrscheinlich für den Fürsten bestimmt gewesene Kuppelmoschee mit geradezu turmhochem Iwan (XV. Jahrh.) (vgl. Niedermayer-Diez, *Afghanistan*, Abb. 204 5). Neben diesen monumentalen Haupttypen gab und gibt es in diesen ostislāmischen Ländern Hunderte von kleineren Moscheen in den Städten und Dörfern, die mitunter sehr interessante Anlagen zeigen. So steht in Džadjarm, Isfara'insteppe (Nordpersien), eine Moschee mit kleinem offenen Hof und Kuppelraum vor dem Mihrāb, sowie zwei dreijochigen Seitenschiffen, wohl eine Reminiszenz an nestorianische Kirchen (vgl. Diez, *Churas. Bdkm.*, S. 83). Ferner findet man allenthalben kleine Masdžids, die nichts anderes sind als Oratorien, wo die Leute zum gegebenen Zeitpunkt rasch ihre Andacht verrichten können. Flachgedeckte Breithallen auf Holzpfählern, die in Turkestan, Afghānistān (Kābul) und Zentralasien (Kashmīr usw.) häufig reich geschnitzt sind.

Die Medrese in Persien, Turkestan und Afghānistān. Shāfītische Medresen wurden in 'abbāsīdischer Zeit in Nishābūr (wo Hāfiz Abrū 17 zählte), Merw, Bukhārā, Amol, Tūs u. a. O. gebaut. Die erste Staatsmedrese soll Našr, der Bruder des Maḥmūd von Ghazna, errichtet haben. Unter den Seldjūken gründete Nizām al-Mulk, der Wazīr Alp Arslāns und Malik Shāhs, drei Staatsmedresen in Nishābūr, Tūs und Baghdād. Keine dieser vortürmrischen Medresen ist in Persien erhalten; es sei denn, dass die Iwānruine in Khārgird von einer Medrese übriggeblieben ist, was recht wahrscheinlich ist (vgl. Diez, *a. a. O.*, S. 71 f.). Wohl aber geben uns die Ruinen aus türmrischer Zeit ein Bild der persischen Medresen aus der Blütezeit der persisch-islāmischen Architektur. Die Medrese in Khārgird bei Khāf, nahe der afghānischen Grenze, voll. 848 (1444/5), zeigt allein noch das Bild einer reinen, ungemischten Medresenanlage: Quadratischer Hof mit vier tonnengewölbten, gleich grossen Iwāns im Achsenkreuz, flankiert von je zwei, bzw. mit Obergeschoss je vier Zellen, vier gewölbten Eckräumen, einem narthexartigen Vorbau, bestehend aus drei nebeneinander gelegten Kuppelräumen; niedere, eingeschossige Nischenfassade mit niederen flankierenden Ecktürmen. Die Wände, besonders des Hofes waren mit reichem Fliesenmosaik, die Wände der Kuppelräume mit ornamentalen Wandmalereien geschmückt (vgl. Diez, *Churas. Bdkm.*, S. 72—76, Taf. 31—34). Im Gegensatz zur niedrigen, von westpersischen (Shirāzer) Architekten erbauten Fassade von Khārgird sind die turkestanischen Medresen durch die für den Osten überhaupt charakteristischen, hohen Iwāns und speziell Portalbauten ausgezeichnet. In Samarqand stehen die drei Rīstān-Medresen: Shīr Dār (ca. 1610), Tilya Khatīr (ca. 1610) und Vahg Beg (ca. 1434); ferner die von Timūr erbaute Medrese Bibi Khanūm (um 1410). durchweg grosse Holandagen mit Nischenhöfen und Kuppelneubauten, meist vier Minarete an den Ecken der Umfassungsmauern. In Bukhārā ist die Medrese Mir Arab vom Ende des XVI. Jahrh. der Medrese Shīr Dār verwandt. Von den Medresen in Herāt, z. B. der berühmten Ekklausīya, ist nichts mehr erhalten, ebenso wenig von der Medrese in Turlaba Shāh Dām in Ostkhurāsān (vgl. Diez, *am. O.*, S. 78). Eine architektonisch interessante Medresenruine ist die von Malik Hamza im XVII. Jahrh. gegründete Staatsmedrese Gumbāzi Surkh bei Kāfā-i Fāth in Sīdžistān (vgl. Tate,

*Seistan*, Abb. S. 78). Die Zellen sind mit den typischen persischen Haus- und Bāzarkuppeln eingewölbt. Die letzte persische Prachtmedrese ist die Mader-i Shāh Sultān Husain in Isfahān, erbaut vom gleichnamigen Safawīdensultān (1694—1722). Der Fliesendekor des Hofes gehört zum schönsten, was von dieser Art in Persien erhalten ist (vgl. Sarre, *Pers. Bdkm.* und Diez, *Kunst d. isl. Völker*, S. 106—7). Die Kuppel zeigt noch den originalen Rankenfliesendekor: dunkelblaue und weisse, schwarzgeänderte Ranken und gelbe Blätter auf türkisblauem Grund.

Indien. In Indien reicht die uns bisher bekannte Geschichte der islāmischen Baukunst nicht vor das XIII. Jahrh. zurück. Die beiden ältesten Moscheen, deren Ruinen noch existieren, die Moscheen von Adjmir und Dehli, sind grosse Hofhallen, die aus spolierten Pfeilern aus Djainatempeln aufgestellt sind. Die in allen Djainatempeln verbreitete Kuppel auf acht Pfeilern finden wir hier reihenweise angeordnet. Die reich skulptierten Pfeiler wurden nur ihres etwaigen Figureschmucks entledigt, bevor sie wieder verwendet wurden. Die Einwölbung der Stützenquadrate herrschte auch später vor, als es kein Spolienmaterial mehr gab (Moscheen in Kulbarga und Bidjāpur). Im übrigen entwickelte sich der indoislāmische Moscheebau in diesem Riesenreich nach sehr verschiedenen Traditionen und natürlichen Gegebenheiten sehr verschiedenartig. In islāmisierten Städten, wie in Mandu an der Narbada, der Residenz des von Dilāwar Shāh Anfang des XV. Jahrh. begr. Sultanats von Mālwa, oder in Djāwnpur bei Benares, das der Sultan von Dehli 1359 begründete, zeigen die islāmischen Kultbauten eine deutliche Synthese hinduistischer Tradition mit dem unumgänglichen islāmischen Formensymbolismus. Ebenso entwickelte sich in den islāmischen Städten Gudsgerāts, in Ahmedābād, Cambay, Dholkā, Maḥmūdābād, der islāmische Kultbau aus der lokalen hinduistischen Baukunst heraus, so dass die islāmischen Anforderungen an die Gestalt einer Moschee, wie Eingangswān und Minaret mit rein indischen Gestaltmitteln durchgeführt wurden und eigentlich nur der Spitzbogen den Bauten islāmischen Stempel aufdrückte. In Bengalen wiederum, wo das gekurvte Bamlusdach herrschte, wurden, wie besonders die Ruinen in Gaur am Ganges zeigen, die Moscheen aus dem dort üblichen Ziegelmaterial mit gekurvten Dächern gebaut. Statt mit Fliesen verkleidete man die Wände meist mit reich dekorierten Steinplatten. Auch südlich des Vindhyagebirges, im Dekkan und in Südindien entwickelten sich in islāmischen Zentren eigene Bauschulen nach den gleichen äusseren Gesetzen. In Ahmednagar, Golkonda, Kulbarga, Bidār, Awrangābād und anderen Residenzen islāmischer Fürstentümer fand mit der islāmischen Baukunst auch der Moscheebau fruchtbaren Boden. Die architektonisch bedeutendste Stadt wurde Bidjāpur, die Hauptstadt des gleichnamigen Staates, der unter Yūsuf 'Adil Shāh 1490 selbständig wurde und bis ins XVII. Jahrh. blieb, wo seine grosse Bauperiode in der Riesenkuppel des Mausoleums Muḥammed 'Adil Shāhs gipfelte. Die Moschee von Bidjāpur (2. Hälfte des XVI. Jahrh.) besteht aus einer Pfeilerhalle mit kleinen Kuppeln über jedem Stützenquadrat und einem grossen Kuppelsaal im Zentrum. Auch in der Moghulperiode änderte sich an dieser indoislāmischen Mischung wenig, wenn auch die persischen Elemente oft stärker durchbrechen. Die von Kaiser Akbar ge-

baute Riesenhofmoschee in Fathpur Sikri hat wiederum den üblichen Grundriss mit kleinen Variationen. Auch die Grosse Moschee in Agra von Akbar zeigt noch die indischen Zwergpavillons als Krönung der Gesimse. Erst unter seinen Nachfolgern trat eine puritanische Reaktion ein, die sich an den Moscheen in Dehli und Lahore erfüllt. Damit hatte der Assimilierungsprozess sein Ziel erreicht.

China und Indochina. Vom Maghrib bis zum Pamir und nordöstlich darüber hinaus verband die durchgehende Steppen- und Wüstenzone die Völker des Islām durch gewisse Gemeinsamkeiten, die auch der Moschee ihre Einheit der Gestalt in den ersten Jahrhunderten sicherte. In China, wo sich der Islām nur als Kolonialreligion inselhaft durchsetzen konnte, passte sich auch die Moschee bald dem festgeprägten chinesischen Nationalstil an, und die Moscheen der südlichen und westlichen Provinzen, wo der Islām stellenweise Fuss gefasst hat, unterscheiden sich äusserlich von chinesischen Tempeln oder Yamen gar nicht und innen nur durch das Fehlen der Götterbilder, die durch Mihrāb und Minbar ersetzt wurden. Ausnahmen sind die Moscheen in den Hafenstädten, deren Kolonien regen Verkehr mit der Heimat unterhielten und deren Moscheen mitunter von heimischen Architekten erbaut wurden. Das gilt z.B. von der Moschee in Ts'üan-tscheu, Provinz Fukien, dem Zeitun der mittelalterlichen Schriftsteller, die schon 400 (1009/10) erbaut und 710 (1310/11) von einem aus Jerusalem stammenden Architekten, der aus Shirāz kam, restauriert wurde, wie die Inschrift besagt. Diese aus Haustein erbaute Moschee besteht aus einer hypostylen Halle, wie wir sie in Vorderasien (z.B. Siwās) kennen, und hat Kielbogennischen (vgl. G. Arnaiz und M. v. Berchem, *Mémoires sur les antiquités musulmanes de Ts'üan Tcheou, T'oung Pao*, Bd. XII, 1911). Auch die mittelalterliche Hauptmoschee von Kanton folgte der westlichen Tradition und besitzt sogar ein Minaret, das die Inlandmoscheen nicht kennen. Ähnliches gilt auch von den Moscheen in Birma und im Indischen Archipel. Sie sind meist aus Holz gebaut und der einheimischen Baukunst angepasst.

*Litteratur:* Die sub MANĀRA zitierte Litt. gilt auch für Moschee und Medrese. Speziallitt. ist passim zitiert. Für den Maghrib wurde hauptsächlich das neue, ausgezeichnete *Manuel d'art musulman* von G. Marçais benutzt, das nur vom Maghrib handelt (2 Bde., Paris 1927).

(ERNST DIEZ)

**AL-MASDJID AL-AKṢĀ**, Name einer Moschee auf dem Tempelplatz in Jerusalem. Er bedeutet „das entfernteste Heiligtum“ und kommt zum ersten Male vor im Korān, Sūra XVII, 1: „Lob Dem, der seinen Knecht nachts hat reisen lassen vom heiligen Platz nach dem entferntesten Heiligtum, welches wir mit Segen umgeben haben, um ihm von unseren Zeichen zu zeigen“.

Wie im Art. ISRĀʿ [s. d.] dargelegt worden ist, bezieht die ältere Exegese diesen Vers auf die Himmelsreise (*Mi'rādī*, s. d.) und sieht im Terminus al-masdjid al-akṣā eine Andeutung irgend eines himmlischen Ortes (vgl. *Sidrat al-Muntahā*, Sūra LIII, 14).

Diese Exegese hat jedoch einer andern Erklärung das Feld räumen müssen, welcher zufolge der Ausdruck eine Andeutung Jerusalems sei. Diese Erklärung steht im Zusammenhang mit Muḥammeds „nächtlicher Reise“ (*Isrāʿ*). Die Kombina-

tion des *Isrāʿ* und des *Mi'rādī* erzählt also von der nächtlichen Reise des Propheten nach dem Masdjid al-Akṣā (Jerusalem) und seiner sich daran schliessenden Reise von Jerusalem in die Himmel.

Es erhebt sich die Frage, wie Jerusalem zu dieser Auszeichnung seitens der Korānexegese gelang. Nach Schrieke [s. ISRĀʿ] beruht dieselbe auf omayyadischer Tendenz zur Verherrlichung Jerusalems im Gegensatz zum heiligen Lande des Islām; diese Vermutung ist von Horowitz im *Isl.* (s. Litt.) bestritten worden. Jedenfalls galt Jerusalem von altersher dem Islām als heiliger Ort, die ursprüngliche Kibla, welche zwar zugunsten Mekkas aufgegeben war, jedoch seine Heiligkeit beibehalten hatte, wie u. a. daraus hervorgeht, dass ʿOmar auf dem Tempelplatz einen Masdjid herstellen liess [s. AL-KUḌS, oben II, 1176<sup>b</sup>].

Der Name al-Masdjid al-Akṣā haftet nun besonders an der Moschee im Süden des Tempelplatzes, welche nach einigen ursprünglich eine von Justinian erbaute Kirche war [s. AL-KUḌS, oben II, 1175<sup>a</sup>]. Nach späteren arabischen Schriftstellern ist die Moschee vom Khalifen ʿAbd al-Malik (785–805) erbaut worden, eine Nachricht, die im Sinne einer Restaurierung der justinianischen Kirche aufgefasst werden könnte. Siehe hierüber AL-KUḌS, 1177<sup>b</sup> ff., wo die weitere Geschichte der Moschee behandelt ist.

Für die Lage und den äusseren Anblick der Moschee s. de Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, Paris 1864, Abb. XXX–XXXIII; sowie Tafel V zum Art. AL-KUḌS; Grundriss und Beschreibung des Innern bei Ali Bey, *Travels*, London 1816, II, 214 ff.; Baedeker, *Palästina und Syrien*, 7. Aufl., S. 54 ff.

*Litteratur:* Die *Litteratur* zum Art. ISRĀʿ, sowie B G A, III, 168–71; Muḍjir al-Din, *al-Uns al-Djalil*, Kairo 1283, I, 201–3, 238 ff., 248 ff., 365 ff.; R. Hartmann, *Geschichte der Akṣāmoschee*, in Z D P V, XXXII, 185 ff.; Caetani, *Annali*, A. H. 21, § 87 f.; Abbildung, das., Bd. IV, S. 504; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926, S. 140; ders., in *Isl.*, IX, 161 ff.; A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols*, in *Verh. Ak. Amst.*, 1921, S. 31; F. Buhl, *Das Leben Muḥammeds*, Leipzig 1930, S. 190, Anm. 159.

(A. J. WENSINCK)

**AL-MASDJID AL-ḤARĀM**, Bezeichnung der mekkanischen Moschee. Der Terminus kommt schon in vorislāmischer Zeit vor (Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 140 f.) bei Kais b. al-Khatim, ed. Kowalski, V, 14: „Bei Allāh, dem Herrn des heiligen Masdjid, und bei dem, was mit yemenischen Stoffen bedeckt wird, welche mit Hanfstricken (?) versehen sind“. Dass mit diesen beiden Andeutungen von einem medinensischen Dichter auf etwas anderes als das mekkanische Heiligtum angespielt würde, dürfte sehr unwahrscheinlich sein. Weiter kommt der Terminus ziemlich oft im Korān vor, und zwar schon seit der zweiten mekkanischen Periode (Horowitz, a. a. O.) in verschiedenen Zusammenhängen: es ist eine grosse Sünde seitens der Polytheisten, dass sie den „Leuten“ den Zutritt zum Masdjid Ḥarām verwehren (Sūra II, 214; vgl. V, 3; VIII, 34; XXII, 25; XLVII, 25); der Masdjid Ḥarām ist das Objekt der neuen Kibla (Sūra II, 139, 144), bei ihm werden Verträge geschlossen (Sūra IX, 7).

An diesen Stellen ist unter Masdjid Ḥarām nicht, wie später, ein Gebäude zu verstehen, sondern lediglich Mekka als Heiligtum, sowie auch Sūra



XVII. 1 Masdjid Aḡṣā [s. d.] „das entfernteste Heiligtum“, nicht ein Gebäude gemeint ist.

Der Tradition zufolge ist die Ṣalāt im Masdjid al-Ĥarām besonders verdienstlich (Bukhārī, *al-Ṣalāt fi Masdjid Makka*, B. 1); dieser Masdjid ist der älteste und 40 Jahre älter als derjenige von Jerusalem (Bukhārī, *Anbiyā'*, B. 10, 40).

Zu diesem mekkanischen Heiligtum gehörten die Ka'ba [s. d.], der Zemzem [s. d.] und der Maḡām Ibrāhīm [s. KA'BA], alle drei auf einem kleinen, freien Platz gelegen. Dieser Platz wurde im Jahre 8 d. H. von Muhammed zur Moschee für den Kultus gemacht. Bald jedoch wurde dieser Raum zu klein, und unter 'Umar und 'Uthmān wurden angrenzende Häuser niedergerissen und eine Mauer errichtet. Unter 'Abd Allāh Ibn al-Zubair, den umayyadischen und den 'abbāsiden Kḡalifen kamen fortlaufend Vergrößerungen und Verschönerungen zustande: Ibn al-Zubair machte über der Mauer ein einfaches Dach. Al-Mahdī liess rings herum Säulenhallen erbauen, welche mit einem Dach aus Teakholz bedeckt wurden. Die Zahl der Minarete reichte bis sieben. Um die Ka'ba herum wurden kleine Pfeiler gepflanzt zu Beleuchtungszwecken. Weiter wurde eine Einrichtung getroffen, zu welcher sich nur noch in vereinzelter Moscheen ein Gegenstück findet, nämlich die Errichtung kleiner hölzerner Gebäude oder vielmehr Dächer zur Benutzung bei der Ṣalāt durch je einen Imām der vier orthodoxen Riten. Die mehr oder weniger hervorragende Einrichtung dieser Maḡāme hat dann und wann zu Eifersüchteleien zwischen den Ḥanafiten und den Šāfiiten Veranlassung gegeben. Schliesslich wurde der mit Kies bedeckte Fussboden unter den Säulenhallen, im Maṭāf um die Ka'ba sowie auf verschiedenen Zugangspfaden zum Maṭāf mit Marmorsteinen gepflastert.

Ihre endgültige Form erhielt die Moschee in den Jahren 1572—77 unter Sultan Selim II., der, neben vielen einzelnen Verbesserungen am Gebäude, das Dach durch eine grosse Anzahl kleiner weiss-überlünchter kegelförmiger Kuppeln ersetzen liess.

Wer vom Maṣ'ā oder aus den östlichen Stadtvierteln kommend die Moschee betritt, steigt zu ihr auf einigen Stufen herunter. Man hat nämlich die Lage der Moschee möglichst immer unverändert gelassen, während ihre Umgebung — wie dies bei orientalischen Städten die Regel ist und hier in besonderem Masse wegen des Šēls — sich im Lauf der Jahrhunderte fortwährend automatisch erhöht hat (s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 18—20).

Die Masse des Ḥarām (Innenseite) werden folgendermassen angegeben (al-Batanūnī, *Rihla*, S. 96): Nordwestseite 164, Südostseite 166, Nordostseite 108, Südwestseite 109 m; die Ecken sind etwas schief, sodass das Ganze sich ungefähr als Parallelogramm darstellt.

Wenn man von der östlichen Seite in den Maṭāf eintritt, passiert man zunächst den Bāb Bānī Šhēba, der eine alte Grenze des Masdjid markiert. Wenn man durch dieses Tor eintritt, hat man zur Rechten zunächst den Maḡām Ibrāhīm, der zugleich Maḡām al-Šhāfi' ist, und rechts von diesem den Minbar. Zur Linken hat man das Zemzemgebäude. Noch am Anfang des XIX. Jahrhunderts galten vor diesem Gebäude in der Richtung der nordöstlichen Rippe der Moschee zwei mit Kuppeln versehene Gebäude (*al-Ḳubbatain*), welche zur Aufbewahrung von Gerichten dienten (*Pharos a. South Mekka*, II, 337 f.). Diese Ḳubbas hat man nach-

her beseitigt (s. schon Burckhardt, I, 265); auf neueren Grundrissen werden sie nicht angegeben.

Um die Ka'ba herum liegen dann die Maḡāme für die Imāme der Maḡhabs, nämlich zwischen der Ka'ba und der südöstlichen Rippe der Moschee der Maḡām (oder Muḡallā) al-Ḥanbalī, nach der südwestlichen Seite hin der Maḡām al-Mālikī, nach der nordwestlichen Seite hin der Maḡām al-Ḥanafī. Letzterer besteht aus zwei Stockwerken; der obere wurde vom Mu'adhdhin und vom Muballigh, der untere vom Imām und seiner Gruppe benutzt. Seit der Wāḡḡābtenherrschaft hat der ḡanbalitische Imām den Ehrenplatz bekommen; auch wird berichtet, dass die Ṣalāt abwechselnd nur von je einem Imām der vier Riten geleitet wird (*Oriente Moderno*, VII, 25). Der Maḡām al-Ḥanafī steht auf der Stelle des alten mekkanischen Rathauses (Dār al-Nadwā), das im Lauf der Jahrhunderte verschiedene Male umgebaut wurde und seine Bestimmung wechselte. Der Maṭāf ist durch eine Reihe dünner Messingsäulen markiert, welche durch Draht miteinander verbunden sind. An diesem Draht sowie an den Säulenhallen wird auch die Beleuchtung angebracht.

Die Moschee ist seit Jahrhunderten der Sitz des wissenschaftlichen Lebens der Metropole des Islām. Diese Tatsache hat die Erbauung von Madrasen und Riwāḡs für Studenten der heiligen Wissenschaften in oder in der Nähe der Moschee veranlasst, so z. B. die Madrasa des Ka'it Bey links vom Bāb al-Salām. Viele solcher Waḡfs sind jedoch im Lauf der Jahrhunderte für verschiedene Zwecke benutzt worden (Burckhardt, I, 282; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 17). Über das Personal der Moschee vgl. ŠHĒBA (BĀNŪ); Burckhardt, I, 287—91.

*Litteratur:* F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, II, 10 f., 13—16, 337 ff.; I, 301—33, 339—45; III, 73 ff.; IV, 121, 139, 159, 165, 190, 203, 205, 227 f., 268 f., 313 ff.; Ibn Dījbair, *Rihla*, GMS, V, 81 ff.; Ibn Baṭṭūta, ed. u. Übers. Defrémery u. Sanguinetti, I, 305 ff.; Yāḡūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 525 f.; BGA, I, 15 f.; V, 18—21; Register zu Band VII und VIII, s. v.; Muḡammed Labīb al-Batanūnī, *al-Rihla al-ḡidjāziya*, Kairo 1329, S. 94 ff.; *Travels of Ali Bey*, London 1816, II, 74—93 und Abbildung LIII, LIV; J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829, S. 243—95; A. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, Leipzig 1874, III, 1—37; C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, Haag 1888—89, I, Kap. I; II, 230 ff.; *Bilderatlas*, No. I, II, III; ders., *Bilder aus Mekka*, Leiden 1889, No. 1 und 3; P. F. Keane, *Six Months in Mecca*, London 1881, S. 24 ff. (A. J. WENSINCK)

MAŠĤAF. [Siehe MUŠĤAF.]

MAŠĤAFĪ, ḡHULĀM ḤAMADĀNĪ B. WALĪ MUḤAMMED, ein ausgezeichnete Urdū-Dichter, war in Lucknow geboren, ging aber im Jahre 1190 (1776) nach Dilli, wo er die Urdū-Dichtung pflegte. In seinem Hause versammelten sich die hervorragenden Dichter der Hauptstadt. Im Jahre 1201 (1786) kehrte er nach Lucknow zurück und verbrachte dort unter dem Schutz des Prinzen Sulaimān Šhikōh, des Sohnes Šhāh 'Ālam's, den Rest seines Lebens. Er starb im Jahre 1240 (1824). Er ist der Verfasser mehrerer *Diwāne* in Persisch und Hindustāni und der *Tadhkirat-i Hindī* (Biographien von Urdū-Dichtern). Auch hat er eine

*Tadhkira* persischer Dichter geschrieben, die in Indien in der Zeit Muḥammad Shah's (1131–61 = 1719–48) bis zur Regierung Shāh 'Alam's (1173–1221 = 1759–1806) lebten, unter dem Titel *'Ikḍ Thuraiyā*, sowie ein historisches Werk in Versen unter dem Titel *Shāh-Nāma*.

*Litteratur*: Shīfta, *Gulshān Bikhār*, S. 138; Āzād, *Ab-i Hayāt*, Lahore 1913, S. 309–38; Garcin de Tassy, *Littérature hindouie*, I, 373; Sprenger, *Onde Catalogue*, S. 182; Rieu, *Cat. Persian Mss. Br. Mus.*, S. 377.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MASHĀ'ALLĀH**, der Sohn des Ath(a)rī oder Sāriya, berühmter Astrolog, der mit Nawbakht auf Geheiss al-Manṣūr's Zeit und Stunde für die Gründung Baghdāds bestimmte. Nach dem *Fihrist* war er ein Jude und hiess eigentlich Mishā (Korruptel aus Manashshī, d. i. Manasse?); ob er sich später zum Islām bekannte und aus diesem Grund den Namen Māshā'allāh annahm, ist nicht überliefert. Auch sein Geburtsjahr ist unbekannt, es kann aber wohl nicht später als 112 (730) liegen; als Todesjahr gilt 200 (815).

Māshā'allāh behandelte in zahlreichen Schriften das Gesamtgebiet der Astrologie, daneben den Bau und die Anwendungen der astronomischen Instrumente. Heute sind arabisch nur Bruchstücke einer Abhandlung über die Preise der Waren bekannt, die unter dem Titel *Mesahallae libellus de mercibus* ins Lateinische übersetzt wurde. Viele seiner astrologischen Schriften sind durch Johannes Hispalensis u. a. ins Lateinische übersetzt und später gedruckt worden, auch sind hebräische Übersetzungen vorhanden. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass sich in orientalischen Bibliotheken noch arabische Originale finden. Die kritische Untersuchung der handschriftlich erhaltenen und gedruckten lateinischen Übersetzungen wäre im Hinblick auf das Alter des Autors dringend erwünscht.

*Litteratur*: Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, I, 273; II, 129; H. Suter, *Das Mathematikerverzeichnis*, 1892, S. 61–2; H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, 1900, S. 5–6; *Nachträge*, 1902, S. 158; M. Steinschneider, *Die arab. Literatur der Juden*, 1902, S. 15–23; P. Duhem, *Système du monde*, II, 1914, S. 204–6; G. Sarton, *Introduction*, I, 531.

(J. RUSKA)

**AL-MASĪḤ**, der Messias. Das Wort ist im Arabischen (wo die Wurzel *m-s-ḥ* die Bedeutungen „messen“ und „streichen“ hat) Lehnwort aus dem Aramäischen, wo מִשְׁיָח als ein Titel des Erlösers

gebräuchlich war. Horovitz (*Koranische Untersuchungen*, [S. 129] zieht die Übernahme aus dem Äthiopischen (*Masīḥ*) in Erwägung. Muḥammad hat das Wort jedenfalls von den arabischen Christen übernommen. Auch bei arabischen Schriftstellern wird die Auffassung, dass das Wort Lehnwort aus dem Hebräischen oder Syrischen sei, erwähnt. Ṭabari, *Tafsīr* zu Sūra III, 40 (Bd. III, S. 169) gibt nur inner-arabische Ableitungen, entweder in der Bedeutung „gereinigt (von Sünden)“ oder „erfüllt mit Segen“. Horovitz, *a. a. O.*, weist auf das Vorkommen des Wortes in Inschriften, Eigennamen und in der alten Poesie hin.

Im Kor'ān kommt das Wort erst in den medizinischen Sūren vor und zwar *a.* ohne weiteres: Sūra IV, 170; IX, 30; *b.* mit der Hinzufügung Ibn Maryam: Sūra V, 19, 76, 79; IX, 31; *c.* mit der Hinzufügung 'Isā b. Maryam: Sūra III, 40;

IV, 156. Aus keiner dieser Stellen geht hervor, was Muḥammad unter dem Wort verstand. Auf Grund der Stelle Sūra III, 40: „O Maryam, siehe Allāh verheisst dir ein Wort von Ihm, dessen Name ist al-Masīḥ 'Isā b. Maryam“ könnte man vermuten, dass al-Masīḥ hier als Eigennamen aufgefasst sei. Dem widerspricht jedoch die Tatsache, dass der Artikel bei nicht-arabischen Eigennamen im Kor'ān nicht vorkommt.

Im kanonischen Ḥadīth kommt al-Masīḥ hauptsächlich in drei Zusammenhängen vor: *a.* im Traum Muḥammeds, in dem er erzählt, wie er bei der Ka'ba einen sehr schönen, braunfarbigen Mann mit schönen, wassertriefenden Locken sah, der auf zwei Männern gestützt einherging; auf seine Frage, wer das sei, wurde ihm erwidert: al-Masīḥ b. Maryam (Bukhārī, *Libās*, B. 68; *Ta'bir*, B. 11; Muslim, *Imān*, Trad. 302); *b.* in den Beschreibungen der Wiederkunft 'Isā's [s. d.]; *c.* beim letzten Gericht wird zu den Christen gesagt werden: Was habt ihr verehrt? Sie werden antworten: Wir haben al-Masīḥ, den Sohn Gottes, verehrt. Dafür werden sie dann in die Hölle taumeln (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra IV, B. 8; *Tawḥīd*, B. 24; Muslim, *Imān*, Trad. 302).

Weiter kommt im Ḥadīth öfter al-Masīḥ al-Kaḍḍhāb und al-Masīḥ al-Daḍḍjāl vor. S. den Art. AL-DADḌJĀL.

*Litteratur*: im Art. selbst.

(A. J. WENSINCK)

**MASKAT**, 1. Hafenstadt am Golfe von 'Omān, an der Ostküste Arabiens in 23° 37' 26" n.Br. und 56° 15' 26" ö.L. Maskat ist der einzige Hafen zwischen 'Aden und dem Persischen Golf, wo grössere Schiffe anlegen können und ausser 'Aden und Džidda der beste Hafen der Halbinsel. Der Hafen hat durch seine den Eingang zum Persischen Meerbusen beherrschende Lage hervorragende Bedeutung. Er liegt am Ende einer etwa 900 Doppelschritte langen und 400 Doppelschritte breiten hufeisenförmigen Bucht, die durch vielfarbige vulkanische vegetationslose Felsen eingefasst und windgeschützt ist. Hinter der weissen Stadt erhebt sich eine Reihe ausgedehnter Bergketten, deren höchste Erhebung, der Džebel Akḥḍar, 9000 Fuss erreicht und im Winter gelegentlich Schnee trägt. Hier gedeiht an den Hängen sogar Wein, den die Portugiesen unter dem Namen Muscatel ausgeführt haben sollen. Der Hafen ist sehr rührig, mitten am Strande erhebt sich das Schloss des Sultans, am Südende der Stadt das Regierungsgebäude des britischen politischen Agenten, zu beiden Seiten wird die Stadt von zwei alten portugiesischen Forts, Marānī und Džallālī, flankiert; die Kapelle in dem einen trägt das Datum 1588. Der Bazar besteht aus niedrigen Gebäuden und ist nicht bedeutend, die Moscheen fallen durch das Fehlen des üblichen hohen Minarets auf.

Die klimatischen Verhältnisse müssen als wenig günstig bezeichnet werden. Maskat gilt neben al-Hodeida und Džidda als eine der heissesten Städte der Welt. Das Temperaturmaximum betrug 1912 45½° C., das Minimum 17½° C., die Regenmenge schwankt zwischen 75 und 150 mm. Die hohen Temperaturen sind hauptsächlich durch die heissen Winde bedingt, die zu gewissen Zeiten in den Sommermonaten gewöhnlich nur für einige Stunden des Nachts aus der arabischen Wüste und von den felsigen Hügeln herabwehen, vom November bis Mitte März ist die Witterung aber durchaus angenehm. Vor Malaria und Fieber ist freilich Vorsicht geboten.



Maskat hat im vorderasiatischen Handel eine erhebliche Bedeutung als Umschlagplatz. Der Handel mit Indien, Persien, Ostafrika, Mauritius wird durch regelmässige Verbindungen gefördert. In Maskat legen die Schiffe einer ganzen Anzahl von Reedereien und Seefahrtsgesellschaften an, so der British India Steam Navigation Comp. auf dem Wege von London nach Indien, der Bucknall Steamship Co. und der Strickline auf dem Wege nach Basra, der West Hartlepool Steam Navigation Co. auf der Route 'Aden-Basra, der Hamburg-Amerika Linie monatlich auf dem Wege zu den Häfen des Persischen Golfs, der Arab Steamers Ltd. auf der Route Bombay-Basra, der Compagnie Russe de Navigation à Vapeur et de Commerce. Im Jahre 1912/13 legten hier im ganzen 98 Dampfer mit 127 885 Tonnen sowie 63 Segler mit insgesamt 5 021 Tonnen an, aus dem Hafen gingen 86 Dampfer mit 90 803 Tonnen und 30 Segler mit 2 379 Tonnen; in erster Linie waren britische Schiffe (86,73%) beteiligt. Maskat hat regelmässige Postverbindung mit der übrigen Welt, die England eingerichtet hat, sowie Kabelverbindung, die die indische Regierung nach Dschask hergestellt hat. Die Bevölkerung, die bei starker Bewegung etwa 10 000 Seelen umfasst, besteht in der Hauptsache aus Arabern, doch sind auch Perser, Hindus, indische Muhammedaner, Beludschien sowie wenige Europäer hier ansässig, hauptsächlich als Geschäftsleute.

Maskat war früher Zentrum einer blühenden Baumwoll- und Seidenindustrie, die aber in den letzten Jahren durch die indische und amerikanische Konkurrenz nahezu vernichtet wurde. Berühmt sind die Gold- und Silberarbeiten, vor allem reichverzierte Schwerter und Dolche, die von Indern hergestellt werden. Die Einfuhr nach Maskat erreichte 1912/13 einen Wert von £ 463 551, die Ausfuhr £ 301 477. Erstere umfasste in der Hauptsache Waffen und Munition, Cerealien, Farben, edle Metalle, Perlen, Lebensmittel, Textilien, Tabak, Baumaterial, Email-, Glas- und Porzellanwaren, Eisenwaren, Parfümerien und Seifen, letztere Kamele, Pferde und Esel, Waffen, Cerealien, getrocknete und gesalzene Fische, Datteln, Limonen und Granatapfel, Wars und Drachenblut, Perlen, geschmolzene Butter (Ghi), Muscheln, Perlmutter und Schildpatt, Textilien, Häute und Leder. Am Import war an erster Stelle Indien, dann Belgien, England und 'Aden beteiligt, der Export ging vor allem nach Indien, der arabischen Küste, England, Persien, Amerika und Zanzibar.

Nach der Lokaltradition wäre Maskat schon in früher Zeit durch himyarische Kolonisten begründet worden. A. Sprenger hat Maskat mit dem *κροπτός λιμὴν* bei Ptolemaios, VI, 7, 12 identifiziert. Da der Hafen vom Norden her nur einen engen Eingang hat und von Osten von felsigen Höhen eingeschlossen ist, kann er tatsächlich leicht von den Schiffen übersehen werden, und so wäre der Name „der verborgene“ immerhin am Platze. Al-Mukaddasi (BGA, III, 93 f.), der den Hafen al-Maskat nennt, gibt an, er sei der erste Platz, den die yemenischen Schiffe anlaufen, ein schöner Ort, auch reich an Früchten. Ibn al-Fakih al-Hamadani (BGA, V, 11) sagt von Maskat, es sei der Endpunkt 'Omāns, von Sirāf ungefähr 200 Parasangen entfernt, Ausgangspunkt für die Schiffe nach Indien und weiter nach dem eine Monatsreise entfernten Kūlūmalī. Die Schiffe nehmen hier Wasser und dafür zahlen die chinesischen Schiffe

1 000 Dirham, die anderen 10—20 Dināre. Idrisi erwähnt Maskat nur kurz als stark bevölkerte Stadt; ausführlicher ist Ibn al-Mudjāwir (bei A. Sprenger, *Post- und Reiserouten*, S. 145 f.), der die Nachricht bringt, Maskat habe ursprünglich Maskat geheissen — so auch Niebuhr, S. 296 — und sei ein bedeutender Stapelplatz zwischen Afrika und der Ostküste des Persischen Golfs, von wo die Waren nach Sidjistan, Khurāsān, Transoxanien, Ghawr und Zāwalistān verfrachtet würden. Zu Anfang des XVI. Jahrhunderts n. Chr. rückt Maskat, das bisher mit 'Omān dessen wechselvolle Schicksale geteilt hatte, in den Interessenkreis der europäischen Seemächte. 1506 erscheint Albuquerque vor der Hafenstadt und fordert Unterwerfung unter die portugiesische Flagge. Zunächst scheint die Bevölkerung willig und friedlich gesinnt, als aber diese Haltung sich ändert, entschliesst sich der portugiesische Admiral, die Stadt anzugreifen und zu zerstören. Vierzig grosse und kleine Schiffe sowie viele Fischerbarken und das Arsenal des Imāms wurden vernichtet, die Moschee niedergeworfen, die Stadt verbrannt. Die Portugiesen befestigten den Platz und errichteten 1527 zwei Forts, Marānī und Djallālī, mit Faktoreien; die gegenwärtig erhaltenen Gebäude dieses Namens sind aber erst nach der Vereinigung Portugals mit Spanien 1580 auf direkten Befehl aus Madrid erbaut. Die Portugiesen hatten hier keinen leichten Stand. Oft gab es Attacken der umliegenden Stämme und dazu noch Angriffe der Türken; 1526 wurde eine Revolte in Maskat durch Lopo Vaz, den Gouverneur von Indien, unterdrückt. Im Jahre 1550 erschien eine türkische Flotte unter Pir Bey vor Maskat, griff die Stadt an und erstürmte sie nach achtzehntägiger Beschiessung. Der portugiesische Kommandant und 60 Mann wurden gefangen auf die türkischen Galeeren geschleppt; aber 1553 gelang es den Portugiesen, die türkische Flotte zu vernichten und ihre Herrschaft im Persischen Golf wieder zu festigen. Maskat wurde nun auch stark als Seefeste ausgebaut. Aber seit 1631 geht es mit dem Ansehen der Portugiesen rasch bergab. Ende 1649 wird Maskat von einer Armee des Imāms von 'Omān angegriffen und muss sich am 23. Januar 1650 ergeben, da der Einsatz zu spät eintrifft. Die Stadt verlor nun viel von ihrer einstigen Bedeutung, wenn auch unter holländischem Einfluss der Anteil am Handel noch immer erheblich ist. Gegen Ende des XVII. Jahrhunderts erwirbt sie sich einen zweifelhaften Ruf durch die Seeräuber ihrer Flotten, 1737 wird sie von den Persern erobert, die durch den Begründer der noch jetzt in Maskat herrschenden Dynastie, Ahmed b. Sa'ūd, vertrieben werden, der 1741 zum Imām erwählt wurde. Seit 1793 ist Maskat Hauptstadt des Sultanats 'Omān. Seit 1797 macht sich in Maskat französischer Einfluss geltend; die Stadt spielte in dem ganz gross angelegten Plane des Vernichtungskampfes Napoleon Bonapartes gegen England als Ausfallstor gegen Indien eine bedeutende Rolle. So darf es nicht Wunder nehmen, wenn auch England dem Platze bald erhöhte Aufmerksamkeit widmete. Schon im Januar 1800 wurde Capt. John Malcolm von der indischen Regierung nach Maskat gesandt, der mit dem Sultan einen Vertrag schloss, durch den ein früheres Abkommen vom Jahre 1798 mit der East India Company bestätigt und Maskat als Residenz eines Agenten der Compagnie bestimmt wird. Im Jahre 1807 und 1808 schloss Frankreich Verträge mit dem Sultan und

entsandte auch einen Konsularagenten nach Maskat. Die Stadt blühte unter diesem Sultan, Saiyid b. Saiyid, auf und wurde Handelszentrum für den Persischen Golf. Nachdem Maskat sich mit Englands Hilfe 1809 eines Angriffs der Wahhābiten glücklich erwehrt hatte, wird es diesen doch 1833 tributpflichtig. Das Sinken der Bedeutung des Hafens war vor allem durch den Ersatz der Segelschiffe durch die Dampfschiffahrt bedingt. Palgrave beschreibt Maskat 1863 noch als bedeutenden Hafen von 40 000 Einwohnern, schon Bent (1895) schätzte sie nur mehr auf 20 000 und gegenwärtig dürfte sie etwa 10 000 Seelen zählen. Immerhin hat 1833 der Sultan einen Handelsvertrag mit Amerika abschliessen können, dem 1839 ein ähnliches Abkommen mit England folgte; 1844 kam ein Handelsvertrag zwischen Maskat und Frankreich zustande, in dem Frankreich das Meistbegünstigungsrecht und französischen Untertanen volle Handelsfreiheit in Maskat zugestanden wurde. Die Unabhängigkeit Maskats, die auch in der englisch-französischen Deklaration vom Jahre 1862 zum Ausdruck kam, war aber kaum mehr als nominell; denn England, das schon mehrfach als Protektor des Sultanats aufgetreten war, hatte den Herrscher durch seinen politischen Agenten ziemlich fest in der Hand. Im Zusammenhang mit dem Sklavenhandel, den England zu unterbinden trachtete, war der Sultan von Maskat verschiedene Bindungen mit England eingegangen und hatte 1854 sogar die Khūryān-Mūryān Inseln an England abgetreten, die Frankreich sich zu erwerben bemühte. Als Sultan Saiyid Sa'id 1856 starb, kam es zu einer Teilung des Reiches unter seine beiden Söhne Thuwaini und Madjid, von denen ersterer Maskat erhielt, während letzterer mit dem schon seit dem Ende des XVII. Jahrhunderts zu Maskat gehörigen Zanzibar zufriedengestellt wurde. Auch dieser Teilungsvertrag war unter Englands Vermittlung — durch den Vizekönig von Indien Lord Canning — zustandegekommen. Im Jahre 1861 wurde dann Zanzibar als unabhängig erklärt, hatte aber jährlich einen Tribut an Maskat zu zahlen, den England 1873 als Kompensation für verschiedene Zugeständnisse des Sultans von Maskat bezüglich der Unterdrückung des Sklavenhandels so lange zu zahlen sich verpflichtete, als der Sultan seine eingegangenen Verpflichtungen erfülle und seine Freundschaft England gegenüber bezeuge. Dies Entgegenkommen gegenüber der britischen Regierung kam auch in einer Telegraphenkonvention vom Jahre 1864 zum Ausdruck. Im Jahre 1891 schloss dann Sultan Fa'isal einen Freundschafts-, Handels- und Schiffahrtsvertrag mit England, in dem sich der Sultan für sich und seine Nachfolger verpflichtete, kein Land abzutreten, zu verkaufen oder zu verpachten ausser an England. Gegen diese Bestimmung setzte zunächst französische Opposition ein, und 1894 gelang es Frankreich, gegen diesen Vertrag eine Kohlenstation 5 Meilen südöstl. von Maskat zu erwerben. England erhob Einspruch und berief sich auf den Vertrag mit dem Sultan, obwohl sich Frankreich in seinem Verträge vom 17. November 1844 das Recht gesichert hatte, Grundbesitz zu erwerben. Diplomatische Verhandlungen führten schliesslich zu einem Ausgleich, nach dem Frankreich auf die Kohlenstation im Golf von 'Omān verzichtete und dafür die Hälfte der Kohlenschuppen von Mukallā geliehen erhielt. Da Frankreich diesen Kohlenplatz 1916 wieder an die englische Regierung lieh, ist

der erwähnte Konflikt durchaus zu Englands Gunsten erledigt. Ähnlich verlief auch ein zweiter Streitfall, der zeitweise zu ernstlichen diplomatischen Verwicklungen führte. Der französische Konsul von Maskat und Zanzibar hatte einer Reihe von 'omānischen Schiffen französische Schiffspapiere und Flagge ausgehändigt. Die Kapitäne, die sich vielfach am Sklaven- und Waffenschmuggel beteiligten, widersetzten sich unter Berufung auf ihren Charakter als französische Untertanen der Revision ihrer Schiffe und entzogen sich der Jurisdiktion ihres Landesherrn, des Sultans von Maskat, und als dieser eingriff, fanden sie Schutz bei Frankreich. Die ganze Angelegenheit spitzte sich schliesslich derart zu, dass 1903 die Gefahr eines bewaffneten Konfliktes zwischen England und Frankreich zu drohen schien; doch wurde 1905 die Frage dem Haager Schiedsgerichtshofe unterbreitet, der dahin entschied, dass nur jenen Seglern, die vor dem 2. Januar 1892 die französische Flagge erhalten hatten, das Recht, sie zu führen, erneuert wurde, und später ausgestellte Lizenzen als ungültig aufgehoben wurden, sofern es sich nicht um französische Protégés aus der Zeit vor 1863 handelte. Da 1917 nur mehr 12 'omānische Segler die französische Flagge führten, dürfte dieses Vorrecht Frankreichs *via facti* bald zu Ende sein. Begreiflicherweise musste der rege Waffenschmuggel, der von Maskat aus nicht nur nach Persien und Afghānistān sondern auch ins Innere Arabiens betrieben wurde, England stark beunruhigen. Der blühende Waffenhandel wurde nun 1912 dadurch unterbunden, dass in Maskat ein von der Regierung kontrolliertes Waffenverkaufshaus und -lager eingerichtet wurde, das allein Waffen in Verkehr setzen durfte. Zwar ist das Schmuggelgeschäft nun nach Birk, Shab'ain und Ru'ais abgewandert, aber welche gewaltige Einbusse der Waffenimport in Maskat erlitt, zeigt am besten die Statistik vom Jahre 1912/13, nach der im ersten Halbjahre noch 147,391 lib. Waffen eingeführt wurden, während die letzten 5 Monate nur mehr 36,667 lib. an importierten Waffen aufweisen. Im Jahre 1913 hat der neue Regent Sultan Taimūr, der am 4. Oktober seinem Vater folgte und am 15. November 1913 von England und Frankreich anerkannt wurde, ernstlichen Widerstand von seiten der Stämme aus dem Süden 'Omān's gefunden, die sich unter einem erwählten Imām als unabhängig erklärten. Nur Englands Waffenmacht hält diese Rebellen von Maskat zurück und sichert so die Existenz der Dynastie, die schon lange nur mehr dem Namen nach herrscht.

2. Maskat al-Raml, Örtlichkeit auf dem Wege von al-Bašra nach al-Nibādj.

3. Marktflecken am Schwarzen Meere (Baḥr al-Khazar), angeblich von Khusrāw Anūshirwān gegründet.

*Litteratur:* Zu 1. Ibn Hawḳal, *BGA*, II, 7; al-Muḳaddasī, *BGA*, III, 93; Ibn al-Fakīh al-Hamadḥānī, *BGA*, V, 11; Yāḳūt, *Mūdjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 529; *Marāsid al-Iḥṭilā'*, ed. T. G. J. Juynboll, III, 98; al-Idrisī, *Kitāb Nuzḥat al-Mushtāk*, Übers. v. A. Jaubert, I (Paris 1836), S. 152; Ibn Baṭṭūṭa, *Rihla*, ed. C. Defrémery und B. R. Sanguinetti, IV (Paris 1914), S. 310 f.; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 296 f.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin 1846), S. 509—18; A. Sprenger, *Post- und Reiserouten des Orients* (Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes, III/3, Leipzig 1864), S. 145 f.;



ders., *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 106; Th. Bent, *Southern Arabia* (London 1900), S. 46 ff.; *Muscat. Report for the year 1912-13 on the Trade of Muscat. Fil. at the Foreign Office and the Board of Trade* (London 1913), S. 3-33 (N<sup>o</sup>. 5198 *Annual Series, Diplomatic and Consular Reports*); F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England* (Hamburgische Forschungen, I, Braunschweig 1916), S. 159-95, 45\*-47\*, 51\*-65\*; *Arabia* (*Handbooks prepared under the direction of the historical section of the foreign office*, N<sup>o</sup>. 61, London 1920), S. 5, 7 f., 12, 53 f., 62-4, 72, 85 f., 88, 91; *Persian Gulf* (*ebenda*, N<sup>o</sup>. 76, London 1920), S. 27, 32; Sir Arnold T. Wilson, *The Persian Gulf, an Historical Sketch from the Earliest Times to the Beginning of the Twentieth Century* (Oxford 1928), S. 13-5, 113-15, 125 f., 153-56, 173, 176, 188 f., 194, 198, 204, 215, 232, 237, 239-43, hier Abb. neben S. 150

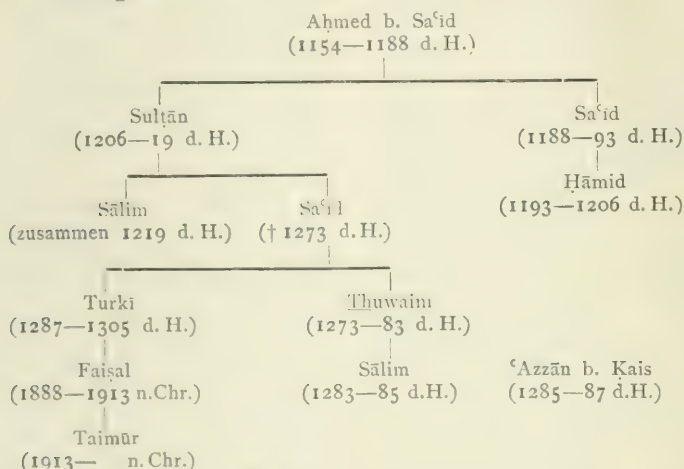
Muscat im Jahre 1670, neben S. 230 Bild des heutigen Hafens; E. de Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*, I (Hannover 1927), S. 129; C. J. Eccles, *The Sultanate of Muscat and Oman* im *Journ. of the Central Asian Society*, Jan. 1927, S. 14-42; v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Pers. Golf*, II, 323 ff.; R. Said-Ruete, *Said bin Sultan (1791-1856) ruler of Oman and Zanzibar*, London 1929; s. auch 'OMAN und die Litteratur zu diesem Art.

Zu 2. Yākūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 529; *Marāṣid al-Iṭṭilā'*, ed. T. G. J. Juynboll, III, 98.

Zu 3. al-Iṣṭakhri, *B G A*, I, 186 f.; Ibn al-Fakīh al-Hamadī, *B G A*, V, 288, 293, 298; Ibn Khordādhbeh, *B G A*, VI, 124; Kudāma, *B G A*, VI, 259; Yākūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, I, 221, 438, 501; IV, 529; *Marāṣid al-Iṭṭilā'*, ed. T. G. J. Juynboll, III, 98.

(A. GROHMANN)

#### Genealogische Übersicht über die Imāme von Maskat



**MASLAMA** b. 'ABD AL-MALIK ABU SA'ID, omaiyadischer Prinz. Maslama wurde in demselben Jahre geboren, als 'Abd Allāh b. al-Zubair die Omayyaden aus Medina vertrieb. Seine Mutter war eine Sklavin, weshalb er von der Thronfolge ausgeschlossen blieb; um so mehr zeichnete er sich aber im Kampfe gegen die Byzantiner aus. Nach dem Regierungsantritt seines Bruders al-Walid I. (Shawwāl 86 = Oktober 705) übernahm er die Kriegführung in Kleinasien statt Muhammed b. Marwān [s. d.], und im Jahre 91 (709-10) folgte er diesem auch als Statthalter von Mesopotamien nach. Neben Maslama erscheint auch al-'Abbās [s. d.], ein Sohn des Khalifen al-Walid, als einer der Hauptführer der Araber. Diese rückten hauptsächlich auf zwei Wegen heran; während Maslama gewöhnlich durch Kappadozien, Pontus und Galatien vordrang, blieb der südliche Kriegsschauplatz, in Cilicien, meistens al-'Abbās vorbehalten, wenn auch die beiden Feldherren mitunter zusammen operierten. Die wichtigsten Erfolge der Araber unter der Regierung al-Walid's waren die im Jahre 88 (707) oder 89 (708) erfolgte Eroberung von Ṭuwāna durch Maslama und al-'Abbās nach einer langen Belagerung, die sich über den ganzen Winter erstreckt hatte, die Einnahme von Amasia in Pontus durch Maslama im

Jahre 93 (712) und die Bewältigung von Antiochia Caesarea in Pisidien durch al-'Abbās im folgenden Jahre. Im Jahre 95 (713-14) wurde — vermutlich unter dem Oberbefehl Maslama's — eine Expedition gegen Galatien unternommen, als deren Leiter bald Maslama, bald al-'Abbās angegeben wird. Im Dju-mādā II. des folgenden Jahres (Februar 715) starb al-Walid, und es folgte ihm sein Bruder Sulaimān, der den Krieg energisch fortsetzte. Maslama und der Befehlshaber der Flotte, 'Omar b. Hubaira, brachen vor oder nach dem Jahreswechsel 96/97 (September 715) auf und überwinterten in Kleinasien. Im folgenden Sommer eroberte Maslama Pergamus und Sardes. Im Jahre 98 (716/17) wurde Konstantinopel belagert. Schon im Dhu 'l-Iḥdjdja 97 (15. August 716) erschien Maslama vor der Stadt, und im Muḥarram 98 (1. September) langte auch die Flotte an. Die Belagerung dauerte etwa ein Jahr, und obgleich die Araber im Frühling Verstärkungen erhielten, mussten sie zu Anfang des Jahres 99, welches am 14. August 717 begann, unverrichteter Sache zurückkehren. Etwa um dieselbe Zeit starb Sulaimān. Im Jahre 100 (718/19) wurde die Statthalterschaft von Mesopotamien, die Maslama mehrere Jahre verwaltet hatte, von dem neuen Khalifen, 'Omar II., dem oben genannten Ibn Hubaira anvertraut. Nach der

Thronbesteigung Yazid's II. empörte sich der Statthalter vom 'Irāk, Yazid b. al-Muhallab, weshalb Maslama und al-'Abbās b. al-Walid gegen ihn geschickt wurden. Am 14. Šafar 102 (24. August 720) brachten sie den Rebellen eine vernichtende Niederlage bei al-'Akr unweit des alten Babel bei, und Yazid selbst blieb in der Schlacht. Zum Lohn erhielt Maslama den 'Irāk und Khorāsān, wurde aber schon in demselben Jahre abgesetzt und kehrte nach Syrien zurück. Unter der Regierung Hishām's eroberte er Caesarea in Kappadozien im Sommer 107/8 (726). Ausserdem kämpfte er auch gegen die Türken und Khazaren, und im Jahre 113 (731/32) drang er bis nach Derbend vor, das von ihm befestigt wurde. Im folgenden Jahre kehrte er von dieser Expedition zurück. Maslama starb in Syrien; die Angaben über sein Todesjahr schwanken zwischen den Jahren 120 (737/38) und 123 (740/41).

*Litteratur:* al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 148 ff.; *Anonyme arabische Chronik*, ed. Ahlwardt, siehe Index; al-Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 336 ff.; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, S. 135, 287 f., 305, 323, 342, 478; Tabari, siehe Index; Mas'ūdī, *Murūdj*, ed. Paris, II, 44, 317 ff.; V, 370, 447 ff.; VI, 106, 119; IX, 60, 62; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*, s. v.; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, IV, 412 ff.; V, 17—134, 170; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, I, 509 ff., 565 ff., 600 ff., 634 ff.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (3. Ausg.), S. 379 ff.; Brooks, *The Arabs in Asia Minor (641—750)*, in *The Journal of Hellenic Studies*, XVIII, 182 ff.; ders., *The Campaign of 716—18, from Arabic Sources*, *ibid.* XIX, 19 ff.; Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Römern, in Nachrichten der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen*, 1901, S. 436 ff.; ders., *Das arabische Reich*, S. 197 ff.; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 105, 137 f. (K. V. ZETTERSTEEN)

**MAŠMŪDA** (auch der gebrochene Plural *Mašmūdā* kommt vor), eine der hauptsächlichsten ethnischen Familien der Berber, die den Zweig der Barānis bildet.

Wenn man die mašmūdischen Elemente, die al-Bakrī für die Umgebung von Bone angibt, bei Seite läßt, so scheinen die nachislāmischen Mašmūdā ausschliesslich den äussersten Westen des Maghrib bewohnt zu haben, und so weit man in der Geschichte von Inner-Marokko zurückblickt, sieht man sie mit den Šanhādja, anderen berberischen Barānis, den Kern der Berber-Bevölkerung dieses Landes bilden. In Wirklichkeit bevölkerten seit der arabischen Eroberung des VII. Jahrh. bis zur Ansiedlung der Hilālīer durch den Almohaden-Sultān Ya'qūb al-Manšūr im Jahre 1190 die Mašmūdā die weiten Hochebenen und Gebirge, die sich westlich einer Linie N.O.-S.W. über Bādīs, Miknāsa (Meknās) und Dimnāt vom Mittelländischen Meer bis zum Anti-Atlas erstrecken. Die einzigen von ihnen nicht eingenommenen Teile dieses Gebietes waren drei kleine Šanhādja-Enklaven: die Šanhādja in Tanger, im Wargha-Tal und in Azemmūr. Im Norden und Westen war das Gebiet der Mašmūdā durch das Mittelländische Meer und den Atlantischen Ozean, im Osten und Süden durch das von den Šanhādja eingenommene Gebiet begrenzt. Im Norden waren dies die Šanhādja der Gegend um Tāzā und die des Wargha, im Zentrum die Zanāga oder Šanhādja des Mitt-

leren Atlas, denen man die Zanāta von Fāzāz hinzufügen muss, im Süden die Haskūra, die Lamta und die Gazūla.

Der Existenz dieses Mašmūdā-Blocks, der sich ununterbrochen vom Sūs bis zum Mittelländischen Meer erstreckt, verdankte das gesamte westliche Marokko ehemals den Namen Sūs, eine Bezeichnung, die besonders von Ya'qūt (vgl. *Mu'djam*, s. v. *Sūs*) bezeugt wird, der ein nahes Sūs (Hauptstadt Tanger) und ein entferntes Sūs (Hauptstadt Tārkala?) unterscheidet, die eine zweimonatige Reise voneinander entfernt liegen. Ebenfalls muss man an diese ethnische Einheit die Legenden anknüpfen, nach denen die ganze Nordwestecke Marokkos ehemals von „Leuten des Sūs“ (*Ahl Sūs*) bewohnt gewesen sei.

Vor der Ansiedlung der Hilālīer teilte sich die Mašmūdā-Bevölkerung in drei Gruppen:

1. im Norden, vom Mittelmeer bis zum Sabū und zum Wargha, die Ġhumāra;
2. im Zentrum, vom Sabū bis zum Wādī Umm Rabi', die Baraghwāta [s. BERGHAWATA];
3. im Süden, vom Wādī Umm Rabi' bis zum Anti-Atlas, die eigentlichen Mašmūdā.

Wie die meisten Barānis, die dadurch im Gegensatz zu den nomadisierenden Butr standen, waren die Mašmūdā alle sesshaft; denn wenn Ibn Khaldūn an einer Stelle zwei Nomadenstämme, die Lakhs und die Zaggan, als Teile der Mašmūdā-Konföderation der Hāha angibt, so weist er anderswo darauf hin, dass dies Lamta-Stämme sind, d. h. nomadisierende Šanhādja, die sich schliesslich mit den Dhawū Ḥassān, arabischen Ma'kil-Nomaden des Sūs, vermischt haben. An anderer Stelle spricht Ibn Khaldūn eindringlich von Festungen und befestigten Dörfern (*Ma'akil wa-Huṣūn*) der Mašmūdā, welche die Daran-Berge oder den Hohen Atlas bewohnten. Andere arabische Historiker und Geographen geben zahlreiche Flecken (*Qarya*) in den Ebenen an, die die Dakkāla und Baraghwāta (Hirten und Ackerbauern) bewohnten; aber sie wurden allmählich ausgerottet im Verlauf der kriegerischen Operationen, die sich ununterbrochen in ihren Ländern seit Errichtung der Zanāta-Fürstentümer Šalla, Tādla und Aghmāt abwickelten, so durch die Eroberung der Almoraviden und Almohaden, durch die wiederholten Feldzüge gegen die häretischen Baraghwāta, durch die hilālische Besetzung, durch die Kämpfe zwischen den Almohaden und Mariniden, durch die Rivalitäten zwischen den Mariniden-Reichen in Fās und Marrākush, und endlich durch die Kriege der Portugiesen. Die im Zentrum wohnenden Mašmūdā wurden als Häretiker ausgerottet, ihres Besitzes beraubt und zurückgetrieben durch arabische Nomaden oder durch einrückende Zanāta, sie wurden durch die Wattāsiden-Sultāne, die ungern ihre Feindseligkeiten gegen die Portugiesen sahen, weitweg (Gegend um Fās) geführt und verschwanden schliesslich aus ihren angestammten Gebieten: Azghār, Tāmasnā und dem Lande der Dukkāla; sie wurden durch Nomaden ersetzt, durch hilālische Araber (im Norden, im Habt und im Azghār durch die Riyāh; im Süden durch die Džusham: Sufyān, Khult, Banū Djābir) und Berber (Zanāta, Hawwāra); im XVI. Jahrh. brachte das Auftreten der sa'dischen Dynastie die Verpflanzung arabischer Ma'kil-Stämme in die gleiche Gegend, so die 'Abda, Aḥmar, Raḥmina, Barābish, Wadāya, Awlād Dulaim, Zu'air u. a.

Vom XVI. Jahrh. an behaupteten sich die Maš-



mūda infolge der Besetzung ihrer zentralen Ebenen durch die hilālischen und später ma'kilischen Araber nur noch in den Gebirgsgegenden, im äussersten Norden und Süden ihres ehemaligen Gebietes.

Die Mašmūda des Nordens (oder: *Mašmūdāt al-Sāhil* „Mašmūda an der Küste“ im *Bayān*) waren hauptsächlich durch die Ghumāra-Gruppe vertreten. Daneben aber findet man zwei kleine Gruppen derselben ethnischen Herkunft:

a. Die Mašmūda der Meerenge zwischen dem Ghumāra-Gebiet bei Ceuta und dem Ṣanhādja-Gebiet bei Tanger. Diese haben dem befestigten Hafen Kašr Mašmūda ihren Namen gegeben (auch Kašr al-Madžāz genannt, heute al-Kašr al-Ṣaḡīr). An dieser Stelle sind sie seit dem X. Jahrh. bezeugt; denn bei ihnen wurde im Kampfe gegen sie Ḥā-Mīm, der Prophet der Ghumāra, getötet; al-Bakrī (XI. Jahrh.) kennt sie an dem gleichen Wohnsitz, der dem Wohnsitz der heutigen Andjra entspricht.

b. Al-Bakrī erwähnt eine andere Mašmūda-Gruppe (Aṣṣāda-Stamm), im Gebiet zwischen al-Kašr al-Kabir und Wāzzān; ein kleiner Stamm der Mašmūda findet sich heute noch zwischen diesen beiden Städten.

Die Mašmūda des Südens im Gebiet zwischen dem Wādi Umm Rabi' und dem Anti-Atlas teilen sich wieder in zwei Gruppen: in die der Ebene und die des Gebirges.

a. Die südlichen Mašmūda der Ebene lebten im Norden des Hohen Atlas. Die Hauptstämme waren die Dukkala, die Banū Maḡīr (in der Umgebung von Safi), die Hazmīra, die Raḡraḡa und die Ḥāḥa (im Süden des unteren Tānsīft-Laufes). Die Hauptstadt der Gegend war Safi (ar. *Asfi*); denn die Stadt Azemmūr und das *Ribāṭ* Tiṭ lagen in der Enklave der Ṣanhādja; ausser dem Hafen Safi muss noch der Hafen Kūz (das *Agoz* der Portugiesen), an der Mündung des Tānsīft, der als Umschlagplatz für Aghmāt diente und ein *Ribāṭ* besass, sowie Amagdūl (das *Mogador* der Portugiesen), der Umschlagplatz der Sūs-Gegend, erwähnt werden. Ausser diesen drei Mittelpunkten existierte, wie in Tāmasnā, noch eine grosse Anzahl befestigter Flecken (*Karya*), von denen viele bis ins XVI. Jahrh. bestanden. Die portugiesischen Chronisten, Leo Africanus und Marmol haben uns viele Namen dieser Ortschaften bewahrt, die heute nicht mehr bestehen und an die selbst die Erinnerung verschwunden ist; die örtlichen hagiographischen Sammlungen und besonders das *Kitāb al-Tašawwuf* von al-Tādili (XIII. Jahrh.) bringen wertvolle Angaben darüber. Heute ist das ganze Land nördlich des Atlas arabisiert; und wenn dort die ehemaligen Berberelemente vielleicht nicht vollständig verschwunden sind, so sind sie wenigstens von arabischer Bevölkerung überlagert, deren Mehrzahl ma'kilischer Herkunft zu sein scheint. Nur die Ḥāḥa zwischen Mogador und Agadir sind fast unberührt geblieben und haben die Berbersprache beibehalten.

b. Die südlichen Mašmūda des Gebirges nahmen den Hohen Atlas ein (*Djabal Daran*), das Sirwā-Massiv (chemals Sirwān) und den Anti-Atlas oder das Gebirge der Nagisa (berb.: In Gist).

Im Hohen Atlas dehnten sich die Mašmūda gegen Osten bis zum oberen Lauf des Tānsīft (Pass Tizi-n-Telwet) aus. Von Osten nach Westen waren die Hauptgruppen folgende: die Galāwa;

die Hailāna (oder Ailāna), die Warika und die Hazradja, Nachbarn von Aghmāt; die Aṣṣādan mit den Mašfiwa; die Maḡhūs und die Dughāgha oder Banū Daḡhūgh; die Hintāta mit den Ghai-ghāya; die Bewohner von Tin-Mallal am oberen Lauf des Naffis; die Ṣauda oder Zauda im unteren Tal des Asif al-Māl; die Gadmiwa und endlich im Westen die Ganfisa, deren Hauptstamm die Saksāwa oder Saksiwa waren.

Das Sirwā-Gebirge und das obere Tal des Wādi Sūs waren von den Banū Wāwazgit und den Saktāna bewohnt. Der nordöstliche Teil des Anti-Atlas war von den Hargha eingenommen.

Endlich, mehr im Süden, hatte der eigentliche Sūs eine Bevölkerung heterogener Elemente mašmūdischer Herkunft (al-Idrisi: *akhlāt min al-Barbar al-Mašāmida*). Bei der Beschreibung der Strasse, die von Tārūdānt nach Aghmāt führt, nennt al-Idrisi zwischen Tārūdānt und dem Hargha-Land vier Stämme, deren Namen durch die Kopisten verunstaltet und leider nicht zu identifizieren sind.

Neben diesen eigentlich mašmūdischen Bergbewohnern sind noch die Haskūra (oder: Hasākira) zu erwähnen. Dies waren Bergbewohner ṣanhādji-scher Herkunft, Brüder der Lamṭa und der Gazūla, die im Süden des Hohen Atlas und des Anti-Atlas nomadisierten. Die Haskūra hatten sich zwischen dem oberen Tal des Tānsīft und dem Wādi al-'Abīd niedergelassen, an den beiden Abhängen des Gebirgsmassivs, das den Hohen Atlas, die Wohnstätte der Mašmūda, und den Mittleren Atlas, die Wohnstätte der Zanāḡa (= Ṣanhādja) des Tādīlā, verbindet; ihre Hauptstämme waren die Zamrāwa, Muḡhrāna, Garnāna, Ghudjāma, Faṭwāka, Maṣṭāwa, Hultāna und Hantifa, die je nach ihrem Wohnsitz auf dem einen oder anderen Abhang zu den Haskūrat al-Dill (= H. des Nordens) oder den Haskūrat al-Ḳībla (= H. des Südens) gehörten. Ibn Ḳhaldūn, der die ṣanhādji-sche Abstammung der Haskūra angibt, fügt hinzu, dass man sie infolge ihres Eintretens für die Sache der Almohaden gewöhnlich zu den mašmūdischen Stämmen rechnete, dass sie aber niemals die gleichen Rechte wie diese genossen.

Geschichte. Nach 682 zog 'Uḳba b. Nāfi' gegen die Mašmūda des Atlas, denen er mehrere Schlachten geliefert haben soll; einmal wurde er sogar im Gebirge umzingelt und verdankte seine Rettung nur einer Hilfstuppe der Zanāta. Im gleichen Jahr griff er die Stadt Naffis an, die von „Rūm“ und christianisierenden Berbern bewohnt war, und nahm sie ein. Von dort begab er sich nach Igli, einer Stadt im Sūs, die er gleichfalls einnahm.

Die Legende erzählt, dass er sogar bis zum Atlantischen Ozean vordrang und sein Pferd ins Meer hieintrieb, um Gott zu bezeugen, dass er kein Land mehr zu erobern habe. Indessen hat diese erste Unterwerfung der Mašmūda den Abzug 'Uḳba's anscheinend nicht lange überdauert. Im Jahre 707 musste Mūsā b. Nuṣair Marokko wieder erobern; er bemächtigte sich selbst des Dar'fa und des Tāfilalt und sandte seinen Sohn zur Eroberung des Sūs und des Landes der Mašmūda.

Im Jahre 732 wurde 'Ubaid Allāh b. al-Ḥabbāb zum Gouverneur des Maḡhrib ernannt; er gab seinen Sohn Ismā'īl dem Gouverneur von Marokko bei und übertrug ihm besonders den Sūs.

Um 735 sandte der gleiche 'Ubaid Allāh den Enkel 'Uḳba's Ḥabīb zu einem Feldzug in den Sūs gegen die Mašmūda und die Ṣanhādja (Mas-

sūfa). Später wurde dessen Sohn 'Abd al-Rahmān al-Fihri (gest. 745) fast unabhängiger Gouverneur des Maghrib, besetzte Igli und schlug dort ein Lager auf, dessen Überbleibsel noch zur Zeit al-Bakrī's zu sehen waren. Denselben Gouverneur schrieb man die Erbauung der Brunnen zu, die die Strecke von Tāmdalt nach Awdāghast durch Wādān, quer durch das jetzige Mauretania, versorgte.

Das Land der Mašmūda verschwindet nunmehr aus der Geschichte bis zum IX. Jahrh. Die Eroberungen Idrīs' I. überschreiten im Süden Tāmasnā und Tādālā nicht. Aber 812 unternahm Idrīs II. einen Feldzug gegen die Stadt Naffis. Bei seinem Tode (828) erhielt sein Sohn 'Abd (oder 'Ubaid) Allāh bei der Teilung Aghmāt, Naffis, das Gebiet der Mašāmida und Lamṭa, sowie den Sūs; al-Bakrī hat uns die Erinnerung an verschiedene seiner Abkömmlinge bewahrt, die sich zu Naffis und bei den Banū Lamās, nicht weit von Igli, als Herren niedergelassen hatten; andere Idrisiden, Abkömmlinge von Yahyā b. Idrīs, waren zur gleichen Zeit Herren des Dar'a.

Nach dem Niedergang der Idrisiden, im X. Jahrh., wurden die Mašmūda wieder unabhängig und durch gewählte Führer oder *Inghāren* (= arab. *Shuyūkh*) regiert. Al-Bakrī lehrt uns, dass die von Aghmāt für die Dauer eines Jahres vom Volke ernannt wurden. Gegen Ende des X. Jahrh. wurden zanātische Fürstentümer in Marokko errichtet (in Fās, Shāllā und im Tādālā), und Maghrāwa liessen sich in Aghmāt nieder; aber man weiss von ihrer Geschichte nur, dass sie dort von den Almoraviden angegriffen wurden. Nachdem sie im Jahre 1057 die Unterwerfung des Sūs und der Mašmūda (Zauda, Shafshāwa, Gadmiwa, Ragrāga und Hāḥa) erreicht hatten, nahm der Almoravidenführer 'Abd Allāh b. Yā-Sin Aghmāt ein, dessen letzter Maghrāwiden-Fürst Lagūf b. 'Alī nach Tādālā floh; die berühmte Zainab, seine Frau, aus dem Stamm der Nafzāwa, wurde die Gemahlin Yūsuf b. Tāshfin's, den sie in die Feinheiten der Politik einführte.

Von 1057 an blieb Aghmāt die Hauptstadt der Almoraviden bis zum Jahre 1062; damals gründete Yūsuf b. Tāshfin Marrākush.

Im Jahre 1074 gab dieser Herrscher bei der Teilung seines Reiches unter mehrere Gouverneure seinem Sohn Tamīm die Verwaltung von Marrākush, Aghmāt, der Mašmūda und des Sūs und sogar von Tādālā und Tāmasnā.

Die Mašmūda waren anscheinend bis zur Erhebung des Mahdī b. Tūmart aus dem Stamm der Hargha (um 1121) den Almoraviden unterworfen; dieser führte, von 'Umar Inti, Shaikh der Hintāta, und 'Abd al-Mu'min unterstützt, die Gründung der Almohaden-Dynastie herbei. Die Geschichte der Mašmūda fällt von da ab zusammen mit der Geschichte dieser Dynastie, die sie zur Macht gebracht haben und die bis 1269 am Ruder blieb. Neben der Dynastie der Almohaden wirkten die Mašmūda durch Vermittlung der Abkömmlinge Abū Ḥafṣ 'Umar Inti's, eines Shaikh der Hintāta, auch bei der Entstehung der Ḥafṣiden-Dynastie mit, die über Ifrikiya von 1228 bis 1574 regierte.

Während der ersten Hälfte des XIII. Jahrh. wurden die Almohaden von den Christen Spaniens in der Schlacht bei Ḥiṣn al-'Uḡāb (las Navas de Tolosa) im Jahre 1212 aufgerieben und in Marokko von den Banū Marin heftig angegriffen und gerieten alsbald in Verfall. Die Mašmūda des

Atlas gleichgültig gegenüber dem Schicksal der Dynastie benutzten die Gelegenheit, ihre Unabhängigkeit wiederzugewinnen. Die Hintāta- und Haskūra-Stämme setzten sich um 1224 nach der Proklamation al-'Adil's an die Spitze der Bewegung; oft verbündet mit den hilālischen Arabern der Ebene, den Sufyān und Khulṭ, nahmen sie an allen Bürgerkriegen teil und unterstützten die verschiedenen Thronprätendenten.

Als die Mariniden im Jahre 1269 die Almohaden endgültig vernichtet hatten, bewahrten die Mašmūda eine gewisse Unabhängigkeit; sie lebten in mehr oder weniger enger Beziehung zur Zentralgewalt unter Führern, die aus den grossen Lokalfamilien gewählt wurden, wie die Awlād Yūnus bei den Hintāta, die Awlād Sa'd Allāh bei den Gadmiwa; bei den Saksāwa wurde 'Umar b. Haddū unabhängiger Fürst, der sogar den Berbertitel *Agellid*, „König“, annahm. Im Sūs gründeten die Banū Yaddar ein unabhängiges Fürstentum, das sich von 1254 bis ca. 1340 hielt. Bei den Haskūra lag die Macht in den Händen der Familie Banū Khattāb.

Abgesehen von der ersten Hälfte der Regierung der Almohaden-Dynastie, denen die Mašmūda die Haupthilfe waren, duldeten die Mašmūda des Atlas bis zum XV. Jahrh. kaum einen direkten Eingriff der marokkanischen Regierung; nur die Stämme der Ebene, die Dukkāla und Hāḥa, waren, durch die geographische Lage gezwungen, weniger widerstandsfähig und mussten sich unterwerfen. Die folgenden Dynastien, die Sa'dier und 'Alawiden, vermochten die mašmūdischen Bergbewohner ebensowenig zu unterwerfen; aber anstatt sich um ihre lokalen weltlichen Fürsten zu scharen, suchten sie von dieser Zeit an die religiöse Autorität heiliger Personen.

Ende des XVI. Jahrh. befand sich das Land der Mašmūda in voller Anarchie. *Ashyākh* vom Hintāta-Stamme besaßen die Gegend um Marrākush; der berühmteste war Abū Shantūf; im Süden des Tānsift entstand im XIV. Jahrh. die kriegerische Gruppe der Ragrāga; im XV. Jahrh. hatte sich bei den Hāḥa die Macht des Mystikers al-Djazzūli entfaltet. In einer ganz nahen Gegend, im Dar'a, entstand die sa'dische Dynastie, die nach der Eroberung des Sūs ihre Herrschaft über ganz Marokko ausdehnte.

Aber es glückte ihnen nicht, die Bergbewohner des Atlas vollständig zu unterwerfen; selbst der mächtige Ahmed al-Manṣūr musste gegen einen Thronbewerber kämpfen, der sich zum Könige der Saksāwa ausrufen liess.

Nach dem Tode al-Manṣūr's standen der Atlas und der Sūs unter der Gewalt lokaler religiöser Häupter, deren bedeutendste bei den Hāḥa und im Tāzarwālt (Familie Ahmed U-Mūsā) zu finden sind.

Dem 'Alawiden-Sultān Mawlāy Rashīd gelang es, den Sūs und den Atlas wieder in das marokkanische Reich einzugliedern. Erwähnenswert ist nur die Errichtung eines unabhängigen Königreiches im Tāzarwālt durch einen Marabut Saiyidi Ḥiṣhām; es hatte Igh zur Hauptstadt und bestand vom Ende des XVIII. Jahrh. bis 1886.

Von da an verschwinden die Mašmūda aus der Geschichte. Der Atlas blieb je nach der Macht der regierenden Herrscher mehr oder weniger unabhängig; aber hinfort ereigneten sich alle wichtigen Begebenheiten des Landes bei den Hāḥa oder im Sūs. Zur Zeit der französischen Besetzung zerfielen die ehemaligen Mašmūda, wie es seit dem



Tode des 'Alawiden-Sultān Mawlāy al-Ḥasan war, in drei Gruppen, von denen eine jede unter der Autorität einer lokalen Familie stand: die Glāwa im Osten, die Guṇḍāfa im Zentrum und die Mtugga im Westen. Gegenwärtig besteht nur noch die Gruppe der Glāwa; infolge Mangels an Führern sind die beiden anderen kürzlich auseinandergefallen.

Der Name Mašmūda hat sich noch im Norden Marokkos in dem Namen eines kleinen Stammes in der Umgebung von al-Ḳaṣr al-Kabīr erhalten; er scheint aber vollständig verschwunden zu sein im Süden, wo die ehemalige, noch berbersprachige Mašmūda-Bevölkerung den Namen *Shulūh* (franz. Cleuh) trägt. Man kann sogar fragen, ob der Name Mašmūda, der so oft bei den arabischen Geschichtsschreibern und Geographen vorkommt, bei der Bevölkerung selbst überhaupt so geläufig war; es ist in der Tat bezeichnend, dass man ihn unter den zahlreichen Nisben des *Kitāb al-Anṣāb* in den *Documents inédits d'histoire almohade* nicht findet.

**Soziologisches.** Die Mašmūda des Atlas sind sesshaft und leben von etwas Ackerbau und Kleinviehzucht; sie bewohnen Dörfer und Weiler mit Häusern aus Stein mit Stampflehmdächern. Ibn Khaldūn kennt bei ihnen zahlreiche Schlösser und befestigte Dörfer (*Ma'ākil wa-Huṣūn*), Vorläufer der heutigen *Tighremt's* und *Agādīr's*. Es gab keine Stadt im Gebirge; Tin Mallal, durch die Moschee mit dem Grabe Ibn Tūmart's berühmt, war niemals eine Stadt. Bevor der Almoraviden-Herrscher Yūsuf b. Tāshfin Marrākush gründete (übrigens in der Ebene erbaut, weit ab von den Bergbewohnern die sie beherrschten sollte), waren die einzigen städtischen Zentren am Fusse des Atlas oder an seinen ersten Abhängen gelegen. Die hauptsächlichsten waren: im Norden die Doppelstadt Aghmāt und Naffis am gleichnamigen Fluss; im Süden, im Sūs, Igli und Tārudānt; sodann weniger bedeutende Zentren: im Norden *Shafshāwa* (heute *Shishāwa*), Afīfan, Tamarūrt; im Osten bei den Hāha und an den Grenzen des Sūs: Tadmast. Die grossen Handelsstrassen, die die Gegend durchschnitten, liefen von Aghmāt nach dem Hafen Kūz (an der Mündung des Tānsift), nach Fās (über Tādīlā), nach Sidjilmāssa (durch das Land der Hazradja und der Haskūra) und nach dem Sūs (über Naffis; durch das Land der Banū Māghūs und über Igli, zweifellos über den heute Tizi-n-Test genannten Pass). Al-Bakrī erwähnt ganz besonders den industriellen und tätigen Charakter der Mašmūda des Atlas und des Sūs, sowie ihre Gewinnsucht. Die Haupterzeugnisse des Landes waren Früchte (Nüsse und Mandeln), Honig und Argan-Öl (*Ilm an Argan*), aus einem seltsamen Baum des Landes, der bei den Hāha wahre Wälder bildet. Die Mašmūda verstanden Eisen und Kupfer zu schmelzen und zu bearbeiten; das Kupfer führten sie in Stagen oder „Brodén“ (*Tāngūlt*) aus; sie verstanden auch Silber schmuck zu ziselieren. Endlich wurde im Sūs Zuckerrohr gebaut und Zucker hergestellt.

In geistiger Beziehung nehmen die Mašmūda den ersten Platz unter den Berbern ein. Jede von ihren Hauptgruppen hat einen Reformator-Propheeten, Verfasser von heiligen Büchern in berberischer Sprache, hervorgebracht: Ha-Mim bei den Ghumāra; Šāliḥ b. Tarif bei den Baraghwāta; Ibn Tūmart bei den Mašmūda des Atlas. Andererseits ist der Sūs eine der wenigen Gegenden, wo man bis in die jüngste Zeit Bücher in berberischer

Sprache schrieb (vgl. H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, S. 73—81).

Die Mašmūda wurden schon im VII. Jahrh. durch 'Uḳba b. Nāfi' islamisiert, der seinen Genossen Šakīr bei ihnen liess, um sie in der neuen Religion zu unterrichten. Dieser starb unter ihnen und wurde am Ufer des Tānsift begraben, wo sein Grab heute noch verehrt wird und den Namen Ribāt Saiyidī Shikar (nahe bei der Mündung des Flusses *Shishāwa*) trägt. Anfang des VIII. Jahrh. (um 704) wurde die Moschee in der Stadt Aghmāt bei den Hailāna gegründet.

Nach Ibn Khaldūn waren die Mašmūda des Atlas seit der ersten Eroberung strenge Muslime, worin sie sich von ihren Brüdern des Nordens unterscheiden, den Baraghwāta und den Ghumāra, die ihrem ketzerischen Glauben treu blieben. Schon Anfang des VIII. Jahrh. begleiteten mehrere von ihnen Tāriḳ bei seiner Eroberung Spaniens; am berühmtesten wurde von diesen Kuṭhaiyir b. Waslās b. Šamlāl vom Aṣṣāda-Stamm, der sich in Spanien niederliess und der Grossvater Yahyā b. Yahyā's, einer der *Rāwī's* des *Muwatta'*, wurde. Andere liessen sich gleichfalls in Spanien nieder; ihre Abkömmlinge spielten dort unter den Umayyaden eine bedeutende Rolle.

Im XI. Jahrh. indessen nennt al-Bakrī rāfidische Häretiker unter den Mašmūda: die Banū Lamās im Norden der Hargha und der Stadt Igli. In der Nachbarschaft nennt er auch Götzendiener, die einen Widder verehrten; man muss darin wahrscheinlich eine Spur des Ammonkultes bei den Berbern der Antike erblicken. Die Städte haben jedenfalls wichtige Zentren islamischer Kultur gebildet, deren Wirkung sich nicht nur auf die Mašmūda ihrer Umgegend erstreckte, sondern auch auf die Šanhādja der benachbarten Wüsten, auf die Lamta und Gazūla. Man weiss, dass im Jahre 1039 Yahyā b. Ibrāhīm al-Gudālī in der Stadt Naffis bei Wāggāg b. Zallū, einem gelehrten Juristen aus dem Lamta-Stamm und einem Schüler Abū 'Imrān al-Fāsī's aus Kairawān, den 'Abd Allāh b. Yā-Sin al-Gazūlī anwarb, welcher die Almoraviden-Bewegung hervorrief. In der Almoraviden-Zeit war nach der hagiographischen Sammlung al-Tādili's (*Kitāb al-Tashawwuf*) das Land der Mašmūda des Südens voller wundertätiger Heiliger. Später wurde der Stamm Rāgrāga in dem heute von den Shayāḍima eingenommenen Gebiete die Wiege einer religiösen und kriegerischen Bewegung, von der man wenig Einzelheiten kennt, deren Erinnerung aber noch lebendig ist. In der ersten Hälfte des XVII. Jahrh. scheint sich die religiöse Tätigkeit im Süden des Sūs, in Tāzarwālt, konzentriert zu haben, wo die Abkömmlinge des heiligen Saiyidī Aḥmed U-Mūsā ein unabhängiges Marabut-Fürstentum gründeten.

**Litteratur:** Vgl. die Indices zu den Geographen, besonders zu al-Bakrī und al-Idrīsī; Leo Africanus, ed. Schefer, I, 181—231; Ibn Khaldūn, *K. al-Ibar*, Kapitel über die Mašmūda; E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris 1928, besonders S. 55—67; R. Montagne, *Les Berbères et le Mokken dans le Sud du Maroc*, Paris 1930; H. Basset und H. Terrasse, *Timmel, in Hespéris*, 1924, S. 9—91. (G. S. COLIN)

**AL-MAŠMUGHĀN**, zoroastrische Dynastie, die die Araber in der Gegend von Dunbāwand (Damāwand) nördlich Raiy fanden.

Abstammung der Mašmughān. Ihre Linie schien alt, doch nicht sehr berühmt gewesen zu sein, wie die Sagen bei Ibn al-Faḳīh, S. 275–77 und bei Birūnī, S. 227 zeigen. Der Titel Mašmughān soll durch Faridūn dem Armā'il, einem ehemaligen Koch des Bēwarāsp (Zohāk), verliehen sein, dem es gelang, die Hälfte der jungen Leute zu retten, die als Opfer zur Speisung der Schlangen des Tyrannen ausersehen waren. Armā'il (nach Yāqūt, II, 606 ein Nabaṭäer vom Zab) zeigte Faridūn in dem Gebirge von Dailam und Shirriz eine ganze Bevölkerung von diesen Geretteten, worauf Faridūn ausrief: *was mānā kata āzād kardī*, „wie viele Leute des Hauses (*aḥl baitin*) hast du befreit!“.

Die erste historische Erwähnung eines Mašmughān findet man in dem Bericht Ṭabarī's (I, 2656) über die Eroberung von Raiy durch Nu'aim b. Muḳarrin zur Zeit des Khalifen 'Omar [nach Ibn al-Aṭṭir, III, 18 im Jahre 21 oder 22; jedoch verlegt Marquart diese Ereignisse etwa ins Jahr 98 (716/7)]. Der König von Raiy Siyāwakhsh b. Mihrān b. Bahrām-Čöbin hatte Verstärkungen durch die Truppen der Bewohner von Dunbāwand erhalten; aber als er geschlagen wurde, ergriff der Mašmughān von Dunbāwand die Initiative zum Frieden mit den Arabern und erhielt ihn auch zu ehrenvollen Bedingungen (*ʿalā ghairi naṣrin wa-lā maʿūnatin*) gegen eine jährliche Zahlung von 200 000 Dināren. Der Amān-Vertrag des Nu'aim war „an den Mašmughān von Dunbāwand Mardān-Shāh, an die Bewohner von Dunbāwand, Khwār, Lāriz (Lāridjān) und Shirriz“ gerichtet. Dies gibt eine Vorstellung von der grossen Macht des Mašmughān. Seine Besitzungen umfassten die Umgegend des Berges Dāmāwand und erstreckten sich bis in die Ebene östlich von Raiy. Der Ort Dunbāwand [„Dubā-wand“ (die Gegend, die von dem) Clan „Duba“? (eingenommen wird)] gehörte nicht zu Ṭabaristān. Die Araber nennen ihn zusammen mit Raiy (Ṭabarī, I, 2653–56; Muḳaddasi, S. 209; Ibn al-Faḳīh, S. 275–77); Raiy und Dunbāwand hatten aber zur Zeit der Eroberung verschiedene Dynastien. Das ehemalige Zentrum von Dunbāwand konnte Mandān gewesen sein, wo nach Ibn al-Faḳīh Armā'il ein wunderbares Haus in Teak- und Ebenholz erbaut hatte, das unter Hārūn al-Rashīd abgerissen und nach Baghdād geschafft wurde. In arabischer Zeit waren in Dunbāwand zwei Flecken bekannt: Wima und Shalanba (dieser letztere liegt auf der Karte von Stahl im Süden der heutigen Stadt Dāmāwand, die wie bekannt am Abhange des Berges Dāmāwand gelegen ist). Nach Yāqūt nannte sich das Hauptbollwerk des Mašmughān Ustūnāwand oder Djarhud. Man muss es oberhalb des Dorfes Reinā suchen, das dem alten Karyat al-Haddādīn entsprechen muss. [Die Legende bei Ibn al-Faḳīh über die Werkstätten (*Ḥawānit*) der Grobschmiede, deren Hammerschläge dem gefesselten Bēwarāsp sehr zusetzten, muss sich auf die im Felsen bei Reinā ausgehauenen Räume beziehen; vgl. Grawshay-Williams, *Rockdwelling at Reinah*, in *JRAS*, 1904, S. 551; 1906, S. 217].

Ein im Jahre 131 von Abū Muslim gemachter Versuch, den Mašmughān zu unterwerfen, scheiterte kläglich; sein General Mūsā b. Ka'b wurde von den Truppen des Mašmughān angegriffen und musste sich infolge des schwierigen Geländes (*li-dīki bilādihi*) nach Raiy zurückziehen (Ibn al-Aṭṭir, V, 304; vgl. Ḥāfiẓ Abrū in Dorn, *Auszüge*, S. 441).

Das Fürstentum wurde erst nach 141 erobert. Zu dieser Zeit gab es Zwistigkeiten im Hause des Mašmughān. Abarwīz b. al-Mašmughān hatte sich im Streit mit seinem Bruder an den Khalifen Manšūr gewandt, der ihm eine Pension auswarf (Ṭabarī, III, 130). Das *Kitāb al-ʿUyūn wa'l-Ḥadā'iq* (S. 228) bestätigt den Mut, den er bei dem Aufruhr der Rāwandiya bewies, und nennt ihn „al-Mašmughān Mālik b. Dinār, *Mālik* von Dunbāwand“. Dieser Abarwīz (oder Mālik) hatte ziemlich grossen Einfluss; denn nach Ibn al-Faḳīh soll die Ernennung 'Omar b. 'Alā's zum Befehlshaber gegen Ṭabaristān auf den Rat des Abarwīz hin erfolgt sein, der ihn seit den Ereignissen mit der Rāwandiya und mit Sunbādh gekannt hatte. [Über die Anhänger dieses „Khuramiten“ in Ṭabaristān, siehe Maṣūdi, *Murūdj*, VI, 188].

Um 141 befand sich der Bruder des Abarwīz, der den Thron von Dunbāwand inne hatte, im Kriege mit dem Vater seiner Frau, dem Isphabad Khurshīd von Ṭabaristān. Jedoch, nachdem er erfahren hatte, dass die von Manšūr gesandten Truppen gegen Ṭabaristān marschierten, söhnte er sich schnell mit seinem Gegner aus (Ṭabarī, III, 136; Ibn al-Aṭṭir, V, 386).

Die Berichte über den Feldzug gegen Ṭabaristān, der auf Befehl seines Vaters Manšūr von Mahdī geleitet wurde, sind sehr widerspruchsvoll, wie die eingehende Untersuchung von Vasmer, *a. a. O.* zeigt. Nach der Niederlage des Isphabad besiegten die Araber den Mašmughān und nahmen ihn und seine Töchter Bakhtariya (?) und Šmyr (?) oder Shakla) gefangen. Einer dieser Prinzessinnen wurde die Gemahlin Mahdī b. Manšūr's und die andere die *Umm-walad* 'Alī b. Raiṭa's. Nach einem Bericht bei Ibn al-Faḳīh (S. 314), sandte Khālid b. Barmak (Vasmer, S. 100, vermutet, dass sein Unternehmen besonders gegen den Herrn von Dunbāwand gerichtet war) den Mašmughān, dessen Frau und beide Töchter nach Baghdād; aber an einer anderen Stelle (S. 275) berichtet derselbe Autor, dass der Mašmughān von Mahdī b. Manšūr den Amān erhielt und vom Gebirge al-Airain (?) herabstieg. Man führte ihn nach Raiy, wo er auf Befehl Mahdī's enthauptet wurde.

Nach der Hinrichtung des Mašmughān wurden jene Gebirgsbewohner roh (*ḥawziya*) und wie wilde Esel (Ṭabarī, III, 136). Nach Ibn al-Faḳīh (S. 276) indessen kannte man noch zu seiner Zeit die Abkömmlinge des Mašmughān (= Armā'il?).

Hypothesen von Spiegel und Marquart. Schon Yāqūt, I, 244, erklärt *Mašmughān* durch *Kabir al-Madjūs*, „der Grosse der Magier“ (*mas* = „gross“, nordwest-iranische Form). Spiegel hatte die Idee, diese Dynastie mit den Priesterfürsten von Raiy in Verbindung zu bringen, deren Bestehen sich aus der bekannten Stelle des Avesta (*Yasna*, IX, 18; Übers. Darmesteter, I, 170; vgl. Jackson, *Zoroaster*, S. 202–5) ergibt. Wenn auch Marquart dagegen die Unmöglichkeit hervorhob, sich auf die avestischen Überlieferungen zu berufen, die einen viel älteren Stand der Dinge bieten, so bleibt die Hypothese Spiegel's doch interessant. Es handelt sich offenbar um vage Erinnerungen und nicht um Tatsachen. [Zur Zeit der arabischen Eroberung regierten die Nachkommen Bahrām-Čöbin's in Raiy; aber die Araber (Ṭabarī, I, 2653–56) setzten dort einen gewissen al-Zainabī, einen Sohn Kula's und Vater al-Farrukhān's, ein. Es bleibt festzustellen, ob diese Familie Zainbadī,



„welche die Araber al-Zainabī nennen“ (Balādhuri, S. 317) mit Dunbāwand in Verbindung steht. Ihre Burg zu Raiy hiess 'Arin(?), was an den Namen des Gebirges al-'Airain anklingt, von dem der letzte Mašmughān herabstieg; s. die Anm. de Goeje's bei Ibn al-Faḳih, S. 275].

Marquart bringt die Mašmughān mit der Dynastie der Bāwaniden in Zusammenhang, deren Vorfahr und Eponymus Bāw, ein Abkömmling des Kayūs, eines Bruders Khusraw's I., in der Zeit der letzten Sāsāniden gelebt haben soll. Dieser Bāw war ein frommer Mann und hatte sich nach dem Sturze Yazdagird's III. in den Feuer-tempel seines Vaters zurückgezogen. Marquart sieht ihn als „Magier“ an und identifiziert ihn mit dem Vater des christlichen Märtyrers Anastasius, der diesen Namen (Bzū) trug und „Meister der magischen Wissenschaften“ war. Endlich hebt er die Tatsache hervor, dass die Bāwaniden erst im Jahre 167 nach dem Verschwinden der Mašmughān (nach 141) auftraten, um gleichsam an ihr Geschlecht anzuknüpfen. Indessen treffen gewisse Einzelheiten dieser geistreichen Hypothese nicht zu; unsere Quellen (Ibn Isfandiyyār, Zahir al-Din, S. 204–5) geben gar nichts über die Zugehörigkeit Bāw's zur Priesterkaste. Nach Ibn Isfandiyyār, Übers. Browne, S. 98, war der Tempel seines Grossvaters in Kūsān, das Rabino (S. 160) in geringer Entfernung westlich von Ashraf, d. h. sehr weit von Dunbāwand ansetzt. Die Stelle Tabari, III, 1294, die Marquart anführt, um das Vorkommen des Namens Mašmughān bei den Bāwaniden zu belegen, bezieht sich auf den Vetter Māziyār's aus der Kāriniden-Dynastie, die von den Bāwaniden verschieden ist (siehe weiter unten).

Die kārīnidischen Mašmughān. Es ist merkwürdig, dass weder Ibn Isfandiyyār noch Zahir al-Din von der Mašmughān-Dynastie in Dunbāwand sprechen, vielleicht weil sie diesen Ort nicht zum eigentlichen Tabaristān rechnen. Dagegen erwähnen sie einen Mašmughān (*Mašmughān* > \**Mašmughān*) Walāsh, welcher *Marzubān* von Miyān-dū-rūd war (Zahir al-Din, S. 42 sagt, dass dieser Kanton nahe bei Sāri zwischen den Flüssen Kalārūd und Mihribān liegt und im Osten an Karāṭughān grenzt; so ist also Miyān-dū-rūd ziemlich in der Nähe des Ortes, wohin Rabino Kūsān verlegt!). Dieser Mašmughān Walāsh (Ibn Isfandiyyār, S. 101; Zahir al-Din, S. 42) lebte zur Zeit des Djamāspiden Farrukhān des Grossen (709–22?) und gehörte der älteren Kāriniden-Linie an, die von Zarmihr b. Sūkhra abstammt. [Man weiss nicht, warum Justi (S. 430) diesen Walāsh für den Sohn des letzten Mašmughān von Dunbāwand hält?]. Der Kārīnide Wandād Hurmuzd (aus der jüngeren Linie, die von Kārin, einem Bruder Zarmihr's, abstammt), hat sich nach seiner Empörung gegen den Khalifen [Mahdi, 158–69?] mit dem Mašmughān Walāsh von Miyān-dū-rūd und dem Ispahbad Sharwin (772–97) verbündet. Dieser letztere (Ibn Isfandiyyār, S. 126; Zahir al-Din, S. 155) scheint einer der Nachfolger des oben angeführten Mašmughān Walāsh gewesen zu sein.

Unter dem Jahre 224 (838) erwähnt Tabari, III, 1294 einen Vetter des Kārīniden Māziyār, namens Shahrīyār b. al-Mašmughān. Demnach würde al-Mašmughān mit Wandād Ummid, dem Onkel Māziyār's, identisch sein (vgl. Justi, S. 430). Andererseits erwähnt Tabari, S. 1529 unter dem Jahre 250 (864) unter den Verbündeten des 'Aliden Hasan b. Zaid einen Mašmughān (*sic!*). Ibn Isfandiyyār (S. 165) nennt diesen

Mann Mašmughān, Sohn des Wandād-Ummid. Man könnte somit in der Genealogie bei Tabari einen Irrtum vermuten oder annehmen, dass der Titel Mašmughān gleichzeitig von Wandād-Ummid und von seinem Sohne geführt wurde; aber die Form der Bezeichnung dieses letzteren (ماصمغاني ohne Artikel) weist darauf hin, dass dieser Ausdruck den Charakter eines einfachen Eigennamens angenommen hatte. [Browne ist im Unrecht mit der Übersetzung: *the Mašmughān*].

Kurz zusammengefasst: neben den Mašmughān von Dunbāwand hat man die Mašmughān von Miyān-dū-rūd. Diese *Marzubān*, wenn man Zahir al-Din Glauben schenkt, gehörten der Zarmihriden-Linie der Dynastie Sūkhra's an (Sāsāniden-Gouverneur von Tabaristān, der von Kārin, dem Sohne des berühmten Schmieds Kāwa, abstammt). Später hat man den Titel (oder den Eigennamen!) Mašmughān wiederum in der jüngeren Linie der Sūkhra-Dynastie (Kāriniden-Linie), die in Tabaristān eine untergeordnete Stelle im Vergleich zu den Bāwaniden-Ispahbads einnahm (Zahir al-Din, S. 154, 14).

*Litteratur:* Tabari, I, 2656; III, 130, 136 (1294, 1529); Birūnī, *al-Athār al-bākiya*, S. 101 (Übers. S. 109); S. 227 (Übers. S. 213); *Kutāb al-'Uyūn wa'l-Hadā'iq*, ed. de Goeje u. de Jong, S. 228; Ibn al-Athīr, III, 18; V, 304, 386–87; Ibn Isfandiyyār, Index; Yāqūt, I, 243–44 (Ustūnāwand); II, 606–10 (Dunbāwand); Zahir al-Din, Index; Spiegel, *Eran. Alterthumskunde*, 1871, III, 563; Spiegel, *Über d. Vaterland d. Avesta*, in *ZDMG*, XXXV (1881), 629–45; Justi, *Iran. Namenbuch*, S. 199 u. 430 (Tafeln); Marquart, *Beiträge*, in *ZDMG*, XLIX (1895), 661; Marquart, *Erānšahr*, S. 127; Vasmer, *Die Eroberung Tabaristans . . . zur Zeit des Chalifen al-Manšūr*, in *Islamicica*, III (1927/8), 86–150. (V. MINORSKY)

MĀSSA (berberisch: *Māset*), kleiner marokkanischer Berberstamm im Sūs, ungefähr 45 km südlich von Agadir an der Mündung des Wādi Māssa; dieser entspricht wahrscheinlich dem *flumen Masat*, den Plinius der Ältere (V, 9) im Norden des *flumen Darat*, des heutigen Wādi Dar'a, angibt, gleich wie die *Masatas* desselben Geographen den heutigen *Ahl Māssa* entsprechen werden.

Der Name Māssa ist mit der Erinnerung an die erste Eroberung Marokkos durch die Araber verbunden. Nach der Legende hat 'Ukba b. Nāfi', nachdem er den Sūs erobert hatte, an dieser Küste sein Pferd in die Wellen des Atlantischen Ozeans getrieben, um Gott zu bezeugen, dass es gegen Westen kein Land mehr zu erobern gäbe. Wie dem auch sei, Māssa galt sehr früh als ein wichtiges religiöses und kommerzielles Zentrum. Al-Ya'qūbī (Ende des III. = IX. Jahrh.) spricht von der Bedeutung des Hafens und erwähnt ein schon damals berühmtes *Ribāt*, das des Bahlūl. Al-Bakri und al-Idrisi erwähnen den Hafen Māssat; al-Bakri weist auf die Berühmtheit des *Ribāt* und auf die Bedeutung der dort abgehaltenen Märkte hin. Ibn Khaldūn widmet mehrere Stellen seines *Kitāb al-'Ibar* dem *Ribāt* Māssa, wo nach dem Volksglauben der Mahdi oder der erwartete Fātimide erscheinen sollte. Dieser Glaube veranlasste viele Fromme, in diesem *Ribāt* sich niederzulassen, regte auch manche Abenteurer an, sich dahin zu begeben, um Aufstände anzuzetteln.

Ende des XV. Jahrh. machte die durch al-Dja-

züli hervorgerufene religiöse Bewegung Mässa zu einem der grossen *Zāwiya's* des Süs. Mitte des IX. (XVI.) Jahrh. beschrieb Leo Africanus die Siedlung Mässa; sie bestände aus drei kleinen Flecken mit einer mörtellosen Mauer, mitten in einem Palmenhain. Die Einwohner waren Ackersleute, die das Hochwasser des Wādī Mässa sich zu Nutze machten. Ausserhalb am Meeresufer lag ein viel verehrtes Heiligtum, aus dem der Mahdi hervortreten sollte; es hatte die Eigentümlichkeit, dass seine kleinen Joche aus Walrippen bestanden; das Meer warf in der Tat viele Wale an diese Küste, und man sammelte dort grauen Ambra. Eine lokale Legende verlegt übrigens an die Küste von Mässa die Stelle, wo Jonas von einem Walfisch ausgespien wurde.

Nach dem Sturz der Sa'dier wurde durch die Entwicklung des marabutischen Fürstentums Tāzarwālt Mässa von neuem ein Handelsmittelpunkt; sein Hafen wurde von Europäern aufgesucht, jedoch bald von dem Hafen Agadir überflügelt.

Der schnelle Zerfall des Fürstentums Tāzarwālt und der immer mehr wachsende Einfluss der marokkanischen Zentralgewalt vernichtete schliesslich die ganze religiöse und wirtschaftliche Bedeutung Mässa's.

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *Prolégomènes*, Übers. de Slane, II, 201—2; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, I, 168; R. Basset, *Relation de Sidi Ibrahim de Massat*, Paris 1883; R. Montagne, *Une tribu berbère du Sud Marocain: Massat*, in *Hespéris*, IV (1924), 357—403. (G. S. COLIN)

**MAS'UD ABÜ SA'ID**, der älteste Sohn des Sultān Maḥmūd von Ghazna, war im Jahre 388 (998) geboren. Im Jahre 406 (1015/6) ernannte ihn Sultān Maḥmūd zu seinem Thronfolger und zwei Jahre später zum Gouverneur von Herāt. Im Jahre 411 (1020) leitete er auf Befehl seines Vaters eine Expedition nach Ghūr und brachte den nordwestlichen Teil wieder zum Gehorsam. Kurz darauf fiel er in Ungnade und wurde als Gefangener nach Multān gesandt. Aber bald kam er wieder in Gunst und wurde in seine Statthalterschaft in Herāt wieder eingesetzt. Als die Provinz Raiy im Jahre 420 (1029) erobert war, unterstellte Sultān Maḥmūd sie dem Mas'ud. Nachdem dieser die Grenzdistrikte unterjocht hatte, eroberte er Anfang 421 (1030) Hamadḥān und Isfahān von ihrem Buwaihiden-Herrscher, 'Alā' al-Dawla b. Kākawaih. Als er weitere Eroberungen vorbereitete, kam die Nachricht von dem Tode seines Vaters und der Thronfolge seines Bruders Abū Aḥmed Muḥammed. Mas'ud eilte nach Ghazna, um Anspruch auf den Thron zu erheben. In der Zwischenzeit setzte die Armee, die Muḥammed's überdrüssig war, ihn ab und liess die *Khuz̄ba* im Namen Mas'ud's sprechen. Muḥammed wurde geblendet und in die Festung Mandish gesandt; Mas'ud bestieg den Thron im Shawwāl 421 (Okt. 1030), beinahe fünf Monate nach dem Tode seines Vaters. Der Khalīfe al-Ḳādir bi 'llāh verlieh ihm die Titel *Nāṣir Dīni 'llāh*, *Hāfiṣ 'l-būdī 'llāh* und *Zahīr Khalīfati 'llāh*.

Im Jahre 422 (1031) sandte Sultān Mas'ud eine Armee, um 'Isā, den Herrscher von Mukrān, für seine Aufsessigkeit zu bestrafen. 'Isā wurde besiegt und getötet, und sein Bruder Abū 'l-Mu'as'kar kam auf den Thron. Im Jahre 424 (1032/3) belagerte Mas'ud eine Festung namens Sarastī in den südlichen Kashmīr-Hügeln; er nahm sie im

Sturm und kehrte im Frühling nach Ghazna zurück. Danach griff er Tabaristān an, da der Herrscher dieses Landes, Abū Kālingdār, eine feindliche Haltung angenommen hatte, und eroberte Astarābād. Abū Kālingdār wurde zur Unterwerfung gezwungen und versprach einen jährlichen Tribut zu zahlen. Ungefähr am Ende des Jahres 426 (Okt. 1035) machte Aḥmed b. Niyāltigin, der Regent von Lahore, einen Aufstand. Mas'ud sandte einen seiner Hindu-Generäle gegen ihn, der in der Schlacht besiegt und erschlagen wurde. Da sandte er einen andern Hindu-General, mit Namen Tilak. Dieser besiegte Aḥmed und zwang ihn, nach Sindh zu fliehen, wo er beim Versuch, den Indus zu überschreiten, ertrank. Ungefähr am Ende des Jahres 427 (Okt. 1036) leitete Mas'ud einen Einfall nach Indien, nahm die Festungen Hānsī und Sonapat und kehrte nach Ghazna zurück, indem er seinen Sohn Maḍjdūd als Regenten des Pundjāb zurückliess. Im Jahre 430 (1038/9) überschritt Mas'ud den Oxus, um Pūrtigin, den Sohn 'Alitigin's, den Herrscher von Bukhārā, wegen seiner feindlichen Gesinnung zu bestrafen. Bevor er aber irgend etwas ausrichten konnte, erhielt er die Nachricht von dem Vorrücken der Seldjūken gegen Balkh, und da er Aussicht hatte, vom Rückzug abgeschnitten zu werden, kehrte er sofort nach Khurāsān zurück.

Zu Anfang seiner Regierung hatte Sultān Mas'ud mit den Seldjūken verhandeln müssen, deren Macht durch die Wirren nach dem Tode Sultān Maḥmūd's beträchtlich zugenommen hatte. Sie eroberten Herāt bereits im Jahre 422 (1031), wurden aber mit schweren Verlusten bei Farāwah zurückgeschlagen und gezwungen, ins Balkhān-Gebirge zu fliehen. Dies brachte jedoch ihre Tätigkeit nicht zum Stillstand, und im Jahre 425 (1033/4) machten sie von neuem systematische Einfälle in Khurāsān. Im Sha'bān 426 (Juni 1035) sandte Mas'ud zwei Generäle gegen sie, den Hādjib Baktughdī und Ḥusain 'Alī b. Mikā'il, die ihnen eine vernichtende Niederlage beibrachten. Aber während die Truppen des Ghaznawiden beschäftigt waren, das Lager ihrer besiegten Feinde zu plündern, kam ein Teil der Seldjūken unter Dāwūd von den Bergen herab, fiel über die ungeordneten Reihen her und richtete eine furchtbare Gemetzel unter ihnen an. Ḥusain 'Alī wurde gefangen genommen, Baktughdī konnte fliehen. Anstatt dass Mas'ud gegen die Seldjūken marschierte, verschwendete er seine Zeit auf einen fruchtlosen Eroberungskrieg gegen Indien im Jahre 427 (vgl. oben), und das Ergebnis war, dass jene kühner und mächtiger wurden. Im Jahre 428 (1036/7) eroberten sie Balkh; aber beim Herannahen Sultān Mas'ud's zogen sie sich nach Marw zurück und baten um Frieden. Mit Freuden willigte Mas'ud ein, aber es war nur ein Scheinfriede. Als Mas'ud zum Rückzug nach Ghazna aufbrach, fielen die Seldjūken über seine Nachhut her und töteten viele seiner Soldaten. Mas'ud kehrte um und nahm schreckliche Rache für diesen Verrat. Die Seldjūken verdoppelten ihre Anstrengungen gegen den Sultān und gewannen die Bevölkerung von Sarakhs, Nasā und Bāward für ihre Sache. Nun nahm Mas'ud persönlich den Kampf gegen sie auf. Die Seldjūken rückten unter der Führung Tughrlī's gegen ihn vor. Die beiden Armeen stiessen bei Dandānakān am 8. Ramaḍān 431 (3. Juni 1040) aufeinander. Mas'ud kämpfte tapfer, aber von seinen Generälen im Stich gelassen, und von allen Seiten



von Feinden umgeben suchte er kämpfend einen Weg aus dem Schlachtfeld und erreichte Ghazna in Sicherheit.

Die Seldjuken waren augenscheinlich zu stark für ihn geworden. Er beschloss, sich nach Indien zurückzuziehen, möglicherweise mit der Absicht, Zeit zu gewinnen und eine grosse Armee aufzustellen. Er verliess Ghazna mit all seinem Reichtum und in Begleitung seines gefangenen Bruders Abū Aḥmed Muḥammed. Bei Ribāt-i Mārikalah, kurz nachdem sie den Indus überschritten hatten, rebellierten seine Sklaven, plünderten seine Schätze, und nachdem sie sich mit dem Rest des Heeres verbunden hatten, ergriffen sie Mas'ud und ernannten den blinden Muḥammed zu ihrem Herrscher. Mas'ud wurde als Gefangener in eine Festung gebracht, wo er am 11. Djumādā I 432 (28. Jan. 1041) getötet wurde. Seine Regierungszeit hat 10 Jahre und 3 Monate gedauert.

Mas'ud war ein Mann von starkem Bau und grossen Körperkräften. Er war tapfer und grossmütig, aber ihm fehlte die Weisheit seines Vaters. Schon zu Anfang seiner Regierungszeit verlor er die Mitarbeit seiner Offiziere, indem er auf Rat seiner jungen und ehrgeizigen Höflinge den törichten Versuch machte, den Untergang der alten Diener des Hauses herbei zu führen, und indem er das Geld zurückforderte, das Muḥammed in der Zeit seiner Thronfolge unter sie verteilt hatte. Mas'ud liebte die Wissenschaften sehr, und zahlreiche Gelehrte waren an seinem Hof. Einer von diesen war der berühmte Abū Raiḥān al-Bīrūnī, der manche seiner grossen Werke ihm widmete. Verschiedene Dichter sangen sein Lob und erhielten reiche Belohnung. Mas'ud schmückte die Hauptstadt mit prächtigen Bauten, und der neue Palast mit seinem glänzenden Thron gehörte zu den Wundern seiner Zeit.

*Litteratur:* Abū 'l-Faḍl Baiḥaḳī, *Ta'rikh-i Mas'udi*, ed. Morley; Gardēzi, *Zain al-Aḥbār*, ed. M. Nazim, 1928 (*Brecon Memorial Series*, 1); Ibn al-Aṭṭār, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, IX, 261–333; *Ta'rikh-i Firishṭa*, Bombayer Ausg., S. 68–77. (M. NAZIM)

**MAS'UD B. MAW'DUD B. ZENGİ, 'IZZ AL-DİN ABU 'L-FATH** (oder Abu 'l-Muzaḥfar), Herr von al-Mawṣil. Maw'dud [s. d.] starb im Jahre 565 (1170); ihm folgte sein Sohn Saif al-Dīn Ghāzī [s. d.] als Atābek von al-Mawṣil. Als dieser im Jahre 570 (1175) in Kampf mit Saladin [s. d.] geriet, übergab er seinem Bruder Mas'ud den Oberbefehl über die zum Entsatz des von Saladin belagerten Halab bestimmten Truppen. Nachdem Saladin von Halab aufgebrochen war und sich der Zitadelle von Hims bemächtigt hatte, rückte Mas'ud, der inzwischen die Halabiner an sich gezogen hatte, gegen ihn vor, wurde aber im Ramaḍān 570 (April 1175) bei Kurūn Hamāt geschlagen. Saif al-Dīn starb am 3. Šafar 572 (11. August 1176) oder nach einer anderen weniger gut beglaubigten Angabe 576 (= 29. Juni 1180), worauf Mas'ud Herr von al-Mawṣil wurde. Dazu kam im Jahre 577 (1181/2) noch Halab, das sein Vetter al-Malik al-Šāliḥ [s. d.] ihm kurz vor seinem Tode vermacht hatte; doch blieb Mas'ud nicht lange im Besitz der Stadt. Auf den Rat des einflussreichen Emirs Muḥājhid al-Dīn Kaīmāz trat er nämlich die neuerworbene Besitzung an seinen Bruder 'Imād al-Dīn Zengī ab, der ihm im Austausch dafür Sindhjār überliess, und schon im Muharram 578 (Mai 1182) zog letzterer in Halab ein. Bald darauf unterwarf Saladin Edessa, al-Raḳqa, Sarūdj und

Našibin, und im Radjāb (November) desselben Jahres erschien er vor al-Mawṣil, konnte aber die Stadt mit Gewalt nicht nehmen, weshalb er schon im folgenden Monat abzog und sich gegen Sindhjār wandte. Nachdem er sich dieser Stadt bemächtigt hatte, zwang er 'Imād al-Dīn zur Kapitulation (Šafar 579 = Juni 1183). Im Jahre 581 (1185) zog Saladin wieder gegen al-Mawṣil, musste aber auch diesmal unverrichteter Sache zurückkehren. Nach der Eroberung der Stadt Maiyafāriḳin machte er einen dritten Versuch, al-Mawṣil in seine Gewalt zu bekommen, und lagerte in einiger Entfernung von der Stadt, erkrankte aber und wurde nach Harrān gebracht. Trotzdem wagte 'Izz al-Dīn es nicht, sich ihm länger zu widersetzen, sondern knüpfte Unterhandlungen an. Saladin erklärte sich dazu bereit, und im Dhu 'l-Ḥiǧdja 581 (März 1186) kam ein Friede unter der Bedingung zustande, dass 'Izz al-Dīn die Oberherrschaft Saladin's anerkannte und ihm Shahrazūr nebst dem Gebiet hinter dem Zāb abtrat. 'Izz al-Dīn starb in al-Mawṣil am 27. oder 29. Šahbān 589 (28. oder 30. August 1193), nachdem er seinen Sohn Nūr al-Dīn Arslān Šah zum Nachfolger ernannt hatte. Von den arabischen Geschichtsschreibern wird ihm ebensoviel Lob gezollt wie seinem Vater Maw'dud.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 731 (de Slane's Übersetzung, III, 356); Ibn al-Aṭṭār, *al-Kāmil* ed. Tornberg, XI, XII, passim; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 355, 394–96, 400 f.; *Recueil des historiens des croisades. Hist. or.*, Index; de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, S. 226 f.; Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties*, S. 162 ff. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MAS'UD B. MUḤAMMED ABU 'L-FATH GHIVĀTH AL-DİN**, seldjuķischer Fürst in al-'Irāḳ 529–47 (1134–52). Wie die anderen Söhne Muḥammeds wurde auch Mas'ud schon im frühesten Kindesalter einem Atabegen zur Erziehung anvertraut, nämlich dem bekannten Emir Maw'dud, und als dieser ermordet wurde, traten an dessen Stelle nacheinander Aḳ Sonḳor und Aiaba Djujūsh Beg. Dieser ehrgeizige Emir suchte im Anfang der Regierung Maḥmūds seinem Zögling, damals noch ein elfjähriger Knabe, das Sultānat zu sichern, aber der Versuch misslang: in einem Treffen mit den Truppen Maḥmūds musste er die Flucht ergreifen, und sowohl Mas'ud als dessen Wazīr, der berühmte arabische Dichter al-Ṭuḡhrā'i [s. d.], wurden gefangen genommen (514 = 1120). Über das Schicksal des Dichters s. den betreffenden Art.; was Mas'ud betrifft, so wurde er begnadigt und erhielt später von seinem Bruder Gandja (1130). Nach dem Tode Maḥmūds (525 = 1131) wurde anfangs dessen Sohn Dāwūd als Sultan anerkannt, aber Sandjar entschied, dass Mas'uds Bruder Ṭuḡhril Sultan sein sollte. Mas'ud machte bald Frieden mit Dāwūd, nachdem sie einige Zeit bei Tabriz miteinander Krieg geführt hatten, und suchte vom Khalifen al-Mustarshid zu erlangen, dass dieser für ihn in Baghdād die Khuṭba halten liesse. Dieser, der von einem anderen Bruder Mas'uds namens Seldjuḳ und dessen Atabege Kaṛadja um dasselbe Recht angegangen wurde, sah sich gezwungen, ihnen hierin zu willfahren in der Weise, dass Mas'ud an erster Stelle und nach ihm Seldjuḳ genannt werden sollte. Auch sammelte er seine Truppen, um vereint gegen Sandjar zu ziehen; aber als er in Khāniḳin angekommen war, zog er sich zurück, sodass Mas'ud und Seldjuḳ allein den

Kampf mit ihrem Oheim zu bestehen hatten und von diesem in der Nähe von Dīnawar bei einem Berge, Pandj Anghusht, in die Flucht geschlagen wurden (1132). Sandjār liess aber Mas'ūd ungehindert nach Gandja zurückkehren, und dieser fand am Schluss desselben Jahres noch Gelegenheit, nach Baghdād zu kommen, wohin inzwischen auch Dāwūd gekommen war. Beide Prinzen wurden vom Khalifen in öffentlicher Audienz empfangen, mit Ehrenkleidern u. a. beschenkt; Mas'ūd wurde als Sultan und Dāwūd als Thronfolger gehuldigt. Er kämpfte darauf mit wechselndem Glück gegen seinen Bruder Tughrīl und wurde nach dessen frühzeitigem Tode 1134 (528/9) allgemein als Sultan anerkannt. Anusharwān b. Khālid, der Wazīr des Khalifen, trat jetzt in gleicher Stellung in die Dienste des Sultans. Bald aber wurden mehrere türkische Emire mit Mas'ūd unzufrieden, weil sie sich durch das Auftreten Kara Sonkors, des mächtigen Emirs von Ādharbāidjān, gekränkt fühlten, und diese wussten auch den Khalifen auf ihre Seite zu ziehen. In der Hoffnung, dass auch Dāwūd sich bei ihm fügen werde, zog er mit ungefähr 7 000 Reitern in die Richtung von Hamadhān, wo sich Mas'ūd damals befand, aber als die Truppen des Sultans ihn bei Dāimarg trafen, liessen ihn seine eigenen Truppen im Stich oder liefen sogar zu Mas'ūd über, sodass er mit samt seinem Wazīr und anderen hohen Beamten gefangen genommen wurde (529 = 1135). Der Sultan erwies ihm zwar Ehre und knüpfte Verhandlungen über den Frieden an, aber er liess ihn nicht frei und führte ihn mit sich nach Marāgha, wo er noch in demselben Jahre (vgl. für die verschiedenen Angaben über das genaue Datum: Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 231, Anm. 4) von einer Anzahl Fidā's ermordet wurde. Augenscheinlich waren die Mörder vom Sultan gedungen und zwar infolge einer Weisung Sandjārs, der durch Dubais [s. d.] gegen den Khalifen aufgebracht war. Auch dieser, der sich damals bei Mas'ūd befand, wurde bald darauf verräterisch von ihm umgebracht. Diese Gewalttaten machten natürlich den schlechtesten Eindruck; Dāwūd und Seldjūk fingen wieder an, sich zu rühren; der neue Khalife al-Rashīd bi 'llāh, ein Sohn al-Mustashīd's, nahm eine feindliche Haltung an, und auch andere türkische Emire, namentlich Zengi, der Herr von al-Mawṣil, zeigten sich unbotmässig; kurz, überall herrschte Anarchie. Als aber Mas'ūd mit seinen Truppen nach Baghdād kam, zogen sich alle zurück. Mas'ūd liess darauf den Khalifen, der mit Zengi nach al-Mawṣil entwichen war, durch ein Fetwā der Kādi's und Rechtsgelehrten für abgesetzt erklären und genehmigte die Erwählung von al-Muktafi (530 = 1136). Nachdem auf diese Weise die Ruhe wieder einigermaßen hergestellt war, glaubte Mas'ūd, sich seinen Vergnügungen hingeben zu können, und verblieb das ganze Jahr 1137 ziemlich untätig in Baghdād, ohne sich in seiner Ruhe stören zu lassen durch eine massenhafte Kundgebung des Pöbels der Hauptstadt, die ihn daran erinnern sollte, dass es seine Pflicht sei, den Krieg mit den Ungläubigen zu führen. Wiederum regten sich einige türkische Emire und suchten den Dāwūd wiederum auf den Schauplatz zu bringen, unter welchen am gefährlichsten waren 'Abd al-Rahmān b. Tughanyerek, Herr von Khalkhāl, und besonders der Prinz Mengubars, den Sandjār nach dem Tode Karadja's über Fārs gesetzt hatte und der eifrig von seinem Stellvertreter in Khuzistān,

Buzāba, unterstützt wurde. Zwar schickte ihnen Mas'ūd Truppen unter Kara Sonkor entgegen, aber diese mussten sich zurückziehen, und es kam erst zu einer Schlacht, als Mas'ūd selbst zu ihnen gestossen war, bei Kurshanbe in der Nähe von Hamadhān (532 = 1138). Darin siegte anfangs der Sultan und liess den gefangengenommenen Mengubars umbringen; aber als seine Truppen sich zerstreut hatten, um das feindliche Lager auszuplündern, fiel Buzāba plötzlich über ihn her, sodass er selbst und Kara Sonkor nur mit knapper Not entkamen, und ein Dutzend der ihn begleitenden Emire gefangen genommen und nachher sämtlich von Buzāba umgebracht wurden. Zum Glück Mas'ūd setzte er diesem nicht nach und begnügte sich mit dem Besitz von Fārs; auch gelang es dem Sultan, mit Dāwūd Frieden zu schliessen, und der abgesetzte Khalife wurde am 25. Ramadhān 532 (6. Juni 1138) bei Iṣpāhān ermordet. Dennoch besserte sich die Lage des Sultans um nichts, denn die verschiedenen Provinzen des Reiches befanden sich in den Händen mächtiger Emire, die sich nicht allein um den Sultan nicht kümmerten, sondern gelegentlich auch offen gegen ihn auftraten im Namen verschiedener seldjukischer Prinzen, als deren Atabege sie fungierten. Der mächtigste unter diesen war vorläufig noch Kara Sonkor, der einen Rachekrieg gegen Buzāba anfang, weil auch sein Sohn von diesem ermordet worden war. Bei seinem Herannahen zog sich Buzāba aber in eine unzugängliche Burg zurück, um, als er wieder abgezogen war, den von jenem über Fārs gesetzten Prinzen Seldjūk gefangen zu nehmen und ruhig weiter in Fārs zu schalten als Atabeg zweier Söhne Mahmūds, Malikshāh und Muḥammed. Nach dem Tode Kara Sonkors, der 535 aus Verdruss über die schweren Verluste, starb, die er beim furchtbaren Erdbeben in Gandja 533 (1138) erlitt, trat Čawli al-Djāndār an seine Stelle, der wie sein Vorgänger im allgemeinen zu Mas'ūd hielt. Deshalb misslang auch das Unternehmen Buzābas im Verein mit einem anderen Emir, namens 'Abbās [s. d.], dem es gelungen war, sich eine Machtstellung in al-Raiy zu sichern, um den jüngsten Bruder des Sultans Sulaimān auf den Thron zu erheben. Mas'ūd lud nämlich diesen Prinzen ein, zu ihm zu kommen, und als er diesem Rufe Folge leistete, wurde er von ihm gegen seinen Versprechen gefangen gesetzt. Čawli starb aber bereits 541 (1146), in demselben Jahre wie Zengi, und im folgenden Jahre gelang es durch Mord, auch den oben genannten 'Abd al-Rahmān und 'Abbās aus dem Wege zu räumen, sodass von den Feinden Mas'ūd's allein noch Buzāba übrigblieb. Dieser zog darauf gegen den Sultan nach Hamadhān, wurde aber unweit dieser Stadt nach einer mörderischen Schlacht gefangen genommen und hingerichtet (542 = 1147). Die sich bei ihm befindenden Prinzen Muḥammed und Malikshāh entkamen; jenen liess Mas'ūd nachher zu sich kommen, gab ihm seine Tochter zur Frau und ernannte ihn zu seinem Nachfolger. Der Sultan befolgte bei diesen Handlungen den Rat seines Günstlings Beg Arslān b. Balangari, am besten unter seinem Titel Khāṣṣbeg bekannt, der auf diese Weise alle seine Nebenbuhler beiseite schob, aber zugleich grosse Unzufriedenheit erweckte, sodass sogar der alte Sandjār noch einmal nach al-Raiy kam, um seinen Neffen darüber zur Rede zu stellen (544 = 1149). Aber alles war vergeblich, und als Mas'ūd 547 (1152) starb, erhob Khāṣṣbeg Malikshāh auf den Thron, um kurze Zeit nachher,



weil dieser sich völlig unfähig zeigte, Muḥammed herbeizurufen, der ihn auf verräterische Weise umbringen liess.

*Litteratur:* beim Art. SELDĠKEN. — Der Art., den Ibn Khallikān über Mas'ūd hat (ed. Būlak 1299, II, 531), ist unbedeutend.

(M. TH. HOUSMA)

**MAS'UD** B. SA'ID B. SALMĀN, arabischer und persischer Dichter, geboren in Lahore. Sein Vater verbrachte lange Zeit im Dienst der Könige von Ghazna und war zu grossem Wohlstand und in den Besitz von Ländereien in Lahore und anderen Teilen Indiens gelangt. Nach dem Tode seines Vaters wurden diese Ländereien durch den Gouverneur von Lahore konfisziert, und Mas'ūd war gezwungen, nach Ghazna zu gehen, um Gerechtigkeit zu fordern; aber seine Feinde folgten ihm in der Absicht, ihm noch mehr Verdruss zu verschaffen und gegen ihn eine falsche Anklage zu erheben mit dem Erfolg, dass er gefangen gesetzt wurde. Schliesslich wurde es ihm dank der Empfehlung Mas'ūd b. Sultān Ibrāhīm's erlaubt, nach Indien zurückzukehren und sich in den Besitz seines Vermögens zu setzen. Als Saif al-Dīn Maḥmūd b. Sultān Ibrāhīm nach Indien als Vizekönig kam, wurde Mas'ūd sein ergebener Höfling und Lobredner und einer seiner besten Günstlinge am Hofe. Aber als wiederum eine falsche Beschuldigung gegen ihn erhoben wurde, geriet er in eine recht trostlose Lage. Es wurde im Jahre 492 (1098) boshaft an Sultān Ibrāhīm b. Maḥmūd berichtet, dass dessen Sohn Saif al-Dīn Maḥmūd beabsichtige, nach dem Irāk zu Malikshāh zu gehen. Dieser Bericht erregte so sehr den Unwillen des Sultāns, dass er befahl, seinen Sohn mit all seinen Höflingen zu verhaften und ins Gefängnis zu werfen. Unser Dichter blieb ganze zehn Jahre ein Gefangener. Jedoch auf Fürsprache des Abu 'l-Kāsim Khāṣṣ verzieh ihm der Sultān und entliess ihn aus dem Gefängnis. Er kehrte nach Indien zurück und gelangte wieder in den Besitz seines väterlichen Vermögens.

Er starb im Jahre 515 (1121). Er ist der Verfasser zweier *Diwāne*, je eines in arabischer und persischer Sprache.

*Litteratur:* Āzād al-Bilgīrāmī, *Subḥat al-Mardjān*, S. 24; Dawlat Shāh, *Tadhkirat al-Shā'irā*, S. 47; Siddiq Ḥasan, *Abḥāth al-Umūm*, S. 890 und *JRAS*, 1905, S. 693; Nizāmī 'Arūdī, *Ḥakr Maḥāla*, ed. Browne, Index; 'Awfi, *Lubb al-Albāb*, ed. Browne, II, 246—52; 'Abd al-Wahhāb Kaẓwini, in *JRAS*, 1905, S. 693—740; 1906, S. 11—52; Browne, *A Literary History of Persia*, II, 324.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**AL-MAS'UDĪ**, ABU 'L-ḤASAN 'ALĪ B. AL-ḤUSAIN, arabischer Historiker und Geograph und einer der vielseitigsten Schriftsteller des IV. Jahrh. d. H. Nachrichten über sein Leben sind nur gelegentlichen Angaben in seinen Werken zu entnehmen; da seine Tätigkeit ausserhalb der Bahnen zünftiger Gelehrsamkeit lag, hat er bei deren Vertretern keine Beachtung gefunden. Der Verfasser des *Fihrist* hielt ihn für einen Maghribiner. Seiner eigenen Angabe nach ist er aber in Baghdād geboren und entstammte einer arabischen Familie, die von einem Genossen des Propheten, Mas'ūd, abstammte. Schon in jungen Jahren reiste er durch Persien, wo er sich 305 (915) in Ištākhr aufhielt. Im Jahre darauf ging er nach Indien und besuchte Multān und al-Manṣūra. Über Kanbāya und Šaimūr

drang er bis nach Ceylon vor, schloss sich Kaufleuten auf einer Fahrt ins Chinesische Meer und zurück bis nach Zanzibar an, von wo er nach 'Omān zurückkehrte. Wir treffen ihn dann wieder auf einer Reise am Südufer des Kaspischen Meeres und 314 (926) zu Tiberias in Palästina. 332 (943) besuchte er Antiochia und die syrischen Grenzstädte, und nach einem kurzen Besuch in seiner Heimatprovinz zu Baṣra hielt er sich 334 (945) in Damaskus auf. Seither scheint er bald in Syrien, bald in Ägypten gelebt zu haben. In al-Fuṣṭāt wohnte er 336 (947) und 344 (955), und dort ist er im Djumādā II. 345 (956) oder 346 gestorben.

Die Ruhelosigkeit seines Lebens hat auch den Charakter seiner Schriftstellerei bestimmt. Seine Reisen waren gewiss nicht nur durch Abenteuerlust, sondern durch starken Wissensdrang veranlasst. Aber dieser führt ihn mehr in die Breite als in die Tiefe. Er dringt nicht wie später al-Birūnī zu den Quellen selbst vor, sondern begnügt sich mit oberflächlicher Erkundigung und nimmt Sagen und Legenden kritiklos auf. Dennoch verdanken wir ihm über die Länder im Umkreis des islamischen Gebietes manche wertvolle Nachricht. Seiner Darstellung haften dieselben Mängel an wie seiner Forschung. Es gelingt ihm nicht, eine Disposition straff durchzuführen, sondern er schweift immer wieder von seinem Thema ab. Seine Schriftstellerei umfasste ausser der Sprachwissenschaft und der Theologie im engeren Sinne fast alle Interessengebiete seiner Zeitgenossen, insbesondere Naturphilosophie, Ethik und Politik, sowie Häresio-graphie. Seine Werke, deren Titel de Goeje in der Vorrede des *Kitāb al-Tanbih*, S. VI aufzählt, sind zum grössten Teil verloren, weil sie für den literarischen Verkehr zu unfänglich waren. Nur als Historiker hat er die Nachwelt noch interessiert. Im Jahre 332 (943) begann er seine grosse Weltgeschichte *Kitāb Akhbār al-Zamān wa-man abādahu 'l-Ḥidḥān min al-Umam al-māḍiya wa 'l-Adḡyā al-khāliya wa 'l-Mamālik al-dāthira*, die auf 30 Bände angewachsen sein soll; Burckhardt's Angabe, *Travels in Nubia*, S. 527, dass 20 Bände davon in der Aya Sophia zu Stambul erhalten seien, hat sich leider nicht bestätigt. Nur ein einziger Band, der I. des Werkes, den A. v. Kremer in Aleppo erworben hatte, hat sich in Wien erhalten (s. v. Kremer, *SBWA*, 1850, S. 207—11; Flügel, *Die ar. pers. u. türk. Hss. der K. K. Hofbibliothek*, II, No. 1262; eine andere Hs. desselben Teils in Berlin, s. Ahlwardt, No. 9426). Das Werk beginnt mit der Welterschöpfung, bespricht nach einem kurzen geographischen Überblick die ausserislamischen Völker und erzählt eingehend die Sagen-geschichte Ägyptens. Einen Auszug daraus lieferte er zunächst in dem *Kitāb al-awsaf*, von dem ein Band vielleicht in der Bodleiana zu Oxford (s. Uri, *Catalogus cod. mss. or.*, I, 666) erhalten ist. Den Stoff beider Werke fasste er in kürzerer Form zusammen in den *Murūdī al-Dhahab wa-Ma'ādin al-Djawāhir*, die er im Djumādā I. 336 (Nov.-Dez. 947) erstmalig abschloss und im Jahre 345 (956) neubearbeitete; das Werk ist abgesehen von den in der Pariser Ausgabe benutzten Hss. noch sonst mehrfach erhalten, so in der Ambrosiana (*RSO*, IV, 97), in Fez (*Fihrist Masājid al-Karawīyīn*, No. 1298) und Mosul (Dāwūd, *Makhtūṭāt al-Mawṣil*, S. 122, No. 22; S. 173, No. 32); gedr. Maḡoudi, *Les prairies d'or* (die richtigere Übersetzung wäre „Goldwäschchen“, s. Gildemeister, *ZKM*, V, 202), *Texte et Traduction* par C. Barbier de Meynard et Pavet

de Courteille, 9 Bde., Paris 1861—77, Bulaḡ 1283, Kairo 1313, am Rande des Ibn al-Aṭṭār, Bulaḡ 1303, von Maḡḡarī's *Nafḥ al-Ṭib*, Bd. 1—3, Kairo 1302. Einen Auszug aus den *Murūdj al-Dhahab* bis zum Untergang der Omayyaden machte Ibrāhīm al-Iḥṣānī im Jahre 1118 (1706) (Hs. Wien. Flügel. N<sup>o</sup>. 807). Einen anderen Auszug, von dem aber erst festgestellt werden muss, ob dabei neben den *Murūdj* nicht etwa auch die Grundwerke noch benutzt sind, mit einer Fortsetzung bis zum Jahre 638 (1248) verfasste Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī al-Shāṭibī zu Tāza in Marokko u. d. T. *al-Iḡmān fī Mukhtaṣar Akhbār al-Zamān* (von de Sacy, *N. E.*, II, 1787 irrig al-Maḡḡarī zugeschrieben: Ms. Gayangos, 64, f. 31—195; s. Asin Palacios, *Escatología*, S. 374; andere Hss. in Kairo und Damaskus: s. M. Kurd 'Alī, in *Revue de l'académie arabe* (Damaskus), III, 239—42). Ein anonymy Auszug aus seinem Hauptwerk mit besonderer Berücksichtigung der geographischen Fabeln über das Indische Meer, die noch aus dem *Kitāb 'Adjā'ib al-Hind* des Rāmhurmuzī vermehrt sind, sowie der sagenhaften Geschichte Ägyptens u. d. T. *Kitāb Akhbār al-Zamān wa-'Adjā'ib al-Bulḡān* oder *Mukhtaṣar al-'Adjā'ib wa'l-Gharā'ib* ist in mehreren Pariser Hss. erhalten (s. Carra de Vaux, *J A*, Ser. 9, Bd. VII, S. 133—44). Gegen Ende seines Lebens verfasste Mas'udī selbst noch einen Überblick über seine gesamte literarische Tätigkeit und ergänzte ihn, wo es nötig schien, aus neuen Quellen in dem *Kitāb al-Tanbih wa'l-Ishrāf* (ed. de Goeje, in *BGA*, VIII, Leiden 1894; Ergänzungen dazu aus einer Leipziger Hs., in *ZDMG*, LVI, 223—236; s. Carra de Vaux, *Maḡoudi le livre de l'avertissement et de la revision*, franz. Übers., Paris 1897).

**Litteratur:** Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel, S. 154; Yāqūt, *Irshād al-Arīb*, V, 147—49; al-Subkī, *Ṭabaḡāt al-Shāfi'iyya*, II, 307; Quatremère, in *J A*, Ser. III, Bd. VII, S. 1—31; Wüstenfeld, *Geschichtschreiber der Araber*, N<sup>o</sup>. 119; Brockelmann, *GA L*, I, 141—43; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, S. 352—54; J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. XXXIV/V. (C. BROCKELMANN)

**MASYĀD**, Stadt in Nordsyrien am Ostrande des Djabal al-Nuṣairiye. Die Aussprache und Schreibung ihres Namens schwankt zwischen den Formen *Masyād*, *Masyāf* (so in amtlichen Dokumenten und auf den unten angeführten Inschriften von 646 und 870 H.), *Masyāt* und *Masyāḥ* (vgl. zum Wechsel von *f* und *th*: Rescher, in *ZDMG*, LXXIV, 465; Praetorius, in *ZDMG*, LXXV, 292; Dussaud, *Topographie hist. de la Syrie*, S. 143, Anm. 4; 209; 395, Anm. 3). Die Varianten *Masyāb* (Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 556), *Masyāh* (Khalil al-Zāhiri, *Zubda*, ed. Ravaisse, S. 49) und *Masyjāt* (al-Nābulusī bei v. Kremer, in *SB Ak. Wien*, 1850, II, 331) beruhen wohl nur auf fehlerhaften Abschriften (van Berchem, in *J A*, 9. Ser., IX [1897], 457, Anm. 2). In späterer Zeit wurde die Aussprache *Misyāf*, *Misyād* üblich (al-Dimashqī, ed. Mehren, S. 208; al-Kāḡashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, ed. Kairo, IV, 113; Ibn al-Shihna, ed. Bairūt, S. 265; vgl. *Masyāf* auf v. Oppenheim's Karte in *Pet. Mitt.*, LVII [1911], II, Taf. 11). Der Name ist vielleicht aus einem antiken *Maproua* (= *Μαρρούα*) oder *Μάρρου κώμη*, die wohl an dem *Marsyas annis*, dem Grenzflusse der Nazerini (Vorfahren der Nuṣairiye? Plinius, *Nat. Hist.*, V, 81), gelegen war, entstanden (Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenzyklopädie*, XIV, Kol. 1985 f., s. *Marsyas*, N<sup>o</sup>. 3). Eine Anzahl in die Tore der Festung eingebauter Säulen und Kapitelle (z. T. abgebildet bei G. L. Bell, *Durch d. Wüsten u. Kulturstätten Syriens*, S. 211 f.) sind ihre einzigen antiken Reste. Eine alte, von Hamā nach Westen führende Römerstrasse (*Raṣīf*) passierte nach Miss Bell (a. a. O.) die Stadt.

Im frühen Mittelalter wird Masyād nicht genannt; die erste Erwähnung der Festung liegt vielleicht in einem fränkischen Bericht über das Vordringen der Kreuzfahrer im Jahre 1099 vor: *pervenimus gaudentes hospitari ad quoddam Arabum castrum* (*Anonymi gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, ed. Hagenmeyer, 1890, S. 418 mit Anm. 29; Dussaud, *Histoire et religion des Nusairis*, Paris 1900, S. 21, Anm. 4). Als die Franken 503 (1109/10) gegen Rafaniya vorrückten, zog Tuḡhtakin zum Entsatz heran; in dem zwischen ihnen geschlossenen Waffenstillstand verpflichteten sich die ersteren, nichts gegen die Festungen Masyāṭh und Ḥiṣn al-Akrād zu unternehmen, wofür ihnen diese beiden Plätze und Ḥiṣn Tūfan einen Tribut zahlen sollten (Sibt b. al-Djawzī, *Mir'āt al-Zamān*, in *Rec. hist. or. crois.*, III, 537). Vor 521 (1127) befand sich die Festung im Besitze eines Zweiges der Mirdāsiden, die sie damals an die Banī Munkidh verkauften. Nachdem bereits 527 (1132/3) die Nuṣairierburgen Qadmūs und al-Kahf in die Hände der Ismā'īliyer gefallen waren, bemächtigten sie sich 535 (1140/1) auch der Festung Masyāf, indem sie die Wache des Kommandanten Sunḡur, eines Mamlūken im Dienste der Banī Munkidh von Shaizar, überlisteten, ihn selbst überfielen und töteten (Abu 'l-Fidā', *Mukhtaṣar fī Akhbār al-Bashar*, in *Rec. hist. or. crois.*, I, 25; Ibn al-Aṭṭār, *Kāmil*, ebenda, I, 438; al-Nuwairi, cod. Leiden 2<sup>m</sup>, f. 222<sup>r</sup>, bei van Berchem, in *J A*, 1897, S. 464, Anm. 1). Seitdem blieb Masyād die Residenz des syrischen „Meisters“ der Sekte (wie wir ihn mit van Berchem zum Unterschied von dem „Grossmeister“ in Alamūt nennen wollen), des sog. *Shāikh al-Djebel*. Nachdem der Meister (*Muḡaddam*) Abū Muḥammad zunächst in den Bergen der Qadmūsiya die Anhänger der Sekte um sich geschart hatte, erschien um 557 (1162) Rāshid al-Dīn Sinān [s. d.] als Sendbote des persischen Grossmeisters in Syrien, übernahm bald darauf die Führung der dortigen Assassinen [s. d.] und bewies sein ungewöhnliches Organisationstalent dadurch, dass die Sekte unter ihm eine wehrhafte und gefürchtete Macht, der Schrecken der Kreuzfahrer, wurde. Saladin, der sie für zwei gegen ihn gerichtete Attentate strafen wollte, drang im Muḡarram 572 (Juli/Aug. 1176) in das Ismā'īliyerland ein, verwüstete es und belagerte Sinān in Kal'at Masyāf. Durch Vermittelung von Saladins Oheim Shihāb al-Dīn al-Ḥārimī, des Herren von Hamā, vermochte jedoch Sinān Saladins Verzeihung zu erlangen; Anfang August zog er mit seinem Heere nach Hamā ab (Abu 'l-Fidā' und Ibn al-Aṭṭār, in *Rec. hist. or. crois.*, I, 47, 626). Kurz ehe er die Belagerung von Masyād aufhob (um den 1. Šafar), erhielt er von dem in Damaskus weilenden Usāma b. Munkidh einen Brief, der einen Lobeshymnus auf seinen grossen Gönner enthielt (Derenbourg, *Vie d'Ousāma*, Paris 1893, S. 400 f.). Rāshid al-Dīn starb 588 (Sept. 1192); durch ihn wurden die syrischen Meister, wie der von ihnen fortan regelmässig geführte offizielle Beiname *al-Dunyā wa'l-Dīn* zeigt, zu einer souveränen Herrschern an Macht und Legitimität ge-



chen Stellung erhoben (van Berchem, *a. a. O.*, S. 470). Während sich jedoch Sinān der Bevormundung seitens der Leitung der Sekte in Alamūt entzogen hatte, finden wir im Jahre 608 den alten Zustand völlig wiederhergestellt (Abū Shāma, *al-Ḥaḥīl fī l-Rawḍatayn*, bei van Berchem, *a. a. O.*, S. 475 ff., Anm. 1). Nach einer Inschrift an einer Innentür des Schlosses (van Berchem, in *J A*, 1897, S. 482 = van Berchem-v. Oppenheim, *Beiträge z. Assyriol.*, VII/1, S. 17, N<sup>o</sup> 18) wurde dieses Gebäude von dem syrischen Meister Kamāl al-Dunyā wa l-Din al-Ḥasan b. Mas'ūd unter Oberhoheit des Grossmeisters von Alamūt 'Alā' al-Din Muḥammad III. (618—53) instandgehalten. Wahrscheinlich handelt es sich um den gleichen al-Kamāl, der nach al-Nasawī (*Gesch. des Sultans Mankubirtī*, ed. Houdas, S. 132) vor 624 eine Zeitlang syrischer Statthalter des Oberhauptes der Ismā'īlier gewesen war. Unsicher ist es, ob der Kommandant (*Mutawallī*) Maḥd al-Din, der 624 die Gesandten Kaiser Friedrichs II. empfing (Ḥamawī bei Amari, *Bibl. arabico-sicula*, App. II, S. 30), zu den Meistern zu rechnen ist (van Berchem, in *J A*, 1897, S. 501, Anm. 1). Um 625—26 und noch 635 war Sirādj al-Din Muzaḥfar b. al-Ḥusain syrischer Meister (Nasawī, *a. a. O.*, S. 168; Inschrift von al-Kahf, ed. van Berchem, *a. a. O.*, S. 488). Ein Perser aus Alamūt, Tādj al-Din, war 637 Muḥaddam der syrischen Ismā'īlier (Ibn Wāsil, *Geschichte der Ayyūbiden*, Paris ms. ar. 1702, f. 333<sup>vo</sup>, bei van Berchem, S. 466, Anm. 2). Als Tādj al-Din Abu l-Futūḥ erscheint er auf einer Inschrift von Masyād vom Dhū l-Ka'da 646 (Febr./März 1249), nach der er den Bau der Stadtmauer von Masyād und ihres Südtors angeordnet hat; Kommandant der Festung war unter ihm damals 'Abd Allāh b. Abi l-Faḍl b. 'Abd Allāh (Inschriften A und B bei van Berchem, in *J A*, 1897, S. 456 = van Berchem-v. Oppenheim, *Beitr. z. Assyriol.*, *a. a. O.*, N<sup>o</sup> 19). Wahrscheinlich war es auch Tādj al-Din, an dem der Dominikanermonch Yvo der Bretone im Mai 1250 als Teilnehmer einer Gesandtschaft Ludwigs IX. an den „Älten vom Berge“ einen naiven und vergeblichen Bekehrungsversuch unternahm (Jean de Joinville, *Histoire de St. Louis*, ed. Wailly, S. 246 ff.; van Berchem, in *J A*, 1897, S. 478—80). Unter dem Meister Riḍā' al-Din Abu l-Ma'ālī bemächtigten sich 658 (1260) die Tataren vorübergehend der Festung, die jedoch nach dem Siege des ägyptischen Sultans Kutuz bei 'Ain Djalūt wieder frei wurde. Etwa zwei Jahre darauf begann Baibars, sich in die Angelegenheiten der Ismā'īlier einzumischen und Tribut von ihnen zu verlangen; bald setzte er den Meister Nadjm al-Din Ismā'il ab und an seiner Stelle seinen Schwiegersohn Šarīm al-Din Muḥārak ein, dem er Masyād fortnahm. Als dieser jedoch dorthin zurückkehrte, liess ihn Baibars nach Kairo bringen und einkerkern. Für kurze Zeit wurde noch einmal Nadjm al-Din und dann sein Sohn Shams al-Din als Meister anerkannt, ehe der Sultan im Rajab 668 (1270) Masyād endgültig seinem Reiche einverleibte (Abu l-Fidā', in *Rec. hist. or. crois.*, I, 153; Mufaḍḍal b. Abi l-Faḍail, *Gesch. d. Mamūlūksultane*, ed. Blochet, in *Patrol. Orient.*, XIV, 445; van Berchem, in *J A*, 1897, S. 465, Anm. 2).

Masyād gehörte zunächst vermutlich zur „königlichen Provinz der glücklichen Eroberungen“ mit der Hauptstadt Ḥiṣn al-Akrād, dann zu Farābulus (nach dessen Einnahme im Jahre 688). Später wurde

es von dieser Provinz losgetrennt und zu der Niyāba von Dimashk geschlagen, zu der es noch zur Zeit des Ḳalkāshandī (*Subḥ al-A'sḥā*, ed. Kairo, IV, 113, 202, 235) um 814 (1412) gehörte. Khalil al-Zāhirī (*Zubdat Kashf al-Mamālik*, ed. Ravaisse, S. 49) rechnet Masyād zu Ḥamā (um 850). Unter ägyptischer Verwaltung nahm das Gebiet der Ismā'īlier mit Masyād als Vorort eine gewisse Ausnahmestellung ein (Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'Époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 182, Anm. 3).

Abu l-Fidā' (um 720 = 1320) schildert Masyād als eine bedeutende Stadt, die von Quellbächen durchflossen und durch Gärten geschmückt war; sie besass eine feste Zitadelle und lag am Ostfusse des Djabal al-Lukkām (genauer Djabal al-Sikkīn), etwa ein Farsakh nördlich von Bārin und einen Tag westlich von Ḥamā (nicht Ḥims, wie Le Strange, *Palestine*, S. 507, irrig schreibt; Abu l-Fidā', *Geogr.*, ed. Reinaud, S. 229 f.). Infolge ihrer hohen Lage besitzt sie ein erträglicheres Klima als die Niederungen am Nahr al-'Asī; der junge Usāma geleitete 516 (1122/23) die Gattin und Kinder des Emirs von Shaizar, seines Oheims 'Izz al-Din Abu l-'Asākir Sulṭān, aus dem heissen Shaizar, wo der Emir um ihre Gesundheit besorgt war, nach Masyād (Derenbourg, *Vie d'Ousāma*, S. 43).

Ibn Baṭṭūta reiste 756 (1355), al-Nābulusī 1105 (1693/94) über Masyād; letzterer nennt als Gouverneur der Stadt zu seiner Zeit einen Sulaimān von Stamme Tanūkh. Eine Inschrift von Masyād vom Ramaḍān 870 (April/Mai 1466) enthält ein Steuererlassdekret des Sultans al-Malik al-Zāhir Khushḳadam (von Berchem-v. Oppenheim, *Beitr. z. Assyriol.*, VII, S. 20, N<sup>o</sup> 23; vielleicht von demselben Malik al-Zāhir stammt auch N<sup>o</sup> 22). Aus jüngerer Zeit sind zwei Inschriften eines Emirs Muṣṭafā b. Idris erhalten, die eine (*a. a. O.*, S. 21, N<sup>o</sup> 24) vom Jahre 1203 (1788/89) betrifft den Bau eines Brunnens (*Sabīl*), die andere (N<sup>o</sup> 25) von 1208 (1793/94) den des Wohnhauses der ismā'īlischen Emire.

Die Ismā'īlier lebten dauernd in bald offener, bald heimlicher Fehde mit den Nuṣairiern, obgleich vereinzelt Stämme der letzteren den ismā'īlischen Meistern, wie bereits 724 (1324) dem Rāshid al-Din, ihre Dienste angeboten hatten (Guyard, *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin*, in *J A*, 1877, S. 165; Dussaud, *Histoire et relig. des Nuṣairis*, S. 80). Einige Nuṣairier vom Stamme der Raslān, denen der Emir von Masyād gestattet hatte, sich unter ihrem Shaikh Mahmūd in der Stadt anzusiedeln, ermordeten 1808 den Emir, seinen Sohn und gegen 300 Ismā'īlier und besetzten die Stadt. Die übrigen Einwohner, die geflüchtet waren, wandten sich an Yūsuf Pasha, den Statthalter von Damaskus, um Schutz. Dieser sandte eine Strafexpedition von 4—5 000 Mann gegen die Nuṣairier; Masyād musste sich nach dreimonatigem, tapferen Widerstand der Bani Raslān ergeben, und die geflüchteten Ismā'īlier kehrten 1810 dorthin zurück (Dussaud, *a. a. O.*, S. 32; Burckhardt, *Reisen in Syrien*, deutsch v. Gesenius, S. 258). Burckhardt zählte 1812 in Masyād etwa 250 ismā'īlische und 30 christliche Familien. Seitdem scheint die Einwohnerzahl noch mehr gesunken zu sein; Burckhardt und Lammens fanden in der Stadt viele Häuser verfallen und weite Gärten innerhalb ihrer Mauern. Nach Burckhardt ist die Stadt im Osten von einer öden, moorigen Gegend begrenzt, während im Norden am Fusse des Gebirges auf einem

hohen, steilen Felsen sich die Zitadelle erhebt; auf der Westseite ist ein Tal, in dem die Bewohner Weizen und Gerste anbauen. Die am Abhänge des Gebirges gelegene Stadt hat einen Umfang von über  $\frac{1}{2}$  Stunde. In ihre aus neuerer Zeit stammenden Mauern sind drei ältere Tore eingebaut. Die Moschee ist verfallen. Die Burg hat eine Aussenmauer, von der man durch einen überwölbten Gang zu den inneren Festungswerken gelangt (G. Bell, *Wüsten u. Kulturstätten*, S. 211). Die alte Burg ist grösstenteils zerstört; nur einige Bauwerke sind notdürftig wiederhergestellt worden und z. T. noch bewohnt.

*Litteratur:* Yāḳūt, *Mu'djam*, ed. Wustenföld, IV, 556 [auch der Artikel *Ṣafad*, Yāḳūt, III, 399, beruht nach Dussaud, in *Syria*, IV, 332<sup>b</sup>, auf einer Verschreibung von *Maṣyād*]; Ṣafī al-Dīn, *Marāsid al-Iṭlāl*, ed. Juynboll, III, 111; Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, XI, 52; Abu 'l-Fidā', *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud, S. 229 f.; al-Dimashki, ed. Mehren, S. 208; Ibn Baṭṭūta, ed. Defrémery-Sanguinetti, I, 166; Ḳhalīl al-Zāhiri, *Zubdat Kashf al-Mamālik*, ed. Ravaisse, S. 49; Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakhab fī Ta'rikh Mamlakat Ḥalab*, Bairūt 1909, S. 265; 'Umari, *Tārīf*, Kairo 1312, S. 182; Übers. v. R. Hartmann, in *ZDMG*, LXX [1916], S. 36, mit Anm. 11; Kalkashandī, *Ṣubḥ al-Aṣḥā'*, Kairo, IV, 113 [wo Zeile 13 die Worte *Ḥamā wa-* zu streichen sind, vgl. Z. 14!]; al-Nābulusi, Übers. v. Kremer, in *SB Ak. Wien*, 1850, II, S. 331; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 81, 352, 507; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 77, 182 f.; J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, London 1822, S. 150 ff.; deutsch v. Gesenius, S. 254 f.; Quatremère, in *Fundgruben des Orients*, IV, 340, Anm. c; Ritter, *Erdkunde*, XVII, 822, 918, 922, 935, 967 f., 972 f.; E. G. Rey, *Rapport sur une mission scientifique dans le Nord de la Syrie* (1864—65), in *Archives des missions scient. et litt.*, II. Ser., III, Paris 1866, S. 344; R. Röhrich, *Regesta regni Hierosolymitani*, S. 191, N<sup>o</sup>. 715 (1193 n. Chr.); H. Derenbourg, *Vie d'Ousāma*, Paris 1893, S. 8, 43, 281, 399 f.; van Berchem, *Epigraphie des Assassins de Syrie*, in *J. A.*, IX. Ser., IX [1897], S. 453—501; R. Dussaud, in *Rev. archéol.*, 1897, I, 349; ders., *Histoire et religion des Nôairis* (= *Bibl. de l'école des hautes études*, fasc. CXXIX), Paris 1900, S. 21, Anm. 4, 23, 32, 80; ders., *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, S. 142 f., 153, 187; H. Lammens, *Au pays des Nôairis*, in *ROC*, V (1900), 423—27; G. L. Bell, *The Desert and the Sown*, London 1907, S. 218 f.; deutsch u. d. T.: *Durch die Wüsten u. Kulturstätten Syriens*, Leipzig 1908, 1910, S. 211 f.; M. v. Oppenheim, in *ZG Erdk. Berl.*, XXXVI (1901), 74; ders. und van Berchem, *Inschriften aus Syrien, Mesopot., Kleinasien*, 1913 (= *Beiträge z. Assyriol.*, VII/1), S. 17—22; ferner die im Art. ASSASSINEN angeführte Litteratur. (E. HONIGMANN)

**MATĀLĪ.** [Siehe MATLA<sup>c</sup>.]

**MATAMMĀ**, Stadt im östlichen Sūdān (Provinz Kassala, Bezirk Gallabat). Matammā ist von bemerkenswerter Wichtigkeit als Marktplatz auf der sūdānesisch-äthiopischen Grenze nahe der Karawanenstrasse zwischen der abessinischen Gegend um den Tānā-See und Khartūm. Ihr wirtschaftlicher Wert hat stark zugenommen infolge der Entwicklung

der Landwirtschaft im anglo-ägyptischen Sūdān sowie infolge der neuen Untersuchungen über den Tānā-See als möglichem Wasserreservoir, um die Bewässerung im Sūdān und in Ägypten zu erweitern und so die Baumwollkultur, die die Hauptquelle des Reichtums für diese Länder ist, auszuweiten und intensiver zu gestalten.

Matammā ist in der jüngsten Geschichte Äthopiens bekannt, weil der Kaiser (*Negüsa Nagast*) Yohannes IV. in der Nähe dieser Stadt von den sogenannten Darāwīsh des sūdānesischen Mahdi am 10. März 1889 (1. *Maggābit* 1881 der abessinischen Ära) besiegt und getötet wurde. Der Kaiser bereitete eine Expedition gegen Shāwā vor, um Menelik, den König dieses Landes, zu zwingen, seine Lehnspflicht gegenüber der äthiopischen Krone endgültig anzuerkennen. Aber als er benachrichtigt wurde, dass eine Truppe der Darāwīsh bis zur Grenze vorgedrungen und dass die Umgegend des Tānā-Sees mit der alten Hauptstadt Gondar durch die fanatischen Anhänger des Mahdi bedroht sei, kam er mit seiner Armee in die nördlichen Gebiete zurück und traf die Darāwīsh bei Matammā. Der Kaiser Yohannes IV. selbst wurde nach heftigem Kampf getötet, und die Abessinier wurden besiegt. Als ein Zeichen ihres Sieges sandten die Darāwīsh das abgeschnittene Haupt des Yohannes zum Mahdi. Jedoch hatte die Schlacht bei Matammā für die Anhänger des Mahdi nur den Wert einer erfolgreichen Razzia. Nach der Plünderung einiger benachbarter Gegenden zogen sie sich in den Sūdān zurück und besetzten keinen Landstrich Äthopiens. Im Gegenteil, die Schlacht bei Matammā brachte das Ende der nordabessinischen Dynastien. Der südliche Teil, das Königreich Shāwā, wurde der politische Mittelpunkt des Kaiserreichs, als im selben Jahr (1889) König Menelik sich selbst als Nachkomme der salomonischen Dynastie zum Kaiser (*Negüsa Nagast*) ausrief.

Der Tod des Kaisers Yohannes, der als Märtyrer in der Schlacht gegen die Muslime, die erblichen Feinde der christlichen Abessinier, gefallen war, ist in vielen Liedern und Gedichten gefeiert worden. Das folgende Gedicht ist ein interessantes Beispiel der abessinischen Poesie in jüngster Zeit:

„Der Kaiser Yohannes war ein Narr,  
und wir alle verachten ihn deshalb!  
Sie sagten ihm: „Regiere in der Mitte des  
[Landes!“  
Er aber antwortete: „Ich will der Hüter der  
[Grenze sein!“  
Der Kaiser Yohannes war ein Lügner!  
Er sagte: „Ich trinke nicht gern.“  
Und wir alle haben ihn trinken gesehen,  
Einen Trank, der ihm den Kopf verdrehte!“

(Die letzten Verse spielen auf den Kopf des Kaisers an, der von den Darāwīsh zum Mahdi gesandt wurde).

*Litteratur:* Afawarḳ Gabra Iyasus, *Däg-māwī Menelik*, Rom 1909; Blättä Kheruy Walda Sellāsē, *Ityopyā-nnā Matammā*, Addis Ababa 1918; C. Rossetti, *Storia diplomatica della Etiopia*, Turin 1910; E. Cerulli, *Canti popolari amarici*, in *RRAL*, XXV (1916); ders., *Una raccolta amarica di canti funebri*, in *RSO*, X (1924). (ENRICO CERULLI)

**MATGHARA**, ein Berbervolk aus der grossen Butr-Familie; Eltern der Zanāta und Brü-



der der Maṭmāṭa, Kūmya, Lamāya, Ṣaddina, Mad-yūna, Maghila u. a., mit denen sie die ethnische Gruppe der Banū Fātin bildeten. Wie die anderen Völkerschaften dieser Gruppe, stammten die Maṭghara zweifellos aus Tripolitanien; indessen ist der östlichste Stamm, den al-Bakri und Ibn Khaldūn kennen, derjenige, welcher in den Gebirgsgegenden am Mittelmeer zwischen Milyāna und Tenes bis nördlich von Ondjā (Hafen Tābahrit) lebte. Diejenigen des westlichen Teiles dieser Zone lebten mit den Kūmya konföderiert. Ihr Gebirge erhob sich nicht weit von Nadrūma, und die Festung Tāwunt lag in ihrem Gebiet.

Drei Teile waren wenigstens seit dem VIII. Jahrh. in den westlichen Maghrib gelangt und bildeten dort einen bedeutenden Block, nämlich:

1. Die Maṭghara in Fās und in der Senke von Tāzā; al-Bakri sagt, dass die Quelle des Wādi Fās sich auf ihrem Gebiet befände, in der Gegend, in der Leo Africanus noch den Suk al-Khamis der Maṭghara „ca. 15 Meilen westlich von Fās“ anführt.

2. Die Maṭghara des mittleren Atlas im Djabal Maṭghara, den Ibn Khaldūn in den Südosten (Kībla) von Fās legt und der sich nach Leo Africanus fünf Meilen von Tāzā (im Süden?) hinzieht. Es handelt sich also um die heute von den Ait Wārāin besetzte Gebirgsgegend; eine wichtige Gruppe der letzteren, die Ait Djellidāsen, bilden die Banū Gallidāsan, die al-Bakri als eine Maṭghara-Gruppe bei Tenes in Algerien erwähnt. Man findet ausserdem bei den Ait Wārāin gegenwärtig mehrere Imghilen-Gruppen, die die Rolle der Maghila, der Brüder der alten Maṭghara, spielen.

Zur Zeit al-Bakri's (V. = XI. Jahrh.) hatten diese beiden Maṭghara-Gruppen im Westen die Zawāgha von Fāzāz und Tādla zu Nachbarn.

3. Die Maṭghara der Sahara-Oasen in der Gegend von Sidjilmāssa und in dieser Stadt selbst, deren Hauptbevölkerungsteil sie ausmachten, ferner in der Gegend von Figig, im Tuwāt, im Tāmanṭit und bis Wallān (Oualen).

Seit Beginn der arabischen Eroberung werden die Maṭghara von Ibn Khaldūn als sesshafte Leute geschildert, die in Reisighütten (Khaṣṣ) wohnten; die der Sahara wohnten in befestigten Dörfern (Kuşir) und hatten Dattelkulturen. Zur Zeit des Leo Africanus bewohnten die Maṭghara des mittleren Atlas ungefähr 50 grosse Flecken.

Ebenso wie die anderen zur Gruppe der Banū Fātin gehörigen Völker nahmen die Maṭghara Anteil an der arabischen Eroberung und rieben sich dabei auf. Nachdem sie zum Islām übergetreten waren, gingen mehrere Unterstämme nach Spanien und liessen sich dort nieder. In der Folge nahmen sie, wie ihre Brüder, die Maṭmāṭa, die Lehren der Ṣufriya an; einer ihrer Anführer Maisara rief die bekannte schismatische Erhebung vom Jahre 740 hervor, die in Marokko der Ursprung der Häresie der Baraghwāta wurde. Übrigens findet man in der Liste der Stämme, die diese Häresie annahmen, die Maṭmāṭa und die Maṭghara des mittleren Atlas, sowie die Banū Abi Naṣr, die heutigen Ait Bū-Naṣr, eine östliche Gruppe der Ait Warāin.

Beim Auftreten Idrīs' erklärte sich das Haupt der Maṭghara, Bahlūl, zuerst zu Gunsten des Khalifen von Bagdad, Hārūn al-Raṣhid, danach trat er aber auf die Seite der neuen Dynastie. In der Folge scheinen die Maṭghara des mittleren Atlas bis zum XVII. Jahrh. keine politische Rolle gespielt zu haben, behaupteten aber wenigstens ihre

Unabhängigkeit. Vom XVII. Jahrh. an wurden sie auf ihrem Gebiet anscheinend von den aus dem Süden kommenden Eindringlingen verdrängt. Was die Maṭghara der Küste in der Gegend des Nadrūma betrifft, so war ihr Bündnis mit den Kūmya von politischer Bedeutung, als die letzteren die Helfer der Almohaden-Dynastie wurden. In jener Zeit bauten sie die Festung Tāwunt. Sie traten alsdann auf die Seite der Mariniden; dadurch zogen sie sich die Feindschaft des Herrschers von Tlemcen zu, jenes bekannten Yaghmurāsan, der sie schliesslich vernichtete.

Anstatt der Schreibweise Maṭghara gebraucht Ibn Khaldūn *Maḡghara*; in jüngeren marokkanischen Texten findet man auch *Maḡghara*.

Litteratur: al-Bakri und al-Idrīsī, *Indices*; Ibn Khaldūn, *Kitaḥ al-Iḥar*, Übers. de Slane, I, 237–41; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, II, 54 u. 342; III, 71 u. 225. (G. S. COLIN)

MATHAL (A., Pl. *Amthāl*) ist ursprünglich der Etymologie zufolge wie das äth. *Mesl*, *Mes-sālē*, das aram. *Mathlā* und das hebr. *Māshāl* (s. O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testamente, Beihefte zur ZATW*, XXIV, Giessen 1913) der Vergleich, das Gleichnis; da geflügelte Worte gern in solcher Gestalt auftreten, wird es auch auf andere Aussprüche derart übertragen und gewinnt schliesslich den allgemeinen Sinn von Sprichwort und Redensart. Die Vorliebe für bildliche und formelhafte Redeweise, die allen primitiven Kulturen gemeinsam ist, hat sich bei den Semiten und insbesondere bei den Arabern mit grosser Zähigkeit behauptet und spielt daher auch in höheren Litteraturformen noch eine bedeutende Rolle. Die einfachste Form des Vergleichs zieht gern Parallelen zwischen Mensch und Tier. Von einem schlaflosen Menschen sagt man: *bāta bilailati anḡada* (oder *anḡadha*) „er brachte die Nacht zu wie ein Igel“ (Abū Hilāl al-Askarī, *Maḡma' al-Amthāl*, am Rande des Maidāni, Kairo 1310, I, 109, 15; *Lisān al-ʿArab*, IV, 437 apu), und mit der bei den Arabern beliebten Derbheit charakterisiert man das vorbildliche und erzieherische Wirken eines Führers und eines Vaters mit *bala himārūn fa 'stabāla ahmiratūn* oder *bala fādirūn fa-bala djafruḡu* (al-Maidāni, *Maḡma' al-Amthāl*, Kairo 1310, I, 64 u. 65 pu). Der Tiervergleich dient dann auch dem verhüllten Spott über unliebsame soziale Zustände, wie *al-bughāthū fi ardīnā yastansiru*, „Bei uns zu Lande spielt der Spatz den Geier“ (al-Askarī, I, 193, 20). Solche Sprichwörter werden dann manchmal zu einer vollen Fabel ausgebaut (s. Brockelmann, *Fabel und Tiermärchen in der älteren arab. Litteratur, in Islamica*, II, 96–128). Darunter findet sich schon viel internationales Wandergut, das auf eine sicher nachweisbare Quelle zurückzuführen, fast niemals möglich ist (vgl. die Diskussion über „den Bock und das Messer“: *ZDMG*, XLVI, 737 ff.; XLVII, 86 ff.), es sei denn, dass der Ursprung so bekannt ist, wie der der Fabel von den beiden Stieren aus *Kalīla wa-Dimna*, wie schon al-Askarī, I, 47, 16 ff. angibt, die also 'Ali nicht schon auf sein Verhältnis zu 'Othmān angewandt haben kann.

Aber auch die Verhältnisse des menschlichen Lebens liefern Stoff zu Vergleichen, die meist in der Form *af'alu min* auftreten, wie deren al-Askarī und al-Maidāni am Schlusse jedes Kapitels ihrer alphabetisch geordneten Sprichwörtersammlungen in grosser Zahl anführen. Auch banale Ereignisse

können sprichwörtlich werden (*fa-sarat* oder *dhahabat mathalan* oder *duriba bihi 'l-mathalu*, wie so manche arabische Erzählung schliesst), wie die von Ku'ais, von dem man nichts näheres mehr weiss, als dass ihn eine Tante einmal versetzt und nicht mehr eingelöst hatte (al-Mufaḍḍal b. Salama, *al-Fākhīr*, ed. Storey, S. 24, N<sup>o</sup>. 61); oder die von der armen Butterhändlerin, die ein Schurke vergewaltigte, nachdem er sie veranlasst hatte, zwei Schläuche zugleich mit ihren Händen zuzuhalten (*al-Fākhīr*, S. 70, N<sup>o</sup>. 147). Aber auch bedeutende historische Ereignisse leben sehr oft im Sprichwort fort, wie der durch Basū hervorgerufene Bruderkrieg unter den Bekr und Taghlib (*al-Fākhīr*, S. 76, N<sup>o</sup>. 157); daher führen al-Mufaḍḍal in seinem *al-Fākhīr*, S. 217—31 und al-Maidānī, II, 38—47 die berühmtesten Schlachttage der Araber in der Reihe der Sprichwörter mit auf. Aber auch Ereignisse aus islamischer Zeit haben es vielfach zu gleicher Berühmtheit gebracht, wie der freudige Ausruf Mu'āwiya's bei der Nachricht von der Vergiftung al-Ashtar's (s. o., I, 504; al-Maidānī, I, 8, 19) oder die Erinnerungen an die gute Stimme der beiden Sängerinnen des lebenslustigen Khalifen Yazid b. 'Abd al-Malik (al-Maidānī, I, 137, 12). Dabei sind es nicht immer gerade besonders folgenreiche Ereignisse, die so auf die Nachwelt kommen, wie jene Sturmnacht zur Zeit des Khalifen al-Mahdī, die ihn und seine Umgebung zu reichen Busseleistungen veranlasste (al-Maidānī, I, 176, 12); oder die Nachricht von der Niederlage und dem Falle des Khākān, wahrscheinlich jenes Fürsten der Khuttal, den Asad b. 'Abd Allāh im Jahre 119 (737) besiegte, was nach Ṭabari, II, 1616 am Hofe Hishām's grosses Aufsehen erregte, während Mufaḍḍal in *al-Fākhīr*, S. 80, 11 ff. es auf die Kämpfe gegen die Khazaren (s. o., II, 1003) bezieht, bei denen die Historiker aber von keiner solchen Sensation zu berichten wissen; oder die Geschichte von dem Gesandten Mu'āwiya's beim Kaiser von Byzanz (Ibn Kūtaiba, *Uyūn*, S. 238, dazu das Sprichwort: 'Askari, I, 76, 11 ff.; Maidānī, II, 72, 4). Solche historischen Erinnerungen treten öfter in der Form von Stichworten auf, wie die berühmte *Ṣaḥīfat al-Mutalammis* und das *Djaza' Sinimmar*. Manche Sprichwörter derart sind lokalen Ursprungs und waren vielleicht nie ausserhalb ihrer Heimat verständlich, wie das von den beiden gleich schlechten Eseln des Mannes aus Hira (Maidānī, I, 72, 16) oder dem mekkanischen Stutzer (Maidānī, I, 127, 11); besonders zahlreich sind solche aus Medina überliefert (*ebd.*, I, 168, 6, 173, 20, 261, 18, 264, 2, 280, 25, 298, 1), aber auch Baṣra (*ebd.*, I, 145, 16 und 30, dazu eine Parallele aus Kūfa bei Djāḥiḡ, *K. al-Hayawān*, V, 153, 13), Kūfa (*ebd.*, I, 192, 15 als Shi'itennest), Wāsiṭ (*ebd.*, I, 97, 9) und Hims (*ebd.*, I, 190, 21) liefern ihre Beiträge. Hervorragende Träger bestimmter Eigenschaften leben wie anderwärts so auch bei den Arabern manchmal im Sprichwort fort, aber die Volkspoesie schafft sich für solche Eigenschaften auch vielfach erst ihre Repräsentanten; wenn Ḥatim den Ruhm der Freigebigkeit mit dem Iyāditen Ka'b b. Māmā und Harim b. Sinān teilen muss ('Askari, I, 223 ff.; Maidānī, I, 123 ff.), so verdankt er das der Stammesrivalität; so gibt es auch verschiedene typische Vertreter der Treue ('Askari, II, 251 ff.; Maidānī, II, 231 ff.), des Scharfsinnes (Maidānī, I, 219 ff.), namentlich aber der Dummheit (Dughā: *al-Fākhīr*, S. 24, N<sup>o</sup>. 58; Maidānī, I, 147; Shawla: *al-Fākhīr*, S. 71, N<sup>o</sup>.

148; die Schildbürger Arabiens, die Bewohner von al-Hadjar: Maidānī, I, 178, 19; Abū Ghabshān u. a. bei Maidānī, I, 146 ff., 150 ff.), darunter als der bekannteste Djuḥā, um den sich die Wander geschichten in der Adabliteratur kristallisieren (s. Schwally, in *ZDMG*, LVI, 237) 1), aber auch der omaiyadische Statthalter im 'Irāk Yūsuf b. 'Omar al-Thakāfi (Maidānī, I, 99, 31). Unter den typischen Vertretern der Dummheit und der Gier scheinen mit arger Entstellung der Pointe Erinnerungen an Penelope („Dümmer als die Frau, die ihr Gewebe immer wieder auflöste“, die schon der Kor'an XVI, 94 erwähnt; vgl. 'Askari, I, 283, 7; Maidānī, I, 172, 5) und an Sisyphus („Gieriger als der, der den Fels umdrehte“: Maidānī, I, 297, 17) den Weg nach Arabien gefunden zu haben.

Aber auch unter den arabischen Sprichwörtern finden sich nicht wenige, deren Sinn und Ursprung zur Zeit ihrer Aufzeichnung schon völlig vergessen war, für die die arabischen Gelehrten daher allerlei Erklärungen aus der Pseudohistorie, mit besonderer Vorliebe für die Amalekiter erfanden; nicht selten werden dabei mehrere Erzählungen nebeneinander zur Wahl gestellt, wie für den „nackten Warner“ (Maidānī, I, 31, 20), „den Akazienschosensammler vom Stamme 'Anaza“ (*ebd.*, I, 49, 21, 288, 17), „die Reue des al-Kusa'i“ (*al-Fākhīr*, S. 74) u. a. Dabei treten dann auch weitverbreitete Märchenmotive auf, wie in der Geschichte des Khuzāfa, die der Prophet seinen Frauen erzählt haben soll (*al-Fākhīr*, S. 137, N<sup>o</sup>. 280). In manchen Fällen sind die Gelehrten auch wohl dazu gekommen, Geschichten zu erfinden, weil sie an der einfachsten Deutung als zu einfach vorübergingen. So besagt das Sprichwort *Hidā, Hidā, warā'aki Bunduka* doch wohl nur „Weihe, Weihe, die Kugel (die man vor Erfindung der Feuerwaffen vom Bogen aus schoss) ist hinter dir“, was Abū 'Ubaida auf ein Kinderspiel bezieht; Ibn al-Kalbi und al-Sharkī aber fassen *Hidā* und *Bunduka* als Namen südarabischer Stämme, die einander bekriegt hätten (*al-Fākhīr*, S. 38, N<sup>o</sup>. 93). Ebenso erfinden zu *tarakahu Djawfa Himārīn*, das al-Asma'i mit Recht wörtlich versteht, dieselben Autoren Geschichten aus der Zeit der Amalekiter, wobei *Himār* zum Namen gemacht wird (*al-Fākhīr*, S. 12, N<sup>o</sup>. 18).

Sehr gross ist natürlich die Zahl der Sprüche, in denen Lebensregeln, meist recht triviale, vorgetragen werden, darunter aber auch solche, die aus den sozialen Verhältnissen Arabiens entstehen, wie „Hilf deinem Bruder, ob er Recht hat oder Unrecht“ (*al-Fākhīr*, S. 119, N<sup>o</sup>. 259). Auch unter diesen findet sich sehr viel internationales Wandergut, dessen Herkunft selten nachzuweisen ist, wie bei dem arabischen Pendant des spezifisch römischen *Res venit ad triarios* bei al-'Askari, II, 32, 16. Das Thema kann hier nur angedeutet werden. Zu den vom Verf., in *Ostas. Zeitschrift*, VIII, 66 ff. gegebenen Nachweisen seien hier nur noch ein paar arabische Parallelen zu deutschen Sprichwörtern gefügt: „Wer lang hat, lässt lang hängen“ ('Askari, I, 142, 12; II, 99, 16; Maidānī, I, 338, 1, 343, 6); „die Wände haben Ohren“ (Maidānī, I, 57, 21); „wenn man den Wolf nennt, kommt er gerennt“ (*ebd.*, S. 57 u.); „Hammer und Amboss“ (*ebd.*, S. 58, 18); „der Lügner muss ein gut Ge-

1) Die *Nawādir Djuḥā al-Kubrā*, ed. Hikmet Bek Sharif, Kairo 1346 (1928) sind grösstenteils aus dem türk. Naṣraddīn übersetzt.



dächtnis haben“ (*ebd.*, I, 49, 13); „sich regen bringt Segen“ (*ebd.*, I, 155, 20); „eile mit Weile“ (*ebd.*, I, 87, 21); „aus dem Regen in die Traufe“ (*ebd.*, II, 25, 9); „sich zwischen zwei Stühle setzen“ (*ebd.*, II, 64, 7); „wie auf Kohlen sitzen“ (II, 74, 18); „wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“ (II, 168, 11); „ein Spatz in der Hand ist besser als eine Taube auf dem Dache“ („*Uṣfūrūn ū l-Kaṣṣī khairun min Kurkiyyin ū l-Djaurūn*“: al-Hamadḥānī, *Rasā'il*, Bairūt 1890, S. 44, 3).

Unter dem internationalen Spruchgut nimmt das von den Religionsgemeinschaften verbreitete eine besondere Stelle ein. Es ist natürlich kein Zufall, sondern entspricht der immer klarer hervortretenden Bedeutung des Christentums für das altarabische Geistesleben, dass unter den arabischen Sprichwörtern neutestamentliche Sprüche recht häufig sind, namentlich solche aus der Bergpredigt, wie Mt. 7,2 = Maidānī, II, 67, 17; Mt. 7,15 = Maidānī, I, 192, 23; Mt. 7,16 = Maidānī, I, 34, 8, 336, 31; II, 182, 4; Askari, I, 68 u.; Mt. 9,24 = Maidānī, II, 113, 23; Mt. 17,3 = Maidānī, II, 67, 26; Mt. 23,24 = Maidānī, II, 259, 16; Gal. 6,7 = Maidānī, II, 73, 12. Dem steht, von einigen Anklingen an Prov. und Sir. abgesehen, bei denen die Herkunft unsicher bleibt, aus dem Alten Testament eigentlich nur Maidānī, I, 228, 20 gegenüber, das wie ein Zitat aus Dt. 32,15 aussieht. Aus der christlichen Legende stammt auch das sprichwörtliche Martyrium des Djurdjus (*al-Fākhīr*, S. 256, N<sup>o</sup> 517) und die in mehreren Varianten auftretende Siebenschläfergeschichte (*al-Fākhīr*, S. 109, 239; Maidānī, II, 196, 14; Kālī, *Amālī*, I, 61; vgl. *MSOS As.*, V, 228). Dagegen tritt von alttestamentlichen Gestalten nur einmal Noah in einem jungen, wohl in Mošul heimischen Sprichwort (Maidānī, II, 250, 11) auf. Der mandäische Schöpfergott Fiṭāhl ist in das Sprichwort Maidānī, II, 62 f. sicher erst aus dem dazu zitierten Verse des Ru'ba gekommen, dem er wie anderes Fremdgut als gelehrter Aufputz willkommen war (s. Ahlwardt, *Der Diwan des Ru'ba*, XV). An Luḡmān, den weisen Helden der arabischen Vorzeit (s. oben III, 48), knüpfte die spätere Überlieferung auch internationale Gut, das unter Aḥīḡar's Namen umlief.

Obwohl das Sprichwort seinem Wesen nach anonym ist, sucht die gelehrte Tradition doch oft nach Autoren dafür. So treten denn auch viele geflügelte Worte als Aussprüche des Propheten und seiner Genossen auf. Die *Amthāl al-Nabī*, die ausserhalb der kanonischen Traditionssammlungen umliefen, haben Ibn Ḳhallād al-Rāmhurmuzī (*Fihrist*, S. 155) und Abū Hilāl al-'Askari gesammelt; al-Maidānī wirft letzterem Kritiklosigkeit dabei vor und zitiert in seiner Vorrede, I, 3 als ein Beispiel von echtem Ḥadīth das Gleichnis für den guten und den schlechten Gesellschaftler aus Buḡḡārī's *Ṣaḥīḡ* (ed. Krehl, II, 17). Das hindert ihn aber nicht, in seine Sammlung eine Reihe von Aussprüchen des Propheten aufzunehmen, wie es schon seine Vorgänger getan hatten, und am Schluss seines Buches noch ein besonderes Kapitel daraus zusammenzustellen, das auch Aussprüche der ersten Khalifen umfasst. Besonderer Beliebtheit erfreuten sich von jeher, nicht nur bei Shi'iten, Aussprüche, die dem 'Alī zugeschrieben werden. Schon Ibn Ḳutaiba hat in seinen *Uyūn al-Aḡḡbār* im 5. Buche: *K. al-'Ilm wa l-Bayān* (cod. Köpr., Fol. 155v) eine solche Sammlung benutzt, wie sie später in verschiedenen Rezensionen (anonym in *al-Tuḡfa al-baḡhiya*, S. 107–14) um-

liefen, u. a. in alphabetischer Ordnung von 'Abd al-Wāḡid b. Muḡammed al-ʿAmīdī, um 510 (1116) u. d. T. *ḡawāḡ al-ḡlikām wa-Duwar al-Kalīm*, lith. Bombay 1280, und mehrfach auch persisch und türkisch bearbeitet wurden (s. oben I, 299, dazu W. Yule, *Apophthegms of Alee the son of Abou Talib* [Maḡḡūb ḡul Ṭalīb] with an early Persian paraphrase and an Engl. translation, Edinburgh 1832; *Sad Kalimā'i Mawḡā'i Muttakāḡiyan Amīr al-Mu'minin*, Teherān 1304; *Nathr al-La'ālī*, die 2. Sammlung Fleischers, mit türk. Paraphrase von Mu'allim Nādji u. d. T. *Amthāl 'Alī*, S. 1313, mit türk. Kommentar von Nasib u. d. T. *Rishta'i Djawāḡir*, S. 1257).

Nicht gering ist auch die Zahl der Sprüche, die metrische Form aufweisen. Dabei lässt sich wieder meist nicht entscheiden, ob die Dichter, in deren Diwānien sie sich finden, den Gedanken selbst geprägt oder ob sie ihm nur die Form gegeben haben. Schon al-Sukkārī (*Fihrist*, S. 78) und 'Uyaina b. al-Minhāl (*ebd.*, S. 48, 108) haben solche *Abyāt al-Sā'ira* gesammelt. Eine reiche Sammlung von solchen hat al-Ibshīhī im *Kitāb al-Mustaṭraj* (Kairo 1320), I, 27 ff. zusammengebracht. Darunter finden sich solche von den grössten Dichtern der Heidenzeit, wie Ṭarafa (*al-Fākhīr*, S. 254, 509; al-Maidānī, I, 161), Imra'alkais ('Askari, I, 255 = Maidānī, I, 133), Lebid ('Askari, I, 37) und von Späteren, wie al-Farazdaq (*al-Fākhīr*, S. 250, N<sup>o</sup> 496; al-'Askari, II, 46) und Muṭ'ī b. Iyās, dessen beide Palmen von Ḥulwān ('Askari, I, 297, 452; Maidānī, I, 297) berühmt geworden sind. Aus einem missverstandenen Verse des Farazdaq, in dem von dem Wege nach 'Uṣulān die Rede ist (Maidānī, I, 38; daraus Yaḡūt, III, 736), wurde dieser zum Typus des Irrweges. Die sprichwörtlich gewordenen Verse al-Mutanabbī's hat Isma'il al-Ṭalākānī, gest. 385 = 995 (Yaḡūt, *Irshād*, VI, 501–18; Suyūtī, *Buḡḡyat al-Wu'āt*, S. 35), in *al-Amthāl al-sā'ira min Shī'r al-Mutanabbī* (*Fihrist*, Kairo 2, III, 23) gesammelt.

Die Sprichwörter haben schon seit den ersten Anfängen der arabischen Litteratur das Interesse der Gelehrten erregt; Historiker und Philologen wetteiferten in ihrer Sammlung und Deutung. So finden wir unter den Quellen der uns erhaltenen Werke die alten Geschichtenerzähler und Genealogen, wie al-Sharḡī b. al-Ḳuṭānī (Wüstenfeld, *Geschichtsschreiber*, N<sup>o</sup> 23) und 'Awāna b. al-Hakam (*ebd.*, N<sup>o</sup> 27) sowie Abu l-Yaḡẓān (*ebd.*, S. 36; *al-Fākhīr*, S. 253), die beiden ersteren öfter als Gewährsmänner des Hishām b. al-Kalbī, dem neben den grossen Monographisten Muḡammed b. Ḥabīb (Wüstenfeld, N<sup>o</sup> 59), Zubair b. Bakkār (*ebd.*, S. 61) und al-Mada'inī (*ebd.*, S. 47) das meiste historische und legendäre Material verdankt wird. Ebenso haben fast alle bedeutenden Philologen sich zumeist in besonderen Werken um das Gebiet verdient gemacht. Ihrem sprachlichen Interesse ist es zuzuschreiben, wenn dessen Grenzen dabei weit hinausgeschoben wurden, sodass sie Redensarten umfassten, die mit dem Sprichwort eigentlich nichts mehr zu tun haben und eigentlich, wie *la'anahu l-lāḡu* (*al-Fākhīr*, S. 7) keiner Erklärung bedürftig scheinen; so verdanken wir aber dem al-Mufaḡḡdal (N<sup>o</sup> 137) auch die interessante Notiz, dass einige syrische Araber das griech. φημι „sagt er“ sich angewöhnt hatten. Das älteste uns erhaltene Werk der Art ist das *Kitāb al-Amthāl* des al-Mufaḡḡdal al-ḡabbī (gest. 170 = 786), gedr. S. 1300. Das nächst älteste Werk des Abū 'Ubaid al-Ḳāsim

b. Sallām al-Herewī (gest. um 223 = 837) ist in einer Reihe von Stambuler Hss. (s. Rescher, in *Z D M G*, LXIV, 517, N<sup>o</sup>. 43; *M S O S As.*, XIV, 6; *M O*, VII, 123), sowie im Escorial (Derenbourg, Lévi-Provençal, N<sup>o</sup>. 1757) erhalten, dazu der Kommentar des Abd Allāh al-Bekrī (gest. 487 = 1094), *ebd.*, N<sup>o</sup>. 526 und Lāleli, N<sup>o</sup>. 1795; es ist gedruckt als N<sup>o</sup>. 1 der *al-Tuhfa al-bahīya*, Stambul 1302, S. 2–16; dagegen ist das von E. Bertheau in seiner Diss., Göttingen 1836 behandelte Werk weit jünger (s. Freytag, *Arabum Proverbia*, III, VII—XI). Das *Kitāb al-Fākhīr* des al-Mufaḍḍal b. Salama, eines Schülers des Ibn al-Aʿrābī (gest. 231), hat C. A. Storey für die „De Goeje Stiftung“, Leiden 1915 herausgegeben. Die besonders zahlreichen Sprichwörter nach dem Schema *aʿalu min* hat Hamza al-Isfahānī (gest. zw. 450–60 = 960–70) in einem nur in einer Münchener Hs. erhaltenen Werke (s. Mittwoch, in *M S O S As.*, 1909, S. 33 ff.) gesammelt, das von den Späteren viel benutzt, von al-Maidānī für den entsprechenden Abschnitt seines Werkes wörtlich ausgeschrieben worden ist. Abū Hilāl al-ʿAskarī (gest. nach 395 = 1005) verfasste die in mehreren Stambuler Hss. (s. Rescher, in *Z D M G*, LXIV, 513; *M F O B*, V, 501; *M S O S As.*, XIV, 36) vorliegende und Bombay 1306–7 sowie am Rande des Maidānī, Kairo 1310 gedruckte *Djamharat al-Amthāl*, in der wohl zum ersten Mal versucht ist, jedes Sprichwort lexikalisch und historisch zu erläutern unter Ausschluss alles nachklassischen Materials, dem Hamza einen breiten Raum zugestanden hatte. Al-Maidānī [s.d.] hat den von seinen Vorgängern gesammelten Stoff in seinem *Maḍjmaʿ al-Amthāl* zusammengefasst und in jedem Abschnitt durch einen Anhang über moderne Sprichwörter vermehrt. Es galt seither als das Standardwerk für dies Gebiet, dem selbst al-Zamakhsharī's *Kitāb al-Mustaḥṣa fi ʿl-Amthāl*, obwohl es gleichfalls viel gelesen war (zu den *G A L*, I, 292, XIV genannten Hss. kommen jetzt noch solche in Stambul, *M S O S As.*, XIV, 15; *R S O*, IV, 708; *M O*, VII, 97, 102, 123; ferner Āghā, N<sup>o</sup>. 991; Dāmāzāde, N<sup>o</sup>. 1557; Skutari, *Z D M G*, LXVIII, 58; Brussa, *ebd.*, S. 50; Moṣul, Dāʾūd, *al-Makḥḥūṭāt al-Mawṣūʿiyya*, S. 329, 37; Kairo, *Fihrist*<sup>2</sup>, III, 355), nach dem Zeugnis Ḥādīdī Khalifa's, N<sup>o</sup>. 11421 keinen dauernden Abbruch tun konnte. Das Werk des al-Māwardī [s.d.] war wie die verschiedenen Spruchsammlungen al-Zamakhsharī's von vornherein mehr auf litterarische als auf volkstümliche Sprüche eingestellt.

So hat man im Orient erst wieder im XIX. Jahrh. unter dem Einfluss der europäischen Wissenschaft sein Interesse den Sprichwörtern zugewandt. Fast alle Aufzeichnungen über neuarabische Dialekte enthalten Sprichwörteransammlungen (vgl. die heute freilich schon wieder stark zu vermehrenden Zusammenstellungen bei A. Fischer, in *M S O S As.*, I, 198–99 und E. Littmann, *Arabic Proverbs collected by Mrs. A. P. Singer*, Kairo 1913, S. 1X); ausser den dort erwähnten Werken moderner Orientalen seien hier noch genannt: Ibrāhīm Sarkis Lubnānī, *al-Durra al-yaṭīma fi ʿl-Amthāl al-ḥadīma*, Bairūt 1871; Mahmūd Ef. ʿOmar al-Bādīrī, *Kitāb Amthāl al-mutakallimīn min ʿAwāmm al-Miṣriyyin (alladhī ḥaddamahu fi ʿl-Muʿtamar al-ʿilmī al-ḥāmin bi-Bilād al-Suʿūd wa ʿl-Norwādī min Mamālik ʿUrābā Sanat 1889 mil.)*, Kairo 1311; Tāhir b. Šāliḥ al-Djazīrī (vgl. M. Kurd ʿAlī, in *Revue de l'académie arabe* (Damaskus), VIII, 576–96, 666–79), *Ashḥar al-Amthāl*,

Kairo 1338: vgl. O. Rescher, *Ethnol. u. arch. arab. Sprichwort*, in *Isl.*, II, 98–101; III, 178. *Litteratur*: im Artikel.

(C. BROCKELMANN)

AL-MATHĀNĪ (A.), Terminus unsicherer Bedeutung, der im Korʾān zweimal vorkommt, nämlich Sūra XV, 87: „Und wir haben dir ja gebracht sieben von den Mathānī und den erhabenen Korʾān“, und Sūra XXXIX, 24: „Allāh hat die schönste Erzählung herabgesandt, ein Buch, das sich selber ähnlich ist, Mathānī, vor welchem die Haut derjenigen, welche ihren Herrn fürchten, erstarrt“.

Die Erklärung des Wortes wird dadurch erschwert, dass es in der letzten Stelle den Korʾān selber, in der ersten dagegen etwas dem Korʾān Ähnliches zu bezeichnen scheint.

Bei Ṭabarī (*Tafsīr*, XIV, 32 ff.; vgl. XXIII, 124 f.) finden sich folgende Ansichten:

a. Von den sieben Mathānī hatte Mūsā sechs erhalten; zwei davon gingen verloren, als er die Tafeln zerschmetterte. Die sieben Mathānī sind die sieben langen Sūren, d. h. II–VII und eine siebente, über welche man sich nicht einig ist, es sei Sūra X, oder VIII und IX als Einheit gefasst.

b. Die sieben Mathānī bezeichnen die Fātiḥa, welche aus sechs Versen besteht; als erster käme die *Basmala* hinzu. Sie wird Mathānī, d. h. Wiederholungen genannt, weil sie in der *Ṣalāt* bei jeder *Rakʿa* wiederholt wird. Diese Erklärung wird gestützt durch einen Hinweis auf den Terminus *mutaṣṭabiḥ* („sich selber ähnlich“), der in Sūra XXXIX, 24 dem Worte Mathānī unmittelbar vorgeht.

c. Die Mathānī bezeichnen den Korʾān im allgemeinen.

Der Hadīth schwankt zwischen den Erklärungen a. (Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra IX, Trad. 1; vgl. Bukhārī, *Adhān*, B. 106) und b. (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra I, B. 1; Sūra XV, B. 3; *Faḍāʾil al-Kurʾān*, B. 9; Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra XV, Trad. 3, 4; Nasāʾī, *Iftitāḥ*, B. 26).

Auch in der Erklärung der Form Mathānī herrscht keine Einstimmigkeit. Als Singular werden bei Baidāwī (ad Sūra XXXIX, 24) *muthannan*, *muthnan* oder *muthnin* angegeben. Zamakhsharī erwähnt *mathnā*. Letzteres kommt im Korʾān (Sūra IV, 3; XXXIV, 45; XXXV, 1) und im Hadīth (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 84; *Witr*, B. 1; *Tahādīdjūd*, B. 10; Muslim, *Musāfirīn*, Trad. 145–48; Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 206 usw.) als Distributivum im Sinne von „paarweise“ vor. Diese Bedeutung wäre jedoch für Mathānī nicht sehr ansprechend.

Schon A. Geiger (*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, S. 57 f.) hat auf hebr. *Mishnā* (aram. *Mathnithā*) hingewiesen. Nach ihm ist denn auch unter Mathānī der Korʾān als Ganzes zu verstehen. Seine Vermutung wird bei Nöldeke-Schwally (*Geschichte des Qorʾāns*, S. 114 f.) gebilligt. Man könnte noch darauf achten, dass *Mishnā* sowohl den einzelnen Rechtssatz wie den ganzen Kodex bezeichnet und daraus den doppelten Sinn von Mathānī (einzelne Verse und den ganzen Korʾān) ableiten, eine Ableitung, welche durch einen Hinweis auf den parallelen doppelten Sinn des Wortes Korʾān (einzelne Offenbarung und das Ganze) gestützt werden könnte.

Sprenger (*Das Leben und die Lehre des Mohammed*, Berlin 1861, I, 463 f.) knüpft für die Erklärung des Wortes an das hebr. *shānā* „wiederholen“, für die des Begriffes an Sūra XXXIX



24 an, aus welchem Verse hervorgehen soll, dass die Mathānī zu den Strafliegenden gehöre. Diese Auffassung ist von D. H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, I, 43, 46, Anm. 2; H. Grüme, *Mohammed*, II, 77; N. Rhodokanakis, in *WZKM*, XXV, 66 f.; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 26 f. übernommen. Das würde einschliessen, dass es, jedenfalls als Sūra XV, 87 offenbart wurde, sieben dieser Strafliegenden gab.

Ein alter Beleg für den ausserkor'anischen Gebrauch des Terminus kommt in einem Gedicht des Abu 'l-Aswad al-Du'ali vor (Text und Übers. von Nöldeke, in *ZDMG*, XVIII, 236 f.; dazu Bevan, in *JRAS*, 1921, S. 584 f.; Horowitz, *a. a. O.*). Dort werden die Mathānī neben den *Mi'āna*, die „siebenversigen“ neben den „hundertversigen“ Sūren des Kor'āns, genannt. Der genaue Umfang dieser Gruppen ist uns nicht bekannt.

Schliesslich dürfte noch erwähnt werden, dass Goldziher und Nöldeke (s. *Litt.*) auf einen Terminus *mathnāt* hingewiesen haben (*ZDMG*, LXI, 866 ff.), der in der ausserkanonischen Tradition vorkommt und offenbar im Anklang an hebr. *Mishnā* neugebildet worden ist.

*Litteratur:* Ausser der im Art. angegebenen noch: Th. Nöldeke, *Neue Beiträge z. sem. Sprachwissenschaft*, S. 26; Fakhr al-Din al-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghaib*, IV, 110–112; al-Suyūṭī, *Itkān*, S. 124; *Lisān al-ʿArab*, XVIII, 127 ff.; Lane, *Lexicon*, s. v. *mathnan*. (A. J. WENSINCK)

**MATHNĀWĪ**, eine Form der Poesie, in welcher jeder Vers (*Bait*) normalerweise ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet und grammatisch vollständig ist. Die zwei *Miṣrāʿ*s (Halbverse) reimen aufeinander und — abgesehen von zufälligen Ausnahmen — nicht mit den folgenden Versen. Im Persischen, Türkischen, Turki und Urdu finden sich beliebig lange Gedichte epischen, romantischen, ethischen oder belehrenden Inhalts in Mathnawi-Form, deren Ursprung wahrscheinlich in Persien liegt. Dawlatshāh (ed. E. G. Browne, S. 29) berichtet, dass in der Zeit des Dailamiten ʿAḍud al-Dawla (gest. 372 = 982) an dem Palast zu Kašr-i Shīrīn noch ein Vers (*Bait*) in „Alt-Persisch“ zu finden war, dessen beide Halbverse sich reimten. Doch dürfte es sich hier nicht um einen derartigen vor-islamischen Pahlawi-Vers handeln. Die Mathnawi-Form dürfte vielmehr nur eine Entwicklung oder Ausdehnung des *Maṭlaʿ* der *Qasida* oder *Ghazal* sein. Wie dem auch immer sei, in den ältesten Fragmenten der islamisch-persischen Literatur, die uns erhalten sind, finden sich Beispiele für das Mathnawi wie für andere Versformen. Die ältesten dieser Fragmente gehören zu dem Werke des Abū Shukūr von Balkh, der wahrscheinlich zu diesem Zweck das Genre erfunden haben soll. Sie scheinen Teile einer Reihe von erzählenden Mathnawi's zu sein (vgl. Asadi, *Lughat-i Furs*, ed. P. Horn, S. 29 des Persischen, und auch S. 22 ff.). Daneben hat man genügende Teile aus dem Werke des Rūdāgī (eines späteren Zeitgenossen Abū Shukūr's), um zu zeigen, dass auch er dieselbe Form in einer Übersetzung von *Kalīla u-Dimna* gebrauchte (Asadi, *a. a. O.*, S. 19 ff. und Dawlatshāh, S. 31). Dort findet sich auch ein Verspaar im *Hazadji*-Metrum, das ein erotisches Mathnawi darstellt (Asadi, S. 48; vgl. Ethé, *Rudagi*, in *N G W Gött.*, 1873, S. 735 ff.).

Das erste vollständige erhaltene Gedicht dieses Genre ist das *Shāhnūma*, das von Dākiḳi begonnen und von Firdawsī vervollständigt wurde. Tatsäch-

lich hat es, abgesehen von der Anordnung des Reimes, nicht den regulären Mathnawi-Typ. Charakteristischer ist Firdawsī's *Yūsuf u-Zalikhā*, das in demselben Metrum (dem *Mutaḳarīb*) verfasst ist. Es beginnt mit einer Anzahl einführender Kapitel, dessen erstes zum Lobe Allāh's dient, und deren weitere überschrieben sind: „Zum Lob des Propheten“ bzw.: „Zur Beschreibung des Königs des Islām“, „Über den Grund zur Offenbarung der Sūra über Joseph“, „Über den Anlass zur Abfassung dieser Erzählung“ usw. Nun kommt die eigentliche Geschichte, die mit der Beschreibung von Jakobs Bemühungen um Rachel beginnt und die verschiedenen Episoden aus dem Leben Josephs schildert, bis er Schatzmeister wird im Hause des Wezirs Potiphar, dessen Frau Zalikhā sich in den Jüngling verliebt. Als dieser ihre Anträge zurückweist, verdächtigt sie ihn der Zauberei bei ihrem Gatten. Hier ist der oft beleuchtete Vorfall der ägyptischen Frauen eingeschoben, die zu einem Fest von Zalikhā eingeladen beim Anblick Josephs so erstaunt von seiner Schönheit sind, dass sie, ohne zu wissen, was sie tun, die Haut von ihren Händen schälen, statt die Messer für ihre Orangen zu nehmen. Dann kommt die Erzählung von der Gefangenschaft Josephs, die Ereignisse, die zu seiner Befreiung und Erhöhung führen, die Verlegenheit der gottlosen Brüder, Zalikhā's Reue, ihre Verjüngung und Heirat mit Joseph und der Tod Jakobs.

Ein Zeitgenosse Firdawsī's, ʿUnṣūrī, hat eine Mathnawi-Romanze geschrieben, die nicht erhalten ist: *Wāmīk u-Adhrā*. Ihr Inhalt ist gleichsam als Übersetzung der Geschichte in einem türkischen Mathnawi von Lāmī'ī (gest. 940 = 1533) wiedergegeben. Danach verliebt sich Wāmīk, ein Priester in einem Feuertempel, in Adhrā, eine dem Kult geweihte Jungfrau. Sie sind gezwungen fortzureisen. Adhrā muss in die kalten Regionen des Nordens und Wāmīk in die dürren Länder Äthiopiens. Sie vergehen vor Gram über ihre Trennung und werden mit ihrem Tode in die Sterne versetzt. Das Mädchen wird zur *Virgo*, welche die *Spica* in ihrer Hand hält, während Wāmīk *Arcturus* wird. Die Geschichte trägt Merkmale einer Pahlawi-Herkunft; die arabischen Namen sind lediglich Übersetzungen.

Von erhaltenen Mathnawi's folgen chronologisch zwei Werke Našīr-i Khusrāw's, nämlich das *Raw-shanā'ī-nāma* und das *Sa'adat-nāma*, zwei ethisch-lehrhafte Gedichte im *Hazadji*-Metrum. Nach diesen wird gewöhnlich der Zeit nach die Romanze *Wis u-Rāmin* gestellt; sie wird von ʿAwfī dem Fakhr al-Din Gurgānī (gest. 440 = 1048) zugeschrieben, der sie aus dem Pahlawi übernommen haben soll. In der Fassung, die auf uns gekommen ist (ed. W. N. Lees, Calcutta 1865), haben wir eine Erzählung zügelloser Leidenschaft, welche Pizzi (*Poesia Persiana*, II, 88) als ein vulgäres Erzeugnis Indiens aus Akbar's Zeit charakterisiert. In der Erzählung hat Wis oder Wisa, die Frau des Königs Mōbad von Merw, den Bruder ihres Gatten Rām oder Rāmin zum Buhlen. Dieser erweist sich als untreu gegen sie, am Ende heiratet er sie aber doch, nachdem Mōbad getötet worden ist. Wenn das Werk echt ist, markiert es einen Schritt in der Differenzierung des romantischen vom epischen Mathnawi, da es im *Hazadji*- und nicht in dem bisher beiden gemeinsamen *Mutaḳarīb*-Metrum verfasst ist.

Der wahre Schöpfer des romantischen Mathnawi ist Nizāmī von Gandjā; er begann mit einem der-

artigen Werk, dem *Makḥzan al-Asrār*, einer Sammlung ethischer und religiöser Maximen mit eingestreuten Anekdoten, und schrieb dann vier andere Werke, die seine *Khamsa* oder *Pandj Gandj* bilden. Dieses „Quintett“ wurde das Vorbild für alle folgenden Mathnawi-Schriftsteller. Streng genommen sind nur das zweite, dritte und vierte Werk Romanzen, nämlich: *a. Khusrav u-Shirin*, die Geschichte von der Liebe des Sāsāniden-Prinzen Khusrav Parwiz und der christlichen Prinzessin Shirin, die auch noch von dem mächtigen Baumeister und Ingenieur Farhād geliebt wird, und von des letzteren Verrat und tragischem Ende; *b. Lailā u-Madjnūn*; die Szene ist in die Wüste verlegt und zeigt die beiden Liebenden, die durch den gegenseitigen Hass ihrer Familien an einer Vereinigung gehindert sind; *c. Haft Paikar*; dies hat Bahrām Gūr zum Helden und besteht aus sieben Erzählungen, von denen eine jede dem König von einer seiner sieben Lieblingsfrauen erzählt wird. Das *Sikandar-nāma*, welches das fünfte Werk dieser Gruppe bildet, behandelt das Leben Alexanders in epischer Darstellung, aber mit einem mythischen Einschlag in den späteren Teilen, die ihn sowohl zum Propheten als auch zum Eroberer machen. Jedes der fünf Mathnawī's beginnt mit ähnlichen Einleitungen wie Firdawsī's *Yūsuf u-Zalikhā*, aber mit den notwendigen Änderungen der Patrone usw. sowie mit einem weiteren Abschnitt: „Über den *Mī'rādj* des Propheten“, der den auf *Khusrav u-Shirin* folgenden Werken zugefügt ist. Jeder Nachahmer von Nizāmī's Mathnawī's kopiert ihn in dieser wie in anderer Hinsicht, sodass sogar das jüdisch-persische *Daniāl-nāma* des XVII. Jahrh. (von Khwādja Bukhārī, Brit. Mus., Ms. Or. 4743) diese einführende Stelle hat, obgleich hier Moses für Muḥammed in dem Abschnitt eingesetzt ist, der dem Propheten geweiht ist.

Die Hauptnachahmer Nizāmī's sind: im Persischen Djāmi, im Türkischen Shaikhi mit seinem *Khusrav u-Shirin* und Fuḍūli mit seinem *Lailā u-Madjnūn*, im Turki Mir 'Alī Shīr Nawā'i mit seiner *Khamsa*, und im Urdu Amin mit einem *Yūsuf u-Zalikhā*, Tadjalli mit einem *Lailā u-Madjnūn* usw. (vgl. G. de Tassy, *Auteurs Hindoustanis*, Paris 1885, S. 30 ff.).

Das Mathnawī par excellence, d. h. das *Mathnawī-i ma'nawī* von Djalāl al-Din Rūmī gehört zu einer eigenen Klasse; es ist ein grosses Gemisch der Šūfi-Lehren zusammen mit Parabeln, Allegorien und pseudo-historischen Erzählungen. Ohne die einleitenden Abschnitte ist es charakteristisch für das romantische Mathnawī.

Das Arabische hat keine Gedichte des Mathnawī-Genre, aber Gedichte, in denen sich die zwei *Misrā's* jedes *Bait* unabhängig von den übrigen Versen untereinander reimen. Diese Anordnung des Reimes heisst *Muzdawwidja*. Kurze Proben, die aus dem Persischen übersetzt sind, werden in Tha'ālībī's *Yatīm al-Dahr* (IV, 23) angeführt. Es gibt auch längere Werke dieser Art, nämlich Grammatiken in Versen: von Hariri (*Mulḥat al-F'rāb*) und von Muḥammed b. Mālik (*Kitāb al-Alfiya*) (für beide siehe de Sacy, *Anthologie Arabe*, S. 134 ff. und 145 ff. des arabischen Textes und S. 325, 356 der Anmerkungen).

Normalerweise hat das Mathnawī die Metren, welche die Meister in ihren Kompositionen gebrauchten; z. B. in Ergänzung der oben erwähnten: das *Sari'* und *Khafīf*, von Nizāmī im *Makḥzan al-Asrār* bzw. im *Haft Paikar* gebraucht; das *Ramal*, von

Djalāl al-Din Rūmī in seinem *Mathnawī* und von Farid al-Din 'Aṭṭār im *Manṭiq al-Tair* gebraucht.

*Litteratur*: ausser den oben zitierten Werken vgl. Ethé, in *Gr I Ph*; F. Rückert, *Grammatik Poetik und Rhetorik der Perser*, ed. W. Pertsch, Gotha 1874; E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*; Agha Ahmed 'Alī, *Haft Asman* (in *Bibliotheca Indica*), Calcutta 1873.

(R. LEVY)

**MATHURĀ**, eine in 27° 31' nördl. Breite und 77° 41' östlicher Länge gelegene Stadt sowie ein Landstrich in Nordindien. Die Lage der Stadt war in buddhistischer Zeit von Bedeutung, wie zahlreiche Inschriften- und Skulpturenfunde zeigen. In späteren Hindu-Zeiten erlangte sie Heiligkeit als der geachtete Geburtsort des Gottes Krishna, und die dortigen Tempel gelangten zu grossem Wohlstand und Ruf. Im Jahre 1017 nahm Mahmūd von Ghaznā die Stadt ein und zerstörte alle Tempel von Grund auf. Von da ab findet sich keine weitere Nachricht mehr über die Stadt bis zur Regierung des Sikandar Lodi, des Sultans von Dihli (1488—1516), der alle zu jener Zeit in Mathurā vorhandenen Tempel zerstörte. Die Stadt wurde unter der Regierung Akbar's sozusagen wieder neu gegründet, der den heiligen Platz besuchte und die Erlaubnis zum Bau von 4 Tempeln gab, deren Ruinen noch vorhanden sind. Im Jahre 1669 zerstörte Awrangzēb einen grossen unter der Regierung Djahāngir's errichteten Tempel und änderte den Namen Mathurā in Islāmābād, doch gelang es nicht, den ursprünglichen Namen der Stadt wie bei so vielen islamischen Städtebenennungen in Indien zu ersetzen. Mit dem Niedergang des Mughal-Reiches nach dem Tode Awrangzēb's litt Mathurā unter den politischen Wirren, in die das Land zwischen Dihli und Āgra kam, und geriet dauernd in andere Hände, in die der Djāt, der Maratha und endlich in die der Briten.

Inmitten der modernen Stadt steht die 1661 von 'Abd al-Nabī Khān errichtete Moschee; ihr Erbauer war 1659 von Awrangzēb zum Gouverneur von Mathurā ernannt worden. Unter der Gesamtbevölkerung von 56 666 Seelen (1921) beträgt die Zahl der Muslime 13 475.

*Litteratur*: Elliot-Dowson, *History of India*, II, 44; IV, 447; Vincent A. Smith, *Akbar*, Oxford 1917, Index s. v.; F. S. Crowse, *Mathura, a District Memoir*, 3. Aufl., Allāhābād 1883; D. L. Drake-Brockman, *Muttra (District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh*, VII, Allāhābād 1911); al-'Uṭbī, *Ta'rikh-i Yamīnī*; Muḥ. Kāsim Firishṭa, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832; Nizām al-Din Aḥmed, *Ṭabaqāt-i Akbarī*; 'Abd al-Kādir Badā'unī, *Muntakhab al-Tawārīkh*, ed. und Übers. Ranking; Mullā 'Abd al-Ḥamid Lāhawri, *Padishāh Nāma*; Mustafidd Khān, *Ma'aṭhir-i 'Alamgiri* (alle in *Bibl. Indica*); Nawwāb Ibrāhīm Khān, *Ta'rikh-i Ibrāhīm Khān*, Übers. in Elliot und Dowson's *History of India*. (T. W. HAIG)

AL-MATĪN. [Siehe ALLĀH.]

**MATĪLA**, MATĪLĀ', Ascension. Man unterscheidet zwei Arten der Ascensionen:

1. Die Ascension in der Sphaera recta *R*. — Die neueren Astronomen benutzen den Ausdruck Rectascension für alle Punkte des Himmels; die Alten nur für diejenigen der Ekliptik. Man findet die Rectascension *R*, wenn man durch die betreffenden Punkte der Ekliptik einen Deklinationskreis legt,



der ja auf dem Äquator senkrecht steht. Dann ist bei uns und meist bei den Arabern die Rectascension der Äquatorbogen zwischen dem Anfang des Widders, dem Frühlingsaufgangspunkt, und dem Schnittpunkt des Deklinationskreises mit dem Äquator. Manche arabische Astronomen rechnen die Ascensionen  $R'$  vom Anfang des Steinbocks; dann gibt  $R' + 90^\circ$  den Äquatorgrad, der zu der Zeit aufgeht, zu der der betreffende Ekliptikgrad kulminiert. Diese Bestimmung ist nach Suter für gewisse astrologische Zwecke wichtig. Steigt in Fig. 1 der Punkt  $A$  oder der Stern  $S$  der Ekliptik über den Horizont, so geht gleichzeitig der

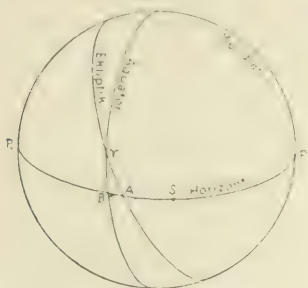


Fig. 1

Punkt  $B$  des Äquators, dessen Pole  $P$  und  $P'$  sind, auf;  $\gamma B$  ist daher in der Sphaera recta die Ascension des Bogens  $\gamma A$  der Ekliptik.

Man spricht auch von der Ascension eines Tierkreiszeichens: es ist der Äquatorbogen, der gleichzeitig mit dem  $30^\circ$  dieses Zeichens aufgeht. — Die Länge der Ascension ist für die einzelnen Tierkreiszeichen im allgemeinen verschieden, aber jeweilig gleich für solche, die zu dem Anfang des Widders bzw. der Wage, und für solche, die zu dem Anfang des Steinbocks bzw. des Krebses gleich gelegen sind.

Die *Maṭālī'* in der Sphaera recta sind u. a. deshalb (ausser für astronomische Zwecke) so wichtig, weil sie bei der stereographischen Projektion die den Ekliptikgraden entsprechenden Bögen liefern, gemäss denen die sich als Kreis projizierende Ekliptik beim Astrolab einzuteilen ist.

Von zahlreichen muslimischen Gelehrten sind Tafeln für die Rectascensionen gegeben worden, so von Muḥammed b. Mūsā al-Kh̄wārizmī, al-Battānī, al-Birūnī u. a.

Liegt der betrachtete Punkt nicht auf der Ekliptik, so sind die *Maṭālī'* diejenigen der Grade des Äquators, die gleichzeitig mit dem Stern durch die Mitte des Himmels, d. h. den oberen Meridian gehen (*tatawassaʿ*), ganz entsprechend der modernen Definition.

Die Ascensionen in der Sphaera recta heissen: *Maṭālī'* (oft mit dem Zusatz *al-Burūdī*, der Tierkreiszeichen): *fi 'l-Falak al-mustakim* (M. in der Sphaera recta); *M. fi 'l-Burūdī fi 'l-Khaṭṭ al-istiwā'*; *M. al-Burūdī fi 'l-Khaṭṭ al-istiwā'*; *M. fi 'l-Mawqif 'l-Khaṭṭ al-istiwā'*; *M. al-Kura al-muntaṣifa* oder *fi 'l-Kura* usw.; *M. al-istiwa'iyā* und *al-falakīyā*.

Rechnet man vom Grad des Steinbocks, so heissen die Rectascensionen auch *Maṭālī'* *al-Kubba* (d. h. *Ḳubbat al-Ard*, M. der Kuppel, nämlich der Kuppel der Erde).

2. Die Ascensio obliqua (Fig. 2) eines Punktes

$A$  der Ekliptik an irgend einem Ort ist der Bogen  $\gamma B$  des Äquators, dessen Pole  $P$  und  $P'$  sind, zwischen dem Widderanfang und dem Horizont in

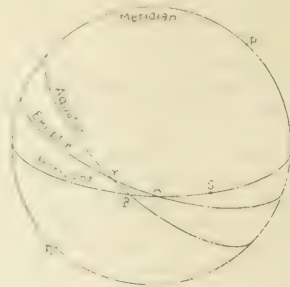


Fig. 2

dem Augenblick, in dem dieser Punkt aufgeht (für einen beliebigen Stern  $S$  ersetzt man das Wort „Punkt der Ekliptik“ durch „Stern“, oft lässt man sie auch beim Steinbock beginnen).

Tabellen für die Ascensio obliqua können jeweils nur für bestimmte Orte gegeben werden, da diese sich von Ort zu Ort ändert. Indes lässt sich die Ascensio obliqua leicht aus der Ascensio recta berechnen.

Die Ascensio obliqua heisst: *Maṭla' al-Balad*, *M. al-Buldān*, *M. al-Iklīm* (des Klima), *M. fi 'l-Balad*, *M. fi 'l-Iklīm*, *M. al-baladīyā*, *M. al-ufkiyā*, *M. fi 'l-Aṣṭāk al-mā'ila*, *M. al-Burūdī fi 'l-Kura al-mā'ila*, *M. al-Shurūḡ*. Ausserdem ist noch zu beachten *M. al-Naṣīr* und *M. al-Waqt*.

Man kann deutsch vielleicht die Ascensio recta mit gerader oder sphärischer Ascension, die Ascensio obliqua mit örtlicher Ascension wiedergeben.

Für die Ascensio obliqua haben die arabischen Gelehrten im Anschluss an Ptolemäus folgende Formeln aufgestellt: Ist  $\epsilon$  die Ekliptikschiefe,  $\delta$  die Deklination des Punktes  $A$  der Ekliptik,  $a_1$  seine ascensio recta und ist  $r$  die Zahl der Teile (meist 60 partes), in die der Radius geteilt ist (bei späteren Arabern und bei uns wird  $r = 1$  gesetzt), so ist nach al-Kh̄wārizmī wie nach al-Battānī u. s. f.:

$$\sin a_1 = \frac{\sin \delta \cdot \cos \epsilon}{\cos \delta \cdot \sin \epsilon} \cdot r = \operatorname{rtg} \delta \cot \epsilon.$$

Die Ascensio obliqua  $a_2$  wird für die Breite  $\phi$   $a_2 = \text{Ascensio recta } (a_1) + \arcsin \left( \frac{\sin \phi \cdot \sin \delta}{\cos \phi \cdot \cos \delta} \right) = a_1 \pm \arcsin (\operatorname{tg} \phi \operatorname{tg} \delta)$ . Dabei ist zu beachten, dass al-Kh̄wārizmī (gest. um 850) und al-Battānī, der sein Werk vor 900 veröffentlichte, die Formel mit dem Sinus und Kosinus geben, während Ḥabash al-Hāsib, der zwischen 825 und 835 beobachtete, die Tangente und Kotangente verwendet.

Zur Bestimmung der Ascension bedient man sich, falls man nicht Tabellen benutzt, der obigen Formeln. Man kann aber dazu auch eine der zahlreichen Vorrichtungen verwenden, die zur mechanischen Lösung solcher Aufgaben hergestellt sind. Am einfachsten gestaltet sich dies bei der Armillarsphäre (s. Nolte bei KURA) und der Kugel mit dem Schemel, da in beiden Fällen die Himmelskreise als grösste Kreise selbst vorhanden sind. Hieran schliessen sich die monographischen Methoden, bei denen Projektionen der Himmelskreise zur Anwendung kommen, so bei dem Astrolab (s. J. Frank, *Die Verwendung des Astrolabs nach*

al-Kh̲wārizmī, *Abhandl. zur Gesch. der Naturwissenschaft.* usw., Hft III, 1922), bei der Universalscheibe, der zarkälischen Scheibe (s. eine später erscheinende Arbeit von Mittelberger), dem Meteoroskop von Werner (*Joannis Vernerii de Meteoroscoptis*, herausgegeben von J. Würschmidt, *Abhandlungen zur Gesch. der Mathematik*, Hft XXIV/II, 1913) und dem Muḳanṭara-Quadranten. Bei dem Sinusquadranten endlich, dessen Liniensysteme die Sinus und Kosinus abzulesen gestatten, werden die obigen Formeln mittelst dieser gelöst (zu den Quadranten vgl. P. Schmalzl, *Zur Geschichte des Quadranten bei den Arabern*, München 1929).

Neben den Maṭālī' bestimmte man auch die *Maghārib*. Betrachtet man nämlich nicht die aufgehenden, sondern die untergehenden Punkte, so hießen die entsprechenden Bögen *Maghārib*. (Eine Tabelle für letztere gibt al-Birūnī im Mas'ūdī'schen Kanon).

Zusatz. Bei den Griechen und Arabern sowie den europäischen Astronomen des XIII.—XVI. Jahrhunderts bedeutet σφαῖρα: 1. den Globus oder die geometrische Kugel; 2. den Raum zwischen zwei konzentrischen Kugeloberflächen, eine Kugelschale; 3. den Kreis, der der angenommenen Bahn der Himmelskörper entspricht, d. h. die Ekliptik, die Epizyklen, die exzentrischen Kreise. — Das arabische *Kura* hat nur die erste Bedeutung, das Wort *Falak* die zweite und dritte, die zweite bei der Theorie von Ibn al-Haitham (s. AL-KHARAKĪ). Die Sphaera recta, al-Falak al-mustakīm ist die Himmelsphaere, d. h. für die Bewohner des Aequators; in der lateinischen Übersetzung der Tabellen von al-Kh̲wārizmī (Tabelle 59) heisst es von den Ascensionen in der sphaera recta „horoscopus secundum terram Arin“ (Arin ist verschrieben für Azin-Uḡain = Ujjayin im Sanskrit, das der *Kubbat al-Ard*, der Kuppel der Erde, der Mitte des Aequators und damit der Mitte des bewohnten Landes, entsprechen sollte). An allen Orten, die nicht auf dem Aequator liegen, hat man eine sphaera obliqua, von denen es also unendlich viele gibt.

*Litteratur:* Ptolemaeus, *Almagest*, ed. Heiberg, *passim*; Battānī, *Opus astronomicum* u. s. f., ed. C. A. Nallino; H. Suter, *Die astronomischen Tafeln des Muhammed Ibn Mūsā al-Kh̲wārizmī* usw. [vgl. auch AL-KH̲WĀRIZMĪ] sowie zahlreiche astronomische Werke. — (Für eine Reihe von Winken bin ich Herrn Professor Nallino sehr verbunden). (E. WIEDEMANN)

**MATMĀTA**, Berbervolk aus der grossen Familie der Butr und Brudervolk der Maṭghara, Kūmya, Lamāya, Šaddina, Madyūna, Maghila usw.; es bildete mit ihnen die ethnische Gruppe der Banū Fātin, die wie alle anderen Butr-anscheinend Tripolitanien als ihren ursprünglichen Wohnsitz gehabt haben.

Unsere hauptsächlichen Quellen über die Maṭmāta sind al-Bakrī und Ibn Khaldūn. Wie bei den meisten berberischen Butr-Stämmen kann man drei Hauptteile unterscheiden:

1. Die im östlichen Maghrib nicht weit vom ursprünglichen Wohnsitz Ansässigen, nämlich die heutigen Maṭmāta in Süd-Tunesien, etwa 40 km südwestlich von Gābes.

2. Die, welche sich im Zentral-Maghrib niedergelassen haben, zunächst auf den Hochebenen von Sersū, im Nordosten von Mindās; alsdann flüchteten sie nach der Vertreibung durch die Zanāta Banū

Tūdjīn in das Wānsharis-Gebirgsmassiv (heute *Ouarsenis*).

3. Bis Marokko vorgedrungene Teile. Seit dem IV./X. Jahrh. findet man sie im Lande der heutigen Kabdāna (südöstlich Melilla) und im oberen Molouya-Tal bei Amaskūr. Ibn Khaldūn nennt ausserdem eine Enklave in dem nach ihnen benannten Gebirge zwischen Fās und Šufrūy; ohne Zweifel sassen sie auch einmal in der Senke von Taza, denn ein zwischen Fās und Taza gelegener Ort trägt heute noch ihren Namen. Wir verdanken endlich al-Idrīsī den Hinweis auf den westlichsten Teil: die Maṭmāta in Tāmasnā.

Die Maṭmāta spielten eine bedeutende Rolle in den ersten Jahrhunderten der islamischen Zeit. Die des Zentral-Maghrib hatten die abādītischen Lehren angenommen; nachdem ihre Beherrschung durch die Šanhādja und die Zanāta zu Ende war, gingen viele von ihnen nach Spanien. Der berühmteste aus diesem Volke ist Šabīḳ b. Sulaimān, der bekannte berberische Genealoge, den Ibn Khaldūn so oft zitiert.

*Litteratur:* al-Bakrī und al-Idrīsī, *Indices*; Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, Übers. de Slane, I, 246—48. (G. S. COLIN)

**MATN** (A.), ein Ausdruck mit verschiedener Bedeutung (vgl. die Lexika, s. v.), unter anderem Text, besonders Text einer Tradition.

Matn kommt in dem Sinne „Text“ schon in vorislamischer Dichtung vor und wird in der arabischen Literatur in diesem Sinne bis auf den heutigen Tag gebraucht. Es bezeichnet besonders den Text eines Buches zum Unterschied von seiner mündlichen Auslegung oder seinem geschriebenen oder gedruckten Kommentar.

In der Traditionswissenschaft bezeichnet Matn den Inhalt der Tradition im Gegensatz zu der Überliefererkette (*Isnād*).

*Litteratur:* Goldziher, *Muh. Studien*, II, 6 ff. (A. J. WENSINCK)

**MATRAḤ**, Stadt am Golfe von 'Omān, zwei Meilen westlich von Maṣkaṭ, an der Ostküste Arabiens. Die Stadt, die etwa 14 000 Einwohner hat, ist Ausgangspunkt für den Karawanenverkehr ins Innere Arabiens und neben Maṣkaṭ der bedeutendste Handelsort 'Omāns. Die Stadt liegt in schöner, fruchtbarer Umgebung, hat einen guten, leicht zugänglichen, aber wenig geschützten Hafen, von dem aus man Maṣkaṭ mit dem Boote in einer Stunde erreicht. Früher war hier die Schiffswerft des Sultans von 'Omān und nicht unbedeutende Textilindustrie (Spinnerei und Weberei). Ein portugiesisches Schloss hat sich noch aus der Zeit der Herrschaft dieser seefahrenden Nation im Golfe von 'Omān erhalten. Nach Wellsted soll der Ort früher 20 000 Einwohner gehabt haben.

*Litteratur:* C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 297; C. Ritter, *Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin 1846), S. 518—20; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 106; Th. Bent, *Southern Arabia* (London 1900), S. 68 f.; *Muscat. Report for the year 1912—13 on the Trade of Muscat*. Ed. at the Foreign Office and the Board of Trade (London 1913), S. 3 f. (N<sup>o</sup>. 5198 *Annual Series, Diplomatic and Consular Reports*). (A. GROHMANN)

**MĀTURĪDĪ**, ABŪ MANŠŪR MUHAMMED B. MUHAMMED MAḤMŪD AL-ḤANAFĪ AL-MUTAKALLIM AL-MĀTURĪDĪ AL-SAMARKANDĪ ist dem Namen nach das Haupt der māturīdischen Schule in der



Theologie, welche mit der ash'aritischen Schule den orthodoxen sunnitischen Islām bildet. Die beiden Schulen sind in gleicher Weise orthodox, aber es hat immer eine Tendenz bestanden, al-Māturidī's Namen zu unterdrücken und al-Ash'arī als den Verfechter des Islām gegen alle Ketzer hinzustellen. Ausgenommen ist dabei Transoxanien (*Mā warā' al-Nahr*), wo seine Schule als herrschende die Ansichten der *Ahl al-Sunna wa 'l-Djam'a* vertrat und noch vertritt. Über das Leben al-Māturidī's ist weiter fast nichts bekannt, als dass er in Samarkand im Jahre 333 (944) starb, als Zeitgenosse al-Ash'arī's, der ein wenig früher um 330 (941) starb, während al-Taḥāwī, ein anderer Zeitgenosse, im Jahre 331 in Ägypten starb. Alle drei vertraten eine wohl sehr weit verbreitete Richtung, die den orthodoxen Islām mit denselben Waffen logischer Argumente verteidigte, mit welchen die Mu'taziliten ihn angegriffen hatten. Māturid oder Māturit ist ein Ort (*Mahall, Karyā*) in Samarkand. Die Existenz eines solchen Ortes und die Herkunft Abū Mansūr al-Māturidī's aus diesem Orte werden bestätigt durch den Artikel Māturit in den *Ansāb al-Sam'āni's* (Fol. 498b, Z. 4; vgl. auch Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, GMS, N.S., V, 90, Anm. 9 und 10; S. 267, Anm. 5, und die dort angegebene russische Literatur). Die ḥanafitischen *Ṭabaḳāt*-Werke geben die Namen seiner Lehrer an, aber für uns sind sie nur Namen (s. Ibn Kuṭlūbughā [ed. Flügel, No. 173] und Flügel's *Hanefiten*, S. 274, 293, 395, 298, 313). Der Saiyid Murtaḍā beklagt in seiner kleinen Abhandlung über Māturidī, die seinem Kommentar zum *Iḥyā'* (II, 5—14) angefügt ist, dass er nur zwei Biographien gefunden hat und dass beide sehr kurz sind (*ala 'l-Ikhtisār*). Sogar Yākūt erwähnt in seinem *Mu'djam* weder ihn noch Māturid. Ibn Khaldūn hat in seiner Skizze über den Ursprung und die Geschichte des *Kalām* (*Muḳaddima*, Übers. de Slane, III, 55 ff.; ed. Quatremère, III, 38 ff.) keinen Platz für ihn und redet nur von Ash'arī und den Ash'ariten. Für Ibn Ḥazm (gest. 456 = 1064; *Fisal*, Kairo 1320, II, 111) ist al-Ash'arī's orthodoxer Gegner Abū Ḥanifa, und er erwähnt al-Māturidī nicht. Ähnlich ist es bei Shahrastānī (gest. 548 = 1153; *Milal*, Übers. Haarbrücker, I, 159; Text am Rande des Ibn Ḥazm, I, 188); er gibt die Ansichten Abū Ḥanifa's wieder, aber Māturidī erwähnt er nicht. Abū Ḥanifa, sagt er, neigte zu den Murdjīten, und seine Nachfolger würden sogar Murdjīten der Sunna genannt, womit er offensichtlich eine mit der Orthodoxie übereinstimmende Form der Murdjīa meint. Ähnlich sagt Saiyid Murtaḍā (*a. a. O.*, S. 13 am Fusse), dass die Mu'taziliten Abū Ḥanifa für sich beanspruchen und bei einem Buche seine Autorschaft verwerfen, weil es zu offensichtlich gegen ihre Stellung sei. Richtig war sicher, dass Abū Ḥanifa (gest. 150 = 767) der erste war, der die mu'tazilitischen Methoden annahm und zur Begründung des Glaubens benutzte. Von Anfang an also war seine Stellung so hoch, dass es einfach unmöglich war, ihn einen Ketzer zu nennen. Dies setzte sich in der māturidischen Schule fort.

All dies geht in die Zeit zurück, bevor *Kalām* ein technischer Ausdruck wurde und als *Fikḥ* noch beides, Theologie und kanonisches Recht, bezeichnete, mit dem Unterschiede, dass Theologie „das *ḡosṣet al-fikḥ*“ (*al-fikḥ al-ḡosṣet*) genannt wurde. Dies war der Titel eines Buches von Abū Ḥanifa; wir haben einen Kommentar dazu,

der dem Māturidī zugeschrieben wird, das einzige im Druck erschienene (Haidarābād 1321) Werk Māturidī's, das den Anspruch erhebt, von ihm zu sein. Es kommt nicht vor in den zwei ganz gleichen Verzeichnissen, die wir von seinen Büchern haben (Saiyid Murtaḍā, S. 5; Ibn Kuṭlūbughā, S. 43): 1. *Kitāb al-Taswīf*; 2. *Kitāb al-Maḳālāt*; 3. *Kitāb Rasā'il Anwāl al-Adilla li 'l-Ka'bi*; 4. *Kitāb Bayān Waḥim al-Mu'tazila*; 5. *Kitāb Ta'wīlāt al-Kur'ān*. Von diesen ist nur das letzte bei Brockelmann, I, 195 angegeben; die Biographen loben es sehr. Die andern weisen nur auf anti-mu'tazilitische Polemik hin (für al-Ka'bi s. Horten, *Philosophische Systeme*, Index). Tatsache ist, dass nur in einer Handschrift des Kommentars zu *al-Fikḥ al-akbar* dies Werk dem Māturidī zugeschrieben wird.

Wir wissen nicht, wie die theologische Schule Abū Ḥanifa's dazu kam, als die des Māturidī bekannt zu werden. Der Beiname al-Māturidī's *al-Mutakallim* mag bedeuten, dass er der Theologe der Schule Abū Ḥanifa's war im Gegensatz zu den kanonischen Juristen (*Fuḳahā'*). Aber die beiden Richtungen, ihn anzunehmen oder ihn zu unterdrücken, dauern noch an. Die *'Aḳā'id* eines seiner Nachfolger, nämlich al-Nasafī's, mit dem Kommentar al-Taftāzānī's, eines Ash'ariten, bilden das theologische Handbuch der Azhar-Kurse in den zwei letzten Jahren und sind eine ausschlaggebende Autorität in Ägypten. Noch als Muḥammed 'Abdū, der spätere Ober-Muftī Ägyptens, ein Erneuerer und Reformator des Islām, seine Ansichten über die Entwicklung und endgültige Stellung der islamischen Theologie in einer Reihe von Vorlesungen, die er in Bairūt hielt (*Risālat al-Tawḥīd: Exposé de la religion musulmane, traduite de l'Arabe...* par B. Michel et Moustapha 'Abdel Razīk, Paris 1925), niederlegte, zeigte er sich selbst als Māturididen, ohne aber al-Māturidī zu erwähnen.

Gewöhnlich werden dreizehn Differenzpunkte zwischen den beiden Schulen aufgezählt. Sechs zeigen einen Unterschied in der Idee (*ma'nawī*) und sieben im Ausdruck (*lafẓī*) (Einzelheiten darüber bei Saiyid Murtaḍā, S. 8 ff. und bei Abū 'Udhba, *al-Rawḍa al-bahīya*, Haidarābād 1904). Diese sind von Goldziher, *Vorlesungen*, S. 110 ff. und von Horten, *Philosophische Systeme*, S. 531 ff., untersucht worden. Häufig ist gesagt worden, dass diese Unterscheidungspunkte gering sind, aber dem ist nicht so. Die moralische Stellungnahme Abū Ḥanifa's wird in diesen ebenso klar wie in seinem kanonischen Recht. Al-Ash'arī war nur darauf bedacht, den unumschränkten Willen Allāh's zu verfechten: dass er alles tun kann, und dass ein Ding „gut“ war, weil er es wollte. Zukünftige Belohnungen und Bestrafungen haben deshalb keine „moralische“ Grundlage. Aber Abū Ḥanifa und nach ihm al-Māturidī und seine Schule erkennen an, dass der Mensch aus freiem Willen (*ikhtiyārī*) handelt, wofür er belohnt und bestraft wird. Keine Erklärung für den grundlegenden Widerspruch zwischen Vorherbestimmung und freiem Willen wurde versucht. Sie werden als gleichwertige, wenn auch widersprechende Tatsachen nebeneinander gestellt. Während Abū Ḥanifa ebenso zugibt, dass böse Taten mit Allāh's Willen (*Irāda*) geschehen — anders könnten sie nicht geschehen —, kann er sich selbst doch nicht dazu durchringen, dass diese mit der Zustimmung (*Riḍwān*) Allāh's geschehen. So ist wegen dieses wesentlichen Unterschiedes im menschlichen und moralischen Fühlen die Schule al-Māturidī's unentwegt in die Schule al-Ash'arī's ein-

gedrungen, und sogar der überzeugte Ash'arit von heute ist mehr oder weniger ein Māturīdī.

*Litteratur:* im Artikel angegeben; vgl. jedoch auch KALĀM. (D. B. MACDONALD)

AL-MĀ'ŪN, Name der CVII. Sūra, nach Vs. 7, wo *Mā'ūn* die *Zakāt* andeutet.

**MAUREN**, eine noch im XIX. Jahrh. gebrauchte ziemlich ungenaue Bezeichnung für gewisse städtische Elemente der muslimischen Bevölkerung verschiedener Länder und vor allem für die Bewohner der Mittelmeerhäfen Nord-Afrikas. Dieser sicher ursprünglich phönizische Name entsprach in der Form *Maūpoi*, *Mauri* der örtlichen und der römischen Bezeichnung für die Eingeborenen der Berberei, während die griechische Form *Μαυρωσία* lautete (Strabon, XVII, 825). Das Wort *Mauri*, mit dem die Römer allgemein die Berber bezeichneten, fand ins Spanische Eingang in der Form *Moro*; mit diesem Wort *Moros* bezeichneten die Bewohner der Pyrenäischen Halbinsel während der ganzen Periode der muslimischen Herrschaft die arabischen Eroberer und die arabisierten Berber, die sich auf der andern Seite der Meerenge von Gibraltar niederliessen. Das Wort *Moros* ging in die verschiedenen europäischen Sprachen über: französisch *Maures*, englisch *Moors*, deutsch *Mauren*. Zur Zeit der „Reconquista“ bezeichnete man in Spanien mit dem Namen *Moriscos* diejenigen Muslime (im allgemeinen heimliche Muslime), die in diesem Lande geblieben waren und im Jahre 1610 endgültig vertrieben wurden. Die *Moriscos* gingen zum Teil nach Nord-Afrika, wo sie bei der einheimischen Bevölkerung Andalusien hiessen, während die christlichen Reisenden sie allgemein *Mauren* nannten.

In neuerer Zeit bildeten also die *Mauren* für Europa die städtische Bevölkerung der Häfen Nord-Afrikas ohne Rücksicht darauf, wie hoch die Zahl der eingewanderten Andalusier dort war. Seitdem wurde es verallgemeinernd gebraucht für die Muslime in den Städten des westlichen Mittelmeers (vgl. die Ausdrücke „maurisches Bad“, „maurisches Café“ usw.).

Der Name *Mauren* wird auch gebraucht einerseits für die arabische oder berberische, reine oder mit Negerblut gemischte Bevölkerung im nördlichen Senegal, im heutigen Mauretanien, andererseits für die Mischlinge der aus Süd-Arabien stammenden Araber und der Singhalesen, die eine bedeutende islamische Kolonie auf der Insel Ceylon bilden (ungefähr 200 000).

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MAURETANIEN**, oder richtiger MAURITANIEN, Land der *Mauren*. Dies Wort hat man entweder von dem phönizischen *Mauharim*, die „Westländer“, abgeleitet oder aber mit mehr Wahrscheinlichkeit von dem Namen eins Stammes, der vor der christlichen Zeitrechnung in Nord-Afrika lebte; es bezog sich in der Antike auf Nord-Marokko (Mauritania Tingitana) und auf den Nordwesten Algeriens (Mauritania Caesariensis). Später haben die Europäer in Erweiterung des Sprachgebrauches mit dem Ausdruck *Mauren* die arabisch-berberischen Völkerschaften Afrikas am Mittelmeer und in der Sahara bezeichnet. Dann erst haben sie innerhalb dieses ganzen Gebietes die Gruppen, mit denen sie häufiger zu tun hatten, nach dem Namen ihrer Hauptstädte benannt (Tripolitaner, Tunesier, Algerier, Marokkaner), sodass man nur noch die Städte andalusischer, jüdischer oder türkischer Herkunft *Mauren* nannte

und namentlich die Nomaden der westlichen Sahara in jenem Gebiete, das Ahmed al-Shingiti (in *al-Waṣīṭ*, Kairo 1329) nach dem Namen des Hauptdorfes das „Land von Shingit“ nennt. Dies Land wird, wie dieser Autor sagt, begrenzt durch den Atlantischen Ozean, das Tal der Sāgiat al-Ḥamrā', die Ibn Haiba-Ebene (Brakna-Ebene) auf dem rechten Ufer des Senegal und durch die beiden Städte Walāta und Na'ma (Néma). Wenn man sich wie er auf anthropologische Beobachtungen stützt, so muss man es nach Osten hin sogar bis zum Meridian von Timbuktū ausdehnen.

Mauretanien, heute eine der acht Kolonien von Französisch-Westafrika, ist nur ein Teil dieses ungeheuren Gebietes. Es liegt nördlich vom Senegal zwischen diesem Fluss, dem Atlantischen Ozean und dem Sumpf Karakoro. Im Norden und im Osten wird es durch eine konventionelle Grenze von der spanischen Sahara (Übereinkommen vom 27. Juni 1900, 3. Okt. 1904 und 27. Nov. 1912), von den Gebieten südlich von Algerien (Übereinkommen vom 7. Juni 1905) und vom französischen Sudan (Dekret vom 23. April 1913) getrennt. So hat es eine Oberfläche von 835 000 qkm, eine Bevölkerung von 289 000, d. h. eine mittlere Volksdichte von 0,34.

Ausser den Ufern des Senegal hat das ganze Land einen Steppen- oder Wüstencharakter und ermöglicht nur Viehzucht. Alles in allem ist es eher ein militärischer Grenzdistrikt, welcher die günstigeren Gebiete nördlich des Senegal schützt, als eine Kolonie zur Ausbeutung.

#### I. GEOGRAPHISCHE BESCHREIBUNG.

Eine halbkreisförmige Kette von niedrigen, durch Erosion abgetragenen Gebirgen, die aber doch oft schwer zugänglich sind, scheint vom Ozean im Süden von Rio de Oro zu kommen und reicht bis zum Mittellauf des Senegal. Sie bildet die Umriss eines ehemaligen Meerbusens aus der Quarzzeit. Der Adrar Tmar und der Tagant, die durch die Khat-Niederung voneinander getrennt sind, bilden in gewisser Hinsicht den Schlussstein dieses Systems. Ihre Fortsetzung sind im Nordwesten das „Steinmeer“ Tiris (eine von Felseninseln durchsetzte Ebene) und die Felsenkämme von Adrar Suṭuf, im Süden der Rgaiba und der Asaba.

Das Innere dieses Meerbusens besteht fast ganz aus Sand, den die vorherrschenden Nordostwinde von der Wüste hierhin tragen. Die Dünen im Süden haben alle eine feste Form angenommen: man nennt sie „tote Dünen“. Im Norden sind sie „lebendig“ und in dauernder Umgestaltung. Wie die anderen Dünen der westlichen Sahara ist ihre Lage durch die Windrichtung bestimmt (N.O.-S.W.). Sie sind durch Senkungen in dem festeren Boden voneinander getrennt, wodurch dem Verkehr eine bestimmte Richtung gegeben wird.

Die Shamamah ist eine angeschwemmte Ebene an den Ufern des unteren Senegal und daher für den Ackerbau besonders geeignet. Sie nimmt nacheinander stromaufwärts die Namen Litama und Gidimaka an. Andere Ebenen, wie die Brakna- und Gorgol-Ebene, sind weiter vom Fluss entfernt. In ihnen liegen nicht austrocknende Seen, die durch einen Gürtel von hochstämmigen Bäumen ein charakteristisches Aussehen erhalten (*Tāmurt*). Im Norden der Shamamah und dem Land der Brakna liegt eine Reihe von Dünen, von denen die von Amatish genannt seien. Die Inshiri-Senke,



die in dem Amsaiga ihre Fortsetzung findet, trennt diese Dünen von ähnlichen Erhebungen, dem Akshar und dem Azefal, die bis zum Tiris reichen. Sie sind mit Ausnahme des Tijirit schwer zu durchschreiten. Von dort nach Nord-Westen hin liegen grosse kahle Ebenen, der Tasiast und der Swihel al-abyad.

Auf ihrer konvexen Seite setzen sich der Adrar und der Tagant nach Norden zu fort in dem Kediat-, Idjel- und dem Zemmur-Massiv, zwischen denen der Tizelkaf liegt, nach Nord-Osten in den steilabfallenden Felsen von Dhar Adrar und Hank und dem Eglab-Plateau, das bis zu den grossen Igidi-Dünen reicht, und nach Osten zu in dem Dhar Tishit, der bis nach Walata geht. Zwischen diesen Felsenreihen liegen ausgedehnte Wanderdünen, die den Verkehr erschweren, aber gute Weideplätze bieten. Dies sind von Norden nach Süden der Erg al-Hamami, Makteir, Waran, Adafer und Aukar. Im Norden all dieser Sandmassen sind der Ghallaman, der Karet und der Yetti wasserlose „Tanezrouft“ mit ebenem, dürrer Boden, die sich bis zur Hammada des Dra fortsetzen.

Die Küste besteht aus Dünen oder Hochplateaus mit zahlreichen *Sebkha's* oder Salzseen. Die Barre ist im allgemeinen stark; aber nichtsdestoweniger ernährt das sehr fischreiche Meer eine einheimische Fischerbevölkerung.

Die eigentliche Sahara reicht kaum weiter als eine Linie Kap Timiris, Mejrifa (Moudjeria), Nordrand des Tagant (Khat-Niederung), Südgrenze von Adafer und Walata. Besonders trocken ist sie auf beiden Seiten des Adrar: im Westen im Gebiet von Port-Etienne und in den an den Tiris angrenzenden Dünen, und vor allem im Osten, wo nördlich von Walata die Mraya, der Djuf und der westliche Teil des Erg Shesh, noch fast unbekannt, ein wasserloses Niemandsland sind. Dies Gebiet wird nur von Antilopen, Gazellen und Straussen aufgesucht sowie von den Nmadi, Jägern, welche es aushalten, tagelang nichts zu trinken, indem sie sich wie das Wild von grünen Kräutern nähren.

Südlich der oben angegebenen Linie wird aus der Steppe nach und nach Wald in dem Masse, wie man sich dem Fluss nähert.

Das Klima ist sehr heiss. Der Einfluss des Meeres macht sich nur etwa dreissig Kilometer landeinwärts bemerkbar. Subtropische Regenfälle kommen bis nördlich des Adrar vor.

## II. BEVÖLKERUNG.

In der ältesten Zeit, von der die Chroniken und die Überlieferungen der Eingeborenen berichten, scheint Mauretanien von Schwarzen bewohnt worden zu sein. Im Laufe der Jahrhunderte fanden verschiedene Einwanderungen statt: Berber, vor allem Šanhādja und Zanāta, Araber und wahrscheinlich auch Juden. Als erste kamen die Šanhādja, zweifellos vor der Hidjra. Später führte die Entwicklung des transsaharischen Handels in die paar Städte, die hier entstanden waren, Kaufleute verschiedener Herkunft (Araber, Berber, Zanāta, Nafūsa, Iwāta, Nafzāwa u. a.); ausserdem suchten Juden zu verschiedenen Zeiten ihre Zuflucht gegen Verfolgungen. Die letzte vertrieb sie Ende des XV. Jahrh. aus Tuāt. Schliesslich fielen Araber, die der Gruppe der Ma'kil angehörten, vom XV. Jahrh. an in das Land ein, wobei sie neue Zanāta mitbrachten oder sie vor sich herjagten.

Die Juden sind alle in der berberischen Rasse (sie bilden, wie man glaubt, den Grundstock der

Kaste der Hufschmiede, der *Ma'llemin*) oder in der Pöl-Rasse aufgegangen, sodass es heute nicht mehr möglich ist, sie zu zählen. Die Schwarzen, die sich allmählich nach dem Fluss hin zurückgezogen haben, bestehen nur noch aus 36 000 Tukulör, 21 600 Sarakole und 13 000 Wolof, Pöl und Bambara. Die Zahl der arabisch-berberischen Mauren beträgt etwa 216 000.

## III. GESCHICHTE.

a. Vorgeschichte. Die wenigen Forschungen, die in Mauretanien insbesondere in Adrar und im Aukar angestellt wurden, haben hier wie in der ganzen Sahara das Vorhandensein wichtiger prähistorischer Stätten nachgewiesen. Wenn es auch nicht möglich ist, sie zu datieren, so legen sie wenigstens Zeugnis ab von einer sehr alten Bevölkerung, die ihren Geräten nach mit der schwarzen Rasse verwandt zu sein scheint. Diese Schlussfolgerungen werden übrigens bestätigt durch die Chroniken und die Überlieferungen der Eingeborenen, und vielleicht muss man nun mit diesen Ureinwohnern jenes *Bafur*-Volk in Beziehung bringen, dem die Mauren die Schaffung der Palmenhaine von Adrar zuschreiben und das an der Stelle des heutigen Azuggi 15 km nordwestlich von Atar eine Stadt (die *Hundestadt*) gegründet haben soll. Auf jeden Fall ist es wahrscheinlich, dass diese schwarzen Mauretanier mehr oder weniger Untertanen der ersten bekannten Königreiche im Süd-Westen der Wüste waren. Es waren dies das Königreich Takrur, das den senegalesischen Futa beherrschte, das Königreich Ghana, dessen Hauptstadt sich an der Stelle des heutigen Kumbi, 160 km südwestlich von Walata, befand, und das Königreich Diara, das die Herrschaft der erstgenannten antrat und Herr des ganzen westlichen Sudan wurde. Im Norden reichte die Herrschaft der Schwarzen zweifellos bis zu dem Wandergebiet der Šanhādja-Berber oder Znāga, die teilweise im Süden von Marokko nomadisierten.

b. Die Šanhādja-Invasion. Der Zeitpunkt ihres Einfalls in Mauretanien ist unbekannt, aber sicher geschah es schon in sehr früher Zeit. Möglicherweise haben die Expeditionen der arabischen Emire nach dem Maghrib al-Aksā von den letzten Jahren des VII. Jahrh. an nicht nur ihre erste Berührung mit dem Islam herbeigeführt, sondern auch ihre Wanderungen nach dem Süden beschleunigt. Jedoch fanden ihre ersten Einfälle in den Tiris, in Adrar und bis zum Tagant lange vor dieser Zeit statt. Die Eroberung des Landes dauerte allerdings scheinbar ziemlich lange, und erst im XI. Jahrh. ist es ihnen wohl gelungen, zum ersten Mal die Ufer des Senegal zu erreichen.

c. Das erste Šanhādja-Königreich. Zu Beginn des IX. Jahrhunderts hatte eine Anzahl Šanhādja-Stämme (u. a. die Lemtūna, Guddāla und Beni Waret) den Adrar inne mit ihren Vorposten im Tagant und machten von da aus Einfälle in die paar Städte (Hodh) gegen das Ghana-Reich der schwarzen Soninke. Die Lemtūna stellten hierfür die Führer, und einer der ihren, Tilutan (gest. 836 oder 837), vermochte sich an die Spitze aller Berber zu stellen und sich von zwanzig Negerkönigen Steuern zahlen zu lassen. Die bedeutendsten Städte seines Reiches waren Azuggi und vor allem Audaghust, 60 km nordöstlich vom heutigen Kifah (Kiffa). Die letztgenannte Stadt war zweifellos um das VII. Jahrhundert herum von Soninke gegründet worden; ihr Ruf im transsaharischen

Handel hatte dazu beigetragen, eine zahlreiche fremde, teilweise schon islamisierte Bevölkerung anzulocken, nämlich Berber von verschiedenen Stämmen und Araber. Trotz dieser glänzenden Anfänge war diese Dynastie nur von kurzer Dauer und erreichte ihr Ende im Jahre 919. Jeder Stamm lebte nunmehr in Unabhängigkeit, und die Herrscher von Ghana konnten sich bis zum Tagant hin ausdehnen und Ende des X. Jahrhunderts Audaghust in Besitz nehmen.

d. Das zweite *Ṣanhādja*-Königreich. Um 1020 taten sich die Führer der verschiedenen *Ṣanhādja*-Stämme zusammen, um von neuem wie in den Zeiten Tilutans eine Einheit zu bilden und so den Eingriffen der Soninke Widerstand zu leisten. Die Gewalt wurde in die Hände eines Lemtūni namens Tarsina gelegt, welcher der erste wirklich muslimische *Ṣnāgi*-Fürst gewesen zu sein scheint. Er begab sich nach Mekka, und sein Eifer als Neubekehrter zog ihn in den Heiligen Krieg gegen die Schwarzen, wobei er sein Leben lassen musste (1023). Sein Schwiegersohn, Yahyā b. Ibrāhīm, der dem Stamme der Guddāla angehörte, wurde sein Nachfolger gemäss dem Brauch, nach welchem der Oberbefehl zwischen den beiden Stämmen abwechselte. Er war ebenso wie Tarsina ein eifriger Gläubiger. Bei seiner Rückkehr von der Pilgerfahrt brachte er aus Marokko eine heilige Persönlichkeit namens 'Abd Allāh b. Yāsīn mit, den er mit der Unterweisung seiner Brüder beauftragte, die noch sehr wenig vom Islām wussten. Er fand zuerst eine gute Aufnahme bei den *Ṣanhādja* und liess sie an der Stelle des heutigen Tithit die Stadt Aretnenna bauen. Aber bald erschienen seine Vorschriften den Nomaden zu hart, und sie empörten sich gegen ihn. Er suchte mit seinen Schülern Zuflucht in einem *Ribāt* oder befestigten Kloster auf einer Insel im Ozean (die manchmal mit der Insel Tidra identifiziert wird); man nannte sie von da an *al-Murābiṭūn* (die Leute des Ribāt), woraus in Europa das Wort Almoraviden entstand, unter dem sie bekannt sind.

e. Die Almoraviden. Der Ruf ihrer Heiligkeit verbreitete sich alsbald und zog zahlreiche Schüler an. Als 'Abd Allāh auf diese Weise ziemlich namhafte Truppenmassen um sich versammelt hatte, führte er sie gegen ihre aufässigen Brüder und gegen die Schwarzen zu Feld. In wenigen Jahren brachten sie die ganze westliche Sahara von Tafilalet und vom Dra bis zum Senegal unter ihre Gewalt. Im Jahre 1050 starb Yahyā b. Ibrāhīm, und Yahyā b. 'Omar, das Oberhaupt der Lamtūna, übernahm die politische Leitung der Konföderation, während 'Abd Allāh b. Yāsīn ihr religiöses Oberhaupt blieb. Während der erste Audaghust wieder einnahm und plünderte, versuchte der zweite den Maghrib zu erobern. Aber bald kamen sie beide ums Leben, Yahyā in einem Aufstand im Adrar, wo die Schwarzen von Takrūr vergeblich ihm zu Hilfe zu kommen versuchten, und 'Abd Allāh im Kampfe gegen die häretischen Barghwāta in den Ebenen Marokkos. Abū Bakr, ein Bruder Yahyā's, wurde nunmehr für einige Zeit der oberste Führer der Almoraviden. Dann überliess er seinem ehrgeizigen Neffen Yūsuf b. Tāshfin seine Eroberungen in Nord-Afrika und behielt selber nur die Oberhoheit über den Süden. Dort widmete er sich dem Heiligen Kriege gegen die Schwarzen und ihrer Islamisierung. Es gelang ihm, sie nach dem Flusse hin zurückzuwerfen, im Jahre 1076 sich in den Besitz von Ghana zu brin-

gen und im Jahre 1080 die Hauptstadt von Takrūr zu nehmen. Sein Predigen dehnte er nunmehr, wie die Überlieferung sagt, bis zu einem Mandingo-Fürsten am oberen Niger aus. Er kam im Jahre 1087 im Tagant um; sein Tod bedeutete für Mauretania die Auflösung der *Ṣanhādja*-Konföderation. Jeder Stamm wurde wieder unabhängig.

f. Die *Tashumsha* und die Reaktion der Schwarzen. Von dieser Zeit an bis zum Ende des XIV. Jahrh. weiss man wenig von der Geschichte Mauretaniens. Man nimmt an, der Einfluss des schwarzen Mali-Königreiches habe sich bis zum Adrar und bis zum Tagant ausgedehnt und ein neues berberisches Marabut-Element, nämlich die *Tashumsha* des Süs hätten nunmehr sich im Lande niedergelassen.

Die *Tashumsha* scheinen zunächst die Almoravidentradiation übernommen und sich auch zu Streichern des *Djihād* gegen die Schwarzen gemacht zu haben. Aber nach einigen Erfolgen wurden sie aus dem Gebiet des Flusses zurückgeworfen und zogen sich auf den Tiris und Adrar zurück, wo sie die Waffen niederlegten und sich dem Studium und religiösen Übungen hingaben. Die Reaktion der Schwarzen wurde nun beunruhigend. Wolof, Soninke und Tukulūr eroberten einen ganzen Teil Mauretaniens zurück und würden vielleicht die durch ihre Eroberungen im Mittelmeergebiet erschöpften Berber unterjocht haben, wenn die Ankunft der Ma'kil-Araber ihnen nicht Einhalt geboten hätte.

g. Die Invasion der Ma'kil. Es ist nicht möglich, diese neue Invasion zeitlich genau festzulegen. Übrigens hat sie sicher nicht auf einmal stattgefunden. Kleine Gruppen stahlen sich in die *Ṣanhādja*-Lager hinein, um allmählich darin die Oberhand zu gewinnen. Das dauerte fast bis zum XIX. Jahrhundert.

Von Ägypten aus gingen die Ma'kil am nördlichen Rand der Wüste entlang und erreichten in der ersten Hälfte des XIII. Jahrh. im Süden Marokkos den Ozean. Sie dienten nunmehr den Meriniden-Herrschern von Fes, die sie benutzten, um die Provinzen jenseits des Atlas zu beherrschen und dort die Steuern einzutreiben. Bald jedoch missbrauchten die zuchtlosen Nomaden diese bevorzugte Stellung. Gegen ihre Räubereien und ihren drohenden Einfall in Marokko mussten Massregeln ergriffen und militärische Expeditionen gegen sie entsandt werden. Einige von ihnen, die der Konföderation der Dwi Ḥasan oder Beni Ḥasan angehörten, kamen nach Mauretania herab, entweder infolge jener Repressalien oder von den *Ṣanhādja* gegen die Schwarzen zu Hilfe gerufen oder aber einfach während eines trockenen Jahres auf der Suche nach neuen Weideplätzen hierhin verschlagen. Die einheimischen Chroniken sagen darüber nichts. Jedenfalls halfen sie die Schwarzen nach dem Fluss zurückdrängen; dann unterwarfen sie wahrscheinlich mit Hilfe der Zanāta Kunta, die fast gleichzeitig mit ihnen von Tuāt kamen, im XV. Jahrhundert die *Ṣanhādja* des oberen Mauretania (Idjel und Zemmūr), im XVI. Jahrhundert das westliche Mauretania, Wadan und den Tagant und im XVII. Jahrhundert Adrar und das untere Mauretania. Im Laufe dieser langen Periode, die vom XV. Jahrhundert bis auf unsere Zeit reicht, gewinnen bei ihnen nacheinander einige Udāya-Stämme die Oberhand: die Ulād Rizg, die Mghafra Ulād Mbark, die Brakna, die Tarza und die Ulād Yahyā b. 'Uthmān. Ausserdem zogen



noch andere Beni Hasan nach Süden, aber sie berührten Mauretanien kaum. So blieben die Ulād Dilm ständig im Wüstengebiet, und die Brabish scheinen einige Jahre etwas nördlich vom Senegal zugebracht zu haben, bevor sie in das Gebiet von Timbuktū einwanderten.

h. Die Ma'kil und die Sultane von Marokko. Von ihrem ersten Aufenthalt im Süden Marokkos her haben die Ma'kil lange den Charakter eines Makhzen-Stammes beibehalten. Unter den Sa'diern und 'Alawiden stellten viele von ihnen Kontingente zu den *Gizh*-Stämmen. Dadurch vermochten sie ihrer Wanderung nach dem Süden den Anstrich einer Eroberung im Namen der Sultane zu geben. Dadurch erschien zweifellos auch der Tribut, den sie von den besiegten Berbern forderten, gerechtfertigt. Dadurch erklärt sich auch, dass die Herrscher von Fes oder von Marrakush hin und wieder Mauretanien als ihr Land in Anspruch nahmen, dass sie im XVII. und XVIII. Jahrhundert verschiedentlich Expeditionen dorthin entsandten, dass sie dort verschiedene Führer belehnten, schliesslich dass der Verfasser des *al-Wasit* nach Befragung verschiedener Gelehrter geglaubt hat, das „Land Shingit“ gehöre zum Maghrib und nicht zum Sūdān.

i. Reaktion der Šanhādja. Wie auch immer schliesslich der Ausgang der arabischen Eroberung in Mauretanien war, so hat sie sich nicht ohne heftige Reaktion von seiten der Šanhādja vollzogen. Sicherlich hat das Fehlen der Tashumsha, die schwarze Gefahr und die regellose Verteilung der Einwanderer die Ansiedlung der zuerst Angekommenen erleichtert. Aber die Willkürherrschaft der Ma'kil über die berberischen Niederlassungen führte bereits im XVII. Jahrh. bei diesen zu einer derartigen Empörung, dass ein allgemeiner Aufstand ausbrach und zwar in der Form eines von Nāsir al-Din, einem Marabut-Abkömmling der Lemtūna, gemachten Versuches, die Macht der Almoraviden wiederherzustellen. Nāsir al-Din, der sich im westlichen Mauretanien aufhielt, predigte dort zunächst den Krieg gegen die Schwarzen in der Gewissheit, gegen diesen traditionellen Feind ein Kontingent zusammenzubekommen. Als seine Truppen in einem Feldzug, in dessen Verlauf er den Fluss überschritt und das linke Ufer verwüstete, kriegstüchtig gemacht waren, wandte er sich offen gegen die Araber. Dies war der bekannte *Babbah*-Krieg, durch den die Araber dreissig Jahre in Schach gehalten wurden. Schliesslich wurde der Widerstand der Šanhādja durch innere Zwistigkeiten gelähmt, und im Jahre 1674 besiegelte die Niederlage bei Tin Vefdaq ihre Abhängigkeit.

Erst im Jahre 1745 mussten sich auch die Ideishilli-Berber von Adrar vor den Ma'kil beugen, und noch Ende des XIX. Jahrhunderts machen sie eine Erhebung gegen den arabischen Emir und ermorden ihn. Schliesslich gewannen im Tagant die Šanhādja Idu'aish unter der geschickten Leitung ihres Führers Muhammed Shein Ende des XVIII. Jahrh. ihre Unabhängigkeit wieder. Um 1892 hätten sie sogar beinahe Adrar erobert. Sie vertrieben die Zanāta Kunta und verbreiteten sich bis zum Senegal. Sie standen unter der tüchtigen Regierung von Emiren, die noch heute am Ruder sind und angeblich, echte Nachkommen der Almoraviden zu sein.

j. Die Regierung der Emire. Vom XVII. Jahrh. ab war nun überall die politische Lage der Stämme fest begründet; es hatten sich meist

unter arabischen Oberhäuptern kleine Nomadenstaaten gebildet. So herrschte bei den Trarza die Dynastie der Ulād Aḥmed b. Daman mit ruhmbedeckten Herrschern wie: 'Alī Shandura (1703–27), welcher mit Hilfe des Sultāns Mawlāi Ismā'il seinen Stamm von der Brakna-Herrschaft befreite, und vor allem Muḥammed al-Habīb (1827–60), dessen lange Regierung den ersten Widerstand gegen das europäische Vordringen bedeutet. Ebenso spielten bei den Brakna die Emire Ulād 'Abd Allāh nach dem Babbah-Krieg eine hervorragende Rolle; ihre Besitzungen erstreckten sich damals vom Tagant bis zum Ozean; später, namentlich vom XIX. Jahrh. an, verschlechterte sich ihre Lage trotz der glänzenden Regierung Aḥmaddu's I. (1818–41), und schliesslich verschwanden sie durch ihren erbitterten Widerstand gegen das französische Vordringen vom politischen Schauplatz. In Adrar brachten die Ulād Yayḥā b. 'Uṭmān auch wirkliche Führergestalten hervor: Aḥmed und Muḥammed (1871–91), welcher seine unruhigen Untertanen und ihre Nachbarn zu zügeln verstand und der sich um die Entwicklung des transsaharischen Handels bemühte, ferner Aḥmed und Sidi Aḥmed (1891–99), der durch seine militärischen Erfolge den Titel „Emir des Krieges“ erwarb. Im Tagant schliesslich ragt die Persönlichkeit des Bakar und Sweid Aḥmed, eines Nachkommen Muḥammed Shein's, hervor, der grösste maurische Herrscher des XIX. Jahrhunderts.

Diese Regierung der Emire hatte dauernd mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen. Diese erwuchsen aus ihrer gegenseitigen Rivalität, aus der Zuchtlosigkeit, den Aufständen und Intrigen ihrer Untertanen, aus den kriegerischen Unternehmungen der Schwarzen und vor allen Dingen aus den Versuchen der Europäer, ihre Herrschaft an der Küste des Ozeans und am Ufer des Flusses aufzupflanzen.

k. Europäische Rivalitäten an den Küsten Mauretaniens. In der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts suchten die Portugiesen zum ersten Mal die Küsten Mauretaniens und die Mündung des Senegal auf. Auf Veranlassung des Infanten Heinrich des Seefahrers wurden Expeditionen unternommen, welche Sklaven, Gold und Gummi mitbrachten. Nachdem João Fernandez sich nach Wadan im östlichen Adrar begeben hatte, wo er einige Monate unter den Šanhādja blieb (1446), wurde im Jahre 1448 auf der Insel Arguin, die gute Sicherheitsbedingungen bot, eine dauernde Niederlassung gegründet. Von hier aus suchten die Portugiesen, in das Innere des Landes vorzudringen und die grossen Karawanenstrassen unter ihre Herrschaft zu bringen, die vom Sudan nach Marokko laufen. Man führt daher Festungsrüinen bei Wadan und in Azzuggi auf sie zurück. Wenn es auch feststeht, dass ihre Beziehungen sich für kurze Zeit bis zur Hauptstadt des schwarzen Mali-Reiches am oberen Niger erstreckten, so scheinen sie ausserhalb der Küste nicht lange Handelsniederlassungen gehabt zu haben.

Der Handel Arguins blühte fast zwei Jahrhunderte hindurch in den Händen der Portugiesen und dann der Spanier und breitete sich bis nach dem unteren Mauretanien aus, über Portendik (Missbildung aus „Port d'Addi“, nach dem Namen eines Emirs der Trarza), eine schlechte ungeschützte Reede, wo die Tauschgeschäfte stattfanden. Später liessen sich die Franzosen an der Mündung des Senegal nieder (1626), die Holländer setzten

sich im Kriege mit Spanien in den Besitz von Arguin (1638), das ihnen von den Engländern im Jahre 1665 entrissen wurde. Zwischen diesen drei Nationen entbrannte dann ein Kampf um Einfluss. Ein ganzes Jahrhundert lang gingen Arguin und Portendik von einer Hand in die andere, während Frankreich seinen Handel am Senegal entlang ausdehnte und dort Handelsniederlassungen gründete. Schliesslich wurde ihm durch den Vertrag von Versailles (3. Sept. 1783) die ausschliessliche Oberhoheit über die atlantische Küste vom Cap Blanc bis zur Mündung des Salum zuerkannt. Dennoch kehrten in den Kriegen zu Anfang des XIX. Jahrhunderts die Engländer für kurze Zeit dorthin zurück, und erst im Jahre 1817, drei Jahre nach dem Vertrag von Paris, ergriff Frankreich endgültig Besitz von dem Lande. Arguin und Portendik waren durch diese Wechselfälle fast ganz zugrunde gerichtet.

7. Die französische Eroberung. England behielt bis zum Jahre 1857 das Recht, in Portendik Handel zu treiben. Dies ermöglichte den Führern der Trarza und insbesondere Muhammed al-Habib, eine Schaukelpolitik zwischen diesen beiden Mächten zu betreiben, die seine Unabhängigkeit zu bedrohen schienen, und dadurch auf dem rechten Ufer des Senegal Fuss zu fassen. Die Europäer hatten übrigens den Eingeborenen gegenüber eine schwierige Lage, und nur drückende „Abgaben“ ermöglichten den Handel mit ihnen. Erst im Jahre 1854 begann mit der Ernennung Faidherbe's zum Gouverneur des Senegal eine kraftvollere Politik im unteren Mauretanien. In vier Jahren konnte Walo auf dem linken Flussufer mit Waffengewalt unterworfen werden. Die Mauren wurden von dort vertrieben und den Emiren der Trarza und Brakna wurde ein Vertrag aufgezungen, der zwar die „Abgaben“ nicht abschaffte, aber wenigstens Frankreich Hoheitsrechte über die Völker am Flusse zuerkannte und dort Handelsfreiheit garantierte.

Diese Verträge wurden fast fünfzig Jahre lang respektiert. Die maurischen Führer, die genug damit zu tun hatten, unter ihren Untertanen die Eintracht zu wahren und sich gegen die Intrigen der Thronprätendenten zu schützen, dachten gar nicht daran, mit den französischen Truppen zu kämpfen. Die Handelsverträge erstreckten sich bis zu den Idu'aiḥ im Tagant, und selbst mit dem Emir von Adrar konnte ein Abkommen getroffen werden. In dieser Zeit wurde das Innere vielfach erforscht und dadurch seine Besitzergreifung vorbereitet. Die Namen folgender Forscher sind zu nennen: Mungo-Park (1795—96), Caillié (1825), Caille (1843) und Panet (1850), Vincent, Bu al-Mugdad, Bonnel, Aliun Sal, Mage, Fulcrand, Aube, Soleillet, Quiroga und Cervera, Douls, Soller, Fabert, Donnet, Blanchet, Gruvel und Chudeau.

Die Wirren im unteren Mauretanien in den letzten Jahren des XIX. Jahrhunderts zeitigten schliesslich eine von Tag zu Tag bedenklichere Rückwirkung auf die Handelsplätze am Fluss. Der Handel wurde durch Unsicherheit gehemmt, und in dem Masse, wie die Erinnerung an die kraftvolle Politik Faidherbe's schwand, dehnten sich die Plünderungen bis auf das linke Flussufer mitten in das verwaltete Land hinein aus. Die Eroberung Mauretaniens musste ins Auge gefasst werden, um die Kolonie am Senegal wirksam zu schützen; man machte Anstrengungen, hierzu den Einfluss der Marabut auszunutzen, die des immerwährenden

Krieges, der auf ihre Kosten ging, müde waren. Das diplomatische Vorgehen Coppolani's (seit 1902 General-Kommissar des Gouvernements), in kluger Weise durch Polizeimassnahmen unterstützt, führte zur Besetzung des Landes der Trarza (1903), der Brakna (1904) und des Tagant (1905).

Nichtsdestoweniger wurde dieser schnelle Fortschritt aufgehalten durch die fremdenfeindliche Propaganda eines Marabut des Hudh, Ma' al-'Ainin; dieser war ein Sohn Muhammed Fāḍil's, der lange im oberen Mauretanien gelebt hatte, seit mehreren Jahren aber in Smara nahe der Sagiat al-Hamra' ansässig war. Sein Ansehen als Zauberer, das durch die Verehrung, die ihm die marokkanischen Sultane erwiesen, noch zunahm, verschaffte ihm alsbald die Unterstützung der meisten maurischen Stämme, insbesondere der von Adrar, dessen Emir in seiner Umgebung grossgezogen war. Auf sein Anstiften wurde Coppolani ermordet, und ein Vetter des Sultans, Mawlāi Idris, übernahm die Leitung des *Djihād* in Mauretanien. Bei Nyamilan trug er einen Erfolg davon, der aber ohne weitere Folgen blieb. Aber nach der Rückkehr einer Delegation maurischer Führer, die beim Herrscher von Marokko um Hilfe nachgesucht hatten, wurde gegen die französischen Truppen eine allgemeine Offensive eröffnet (1908). Um einer Bewegung, die gefährlich zu werden drohte, ein Ende zu machen, bemächtigte sich der Colonel Gouraud Adrars (1909). Sein Sieg wurde vervollständigt durch den Tod Ma' al-'Ainin's im Jahre 1910, durch die Einnahme von Tishit im Jahre 1912 und durch die Verbindung mit den Truppen des Hudh. Nunmehr war die Eroberung Mauretaniens durch Frankreich soweit wie möglich beendet. Im Jahre 1912 marschierte al-Haiba, der Sohn Ma' al-'Ainin's, gegen Marrākush, wodurch bei den Mauren wieder Aufstandsgelüste hervorgerufen wurden. Aber die Zerstörung von Smara im Jahre 1913 machte dieser Aufwallung ein Ende, und Frankreich brauchte nunmehr nur noch den Schutz seiner Kolonie gegen die Unternehmungen saharischer Räuber sicherzustellen.

#### IV. DAS SOZIALE UND WIRTSCHAFTLICHE LEBEN.

Die Schwarzen sind sesshafte Ackerbauern, die ihre Dörfer hauptsächlich in Shamamah und Gorgol haben; sie gehören im ganzen genommen viel mehr zu Senegal als zu Mauretanien.

Die Mauren haben nur wenige Dörfer (die wichtigsten sind Aṭar, Shingiti, Wadan, Tijigja und Tishit) mit Palmenhainen und etwas Bodenkultur im Adrar, Tagant und Dhar. Sie sind überwiegend Nomaden, die in kegelförmigen Zelten aus Kamelhaut hausen und mit ihren Herden dem Regen folgen. Diejenigen, welche im Steppengebiet nomadisieren, wandern zwischen dem Fluss und der Wüste hin und her, ausser den Trarza im westlichen Mauretanien; diese wandern wegen der Trockenheit ihres Landes über weitere Strecken und gelangen bisweilen bis nach Tiris und Adrar Suṭuf. Die Leute des Adrar kommen bis zum Tagant herunter und nahmen ehemals im Norden Fühlung mit den Tekna Süd-Marokkos in der Umgebung der Sagiat al-Hamra'. Alle nähren sich sehr karg von Fleisch; es ist keine Übertreibung, wenn Psichari sie „die armseligsten der Menschen“ nennt.

Infolge des sich immer erneuernden Zustromes marokkanischer Bevölkerungsteile haben sie eine stark hierarchische Gesellschaftsordnung. Vor der französischen Herrschaft bildeten die *Ḥasan*, reine



Araber, die vornehme Kriegerkaste, welche die Lagerplätze schützte und von Viehzucht und Raub lebte. Die *Zwaya* oder Marabut, im allgemeinen berberische *Sanhādja* oder *Zanata*, zahlten diesen für ihre Sicherheit einen jährlichen Tribut (*Chafer*). Auch sie betrieben Viehzucht, waren überdies aber noch Kaufleute und Gelehrte, die bisweilen richtige umherziehende Hochschulen bildeten. Die mehr oder weniger offene Ausübung der Zauberei diente ihnen als Schutzmittel gegen die übertriebenen Forderungen der Hasan. Die *Znaga* oder Tributpflichtigen (*Lahma*), *Sanhādja*-Berber, waren die Ausgebeuteten. Die Lehnsabgabe, die sie den Arabern zahlten (*Horma*), bestand nicht immer ausschliesslich aus periodischen Zahlungen an die Marabut noch aus willkürlichen Steuern, die von den einen oder andern erhoben wurden. Sie waren zum Teil Ackerbauern. Die *Haratin*, freigelassene Sklaven, bildeten Hörigen-Stämme, die im allgemeinen besser behandelt wurden als die *Znaga*. Schliesslich besaßen die Hasan und die Marabut zahlreiche Sklaven, mit denen sie einen lebhaften Handel trieben. Neben all diesen Gruppen gab es noch die *M'allemin*, die Negersänger (*Igaun*) und die *Nmadi*; die ersten waren Handwerker, die anderen Dichter und Sänger und die letzteren Jäger, welche die Lagerplätze des östlichen Mauretanien mit Fleisch verproviantierten.

Alle diese Kasten waren im Prinzip streng voneinander abgeschieden. Dennoch ist es einer Anzahl von *Znagas* und *Marabuts* gelungen, sich von der arabischen Bevormundung freizumachen wie die *Idu'aish* im Tagant, oder sie haben sich dem abenteuerlichen Leben der bekannten *Nmadi*-Jäger (*Geimer*) hingegeben, ebenso wie auch „büssende“ Hasan sich manchmal dem frommen Leben der *Zwaya* (*Tiyab*) gewidmet haben.

Die französische Verwaltung liess diese traditionelle Gliederung bestehen und schaffte nur die Sklaverei ab. Jedoch hat sie den Übergriffen der Hasan ein Ende gemacht, indem sie fast überall die Zahlung von *Horma* und *Chafer* abschaffte.

Das Wirtschaftsleben. Mauretanien hat nur einen einzigen Hafen, Port-Etienne, auf der Halbinsel des Cap Blanc. Es ist aber nur ein Mittelpunkt für die Fischerei. Der Lauf des Senegal ist während der trockenen Jahreszeit bis Podor schiffbar, in der Regenzeit bis Bakel. Keine einzige Eisenbahnlinie wurde bisher gebaut. Die wichtigsten Punkte sind miteinander durch Automobil- und Karawanenspuren verbunden. Telefon schliesslich gibt es nur im Süden. Anderwärts hat man statt dessen Funkstationen, welche Mauretanien mit Dakar, Casablanca, Agadir, Bamako und Timbuktu verbinden.

Die Haupteinnahmequelle ist die Viehzucht: 51 000 Kamele, 3 800 Pferde, 239 000 Rinder, 2 Millionen Ziegen und Hammel, 66 000 Esel. Überdies dient das reichlich vorhandene Wild der Bevölkerung als Nahrungsmittel (Antilopen, Gazellen, Strausse, Trappen und Perlhühner). Unter den Bodenprodukten sind in erster Linie im Norden die Dattelpalmen zu nennen (3 000 Tonnen Datteln jährlich), zu beiden Seiten des Flusses und in einigen besonders günstigen Tälern der Hochebene Hirse, Reis, Mais, Getreide und Gerste. Im Süden ist der Gummi ein herkömmliches Ausfuhrprodukt (1 250 bis 2 500 Tonnen jährlich).

Die Bodenschätze sind noch nicht näher festgestellt. Immerhin sei das Salz in der Sebket Ijjel erwähnt, das lange Zeit Gegenstand des Kara-

wanenhandels nach dem Süden war. An der Küste werden auch einige Salinen von den Mauren ausgebeutet. Sie führen jährlich 4 700 Tonnen aus.

Die Industrie ist noch gar nicht entwickelt. Sie stellt fast ausschliesslich Kupfergegenstände für die Ausrüstung des Kamelreiters und für die Einrichtung des Zeltes her. Die Lagerplätze an der Küste werden auch durch Fischfang verproviantiert.

Eine Anzahl von Karawanen transportiert Waren der Küste entlang von Norden nach Süden oder von Adrar und vom Tagant nach den Handelsplätzen am Fluss und im Sudan. Auf der Hinreise nehmen sie Tiere, Gummi, Salz, Datteln, Straussenfedern, Felle und Kupfer mit, auf der Rückreise Leinwand, Waffen, Pulver, Kerzen, Zucker, Tee, Gewürze und Getreide und versorgen damit die Märkte in Atar, Shingiti, Wadan und Tijigja. Infolge der Unsicherheit in der Wüste gibt es keinen wirklichen transsaharischen Handel.

#### V. DAS POLITISCHE LEBEN.

An der Spitze der Schwarzen stehen Dorf- oder Provinzhäuptlinge. Die Mauren gliedern sich in Stämme unter der Oberherrschaft eines *Shaikh*, dem ein Rat von Notabeln (*Djem'a*) zur Seite steht. Bisweilen bilden mehrere Stämme zusammen ein erbliches Emirat, dessen Herrscher sich regelrecht mit einem Hof umgibt, der sich im allgemeinen aus den *Znaga* oder den *Haratin* rekrutiert. Der *Shaikh* oder der Emir haben fast die ganze Gewalt in ihren Händen, abgesehen von der richterlichen Gewalt in Zivilsachen, die den *Kādi*'s zusteht. Und da behält der Emir sich noch eine Art Aufsichtsrecht über ihre Urteile vor, und zwar durch Vermittlung eines eigenen *Kādi*'s, welcher eine Berufungsinstanz darstellt.

Diese traditionelle Organisation wird von der französischen Verwaltung überlagert. Ein in Saint Louis am rechten Ufer des Flusses residierender „Lieutenant-Gouverneur“ ist das Oberhaupt der Kolonie. Ihm zur Seite stehen ein Militär-Kommandant, ein Verwaltungsinspektor, ein Vorsteher des politischen und militärischen Bureaus, ein Vorsteher des Finanzbureaus und eine Dienststelle für öffentliche Arbeiten. Die lokale Verwaltung liegt in den Händen von Verwaltungsbeamten oder von Offizieren; sie ist in acht Kreise (Trarza, Brakna, Gorgol, Gidimaka, Assaba, Tagant, Adrar und Baie du Lévrier) mit siebzehn Unterabteilungen oder Verwaltungsstellen eingeteilt. Sie kontrolliert die einheimische Verwaltung und Rechtsprechung.

Die Mauren bezahlen die koranischen Steuern (*Zakāt* und *Ashur*), von denen nur die Reitkamele und Gummi ausgenommen sind. Die Schwarzen bezahlen eine Kopf- und eine Viehsteuer. Indirekte Abgaben liegen auf den Märkten, der Salzgewinnung, dem Waffentragen, der Nutzung von Wäldern und den Flussfahrten. Der Etat für Mauretanien betrug im Jahre 1930 14 623 000 Francs.

#### VI. ÜBERSICHT ÜBER DIE SPRACHEN.

In Mauretanien ist die Umgangssprache das Arabische, *Hasania* oder Sprache der *Beidan*, der „Weissen“. Etwa 7 000 *Znaga* gebrauchen im Süden noch einen Berber-Dialekt, der den süd-marokkanischen Mundarten nahesteht. In Wadan und in Tishit wird die *Azair* (Azer)-Sprache, eine Form des Soninke, nur noch vereinzelt gesprochen. Die Schwarzen am Fluss haben ihre ursprüngliche Sprache beibehalten.

## VII. RELIGION UND GEISTESLEBEN.

Über die Religion der Šanhādja vor ihrer Islamisierung weiss man nichts. Man kann nur mutmassen, dass sie bis zu einem gewissen Grade von einem monotheistischen Glauben, dem jüdischen oder gar dem christlichen, beeinflusst worden sind. Ihre erste Berührung mit der Religion des Propheten geht wahrscheinlich zurück auf die Expedition des 'Ukba b. Nāf' im Süden Marokkos (681), aber sicher fand ihre eigentliche Konversion erst viel später statt und zwar kaum vor dem tatkräftigen Bekehrungseifer des 'Abd Allāh b. Yāsin.

Heute sind alle Bewohner Mauretaniens Muslime und zwar Mālikiten. Aber viele von ihnen, insbesondere Krieger und Nmadi, kennen ihre Religion nur oberflächlich und kümmern sich sehr wenig um sie. Aberglaube und Zauberei verunstalten sie übrigens fast überall und verraten so die primitive Geisteshaltung der Bevölkerung und den Einfluss der Schwarzen. Nur die Marabut-Stämme kennen den Islām wirklich und leben danach. Bei diesen Stämmen hat sich eine mystische Überlieferung und eine ziemlich entwickelte Geisteskultur beständig fortgepflanzt. Aus diesem Grunde spielen sie in der maurischen Gesellschaft die Rolle eines Priesterstandes, wie man es im westlichen Islām nirgends findet. Ganz ohne Zweifel hat man darin eine letzte Folge der Almoraviden-Bewegung zu sehen, die im Babbah-Krieg für einen Augenblick wieder aufflammte, und auch eine Folge der besonderen Lage dieser muslimischen Nomaden, welche hier gegenüber den schwarzen Fetischisten des Senegal und des Sudan lange Zeit Vorkämpfer der weissen Rasse waren. Vielleicht muss man sich mit Renan und Psichari auch auf die „Religiosität“ der Wüste berufen. Auf jeden Fall vermochten einige Berber, indem sie sich mit einem geheiligten Charakter und mit einem geheimnisvollen Ansehen umgaben, ihre Selbstachtung gegenüber dem Rassenstolz der arabischen Einwanderer zu stärken; sie haben deren Tyrannei und deren Räubereien eine Schutzwanne gegenübergestellt, die nicht ohne Wirkung geblieben ist.

Die bedeutendsten Bruderschaften Mauretaniens sind die Tīdjāniya und die Kādīriya. Ihre Tätigkeit erstreckt sich bis in das Land der Schwarzen. Die erstgenannten sind die Ida u 'Alī der Trarza, des Tagant und des Adrar, die sich für *Šorfa* halten und angeblich zu Beginn des XIV. Jahrh. von Tabelbala gekommen sind. Seit den ersten Jahren des XIX. Jahrh. stehen sie in Verbindung mit dem Zweige der Tīdjāniya in Fes. Die Kādīriya ist weitaus am zahlreichsten und einflussreichsten und hat mehrere Zweige. Die Bekkaya stammt aus dem XV.—XVI. Jahrh. und ist vertreten durch den Stamm der Kunta vom Knie des Niger bis zum Tagant und zum Adrar. Sie wurde vor etwa hundert Jahren durch eine neue *Ṭarīqa* wieder neu belebt, deren Autonomie sich im unteren Mauretanien in dem sehr grossen Ansehen des Shaikh Sidiya (gest. 1924) von den Ulad Biri äusserte. Ebenso grosse Bedeutung hat der Zweig der Fādēliya, der in den ersten Jahren des XIX. Jahrh. gegründet wurde und der vor etwa zwanzig Jahren unter der Leitung des Ma' al-'Ainin und seines Bruders, des Shaikhs Sa'd Bū, in besonderer Blüte stand. Seit dem Tode dieser bedeutenden Männer haben diese beiden Zweige an Bedeutung eingebüsst. Schliesslich sind noch die Kādīriya

durch etwa 600 Mitglieder der Bruderschaft Ghudfiya vertreten, deren Andachtsübungen von den andern Muslimen als häretisch angesehen werden.

Shingiti war infolge seiner Lage an der Karawanenstrasse, die vom westlichen Marokko oder vom Sebkhet Ijfel nach dem Hūd oder nach dem Senegal führte, eine Zeitlang ein geistiger Mittelpunkt, dessen Ruf sich über die ganze westliche Sahara und bis zum Sudan hin erstreckte. So ist es begreiflich, dass es allen maurischen Stämmen (*Shenāgiya*) und dem Gebiet, durch das sie kamen, seinen Namen verlieh und dass die Tradition des Landes es zu einer der „sieben heiligen Städte“ des Islām machte. Dies Ansehen ist heute sehr gesunken. Schon im XVI. Jahrhundert bedeutete der Glanz der Medresen in Timbuktū eine ernsthafte Konkurrenz. Heute ist der Sand des Waran eine Gefahr für Shingiti, und sein Handel ist sehr zurückgegangen, während Atar immer mehr an Bedeutung zunimmt. Die Unsicherheit und die auffallende Entwicklung Nord-Afrikas und des Sudan haben bewirkt, dass der transsaharische Handel, von dem die Stadt lebte, fast vollständig erloschen ist. Vor allen Dingen aber hat, wie es in einem Lande bedeutender Nomaden natürlich ist, die Geisteskultur sich viel mehr unter dem Zelt insbesondere in den Marabut-Lagern des westlichen Mauretanien entwickelt. Dort wurden Hochschulen ins Leben gerufen, deren Unterricht (Korān, Theologie, Recht, Grammatik, Logik) heute noch blüht. Einige von diesen haben unter berühmten Lehrern eine wirkliche Blütezeit erlebt, die bisweilen Schulen mystischer Einfühlung daraus machten, wie Shaikh Sidiya, Mā' al-'Ainin oder Sa'd Bū oder wie die Ahel Muḥammed Salem, die im Tiris eine Art höherer Schule haben, aus welcher fast alle Rechtsgelehrten Mauretaniens hervorgehen.

Nunmehr konnte sich eine selbständige Litteratur entwickeln; die Korānwissenschaft, die Hadīth, das Recht nach Sidi Khalil und seinen Kommentatoren sind neben den Lehren der Šūfi's und ihrer Mystik die Hauptgegenstände. Ausserdem aber sind bis heute noch die historischen Wissenschaften sehr beliebt, besonders im Stamm der Ulad Daman (Trarza). Auch die Poesie wird bei allen Stämmen, den Krieger- wie den Marabutstämmen, in Ehren gehalten. Von ihr lebt eine ganze Kaste von Negerängern, die an den Höfen der Emire in Gunst stehen.

*Litteratur:* Eine vollständige Bibliographie

über Mauretanien findet sich in *Actes du VII<sup>ème</sup> Congrès de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines*, in *Hespéris*, 1930. Von Nutzen sind auch die Serien: *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A O F*, *Revue du Monde Muselman*, *Bulletin du Comité de l'Afrique Française* und *La Géographie*. — Hier seien nur die wichtigsten Arbeiten genannt: Ahmed al-Shingiti, *al-Wasiṭ* (Monographie über Mauretanien), Kairo 1329 (1911); *Annuaire du Gouvernement Général de l'A O F*, Paris 1912; *Notice sur la Mauritanie*; R. Basset, *Mission au Sénégal*, I: *Etude sur le dialecte Zenaga*, *Notes sur le Hassania*, *Recherches historiques sur les Maures*, Paris 1909; Général Faidherbe, *Le Zenaga des tribus sénégalaises*, *Contribution à l'étude de la langue berbère*, Paris 1877; Cdt. Gillier, *Les populations de la Mauritanie*, in *Rev. des Tr. coloniales*, 1924 u. 1925; ders., *La pénétration en Mauritanie*, Paris 1926; A. Gruvel u. R. Chudeau, *A travers la*



*Mauritanie occidentale (de Saint-Louis à Port-Étienne)*, Paris 1909—11; I. Hamet, *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise*, Paris 1911; P. Marty, *Études sur l'Islam Maure*, Cheikh Sidia, les Fadelia, Les Ida ou Ali, Paris 1916; ders., *L'Émirat des Trarzas*, Paris 1919; ders., *Études sur l'Islam et les tribus maures*, Les Brakna, Paris 1920; ders., *Tentatives commerciales anglaises à Portendik et en Mauritanie*, in *Rev. de l'hist. des colon. franç.*, 1922; L. Massignon, *Mauritanie*, in *Annuaire du Monde musulman*, 1925; *La Mauritanie*, in *Notices publiées par le Gouvernement Général de l'A O F à l'occasion de l'Exp. colon. de Marseille*, Corbeil 1907; G. Poulet, *Les Maures de l'Afrique occidentale française*, Paris 1904; E. Psichari, *Les voix qui crient dans le désert*, Paris 1919; E. Richet, *La Mauritanie*, Paris 1920.

(F. DE LA CHAPELLE)

**MĀWĀLIYĀ, MAWWĀL**, eine Art Volkslied. Obgleich nach der Legende die Leute von Wasit diese Dichtungsart erfanden, haben die Baghdāder sie doch nach Verbesserung zu Ansehen gebracht. Man erzählt, dass Hārūn al-Rashid, als er die Barmekiden hinrichten liess, verbot, sie zu beweinen. Dennoch verfasste eine Sklavin Dja'far's, der bekannten Figur aus 1001 Nacht, in der Volkssprache ein Trauergedicht über ihren ehemaligen Herrn, und am Ende einer jeden Strophe sagte sie: *Yā mawwālīyā*: „O, meine Herren“; daher der Name dieser Dichtungsart.

Was das Metrische betrifft, so ist das Mawwāl, eine volkstümliche Form von *Mawwālīya* oder *Mawwālīyā*, ein Lied im Metrum *Basīl* (1. 'Arūd), dessen letzter Fuss jedes Halbverses *fā'ilun*, *ḡ'ānun* oder *ḡ'ān* ist.

In seiner ursprünglichen Form bestand das Mawwāl aus Strophen zu je 4 unter sich reimenden Halbversen. Später hat es sich ein wenig verwandelt: entweder umfasst die Strophe 5 Halbverse, wobei mit Ausnahme des 4., der 1., 2., 3. und 5. aufeinander reimen (also: *a, a, a, b, a*); oder aber sie umfasst 7 Halbverse, von denen der 1., 2., 3. und 7. und der 4., 5. und 6. untereinander denselben Reim haben (also: *a, a, a, b, b, b, a*).

Das rote Mawwāl wird als Kriegslied, das grüne Mawwāl als Liebeslied gebraucht.

Auf jeden Fall aber muss das Mawwāl in der Volkssprache abgefasst und mit Alliterationen versehen sein.

**Litteratur:** Ausser den Arbeiten über Metrik [s. Artikel 'ARŪD], Fleischer (*Z D M G*, VII, 365 f.) und *Description de l'Égypte* (2. Aufl., Paris 1822: XIV, 306; XVIII/1, 75 f.; zitiert bei Dozy, *Suppl. aux dict.*, II, 844) sind zu nennen: al-Khafadji, *Shifā' al-Ghalīl*, Kairo 1320, S. 9; Bistāni, *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*, Beirut 1870, S. 2011 (sub *mawāl*) und 2280 (sub *ḡ'ān*); Ibn Khaldūn, *Proleg.*, III, 451 f.; Muḥammed Ta'fat, *Ḡhāyat al-Arab fī Sinā'at Shīr al-'Arab*, 2. Aufl., Kairo 1316, S. 101; Muḥammed al-Damādhūrī, *Ḥaṣṣat al-'Arab fī al-Kāfi*, Kairo 1316, S. 36; al-Muhibbī, *Khuṭūṣat al-Āthār*, Kairo 1284, I, 109; Sayyid Amm, *Ḥudūd al-Aṣṣḥā wa-Muḥīṭ al-Aṣṣḥā*, 2. Aufl., Kairo 1316, S. 4 f.; Djabrūn Mikha'il Futya, *al-Baṣīṭ al-Kāfi*, Beirut 1890, S. 105; al-Abshih, *al-Mustakraf*, Bülāḳ 1292, II, 258, 271; L. Cheikho, *Ilm al-Adab*, Beirut 1908 (6. Aufl.), I, 429; Abū al-Ḥadi Nadja al-Ayyar, *Sa'at al-Maṣālī*, *Il-Sa'at al-Muṣālī*, Bülāḳ 1283, I,

283; Jules David, *Les Maouals*, Caen 1864; Hammer-Purgstall, *Notice sur les Mowasschahat*, in *J. l. Aug.* 1859, S. 155 f.; Ahmed al-Hāshimī, *Mizān al-Dhahab fī Sinā'at Shīr al-'Arab*, Kairo o. J., S. 140; Muḥammed Bey Diyāb, *Tārīkh Ābāb al-Luḡat al-'arabiya*, Kairo o. J., S. 149; al-Djabarti, *Adjā'ib al-Āthār fī 'l-Tarāḍīm wa 'l-Akhbār*, Bülāḳ o. J., I, 293.

(MOH. BENCHENEB)

**MĀ WARĀ' AL-NAHR**, arab. „das, was jenseits des Flusses“ (liegt); Bezeichnung für die von den Arabern eroberten und dem Islām unterworfenen Kulturländer nördlich vom Āmū-Daryā [s. d.]. Die Grenzen von Mā warā' al-Nahr in der Richtung nach Norden und Osten befanden sich da, wo die Herrschaft des Islām aufhörte, und waren von den politischen Verhältnissen abhängig; vgl. die Nachrichten der arabischen Geographen über Mā warā' al-Nahr bei G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 433 ff.; W. Barthold, *Turkestan (G M S, New Series V, London 1928)*, S. 64 ff. Aus der arabischen geographischen Litteratur ist das Wort Mā warā' al-Nahr in die persische übergegangen. Noch im IX. (XV.) Jahrh. widmet Ḥāfiẓ-i Abrū [s. d.] Mā warā' al-Nahr ein besonderes Kapitel (das letzte) seines geographischen Werkes. Unter dem Einfluss der litterarischen Überlieferung wurde der Ausdruck Mā warā' al-Nahr bis in die neuesten Zeiten auch in Mittelasien selbst gebraucht (Bābur, *G M S*, I, Index; der Özbek Muh. Šālih, in *Sprav Knizka Samark. Oblasti*, V, 240 u. a.), obgleich für die Bewohner Mittelasiens sich die betreffenden Gegenden diesseits und nicht jenseits des Flusses befanden.

(W. BARTHOLD)

**AL-MĀWARDĪ**, ABU 'L-HASAN 'ALĪ B. MUḤAMMED B. ḤABĪB, shāfi'itischer Faḳīh, der nach Abschluss seiner Studien in Baṣra und Baghdād als Lehrer auftrat und, nachdem er kurze Zeit das Amt eines Oberkādi's zu Ustuwā bei Nisābūr geführt hatte, sich dauernd in Baghdād niederliess. Hier diente er dem Khalifen al-Kādir (381–422 = 991–1031) öfter in seinen Verhandlungen mit den Būyiden, die damals den Irāk beherrschten; als der Būyide Djalāl al-Dawla im Jahre 429 (1037/8) von dem Khalifen al-Muḳtaḍi die Verleihung des Titels *Shahānshāh* (*Malik al-Mulūk*) beantragte, sprach er sich in einem Fetwā dagegen aus und zog sich dadurch den Zorn des Machthabers zu. Er starb im Alter von 86 Jahren am 30. Rabi' I. 450 (27. Mai 1058).

Seine Schriften sollen erst nach seinem Tode von einem seiner Schüler herausgegeben worden sein. Erhalten sind: 1. *Tafsīr al-Kur'ān* oder *Kitāb al-Nukat wa 'l-Uyūn*; Hss. in Rampur (s. *Journ. As. Soc. Bengal*, N. S., II, XLI), Fez (*Fihrist Masdjid al-Karawīyūn*, N. 215) und Stambul (Kilič 'Ali, N. 90); 2. *K. al-Hawī al-kabīr fī 'l-Furū'*; Hss. im Brit. Museum Or. 5828; s. Ellis u. Edwards, *Descr.-List*, S. 22; Kairo (*Fihrist*, III, 215) und Stambul (Sulaimāniya, N. 436); 3. sein berühmtestes Werk, das Staatsrecht in rein idealer, von den Machtverhältnissen seiner Zeit ganz absehender Darstellung (s. A. v. Kremer, *Culturegeschichte*, I, 396; M. Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, S. 242), u. d. T. *K. al-Ahkām al-Sultāniya, Constitutions politicae*, ed. R. Enger, Bonn 1853; gedr. Kairo 1298, 1324, 1327. Übersetzungen: *Publiek en administratief regt van den Islam met een inleiding over de toepasselijkheid van dat regt in Nederlandisch-Indië* door S. Keizer,

's Gravenhage 1862; *Les constitutions politiques, trad. et commentées d'après les sources orientales* par le compte L. Ostorog, Paris 1900—6; *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif trad. et comm.* par F. Fagnan, Algier 1915; vgl. H. F. Amedroz, *The Mazalim jurisdiction*, in *JRAS*, 1911, S. 635—74; 4. *K. Naṣiḥat al-Mulūk*, Hs. in Paris, de Slane, N<sup>o</sup> 2447, 3; 5. *K. Tashīl al-Naṣar wa-Ta'dīl al-Zaḥar*, über Politik und Regierungskunst; Hs. in Gotha, s. Pertsch, *Verz.*, N<sup>o</sup> 1872; 6. *K. Kawānīn al-Wizāra*; Hs. in Wien, Konsularakademie, Krafft, S. 475, u. d. T. *Kānūn al-Wazīr wa-Siyāsat al-Mulk*; Hs. früher in Landberg's Besitz, s. Goldziher, *Abh. zur ar. Philologie*, II, Anm. S. 14 (das *K. al-Wizāra* in Stambul, Top Kapu 2405, 3 ist aber nach Rescher, *RSO*, IV, 710 vielleicht nur ein Teil von N<sup>o</sup> 4); 7. *K. A'lām al-Nubūwa*; Hs. in Berlin, Ahlwardt, N<sup>o</sup> 2527; Kairo, *Fihrist*, I, 270; gedr. Kairo 1319, 1330 (vgl. Diez, *Denkwürdigkeiten von Asien*, II, 382; Schreiner, in *Kohuts Semitic Studies*, S. 502—13); 8. *K. Adab al-Qādī*; Hs. in Stambul, Sulaimāniya, N<sup>o</sup> 381; 9. *K. al-Amḥāl wa'l-Hikam*, eine Sammlung von 300 Traditionen, 300 Weisheitssprüchen und 300 Versen in je 10 *Faṣl* zu 30 Sprüchen eingeteilt; Hs. in Leiden, s. *Catalogus*, I, N<sup>o</sup> 382; 10. *K. (al-Bughya al-'ulyā fi) Adāb (Adab) al-Dunyā wa'l-Dīn*, ein noch heute viel gelesenes Werk; gedr. Stambul 1299, Kairo 1309, 1310, 1315, 1327, 1328, 1339; am Rande von al-Amulī's *Kashkūl*, Kairo 1316, in Indien 1315. Einen Kommentar schrieb Uwais Wafā' b. Dāwūd al-Arzandjāni Khānzāde u. d. T. *Minhādī al-Yaḥīn*, gedr. Stambul 1328. Einen Anzug daraus veranstaltete Ibn Liyūn, ein Lehrer des Wezir's Lisān al-Dīn b. al-Khaṭīb (gest. 776 = 1376), Madrid, N<sup>o</sup> 427. Ein anonymes Auszug u. d. T. *K. Ma'rifat al-Faḍā'il* findet sich im Escorial, s. Derenbourg, II, 748.

*Litteratur*: Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Kairo 1299, I, 410; Yāqūt, *Irshād al-Arīb*, V, 407; al-Subkī, *Tabaqāt al-Shāfi'iya*, III, 303—14; Ibn Taghribirdī, ed. Popper, S. 718 (II, 224); Wüstenfeld, *Schafiten*, N<sup>o</sup> 395; R. Enger, *De vita et scriptis Mawdūdī*, Bonn 1851; Brockelmann, *GAL*, I, 386. (C. BROCKELMANN)

**MAWDÜD**, ABU 'L-FATH, SHIHĀB AL-DAWLA WA-ḲUṬB AL-MILLA, Herrscher von Ghazna, geboren etwa 412 (1021/2). Im Muḥarram 432 (Sept. 1040) wurde er zum Gouverneur von Balkh mit Khwādja Abū Naṣr Aḥmed b. Muḥammed als Wazīr ernannt. Wenige Monate später wurde sein Vater Sultān Mas'ūd abgesetzt, und Muḥammed, der Sohn des Sultān Maḥmūd, wurde auf den Thron erhoben. Bei dieser Nachricht verliess Mawdūd Balkh, nahm Ghazna in Besitz und benutzte den Winter zu Vorbereitungen für einen Kampf um den Thron mit Muḥammed. Gegen Ende des Winters brach Muḥammed von Indien auf, um Ghazna zu erobern, und Mawdūd beeilte sich, um mit ihm zusammenzustossen. Am 3. Sha'bān 432 (6. April 1041) fand bei Dunpūr oder Dinawar (dem jetzigen Fathābād an der Strasse Peshāwar-Kābul) eine heftige Schlacht statt, in der Mawdūd Sieger blieb. Muḥammed, sowie alle seine Söhne (mit Ausnahme von 'Abd al-Rahīm), Sulaimān b. Yūsuf und Nūshigtigin von Balkh wurden gefangen genommen und hingerichtet. Mawdūd kehrte im Triumphzuge nach Ghazna zurück, doch er war noch nicht der unumstrittene Herr des Königreiches. Sein Bruder Madjdūd, Gouverneur von Multān, zog über La-

hore auf Ghazna zu, aber drei Tage nach seiner Ankunft in Lahore starb er auf geheimnisvolle Weise am Morgen des 10. Dhu 'l-Hijda 432 (11. Aug. 1041).

Im Jahre 435 (1043/4) schloss Sukhpāl, alias Nawāsa Shāh, der Sohn Djaipāl's von der Hindū-shāhiya-Dynastie von Waihand, mit einigen Hindū-Rādja's ein Bündnis und belagerte Lahore. Sukhpāl fiel dabei; nach seinem Tode stritten die Rādja's unter sich, hoben die Belagerung auf und kehrten in ihre Königreiche zurück. Die Muslime verfolgten sie und belagerten die Festung Sonipat, wo einer der Verbündeten mit Namen Dipāl Haryāna Zuflucht gefunden hatte. Die Festung wurde eingenommen und der Plünderung preisgegeben, aber Dipāl gelang es zu entweichen. Über 5000 Muslime, die in der Festung gefangen sassen, fanden ihre Freiheit wieder. Die Sieger griffen zunächst einen anderen Rādja an, der bei Ibn al-Aṭhīr Tābat Bālri heisst, nahmen seine Festung und kehrten mit ungeheurer Beute nach Lahore zurück. Diese Siege stellten für einige Zeit das sinkende Prestige der Ghaznawiden in Oberindien wieder her.

Es war Mawdūd's Ehrgeiz, die Grösse seines Reiches durch Eroberung der von seinem Vater an die Seldjuken verlorenen Provinzen wieder herzustellen. Im Muḥarram 435 (August 1043) griff er Khurāsān an, wurde aber von Alp Arslān b. Dāwūd geschlagen. Im folgenden Monat gewannen die Ghaznawiden-Truppen ihren Ruf wieder, indem sie den Seldjuken bei Bust eine Niederlage beibrachten; aber trotz dieses Schlages wurden sie so mächtig, dass es Mawdūd schwer wurde, sie allein zu überwinden. Nach langen Unterhandlungen gewann er den Beistand des Herrschers von Isfahān und des Khān von Turkistān und zog gegen Balkh, um seine Streitkräfte mit denen des Khān von Turkistān zu vereinigen, aber er war noch nicht weit gekommen, als er an Kolik erkrankte und nach Ghazna zurückkehren musste. Dort starb er am 20. Radjab 441 (18. Dez. 1049) im Alter von 29 Jahren.

Mawdūd war ein guter Herrscher und berühmt durch seinen Edelmut. *Paikān-i Mawdūdī* (der Pfeil des Mawdūd) ist nach ihm benannt. Es wird berichtet, dass er in seinen Kriegen goldene Pfeile gebrauchte; wenn einer getötet wurde, reichte das Gold des Pfeiles für sein Begräbnis, und war er nur verwundet, so reichte das Gold zur Bestreitung der Wiederherstellungskosten. Er war ein geschickter General; sein zu früher Tod vernichtete alle Hoffnungen, die Macht der Seldjuken zu brechen.

*Litteratur*: Gardizi, *Zain al-Akhbār*, ed. M. Nāzīm, in *Browne Memorial Series*, I; Fakhr-i Mudīr, *Adāb al-Mulūk* (India Office, Hs. N<sup>o</sup> 647), Fol. 76b—80a; Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, IX, 331—99; Minhādī-i Sirādī, *Tabaqāt-i Nāṣiri*, Übers. Raverty, S. 95—7; Mustawfi, *Ta'riḥ-i Guzida*, *GMS*, XIV/1, 402; Mir-Khwānd, *Rawdat al-Safā*, Newalkishore Press, 1914, IV, 47; Firishṭa, Newalkishore Press, 1884, S. 44—6. (M. NAZIM)

**MAWDÜD** B. 'IMĀD AL-DĪN ZENGĪ, ḲUṬB AL-DĪN AL-A'RAḌĪ, Herr von al-Mawṣil. Nach dem Ende Djumādā II. 544 (November 1149) erfolgten Tode seines älteren Bruders Saif al-Dīn Ghāzī I. [s. d.] wurde Mawdūd auf Veranlassung des mächtigen Wezirs al-Djāwād [s. d.] und des Oberbefehlshabers des Heeres Zain al-Dīn 'Alī Herr von al-Mawṣil anerkannt. Zwar knüpften



einige Emire mit dem dritten Bruder, Nūr al-Dīn Maḥmūd, der in Ḥalab residierte und sich dann auch der Stadt Sindjār bemächtigte, Unterhandlungen an, und schon rüstete sich Mawdūd zum Kriege; dem Wezīr, der nicht nur Saladin, sondern auch die Franken fürchtete, gelang es aber, ihn davon abzubringen, worauf Nūr al-Dīn seinem Bruder Sindjār überliess und statt dessen Ḥimš und al-Raḥba bekam. Auch sonst liess sich Mawdūd von seinem Wezīr leiten; zum Schluss geriet aber al-Djāwād in Ungnade, und im Jahre 558 (1163) wurde er ins Gefängnis geworfen und durch Zain al-Dīn 'Alī Kūcik ersetzt. Im folgenden Jahre verband sich Mawdūd mit seinem Bruder Nūr al-Dīn und beteiligte sich an dessen Kampf gegen die Franken, und im Ramaḍān (September 1164) schlug dieser die verbündeten Christen und erstürmte Kaḥ'at Ḥārim. Nach der gewöhnlichsten Angabe starb Mawdūd am 22. Dhu 'l-Ḥiǧdja 565 (6. September 1170) im Alter von etwa vierzig Jahren. Von den orientalischen Geschichtsschreibern wird er als ein gerechter und wohlwollender Herrscher geschildert. In al-Mawṣil folgte ihm sein Sohn Saif al-Dīn Ghāzī II. nach.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aʿyān*, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 754 (de Slane's Übersetzung, III, 458); Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, XI. *passim*; Usāma b. Munqidh, ed. Derenbourg, I, 298, 301—3, 350 f., 353; *Recueil des historiens des croisades. Hist. cr.*, siehe Index; de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, S. 226 f.; Lane Poole, *Moh. Dynasties*, S. 163/4. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MAWKIF** (Λ.), *nomen loci* von *w-k-f* „stehen“. Von den technischen Bedeutungen des Ausdrucks mögen zwei hier erwähnt werden:

a. Der Platz, wo der *Wukūf* während der Pilgerfahrt abgehalten wird, nämlich 'Arafāt und Muzdalifa oder *Djāf*. In bekannten Traditionen sagt Muḥammad, dass ganz 'Arafāt und ganz Muzdalifa Mawḳif sei (Muslim, *Ḥadīd*, Tr. 149; Abū Dāwūd, *Manāsik*, B. 56<sup>b</sup>, 64 usw.; vgl. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s.v. 'Arafa). Snouck Hurgronje (*Het mekkaansche feest*, S. 150 = *Verspr. Geschr.*, I, 99) vermutet, dass diese Traditionen die heiligen Berge 'Arafāt und Muzdalifa ihres geheiligten Charakters berauben wollten, den sie in vorislamischer Zeit ohne Zweifel besessen haben.

b. Die Stelle, wo am Tage der Auferstehung verschiedene Handlungen des letzten Gerichts stattfinden werden; vgl. al-Ghazālī, *al-Durra al-fākhira*, ed. Gautier, S. 577, 683, 12, 813; *Kitāb Aḥwāl al-Ḳiyāma*, ed. M. Wolff. (A. J. WENSINCK)

**MAWLĀ** (Λ.), ein Ausdruck mit verschiedenen Bedeutungen (vgl. *Lisān al-'Arab*, XX, 289 ff.), von denen die folgenden erwähnt seien:

a. Vormund, Helfer. In diesem Sinne steht das Wort im *Ḳorʿān*, Sūra XI.VII, 12: „Gott ist der Mawlā des Gläubigen, die Ungläubigen haben keinen Mawlā“ (vgl. Sūra III, 143; VI, 62; VIII, 41; IX, 51; XXII, 78; LXVI, 2). Im gleichen Sinn wird Mawlā in der shiʿitischen Tradition gebraucht, in der Muḥammad 'Alī den Mawlā jener nennt; deren Mawlā er selbst ist. Nach dem *Lisān* hat Mawlā die Bedeutung von *Walī* in jener Tradition, die mit Ḥadīr al-Khumm [s. d.]; vgl. C. van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische imamaat*, S. 18, 19] verbunden ist. Zu beachten ist, dass sie auch im *Musnad Aḥmed*

b. Ḥanbal's vorkommt (I, 84, 118, 119, 152, 330 f.; IV, 281 usw.).

b. Herr. Im *Ḳorʿān* (Sūra II, 286; vgl. VI, 62; X, 31) wird es in diesem Sinne auf Allāh bezogen (synonym mit *Saiyid*). Dieser wird in der arabischen Litteratur oft *Mawlānā* „unser Herr“ genannt. Aus diesem Grunde wird in der Tradition dem Sklaven verboten, seinen Herrn Mawlā zu nennen (Bukhāri, *Djihad*, B. 165; Muslim, *Aḥādīṭ*, Tr. 15, 16).

Es steht nicht im Widerspruch mit diesem Verbot, wenn die Tradition häufig Mawlā im Sinne von „Herrn eines Sklaven“ gebraucht, z.B. in dem bekannten *Ḥadīth*: „Drei Gruppen des Volkes werden zweifache Belohnung erhalten ... und der Sklave, der seine Pflicht gegenüber Allāh, als auch gegenüber seinem Herrn erfüllt“ (Bukhāri, *ʿIlm*, B. 31; Muslim, *Aimān*, Tr. 45).

Verbindungen von Mawlā mit Suffixen werden häufig als Titel in verschiedenen Teilen der islamischen Welt gebraucht, z.B. *Mawlāy(a)*, (*Mawlāy*) „mein Herr“ (besonders in Nord-Afrika u. in Verbindung mit Heiligen); *Mawlāwī* (*Mollā*) „Hochwürden“ (besonders in Indien für Gelehrte oder Heilige).

Der Ausdruck Mawlā wird auch auf den früheren Herrn (Patron) in seiner Beziehung zum Freigelassenen angewandt, z.B. in der Tradition: „Wer einem (neuen) Patron ohne die Erlaubnis seines (gesetzmässigen) Mawlā anhängt, auf dem ruht der Fluch Allāhs“ (Bukhāri, *Djizya*, B. 17; Muslim, *ʿItq*, Tr. 18, 19).

c. Freigelassener Sklave, z.B. in der Tradition „der Mawlā zählt wie das Volk, zu dem er gehört“ (Bukhāri, *Farāʿid*, B. 24 usw.). In diesem Sinne wird Mawlā, oder besser der Plural *Mawālī*, häufig in der arabischen Litteratur gebraucht. Die Entwicklung des Begriffes, sowie die Stellung und die Bestrebungen der *Mawālī* hat von Kremer (*Culturgegeschichte des Orients unter den Chalifen*, II, 154) und Goldziher (*Muhammedanische Studien*, I, 104 ff.) dargelegt, der letztgenannte besonders in Verbindung mit der *Shuʿūbiya*. Über die Stellung der *Mawālī* im Erbrecht vgl. MİRĀTH. (A. J. WENSINCK)

**MAWLAWĪ**. [Siehe MAWLĀ.]

**MAWLAWIYA** (türkische Aussprache MEWLEWIYA), Derwischorden, von den Europäern „tanzennde Derwische“ genannt.

1. Ursprung des Ordens. Sein Name wird von *Mawlānā* („unser Meister“) abgeleitet, einem Titel, der *par excellence* Djālāl al-Dīn al-Rūmī (z.B. von den unten zitierten türkischen Schriftstellern Saʿd al-Dīn und Peṭewi) gegeben wird; das persische Equivalent wurde nach den *Manāḳib al-ʿArifin* (Übers. Huart u. d. T.: *Les Saints des Derviches Tourneurs*, Paris 1918—22) dem Djālāl al-Dīn von seinem Vater verliehen, mit dem diese Hagiographie beginnt. Nach dem gleichen Werke (I, 162) nahmen seine Anhänger den Namen *Mezlewī* an, und tatsächlich nennen sich Abschreiber des *Muthnawī* in den Jahren 687 und 706 d. H. selbst so (Nicholson's Ausgabe, I, 7 und III, 11). Ibn Battūta aber, der Konya nach 706 besuchte, versichert, dass jene Djālāliya genannt wurden; auch scheint das Wort *Mawlāwī* gelegentlich in den *Manāḳib* im Sinne von „Gelehrter“ gebraucht zu werden, der in Indien geläufigen Bedeutung. Dies Werk gibt an, dass ein gewisser Badr al-Dīn Gauḥarī (eine historische Persönlichkeit, seitdem er in Ibn Bibī's Chronik

der Seldjuken Kleinasien erwähnt ist) eine Schule in Konya für die Kinder von Djalāl al-Din's Vater baute, der von Djalāl al-Din beerbt wurde. Die *Manāḳib* (von Shams al-Din Ahmed al-Affāki, 718—54 d. H.) sind jedoch so reich an Anachronismen und Übertreibungen, dass bei ihren Angaben grosse Vorsicht am Platze ist.

Der europäische Name geht auf den *Dhikr*-Ritus zurück, bei dem sich die Derwische auf dem rechten Fuss zu dem Klang verschiedener Instrumente drehen. Djalāl al-Din soll für sich den Anspruch erhoben haben, dass er diese Übung belebt habe, aber er leugnet, dass es eine Neuerung war (*Manāḳib*, II, 79). Allerdings wird das Tanzen (*Rakṣ*) als *Ṣūfi*-Übung schon in Werken erwähnt, die Jahrhunderte älter sind als Djalāl al-Din's Zeit, oft sogar mit strenger Verurteilung. Der Historiker Sakhāwī (*al-Tibr al-masbūk*, S. 220) zitiert bei Erwähnung eines Ediktes, das im Jahre 852 gegen diese Übung in Ägypten erlassen wurde, Verse von einem der „frühesten Saiyids“. In diesen werden die *Ṣūfi's*, die diese Übung verrichten, mit Affen verglichen und sehr gedadelt.

Tanzen ist in der Tat eine natürliche Begleiterscheinung der Musik (*Aghānī*, X, 121) oder der Poesie (*Irshād al-Arib*, V, 131, 11). Aber der Tanz der Derwische scheint eher die Hervorrufung eines Schwindelanfalles als die Darbietung einer rhythmischen Idee zu bezwecken. Von den verschiedenen Gründen, die dafür angegeben wurden, ist der interessanteste der in den *Manāḳib* (I, 190) als Entschuldigung Djalāl al-Din's angegebene, dass es nämlich ein Zugeständnis an die Vergnügungssüchtigen Einwohner Kleinasien sei, die dadurch zum wahren Glauben hingezogen werden sollten. Die Theorie, dass der Tanz eine Wiedergabe der Bewegungen der himmlischen Scharen sei, findet sich in seinem *Mathnawī* (ed. Nicholson, IV, 734). Dieselbe Ansicht wird in der viel früheren *Risāla* Ibn Tufail's (Kairo 1922, S. 75) dargelegt, wobei seine hypnotische Wirkung nachdrücklich betont wird. Die Heiligen werden in den *Manāḳib* als Männer geschildert, die diese Übung viele Tage und Nächte ununterbrochen ausführen können; aber der heutige *Dhikr* dauert mit einiger Unterbrechung nur eine Stunde.

2. Beziehungen zu andern Orden. Ob schon die früheren Mystiker, wie Djunaid, Bisṭāmī und Hallādj in den *Manāḳib* mit tiefer Verehrung erwähnt werden, ist die Behandlung der Ordensgründer, die der Zeit Djalāl al-Din's nahe stehen, sehr verschieden. 'Abd al-Qādir von Djalān wird ignoriert, Ibn 'Arabi wird mit Verachtung und Rifa'i mit scharfer Verurteilung erwähnt. Hādjdjī Bektaşh wird dargestellt, als hätte er einen Boten gesandt, um in das Verfahren Djalāl al-Din's einzudringen, und als hätte er die Oberhoheit des letzteren anerkannt. In einer späteren Periode wird die Rivalität zwischen dem Mawlawi- und dem Bektaşhi-Orden akut.

F. W. Hasluck (*Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, II, 370 ff.) hat gezeigt, dass die Umgebung, in welcher der Mawlawi-Orden entstand, den Christen günstig war, und dass seine Geschichte ihn durchaus als tolerant und geneigt erwiesen hat, alle Religionen als auf einer philosophischen Basis vereinbar anzusehen. Er vermutet, dass die Verehrung, welche die Muslime Konyas dem mutmasslichen Begräbnisort Platons (in einer Moschee, die einst die Kirche des heiligen Amphiloichius war) zollten, bewusst von den Maw-

lawi-Derwischen begünstigt worden sei, oder dass vielleicht ihr Gründer einen Kult anregte, an dem Muslime und Christen in gleicher Weise teilnehmen sollten. In drei andern Heiligtümern Konya's (eins von diesen war das Mausoleum Djalāl al-Din's selbst) fand er einen Beweis für den Wunsch, den Anhängern beider Systeme ein Objekt der Verehrung zu verschaffen. Es ist jedoch nicht leicht, seine Hypothese anzunehmen, dass eine Art religiösen Kompromisses auf philosophischer Basis zwischen dem Seldjuken-Sultān 'Alā' al-Din, Djalāl al-Din und der dortigen christlichen Geistlichkeit ersonnen wurde. Aus den *Manāḳib* geht hervor, dass der Orden häufig wegen Musik und Tanzes von den *Fuḳahā'* angegriffen wurde; für die Musik fanden sie eine Analogie im christlichen Gottesdienst. In jüngster Zeit sollen sie die Armenier-Massaker verhindert haben.

3. Verbreitung des Ordens. Die *Manāḳib* schreiben seine Verbreitung ausserhalb Konyas dem Sohne und zweiten Nachfolger Djalāl al-Din's Sultān Bahā' al-Din Walad zu, der „Kleinasien mit seinen Stellvertretern füllte“ (II, 262). Es dürfte jedoch aus der Erzählung Ibn Baṭṭūta's (II, 282) hervorgehen, dass seine Anhänger zu seiner Zeit ausserhalb Konyas nicht zahlreich waren und dass sie auf Kleinasien beschränkt waren. Die Erzählung, die v. Hammer (*G O R*, I, 147) und andere nach Sa'd al-Din bringen, dass schon 759 (1357) Sulaimān, der Sohn Orkhān's, von einem Mawlawi-Derwish in Bulair eine Mütze erhielt, ist von Hasluck (II, 613) als eine Erfindung nachgewiesen worden. Die Geschichtsschreiber spielen nicht im geringsten auf eine Bedeutung des Mawlawi-Oberhauptes an, als Murād I. Konya im Jahre 1386 nahm; aber als die Stadt im Jahre 1435 von Murād II. erobert wurde, wurde der Frieden nach Sa'd al-Din (I, 358) von Mawlānā Ḥamza, aber nach Neshri (ebenda zitiert) von einem Nachkommen Mawlānā Djalāl al-Din al-Rūmī's, 'Arif Ćelebi, geschlossen, „der nach Ansehen und Abstammung allen Ruhm in sich vereinte und mystische Kenntnisse besass“; der rebellische Vasall wählte, dass ein heiliger Mann aus der Familie des Mawlā mehr Vertrauen erwecken würde. Derselbe leistete im Jahre 1442 (Sa'd al-Din, I, 371) einen ähnlichen Dienst. Nach V. Cuinet (*La Turquie d'Asie*, I, 829) ordnete Selīm I., als er im Jahre 922 (1516) durch Konya zog, um die Perser(?) zu verfolgen, auf Betreiben des Shaikh al-Islām die Zerstörung des Mawlawikhāna an. Obgleich dieser Befehl widerrufen wurde, so war doch das moralische und religiöse Ansehen des Ordenshauptes stark erschüttert. Dass später im XVI. Jahrhundert die Heiligen von Konya im Osmanischen Reiche hoch verehrt wurden, geht aus der Liste der Gräber hervor, die der Saiyid 'Alī Ḳapudan im Jahre 1554 besuchte; sie beginnt mit denen Djalāl al-Din's, seines Vaters und seines Sohnes (Pećewī, *Ta'rikh*, Stambul 1283, I, 371). Im Jahre 1634 weist Murād IV. den *Khavādj* von Konya dem Ćelebi zu. Jedoch ist der erste Beleg für die „tanzenden Derwische“ in Konstantinopel, den Hasluck bringt, aus der Zeit des Sultān Ibrāhīm (1640—48). Cuinet erwähnt drei Mawlawikhāna ersten Ranges und eine Tekye zweiten Ranges in Konstantinopel und Umgebung; er gibt die Namen der Heiligen, deren Gräber sie enthalten, ohne Daten an. Er erwähnt sieben andere Mawlawikhāna ersten Ranges in Konya, Manissa, Ḳarahiṣar, Bahariya, Ägypten (Kairo?), Gallipoli und



Brusa; und als die berühmtesten zweiten Ranges das von Shamsi Tabrizi in Konya und jene in Medina, Damaskus und Jerusalem. Zu diesen fügt Hasluck hinzu: die Tekye in Canea (Kreta; um 1880 gegründet), in Karamān, Ramla, Tatar (in Thessalien) und möglicherweise in Tempe (für die in Smyrna siehe *MW*, 1922, S. 161; für die in Saloniki siehe das Werk von Garnett und für die auf Zypern das von Lukach). Danach wäre der Orden auf die Grenzen des Osmanischen Reiches beschränkt, und in der Tat findet er sich nur in dessen europäischen und asiatischen Gebieten.

Durch ein Dekret vom 4. Sept. 1925 wurden alle Tekye in der Türkei geschlossen, und die Bibliothek des Mawlawikhāna in Konya wurde in das Museum der Stadt überführt (*OM*, 1925, S. 455; 1926, S. 584).

4. Politische Bedeutung des Ordens. Auf das Werk von Hasluck (II, 604 f.) sei verwiesen zur Widerlegung der Geschichten, die Cuinet und einige weniger massgebende Schriftsteller kritiklos wiedergeben. In diesen wird „der *Shaikh* der Mawlawi zuerst legitimer Nachfolger der Seljuk-Dynastie und schliesslich der wirkliche *Khalife*!“. Hasluck vermutet, dass diese Geschichten auf dem „scheinbar „traditionellen Recht“ des Mawlawi-*Shaikh* beruhen, den neuen Sultān mit einem Schwert zu umgürten. Dies Recht kann vor 1648 nicht nachgewiesen werden und wurde anscheinend im XIX. Jahrhundert anerkannt (*Isl.*, XIX, 184 ff.). Es scheint, dass reformierende Sultane den Mawlawi-Orden als Gegengewicht gegen die *Bektāshi* gebrauchten, welche die Janitscharen unterstützten, ferner gegen die „*Ulamā*“, welche für die Behandlung der Muslime als einer privilegierten Gemeinschaft gegenüber den *Dhimmi*'s eintraten. In jüngster Zeit wurden die Sultane 'Abd al-'Aziz und Mehmed Reshād Mitglieder des Ordens.

5. Das Ritual des Ordens ist von zahlreichen Reisenden beschrieben worden, z.B. von J. P. Brown, *The Dervishes*, 1868, S. 198—206; 1927, S. 250—58; V. Cuinet, *a. a. O.*, S. 832; Garnett und Lukach in den angeführten Werken; M. Hartmann, *Der islamische Orient*, III (1910), 12; S. Anderson, in *MW*, 1923. Die Kleidung besteht aus einer Mütze (*Sikke*), aus einem langen ärmellosen Rock (*Tennüre*), einer Jacke (*Deste-gul*) mit langen Ärmeln, aus einem Gürtelband (*Elif-lām-end*) und aus einem Mantel (*Khirke*) mit Ärmeln, den sie über die Schultern ziehen (in Lukach's Beschreibung [Zypern]: „ein violetter weiter Mantel über einer dunkelgrünen Soutane“). Sechs Instrumente werden nach dem letztgenannten Autor gebraucht (der über Konya berichtet): Rohrflöte, Zither, Stockfiedel, Trommel, Tamburin und noch ein anderes. Cuinet zählt vier auf, von denen drei mit den obigen übereinstimmen, während das letzte eine *Halile* (vulgär *Zil*), eine Art kleiner Zimbel ist. Brown zählt drei Instrumente auf: Flöte, Violine und Kesselpauke. Die im *Manāqib* erwähnten übersetzt Huat mit *flûte, violon und tambour de basque*. Die *Dhikr*-Zeremonie wurde in Konya nach Lukach zweimal im Monat nach dem Freitagsgebet gehalten. In Konstantinopel, wo es verschiedene *Tekye* gab, war dies häufiger der Fall, um den Mitgliedern der verschiedenen *Tekye* die Möglichkeit zu geben, daran teilzunehmen.

6. Verwaltung des Ordens. Das Ordensoberhaupt wohnt in Konya und hat die Titel: *Mullā Khunkār*, *Ḥadret-i Pir*, *Čelebi Mullā* und *'Aziz Efendi*. Ein Verzeichnis der Ordensober-

häupter findet sich bei Hartmann (*a. a. O.*, S. 193) nach den *Ḥakā'ik-i Adhikār-i Mawlawānā*; danach sind es insgesamt 26 bis 1910. Diese Liste scheint unvollständig zu sein; der Čelebi, den Lukach in Konya fand, war unsicher, ob er der 39. oder 40. war. Das Oberhaupt der Niederlassung in Manissa galt dem Ansehen nach als der zweite. Cuinet zählt sieben Beamte auf, die dem Čelebi in Konya untergeordnet sind; aber verschiedene Namen scheinen sehr verstümmelt zu sein. Andere erwähnen einen Sekretär (*Wekil*). Eine Aufzählung der Prüfungen, welche diejenigen, die in den Orden eintreten wollten, durchzumachen hatten, findet sich bei Huat (*Konia, la Ville des Derviches Tourneurs*, Paris 1897). Sie mussten 1001 Tage lang knechtische Arbeiten verrichten; diese waren in Perioden zu 40 Tagen eingeteilt. Wenn dies vorüber war, empfingen sie das Ordenskleid der *Tekye*, bekamen Zellen zugewiesen und wurden in den Ordensübungen unterwiesen. So blieben sie beschäftigt, bis sie sich selbst für fähig hielten, durch Tanz, Meditation und Musik in Verbindung mit der Gottheit zu treten.

*Litteratur*: s. besonders die oben angeführten Werke von Brown, Cuinet, Hartmann und Hasluck; Lucy M. Garnett, *Mysticism and Magic in Modern Turkey*, London 1912; H. C. Lukach, *The City of Dancing Dervishes*, London 1914; S. Anderson, in *MW*, 1923, S. 188—91; J. H. Mordtmann, *Um das Mausoleum des Molla Hunkiar in Konia*, in *Jahrbuch d. asiat. Kunst*, II (1925), S. 197 ff.

(D. S. MARGOLIOUTH)

MAWLID (A.) oder MAWLÜD (Pl. *Mawwālid*), Zeit, Ort und Gedächtnisfeier der Geburt jemandes, speziell des Propheten Muhammed (*Mawlid al-Nabi*). Von dem Augenblicke an, wo der Islām in seiner Stellung zu Muhammed die Linie der korānischen Anschauungen verliess und seine Person in die Sphäre des Übernatürlichen aufzurücken begann, erhielten naturgemäss auch die Stätten, an denen sich sein irdisches Leben abgespielt hatte, in den Augen seiner Anhänger eine höhere Weihe. Unter diesen scheint jedoch sein Geburtshaus, das sog. *Mawlid al-Nabi* im heutigen Sük al-Lail in Mekka, dessen Geschichte uns vor allem in den Chroniken der Stadt (ed. Wüstenfeld, I, 422) überliefert ist, zunächst keine grosse Rolle gespielt zu haben. Erst al-Khaizurān († 173), die Mutter Hārūn al-Rashid's, wandelte es aus einem einfachen Miethaus in ein Bethaus um. Wie zum Grabe des Propheten in al-Medina, so wallfahrteten die Frommen jetzt auch zu seinem Mawlid, um ihm ihre Verehrung zu bezeigen und seines Segens teilhaftig zu werden (*li 'l-tabarruk*). Auch in einer architektonisch würdigen Ausgestaltung des Hauses suchte man mit der Zeit der Würde desselben Ausdruck zu geben (Ibn Djubair, ed. Wright, S. 114, 163; Muḥ. Labīb al-Batanūni, *al-Rihla al-ḥidjāziya* (Kairo 1328), S. 34 f.; über den heutigen Zustand des Hauses: Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 106; II, 27).

Die Nachrichten über eine Heilighaltung des Tages der Geburt des Propheten, die nach der später allgemein rezipierten Anschauung auf einen Montag, den 12. Rabī' I. fiel, setzen erst noch später ein. Der auf Wüstenfeld zurückgehende Bericht, wonach schon der fromme Shāfi'it Karadī († 343) diesen Tag geehrt habe, indem er an ihm und ausserdem nur noch am 'Id al-Fitr sein Fasten unterbrochen habe (*Abh. GWG*, XXXVII, No. 126),

scheint in den Quellen keine Bestätigung zu finden und widerspricht auch dem allgemeinen Brauch, gerade am Montag zu fasten, da dieser Tag im Leben des Propheten als Tag der Geburt, der Hidjra und des Todes eine besondere Rolle spielt (*Ghazālī, Ihyā' [Bulāḳ], I, 363 u. a.* Über den jüdischen Ursprung des Montagfastens: Wensinck, *Mohammed en de Joden, S. 126*). Dass man aber gar an diesem Tage, von privaten Übungen abgesehen, eine besondere Feier veranstaltet habe, hören wir für Mekka, wo man eine solche aus der lokalen Tradition heraus am ehesten erwarten sollte, zuerst bei Ibn Djabair († 614; *Travels, S. 113*), der jedoch offenbar einen schon länger bestehenden Brauch im Auge hat. Das Wesentliche dieses Festes ist jedoch nur ein etwas stärkerer Besuch des Mawlidhauses, das zu diesem Zweck ausnahmsweise den ganzen Tag geöffnet ist. Dieser Besuch und die dabei üblichen Zeremonien (*Mash' u. a.*) vollziehen sich durchaus in den Formen, die dem älteren islamischen Heiligenkult eigen sind.

Wie sich aber der spätere Muhammedkult durchaus nicht mit der Verehrung anderer Heiliger im Islam auf eine Stufe stellen lässt, so haben sich auch für sein Geburtsfest mit der Zeit ganz neue eigenartige Formen herausgebildet, die bei aller örtlichen und zeitlichen Verschiedenheit gemeinsame Grundzüge aufweisen und unter der Benennung *Lailat al-Mawlid* oder kurz *Mawlid al-Nabi* zusammengefasst werden. Eine Vorstufe dieses Mawlidfestes finden wir schon im Ägypten der mittleren und späteren Fätimidenzeit. Unter der Amtszeit des Wazir al-Afdal (487—515) hören wir schon davon, dass „die vier Mawālid“ abgeschafft werden, um dann aber nur wenig später im alten Glanz wiederaufzuleben (Makrīzī, *al-Khīṭaṭ, I, 466*; für die Beschreibung der Feier: I, 433 ff.). Das Fest findet noch am hellen Tage statt, die Teilnahme daran beschränkt sich im wesentlichen auf die offiziellen weltlichen und geistlichen Kreise der Stadt. Eine eigentliche Vorfeier ist noch nicht bekannt. Schon finden wir hier aber eine feierliche Prozession aller Würdenträger zum Schloss des Khalifen, in dessen Gegenwart — er sitzt dabei, durch einen Schleier verdeckt, auf einem der Balkone des Schlosses — die drei *Khuṭabā'* von Kairo (oben, II, 996b) nacheinander eine religiöse Ansprache halten, wobei ein eigenartiges Zeremoniell beobachtet wird. Über den Inhalt der Ansprachen erfahren wir nur, dass sie den in den Illuminationsnächten gehaltenen entsprechen, also wohl im wesentlichen auf den Gegenstand der Feier Bezug nehmen. Bezeichnenderweise beschränken sich hier die Mawlidfeiern jedoch durchaus nicht auf Muhammed, vielmehr begeht man auch das Mawlid 'Alī's, Fāṭima's und sogar das des regierenden Khalifen, des *Imām al-ḥādīr*, in der gleichen Weise. Wie in der Grundidee dieser Feiern (*Mawlid al-Imām al-ḥādīr!*), so lassen sich auch in einzelnen Elementen desselben shī'itische Einflüsse nicht verkennen. Ein eigentliches Volksfest ist daher hier in der Fätimidenzeit nicht zustande gekommen. Daraus erklärt es sich wohl, dass ausser Makrīzī und Kaḷkashandī, den grossen Historikern des fätimidischen Kairo, fast nie von diesen Festen in der aus sunnitischen Kreisen herrührenden Literatur die Rede ist, selbst dann nicht, wenn Schriftsteller wie 'Alī Pasha Mubārak speziell kairiner Verhältnisse im Auge haben und sich eingehender mit der Geschichte des Mawlidfestes befassen.

Die Erinnerung an diese fätimidischen Mawālid

scheint fast restlos verblasst zu sein vor jener Feier, in der einstimmig von den muslimischen Autoren der Ursprung des Mawlid gefunden wird, jenem Mawlid, das erstmalig im Jahre 604 von dem Fürsten al-Malik Muzaḥfar al-Dīn Kökbūrī, einem Schwager Saladins, in Arbela gefeiert worden ist. Der ausführlichste Bericht darüber stammt von einem jüngeren Zeitgenossen, dem grossen Historiker Ibn Khallikān († 681), auf den spätere Autoren sich immer wieder beziehen (z.B. al-Suyūṭī, *Husn al-Maḳṣid [Brockelmann, G A L, II, 157] u. a.*). Die Person dieses Fürsten, seine von den Stürmen der Kreuzzüge bewegte Zeit und seine Umgebung, auf die Ibn Khallikān eigens hinweist, lassen uns einerseits starke christliche Einflüsse bei der Ausgestaltung dieser Feier vermuten, seine engen Beziehungen zur süfischen Bewegung legen aber andererseits die Möglichkeit nahe, dass dabei auch Strömungen ganz anderer Art mitgewirkt haben. Deutlich erhellt das aus der Beschreibung des Festes. Schon lange vorher beginnt man sich zum Fest zu rüsten, zu dem die Menschen aus den fernsten Gegenden herbeieilen. Die besondere Sorge des Fürsten ist dabei der Unterbringung der Gäste in prachtvollen eigens errichteten Holzkubben und ihrer Unterhaltung durch Musik, Gesang und allerhand Belustigungen (Schattenspiele, Gaukler u. a.) gewidmet. In den Strassen der Stadt herrscht wochenlang ein richtiges Jahrmarktstreiben. Am Vorabend der Mawlidnacht findet nach der Maghrib-Ṣalāt unter Vorantritt des Fürsten eine feierliche Lichterprozession von der Burg der Stadt zur Khānḳah der Sūfis statt. Am andern Morgen versammelt sich das ganze Volk wieder vor dieser Khānḳah, wo ein hölzerner Turm für den Fürsten und eine Kanzel für den Wā'iz errichtet sind. Von diesem Turm aus überschaut der Fürst sowohl die zum Anhören der Ansprache um die Kanzel versammelte Menge als auch die im nahen Maidān zu einer Revue aufgestellten Truppen. Von dem Inhalt der Ansprache erfahren wir nichts. Nach ihrer Beendigung lässt der Fürst die vornehmeren Gäste zu sich auf den Turm kommen, um sie mit Ehrengewändern zu beschenken. Daran schliesst sich eine allgemeine Bewirtung auf Kosten des Fürsten, für das Volk im Maidān, für die Vornehmen in der Khānḳah. Die folgende Nacht verbringt der Fürst wie so manche andere im Kreise der Sūfis mit Samā' (Ibn Khallikān [Bulāḳ 1299], II, 550 ff.).

Gegenüber der fätimidischen Feier fällt hier besonders der starke Anteil ins Auge, den die Sūfis und das einfache Volk an dem Fest nehmen, ein Umstand, der um so beachtenswerter ist, als in dieser Verbundenheit mit dem Sūfitum wohl gerade die Gründe für die spätere starke Popularität des Mawlid liegen. Daneben verdient auch die für islamisches Empfinden eigentlich befremdende, aus gleichzeitigen christlichen Festgebräuchen stammende Lichterprozession unsere Aufmerksamkeit, die bei der reinen Tagesfeier in Kairo fehlt, während ausgiebige Bewirtungen und Beschenkungen der Teilnehmer, vor allem mit allerlei Süßigkeiten, und die Ansprachen sich hier wie dort finden. In dieser denkwürdigen Feier scheint tatsächlich die Grundform aller späteren Mawlidfeste vorzuliegen. Mit der machtvollen politischen und religiösen Bewegung, die wir als seldjūkische Reaktion bezeichnen, gelangt das Mawlid schon zur Zeit Saladins nach Ägypten, wo bezeichnenderweise das Sūfitum sehr schnell tiefe Wurzeln



schlägt, damit einer Erscheinung wie dem Mawlid, dessen Träger vor allem die volkstümliche Religiosität ist, den Boden bereitend. Von hier aus erobert es sich früher oder später auch Mekka, um hier die alte Form des Festes umzugestalten. Sein weiterer Weg geht einmal an der Küste Nordafrikas vorbei nach Ceuta, Tlemcen und Fäs bis nach Spanien hinein, dann aber auch nach dem Osten bis nach Indien, um schliesslich die ganze islamische Welt an diesem Tage in einer in den Grundzügen völlig gleichen Feier von oft unerhörtem Pomp zu vereinen. Aus allen diesen Gegenden liegen zahlreiche Beschreibungen der Feier vor, am ausführlichsten für Mekka, dessen Feiern allzeit einen sehr hohen Ruf genossen haben (*Chroniken*, ed. Wüstenfeld, III, 438 f.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Mawlid* [Brockelmann, *GAL*, II, 389]; für die neueste Zeit: Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 57 ff.), für Ägypten (Muḥ. Tawfiḳ al-Bakrī, *Bait al-Šiddiq* [Kairo 1323], S. 404 ff.; Lane, *Manners and Customs* [1871], II, 166 ff.) und Indien (Snouck Hurgronje, *Achinese*, I, 207; ders., *Verspreide Geschriften*, II, 8 ff.; Herklots, *Qanoon e Islam* [1832], S. 233 f.; Goldziher, *Culte des saints* [1880], S. 13; hier wird vielfach an diesem Tage nicht der Geburt, sondern des Todes des Propheten gedacht). Auch das türkische Element im Islām hat sich dem Eindringen des Mawlid (türkisch: *Mawlūd*) nicht verschlossen. Seitdem der Sultān Murād III. es im Jahre 996 in das osmanische Reich einfuhrte, hat es sich wachsender Beliebtheit erfreut. Seit 1910 gilt es hier gar als Nationalfest. Genaue Beschreibungen des Festes, wie es in älterer Zeit der Hof in Konstantinopel feierte (Mouradgēa d'Ohsson, *Tableau gēnēral* [Paris 1787], I, 255 ff.; *GOR*, VIII, 441), lassen die Verwandtschaft mit den mehr volkstümlichen Festen in den übrigen Ländern des Islām deutlich erkennen.

Vor allem tritt dabei ein Moment stark hervor, das gerade das charakteristischste der späteren Feiern ist, der Vortrag sogenannter Mawlids d. h. panegyrischer, stark legendenhafter Gedichte, die von der Geburt Muḥammeds ausgehend sein Leben und seine Tugenden in der überschwänglichsten Weise preisen. Keimhaft ist der Vortrag dieser Mawlids wohl schon in den religiösen Ansprüchen im fätimidischen Kairo und in Arbela enthalten und geht wohl teilweise wenigstens zurück auf die bei christlichen Festtagen übliche Heiligenpredigt. Berühmt ist schon aus dieser Zeit als Mawlid das *K. al-Tawwir fi Mawlid al-Sirādī*, das Ibn Dihya gelegentlich seines Aufenthaltes in Arbela, durch die Veranstaltungen Kōkbüris angeregt, verfasste (Brockelmann, *GAL*, II, 310). Zu einem überragenden Element in der Feier, neben den Lichterprozessionen, den Speisungen und dem mehr und mehr sich ausbreitenden Jahrmakbetrieb auf den Strassen, sind die Mawlids aber erst in späterer Zeit geworden. In Mekka z. B. bilden sie heute den Kern der Feiern in der Moschee; in den Kreisen der Frommen stellen sie schon tagelang vorher die beliebteste Abendunterhaltung dar, wie auch die Professoren ihre Vorlesungen unterbrechen, um ihren Schülern Mawlids vorzutragen, und das Volk auf der Strasse und in den Kaffeehäusern im Anhören derselben Erbauung und Belehrung findet. Die Zahl dieser Mawlidsschriften ist ganz beträchtlich. Neben dem bekannten, aber wenig populären *Bānat Šu'ād* des Ka'b b. Zuhair aus älterer Zeit, der *Burda* und *Ḥazimiya* des al-Buṣīrī und ihren zahllosen Nachahmungen gibt es eine ganze Reihe eigentlicher Maw-

lids, die teils belehrenden Zwecken dienen, wie das des Ibn Ḥadjar al-Haitamī, teils rein erbaulichen, wie eine kürzere Bearbeitung des genannten und vor allem die des Ibn al-Djawzī (*GAL*, I, 503) und al-Barzandī (*GAL*, II, 384). Auch nicht-arabische, besonders türkische Mawlids gibt es in grosser Menge (Irmg. Engelke, *Sülejmnān Tschelēbi's Lobgedicht*, 1926). Bezeichnend für die Rolle, die diese Gedichte spielen, ist es, dass sie von der Mawlidfeier auch auf andere Feste übergegangen sind, ja dass das Wort geradezu eine Bezeichnung für „Fest“ und besonders „Festmahlzeit“ (*ʿAṣīma*) geworden ist (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 147; 154 u. ö.; Becker, in *Isl.*, II, 1911, S. 26 ff.). Auch unabhängig von irgendwelchen Festen spielt die Rezitation von Mawlids eine Rolle, so z. B. in Palästina als beliebter Gegenstand eines religiösen Gelübdes (T. Canaan, in *Journal of the Palest. Or. Soc.*, VI, 1926, S. 55 ff.; vgl. auch die einleitenden Anekdoten in dem angeblich von Ibn al-ʿArabī herrührenden Mawlid [*GAL*, I, 441]). Wie der Inhalt dieser Mawlids, so ist auch ihre äussere Form sehr gleichmässig. Poesie und Prosa wechseln miteinander ab, häufig unterbrochen von Aufforderungen, den Segen über den Propheten zu sprechen. Am Schluss werden meist noch *Dhikrs* hinzugefügt.

Von dem religiösen Bedürfnis des Volkes und der Kraft der süßlichen Bewegung getragen hat das Mawlid als der grossartigste Ausdruck des Muḥammedkultus fast allgemeine Anerkennung im Islām gefunden. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es zu allen Zeiten auch eine lebhaft Opposition gegen dasselbe gegeben hat. Sie setzt schon mit der Feier von Arbela ein (al-Suyūṭī, *Ḥusn al-Maḳṣid*). Das Fest ist ja eine *Bid'a*, eine religiöse Neuerung, die in scharfem Widerspruch zur Tradition steht. Das erkennen selbst eifrige Verfechter des Festes an, und die sunnatreue Orthodoxie verwirft es daher auf das entschiedenste. Aber wie in so vielen Dingen erwies sich auch in dieser Frage die Praxis gegenüber der dogmatischen Theorie als stärker. Nachdem das Fest einmal im religiösen Leben des Volkes unausrottbar sich festgesetzt hatte, musste es als ein Element des *Idīmā'* mit der Zeit Billigung finden. Die Aufgabe, auch theoretisch wenigstens nachträglich diese *Bid'a* als eine *Bid'a ḥasana* zu legitimieren, ist ihren Verfechtern leicht gelungen. Mit der Rezipierung des Festes durch den Consensus der Gemeinde war ja das Wesentliche getan und vor allem der Opposition der legitime Boden entzogen. Während diese sich daher notgedrungen darauf beschränkt, die äusseren Formen des Festes, seine Auswüchse, zu bekämpfen, werden die Anhänger desselben nicht müde, auf das Verdienstliche hinzuweisen, das in den Speisungen der Armen liegt, in der häufigeren Lesung von Kor'an und Mawlids und überhaupt in den Ausserungen der Freude über die Geburt Muḥammeds, wie das alles der Tag mit sich bringt. Charakteristisch für die Gegenbewegung ist dabei die Beobachtung, dass die Gegner gerade an den Formen Anstoss nehmen, die auf den Einfluss des Šufitums (Tanz, *Samā'*, ekstatische Erscheinungen u. a.) oder Christentums (Umzüge mit Lichtern u. a.) zurückgehen. Das interessanteste Dokument aus diesem Kampf ist ein Gutachten al-Suyūṭī's († 911; Brockelmann, *GAL*, II, 157: *Ḥusn al-Maḳṣid fi 'Amal al-Mawlid*), der eine kurze Darstellung der Geschichte des Festes gibt und dann ausführlich das Für und

Wider erörtert mit dem Ergebnis, dass das Fest als *Bid'a ḥasana* Billigung verdiene, sofern alle Missbräuche dabei vermieden würden. Den gleichen Standpunkt vertreten auch Ibn Ḥaǧǧar al-Haitami in seinem *Mawlid* und Kuṭb al-Dīn (*Chroniken d. Stadt Mekka*, III, 439 f.), während es Ibn al-Ḥāǧǧī († 737) als strengerer Mālikit aufs äusserste verpönt (*K. al-Madkhal* [1320], I, 153 ff.).

Wenn auch offensichtlich der Höhepunkt dieses Kampfes im VIII.–IX. Jahrh. liegt, so hat er doch auch in der Folgezeit nicht ganz geruht, ja durch das Auftreten der Wāḥābis neues Leben erhalten. Zu ihrer Grundtendenz, der Wiederherstellung des idealen, gereinigten Urislām steht der Prophetenkult in so schroffem Gegensatz, dass wir es verstehen, wenn sie dieser beliebtesten und prächtigsten Äusserung desselben durchaus ablehnend gegenüberstehen. Sie setzen damit nur die Proteste des extremen Hanbaliten Ibn Taimiyya († 728), des bekannten Vorläufers ihrer Bewegung, gegen sunnawidrige Neuerungen, in die Tat um (Ibn Taimiyya gegen Abhaltung von *Khatma's* in der Mawlidnacht: *Fatāwā* [Kairo 1326], I, 312). Ähnliche Gedanken finden wir auch heute nach der Zurückwerfung des Wāḥābismus noch, so vor allem in der von Goldziher als „Kulturwāḥābismus“ gekennzeichneten Richtung des bekannten Muḥammed 'Abduh († 1905), der in der Zeitschrift *al-Manār* im Zusammenhang mit dem Heiligenkult auch wider das Mawlid scharfe Worte findet (Goldziher, *Richtungen der islam. Koranlegung*, S. 369 ff.).

Auch in der Verehrung anderer islāmischer Heiliger spielen die Mawlidtage eine grosse Rolle. Wenn der Erfolg ihrer Anrufung auch nicht an bestimmte Zeiten geknüpft ist, so gelten doch gewisse Tage, und darunter vor allem der Mawlidtag, als besonders günstig. Oft knüpfen sich dabei diese Feste an Plätze, denen schon aus vorislāmischer Zeit eine gewisse Heiligkeit anhaftet (das Mawlid des Shaikh Ḥasan al-Badawī in Tanṭa: Goldziher, *Muh. Studien*, II, 338 ff.). Auch Mawlids namenloser Heiliger gibt es. In den Kreisen der Derwischorde erfreut sich neben dem Muḥammeds vor allem das Mawlid ihres Stifters grosser Beliebtheit. 'Alī Pasha Mubārak (*Khiṭaṭ ḍjadida*, I, 90; III, 129 ff.) kennt eine grosse Zahl solcher Feste im heutigen Kairo, als deren Charakteristikum er die glänzende Illumination der Stadt, den feierlichen Umzug (*Mahfil*; beim *Mawlid al-Nabī*: *Mawkab*; vgl. P. Kahle, in *Isl.*, VI, 1916, S. 155 ff.) und die grossen Freudenmahlzeiten aufzählt. Aus der ägyptischen Volksreligion sind diese Feste nicht mehr wegzudenken.

*Litteratur*: Ausser der im Vorstehenden bereits erwähnten: Muḥ. Tawfiq al-Bakrī, *Bait al-Siddiq*, Kairo 1323, S. 404 ff.; al-Sakhawī, *al-Tibr al-masbūk*, Bulāq 1896, S. 13 f.; zahlreiche Mawlidtexte sind in dem *Verzeichn. der arab. Hs. der Kgl. Bibl. zu Berlin* aufgeführt. Von besonderem Wert ist das Mawlid des Abu 'l-'Abbās b. 'Abd Allāh al-Lakhmī aus Ceuta (Brockelmann, *GAL*, I, 366); J.-J. L. Bargès, *Complément de l'histoire des Beni-Zeiyān*, 1887, S. 47 ff.; *Description de l'Égypte*, Paris 1826, XIV, 196 ff.; A. Mez, *Renaissance d. Islāms*, 1922, S. 403; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*<sup>2</sup>, 1925, S. 257. (H. FUCHS)

AL-MAWṢIL. [Siehe Moṣul.]

MAWSIM (A., von der Wurzel *w-s-m* „ein Merkmal einbrennen“) Markt, Fest. Der Ausdruck wird in diesem Sinne im *Ḥadīth* gebraucht,

besonders in Verbindung mit Märkten des alten Arabiens, wie in 'Ukāz, Madjanna, Dhu 'l-Madjāz, 'Arafa u. a. (Bukhārī, *Ḥadīj*, B. 150; *Tafsīr*, Sūra II, B. 34). Auf diesen Märkten sammelten sich die schlimmsten Elemente Arabiens (*al-mawsim yaǧma' ra'ā' al-nās*, Bukhārī, *Ḥudūd*, B. 31). Die Märkte boten auch Gelegenheit dazu, an eine grosse Menge von Leuten durch Ausrufen und Nachforschungen heranzukommen, z.B. um die Angelegenheiten der Verstorbenen zu regeln (Bukhārī, *Khums*, B. 13; *Manāḳib al-Anṣār*, B. 27). Da die Pilgerfahrt zur Zeit eines Hauptmarktes des alten Arabiens stattfand, wird der Ausdruck *Mawāsim* oft damit verbunden (*Mawāsim al-Ḥadīj*, Bukhārī, *Ḥadīj*, B. 150; *Buyūṭ*, B. 1; Abū Dāwūd, *Mināsik*, B. 6). Daher hat sich der Ausdruck *Mawsim* hauptsächlich nach zwei Richtungen hin entwickelt; er hat die allgemeine Bedeutung „(religiöses) Fest“ (Dozy, *Supplément*, s. v.) und „Jahreszeit“ angenommen. Im Libanon bezeichnet Mawsim die Zeit der Seidenbereitung (Bistāni, *Muḥīṭ*, s. v.).

In Indien und im europäischen Sprachgebrauch für diesen Erdteil ist es in Verbindung mit den besonderen Witterungsverhältnissen jener Gebiete, wie den regelmässig wiederkehrenden, die Bezeichnung für eine bestimmte Zeit des Jahres geworden. *Monsoon*, *mousson*, *moesson* und andere Umformungen dieses Ausdrucks kommen vor.

*Litteratur*: Ausser den oben genannten Werken vgl. *Lisān al-'Arab*, XVI, 123 ff.; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897, S. 84 ff., 246; Yule und Burnell, *Hobson-Jobson*, ed. Crooke, London 1903, s. v. *monsoon*. (A. J. WENSINCK)

MAWWĀL. [Siehe MAWĀLIYĀ.]

MAWZŪNA, eine kleine im XVIII. und Anfang des XIX. Jahrh. unter dem Sharif von Marokko geprägte Silbermünze. Sie war die kleinste Silbermünze und galt 24 Kupfer-Fulus oder ein Viertel Dirham. Ein anderer Name für die Mawzūna war *Udja*. Im Jahre 1911 (1330) wurden Kupfermünzen im Werte von 10,5 und 2 Mawzūnāt geprägt; die Mawzūna entsprach einem Centime. Auf neuen Stücken verschwand der Name Mawzūna und wurde durch *Sentim* ersetzt.

*Litteratur*: J. J. Marcel, *Tableau général des Monnaies ayant cours en Algérie*, Paris 1844, S. 9, 36–40. (J. ALLAN)

AL-MAYURKĪ, Nisbe dreier aus Majorca (Mallorca), der grössten der Balearen, stammender, arabischer Schriftsteller:

I. des Dichters Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmed b. 'Abd al-'Azīz b. Ṭunāiz, gest. im Jahre 475 (1082), n. a. 477 zu Kāzima bei Baghdād; Gedichte von ihm sind in der Hs. des Escorial bei Derenbourg, N<sup>o</sup> 467, 2 erhalten; vgl. al-Suyūṭī, *Bughyat al-Wu'āt*, S. 327; Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 722.

II. des Traditionariers Abū 'Abd Allāh Muḥammed b. Abi 'l-Naṣr Futūḥ b. 'Abd Allāh b. Ḥumaid al-Azdī al-Ḥumaidī, s. o., II, 355, wo zu den Quellen für seine Biographie Yāqūt, *Irṣhād al-Arib*, VII, 58–60 und 'Abd al-'Azīz al-Dihlawī, *Bustān al-Muḥaddithin*, S. 81 nachzutragen sind. Ausser dem dort genannten Werke sind von ihm noch erhalten: 1. *K. al-Djam' bain al-Ṣaḥīḥain Ṣaḥīḥ al-Bukhārī wa-Ṣaḥīḥ al-Muslim*; Hss. in Kairo, *Fihrist*, I, 325 und Moṣul, s. Dāwūd, *Makḥṣūṭat al-Mawṣil*, S. 194, 16 (Fragment); dazu schrieb Yaḥyā b. Muḥammed b. Hubaira al-Wazīr (gest. 560 = 1165) einen Kommentar; Hss. in Berlin, Ahlwardt, N<sup>o</sup> 1192; Leipzig, Vollers, N<sup>o</sup> 313 und



im Brit. Museum, N<sup>o</sup>. 1603. 2. *Tafsir gharib mā fi 'l-Saḥāhain muwattab 'ala 'l-Masāmid*; Hs. im Besitz von A. Ṭaimūr Pāshā in Kairo, s. *R.A.A.D.*, III, 340. 3. *Tashīl al-Sabīl ilā Ta'allum al-Tārīl bi-Tamthīl al-Mumathalāt wa-Taḥrīf al-Mukhāṭabāt*; Hs. in Stambul, Top Kapu, N<sup>o</sup>. 2351; Photographie in Kairo, s. *Fihrist*<sup>2</sup>, III, 62.

III. 'Abd Allāh b. 'Abd Allāh al-Tardjūmān, von christlichen Eltern in Majorca geboren, studierte in Lerida und Bologna, ging dann aber auf Rat des Bischofs Nicolaus Martell, der selbst heimlich Muslim war, nach Tunis, trat dort zum Islām über und schrieb im Jahre 823 (1420) eine Streitschrift gegen das Christentum u. d. T. *Tuhfat al-Arīb (Adīb) fi 'l-Radd 'alā Ahl al-Salīb*; Hs. im Brit. Museum Or. 5942; Ellis und Edwards, *Descriptive List*, S. 13; in Stambul, Khālīs, N<sup>o</sup>. 5275 (mit türk. Übersetzung), Fāthi, N<sup>o</sup>. 2909, As'ad, N<sup>o</sup>. 1147/8; gedr. Kairo 1895; Übers. J. Spiro, Paris 1886; vgl. J. Miret y Sina, *La tomba del escripta Catala Fra Anselmo*, Barcelona 1910. Abu 'l-Ghaith Muḥammad al-Kashshāsh versah das Buch mit einer Einleitung und widmete es unter dem neuen Titel *Tahīyat al-Asrār Ta'lif al-Akhyār al-Anṣār fi 'l-Radd 'alā 'l-Naṣāra 'l-Kuffār* dem osmanischen Sultan Ahmed I. (1012—26 = 1603—17); Hs. s. *G.A.L.*, II, 250 (dazu Paris, N<sup>o</sup>. 6051/2). Der Sohn des Verfassers 'Abd al-Ḥalīm machte einen Auszug aus dem Werke; Hs. in Berlin, Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 2211.

*Litteratur*: Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, S. 34, N<sup>o</sup>. 15; *R. Afr.*, V, 266; *R.H.R.*, XII, 68—89, 179—201, 278—301; *R.T.*, XIII (1906), S. 89—101, 292—94.

(C. BROCKELMANN)

**MAZAGAN** (ehemaliger arabischer Name: *al-Buraidja*, „die kleine Festung“; moderner arabischer Name: *al-Djadida*, „die neue“), Seestadt in Marokko, am Atlantischen Ozean, 11 km südwestlich der Mündung des Wādi Umm Rabī'. Sie hat 19 159 Einwohner, darunter 14 141 Muslime und 3 385 Israeliten (Volkszählung von 1926).

Einige Autoren sind der Ansicht, Mazagan liege an der Stelle von *Πορτὺβίς λιμὴν* bei Ptolemäus oder von *Portus Rutubis* bei Plinius. Die Texte sprechen übrigens nicht davon, dass dort jemals eine Stadt gewesen sei, sondern lediglich ein Ankergrund für die Schiffe. So scheint es während des ganzen Mittelalters geblieben zu sein. Der Name Mazagan scheint zum ersten Mal bei al-Bakrī aufzutreten (XI. Jahrh. n. Chr.). Dieser Geograph erwähnt bei der Aufzählung der marokkanischen Häfen an der atlantischen Küste ein *Marīfen* (Lesart de Slane's), das man zweifellos in *Mazighan* (eine bei al-Idrīsī belegte Form [XIII. Jahrh.]) verbessern muss. Derselbe Ortsname findet sich in einer handschriftlichen Sammlung erbaulicher Anekdoten über den grossen Heiligen von Azammūr, Sidi Abū Shu'aib, der ebenfalls im XII. Jahrh. lebte. Danach ist Mazighan ein zwischen der Stadt Azammūr und dem *Ribāṭ Tīt* gelegenes Fischerdörfchen. Die Nachbarschaft dieser beiden relativ bedeutenden städtischen Siedlungen hinderte seine Entwicklung. Der Ankergrund ist auf einer ganzen Reihe von europäischen Planigloben und Hafenbüchern des XIV. und XV. Jahrh. eingezeichnet (veröffentlicht von Ch. de la Roncière, *La Découverte de l'Afrique au Moyen-Âge*, 1925), wo sich die Formen Masegan (1339 und 1373), Maseghan (1367), Mazagem finden, die das Bindeglied zwischen Mazighan und der portugiesischen Form Mazagão sind. Die Portugiesen luden seit dem Ende des XV. Jahrh. im

Hafen Mazagan Getreide der Dukkāla für die Verproviantierung der Hauptstadt. Im Jahre 1502 soll ein von einem portugiesischen Edelmann Jorge de Mello befehligtes Geschwader in der Meerenge von Gibraltar vom Sturm erfasst und bis nach Mazagan verschlagen worden sein, wo es anlegte. Die Portugiesen setzten sich in einem verlassenen Turm fest, um sich vor einem möglichen Angriff der Bewohner zu schützen. Jorge de Mello kehrte bald nach Portugal zurück und erhielt vom König die Erlaubnis, in Mazagan eine Festung zu gründen. Wenn auch der Bericht über diese Ereignisse nur bei Autoren des XVIII. Jahrh. erhalten ist, so muss er doch wohl den Tatsachen entsprechen; denn Urkunden des Königs Dom Manuel vom 21. Mai 1505 verleihen Jorge de Mello die Hauptmannschaft über das Schloss, das er berechtigt ist, auf seine Kosten in Mazagan zu errichten. Er machte übrigens von seinem Privileg keinen Gebrauch; denn als am 27. August 1513 das portugiesische Heer, das unter dem Oberbefehl des Herzogs von Braganza Azammūr erobern wollte, in Mazagan anlegte, gab es dort weder eine Stadt noch eine Festung, sondern bloss die alte Turmruine (*al-Buraidja*). Da der Hafen von Azammūr nur schwer zugänglich war, sahen sich die Portugiesen veranlasst, in Mazagan eine besser zugängliche Basis zu schaffen. Während des Sommers 1514 wurde unter der Leitung der Architekten Diego und Francisco de Arruda ein quadratisches von vier Ecktürmen flankiertes Schloss erbaut. Eines dieser Bollwerke bildete der alte Turm, *al-Buraidja*, dessen Name bei den Eingeborenen fernerhin die portugiesische Stadt bezeichnete. Dies primitive Schloss ist zum grossen Teil noch vorhanden. Bemerkenswert an ihm ist ein grossartiger unterirdischer Saal, dessen Gewölbe von fünfundzwanzig Pfeilern getragen wird. Eher als ein Waffenlager war dies wahrscheinlich ein ungeheurer Kornspeicher für den Zins in Getreide, den die unterworfenen Stämme an die portugiesische Schutzherrschaft zu entrichten hatten. Später, als die von aufständischen Stämmen eingeschlossene Festung keine Abgaben mehr erhielt, diente er als Zisterne zur Aufnahme des Trinkwassers für die Garnison. Dies trat ein im Jahre 1541. Schon seit mehr als zehn Jahren war die Lage der portugiesischen Festungen an der Küste angesichts der religiösen und fremdenfeindlichen Bewegung, die durch das Emporkommen und die Eroberungen der sa'dischen Sharifen entstand, so schlecht, dass der König von Portugal mit dem Gedanken umging, mehrere seiner Festungen aufzugeben. Die Einnahme der Festung Santa Cruz am Kap Guer (Agadir) durch den Sharifen (12. März 1541) war ein Signal. Johann III. liess Safi und Azammūr räumen und in Mazagan, einer günstigeren Stellung, die auch leichter zu verteidigen war, alles zusammenziehen, was er an portugiesischen Streitkräften im Süden Marokkos lassen wollte. Dies wurde im Herbst (vor dem 6. November) durchgeführt. Seit April arbeitete man daran, die Stadt in Verteidigungszustand zu setzen. Die Arbeiten wurden während der letzten Monate des Jahres 1541 sehr gefördert unter der Leitung des Architekten João de Castillo, welcher die Pläne eines italienischen Ingenieurs Benito von Ravenna benutzte. So erhielten die Mauern von Mazagan ihre heutige Gestalt.

Die Portugiesen wollten Mazagan halten, um durch diesen Stützpunkt an der Küste den Weg

nach Indien zu sichern. Auch hofften sie, dass die Festung für sie ein Ausgangspunkt für eine Eroberung Marokkos sein könnte, wenn die Zeit dafür günstig wäre, was übrigens nie eintrat. In Wirklichkeit diente der Besitz von Mazagan den Portugiesen während der zweihundert Jahre, die sie die Festung hielten, nur als Vorwand, um vom Papst Kreuzzugsbullen zu erhalten, die dem Staatsschatz ansehnliche Einkünfte brachten. Die Stämme hielten die Stadt so streng eingeschlossen, dass die Bewohner die Mauern nur unter militärischem Schutz verlassen konnten. Das obligatorische Holzholen und die wenigen von den Eingeborenen unaufhörlich verwüsteten Gärten führten zu dauernden Scharmützeln. Einige Kilometer von der Stadt entfernt hatten die Muslime der Umgegend zwei kleine Ortschaften errichtet, deren Trümmer noch heute vorhanden sind, Faḥs al-Zammūriyūn und Faḥs Awlād Duwayyib, wo sie sich verschanzten, um die Blockade aufrechtzuerhalten und wo die Frommen, die nach den Verdiensten des Heiligen Krieges strebten, einige Musketen auf Mazagan abfeuerten.

Obwohl die Garnison und die Bevölkerung von der See aus schlecht verproviantiert wurde und oft Hunger und Epidemien ausgeliefert war, so lebte sie dennoch in ziemlicher Sicherheit unter dem Schutz ihrer mächtigen Mauern, gegen welche die Stämme nichts vermochten. Dennoch wurden wiederholt mächtige Angriffe gemacht. Im April 1562 belagerte Muḥammed, der Sohn des sa'dischen Sultans 'Abd Allāh al-Ghālīb bi-'llāh, an der Spitze einer ungeheuren Horde von Kriegern der Stämme Mazagan. Zwei Anstürme wurde zurückgeschlagen; danach waren die Angreifer entmutigt. Am 4. August 1623 machten drei tausend Muslime einen Angriff während der Abwesenheit des in einen Hinterhalt gezogenen Gouverneurs. Da verdankte Mazagan sein Heil der Frau dieses Gouverneurs, welche die Tore schliessen liess, die Verteidigung organisierte, an die gesamte Bevölkerung, einschliesslich der Frauen, Waffen verteilte und sie auf die Mauern schickte. Während der Wirren beim Sturz der sa'dischen Dynastie scheint es den Gouverneuren von Mazagan gelungen zu sein, die Blockade zu lockern und wieder einige Beziehungen mit den Stämmen aufzunehmen. Der *Mudjahid* Sidi Muḥammed al-'Aiyāshī wollte das Ärgernis beseitigen; er griff im Jahre 1639 die Portugiesen an und brachte ihnen einige Verluste bei. Mawlāy Ismā'īl, der gerade Ceuta belagerte, hat niemals ernsthaft den Versuch gemacht, sich zum Herrn von Mazagan zu machen. Das Verdienst, es zurückerobert zu haben, hat sein Enkel Sidi Muḥammed b. 'Abd Allāh. Ende Januar 1769 kam der Sultan persönlich, um es zu belagern. Mazagan leistete fünf Wochen lang heldenhaften Widerstand, als aber von Lissabon der Befehl kam, zu räumen, kapitulierte der Gouverneur unter ehrenvollen Bedingungen. Die Truppen und die Zivilbevölkerung erreichten Portugal mit Waffen und Gepäck. Als die Portugiesen am 10. März 1769 Mazagan verliessen, liessen sie dort Minen zurück, deren Explosionen grosse Verwüstungen anrichteten. Der Sultan kam in den Besitz einer verwüsteten Stadt, die er zum Teil wieder bevölkerte; sie blieb aber in einem so jämmerlichen Zustand, dass man sie *al-Mahdūma* („die Verwüstete“) nannte, bis zu dem Tage, wo sie unter der Regierung Sidi Muḥammed b. Hishām's im Jahre 1240 (1824/5) von Sidi Muḥammed b. al-Taiyib, dem Kā'id der Dukāla und Tāmasna, wiederhergestellt wurde. Dieser gab ihr

den Namen *al-Djadida*, unter dem sie allgemein bei den Muslimen bekannt ist.

*Litteratur:* St. Gsell, *Hist. ancienne de l'Afrique du Nord*, II, 1928; Luiz Maria do Couto de Albuquerque da Cunha, *Memorias para a historia da praça de Mazagão*, hrsg. von Levy Maria Jordão, Lissabon 1864; Affonso de Dornellas, *A praça de Mazagão*, Lissabon 1913; Goulven, *La place de Magazan sous la domination portugaise*, Paris 1917; Vergilio Correia, *Lugares dalém*, Lissabon 1923; *Discurso da Iornada de D. Gonçalo Coutinho a villa de Mazagam*, Lissabon 1629; Jorge de Mascarenhas, *Descrição da fortaleza de Mazagão (1615—19)*, hrsg. von Belisario Pimenta, Lissabon 1916; G. Hüst, *Den Marokanske Kajsar Mohammed ben Abdallah's Historie*, Kopenhagen 1791; al-Nāṣiri, *Kitāb al-Istikṣā*, Übers. Fumey, in *AM*, IX und X.

(G. S. COLIN u. P. DE CENIVAL)

**MĀZANDARĀN**, Provinz im Süden des Kaspischen Meeres, westlich von Gilān und östlich von der Provinz Astarābād (früher Gurgān).

Namen. Wenn Gurgān für die Irānier das „Land der Wölfe“ (*vāhrkāna*) war, so war die Gegend im Westen davon von „māzanischen Dēw's“ bevölkert (Bartholomae, *Altir. Wörterbuch*, Kol. 1169, unter: *māzainya dāva*). Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II, 373, Anm. 32, glaubte in Māzandarān einen „Richtungs-Komparativ“ (*\*Māzanatara*; vgl. *Shūsh* und *Shūshtar*) zu sehen, aber wahrscheinlicher ist die Annahme von Nöldeke im *Gr I Ph*, II, 178, der glaubt, dass Māzan-dar „das Tor des Māzan“ ein besonderer Ort sei, verschieden von dem Teil des Landes, der unter dem Namen Tapuristān bekannt ist. [Ein Dorf Mesderan (?) findet sich auf der Karte von Stahl 12 km südlich Firūzkūh!]. Auf alle Fälle scheint der Name nichts gemein zu haben mit *trōū Mazdōrāpōvōv ūpōv*, der nach Ptolemäus, VI, Kap. V, zwischen Parthien und Areia (Hāri-rūd) lag, und der von Olshausen (*Mazdoran und Mazandaran*, in *Monatsberichte Ak. Berlin*, 1877, S. 777—83) mit Mazdūrān, einer Station 12 Farsakh westlich von Sarakhs, in Verbindung gebracht wurde; vgl. Ibn Khurdādhbih, S. 24; Muḥaddasī, S. 351. [Siehe jedoch die späte Quelle aus dem Jahre 881 (1476), angeführt bei Dorn, *Mélanges Asiat.*, VII, 42].

Die Zitate aus dem Avesta und dem Mittelpersischen bei Darmesteter, *a. a. O.*, zeigen, wie die Bewohner von Māzandarān von den Persern als eine fremde und wenig assimilierte Gruppe angesehen wurden. Nach dem *Bundahish*, XV, 28 (Übers. West, S. 58) waren die „Māzandarān“ einer Verbindung der Vorfahren der Irānier und Araber entsprossen. Das *Shāh-nāma* spiegelt ähnliche Ideen wieder (vgl. die Kriegsepisode des Kai Kā'ūs in Māzandarān und besonders ed. Vullers, I, 332, Vers 290: der Krieg wird gegen Ahriman geführt; S. 364, V. 792—93: Māzandarān stand Irān gegenüber; S. 374, V. 925: das tierische Äussere des Königs von Māzandarān).

Als historische Völker kennt man in Māzandarān die Tapyren (*Tāpuroi*), die das Gebirge (im Norden von Simān) inne haben mussten, und die Amarden (*Ἀμαρδοι*), die nach Andreas und Marquart der Stadt Amol ihren Namen gegeben haben [obgleich der Übergang *rd>l* im Norden Persiens ein wenig sonderbar ist]. Beide Völker wurden von Alexander dem Grossen bekämpft. Der Partherkönig Phradates I. (um 176 vor Chr.) verpflanzte die Marden (Amarden) in die Gegend



خازانه (Khwar im Osten von Warāmin), und ihre Stelle wurde von den Tapyren eingenommen, deren Namen schliesslich auf die ganze Provinz Anwendung fand.

Die Araber kannten die Gegend nur unter dem Namen Tabaristān (< mittelpers. auf den Münzen: *Tapuristān*). Der Name Māzandarān erscheint erst wieder in der Seldjuken-Zeit. Ibn al-Athīr, X, 34, sagt in seinem Bericht über die Verteilung der Lehen durch Alp-Arslān im Jahre 458 (1065), dass Māzandarān dem Amir Inandj Baighu verliehen wurde. Ibn Isfandiār, S. 14 und Yāqūt, III, 502 glauben, dass Māzandarān als Bezeichnung für Tabaristān ganz jungen Ursprungs ist (im Arabischen?), jedoch nach Zakariyā Kazwīnī, S. 270 „nennen die Perser Tabaristān Māzandarān“. Ḥamd Allāh Mustawfī macht einen Unterschied zwischen Māzandarān und Tabaristān. Zu seiner Zeit (1340) waren die 7 *Tuman* des „Wilāyat Māzandarān“: Djurdjān, Mūrūstāk (?), Astarābād, Āmol und Rustamdār, Dihistān, Rūghad und Siyāh-rustāk (?); andererseits umfasste das *Diār-i Kūmis wa-Tabaristān*: Simnān, Dāmghān, Firūzkūh, Stadt Damāwānd, Firīm usw. Man findet eine ähnliche Unterscheidung bei Khondamīr, ed. Dorn, S. 83.

Geographie. Die gegenwärtige Ausdehnung Māzandarān's (Rabino) beträgt 481 km von Westen nach Osten und 76 bis 110 km von Norden nach Süden.

Besonders an der Küste — im Osten breiter als im Westen — ist Māzandarān ausserordentlich gebirgig. Die Haupterhebungen des Elburz bilden parallele Ketten im Süden des Kaspischen Meeres, während die gegen das Meer abfallenden Vorberge den Raum in eine Menge nach Norden offener kesselförmiger Täler zerschneiden.

Der Hauptausläufer ist der Mazār-čūb, der Tabaristān von Tunikābun trennt. Letzteres ist im Süden durch die eigentliche Elburz-Kette begrenzt, die es von dem Tale des Shāhrūd trennt. (Letzterer wird durch die Flüsse Alamūt und Talākān gebildet und ergiesst sich im Westen in den Safid-rūd).

Östlich des Mazār-čūb bildet der Elburz einen Gebirgsknoten, von dem ausgehen: 1. nach Osten die Nūr-Kette, die der Harāz-pey durchschneidet, und 2. nach Südosten die südliche im Zickzack verlaufende Schranke, welche die Wasserscheide zwischen dem Kaspischen Meer und der zentralen Hochebene ist. Zwischen den beiden erhebt sich abgesondert der grosse Vulkankegel Damāwānd (5 670 m).

Östlich vom Damāwānd verbindet sich die südliche Schranke mit den Verlängerungen des Nūr; diese weitere Wasserscheide des östlichen Māzandarān bezeichnen die Gebirgsketten Bānd-i pey, Sawād-kūh, Shāhmīrzād (auf dem Meridian von Simnān), Hazār-djarib (auf dem Meridian von Dāmghān), Shāh-kūh (auf dem Meridian von Shāhrūd) usw.

Die Flüsse Mazandarān's sind zweierlei Art: Etwa 100 kleine Flüsse fliessen in kurzem geraden Lauf von der äusseren Seite des Gebirges ins Meer. Viel bedeutender sind die Flüsse, die im Inneren Māzandarān's entspringen und, nachdem sie viele Täler bewässert haben, einen einzigen Lauf bilden in dem Augenblick, wo sie die letzte äussere Schranke durchbrechen. Solche sind (von Westen nach Osten): Sardābrūd, Čālūs, Harāz-pey, der die Gegend des Damāwānd-Berges bewässert und dann durch Āmol fliesst, der Bāhol (Bārfrūsh-Fluss), der Talār (Āliābād-Fluss), der Tidjin (Sari-Fluss) und der Nikā (oder Aspnezyā), der von

Osten nach Westen fliesst, und dessen Tal einen Winkel bildet zwischen der südlichen Kette (siehe oben) und den Bergen, die im Norden den Golf von Astarābād umgeben.

Bibliographie der Reisewerke: Pietro della Valle (1618), *Viaggi*, II, Brief IV, Brighton 1843, S. 578—702: Isfāhān-Siyāhkūh (im Osten des heutigen Kūm-See) — Firūzkūh-Shīrgāh-Sārī-Farahābād-Ashraf-Sārī-Firūzkūh-Gilyārd-Teherān; Sir Thomas Herbert, *Some years' travels* (1627), franz. Übers.: *Relation du voyage*, Paris 1663, S. 265—311: Isfāhān-Siyāhkūh-Firūzkūh-Āliābād-Ashraf-Āmol-Teherān; Hanway, *A historical account*, London 1754, Kap. XXXII, I, 139—49: Astarābād-Bārfrūsh, Kap. XLII, I, 192—98: Langarūd-Āmol-Bārfrūsh-Ashraf; S. G. Gmelin, *Reise d. Russland*, III (Reise d. d. nördliche Persien, 1770—72), St. Petersburg 1774, S. 446—72 (Āmol-Bārfrūsh-Āliābād-Sārī-Ashraf); G. Forster, *A journey from Bengal to England* (1784), London 1798, II, 179—210 (Bistām-Dehi-mullā-Chaloo-Sārī-Bārfrūsh); Morier, *Second journey*, London 1818, Kap. XXIII (Teherān-Būmihīn-Damāwānd-Bagh-i Shāh-Firūzkūh-Asarān-Fūlād-maḥalla-Čashme-Āli-Sāwar-Astarābād); Macdonald Kinnear, *Geogr. Memoir*, London 1813, S. 161—67; Ouseley, *Travels*, London 1819, III (Firūzkūh-Surkh-rabāt-Zirāb-Shīrgāh-Āliābād-Sārī-Ashraf-Farahābād-Āmol-Miyānkala-Damāwānd); Trézel, *Notice sur le Ghilan et Mazenderan*, in Jaubert, *Voyage en Arménie et en Perse*, II, 417—63; Fraser, *Travels and adventures... on the southern banks of the Caspian sea*, London 1826, Kap. II—VIII, 12—125: Ashraf-Sārī-Bārfrūsh-Āmol-Izideh-Āliābād-Towar-Ābgarm-Lāhidjān; Eichwald, *Reise auf d. Kasp. Meere* (1825—26), Stuttgart 1834, I, Kap. XI (Māzandarān), S. 330—58 (Mashhadisar, Bārfrūsh); Conolly, *Journey to the North of India overland*, London 1834, I, 20—7 (Teherān-Firūzkūh-Sārī-Ashraf); Burns, *Travels into Bokhara*, 1835, III, 103—22 (Astarābād-Ashraf-Āliābād-Firūzkūh-Teherān); Stuart, *Journal of a residence in Northern Persia* (1835), London 1854, S. 247—89 (Stadt Damāwānd-Firūzkūh-Zirāb-Sārī-Āmol-Teherān); d'Arcy Todd, *Memoranda to accompany a sketch of part of Māzandarān*, in *JRGS*, VIII (1838), 101—8, Karte (Teherān-Āmol-Bārfrūsh-Shīrgāh-Surkh-rabāt-Firūzkūh-Teherān-Damāwānd-Firūzkūh-Quelle des Talār-Diw-safid-Shīrgāh-Āliābād-Sārī-Bārfrūsh-Āmol-Teherān; Firūzkūh-Fūlād-maḥalla); Ritter, *Erkunde*, VI/1, Berlin 1838, S. 471—514 (Routen durch den Elburz), S. 514—50 (Küstenstrich von Māzandarān), S. 550—95 (Damāwānd); Fraser, *A winter's journey*, 1838, II, 131—45 (Firūzkūh-Shāhmīrzāde-Shāhrūd); II, 416—82 (Teherān-Lār-Kalārastāk-Parasp-Āmol-Bārfrūsh-Mashhadisar-Izideh-Sakhtasar); Wilbraham, *Travels in the Trans-caucasian provinces* (1837), London 1839, S. 423—77 (Teherān-Firūzkūh-Zirāb-Sārī-Ashraf-Āmol); Holmes, *Sketch on the shores of the Caspian*, London 1845, Kap. X (Kalārastāk-Nūr-Āmol-Farahābād-Astarābād), Kap. XVII (Sāwar-Shāhkūh-Shamshirbur-Čashme-Āli-Samnān); Voskoboinikov, *Puteshestvie po severnoi Persii* (1843—44), in *Gornii Zhurnal*, St. Petersburg 1846, V, 171—220, Karte, deutsche Übers. in *Ermans Russ. Archiv*, V, 674—708 (Geologie: Shāh-kūh; Sārī-Firūzkūh; Kudjūr-Teherān); Buhse, *Bergreise von Gilan nach Astarabad*, in *Baer & Helmersens Beiträge z. Kenntnis des russ. Reiches*, XIII (1847), 217—236 (Laspūh-Kalārastāk-Kudjūr-

Ask-Firūzkūh-Fulād-mahalla); Hommaire de Hell, *Voyage en Turquie et en Perse*, Paris 1855, III, 214—336 (Teherān-Lār-Amol-Ashraf-Astarābād-Rādkān-Kurd-mahalla-‘Alī-‘ashma-Simnān); IV, 285—306 (Itinerare; Atlas, Taf. 74—82, von Laurens): de Bode, *Očerki turkmen. zemli i yugovostoč. pribrež. Kaspiiskago moria*, in *Očerist. Zapiski*, 1856, N<sup>o</sup>. 7, S. 123—150 (Teherān-Sarbandān-Firūzkūh-Čahārdeh-Hazār-djarib-Astarābād), N<sup>o</sup>. 8, S. 459—472 (Sāwar-Rādkān); F. Mackenzie, *Report on the Persian Caspian Provinces*, Rasht 1859—1860 (Handschrift, zitiert von Rabino); Gasteiger-Kawenstein-Kobach, *Kundreise durch die nordl. Prov. Persiens*, in *Z. f. allgem. Erd.*, XII (1862), 341—356 (Teherān-Firūzkūh-„Sabbat-kuh“ [Sawād-kuh]-Sāri-Ashraf-Astarābād); Dorn, *Bericht über eine wissenschaftl. Reise in den Kaukasus*, in *Mél. Asiat.*, IV (1863), 429—500 (Ashur-ada-Ashraf-Bārfrūsh-Mashhadisar); Dorn, *Reise nach Masanderan im J. 1860*, I. Abschnitt (St. Petersburg—Aschref), St. Petersburg 1865 (mit einem Atlas); Melgunov, *O yuznom beregē Kaspiiskago moria*, Anhang zu Bd. III der *Zapiski Akadem. Nauk*, St. Petersburg 1863, S. 95—195, deutsche Übers. von Zenker, *Das südliche Ufer d. Kasp. Meeres*, Leipzig 1868 (mit Missverständnissen in der Umschrift); Eastwick, *Three years' residence*, London 1864, Kap. III, II, 50—101 (Astarābād-Ashraf-Sāri-Ahābād-Shirgāh-Zirāb-Surkh-rabāt-Firūzkūh-Sarbandān-Būmihin); Seidlitz, *Handel und Wandel an d. Kaspischen Südküste* (aus *Russkii Vēstnik*), in *Pet. Mitt.*, 1869, S. 98—103, 255—268 (Safid-rūd-Mashhadisar-Bandargaz; Ashraf; Šafiābād); G. C. Napier, *Extracts from a diary of a tour in Khorasan*, in *J R G S*, XLVI, (1876), 62—171 (gute Karte: Gulhak-Gilyārd-Firūzkūh-Gūrsafid-Khing; Rūdbār-Čashma-‘Alī-Čārdih-Shamshirbur-Aspineza-Shāhrūd); V. Baker, *Clouds in the East*, London 1876 (S. 62—89: Ashraf-Sāri-Shirgāh-Zirāb-Firūzkūh-Sarbandān-Būmihin-Teherān, S. 87—142: Lār-Ask-Khaloe (?)-‘Alīābād-Zirāb-Casaleone (?)-‘Alīābād-Attenne (?)-Surkada-Čashme-‘Alī-Dihmullā-Dāmghān); Stack, *Six months in Persia*, Kap. VII u. VIII, London 1882, II, 170—202 (Teherān-Berg Damāwand-Mashhadisar); Beresford Lovett, *Itinerary notes of route surveys in Northern Persia*, in *Proc. R G S*, V (1883), 57—84 (Teherān-Čālūs-Nūr-Balada-Lār-Ask-Firūzkūh-Fulād-mahalla-Čādeh-Ziyārat-Astarābād); Curzon, *Persia*, 1892, I, 354—89, Kap. XII (Māzandarān u. Gilān) mit Kroquis; Sven Hedin, *Genom Khorasan*, Stockholm 1892, I, 57—69 (Dāmghān-Čārdih-Djahān-numā-Astarābād); E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, London 1893, S. 557—68 (Teherān-Mashhadisar); de Morgan, *Mission scientifique, Etudes géographiques*, I (1894), 113—208 (zahlreiche Abbildg.); A. F. Stahl, *Reisen in Nord- und Zentral-Persien*, in *Pet. Mitt.*, Erg.-H. 118 (1896), 7—18 (Teherān-Kelārestāq-Nūr-Lār-Damāwand; Teherān-Amol; Firūzkūh-‘Alīābād; Amol-Astarābād-Tash-Čahārdih-Simnān; mit genauer Karte); H. L. Wells, *Across the Alburz mountains*, in *The Scott. Geogr. Magazine*, XIV (1898), 1—9 (Ergänzung zu Lovett: Afča-Varasu-Kudjūr-Now-rūdbār-Mullā-kāl’a); Sarre, *Reise in Mazanderan*, in *Z G Erdk.*, Berlin 1902, S. 99—111 (Damāwand-Amol-Ashraf-Bandargaz); Stahl, *Reisen in Nord- und Westpersien*, in *Pet. Mitt.*, 1907, S. 121—31 (mit Karte: Bārfrūsh-Firūzkūh); O. Niedermayer [Die Persien-Expedition], in *Mitt. d. Geogr. Gesell. in*

München, VIII (1913), 177—88 (Firūzkūh-Turud-Pelwār-Sāri; Nikā-Sefiddje); Rabino, *A journey in Mazanderan*, in *J R G S*, 1913, S. 435—54 (Rasht-Sāri); Golubiatnikov, *Le pétrole dans la Perse septentrionale* (russ.), in *Neftiyanoye i slantsevoye khoziaystvo*, Moskau 1921, Sept.-Okt., S. 78—91; Noel, *A reconnaissance in the Caspian provinces of Persia*, in *J R G S*, 1921, S. 401—18 (Teherān-Amol-Farahābād-Nūr-Kudjūr-Tunikābun); Herzfeld, *Reisebericht*, in *Z D M G*, 1926, S. 278—79 (Bistām-Rādkān-Shamshirbur-Dāmghān); A. F. Stahl, *Die orographischen und hydrographischen Verhältnisse des Elburs-gebirges in Persien*, in *Pet. Mitt.*, 1927, S. 211—15 (mit Karte); H. L. Rabino, *Māzandarān and Astarābād*, in *G M S*, 1928 (Itinerare an der Küste, Verwaltungseinteilung mit Listen der Dörfer, islamische Inschriften); vgl. auf S. XX die vollständige Liste der früheren Arbeiten des Verfassers; G. M. Bell, *Geological Notes on part of Mazanderan* (*Geol. Transactions*, Serie II, Bd. V, S. 577).

Ethnologie. Khanykov, *Mémoire zur Ethnographie de la Perse*, Paris 1866, S. 116—17; Inostrantsev, *Les coutumes des habitants des provinces Caspiennes au dixième siècle* (russ.), in *Živaya Starina*, 1909, Teil II—III, S. 125—52.

Linguistik. Vgl. Geiger, *Die Kaspischen Dialecte*, in *Gr I Ph*, I/II, 344—80, wo die einschlägige Litteratur genannt ist (besonders die Arbeiten von Dorn).

Die historische Geographie Māzandarān's bietet noch genug Schwierigkeiten, obwohl die sehr kurze Arbeit von Vasmer diese bedeutend vermindert hat. Die Sache ist dadurch verwickelt, dass gewisse historische Bezeichnungen für die mehr oder weniger identischen Bezirke einander sich ablösen.

Die östliche Grenze zwischen dem eigentlichen Māzandarān (Tabaristān) und Astarābād (Djurdjān) scheint von jeher in der Nähe von Kulbād (am Flusse Kirrind; vgl. Ptolemäus: *Χρῖνδος*) verlaufen zu sein, wo ehemals eine Mauer (*Djar-i Kullād*) bestand, welche die schmale Ebene zwischen dem Golf von Astarābād und dem Gebirge sperrte; vgl. Ibn Rusta, S. 149, der von der Ziegelsteinmauer (*Adjurr*) und dem Tor Ṭamis spricht, durch das alle Reisenden mussten; vgl. Ibn al-Faḳīh, S. 303.

Im Westen lag die Stadt Shālūs (Čālūs) an der Grenze von Dailam (Ibn Rusta, S. 150: *fī nahwī 'L'aduww*); jedoch scheint das Becken des Sard-ābrūd (Kalār-dasht) zu Tabaristān gehört zu haben. Noch weiter im Westen wurde der Küstenstrich Tunikābun bald von Māzandarān, bald von Gilān verwaltet.

Die arabischen Geographen unterscheiden zwischen der Ebene (*al-Sahliya*) und dem Gebirge (*al-Djabaliya*) von Tabaristān (Ištakhri, S. 211, 271). Die wichtigen Städte Tabaristān's lagen im Innern: Amol, Nātil, Shālūs (Čālūs), Kalā (Kalār), Mila, Tardji (Tūdji, Bardji?), ‘Ain al-Humm, Māmīr (= Bārfrūsh), Sāri, Ṭamiša (Ištakhri, S. 207; Muḳaddasī, S. 353). Die Hauptstadt (*Madina*) Tabaristān's war zur Zeit Ya'kūbī's (S. 276) noch Sāriya, aber zur Zeit Mas'ūdi's (*Tanbih*, S. 179), Ištakhri's (S. 211) und Ibn Hawḳāl's (S. 271) war Amol die Hauptstadt (*Qasaba*) und gleichzeitig die blühendste Stadt Tabaristān's (grösser als Kāzwin).

Das Gebirge nahm eine besondere Stelle ein, und seine Verbindung mit der Ebene ist in den arabischen Texten nicht ganz klar (vgl. die ver-



worrene Darstellung bei Iṣṭakhri, S. 204). Tabari, III, 1295, unter dem Jahr 224 (838) unterscheidet drei Gebirge in Tabaristān: 1. das Gebirge des Wandā-Hurmuz im Zentrum (*Wasaf*), 2. das seines Bruders Wandāsandjān b. Alandād b. Kārin und 3. das des Sharwin b. Surkhāb b. Bāb. Nun wohnte nach Ibn Rusta, S. 151 (der Kārinide) Wandā-Hurmuz bei Dunbāwand. Andererseits sagt derselbe Verfasser (S. 149), dass Wandā-Hurmuz zur Zeit, als Djarir b. Yazid Gouverneur von Tabaristān war, 1000 Djarir Staatsländer (*Ṣawāfi*) ausserhalb der Stadt Sāri gekauft hatte. Diese *alf Djarir* müssen der Gegend der Quellen des Tidjin und Nikā entsprechen, die persisch Hazār-djarib heisst. Folglich umfassten die Besitzungen des Wandā-Hurmuz den grössten Teil des östlichen Māzandarān. \*Wandāspdjān musste über den westlichen Teil Māzandarān's herrschen; denn seine Hauptstadt Muzn war der Sammelpunkt, von wo die Heere gegen Dailam aufbrachen. Endlich umfasste das Gebirge des Sharwin den südöstlichen Teil Māzandarān's; denn nach Ibn al-Faḳih (S. 305) grenzte es an Kūmis.

In der Zeit Iṣṭakhri's sind die drei Teile des Gebirges: die Berge Rūbandj, Fādūsān und Kārin: „es sind hohe Gebirge (*Djibāl*), von denen jeder einen Befehlshaber hat“.

Rūbandj lag (Ibn Hawḳal) zwischen Raiy und Tabaristān. Barthold, *Očerk*, S. 155, hat den Namen in \*Rūyandj verbessert und ihn mit Rūyān identifiziert. Ibn Rusta (S. 149) bestätigt, dass Rūyān an die Besitzungen von Raiy angrenzte und nicht zu Tabaristān gehörte, sondern eine besondere *Kūra* bildete mit dem Hauptort Kadidja als dem Sitz des *Wālī* (vgl. den Ort Kačarustāk in dem *Bulūk Kudjūr*). Folglich lag Rūyandj = Rūyān im südwestlichen Teil Māzandarān's (nördlich Teherān). Zur Mongolen-Zeit erwähnt Ḥamd Allāh Kazwinī (S. 160) zuerst Rustamdār (am *Šāhrūd*). Wie die Analyse von Vasmer (S. 122—5) gezeigt hat, umfasste Rustamdār später das ganze westliche Māzandarān zwischen Sakhtasar (Gilān) und Āmol. Rustamdār umfasste folglich Rūyān, ohne dass die beiden Ausdrücke im eigentlichen Sinne sich ganz vermengt hätten.

Djibāl Kārin besass nur eine einzige Stadt: *Šahmār*, eine Tagereise von Sāriya. Die Lokalfürsten der Dynastie von Kārin residierten in der Burg Firrim, die am westlichen Arm des Flusses Tidjin gelegen haben muss, der danach Sāri bewässert. Das heutige *Bulūk Firrim* befindet sich im Hazār-Djarib (genauer in seiner westlichen Hälfte: *Dudānga*). Nach Ibn Isfandiyyār (S. 95) umfassten die Besitzungen der Kāriniden das Gebirge Wandā-ummīd (*a. a. O.*, S. 25; das Wasser der Moschee in Āmol kam von diesem Berge), Āmol, Lafūr (an der östlichen Quelle des Flusses Bābul, der nach Bārfurūš fliesst) und Firrim, „das Kūh-i Kārin heisst“. Nach Yāqūt, III, 283, befand sich unter den Besitzungen der Kāriniden auch Djibāl Sharwin (siehe oben), das Iṭimād al-Saltān, *Kitāb al-Tadwīn*, S. 42, mit Sawād-Kūh, d. h. mit den Quellen des Talār (Fluss von Āliābād, zwischen Āmol und Bārfurūš) identifiziert. (Der Gebirgspass, der nach dem Sawād-Kūh führt, trägt noch heute den Namen *Šahfīn* < *Sharwin*).

Der Djibāl Pādūspān (فادوسپار), was man lange fälschlich فادوسبار gelesen hat) lag eine Tagereise von Sāri entfernt. Die Gegend hatte keine Freitags-Moscheen. Der Herrscher residierte

in dem Dorfe Uram (Ibn Hawḳal, S. 268, 17; Uram-Khāst, Ārum). Wie Vasmer, S. 127—30 gezeigt hat, muss man diese Residenz am mittleren Lauf der Flüsse Bārfurūš und Āliābād (nördlich von Lafūr, nahe bei *Širgāh*) suchen.

*Litteratur*: BGA, s. v. Dailam, Tabaristān, Āmol, Sāriya usw. Besonders macht Ibn al-Faḳih, S. 301—14, über Tabaristān sehr verständliche Angaben; Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab*, Index; Idrisi, Übers. Jaubert, II, 169, 179—80, 333, 337—38 (kaum original); Zakariyā Kazwinī, *Āthār al-Buldān* (IV. Klima): Āmol, S. 190; Bilād al-Dailam, S. 221; Rūyān, S. 250; Tabaristān; Yāqūt, s. Dorn, *Auszüge*, 1858, S. 2—45, wo alle Stellen über Tabaristān vereinigt sind [jedoch ist der Text der Wüstenfeld'schen Ausgabe vorzuziehen]; Ḥamd Allāh Kazwinī, *Nuzhat al-Ḳulūb*, GMS, XXIII, 159, 161; Dorn, *Auszüge aus 14 morgenl. Schriftstellern betreffend d. Kaspische Meer*, in *Mélanges Asiatiques*, VI, 685; VII, 19—44, 52—92; vgl. auch unten die historische *Litteratur*. — Europäische Werke: Spiegel, *Eran. Alterthumskunde*, 1871, I, 64—74; Dorn, *Caspia*, 1875 (eine Menge wenig verarbeiteter Mitteilungen); Geiger, *Ostiranische Kultur*, 1882, Index; Brunnhofer, *Vom Pontus bis zum Indus*, Leipzig 1890, S. 73—93; Albus und Mazanderan (Verfasser versucht die iranische Geographie durch Sanskrit-Texte zu erläutern); Barthold, *Istor.-geogr. obozr. Irana*, St. Petersburg 1903, S. 158—61, pers. Übers., Teherān 1930, S. 289—95; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 368—76; Vasmer, *Die Eroberung usw.*

Geschichte. Die Lokaldynastien Māzandarān's zerfallen in drei Klassen: 1. die lokalen Familien nicht-islāmischer Herkunft, 2. die 'alidischen Saiyid's, 3. die untergeordneten lokalen Familien.

1. Als die Sāsāniden zur Herrschaft kamen, war Gushnasp König von Tabaristān und Padashwārgar (Marquart, *Erānschahr*, S. 130, „der Ort gegenüber der Gegend Khwār“; „Farshuwādgār“ ist eine schlechte Lesung des Namens, den man auch im *Bundahish*, XII, 17, findet), dessen Vorfahren seit Alexander über das Land regiert haben. Um 529—36 wurde Tabaristān von dem Sāsāniden-Prinzen Kayūs, einem Sohne Kawād's, verwaltet. Anūshirwān setzte an seine Stelle Zarmihr, der seine Abstammung auf den berühmten Schmied Kāwa zurückführte. Seine Dynastie regierte bis 645, als Gil Gaubāra (Nachkomme des Sāsāniden Djamāsp, eines Sohnes des Pērōz) Tabaristān mit Gilān verband. Von diesen Familien, über die besonders die Münzkunde Aufschluss bringen könnte (siehe unten), gab es in muslimischer Zeit noch Abkömmlinge.

Die Bāwandiden (die von Kayūs abstammen wollten) bildeten drei Linien: Die erste 45—397 (665—1007) wurde infolge der Eroberung Tabaristān's durch den Ziyāriden Kābūs b. Washm-gir gestürzt; die zweite regierte von 466 (1073) bis 606 (1210), als Māzandarān vom Khwārizmshāh Muḥammad unterworfen wurde; die dritte regierte von 635 (1237) bis 750 (1349) als Vasall der Mongolen. Der letzte Bāwandide wurde von Afrāsiyāb Cūlāwī getötet.

Die Kāriniden (im Kūh-i Kārin) wollten von Kārin, einem Bruder Zarmihr's (siehe oben), abstammen. Ihr letzter Vertreter Māzyār [s. d.] wurde 224 (839) hingerichtet.

Die Pādūspāniden (Rūyān und Rustamdār) behaupteten von den Dabūyiden in Gilān abzustammen (ihr Eponymos soll der Sohn des Gil Gaubāra sein). Sie tauchten um 40 (660) auf und waren während der Regierung der 'Aliden deren Vasallen. Später hatten sie sich den Būyiden und darauf den Bāwandiden unterworfen, die sie 586 (1190) absetzten. Die im Jahre 606 wiederaufgerichtete Dynastie überlebte Timūr; einer ihrer Zweige (der des Kāwūs b. Kayūmarth) regierte bis 975 (1567) und der andre (der des Iskandar b. Kayūmarth) bis 984 (1574).

II. Neben den eingeborenen Dynastien wussten sich die 'Aliden in Ṭabaristān festzusetzen. Im Jahre 250 empörten sich die Bewohner von Rūyān gegen den Statthalter und holten aus Raiy den Zaiditen-Saiyid Ḥasan b. Zaid, einen Abkömmling des Khalifen 'Alī im sechsten Gliede. Diese Linie (Hasaniden) regierte in Ṭabaristān bis 316 (928). Die Linie der Husainiden regierte von 304 bis 337 (?). Eine andere Saiyiden-Dynastie, die Mar'ashī, regierte in Māzandarān zwischen 760 (1358) und 880 (1475). Der Begründer dieser Dynastie war Kīwām al-Dīn, ein Abkömmling 'Alī's im 12. Grade. Eine dritte Saiyiden-Familie, die Murtaḍā'i, ist im Hazār-Djārib zwischen 760 und 1005 d. H. bekannt.

III. Die adeligen Familien, die hauptsächlich in ihren Erb-Lehen politischen Einfluss hatten, sind zahlreich. Rabino nennt die Kiyā von Čulāw (in Amol, Ṭalaḳān, Rustamdār) zwischen 795 und 909 d. H.; die Kiyā Djālālī von Sāri, um 750–63; das Haus Rūzafzūn von Sawād-Kūh, zwischen 897 und 923; die Dīw in der Zeit des Shāh Ṭahmāsp in verschiedenen Teilen Māzandarān's; die Banū-Kā'ūs zwischen 857 und 957; die Banū-Iskandar zwischen 857 bis 1006 und die verschiedenen Fürsten von Ṭamīsha, Miyāndurūd, Lāridjān, Māmṭir, Lafur usw.

Mehr als diese Feudaldynastien herrschten die von aussen gekommenen Eroberer in Māzandarān: die Araber (ihre Feldzüge begannen im Jahre 22 [644]; die endgültige Eroberung fand unter al-Manṣūr um 141–44 statt [s. ṬABARISTĀN]); die Daten und Umstände sind sehr widersprechend, wie Vasmer gezeigt hat), die Ṭahiriden, die Šafariden, die Sāmāniden, die Ziyāriden, die Ghaznawiden, die Seldjuken, die Khwārizmshāh, die Mongolen, die Sarbadāre, Timūr und seine Nachkommen, die Šafawiden. Schon Shāh Ismā'il unternahm 923 (1517) einen Feldzug nach Māzandarān, jedoch die endgültige Einverleibung dieses Landes in Persien fand erst unter Shāh 'Abbās im Jahre 1005 (1596) statt. Dieser Herrscher erhob seine erbrechtlichen Ansprüche aus seiner Verwandtschaft mit der Familie des Saiyid Kīwām al-Dīn Mar'ashī ('Ālam-ārā, Teheraner Ausgabe, S. 354). Farah-ābād wurde 1021 (1612) gegründet und im folgenden Jahre Ašraf mit seinen berühmten Palästen geschaffen.

**Litteratur:** Über die Feldzüge Alexanders des Grossen und Antiochos' III. (209 v. Chr.; vgl. Polybius, X, 28–31) s. Dorn, *Caspia*, sub Alexander; Dorn, *Reise*, S. 156–61; Marquart, *Alexander's Marsch von Persepolis nach Herat*, in *Untersuch. z. Gesch. von Iran*, II (1905), 45–63; Stahl, *Notes on the march of Alexander the Great from Ecbatana to Hyrcania*, in *JRG S.*, 1924, S. 312–19. Über die Arsakiden- und Sāsāniden-Zeit: Darmesteter, *Lettre de Tansar à Jasnaf, roi de Tabaristan*, in *J A*,

1894, I, 185–250 u. 502–55 (Tansar [Tūsar?], der Priester des Sāsāniden Ardashir I. erwähnt Djushnāsf zur Unterwerfung; die Urkunde wurde von Ibn al-Mukaffā' aus dem Mittelpersischen ins Arabische übersetzt und findet sich bei Ibn Isfandiār in persischer Übersetzung); Justi, *Iranisches Namenbuch*, 1895, S. 430–35 (Tabeln); Justi, in *Gr I Ph*, II, 547; Marquart, *Erānšahr*, S. 129–36 (sehr eingehend).

Für die islāmische Zeit: Balādhuri, S. 334–40; Ṭabari, Index; Ya'qūbi, *Historiae*, ed. Houtsma, II, 329–30, 355, 447, 465, 479, 514, 582; *Kitāb al-Uyūn*, ed. Jong u. de Goeje, S. 399–405, 502–16, 520–23; Ibn al-Faḳīh, *a. a. O.*; Ibn al-Athir, Index; sowie folgende Lokalhistoriker [die mit einem Stern bezeichneten Werke haben sich noch nicht wiedergefunden]: Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammed al-Mada'īnī (gest. 225 = 890), *\*Kitāb Futūḥ Djibāl al-Ṭabaristān*; *\*Bāwand-nāma* (verfasst für Shahriyār b. Kārin, der ca. 466–503 = 1073–1109 regierte); 'Abd al-Ḥasan Muḥammed Yazdādī, *\*Ukūd al-Sihr wa-Ḳal'īd al-Durar*; Muḥammed b. al-Ḥasan b. Isfandiār, *Ṭa'rikh-i Ṭabaristān* (geschr. 613 = 1216), gekürzte Übers. von E. G. Browne, *GMS*, II (1905); die Hs., von der Dorn spricht, ist bis 842 (1488) fortgeführt; Badr al-Ma'ālī Awliyā' Allāh al-Amolī, *\*Ṭa'rikh-i Ṭabaristān* (verfasst für Fakhr al-Dawla Shāh-Ghāzi, der von 761–80 = 1359–78 regierte); 'Alī b. Djāmāl al-Dīn b. 'Alī b. Maḥmūd al-Nadjībī Rūyānī, *\*Ṭa'rikh-i Ṭabaristān* (verfasst für den Kārkīyā Mirzā 'Alī vor 881 [1476]; benutzt von Zahir al-Dīn); Saiyid Zahir al-Dīn (geb. um 815 = 1412) b. S. Nāsir al-Dīn al-Mar'ashī, *Ṭa'rikh-i Ṭabaristān wa-Rūyān wa-Māzandarān*, beendet 881 (1476), ed. Dorn, St. Petersburg 1266 (1850); die deutsche Übers. von Dorn wurde 1885 gedruckt, ist aber sehr selten; Ibn Abī Musallim, *\*Ṭa'rikh-i Māzandarān* (Alter unbekannt); *Kitāb-i Gilān wa-Māzandarān wa-Astarābād wa-Simnān wa-Damghān wa-Ghairuh* (pers. Hs. von 1275 [1859]; vgl. Dorn, *Bericht*); Muḥammed Ḥasan Khān I'timād al-Saltāna, *Kitāb al-Tadwin fi Ahwāl Djibāl Sharwīn*, Ṭeherān 1311 (Geographie u. Geschichte des Sawād-kūh, Listen der Bāwandiden, der Pādūspān usw.). Vgl. auch die Spezialgeschichten von Gilān: Zahir al-Dīn Mar'ashī, *Ṭa'rikh-i Gilān wa-Dailamistān* (bis 1489), ed. Rabino, Rasht 1330 (1912); (Anhang, S. 476–98: Korrespondenz des Khān Aḥmed Gilānī); 'Alī b. Shams al-Dīn, *Ṭa'rikh-i Khānī* (880–920), ed. Dorn, 1858; 'Abd al-Fattāḥ Fūmānī, *Ṭa'rikh-i Gilān* (223–1038), ed. Dorn, 1858; und die Spezialgeschichten von Djurdjān: Abū Sa'īd al-Rahmān b. Muḥammed al-Idrisi (gest. 405 = 1014), *\*Ṭa'rikh-i Astarābād*, fortgeführt von Ibn al-Ḳāsim Ḥamza b. Yūsuf al-Sahmī al-Djurdjānī (gest. 427 = 1036), der auch der Verfasser eines *Ṭa'rikh-i Djurdjān* ist [vielleicht = *Kitāb al-Mar'ifat 'Ulamā' Ahl Djurdjān*, verfasst von Abū 'l-Ḳāsim Ḥamza al-Sahmī im Jahre 689 (1290); vgl. *Bibl. Bodl. cod. mss. or. Cat.*, Oxford 1787, S. 165, arab. Hs. N<sup>o</sup>. 746]; 'Alī b. Aḥmed al-Djurdjānī al-Idrisī, *Ṭa'rikh-i Djurdjān* (Alter unbekannt). Eine Menge islāmischer Quellen über Māzandarān finden sich gesammelt bei Dorn, *Die Geschichte Tabaristans und der Serbedare nach Chondemir*, in *Mém. de l'Acad. de St. Pétersbourg*, VIII (1850); und *Auszüge aus muham. Schriftstellern betreffend d. Gesch.*



und Geographie, St. Petersburg 1858 (Auszüge aus 22 Werken). Für die Feldzüge Timürs: *Zafar-nāma*, I, 348, 358, 379, 570; II, 577; *Manedjimbashi* (1030–1702), *Sahā al-Asbāh*, Stambul 1285 (1868) (Dynastien von Māzandarān; vgl. die Übers. Sachau, *Ein Fürstentum d. nishām*, Dynastien, Berlin 1923; Die Kaspischen Fürstentümer, N<sup>o</sup>. 3–13).

Europäische Werke: d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, 1885, III, 2, 10, 44, 48, 100–9 (Čintimur Gouverneur von Māzandarān), 120–2, 193, 414–8 (Abaka); IV, 4, 42, 44–5 (Māzandarān-Apanage Ghazān's), 106, 124, 155, 159, 600 (Abū Sa'id in M.), 613, 622 (Revolte des Yasawur), 685 (Hasan b. Čoban in M.), 726, 730 (Tugha Timūr), 739 (die Sarbadāre); Melgunov, a. a. O. (Listen der Dynastien und der Gouverneure von Māzandarān); Rehatsek, *The Bāw and Gāwārah sarakunds, in J. Bombay branch R A S*, XII (1876), 410–45 (nach Zahir al-Din, Mirkhond und dem *Muntakhab al-Tawarikh*); Howorth, *History of the Mongols*, Index (1927); Horn in *Gr I Ph*, II, 563 (die 'Aliden); Lane-Poole, *The Muhamm. Dynasties*, s. die Zusätze von Barthold in der russ. Übers., 1899, S. 290–3; Casanova, *Les Ispehbeds de Firim, in A Volume . . . presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, S. 117–26 (Identifizierung von Firrim mit Firūzkūh ist falsch); Huart, *Les Ziyārides*, in *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, XLII, Paris 1922, Index; Barthold, *La place des provinces caspiennes dans l'histoire du monde musulman* (russ.), Baku 1925, S. 90–100 (Timūr in Māzandarān); Rabino, *Les dynasties alouides du Mazandaran, in J A*, CCX (1927), 253–77 (Listen ohne Belege); Zambaur, *Manuel de géol. et de chronologie*, Hannover 1927, Kap. IX und Taf. C u. F; Vasmer, *Die Eroberung Tabaristāns durch die Araber z. Zeit des Chalifen al-Manšūr*, in *Islamica*, III (1927), 86–150 (sehr wichtige Analyse der islamischen Quellen); Rabino, *Māzandarān and Astarābād*, S. 133–149 (ausführliche Listen der Dynastien und Gouverneure, aber ohne Belege); Vasmer, *Die Münzen d. Ispehbede und Statthalter von Tabaristān* (in Vorbereitung). Über die russischen Feldzüge in Māzandarān s. Dorn, *Caspia*; Kostomarov, *Bunt Stenki Razina* (1668–9), in *Sobranie sočinenii*, St. Petersburg 1903, I/II, 407–505 (die persischen Quellen nennen den Kosakenführer Stenka Razin „İstin Gurāzi“); Butkow, *Sur les événements qui eurent lieu en 1781 lors de la fondation d'un établissement russe sur le Golfe d'Astarabad* (russ.), in *Žurn. Min. Vnutr. del.*, XXXIII (1839), 9; Butkow, *Materiali dlia novoi istorii Kavkaza*, St. Petersburg 1869, Index (in den persischen Quellen hat der Führer des russischen Feldzuges von 1781 Graf Woinowić den Namen „Kārāfs [= Graf]-khān“).

Archäologie: Bode, *On a recently opened tumulus in the neighbourhood of Astarabad*, in *Archeologia*, XXX (1844), 248–55 (über die Umstände der Entdeckung in Tūrāng-tāpā siehe Bode, in *Olečestvennyia Zapiski*, 1856, N<sup>o</sup>. 7, S. 152–60); Rostovtsev, *The Sumerian treasure of Astarabad, in Journ. of Egyptian archaeol.*, VI (1920), 4–27; De Morgan, *Mission scientifique. Recherches archéologiques*, I, Paris 1890, S. 1–3 (prähistorische Funde in Māzandarān); Crawshaw-Williams, *Rock-dwellings in Rainch*, in *J K A S*, 1904, S. 551–2; 1906, S. 217;

Hommaire de Hell, s. oben (Atlas); Häntzsche, *Paläste Schah Abbas I. in Mazanderan*, in *Z D M G*, XV (1862); XX (1866), 186; Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, Berlin 1901–10, Textband, S. 95–116; Die Bauwerke d. Landschaft Tabaristān (Grabtürme von Māzandarān; Āmol; Sāri; die Palastanlage von Ashraf; Safi-ābād; Farah-ābād); Diez, *Churasanische Bau-denkmäler*, Berlin 1918, S. 88, Inschrift in Rādkān des Ispahbad Abū Dja'far Muḥammed b. Wāndarin Bāwand von 407 (1016; bearbeitet von van Berchem). (V. MINORSKY)

Die Münzen von Māzandarān. Die Frage, ob schon die Sāsāniden in Māzandarān Münzen geprägt haben, ist offen und kann erst entschieden werden, wenn die auf Sāsānidenmünzen vorkommenden Buchstabengruppen, die zur Bezeichnung der Prägestätten dienten, nach wissenschaftlichen Prinzipien erklärt sein werden. Nach den bisherigen ungenügenden Deutungsversuchen gelten die Buchstaben *AM*, die von Firūz an vorkommen, für eine Abkürzung von Āmul, doch hängt diese Erklärung vollkommen in der Luft.

Die Dābūyiden und ältesten arabischen Statthalter von Tabaristān prägten im II. (VIII.) Jahrh. Münzen vom Typus der sāsānidischen Drachmen Khusrāws II., auf deren Vorderseite neben dem Brustbilde des Königs in Pehlewischrift der Name des jeweiligen Münzherrn genannt ist, auf deren Rückseite in der Mitte der Feueraltar mit den beiden Wächtern sich befindet, rechts davon der Prägeort als *tpurstan*, links das Prägejahr nach tabaristānischer Āra (begannt am 11. Juni 652) angegeben ist. Diese Silbermünzen wiegen durchschnittlich ca. 1,90 gr. und sind ihrem Werte nach Hemidrachmen. Von dābūyidischen Fürsten werden auf ihnen Ferkh-wān, Dātbūrdjmatūn und Khūrshīt erwähnt. Die Münzen des ersten tragen die Jahre 60–77 (711–28), die des zweiten 86–7 (737–38), die des dritten 89–115 (740–66); durch sie werden die chronologischen Angaben der Historiker richtiggestellt. Auf einigen Münzen mit dem Namen Khūrshīt lasen einige ältere Forscher die Jahreszahlen 60–3, doch ist das durch die Ähnlichkeit von *shast* und *dehsat* in der Pehlewischreibung zu erklären und die betreffenden Münzen den Jahren 110 ff. zuzuteilen, wodurch auch die Annahme eines Khūrshīd I., der in den sechziger Jahren tab. Āra regiert haben sollte (Mordtmann), hinfällig wird. Da Khūrshīd im Jahre 144 H. = 110 tab. starb, andererseits keine älteren Münzen mit den Namen arabischer Statthalter als vom Jahre 116 tab. bekannt sind, muss angenommen werden, dass die Araber nach der Eroberung von Māzandarān, ebenso wie nach der Eroberung von Persien unter dem Khalifen 'Omar, eine Zeitlang Münzen mit dem Namen des früheren Herrn des Landes weiter prägten.

Die ältesten von arabischen Statthaltern geprägten Münzen von Tabaristān tragen den Namen Khālīt (Khālīd b. Barmak, 116–19) und Ūmar ('Omar b. al-'Alā', 120–25) in Pehlewischrift. Vom Jahre 122 an erscheint der Name des Statthalters auch in kufischer Schrift, später ausschliesslich in dieser ('Omar, Sa'id, Yahyā, Djarir, Sulaimān). In den 130er und 140er Jahren werden auf den Münzen häufig Namen erwähnt, die irgend welchen anderen Beamten angehört zu haben scheinen, da die von den Historikern mitgeteilten Namen der Statthalter dieser Zeit anders lauten. Daneben wurden

auch anonyme Münzen geprägt. Die Prägung dieser Münzen vom Sāsānidentypus endete mit dem Jahre 143 tab. (794, anonym), doch kennen wir noch eine Münze des Jahres 161 (812), auf deren Vorderseite statt des Königskopfes, wie schon früher auf den Münzen des Statthalters Sulaimān (136–37), ein Rhombus mit dem problematischen arabischen *bā* steht und am Rande al-Faql b. Sahl Dhu 'l-Riyāsatain (arabisch) genannt ist, auf deren Rückseite statt des Feueraltars mit den Wächtern drei parallele Zierlinien in der Art von Tannenzweigen sich befinden, zwischen denen eine vierzeilige Inschrift das muhammedanische Glaubenssymbol in kufischer, Datum und Prägeort in Pehlewischrift enthält (Tiesenhausen, *Zap. vost. old. arch. obsch.*, IX, 224).

Khalifendirhems von Tabaristān kennen wir aus den Jahren 102 (Lavoix), 147 (Brit. Mus., mit dem Namen des Statthalters Rawh), 190–92, Kupfermünzen aus den Jahren 145 und 157 (Zambaur, *Numism. Ztschr.*, XXXVI, letztere mit dem Namen des 'Omar b. al-'Alā'). Später prägten dort die 'Alidenda'is (Āmul 253 AR, 306 AV, AR), die Būyiden und Ziyāriden (Āmul, Sāriya, Firrim), die Bāwendiden (Firrim 353–67, 401 AR), zeitweilig auch die Sāmāniden (Āmul AV 341, AR 302, 353–57), noch später die Hulāgūiden, Serberdāre, Timūriden (Āmul, Sāri) und Shāhe von Persien (Āmul, Sāri, Tabaristān, Māzanderān). In Āmul wurden vom XVI. Jahrh. an auch anonyme Kupfermünzen geprägt. Auf einigen Stücken dieser Zeit ist als Prägeort Tabaristān genannt. Da sie alle sehr selten sind, wird die Prägung wohl nur gelegentlich stattgefunden haben. Die Jahreszahlen sind nirgends erhalten. Häufiger sind Kupferstücke im Werte von 4 Kāzbeki (18–22 gr.) mit Sonne und nach rechts schreitendem Löwen und der Ortsbezeichnung Māzanderān, die dem XVIII. Jahrh. angehören. Während der russischen Okkupation von Gilān 1723–32 wurden, um dem durch die gleichzeitig in Russland ausgebrochene Geldkrise bewirkten Geldmangel abzuweichen, persische Kupfermünzen mit einem russischen Stempel (Doppeladler) versehen und kursierten in der okkupierten Provinz anstelle des russischen Geldes. Diese Münzen werden oft als māzanderānische bezeichnet, was aber nicht richtig ist, da nur Gilān, nicht aber Māzanderān okkupiert war.

*Litteratur:* Olshausen, *Die Pehlevi-Liegenden auf den Münzen der letzten Sasaniden*, Kopenhagen 1843; Krafft, in *Wiener Jahrbücher*, CVI, *Anzeigebblatt*, 1844; Mordtmann, in *ZDMG*, VIII, XII, XIX, XXXIII; *SB Bayr. Ak.*, 1871; Dorn, in *Mélanges Asiatiques*, I–III, VI, VIII; Thomas, in *JRAS*, 1849, 1852, 1871. Eine neue Arbeit über die tabaristānischen Pehlewi-Münzen wird von R. Vasmer vorbereitet. Für die spätere Zeit: Die Münzkataloge von Lane-Poole und R. Stuart-Poole; Markov, *Inventarnyi Katalog*; Zambaur, in *Numism. Ztschr.*, XLVII, 136; R. Vasmer, in *Sbornik Ermitaža*, III, 119–32 (russisch). (R. VASMER)

**MAZĀR-I SHARĪF**, Stadt in Afghānistān, südlich vom Āmū-Daryā [s. d.]. Im Mittelalter befand sich hier, etwa 14 engl. Meilen östlich von der Stadt Bākh [s. d.], das Dorf Khair, später Khodja Khairān genannt. Zweimal, im VI. (XII.) Jahrh. nach 530 (1135–36) unter Sultan Sandjar [s. d.] und im Jahre 885 (1480–81) unter dem Timūriden Sultan Husain, wurde hier das Grab des Khalifen 'Alī „entdeckt“ und dessen Echtheit

für erwiesen erklärt. Am Grabe entstand alsbald ein Pilgerort (Mazār) mit einem bedeutenden Markte; das zweite, noch heute bestehende Grabmal (das erste soll durch Čingiz-Khān zerstört worden sein) wurde im Jahre 886 (1481–82) errichtet. Im Zeitalter der Özbegeen scheint das Mazār keine grosse Bedeutung gehabt zu haben und wird kaum erwähnt, obgleich einige özbezische Sultane dort begraben sind. In der ersten Hälfte des XIX. Jahrh. wird der Ort von Reisenden gewöhnlich einfach Mazār genannt; der Name Mazār-i Sharif scheint erst in den letzten hundert Jahren aufgekomen zu sein. Bei 'Abd al-Karīm Bukhārī (ed. Schefer, S. 4) wird Mazār unter den Städten von Afghānistān überhaupt nicht genannt; im Jahre 1832, als A. Burnes hier durchreiste, war es eine kleine Stadt (etwa 500 Häuser). Im Jahre 1866 wählte der afghānische Statthalter Na'ib 'Alim Khān, ein Shi'ite, Mazār-i Sharif zu seiner Residenz; seitdem ist Mazār-i Sharif die Hauptstadt des afghānischen Turkistān geblieben. Im Jahre 1878 wird Mazār-i Sharif vom russischen General Matweyew als eine der besten Städte im nördlichen Afghānistān mit etwa 30 000 Einwohnern beschrieben (Kostenko, *Turkestaniiy Krai*, II, 157).

*Litteratur:* Über die erste Entdeckung des Grabes vgl. den Text von Abū Ḥamid al-Andalusī al-Gharnāfī (*GAL*, I, 477, wo der Name anders), in *J A*, CCVII (1925), S. 145 ff.; über die zweite: Khwāndamīr, *Ḥabib al-Siyar*, Lithographie von Tihān, III, 260 f.; C. E. Yate, *Northern Afghanistan*, Edinburgh und London 1888, S. 279 ff. (W. BARTHOLO)

**AL-MAZĀTĪ**, Name mehr als 20 abāditischer Schriftsteller oder wegen ihrer Frömmigkeit bekannter Männer, von denen Abu 'l-Rabī Sulaimān b. Yakhlaḥ al-Mazātī, Schüler des Abū 'Abd Allāh Muḥammed b. Bakr, angeführt sei. Berühmt durch seine Wissenschaft und Tugend verbrachte er sein ganzes Leben mit Studium und Unterricht und starb im Jahre 474 (1081/2) in einem Flecken der Banū Wislū (ويسلو), eines Unterstammes der Mazāta, die damals das Land zwischen Gabes und dem Süden von Tripolis einnahmen. Er ist der Verfasser eines Werkes über die Rechtsprinzipien (*Uṣūl*) m. d. T. *al-Muḥaf*.

*Litteratur:* Abu 'l-'Abbās Aḥmed b. Sa'īd al-Shammākhī, *Kitāb al-Siyar*, Ka'ro 1301, S. 412, 592. (MOH. BEN CHENEB)

**MAZDAK**, Apostel einer religiösen Lehre, die zwei Jahrhunderte vor ihm von Zarādušt, dem Sohne Khurrakān's, gegründet wurde, die sich aber in Persien erst durch seine Propaganda verbreitete und zur Zeit des Königs Kawādh (488–531 n. Chr. mit einem Interregnum) einen grossen Einfluss auf die Politik des Landes hatte. Dieser wurde Anhänger der Lehre, traf selbst zu ihrer Ausführung Verfügungen, liess aber nach seiner Wiedereinsetzung Mazdak und eine grosse Zahl seiner Anhänger hinrichten. Die Haupteigentümlichkeit dieser Lehre lag in dem Versuch, jeden Grund zur Lüsterheit und Uneinigkeit unter den Menschen aufzuheben und so die Religion zu bereinigen, indem sie die Güter und die Frauen zum Gemeingut machte.

Es ist nach unseren Quellen nicht möglich, die mazdakitische Lehre in ihren Einzelheiten zu rekonstruieren, noch deren Beziehungen zu den anderen Religionen oder Sekten Persiens zu bestimmen. Es seien hier einige wesentliche Punkte aufgeführt.



Die Quellen. Man findet eingehende Berichte über die Regierung Kawādh's und einige wichtige historische Nachrichten über Mazdak und seine Lehre bei syrischen und byzantinischen zeitgenössischen Schriftstellern oder bei solchen, die aus zeitgenössischen Quellen schöpfen (Yosua Stylites, Agathias, Prokop, Malalas, Theophanes). In der Pehlevi-Litteratur finden sich nur einige Andeutungen über Mazdak. Die meisten Nachrichten über Mazdak und seine Beziehungen zum Könige Kawādh werden uns durch arabische und persische Schriftsteller überliefert und gehen vor allem auf das *Khwadān-nāmagh* oder die sāsānidische Königschronik zurück, deren arabische Übersetzung durch Ibn al-Mukaffā' die verbreitetste ist. Baron Rosen hat nachgewiesen, dass die anderen arabischen Übersetzungen von dieser nicht ganz abhängig, sondern zuweilen direkt nach dem Original bearbeitet waren. Es hat auch Kompilatoren gegeben, die historische und legendäre Episoden aus anderen Pehlevi-Büchern eingefügt haben, und Redaktoren, die voneinander abweichende Erzählungen zu harmonisieren suchten und Verbesserungen machten, um das Original wiederherzustellen. Die arabischen und persischen Schriftsteller, denen diese verschiedenen Übersetzungen oder Abfassungen zur Verfügung standen, nennen nur sehr selten ihre Quellen und suchen ihrerseits die Angaben in Übereinstimmung zu bringen. Schon Nöldeke unterschied zwei „Hauptquellen“ der verschiedenen arabisch-persischen Berichte (die erste bei Ibn Kutāiba und Euty chius und einem Teil al-Ṭabarī's, die zweite bei al-Ya'qūbi und einem andern Teil al-Ṭabarī's). Christensen glaubt in seiner grundlegenden Studie vier Überlieferungen des *Khwadān-nāmagh* unterscheiden zu können, welche die arabischen und persischen Schriftsteller in den verschiedenen Übersetzungen oder Redaktionen dieses Werkes vorfanden. Die beiden „Hauptquellen“ Nöldeke's entsprechen den beiden ersten, eine dritte findet sich bei al-Dīnawarī (Nöldeke hält dessen Bericht für eine Harmonisierung der beiden „Hauptquellen“) und im *Nihāyat al-Irāb fi Akhbār al-Furs wa'l-Arak* (J. R. I. S. 1900, S. 195 ff.); endlich hat eine vierte eigenartige Bestandteile, von denen einige sagenhaften Charaktere sich im *Siyāset-Nāme* des Nizām al-Mulk wiederfinden, das seinerseits vom *Khwadān-nāmagh* unabhängig ist. Die gemeinsame Quelle dieser sagenhaften Züge ist nach Christensen das Buch Mazdak, ein Unterhaltungsbuch oder Roman in Pehlevi (wie *Kalila wa-Dimna*), das sich einer grossen Beliebtheit erfreute und von Ibn al-Mukaffā' ins Arabische übersetzt und von Abū b. 'Abd al-Hamid al-Lāhikī in arabische Verse gegossen wurde. Die Bestandteile dieser vierten Überlieferung finden sich nach Christensen im *Kitāb al-Aghānī*, bei al-Tha'libī, Firdawsī, al-Bīrūnī, Ibn al-Athīr und Abū 'l-Fidā' wieder. Auf den Mazdak-Roman dürften auch Nachrichten bei al-Mas'ūdī und al-Khwarizmi zurückgehen.

Unabhängige Überlieferungen sollen sich beispielsweise bei den Arabern von al-Ijira erhalten haben. Auf eine mazdakitische Überlieferung, vielleicht auf jetzt verlorene Bücher der Sekte, könnten die von al-Shahrastānī gegebenen Nachrichten zurückzuführen sein, denen Kritiker jeden historischen Wert absprechen, die sich aber anderswo nicht finden und die als direkte Quelle Muhammed b. Hārūn Abū 'Isā al-Warrāk, einen zum Islām übergetretenen Zoroastrier, haben. Man kennt die Quelle des *Fihrist*, der die Mazdakiten Zoroastrier nennt,

nicht. Das persische Werk des XVII. Jahrh. mit dem Titel *Dabistān-i Madhāhib* ist wahrscheinlich eine einfache wertlose Kompilation aus den angeführten Quellen und das dort zitierte angebliche mazdakitische Buch *Dīnād* eine Fälschung.

Die Lehre. Die Tatsache, dass die meisten dieser Quellen die soziale Seite der mazdakitischen Reform hervorheben und keine besonderen Lehren oder Glaubensartikel der Sekte erwähnen (einige wie der *Fihrist* und Ibn al-Athīr bringen sie mit dem Mazdaismus in Verbindung), hat die meisten Orientalisten (wie Nöldeke, Nicholson, v. Wesendonk) zur Überzeugung gebracht, dass die Reform als eine soziale Bewegung angesehen werden muss mit dem Zweck, die Mazda-Religion zu reinigen, als ein kommunistisches System, dessen Vorschriften über die Güter und die Frauen sowie dessen asketische Vorschriften (wie das Verbot, Tiere zu töten und zu verspeisen) jedenfalls einen religiösen Zweck hatten und sich dadurch stark von dem sozialen Kommunismus unserer Tage unterscheiden.

Christensen kommt in seinem bereits erwähnten Buch dagegen zu dem Schluss, dass der Mazdakismus vor allem eine religiöse Bewegung ist und dass dessen soziale Lehren ursprünglich sekundär waren; es handle sich um eine Reform des schon zwei Jahrhunderte vorher von Zarādušt gepredigten Manichäismus. Christensen stützt sich auf zwei bekannte Stellen bei Malalas: die erste spricht von Lehren, die der Manichäer Bundos unter Diokletian in Rom im Gegensatz zum offiziellen Manichäismus vortrug; dieser Bundos soll dann nach Persien gegangen sein und dort seine Lehre verbreitet haben, die τῶν Δαρζουζηνῶν genannt wurde (von der Pehlevi-Form *derist-dēnān* = Anhänger des orthodoxen Glaubens). Die andere Stelle nennt den König Kawādh ὁ Δαρζουζηνός (ungenau Form für ὁ Δαρζουζηνός), ein Beinamen, der auf seinen mazdakitischen Glauben hinweist. Eine volkstümliche Form *دريز دین* soll der Ursprung der äusserst verderbten Formen dieses Beinamens sein, die sich in den arabischen Texten finden und die sich durch die arabische Schrift erklären lassen (al-Tha'libī übersetzt diesen Beinamen mit „möge sein Bart ausfallen“, was eine Form *بریزان لب* voraussetzt). Christensen hält dies für ausreichend, um Zarādušt mit Bundos zu identifizieren (Bundos wäre ein Ehrenbeiname des Reformators, der „Ehrwürdige“ vom Pehlevi *Bundigh*, *Bundagh*) und bezeichnet den Mazdakismus als eine manichäische *δρζουζία*.

Diese Theorie wird durch die Darstellung al-Shahrastānī's bestätigt, die uns in der Tat bei dem Charakter der Religionsgeschichte Irāns den besten Beweis für diese Behauptung liefert; und in der Tat müssen die, welche der anderen These beitreten, diesem Zeugnis des Geschichtsschreibers der Sekten jeden Wert absprechen. Christensen folgert auch, dass es seine guten Gründe hatte, wenn die byzantinischen Schriftsteller die Mazdakiten Manichäer nannten; jedoch ist hier die Bemerkung am Platz, dass ihre Klassifizierung einer im Abendland (wo im Gegenteil der Manichäismus verbreitet war und sozusagen den Typ persischer Häresien darstellte) so wenig bekannten Lehre nicht viel Wert hat.

Aus der Darstellung al-Shahrastānī's folgt, dass das System Mazdak's dem Mani's ähnlich war; nur sagte er, dass die Finsternis nicht mit ihrem Willen und frei (*bi 'l-kazd wa 'l-ikhhtiyār*), sondern

blindlings und zufällig (*bi 'l-khabt wa 'l-ittifāk*) gehandelt hätte; dass die Mischung ebenfalls *bi 'l-khabt wa 'l-ittifāk* erzeugt sei und dass die Befreiung *bi 'l-khabt wa 'l-ittifāk* erzeugt würde. Man muss hierbei an das denken, was derselbe Schriftsteller in seiner Darstellung des Manichäismus sagt: die Meinungen der Manichäer über die Ursache der Mischung seien geteilt gewesen; einige unter ihnen sagten, dass sie *bi 'l-khabt wa 'l-ittifāk* erzeugt sei, im Gegensatz zu dem, was in der ursprünglichen Kosmogonie versichert wurde. Andere muslimische Schriftsteller spielen auf diesen Punkt der Diskussion zwischen den dualistischen Sekten an; al-Mutahhar b. Tahir al-Makdisi sagt z.B., dass die Mischung *bi 'l-khabt wa 'l-ittifāk* von den Šābiern (ein Name, der auch zuweilen die Manichäer bezeichnet) gelehrt werde. All dieses kann den Eindruck erwecken, dass die Darstellung der mazdakitischen Lehre in diesem Punkt sehr wohl dem Stand des Streites unter Dualisten entspreche. Vielleicht konnte man die praktischen Vorschriften des Mazdakismus mit der Vermischungslehre *bi 'l-khabt wa 'l-ittifāk* in Verbindung bringen.

Al-Shahrastānī gibt auch, wie es scheint, nach einer anderen Quelle weitere Einzelheiten über die mazdakitische Kosmogonie (die vier Kräfte, die den Gegenstand der Verehrung wie die Würdenträger den Perserkönig umgeben; die sieben Wezīre, die zwölf geistigen Wesen, die drei Elemente, der Leiter des Guten und der Leiter des Bösen usw.), Einzelheiten, die ihre Parallelen in den anderen gnostischen und dualistischen Kosmogonien haben und deren Inhalt und Namen man auf Grund der Ergebnisse der letzten Forschungen über den iranischen Synkretismus nachgehen müsste.

Al-Shahrastānī spielt endlich auf einige kabbalistische Spekulationen über die Buchstaben des höchsten Namens an und erwähnt mazdakitische Sekten (wie die Abū Muslimīya u. a.), die in Persien bis zur Sogdiana noch bestehen.

Man kann daraus schliessen, dass es wenigstens verfrüht ist, jeden Zusammenhang zwischen dem Manichäismus und Mazdakismus zu leugnen; aber besser als die Frage in Form einer strengen Alternative zwischen mazdaistischem oder manichäischem Einfluss zu stellen, scheint es zu sein, den Mazdakismus als eine Form der Gnosis anzusehen, auf welche die beiden stärksten religiösen Kräfte, die offizielle Religion und die manichäische Häresie, wie auch andere Elemente, gleichen Einfluss ausgeübt haben können (wie z.B. auch die manichäische Gnostik viel der nationalen Religion verdankt).

Wie dem auch sei, der Zug, der am klarsten aus den Quellen hervorgeht und der auf die Zeitgenossen Eindruck gemacht hat, sind die mazdakitischen Lehren mit kommunistischer und humanitärer Tendenz, besonders die Lehren über die Gemeinschaft der Güter und Frauen, die während einer kurzen Zeit angewandt wurden. Mit einem gnostischen und religiösen Charakter der Sekte vertragen sich sehr wohl die asketischen Vorschriften (Verbot, Tiere zu töten und deren Fleisch zu geniessen usw.), die mit den kommunistischen Vorschriften die wesentlichen Elemente des Weges sein würden, um zur Gnosis und zur Befreiung zu gelangen.

Das Bestehen eines asketischen Weges (wie im Manichäismus) ist wahrscheinlich. Das Volk hat sich natürlich dieser Prinzipien bemächtigt und

gewaltsam versucht, sie in weitem Masse anzuwenden; es ist so zu Ausschreitungen gekommen, die wenigstens anfangs wohl weit von der Absicht des Reformators und seiner besten Anhänger entfernt waren. Daraus erklärt es sich auch, warum der religiöse Charakter der Sekte vergessen wurde, die Erinnerung an die sozialen Vorschriften aber lebendiger geblieben ist. Ob der Gesetzgeber und die Führer sich auch den Ausschreitungen hingegen haben, deren die Quellen sie beschuldigen, kann man nicht sagen; wohl weiss man, dass sehr oft der anfänglich gute Glaube der Reformatoren durch die Berührung mit der Wirklichkeit getrübt wurde.

Man muss natürlich den gesamten Vorschriften einen mehr praktischen Wert beilegen, wenn man den Mazdakismus als eine puritanische Reform betrachtet, die in der Sphäre der Mazda-Religion ohne selbständigen religiösen Charakter bleibt.

Zeitgenössische Quellen erzählen uns auch von einem von den Mazdakiten erwählten Bischof, nach Malalas Indarazar genannt (was Nöldeke mit dem Pehlevi-Wort *Andarzar* = „Ratgeber“ in Verbindung bringt; vgl. den *Ispasagh* oder *episkopos* der Manichäer), der am Tage des Blutbades mit den anderen Mazdakiten getötet wurde. Nach Christensen könnte man ihn mit Mazdak identifizieren.

Während der Verfolgung nach dem Blutbade müssen alle mazdakitischen Bücher vernichtet worden sein. Das persische Werk des VII. Jahrh., das *Dabistān-i Madhāhib*, erwähnt ein Buch *Disnād*, das man allgemein als eine Fälschung betrachtet; alle Nachrichten, die aus diesem Buche stammen sollen, sind al-Shahrastānī und anderen Quellen entlehnt, wie übrigens auch die anderen Teile des Werkes. Das Buch *Mazdak*, das sich einer grossen Beliebtheit erfreute, von Ibn al-Mukaffa<sup>6</sup> ins Arabische übersetzt und von Ābān b. ʿAbd al-Hamid al-Lāhikī in arabische Verse gegossen wurde, war ein Unterhaltungsbuch, aber kein religiöses Werk (vgl. oben).

Geschichte der mazdakitischen Bewegung unter dem Könige Kawādīh. — Das Blutbad. Wir wissen sehr wenig über die Persönlichkeit Mazdak's (auch Mazdak geschrieben). Sein Vater hiess Bāmdādīh (persischer Name wie Mazdak). Er stammte nach Ṭabarī aus einer Stadt *اڤدريه*, die Christensen mit Mādharāyā identifizieren möchte; auch Ištākhr und Tabriz werden als Geburtsstätten des Reformators genannt. Nach einigen Quellen sei er zoroastrischer Priester (*Mōbadh*) gewesen; al-Birūnī (der bisweilen einer romanhaften Überlieferung folgt) nennt ihn *Mōbadhān Mōbadh*. Die Einzelheiten seiner Predigt sind nicht mehr bekannt; aber sicher ist es, dass er die Lehre seines Vorläufers Zarādusht von Pasā, der zwei Jahrhunderte vor ihm gelebt hat, lehrte und verbreitete. Jedenfalls hat die stark erschütterte Lage Persiens nach den Siegen der Hepthaliten die Ausbreitung der revolutionären Lehre begünstigt; jedoch ist es schwer zu ergründen, warum der König (der 488 die Regierung antrat) sich zu dem neuen Glauben bekehrte (diese Frage hat die Alten sehr bewegt) und wie er mit Mazdak in Verbindung trat.

Die Notwendigkeit, die lästige Macht des Adels und der hohen Geistlichkeit zu brechen, mag den König bestimmt haben, sich für seine Zwecke einer Sekte zu bedienen, die darauf hinausging, die Vorrechte dieser Klassen zu vernichten. Nöldeke, der



Kawādh als einen Mann mit starkem Willen beurteilt, schreibt ihm diesen Plan zu; Christensen, der diese Vermutung sich zu eigen machte, sieht jetzt in Andeutungen einiger Quellen den Beweis für die Aufrichtigkeit des Kawādh (dem, wie er sagt, die zeitgenössischen Quellen keinen „machiavellischen Charakter“ zuschreiben); Kawādh wäre vor allem durch religiöse Beweggründe getrieben und durch den religiösen Inhalt der neuen Lehre verführt worden, wobei er gern die politischen Vorteile wahrnahm, welche die Sekte ihm zu bieten schien. Auf jeden Fall ist es klar, dass er in seinen Kriegen nicht durch humanitäre Vorurteile zurückgehalten wurde, obgleich eine arabische Quelle feindlicher Tendenz angibt, dass der König als *Zandīk* es scheute, Blut zu vergießen. Christensen liebt es, Kawādh's Stellung zur mazdakitischen Moral mit der Konstantin's zur christlichen Lehre zu vergleichen. Übrigens ist ein Urteil über Kawādh sehr schwer infolge der verschiedenen Tendenzen der Quellen und infolge der Überlieferung aus der Zeit Khusraw's, die im allgemeinen die Gestalt Anūsharwān's auf Kosten der anderen zu vergrössern trachtet. In den höheren Klassen gab es zahlreiche Übertritte. Die Bekehrung des Volkes wurde durch dessen armselige Lage erleichtert, natürlich auch durch die Natur solcher Lehren, die zu jeder Zeit die Massen aufgewiegelt haben. So wurde der Mazdakismus eine bemerkenswerte Kraft, die in das Räderwerk des Staates eingriff. Die Gunst des Königs fand ihren praktischen Ausdruck in Massnahmen, die die zeitgenössischen Quellen andeuten; jedoch wissen wir nicht, wie weit sie das mazdakitische Ideal verwirklichten, sei es hinsichtlich der Frauengemeinschaft (handelt es sich vielleicht nur um eine Ausdehnung schon bestehender Vorschriften des sāsānidischen Rechts?), sei es hinsichtlich der Gütergemeinschaft (nur Abgaben der Reichen?). Aber eines ist gewiss, Khusraw musste am Anfang seiner Regierung wichtige Massnahmen ergreifen, um dem Unglück zu steuern, das Eigentum und Familie bedrohte; aber solche Missbräuche waren nicht die direkte Folge der von Kawādh getroffenen gesetzlichen Massnahmen, sondern die Folge der gewaltsamen Einführung des Kommunismus, wie er später zu Tage trat.

Die mazdakitenfreundliche Politik des Königs und die stets wachsende Macht der Sekte riefen eine Palastrevolution hervor; Kawādh wurde entthront und gefangengesetzt. Sein Bruder Djamāsp wurde an seiner Stelle gewählt. Kawādh gelang es zu entkommen, zu den Hepthaliten zu flüchten und mit ihrer Hilfe sein Königreich wiederzuerlangen (498 oder 499). Inzwischen hatte sich die Sekte trotz des Sturzes des Königs mehr und mehr ausgebreitet, und ihre Macht war beunruhigend. Das Volk, von Anführern getrieben und mehr auf die praktischen Vorteile als auf die religiösen Dinge der Reform eingestellt, ergab sich natürlich allerhand Ausschreitungen, und Unruhen brachen aus. Das Eigentum der Adeligen wurde geplündert, die Frauen weggeschleppt, was mit dem Abscheu vor den kommunistischen Ideen die heftigen Worte der zeitgenössischen und arabisch-persischen Quellen gegen die Sekte erklärt. All dieses musste den König bei seiner Rückkehr erschrecken. Nachdem er sich schon an seinen Hauptfeinden unmittelbar nach seiner Wiedereinsetzung gerächt hatte, brauchte er jetzt ein gutes Einvernehmen mit der Mehrheit des Adels und der Geistlichkeit, um den Krieg mit dem byzantinischen Reich aufnehmen zu können.

Der Prinz Khusraw sah sich ausserdem in seinen Rechten auf die Nachfolge durch die Umtriebe der Sekte bedroht, die infolge ihres Einflusses daran arbeitete, die Wahl des ältesten Sohnes des Kawādh, des *Padhashkhwār-Shāh* (Phthasuarsan), zu sichern. Man erzählt auch (gerade in den Quellen der vierten Überlieferung; vgl. oben), dass Khusraw mit Ungeduld darauf wartete, sich an Mazdak zu rächen, da dieser erst verzichtete, die Mutter Khusraw's (ihm von Kawādh nach den Grundsätzen der Sekte angeboten) zur Frau zu nehmen, nachdem sich der Prinz vor ihm gedemütigt hatte. Khusraw, der schon seine hervorragenden politischen Eigenschaften bewiesen hatte, wusste seinen Vater zu beeinflussen und überredete ihn, Mazdak mit seinen Anhängern niedermetzeln zu lassen, indem er sie insgesamt an den Hof berief unter dem Vorwand eines theologischen Disputes (oder nach einem anderen Bericht, zur öffentlichen Proklamierung der Thronfolge des *Padhashkhwār-Shāh*). Das Blutbad fand 528 oder Anfang 529 statt. Die arabischen Schriftsteller legen es zu Unrecht in den Anfang der Regierung Khusraw's. Diese „Heldentat“ brachte diesem den Titel Anūsharwān ein. Man kann die Zahl der Getöteten nicht bestimmen. Kawādh starb 531; Khusraw ergriff Sondermassnahmen zur Wiederherstellung der Ordnung in den Eigentumsverhältnissen und der durch den Kommunismus gestörten sozialen Organisation. Die überlebenden Mazdakiten wurden hartnäckig verfolgt, ihre Schriften verbrannt.

Der Mazdakismus nach dem Blutbad. Es ist unwahrscheinlich, dass der Mazdakismus mit der Verfolgung verschwand; vielleicht sind die Überlebenden in die Berge geflüchtet, in verschiedene Gegenden Persiens, wo wir später Sekten (z.B. die *Khurramiya*) finden, welche die muslimischen Schriftsteller ohne Zaudern mit den Mazdakiten in Verbindung bringen. Nizām al-Mulk, der in seinem Handbuch der Staatskunst der Kenntnis der Sekten soviel politische Bedeutung zuschreibt, ist sich darüber im Klaren. Nach Ansicht von Orientalisten könnte man bei den Bātiniden und Ismā'iliten mazdakitische Elemente wiederfinden. Aber die ganze Frage nach den Beziehungen dieser Sekten (deren Kenntnis sehr oft ungenügend ist) zu den alten persischen religiösen Formen muss nach den Fortschritten in der Erforschung der Gnosis und des Synkretismus in Irān von Grund auf nachgeprüft werden; sie kann hier nicht behandelt werden. Siehe ISMĀ'ILĪYA, KHURRAMĪYA, MUBAIYIDA, MUHAMMIRA, MU'KANNA<sup>c</sup>, RĀWANDĪYA, SINBĀD u. a.

*Litteratur:* Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und der Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879, S. 455—67 (grundlegend); vgl. auch seine populäre Darstellung in *Deutsche Rundschau*, 1879, S. 284 ff.; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1900 u. 1928, Bd. I; O. G. v. Wesendonk, *Die Mazdakiten*, in *NO*, VI, 35—41; ders., *Die Religion der Drusen*, in *NO*, VII, 85—8, 127—30; A. Christensen, *Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite*, in *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab*, Hist.-filol. Meddelelser, IX, 6, Kopenhagen 1925 (sehr wichtig).

(MICHELANGELO GUIDI)

MAZHAR, MIRZĀ DJĀNDJĀNĀN, Urdu-Dichter und bedeutender Šūfī türkischer Abstammung, geboren im Jahre 1111 (1699) oder 1113 (1701) in Kālābāgh, Mālwhā. Sein Vater Mirzā Djān war

ein Offizier des Awrangzēb, der bei der Nachricht von seiner Geburt sprach: „Sein Vater war Mirzā Džan, und sein Sohn soll danach Džān-džānān genannt werden!“ Obgleich sein Vater ihn später Shams al-Din nannte, ist er dennoch unter dem Namen bekannt, den der Kaiser für ihn erwählt hatte. Er wurde durch Saiyid Mir Muḥammed Badā'ūni in den Naḡshabandi-Orden und durch Muḥammed 'Abid Sumāmī in den Kādīri-Orden aufgenommen. Er starb in Dihli am 10. Muḥarram 1195 (6. Jan. 1780) durch den Pistolenschuss eines fanatischen Shi'iten. Seine Biographie sowie Angaben über seine Schüler wurden von Muḥammed Na'im Allāh Bahrā'idjī in der *Bishārāt Maḡhariya* geschrieben.

*Litteratur:* Shifita, *Gulshan Bikhār*, Fol. 142<sup>b</sup>—143<sup>a</sup>; Azād, *Al-i Hayāt*, Lahore 1913, S. 137—48; Karim al-Din, *Ta'rikh-i Shu'arā'-i Urdū*, Dihli 1848, S. 105—7; *Hadā'iq al-Iḡnāfiya*, Lucknow 1891, S. 453; Sprenger, *Oude Catalogue*, S. 488; Garcin de Tassy, *Litt. Hind.*, II, 297; Rieu, *Cat. Persian Mss. Br. Mus.*, I, 363<sup>a</sup>. (M. HIDAYET HOSAIN)

**MÄZIN**, Name mehrerer arabischer Stämme, die man in allen grossen ethnischen Gruppen der Halbinsel vertreten findet; dies geht in typischer Weise aus der im *Aghānī*, VIII, 141 (= Yāqūt, *Irshād*, II, 382—83) wiedergegebenen Anekdote hervor, nach welcher der Khalīf al-Wathīk den Grammatiker Abū 'Uthmān al-Māzinī bei seinem Besuch gefragt haben soll, welchen Māzin er angehöre, den Māzin der Tamīm, denen der Kais, der Rabi'a oder etwa denen des Yemen. Die ersten sind die Māzin b. Mālik b. 'Amr b. Tamīm (Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, I 12); die zweiten, die Māzin b. Maṣūr (D 10) oder die Māzin b. Fazāra (H 13); die dritten, die Māzin b. Shaibān b. Dhuhl (C 19); die letzteren, die Māzin b. al-Nadjdjār, ein Unterstamm der anṣārischen Khazradj (19, 24). Aber neben diesen tragen zahlreiche Stämme und Unterstämme diesen Namen; die *Djamharat al-Anṣāb* von Ibn al-Kalbī zählt deren nicht weniger als 70 auf, unter denen die bekanntesten sind: Māzin b. Sa'd b. Ḍabba (Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'arīf*, ed. Wüstenfeld, S. 36; genauer nach der *Djamhara*, Hs. Br. Mus., Add. 23 297, Fol. 114<sup>r</sup>: Māzin b. 'Abdmanāt b. Bakr b. Sa'd b. Ḍabba; fehlt in den *Tabellen*); Māzin b. Ṣa'sa'a b. Mu'āwiya b. Bakr b. Hawāzin (Ibn Kūtaiba, S. 42; *Tabellen*, H 14); Māzin b. Raith b. Ghatafān (H 10); Māzin b. Rabi'a b. Zubaid oder Māzin Madhhidj (7, 18); Māzin b. al-Azd (II, 11). Die grosse Menge der Māzin genannten Stämme und ihre Verteilung über die ganze arabische Halbinsel macht die Hypothese unmöglich, dass es sich um einen einzigen Stamm handle, der sich zerstückelt hätte, und man ist versucht zu glauben, dass der Name Māzin mehr ein Gattungsname als ein Eigenname ist; da das Zeitwort *mazana* „sich entfernen“ bedeutet, könnte man denken, Māzin hiesse ursprünglich „die Ausgewanderten“ und bezöge sich allgemein auf jede ethnische Gruppe, die sich von ihrem Stamme getrennt und in einen fremden Stamm Aufnahme gefunden hätte. Diese Etymologie hat natürlich wie bei fast allen Namen arabischer Stämme nur hypothetischen Wert.

Unsere Quellen liefern uns eine Reihe geographischer und historischer Mitteilungen über mehrere Stämme, die den Namen Māzin tragen; aber

im allgemeinen sind sie sehr mager; keiner dieser Stämme hat eine Bedeutung erlangt, die sie selbständig machte gegenüber der Gruppe, der sie angehörten. Man kennt einige Einzelheiten über die Māzin b. al-Nadjdjār, eine ziemlich bedeutende Gruppe der medinischen Khazradj (über ihre Rolle zu Anfang des Islām siehe Caetani, *Annali dell' Islām*, Register zu Bd. I—II), ebenso über die Māzin b. Fazāra, die als Mitglieder des Dhubyān-Stammes am Kriege zwischen Dhāhs und al-Ghabrā' (s. *DHUBYĀN* und *Aghānī*, XVI, 27) teilnahmen; gegen sie wandte sich die heftige Satire des Dichters Ibn Ma'yāda am Ende des ersten Jahrhunderts, der selbst Dhubyānite war (*Aghānī*, II, 90, 102). Über die Māzin b. Shaibān b. Dhuhl, denen der Grammatiker Abū 'Uthmān angehörte, wissen wir durch die am Anfang dieses Artikels angeführte Anekdote, dass in ihrem Dialekte das *m* (als Anfangsbuchstabe?) wie *b* ausgesprochen wurde (*ba'smuka* anstatt *ma'smuka* „wie ist dein Name“), eine Eigentümlichkeit, die anscheinend für den Dialekt der anderen Rabi'a nicht gilt. Endlich die Māzin b. al-Azd, welche die genealogische Überlieferung nach Norden auswandern lässt, änderten ihren Namen in Ghassān, unter dem sie berühmt wurden.

Nur über die Māzin b. Mālik b. 'Amr b. Tamīm besitzt man einigermaßen ausreichende Mitteilungen. Die mythologische Legende, die sich mit vielen ungewöhnlichen Einzelheiten um die Söhne Tamims entwickelt hatte, schreibt Māzin in der Erzählung über den Kampf seines Onkels 'Abdshams b. Sa'd b. Zaidmanāt b. Tamīm gegen al-Anbar b. 'Amr b. Tamīm (s. al-Mufaṣṣal b. Salama, *al-Fakhir*, ed. Storey, S. 233 und die in der Note angeführten Belege) eine Rolle zu. Der Stamm Māzin verliess durchaus nicht die grosse 'Amr b. Tamīm-Gruppe, der er angehörte, und bewohnte mit ihm die Gegenden im äussersten Nordwesten des Nadjd; sein Zentrum war die Umgebung des Brunnens Safāri bei Dhū Kār (*Naḡā'id*, ed. Bevan, S. 48, Anm. zu Zeile 17; Yāqūt, III, 95; Bekri, S. 724, 1, 787 f.); ihre Hauptunterabteilungen waren die Banū Hurkūs, Khuzā'i, Rizām, Anmār, Zabīna, Uthātha, Ra'lān. Während der Djāhiliya folgten die Māzin ihrem Mutterstamm, und man findet sie in dessen Kriege verwickelt; abwechselnd mit den anderen Tamīm-Stämmen bekleideten sie das Amt eines *Hakim* auf dem Markte zu 'Ukāz (*Naḡā'id*, S. 438). Beim Aufkommen des Islām war Mukhāriq b. Shihāb, der auch als Dichter bekannt ist, ihr Führer (siehe besonders al-Djāhiz, *Bayān*, II, 171; al-Kālī, *Amālī*, III, 50; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, Kairo 1325, VI, 156). Ohne eifrige Anhänger der neuen Religion zu sein, nahmen sie keineswegs mit den andern Tamīm-Stämmen an der Ridda teil (II d. H.) und vertrieben selbst die Boten der Propheten Sadjah und nahmen einen derselben, den Taghlibiten al-Hudhail b. 'Imrān, gefangen. Dieser wartete mit seiner Rache bis zu den unruhigen Zeiten nach der Ermordung des Khalīfen 'Uthmān (35 = 656) und verwüstete das Gebiet Safāri; aber die Māzin griffen ihn an, töteten ihn und warfen seine Leiche in den Brunnen (Tabārī, I, 1911, 1915; vgl. *Aghānī*, XIX, 145 f., übers. bei Caetani, *Annali dell' Islām*, X, 552 f.; an der letztgenannten Stelle scheint der Zug gegen Safāri unabhängig von den Ereignissen der Ridda zu sein).

Später liessen sich die Māzin in grosser Zahl, ebenso wie der Rest der Tamīm, in Khurāsān



nieder und nahmen teil an der Eroberung Zentral-Asiens. Folgende Mäziniten zeichneten sich dabei aus: Shihāb b. Mukhārīq, ein Sohn des schon genannten Führers (Tabari, I, 2569, 2707); Hilāl b. al-Aḥwaz, der im Jahre 102 (720) die Familienmitglieder des Yazid b. al-Muhallab nach dessen Niederlage tötete (Tabari, II, 1912—13); 'Umayr b. Sinān, der den persischen Führer Rutil tötete (Ibn al-Kalbi, *Nasab al-Khail*, S. 30, Anm. zu Zeile 3-4). Man findet auch viele Banū Māzin unter den *Kuwā'id* des 'abbāsiden Heeres zur Zeit der Erhebung gegen die Omayyaden. Aber eine nicht geringere Zahl vergrößerte die Reihen der Khāridjiten; der sehr gefürchtete Führer der Azrakiten, Kaṭari b. al-Fudjā'a, gehörte dem Māziniten-Klan Kābiya b. Hurkūš an.

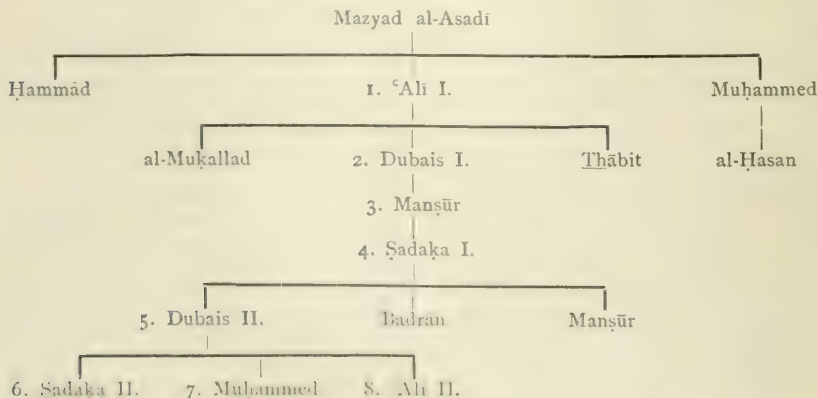
Von der ansehnlichen Zahl der Dichter, deren die Tāmm sich rühmen konnten, gehörten wenige den Māzin an. Wir nennen Hilāl b. al-As'ar aus der Omayyaden-Zeit (*Aghāni*, II, 186); Mālik b. al-Raib, Räuber-Dichter der Zeit al-Hadjdjad's (*Aghāni*, XIX, 162—69; Ibn Kūtaiba, *al-Shu'arā'*, ed. de Goeje, S. 205—7 usw.); Zuhair b. 'Urwa al-Sakb (*Aghāni*, XIX, 156: die wenigen, aber oft zitierten Verse, die man von ihm hat, gehen auch unter dem Namen seines Vaters 'Urwa b. Djalham und selbst unter dem Namen 'Abd al-Rahmān b. Hassān b. Thābit's; vgl. *Mufaḍḍaliyāt*, ed. Lyall, S. 249, Anm. y). Endlich haben die Māzin der arabischen Philologie zwei der berühmtesten Meister geschenkt: Abū 'Amr b. al-'Alā' (gest. 154) und al-Nadr b. Shumail, dessen Genealogie in den *Tabellen* von Wüstenfeld unter L zu finden ist.

*Litteratur:* Wüstenfeld, *Register z. d. geneal. Tabellen*, S. 291; Ibn Kūtaiba, *K. al-Ma'arif*, ed. Wüstenfeld, S. 36—42; Ibn Duraid, *K. al-Ishṭiqāq*, ed. Wüstenfeld, S. 124—26, 171, 211, 258; Ibn al-Kalbi, *Djamharat al-Ansab*, Hs. Brit. Mus., Add. 23 297, Fol. 90v—92r, und *passim*. (G. LEVI DELLA VIDA)

**MAZYADITEN**, muḥammedanische Dynastie in al-Hilla. Die Banū Mazyad gehörten zum Stamme Asad und wohnten westlich vom Tigris, von Kūfa bis Hit. Im Südosten, an der Grenze von Khūzistān, hatten die Banū Dubais sich niedergelassen. Da Abu 'l-Ghanā'im Muḥam-

11). Abu 'l-Ghanā'im floh zu seinem Bruder Abu 'l-Hasan 'Ali; dieser zog mit einem Heere gegen die Banū Dubais, wurde aber geschlagen, und Abu 'l-Ghanā'im blieb in der Schlacht. Im Jahre 403 (1012—13) wurde 'Ali von dem Būyiden Sulṭān al-Dawla als Emir anerkannt. Im Muharram 405 (Juli 1014) unternahm er eine Expedition gegen die Banū Dubais, um sich wegen der erlittenen Niederlage zu rächen, und tötete Hassān und Nabhān, die Söhne des Dubais, wurde aber schon im Djumādā I. desselben Jahres (Oktober/November 1014) von ihrem Bruder Mudar vertrieben. Nach dem Tode 'Ali's im Dhū 'l-Kā'da 408 (März/April 1018) folgte sein Sohn Dubais ihm nach. Mit Hilfe der türkischen Söldner in Baghdād versuchte dessen Bruder al-Muḥallad die Herrschaft an sich zu reißen; die Ordnung wurde aber bald wiederhergestellt, und al-Muḥallad begab sich nach al-Mawṣil zu den 'Uḡailiden. Nach einigen Jahren wurde Dubais in Krieg mit Ḳarwāsh b. al-Muḥallad [s. d.] verwickelt. Dazu kamen noch innere Streitigkeiten. Im Kampfe zwischen den beiden Būyiden Abū Kālidjār und Djalāl al-Dawla wurde ersterer von Dubais, letzterer von al-Muḥallad unterstützt. Nach der Niederlage Abū Kālidjār's im Jahre 421 (1030) fiel al-Muḥallad im Verein mit den Banū Khafādja und den Truppen Djalāl al-Dawla's in das Gebiet seines Bruders ein; Dubais musste fliehen, und das Land wurde verheert. Es kam jedoch bald ein Friede zustande; Dubais durfte sein Gebiet behalten, musste aber Djalāl al-Dawla eine bedeutende Summe zahlen. Der dritte Bruder, Thābit, verband sich mit al-Basāsiri, dem militärischen Befehlshaber von Baghdād [s. d.], und im Jahre 424 (1032—33) zogen sie gegen Dubais. Dieser schickte ihnen ein Heer entgegen; seine Truppen wurden aber geschlagen, und Dubais selbst musste die Flucht ergreifen. Nachdem er Verstärkungen erhalten hatte, rückte er gegen Thābit heran; bei Djarḍarāyā kam es zum Treffen, und nach einer blutigen Schlacht musste Dubais einen Teil seiner Besitzungen abtreten, während al-Basāsiri, der zu spät kam, um den Kampf mitmachen zu können, nach Baghdād zurückkehrte. Im Radjab 446 (Oktober/November 1054) fielen die Banū Khafādja ins Land ein, wurden aber mit Hilfe al-Basāsiri's bald vertrieben.

#### Stammtafel der Mazyaditen:



med b. Mazyad, der mit den Banū Dubais verschwägert war, einen ihrer Häuptlinge, mit dem er sich entzweit hatte, erschlug, brach ein Krieg zwischen den beiden Stämmen aus (401 = 1010—

Nach ein paar Jahren brach ein Krieg zwischen letzterem, mit dem auch Dubais sich verband, und dem Seldjuḡensulṭān Toghril Beg und dessen Anhänger Ḳuraish b. Badrān [s. d.] aus. Dubais

starb im Shawwāl 474 (März/April 1082) im Alter von achtzig Jahren. Sein Sohn Maṣṣūr folgte ihm nach, starb aber schon im Rabi' I. 479 (Juni/Juli 1086). Unter seinem Sohn und Nachfolger Ṣaḍāka [s. d.] wurde die Macht der Mazyaditen fast über den ganzen 'Irāk ausgedehnt. Zu Anfang war er ein eifriger Anhänger Barkiyārūk's [s. d.]; im Jahre 494 (1100-1) schwenkte er aber zu dessen Bruder Muḥammed ab. Die Städte Hīt, Wāsiṭ, Baṣra und Takrit fielen nacheinander in seine Hände, da aber der von Ṣaḍāka in Baṣra ernannte Präfekt sich seiner Aufgabe nicht gewachsen zeigte, zog Muḥammed die Oberherrschaft über diese Stadt an sich und setzte einen neuen Präfekten daselbst ein. Unter der Regierung Ṣaḍāka's wurde auch die Hauptstadt al-Djāmi'ain vergrößert und befestigt und erhielt den Namen al-Hilla (495 = 1101-2). Seine immer zunehmende Macht schien jedoch Muḥammed etwas gefährlich, und nach langen Unterhandlungen kam es schliesslich zum offenen Bruch zwischen beiden. Im Radjab 501 (Februar/März 1108) brach Muḥammed selbst von Baghdād auf und zog gegen Ṣaḍāka. Ein Teil der mit diesem verbündeten Araber floh, und Ṣaḍāka blieb in der Schlacht. Sein Sohn Dubais wurde gefangen genommen, während dessen beide Brüder sich durch die Flucht retteten; er durfte erst nach dem Tode Muḥammed's in die Heimat zurückkehren (511 = 1118). Im Jahre 529 (1135) wurde er meuchelmörderisch erschlagen [s. im übrigen den Art. DUBAIS], und es folgte ihm sein Sohn Ṣaḍāka nach. Im Kampfe zwischen dem Sultan Maṣ'ūd und dessen Neffen Dāwūd erklärte sich Ṣaḍāka für ersteren. Nach dem Siege Maṣ'ūd's gingen die Truppen auf Beute aus, wobei einige Emīre, unter ihnen auch Ṣaḍāka, von dem Feinde gefangen genommen und sofort getötet wurden (532 = 1137-38). Dann wurde der Bruder Ṣaḍāka's Muḥammed als Herr von al-Hilla anerkannt. Im Jahre 540 (1145-46) begab sich aber der dritte Bruder, 'Alī, nach al-Hilla, weil er sich vor dem Sultan fürchtete, und vertrieb Muḥammed. Nachdem er sich der Stadt bemächtigt hatte, schlug er die Truppen des Sultans zurück, und erst im Jahre 542 (1147-48) gelang es Salārkerd, einem der Feldherren Maṣ'ūd's, 'Alī zu vertreiben, aber noch in demselben Jahre wurde er von diesem geschlagen und musste die Stadt räumen. Im Jahre 544 (1149-50) versuchte 'Alī den K̲halīfen al-Muk̲tafi zum Abfall von Maṣ'ūd zu bewegen, da aber der K̲halīfe sich weigerte und den Sultan herbeirief, musste 'Alī sich unterwerfen, worauf die mit ihm verbündeten Rebellen sich zerstreuten. 'Alī starb im folgenden Jahre, und al-Hilla gab Maṣ'ūd dem obengenannten Salārkerd zu Lehen. Nach dem Tode Maṣ'ūd's (547 = 1152) fiel die Stadt dem Präfekten von Baghdād, Maṣ'ūd Bilāl, in die Hände; dieser wurde aber von den Truppen des K̲halīfen vertrieben, welche al-Hilla besetzten. Als der Sultan Muḥammed im Jahre 551 (1157) gegen al-Muk̲tafi [s. d.] zog, mussten sie sich jedoch zurückziehen, worauf Muḥammed die Stadt besetzen liess. Die Mazyaditen schlossen sich seinem Unterbefehlshaber an; im Jahre 558 (1162-63) schickte aber der K̲halīfe al-Mustandjīd ein Heer gegen sie, das ihrer Macht ein Ende machte. Es wurden 4 000 Mann getötet und die übrigen für vogelfrei erklärt, weshalb diese sich nach allen Seiten hin zerstreuten.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭhīr (ed. Tornberg), IX, 157, 170, 174 f., 215 f., 227, 248-50, 265 f., 297, 358, 381, 411, 430-38, 447 f.;

X, 5, 78, 98 f., 177, 192, 198, 209 f., 223, 243-48, 251 f., 254, 258, 264, 266 f., 272 f., 276-78, 283 f., 289-91, 302-13, 376-80, 394-99, 422-30, 435, 439-43, 459-61, 470 ff.; XI, 18 ff., 30, 40, 69, 80 f., 88, 94, 100, 195; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, IV, 276-93; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 67 ff., 78, 80, 87, 97 f., 102 f., 144, 152, 156-60, 214-32, 242, 257, 259, 309 f.; Karabacek, *Beiträge zur Geschichte der Mazyaditen*; Stanley Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties*, S. 119 f.; de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, S. 137. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MÁZYĀR** [Balādhuri hat die Form Māyazīdīyār < \*Māh-yazd-yār], der letzte Kāriniden-Fürst in Ṭabaristān, Haupt der Empörung gegen den K̲halīfen al-Muṭaṣim.

Abstammung. Die Dynastie Kārin-wand führte ihre Abstammung auf Kārin b. Sūkhra zurück, den Kh̲usraw Anūshīrwān in Ṭabaristān eingesetzt hatte, und der von dem sagenhaften Schmied Kāwa, dem Retter Farīdūn's, abstammte. Das erbliche Lehen der Dynastie war „das Gebirge Kārin“ [oder Windād-Hurmuz] (Ṭabari, III, 1295). Das Zentrum dieser Gegend war wahrscheinlich zu Lapūra (vgl. Lafūr, an der östlichen Quelle des Flusses Bābul, der dann durch Bārfūsh fließt). Die Kārin-wand nahmen im Vergleich zu den Bāwandiden-*Ispahbad*'s (Zentrum: Firriin) eine untergeordnete Stellung ein. Die Genealogie der Kāriniden bei Zahir al-Dīn, S. 167 und 321, ist phantastisch. Der erste bekannte Kārinide ist Windād-Hurmuz (138-90 = 755-805?), der gegen die Araber das Bündnis der Lokalhäupter zusammenbrachte (den Bāwandiden Sharwīn, [den] Māsmughān Walāsh von Miyāndurūd, den Pādūspān Shahriyār b. Pādūspān) und die Abgesandten des K̲halīfen al-Mahdī (zuerst Salīm Farghānī, hierauf Firāsha) besiegte (Ibn Isfandiyyār, S. 128; Zahir al-Dīn, S. 155-9). Windād-Hurmuz musste sich dem Hādī, dem Sohne des K̲halīfen, unterwerfen und ihn nach Baghdād begleiten. Bald gewann er das Gebirge wieder und nahm daselbst eine unabhängige Stellung ein (*a. a. O.*, S. 160). Nach Ibn al-Fakīh (S. 304) kam Bindād Hurmuz zu Hārūn al-Rashīd, der ihn zum *Ispahbad* von Kh̲orasān ernannte. Er starb unter al-Ma'mūn. Sein Sohn und Nachfolger war Kārin (Zeitgenosse des Bāwandiden Shahriyār). Nach Ibn Isfandiyyār (S. 145) soll er al-Ma'mūn auf dem Feldzuge gegen die Byzantiner begleitet haben; doch dürfte dies im Widerspruch zu den chronologischen Angaben über seinen Nachfolger stehen.

Nach Zahir al-Dīn (S. 321) soll Māzyār b. Kārin 30 Jahre regiert haben (194-224 = 809-39); jedoch sagt derselbe Schriftsteller (S. 167), dass seine Regierung (tyrannische!) 7 Jahre (217-24) dauerte. Ṭabari, III, 1015, spricht unter dem Jahre 201 von Eroberungen in Ṭabaristān durch 'Abd Allāh b. Kh̲urdaḥbah (*sic!*), infolge deren der Bāwandide Shahriyār b. Sharwīn vom Gebirge herabsteigen musste und Māzyār b. Kārin zu Ma'mūn geschickt wurde. Nach den späteren Quellen hatte Shahriyār b. Sharwīn dem Māzyār seine Besitzungen geraubt. Māzyār suchte Schutz bei seinem Vetter Windā Ummīd b. Windād-aspān, der ihn dem Shahriyār auslieferte. Dennoch rettete sich Māzyār, ging zu Ma'mūn und wurde Muslim unter dem Namen Muḥammed. Nach dem Tode Shahriyār's (210 = 825; Ṭabari, III, 1093) kehrte Māzyār nach Ṭabaristān zurück, tötete den Shāpūr b. Shahriyār und bemächtigte sich des Gebirges



(Tabari, *a. a. O.*). [Der Bericht bei Ibn al-Faḳīh, S. 305–6 über den „Sohn Sharwīn b. Shahriyār“<sup>1</sup>, den Māzyār durch List ermordete, scheint sich auf Shāpūr zu beziehen; Māzyār liess, um Argwohn von seinem Opfer fernzuhalten, in Firrīm eine Moschee erbauen]. Māzyār unterstützte den arabischen Gouverneur Mūsā b. Ḥaṣṣ b. ‘Umar b. al-‘Alā<sup>2</sup> bei der Bezwingung des Gebirges Sharwīn, und Ma‘mūn ernannte ihn zum *Wālī* von Tabaristān, Rūyān und Dunbāwand mit dem Range eines *Isṭabādī* (Balādhuri, S. 229; Ibn al-Faḳīh, S. 309). Zu dieser Zeit (Ya‘qūbī, *Historia*, II, 582) legte sich Māzyār den Titel bei *Djīl Djīlān*, *Isṭabādī* *Isṭabādīhān Bishwār-Kharshād* [zu lesen: Patishwar-djarshah], *Muḥammad b. Ḥāmin*, *Muzā‘lī* (sic!) *Amīr al-Mu‘minīn* (d. h. „Verbündeter“ anstelle von *Mawālī* „Klient“). Als Mūsā b. Ḥaṣṣ starb, liess Māzyār dessen Sohn Muḥammed b. Mūsā links liegen. Von den Bāwandiden und den muslimischen Frommen wurden in Baghdād Klagen gegen Māzyār erhoben. Aber als al-Ma‘mūn gegen die Byzantiner (Feldzug 216–18?) ziehen musste, fühlte sich Māzyār frei von jeder Fessel. Seinerseits beschuldigte er Muḥammed b. Mūsā einiger Intrigen mit den ‘Aliden und belagerte unter diesem Vorwand Āmol, das nach 8 Monaten sich ergab. Māzyār liess seine Feinde hinrichten und führte alle Notabeln einschliesslich Muḥammed b. Mūsā’s gefangen fort, zuerst nach Rūd-bast und darauf in sein Hauptschloss Hurmuz-ābād. Nach Tabari, III, 1289–92, muss dies im Tal des Tālār, oberhalb Uram [Ārum], gelegen haben, 8 *Farsakh* von Āmol wie von Sārī [s. MĀZANDARĀN].

Im sechsten Jahre der Regierung al-Mu‘taṣim’s (218–27) trat Māzyār in offenen Aufruhr (Balādhuri, S. 229: *kafara wa-ghadara*). Der Tāhiride ‘Abd Allāh, Gouverneur von Khorāsān, hatte dem Khalifen „die Freveltaten, die Tyrannie und den Abfall vom Glauben“ des Māzyār durchgetan. Als der Gesandte al-Mu‘taṣim’s ankam, wollte Māzyār nichts von ihm wissen. Ibn Isfandiyyār (S. 152) beschuldigt ihn sogar, dass er „Bābak, Mazdak und anderen Magiern“ Auszeichnungen verliehen habe, weil sie „die Zerstörung der Moscheen und die Vernichtung des Islām angeordnet hatten“.

Die Pläne Māzyār’s. Es ist schwer, das Programm Māzyār’s in den ihm feindlichen Quellen zu erkennen; aber die Berichte der Zeitgenossen, die Tabari, III, 1268–1303 unter dem Jahre 224 anführt, erhalten sonderbare und wichtige Einzelheiten.

Die Machtausdehnung Māzyār’s nach dem Meuchelmorde an dem Bāwandiden Shāpūr und nach der Besetzung des Sharwīn-Gebirges brachte ihn mit den Tāhiriden in Konflikt, denen er die Zahlung des *Kharādī* verweigerte. Man muss zugeben, dass schon der Titel Māzyār’s „*Isṭabādī* von Khorāsān“ (diese Variante findet sich bei Ya‘qūbī, *B G A*, VII, 276) den Tāhiriden missfallen musste. Andererseits suchte Afshīn, der nach dem über Bābak errungenen Siege auf der Höhe seines Ruhmes stand, Khorāsān zu gewinnen. Zu diesem Zweck förderte er durch geheimen Briefwechsel den Widerstand Māzyār’s gegen seine Nebenbuhler und freute sich, nach Tabari, III, 1269, über dessen iranische Adelsgesinnung (*yastamīluhu bi ‘l-ādīhāmat*).

Vom nationalen Gesichtspunkt aus konnte Māzyār sich des Präzedenzfalls seines Grossvaters Windād-Hurmuz erinnern, dem die späteren Quel-

len die Organisation des Blutbades unter den arabischen Garnisonen zuschreiben. Māzyār aus dem „Gebirge“ hervorgetreten, wo er nur eine wenig bekannte Stadt besass (Isṭakhri, S. 206: al-Asahmar?), musste die städtischen Elemente in den grossen Städten der „Ebene“, unter denen die Araber und ihre Klienten (*Abnā*) vorherrschten, ungern sehen. Die Grossgrundbesitzer waren ihm sicher feindlich, denn, um sie zu vermindern oder sogar auszurotten, stützte er sich auf die Bauern. Das Vorgehen Māzyār’s war sicher sehr gewalttätig, denn zehn Jahrhunderte später zitiert Zahir al-Dīn (S. 167) das Sprichwort: „N.N. hat ein Unrecht getan, was Māzyār nicht getan haben würde“.

Nachdem Māzyār sich direkt empört hatte (wahrscheinlich vor dem Jahre 224, unter dem Balādhuri und Tabari die Entwicklung der Ereignisse erzählen), liess er sich den Eid leisten, nahm Geiseln und liess den *Kharādī* im voraus erheben. Das Vorgehen seines Gouverneurs in Sārī Surkhastān ist besonders charakteristisch: er brachte alle Einwohner von Sārī nach Āmol, wo er sie in einem Fort einsperrte; von den Bewohnern Āmol’s brachte er 20 000 in das Hurmuz-ābād-Gebirge (s. oben). Die Stadtmauern von Sārī, Āmol und Tamisha wurden „unter Flöten- und Trommelspiel“ geschleift.

Māzyār soll den Bauern den Befehl erteilt haben, ihre Herren anzugreifen und sie zu berauben (Tabari, III, 1269). Die folgende Stelle (III, 1270) scheint anzudeuten, dass ein Kataster angeordnet wurde (*amara an yumsaḥa ‘l-balad*) und dass die Ländereien gegen Zahlung von durchschnittlich 30% (des Ertrages) verpachtet wurden. Surkhastān sammelte 260 der mutigsten Edlen (*Abna ‘l-Kurwād*) und lieferte sie unter dem Vorwand, dass „die *Abnā*“ der Arabern und den ‘Abbāsiden günstig gesinnt seien“, den Bauern als gefährliche Personen aus, die diese auf seine Anweisung hin töteten. Er versuchte sogar ein Blutbad unter allen gefangenen Grundeigentümern zu provozieren, indem er den Bauern sagte: „Ich habe euch schon die Häuser der Grundeigentümer und ihre Frauen ausgeliefert“; aber diesmal zogen die Bauern es vor, seinem Rat nicht zu folgen.

Die späteren Quellen erheben gegen Māzyār die klassische Anklage des Glaubensabfalles („er hat sich wiederum mit dem zoroastrischen Gürtel umgürtet“, nach dem Ausdruck, den Ibn Isfandiyyār [S. 150] dem Kādī von Āmol in den Mund legt). Balādhuri, S. 229, und Ibn al-Faḳīh, S. 309, sagen auch, dass Māzyār „seinen Glauben verleugnete und Verrat beging“; jedoch ist dieser Punkt bei Tabari ziemlich dunkel, wo er nur in dem Hauptklagebericht Afshīn’s steht (III, 1311, übers. bei Browne, *Liter. Hist. of Persia*, I, 334). Der Ton des Briefes, den Māzyār an seine Vertreter gerichtet haben soll (*a. a. O.*, III, 1381), ist dem Khalifen gegenüber wenigstens äusserlich ehrerbietig. Aber, wo Rauch ist, ist auch Feuer; denn die Schriftsteller erwähnen das Bestehen einer Sekte *Māzyāriya* in Tabaristān, die mit den *Khurramiya* oder *Muḥammira* (d. h. den Anhängern Bābak’s) in Verbindung gebracht wird. Siehe al-Baghdādī (gest. 429), *Farḥ bain al-Firāk*, S. 251–2; Tāhir al-Isfarā‘īni (gest. 451), *Tabṣīr fī ‘l-Dīn* [zitiert bei Flügel, *Bābek*, in *ZDMG*, 1869, S. 533] und Sam‘āni, *G M S*, XX, Fol. 501a.

Das Ende Māzyār’s. ‘Abd Allāh b. Tāhir entsandte gegen Māzyār seinen Onkel Ḥasan b. Ḥusain, um von Djurdjān aus zu operieren, ebenso Ḥajjān b. Djabala, der sich mit 4 000 Reitern

über Kūmis nach Djibāl al-Sharwīn (= Sawād-kūh?, siehe MĀZANDARĀN) wandte. Gleichzeitig entbot der Khalife Mu'tasim bedeutende Streitkräfte unter dem Befehl Muḥammad b. Ibrāhīm's, der in Rūyān (westliches Tabaristān) über Shalamba und Rudhbār (Tabari, III, 1264) eindrang. Von Raiy aus operierte Maṣūr b. Ḥasan, „Herr von Dunbāwand“, während Abu 'l-Sādī auf Lāriz und Dunbāwand marschierte.

Die Araber wussten sehr geschickt, den Hass und die Rivalität in der Umgebung Māzyār's auszunutzen. Ganz am Anfang ging sein Neffe Kārīn b. Shahriyār (sein Vertreter im Sharwin-Sawādkūh-Gebirge) zu Ḥaiyān über, der bis Sārī vordrang und sich mit dem Bruder Māzyār's Kūhyār besprach. Unterdessen löste sich das Heer Surkhastān's auf, welches die Front bei Tamisha besetzt hielt, und liess Ḥasan b. Ḥusain herein. Kūhyār, der das Versprechen erhalten hatte, an die Stelle Māzyār's gesetzt zu werden, unterwarf sich Ḥasan. Es schien, dass Māzyār allen Mut verlor, als er sich von den arabischen Truppen umzingelt und von den Seinen verraten sah. Er vertraute dem Worte Kūhyār's, der ihm den Amān zugesichert hatte, und erschien mit ihm bei Ḥasan (Tabari, III, 1288—91; dramatischer Bericht eines Augenzeugen), aber Ḥasan erwiderte nicht einmal seinen Gruss. Māzyār wurde Muḥammad b. Ibrāhīm anvertraut und nach Sāmarrā geschickt. Hier wurde er Afshīn gegenübergestellt und denunzierte diesen allem Anschein nach. Der Khalife liess ihm 400 Peitschenhiebe verabfolgen, woran er starb. Sein Körper wurde neben dem des Bābak ausgestellt (224 = 839).

Kūhyār bekam sein Verrat schlecht. Er wurde als Verräter durch Shahriyār b. Māsmughān getötet, der die Dailamiten im Dienste Māzyār's befehligte.

Surkhastān wurde von seinen Soldaten nach der Niederlage bei Tamisha verraten, und der andere Befehlshaber Māzyār's al-Durri (der in Rūyān gegen Muḥammad b. Ibrāhīm kämpfte) kam bei seinem Versuch, nach Dailam zu gelangen, ums Leben (Tabari, III, 1300).

*Litteratur:* Ya'qūbī, ed. Houtsma, I, 514; II, 582; Balādhuri, S. 229; Tabari, III, 1268—1303, — unter dessen Berichtstattern befinden sich Muḥammad b. Ḥafṣ al-Thakafī al-Ṭabari (Verwandter des arabischen Wālī Mūsā b. Ḥafṣ?) und 'Alī b. Sahl Rabban „der Christ“ [Verfasser des *Firdaws al-Hikma*, ed. Ṣiddīqī, Berlin 1928], den Māzyār als seinen Schreiber benutzte, siehe *Fihrist*, ed. Flügel, S. 299; Tabari ist die Quelle der späteren Epitomatoren: *Kitāb al-Uyūn*, ed. de Jong-de Goeje, S. 399—405; Ibn Miskawaih, VI, ed. de Goeje, S. 502—16, 522—25; Ibn al-Athir, VI, 351—59, 362—64, 366. Siehe auch Ibn Rusta, S. 276; Ibn al-Fakih, S. 304, 305—6, 309—10; Mas'ūdi, in *BGA*, VII, 137; Yāqūt, II, 608; III, 284, 490, 506; Ibn Isfandiyyār, Übers. Browne, S. 14—154; Zahīr al-Dīn, Index (die beiden letztgenannten Quellen ignorieren Tabari und enthalten gegen Ende legendäre Berichte); Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 321—25; Justi, *Iran. Namenbuch*, S. 201—2 (Bibliographie); Marquart, *Erānsahr*, S. 334.

(V. MINORSKY)

**MEDEA**, Stadt Algeriens (Departement Algier), ungefähr 90 km südlich von Algier. Astronomische Lage: 36° 15' 50" n.Br., 0° 24' 50" ö.L. (von Paris). Medea liegt 920 m hoch am nördlichen Rande des Gebirgsmassivs, das die Hochebenen

von der Mitidja trennt. Bis zur französischen Besitzergreifung konnte man nur auf einem Fusspfad über den Mouzaia-Pass (979 m) dahin gelangen. Heute hat eine Strasse sowie ein Schienenstrang mitten durch die Schluchten der Chiffa den Zugang erleichtert. Die Stadt selbst liegt am Fusse von Hügeln, die mit Weinreben bepflanzt sind, die Weine erster Güte liefern, und zudem mit Obstgärten bedeckt sind, die dank des milden Klimas wunderbar gedeihen. In der Nachbarschaft haben sich einige europäische Dörfer entwickelt, wo neben Wein auch Getreide gebaut wird. Auch findet dort ein lebhafter Markt statt, dessen Bedeutung indessen seit der Verlängerung der Eisenbahn bis Djelfa am Südrande der Hochebene nachzulassen scheint. Die Bevölkerung (Zählung von 1926) beträgt 13 816 Seelen, darunter 2 225 Europäer, fast ausschliesslich Franzosen, und 11 591 Eingeborene.

Medea liegt an der Stelle der römischen Niederlassung Lambdia, auf deren Ruinen Buluggin Ibn Zīrī im X. Jahrh. n. Chr. die heutige Stadt erbaute. Dieses Gebiet war nach Ibn Khaldūn (*Berbères*, Übers. de Slane, II, 6) von dem Ṣanhādja-Stamm der Lemdiya bewohnt, woher ohne Zweifel der Name Lemdānī herrührt, den sich die Eingeborenen Medea's beilegen. Über die Geschichte der Stadt selbst wissen wir fast nichts. Leo Africanus (Buch IV, ed. Schefer, III, 66) und nach ihm Marmol (*Africa*, II, 394) berichten uns nur, dass sie den Sultanen von Tlemcen, die daselbst eine Garnison unterhielten, gehört hatte, dass sie danach in die Gewalt der Sultane von Tenes kam und endlich in die der Türken, als die Barberussen sich in Algier niederliessen. Unter Ḥasan Khair al-Dīn wurde Medea die Hauptstadt einer der drei Provinzen (*Beylik*) der Regentschaft, nämlich die des Beyliks des Südens oder von Titteri, mit dem später das untere Sébaou-Tal in Kabylien vereinigt wurde. Noch bis zum Jahre 1770 residierte der Bey dieser Provinz abwechselnd in Medea und Bordj-Sébaou. Erst in dieser Zeit wurde die Sébaou-Gegend dem vom Dey verwalteten Dār al-Sultān einverleibt, und der Bey von Titteri hielt sich ständig in Medea auf, von wo aus er übrigens besser die Nomaden der Hochebenen in Schach halten konnte. Jedenfalls übte er keine Oberhoheit über die Stadtbewohner selbst aus, die einem vom Agha von Algier abhängigen *Hakim* unterstanden. Die Bevölkerung betrug höchstens 4 bis 5 000 Seelen, darunter zahlreiche Kulughli's und Türken, die sich vom Dienst zurückgezogen hatten; sie war durch den Handel mit dem Süden wohlhabend geworden. Die Karawanen brachten Erzeugnisse der Sahara, ebenso schwarze Sklaven, die an die Bürger Algiers verkauft wurden.

Während der Jahre nach der Einnahme Algiers besetzten die Franzosen wiederholt (Nov. 1830—Mai 1831—Apr. 1836) Medea, ohne sich dort zu halten. 'Abd al-Qādir ernannte dort seinerseits einen Bey und liess den Besitz der Stadt sich durch den Vertrag von Tafna bestätigen [s. 'ABD AL-QĀDIR]. Die Wiederaufnahme der Feindseligkeiten zwischen dem Emir und den Franzosen führte zur endgültigen französischen Besetzung am 17. Mai 1840.

*Litteratur:* Federmann und Aucapitaine, *Notice sur l'histoire et l'administration du beylik de Titteri*, in *R Afr.*, 1869; F. Pharaon, *Notes sur les tribus de la subdivision de Médéa*, in *R Afr.*, 1857. (G. YVER)

**MEDINA**. Das arabische Wort *Madīna* „Stadt“ [vgl. AL-MADĪNA] hat sich in Spanien in verschied-



nenen Ortsnamen erhalten. Die hauptsächlichsten sind Medina de las Torres, in der Provinz Badajoz, Medina del Campo und Medina de Río seco, in der Provinz Valladolid, Medina de Pomar, in der Provinz Burgos, Medinaceli, in der Provinz Soria, und Medina-Sidonia, in der Provinz Cadiz. Die arabischen Ortsnamen Madinat Walid und Madinat al-Faradj entsprechen Valladolid bzw. Guadalupe (vom zweiten arabischen Namen dieser Stadt: *Wādī 'l-Hidjāra*) [vgl. oben II, 188; die Stadt dürfte ihren Namen von der bekannten Persönlichkeit Mālik b. 'Abd al-Rahmān Ibn al-Faradj haben, nach Ibn al-Khaṭīb, *Iḥāṭa*, Hs. des Escorial, I, 189].

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

#### MEDINA. [Siehe AL-MADINA.]

**MEDINACELI**, kleine Stadt im Nordosten Spaniens, an der Eisenbahnlinie Madrid-Saragossa, ungefähr in der Mitte zwischen diesen beiden Städten, ca 1000 m über dem Meeresspiegel, am linken Ufer des Jalón. Sie hiess in islamischer Zeit *Madinat Sālim*, das nicht mit *Madinat Ibn al-Sālim* oder *Ibn Sālim* in der Gegend von Sevilla zu verwechseln ist (Idrisi, *Descr. de l'Espagne*, S. 174—208 und Anm. 5; 177—215), das ohne Zweifel dem heutigen Grazalema in der Provinz Cadiz entspricht.

Die arabischen Geographen beschreiben Medinaceli nur kurz. Nach Idrisi war es eine grosse in einer Niederung gelegene Stadt mit einer stattlichen Zahl Gebäude, Gärten und Obstwiesen. Abu 'l-Fidā' nennt diese Stadt die Hauptstadt der „Mittelmark“ (*al-Thaḡhr al-awsat*). Yāqūt erwähnt noch, dass Tāriḳ bei der Eroberung Spaniens die Stadt in Ruinen vorfand; sie bevölkerte sich unter dem Islām wieder und entfaltete sich zu einer blühenden Stadt.

Durch ihre geographische Lage besass Madinat Sālim unter den Omayyaden vom IV. Jahrhundert d. H. an eine grosse strategische Bedeutung. Sie war oft der letzte muslimische befestigte Platz, aus dem die Cordoba zum Angriff gegen die Christen im Nordosten der Halbinsel formierten Truppen ausfielen und wo sie sich gegebenenfalls wieder sammelten. Bis zur Regierung 'Abd al-Rahmān's III. al-Nāṣir's beinahe verfallen, wurde sie nach den ausführlichen Angaben eines bei Ibn 'Idhārī erwähnten Chronisten im Jahre 335 (946) wieder aufgebaut. Der Fürst übertrug diese Sorge seinem Klienten, dem General Ḡhalīb, und alle Garnisonen des Landes halfen bei dieser Arbeit. Dieser Ḡhalīb blieb Gouverneur von Medinaceli und der ganzen „Mittelmark“, bis al-Manṣūr b. Abī 'Āmir die Herrschaft übernahm. In Medinaceli starb dieser berühmte *Hādīb* am 27. Ramaḍān 392 (10. Aug. 1002) bei der Rückkehr von seinem letzten Zuge gegen Kastilien. Im folgenden Jahrhundert wurde Medinaceli oft von den Christen eingenommen und von den Muslimen zurückerobert, ehe es endgültig dem Königreich Kastilien einverleibt wurde.

*Litteratur:* Idrisi, *Sifat al-Andalus*, ed. Dozy u. de Goeje, Text S. 129, Übers. S. 229—30; Abu 'l-Fidā', *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, Text S. 178, Übers. S. 257; Yāqūt, *Muḍjam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, III, 13; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924. Index: Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-muḡrib*, ed. Dozy, II, 229—30, Übers. Fagnan, II, 354—55; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid 1929, II, 532.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

**MEDINA-SIDONIA**, kleine Stadt im Südwesten Spaniens, in der Provinz Cadiz, ungefähr in der Mitte zwischen Algeciras und Jerez de la Frontera. In der muslimischen Zeit war sie unter dem Namen *Shadhūna* die Hauptstadt des gleichnamigen Bezirkes; ihr Gebiet war ein Teil der Provinz Sevilla und grenzte an die Provinz Moron.

*Litteratur:* Idrisi, *Sifat al-Andalus*, ed.

Dozy und de Goeje, Text S. 174, Übers. S. 208 und Anm. 6; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud und de Slane, Text S. 166, Übers. S. 236; Yāqūt, *Muḍjam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, III, 267.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

**MEDJELLE** (A., *Maḍjalla*). Der gewöhnliche Name für das Bürgerliche Gesetzbuch der Türkei; er ist eine Abkürzung von *Medjelle-i Ahkām-i 'adliye*. Die Ausarbeitung dieses Bürgerlichen Gesetzbuches fand in den Jahren 1869 bis 1876 statt und war ein Teil des gesetzgeberischen Programms der Tanzimāt. Ihm gingen ein Strafgesetzbuch (1858) und ein Handelsgesetzbuch (1861) voraus. Aber während diese zwei Kodifizierungen zum grossen Teil auf den Gesetzen der europäischen Länder beruhten, war die Medjelle eine Kodifizierung jenes Teiles des hanafitischen *Fikḥ*, der von den Obligationen (*Mu'āmalāt*) handelt. Die Kodifizierung erfolgte durch eine Kommission von sieben Mitgliedern, deren Präsident Ahmed Djewdet Pasha war. In einem einleitenden Bericht (*Maḍbata*), datiert vom 18. Dhu 'l-Hidjja 1285 (1. April 1869), legt diese Kommission die Gründe dar, warum eine Kodifizierung nötig geworden war. Die kürzlich eingesetzten weltlichen Gerichtshöfe (*Nizāmiye*) müssen sich oft mit Angelegenheiten des allgemeinen bürgerlichen Rechts befassen, aber die Richter kennen vom *Fikḥ* nicht viel mehr als eine Rechtsregel. Es wurde deshalb für richtig erachtet, den Präsidenten des sogenannten religiösen Gerichtshofes zugleich zum Präsidenten des weltlichen Gerichtshofes zu ernennen. Dieses genügte jedoch nicht vollständig, und so war es nötig, die Hauptpunkte des Obligationenrechtes in einen Kodex zu bringen, der leichter befragt werden konnte als die umfangreichen *Fikḥ*-Werke. Unter den vorhergehenden Bestrebungen, das hanafitische Recht in diese Form zu bringen, erwähnt die Kommission ausdrücklich Ibn Nuḍjaim (die Biographie dieses Juristen steht am Ende des ersten Teiles der Kairiner Ausgabe [1334] seines *al-Baḥr al-rā'iḳ* [Mitteilung von Dr. C. van Arendonk]). Die Redaktoren haben als Grundsätze jene Meinungen der hanafitischen Rechtsgelehrten angenommen, welche am besten mit den Erfordernissen des modernen Lebens und Verkehrs in Einklang stehen. Es wird jedoch ausdrücklich festgestellt, dass die Einführung (*Muḳaddima*) und das erste Buch von dem Shaikh al-Islām und andern hervorragenden Juristen gebilligt sind.

Obgleich die verschiedenen Teile nacheinander durch kaiserliches *Khaṭṭ* (mit der Formel *mūḍjib-indje 'amel oluna*) genehmigt wurden, kann die Medjelle doch nicht als eine ausschliessliche Autorität auf dem Gebiete des bürgerlichen Rechts angesehen werden. Die Richter konnten vollständig frei ihr eigenes Urteil bilden als Resultat ihres Studiums der hanafitischen Rechtswerke: und von dieser Freiheit wurde wirklich Gebrauch gemacht.

Die *Muḳaddima* der Medjelle enthält in 100 Artikeln eine Anzahl von Grundsätzen (*Kawā'id*), wie sie schon von Ibn Nuḍjaim und seiner Schule ausgearbeitet waren. Dann folgen 16 Bücher (*Ki-*

tāb) beginnend mit dem *Kitāb al-Buyū'*; die letzten 4 Bücher handeln vom Prozessrecht. Das ganze Werk enthält 1801 Artikel. Der erste Teil jedes Buches gibt Definitionen der gebrauchten technischen Gesetzesausdrücke, und den meisten Artikeln folgen Beispiele, die aus den *Fetwā*-Sammlungen genommen sind. Die Einführung und das erste Buch haben die kaiserliche Bestätigung vom 8. Muḥarram 1286 (20. April 1869) und die letzten beiden Bücher die vom 26. Ša'bān 1293 (16. Sept. 1876).

Der Text der Medjelle findet sich in der grossen Gesetzsammlung *Düstūr* (die Einführung und Buch I—VIII in Bd. I; Buch IX—XIV in Bd. II; und Buch XV und XVI in Bd. VI). Sie ist verschiedentlich mit einem Kommentar veröffentlicht worden, z.B. *Medjelle-i Ahkām-i 'adliye Sharh* von H. M. Diyā' al-Dīn (Der-i Se'ādet 1311) und ein Werk unter demselben Titel von dem zu seiner Zeit berühmten Juristen 'Atif Bey (Der-i Se'ādet, in verschiedenen Teilen von 1328–39; die meisten Teile erleben eine zweite und der erste Teil eine dritte Ausgabe). Der letztgenannte Kommentar geht jedoch nicht über Art. 1448 hinaus. Eine vollständige französische Übersetzung bietet G. Young, *Corps de Droit Ottoman*, Oxford 1906, VI, 170–446.

Später hat die Grosse Nationalversammlung am 17. Febr. 1926 ein neues Zivilgesetzbuch (*Kānūn-i medenî*; vgl. *OM*, VI, 134 ff.) angenommen, das im wesentlichen das Schweizer Zivil-Recht enthält; das Ansehen der Medjelle ist beseitigt.

(J. H. KRAMERS)

**MEDJİDİYE.** Im Februar 1844 (Muḥarram 1260), in der Regierungszeit 'Abd al-Medjīd's, wurde das türkische Münzwesen nach europäischem Muster vollständig neu organisiert; diese Währung ist als die Medjidiye bekannt. Der Name Medjidiye wurde auch dem grössten Silberstück der neuen Prägung, dem 20-Piasterstück, gegeben; es wiegt 24,08 Gramm.

(J. ALLAN)

**MEHEDAK.** [Siehe AL-MAHDİYA.]

**MEHEMET, MEHEMMED, MEHMED** [Siehe MUHAMMED.]

**MEHMED PASHA.** [Siehe KARAMĀNİ MEHMED PASHA.]

**MEHRİ**<sup>1)</sup>, die Sprache der südarabischen Landschaft Mahra, die mit dem in den Bergen nordöstlich von Zafār gesprochenen Šḥawrī und dem Idiom der Insel Sokotra zusammen einen selbständigen Zweig des Südsemitischen darstellt; das Verhältnis dieses Zweiges zu den in den Inschriften der Sabäer, Minäer und Ḥaḍramawter vorliegenden, nunmehr ausgestorbenen Sprachen lässt sich bei dem heutigen Stande der Forschung noch nicht genauer feststellen. Auch das Mehrī ist von dem als Umgangssprache in Südarabien immer weiter vordringenden Nordarabisch stark bedroht. Die Mahraleute sind schon heute wohl meist zweisprachig, und so ist ihr heimisches Idiom namentlich im Wortschatz vom Nordarabischen aufs tiefste beeinflusst; hat es doch von seinen alten Zahlwörtern nur die erste Dekade bewahrt, alle höheren Zahlen aber durch die nordarabischen ersetzt. Es ist daher nicht immer leicht, älterer bates, zum Nordarabischen stimmendes Sprachgut von späteren Entlehnungen sicher zu scheiden.

Der Lautstand stimmt in den Konsonanten mit dem Arabischen und Äthiopischen in der Hauptsache überein. Bei den Laryngalen ist für das Mehrī die Aufgabe des im Šḥawrī noch erhaltenen 'Ain charakteristisch. Von den Velaren scheint die Explosiva *k* stets stimmhaft zu sein; von den Palatalen ist das im Šḥawrī noch erhaltene *g* stets mouilliert wie im Nordarabischen als *ḡ*. Besonders charakteristisch ist der Stand der Zischlaute. Das ursemitische *s* scheint als solches erhalten zu sein, doch fällt in vielen Wörtern wie im Nordarabischen das ursemitische *sh* damit zusammen. Dieser im Šḥawrī gradeso wie im Kana'anäischen und Aramäischen erhaltene Laut ist in echten Mehrīwörtern oft zu *h* verschoben, im Anlaut z.B. in *hima* „hörte“ (neben *mishma* „Ohrmuschel“), im Inlaut in *nehā* „vergessen“, im Auslaut abgefallen in *tey* „Böckchen“, *herē* „Kopf“. Wenn aber neben *hudd* „verstopfen“ ein *suda* „übertragen, ein Übereinkommen treffen“ steht, das zu ar. *sadīd* „grade, richtig“ gehört, so kann dies nur als daraus entlehnt angesehen werden. Nun findet sich dies *s* aber auch in Wörtern wie *libes* „zog an“ und dem Pronomen der 3. Pers. fem. *se*, *sen* u.a., bei denen eine solche Entlehnung recht unwahrscheinlich ist; diese werden also wohl einem Dialekt angehören, in dem das Lautgesetz *sh* > *h* nicht galt. Das ursemitische *sh* hat sich ferner gehalten, wo ein folgendes *t* ihm assimiliert war, auch nach der Aufgabe der Verdoppelung, so in dem Präfix des Kausativ-Reflexivs *sha*. Ein ursemitischer Laut scheint sich ferner gehalten zu haben in dem von Jahn als „lateral“ bezeichneten *Shin*, der in den Wiener Texten mit *ś* umschrieben wird; er entspricht etymologisch dem arabischen *Shin*, also dem *Ṣīn* des Kana'anäischen und Altaramäischen. Ob die Artikulationsstelle genau dieselbe war, lässt sich natürlich nicht entscheiden; doch soll die Beschreibung als „lateral“ wohl dasselbe besagen, wie die für das Kan.-Aram. anzunehmende Aussprache mit flacher Zungenkesselform. Bei den Zahnlauten finden sich neben *d* und *t* auch noch die Spiranten *dh* und *th* in einheimischen wie in Lehnwörtern; doch wird in beiden Gruppen die spirantische Aussprache schon manchmal aufgegeben, so bei *dh* regelmässig bei den Demonstrativen, und neben *thelāthemīye* 300 steht *telatin* 30. In *ser* „hinter“ erscheint *s* statt *th* in arab. *athar* „Spur“ wohl unter dem Einfluss von *r* wie *sh* in äth. *ashar* statt des zu erwartenden \**asar*. So ist auch bei *z* unter noch nicht aufgeklärten Bedingungen die Spirans mehrfach zur Explosiva *t* geworden, wie in *tohr* „Mittag“, *afaim* gross = arab. *zuhr*, *aqim*. Das stimmhafte *d* hat eine von der arabischen abweichende laterale Artikulation. Bei den Lippenlauten steht wie im Arabischen der stimmhafte Explosiva *b* die stimmlose Spirans *f* gegenüber. Von den Liquiden wird *n* in der Nachbarschaft von Velaren und Palatalen öfter mehr nasal als im Arabischen gesprochen. *l* und *r* verlieren vor Konsonanten oft den Eigenlaut und gehen in dem vorhergehenden Vokal auf, wie *matigh* „getötet“ zu *ligh* = *kil*, *yaghdaś* „er trägt sie“ zu *ghal* (durch Dissimilation in *liat* „Nacht“ *kallēt* „jede Nacht), *ḡarn* > *ḡōn* „Horn“, *karś* > *kōś* „Bauch“.

Die Vokale werden öfter statt mit der Kehlkopfexplosiva mit der Spirans eingesetzt, d. h. für *Hamza* tritt oft *Hā* ein. Wie im Äthiopischen und wohl auch im Ursemitischen stehn unter den Kürzen nur zwei Vokalphoneme *a* und *e* einander

1) In diesem Artikel ist aus sprachwissenschaftlichen Gründen das Transkriptionssystem des Verfassers für einige Laute beibehalten. — RED.



gegenüber, während bei den Längen gegenüber *ā* noch *ū* und *i* geschieden werden. Die alten Diphthonge sind zu *ē* und *ō* kontrahiert. Diese Grundphoneme werden nun aber noch stärker als im Arabischen durch die vorherrschende Artikulation der Konsonanten bestimmt. Dadurch wird auch der Unterschied zwischen *a* und *e* oft verwischt. Der Druck bewirkt den Schwund kurzer Vokale in drucklosen Silben und dehnt sie in Hauptsilben, wobei *a*, falls es nicht durch Laryngale oder Emphatische gehalten wird, zu *ō* und dies oft weiter zu *ū*, durch benachbarte helle Laute aber zu *ē*, *i* (*Imāla*) verschoben wird. Assimilation von Vokalen in benachbarten Silben ist häufig. Die ursprünglichen Längen werden nach Laryngalen und Emphatischen zu Diphthongen *au*, *ou* und *ai*, *ei*.

Von den Erscheinungen des kombinatorischen Lautwandels und Lautwechsels ist charakteristisch die der Vokalassimilation parallelgehende Neigung zum Ausgleich zwischen stimmhaften und stimmlosen Lauten (Jahn, *Grammatik*, S. 8). Darauf beruht auch die Umgestaltung von arab. *ākharu* „anderer“, dessen Stamm die Dichtersprache in *wākhār* „sich verspäten“ festhält, zu *ghāher* mit Metathesis des als *h* auftretenden Anlauts (vgl. *mgħore* „darauf“, während das von Bittner, *Studien*, I, 15 verglichene *ghair* des Arab. fernzuhalten ist). Der Neigung zur Assimilation des *n* wirkt wie im Arab. meist der Systemzwang entgegen. Obwohl der durch den Druck bedingte Vokal-schwund mehrfach Doppelkonsonanz im Anlaut schafft, wird diese im Wortauslaut öfter durch Sprosssilben beseitigt, wie in *arēd* neben *ard* „Erde“; solche Sprosssilben entstehen auch im Wortinnern manchmal vor Sonoren wie im Subj. *yidelēf* (: *yiktēb*), nach Laryngalen wie *yihākēm* und Velaren wie *yikhābēz*, *yaḡhazēl* usw. Dissimilation, namentlich von Sonoren (*šanēb* Götzenbild aus *šanam*, *zabōn* < *zamān* „Zeit“; Hein, S. 117, 25). Haplogie wie in *\*fadit* > *fit*, *fait* „eine“ und namentlich starke Metathesen wie *katala* > *lelōgh* „er tötete“, *\*shamā(t)* > *\*hemēt* > *hitem*, *hitem* „Himmel“ tragen das Ihre dazu bei, dem Mehrsprachschatz seine besondere Note zu verleihen.

Sehr altentümliche Formen hat das Pronomen bewahrt. Das Personale der 1. Pers. *ho*, *hu* kann wohl nicht mit Bittner, *Studien*, III, 7 dem *kū* des akkadischen *anāku* gleichgesetzt werden, da ein Lautwandel *k* > *h* sonst nirgends im Mehri vorkommt, sondern muss dem ursem. *\*ā* (mit der oben erwähnten häufigen Spirierung des Anlauts) gleichgesetzt werden. Dann ist es unwahrscheinlich, dass das Pron. 2. Ps. Sg. *het*, Pl. m. *tem*, f. *ten* die in den anderen semitischen Sprachen herrschende Vorsilbe *\*an* im Sg. mit Assimilation des *n* bewahrt, im Pl. aber abgeworfen habe; vielmehr dürfte der Anlaut der 2. Ps. sekundär dem der 1. und 3. angeglichen sein. Die 1. Pl. *nhā* zeigt eine Entstellung des ursem. *\*niḥnu*. Die 3. Pers. hat von allen semitischen Sprachen allein die ursprüngliche Differenz im Anlaut m. *āc*, f. *ak*, Pl. m. *ham*, f. *han* bewahrt; dafür ist die doppelte Charakterisierung durch die Vokale aufgegeben. Bei den Suffixformen fällt die auch in einigen nordarabischen Dialekten zu beobachtende Unterscheidung der Geschlechter in der 2. Pers. m. *k*, f. *sh* auf, mit Palatalisierung aus *ki*, wie im *ahlawi* *shihān* (Müller, III, 113, 14) und sok. *shihdeh* (Müller, II, 227, N<sup>o</sup> 2) „Leber“. Statt der Suffixe können auch die Pronomina separata mit dem Genetivexponenten auftreten wie *mō*, *dī-hō* „mein Gut“, *harā-dion* *lehet* „deine Schafe“.

Die Pronomina demonstrativa lauten im Sg. mit *d* (statt *dh*) an und unterscheiden die Genera wie im Arab. m. *dā*, f. *dī*, im Pl. comm. *lā*; sie werden weitergebildet mit *m(e)* zu m. *dōm(e)*, f. *dūm(e)*, Pl. *dōm(e)*, mit *k* zu m. *dāk*, f. *dik*, Pl. *līk*, oder mit beiden Elementen zu m. *dākem(e)*, f. *dikem(e)*, Pl. *līakem(e)*; wie in der Grundform ohne selbständigen Druck beide Genera manchmal in *de* zusammenfallen, so hier in *dekme*. Die Grundform dient als *dā*, *de*, *dī* ohne Genusunterschied, Pl. *lā*, *le*, *lī* auch als Relativ. Beim Interrogativ ist neben das persönliche *mōn* „wer?“ das sächliche *hē* < *\*ai* „was“ getreten.

Bei den Zahlwörtern ist, wie schon erwähnt, nur die erste Dekade erhalten. „Eins“ in der Grundform *hād* dient nur als Indefinitum „jemand“ und wird sonst durch den Relativsatz *\*dhād* > *ṭād* verdrängt; das Feminin dazu trägt die Endung der Nomina unitatis (s. u.), die analogisch auch auf die 2 und die anderen Zahlwörter ausser 4 und 5 übergeht, wobei das schon lautgesetzliche *themenit* 8 mitgewirkt haben wird; aus *\*ṭadit* wird durch Haplogie *fit*, *fait*. Das Zahlwort 2 *thrū* stimmt im Stamme zum Aram. (wie *ber* > *habrē* „Sohn“ zu *bar*), die Endung *ū* aus *ā* ist die alte Dualendung des Nominativs. In 3 ist der Anlaut wie im Sabäischen und Äthiopischen vor dem Auslaut zu *s* dissimiliert und der Auslaut explosiv geworden: *selit*; die Femininform hat nach Aufgabe des *l* (s. o.) das auslautende *th* des Stammes zu *f* dissimiliert zu *safāt*. Die 4 *arba* verliert im Fem. die drucklose 1. Silbe: *rbōt*. 5 verliert den zu *h* gewordenen letzten Radikal; im Masc. ist die Grundform *\*khamish* durch Vokalassimilation über *\*khi-mih* zu *khaime* geworden, das Fem. zeigt die Femininendung *ō*, der der Stammvokal-assimiliert wird: *khomō*. Die 6 und die 7 wandeln das anlautende *sh* zu *h*, während im Auslaut der 6 *dth* wie im Arab. durch gegenseitige Ausgleichung *tt* ergibt: *hit*; 7 nach den Lautgesetzen m. *hōba*, f. *hibēt*. Die 9 verliert den Anlaut, der in der drucklosen Silbe vokallo geworden war: *sa*, f. *sait*. 8 und 10 zeigen nach den Lautgesetzen die Formen m. *thēmōne*, f. *themenit*; m. *ōser*, f. *āsrit*.

Unter den Nomina sind vor allem die ursprünglich einsilbigen wegen ihrer Form bemerkenswert; sie erscheinen durchweg mit der Vorsatzsilbe *ha* (*ha*) wie *habrē* neben *ber* (s. o.) „Sohn“, Neubildung (anders Bittner, I, 28, 5) nach *habrit* neben *bori* „Tochter“, *hamū* „Wasser“, *hayūm*, *heyūm*, *hyūm* „Tag, Sonne“ neben *yimō* „heute“, *hallū* neben *lelet* (*liēt*, *kallēt* s. o.) „Nacht“. Danach wird man auch *heib* „Vater“ und *heid* „Hand“ nicht unmittelbar = *\*b* und *\*d* setzen mit *h* für *k* statt des festen Einsatzes, wie es allerdings in *hām* „Mutter“ vorliegt, sondern auch in ihnen die Vorsilbe erkennen müssen, die auch vor einige für die anderen sem. Sprachen dreiradikalige Nomina tritt, wie *herē* „Kopf“ = *\*ra* *sh*, *hanōf* „Seele“, das Bittner durch Metathesis erklärte, *hinē* „Gefäss“ = ar. *inā*, *hanōb*, Pl. *haniōb* „grosse, ältere“ = ar. *nāb*, Pl. *\*anyāb* „alte Kamelin, Familienhaupt“, *henid* (shh. *nīd*) „Wasserschlauch“ = hebr. *nōd*, akkadisch *nādu*. In *bi hu-wōdi* „in einem Tal“ (Müller, III, 24, 5) dient diese Silbe (hier nur dem Anlaut des folgenden Wortes assimiliert) als unbestimmter Artikel, der also in den genannten Wörtern seine Bedeutung eingebüßt hat und zum Bestandteil des Stammes geworden ist, daher er auch im Pl. *habūn* usw. erscheint, ursprünglich aber mit dem Zahlwort *had*, das ja auch noch als

indefinites Pronomen dient, identisch gewesen sein wird. *Hadid* „Oheim“ und *haddit* „Tante“, *hitheyi* „Fuchs“ *tha<sup>l</sup>* zeigen *ha* zu *ha* geschwächt. A. Ember in *Zeitschr. f. äg. Spr. u. Alt.*, LI, 118, 138 vergleicht diese Nomina mit den von Sethe, *ebd.*, XLVII, 80, Anm. 2 besprochenen Sekundärstämmen des Ägyptischen mit präfigiertem *h*.

Von anderen Nominalformen seien nur die Diminutiva erwähnt, teils mit innerer Bildung, wie ar. *kuwaitil* (s. Rhodokanakis, *Zur Formenlehre*, S. 5), wie *ṭawafel* „Kindchen“, teils zugleich mit der Endung *ān*, die hier stets als *ēn* erscheint in Angleichung an den Diphthong der zugrundeliegenden Form *kutail* (Rhodokanakis, *ebd.*) *wu-ka-tēn* „kurze Zeit“.

Die Femininendung *at* zieht in Nomm. mit kurzem Stammvokal den Ton auf sich und erscheint dann als *āt*, *ōt* oder mit Angleichung an helle Vokale als *ēt*, wie *rahmāt* „Regen“, *ṣaghfōt* „Blatt“, *ḥadīrēt* „Gemach“; nach langen Stammvokalen aber bleibt sie drucklos wie *alōmet* „Fahne“, *fkḥaidet* „Stamm“, *djiridet* „Palmenholz“, so namentlich in Lehnwörtern aus dem Arabischen, während in echten Mehriwörtern in der drucklosen Silbe der Vokal meist schwindet und der Vokal der nun geschlossenen Stammsilbe gekürzt wird, wie in *ḥaft* (= jemen. *ḥāfe*) „Stadt, Dorf“, *sust* „Wurm“, *dayēft* „Mahl“ zugleich mit Assimilation des auslautenden Konsonanten: *djitt* (zu *djid*) „gute“, *ḥunett* (zu *ḥanūn*) „kleine“.

Eine andre Femininendung *i*, die im Arab. und Aram. vereinzelt noch selbständig erscheint, tritt hier wie in den meisten semitischen Sprachen nur in Verbindung mit der gewöhnlichen Endung *t* als immer betontes *it* auf, so an den Partizipien, im Grundstamm im Wechsel mit der Endung *ōne* des Masc. *tebrōne*, f. *tebrite*, in den abgeleiteten Stämmen, wie *mesāfire*, f. *mesfirēite*, *meftekere*, f. *meftekerēite*, mit Übertragung des *e* < *i* vom Masc., ferner an den vom Masc. abgeleiteten natürlichen Femm. wie *kelbūt* „Hündin“, *ḥabrūt* „Tochter“ (s. o.), *bālīt* „Herrin“ zu *bāl*, *ṣhrījīt* „Adlige“ zu *ṣherif*. Damit lautet die Endung der Nomina unitatis gleich in *biḏāit* „Ei“ zu *beḏ*, *limīt* „Zitrone“ zu *lim*, *ṣefīt* „Haar“ zu *ṣef* (neben der gewöhnlichen Endung wie in *ḫabezōt* „Brot“, *nakhlet* „Dattelpalme“); hier liegen eigentlich wie im Tigri- und Tigriña Feminina zu Beziehungsadjektiven vor, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung die Vollform *iyet* bewahren (s. Rhodokanakis, *a. a. O.*, S. 6, 7).

Vom Dual liegt nur noch in *thrū* 2 ein Rest vor; vielleicht aber auch in der Endung *i* der Nomina vor diesem Zahlwort, wie *ḥarshi thrū*, falls das nicht blosser Sprosssilbenvokal vor der Doppelkonsonanz ist. Das aus dem arab. *al-ʿaṣraini* entlehnte *ḡaṣerēyen* nimmt die Bedeutung „Zeit nach dem Aṣr“ an; dazu bildet man nach dem Muster von *fenōwen* „vor“ *ḡaṣrōwen* „zur Zeit vor dem Aṣr“.

Der äussere Plural des Masc. mit der Endung *in* (*ain*, *ein*), vor Suffixen *ī*, wird noch in weiterem Umfang als im Arab. gebraucht; der Pl. der Beziehungsadjektiva auf *iyin* findet sich neben der kontrahierten Form *in* öfter noch an Berufsamen wie *ḥammaliyīn*, *seyyafiyīn* (Rhodokanakis, *a. a. O.*, S. 9). Die Endung des fem. Pl. lautet neben *ōt* auch *ōten*, das nicht, wie Bittner meinte, die Nunation enthält, die sich im Mehri wie im Neuarab. und im Hebr. und Äth. nur an Adverbien hält, sondern die Pluralendung des Masc. in druck-

loser Silbe (mein *Grundr.*, I, 442), wie der Sing. *it* noch einmal die Masc.-Endung *e* annimmt (s. o.), oder, wie Rhodokanakis (*a. a. O.*, S. 8) vermutet, die andere Pluralendung *ān*, wie im akkad. *kul-tān* „alle“. In der Ausbildung und im Gebrauch des inneren Plurals hält das Mehri etwa die Mitte zwischen dem Arab. und Äth. Charakteristisch sind eine Anzahl von Rückbildungen aus Pluralen vom Pl., wie sie auch das Arab. kennt, z. B. *ṣarḥ* „Stück Holz“, Pl. *\*ṣirāk*, dann *\*ṣurā-yik* und daraus *ṣeryak* (Rhodokanakis, S. 11 ff.). Doppelplurale entstehen auch durch Antritt der Masc. Pl.-Endung *in* in *riahēin* „Winde“, *dḥembin* „Schwänze“, *sehnīn* „Schiessbögen“, zu denen dann die ursprünglichen Plurale *riāh*, *dḥenōb*, *shūm* als Singulare verstanden werden (Rhodokanakis, S. 9), und mit Vokalreduktion nach der Drucksilbe *kilōbten* „Hündinnen“, *ḥabānten* „Töchter“, in denen Rhodokanakis (S. 15) aber die Endung *ān* sieht.

Die Kasusflexion ist bis auf Reste des Akkusativs in einigen Adverbien völlig geschwunden. Der Genetiv wird durch einfache Nebeneinanderstellung zweier Nomina, häufiger durch das Relativ, zuweilen mit vorweisendem Suffix ausgedrückt, wie *djeldē de ḡhōdeb ḥibrē di bagrēt* „die Haut des Stieres des Jungen der Kuh“, Hein, S. 15, 16 neben *ḥebrē tiwīt* „das Junge eines Mutterschafes“, *ebd.*, S. 3, 17.

Determination und Indetermination bleiben durchweg unbezeichnet. Die Nunation hält sich nur noch an einigen Adverbien, wie *fenōwen* „vorne“, *ḡhairēn* „hinten“, *mḡhōren* „später“.

Die Präpositionen des Mehri sind grösstenteils Neubildungen, z. T. unklarer Herkunft. Von den altsemitischen Präpositionen sind nur *bi* (*ba*, *b-*), *bein*, *bād* „nach“, *le* < *ʿalā* und *ilā*, sowie *min* erhalten; *ka*, *ke* hat die Bedeutung „mit“ angenommen. An die Stelle von *li* ist *ha*, *he* getreten, das Bittner auf die erste Silbe von *\*ilā* zurückführt, was nicht sehr wahrscheinlich. Die anderen Präpositionen sind durch Ortsbezeichnungen, wie *fenōwen*, *fenē* „vor“, *ser* (eig. „Spur“) „hinter“, *tewāl*, *tuwāl* „zu“ (wohl eher ein T-nomen zu ar. *waliya* „nahe sein“, als mit Bittner zu syr. *lewāth* zu stellen), *nkhali* „unter“ (eigen. „Niederung“; aber Sokotri *nḫet*; Müller, III, 54 u.), oder Körperteilenamen ersetzt, wie *birek* „in“ (eig. „im Schoss“; Christian) und *ṭar*, *ṭair* „auf“ (eig. „Rücken“).

Das Verbum unterscheidet vom Grundstamm, der aktiv als *ketōb* „schrieb“, stativ als *lībes* „war bekleidet“ auftritt, ein Intensiv, das aber die Verdoppelung aufgegeben hat und daher mit dem Zielstamm zusammenfällt, und ein Kausativ mit dem Präfix *ha*, das im Impf. auch mit dem Intensiv gekreuzt wird (z. B. *hemrōd* „einen Kranken pflegen“, Impf. Ind. *yihemrōd*, Subj. *yihamrad*, aber *ḥaṣalāḥ* „abhehlen“, Impf. Ind. *yihāṣōlah*, Subj. *yihāṣalah*). Das Kausativ hat öfter passive Bedeutung, wie der intransitive Grundstamm, mit dem er als inneres Kausativ sich öfter deckt. Zu jedem dieser Stämme gibt es ein Reflexiv mit infigiertem *t*, zum Grundstamm in doppelter Ausprägung als *katteb* oder *kateteb* oder mit Angleichung an die Vokale des Grundstammes *ketōb*, zum Intensiv *kōtēb* und zum Kausativ vom Grundstamm *shaghfur* „um Verzeihung bitten“, zum Zielstamm *shḡākem* „prozessieren“, *shādēdel* „streiten“.

Diesem hier als Normalform angesetzten Perfekt, das eine Tatsache rein als solche hinstellt, steht



ein Imperativ gegenüber bei Akt. als *tebēr* „zerbrich“, bei Stativen als *lebās* „zieh an“, im Intensiv wie *sāfer* „reise“, im Kausativ wie *hak-teb* „lasse schreiben“, im Reflexiv *ktēb*, *ktēbōb*, *ktēbōb*, im Kaus. Refl. *shaghfer* und *shhākem*. Aus diesen Imperativen entsteht der Affektmodus (Bittners Subjunktiv) durch Präfixe, wie *yitbēr* „er zerbreche“, *yilbās* „er ziehe an“, *yisāfer* „er reise“, *yihak-teb* „er lasse schreiben“, *yiktēb*, *yiktēbōb*, *yiktēbōb*, *yishaghfer*, *yishhākem*. Dazu tritt zum Ausdruck des kursiven Aspekts, der eine Handlung in ihrem Verlauf darstellt, oft mit der Einschränkung auf Gegenwart und Zukunft, eine Form, die im Grundstamm den 2. Radikal verdoppelte, die Verdoppelung aber wie im Intensiv schon stets durch Vokaldehnung ersetzt hat, wie *yitōber* „er zerbricht“, so auch im Kausativ *yihakōb*, im Intensiv und z.T. im Reflexiv aber eine dem arabischen *Energicus* entsprechende Endung zeigt, wie *yisāferen* „er reist“, Refl. *yiktēben* und *yiktēbēn*, Kaus. Refl. *yishhākemen*. Im intrans. Grundstamm dient der Affektmodus zugleich zum Ausdruck des Kursivs (als sogenannter Indikativ); wegen der erwähnten Beziehungen des Intrans. zum Kausativ und Reflexiv wird diese Bildung, nun aber allein für den Indikativ, auch auf diese übertragen in *yihakōb* (neben *yihakōbēb*), *yishaghfer* und *yiktēbōb* (zu *kattēb*).

Im sogen. Perfekt bleibt bei Aktiven der Druck auf der 2. Stammsilbe mit Ausnahme der 3. f. Sg., deren Endung *ōt* wie beim Nomen den Druck auf sich zieht (*teberōt*). Die 3. Pl. hat die Endungen verloren und ersetzt sie nur im Masc. durch das aus dem Pron. stammende *em*. Die konsonantisch auslautenden Endungen haben ihre Vokale verloren, die Doppelkonsonanz am Wortende wird aber nur vor der Sonoren *n* der 1. Ps. Pl. durch Sprosssilbe aufgelöst (*tebōren*); vor den anderen Endungen bleibt der Stammvokal kurz. Wie im Äth. ist der Anlaut der 2. Ps. dem der 1. (-k) angeglichen; wie beim Suffix erscheint die 2. fem. Sg. in der palatalisierten Form *sh*. Die Intransitiva halten mit Ausnahme der 3. f. Sg. den Druck auf der 1. Stammsilbe fest, deren Vokal dem der 2. assimiliert ist (*tiber*). Im Intensiv tritt die Dehnung des *a* zu *ō* nur in den endungslosen Formen auf.

Im Imperativ ist im transitiven Grundstamm sowie im Kausativ der Unterschied der Geschlechter im Sing. aufgegeben. Im intransitiven Grundstamm aber war der Vokal der 2. betonten Stammsilbe der fem. Endung *i* assimiliert, so dass auch nach deren Abfall der Unterschied zwischen m. *tebār* und f. *tebir* erhalten blieb; ebenso im Reflexiv *ftehōm*, *ftehīm*. Danach wird auch im Intensiv und dessen Reflexiv sowie im Kausativ-Reflexiv der Genusunterschied durch Wechsel des betonten Vokals ausgedrückt: m. *sāfer*, f. *sifer*, m. *ntōbeh*, f. *ntibeh*, m. *shkhūlef*, f. *shkhaylef*. Im Pl. werden die Genera durch die Endungen m. -em, f. -en geschieden. Im intrans. Grundstamm wird aber ausserdem noch der Vokalwechsel aus dem Sing. auf den Pl. übertragen, m. *tebōrem*, f. *tebiren* und im Reflexiv des Schemas *ktēbōb* mit seltener Umkehrung der Funktion m. *ktēbēm* (in Angleichung an den Ind. Impf. *ktēbēm*, Pl. *ktēbēm*, f. *ktēbēm*). Derselbe Funktionswechsel tritt auch im Perf. des Kaus. auf: 3. m. Pl. *haktībem*, f. *haktōb*.

Aus dem Imperativ entsteht der sogen. Subj. des Impf. durch dieselben Personalpräfixe wie in allen semitischen Sprachen und mit den Endun-

gen *i* für die 2. P. Sg. f. und m. -em, f. -en für die Pl. der 2. und 3. Pers. Im zugehörigen Indikativ wird der Genusunterschied in der 2. Pers. durch inneren Vokalwechsel m. *tebōer*, f. *tebirer* ausgedrückt und beim Antritt der Pluralendungen der kurze Vokal (*yiteberem* usw.) wiederhergestellt. Im intrans. Grundstamm werden die Modi nicht unterschieden, die Genera der 2. P. Sg. durch denselben Vokalwechsel wie im Imper.; dieser wird auch auf den Pl. übertragen (m. *tebōrem*, f. *tebiren*) und mit Umkehrung der Funktionen auch auf die 3. Ps. (m. *yitbōrem*, f. *tebōren*). Im Intensiv dringt der Genusunterschied bei der 2. Ps. nur im Sg. durch (Subj. *tesāfer*, f. *tesifer*, Ind. m. *tesāferen*, f. *tesiferen*); vor den Endungen sind die Vokale kurz, und den Modusendungen weichen die Pluralendungen, daher in der 3. P. f. Sg. und Pl. gleichlautend: *tesāferen*.

Die Partizipien lauten im Grundstamm akt. *tebrōne*, f. *tebrīte* (s. o.), pass. *metbūr*, in den abgeleiteten Stämmen, wie Int. *mekātebe*, f. *mekātebite*, Kaus. *mehāktebe*, f. *mehāktebite*, im Passiv nach dem Muster des Grundstammes *makhāzīs* „abgesandt“ (im Int. nur Entlehnungen aus dem Arab., wie *megaddem* „Hauptling“).

Die Infinitive lauten im Grundstamm *tiber* (seltener wie *ghādel* „tragen“, *mirēd* „krank sein“) oder *qabyūt* „nehmen“ (häufig bei med. lar.), mit Präfix wie *māmūl* „Werk“, mit Endung wie *ghafirōn* „vergeben“; im Intensiv *tebrūd* „abkühlen“, im Kausativ und den Reflexiven mit der Endung *ōt* (ūl) wie im Äth., *haktebōt*, *ktēbōt*, *shaghferōt*.

In den Verben mit Laryngal als 2. Rad. lautet das Perf. wie *djehēm* „er ging“; es ist also wie im Äth. das intrans. Schema nur mit der Drucklage des Trans. durchgedrungen; daher wird auch das Impf. wie bei den Intransitiven ohne Modusunterschied flektiert. Als 1. Radikal ruft eine Laryngalis öfter Sprosssilben hervor, wie Subj. *yihakēm* „er richte“. Ebenso wirkt Hamza, das aus ‘Ain entstanden, als 1. Radikal, wie *ya’anāf* „er werde hart“ (zu arab. ‘anafa, nicht hebr. ‘ānaf, wie Bittner wollte), während ursprüngliches Hamza schwindet, wie *yāmer* „er sage“. Als 2. Radikal schwindet auch ‘Ain ganz, hält aber im Perf. des Grundstammes *a* ungefärbt, wie *fān* „stiess mit der Lanze“. Bei den Verben III-‘Ain wird im Gegensatz zum Äth. trans. und intrans. Formation im Grundstamm unterschieden, wobei das Perf. des Trans. mit dem Intensiv zusammenfällt (*dōfa* „er bezahlte“ wie *djōma* „er sammelte“); die Intransitiva unterscheiden die Modi des Impf. genau so wie die Transitiva.

Bei den Verben I-Wāw ist die ursemitische Bildung vom zweiradikaligen Stamm im Ausseren. Zwar findet sich noch der Imp. *zēm* „gib“ mit dem Subj. *yizēm* und *kēb* „tritt ein“ mit dem Subj. *yikēb*; doch wird *kēb* schon auf das Fem. beschränkt und das Masc. *wekōb* dazu gebildet; dazu treten dann die reduplizierten Infinitive *zēm-zēm*, *kēbkēb* sowie *daḳadēk* und *shakashēk* „beladen“ und mit Dehnung *thākh* „beschwichtigen“ und *djejb* „notwendig sein“. Sekundär schwindet das *w* in einigen Formen des Reflexivs vom Grundstamm, wie *watkhaf* „nachmittags gehn“, Impf. Ind. *yitkhōf*, Subj. *yitakhf*, Inf. *takhf* und *watkhaf* „er erwachte“, Impf. Ind. *yekōt*, Subj. *vekef*, Inf. *tekefēin*. Im übrigen flektieren die Verba I-w, denen die wenigen I-y sich anschliessen, regelmässig.

Mit den Verben III-*w* und *y* fallen die III-<sup>2</sup>

vielfach zusammen. Bei den Transitiven ist im Grundstamm *ū*, bei den Intrans. *ī* durchgeführt, die im Perf. in den Formen mit konsonantischen Endungen in den Stamm eindringen, wie *ksū* „er fand“, aber 2. m. und 1. c. *kusk* und *šini* „er sah“, aber *šink*. In der 3. Pl. m. findet sich neben dem ursprünglichen *ksūm* auch mit sekundärer Vokaldifferenz *ksūm* und mit Neubildung nach den Formen wie *kuskm* auch *kusem*. Im Imp. und Subj. ist die Form der III-y wie *ksē*, *yikē* durchgeführt; im Ind. fallen die unbetonten Schlussvokale ausser in der 2. f. sg. (*tekēysi*) ab. Das von *ber* „Sohn“ denominierte *bīrū* „gebären“ folgt ganz dem starken Paradigma *tiber*, nur dringt das *ī* der 2. s. f. auch in die 3., wie *tibrū* neben *tibrōu* und *tiberū* (Müller, IV, 31, 24). In den abgeleiteten Stämmen wird nur die 3. m. sg. des Perf. im Kausativ (*haksū*) und seinem Refl. (*shaksū*) nach dem trans. Grundstamm gebildet, in allen übrigen Formen das Paradigma der III-y durchgeführt (*kōsi*, *klōsi*, *katsi* usw.). Doch verlieren der Imp. stets und der Subj. des Reflexivs vom Grundstamm zuweilen (*katir* „verbirg dich“, Subj. *yikatr*, aber *ghatr* „sprich“, Subj. *yighatrī*) und beide Formen regelmässig im Kausativ und seinem Reflexiv die Endvokale (*hebd*, *yihebd*, zuweilen mit Dehnung *heyder* „steig hinauf“, *yiheyder*; *shidh* [Jahn, S. 113, 25] „gib acht“, *yishidakh*).

Die Verba med. *ū* und *ī* sind wie im Äth. in weitem Umfang dem Muster der starken Verba angeglichen, indem *w* und *y* als feste Konsonanten behandelt werden. Nur im Grundstamm der med. *ū* ist die altsemitische Flexion im Prinzip erhalten. Doch ist die alte Form *yimūt* (öfter *yimōt*) Indikativ geworden, zu der der Subj. mit Vokalwechsel neugebildet wird als *yimēt*, dem der Imp. *mēt* folgt. Wie bei den Intrans. dringt im Ind. die Endung der 2. Ps. s. f. in den Stamm: *temūt*, danach auch der Pl. *temūten* zum m. *temōtem* und die 3. Ps. mit Umkehrung der Funktionen: *yimūtem*, *temōten*. Im Perf. ist *mōt* < *māta* erhalten, vor konsonantischen Affixen gekürzt, wie *metk*; danach das Part. act. *metōne*. Aber schon das Part. pass. wird ganz stark gebildet, wie *makhwif* „gefürchtet“. Einige, wohl denominierte Verba folgen schon im Grundstamm ganz dem Schema der starken, wie *tarwōf* „fertig sein“, *hāiwel* „verrückt sein“. Das ist im Reflexiv des Grundstammes, wie *šetwek* „sich nach der Heimat sehnen“, sowie im Kausativ, wie *hadwōr* „drehte“ und seinem Reflexiv, wie *shhorwōb* „wärmte sich“, sowie bei den med. *y* wie *seyōr* „reiste“ stets der Fall. Eigentümliche Bildung zeigt der Steigerungsstamm, wie *awid* „kehrte zurück“, Impf. I. Ind. *ye'awiden*, Subj. *ye'awid*, Imp. *awid*, Part. *ma'awide*, Inf. *awōdet* (zum Grundstamm, sonst aber wie *ta'awir*) und *ayit* „rief laut“ im Anschluss an die Bildung der med. gem.

Die zweiradikaligen mit kurzem Vokal (sogen. med. gem.) haben nur im Perf. des Grundstammes die ursemitische Flexion mit Verdoppelung des 2. Radikals bewahrt, indem die konsonantisch anlautenden Endungen mit einer Sprosssilbe antreten: 3. m. *temm* „war zu Ende“, f. *temmōt*, 2. m. *temmek* usw. Doch wechselt der Stammvokal ohne Rücksicht auf die Bedeutung: *hass* „dachte nach“, *riss* „kroch“ (Spinne), *hudd* „verstopfte“, *zūll* „verfehlte den Weg“, *ghōff* „bedeckte“, *dōbb* „kroch“. Der Imp. und der Subj. folgen dem Muster des starken Verbs, wie *temēm*, *yitmēm*. Der Indikativ aber lautet *yitmōm* (*yifetāl*). Das ist eine Neu-

bildung nach dem Muster der med. *ū*, wie *yimōt*: *yimēt*. Die Grundform *\*yitammem* hatte die 3-fache Wiederholung desselben Lautes ebenso vermieden wie das Intensiv, das im Perf. *temēm*, Ind. Impf. *vit(e)mēm*, Subj. *yitmēm* (mit Angleichung an die Vokale des Inf. *temēm*?) bildet. Das Kausativ des Grundstammes folgt im Perf. *hatmōm* und Ind. Impf. ganz dem starken Muster wie *yihatmōm*, während im Subj. die Aufeinanderfolge der gleichen Konsonanten wie im Aram. durch Verdoppelung des 1. Radikals vermieden wird: *yihāttem*, ebenso im Imp. *hattem* und Part. *mahattame*; das Kausativ des Intensivs aber folgt dessen Bildung, wie Perf. *hatmīm* usw. Das Reflexiv des Grundstammes ersetzt im Perf. (nach dem Muster *katteb*) die Wiederholung des 2. Radikals durch Verdoppelung des *t*: *fattak* „wurde losgelöst“, folgt sonst aber dem Muster des starken Verbs, wie Ind. *yiftakū*, Subj. *yiftakk*, Imp. *ftakk*, Part. *mftakke*, Inf. *ftakkōt*. Dem gleichen Muster folgt das Kausativ-Reflexiv, aber mit Verdoppelung des 2. Radikals im Subj. und Part.: *shemdtid* „er erlangte“, Ind. *yishemdtūd*, Subj. *yishemmed*, Part. *mshemmede*.

Die Suffixe treten an die 3. Ps. s. m. des Perf. mit dem „Bindevokal“ *ī* an, der ebenso wie in den gleichgebildeten Formen des syr. Impf. (wie *neketliw*) eine ursprünglich selbständige Partikel gewesen sein dürfte, die im Arab. zu *īyā* erweitert ist, z.B. *ghabris* „er begegnete ihr“ zu *ghabōr*; nur vor dem Suff. 2. Ps. s. m. erscheint aus unbekannten Gründen dafür *ū*. Dieses *ī* kann auch in Verbindung mit dem im Nordsemit. (hebr. *ōth*, *eth* usw.) vorliegenden, wohl (nach H. Bauer) aus dem Verb *\*atā* „kommen“ verkürzten Element *t* auftreten, das mit der 2. Ps. s. m. neben *tūk* auch *tēk* zeigt. Diese verselbständigten Suffixe können aber auch nach allen übrigen Verbalformen erscheinen, die sonst die Suffixe direkt, evt. mit einer Sprosssilbe annehmen.

Der Wortschatz berührt sich, abgesehen von späteren Entlehnungen aus dem Nordarabischen, auch in seinem Originalbestand mit diesem am nächsten, zeigt aber neben charakteristischen Neuschöpfungen, wie *khō* „Mund“ zu arab. *khawkhāt* „Luftloch“, manches alte Sprachgut, das sich sonst nur in entlegeneren Gebieten erhalten, wie *fām* „Fuss“ wie im Pun. statt des seiner Lautgestalt wegen unbequemen *rigl*, *thiwit*, *tiwīt*, sok. *teten*, *tēc*, Müller, IV, 170, 22, 1, 2 „Schaf“ = äg. aram. und mand. *tēhā* (s. Lidzbarski, *Eph.*, III, 256; *Johannesbuch*, II, 215, Anm.), *fakhre* „zusammen“ zu akkad. *pakhāru* „versammeln“. Die Sprache der Beduinen und die der Poesie hat übrigens grade im Wortschatz manche Besonderheiten.

*Litteratur*: H. Fr. v. Maltzan, in *ZDMG*, XXV, 196 ff.; XXVII, 225 ff.; Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, *Schriften der Südarabischen Expedition*, Bd. III: *Die Mehri-Sprache in Südarabien* von A. Jahn, Wien 1902; Bd. IV: *Die Mehri- und Soqotri-Sprache* von D. H. Müller, I, *Texte*, 1902; Bd. VI: II, *Soqotri-Texte*, 1905; Bd. VII: III, *Shawri-Texte*, I, 1907; IX: *Mehri- und Hadrami-Texte* von W. Hein, 1909; A. Jahn, *Grammatik der Mehri-Sprache in Südarabien*, in *SB Ak. Wien*, Phil.-hist. Kl., CL/6 (1905); M. Bittner, *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien*: I, *Zum Nomen im engeren Sinne*, in *SB Ak. Wien*, Phil.-hist. Kl., CLXII/5, 1909; II, *Zum Verbum*, ebd., Bd. CLXVIII/2, 1911; III, *Zum Pronomen und zum Namerale*, ebd., Bd. CLXXII/5,



1913; IV, *Zu den Partikeln*, ebd., Bd. CLXXIV/4, 1914; V, *Zu ausgewählten Texten*, ebd., Bd. CLXXVI 1, 1914; *Studien zur Sogotri-Sprache*, I, *Zur Lautlehre und zum Nomen im engeren Sinne*, ebd., Bd. CLXXIX/2, 1915; II, *Zum Verbum und den übrigen Redeteilen*, ebd., 4, 1916; III, *Zu ausgewählten Texten*, ebd., 5, 1917; IV, *Index und Nachträge*, ebd., Bd. CLXXXIII/5, 1917; *Vorstudien zur Grammatik und zum Wörterbuche der Sogotri-Sprache*, I, ebd., Bd. CLXXXIII/4, 1913; N. Rhodokanakis, *Zur Formenlehre des Mehri*, ebd., Bd. CLXV, 1910. — Aus dem Nachlass W. Heins lagern noch reichhaltige Materialien zum Wörterbuch des Mehri bei der Wiener Akademie, deren Bearbeitung durch V. Christian zu erwarten ist.

(C. BROCKELMANN)

## MEKKA.

### 1. Vor der Hidjra.

Mit der Geburt Muhammeds — um 570–80 n. Chr. — tritt Mekka plötzlich aus dem Dunkel der Vergangenheit hervor und lenkt die Aufmerksamkeit der Geschichtsschreiber auf sich. Der Geograph Ptolemaeus scheint die Stadt unter dem Namen *Macoraba* zu kennen. Aber sie muss schon vor seiner Zeit existiert haben. Wahrscheinlich war Mekka eine Etappe auf der „Weihrauchstrasse“, auf der die Erzeugnisse des Ostens, in erster Linie kostbare Essenzen, nach dem Mittelmeergebiet gelangten. Mekka's Bedeutung ruht von seiner Lage am Kreuzungspunkt der Handelsstrassen her. Diese merkwürdige Ansiedlung um den Brunnen Zamzam und um das Heiligtum der Ka'ba hatte eine sehr günstige Lage am äussersten Rande des Asiens der Weissen und des Afrikas der Schwarzen, nicht weit von einer Bresche in der Gebirgskette des Sarāt, in der Nähe eines Treffpunktes der Strassen von Babylonien und Syrien nach den Hochebenen des Yemen und nach den Küsten des Indischen Ozeans und des Roten Meeres. Durch letzteres stand Mekka mit dem geheimnisvollen afrikanischen Kontinent in Verbindung. Man überschlage die Vorteile aus dieser Lage an den Grenzen der Kultur und der Barbarei, an der Berührungsstelle zweier Staatsgebilde, die durch zwingendere Dinge als politische Begierden, Rassen- und Religionskämpfe einander genähert wurden. So war die Rolle der Palmyrener, die zwischen den Römern und den Parthern ihren Wohnsitz hatten. Sie erforderte aussergewöhnliche Geschicklichkeit und Geschmeidigkeit. Da die beiden Staaten häufig miteinander Krieg führten, musste man danach trachten, diese Lage auszunutzen. Aber wenn auch diese Rolle Gefahren mit sich brachte, so bot sie doch den Vorteil, dass man den Kriegführenden den Preis für seine Dienstleistungen vorschreiben konnte. In dieser misslichen Maklerrolle zwischen zwei Welten war dem Ismaeliten durch seine Entschlossenheit, seine Geduld und seine Geschicklichkeit im voraus der Erfolg sicher. Die Kulturmenschen und die Barbaren konnten zeitweilig Verträge abschliessen oder auf dem Kriegsfusse bleiben, er wusste mit gleichem Glück aus ihrem Einvernehmen Vorteil zu ziehen und ihre Zwiste auszunutzen. Da die Mekkaner doppelzünftig waren und auf beiden Schultern trugen, standen sie in jedem Lager mit einem Fusse, ohne dass es feststellbar war, welcher Seite sich ihre Sympathien zuneigten.

Schon frühzeitig sehen wir die Mekkaner mit den Nachbarstaaten Arabiens Unterhandlungen anknüpfen. Dadurch erhielten sie Geleitsbriefe und Zugeständnisse für den freien Durchzug der Karawanen. Ihre Chronisten nennen dies „den Schutz Cäsars und Khosraw's“. Weitere Verträge schlossen sie mit dem Negüs von Abessinien, mit den führenden Shaikhs im Nadjd, den *Ka'ib's* im Yemen und mit den Phylarchen von Ghassān und von Hira. Bei den Unterhandlungen mit den Griechen und Persern wurde der Grundsatz „der offenen Tür“ nicht anerkannt. Die Handelsgeschäfte durften nur an den Grenzstationen oder in namentlich aufgeführten Ortschaften vor sich gehen. In Palästina waren dies die Häfen Aila und Ghazza und vielleicht noch Jerusalem. In Syrien war Bosrā ihr Hauptmarkt.

Süre CVI, 2 erwähnt „die doppelte Winter- und Sommerkarawane“ als dauernde Einrichtung. Die *Nassāba*, die Genealogien, nennen die führenden Koraishiten mit Namen, denen es gelungen sei, Handelsvorrechte zu erwirken. Derartige Länder, die dem Handel und den mekkanischen Karawanen offenstanden, hiessen *Wadjh*, Richtung, und *Matdjar*, Handelsgebiet. Zahllose Beschränkungen dämmten die Ausdehnung dieses Vorrechtes ein. Die orientalischen Regierungen gestatteten keinen freien Austausch. Argwöhnisch schon gegenüber seinen eigenen handeltreibenden Untertanen zeigte sich Byzanz im höchsten Grade misstrauisch gegenüber Fremden, vor allem gegenüber den Beduinen, die als eine undurchschaubare Rasse erschienen und unsagbares Misstrauen einflößten. Diese mussten also schwere Opfer auf sich nehmen, drückende Steuern zahlen, unaufhörliche Zölle und Wegegelder entrichten und zunächst Bürgen stellen. Mekka ging in keiner Weise grosszügiger vor; es trug Sorge, sich am fremden Handel schadlos zu halten und unterwarf ihn mannigfaltigen Steuern: dem Zehnten, einer Aufenthalts-, Verkehrs-, Warenbescheinigungs- und Gewerbesteuer. Die Abgaben mussten vor dem Betreten Mekka's entrichtet werden. Es gab ebenso wie in Palmyra eine „Weggangs-“ oder Exportabgabe. Kurz, es wurden die fremden Kaufleute, die in Mekka ansässig oder nur auf der Durchreise waren, stark ausgebeutet, vor allem aber die, welche keinen *Djirwār*, keinen Schutz eines einheimischen Klags oder einer einheimischen angesehenen Persönlichkeit, erhielten.

Die Bevölkerung. Zur Zeit der Hidjra wollten die Bewohner Mekka's von einem gemeinsamen Ahnherrn abstammen. Sie nannten ihn *Koraish* oder *Fihri*, zuweilen auch al-Nadr mit dem Beinamen *Koraish*. Die Anfänge der Koraishiten waren recht bescheiden; man weiss wenig darüber. Sie bildeten eine der weniger reichen Seitenlinien unter all denen, die zu dem Hauptstamm der Kināna gehörten. Sie fristeten zuerst ein kümmerliches Dasein in den wilden Gebirgszügen, die das heilige Gebiet von Mekka umgaben. Ein Abenteurer, der aus dem nördlichen Hidjāz kam, namens Kusaiy, soll sie mit Gewalt nach Mekka geführt haben, wo er dem Stamme *Khuza'a* die Vorherrschaft entriess. Sie bestanden aus etwa zehn Hauptklans: *Hāshim*, *Omaiya*, *Nawfal*, *Zuhra*, *Asad*, *Taim*, *Makhzum*, *'Adi*, *Djumah* und *Sahm*. Diese sassen hauptsächlich im Zentrum der Stadt, im Tale al-Baḥā', wo das Wasser des Zamzam-Brunnen aufgespeichert wurde, in der Bodenmulde, in der die Ka'ba stand. Danach wurden sie *Abtāhi*, *Biḥāhi* oder *Koraish al-Biḥāh* genannt. Dieses zen-

tral gelegene Viertel galt als Wohnsitz der Aristokratie und der ältesten koraishitischen Familien. Von diesen zehn Gruppen verdanken einige erst dem Islām ihren Ruhm. Vor allem die Taim und die 'Adi sind durch die Khalifen Abū Bakr und 'Omar berühmt geworden. Andere Klans, die sich weniger bestimmt von dem obigen Ahahern herleiteten, waren an die äusseren Grenzen des mekkanischen Siedlungsgebietes zurückgedrängt und sassen auf den ersten Abhängen oder in den Schluchten (*Shi'b*) zwischen den Stadt beherrschenden Hügeln. Man nannte sie „die Koraishiten der Aussenbezirke“ (*Koraish al-Zawāhir*). Diese Vorstädter waren weniger angesehen als ihre Stammgenossen in der Bathā', unterschieden sich aber durch ihren Mut vorteilhaft von ihnen. Sie stellten der koraishitischen Gemeinde die besten Soldaten und versäumten nicht, sich den Mekkanern „des Zentrums“ gegenüber darauf etwas zu tun.

Regierung und Verwaltung. Es ist nicht leicht, positive Spuren davon zu entdecken. Es muss jedoch der Ansatz zu einem Archiv zur Aufbewahrung von Bündnis- und Handelsverträgen vorhanden gewesen sein, ferner eine Art Behörde oder Stelle zur Erhebung der Steuern von den fremden Kaufleuten. Nirgendwo findet man eine ausdrückliche Bemerkung über die Tätigkeit dieser Verwaltungskörper. Eine Tradition bezeugt reine Ehrenämter, die keinerlei Jurisdiktion gewährten. Aber sie gibt weder über die Zehn- oder Sechszahl noch über die Befugnisse dieser Ämter Klarheit. Ich halte sie für erfunden, und zwar, um die Eitelkeit der grossen Familien zu befriedigen. Es wird nur in den Versen des Medinensers Hassān b. Thābit darauf angespielt. Das Amt des „Zeltes und der Zügel“ hat nichts mit der Kriegskunst zu tun, wie man geglaubt hat. Diese Benennung, deren Archaismus nicht mehr verstanden wird, erinnerte an die Zeit der rituellen Prozessionen im heidnischen Arabien. Die *Kubūr* war nichts anderes als das „Zelt“ oder der tragbare Tabernakel, der den Fetisch des Stammes enthielt und feierlich auf dem Rücken eines Kamels herumgetragen wurde. Die Häuptlinge oder Notabeln hielten abwechselnd den Zaum des Tieres, das mit dieser kostbaren Bürde beladen war. Es tut dem Ruhme Khālid b. al-Walid's keinerlei Abbruch, wenn man ihm das ausschliessliche Recht auf diese Auszeichnung bestreitet. Die Legende über die Ehrenämter in Mekka lässt die Absicht durchblicken, die Wiege des Propheten zu verherrlichen. Indem sie die Stadt mit Verwaltungseinrichtungen ausstattete, wollte sie gleichzeitig auch die bescheidenen Anfänge der Hashimiten und nicht weniger die Abū Bakr's und 'Omar's verschleiern. Das schwere Amt des *Ishnāk*, das Morde und Verletzungen mit Geld wieder gutmachen sollte, überschritt die finanziellen Hilfsquellen des einfachen Bürgers Abū Bakr. Die Übertragung der *Safāra* oder der diplomatischen Missionen an 'Omar nimmt an der ausserordentlichen Jugend des angeblichen Würdenträgers und seiner plebejischen Herkunft Anstoss.

Ich habe früher — in Ermangelung von etwas Besserem — Mekka eine „Kaufmannsrepublik“ genannt. Wenn Abū Sufyān zum „Shaikh und Häuptling der Koraish“ erklärt wurde, so erhielt einige seiner Zeitgenossen noch höhere Titel. Nichts lässt zu, ihn als einen koraishitischen Dogen zu betrachten. In den ersten acht Jahren nach der Hidjra hat man aus der Darstellung der Ereig-

nisse den falschen Eindruck, als ob die Gewalt über Mekka in seiner Hand gelegen habe. In Wirklichkeit war er nur der gewandteste und klügste unter seinesgleichen, den Häuptlingen der koraishitischen Stämme. Nach den zuverlässigen Feststellungen al-Fāsi's standen diese alle im Range einander gleich; „niemand übte Gewalt aus, ausser einer Kommission, einem freiwilligen Zugeständnis ihrerseits“. Bildeten diese Häuptlinge nun eine geschlossene Körperschaft? Ja, so versichert die Tradition. Mekka soll sogar eine Art Senat oder Grossen Rat besessen haben, das *Dār al-Nadwa*. Er trat bei aussergewöhnlichen Gelegenheiten zusammen. Von anderswo her können wir feststellen, dass man gewöhnlich die Angelegenheiten von allgemeinem Interesse in den *Madjlis*, Familienzirkeln oder Klubs, verhandelte, in den *Nādi Kawm*, die am Vorhof der Ka'ba — dem Forum und der Börse der Stadt — lagen.

Der Kor'an kann sich keine Obrigkeit ohne einen Notabelnrat, ohne die *Mala'*, denken. Von dieser Einrichtung ist im Kor'an so häufig die Rede, dass sie zu Lebzeiten des Verfassers bestanden haben muss. Unserer Ansicht nach regierte in Mekka eine Oligarchie, die *Mala'*, das städtische Äquivalent des Stammesrates (*Madjlis*) bei den Nomaden. Diese Körperschaft umfasste die Häupter der reichsten und einflussreichsten Familien. Deshalb werden die Omayyaden und die Makhzūmīten gewöhnlich Mitglieder der *Mala'* genannt. Weder Wahl noch Geburt öffneten unbedingt die Pforten zur *Mala'*, sondern das Ansehen, das geleistete Dienste, Intelligenz und Vermögen gaben. So nahm sie in ihre Mitte den sehr reichen Ibn Djūd'an auf, der dem bescheidenen Klan Taim angehörte. Es war eine Versammlung von Greisen, oder wenn man will, von Senatoren, gemäss dem arabischen Senioratsprinzip; ihr rein moralisches Ansehen beschränkte sich darauf, Rat zu erteilen, zu prüfen, Vorsichtsmassregeln zu treffen und der Kaufmannsstadt mit der Erfahrung der *patres conscripti* zu dienen. Da jedes Zwangsmittel fehlte, konnte nur Überredung die Zustimmung der anderen herbeiführen. Daher hatte die Beredsamkeit eine so grosse Bedeutung in diesem Milieu, wo alle Familien und alle Klans sich als autonom betrachteten. Unaufhörlich geriet die Sache des Friedens mit ihren Ansprüchen in Konflikt. Ohne diese Vorrechte anzutasten, wusste die *Mala'* einen moralischen Druck auszuüben, wenn das Allgemeinwohl es erforderte. Dies erinnert ein wenig an die Verfassung von Palmyra und Venedig.

Lage und Klima. In Form eines langgezogenen Halbmondes, dessen Spitzen den Abhängen des Ku'aikī'an zugewandt waren, lag die Stadt gleichsam in einen Schraubstock eingeklemmt zwischen einer doppelten Reihe von schroffen und nackten Hügeln. Das Zentrum dieses schlecht gelüfteten Korridors fiel mit einer Bodensenkung zusammen. Die ursprüngliche Stadt nahm den tiefsten Teil ein. Dies war der *Wādī*, das Tal, der *Baṭn Makka*, die Senkung von Mekka. Die Mitte, die tiefsten Teile dieses Beckens, hieszen *al-Bathā'* (s. o., S. 514<sup>b</sup>). Einige Bauwerke dieses Viertels standen so nahe an der Ka'ba, dass sich morgens und abends ihr Schatten mit dem des heiligen Gebäudes deckte. Zwischen diesen Häusern und der Ka'ba lag ein enger Vorplatz (*Finā'*) tiefer als das umliegende Gelände. Dieser Vorplatz bildete das ursprüngliche *Masājid*, ein Heiligtum unter freiem Himmel. Der vorislamische



*Baḥā* kannte kein anderes. Die Endpunkte der Gassen, die auf diesen Platz mündeten, hiessen „die Tore des Ḥaram oder Masǧid“. Diese sogenannten Tore oder Ausgänge hatten ihren Namen nach den Klans, die in der Nachbarschaft der Ka'ba wohnten. So sprach man im täglichen Verkehr von dem „Tore der Banū Dǧumāh“. Die Mauern ihrer Häuser bildeten die Grenze des Masǧid. Im Erdgeschoss der nach der Ka'ba hin gelegenen Bauten tagten die *Madǧlis* oder *Nādi* der vornehmsten Familien (s. S. 515<sup>b</sup>), welche die *Malā'* bildeten.

In den Vorstädten (*Zawāhir*) sowie in den Schluchten (*Shi'b*), welche die Erosion in die Hügel gegraben hatte, stand ein Wirrwarr von baufälligen Mauern, von bescheidenen und niedrigen Häusern. Die Unzuträglichkeiten einer solchen Siedlung springen in die Augen. Der Geograph Maǧdī hat sie kurz und ergreifend mit folgenden Worten geschildert: „erstickende Hitze, todbringender Wind, Wolken von Fliegen“. Die ständige Not war der Mangel an Wasser. Die Bevölkerung war von der schwankenden Wassermenge des Zamzam abhängig. Es gab noch andere Brunnen, vor allem ausserhalb der Stadt. Die Brunnen innerhalb der Stadt standen in zweifelhaftem Ruf. Ein Beweis für den Mangel an Trinkwasser ist der Aufwand an Vorsichtsmassregeln, wenn es sich um die Vorsorge für einige tausend Pilger handelte. Unter so erbärmlichen Umständen kann man ermassen, welche Leiden die Hundstage (*Ramāḍ Makka* „die Hitze von Mekka“) mit sich bringen mussten; deshalb pflegten die vornehmen Familien ihre Kinder in der Wüste erziehen zu lassen; deshalb streift die *Sira* die Pest in Mekka (*Wabā Makka*) nur. Von der Pockenepidemie wird in der *Sira* nur bei den Feinden des Propheten gesprochen.

Die Regenfälle sind sehr spärlich. Man kennt trockene Perioden von vier Jahren. Aber wenn einmal die Winterzeit feucht ist, sind die Regenfälle zuweilen von unerhörter Heftigkeit. Östlich von Mekka bildet eine Felsmauer eine steile Schranke; eine Reihe von Abdachungen und Gipfeln gehen in die Gebirgskette des Sarāt über. Diese zerklüfteten Berge sammeln auf ihren Abhängen den Überschuss der Monsunregenfälle, die für den Yemen so günstig sind. Längs dieser abschüssigen Hänge, wo kein Strauch das Wasser aufhält — am Fusse eines jeden bildet sich ein *Sail* —, stürzen sich die von allen Seiten anschwellenden Wassermassen in die Talmulde von Mekka (*Baḥn Makka*) und sammeln sich in jener Bodensenkung, an deren tiefster Stelle die Ka'ba steht. Sie bahnen sich einen Weg durch die „Tore des Masǧid“ und ergiessen sich in den Vorhof des Heiligtums. Sie füllen ihn sehr schnell an und umspülen die Ka'ba. Vor der Hidra hat sich das koraishitische Syndikat anscheinend um diese Plage nicht gekümmert oder sich wenigstens für unfähig gehalten, ihrer Herr zu werden. Die Bemühungen der *Khalifen* „sollen nur geringen Erfolg gehabt haben“.

Deshalb sind die Annalen Mekka's voll von Zerstörungen durch den *Sail*. Wiederholt soll die Ka'ba von der Wucht der Wassermassen umgerissen und der Hof der grossen Moschee in einen See verwandelt worden sein. Im Anschluss daran brachen sonderbare Krankheiten aus. Die Schlammassen, die das Wasser mit sich führte, verunreinigten die Brunnen; die Kadaver, die un-

beerdigt liegen blieben, bildeten Ansteckungsherde für Pestepidemien. Die Chronisten vermeiden es, hierauf einzugehen; denn die Tradition, nach der die Pest in Mekka niemals aufgetreten sein soll, hindert sie daran. Die völlige Unfruchtbarkeit der Umgegend entfesselte eine andere Plage, die Hungersnot. Die geringste Stockung in der Getreidezufuhr aus Syrien oder vom Sarāt genügte, um sie heraufzubeschwören. Sie spielt neben den Verheerungen durch die Flut und durch die Pest ständig eine Rolle in den einförmigen Chroniken der Stadt.

Wirtschaft und Finanzen. Wenn man *Sira* und *Hadīth* genauer durchsieht, gewinnt man den Eindruck eines intensiven geschäftlichen Lebens in dem engen und unfruchtbaren Tal von Mekka. Der Korān verstärkt diesen Eindruck nur. Der Prophet bewahrte sein ganzes Leben hindurch das Gepräge seiner koraishitischen Herkunft und Erziehung. Dieses durch und durch kaufmännische Gepräge verrät sich in jedem Verse.

Schreiben und Rechnen! Man staunt über ihre Bedeutung im wirtschaftlichen Leben der Stadt. Obgleich man das korānische Beiwort *ummī* „gottlos, heidnisch“ verkehrt ausgelegt hat, und zwar auf Grund von Autoren mit vorgefassten Meinungen, wie Balādhuri, hat man doch behauptet, dass ausser etwa 15 namentlich aufgeführten Personen alle Koraishiten vor der Hidra Analphabeten waren! Neben dem Rechnungsbuch findet man in den Krambuden Mekkas ständig die Wage; weniger um die Waren zu wiegen, als um die Zahlungsmittel aller Art, auch das bare Geld, nachzuprüfen. Die geprägten Münzen waren nämlich auf dem mekkanischen Marke nicht allzu reichlich vorhanden. Sie wurden durch kostbare Metalle, Gold- und Silberbarren und durch den *Tibr*, den Goldstaub, ersetzt. Nur durch die Wage konnte damals ihr Wert bestimmt werden. In schwierigeren Fällen wandte man sich an einen *Wazzān*, einen Wiegemeister.

Man hatte mühsam eine lebhafte Zirkulation des Kapitals geschaffen. Der *Tāǧir*, der Kaufmann, beschäftigte sich nicht ausschliesslich damit, Schätze zu sammeln und in seinen Geldschränken aufzuspeichern. Er glaubte blind an die unendliche Produktivität des Kapitals vermöge des Kredits. Der grössere Teil der Bevölkerung, die aus Maklern und Unterhändlern bestand, lebte vom Kredit. Die *Commenda*, *Muqāraba*, war sehr beliebt, besonders die „Commenda für die Hälfte“, die 50% Anteil am Gewinn verleiht. Dank der Entwicklung dieser Einrichtungen konnten die bescheidensten Summen kapitalisiert werden, bis zum Betrage von einem Goldḍinār oder sogar bis zu einem *Nashsh* oder einem halben Goldḍukaten. Ein biegsames System rief den Wettbewerb der einfachsten Leute auf den Plan.

Die nach Mekka importierten Münzen waren höchst mannigfaltig: byzantinische Golddenare, sāsānidische und ḥimyaritische Silberdrachmen. Diese Stücke, die oft abgenutzt, roh geprägt und von sehr ungleichem Format und Gewicht waren, entstammten den verschiedensten Münzstätten. Nur der Wechsler besass die erforderliche Kenntnis und das ausreichend geübte Auge, um sich in diesem Durcheinander auszukennen und um den Feingehalt, den Wert und die noch gangbaren Stücke genau festzustellen. Dazu kamen als weitere Schwierigkeiten die Doppelwährung, die Verschiedenheiten im Gewicht und die Kursschwankungen. Die byzantinischen Provinzen Syrien und Ägypten ge-

hören zu den *Ahl al-Dhahab*, den Ländern mit Goldwährung, Babylonien zu den *Ahl al-Wariq*, zu den Ländern mit Silberwährung, mit sāsānidischer Währung. Vor dem Aufbruch der Karawanen nach Syrien wurde mit allen Mitteln nach Dināren gefahndet. Der mekkanische *Tādīr* unterschied sich in keiner Weise vom Finanzmann. Er handelte in erster Linie mit Geld. Bei Gelegenheit legte er seine Kapitalien im Handel, in der Ausrüstung der grossen Karawanen an. Den Karawanenführern, den Kaufleuten und den Maklern streckte er die erforderlichen Mittel für ihre Unternehmungen vor.

Da Mekka in erster Linie eine Stadt des Transithandels und der Banken war, besass es die Gebräuche und Einrichtungen für derartige Umsätze und für den Geldhandel. Der *Ribā*, der Wucher, zeigte sich häufig mit allen seinen Auswüchsen: Dinār für Dinār, Dirhem für Dirhem, also hundert für hundert. Gegen die Verurteilung des *Ribā* im Korān wandten die Koraischiten ein, dass sie darin nur eine „Abart des Verkaufs“ (Sūra II, 276), eine Verpachtung des ausgeliehenen Kapitals, sähen. Neben dem Wucher spekulierte man fieberhaft auf alles und jedes: auf den Kurs des Geldes, auf die Ladung der Karawanen, die man in wucherischer Absicht aufzukaufen suchte, auf den Ertrag der Ernten und der Herden und schliesslich auf die Verproviantierung der Stadt. Man fingierte Gesellschaften und Verkäufe, auf die man dann Geld aufnahm. „Jeder Araber“, sagt Strabo, „ist Makler oder Handelsmann“. „In Mekka“, so berichtet der *Hadīth*, „galt der nichts, der nicht Kaufmann war“. Beim Aufbruch zu einer militärischen Unternehmung versäumten es die Städter nicht, Waren mitzunehmen. Dies taten sie auch, als sie der Karawane bei Badr zu Hilfe kommen wollten. Als die mekkanischen *Muhādīr* zum ersten Mal nach Medina kamen, liessen sie sich zuerst zeigen, wo der Markt lag. Auch die Frauen hatten diese kaufmännischen Neigungen. Die Mutter Abū Djahl's betrieb einen Parfümeriehandel. Bekannt ist die Tätigkeit der *Tādīra* Khadija. Die Gattin Abū Sufyān's, Hind, setzte ihre Waren bei den Kalbiten Syriens ab. Wie ihre Gatten waren die Mekkanerinnen finanziell an den Karawanen interessiert. Bei deren Rückkehr umringen sie Abū Sufyān, um zu erfahren, was ihr eingeschossenes Geld eingebracht hat, und um ihren Gewinnanteil einzustreichen.

Die Karawanen. Ihre Ausrüstung gab Anlass zu endlosen Debatten in den *Nādī* bei der Ka'ba. Ihr Aufbruch und ihre Ankunft waren grosse Ereignisse. Die ganze Bevölkerung nahm daran Anteil. Unterwegs blieben sie mit der Hauptstadt in ständiger Verbindung, entweder durch Beduinen, die sie auf dem Wege trafen, oder durch besondere Boten. Abū Sufyān entsandte einen solchen Eilboten, um von der bedenklichen Lage der Karawane bei Badr Nachricht zu geben. Es kostete ihm 20 Dināre, eine riesige Summe, die aber dem Wert der Ladung entsprach, in der Mekka 50000 Dināre investiert hatte. Die mekkanischen Karawanen bildeten ansehnliche Züge. Es gab darin weder Pferde noch Maultiere. Die Zahl der Kamele stieg bisweilen auf 2500. Die Begleitung, Kaufleute, Führer (*Dalīl*) und Begleiter, schwankte zwischen 100 und 300 Mann. Man verstärkte die Bedeckung, wenn man sich Stellen näherte, die von Wegelagerern (*Ṣa'īk*) unsicher gemacht wurden, oder wenn man das Gebiet von feindlichen

Stämmen durchqueren musste. Die Karawane von Badr ist ein typisches Beispiel. Wir wissen von keiner Karawane, bei der die angelegten Gelder solch hohe Beträge erreichten. Der wertvollste Teil war von der angesehenen omaiyadischen Firma Abū Oḥaiḥa, d. h. von der Familie Abū Sa'īd b. al-'Āṣ gestellt worden. Diese Firma hatte ihre eigenen beträchtlichen Reserven und die Einlagen ihrer Kommanditäre hineingesteckt. Zu ihren 30000 Dināren fügten die anderen omaiyadischen Häuser 10000 weitere hinzu. Das Kapital von Badr war also zu vier Fünfteln omaiyadischer Herkunft. Man versteht nun, warum die Leitung und Oberaufsicht dieser Karawane Abū Sufyān übertragen wurde, da er persönlich an dem Unternehmen interessiert war.

In erster Linie nahmen die mekkanischen Karawanen Häute und Leder mit, zuweilen auch *Zabīb* von Tā'if, eine Art Korinthen; ferner Gold- und Silberbarren, die zum Teil aus den Bergwerken der Banū Sulaim stammten, und *Tibr*, afrikanischen Goldstaub. Häufig bezeichnen die Texte eine Karawane mit *Laṭīma*, d. i. eine Karawane mit Parfüms und seltenen Essenzen. Unter diesen Parfüms stammten die geschätztesten nicht aus dem Hīdjāz, sondern aus Süd-Arabien, „dem Weihrauchland“, oder sogar aus Indien und Afrika. Zu diesen Artikeln kommen noch wohlriechende Harze und medizinische Drogen, wie mekkanische Senneblätter. Alles Dinge, die wenig Platz einnahmen und in den luxusbedürftigen Kulturländern teuer verkauft wurden.

Aus dem Yemen brachten die mekkanischen Karawanenführer indische Produkte, chinesische Seidenwaren und kostbare Stoffe, die nach der Stadt 'Aden *'Adanī* genannt wurden. Neben dem Goldstaub lieferte Afrika vor allem Elfenbein und Sklaven. Aus diesen nahm Mekka seine Arbeitskräfte und seine Söldner, die *Aḥābiṣh* oder Abessinier. In Ägypten und Syrien versorgten sich die Koraischiten mit Luxusartikeln und Industrieprodukten aus dem Mittelmeergebiet, vor allem mit Geweben aus Baumwolle, Leinen und Seide, sowie mit grellgefärbten Purpurstoffen. Aus Boṣrā und Sharāt (Syrien) holte man Waffen, Getreide und Öl, das bei den Beduinen sehr geschätzt war. Der Gang der Karawanen war langsam. Aber die mitgenommenen Dinge, Leder, Metalle und wohlriechendes Holz, brauchten weder Havarie noch Verspätungen durch den langen Transport zu fürchten. Die Ausgaben beschränkten sich auf das Mietgeld für die Tiere, auf die Kosten für die Bedeckung, auf die Wegegelder und endlich auf Vergütungen an die Stammeshäupter. Bei einer so sparsamen Organisation waren die hundertprozentigen Gewinne, die von unseren Autoren bezeugt sind, alltäglich. Dies war der Fall bei der Karawane von Badr, „jeder Dinār hatte einen Dinār zurückgebracht“. Zwei Jahre nach diesem glänzenden Geschäft setzten die Gefährten des Propheten, die nach Medina geflüchtet waren, ein ebenso erfolgreiches Unternehmen auf demselben Schauplatz ins Werk, denn „jeder von ihren Dirhems, brachte einen zweiten Dirhem ein“, d. h. also wiederum einen Gewinn von 100%.

Die Vermögensverhältnisse in Mekka. Man errät jetzt, durch welche Vorgänge sich das Geld langsam in den Kassen der mekkanischen Finanzleute angesammelt hat, die sonst von sparsamer Natur waren. Man kann die Verstimmung Plinius' des Älteren verstehen, wenn er an „die Millionen von Sesterzen“ denkt, „die die Araber



dem Römischen Reiche jährlich ohne irgend eine Gegenleistung (*nihil inde remissionibus entrogen*)“ (*Hist. natural.*, VI, 28). Die letztere Behauptung ist übertrieben. Aus diesem Urteil können wir entnehmen, dass die mekkanischen Karawanen nur hochwertige Gegenstände beförderten, dass der arabische Handel dem Römischen Reich gegenüber in erster Linie aktiv war, d. h. Waren einfuhrte, dass demgemäss die Handelsbilanz sehr günstig für ihn war. Die 30 000 Dināre, die von dem Hause Abū Qaiḥa's allein in die Karawane von Badr gesteckt worden waren, geben H. Winckler Recht, wenn er rät, sich das Palmyra Zenobias zu vergegenwärtigen, um die Finanzfähigkeit Mekkas besser zu verstehen. Das Vermögen der Makhzūmīten stand hinter dem ihrer omayyadischen Rivalen nicht zurück. Der Taimite Abī Allāh b. Djudān muss Millionär gewesen sein, denn sonst wäre ein Dichter nicht auf den Gedanken gekommen, ihn mit Cäsar zu vergleichen. Millionäre waren auch die Hauptbeteiligten an der Karawane von Badr. Die Tausende von Dināren, die sie in diese Karawane investiert hatten, waren aber nicht ihr ganzes Vermögen. Andere Kapitalien hatten sie auf Zinsen angelegt oder in verschiedene Spekulationen gesteckt. Unter den Millionären nennen wir noch die Makhzūmīten Walid b. al-Mughīra und 'Abd Allāh, den Vater des Dichters 'Omar b. Abī Rabi'a.

Nach diesen Vertretern der Hochfinanz kamen die wohlhabenden Mekkaner, wie 'Abd al-Rahmān b. 'Awf, der ein Kapital von 8 000 Dināren besass, al-Hārith b. 'Āmir und Omayya b. Khalaf. Die beiden letzteren waren mit tausend bzw. zweitausend Dināren an der Karawane von Badr beteiligt. Dazu kommen noch die kleinen Kaufleute, Makler und Krämer, die den Mittelstand der Stadt bildeten. Mit ihrem Handel verbanden mehrere die Leitung eines handwerklichen Betriebes, wie eine Schmiede, Tischlerei usw. Der hervorragendste Vertreter dieser Klasse ist der nachmalige Khalīfa Abū Bakr, ein *Bazzāz*, der einen Kleinhandel mit Stoffen betrieb. Er gehörte wie Ibn Djudān dem plebejischen Klan Taim an, der reich an tatkräftigen Männern und auch Frauen war, wie z. B. 'Ā'isha, die Tochter Abū Bakr's. Er scheint ein Kapital von 400 000 Dirhems besessen zu haben. 'Abbās, der Onkel des Propheten, wird ebenfalls unter den Reichen Bankiers von Mekka genannt. Aber darüber fehlen uns genauere Angaben. Die anderen Hāshimīten lebten in bedrängten Verhältnissen, die an Armut grenzten. Reich waren sicherlich auch jene Mekkaner, die nach der Niederlage von Badr die riesigen Lösegelder für ihre in Gefangenschaft geratenen Verwandten bezahlten, ohne mit der Wimper zu zucken. Nach diesem Geldopfer — es kostete ihnen nicht weniger als 200 000 Dirhems — verzichteten die mekkanischen Oberhäupter auf ihren Gewinnanteil an dem Handelsunternehmen von Badr — 25 000 Dināre —, um die künftige Vergeltung vorzubereiten. Sie machten diese Geste, *ṭaiyibū 'anfus*, „aus vollem Herzen“ mit der Ungezwungenheit reicher Finanzleute, die an die Risiken grosser Spekulationen gewöhnt sind. Eine rührende Einzelheit, sie versagten sich, die bescheidenen Einlagen der kleinen Rentner anzurühren. Dies Beispiel zeigt, wie in Mekka „die Starken“ *Ahl al-Awwā* (Wākidi), d. h. die Patrizier in kritischen Zeiten Solidarität und Demokratie aufzufassen wussten.

Das Mekka vor der Hidsra besass weder Marine noch Häfen. Nur ausnahmsweise warfen fremde Schiffe in der kleinen Bai von Shu'aiba an einem

öden Strande ihre Anker aus. Hier soll das byzantinische Schiff gestrandet sein, dessen Holz an der Ka'ba verwandt wurde. Nach Shu'aiba wandten sich die ersten muslimischen Auswanderer nach Abessinien, zweifellos auf die Nachricht hin, dass sich dort zwei Handelsschiffe aufhielten. Seltener schiffte man sich an dem verlassenen Strande von Djidda, der Mekka näher war, ein. Mit dem Khalīfate 'Othmān's sollte Djidda an die Stelle von Shu'aiba treten und der Hafen der koraishitischen Metropole werden. Als Muḥammed, der sich in Medīna niedergelassen hatte, den Oberhäuptern Mekkas den Weg nach Syrien abschnitt, zogen diese nicht in Erwägung, ob sie den Seeweg einschlagen sollten. Sie fanden sich damit ab, den riesigen Umweg über den Nadsj zu machen. Die Schaffung einer arabischen Marine sollte das Werk des Khalīfen Mu'āwiya werden.

## 2. Nach der Hidsra. Omayyadenzeit.

Wir haben hier nicht die Ereignisse der ersten acht Jahre nach der Hidsra zu rekapitulieren. Sie bestanden, kurz gesagt, in dem Kampfe mit dem Propheten. Dieser Kampf und schliesslich die Übergabe Mekkas wurden für den wirtschaftlichen Wohlstand der Stadt verhängnisvoll. Die grossen Familien wanderten eine nach der andern nach Medīna aus, das zur Hauptstadt des Islām geworden war. Diese Lage verschärfte sich noch unter den ersten drei Khalīfen, die ihre Residenz inmitten der Anṣār beibehielten. 'Alī verliess endgültig Arabien, um sich in Kūfa niederzulassen. Die führenden Koraishiten, die vom Staat reichlich bezahlt wurden und Generäle und Gouverneure der Provinzen geworden waren, hatten am Handel kein Interesse mehr. Es ist keine Rede mehr von den Karawanen noch von den Messen des Hidsjāz. Nur zur Pilgerzeit belebt sich Mekka und sieht den Khalīfen an der Spitze der Pilger wieder erscheinen. Die Eroberung des Irāk vollendete den wirtschaftlichen Niedergang West-Arabiens. Der Handel mit Indien schlägt wieder seinen alten Weg über den Persischen Golf und das Euphrattal ein. Zu Lande entstanden direkte Verbindungen mit den Märkten des Vorderen Orients.

Die Omayyadenzeit. Die Lage verbesserte sich mit dem Emporkommen der omayyadischen Dynastie. Mu'āwiya hatte an seiner Geburtsstadt lebhaftes Interesse. Er führte Bauwerke auf und richtete in der Umgebung landwirtschaftliche Betriebe ein, grub Brunnen und baute Dämme, um die Wassermassen zurückzuhalten. Unter seinen Nachfolgern, besonders seit den Marwāniden, wurde Mekka zur Stadt des Vergnügens und des leichten Lebens, zum Treffpunkt der Dichter und Musiker, was die höhere Gesellschaft, die Söhne der „Gefährten“ des Propheten, anlockte. Viele zogen sich nach Mekka zurück, nachdem sie sich in der Verwaltung der eroberten Provinzen reich gemacht hatten. Die Berührung mit den fremden Kulturen hatte sie verfeinert und anspruchsvoll gemacht. Sie hatten sich an Bäder gewöhnt, ein Luxus, der reichliche Wassermengen zur Voraussetzung hat. Man suchte diese in den Bergen des Sarāt aufzufangen. Der Name Khālīd al-Kasrī's bleibt mit diesem Unternehmen verknüpft, das der Stadt ein ganz anderes Aussehen gab. Gegen die Plage der Überschwemmungen hatten die Khalīfen 'Omar und 'Othmān christliche Ingenieure herbeigerufen, die in den hochgelegenen Stadtvierteln Wehre erbauten. Sie suchten ferner, durch aufgeschüttete Erd-

massen und Deiche die Umgebung der Ka'ba zu schützen. Die omaiyadischen Khalifen nahmen diese Arbeiten wieder auf und vervollständigten sie. Sie gruben ein neues Bett für den Lauf des *Sail* und suchten seine Heftigkeit durch stufenweise errichtete Wehre zu brechen. Ihre grösste Sorge galt dem Schutz der Bathā', auf der die Ka'ba steht. Trotz der Geschicklichkeit der Hydrographen dieser Zeit gelang es, weder die topographischen Hindernisse zu beseitigen noch den Verheerungen der Winterstürme, wahren Wolkenbrüchen, zu begegnen. Die Bemühungen scheiterten an der starken Abschlüssigkeit des Bodens, was durch die abnorme Bildung der Bathā', einer Bodenmulde ohne Abfluss, noch weiter erschwert wurde. Man hatte jedoch die Häuser am *Sail* niedergelegt und die Gassen in der Nachbarschaft der Ka'ba beseitigt. Jeder Veränderung des früheren Stadtplans fielen neue Grundstücke zum Opfer. Diese Umwälzungen gestalteten schliesslich das traditionelle Aussehen Mekkas völlig um, aber der *Sail* setzte seine Verheerungen fort.

Zusammen mit diesen Vorsichtsmassregeln gegen die Überschwemmungen bemühte man sich, den zu klein gewordenen Vorhof der Ka'ba zu erweitern. Der Islām wollte einen Tempel besitzen, der seinen Ansprüchen als Weltreligion genüge. Dauernde Enteignungen, die von 'Omar begonnen und von Walid I. vervollständigt wurden, schufen den notwendigen Vorplatz. Der Plan der grossen Moschee [s. AL-MASDĪD AL-ḤARĀM] mit ihren Galerien, ein riesiger Hof, in dessen Mittelpunkt die Ka'ba steht, ist das Werk dieses omaiyadischen Khalifen. Für die Ausführung dieses Plans berief er christliche Architekten aus Syrien und Ägypten.

Die wichtige Verwaltung des Ḥidjāz mit seinen drei Städten, Medina, Mekka und Tā'if, wurde grundsätzlich nur einem Mitglied der Herrscherfamilie übertragen. Unter den berühmtesten dieser Omaiyaden sind zu nennen: Sa'īd b. al-'Ās und die beiden späteren Khalifen Marwān b. al-Ḥakam und 'Omar b. 'Abd al-'Āziz. Wenn kein Omaiyade vorhanden war, fiel die Wahl auf erprobte Beamte, wie Ḥadjdjadj und Khalīd al-Kasrī. Man betraute sie zuerst mit Tā'if; dann versetzte man sie nach Mekka. Erst nach diesen Proben wurden ihnen alle drei Städte anvertraut. Aber selbst dann blieb der Regierungssitz Medina, das unter den Omaiyaden durch seine politische Bedeutung und als Aufenthaltsort der neuen islāmischen Aristokratie Mekka in den Schatten stellte.

Unter Yazīd I. brachte der Aufstand 'Abd Al-lāh b. al-Zubair's syrische Truppen nach Mekka. Der Rebell hatte sein Hauptquartier im Hof der grossen Moschee aufgeschlagen. Ein Holzgerüst, das mit Strohmatte bedeckt war, schützte die Ka'ba. Durch die Unvorsichtigkeit eines mekkanischen Soldaten brach hier Feuer aus. Ibn al-Zubair stellte das Gebäude wieder her, wobei er den Ḥidjāz einbezog [s. KA'BA]. Als Ḥadjdjadj den Gegenkhalifen besiegt hatte, gab er der Ka'ba ihre alten Dimensionen wieder, die sie seitdem behalten hat. Im Jahre 747 n. Chr. bemächtigte sich ein khāridjitischer Rebell aus dem Yemen ohne Widerstand Mekkas. Er wurde bald durch die Truppen des Khalifen Marwān II. besiegt und getötet. Im Jahre 750 kam Mekka mit dem übrigen Khalifat unter die Herrschaft der 'Abbāsiden.

*Litteratur:* Sehr eingehende Angaben bei H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'hégire*,

Bairut 1924 (= *MFOB*, IX, H. 3) Man vergleiche auch die orientalischen und abendländischen Biographien des Propheten; *Kitāb al-Aghānī*, *passim*; Azrakī und Fāsi in den *Chroniken der Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, Bd. I u. II; Ibn 'Abdrabihi, *al-'Iqd al-jawīd*, II: *Musṭam* von Bakrī u. von Yāqūt, ed. Wüstenfeld; Balādhuri, *Futūḥ al-Buldān*, ed. de Goeje; Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*; Burckhardt, *Voyages en Arabie* (Übers. Eyriès), 3 Bde.; Caetani, *Annali dell' Islām*; Djāhiz, *Tria opuscula*, ed. van Vloten, S. 61 f.; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mecque*, Paris 1923; Ḥassān Ibn Thābit, *Diwān*, ed. Hirschfeld; Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishtīqāq*, ed. Wüstenfeld; Ibn Hishām, *Sirat al-Rasūl*, ed. Wüstenfeld; Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, ed. Sachau; H. Lammens, a. *Etudes sur le règne du calife omaiyade Mu'awia Ier* (aus *MFOB*, I—III); b. *Le califat de Yazīd Ier* (aus *MFOB*, V—VII); c. *Les chrétiens à la Mecque, à la veille de l'hégire* (in *BIFAO*, XIV); d. *Les Juifs à la Mecque, à la veille de l'hégire* (in *Recherches de science religieuse*, VIII); e. *Fātima et les filles de Mahomet*, Rom 1912; f. *Les Aḥbāb et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'hégire* (in *J A*, 1916); g. *Le culte des bētyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites* (in *BIFAO*, XVII); h. *Le Berceau de l'Islām; l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, Rom 1914; i. *La cité arabe de Taif, à la veille de l'hégire* (in *MFOB*, VIII); k. *La république marchande de la Mecque vers l'an 600 de notre ère* (in *BIE*, 1910); Ibn Djbair, *Travels* 2, ed. de Goeje, S. 74 f.; Maḳḳisi, *Aḥsan al-Taḳāsim*, in *BGA*, III, S. 71—9; Maṣ'ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, Paris, Bd. III; Snouck Hurgronje, *Mekka*, Bd. I; Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*; Tabari, *Annales*, ed. de Goeje, I—II; Yā'qūbī, *Historiae*, ed. Houtsma, Bd. II; Wāḳidī, *Kitāb al-Maghāzī*, ed. Kremer; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 2; *Korān*, *passim*; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6 Bde.; die *Sunan* des Abū Dāwūd, Naṣā'ī u. Ibn Mādja; Baghawī, *Maṣābiḥ al-Sunna*. (H. LAMMENS)

### 3. Mekka unter den 'Abbāsiden bis zur Gründung des Sherifats (750–961).

Obwohl der politische Schwerpunkt des Islām jetzt in Baghdād lag, zeigt diese Periode anfangs noch dasselbe Bild wie unter der omaiyadischen Herrschaft. Die Haramān werden gewöhnlich von 'abbāsidschen Prinzen oder ihnen nahestehenden Personen verwaltet (*Die Chroniken der Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, II, 181 ff.); manchmal unterstanden Mekka und Tā'if einem Statthalter, der zugleich Anführer des Ḥadjj war, während Medina einen eigenen Gouverneur hatte.

Arabien war jedoch seit dem ersten Jahrhundert d. H. der Sitz zahlreicher 'alidischer Gruppen, die, wo sie nur konnten, im Trüben fischten, den Ḥadjjkarawanen als Raubritter aufauerten und zeitweise ihre Fahnen aufrollten, wo sie nicht durch die Übermacht oder die Geldspenden der Khalifen niedergehalten wurden. Schon al-Manṣūr (136–56 = 754–74) hatte seine Mühe mit Westarabien. Gegen Ende der Regierung al-Mahdī's (156–69 = 774–85) führte ein Ḥasanide, Ḥusain b. 'Alī, einen Handstreich gegen Medina aus, wo er schlimm hauste; bei Fakhkh, in der Nähe von Mekka, wurde er von dem 'abbāsidschen Ḥadjjführer mit vielen seiner Anhänger nieder-



gemacht. Der Ort, wo er bestattet wurde, heisst jetzt al-Shuhadā'. Bezeichnend ist, dass er als „der Märtyrer von Fakhkh“ gilt (Ṭabarī, III, 551 ff.; *Chron. Mekka*, I, 435, 501 f.).

Hārūn al-Rashīd verschwendete auf seinen neun Wallfahrten grosse Geldsummen in Mekka. Er war nicht der einzige der 'Abbāsiden, der im heiligen Lande mit Geld um sich warf. Auf den Charakter der Mekkaner hatte dies einen ungünstigen Einfluss. Nachkommen der alten vornehmen Geschlechter gab es kaum mehr, und die Bevölkerung gewöhnte sich daran, auf Kosten anderer zu leben und ihrer Unzufriedenheit in Aufruhr Luft zu machen. Diese Haltung fand allzu oft Nahrung in den politischen Verhältnissen.

Unter al-Ma'mūn (198—218 = 813—833) waren es wieder 'Aliden, Ḥusain al-Aḥṣas und Ibrāhīm b. Mūsā, die ihre Herrschaft über Medina, Mekka und Yemen ausdehnten (Ṭabarī, III, 981 ff.; *Chron. Mekka*, II, 238), Westarabien mit Krieg überzogen und die Schätze der Ka'ba raubten. Wie stark der 'alidische Einfluss damals schon war, erhellt aus der Tatsache, dass Ma'mūn zwei 'Aliden als Gouverneure über Mekka einsetzte (Ṭabarī, III, 1039; *Chron. Mekka*, II, 191 f.).

Mit dem Verfall des 'Abbāsidenkhalifats nach dem Tode Ma'mūn's setzt für das heilige Land des Islām eine Periode der Anarchie ein, die oft von Teuerung oder Hungersnot begleitet war. Es wurde Regel, dass mehrere Fürsten sich beim Ḥadjj in der Ebene von 'Arafāt repräsentieren und ihre eigene Fahne aufrollen liessen; selten blieb dabei die heilige Stadt von Kampf verschont. Mit der Sicherheit der Pilgerkarawanen war es schlecht bestellt; oft waren es 'Aliden, die bei ihrer Beraubung sich hervortaten.

Eine bedeutende Verstärkung erhielt die Sache der 'Aliden in dieser Zeit durch die Gründung einer ḥasanidischen Dynastie in Ṭabaristān (Ṭabarī, III, 1523—33, 1583 f., 1682—85, 1693 f., 1840, 1880, 1884 ff., 1940). In Mekka fühlte man den Rückschlag dieser Ereignisse im Auftreten zweier Ḥasaniden (*Chron. Mekka*, I, 343; II, 10, 195, 239 f.), Ismā'īl b. Yūsuf und seines Bruders Muḥammad, die auch in Medina und Djidda in der üblich gewordenen Weise hausten (251 = 865/6).

Das Auftreten der Karmāten [s. d.] verleiht den Ereignissen des halben Jahrhunderts vor der Gründung des Sherifats ein noch elenderes Gepräge (Ṭabarī, III, 2124—30). Im Herzen des Reiches selbst bedrängt, konnten die Khalifen kaum daran denken, dem heiligen Gebiete aktive Unterstützung zuteil werden zu lassen, auch besaßen ihre Vertreter nicht die dazu ausreichenden Mittel. Vom Jahre 916 an verlegen die Karmāten den Pilgerkarawanen den Weg. 930 überfallen 1500 karmatische Krieger Mekka, metzeln die Einwohner zu Tausenden nieder und führen den schwarzen Stein mit nach Bahrain. Erst als sie eingesehen hatten, dass sie durch solche Taten ihr Ziel — die Vernichtung des offiziellen Islām — nicht erreichten, begannen ihr Eifer nachzulassen, und im Jahre 950 brachten sie den Stein sogar zurück. Damit war die akute Karmatengefahr für Mekka vorüber. Die folgenden Jahre sind Zeuge des wachsenden Einflusses der 'Aliden in Westarabien im Zusammenhang mit dem Vorrücken der fātimidischen Herrschaft nach Osten sowie mit der Būyidenmacht in Baghdād. Seit dieser Zeit werden die mekkanischen 'Aliden mit dem ihnen seither gebliebenen Titel Sherife benannt.

#### 4. Von der Gründung des Sherifats bis Katāda (ca. 350—598 = 960—1200).

a. Die Mūsāwī. Die Quellen sind sich nicht einig über das Jahr, in welchem Dja'far Mekka eroberte; 966, 967, 968 sowie die Periode zwischen 951 und 961 werden erwähnt (*Chron. Mekka*, II, 205 f.). Schon vor ihm hatten 'Aliden im heiligen Lande geherrscht; mit ihm fängt jedoch die Regierung der Ḥasaniden in Mekka an, welche hier in ihrer Gesamtheit Sherife genannt werden, während in Medina dieser Titel den regierenden Ḥusainiden beigelegt wird.

Das Entstehen und Fortbestehen des Sherifats ist ein Zeichen der relativen Selbständigkeit Westarabiens gegenüber der übrigen muslimischen Welt in politischer und religiöser Hinsicht. Seit der Gründung des Sherifats erhält Mekka den Vorrang, den Medina bisher besessen hatte.

Wie sehr das mekkanische Sherifat seine Selbständigkeit zu behaupten bestrebt war, erhellt in dieser Periode hauptsächlich aus zwei Tatsachen. Im Jahre 976 verweigerte Mekka dem fātimidischen Khalifen die Huldigung. Bald darauf fing der Khalife an, die Stadt zu belagern unter Abschneidung der Zufuhren aus Ägypten. Da mussten die Mekkaner bald nachgeben, denn auf Ägypten war der Ḥidjāz für seinen Lebensunterhalt angewiesen (Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, VIII, 491; *Chron. Mekka*, II, 246).

Das zweite Anzeichen des Selbstgefühls der Sherifen ist Abu 'l-Futūḥ's (348—432 = 994—1039) Auftreten als Khalife im Jahre 1011 (*Chron. Mekka*, II, 207; Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, IX, 233, 317). Wahrscheinlich war er dazu veranlasst durch die ketzerischen Neuerungen al-Ḥakīm in Ägypten. Letzterer wusste jedoch bald den Machtbereich des neuen Khalifen dermassen zu verringern, dass er eilends nach Mekka zurückkehren musste, wo inzwischen einer seiner Verwandten die Gewalt an sich gerissen hatte. Er musste sich Notgedrungen mit al-Ḥakīm aussöhnen, um seinen Verwandten vertreiben zu können.

Mit seinem Sohne Shukr (432—53 = 1039—61) geht die Dynastie der Mūsāwī, d. h. der Nachkommen des Mūsā b. 'Abd Allāh b. Mūsā b. 'Abd Allāh b. Ḥasan b. Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭalīb, zu Ende. Er starb ohne männliche Nachkommen, ein Umstand, der einen Familienkampf der Ḥasaniden auslöste, begleitet von den gewöhnlichen üblen Folgen für Mekka. Als die Familie der Banū Shaiba [s. d.; die Shēbī] so weit ging, alles Wertmetall aus dem Hause Allāhs in ihren Privatbesitz zu nehmen, griff der Fürst von Yemen, al-Ṣulāihī, ein (*Chron. Mekka*, II, 208, 210 ff.; Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, IX, 422; X, 19, 38) und stellte Ordnung und Sicherheit in der Stadt her. Dieses Auftreten eines Fremden erschien den Ḥasaniden jedoch noch unerträglicher als ein Krieg unter sich. Sie schlugen al-Ṣulāihī daher vor, einen aus ihrer Mitte als Fürsten einzusetzen und die Stadt zu verlassen.

Er ernannte darauf Abū Ḥāshim Muḥammad (455—87 = 1063—94) zum Grosssherifen. Mit ihm fängt die Dynastie der

b. Hawāshim an (455—598 = 1063—1200), welche ihren Namen von Abū Ḥāshim Muḥammad, einem Bruder des ersten Sherifen Dja'far, herleitet; die beiden Brüder waren im vierten Grade Nachkommen Mūsā's II., des Stammvaters der Mūsāwī.

Während der ersten Jahre seiner Regierung hatte Abū Hāshim unausgesetzt mit dem Zweige der Sulaimāni zu kämpfen, der sich durch seine Ernennung zurückgesetzt wähnte. Diese Sulaimāni leiten sich von Sulaimān, einem Bruder des soeben genannten Mūsā II., her.

Weiter wird die Regierung Abū Hāshim's charakterisiert durch die unverschämte Weise, in welcher er die Oberhoheit, d. h. die Erwähnung in der *Khutba*, sowie den Wechsel des offiziellen Ritus, der sich im Wortlaut des *Adhān* bekundet, dem Meistbietenden, d. h. dem Fātimiden- oder dem Seldjukensultan darbot (*Chron. Mekka*, II, 253; Ibn al-Athīr, X, 67). Den Mekkanern war dabei unliebsam, dass die Zufuhren aus Ägypten aufhörten, sobald die offizielle Erwähnung des Fātimiden derjenigen des Khalifen hatte weichen müssen. Der Wechsel wiederholte sich verschiedene Male mit dem Erfolg, dass der Seldjūke, dieser Komödie überdrüssig, mehrere Turkmenenbanden nach Mekka schickte.

Die zwischen Sultan und Sherif herrschende Verstimmung brachte auch über die vom 'Irāk kommenden Pilger grosses Elend. Als die Führung der Pilgerkarawane aus dieser Gegend unter den Seldjūken allmählich von den 'Aliden auf türkische Beamte und Kriegersleute übergegangen war, scheute Abū Hāshim sich nicht, ab und zu die Pilger zu überfallen und auszuplündern (*Chron. Mekka*, II, 254; Ibn al-Athīr, X, 153).

Auch die Regierung seiner Nachfolger kennzeichnet sich durch Habgier und Raub. Der spanische Pilger Ibn Djubair, der in den Jahren 1183 und 1185 Mekka besuchte, erzählt davon haarsträubende Dinge. Schon damals waren jedoch die Hawāshim nicht mehr ganz frei in ihren Bewegungen, da seit mehr als zehn Jahren die Dynastie der Aiyūbiden nicht nur in Ägypten an die Stelle der Fātimiden getreten, sondern im Begriff war, in ganz Vorderasien die Macht an sich zu reißen.

Saladins Bruder, der auf seinem Wege nach Süd-arabien durch Mekka zog, gab zwar seine Absicht, die Sherife ganz zu beseitigen, auf, aber die Ehrenstellung beim Hadjdj gehörte den Aiyūbiden, und bei der *Khutba* wurde nach dem 'abbāsidschen Khalifen und dem Sherifen dieser Familie gedacht (Ibn Djubair, S. 75, 95). Weiter schaffte derselbe Aiyūbide 1186 die shī'itische (hier: zaiditische, da die Sherife bis dahin Zaiditen waren) Form des *Adhān* ab (*Chron. Mekka*, II, 214), liess im Namen Saladins Münzen prägen und schüchterte die Leibwache des Sherifen, die vor Raub und Mord nicht zurückscheute, durch blutiges Ahnden ihrer Freveltaten ein. — Eine weitere Folge der aiyūbidischen Machtstellung war, dass der shāfi'itische Ritus der herrschende wurde.

Doch konnte selbst der mächtige Saladin in Mekka nur ausbessernd auftreten; die schlimmsten Missbräuche konnte er abschaffen oder zügeln, die allgemeine Lage der Dinge blieb, wie sie war.

##### 5. Die Herrschaft Katāda's und seiner Nachkommen bis zur Wahhäbitenzeit (ca. 1200—1788).

Inzwischen bereitete sich ein Sherifenputsch vor, der weitere Folgen haben sollte als irgend ein früherer. Katāda, ein Nachkomme desselben Mūsā (s. oben), von welchem sowohl die Mūsāwi wie die Hawāshim abstammten, hatte von Yanbu' aus allmählich seinen Grundbesitz sowie seine Macht

nach Mekka hin ausgedehnt und sich in der Stadt einen bedeutenden Anhang verschafft. Nach einigen Quellen bereitete sein Sohn Hanzala dort alles für den entscheidenden Schlag vor; nach andern ergriff Katāda am 27. Radjab Besitz von der Stadt, als die ganze Bevölkerung abwesend war zur Verrichtung einer kleinen 'Umra zur Erinnerung an die Vollendung des Ka'babaues durch 'Abd Allāh b. al-Zubair, welche an jenem Tage zusammen mit dem Fest der Himmelfahrt Muhammed's gefeiert wurde. Wie dem auch sei, Katāda's Besitznahme von der Stadt bedeutet das Auftreten eines zielbewussten Herrschers, des Stammvaters aller späteren Sherifen. Er verfolgte den einen Zweck, sein Gebiet zu einem unabhängigen Fürstentum zu machen. Dazu waren ihm alle Mittel recht; dass er sein Ziel nicht erreichte, war eine Folge des Umstandes, dass der Hīdjāz nun einmal der Schnittpunkt vieler politischen Linien und Interessen war.

Zunächst verdarb es Katāda mit den Grossmächten; den Sohn des Aiyūbiden al-Malik al-'Adil (540—615 = 1145—1218) behandelte er in brutaler Weise (*Chron. Mekka*, II, 263); des Khalifen Zorn erregte er durch sein Auftreten gegen Pilger aus dem 'Irāk. Jedoch wusste er den Khalifen so zu besänftigen, dass die nach Baghdād geschickte Gesandtschaft mit Geschenken zurückkehrte. Ausserdem lud ihn der Khalife zu einem Besuche nach Baghdād ein. Nach einigen Berichten kehrte der Sherif jedoch nach seiner Heimat zurück, ehe er Baghdād erreicht hatte. Bei dieser Gelegenheit soll er seinem politischen Prinzip der „splendid isolation“ des Hīdjāz in Versen Luft gemacht haben, so wie er es in seinem Testament in Prosa tat (s. Snouck Hurgronje, *Qatādah's Policy of Splendid Isolation* usw., s. Litt.).

Andererseits soll Katāda einen Imām hasanidischer Abstammung energisch unterstützt haben bei der Gründung eines Reiches im Yemen. Nach der Rückeroberung dieser Gegend durch einen Enkel al-'Adil's wurden in Mekka bei der *Khutba* neben dem Khalifen und dem Sherifen auch die Aiyūbiden Ägyptens, Syriens und Sudarabiens erwähnt.

Katāda's Leben endete in einem Blutbad, das sein Sohn Ḥasan unter seiner Familie zur Ausrottung eventueller Mitbewerber anrichtete (*Chron. Mekka*, II, 215, 263 ff.; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, XII, 262 ff.). Der aiyūbidische Prinz Mas'ūd setzte seinem Eifer jedoch bald ein Ziel und liess Mekka von seinen Heerführern verwalten. Nach seinem Tode geriet die Gewalt jedoch wieder in die Hände der Sherifen, deren Gebiet von den Ilerrschern Yemens als Vorposten gegen Ägypten in einer gewissen Selbständigkeit belassen wurde.

Um die Mitte des XIII. Jahrh. gewinnt die Welt des Islām ein neues Angesicht durch das Auftreten von Personen und Ereignissen von grosser Bedeutung. 1258 endete das Khalifat durch die Einnahme Baghdāds durch Hülāgū. Der Pilgerkarawane aus dem 'Irāk kam fortan keine politische Bedeutung mehr zu. In Ägypten ging die Herrschaft der Aiyūbiden auf die Mamlūken über; Sultan Baibars (1260—77) war bald der mächtigste Fürst im Gebiet des Islām. Die Herrschaft über Mekka konnte er dem Sherifen überlassen, weil dieser, Abū Numaiy, eine energische Persönlichkeit war, die während der zweiten Hälfte des XIII. Jahrh. (1254—1301) die Lage beherrschte. Seine lange Regierung befestigte die Grundlagen der Herrschaft der Söhne Katāda's.



Nichtsdestoweniger wird das erste halbe Jahrhundert nach seinem Tode fast ganz durch den Bruderkrieg verschiedener Thronprätendenten ausgefüllt. Auch die Regierungszeit 'Adjlān's (1346—75) ist voll politischer Unruhen, so sehr, dass der Mamlükensultan einmal geschworen haben soll, alle Sherifen auszurotten. 'Adjlān führte die politische Neuerung ein, dass er 1361 seinen Sohn und künftigen Nachfolger Aḥmed zum Mitregenten ernannte, durch welche Massregel er einem Bruderkrieg nach oder vor seinem Tode vorzubeugen hoffte.

Auch eine zweite Massnahme 'Adjlān's verdient Erwähnung, nämlich die harte Bestrafung des Mu'adhdhin und des Imām der Zaiditen; aus dieser Tatsache geht nämlich hervor, dass die regierenden Sherifen zum herrschenden Ritus der Shāfi'iten übergetreten und dem zaiditischen Bekenntnis ihrer Vorfahren untreu geworden waren.

Unter den Söhnen und Nachfolgern 'Adjlān's verdient besonders Ḥasan (1396—1426) Erwähnung, weil er seine Herrschaft über den ganzen Ḥidjāz auszudehnen und seine finanziellen Interessen zu wahren bestrebt war, wobei er sich den ägyptischen Oberherrn vom Leibe zu halten wusste.

Doch mussten er und seine Nachfolger sich seit 1425 eine regelmässige Kontrolle, namentlich in Bezug auf die Teilung der Zölle gefallen lassen.

Seit der Zeit Ḥasan's wird weiter, neben der wesentlich aus Leibeigenen und Freigelassenen bestehenden Leibwache, ein Söldnerheer von eigentlichen Soldaten erwähnt, das von einem auf den andern Herrscher übergeht. Doch blieb der Lebensstil der Sherifen, ungleich dem anderer orientalischer Herrscher, einfach und in Harmonie mit der arabischen Umgebung. Als Lehnsmann der ägyptischen Sultane erhielt der Sherif von diesen jährlich seinen *Tawḳī'* [s. d.] und ein Ehrenkleid. Über die Feierlichkeiten anlässlich der Thronbesteigung der Sherifen s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I. 97 f.

Von drei Söhnen Ḥasan's, welche sich zu ihres Vaters Lebzeiten diese Würde streitig machten, wurde Barakāt (I.) vom Sultan als Mitregent anerkannt; zwanzig Jahre später wurde er der Nachfolger seines Vaters, und mit geringen Unterbrechungen konnte er sich bis zu seinem Tode (1455) behaupten. Er musste sich gefallen lassen, dass der Sultan eine ständige Besatzung von 50 türkischen Reitern unter einem Emir nach Mekka entsandte. Dieser Emir kann als der Vorläufer der späteren Gouverneure angesehen werden, welche unter der türkischen Oberhoheit manchmal zu grosser Bedeutung gelangten.

Eine glückliche Zeit erlebte Mekka unter Barakāt's Sohn Muḥammed (*Chron. Mekka*, II, 341 f.; III, 230 ff.), dessen Regierungszeit (1455—97) mit derjenigen Kā'itbey's [s. d.] in Ägypten ungefähr zusammenfiel. Letzterer hat durch viele Bauten in Mekka seinem Namen ein schönes Denkmal errichtet.

Unter Muhammeds Sohn Barakāt II. (1497—1525), der bei Geschick und Tapferkeit mit der gewöhnten Verwandtenfeindschaft zu kämpfen hatte, ohne in Ägypten die erwünschte Unterstützung zu finden (*Chron. Mekka*, II, 342 ff.; III, 244 ff.), änderte sich das politische Bild des Islām gründlich durch die Eroberung Ägyptens durch den osmanischen Sultan Solīm (1517).

Obwohl von jetzt an Konstantinopel für Mekka mindestens die Bedeutung erhielt, welche einst

Baghdād besessen hatte, und das gegenseitige Verständnis der Türken und Araber gering war, erlebte Mekka zunächst unter den Sherifen Muḥammed Abū Numaiy (1525—66) und Ḥasan (1566—1601) eine ruhige Zeit. Unter 'othmānischem Schutz konnte sich das Gebiet der Sherifen im Norden bis Khaibar, im Süden bis Hali, im Osten bis in den Nejd hinein ausdehnen. Übrigens blieb die Abhängigkeit von Ägypten bestehen; war die Zentralregierung in Konstantinopel schwächer, so war sie weniger fühlbar, sonst mehr. Diese Abhängigkeit war nicht nur politischer, sondern auch materieller und religiöser Natur; der Ḥidjāz blieb für seine materielle Existenz auf die Kornsendungen aus Ägypten angewiesen. Religiöser und wissenschaftlicher Art waren die Stiftungen, welche jetzt auch in den Sultanen der Türkei mächtige Förderer fanden.

Eine Schattenseite der 'othmānischen Oberhoheit war ihre Einmischung in die Gerichtsbarkeit. Seitdem die Sherifen zum shāfi'tischen Madhhab übergegangen waren, war der shāfi'tische Kādī der Hauptrichter; ausserdem war dieses Amt Jahrhunderte lang in einer Familie geblieben. Jetzt wurde jährlich aus Konstantinopel der Meistbietende als Hauptrichter nach Mekka geschickt; natürlich hatten die Mekkaner die Zeche zu bezahlen.

Mit dem Tode Ḥasan's tritt für Mekka von neuem eine Periode der Verwirrung und des Streites ein. Im Sprachgebrauch der Geschichtsschreiber macht sich dieser Umstand bemerkbar im zunehmenden Gebrauch der Bezeichnung *Dhawī* .... für verschiedene Gruppen der Nachkommen Abū Numaiy's, welche sich den Vorrang streitig machen, öfters ihr eigenes Gebiet haben, manchmal gegenüber dem Grosssherif eine gewisse Selbständigkeit behaupten, unter Wahrung eines gegenseitigen Schützrechtes, das das ganze Geschlecht vor dem Untergang bewahrte (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 112 ff.).

Der Kampf um die Herrschaft, durchkreuzt von Reibereien mit den Beamten der Oberherren, drehte sich im XVII. Jahrh. n. Chr. hauptsächlich um die 'Abādila, die *Dhawī* Zaid und die *Dhawī* Barakāt.

Zaid (1631—66) war ein energischer Mann, der sich von seiten der türkischen Beamten nicht alles gefallen liess. Doch konnte er sich einer Massregel nicht widersetzen, welche wegen ihrer allgemeineren Bedeutung Erwähnung verdient. Das Missverhältnis zwischen den sunnitischen Türken und den shi'itischen Persern wurde auch auf Mekka übertragen durch einen Befehl des Sultan Murād, alle Perser aus der heiligen Stadt zu vertreiben und sie fernerhin nicht mehr zur Wallfahrt zuzulassen. Weder die Sherifen noch die höheren Stände Mekka's konnten sich über die Massnahme freuen; nur dem Pöbel diene sie ab und zu als Vorwand, um wohlhabende Perser auszuplündern. Während der türkische Gouverneur solche Ausschreitungen begehen liess, gestatteten jedoch die Sherifen nach wie vor den Shi'iten die Teilnahme an der Wallfahrt sowie den Verbleib in der Stadt. Ebenso begünstigten die Sherifen die Zaiditen, welche gleichfalls von den Türken öfters aus Mekka verbannt wurden.

Die weitere Geschichte Mekka's bis zum Auftreten der Wahhābiten verläuft in einem ziemlich eintönigen Wechselspiel zwischen den sherifischen Familien unter sich (*Dhawī* Zaid, *Dhawī* Barakāt, *Dhawī* Mas'ūd) und den 'othmānischen Beamten in der Stadt selbst oder in Djidda.

## 6. Das Sherifat seit der Wahnābitenzeit bis zu seinem Ende. Das Königtum.

Obwohl der Wahnābismus [s. den Art. WAHNĀBITEN] sich schon unter seinen Vorgängern fühlbar gemacht hatte, war es erst Ghālib (1788—1813), der diese Bewegung wie eine Flut sich seinem Gebiete nähern sah; allein er liess kein Mittel unversucht, die Gefahr abzuwenden. Seine Heere entsandte er nach Norden, Osten und Süden; seine Brüder und Schwäger wurden zum Kampfe herangezogen; die syrischen und ägyptischen Pilgerführer wurden bei jeder Wallfahrt um Hilfe angegangen, jedoch ohne Erfolg. Im Jahre 1799 schloss Ghālib mit dem Emir von Dar'ya einen Vertrag, wobei die Grenzen beider Gebiete festgestellt wurden unter der Bedingung, dass den Wahnābiten der Eintritt in das heilige Gebiet freistehen würde. Doch waren Missheiligkeiten nicht zu vermeiden, und im Jahre 1803 näherte sich das Heer des Emir Sa'ūd der heiligen Stadt. Nachdem Ghālib sich nach Djidda zurückgezogen hatte, erfolgte im April Sa'ūd's Einzug in Mekka, dessen Einwohner ihre Bekehrung angezeigt hatten. Alle Kubba's wurden zerstört, alle Tabakspfeifen und Musikinstrumente verbrannt, der Adhān von Lobpreisungen des Propheten gereinigt.

Im Juli kehrte Ghālib nach Mekka zurück, aber allmählich war er dort wie durch eine Mauer von Feinden eingeschlossen. Im August fing die tatsächliche Belagerung der Stadt und damit eine Periode der Hungersnot und Pest an. Im Februar des folgenden Jahres musste Ghālib sich zur Anerkennung der wahnābitischen Oberhoheit bequemen unter Behaltung der eigenen Würde.

Die Hohe Pforte hatte all diesen Ereignissen ruhig zugesehen. Erst nachdem die Wahnābiten im Jahre 1807 die Pilgerkarawanen aus Syrien und Ägypten mit ihren Mahmal's zurückgewiesen hatten, erhielt Muḥammed 'Alī den Auftrag, sobald er mit Ägypten fertig sein sollte, sich dem Hidjāz zuzuwenden. Es dauerte noch bis 1813, bevor er im eroberten Mekka mit dem ihm vorsichtig entgegenkommenden Ghālib zusammentraf. Bald lief dieser in die ihm von Muḥammed 'Alī und dessen Sohne Tusun gestellte Falle. Er wurde nach Saloniki geschickt, wo er bis zu seinem Lebensende (1816) verblieb.

Inzwischen hatte Muḥammed 'Alī Ghālib's Nefen Yahyā b. Sarūr (1813—27) als Sherif eingesetzt. So endete die erste Wahnābitenherrschaft über Mekka, und so war der Hidjāz wieder in das alte Abhängigkeitsverhältnis zu Ägypten eingetreten. In Mekka blieb die Erinnerung an Muḥammed 'Alī auch darum in Ehren, weil er die in Verfall geratenen frommen Stiftungen sowie die Kornsendungen wiederherstellte, und denjenigen, die sich um die heilige Wissenschaft oder anderweitig verdient gemacht hatten, Gehälter zuerkannte.

Im Jahre 1827 musste Muḥammed 'Alī wieder in die Familienangelegenheiten der Sherifen eingreifen. Als Yahyā sich durch eine an einen seiner Verwandten geübte Rache unmöglich gemacht hatte, beseitigte der Vizekönig die Dhawī Zaid und setzte einen der 'Abādila, Muḥammed, gewöhnlich Muḥammed b. 'Awn genannt, ein (1827—51). Dieser hatte zunächst in althergebrachter Weise den Kampf mit Verwandten zu führen. Missheiligkeiten zwischen ihm und Muḥammed 'Alī's Stellvertreter waren die Ursache davon, dass beide nach Kairo entboten wurden (1836).

Hier verblieb der Sherif bis zum Jahre 1840 in welchem, kraft des Vertrags zwischen Muḥammed 'Alī und der Pforte, der Hidjāz letzterer wieder direkt unterstellt wurde. Muḥammed b. 'Awn kehrte nach seiner Heimat zurück und blieb in seiner Würde. Die 'othmānische Oberhoheit war von jetzt ab wieder verkörpert in dem Wali von Djidda. Reibungen zwischen diesem und Muḥammed b. 'Awn konnten nicht ausbleiben; letzterem kam dabei seine Freundschaft mit Muḥammed 'Alī zu-statten. Durch Expeditionen wider den Wahnābitenfürsten Faiṣal in al-Riyāḍ sowie gegen die 'Asirstämme machte er sich um die türkische Sache verdient. Auch bereitete er durch Übergriffe auf das Gebiet Yemens die 'othmānische Herrschaft über diese Gegend vor.

Inzwischen hatte das Haupt der Dhawī Zaid, 'Abd al-Muṭṭalib (1851—56), in Konstantinopel sich seine Freundschaft mit dem Grosswezir zu-nutzen gemacht und die Absetzung der 'Abādila zugunsten der Dhawī Zaid erwirkt. 'Abd al-Muṭṭalib gelang es aber nicht, mit einem der beiden Pasha's, mit welchen er es nacheinander zu tun hatte, auf gutem Fuss zu bleiben. Schon 1855 wurde in Konstantinopel beschlossen, seine Einsetzung rückgängig zu machen und Muḥammed b. 'Awn zurückzurufen. Zunächst weigerte sich 'Abd al-Muṭṭalib die Echtheit des Befehls anzuerkennen; dann kam ihm die türkenfeindliche Gesinnung zu-statten, welche damals infolge des Sklavereiverbots zum Ausbruch kam. Schliesslich musste er jedoch dem Muḥammed b. 'Awn weichen, der jetzt (1856) sein zweites Sherifat antrat, das noch nicht zwei Jahre dauerte. Zwischen seinem Tode (März 1858) und der Ankunft seines Nachfolgers 'Abd Allāh (Oktober desselben Jahres) liegen der Christen-mord in Djidda (15. Juni) sowie die darauf erfolgte Genugtuung (s. DJIDDA, sowie Snouck Hur-gronje, *Een rector der mekkaansche universiteit*, in *BT LV*, 5e volgr., deel II, 381 ff., 399 ff.).

Die Regierung des von der Bevölkerung sehr geschätzten 'Abd Allāh (1858—77) zeichnete sich aus durch ruhige Verhältnisse im Innern und auswärtige Ereignisse von grosser Tragweite. Die Eröffnung des Suezkanals (1869) bedeutete einerseits die Freimachung des Hidjāz von Ägypten, andererseits aber direktere Verbindung mit Konstantinopel. Die telegraphische Verbindung des Hidjāz mit der übrigen Welt hatte ähnliche Bedeutung. Die Rückeroberung Yemens durch die Türken war dazu angetan, den Eindruck zu festigen, dass Arabien auf immer türkisches Gebiet sei.

Die kurze Regierung seines beliebten älteren Bruders Husain (1877—80) endete mit der Ermordung dieses Sherifen durch die Hand eines Afghānen. Die Tatsache, dass der alte 'Abd al-Muṭṭalib (s. oben) von den Dhawī Zaid aus Konstantinopel als sein Nachfolger geschickt wurde (1880—82), gab zu einer auf der Hand liegenden Vermutung Veranlassung.

Obwohl der Pöbel in diesem Greis etwas von einem Heiligen erblickte, wurde seine Regierung bald als so drückend empfunden, dass die Notabeln in einer Bittschrift um seine Absetzung baten (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 204 ff.). Demzufolge wurde 1881 der energische 'Othmān Nūrī Pasha mit Truppen als Kommandant der Garnison nach dem Hidjāz geschickt mit der speziellen Aufgabe, die Wiedereinsetzung der 'Abādila vorzubereiten. 'Abd al-Muṭṭalib wurde überlistet und gefangen; bis zu seinem Tode (1886) durfte er unter Bewa-



chung in einem seiner Häuser bei Mekka verbleiben.

Der im Juli 1882 zum Wāli ernannte 'Othmān Pasha hoffte, seinen Freund 'Abdilāh, einen der 'Abādila, jetzt als Grosssherif neben sich zu sehen. Es wurde jedoch 'Awn al-Rafīk (1882—1905) ernannt (Bildnis bei Snouck Hurgronje, *Bilder aus Mekka*). Da der Wāli eine sehr energische Persönlichkeit war, die sich ausserdem durch viele gemeinnützige Taten verdient machte, und 'Awn, obwohl sehr zurückgezogen, keineswegs unbedeutend, ja sogar tyrannisch, konnten Misslichkeiten zwischen beiden nicht ausbleiben, zumal beider Befugnisse vielfach gleichartig waren, so z.B. die Gerichtsbarkeit und die Sorge für die Sicherheit der Karawanenwege. Nach vielen Reibungen wurde 'Othmān (1886) seines Amtes entsetzt. Sein Nachfolger war Djāmāl Pasha, der nur kurz im Amt blieb und von Safwet Pasha abgelöst wurde. Nur Ahmed Rātib hielt es neben 'Awn aus und zwar dadurch, dass er zu vielem ein Auge zudrückte und sich mit gewissen materiellen Vorteilen zufrieden gab. Nach 'Awn's Tod wurde 'Abdilāh als sein Nachfolger angewiesen; er starb jedoch, ehe er von Konstantinopel die Reise nach seiner Heimat antreten konnte. So wurde 'Awn's tatsächlicher Nachfolger sein Neffe 'Alī (1905/8). Im letztgenannten Jahre musste er sowie Ahmed Rātib der türkischen Revolution weichen.

Mit Husain (1908—16—24), gleichfalls einem Neffen 'Awn's, kam der letzte Sherif an die Regierung. Ohne den grossen Krieg wäre sein Sherifat wohl in der üblichen Weise verlaufen. Die dauernde Verwicklung der Türkei in den Krieg veranlasste ihn im Jahre 1916, seine Unabhängigkeit zu erklären. Zunächst als Befreier (*Munqidh*) der Araber, dann (22. Juni 1916) als König des Hidjāz oder König von Arabien, schliesslich als Khalife, suchte er seine Macht so weit wie möglich auszudehnen. Es stellte sich jedoch bald heraus, dass der Sultan vom Nedjd, 'Abd al-'Aziz Āl Sa'ūd, wie seine Vorfahren wāhhābitischer Gesinnung, dazu bestimmt war, in arabischen Sachen ein mächtiges Wort mitzureden. Im September 1924 eroberten seine Truppen Tā'if, im Oktober Mekka. König Husain flüchtete zunächst nach 'Aqaba und begab sich von dort im Mai 1925 nach Cyren. Sein Sohn 'Alī zog sich nach Djidda zurück. Ibn Sa'ūd belagerte diese Stadt sowie Medina ein Jahr lang, Blutvergiessen sowie Schwierigkeiten mit europäischen Mächten vermeidend. Im Dezember 1925 ergaben sich beide Städte.

Seit Januar 1926 ist Ibn Sa'ūd König des Hidjāz; offiziell heisst sein Reich jetzt Königreich Hidjāz, Nedjd und Unterhörigkeiten. So ist eine politische Einheit zustandegekommen, welche ein grösseres Gebiet umfasst, als die Sherifen je beherrscht haben, und welche innerlich kräftiger ist, als sie seit dem Niedergang der 'abbāsidschen Macht in Arabien gesehen wurde.

Durch die Organisation der nedjdischen Krieger (*Ikhwān*) auch als Ackerbauern, durch die Aufrechterhaltung eines straffen Regiments unter den Beduinen, durch die Einrichtung einer gefürchteten Militärpolizei ist eine Sicherheit geschaffen, wie sie in Arabien vielleicht nie zuvor geherrscht hat, und damit eine zuverlässige Grundlage für den Verkehr, namentlich der Pilger.

Mit den Vertretern der auswärtigen Regierungen in Djidda unterhält der König freundliche Beziehungen. Neuerdings haben verschiedene Staaten

ihr dortiges Konsulat zu dem Range einer Gesandtschaft erhoben. Mit verschiedenen Staaten sind Verträge abgeschlossen.

Durch kräftige Förderung der modernen Technik versucht der König, der natürlichen Armut des Landes entgegenzuarbeiten. Auch für den Pilgerverkehr ist das Automobil von grosser Bedeutung geworden. Maschinen für den Ackerbau werden importiert, Zisternen zur Aufbewahrung des Regenwassers hergestellt. Ein Projekt zur Untersuchung des Bodens auf Mineralien hin ist angezeigt worden ebenso wie der Plan zur Anlage eines Kais im Hafen von Djidda.

Der Wāhhābismus — oder wie man in Arabien lieber sagt: der Islām im Sinne des hanbalitischen Ritus — ist Staatsreligion. Doch ist er, im Vergleich mit seinem Auftreten im Anfang des XIX. Jahrh., rücksichtsvoll vorgegangen. Die äusserlichen Kennzeichen der Heiligen- und Totenverehrung sind aufgeräumt; Muḥammed's Grab in Medina hat man jedoch geschont. Der Maḥmal [s. d.] kommt nicht mehr zum Hadjdj; die neue Bekleidung der Ka'ba wird alljährlich in Mekka hergestellt. Der Pilgerverkehr weist wieder hohe Zahlen auf, und sogar Shi'iten werden zum Hadjdj zugelassen.

Das religiöse und ökonomische Leben hat von altersher seine Zentren in der Pilgerfahrt [s. den Art. HADJ] und in der Moschee [s. AL-MASJID AL-HARĀM] gehabt. Der Charakter Mekkas als Metropole des Islām spiegelt sich in der Mannigfaltigkeit seiner Bevölkerung wieder. Neben dem ursprünglich mekkanischen Kerne finden sich zahlreiche arabische Elemente — unter welchen sich die Ḥaḍramiten durch ihre Energie besonders hervortun — und weiter Fremdenkolonien aus allen Teilen der islāmischen Welt, die sich aus irdischen oder religiösen Motiven dauernd in der Hauptstadt niedergelassen haben. Darunter sind wieder besonders die Indonesier zu erwähnen, welche sämtlich Djawa genannt werden; bei ihnen sind es ausschliesslich religiöse Motive, die ihren dauernden Aufenthalt in Mekka bestimmen.

Auch heutigen Tages bilden in der mekkanischen Gesellschaft die Sklaven, hauptsächlich afrikanische, ein Element von Bedeutung. Als Konkubinen sind von jeher abessinische Sklavinnen sehr geschätzt. Doch hat der Sklavenmarkt nicht mehr seine frühere Bedeutung. Aus dem Sklavenstande gehen die Freigelassenen hervor, deren Wohnungen, d. h. aus allem denkbaren Material zusammengeflückte Hütten, sich an der Peripherie der Stadt befinden.

Die Handwerker sind, oder waren wenigstens bis zum Ausgang des XIX. Jahrh., zunftmässig organisiert. Unter den Zünften ist diejenige der Pilgerführer (*Mufawwiḥ*, s. d.), welche ihre Agenten in Djidda und ausserhalb Arabiens hat, die bedeutendste. Sie lebt ganz von den Pilgern.

Dies gilt in gewissem Masse von der ganzen Bevölkerung, die sich darauf eingerichtet hat, ihre Wohnungen den Pilgern während eines beträchtlichen Teiles des Jahres zu vermieten. Schon im 8. Monat sind Zehntausende dieser Gäste in der Stadt. Ihre Zahl wächst bis zum 12.; im Muḥarram erhält Mekka wieder sein gewöhnliches Aussehen.

Während der letzten Jahrhunderte war — abgesehen von der ersten Wāhhābitenzeit — der Heiligenkultus in Mekka immer im Wachsen begriffen. Zahlreich waren die Erinnerungsstätten an Muḥammed und seine Familie, die vornehmsten Muḥādjirūn und spätere Heilige; zahlreich waren

die Kubba's über ihren Gräbern sowie die Ḥawl's und Mölid's, welche zu ihren Ehren gefeiert wurden. Vieles von allem dem haben die Wahhābiten aufgeräumt; wieviel lässt sich nicht genau sagen.

Mekka ist Sitz der Regierung, obwohl der König seine Residenz in Riyād hat. Die offizielle Zeitung *Umm al-Kurā* erscheint wöchentlich. Auch gibt es Druckereien, wo vorwiegend wahhābitische oder ḥanbalitische Litteratur gedruckt wird.

Übersicht über die Sherifen von Mekka  
(ca. 961—1916).

a. Mūsawī (ca. 961—1061).

Dja'far . . . . .	ca. 961—ca. 980
'Isā . . . . .	ca. 980—994
Abu 'l-Futūḥ . . . . .	994—1039
Shukr . . . . .	1039—1061

b. Sulaimānī oder Banū Abi 'l-Ṭaiyib, seit 1061, im stetigen Kampfe mit den

c. Hawāshim (1063—1200)

d. Kaṭāda und seine Nachkommen  
(1200—1916)

Kaṭāda . . . . .	1200—1221
Seine Söhne. . . . .	bis 1254
Abū Numaiy I. . . . .	1254—1301
Seine Söhne. . . . .	bis 1346
'Adjlān . . . . .	1346—1375
Seine Söhne. . . . .	bis 1396
Ḥasan I. . . . .	1396—1426
Barakāt I. . . . .	1426—1455
Muḥammed . . . . .	1455—1497
Barakāt II. . . . .	1497—1525
Abū Numaiy II. . . . .	1525—1566
Ḥasan II. . . . .	1566—1601
Seine Söhne. . . . .	bis 1631
Zaid . . . . .	1631—1666
Sa'd I. . . . .	1666—1672
Dhawi Barakāt. . . . .	1672—1684
Sa'd II. . . . .	1684—1704
Dhawi Barakāt. . . . .	1704—1711
Dhawi Zaid . . . . .	1711—1770
Sarūr . . . . .	1773—1788
Ghālīb. . . . .	1788—1813
Yahyā b. Sarūr. . . . .	1813—1827
Muḥammed . . . . .	1827—1851
'Abd al-Muṭṭalib . . . . .	1851—1856
Muḥammed . . . . .	1856—1858
'Abd Allāh . . . . .	1858—1877
Ḥusain I. . . . .	1877—1880
'Abd al-Muṭṭalib . . . . .	1880—1882
'Awn al-Rafīq . . . . .	1882—1905
'Abdilāh . . . . .	1905
'Alī . . . . .	1905—1908
Ḥusain II. . . . .	1908—1916 als

Sherif; bis 1924 als König.

*Litteratur:* Die Chroniken der Stadt Mekka, ed. Wüstenfeld, passim; Tabarī, ed. de Goeje, passim; Ibn al-Aṭṭar, *Kāmil*, passim; Ahmed b. Zaini Dahlan, *Khulāṣat al-Kalām fī Bayān Umarā' al-Balad al-Ḥaram*, Kairo 1305; Wüstenfeld, *Die Scherife von Mekka im XI. (XVII.) Jahrhundert* (Abh. G. W. Gött., XXXII, 1885); C. Snouck Hurgronje, *Mekka* (Haag 1888—89; auf diesem Werk beruht obige Darstellung bis zum Anfang der Herrschaft 'Awns); ders., *Een rector der Mekkaanse Universiteit* (B T L V, 5. reeks, II, 344 ff. = *Verspr. Geschr.*, III, 65 ff.); ders., *Qatādah's Policy of Splendid Isolation of the Hijaz* (A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne, Cambridge

1922, S. 439—44 = *Verspr. Geschr.*, III, 355—62); ders., *The Revolt in Arabia* (New York 1917 = *Verspr. Geschr.*, III, 311 ff.); ders., *Prins Faisal Bin Abdal-Aziz al-Saoud* (*Verspr. Geschr.*, VI, 465 ff.); J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829, I, 170 ff.; Alibey, *Travels*, London 1816, Kap. VI—X; R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to El Medinah and Meccah*, Leipzig 1874, Bd. III; T. F. Keane, *Six Months in Mecca*, London 1881; H. St. J. B. Philby, *The Heart of Arabia*, London 1922; ders., *The Recent History of the Hijaz*, London 1925; ders., *Arabia of the Wahhabis*, London 1928; Amin al-Raiḥānī, *Ta'rikh Naǧd* (Bairūt 1928); ders., *Mulūk al-'Arab*; *Oriente Moderno*, passim (besonders V, 143 ff., 302 ff., 413 ff., 660 ff.; VI, 219 ff. usw. unter Arabia; Verträge: VI, 14 ff., 42 f.; VII, 6 f., 474—79; X, 105 f., 122; Konstitution: VI, 530 ff.; Antritt der Königswürde: VI, 101 ff.; vgl. VII, 172 f.). (A. J. WENSINCK)

**MEKNES** (ar. MIKNĀS und MIKNĀSAT AL-ZAITŪN), Stadt in Marokko, eine der Residenzen des Sultans. Der alte französische Name *Méquinez* (oder *Miquenez*) hat sich gegenüber der von der Nisba beeinflussten Form nicht gehalten.

Meknes hat die Position 5° 32' ö.L. (Greenwich) und 33° 53' n.Br. Es hat eine mittlere Höhe von 520 Meter und liegt 130 km östlich von Rabat und 60 km westlich von Fās. Es liegt mitten in der Übergangszone zwischen dem Mittleren Atlas (50 km südlich) und dem Sebū. Es beherrscht nach Gharb zu den Ausgang der Senke („détroit sud-rifain“), welche das Zarhūn-Massiv von dem al-Ḥādġeb-Plateau trennt. In Meknes kreuzen sich die Strassen von Rabat nach Fās, von Tafilālt durch das Land der Benī Mgild und Azrū, von Marrākush durch den Tādla. Wirtschaftlich ist Meknes heute nach Knīṭra hin orientiert.

Die Temperatur übersteigt kaum 30° und sinkt selten unter 5°. Die Regenmenge (491 Millimeter im Jahre 1929) ist merkwürdigerweise von einem Jahr zum andern die gleiche. Infolge der günstigen Bewässerungsverhältnisse in der Meknes-Ebene und der Beschaffenheit ihres leichten Bodens, der eine Unterschicht von durchlässigem Kalkstein hat, haben wir hier eines der besten Ackerbaugebiete Marokkos.

Die Bevölkerung betrug nach der letzten Zählung 30 000 Einwohner, darunter 19 000 Muslime und 6 000 Israeliten. Im Jahre 1902 wurde sie von Canal auf 20 000 Bewohner geschätzt, darunter 9 000 Būākhher und 5 000 Israeliten.

Meknes steht auf einem Gebirgsvorsprung. Die Ruinen der *Ḳaṣba* Mawlāi Ismā'il's liegen im Süd-Osten der Eingeborenen-Stadt und geben der von Umfassungsmauern aus Stampferde umgebenen monumentalen Gestalt von Meknes eine bedeutende Ausdehnung. Vor dieser Fläche nimmt die *Mdina* selbst nur etwa den fünften Teil ein. Jenseits der Schlucht des Wādī Bū Fekrān ist die europäische Stadt geplant, mit deren Bau schon begonnen wurde. Der Anblick der Eingeborenenstadt, die diese Schlucht beherrscht und auf einem Plateau von Grün liegt, hat einen merkwürdigen Charakter. Die oft recht eigentümlichen Häuser der *Mdina* sind immer sehr einfach. Es gibt nur etwa fünfzehn Häuser, die künstlerisch von Interesse sind. Zum grössten Teil stammen sie aus den Regierungszeiten der Sultane Muḥammed b. 'Abd al-Raḥmān und Mawlāi al-Ḥasan. Die Vorstädte ähneln den Stras-



sen eines ländlichen Marktfleckens. Die Sūk's, die zwischen der Madrasa Bū 'Inauiya und der Djamī al-Nadīljarm liegen (Sūk's der Juwelenhändler, Schreiner und Althändler), haben kein besonderes Gepräge mit Ausnahme der gedeckten *Kāiṣariya*, deren Stände vor einigen Jahren mit bunten hölzernen Schlagläden versehen wurden. Das Mellāh von Meknes liegt südlich der *Mdina*. Dort befindet es sich zweifellos seit der Regierung Mawlāi Muḥammed b. 'Abd Allāh's. Im Jahre 1925 wurde mit dem Bau eines neuen dreimal so grossen Mellāh begonnen. Die *Mdina* von Meknes ist eine von denen, die ihren ursprünglichen Charakter am reinsten bewahrt haben. Eine einzige Strasse, die Rue Rouāmzin, ist dem europäischen Handel und Verkehr zugänglich. Das Geschäftszentrum der Stadt ist der Hedim-Platz. Abends werden Erzähler und Gaukler, die sich oft *Shorfa*' des Mawlāi 'Abd al-Kādir al-Gilāni nennen, von einer Volksmenge umgeben, deren Lebhaftigkeit nur von dem Treiben auf der Djamī al-Fnā in Marrakusch übertroffen wird. Im Süd-Osten liegen die ungeheuren Ruinen der *Kaṣba* Mawlāi Ismā'il's. Sie bieten dem Auge nur ein wüstes Chaos. Unterhalten werden nur der Djenān b. Ḥalima, aus dem die Direktion des Ackerbauwesens einen reizvollen Garten gemacht hat, und das Dār al-Baiḍā', in der sich die Schule der einheimischen Offiziere befindet. Das Dār al-Makhzen beherbergt die letzten überlebenden Frauen Mawlāi al-Ḥasan's und dient gelegentlich als kaiserliche Residenz. Dieser Palast wurde zu verschiedenen Zeiten gebaut; der Anfang fällt in das XVII. Jahrhundert, während das Bāb Dār al-Makhzen aus dem Jahre 1889 stammt. In dem zerfallenen Dār Kbīra wohnen die Familien der ḥasanischen *Shorfa*' neben dem Naḳib der *Shorfa*', Mawlāi Kabir b. Zidān. In die Djamī al-Akhḍar-Moschee begeben sich jeden Freitag und bei Gelegenheit der feierlichen Gebete die *Kādi*'s, die *Shorfa*' und die ersten Beamten. In der alten Agḍāl Mawlāi Ismā'il's befindet sich inmitten öder Strecken Landes neben einem Versuchsgarten eine Straussenfarm, deren Ursprung auf Mawlāi 'Abd Allāh zurückgeht, ferner ein Gestüt und ein Marstall. Das Übrige sind nichts als Trümmer. Der Besucher geht kilometerweit an massiven Mauern entlang und entdeckt nur ungeheure Ruinen: den Heri al-Manṣūr, den jemand zur Benutzung als Vieh-Hürde und als Aufbewahrungsort für Futtermittel gemietet hat, Pferde-ställe, Kornspeicher und einen verwahrlosten Teich.

Industrie gibt es in Meknes kaum, nur Schreiner und Weber, auf welche schon al-Idrisi hingewiesen hat. Die wichtigsten kunstgewerblichen Industrien sind die buntfarbige Stickerei mit den grossen unregelmässigen Punkten, dann die Holzbemalung. Die öffentlichen Verwaltungsstellen bemühen sich, diese Handwerke zu unterstützen, in denen mehr und mehr ein rein berberischer Einfluss fühlbar wird. Gewisse Handwerke haben in Meknes wie auch anderorts hart unter der europäischen Konkurrenz zu leiden, so das Bekleidungsgewerbe, die Schmiedekunst und die Töpferei. Die Bauhandwerke dagegen stehen in Blüte. Einige von Landleuten aufgesuchte Sūk's befinden sich ausserhalb der Stadt: Der Sūk Bāb Dīlid, vor dem Tor, wo sich unlängst zur Erbauung der Stämme die Häupter der Rebellen beim Spiele erhitzen, ferner der Sūk al-Khamis und der Laternen-Sūk. Ein einheimisches Handelshaus von Bedeutung gibt es nicht. Der Handel von Meknes reicht nicht über die Umgebung der Stadt hinaus. Eine Aus-

fuhr gibt es nicht, ausser in ganz reichen Erntejahren. Schon im X. Jahrhundert war die Gegend berühmt wegen ihrer Früchte, ihren Weinbergen, ihren Gärten und ihrem Gemüse. Die Mühlen, von denen 4 oder 5 noch im Betrieb sind, stammen aus derselben Zeit. Seit der französischen Okkupation hat die Kolonisation sich hier ausserordentlich entwickelt. Die zum grössten Teil aus Algier ausgewanderten Ansiedler bauen in erster Linie Getreide an, womit sie steigende Erträge erzielen. Der Weinbau nimmt von Jahr zu Jahr zu. Die Umgebung von Mawlāi Idris ist eine der Hauptzentren für den Anbau von Olbäumen in Marokko (400 000 Stück). In der Umgegend gibt es 330 Farmen mit einer Fläche von 85 000 ha. Die amtliche Kolonisation, die über fast alle ihr vorbehaltenen Ländereien verfügt hat, ist seit 1927 von der privaten Kolonisation überholt worden. Die Bodennutzung von seiten der Einheimischen (130 000 ha) zeigt die Tendenz, in der Ebene zurückzugehen und im Gebirge sich mit gemischten Kulturen zu begnügen. Bergbauliche Interessen sind erst im Entstehen; in der Gegend von Petitjean wurden Spuren von Petroleum und im Mittleren Atlas Blei gefunden.

Die Verwaltung von Meknes, einer *Makhzan*-Stadt, liegt in den Händen eines Bāshā. Dieser ist zugleich Bāshā der Būākher, die von ihrem vergangenen Glanz her noch eine Sonderstellung bewahrt haben und noch bis 1912 die Garnison der Stadt stellten (nach Le Chatelier 800 Mann). Der Naḳib der ḥasanischen *Shorfa*' übt eine Rechtsprechung aus, die unabhängig von der des Bāshā ist. Die Verwaltungsorganisation des Protektorates hat Meknes zur Hauptstadt eines sehr ausgedehnten Gebietes gemacht. Von hier wurden die militärischen Operationen im Mittleren Atlas geleitet. Obwohl Meknes in dieser Hinsicht seine Rolle ausgespielt hat, hat es immer noch eine militärische Kommandostelle, und das Verwaltungsgebiet reicht, obwohl es sehr eingeschrumpft ist, noch immer bis nach Midelt. Im Zentrum von Marokko an der Kreuzung bedeutender Strassen gelegen, wird Meknes in der Zukunft eine der Festungen des Landes werden; ein militärisches Lager wird in al-Ḥādġeb bereits eingerichtet.

Die Bevölkerung von Meknes setzt sich aus ganz verschiedenen Elementen zusammen: *Shorfa*', Būākher, Berber, Juden. Die idrisidischen *Shorfa*', die in der Geschichte der Stadt ihre Rolle gespielt haben und noch Privilegien geniessen (von den zahlreichen Nachkommen Mawlāi Idris' dürfen nur die in Fās und Meknes wohnenden Familien an den Einkünften der Zāwiya in Fās partizipieren), und die ḥasanischen *Shorfa*', die ein Sonderrecht geniessen, bilden eine meist schwächliche Aristokratie. Die Būākher, die von den 'Abid Mawlāi Ismā'il's abstammen, stellten vor 1912 einen unruhigen und wenig sicheren Kern dar. Seitdem versuchen sie sich in den Handwerken der Mattenflechter und Hufschmiede. Sie bewohnen in der Nähe der Stadt alte *Kaṣba*'s oder Gärten, die zum *Makhzen* gehören, und in der alten *Kaṣba* Mawlāi Ismā'il's das Bāb Mrah-Viertel. Ihre strohgedeckten Hütten sehen aus wie afrikanische Lager. Aber in Meknes herrscht das berberische Element (*Brāber*) vor und verleiht der Stadt ihren Partikularismus; seit Jahrhunderten besteht dort eine heftige Animosität gegenüber Fās. Die Berber aus dem Gebirge geben den Ton an. Wenn sie in die Stadt herunterkommen, so erscheinen ihre Frauen in den

Strassen der Medina in ihren kurzen farbigen Röcken, die Waden mit Fellen umwickelt und mit breitrandigen Hüten auf dem Kopf. Die berberischen Elemente der Ebene sind gemischter, denn sie waren vielen Wechselfällen ausgesetzt seit den Tagen, da Mawlāi Muḥammed b. 'Abd Allāh die von seinen Nachfolgern in weitem Masse durchgeführte Politik der Verpflanzung der Stämme begann. Ein ansehnlicher Teil der Bevölkerung von Meknes setzt sich zusammen aus wandernden Elementen, die im allgemeinen zwischen den Erntezeiten kommen und sich als Handwerker anbieten. Diese Wanderer kommen fast alle aus dem Süden, insbesondere aus Tāfilālt (Töpfer, Gerber, Lastträger), aus dem Sūs (Spezereihändler), aus Tūāt (Ölhersteller), aus Figig und aus Dar'a (Maurer). Die Rifbewohner und die Djāla liefern die besten Landarbeiter. Eine kleine Anzahl von Fāsi, die sich seit kurzem mit der übrigen Bevölkerung mischt, sind Stoffhändler, Trödler und Schuhmacher.

Die Juden machen den vierten Teil der einheitlichen Bevölkerung aus. Foucauld schätzte die Stärke des Mellāh von Meknes auf die Hälfte des Mellāh von Fās. Chénier stellte sein Wohlergehen fest. Es hat, wie auch anderswo, zugenommen, und die Lage der Juden hat sich seit der Errichtung des französischen Protektorates sehr gehoben.

Das religiöse Leben. Durch die Anwesenheit der idrisischen und ḥasanischen *Shorfa'*, durch die Nachbarschaft des Mawlāi Idris-Heiligtums und durch die alljährliche religiöse Feier seines *Mūsem's* (klass. *Mawsim*, s. d.) ist Meknes einer der bedeutendsten Mittelpunkte des Sharifismus. Gleichzeitig befindet sich hier für die berberische Bevölkerung der Mittelpunkt des elementarsten Marabutkultus. Alle Bruderschaften, welche *Zāwiya's* in Marokko haben, sind in Meknes vertreten. Die am meisten verbreiteten sind die *Qādiriya*, *Tidjāniya*, vor allem aber die *Ḥmāḍsha* und die *ʿIsāwa*, welche nahezu die Hälfte der Bevölkerung umfassen. Meknes, das unter dem Schutze Sidi Muḥammed b. ʿIsā's steht und unter der von Mawlāi Muḥammed b. 'Abd Allāh erbauten *Ḳubba* auch sein Grab besitzt, ist die Hauptstadt des Ordens. Dieser Heilige kam Ende des XV. Jahrhunderts dort hin. Seine Lehre stiess zuerst auf lebhaften Widerstand, den er so vollkommen bezwang, dass, als der Gouverneur der Stadt Massnahmen gegen ihn ergreifen wollte, das Volk sich schützend vor ihn stellte. Vor seinem Tode kaufte er ein Stück Land, stiftete es als *Hubūs* und gab ihm die Bestimmung eines Friedhofes. Er ist noch in Gebrauch, und zahlreiche heilige Persönlichkeiten haben hier ihre letzte Ruhestätte gefunden. Die Feier seines *Mūsem's* am erste Tage des Mülūd-Festes (*Mawlid*) ist das Hauptereignis des Jahres. Die Vorbereitung zu dem Feste beginnt vierzig Tage vorher und betäubt schon zehn Tage vor dem Feste alle Sinne. Am Vorabend oder am Vor-Vorabend strömen die Delegationen aus allen Teilen Marokkos zusammen, wobei sie traditionelle Wege benutzen. Die Nachkommen des *Shāikh* al-Kāmil, welche die *Nikāba* haben, gewähren den Pilgern weitgehende Gastfreundschaft (Brunel). Die bei diesen Pilgerfahrten begangenen Ausschreitungen sind oftmals beschrieben worden. Noch manche andere Sonderkulte werden in Meknes gefeiert. Bū Zekrī ist der Schutzpatron der Viehzüchter, Mawlāi Idris von Zarhūn der Schutzpatron der Gerber, Weber und Fleischer (Massignon). Man kennt hier sogar den

Kult eines lebenden Heiligen, Mawlāi Aḥmed Wazzāni's. Da er die Gewohnheit hatte, im Adamskostüm am Wege zu sitzen, wurden ihm im Jahre 1917 auf Wunsch des Mawlāi Yūsuf Kleider und eine *Ḳubba* aufgenötigt. Diese befindet sich am Eingang einer Apotheke, und die Verehrer des Heiligen kommen täglich dort hin, um ihm Gesellschaft zu leisten.

Geschichte. Man weiss nichts Bestimmtes über die Geschichte dieser Gegend für die Zeit der römischen Herrschaft noch auch für die folgenden Jahrhunderte. Die am weitesten vordringenden römischen Niederlassungen blieben an die Abhänge des Zarhūn angeklammert; sie überwachten so die Ebene, wohin die Bevölkerung des Mittleren Atlas gelangen konnte, und schoben sich vielleicht auch auf die Hochebene al-Ḥāḡjeb vor.

Man weiss nicht, wie weit die erste Islamisierung Marokkos in das Volk eindrang, noch, ob es der hilalischen Woge bedurfte, damit der Islām sich tief eingrub. Die berberischen Stämme von *Sā'is* und vom Sebū zogen Nutzen aus ihrem fruchtbaren Boden. Eine Überlieferung berichtet, eine Feuersbrunst habe im Jahre 917 hier die Gärten zerstört. Um diese Zeit wurde das Land von Tāzā bis Meknes von einem wandernden *Znāta*-Stamm, den *Miknāsa*, überzogen; von diesen liess sich ein Teil, den man eigentlich *Miknāsa al-Zaitūn* nennen müsste zum Unterschied von den mehr im Osten gebliebenen *Miknāsa Tāzā*, für dauernd in der Ebene nieder. Die Idrisiden stiessen bei den *Miknāsa* auf ernsthaften Widerstand. Immer sahen sie in ihnen Gegner, über welche sie trotz mehrfacher Feldzüge nicht Herr werden konnten und welche den *Omayyaden* als Wegbereiter dienten.

Der *Ḳirfās* erzählt, ein Gouverneur der Gegend, al-Mahdi b. Yūsuf al-Kezanī, der sich mit Yūsuf b. Tāshfīn verbündet habe, sei von den Leuten der Stämme ermordet worden, aber die in Schrecken versetzten Stadtbewohner hätten den Mord geleugnet. An der Stelle des heutigen Meknes lagen damals einige Marktflecken. Man kann nicht sagen, zu welcher Zeit, vielleicht im X. Jahrhundert, sie sich in *Tacadart* (*Tagart* nach dem *Kiṭāb al-Istibṣār*) ansiedelten, wovon al-Idrisī spricht. Die Bevölkerung scheint in der Almoravidenzeit zahlreicher und blühender gewesen zu sein als in der Folgezeit. Umgeben von einer Mauer macht Meknes einen sehr freundlichen Eindruck mit seinen Gärten, seinen bestellten Feldern, seiner Moschee, seinen Bädern und seinen Bewässerungsanlagen.

Beim Ansturm der Almohaden leisteten die *Miknāsa* heftigen Widerstand. Bei seiner Durchreise im Jahre 1120/1 hatte Ibn Tūmart zu predigen versucht, aber man hatte ihn schlecht aufgenommen. Zwanzig Jahre später belagerte 'Abd al-Mu'min Meknes, aber ohne es zu nehmen. Er begab sich nach Fes und überliess das Weitere Yahyā b. Yaghmur. Nach dem *Ḳirfās* soll die Belagerung sieben Jahre gedauert haben. Die Stadt fiel um 1150. Sie wurde geplündert, die Mauern niedergerissen, ein Teil ihrer Reichtümer eingezogen, die ganze Garnison umgebracht mit Ausnahme des Gouverneurs Yadder b. Ulgūt, der, um seinen Kopf zu retten, vor der Übergabe zu den Almohaden übergelaufen sein soll. An der Stelle des zerstörten Ortes oder daneben wurde Meknes rasch wiederhergestellt unter dem Schutze der befestigten Umwallung, welche die Almohaden ihr bauten. Am Ende des Jahrhunderts war die Stadt wieder zu einiger Bedeutung gelangt; die al-Nāḡdjārīn-Moschee war



vollendet. Heute ist sie das älteste Baudenkmal von Meknes. Im Jahre 1756/7 liess Muḥammed b. 'Abd Allāh sie restaurieren und ihr heutiges Minaret bauen. Die Almohaden hatten vom Tadjenna das Wasser hierhin geleitet, 7 km weit. Schon 1182 sprach man in Meknes die *Kḥuṭba* an fünf verschiedenen Orten; die Umwallung der Stadt hatte sechs Tore.

Im Verlauf des folgenden Jahrhunderts wurde die Gegend durch die Ränke der Banū Marīn beunruhigt. Die Kämpfe, die den Sturz der Almohaden begleiteten, waren hier sehr lebhaft. Im Jahre 1231/2 musste al-Ma'mūn gegen die Banū Fazzā und Meklāta, welche Meknes beunruhigten, eingreifen. Im Jahre 1236/7 hielt Abū Bekr seinen Einzug in die Stadt, nachdem die Meriniden in dem Kampfe, in welchem der Sohn al-Sa'id's fiel, besiegt worden waren. Diese Besitznahme war nur vorübergehend, aber mit der Wiedereinsetzung der Almohaden war es nicht anders. Im Jahre 1245/6 kam der von al-Sa'id zurückgelassene Gouverneur in einer Revolte der Stadt um. Die Stadt verbündete sich mit dem Hafṣiden Abū Zakariyā'. Al-Sa'id kehrte nochmals siegreich zurück; Yahyā b. 'Abd al-Ḥaḡḡ floh vor ihm bis nach Tāzā. Der Merinide brauchte nur noch zwei Jahre zu warten; nach dem Tode des Almohaden-Gouverneurs zog er wieder in Meknes ein, und zwar endgültig.

Die erste Blüte der Stadt Meknes fällt in die Zeit der Meriniden. Sie liessen es sich angelegen sein, die Stadt schön und ansehnlich zu gestalten, wie Rabat und Fās. Abū Yūsuf kam von Fās Dīdīd nach Meknes, das ihm eine Kaṣba und eine Moschee verdankt (1276). Abū 'l-Ḥasan schuf eine Wasserleitung, errichtete Brücken auf der Strasse nach Fās und begann namentlich die *Madrasa djadida*, die Abū 'Inān beenden sollte. Sie trägt den Namen des letztgenannten Sultans und bleibt trotz aufdringlicher Restaurierungen der Jahre 1917—22 das bedeutendste Baudenkmal von Meknes. Andere Medresen, wie 'Atṭārīn und Filāla, wurden von den Meriniden gebaut.

Während dieser Zeit trat in der Politik eine Wendung ein. Nachdem die Idrisiden-Shorfa' den Meriniden zur Macht verholfen hatten, schickten sie sich nunmehr an, die ihnen verliehene Stellung zu ihrem eigenen Vorteil auszunutzen. So begann die Bewegung, welche in den letzten Jahren des XV. Jahrhunderts zur Teilung Marokkos in wirklich autonome Herrschaftsgebiete führen sollte. Die Shorfa' waren in Meknes zahlreich vertreten. Sobald die Schwächung der Meriniden und ihr sinkendes Ansehen es gestattete, besetzten sie aus ihren Reihen die Führerstellen. In der Geschichte ist der Name Mawlāi Zaiyān's erhalten. Die Wattāsiden griffen, scheint es, nur einmal ein, als am Anfang des XVI. Jahrhunderts Ma'sūd b. al-Nāṣir, der gegen Muḥammed al-Bortugālī aufässig war, in Meknes eine Zufluchtstätte gefunden hatte. Der Sultan belagerte die Stadt und nahm sie, dann liess er seinen Bruder al-Nāṣir al-Ḳiddid dort, der ihm übrigens auch nicht treu war.

Die wenigen Jahre der Unabhängigkeit waren für Meknes wahrlich wenig glorreich. Dennoch sind sie in der Geschichte dieser Stadt von Bedeutung; denn in der übrigen Zeit war sie nur eine Beute der Anarchie oder der Spielball in den Händen eines Herrn.

Die aufstrebenden Bruderschaften des XV. Jahrhunderts bei den Miknāsa ein günstiges Feld. Die Zāwiya Džazūliya fasste hier wie auch anderswo in

Marokko Fuss. Einige Jahre später trat Muḥammed b. 'Isā hier lehrend auf.

So war Meknes zur Aufnahme der Sa'dier gut vorbereitet. Als Muḥammed al-Shaikh im Jahre 1548 sich der Stadt näherte, zog er ohne grosse Anstrengung ein. Der Merinide al-Nāṣir al-Kaṣri soll in die Übergabe der Stadt eingewilligt haben, wenn dafür sein Vater Ahmed Bū Zekrī befreit würde, und die Marabuts sollen auf der Ausführung dieses Übereinkommens bestanden haben. Um sein Ansehen fest zu begründen, bediente sich Muḥammed al-Shaikh einer Methode, die nicht fehlgehen konnte; als der Khatīb Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Harzūz es sich einfallen liess, gegen ihn zu predigen, liess er ihn zu Tode peitschen. Als er zwei Jahre später wieder durch die Stadt kam, wurde er mit Geschenken empfangen. Die Reisenden jener Zeit schätzten die Zahl der Bewohner auf 6—8 000 Seelen. Es war die einzige Siedlung in jener Gegend. Die Sa'dier kümmerten sich wenig um Meknes, das übrigens ihre Aufmerksamkeit auch nicht auf sich lenkte. Das Land war in gutem Zustand und die Berberstämme so ruhig, dass die Strasse nach Marrākush über Tādā dauernd stark benutzt wurde. Es war damals üblich, Meknes einem der Söhne des Sultāns als Residenz zuzuweisen. Mit diesem Posten war keine bedeutende Macht verbunden. Leo Africanus schreibt ihm ein Einkommen zu, das halb so gross war wie das des Vize-Königreiches Fās, was in Erstaunen setzt. Unter Ahmed al-Manṣūr residierten hier Abū 'l-Ḥasan 'Alī, dann infolge der zweiten Teilung Zidān und schliesslich Mawlāi al-Shaikh, jedoch als Gefangener in den letzten Lebensjahren seines Vaters.

Der Bürgerkrieg, der beim Tode al-Manṣūr's ausbrach, brachte Meknes in die Berber-Unruhen und die Ränke der Marabuts. Mawlāi 'Abd Allāh b. al-Shaikh lebte als Landstreicher und fand alsbald in al-Kaṣr al-Kabīr eine Zuflucht. Im Jahre 1619 besiegte ihn sein Bruder Muḥammed in der Nähe von Meknes. Al-Ifrānī berichtet für das folgende Jahr von der Revolte eines Mannes, der sich Sharīf Amghār nannte. Aus diesem Wirrwarr erhob sich ein Machtfaktor, nämlich die Zāwiya's und zwar in erster Linie die Zāwiya Dīlā'. Im Jahre 1640/1 konnte Muḥammed al-Ḥāḡḡī sogar die Herrschergewalt wieder an sich reissen und sich nach seinem Siege über Mawlāi Muḥammed al-Shaikh b. Zidān in Fās und Meknes Anerkennung verschaffen. Er gewann die Berberstämme für sich, aber Mawlāi al-Rashīd stiess im Jahre 1666 auf die Benī Mūr, Verbündete des Dīlā'iten Abū 'Abd Allāh, gegen welche er im Jahre 1668 von neuem zu kämpfen hatte.

Mawlāi al-Rashīd scheint Meknes sein Interesse zugewandt zu haben. Er setzte die Kaṣba wieder instand. Als Mawlāi Ismā'il ihn im al-Maḡḡdhūb-Mausoleum beisetzte, behauptete er, damit dem letzten Willen des Hingeschiedenen nachzukommen. Vor allem aber hatte al-Rashīd Meknes mit Mawlāi Ismā'il beschenkt. Vor seiner Thronbesteigung lebte dieser als Grundeigentümer in der Almohaden-Kaṣba, ganz mit der Verwaltung seines Vermögens beschäftigt. In der Wahl seiner Hauptstadt kann man wohl die Vorliebe für ein so reiches Land erblicken. Er wollte sie nach seinen Wünschen haben und setzte dies auch durch. Für fünfzig Jahre ist Meknes nichts als der Rahmen für sein grossartiges Auftreten und der Schauplatz extravaganter Unternehmungen.

Unverzüglich plante er den Bau seines Palastes;

es entstand sogleich ein grandioses Projekt. Er räumte gründlich auf. Die Häuser an der Almohaden-Mauer im Osten der Stadt wurden abgerissen, und ihre Eigentümer gezwungen, zunächst den Schutz an einen Ort zu bringen, der den Namen Hedim-Platz behalten hat, und dann auf einem Terrain, nord-östlich der Mdina, das der *Sharif* mit einem Wall umgeben liess, wieder aufzubauen. Der Platz, den er für sich bestimmte, war ebenfalls von der Stadt getrennt. Sein Palast erstand und, noch prunkvoller, der seiner Frauen. Dies erste Gebäude, Dār Kbira, wurde im Jahre 1679 vollendet. Es war eine scheinbar planlose Folge von blühenden *Riyāq*'s, die durch Springbrunnen verschönert wurden; sie waren mit Marmor gepflastert und von Galerien umgeben, die auf Marmorsäulen ruhten und nach denen die Gemächer gingen. Der Herrscher selbst hatte zwei Gemächer, seine Lieblingsfrauen vier und zwar noch grössere als seine eigenen. Seine vier Frauen und seine Favoritinnen hatten also herrliche Wohnungen. Die andern Konkubinen — und er hatte deren annähernd fünfhundert aus allen Nationen — waren in Hütten zusammengepfert, die längs der Verbindungswege lagen. Am Ende lag ein gemeinsames Zimmer, das höher lag und von wo aus man über ein Eisengitter den Blick in die Gärten hatte. Die Empfangspavillons wiesen dieselbe Abstufung auf; einer enthielt vierzig Säle. Der Palast umfasste alles in allem 45 Pavillons und 20 Kūba's. Das Ganze war von einer Mauer umgeben, die mit Schiesscharten versehen war und zwanzig Tore hatte. Im Nord-Osten war sie dreifach und hatte einen Rundgang; es war eine Verteidigung sowohl gegen das Innere als auch gegen das Äussere der Kaṣba vorgesehen. Die Bastionen trugen Batterien von Kanonen und Mörsern. Da die Frauen streng von der Aussenwelt abgeschlossen waren und Mawlāi Ismā'il es mit den religiösen Pflichten sehr genau nahm, wurde eine Moschee für sie bestimmt. Eine andere wurde im Jahre 1672 begonnen; durch das Bāb 'Isī stand sie mit der Stadt in Verbindung. Schliesslich hatte der Palast mit allem, was dazu gehörte, vier Moscheen. Zwei sind noch in Gebrauch, nämlich die *Djāmi'* al-Akḥḍar und im Marstall-Viertel die sehr verkommene *Djāmi'* al-Ruwā. Im Süden lag ein Garten, der so gross war wie die heutige Mdina, ein Obstgarten vorwiegend mit Olivenbäumen. Weiter entfernt lagen die Marställe, in denen der Sultan nur ausgesuchte Pferde duldete, 1200 an der Zahl; sie hatten zwei parallele Arkadenreihen, die 30 Meter voneinander entfernt waren. In der Mitte war fliessendes Wasser. Jedes Tier hatte seinen Stall und noch einen Verschlag für sein Saumzeug. Gegenüber stand ein Magazin, der *Herī*, über dem ein weiterer Palast mit zwanzig Pavillons lag. Zwischen dem Palast und den Marställen lag der Kornspeicher, der eine Innenhöhe von über zwölf Metern hatte und so gross war, dass die Ernte von Marokko in ihm Platz fand. Daneben befand sich ein Bewässerungsbassin und noch unterirdische Wasserreservoirs für den Belagerungsfall.

Aber das waren noch nicht alle Bauten. Im Süd-Westen lag eine Gartenstadt, Madinat al-Riyāḍ, wo die Beamten ihre Paläste haben mussten, wo Mawlāi Ismā'il selbst seine Moschee, seine Medrese, sein Hammām, seine Fundak's hatte, wo ferner auch die Bureaux der Umanā' des Staatsschatzes mit den Läden der *sharifischen* Schneider lagen.

Im Jahre 1732/3 liess Mawlāi 'Abd Allāh bei der Rückkehr von einer unglücklichen Expedition nach dem Sūs die Madinat al-Riyāḍ von den christlichen Sklaven zerstören. Heute besteht davon nur noch das aus dem Jahre 1667 stammende Bāb al-Khamīs, eines der schönsten und stilvollsten Tore der Stadt.

Schliesslich waren auch noch Truppenplätze da. Im Westen von Meknes war ein grosser *Duwwār* von 'Abid's und ihren Familien bewohnt. Ostlich vom Dār al-Makhzen wurden fünf Kaṣba's, die man für die 130 000 Mann des *Gish* notwendig hatte, nach und nach in die grosse Kaṣba einbezogen.

Nach fünfzig Jahren einer regellosen, aber übermenschlichen Anstrengung waren die Bauarbeiten noch nicht beendet. Im Jahre 1731/2 vollendete Mawlāi 'Abd Allāh die allgemeine Umfassungsmauer sowie das Bāb Manṣūr, das beste Beispiel eines ismā'ilitischen Tores, in schwerem, wenig proportioniertem, aber prächtigem Stil, von dem das Bāb al-Barda'in und das Bāb al-Nuār in Meknes heute die beiden andern schönsten Zeugen sind. (Dieser Name eines Renegaten, Manṣūr al-'Euldj, war sicherlich der eines Aufsehers). Mawlāi Ismā'il hatte alles selbst geleitet. Während der ersten vierundzwanzig Jahre seines Lebens konnte er sich nicht zwölf Monate hintereinander in Meknes aufhalten. Aber nach jeder Expedition kehrte er dorthin zurück. In dem Masse, wie sein Ehrgeiz und seine Macht, sein Despotismus und die Bedürfnisse für seine Verwaltung und auch sein Heer und seine Familie zunahmen, erweiterte sich sein Projekt immer mehr. Die Entwürfe und die fertige Arbeit erwiesen sich als unzureichend, es wurde geändert, niedergerissen, von neuem begonnen. Das Resultat war schliesslich von einer erdrückenden Pracht, ohne Zweifel aber auch seltsam und buntscheckig.

Das ganze Land war an der Arbeit beteiligt. Mawlāi Ismā'il nahm sein Material überall her, wo er nur konnte. Volubilis, Chella und Marrākush wurden ausgeplündert. Wenn er al-Badī' zerstörte, so geschah dies vielleicht, weil er eifersüchtig auf das Werk der Sa'dier war, vielleicht aber auch nur, um sich dadurch Material zu verschaffen. Gleich wie Ahmed al-Manṣūr liess er Marmor aus Pisa kommen. Als eines Tages ein Korsarenschiff bei Tanger gestrandet war, mussten ihm die Ghumāra die Kanonen von dem Schiff heranschieben. Bei seinem Tode liess man die noch auf dem Transport befindlichen Marmorsäulen einfach an den Wegen liegen.

Auf ähnliche Weise wurden die Arbeitskräfte beschafft. Der Sultan legte den Stämmen Arbeitstage auf, verlangte Frondienste nach Lust und Laune, schickte seine Minister auf den Bauplatz, vor allen Dingen aber sammelte er die Renegaten und die christlichen Gefangenen in Meknes, die dann seine ständigen Arbeiter waren. Von 1680 an wurde die Arbeit mit aller Kraft vorwärts getrieben. Alle Christen aus Marokko wurden herangezogen, auch die Trinitarier aus Fās. Die Sklaven wurden zunächst in Silos in der Nähe der Bauplätze zusammengepfert, dann zogen sie in das Dār al-Makhzen, dann in die Nähe der Marställe, unter die Bögen einer Brücke, wo ihr Schicksal besonders traurig war, endlich in das Innere einer verfallenen Burdj, östlich der Stadt längs der Nordumwallung des Dār al-Makhzen. Dort hatten sie die Möglichkeit, sich ein wenig zusammenzuschliessen; sie bauten sich eine Kirche,



hatten ein Kloster, Kapellen und Krankenhäuser. Ein Bruder Apotheker mischte ein Heilmittel, den „Arzneitrunk der Christen“; dadurch knüpften sich mit den Einheimischen und sogar mit den Bewohnern des Schlosses menschliche Beziehungen an. Ihr letzter Historiker hat die Zahl der christlichen Gefangenen im Dienste des Sultans Mawlāi Ismāʿil auf ihre wirkliche Zahl reduziert; es waren gewöhnlich noch keine tausend, und der Sultan hat in mehr als fünfzig Jahren nicht mehr als 109 von ihnen getötet (Koehler).

Der Herrscher liess in seinen Palästen seiner Gier und Narrheit freien Lauf. Ebenso wie Bauten häufte er auch Schätze an, aber es geschah nur, um sie verborgen zu halten. Den Konsuln, den Gesandten, die kamen, um über den Loskauf von Gefangenen zu verhandeln, bereitete er gern Empfänge, bei denen der Narr eine Art Grösse zu entfalten wusste. Man hat oft von seiner Grausamkeit gesprochen und von dem Schrecken, den dieser Fürst einfloßte, der mit besonderer Vorliebe seine Frauen marterte und die Köpfe fallen liess, um seine Gewandtheit zu zeigen. Seine Zerstörungen waren von derselben Art; er fand Gefallen daran, mit seinen *Kāʿid*'s auf das Rotwild seines Tierparks zu schiessen und es dann mit Lanzenstichen völlig zu töten. „Wenden wir unsern Blick von all diesen Schrecklichkeiten, die die Natur schaudern lassen“, sagt Chénier.

Nächst ihm verbreiteten die Leute seines Hauses in der Stadt Furcht und Schrecken. Er hatte sechshundert Kinder, eine Pflanzstätte für Sklaven, welche „ein glücklicheres Los gehabt hätten, wenn er sie ebenso wie seine Pferde geliebt hätte“. Wenn er sich einem von ihnen näherte, „verbarg jeder sorgfältig alles, was seinen Neid erregen konnte“. Und seine 'Abid's, in lebhaftes Farben gekleidete Schwarze, traten auch als Tyrannen auf, anfangs im Namen ihres Herrn, dann aber in ihrem eigenen Namen.

Sein ganzes Werk brach bei seinem Tode zusammen. Er aber hatte es zu halten verstanden. An den Wirren, die nach seinem Hinscheiden entstanden, kann man die Tatkraft dieses Achtzigjährigen ermesen, der seine Horde von Schwarzen und dies von der Vorsehung zur Anarchie bestimmte Land in Zucht und Ordnung hielt. Die Kašba auf dem Zarhūn und die Kašba Azrū, mitten im Mittleren Atlas, deckten Meknes im Norden und Süden. Er wusste die Stadt auch vor anderen Plagen zu bewahren. Als Anzeichen einer Pestepidemie auftraten, erhielten die 'Abid einfach den Befehl, die von Fās kommenden Leute zu töten.

Mawlāi Ismāʿil wurde wie bereits sein Bruder in dem Mausoleum des Sidī 'Abd al-Rahmān al-Maǧidhūb, eines Heiligen des XVI. Jahrhunderts, beigesetzt. Hier ruhten bereits an der Seite Mawlāi Rašid's seine Söhne, der im Jahre 1706 bei Tā-rūdānt gefallene Rebell Mawlāi Muḥammed und seit 1707 Mawlāi Zidān. Im Jahre 1859 wurden die sterblichen Überreste Mawlāi 'Abd al-Rahmān's ebenfalls hier beigesetzt.

Nach dem Tode Mawlāi Ismāʿil's entfachten die Būākher und die Soldaten des *Gish* einen Palastkrieg, der zwanzig Jahre währte. Mawlāi 'Abd Allāh verlor und gewann seinen Thron sechsmal. So gross aber auch die Gefahr war, viel beunruhigender war etwas anderes: befreit von den Garnisonen der ismāʿilitischen Kašba's kamen die Berber bewaffnet von den Bergen herunter. Nun kam es für die Sultane darauf an, das geringste

Übel zu erkennen: sie verzichteten darauf, die 'Abid auseinanderzutreiben; vielmehr stützten sie sich in dem Konflikt, der diese naturgemäss mit den Berbern in Gegensatz brachte, auf die 'Abid's. Der Bürgerkrieg drang bis zu den Stämmen der Ebene und den Garnisonen von Fās, namentlich den Ūḍāya. Die Prätendenten fachten ihn an, gaben willig das Zeichen zur Plünderung und fanden bei dem Gegensatz der Rassen und Stämme leicht Anhang und Förderung. Nach und nach gingen die Būākher elendiglich zu Grunde. Vergeblich verbrauchten Mawlāi 'Abd Allāh und sein Sohn für sie den Schatz Mawlāi Ismāʿil's. Für Meknes war das Schlimmste, dass alles mit der Plünderung der Stadt aufhörte oder begann.

Muḥammed b. 'Abd Allāh stellte die Ordnung beinahe wieder her und gab der Stadt fast ihre alte Pracht wieder. Er tat viel für sie; auf ihn gehen zurück sein Palast Dār al-Baiḍā', dessen erster und reizvoller Bau heute noch in der Nähe der Marställe steht, ein Teil des Olivenhaines al-Ḥamriya; in der Kašba: das Tor der *Djāmi* al-Anwār; und in der Mdina das Minarett der *Djāmi* al-Naǧǧdjarīn, die Kubba des Sidī Muḥammed b. 'Isā und mehrere Moscheen (al-Azhar, al-Bardā'in, Bāb Mrāḥ, Berrima und Sidī Bū 'Oḥmān). Er stiftete als *Ḥubūs* zugunsten aller Moscheen Marokkos die 12 000 Bücher der Bibliothek Mawlāi Ismāʿil's. Hinsichtlich der Stämme setzte er eine Politik der Zerstreuung ins Werk. Er setzte viele ab und versuchte manches zu unterdrücken. Das Ende seiner Regierung war gekennzeichnet durch das erfolgreiche Vorgehen der Berber, deren Angriffe um 1775 wieder begonnen hatten.

Bald blieb nichts mehr von dem Werke Mawlāi Ismāʿil's bestehen. Die christliche Gemeinde büsste unter der Regierung Mawlāi Yazid's ihre Franziskaner-Mission ein und hielt den Verfolgungen dieses *Šarīfen* nicht stand. Das Erdbeben von 1755 hatte ihre Kirche, ihr Kloster und ihr Hospital zerstört. Die Renegaten, die sich in Kašba Agūrāi zusammengefunden hatten, verloren sich nach und nach.

Die Berberkrise spitzte sich von 1811 an von neuem zu. Die Strasse nach Fās war nun dauernd abgeschnitten, und es war für den Sultan eine Heldentat, Meknes zu verlassen. Mawlāi Slimān (Sulaimān), der die Wiederherstellung der Kašba und die illusorische Restaurierung der Brücken an der Strasse nach Fās unternommen hatte, der andererseits gern Meknes endlich von den Būākher befreit hätte, ging dazu über, sich in Fās niederzulassen. In Meknes, das von den Stämmen eingeschlossen war, waren die Mauern sein einziger Schutz. Mawlāi 'Abd al-Rahmān, den Delacroix dort gesehen hat und welcher im *Djenān* b. Ḥalima eine Kubba errichtete, liess den Berbern eine halbe Unabhängigkeit und zerstreute endlich die 'Abid, ohne aber denen, die in Meknes blieben, den Charakter einer Makhzen-Kaste zuzuerkennen. Sein Sohn ging sorgfältig jedem Konflikt aus dem Wege.

Mawlāi al-Ḥasan nahm die Tradition der grossen Sultane wieder auf und verschaffte sich Anerkennung. Nach seinem Regierungsantritt konnte er in Meknes nur einziehen, wenn er die Macht der Stämme brach. Im Jahre 1879 zog er gegen die Benī Mṭir. Im Jahre 1887 erzwang er in seinem Feldzug gegen den Nūn den Durchzug durch das Benī Mgild-Land. Bei seinem Tode gewannen die Berber ihre Unabhängigkeit wieder. Wenn sie ihre

Kā'id's behalten, so deshalb, weil diese ihre Beziehungen zum Makhzen abbrechen. Nach dem Sturze Mawlāi 'Abd al-'Aziz' anerkannte Meknes alle Bewerber nacheinander. Im Jahre 1908 proklamierte es 'Abd al-Hafiz, der auf dem Berberwege von Tādla gekommen war, im Jahre 1909 rief es den Sharifen al-Kattāni an, 1911 verbündete es sich mit Mawlāi Zain. Im gleichen Jahr zieht der General Moinier in Meknes ein; zwei Jahre später befriedet der Hauptmann Henrys entsprechend den Weisungen des Generals Lyautey das Land der Beni Mtir.

*Litteratur:* Ausser den im Artikel ISMA'IL (Mawlāi) angegebenen Quellen: a. arabische Quellen: Die Ausgaben und Übersetzungen von al-Bakrī, Ibn Abī Zar', Ibn al-Athīr, al-Idrīsī, und des *Kitāb al-Istibṣār*; Houdas, *Monographie de Méquinez*, in *JA*, 1885; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, 1897–98; al-Kabrī b. Zūdān, *Histoire de Meknes (Ithāf A'tām al-Nās bi-Aḥbār ḥadīrat Miknas)*, bisher 2 Bde erschienen, Rabat 1929–30.

b. europäische Quellen: Marmol Caravajal, *Description general de Africa*, 1573; Mouëtte, *Relation de la captivité du Sieur Mouëtte*, 1683; *Mision historial de Marruecos*, escr. por Fr. de San Juan de el Puerto, 1708; Windus, *A journey to Mequinez*, 1725; Busnot, *Histoire du règne de Mouley Ismail*, 1731; Haringman, *Tagebuch einer Reise nach Marokko*, 1805; Castries und Cenival, *Sources inédites de l'histoire du Maroc* (im Erscheinen); Champion, *Tanger, Fès, Meknès*, 1924 (gibt die französ. Übers. des Abschnittes bei Windus über die *Ḥaṣba* in Meknes); Périgny, *Au Maroc. Casablanca, Rabat, Meknès* 1919; Cénival, *La mission franciscaine du Maroc*, 1927; Koehler, *La pénétration chrétienne au Maroc, La mission franciscaine*, 1914; ders., *Bref aperçu sur quelques traits d'histoire ayant trait aux captifs chrétiens de Meknès*, in *Rev. de géogr. maroc.*, 1921; ders., *Quelques points d'histoire sur les captifs chrétiens de Meknès*, in *Hespéris*, 1928; Marçais, *Manuel d'art musulman*, 1926–27; Saladin, *Les portes de Meknès d'après les documents envoyés par M. Le Capitaine Emonet*, und *La grande mosquée de Meknès* ..., in *Bull. archéol. du Com. des Travaux Hist.*, 1916 und 1917; Ricard, *Pour comprendre l'art musulman en Afrique du Nord et en Espagne*, 1924 (mit einem Plan des Dār al-Makhzen); Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, 1888; Segonzac, *Voyage au Maroc*, 1903; Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVI<sup>e</sup> siècle. Tableau d'après Léon l'Africain*, 1906; ders., *Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc*, 1925; Le Chatelier, *Notes sur les villes et tribus du Maroc en 1890*, 1902; Brunel, *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aissāouā au Maroc*, 1926; Bel, *Histoire d'un saint musulman vivant actuellement à Meknès*, in *R H R*, 1917; Lens, *Derrière les vieux murs en ruines*, 1922; ders., *Pratiques des harems marocains*, 1925; Arnaud, *Monographie de la région de Meknès*, 1914; Beaugé und Joleaud, *Etude tectonique de la région de Meknès*, in *Bull. Soc. géol. de France*, 1922; *Mémorial du service géographique de l'Armée. Description géométrique du Maroc-Parallèle de Meknès*, 1926.

(C. FUNCK-BRENTANO)

**MELILLA** (im heutigen Arabischen: *Milya*, berberisch: *Tamlilt* „die Weisse“, bei den arabi-

schen Geographen: *Malila*), eine Seestadt des östlichen Marokko auf einem Vorgebirge an der Ostküste der Halbinsel Gelfiya, die in das Kap Tres Forcas (*Ra's Hurk* der arabischen Geographen, heute *Ra's Werk*) ausläuft.

Melilla entspricht wahrscheinlich dem *Rusadir* der Alten; vgl. *Rhyssadir oppidum et portus* (Plinius, V, 18), *Russadir colonia* im *Antonini itinerarium*. Leo Africanus behauptet, die Stadt habe einige Zeit den Gothen gehört, und von diesen hätten die Araber sie erobert. In Wirklichkeit aber weiss man nichts von der alten Geschichte der Stadt.

Erst am Anfang des X. Jahrh. erscheint Melilla in der islamischen Geschichte Marokkos. Um 930 gelang es dem Omayyaden-Khalifen Spaniens 'Abd al-Rahmān al-Nāṣir li-Din Allāh, den berühmten miknasischen Führer Mūsā b. Abi 'l-'Afiya, der seine Macht über das Mulūya-Becken und die Taza-Gegend begründet hatte, von der Fātimidenpartei zu trennen. Nachdem er sich Melilla's bemächtigt hatte, liess al-Nāṣir die Stadt mit Wällen umgeben und gab sie seinem neuen Verbündeten; dieser verfügte so über einen Stützpunkt (*Ma'kil*) für den Kampf gegen die Fātimiden von Ifrikiya und über einen Hafen, der ihm bequeme Verbindungen mit Spanien gestattete. Später stellten die Nachkommen seines Sohnes al-Būrī b. Mūsā die Stadt wieder her; sie blieb einer der Stützpunkte der Miknāsa in Marokko bis zum Verfall dieses Stammes, der von dem Almoraviden Yūsuf b. Tāshfin im Jahre 1070 entscheidend geschlagen wurde.

Die Miknāsa hatten indessen die Stadt vor der Vernichtung ihrer Dynastie durch die Almoraviden verlassen müssen; denn noch 1067 wurde nach al-Bakrī ein Abkömmling der idrisidischen Hammūtiden Spaniens nach Melilla berufen und von der dortigen Bevölkerung als Herrscher anerkannt.

Zur Zeit des Schriftstellers al-Bakrī (1068) war Melilla von einem Steiuwall umgeben, besass eine starke Zitadelle, eine Freitags-Moschee, ein Hammām und Märkte. Die Einwohner gehörten dem Stamme der Banū Wartadī (oder Banū Wartardā) an, einem Zweige der Ṣanhādja-Gruppe der Baṭṭūya. Melilla besass einen nur im Sommer benutzbaren Hafen; dieser war das Ende einer durch das Mulūya-Tal über Agarsif (franz. *Guercif*) laufenden Handelsstrasse, die Sidjilmāsa mit dem Mitteländischen Meere verband. Der Handel soll sehr bedeutend gewesen sein. Die Hauptexport-Erzeugnisse waren ohne Zweifel die schon von Leo Africanus angegebenen: Eisen aus den Bergwerken der Banū Sa'id und Honig aus dem Lande der Kabdāna, ferner noch die Perlen, die man in den im Hafen gefischten Austern fand. Al-Bakrī berichtet, wie die Bewohner aus der Beschützung der Kaufleute Nutzen zogen. Die Umgebung der Stadt war von den Banū Wartadī (die ausser in Melilla auch in dem stark befestigten Kulū' Gāret sassen), den Maṭmāṭa, den Ahl Kabdān, den Marnisa des „Weissen Hügels“ (*al-Kudyat al-baiḍā*) und den Ḥassāsa auf dem von dem Kap Tres Forcas (*Djabal Hurk*) begrenzten Gebirge bewohnt. Diese ganze Gegend war damals unabhängig, ohne jede politische Bindung an die Königreiche Fās oder Nakūr.

Aber im Jahre 1080 bemächtigte sich der Almoraviden-Herrscher Yūsuf b. Tāshfin Melilla's und verband dies Gebiet mit dem Almoravidenreiche. Im Jahre 1141/2 kam im Verlauf der Almohaden-Verfolgung durch die Almoraviden ein Almohadenheer von Tāmsāmān, um Melilla zu belagern, das



eingonnen und geplündert wurde. Im Jahre 1272 nahm der Mariniden-Sultan Ya'qūb den Almohaden Melilla weg; Ibn Khaldūn bezeichnet diesen Platz nicht mehr als einen befestigten Ort. Diese drei Eroberungen scheinen in der Tat die kommerzielle Bedeutung der Stadt zu Gunsten eines andern Ortes an der Westküste der Halbinsel Gel'īya vernichtet zu haben, und zwar zu Gunsten Ghassāsa's (auch al-Kudiyat al-baiḍā' genannt, *Al-cudia* der Hafenbücher). Seit dem XIII. Jahrh. erscheint dann Ghassāsa als der mittelländische Hafen von Fās und Tāzā; über diese Stadt gingen auch die politischen und kommerziellen Beziehungen zum östlichen Spanien und zu Italien (Genua und Venedig).

Leo Africanus erzählt, dass um 1490 die Bewohner auf das Gerücht eines bevorstehenden Angriffs der Spanier hin, die Stadt verlassen und sich in die Berge der Baṭṭūya geflüchtet hätten. Zur Strafe für die Preisgabe der Stadt liess der Waṭṭāsiden-Sultan sie in Brand stecken. Im September 1497 konnten die Spanier landen und eine halberstörte Stadt besetzen, ohne auf Widerstand zu stossen. Die Besetzung Melilla's hatte zur Folge, dass Spanien zu Lande den Hafen Ghassāsa angriff und ihn im April 1506 einnahm. Die Marokkaner eroberten ihn erst im Jahre 1533 wieder zurück, jedoch die gefährliche Nähe Melilla's brachte ihn trotz seiner Bedeutung zum Erliegen. Der Handel dieser Gegend verpflanzte sich mehr nach Westen nach dem Hafen al-Mazimma (spanisch *Alhucemas*, franz. *Albouzème*); das Widerstandszentrum in diesem Teile Marokkos wurde der befestigte Platz Tāzūtā, der zunächst die Hauptstadt des Mariniden-Lehnguts der Banū Waṭṭās und dann die Hauptstadt eines praktisch unabhängigen Fürstentums unter einem Führer des heiligen Krieges wurde. Nachdem Melilla in die Hände der Spanier gefallen war, wurde es ununterbrochen von den Muslimen blockiert, besonders durch die Truppen der Führer des heiligen Krieges, die in Tāzūtā sowie in Mǧjān (*Mejceo* bei Leo Africanus) lagen. Einmal von den Christen besetzt, wurde die Stadt naturgemäss für die Prätendenten und muslimischen Rebellen Asyl und Stützpunkt gegen die Zentralmacht, besonders am Anfange der sa'dischen Dynastie. Im Jahre 1549 beschützte die Stadt den vertriebenen Waṭṭāsiden Abū Hassūn, den „König“ von Bādīs; 1550 nahm sie Mawlāi 'Amar, den „König“ von Debdū, nebst Familie auf. Von Melilla aus zog 1595 der Prätendent al-Nāṣir b. al-Ḡhalīb bi-'llāh gegen seinen Onkel Sultan Aḥmed al-Manṣūr ins Feld.

In der Folge erscheint Melilla nur mehr in der Geschichte aus Anlass der Belagerungen, die es zu erdulden hatte, wie bei den Belagerungen durch Mawlāi Ismā'īl im Jahre 1687 und 1695, durch Mawlāi Muḥammed b. 'Abd Allāh im Jahre 1774 und 1893 im spanisch-marokkanischen Kriege (Sidī Waryāsh-Affaire). Von 1903—8 wurde Melilla der Kampfplatz zwischen dem in der Kaṣba Selwān sitzenden Prätendenten al-Djilālī al-Rūḡi und den Truppen des Sultan 'Abd al-'Aziz; diese mussten besiegt und ohne Hilfe auf spanisches Gebiet flüchten und sich in ihre Heimat zurückbringen lassen. Im Jahre 1921 erlebte dieselbe Gegend die blutigen Kämpfe zwischen den Spaniern und den Rifleuten unter 'Abd al-Karīm (Niederlage bei Anwal). Melilla ist für Spanien ein „Suzerainitätsplatz“ wie Alhucemus, Peñon de Velez und Ceuta. Vor Errichtung des franzö-

sischen Protektorats war Melilla als freier Hafen der Durchgangsplatz für alle europäischen Waren (Baumwollwaren, Zucker, Thee), die nicht nur für Ost-Marokko sondern auch für die saharischen Gebiete Marokkos und Oraniens bestimmt waren. Heute hat Melilla an handelspolitischer Bedeutung stark verloren.

*Litteratur:* al-Bakri, Index; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, II, 309; H. de Castries, *Sources inédites de l'histoire du Maroc, Espagne*, I, S. 1-XXVIII: *Melilla au XVème siècle*. (GEORGES S. COLIN)

**MELLĀH**, in den marokkanischen Städten das Viertel, wo die Juden wohnen mussten. Als *Ahl al-Dhimma* haben diese das Anrecht auf einen besonderen Schutz seitens der Regierung, die ihnen als Wohnsitz ein besonderes, meist in der Nähe der Zitadelle (*Ḳaṣaba*), dem Sitz des Gouverneurs der Stadt, gelegenes Viertel anweist. Andererseits schätzten die Herrscher und Gouverneure es, ihre Juden zur Hand zu haben; denn diese waren oftmals für sie geschickte diplomatische Agenten und boten ihnen oft wertvolle finanzielle Unterstützung. Nicht alle marokkanischen Städte, selbst nicht die grossen, hatten immer ein Mellāh, z.B. in Tanger gibt es verschiedene Viertel, die fast ausschliesslich von Juden bewohnt sind, ohne indessen ihnen ausschliesslich vorbehalten zu sein, da man dort auch Muslime findet. In Rabat wurde das heutige Mellāh erst 1808 durch Sultan Mawlāi Suleimān geschaffen; früher lebten die Juden in Gruppen im Viertel al-Buḥaira (vulgo: El-Bḥera), wo auch Muslime wohnten. Seit der Gründung der Stadt Fās (um 805) wies Idrīs II. den jüdischen Flüchtlingen, die in die neue Stadt strömten, den nördlichen Teil des 'Adwat al-Ḳarawīyīn (Viertel Aḡhlān bis zum Tor Bāb Ḥiṣn Sa'dūn) als Wohnviertel an. Dies war ohne Zweifel das erste marokkanische Ghetto; der heutige *Fondaḳ el-Iḥūdī* („Lagerhaus der Juden“) bewahrt vermutlich die Erinnerung daran. Aber am Ende des XIII. Jahrh. gründete die Mariniden-Dynastie, in der Absicht sich eine neue Hauptstadt zu schaffen, neben dem „Alten Fās“ (*Fās al-Bālī*) das „Neue Fās“ (*Fās al-Djadīd*) oder die „Weisse Stadt“ (*al-Madinat al-baiḍā*). In der ersten Hälfte des XIV. Jahrh. entsteht seitwärts die Stadt Ḥimṣ, zuerst von den Bogenschützen *Ḡhuzz* bewohnt, die einen Teil des stehenden Heeres der Mariniden bildeten. Nach der Aufhebung dieses Korps (um 1320) wurde Ḥimṣ der Wohnsitz der christlichen Miliz, die man dort 1361 findet. Später, wahrscheinlich am Anfang des XV. Jahrh. und zweifelsohne infolge von Metzeleien, erhielten die Juden des Alten-Fās Befehl, sich in Ḥimṣ niederzulassen. Diese Stadt stand auf einer Stelle, die *al-Mallāh*, „die Salzquelle, Saline“, hiess, und unter dieser Bezeichnung wurde das neue Ghetto bekannt. Als Eigenname wurde dieser Name verallgemeinert und ging von Fās auf die anderen Städte Marokkos zur Bezeichnung des den Juden angewiesenen Viertels über. Die von Dozy in seinem *Supplément*, I, 313 (*al-Mallāh* < *al-Maḥalla* „Viertel“) vorgeschlagene Etymologie ist demnach zu verwerfen; ebenso ist es mit den Erklärungen „gesalzenes, verfluchtes Land“ oder „Viertel der Juden, welche die Köpfe der enthaupteten Rebellen einsalzen mussten“. In Marokko gebraucht man in der Umgangssprache oft anstatt el-Mellāh den entgegengesetzten Ausdruck *el-Messūs* (klassisch: *al-Masās*), wörtlich: „das Ungesalzene“.

Das Melläh von Fäs ist also auf alle Fälle das älteste in Marokko. Lange blieb es auch das bedeutendste. Mitte des XI. Jahrh. ist Fäs nach al-Bakrī in ganz Maghrib die Stadt mit den meisten Juden, was zu dem Sprichwort Anlass gegeben hat: *Fäs, balad bilā nās* „Fäs die Stadt, in der es keine Leute (würdig dieses Namens) gibt“. Aber die Gründung von Marrākush im Jahre 1063 brachte im Süden Marokkos ein neues Judenzentrum, wohin die jüdische und judaisierende Bevölkerung des Atlas zog. Indessen die Bezeichnung *el-Melläh* findet sich für Marrākush erst in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrh. (vgl. F. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, S. 405). Heute bilden das Melläh von Marrākush und die Judenstadt Mogador die beiden bedeutendsten Judenzentren Marokkos.

Die Bezeichnung *al-Malläh* ist Marokko eigen, bezieht sich indessen nicht nur auf das den Juden angewiesene Viertel in einer Stadt, sondern auch auf die kleinen Gebirgsorte, die ausschliesslich von Juden bewohnt sind. In Tlemcen sagt man *Derb el-Ihūd* (klassisch: *Derb al-Yahūd*), in Constantine *esh-Shāra*, in Algier, Tunis und Tripolis *el-Hāra*.

Über die innere administrative Organisation des heutigen marokkanischen Melläh vgl. E. Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris 1904, S. 367–72; J. Goulven, *Les mellahs de Rabat-Salé*, Paris 1927, S. 99–107; den Artikel *Morocco* in der *Jewish Encyclopedia*.

*Litteratur*: Gaudefroy-Demombynes, *Marocain: Mellah*, in *J A*, XI. Ser., III (1914), 651–58; W. Marçais, *Textes arabes de Tanger*, S. 470, 466. (GEORGES S. COLIN)

**MENDEREZ**, Name zweier Flüsse im westlichen Anatolien:

1. Büyük Menderez (bei al-ʿUmārī Menderos, bei Piri Re'is Mendiraz oder Mendiroz genannt), der alte Maeander, Mandra der Kreuzfahrer. Er entspringt im Gebiete von Germiyan in einem kleinen See, dem Huweiran Gölü (Sāmi), oberhalb von Diner (nach Abū Bekr b. Behrām in einer Buñar bashī genannten Quelle eine Tagereise von Homa), fliesst dann in einiger Entfernung an Homa vorbei, dann durch die Ebene von İshīklī und die Kaẓā's Baḳlan und Čal. Im Kaẓā Čarshamba (Hauptort Bulladan) vereinigt er sich mit dem vom Murād Dagħ kommenden, an Banaz vorbeifliessenden Banaz Čai (bei Abū Bekr b. Behrām, dessen Angabe, er fliesse an İshīklī vorbei, unrichtig ist, Murād Dagħ Suyu genannt). Weiter abwärts, in der Ebene von Denizli, nimmt er den Čürük Su, den alten Lycus Fl., auf. Etwas weiter abwärts bezeichnete eine Brückenruine, die Demirtaş Köprüsü, die Grenze zwischen den beiden alten Liwā's Germiyan und Aidīn; nach Abū Bekr hat eine an ihren Fundamenten entspringende warme Quelle zu ihrer Zerstörung beigetragen.

Auf aidīnischem Gebiete fliesst der Büyük Menderez z.T. in einiger Entfernung vorbei an den Ortschaften Ortaḳçı, Nazilli, Sultānhişār, Köshk und Güzelhişār Aidīn, verbreitet sich in der Ebene von Balat (Palatia, dem alten Milet) in mehrere Arme, speist daselbst auch einen fischreichen See (al-ʿUmārī), der heute Baḳı Deñizi genannt wird (See von Palatia, alt κόλπος Λατιμικός). Etwas abwärts von Balat ergiesst er sich ins Meer.

Al-ʿUmārī, der im übrigen über seinen Lauf ungenau unterrichtet ist (er lässt Deñizli und Birgi an ihm liegen, bezieht also den Cayster mit in sein

System ein, und lässt ihn endlich ins Schwarze Meer fließen), vergleicht den Mäander wegen seiner Grösse bei Tiefstand mit dem Nil, bei Hochwasser aber mit einem Meere. Er ist nach ihm schiffbar und seine Anwohner fahren von seiner Mündung aus zu kriegerischen und Handelsunternehmungen. Auch abendländische Berichterstatter sprechen von Handelsverkehr auf dem Mäander im späten Mittelalter. Der Stapelplatz für den Handel auf dem Mäander, bzw. auch zu Lande durch das Määndertal war Palatia (Balat, das alte Milet); später endigte die das Määndertal hinabführende Karawanenstrasse indessen in Scalanuova (Kush adası).

2. Küçük Menderez, der alte Caystrus. Er bildet an seinem Mittellauf eine weite Ebene, an deren Nordrand Birgi, an deren Südrand Tire, die alte Hauptstadt des Liwā Aidīn, liegt. Etwas abwärts von Ayasolugh, dem alten Ephesus, ergiesst er sich ins Meer.

Der Stapelplatz für den Handel mit dem durch den Cayster erschlossenen Hinterlande war im Mittelalter Altoluogo (aus Ἀγίος Θεόλογος, das alte Ephesus (türk. Ayasolugh, heute Seldiuk genannt), später Scalanuova (Kush adası). In osmanischer Zeit zog Smyrna den gesamten Handel mit dem anatolischen Hinterlande des ägäischen Meeres an sich. So endeten die Karawanenstrassen, welche die nach der Aegaeis sich öffnenden Flusstäler hinabführten, in Smyrna, ebenso wie heute die Eisenbahnlinien durch die gleichen Flusstäler von Smyrna ausgehen.

*Litteratur*: Ibn Faḳl Allāh al-ʿUmārī, *Masālik al-Absār*, ed. Taeschner, S. 34 (franz. Übersetzung v. Quatremère, in *N E*, XIII, 353); Piri Re'is, *Bahriye*, ed. Kahle, Kap. 15, Position 16 (Ayasolugh suyu: der Cayster); Kap. 16, Pos. 20 und Kap. 21, zu Anf. und Pos. 1 (Balat suyu: der Mäander); Abū Bekr b. Behrām in dem Drucke von Kiātib Celebi's *Djihānumā*, S. 634; Sāmi, *Kāmus al-ʿĀlām*, VI, 4446; W. Heyd, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*, Stuttgart 1879, I, 590 ff., spez. 594 (franz. Ausgabe, S. 540 ff., spez. 544); W. Tomaschek, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Wien 1891, S. 34 (d. Cayster), 36 (d. Mäandermündung), 99 (d. Mäanderquelle); Fr. Taeschner, *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*, Leipzig 1924, I, 170 f.

(F. TAESCHNER)

**MENF.** [Siehe MANÜF.]

**MENGÜCEK** (MANGÜDJAK), türkischer Emir, der nach der Gefangennahme von Romanus Diogenes (1071 n. Chr.) verschiedene Orte im Nordosten Kleinasien in seine Macht brachte und diese Herrschaft auf seine Nachkommen vererbte. Namentlich finden wir sie in Erzindjān, Koghonia (Colonia, Kara-Hişār Sharḳī) und Diwrigi (vgl. den Stammbaum bei v. Zambaur, *Manuel de généalogie* usw., S. 146). Von ihrer Geschichte ist wenig bekannt. Gelegentlich vernehmen wir bei Michael dem Syrer (ed. Chabot, III, 205), dass Ibn Mangüdjak von dem Ortuḳiden Balag bedroht sich mit dem byzantinischen Befehlshaber von Trapezunt, Theodor Gabras, verbündete, aber im Gefecht zusammen mit diesem gefangen genommen wurde (1118). Er wurde aber von dem Danishmendiden-Emir Ghāzi, dessen Tochter er geheiratet hatte, wieder freigelassen, während der Griechen ein schweres Lösegeld zu bezahlen hatte. Sein Name



wird nicht erwähnt, aber nach den genealogischen Angaben in den Inschriften seiner Nachkommen hiess er Ishāk. Dieselbe Nachricht findet sich auch sonstwo, aber weniger ausführlich. Bekannt ist sein Enkel Fakhr al-Din Bahrāmshāh, der während einer langen Reihe von Jahren in Erzindjān herrschte und 622 (1225) starb. Ihm widmete der berühmte Nizāmī sein Gedicht *Makhsan al-Asrār*, verfasst 1198 oder 1199. Mit den Seldjüken von Konya, mit welchen er durch Heiraten verbunden war, lebte er im besten Einvernehmen, aber als sich dies unter seinem Sohne 'Alā' al-Din Dāwūdshāh änderte, war es bald mit der Herrschaft der Mandjukiden getan. Ende 625 (1228) wurde er gezwungen, Erzindjān an Kaiḳobād abzutreten, und ebenso erging es seinem Bruder Muẓaffar al-Din Muḥammed, der in Koghonia herrschte. Allein eine Seitenlinie, die in Diwrigi ansässig war und dort im Namen der Seldjüken regierte, behauptete sich noch mehrere Jahre, vielleicht bis zur Ankunft der Mongolen in diesen Gegenden (675). Sie ist übrigens nur durch Bauinschriften und Münzlegenden mangelhaft bekannt.

*Litteratur:* Müneddjdim Bāshī. *Djāmi's al-Du'at*, ed. van Berchem, in *C.I.A.* III. Anhang I, S. 101 ff.; Houtsma, *La dynastie des Benū Mengücek*, in *K.S.*, 1904, S. 277 ff.; van Berchem, *Matériaux pour un C.I.A.* III, 55 ff.; v. Zambaur, *Manuel*, a. a. O., woselbst noch weitere Litteraturangaben. (M. TH. HOUTSMA)

**MENTESHE-ELI**, anatolisches Kleinfürstentum. Die Grenzen des Fürstentums der Menteshe-oghlu's [s. d.] werden von Müneddjdim-bāshī (vgl. Fr. Babinger, *G.O.W.*, S. 234 f.) in dessen *Ṣaḥā'if al-Akhbār* (Stambul 1285) durch die Ortschaften Mughla, Balāt, Boz-Üyük, Milās, Bardjīn, Marīn, Čine, Ṭawās, Bornāz, Makrī, Gōdjīnīz, Foča, Mermere bezeichnet. Sie entsprechen also ungefähr dem antiken Karien. Die Herkunft des Namens ist ungewiss, doch steht fest, dass die vermutlich erstmals von F. Meninski (*Lexicon*, IV, 737) aufgestellte und noch in jüngster Vergangenheit ernsthaft vertretene Ansicht, die Landschaft habe ihren Namen vom Myndus (Μύνδος bei Strabo) der Alten, keinerlei Glauben verdient. Mehrere der oben erwähnten Ortschaften spielen als Sitze von Gelehrsamkeit und Dichtung im älteren osmanischen Geistesleben eine nicht unwesentliche Rolle. So hat bereits unter dem Menteshe-oghlu Mehmed (775—77) ein gewisser Mahmūd b. Mehmed aus Bardjīn ein *Bār-nāme* verfasst, das J. v. Hammer-Purgstall unter dem Titel „Falknerkec“ (Pest 1840) nach der Mailänder Handschrift herausgegeben und mit Recht als eines der frühesten osmanischen Sprachdenkmäler gepriesen hat. In vielen der genannten Orte befanden sich Hohe Schulen, an denen ein reges geistiges Leben blühte, sodass der Anteil der Landschaft Menteshe im osmanischen Schrifttum auffallend gross ist.

(FR. BABINGER)

**MENTESHE-OGHULLARĪ**, anatolisches Kleinfürstengeschlecht. Die Fürsten von Menteshe treten nach dem Zusammenbruch des seldjukischen Reiches erstmals ins Licht der Geschichte. Als Stammvater erscheint ein gewisser Menteshe Beg b. Behā' al-Din Kurdī. Er hatte seinen Hofsitze im alten Karien zu Milās (Mylasa), unweit davon aber sein festes Schloss Pačīn (Petsona). In Milās residierten auch seine Nachkommen, bis sie ihren Hof nach Milet verlegten. Der Sohn des Menteshe ist Urkhān Beg, der sowohl aus

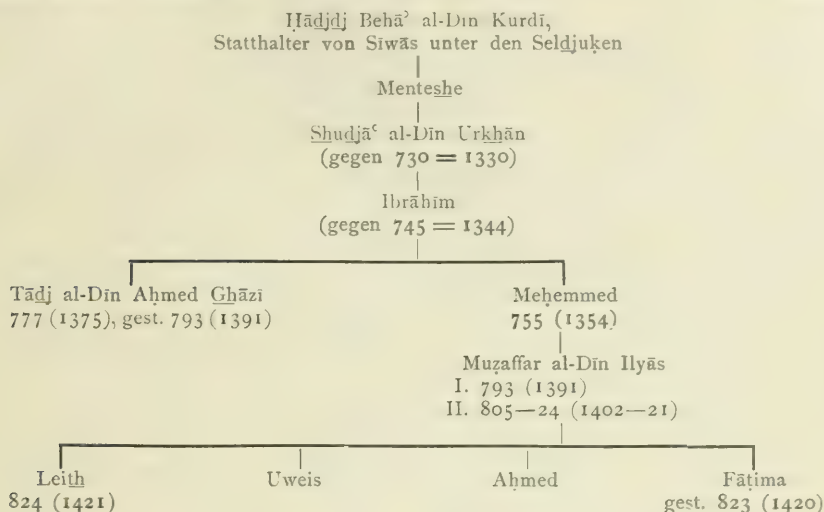
einer Bauinschrift in Milās wie aus dem Berichte des Ibn Baṭṭūta bekannt ist, der ihn um 1334 zu Milās aufsuchte (vgl. Ibn Baṭṭūta, *Voyages*, ed. Defrémery, Paris 1854, II, 278 ff.). Urkhān's Nachfolger ist dessen Sohn Ibrāhīm, der 745 (1344) zu Mughla eine Moschee erbaute und zwei Söhne hinterliess, Ahmed Ghāzi und Mehmed. Der zweite folgte ihm um 755 (1354) auf den Thron, dürfte aber in Erbstreitigkeiten mit seinem Bruder Ahmed gelegen haben, der 755 (1354) Eski Hişar einnahm, 777 (1375) zu Bardjīn eine Hohe Schule stiftete und Ende Djumādā II 780 (Okt. 1378) die Ulu Djāmi' in Milās vollenden liess. Ahmed Ghāzi starb im Sha'bān 793 (Juli 1391), worauf ihm sein Neffe Ilyās in der Regierung folgte. Bereits unter der Herrschaft Ahmed Ghāzi's hatten die Osmanen im Umkreis von Menteshe-eli sich einzelner Fürstentümer, nämlich von German-eli [s. d.] und Hamid-eli [s. d.], bemächtigt und bedrohten nun ernstlich den Bestand der Menteshe's. Unmittelbar nach dem Regierungsantritt des Ilyās Beg nahm Bāyezid I., der kurz vorher den Sultanthron bestiegen hatte, den Herren von Menteshe den letzten Rest der Selbständigkeit. Diese flohen zum Herrscher von Sinope, Bāyezid Kötürüm, und später zum Eroberer des Osmanenreiches Timur-Lenk Ilyās Beg, als Erbauer einer Moschee zu Milet, gelangte 1402 aufs neue in den Besitz von Menteshe-eli. Er schloss mit dem Herzog von Kreta Marco Falier am 24. Juli 1403 (veröffentlicht von de Mas Latrie am Ende seiner Abhandlung *Commerce d'Ephèse et de Milet au moyen âge*, in der *Bibl. de l'École des chartes*, V. Reihe, 5. Bd., Paris 1864, S. 226 ff.) sowie mit dem Admiral Ser Pietro Civrano am 17. Okt. 1414 (vgl. *Diplomatarium Veneto-Levanticum*, II, 305, 293 sowie W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, II, 353 f.) Verträge. Die Herrschaft des Ilyās Beg, angefüllt mit Streitigkeiten und Verwickelungen aller Art, ging 824 (1421) endgültig auf die Osmanen über. Mehmed I. hatte bereits 818 (1415) Münzen prägen lassen, auf denen er sich als Herrn von Menteshe bezeichnete. Von den Kindern des Ilyās Beg wird ein gewisser Laith Beg genannt, doch ist die schattenhafte Rolle, die er gespielt hat, völlig unsicher. Das Jahr 829 (1426) brachte jedenfalls das Ende der Fürsten von Menteshe. Damals wurde ein gewisser Balaban als osmanischer Statthalter über Menteshe-eli eingesetzt und fortan bildet diese Landschaft einen Bestand des Osmanischen Reiches. — Die Chronologie der Dynasten von Menteshe liegt noch im argen und bedarf in wesentlichen Punkten der Aufklärung, die eine planmässige Aufnahme der nicht wenigen über Menteshe-eli verstreuten Baudenkmäler mit ihren wichtigen Inschriften, vor allem von Milās, Milet, Bardjīn, Mughla usw., bringen dürfte.

Der auf der nächsten Seite stehende Stammbaum veranschaulicht den Zusammenhang der einzelnen Menteshe-Fürsten auf Grund der Inschriften und Münzen.

*Litteratur:* Ausser der im Text bezeichneten vgl. Pachymeres, Bonner Ausg., I, 472; Dukas, Bonner Ausg., S. 13; Ibn Baṭṭūta, *Voyages*, ed. Defrémery, II, 278—80; Defrémery, in *Nouvelles Journal des voyages*, 1851, I, 13 f.; Ibn Faḍl Allāh al-'Umari, *N.E.*, XIII, Paris 1838, S. 338 f., 370; Sanuto, *Istoria della Romania*, in K. Hopf, *Chron. gréco-rom.*, S. 145 f., 167; Ahmed Tewhīd Bey, in *T.O.E.M.*, II, 761, 1146; IV, 1452; V, 152; Khalil Edhem Bey, *Düvel-i*

*islāmīye*, Stambul 1927, S. 283 ff. (die beste Darstellung); E. v. Zambaur, *Manuel*, Hannover 1927, S. 153 f. — Über die Münzen der M. vgl. G. Schlumberger, *Numismatique de l'Orient latin*, S. 480—89; J. v. Karabaček, *Wiener Numism. Zeitschr.*, IX (1877), 200; Stanley Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, London 1883, VIII, 34;

Ahmed Tewhid Bey, *Moskūlat-i hādime-i islāmīye Kātālūghī*, Stambul 1321, IV, 388 ff. — Über Baudenkmäler in Mentesh-e-ell vgl. einstweilen K. Wulzinger, *Die Piruz-Moschee zu Milas, ein Beitrag zur Frühgeschichte osmanischer Baukunst*, in der *Festschrift zur Hundertjahrfeier der Technischen Hochschule Karlsruhe* (1925). (FR. BABINGER)



# **MERDĀWIDJ.** [Siehe MARDĀWIDJ.]

**MÉRIDA**, ar. MĀRIDA, vom lateinischen *Emerita*, Stadt im Südwesten Spaniens in der heutigen Provinz Badajoz, Hauptort eines *Partido* am rechten Ufer des Guadiana. Heute ziemlich zerfallen, zählt sie nur 11 150 Einwohner; sie ist Bahnstation an der Linie Madrid-Badajoz, gleichzeitig aber auch direkt verbunden mit Cáceres im Norden und mit Sevilla im Süden.

Im Jahre 23 vor Chr. wurde die alte Hauptstadt Lusitaniens *Augusta Emerita* gegründet, die unter dem römischen Kaiserreich eine besondere Bedeutung und Blüte erlangte. Zahlreiche Überbleibsel römischer Gebäude bezeugen heute noch den Rang, den die Stadt ehemals auf der Iberischen Halbinsel besass: eine Brücke mit 64 Bogen, ein Circus, ein Theater und der berühmte Aquädukt *los Milagros*, wovon noch 10 in Ziegel- und Granitsteinen erbaute Bogen bestehen. Mérida wurde unter den Westgoten die Metropole Lusitaniens und war nach dem Zeugnis Roderichs von Toledo ein sehr stark befestigter Platz, den die muslimischen Eroberer unter dem Befehl Mūsā b. Nuṣair's nur schwer erobern konnten. Der Araberführer nahm bei seiner Landung in Spanien im Ramaḍān 93 (Juni 712) zuerst Medina-Sidonia und Carmona, alsdann Sevilla ein. Danach belagerte er mehrere Monate Mérida, dessen Bewohner schliesslich doch kapitulierten und am 1. Shawwāl 94 (30. Juni 713) die Stadt übergaben. Von Mérida zog Mūsā b. Nuṣair nach Toledo.

Unter den arabischen Gouverneuren scheint Mérida früh der Stützpunkt einer grossen Zahl spanischer oder berberischer Rebellen gewesen zu sein. Dort versuchte Yūsuf al-Fihri im Jahre 141 (758) eine Gegenbewegung gegen 'Abd al-Raḥmān den Eingewanderten (al-Dākhil) zu organisieren. Später revoltierte dort im Jahre 190 (805) ein Berber, namens Aṣḡagh b. 'Abd Allāh b. Wānsūs, gegen

al-Hakam I., und der Emir von Cordova musste sieben Jahre hintereinander Sommerfeldzüge gegen ihn unternehmen, bis er ihn zur Vernunft brachte. Ein anderer Aufruhr brach im Jahre 213 (828) zu Mérida aus, und die Stadt musste im Jahre 217 belagert werden; ebenso 254 (868). Unter der Regierung des Emirs 'Abd Allāh wurde sie das Hauptquartier 'Abd al-Raḥmān b. Marwān al-Djilliki's (des Galiziers); unter diesem arabischen Namen verbarg sich ein nationalistischer christlicher Führer. Mérida kam erst endgültig unter der Regierung 'Abd al-Raḥmān's III. al-Nāṣir's zum Gehorsam; es unterwarf sich im Jahre 316 (928) dem *Kā'id* Ahmed b. Ilyās.

Vom XI. Jahrh. an verlor Mérida seine Bedeutung zu Gunsten von Badajoz, namentlich als diese Stadt die Hauptstadt des kleinen unabhängigen Königsreiches der Aftasiden wurde. Sie blieb in muslimischem Besitz bis Anfang des XIII. Jahrh. Im Jahre 1228 wurde sie vom König Alfons IX. von Léon zurückerobert, erreichte aber nicht mehr ihre frühere Bedeutung.

Die arabischen Geographen, die Mérida erwähnen, beschreiben weitläufig die römischen Ruinen der Stadt, auch erwähnen sie die starke muslimische Burg, deren Bauinschrift erhalten ist. Sie wurde erbaut im Jahre 220 (835) von dem Gouverneur 'Abd Allāh b. Kulaib b. Tha'laba auf Befehl des Omayyaden-Emirs 'Abd al-Raḥmān's II.

*Litteratur:* Die arab. Historiker des omayyadischen Spanien (*Akhbār madīnāt*, Ibn 'Idhārī, *Bayān*, Ibn al-Athīr, Nuwairī, Maḡkārī, *Analectes*, *passim*); Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, Text S. 175, 182, Übers. S. 211, 220; Yāḡūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, IV, 389—90; Abu 'l-Fida', *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 172—248; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari, *al-Rawḍ al-mi'fār* (Edition in Vorbe-



reitung), Espagne, N<sup>o</sup> 117; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1924, Index: Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, II, 37, 40, 62, 96; ders., *Recherches hist. litt. Esp.*, 3. Aufl., I, 54—6; Codera, *Inscripción árabe del Castillo de Mérida*, in *Bol. R. Acad. Hist.*, Madrid 1902, S. 138—42; E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden-Paris 1931. N<sup>o</sup> 39—40.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

**MERÍNIDEN** (BANŪ MARÍN), berberische Dynastie, die im Maghrib al-Aḡṣā (Marokko) von der Mitte des XIII. bis Mitte des XV. Jahrh. regierte.

Nach den ersten Nachrichten, die wir über die Banū Marín haben, führten sie ein Nomadenleben in der Sahara zwischen Figuig und Tāfilālt. Ebenso wie die anderen Gruppen, die sich als Zenāta bekannten, müssen sie in der zweiten Hälfte des XI. Jahrh. durch die arabischen Nomaden Banū Hilāl gen Westen zurückgedrängt worden sein. Wie ihre Stammesbrüder, die Banū 'Abd al-Wād, deren Wandergebiete den ihrigen benachbart waren, hatten sie im Jahre 1145 n. Chr. versucht, sich der Eroberung des Zentral-Maghrib durch die Almohaden zu widersetzen und waren besiegt worden. Während sich jedoch die Banū 'Abd al-Wād in den Dienst der Sieger stellten, flüchteten die Banū Marín in die Wüste. Der Niedergang des Almohaden-Reiches gab ihnen Gelegenheit, Rache zu nehmen. Im Verlauf ihrer periodischen Aufenthaltsveränderungen im Mulūya-Tale über die Zeit des geringsten Widerstandes im Maghrib al-Aḡṣā unterrichtet, dessen beste Kräfte in Spanien beschäftigt waren, stiessen die Banū Marín im Jahre 613 (1216) in einer furchtbaren Razzia nach Norden vor. Das war die erste Etappe der Eroberung, die sich über 53 Jahre hinziehen sollte. Im folgenden Jahre wurden die Araber Banū Riyāḥ, die in den Ebenen des Westens sassen, vernichtet und eine erste fiskalische Ausbeutung des Landes in die Wege geleitet. Die infolge dynastischer Streitigkeiten gelähmten Almohaden reagierten ernsthaft darauf erst 27 Jahre später: 642 (1244) wurden die Banū Marín von den Truppen des Khalifen al-Sa'īd geschlagen. Nach einer erzwungenen Pause wurde die Eroberung mit mehr Methode von dem Amīr Abū Yahyā b. 'Abd al-Ḥaḡḡ wiederaufgenommen. Er arbeitete daran, seine militärischen Streitkräfte zu vermehren, indem er Pfründengüter unter die Gruppen seiner Familie verteilte und fremde Söldner in seinen Dienst nahm, und er war bestrebt, Städte zu annektieren. Zu diesem Zweck und um sich einen moralischen Rückhalt zu verschaffen, der ihm fehlte, gab sich der Amīr als Bevollmächtigter der Ḥafṣiden aus, der Almohaden Ifriḡiya's; ausserdem erklärte er sich zum Schirmherrn der religiösen, vom Volke verehrten Persönlichkeiten. Auf diese Weise bemächtigte er sich der Städte Meknes, Fās, Tāza, Rabat und Salé. Die dem almohadischen Prätendenten Abū Dabbūs gewährte Hilfe ermöglichte endlich dem Amīr Abū Yūsuf Ya'ḡūb, dem Nachfolger Abū Yahyā's, die Annexion von Marrākush, somit das Ende der Eroberung (669 = 1269).

Als Erben dieses Teiles des muslimischen Okzidents, der das wahre Herz des grossen Almohaden-Reiches gewesen war, sollten die Meriniden gleichfalls die Traditionen derer erben, die sie abgesetzt hatten, und zwar ihre Träume von einer Hegemonie in Spanien und in der Berberei.

Wie zur Zeit der Almoraviden und Almohaden ist für die Maghribiner Spanien das geweihte Land des Märtyrertums. Dorthin entsendet nicht nur die Dynastie ihre überschüssigen Söhne, die Prinzen, deren Anwesenheit im Maghrib lästig werden könnte und die das Korps der „Freiwilligen des Glaubens“ bilden, sondern mehrere Sultane gehen sogar dahin, um persönlich zu kämpfen: so Abū Yūsuf, dem die Wiederaufnahme des heiligen Krieges als die grosse Idee vorkam, sein Nachfolger Abū Ya'ḡūb und Abū 'l-Ḥasan, der das Fiasko dieser überseeischen Expeditionen einsieht.

Mit dem Passieren der Meerenge erfüllte Abū Yūsuf seinen persönlichen Lieblingswunsch, aber er kam auch dem wiederholten Ruf der Banu 'l-Aḡmar Granada's entgegen, die müde waren, die übertriebenen Forderungen und Demütigungen des Königs von Kastilien länger zu ertragen. Er wurde dort als Retter empfangen und unternahm alsbald einen Plünderungszug. Don Nuño de Lara, der die den Christen entrissene Beute zurückgewinnen wollte, erlitt bei Ecija eine blutige Niederlage und kam selbst um (674 = 1275). Man verzeichnet übrigens sehr wenig wirkliche Schlachten in diesen Kriegen der Meriniden in Spanien, dagegen fast tägliche Razzien durch die christlichen Ländereien: die Muslime zerstören oder rauben die Ernten und Herden und machen Gefangene, die im Maghrib als Sklaven verkauft werden. Die Beziehungen der beiden Sultane von Fās und Granada, wenig herzlich seit des ersten Landung, werden evident feindlich, als Abū Yūsuf als Basis seiner künftigen Operationen auf der Halbinsel den Besitz der Stadt Tarifa beansprucht. Ibn al-Aḡmar wendet sich an den König von Kastilien Alfons X., um sich der Übergriffe seines Retters zu erwehren. Zwischen Christen und Muslimen Spaniens entsteht ein Bündnis, dem sogar Yaghmorāsān, der Sultan von Tlemcen, ohne Zaudern beiträt. Dieser macht es sich zur Pflicht, mittels einer ständigen Drohung fernere Durchmärsche des marokkanischen Fürsten in Andalusien zu vereiteln oder aber zu hemmen.

Das Einvernehmen mit den Christen hinderte übrigens diese nicht, das Werk der „Reconquista“ fortzusetzen. Im Jahre 709 (1309) bemächtigten sie sich Gibraltars, und der Sultan von Granada wendet sich von neuem an seinen maghribinischen Kollegen. Der Merinide Abū 'l-Ḥasan schickte seinen Sohn 'Abd al-Malik, der Gibraltar 733 (1333) zurückeroberte, und nachdem er getötet worden war, sandte er eine grosse Armee auf Schiffen, welche die Häfen Ifriḡiya's lieferten, und landete selbst in der Nähe von Tarifa. Diese Stadt war in den Händen der Christen. Als er sie zurückgewinnen wollte, wurde er von den vereinigten Kräften Alfons' XI. von Kastilien und Alfons' IV. von Portugal geschlagen. Diese Niederlage von 1340 und die Einnahme Algeciras' durch den König von Kastilien entmutigten den Meriniden-Sultan für immer. Weder er noch seine Nachfolger sollten weitere Versuche in Spanien unternehmen.

Wenn auch die Umstände den Meriniden nicht erlaubten, den Christen gegenüber die Heldentaten der Almohaden zu wiederholen, bemühten sie sich doch, wieder Herr des ungeheueren afrikanischen Reiches ihrer Vorgänger zu werden, was sie in einer ziemlich kurzen Zeit fertigbrachten. Bekanntlich bestand dieses Reich — abgesehen von dem Königreich der Meriniden — aus dem der 'Abd al-Wāḍiden von Tlemcen und dem der Ḥafṣiden

von Tunis. Das Königreich von Tlemcen war am unmittelbarsten von dem Ehrgeiz der Sultane von Fās bedroht. Zwischen diesen beiden benachbarten und verwandten Dynastien waren die Ursachen eines Konfliktes übrigens zahlreich. Den alten Rivalitäten, welche die beiden Klans bei ihren Nomadenzügen verfeindeten, hatte sich die Konkurrenz zweier Nachbarstaaten überlagert, die ihre Grenzen vorzurücken suchten. Die 'Abd al-Wādiden verloren ziemlich schnell die Hoffnung, Gebiete im Westen zu annektieren. Wenn sie, wie gesagt, den Wunsch der Meriniden hemmten, nach Spanien zu gehen, so war diese Politik nur vorübergehend. Frühzeitig mussten sie sich auf eine strikte Defensiv beschränken. Wiederholt erlebte das Königreich Tlemcen kriegerische Einfälle, und die Bewohner wurden in ihren Bollwerken umzingelt. So hatten sie von 698 (1299) an eine Blockade von acht Jahren und drei Monaten zu erdulden, während welcher die Meriniden ausser zahlreichen Umwallungsarbeiten ein ständiges Lager errichteten, aus dem die Stadt al-Manšūra entstand. Tlemcen sollte jedoch erst später fallen; im Jahre 737 (1337) eroberte es Abu 'l-Ḥasan; er und sein Sohn Abū 'Inān sollten es 22 Jahre lang halten. Für diese beiden Fürsten, deren Regierungen die Blütezeit der Dynastie bilden, war Tlemcen übrigens nur eine erste Etappe nach Ifrīkiya. Der Traum der Wiederaufrichtung des Almohaden-Reiches sollte sich durch die Annexion des Königreichs der Ḥafṣiden verwirklichen.

Dauernde Beziehungen, wo jeder auf seinen Vorteil hoffte, vereinigten die beiden Staaten des Ostens und Westens, die Banū Ḥafṣ und die Banū Marīn. Für einen zeitgenössischen Beobachter, wie z.B. den Ägypter al-'Umārī, zählen nur die Banū Marīn als Militärmacht; aber die Banū Ḥafṣ, die Abkömmlinge der Almohaden-Khalifen, haben für sich ein moralisches Prestige, demgegenüber die Banū Marīn nichts geltend machen können trotz des Titels *Amīr al-Mu'minīn*, womit sich Abū 'Inān widerrechtlich schmückt. So erklärt sich, dass die Banū Marīn vom ersten Augenblick an die Städte des Maghrib annektiert haben, indem sie sich als Bevollmächtigte der Herrscher von Tunis erklärten, und dass sie ḥafṣidische Prinzessinnen zu Frauen nahmen. Die Banū Ḥafṣ ihrerseits glauben, ihre Töchter nicht verweigern zu dürfen; sie behandeln die marokkanischen Sultane behutsam, da diese sie vorteilhaft vor den Unternehmungen der Sultane von Tlemcen schützen können. Kurz, sie wünschen, dass die Meriniden Zentral-Maghrib angreifen, aber nicht, dass sie Herren dieses Landes werden, was Ifrīkiya den direkten Angriffen der Sieger ausgesetzt hätte. Das geschah in der Tat im Jahre 1347. Abu 'l-Ḥasan nimmt die Usurpation des Thrones von Tunis und die darauf folgenden Wirren zum Vorwand, fällt in Ifrīkiya ein und versteht es, seinen Willen dort durchzusetzen wie in seinem eigenen Reiche. Die Lage ist hier jedoch sehr verschieden von der, die er im Maghrib kennt. In Ifrīkiya sind die arabischen Elemente sehr stark geblieben. Abu 'l-Ḥasan stösst auf arabische Stämme, die gegen den fremden Herrn solidarisch auftreten, und erleidet durch sie bei Kairawān eine entscheidende Niederlage (Muharram 749 = April 1348). Dieses Missgeschick sollte die Lage der Meriniden im Maghrib selbst erschüttern. Ein Versuch Abū 'Inān's, des Sohnes Abu 'l-Ḥasan's, Ifrīkiya wiederzugewinnen, verlief fruchtlos.

Trotz des Misserfolges der ehrgeizigen Bestrebungen der Meriniden ist die Epoche dieser beiden letzten Sultane nichtsdestoweniger eine der grössten in der Geschichte der muslimischen Barberei, eine Epoche, die die meisten Spuren bewundernswerter Grösse hinterlassen hat.

Die Meriniden waren emsige Baumeister. Bereits 1276 hatte Abū Yūsuf Neu-Fās gegründet im Westen der alten Stadt, um daraus die offizielle Hauptstadt zu machen; doch die Bauten häuften sich besonders während der ersten Hälfte des XIV. Jahrh.'s. Die meisten, die auf uns gekommen sind, stammen aus dieser Zeit. Werke grossen künstlerischen Wertes, sind sie zugleich Zeugen militärischer Tätigkeit und religiösen Eifers der Banū Marīn, wie die Wälle und die Moschee al-Manšūra's, die Umwallung und Nekropole von Chella, die Madrasen von Fās und Salé, die verschiedenen bei Tlemcen um das Grabmal des grossen Asketen Sidi Bū Madyan errichteten Gebäude. Die Frömmigkeit in Form der Mystik ist nun die vorherrschende Note des intellektuellen Lebens im Maghrib. Jedoch darf man nicht vergessen, dass der Hof von Fās von Männern besucht wurde, die einen Namen in der Litteratur oder in den profanen Wissenschaften hinterlassen haben, wie 'Abd al-Rahmān b. Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb und Ibn Baṭṭūṭa.

Die Schlappe bei den Unternehmungen in Ifrīkiya und die Niederlage bei Kairawān können als Beginn des Abstiegs der Meriniden angesehen werden. Infolge dieser militärischen Misserfolge musste ein Teil des Maghrib von Truppen entblösst werden, die dort stationiert waren. Da nun besonders die Pässe des marokkanischen Atlas nicht mehr bewacht waren, zeigten die Araber des Sūs und des Tafilālt, durch die von Ifrīkiya kommenden Gerüchte beunruhigt, ihre ungestüme Art. Die sonst Steuer zahlenden Stämme zahlten sie jetzt nur noch dann und wann unter dem Drucke der Expeditionskorps. Zu dieser Ursache des Verfalls kommt noch eine ernstere hinzu; die Macht der Wezīre wächst ins Ungeheuerliche. Eine Aristokratie hoher, mit dem königlichen Hause verwandter Beamten, deren Ämter vom Vater auf den Sohn übergehen und die sich auf einflussreiche Klans stützen, gibt schliesslich den Ausschlag bei der Ernennung der Herrscher. Um sie unter Vormundschaft zu halten, wählen sie Minderjährige oder Schwächlinge. Sobald der Sultan irgendeine Anwendung persönlicher Regierung zeigte, zauderten sie kaum, ihn zu stürzen oder zu ermorden. So wurde im Jahre 762 (1361) Abū Salīm von einem Soldaten der christlichen Miliz enthauptet; sein Nachfolger Tashfin, ein völliger Idiot, wurde entthront und von Abū Zaiyān abgelöst, den man in einem Bassin erdrosselt und ertränkt fand.

Imitten dieser Palastrevolutionen zerbröckelt die Einheit des Reiches. Wir sehen den Kampf des Prinzen, der Sidjilmāsa regiert, gegen den regierenden Sultan in Fās. Der Wezīr, Herr des rechtmässigen Herrschers, hat gegen sich die Präbendenten, die schliesslich das Land unter sich aufteilen. Marrākush wendet sich gegen Fās. Für einen Augenblick versuchen die traditionellen Feinde der Dynastie, die 'Abd al-Wādiden von Tlemcen, hieraus Nutzen zu ziehen, um die aggressive Politik Yaghmorāsān's wiederaufzunehmen. Aber Tlemcen ist selbst zu geschwächt, als dass dieser Versuch irgendeinen Erfolg zeitigen konnte. Tlemcen wird übrigens anderseits von den Arabern Zentral-Magh-



rib's eingenommen, die lebhaft an der Politik von Fās interessiert sind. Einer der *Šaikhe* der Araber Suwaid wird bezeichnet als „der Freund und Schutzherr der merinidischen Dynastie“. Die Banū Marin haben ein anderes Mittel, um Tlemcen auszuschildern; sie unterstützen die Präbenden der Familie ‘Abd al-Wād. Mit einem Wort, trotz der Schwäche der Banū Marin nehmen sich die Banū ‘Abd al-Wād, deren Gebiete zum grössten Teil in arabischen Besitz übergegangen sind, noch kläglich aus und können den erneuten Angriffen des Westens nicht widerstehen. Von 1389 an regieren alle Sultane von Tlemcen unter der Lehnsherrschaft von Fās.

Ernste Ereignisse wandten jedoch die Aufmerksamkeit der Meriniden von den Geschäften Zentral-Maghrib's ab. Im Jahre 1401 landete König Heinrich III. von Kastilien in der Berberei, um die Missetaten muslimischer Piraten zu rächen, und zerstörte Tetuan. Dieser Angriff, der im Maghrib eine ungeheure Aufregung verursachte, und die Einnahme von Ceuta durch die Portugiesen im Jahre 818 (1415) riefen einen begeisterten Feldzug des religiösen Elementes wach. Die Bedrohung von aussen zusammen mit dem Fehlen regelrechter Gewalt in dieser äussersten Gefahr führte eine Reihe von Wirren herbei, woran die Dynastie scheiterte. Nach der Ermordung Sultans Abū Sa‘īd im Jahre 823 (1420) machten die Meriniden den Banū Wattās Platz.

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *Prolegomenes*, ed. Quatremère, Übers. de Slane (in *NE*, XVI–XXI); ders., *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, II, Übers. de Slane, IV; Ibn Abī Zar, *Rawḍ al-Kirfās (Annales regum Mauritaniae)*, ed. Tornberg, 2 Bde, Upsala 1843; Ibn al-Aḥmar, *Rawḍat al-Nisrīn (Histoire des Beni Merin)*, ed. u. Übers. Gh. Bouali u. G. Marçais (*Publications de la Faculté des Lettres d'Alger*), Paris 1917; E. Lévi-Provençal, *Deux nouveaux manuscrits de la Rawḍat an-nisrīn d'Ibn al-Aḥmar*, in *J A*, 1923, II, 219 ff.; Ibn Baṭṭūta, *Voyages*, ed. u. Übers. Deffrémery u. Sanguinetti, IV, Paris 1879; *Ad-dakhīrat as-saniya (chronique anonyme des Mérinides)*, ed. Ben Cheneb (*Publ. de la Faculté des lettres d'Alger*), Alger 1921; al-Djazzānī, *Zahrat el-ās, traitant de la fondation de la ville de Fès*, ed. u. Übers. A. Bel (*Publication de la Faculté des Lettres d'Alger*), Alger 1923; Ibn Marzūk, *Musnad (Hist. du mérinide Abu 'l-Ḥasan)*, Auszüge, ed. u. Übers. Lévi-Provençal, in *Hespéris*, 1925; Ibn Faḍl Allāh al-‘Umari, *Masālik al-Aḥsār*, I, Übers. Gaudefroy-Demombynes, Paris 1927; A. Bel, *Inscriptions arabes de Fès*, Paris 1919 (aus *J A*, 1917–19); H. Basset u. Lévi-Provençal, *Chella, une nécropole mérinide*, Paris 1923 (aus *Hespéris*, 1922); A. Cour, *Les derniers Mérinides*, in *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger*, 1905; ders., *La Dynastie marocaine des Benū Wattās*, Constantine 1917; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Constantine-Paris 1913; ders., *Manuel d'art musulman, L'architecture*, II, Paris 1927; W. u. G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris 1903; Van Berchem, *Titres califiens d'Occident*, in *J A*, 1907, I, 245 ff.; Ch. Terrasse, *Médiers du Maroc*, Paris o. J.; Henri Terrasse, *Portes de l'arsenal de Salé*, in *Hespéris*, 1922, S. 357 ff.

(GEORGES MARÇAIS)

**MERKEZ MUŞLIH AL-DİN MÜSĀ**, osmanischer Ordens-*Sheikh* und Heiliger.

Merkez Muşlih al-Din Mūsā b. Muşṭafā b. Kiliđi b. Ḥađđjar stammt aus dem Dorfe Şarī Mahmūdlu in der anatolischen Gerichtsbarkeit Lādhikiya. Er ward zunächst ein Schüler des Mollā Ahmed Pasha, Sohnes des Khiđr Beg [s. d.], später aber des bekannten Khalweti-Sheikhs Sünbül Sinān Efendi, des Stifters der Sünbūliya, eines Zweiges der Khalwetiya, Vorstehers des Klosters Kođja Muşṭafā Pasha zu Stambul (vgl. über ihn: Brūsali Mehemed Tahir, *‘Othmānī Müellifleri*, I, 78 f.). Als dieser 936 (1529) das Zeitliche segnete, ward Merkez Efendi sein Nachfolger in der Pir-Würde. Er bekleidete 23 Jahre hindurch das Amt eines Klosterabtes und verstarb gegen 90 Jahre alt 959 (1552) im Geruche der Heiligkeit. Er wurde in Stambul in der von ihm benannten Moschee (vgl. *Ḥadiqat al-Djāwāmi‘*, I, 230 f.; J. v. Hammer, *G O R*, IX, 95, N<sup>o</sup>. 495) vor dem Yeñi Kapu beigesetzt. Beim Grabmal des Merkez Efendi befindet sich ein vielbesuchter heiliger Quell, ein *Ayasma*, zu dem man auf Stufen hinuntergelangt. Das rölische Wasser soll die Wunderkraft besitzen, Fieberkranke zu heilen (vgl. Ewliya‘ Ćelebi, I, 372; J. v. Hammer, *Constantinopolis*, I, 503; ders., *G O R*, IX, 95, N<sup>o</sup>. 495 nach *Ḥadiqat al-Djāwāmi‘*, a. a. O.). Daneben steht die Klosterzelle (*Zāwiya*) des Merkez Efendi, von dem noch heutigentags wundersame Geschichten beim Volk herumgehen. Er hatte zahlreiche Schüler, zu denen sein Sohn Ahmed, bekannt als Übersetzer des *Kāmus*, sein Schwiegersohn Muşlih al-Din (vgl. Ewliya‘, I, 372), der Dichter Ramađān Efendi, gen. Bihishti u. v. a. zählen.

*Litteratur:* Vgl. ausser der im Text genannten: Tashköprüzade, *Şakā‘ik al-Nu‘māniya*, Übers. v. Međjdi, S. 522 f.; Brūsali Mehemed Tahir, *‘Othmānī Müellifleri*, I, 160; Mehemed Thüreiyā, *Sidjill-i ‘othmānī*, IV, 363; F. Babinger, *G O W*, S. 44, Anm. 1.

(FR. BABINGER)

**MERSİNA**, anatolische Hafenstadt an der Südküste Kleinasien.

Mersina, Hafen und Hauptstadt des früheren Sandjaks gleichen Namens (mit 4 600 qkm) im Wilāyet Adana [s. d.] an der Südküste Anatoliens, liegt 67 km von Adana entfernt, wohin eine Eisenbahn führt. Der Name Mersina kommt vom griech. *myrsini* (μυρσίνη), Myrte, weil dieser Baum in grossen Mengen in jener Gegend gedeiht. Die erst 1832 angelegte regelmässig gebaute Stadt mit etwa (1927) 21 171 Einwohnern hat lediglich Bedeutung als Hafenplatz für die Ausfuhr von Seide, Getreide und Baumwolle. Das Klima ist im Sommer sehr ungesund. Der frühere Name von Mersina ist Zephirium; in der Nähe (12 km S.W.) liegen die Trümmer von Soloi oder Pompejopolis. Geschichtliche Bedeutung hat der junge Ort in islamischer Zeit niemals gehabt.

*Litteratur:* V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, II, 50 f.

(FR. BABINGER)


**MERTOLA**, ar. *Martūla* und *Mirūla*, kleine Stadt im Süden Portugals an der Mündung des Oeira in den Guadiana, 55 km nord- und aufwärts der Mündung dieses Flusses. Diese Stadt, das alte *Myrtis* der Römer, besass eine gewisse Bedeutung in der muslimischen Zeit. Sie gehörte zum Béja-Bezirk und war nach Yāḳūt die militärisch am besten verteidigte Stadt des ganzen Westens der Halbinsel. Ende des IX. Jahrh. war

sie das Hauptquartier eines unabhängigen Führers, 'Abd al-Malik b. Abi 'l-Djawād's, der mit den Herren von Badajoz und Osconoba verbündet war und dem kordovanischen Emir 'Abd Allāh die Stirn bot.

*Litteratur:* Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 175, 179; Übers., S. 211, 217; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, IV, 714; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, II, Text, S. 140; Übers., S. 223. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MERWĀRA**, britischer Bezirk in Rādjiputāna, der zwischen 25° 24' und 26° 11' n.Br. und 73° 45' u. 74° 29' ö.L. liegt. Dieser Bezirk hat einen Flächenraum von 641 Quadratmeilen mit einer Bevölkerung (1901) von 109 459. Der lokale Name dieses Bezirkes ist Magra oder „Hügel“. Ausser den verschiedenen erfolgreichen Versuchen, welche die Rādjiputen und Marāthen zur Unterwerfung des Landes zwischen 1138 und 1232 (1725 und 1816) machten, ist das Land ohne jede Geschichte bis zum Jahre 1234 (1818), als die Engländer auf dem Schauplatz erschienen. Der Bezirk war einst ein undurchdringliches Sumpfdickicht, das nur von Geächteten und Flüchtlingen der Randstaaten bewohnt wurde. Die Bevölkerung, die unter dem Namen der Mēr bekannt ist, bestand ursprünglich aus einer Mischung von Kasten: Candēla, Guđjar, Bhātī, Rādjiputen, Brahmanen und Mina. Nisāldēw, der Čauhān-König von Adjmir, soll die Einwohner unterworfen und sie zu Wasserträgern in den Strassen Adjmir's gemacht haben. Das Land hat unter der britischen Regierung sehr grosse Fortschritte gemacht.

*Litteratur:* *Imperial Gazetteer of India*, XVII, 309—11; *Rajputana District Gazetteers*, I (Ajmer 1904). (M. HIDAYET HOSAIN)

**MERZIFÜN**, auch MĀRSIWĀN genannt, Stadt im anatolischen Wilāyet Siwas [s. d.] und im Sandjak Amasia [s. d.], am Anfang der fruchtbaren Ebene Şulu Owa gelegen, mit (1927) 11 334 Einwohnern, von denen die Armenier vorher abwandern mussten, mit viel Weinbau und etwas Baumwollweberei. Merzifün war vor dem Weltkrieg der Mittelpunkt der protestantischen Missionstätigkeit in jener Gegend und Sitz des Anatolia College. Die Stadt liegt höchstwahrscheinlich an der Stelle des antiken Phazemon (Φαζημόν) in der Landschaft Phazemonitis; aus Φαζημόν hat sich vermutlich auch der Name entwickelt; Ibn Bibi (vgl. *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides*, ed. M. Th. Houtsma, Leiden 1902, IV, 292, 12) gibt noch die Form . Über die älteren Schicksale des Ortes in islamischer Zeit ist wenig bekannt. Er gehörte zur Herrschaft der Dānīshmendīya [s. d.], und als 1393 Bāyezid I. den Beherrscher von Siwas Mir Aḥmed aus dem Lande jagte, fiel auch das Gebiet von „Marsvani“, wie der bayrische Reisende Hans Schiltberger (vgl. *Hans Schiltbergers Reisebuch*, hrsg. von V. Langmantel, Tübingen 1885, S. 12) es nannte, an das Osmanische Reich. Merzifün spielt in der osmanischen Geistesgeschichte als Geburtsort und Wirkungsstätte von Gelehrten und Schriftstellern eine bemerkenswerte Rolle (vgl. A. D. Mordtmann, *Anatolien*, ed. F. Babinger, Hannover 1925, S. 88). In Merzifün befanden sich früher mehrere Derwischklöster (vgl. Ewliya Čelebi, *Siyāhetname*, II, 396 unten, wo mehrere erwähnt werden). Bemerkenswert sind die meist aus byzantinischen Kirchen verwandelten Moscheen, dar-

unter die sog. Eski Djāmi', an deren Mauern man noch unlängst (vgl. V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, 761) christliche Malereien wahrnehmen konnte, dann die Moschee Murād's II., beide auf dem Marktplatz gelegen. Als Ortsheiligen verehrte man einen angeblichen Schüler des Hādjīdji Bektasch namens Pir Dede Sultān (Ewliya, *a. a. O.*, II, 396). Zu A. D. Mordtmann's Zeiten (1852) bestand „die ganze türkische Bevölkerung“ aus Sherifen, d. h. Prophetenabkömmlingen.

*Litteratur:* Ewliya Čelebi, *Siyāhetname*, II, 396 ff.; engl. Übersetzung von J. v. Hammer, II, 212 ff.; *Le Voyage de Monsieur d'Armon . . .*, escript par . . . F. Chesneau, ed. Ch. Schefer, Paris 1887, S. 68; J. Morier, *Journey through Persia, Armenia and Asia Minor*, London 1812, S. 350; *Petermann's Mitteilungen*, 1859, 12. Heft; C. Ritter, *Erdkunde von Kleinasien*, I, 179 ff.; Wm. Ainsworth, *Travels in Asia Minor*, London 1842, I, 33; Wm. Hamilton, *Researches in Asia Minor*, London 1842, I, 329; A. D. Mordtmann, *Anatolien*, hrsg. v. F. Babinger, Hannover 1925, S. 87 ff.; Henry J. van Lennep, *Travels in little-known parts of Asia Minor*, London 1870, I, 82; F. Cumont, *Studia Pontica*, II, 140; III, 162; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, 758 ff. — [Was die Entstehung des Namens Merzifün aus Phazemón anbelangt, so muss darauf verwiesen werden, dass der antike Name offenbar schon den späteren Griechen nicht mundgerecht war; Stephanus von Byzanz (V. Jahrh. n. Chr.) schreibt bereits Φαμίζών (Lesarten: Φαμίζών, Φαμαζών)]. (FR. BABINGER)

**MESHHEH** (AL-MASHHAD), Hauptstadt der persischen Provinz Khurāsān (s. o., II, 1037), der grösste Wallfahrtsort der Shī'iten in Persien. Er liegt 930 m über dem Meere, unter 59° 35' ö.L. (Greenw.) und 16° 17' n.Br. in dem sich von N.W. nach S.O. erstreckenden, 18—45 km breiten Tale des Keshef-Rūd. Dieser, auch „Fluss von Meshhed“ (Ābi Meshhed) genannt, entspringt etwa 20 km nordwestl. von den Ruinen von Tūs [s. d.] in dem kleinen Wasserbecken Česhme-i Gilās (vgl. Fraser, *a. a. O.*, S. 350; Khanikoff, *a. a. O.*, S. 110; Yate, *a. a. O.*, S. 315) und mündet, ca. 150 km südöstl. von Meshhed, an der persisch-russischen Grenze in den Heri (Hari)-Rūd; s. über letzteren, oben, I, 156a; II, 318 und G. Le Strange, *a. a. O.*, S. 407 f. Meshhed liegt ungefähr 7 km südl. vom Ufer des Keshef-Rūd. Die Bergketten, welche das Tal desselben begleiten, steigen bei Meshhed bis zu 2 700 und 3 000 m auf.

Infolge seiner hohen Lage und der Nähe des Gebirges ist das Klima von Meshhed im Winter ziemlich rau, im Sommer jedoch oft tropisch warm; es gilt als gesund.

Meshhed kann in gewissem Sinne die Nachfolgerin der älteren vorislamischen Stadt Tūs [s. d.] genannt werden, mit der sie nicht selten irrthümlicherweise geradezu zusammengeworfen wurde.

Der Umstand, dass Tūs gleichzeitig als Stadt- und Bezirksname fungiert, hat in Verbindung mit der Tatsache, dass immer zwei Orte (Ṭabarān und Nūkān) als Hauptstädte dieses Bezirkes namhaft gemacht werden, bei den späteren arabischen Geographen die verkehrte Meinung entstehen lassen, dass es sich bei der Hauptstadt Tūs um eine aus Ṭabarān und Nūkān bestehende Doppelstadt handle; so Yāqūt, III, 560, 5 (richtig: IV, 824, 23) und in



dem von Abu 'l-Fidā', *a. a. O.*, S. 453 zitierten *Zubāb* des Ibn al-Athīr (s. o., II, 388a). Aus den zwei angeblich zusammenhängenden Städten hat dann Kaẓwīm, *Āthār al-Bilād* (ed. Wustefeld), S. 275, 21 geradezu zwei Stadtviertel (*Maḥalla*) gemacht. Diese ganz irrige Vorstellung von einer Zwillingsstadt Tūs fand zumeist auch in der europäischen Litteratur Eingang. Mit Recht haben schon Sykes, in *JRAS*, 1910, S. 1115–16 und, ihm folgend, Diez, in *Churasanische Baudenkmäler* (Berlin 1918), I, 53 f. gegen diese unhaltbare Auffassung Stellung genommen. Die älteren arabischen Geographen unterscheiden ganz korrekt zwischen Ṭabarān und Nūkān als zwei räumlich getrennten Städten. Die Lage von Ṭabarān-Tūs ist durch die heute noch vorhandene Stadtruine völlig gesichert. Nūkān war nach dem ausdrücklichen Zeugnis der arabischen Quellen nur 1/4 Parasange (*Farsakh*) oder eine (arab.) Meile von der Grabstätte des Hārūn al-Rashīd und des 'Alī al-Riḍā entfernt (s. dazu u.), muss demnach in aller nächster Nähe des heutigen Meshhed lokalisiert werden. Die Ruinenstätte Tūs und Meshhed sind ungefähr 25 km voneinander entfernt.

Was Nūkān (öfters falsch Nawkān vokalisiert) anlangt, so wird es gelegentlich (so: Yākūt, III, 153, 21) noch näher als Nūkān Tūs charakterisiert; hin und wieder (so: Iṣṭakhri = *BGA*, I, 257, 3; Ḥamd Allāh al-Mustawfi, *a. a. O.*, S. 151, 2–3) ungenau mit der nahen Ortschaft Sanābādḥ zusammengeworfen. Die Entfernung zwischen diesen zwei Orten wird auf eine arabische Meile (Yākūt, III, 153, 21) oder, was ziemlich gleichbedeutend ist, auf 1/4 *Farsakh* (so: Iṣṭakhri, *a. a. O.*; Ibn Ḥawḳal bei Abu 'l-Fidā', *a. a. O.*, S. 451) angegeben. Nūkān muss im Osten und Nordosten des heutigen Meshhed gelegen haben, zum kleineren Teil auch im Nordostviertel der letzteren Stadt aufgegangen sein.

In Nūkān bzw. in dem dazu gehörigen Dorfe Sanābādḥ fanden im Verlaufe eines Dezenniums zwei hervorragende Persönlichkeiten der islāmischen Geschichte ihre letzte Ruhestätte: der Khalīfē Hārūn al-Rashīd und der 'Alide 'Alī al-Riḍā b. Mūsā.

Als Hārūn al-Rashīd im Begriffe war, gegen Khurāsān ins Feld zu ziehen, befahl ihn in einem Landschlosse zu Sanābādḥ, wo er Station gemacht hatte, eine tödliche Krankheit, der er nach wenigen Tagen erlag (im Jahre 193 = 809). Der Khalīfē liess sich in seiner Todesahnung, wie berichtet wird (s. Ṭabari, *a. a. O.*, III, 737, 13–17), in dem zum genannten Schlosse gehörigen Garten sein Grab schaufeln und es durch Kor'anleser einsegnen.

Über das Haus, in welchem Hārūn seine letzten Tage verbrachte, differieren, wie es zunächst den Anschein hat, die uns darüber zur Verfügung stehenden drei Berichte. Zwei von ihnen bringt Ṭabari: nach dem ersten (III, 736, 17–18; 737, 4) sei das Landgut des Djunaid b. 'Abd al-Rahmān das Absteigequartier des Khalīfē gewesen; dem zweiten Berichte (III, 735, 15–16; 738, 14–15) zufolge wohnte Hārūn in dem Schlosse des Humaid b. Abi Ghanm. Eine dritte Nachricht bei Yākūt (III, 560) besagt, dass sich die Gräber Hārūn's und 'Alī al-Riḍā's in einem der Gärten des Hauses des Humaid b. Kaḥṭaba befanden. Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, dass es sich bei dem Hause (*Dār*) des Humaid b. Abi Ghanm und jenem des Humaid b. Kaḥṭaba um das gleiche Objekt handeln muss. Humaid b. Kaḥṭaba der von 151–59 (768–76) als Statthalter von Khurāsān

fungierte (v. Zambaur, S. 48) muss mit Humaid b. Abi Ghanm identisch sein; beide werden auch als Angehörige des Stammes Ṭaiy charakterisiert.

Was endlich den zweiten Ṭabari-Bericht anlangt, der an Stelle des Dār Humaid ein Dār b. 'Abd al-Rahmān bietet, so ist dazu zu bemerken, dass Djunaid b. 'Abd al-Rahmān ebenfalls während der noch unter den Omayyaden (unter dem Khalīfate des Hishām), von 111–16 (729–34), die Würde eines Statthalters von Khurāsān bekleidete (vgl. über ihn oben, I, 1109 f.; II, 357<sup>b</sup>; Weil, *a. a. O.*, I, 629–31; E. v. Zambaur, *a. a. O.*, S. 47). Djunaid residierte wohl zumeist nicht in Nishāpūr oder Tūs, sondern in dem wahrscheinlich von ihm erbauten Schlosse in Sanābādḥ. Dieses wählte dann einer seiner späteren Nachfolger, Humaid, ebenfalls als Wohnsitz, es, wie es scheint, noch erheblich vergrößernd. So dürfte es sich erklären, dass unsere Quellen das gleiche Landgut sowohl Haus des Djunaid wie Haus des Humaid nennen. Vielleicht war das Besitztum nach dem Tode des Humaid geradezu Eigentum der 'Abbāsiden geworden.

Ungefähr 10 Jahre nach dem Tode Hārūn's hielt sich der Khalīfē al-Ma'mūn, von Merw kommend, einige Tage in dem eben genannten Schlosse auf. In seiner Gesellschaft befand sich damals sein Schwiegersohn 'Alī al-Riḍā b. Mūsā, der designierte Thronerbe, der achte Imām der Zwölfer-Shi'a. Diesen erteilte dort, im Jahre 203 (818) — das Datum des Todestages ist umstritten (vgl. Strothmann, *Die Zwölfer-Shi'a*, Leipzig 1926, S. 171) — ein plötzlicher Tod. Vgl. über 'Alī al-Riḍā und seinen Tod oben I, 311, 312<sup>b</sup>; III, 241<sup>b</sup>; Weil, *a. a. O.*, II, 225<sup>b</sup>; Fraser, *Narrative of a Journey into Khorasan* (London 1825), S. 449–51 (teilt die in Meshhed kursierende Erzählung vom Tode des Imāms mit); Yate, *a. a. O.*, S. 340–42; Sykes, *The Glory of the Shia World* (London 1910), S. 235–38; W. Jackson, *a. a. O.*, S. 265–66.

Nicht das Khalīfengrab, sondern die Ruhestätte eines hochverehrten Imāms machte Sanābādḥ (Nūkān) in der ganzen shi'itischen Welt berühmt, und die ansehnliche Stadt, welche sich im Laufe der Zeit aus der kleinen Ortschaft entwickelte, nahm geradezu den Namen al-Mashhad (*Meshhed*) an, was „Grabkapelle“ (zunächst eines der Prophetenfamilie angehörigen Märtyrers) bedeutet. Vgl. zum Begriffe Mashhad, oben III, 381a und v. Berchem in Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, I (Berlin 1918), S. 89–90. Unser Heiligtum nennt Ibn Ḥawḳal (S. 313) einfach Mashhad, Yākūt (III, 153) genauer al-Mashhad al-Riḍāwī = die al-Riḍā-Grabkapelle; daneben begegnet auch persisch *Meshhed-i mukaddas* = „die geheiligte Kapelle“ (so z.B. bei Ḥamd Allāh al-Mustawfi, S. 151). Als Ortsname erscheint Mashhad zuerst bei al-Mukaddasī (S. 352), also im letzten Drittel des X. Jahrh.'s. Um die Mitte des XIV. Jahrh.'s gebraucht der Reisende Ibn Baṭṭūṭa (III, 77) die Bezeichnung: „Stadt des Mashhad al-Riḍā“. Gegen Ende des Mittelalters scheint der Name Nūkān, der noch bis in die erste Hälfte des XIV. Jahrh.'s unter den Ilkhānen auf Münzen bezeugt ist (vgl. Codrington, *A Manual of Muslim Numismatics*, London 1904, S. 189), allmählich völlig durch al-Mashhad bzw. Meshhed verdrängt worden zu sein. Genauer wird heute Meshhed öfters als Meshhed-i Riḍā, Meshhed-i mukaddas (= das heilige Meshhed) oder auch als Meshhed-i Tūs (so schon Ibn Baṭṭūṭa, III, 66) charakterisiert. Nicht selten wird es in der Litteratur (besonders in Gedichten) geradezu nur Tūs

genannt, d. h. Neu-Tūs im Gegensatz zu Alt-Tūs oder der eigentlichen Stadt dieses Namens; vgl. z. B. Muḥammed Mahdī al-ʿAlawī, *Taʾrīkh Tūs aw al-Mashhad al-Ridāwī*, Baghdād 1927, S. 3.

Über die Geschichte von Meshhed handelt eingehend das *Maṭlaʿ al-Shams* beitelte Werk des Muḥammed Hasan-Khān Sanīʿ al-Dawla (3 Bde, Tīhrān 1301—3). Der zweite Band desselben ist ausschliesslich der Geschichte und Topographie von Meshhed gewidmet; für die Zeit von 428 (1036) bis 1302 (1885) bringt er wertvolles historisches Material. Siehe über dieses Werk: Yate, *a. a. O.*, S. 313—14 und E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1928, IV, S. 455—56. Das *Maṭlaʿ al-Shams* bildet die Hauptquelle für den Abriss der Stadtgeschichte bei Yate, *a. a. O.*, S. 314—26. Vgl. auch die chronologischen Notizen bei Muḥammed Mahdī al-ʿAlawī, *a. a. O.*, S. 13—16.

Die Bedeutung von Sanābādh-Meshhed stieg immer mehr mit der wachsenden Berühmtheit seines Heiligtums und dem gleichzeitigen Niedergange von Tūs. Den Todesstoss versetzte Tūs im Jahre 791 (1389) Mirānshāh, ein Sohn Timūrs. Als der an diesem Platze gebietende mongolische Adelige rebellierte und eine unabhängige Herrschaft begründen wollte, zog Mirānshāh auf Befehl seines Vaters mit einem Heere heran. Tūs wurde nach mehrmonatlicher Belagerung erstürmt, ausgeplündert und in einen Trümmerhaufen verwandelt; 10 000 Einwohner sollen niedergehauen worden sein (s. Yate, *a. a. O.*, S. 316; Sykes, in *JRAS*, 1910, S. 1118 und Browne, *a. a. O.*, III, 190). Wer dem Gemetzel entrann, siedelte sich im Schatten des ʿAliden-Sanktuariums, an. Tūs ist seitdem verödet; an seine Stelle wurde Meshhed die Hauptstadt des dortigen Bezirkes.

Was die politische Geschichte Meshheds anlangt, so deckt sich dieselbe in den Hauptpunkten mit jener der Landschaft Khurāsān (s. oben, II, 1037 f.). Es sollen hier nur einige der wichtigeren Ereignisse aus der Vergangenheit der Stadt kurz hervorgehoben werden. Wie alle grösseren Städte Persiens sah auch Meshhed oft Unruhen und Kriegsgreuel in seinen Mauern. Zum Schutze des ʿAlī al-Ridā-Mausoleums errichtete schon im Jahre 1037, unter der Regierung des Ghaznawidenfürsten Masʿūd [s. d.], der damalige Statthalter von Khurāsān Befestigungen; 1121 wurde dann die ganze Ortschaft mit einem Mauerring umgeben, der einige Zeit Schutz gegen äussere Feinde bot. Im Jahre 1161 aber gelang es dem türkischen Volkstamme der Ghuzz (s. oben, II, 178), den Platz einzunehmen; diese verschonten aber bei ihrer Plünderung den heiligen Bezirk. Von einer weiteren Heimsuchung durch mongolische Scharen hören wir im Jahre 1296, zur Zeit des Sultāns Ghāzān (s. oben, II, 158). Vielleicht als die grössten Wohltäter der Stadt, speziell ihres Heiligtums, sind der erste Timūriden-Herrscher Shāh Rūkh (809—850 = 1406—1446; s. Bd. IV, 285 f.) und seine fromme Gemahlin Djawhar-Shāh zu nennen.

Mit dem Aufkommen der nationalen Ṣafawiden-Dynastie [s. ṢAFAWIDEN] beginnt auch für Meshhed eine neue Ära der Blüte. Schon der erste Shāh dieser Familie, Ismāʿīl I. (907—930 = 1501—1524; s. II, 582), erhob das shīʿitische Bekenntnis zur Staatsreligion und dementsprechend bildete in seinem Regierungsprogramme, wie in dem seiner Nachfolger, die Sorge für die heiligen innerhalb der persischen Grenzen gelegenen Städte, wie besonders

für Meshhed und Kumm, einen wichtigen Punkt. Die Wallfahrt nach den heiligen Gräbern dieser Orte erlebte einen bedeutenden Aufschwung. In Meshhed setzte eine rege Bautätigkeit von Seiten des königlichen Hofes ein. In dieser Hinsicht haben sich namentlich Tahmāsp I., der Nachfolger Ismāʿīls I. (930—984 = 1524—1576), und der Shāh ʿAbbās I. (995—1037 = 1587—1627; s. oben, I, 7) grosse Verdienste erworben.

Die Stadt litt im XVI. Jahrh. sehr unter den sich immer wiederholenden Einfällen der Özbegen (Uzbek). So wurde sie im Jahre 1507 von den Truppen des Shaibānī-Khān [s. SHAIBANIDEN] erobert; erst 1528 gelang es Shāh Tahmāsp I., den Feind wieder aus der Stadt zu vertreiben. Dieselbe wurde dann mit festeren Mauern und Bastionen versehen, an deren Widerstandskraft ein erneuter Angriff des genannten Özbegen-Fürsten im Jahre 1535 zerschellte. Jedoch 1544 glückte es den Özbegen abermals, in die Stadt einzudringen und dort greulich zu morden. Katastrophal wurde für Meshhed das Jahr 1589. In ihm erschien der Shaibānide ʿAbd al-Muʾmin und zwang die Stadt nach viermonatlicher Belagerung zur Übergabe. Ein furchtbares Blutbad wurde in den Strassen der Stadt angerichtet; die radikale Ausplünderung machte auch vor den Toren des heiligen Bezirkes nicht halt. Shāh ʿAbbās I., der seit 1585 bis zur offiziellen Übernahme des Thrones in Kazwin im Jahre 1587 in Meshhed residierte, konnte dieses erst im Jahre 1598 wieder den Özbegen entreissen.

Zu Beginn der Regierung des Shāhs Tahmāsp II. [s. d.], im Jahre 1722, drang der afghanische Stamm der Abdālī [s. d.] in Khurāsān ein. Meshhed fiel ihm ebenfalls zu; doch glückte es den Persern im Jahre 1726, diese Stadt dem Feinde nach zweimonatlicher Einschliessung wieder abzunehmen. Ein besonderer Gönner von Meshhed war Nādirshāh (s. d.; 1736—1747), der es zu einer seiner Residenzen erhob und sich daselbst auch ein Mausoleum errichten liess.

Nach dem Tode des Nādirshāh brachen Erbfolgestreitigkeiten aus, in deren Verlaufe die Einheit des persischen Reiches verloren ging. Der ganze östliche Teil des Reiches des Nādirshāh, vor allem also Khurāsān (mit Ausnahme des Gebietes von Nishāpūr), geriet nämlich in dieser Zeit der persischen politischen Ohnmacht unter die Botmässigkeit des energischen Afghanen-Shāhs Ahmed Durrānī. Ein Versuch des Karim Khān Zand, Khurāsān wieder mit dem übrigen Persien zu vereinigen, scheiterte. Ahmed besiegte die Perser und eroberte Meshhed nach achtmonatlicher Einschliessung im Jahre 1167 (1753); vgl. oben, I, 179<sup>b</sup>, 180<sup>b</sup>, 214<sup>b</sup>. Ahmed Shāh, wie sein Nachfolger Timūr-Shāh, belassen den Shāh Rūkh, Nādirshāhs Enkel, als einen von ihnen abhängigen Vasallenfürsten im Besitze der Landschaft Khurāsān, indem sie derselben die Rolle eines Pufferstaates zwischen ihrem eigenen Reiche und Persien zuwiesen; als die wirklichen Souveräne haben aber beide Afghanen-könige gelegentlich in Meshhed Münzen prägen lassen (s. oben, I, 179<sup>b</sup>, 214<sup>b</sup>).

Im übrigen verlief die Regierung des blinden Shāh Rūkh, welche mit wiederholten kurzen Unterbrechungen nahezu ein halbes Jahrhundert wahrte, ohne besondere Ereignisse. Erst nach dem Tode des Timūr-Shāh (1207 = 1392) gelang es dem Agha Muḥammed Khān, dem Begründer der Kādjārendynastie, den Shāh Rūkh seiner Herrschaft zu berauben und zu töten (im Jahre 1210 = 1795)



und damit der Trennung Khurāsāns vom übrigen Persien ein Ende zu bereiten (s. oben, I, 180b, 191b). Der bähige Tod des Agha Muhammed (1211 = 1796) ermöglichte es allerdings dem nach Herāt geflohenen Nādir, einem Sohne des Shāh Rūkh, nach Meshhed zurückzukehren und wieder die Zügel der Regierung zu übernehmen. Eine Belagerung seiner Hauptstadt durch ein kadjärishes Heer blieb erfolglos; aber 1803 konnte Fath 'Ali Shāh, dieselbe nach mehrmonatlicher Einschliessung, als Nādīrs Geldmittel erschöpft waren, besetzen.

Viel litt Khurāsān seit 1825 durch die Raubzüge turkmenischer Horden und die ständigen Fehden von Stammesfürsten (vgl. Conolly, *a. a. O.*, I, 288 und Yate, *a. a. O.*, S. 53). Zur Wiederherstellung geordneter Verhältnisse rückte 1829 der Kronprinz 'Abbās Mirzā mit einem Heere ein und schlug in Meshhed sein Hauptquartier auf. Er starb auch daselbst im Jahre 1249 und wurde im hl. Bezirk beerdigt (1833).

Das wichtigste politische Ereignis des XIX. Jahrh.'s bildet für Meshhed die Empörung des Ḥasan Khān Salār, des damaligen Prinz-Statthalters von Khurāsān, eines Vettors des regierenden Shāhs Muhammed-i 'Abbās. Ungefähr zwei Jahre, 1847–9, behauptete er sich gegenüber den gegen ihn ausgesandten Regierungstruppen; zur Zeit der Thronbesteigung des Nāsir al-Dīn (1848) war Khurāsān in Wirklichkeit unabhängig. Erst als sich die Bewohner von Meshhed, durch die herrschende Not gezwungen, selbst gegen den Salār auflehnten, gelang es der Armee des Ḥusām al-Saltāna, die Stadt zu bezwingen.

Im Jahre 1911 erhob sich in Meshhed ein gewisser Yūsuf Khān von Herāt als Autokrator unter dem Namen Muhammed 'Ali Shāh und erfüllte mit einer Anzahl um sich gesammelter Reaktionäre Khurāsān längere Zeit mit Unruhen. Dies gab den äusseren Vorwand zu einem Einmarsche russischer Truppen ab, welche am 29. März 1912, in grober Verletzung landeshoheitlicher Rechte, sogar Meshhed bombardierten, wobei viel unschuldiges Volk, Einwohner und Pilger, umkam. Diese Beschiessung des persischen Nationalheiligtums machte in der ganzen muslimischen Welt einen recht peinlichen Eindruck. Yūsuf Khān fiel später den Persern in die Hände und wurde getötet (vgl. E. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge 1914, S. 124, 127, 136; Sykes, *History of Persia*, London 1927, II, 426–27).

Meshhed ist heute das Zentrum des persischen Ostens, die Hauptstadt der Provinz Khurāsān, welche, seitdem ihr östlicher Teil im XVIII. Jahrh. an die Afghānen gefallen, kaum mehr die Hälfte des ehemaligen Umfangs (s. dazu G. Le Strange, *a. a. O.*, S. 383 f.; *Isl.*, XI, 108 f. und oben II, 1037) besitzt. Im Mittelalter war nicht Tūs, Meshheds Vorgängerin, sondern Naisābūr (neupersisch Nishāpūr) die Kapitale dieser ausgedehnten wichtigen Provinz. Als Statthalter derselben fungiert seit dem Untergange der Nādiriden gewöhnlich ein königlicher Prinz; seit 1845 ist mit dieser Würde in der Regel auch das eintägliche und sehr einflussreiche Amt des Mutawalli-Bāshī, des Vorstehers oder Schatzmeisters des Imām-Heiligtums, verbunden (vgl. Yate, *a. a. O.*, S. 322).

Der einzige, m. W. existierende, nicht sehr genaue Plan von Meshhed rührt von dem englischen Obersten Dolmage her (vgl. Curzon, *a. a. O.*, I, 151, Anm. 2; 160) und stammt etwa aus der Zeit um 1870; veröffentlicht ist derselbe bei Mac

Gregor, *a. a. O.*, I, 284. Der Grundriss der Stadt stellt ein irreguläres Oblongum dar, dessen Längsachse von Nordwesten nach Südosten orientiert ist. Sein Umfang beträgt nach den zuverlässigsten Berechnungen  $9\frac{1}{2}$ –10 km, die grösste Breite wird auf 1,5–1,8 km, die Längenausdehnung, welche durch die die ganze Stadt durchquerende Hauptstrasse Khiyābān (s. über sie unten) bestimmt wird, auf nicht ganz 3 km geschätzt.

Wie die meisten persischen Städte wird auch Meshhed von einem gewaltigen Mauergürtel mit ca. 141 (143) bastionsartigen Türmen eingeschlossen, der ihm ein sehr pittoreskes Aussehen verleiht. Die zur Verstärkung der Fortifikation dienenden Linien, nämlich ein kleiner Graben oder Zwinger mit Brustwehrröschung vor der Hauptmauer und ein das Ganze nach aussen abschliessender breiter Graben, sind jetzt sehr verfallen, teilweise auch gänzlich verschwunden.

Mit dem Systeme der Stadtfestigung steht die im südwestlichen Teile derselben befindliche Zitadelle (*Ark*) in unmittelbarer Verbindung. Sie stellt ein Rechteck mit vier gewaltigen Ecktürmen und kleineren Bastionen dar. Mit der eigentlichen, jetzt in schlechtem baulichen Zustande befindlichen Festung hängt der von 'Abbās Mirzā [s. d.] begonnene, jedoch erst 1876 vollendete Palast, zu dem ausgedehnte Gartenanlagen gehören, zusammen (vgl. Yate, *a. a. O.*, S. 327); er dient dem jeweiligen Statthalter als Wohnung. Dieses ganze Regierungsviertel, das (nach Mac Gregor) ein Areal von 1110 m Umfang einnimmt, wird von der Stadt durch einen freien Platz, den Maidān-i Tōp (Kanonenplatz), getrennt, welcher für militärische Paraden dient.

Die Stadt wird in sechs grosse und in zehn kleinere Quartiere (*Maḥalla*) eingeteilt (s. Yate, *a. a. O.*, S. 328). Die sechs grossen führen die Namen der in ihrem Bereiche gelegenen Tore der Stadtmauer; s. al-Mahdī al-'Alawī, *a. a. O.*, S. 4.

Die nach ihrer Baumallee den Namen Khiyābān führende Hauptstrasse, welche die ganze Stadt in zwei annähernd gleich grosse Hälften scheidet, ist eine Schöpfung des grossen, um Meshhed viel verdienten Shāh 'Abbās I. (1587–1627; s. Yate, *a. a. O.*, S. 319; vgl. die Abbild. bei Sykes, *The Glory of the Shia World*, S. 231). Eine köstliche Promenade, ist sie als Hauptverkehrsader tagsüber von einem ständigen Gewühle von Menschen aller Klassen und Nationalitäten, darunter zahlreichen Pilgern, von Kamel- und Eselskarawanen belebt; namentlich in den Mittagsstunden herrscht dort ein riesiges Gedränge.

Der Kanal, der die Khiyābān in einem ca.  $2\frac{1}{2}$  m breiten und  $1\frac{1}{2}$  m tiefen Bette durchfliesst, wird nicht von dem in geringer Entfernung an Meshhed vorüberfliessenden Keshf Rūd (s. oben), der zu wasserarm ist, gespeist, sondern von der schon oben (Beg. d. Art.) genannten Quelle Česhme-i Gilās, die einst Tūs mit Wasser versorgte. Als diese Stadt schon fast ganz verlassen war, leitete Shir 'Ali, der Wezir des Sultāns Ḥusain b. Mansūr b. Bāikarā (1468–1506; s. über ihn oben, II, 364–5; I, 618a), zu Beginn des XVI. Jahrh.'s das Wasser der erwähnten Quelle in einem 74 km langen Kanale nach Meshhed, dadurch entgültig den Ruin von Tūs besiegelnd; vgl. Yate, *a. a. O.*, S. 315; al-Mahdī al-'Alawī, *a. a. O.*, S. 13.

Die Anlage dieses Kanals trug recht wesentlich zum Aufschwunge von Meshhed bei; denn der grösste Teil der Einwohner ist auf sein Wasser

angewiesen und benutzt dasselbe, obwohl es nach dem Eintritt in die Stadt schmutzig und morastig wird (was mancherlei Spott hervorrief; vgl. 'Abd al-Karim, *a. a. O.*, S. 74), ohne weiteres zum Trinken, Waschen und zu den religiösen Ablutionen. Ausserdem gibt es noch vor den Haupttoren grosse tiefe Wasserbehälter. Das Wasser ist salzig und schwefelhaltig und schmeckt daher schlecht; vgl. Conolly, I, 333—4; Khanikoff, S. 105; Curzon, I, 153.

Durch den heiligen Bezirk wird die Hauptstrasse in zwei Teile zerlegt: in die Bālā (= Obere)-Khiyābān im Nordwesten und in die Pā'in (= Untere)-Khiyābān im Südosten, von denen die erstere ungefähr dreimal so lang ist als die letztere. Der heilige Bezirk, der Bereich des Imām al-Riḍā-Heiligtumes, wird gewöhnlich Bāst (s. oben, I, 739) genannt; öfters gebraucht man dafür auch die Bezeichnung Hāram-i sharīf oder Hāram-i muḳaddas oder auch Hāram al-Riḍāwī (der Hāram des al-Riḍā); häufig spricht man kurzweg von dem „Imām“, indem in Persien (wie im 'Irāq) dieser Titel auch dem einem Imām geweihten Gebäude oder Grundstücke beigelegt wird. Der Bāst, ein Rechteck mit etwa 270 m und 210 m Seitenlänge, liegt in der unteren Hälfte der Kھیābān. Mit seinen Höfen, Moscheen, Sanktuarien, Madrasen, Karawansereien, Bazaren, Wohnhäusern usw. bildet er gewissermassen eine Stadt für sich; eine Umwallung schliesst ihn gänzlich von den übrigen Vierteln von Meshhed ab. Den Hauptzugang vermitteln, von der Kھیābān her, zwei grosse Tore im Norden und Süden, die jedoch durch Ketten abgesperrt sind, damit kein Wagen oder Reittier passieren kann; denn der Boden des Bāst gilt als so heilig, dass man ihn nur zu Fuss betreten darf; Tiere, welche zufällig dort hineinkommen, werden Eigentum der Imām-Verwaltung. Der Bāst geniesst auch das Vorrecht eines Asyls (daher auch der Name *Bāst*). Schuldner, welche sich in ihn flüchten, sind vor dem Zugriffe ihrer Gläubiger sicher; Verbrecher können nur auf Befehl des Mutawalli-Bāshī ausgeliefert werden, was jetzt in der Regel nach 3 Tagen geschieht. Im ganzen heiligen Bezirke hält dessen eigene Polizei strenge Disziplin; für Diebe ist ein eigenes Gefängnis vorhanden (s. den Plan bei Yate, S. 332, No. 75). Vgl. dazu namentlich Conolly, I, 263; Khanikoff, S. 98; Bassett, *a. a. O.*, S. 224; Curzon, I, 153—4; Massy, *a. a. O.*, S. 1006; Yate, S. 334.

Allen Nicht-Muslimen ist der Zutritt zu dem Bāst strengstens verboten. In früheren Zeiten scheint man nicht immer so streng gewesen zu sein; denn Clavijo (s. die *Litt.*) konnte 1404 offenbar auch die Imām al-Riḍā-Grabkapelle besuchen. Im XIX. Jahrh. haben, soweit bekannt, Fraser (1822, 1833), Conolly (1830), Burnes (1832), Ferrier (1845), Eastwick (1862), Vámbéry (1863), Colonel Dolmage (in den 60er Jahren) und Massy (1893) den heiligen Bezirk besucht. Das Innere der eigentlichen Grabkapelle betraten jedoch nur Fraser, Conolly, Dolmage und Massy. Vámbéry und Massy waren als Muḥamedaner verkleidet, während die übrigen Besucher die europäische Tracht beibehielten. Abgesehen von Dolmage haben alle genannten Reisenden mehr oder minder ausführliche Beschreibungen des heiligen Bezirkes geliefert. Die eingehende und genaue Schilderung, welche Sykes in *JRAS*, 1910, S. 1130—48 und in *Glory of the Shia World* entwirft, stützt sich auf Mitteilungen des britischen Konsulats-Attachés Khān Bahādur Aḥmed

Dīn-Khān (vgl. *JRAS*, 1910, S. 1113 und *The Shia World*, S. III). Man beachte ausserdem noch Curzon, I, 154 f. und Mahdī al-'Alawī, S. 17—22.

Der ausführlichste Plan des Bāst findet sich in dem schon erwähnten Werke *Maḥla' al-Shams* des Ṣanī' al-Dawla (1885), II, 144; derselbe auch bei Yate, *a. a. O.*, S. 332. Einen Plan in etwas kleinerem Massstabe entwarf der persische Architekt Mu'āwin-i Ṣanā'ī (vgl. Sykes, *The Shia World*, S. 240); denselben veröffentlichte Sykes, in *JRAS*, 1910, S. 1128 und in *The Shia World*, S. 100. In Einzelheiten weicht der letztere nicht unwesentlich von dem Plane des Ṣanī' al-Dawla ab; ob überall mit Recht, entzieht sich einstweilen der Beurteilung.

Die Geschichte des 'Alī al-Riḍā-Sanktuariums ist uns in ihren Hauptzügen durch litterarische und inschriftliche Zeugnisse leidlich bekannt (vgl. namentlich die diesbezüglichen Notizen bei Yate, *a. a. O.*, S. 317 f.; Sykes, *JRAS*, 1910, S. 1130 f. und Mahdī al-'Alawī, S. 14 f.). Nach der lokalen Legende hätte schon Alexander der Grosse den fraglichen Platz mit einer Mauer umgeben lassen, da er dessen Bestimmung als Grabstätte für einen Heiligen der Zukunft im Traume voraussah (s. Fraser, *Narrative*, S. 449; Sykes, *a. a. O.*, S. 1130). Schon in der 2. Hälfte des X. Jahrh. war, wie Ibn Ḥawkal (*BGA*, II, 313) mitteilt, das 'Alidenheiligtum durch eine feste Umwallung geschützt, innerhalb der sich Fromme, welche sich der Askese, dem *I'tikāf* (s. dazu oben III, 388, 395a) widmen wollten, aufhielten. Ähnlich lautet der ziemlich gleichzeitige Bericht des al-Muhallabī bei Abu 'l-Fida', S. 452. Wenige Dezennien später liess der Sultān Maḥmūd von Ghazna (998—1030) infolge eines Traumes den Grabbau vergrössern und mit einer (neuen) Umfassungsmauer versehen (s. Sykes, S. 1130). In der Folgezeit scheint das Heiligtum etwas in Verfall geraten zu sein; denn ungefähr ein Jahrhundert später wurde es auf Befehl des Seldjükenultāns Sandjār (s. Bd. IV, 162) restauriert aus Dankbarkeit dafür — wie die örtliche Überlieferung meldet —, dass sein kranker Sohn dort wunderbarerweise Heilung gefunden hatte (s. Fraser, *a. a. O.*, S. 451; Napier, in *JRGS*, XLVI [1876], S. 80 f.; Sykes, *a. a. O.*, S. 1141—42 und in *The Shia World*, S. 238 f.). Auf dieses Ereignis bezieht sich offenbar die aus dem Jahre 512 (1118) stammende Bauinschrift im Innern der Grabkammer (s. diese bei Sykes, S. 1140—41 und vgl. Mahdī al-'Alawī, S. 18.). Ebenda befindet sich noch eine zweite Inschrift (bei Sykes, S. 1142—43), welche von einer im Jahre 612 (1215) vorgenommenen Restauration berichtet. Die Existenz beider Inschriften, der ältesten in Meshhed, beweist, dass die Mongolen des Čingiz-Khān, als sie im Jahre 1210 Khurāsān überfluteten, das Heiligtum wohl geplündert haben, den Bau selbst aber schonten. Von einer abermaligen Renovierung desselben hören wir unter der Regierung des Sultāns Uldjaitū Khudābende (1304—16; s. Sykes, *JRAS*, 1910, S. 1132; Mahdī al-'Alawī, S. 18.). Aus der Mitte des XIV. Jahrh.'s stammt die etwas ausführlichere Beschreibung, welche der Reisende Ibn Baṭṭūṭa (III, 77—9) vom 'Alī al-Riḍā-Heiligtum entwirft. Sehr verdient um den Hāram machten sich Tirmūrs Sohn, Shāh Rukh (1406—46), und dessen Frau, Djawhar Shādh. Die letztere erbaute namentlich die noch heute ihren Namen tragende herrliche Moschee im Süden des Grabgebäudes. Das Dār al-Siyāda, die prächtige Halle westlich von



der Grabkammer, sowie der anstossende Raum, das Dar al-Huṭfā, wird ebenfalls der genannten Herrscherin verdankt. Unter Timūr's Enkel, dem Sultān Husain Bāikara (1469—1506; s. I, 618<sup>II</sup>; II, 364), führte der Wezir Shīr 'Alī den südlichen Teil des Ṣaḥn-i Kuhna, „des alten Hofes“, mit dem majestätischen Portikus auf; s. die darauf bezügliche Inschrift bei Sykes, S. 1133.

Mit dem Regierungsantritte der Ṣafawiden begann für Meshed eine neue, glänzende Epoche. Die Herrscher dieser Dynastie weitete fast mit einander in dem weiteren Ausbau und einer möglichst prunkvollen Ausstattung des zum religiösen Zentrum ihres Reiches erhobenen 'Alī al-Riḍā-Heiligtums. Besonders sind in dieser Hinsicht Tahmāsp I., 'Abbās I., 'Abbās II. und Sulaimān I. hervorzuheben. Tahmāsp I. (1524—76) errichtete ein Minaret mit Goldüberzug im nördlichen Teile der Ṣaḥn-i Kuhna, schmückte die Kuppel des Grabes mit goldenen Platten und einem goldenen Pfeiler als Bekrönung; diese kostbare Ausstattung raubten die Uzbeken bei ihrem Einfall im Jahre 1589. Am meisten unter allen Ṣafawiden tat 'Abbās I. der Grosse (1587—1627) für Meshed. 'Abbās II. (1641—66) widmete sich hauptsächlich der weiteren Ausschmückung des Ṣaḥn-i Kuhna. Die darauf bezügliche, bei Sykes, S. 1133 (vgl. auch Khanikoff, S. 103) teilweise veröffentlichte Inschrift vom Jahre 1649 schuf die Künstlerhand des Muḥammed Riḍā 'Abbāsī (s. über diesen Sarre und Mittwoch, *Zeichnungen des Riza Abbasi*, München 1914, S. 15—6). Sulaimān I. (1666—94) befasste sich besonders mit der Wiederherstellung der Kuppel des Imāmgrabes; s. Mahdī al-'Alawī, S. 19 (vgl. auch Yate, S. 343; Sykes, S. 1137).

Auch fremde Potentaten machten in der Ṣafawiden-Epoche dem 'Aliden-Heiligtum grosse Schenkungen, wie Kaiser Akbar von Indien, der im Jahre 1695 als Pilger nach Meshed kam (s. Yate, S. 319) und schon 1512 der Kutb Shāh von Dekkan in Indien; s. Yate, S. 319; Mahdī al-'Alawī, S. 14—5.

Der grösste Förderer der Stadt Meshed im XVIII. Jahrh. war Nādirshāh (1736—47). Obwohl ein Sunnit strenger Observanz, verwandte er doch von dem gewaltigen Goldreichtume, den er auf seinem indischen Feldzuge heimgebracht hatte, einen beträchtlichen Teil auf prunkvolle Ausstattung der grossen shī'itischen Wallfahrtsstätte. Der unter dem Sultān Husain Bāikarā erbauten Südhalfte des Ṣaḥn-i Kuhna liess er eine gründliche Restauration zuteil werden. Den dort befindlichen Portikus belebte er mit einer reichen Ornamentik und bekleidete ihn mit Goldplatten, weshalb er heute nach ihm „das goldene Tor des Nādir“ genannt wird. Ebenda liess Nādirshāh im Jahre 1730, noch vor seiner Thronbesteigung, ein in seinem oberen Teile mit Gold überzogenes Minaret erbauen, als Gegenstück zu dem von Tahmāsp I. auf der Nordseite des „alten Hofes“ errichteten. Vgl. über die dem al-Riḍā-Heiligtum gewidmete Tätigkeit Nādirshāhs auch W. Jones, *Hist. de Nader Shah* (London 1770), I, 42; Muḥammed 'Alī Ḥavīn, *Tārīkh Akhṣat Shāikh Ḥavīn* (Memoirs, ed. Belfour, London 1831), S. 272.

Die Herrscher der Kādījāren-Dynastie des XIX. Jahrh.'s, Fath 'Alī (1797—1834), Muḥammed Shāh (1834—48) und Nāṣir al-Dīn (1848—96), wandelten, was die Sorge für einen würdigen Zustand des Imām-Heiligtums anlangt, ebenfalls getreu in den Fussstapfen ihrer königlichen Vorfahren.

Trotz der öfteren Plünderungen, welche das 'Aliden-Heiligtum im Verlaufe der Zeit über sich ergehen lassen musste, birgt dasselbe auch heute noch unermessliche Schätze in seinen Bauten und stellt, was diesen Reichtum und den grossen Umfang seines geschlossenen Komplexes von Kultgebäuden und Prachthöfen anlangt, wenn man etwa von Mekka absieht, alle anderen grossen muhammedanischen Sanktuarien, auch die vielbewunderten von Nadjaf und Kerbelā nicht ausgenommen, in den Schatten.

Eine in allen Einzelheiten genaue Beschreibung des Haram und eine exakte Würdigung der Baugeschichte desselben auf Grund des derzeitigen Befundes lässt sich nicht liefern, da das strenge, für Andersgläubige geltende Eintrittsverbot eine wissenschaftliche Durchforschung und Aufnahme des Objektes durch nichtislāmische Gelehrte bisher nicht ermöglicht hat. Auf Grund der von Europäern und Orientalen entworfenen Schilderungen des heiligen Bezirkes, sowie an der Hand der wichtigen Daten der in ihm vorhandenen Inschriften (auf letztere machte zuerst Khanikoff, S. 103—4 aufmerksam; die wichtigeren teilte Sykes, von Khān Bahādūr Aḥmed Dīn unterstützt, in *JRAS*, 1910, S. 1131 f. mit) lässt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass ausser der eigentlichen Grabkammer, deren gegenwärtige Gestalt (ohne die spätere Kuppel) laut inschriftlicher Datierung (512 = 1118) aus dem Anfange des XII. Jahrh.'s stammt, wohl nur unbedeutende Überreste aus der älteren mittelalterlichen Zeit vorhanden sein werden. Der Haram in seiner derzeitigen Gestalt stellt in der Hauptsache das Resultat einer halbtausendjährigen Bautätigkeit dar, welche das XV.—XIX. Jahrh. umspannt, wie dies in der obigen kurzen historischen Skizze des Heiligtumes im einzelnen dargelegt ist.

Der Kuppelbau des Grabes mit seinen verschiedenen Annexen erhebt sich in der Mitte des heiligen Bezirkes und wird im Norden und Osten von zwei grossen rechteckigen Höfen, dem Ṣaḥn-i Kuhna und Ṣaḥn-i Naw, begrenzt, während im Süden die ausgedehnte Anlage der Djawhar Shādh-Moschee anstösst.

Der beliebteste, von den Pilgern bevorzugte Eingang in den Bāst ist das mit einer Kette abgesperrte Tor in der Bālā-Khiyābān. Der Weg führt eine Strecke von 80 m durch diese von Läden besetzte Strasse und endet an einem grossen Portikus, durch den man in den Ṣaḥn-i Kuhna, den „alten Hof“, eintritt. Sein nördlicher Teil stammt aus der Zeit des Shāh 'Abbās I., während der südliche noch in die zweite Hälfte des XV. Jahrh.'s (Regierung des Sultāns Husain Bāikarā) zurückreicht, jedoch von Nādirshāh einer weitgehenden Restauration und Verschönerung unterzogen wurde. Vier stolze Torbauten, nischenartige Hallen (daher *Aiwān* genannt), vermitteln den Zutritt zum Hofe. Am einfachsten gehalten sind das westliche und östliche Torgebäude, die 'Abbās I. erbaute; das erstere trägt den Urturm, während die Plattform des letzteren als *Nakḥāra-Khāne* d. h. als Musikhaus dient, indem von ihr aus, nach einer alten persischen, auch in anderen königlichen Städten geübten Sitte, jeden Tag der Sonnenaufgang und Untergang mit Musik begrüsst wird. Aus dem Osttore gelangt man durch den Bāzār der Pā'in-Khiyābān zum östlichen Ausgange des Bāst. Architektonisch viel wirksamer präsentieren sich der nördliche, von 'Abbās II. errichtete, und

ganz besonders der südliche Portikus des Hofes, das sogen. „Goldene Tor des Nādir“, die Glanzleistung des Nādirshāh, das imposanteste Bauwerk des ganzen Hāram. Bei jedem dieser zwei Prunktore erhebt sich ein 30 m hohes, im oberen Teile mit Goldbelag geschmücktes Minarett; der Bauherr des nördlichen ist Tahmāsp I., jener des südlichen Nādirshāh. Der letztere liess in der Mitte des Hofes das berühmte, von einem vergoldeten Baldachin bedachte Oktagon des Nādir-Brunnens (*Ṣaḡḡā-Khāne-i Nādiri* = Nādirs Wasserträger-Haus) errichten; es wurde aus einem riesigen weissen Marmormonolith ausgehauen, den der Shāh unter grossen Kosten aus Herāt her transportieren liess. Die Wände des Hofes sind zu einem grossen Teile in eine doppelgeschossige Reihe von Alkoven aufgelöst, deren unteres Stockwerk von Handwerkern, Schulen und Bediensteten-Wohnungen eingenommen wird, während der Oberstock für die höheren Beamten des Imām reserviert ist. Der ganze Hof, der eine Längenausdehnung von ungefähr 90 m bei ca. 60 m Breite besitzt, ist mit einem Pflaster von schwärzlichen Meshhed-Steinen (s. dazu unten) bedeckt, die teilweise gleichzeitig auch als Grabsteine fungieren. Abbildungen des Ṣaḡḡ-i Kuhna (nebst Uhrturm und Nādirbrunnen) s. z.B. oben III, 441 (Tafel 15); Yate, S. 340, 346; Sykes, *Glory of the Shia World*, S. 241; solche des Goldenen Tores des Nādirshāh bei Yate, S. 328 und Sykes, *a. a. O.*, S. 245.

Der goldene Portikus des Nādir geleitet südwärts in das Revier des heiligen Grabes, zur Grabkammer mit den sie umgebenden Hallen und Zimmern. Strenggenommen kommt nur diesem Kernstücke des ganzen heiligen Bezirkes die oft auf den ganzen Bāst ausgedehnte Bezeichnung *Hāram* bzw. *Haram-i mukaddas* oder *Haram-i muḡarrah* zu; man gebraucht daneben auch noch die Namen *al-Rawḍa al-muṭaḥḥara* und *Āsitāne* = die (heilige) Türschwelle. Nach Passieren des „goldenen Torweges“ kommt man zunächst in das von Djawhar Shādh erbaute *Dār al-Siyāda*, die prächtigste Halle des heiligen Viertels. Hier ist an einer Wand eine runde Schüssel befestigt, angeblich jene, auf der dem ‘Alī al-Riḍā die vergifteten Trauben vorgesetzt wurden. Durch ein silbernes Gitter kann der Pilger aus dem *Dār al-Siyāda* einen Blick in die Grabkammer werfen. In südöstlicher Richtung fortschreitend betritt man einen kleineren, etwas einfacher dekorierten Raum, das *Dār al-Huffāz*.

An das *Dār al-Huffāz* stösst im Norden der Kuppelbau des Imām-Mausoleums. Das durch 3 Tore zugängliche Innere der Grabkammer (s. die Abbild. bei Sykes, *a. a. O.*, S. 251), eine fast quadratische Fläche von ca. 10 m Länge und 9 m Breite, ist, da eigentliche Fenster fehlen, stets von dämmerndem Lichte, das goldene Leuchter und Ampeln spenden, erfüllt und mit ausserlesener Pracht ausgestattet. Das eigentliche Grab befindet sich in der Nordostecke und wird von drei kunstvollen Gittern eingesäumt, von denen eines, mit dem Datum 1747, von dem niedergerissenen Mausoleum des Nādirshāh herrühren soll. Den Grabdeckel mit Goldüberzug spendete ‘Abbās I.; in einer Ausladung am Fusse des Grabes liess Fath ‘Alī Shāh eine mit Edelsteinen verzierte Scheintüre aus purem Golde anbringen (s. die Abbild. bei Sykes, *a. a. O.*, S. 255). In Wandnischen hinter Glasverschluss bewahrt man höchst wertvolle Votivgegenstände (juwelenbesetzte Waffen usw., meist Gaben des

Herrscherhauses) auf. An der Wand befinden sich die zwei schon oben erwähnten Bauinschriften von 512 (1118) und 612 (1215), von denen die erstere zugleich das älteste bisher nachweisbare Beispiel der sogen. Rundschrift (*Thuluth*) in der arabischen Epigraphik darstellt (vgl. v. Berchem bei Diez, *Churasan. Baudenkmäler*, I, 97, Anm. 8). Durch diese beiden wichtigen Zeugnisse wird der Anfang des XII. Jahrh.s als die Zeit der Erbauung der jetzigen Grabkammer unendlich festgelegt, während die dazu gehörige, 20 m hohe, mit vergoldeten Kupferplatten bekleidete Kuppel, laut Angabe der zwei an ihrer Aussenseite angebrachten Inschriften, erst im Jahre 1607 durch ‘Abbās I. errichtet und 1675 von Sulaimān I. renoviert wurde. Da der Faden der Tradition über die Lokalität des Imāmgrabes kaum abgerissen sein wird, so ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, dass sich die heutige Kuppel über der wahren Grabstätte wölbt. Von Hārūn’s Grab ist keine Spur mehr zu sehen; wahrscheinlich lag es in der Mitte des Mausoleums, weshalb jenes des später verstorbenen ‘Aliden in einer Ecke desselben Platz fand.

Von den sonstigen Räumen und Einzelbauten, die zum Komplex des eigentlichen Hāram gehören, sei hier nur noch das nordöstlich davon gelegene *Gumbad* (Kuppelgrab) des Allāh Werdi Khān hervorgehoben, das seinen Namen von seinem Erbauer, einem verdienten Generale des ‘Abbās I., herleitet; vgl. Conolly, I, 271; Sykes, *The Glory of the Shia World*, S. 266; s. auch die Abbild. bei Diez, *Persien, Islam. Baukunst in Churasan*, S. 54.

Die heilige Grabkammer durch die östliche Türe verlassend gelangt man nach dem Durchschreiten von zwei anstossenden Räumen zum „Goldenen Tor“ des Nāsir al-Din, das in den „Neuen Hof“ (*Ṣaḡḡ-i Naw*), eine in bescheidenen Stile gehaltene Imitation der Ṣaḡḡ-i Kuhna, hinausführt. Seine Nordseite stösst an die Pā’in-Khiyābān. Begonnen hat diesen Hof Fath ‘Alī Shāh im Jahre 1818; seine beiden Nachfolger setzten den Bau fort, der 1855 vollendet wurde.

Wendet man sich von dem im Vorausgehenden erwähnten *Dār al-Siyāda* südwärts, so kommt man bald in den Bereich der reizenden, von der Sultānīn Djawhar Shādh gestifteten und nach ihr benannten Moschee. Gleich dem Ṣaḡḡ-i Kuhna wird auch dieser ältere Hof, ein nord-südlich gerichtetes Oblongum von etwa 95 m Länge und 84 m Breite, in der Mitte jeder seiner vier Seiten von einem hallenartigen Torbau (*Aiwān*) durchbrochen, während die freibleibenden Wandflächen wieder in doppelgeschossige, zu Wohnungen ausgebaute Nischenreihen gegliedert erscheinen. Der grösste und prächtigste der vier Aiwān dieser Moschee, der im Süden befindliche Aiwān-i Maḡṣūra (zu *Maḡṣūra* = Loge, s. oben, III, 394), dient als Gebetsraum; in ihm steht eine hölzerne Kanzel, auf der sich einst zuerst der Mahdī den Gläubigen zeigen soll. Die Torhalle wird von einer blauen Kuppel überwölbt, die jene des Imāmgrabes an Höhe und Grösse übertrifft, und ist von zwei hohen, mit blauen Glasurziegeln bekleideten Minaretten flankiert. Die Mitte des Hofes nimmt die *Masḡid-i Pir-i zan* = „die Moschee des alten Weibes“ ein, (über den Namen der Moschee vgl. die Legende bei Massy, *a. a. O.*, S. 1001 und Sykes, *The Glory* . . . , S. 261 f.), ein quadratischer, dachloser, von einem Holzgeländer eingefasster Raum, den aussen ein in tiefe steinerne Wassertröge ausladender Kanal umfliesst.



Die Djawhar Shādh-Moschee ist der stimmungs-vollste und edelste Bau des heiligen Bezirkes; vgl. die Urteile von Fraser, *Narrative*, S. 447; Vámbéry, *Meine Wanderungen* usw., S. 322 und Sykes, in *J.R.A.S.* 1910, S. 1145. — Abbild. der Moschee bei Sykes, *The Glory of the Shia World*, S. 263; bei Yate, S. 344 (*Aiwan-i Maḡsūra* nebst *Masjid-i Pir-i zan*); Diez, *Persien: Islam. Baukunst*, S. 45—48.

Unter den verschiedenen kleinen Sanktuarien, welche die Pilger im Haram zu besuchen pflegen, mögen hier nur zwei namhaft gemacht werden, einmal das Ziyārat Qadam-i Mubārak bzw. Sharif = „der Wallfahrtsplatz des gesegneten bzw. ausgezeichneten Fusses“, auch *Djā-i sang-i zahār-pā* = „Ort des Fussessteines“ (s. den Plan bei Yate, S. 332, N<sup>o</sup>. 16) genannt, ein von einer Kuppel bedeckter kreisförmiger Raum (östl. vom Nord-Aiwan der Djawhar Shādh-Moschee), in dem man einen dunkelgrauen, ovalen Stein mit einem angeblichen Fusseindrücke des ‘Alī al-Riḍā verehrt (vgl. Massy, *a. a. O.*, S. 1004—5). Als zweite Merkwürdigkeit des heiligen Quartiers sei noch ein hoher Steinfeiler erwähnt, aus dem man roh ein Wasserbecken meisselte. Er soll als formlose Masse vom Himmel in den Bäst gefallen sein; s. Massy, *a. a. O.*, S. 1002.

Innerhalb des heiligen Quartiers liegen die reichsten und besuchtesten Bazare der Stadt, die best-dotierten Madrasen, die einträglichsten Karawansereien und die beliebtesten Bäder. Sie alle, wie auch sämtliche dort befindlichen als Wohnungen dienende Häuser, sind das alleinige Eigentum des „Imām“, des hier ruhenden ‘Aliden, bzw. der seine Rechte wahrnehmenden kirchlichen Behörde der Heiligtumsverwaltung. Der ganze Bäst gehört ausschliesslich ihr. Ausserdem hat aber diese tote Hand noch grossen Besitz an Grundstücken, Landgütern, Gebäuden, Kanälen (sog. *Kanāt*; s. oben, II, 758) in allen Provinzen Persiens, besonders in der näheren und weiteren Umgebung von Meshhed. Zu den bedeutenden Summen, welche dieses unbewegliche Vermögen an Erträgen, Mieten und durch Verpachtung abwirft, gesellen sich noch der recht erhebliche Posten der Beerdigungs- und Grabertaxen, die Geschenke der Pilger u. a. m. Allerdings stehen diesen Einnahmen auch beträchtliche Ausgaben gegenüber, hervorgerufen durch die Besoldung einer nicht geringen Zahl höherer Beamten und einer grossen Menge kleinerer Angestellter und Diener, durch die unentgeltliche Verpflegung vieler Pilger, die Auslagen für Reparaturen, Beleuchtung, Ausschmückung der Sanktuarien usw. Das Einkommen des Haram war im Laufe der Zeit natürlich vielfachen Schwankungen unterworfen. Gegen Ende der Ṣafawiden-Epoche soll es gegen 300 000 Mk. betragen haben, während es zur Zeit von Fraser's erstem Besuche (1822) infolge der damaligen unsicheren Zustände auf 40—50 000 Mk. herabgesunken war (Fraser, *Narrative*, S. 456). Spätere Reisende, wie Bassett (1878) und Curzon (1889), schätzten die jährlichen Imameinkünfte auf 320 000 bzw. 340 000 Mk. (ohne die Naturalien); für das letzte Dezennium des XIX. Jahrh.'s geben Massy (S. 1106) und Yate (S. 344) 400 000 Mk. an; der Ansatz Ibrahim Begs (*a. a. O.*, S. 43) mit 800 000 Mk. ist jedenfalls viel zu hoch gegriffen.

An der Spitze der Haram-Verwaltung steht seit Alters der Mutawalli-Bāshī, der nicht dem Klerus angehören muss. Bei der sehr einflussreichen Stellung, welcher dieser Beamte in seiner Eigen-

schaft als Vorsteher des grössten persischen Heiligtums und als Schatzmeister sehr bedeutender finanzieller Werte einnimmt, erscheint es nur natürlich, dass eine Berufung auf diesen Vertrauensposten immer als eine ganz besondere Auszeichnung galt. Da zwischen dem Inhaber dieser Würde, dem Repräsentanten kirchlicher Machtfülle, und dem Statthalter von Khurāsān, dem Vertreter der weltlichen Autorität, nicht selten Kompetenzkonflikte und sonstige Differenzen entstanden, ordnete man das kirchliche Element seit Mitte des XIX. Jahrh.'s meist in der Weise der zivilen Gewalt unter, dass man das Amt des Mutawalli-Bāshī dem jeweiligen Statthalter übertrug (s. Yate, S. 322, 344). Die sehr einträgliche Doppelstellung — erhält doch der Mutawalli-Bāshī allein 10% der Haram-Einnahmen — ist fast immer nur wenige Jahre im Besitze der gleichen Persönlichkeit. Der Mutawalli-Bāshī hat an seiner Seite einen Stab hoher Beamten (*Mutawalli's*). Des weiteren untersteht ihm die vielköpfige Hierarchie des heiligen Bezirkes, unter der die *Mudjtahid's* [s. d.], die gründlichen Kenner des religiösen Rechtes, Leute von grossem Ansehen und Einflüsse, die erste Stelle einnehmen. An sie reiht sich ein Heer von niederen Geistlichen (*Mullā's*), welche die gottesdienstlichen Handlungen verrichten, in Schulen tätig sind und die Wallfahrten der Pilger leiten; nicht wenige von ihnen leben von der Ausfertigung amtlicher, mit dem Siegel des Imām (s. die Abbild. bei Sykes, *The Glory* usw., S. 278) beurkundeter Aktenstücke, die unter anderem auch die Beantwortung der von den Pilgern am heiligen Grabe vorgebrachten Bitten betreffen (vgl. Khanikoff, S. 99). Über die Verwaltung des Meshhed-Heiligtums vgl. Fraser, *a. a. O.*, S. 455—56; Curzon, I, 162—64; Massy, S. 1006 und besonders Yate, S. 344—46.

Wie wir aus mittelalterlichen arabischen Quellen wissen, begann man schon frühzeitig zum Grabe des ‘Alī al-Riḍā zu pilgern. Gelegentlich hört man auch schon seit dem XI. Jahrh. von fürstlichen Besuchen. Seit dem Beginne der Ṣafawiden versäumt kaum ein persischer Herrscher eine Wallfahrt nach Meshhed.

Über die Zahl der Wallfahrer, die durchschnittlich jedes Jahr in Meshhed eintreffen, liegen für das XIX. Jahrh. verschiedene Schätzungen vor, welche aber, da exakte Angaben kaum zu erlangen sind und die Frequenz wechselt, natürlich nur in bedingtem Masse eine gewisse Zuverlässigkeit beanspruchen können. Während Yate (S. 334) für das letzte Jahrzehnt des genannten Säkulums die Menge der alljährlich ankommenden Pilger auf gegen 30 000 taxiert, geben frühere Reisende, mit Ausnahme von Marsh (1872; er spricht von 20—30 000), durchweg höhere Zahlen, so Bellew (1872): 40—50 000; Ferrier (1845): 50 000; Khanikoff (1858) und Eastwick (1862): über 50 000; Curzon (1889) gar 100 000; letzterer Ansatz ist sicher viel zu hoch. Besonders gross ist der Andrang der Besucher, wenn besondere religiöse Feierlichkeiten abgehalten werden, so namentlich am Todestage des ‘Alī al-Riḍā (vgl. die Abbild. bei Diez, *Persien* usw., S. 46) und während des ersten Drittels des Monats Muḡarram, wo man die Passionsspiele zur Erinnerung an die Kerbelā-Tragödie, die sogen. *Tā'ziya* [s. d.], aufführt. Wir besitzen eine ausführliche Schilderung des Muḡarramfestes aus dem Jahre 1830 von Conolly (s. dessen *Journey* usw., I, 267—84, 335—36), sowie eine kürzere aus dem Jahre 1894 von Yate (*a. a. O.*, S. 144—48); vgl.

dazu die Abbild. bei Yate, S. 146 und die von dem Maler 'Alī Riḍā 'Abbāsī stammende Zeichnung eines Meshhedpilgers zur Zeit der Muḥarramfeier bei Sarre und Mittwoch, *Zeichnungen des Riḍā Abbāsī* (München 1914), Tafel I (dazu S. 23, 49 und *Isl.*, II, 216 f.).

Jeder neuankommende Pilger hat Anspruch auf eine unentgeltliche Verpflegung von drei (nach Vámbéry: sechs) Tagen. Im heiligen Quartiere befindet sich südlich von der Bāḷā Khīyābān (s. den Plan bei Yate, S. 332) eine eigene, ausschliesslich für die Wallfahrer bestimmte Küche, aus der jeden Tag durchschnittlich 5—600 Freiportionen verabreicht werden; vgl. Vámbéry, *a. a. O.*, S. 323; Goldsmith, *Eastern Persia*, I, 364 und Curzon, I, 162.

Über die Wallfahrtszeremonien, welche die Pilger beim offiziellen Besuche des 'Alī Riḍā-Heiligtums zu beobachten haben, besitzen wir die Berichte von Massy, *a. a. O.* und die auf Mitteilungen des Khān Bahādur Aḥmed al-Dīn Khān zurückgehenden bei Sykes, in *J R A S*, 1910, S. 1144-45 und in *The Glory of the Shia World*, S. 240 f. Hervorzuheben ist das dreimalige Umwandeln (*Tawāf*; s. dazu IV, 761) des Grabes und das damit verbundene dreimalige Verfluchen aller Feinde des Imāms, besonders der Khālifēn Hārūn und Ma'mūn.

Jeder Pilger, der die Wallfahrt zum 'Alī al-Riḍā-Grabe in vorschriftsmässiger Weise vollzogen hat, besitzt das Recht, sich den Titel *Meshhedī* beizulegen.

Meshhed nimmt den ersten Platz unter allen Wallfahrtsstätten Persiens ein. Unter den grossen Sanktuarien der muslimischen Welt steht Meshhed nach der Ansicht shī'itischer Theologen an siebenter Stelle, indem ihm hier nicht bloss Mekka und Medina, sondern auch die vier spezifisch shī'itischen Heiligtümer des Irāk, Nedjef, Kerbelā, Sāmarrā und Kāzīmāin, in der angegebenen Reihenfolge vorausgehen (vgl. Sykes, *The Glory of the Shia World*, S. XIII). Nach einer ebenfalls in shī'itischen Kreisen verbreiteten Version, die Curzon (I, 150) mitteilt, würde Meshhed der sechste Platz in dieser Rangordnung gebühren, indem es unmittelbar hinter dem hier als fünftes aufgeführten Kāzīmāin und vor dem an die siebente Stelle versetzten Sāmarrā eingereiht wird.

Der sehnliche Wunsch jedes Shī'iten, im Schatten einer der geliebten Imāme eine letzte Ruhestätte zu finden, hat schon frühzeitig bei den grossen Wallfahrtsorten ausgedehnte Friedhöfe entstehen lassen. Tausende von Leichen wandern jedes Jahr nach Meshhed, in erster Linie natürlich aus allen Teilen Persiens, dann auch aus anderen shī'itischen Ländern, namentlich aus Indien, aber auch aus Afghānistān und Turkeṣtān. Nirgends in ganz Persien sieht man so viele Gräber wie in Meshhed. Da der Boden der Friedhöfe immer wieder Verwendung finden muss und die Grabstätten oft schon nach wenigen Jahren ihre Inhaber wechseln, so legt man wenig Wert auf schöne, solide Monumente, sondern begnügt sich zumeist mit rohen Blöcken aus Granit oder dem sogen. Seifensteine, wie man sie in den Steinbrüchen in der Umgebung von Meshhed gewinnt (vgl. dazu noch Conolly, I, 343-44 und Khanikoff, S. 105). Am begehrtesten sind natürlich Ruhestätten im Bereiche des heiligen Viertels selbst. Jeder verfügbare Raum ist dort für diesen Zweck benutzt; auch die Pflastersteine in den Höfen die-

nen häufig als Grabplatten für darunter liegende Tote. Die Gebühren für die Gräber innerhalb des Bāst, deren Höhe von der grösseren oder geringeren Entfernung vom 'Alī al-Riḍā-Mausoleum abhängt, bedeuten eine recht ergiebige Einnahmequelle für die Ḥaram-Verwaltung.

Unter den grossen ausserhalb des Bāst gelegenen Friedhöfen (*Maḥbaras*) ist der bedeutendste die nördlich vom heiligen Bezirke sich ausbreitende Maḥbara Kaṭl-i Gāh (= Ort des Tötens).

An den Kaṭl-i Gāh-Friedhof stösst östlich jener des Saiyid Aḥmed an, auf dem drei Kinder des 7. Imāms, Mūsā al-Kāzīm, begraben sind; s. Mahdī al-'Alawī, S. 8.

In dem Pā'in Khīyābān-Viertel liegt die Maḥbara Pīr-i Palāndūz.

Südöstl. von der Zitadelle befindet sich der Friedhof der Gumbad-i Sāzb (= grüne Kuppel), welche Benennung von einem dort stehenden halbverfallenen Mausoleum herrührt, das heute Derwische bewohnen; vgl. Yate, S. 328; Mahdī al-'Alawī, S. 9.

Im Nūkān-Quartiere ist die Maḥbara Shāh-zāde Muḥammed (s. Mahdī al-'Alawī, S. 8). Es mag hier noch erwähnt werden, dass ausserhalb des Nūkān-Tores auf dem weiten Terrain, welches den Platz der früheren Stadt Nūkān (s. oben) bezeichnet, die Überreste eines riesigen Friedhofes sichtbar sind, auf dem man nach den Untersuchungen von Sykes (*J R A S*, 1910, S. 1116) Steinsarkophage mit z. T. ausgezeichnet gemeisselten Inschriften antrifft, die aus der Zeit von 760-1099 (1359-1688) datiert sind.

Schon ausserhalb Meshheds, eine gute halbe Stunde südlich davon, liegt auf felsigem Boden der Friedhof des Mirzā Ibrāhīm al-Riḍawī (s. Mahdī, *a. a. O.*, S. 8) und in noch grösserer Entfernung von der Stadt, 4 km nördlich von ihr, jener des Khwādājā Rabi' (vgl. Sykes, *a. a. O.*, S. 1124). Nach der Meinung des Volkes war Rabi' trotz seiner Beziehungen zu 'Alī Sunnit und gilt gewissermassen als Patron der Sunniten in Khurāsān, von denen die in Meshhed Wohnenden sich in der Regel bei seinem Grabe beerdigen lassen. Das Mausoleum des Rabi' gehört zu den interessantesten von ganz Khurāsān; es ist ein geräumiger oktagonaler, von einer Kuppel gekrönter Bau; jetzt befindet er sich in halbruinöser Verfassung.

Meshhed ist das Zentrum der theologischen und juristischen Islāmstudien in Persien. Diesen dienen dort eine ziemliche Menge von Hochschulen (Madrasen). Verzeichnisse derselben, mit Beifügung chronologischer Daten, besitzen wir von Fraser (S. 456-60), welcher von den nach ihm vorhandenen 16 Madrasen 14 mit Namen nennt, dann von Khanikoff (S. 107), der 13 namentlich hervorhebt, und von Mahdī al-'Alawī (S. 9-12). Der letztere bemerkt, dass es 20 ältere Kollegien gäbe, von denen er 15 auführt, und ausserdem noch eine Reihe neuerer. Fraser macht auch kurze Angaben über den Besitzstand der einzelnen Madrasen und die Zahl der zu ihnen gehörigen Geistlichen (*Mulla's*). Yate (S. 329-30) begnügt sich mit der Aufzählung von sechs der bekannteren Anstalten. Aus den erwähnten Listen, die sich gegenseitig in willkommener Weise ergänzen, gewinnen wir insgesamt 20 Namen von Hochschulen. Auf Grund der ebenda mitgeteilten, die Entstehungszeit der Institute betreffenden Daten ergibt sich, dass die älteste der heute in Meshhed existierenden Madrasen die Madrasa Dūdār ist, welche 823 (1420) von dem Timūriden-Sultān Shāh Rukh erbaut und von Sulaimān I. restauriert wurde. Unter dem gleichen



Fürsten wurde auch die Pärizād-Madrasa aufgeführt, welche Sulaimān I. ebenfalls einer völligen Neugestaltung unterzog. Aus der Zeit des 'Abbās II. stammen die zwei, nahezu gleichaltrigen Hochschulen *Khairāt Khān* (1058 = 1649) und *Mirzā Dja'far* (1059 = 1650). Die meisten der noch bestehenden älteren Kollegien, nicht weniger als neun, fallen rücksichtlich ihrer Erbauungszeit in die Regierung des schon als Restaurator genannten Shāhs Sulaimān I. (1666–94). Was die Kādjären-Dynastie anlangt, so wurden unter Fath 'Alī Shāh eine, unter Nāṣir al-Dīn zwei neue Madrasen gegründet, unter letzterem auch zwei ältere verfallene wiederhergestellt.

Vom kunsthistorischen Standpunkte aus muss als hervorragendste die Madrasa des *Mirzā Dja'far* erklärt werden, welche 1059 (1650) ein in Indien zu grossem Vermögen gelangter Perser dieses Namens ins Leben rief und mit reichen Stiftungen dotierte. Sie gilt allgemein als der drittschönste Bau in Meshhed, nach dem 'Alī al-Riḍā-Mausoleum und der *Djawhar Shādh*-Moschee. In ihrer Anlage (mit Hallentoren und Nischenhof) und der sonstigen reichen Ausschmückung zeigt sie ganz den schon oben charakterisierten Stil der Höfe und Moscheen des heiligen Bezirkes, wie er für die kirchliche Architektur Persiens typisch ist (vgl. dazu oben, III, 439, 447 f. und beachte auch Fraser, S. 466–7). Nicht nur die *Mirzā Dja'far*-Madrasa, sondern auch noch andere, mit bedeutenden Mitteln ausgestattete Hochschulen, wie jene des *Pā'in-Pā* (beide aus der Zeit Sulaimāns I.) verdanken ihre Entstehung persischen, in Indien reich gewordenen Landsleuten (vgl. über die Gründung der zwei zuletzt genannten Madrasen: Fraser, S. 457–59; Sykes, *The Glory* usw., S. 267–69). Die angesehensten Kollegien befinden sich im Bāst, nämlich die schon oben als die drei ältesten erwähnten Madrasen *Dudār*, *Pärizād* und *Khairāt-Khān*, ferner *Balāsār* und 'Alī Naḳī *Mirzā*; andere, wie die oben besprochene *Mirzā Dja'far*-Madrasa und die *Musta-shār*-Madrasa hängen wenigstens durch Verbindungstore mit dem *Ṣaḥn-i Kuhna* des *Haram*-Viertels zusammen.

In den Madrasen wohnen auch die Studenten, für deren Unterhalt durch fromme Stiftungen gesorgt ist. Während zu Khanikoffs Zeit (1858) keine bedeutenden Lehrer dort wirkten und auch die Schülerzahl gering war, hat sich in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh.'s das Ansehen der Meshheder Hochschulen wieder gehoben, so dass Sykes im Jahre 1910 (s. *The Glory of the Shia World*, S. 267 f.) die Frequenz derselben auf 1 200 Studierende schätzt, die sich aus Persien, Indien und anderen shi'itischen Gegenden rekrutieren. Wer nach Abschluss des neunjährigen Lehrkurses in Meshhed noch eine höhere theologische Ausbildung anstrebt, muss sich dann nach Meshhed 'Alī (Nedjef, s. d.) begeben und die Vorlesungen der dortigen Professoren, der ersten Autoritäten der shi'itischen Theologie, besuchen.

Über die Bücherschätze der Meshheder Hochschulen wissen wir nichts Näheres; nur von der reichen *Fā'il-Khān* Madrasa berichtet Fraser (S. 457), dass dieselbe auch über eine wertvolle Bibliothek verfüge. Die *Haram*-Verwaltung besitzt ebenfalls eine reichhaltige, kostbare Büchersammlung (über ihre Lokalität s. den Plan bei Yate, S. 332, N<sup>o</sup>. 65 und vgl. N<sup>o</sup>. 29), zu der in der ersten Hälfte des XV. Jahrh.'s der Sultan *Shah Rukh* den Grund legte. Die von ihm und unter

seinen Nachfolgern angesammelten Schätze gingen jedoch zum allergrössten Teile bei der Plünderung Meshheds durch die Uzbeken des 'Abd al-Mu'min Khān im Jahre 1589 verloren (vgl. Yate, S. 318; Sykes, *The Glory* etc., S. 239; über den derzeitigen Bücherbestand des *Haram* orientieren die Nachrichten bei Khanikoff (S. 100–2), Yate (S. 345–6) und Herzfeld, in *Ephemerides Orientales*, 1926, N<sup>o</sup>. 28, S. 7–8). Eine zukünftige genaue Durchforschung der hier aufgestapelten handschriftlichen Schätze dürfte noch wichtige Ergebnisse zeitigen.

In diesem Zusammenhang mag auch kurz auf die mit dem letzten Dezzennium des XIX. Jahrh.'s einsetzende Tätigkeit der Meshheder Druckereien (Zeitungen usw.) hingewiesen werden; s. dazu Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia* (Cambridge 1914), S. 348 (Index s. v. Meched); Browne, *Literary History of Persia*, IV (Cambridge 1928), S. 223, 489; Mahdī al-'Alawī, S. 12.

Meshhed erfreut sich eines bemerkenswerten Reichtumes an Moscheen, die sich im heiligen Bezirke, auf Friedhöfen und bei Einzelgräbern erheben und mit Madrasen und sonstigen Gebäuden religiösen Charakters in Verbindung stehen.

Hier mag noch die *Musallā* erwähnt werden, die sich ausserhalb der Stadt, ungefähr 1 km vom *Pā'in-Khiyābān* Tore entfernt, an der Herāt-Strasse erhebt. Es ist dies eine etwa 10 m tiefe Halle (*Aiwān*), die sich in einem gigantischen Bogen von ca. 20 m Höhe nach vorn öffnet.

So malerisch sich Meshhed, von aussen gesehen, repräsentiert, so wenig erfreulich sind die Eindrücke, die man beim Betreten des Inneren empfängt, wobei natürlich von dem eine besondere Enklave bildenden Bāst abzusehen ist. Ausser der bereits geschilderten breiten Hauptstrasse (*Khiyābān*) gibt es nur enge, finstere Gassen, deren Niveau fast immer beträchtlich über jenem der Innenhöfe der aus Lehmziegeln erbauten Häuser liegt, sodass der Zutritt zu ihnen durch lange düstere Gänge erfolgen muss (vgl. Khanikoff, S. 104; Yate, S. 328).

Was die Einwohnerzahl Meshheds, die Menge der ortsansässigen Bevölkerung (mit Ausschluss der vielen Pilger), betrifft, so erreichte sie den höchsten Stand unter der Regierung Nādirshāhs, der ja häufig hier Hof hielt und den Platz in jeder Weise zur grossen Blüte brachte. Damals soll Meshhed nicht weniger als 60 000 bewohnte Häuser besessen haben. Aber die auf den Tod Nādirshāhs folgende halbhundertjährige Periode der Wirren und Unruhen zog auch einen enormen Verfall der Stadt nach sich, so dass man dort 1796 nur mehr 3 000 Häuser gezählt haben will (vgl. Yate, S. 330). Im XIX. Jahrh. begann ein langsamer, aber stetiger Aufschwung. Truilhier schätzte 1807 die Zahl der Häuser Meshheds auf 4 000; Fraser 1822 auf 7 700 mit 25 30 000 Insassen. Conolly (1830) und Burnes (1832) nehmen 40 000 Einwohner an; Ferrier (1845) und Khanikoff (1858) berechneten 60 000. Im Jahre 1874 wurde *Khurāsān* von einer furchtbaren Hungersnot heimgesucht, die in Meshhed allein 24 000 Menschen hinraffte (s. Goldsmid, I, 361). Baker greift daher, wenn er 1873 die Einwohnerzahl auf 80 000 beziffert, ebenso zu hoch, wie Curzon zu niedrig, der für 1889 nur 45 000 Seelen annimmt. Heute soll Meshhed 100 000 Bewohner haben (s. Mahdī al-'Alawī, S. 4); jedenfalls ist es die drittgrösste Stadt Persiens.

Die ständige Bevölkerung Meshheds ist eine ziemlich gemischte; infolge der grossen Pilgerfrequenz und des wenigstens in früheren Zeiten recht lebhaften Handelsverkehrs liessen sich neben den einheimischen Persern auch viele Angehörige fremder Nationen (namentlich Turkmenen, Afghänen, Inder usw.) nieder. Bis auf einen kleinen Bruchteil bekennen sich alle Muslime der Stadt zur *Shi'a*; der geringe Prozentsatz der Sunniten setzt sich hauptsächlich aus Afghänen und Turkmenen zusammen. Die im Jahre 1451 während der Uzbeken-Invasion gegründete Masjid-i *Shah* (s. über sie oben, III, 250b, 447b) und die Makbara Khwādja Rabi<sup>c</sup> sind im Gebrauche der Sunniten. Die Zahl der ansässigen Christen ist ganz verschwindend; sie beschränkt sich in der Regel auf einige handelsbeflissene Armenier und das Personal der 1889 errichteten Generalkonsulate Englands und Russlands.

Nädirshāh siedelte in Meshhed auch 100 jüdische Familien an, die er aus Kāzwin nach hier verpflanzte. Nach dem Tode des Herrschers wurde deren Lage eine sehr traurige, vollends nach der Katastrophe, die 1839 über sie hereinbrach. Als nämlich in diesem Jahre, und zwar gerade während der Feier des muslimischen Kurbānfestes, eine Jüdin auf ärztliches Anraten ihre mit einem Ausschlage behaftete Hand in die Gedärme eines frisch geschlachteten Strassenhundes steckte, hielten die Muhammedaner dieses Gebahren für eine Verhöhnung ihrer Religionsgebräuche. Die erregte Volksmenge fiel, die günstige Gelegenheit benutzend, über das Judenviertel her, plünderte und mordete dort nach Herzenslust und zerstörte die Synagoge. Die überlebenden Juden mussten zum Islām übertreten. Diese islamisierten Juden nennt man *Djadjid*, eigentlich *Djadjid al-Islām* = „die Neulinge im Islām“, weil ihre Zwangsbekehrung erst in neuerer Zeit erfolgte. Der Glaubenswechsel war nur ein äusserer; zwar besuchen diese *Djadjid*, um nicht Verdacht zu erregen, eifrig die Moscheen; aber heimlich sollen nicht wenige von ihnen ihre alten Religionsgesetze beobachten. Die Zahl der heute noch in Meshhed wohnenden Juden-Muslime, die als Kleinhändler, Ärzte usw. ihr Brot verdienen, schätzte Bassett (1878) auf 300 Familien, Yate auf 200. Vgl. über die Juden von Meshhed und ihre Verfolgung im Jahre 1839: Truilhier, S. 273; Conolly, I, 303—8; J. Wolff, *Narrative*, S. 177, 394—96; Ferrier, S. 122—23; J. J. Benjamin (s. *Litt.*), S. 189—90; Vámbéry, *Wanderungen*, S. 324—25; Bassett, S. 230—33; Yate, S. 322.

Unter der muhammedanischen Bevölkerung tritt das geistliche Element stark hervor; überall sieht man Mullā's, Tolba's (Studenten) und Derwische. Es wimmelt von Saiyiden (angeblichen Nachkommen 'Alī's), unter denen wieder die Ridāwī's, welche sich der Abstammung von 'Alī al-Ridā rühmen, hier besondere Privilegien geniessen. Meshhed ist nicht nur eine der fanatischsten Städte im ganzen Bereiche des Islām, sondern auch eine der unmoralischsten Asiens. Die von der imāmitischen Gruppe der *Shi'a*-Kirche sanktionierte Prostitution, die sog. Pilgerhe (pers. *Siḡhe*; s. den Art. *MUT'A* u. Bd. IV, 379b, 381a), steht hier in höchster Blüte. Die meisten Wallfahrer machen von diesem Institute der temporären Heirat Gebrauch (vgl. Khanikoff, S. 98; Curzon, I, 164—65; Ibrahim Beg, S. 45; Yate, S. 419; Allemagne, III, 86—7).

Die Einwohner Meshheds werden auch als sehr abergläubisch geschildert; s. dazu besonders Bassett, S. 228 f. Man weiss viel von Wundern zu erzählen, die sich im 'Aliden-Heiligtum zuge tragen haben sollen; Berichte darüber s. bei Conolly, I, 271; Fraser, S. 451—52; Bassett, S. 226—27; Massy, S. 992—93, 1002; Yate, S. 325, 337.

Die Bevölkerung der Stadt lebt teils von der Wallfahrt, teils von der ortsüblichen Industrie und dem Handelsverkehr.

Die früher stark entwickelte Gewerbetätigkeit ist heute sehr zurückgegangen. Die einst berühmte Fabrikation von Schwertklingen, welche durch eine von Timūr nach Khurāsān verpflanzte damaszenische Kolonie eingeführt wurde, ist jetzt nahezu ganz verschwunden; vgl. Truilhier, S. 275; Fraser, S. 468; Ferrier, S. 125; Curzon, I, 166.

Eine besondere Spezialität von Meshhed bilden die ornamentierten Gefässe (Haushaltungsgegenstände, wie Töpfe, Krüge, Schalen usw.) aus Serpentin und dem dunkelgrauen Seifensteine (sogen. Meshhed-Steine), wie sie die 1½ Stunde südl. von Meshhed befindlichen Steinbrüche liefern. Diese Steinindustrie ist alt und wird durch arabische Quellen schon für das Mittelalter als im Gebiete von Tūs und speziell in der Stadt Nūkān (der Vorgängerin Meshheds) heimisch bezugt; s. *BGA*, I, 258; II, 313; III, 324, 326; al-Muhallabī bei Abu 'l-Fidā, S. 452; Abū Hamid al-Gharnāṭī, in *J'A*, 1925, S. 203; Yāqūt, IV, 824 und vgl. G. Le Strange, *a. a. O.*, S. 389. Für das XIX. Jahrh. vgl. Truilhier, S. 274—5; Fraser, S. 469; Ferrier, S. 124; Bellew, S. 366—7; Baker, S. 184; Mac Gregor, I, 291—2; Bassett, S. 234; Curzon, I, 167.

Eine ganz besondere Bedeutung für Meshheds Industrie und Handel besaßen früher die berühmten Türkisminen östlich von Nishāpūr (ca. 1½ Tagesreisen davon entfernt; s. über diese schon Art. *FIRŪZEH* und vgl. G. Le Strange, *a. a. O.*, S. 389; Fraser, S. 409—420; Ferrier, S. 106—7; Khanikoff, S. 90—92; Bassett, S. 216—7; Yate, S. 399—408). Ehedem war Meshhed der Hauptort des Türkisenhandels; denn nach hier strömte die ganze Ausbeute der genannten Minen, deren Abbau in den Händen von Meshheder Kaufherren lag. Die gewonnenen Türkisen wurden in Meshhed sortiert und von da in den Handel gebracht. Heute aber gehen die besten Stücke meist direkt von den Bergwerken aus in fremde Länder, und nach Meshhed kommt grösstenteils nur geringere Ware, um dort von den immer noch sehr geschickten Steinschneidern zu Schmucksachen und Pilgerartikeln verarbeitet zu werden. Über die Türkisenindustrie von Meshhed vgl. Truilhier, S. 274; Bellew, S. 367; Goldsmid, I, 365; Baker, S. 184.

Einen weiteren wichtigen Industriezweig Meshheds stellt die Weberei dar. Die hier erzeugten Teppiche standen allerdings früher ungleich höher im Werte als heute, wo man sie schon mehr fabrikmässig herstellt. Besonders geschätzt sind die hiesigen Shawls in Kashmīr-Muster, die man unter dem Namen Meshhedī kennt, desgleichen die Samte, welche zu Frasers Zeiten als die besten Persiens galten. Über die Weberei Meshheds vgl. Fraser, S. 468; Ferrier, S. 124; Goldsmid, I, 365; Baker, S. 184—5; Curzon, I, 167; Ibrahim Beg, S. 47; Schweinitz, S. 27—28; Allemagne, III, 100.

Bis über die Mitte des XIX. Jahrh.'s hinaus war Meshhed eines der ersten Emporien von Ostiran. Als Kreuzungspunkt wichtiger Karawanenstrassen fiel hauptsächlich ihm die Vermittlung des zentral-



asiatischen, insbesondere des afghanischen Handels zu. Seitdem sich aber Russland in Turkestan festsetzte und die transkaspische Bahn erbaute, ging der Transithandel Meshheds stark zurück. Immerhin muss die Stadt auch heute noch, nicht zuletzt wegen der zahlreichen, hier anlangenden Pilgerzüge, als ein wichtiger Verkehrs- und Handelsplatz, der bedeutendste Ostpersiens, charakterisiert werden. Von der russischen Bahnstation Ashkābād, der Hauptstadt Transkasiens (s. oben, I, 502), ist Meshhed 230 km entfernt; eine gute Fahrstrasse stellt die Verbindung damit her.

Für die Unterkunft der zahlreichen Pilger und sonstigen nach Meshhed kommenden Fremden stehen eine grössere Anzahl von Karawansereien zur Verfügung. Zu Frasers Zeit (1822) waren mindestens 25–30 derartige Unterkunftshäuser im Gebrauche, abgesehen von einigen verlassen und ruinösen (s. Fraser, *Narrative*, S. 460). Khanikoff (S. 107–8) zählt 16 Karawansereien; vier davon, die nur für Wallfahrer bestimmt sind, liegen innerhalb des Bāst; von diesen letzteren ist die älteste die Sulṭān-Karawanseraī, welche Shāh Tahmāsp I. erbaute; andere rühren von Sulaimān I. her.

*Litteratur:* Abgesehen von der im Art. angegebenen: *B G A* (ed. de Goeje), I, 257; II, 313; III, 25, 50, 319, 333; VI, 24; VII, 171, 278; Yāqūt, *Muḍjam* (ed. Wüstenfeld), III, 113, 486, 560 f.; IV, 824; Kāzwīnī, *Aṭḥār al-Bilād* (ed. Wüstenfeld), S. 262, 275; Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān* (ed. Paris), S. 450, 452; Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuḥat al-Kulūb* (= *G M S*, XXIII), S. 150 f.; Ibn Baṭṭūṭa (ed. Paris), II, 79; 'Abd al-Karīm (1741), *Bayān-i Wāqifa*, bzw. die französ. Übersetzung dieses persischen Werkes unter dem Titel *Voyage de l'Inde à la Mekka par Abdoul-Kérim* von Langlès, Paris 1797, S. 69–74; Nāṣir al-Dīn Shāhs *Reise nach Khorāsān* (1866), persisch. Text, Teheran 1286 = 1869, S. 180–225; Ibrāhīm Beg, *Siyāhet-Nāme* (ed. Stambul = Calcutta 1910), bzw. in der Übersetz. von W. Schultz, *Zustände des heutigen Persiens, wie sie das Reisetagebuch Ibrahim Beys enthüllt*, Leipzig 1903, S. 40–49; Sāmī Bey Frāsheri, *Kāmus al-A'lām*, Stambul 1316. VI, 4290–91; Muḥammed Mahdī al-Alawī, *Darīkh Tūs aw al-Mashhad al-Ridawī*, Bagdad 1346 = 1927. Vgl. auch das handschriftlich in der Berliner Staatsbibliothek befindliche Tagebuch einer Pilgerreise von Kerbelā nach Meshhed in den Jahren 1819–20 von Ḥusain Khān b. Dja'far al-Mūsawī; s. Pertsch, *Verzeichniss der persisch. Hdschr. ... zu Berlin*, Berlin 1888, N<sup>o</sup> 360, S. 378–79. Über das Werk *Matla' al-Shams* des Šanī' al-Dawla s. schon oben.

Was die europäischen Nachrichten über Meshhed betrifft, so verdankt man dem Reisenden Fraser (1822) die erste ausführliche Schilderung; dieselbe wird von Conolly (I, 260) und Burnes (II, 78) als durchaus zuverlässig erklärt. Wichtige Mitteilungen über die Stadt lieferten Conolly, Ferrier, Khanikoff, Eastwick, Mac Gregor, Bassett, O'Donovan, Curzon, Massy, E. Diez, namentlich aber C. E. Yate und Sykes, die beide mehrere Jahre (1893–97 bzw. 1905–12) in Meshhed das Amt eines britischen Generalkonsuls für Khorāsān bekleideten. — Ruy Gonzales de Clavijo (1404), *Embassy to the Court of Timur*, ed. C. R. Markham (Hakluyt Society, Bd. XXVI, London 1859), S. 109–10; Truilhier (1807), in *Bulletin de la Société de Géogr.*, Bd. IX,

Paris 1838, S. 272–82; J. B. Fraser (1822), *Narrative of a Journey into Khorasan in the years 1821–22*, London 1825, S. 436–548; A. Conolly (1830), *Journey to the North of India*, London 1834, I, 255–89, 296–369; A. Burnes (1832), *Travels into Bokhara*, London 1834, II, 76–87; J. B. Fraser (1833), *A Winter's Journey from Constantinople to Teheran*, London 1838, I, 213–55; J. Wolff (1844, 1845), *Narrative of a Mission to Bokhara in the years 1843–45*<sup>3</sup>, London 1846, S. 177–96, 386–408; J. P. Ferrier (1845), *Caravan Journeys and Wanderings in Persia*<sup>2</sup>, London 1857, S. 111–33; J. J. Benjamin, *8 Jahre in Asien und Europa*<sup>2</sup>, Hannover 1858, S. 189–90; N. de Khanikoff (1858), *Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale*, Paris 1861, S. 95–111; N. de Khanikoff, *Méched, la ville sainte et son territoire*, in *Le Tour du Monde*, Paris 1861, N<sup>o</sup> 95–6; Eastwick (1862), *Journal of a diplomat's three years residence in Persia*, London 1864, II, 190–234; H. Vámbéry (1863), *Reise in Mittelasien*, Leipzig 1865 (2. Aufl. 1873), S. 248–58; gleichlautend mit H. Vámbéry, *Meine Wanderungen und Erlebnisse in Persien*, Pesth 1867, S. 313–27; H. W. Bellew (1872), *From the Indus to the Tigris*, London 1874, S. 358–68; Fr. John Goldsmid (und Evan Smith, 1872), *Eastern Persia*, London 1876, I, 356–66; H. C. Marsh (1872), *A ride through Islam* usw., London 1877, S. 96–112; V. Baker (1873), *Clouds in the East*, London 1876, S. 177–94; C. M. Mac Gregor (1875), *Narrative of a Journey through the province of Khorasan*, London 1879, I, 277–309; II, 4; J. Bassett (1878), *Persia, the Land of the Imams*, London 1887, S. 219–47; E. O'Donovan (1880), *The Merw Oasis*, London 1882, I, 478–502; II, 1–14; A. C. Yate (1885, Bruder von C. E. Yate), *Travels with the Afghan Boundary Commission*, Edinburgh 1887, S. 360–84; G. Radde (1886), *Transkaspien und Nordchorassan*, in *Petermanns Geogr. Mitteil.*, Erg.-H. 126, S. 174–78; G. Curzon (1889), *Persia and the Persian Question*, London 1892, I, 148–76; H. St. Massy (1893), *An Englishman in the shrine of Imam Reza in Mashad, in The Nineteenth Century and after*, London 1913, LXXXIIIb, 990–1007; C. E. Yate (1885, 1893–97), *Khurasan and Sistan*, Edinburgh 1900, S. 40–50, 53, 140–49, 294–346, 406, 418–21 (mit Abbild.; im Art. als Yate abgekürzt); Percy Sykes (1893, 1902, 1905–12), *Ten Thousand Miles in Persia*, London 1902, S. 24–6, 236, 301, 367, 385, 401; ders., *Historical notes on Khurasan*, in *J R A S*, 1910, S. 1113–48, 1152–54; ders. (und Khān Bahādūr Aḥmed Dīn Khān), *The Glory of the Shia World*, London 1910, S. 227–69 (mit Abbild.); Ella C. Sykes, *Persia and its people*, London 1910, S. 88–105; H. R. Allemagne (1907), *Du Khorassan au pays des Bakh iaris*, Paris 1911, III, 75–114 (mit schönen Abbild.); W. Jackson (1907), *From Constantinople to the Home of Omar Khayyam*, New York 1911, S. 263–77; H. H. Graf von Schweinitz (1908), *Orientalische Wanderungen in Turkestan und im nordöstl. Persien*, Berlin 1910, S. 15–28; E. Diez (1913), *Churasanische Baudenkmäler*, Bd. I, Berlin 1918, S. 52–61, 66–9, 76–8, 85–6 nebst den Tafeln: 19–20, 23–9, 36, 2; 32, 38; ders., *Persien: Islamische Baukunst in Churāsān*, Hagen i. W.

1923, S. 43—79, 91, 154; O. von Niedermayer (1913, 1916), *Unter der Glutsonne Irans*, Vachau 1925, S. 207. — In den zusammenfassenden Darstellungen von K. Ritter, *Erdrkunde*, VIII (1838), S. 11, 127, 283—308, 310; IX (1840), S. 904 und G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 388—91, 431 wird Tūs und Meshhed nicht gehörig unterschieden; s. dazu schon oben.

(M. STRECK)

**MESHHEH 'ALĪ.** [Siehe NEJEF.]

**MESHHEH HUSAIN** (KERBELĀ'), Wallfahrtsort westlich vom Euphrat, etwa 100 km südsüdwestlich von Baghdād am Rande der Wüste (Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 249). Er lag gegenüber von Kaṣr Ibn Hubaira (al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 85; vgl. al-Balādhuri, *Futūḥ*, ed. de Goeje, S. 287; al-Makdisi, *BGA*, III, 121).

Der Name Kerbelā' hängt wohl mit aram. Karbelā (Daniel 3, 21) und assyr. Karballatu (eine Art Kopfbedeckung) zusammen (G. Jacob, *Türkische Bibliothek*, XI, 35, Anm. 2). Er wird in vorarabischer Zeit nicht erwähnt.

Khālīd b. al-Walīd soll nach der Einnahme von al-Hira in Kerbelā' gelagert haben (Yāqūt, IV, 250). Am 'Ashūrā'-Tage (10. Muḥarram) 61 (10. Okt. 680) fiel der Imām Ḥusain b. 'Alī (s. oben, Bd. II, S. 360 f.) auf dem Marsch von Mekka nach dem 'Irāk, wo er seine Rechte auf das Khalifat geltend machen wollte, in der Ebene von Kerbelā' im Distrikt von Ninawā (al-Ṭabari, III, 2190; Yāqūt, IV, 870; jetzt nach Massignon: Khaimat Kā'a, nach Musil: Ishān Nainwa) im Kampfe mit den Truppen des Statthalters von al-Kūfa und wurde in al-Hā'ir begraben (Yāqūt, II, 188 f.; al-Ṭabari, III, 752; E. Herzfeld, s. oben, Bd. II, S. 234).

Die Stelle, an der man den Rumpf des enthaupteten Enkels des Propheten beerdigt hatte (über die Schicksale des abgeschlagenen und dem Yazid I. nach Damaskus zugesandten Hauptes vgl. van Berchem, *Festschrift*, Ed. Sachau gewidm., Berlin 1915, S. 298—310), genannt Kaḥr al-Ḥusain, wurde bald eine berühmte Wallfahrtsstätte der Shī'iten (s. unten, Bd. IV, S. 376—85).

Schon 65 (684/5) zog Sulaimān b. Ṣurād mit seinen Anhängern zum Grabe des Ḥusain, an dem er einen Tag und eine Nacht verweilte (al-Ṭabari, ed. de Goeje, II, 545 f.). Ibn al-Aṭhīr (*Tarīkh*, ed. Tornberg, V, 184; IX, 358) erwähnt weitere Wallfahrten in den Jahren 122 (739/40) und 436 (1044/5). Die Priesterschaft von Meshhed Ḥusain bezog frühzeitig ihre Einkünfte aus frommen Stiftungen der Umm Mūsā, der Mutter des Khalifen al-Mahdī (al-Ṭabari, III, 752).

Der Khalife al-Mutawakkil liess 236 (850/1) das Grab und die umliegenden Bauwerke zerstören und den Platz einebnen und besäen; den Besuch der heiligen Stätte untersagte er unter Androhung schwerer Strafen (al-Ṭabari, III, 1407; Ḥamd Allāh al-Mustawfī, *Nuṣṣat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 32). Schon Ibn Ḥawkal (ed. de Goeje, S. 166) erwähnt jedoch um 977 n. Chr. ein grosses Meshhed mit einem Kuppelraum, zu dem von jeder Seite ein Tor führte, über dem Grab des Ḥusain, das zu seiner Zeit bereits stark von Pilgern besucht wurde. Dabba b. Muḥammad al-Asadi von 'Ain al-Tamr, Oberhaupt vieler Stämme, verwüstete unter anderen Heiligtümern auch Meshhed al-Hā'ir (Kerbelā'), wofür 369 (979/80) eine Strafexpedition nach 'Ain al-Tamr geschickt wurde,

vor der er in die Wüste floh (Ibn Miskawaih, *Tadjarib al-Umam*, ed. Amedroz in: *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, II, 338, 414). In demselben Jahre liess der shī'itische Büyide 'Aḍud al-Dawla (s. oben, I, 151) den beiden Heiligtümern Meshhed 'Alī (= al-Nadjaḥ) und Meshhed al-Ḥusain (M. Hairi) seine besondere Fürsorge angedeihen (Ibn al-Aṭhīr, VIII, 518; Ḥamd Allāh al-Mustawfī, a. a. O.).

Ḥasan b. al-Faḍl, der um 414 (1023/4) starb, baute, wie in Meshhed 'Alī (Ibn al-Aṭhīr, IX, 154), so auch in Meshhed al-Ḥusain um das heilige Grab eine Mauer (Ibn Taghribirdi, *Nudjūm*, ed. Popper, II, 123, 141).

Im Rabi' al-awwal 407 (Aug./Sept. 1016) entstand durch das Umfallen von zwei Wachskerzen ein grosser Brand, der das Hauptgebäude (*al-Kubba*) und die offenen Hallen (*al-Arwiḡa*) einäscherte (Ibn al-Aṭhīr, IX, 209).

Als der Seldjüken Sultan Malik Shāh 479 (1086—87) nach Baghdād kam, unterliess er es nicht, auch die beiden Meshheds des 'Alī und al-Ḥusain zu besuchen (Ibn al-Aṭhīr, X, 103). Man pflegte die beiden Heiligtümer damals mit al-Mashhadān (al-Bundārī al-Iṣfahānī, *Tawārīkh al-Salḍjūk*, ed. Houtsma, in *Recueil des textes* . . . , II, 77), analog etwa den Dualen al-'Irākān, al-Baṣratān, al-Hiratān, al-Miṣrān usw., zu bezeichnen.

Der Ilkhān Ghāzān besuchte 1303 Kerbelā' und beschenkte das Heiligtum freigebig; er oder sein Vater Arghūn soll die Umgegend durch die Abzweigung eines Kanals vom Furāt her (den heutigen Nahr al-Husainiya) bewässert haben (A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Ḥusains zu Kerbelā'*, Berlin 1909, S. 40).

Ibn Baṭṭūṭa (ed. Defrémery-Sanguinetti, II, 99) besuchte 727 (1326/7) von al-Hilla aus Kerbelā' und schildert es als eine kleine Stadt, die zwischen Palmenhainen liegt und ihr Wasser vom Furāt empfängt. In ihrer Mitte befindet sich das heilige Grab; daneben eine grosse Madrasa und das berühmte Fremdenheim (*al-Zāwiya*), in dem die Pilger verpflegt werden. Das Betreten der Grabstätte ist nur mit Erlaubnis der Torwächter gestattet. Die Pilger küssen den silbernen Sarkophag, über dem goldene und silberne Lampen hängen; die Türen sind mit seidenen Vorhängen geschmückt. Die Bewohner sind gespalten in die Awlād Rakhik und Awlād Fayiz, die durch ihre andauernde Zwietracht die Stadt schädigen, obgleich sie alle Shī'iten sind.

Um dieselbe Zeit gibt Ḥamd Allāh al-Mustawfī (a. a. O.) den Umfang der Stadt mit 2400 Schritt an; er erwähnt dort auch das Grab des Ḥurr Riyā (b. Yazid), der für Ḥusain kämpfend als erster bei Kerbelā' gefallen war.

Der Safawidendshāh Ismā'il I. (gest. 930 = 1524) unternahm eine Wallfahrt nach al-Nadjaḥ und Meshhed Ḥusain.

Sultan Sulaimān der Prachtige besuchte die beiden Heiligtümer im Jahre 941 (1534/5), liess bei Meshhed al-Ḥusain den Kanal (al-Ḥusainiya) wieder instandsetzen und die von Sandwehen verschütteten Felder wieder in Gartenland verwandeln. Die Manārat al-'Abd (s. u.), früher Engusht-i yār genannt, wurde 982 (1574/5) erbaut. Murād III. liess 991 (1583) durch den Wālī von Baghdād, 'Alī Pasha b. Alwand, über dem Grab des Ḥusain ein Heiligtum bauen oder wohl richtiger restaurieren. Durch 'Abbās den Grossen kamen bald nach der Einnahme von Baghdād (1623) die beiden Mesh-



heds an das persische Reich. Nādir Shāh besuchte 1743 Kerbelā'; während ihm in Meshhed 'Alī die Vergoldung der Kuppel zugeschrieben wird, soll er Stiftungen, die für die Priesterschaft von Kerbelā' bestimmt waren, für sich beschlagnahmt haben.

Die hohe Blüte des Wallfahrtsortes und seine grosse Einwohnerzahl wird zu dieser Zeit gelegentlich der Pilgerfahrt des 'Abd al-Karīm, eines Günstlings des Nādir Shāh, hervorgehoben. Rāḍiyya Sultān Bēgum, eine Tochter des Shāh Husain (1694—1722), stiftete für Ausbesserungen an der Husainmoschee 20 000 Nādirī's.

Der Begründer der Kādjarendynastie, Agha Muhammed Khān, stiftete gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts den Goldbelag für die Kuppel und Manāra des Husainheiligtums (Jacob bei A. Nöldeke, *a. a. O.*, S. 65, Anm. 4).

Im April 1801 drangen in Abwesenheit der Pilgerscharen, die sich nach al-Nadjaf begeben hatten, 12 000 Wāhhābiten unter dem Shaikh Sa'ūd in Kerbelā' ein, töteten dort mehr als 3 000 Einwohner und plünderten die Häuser und Bāzāre gründlich aus. Vor allem raubten sie die vergoldeten Kupferplatten und andere Schätze des Heiligtums und zerstörten den Grabschrein. Doch setzten nach dieser Katastrophe in erhöhtem Masse Spenden für das Heiligtum aus der ganzen shī'itischen Welt ein.

Nach vorübergehender Besetzung von Kerbelā' durch die Perser erzwang 1843 Nedjib Pasha durch Waffengewalt die Anerkennung der türkischen Oberhoheit in der Stadt; damals wurden die Mauern der jetzigen Altstadt grösstenteils zerstört. Der Statthalter Midhat Pasha begann 1871 den Bau eines Regierungsgebäudes, der unvollendet blieb, und liess den daranstossenden Marktplatz erweitern (Belege für die Geschichte von Meshhed Husain bei A. Nöldeke, *a. a. O.*, S. 35—50).

Kerbelā' ist jetzt mit über 50 000 Einwohnern die zweitgrösste und vielleicht die reichste Stadt des 'Irāk. Sie verdankt ihren Wohlstand nicht allein dem starken Pilgerverkehr, der dem Grabe des Husain zuströmt, sondern ist auch der wichtigste Ausgangspunkt für die persischen Pilgerzüge nach al-Nadjaf und Mekka und durch ihre Lage am Rande der Alluvialebene ein wichtiger „Wüstenhafen“ für den Transitverkehr in das innere Arabien.

Die winkelige Altstadt ist von modern angelegten Vorstädten umgeben. Etwa die Hälfte bis drei Viertel der Bewohner sind Perser, der Rest shī'itische Araber. Die mächtigsten Stämme unter ihnen sind die Banī Sa'd, Salālime, al-Wuzūm, al-Tahāmeze und al-Nāsiyye. Die Familie Dede ist die reichste; für den Bau des Nahr al-Husainiya wurde sie von Sultan Selim mit ausgedehnten Landgütern belohnt.

Der Name Kerbelā' bezeichnet genau genommen nur den östlichen Teil der die Stadt auf ihrer Ostseite im Halbkreise umkränzenden Palmengärten (Musil, *The Middle Euphrates*, S. 41). Die Stadt selbst heisst al-Meshhed oder Meshhed al-Husain.

Das Heiligtum des dritten Imāms liegt in einem 108 × 82,5 m grossen Hofe (Ṣaḥn), der von *Liwānen* und Zellen rings umgeben ist. Ihre Wände sind durch ein fortlaufendes ornamentales Band geschmückt, das in weisser Schrift auf blauem Grunde den ganzen Korān enthalten soll. Das Gebäude selbst ist 48 × 42 m gross. Seinen rechteckigen Kernbau, zu dem die „goldene Vorhalle“ (Abbildung: Grothe, *Geogr. Charakterbilder*, Taf. LXXVIII, Abb. 136) führt, umgibt rings herum

ein überwölbter Gang (jetzt als *Djāmi'* bezeichnet: A. Nöldeke, *a. a. O.*, S. 20, 3) zum Herumgehen (*Tawāf*) der Wallfahrer (Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*<sup>2</sup>, S. 109—12). Mitten in dem zentralen Kuppelraum befindet sich der etwa 2 m hohe und 4 m lange, von silbernem Mashrebiyenwerk umgebene Schrein (*Ṣandūka*) des Husain, zu dessen Füßen ein zweiter kleinerer Schrein steht, der seines Sohnes und Kampfgenosse 'Alī Akbar (Mas'ūdi, *Kitāb al-Tanbih*, ed. de Goeje, *BGA*, VIII, 303).

„Der Gesamteindruck des Innern muss schlechthin feenhaft genannt werden, wenn in der Dunkelheit — auch bei Tage herrscht Dämmerlicht im Innern — das Licht ungezählter Lampen und Leuchter rings um den Silberschrein, tausend- und aber tausendfach gebrochen von der Ummenge der kleinen scharfbegrenzten Krystallflächen, den Schmuckformen Reize ablockt, die keine Phantasie erträumen kann. In der Höhe der Kuppel verliert sich die Kraft des Lichtes; nur hier und dort blinken wechselnd Krystallflächen auf wie Sterne des Himmels“ (A. Nöldeke, *a. a. O.*, S. 25 f.).

Das Heiligtum ist an der Kiblafront mit prächtigem, kostbarem Ornamentwerk geschmückt. Den Eingang flankieren zwei Manāra's. Eine dritte, die Manārat al-'Abd, erhebt sich vor den Gebäuden an der Ostseite des Ṣaḥn; südlich von ihr tritt die Front der Hof umgebenden Bauwerke um etwa 16 m zurück; an dieser Stelle befindet sich eine sunnitische Moschee. An der Nordseite stösst an den Ṣaḥn eine grössere Medrese, deren Hof etwa 26 m ins Quadrat misst, mit einer eigenen Moschee und mehreren *Mihrāb's* (vgl. über den jetzigen Zustand des Heiligtums: A. Nöldeke, *a. a. O.*, S. 5—26, über seine äussere Geschichte S. 35—50, über die Baugeschichte S. 51—66).

Etwa 600 m nordöstlich vom Heiligtum des Husain befindet sich das Mausoleum seines Halbbruders 'Abbās. Am Wege, der nach Westen aus der Stadt hinausführt, liegt der Zeltplatz (*Khaimagāh*) des Husain. Das dort errichtete Gebäude (Plan bei Nöldeke, Taf. VII; Photogr. bei Grothe, Taf. LXXXIV, Abb. 145) hat den Grundriss eines Zeltes, und zu beiden Seiten des Zuganges befinden sich steinerne Nachbildungen von Kamelsätteln.

Auf dem Wüstenplateau (*Ḥammād*) westlich der Stadt ziehen sich weithin die Grabstätten der shī'itischen Gläubigen hin. Nördlich von den Gärten von Kerbelā' liegen die Vorstädte, Gärten und Felder von al-Bkēre, nordwestlich die von Qurra, im Süden die von al-Ghādhiriya (Yāqūt, III, 768). Von Nachbarorten nennt Yāqūt noch al-'Akr (III, 695) und al-Nawāyih (IV, 816).

Eine nördlich von al-Hilla abzweigende Bahnlinie verbindet Kerbelā' mit der Strecke Baghdād-al-Baṣra. Karawanenstrassen führen nach al-Hilla und Nadjaf. Noch jetzt geniesst das Heiligtum des Husain den Ruf, dass dem dort Beerdigten der Weg in das Paradies sicher ist, weshalb sich viele alte und gebrechliche Pilger dorthin begeben, um an der heiligen Stätte zu sterben.

*Litteratur:* al-Tabarī, ed. de Goeje, Indices; Ibn al-Athīr, *Tārīkh*, ed. Tornberg, Indices; al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 85; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 166; al-Makdisī, *BGA*, III, 130; al-Idrīsī, *Nuzha*, IV, 6, Übers. Jaubert, II, 158; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 189, III, 695, IV, 249 f.; al-Mas'ūdi, *Kitāb al-Tanbih*, *BGA*, VIII, 303; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, S. 162, 456, 471; al-Zamakhsharī, *Lexicon geogr.*, ed. de Grave, S. 139; Ḥamd Allāh al-Mustawfi al-

Kazwîni, *Nuzhat al-Kulûb*, ed. Le Strange, S. 32, Übers. S. 39; Ibn Battûta, *Tuhfa*, ed. Defrémery-Sanguinetti, II, 99 f.; O. Dapper, *Umbständliche und eigentliche Beschreibung von Asia*, Nürnberg 1681, S. 137; Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien u. a. umliegenden Ländern*, Kopenhagen 1778, II, 254 ff.; J. B. L. J. Rousseau, *Description du pachalik de Bagdad*, Paris 1809, S. 71 ff.; C. J. Rich, in: *Fundgruben des Orients*, III (1813), 200; J. L. Burckhardt, *Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby*, Weimar 1831, S. 390, 444, 452 f.; K. Ritter, *Erdkunde*, Berlin 1844, XI, 837 ff., 842; M. v. Thielmann, *Streifzüge im Kaukasus, in Persien und in der Asiatischen Türkei*, Leipzig 1875, S. 398—401; Nolde, *Reise nach Innerarabien*, Braunschweig 1895, S. 113 f.; M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, II, 274, 278, 281; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 [Neudruck 1930], S. 78 f.; A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelâ*, Berlin 1909 (= *Türkische Bibliothek*, hrsg. v. G. Jacob, XI; darin S. 30—34 weitere Literaturangaben); H. Grothe, *Geographische Charakterbilder aus der asiatischen Türkei*, Leipzig 1909, S. XIII und Taf. LXXVII—LXXXIV mit Abb. 136, 138—45; L. Massignou, *Mission en Mésopotamie* (1907—8), Kairo 1910, I, 48 f. (= *MIFA O*, XXVIII); Lamberto Vannutelli, *Anatolia meridionale e Mesopotamia*, Rom 1911, S. 361—63; G. L. Bell, *Amurath to Amurath*, London 1911, S. 159—166; Stephen Hemley Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925, Index; A. Musil, *The Middle Euphrates*, New York 1927, S. 40—42, 279, 351 (= *American Geographical Society, Oriental Explorations and Studies*, No. 3).

(E. HONIGMANN)

**MESHHEH-I MİŞRIYÂN**, Ruinen in Transkaspien (Türkmenistan), nordwestlich des Zusammenflusses des Atrak und seines rechten Nebenflusses Sumbar, oder genauer auf dem Wege, der von Çat senkrecht zur Strasse Çikishlâr-Ayđın (Eisenbahnstation) verläuft.

Die mit einer Mauer aus gebrannten Ziegelsteinen und einem Graben umgebenen Ruinen haben eine Ausdehnung von 130 Hektar. Die alte in der heute von Türkmene bewohnten Steppe gelegene Stadt erhielt ihr Wasser durch einen vom Atrak ca. 60 km oberhalb Çat abgeleiteten Kanal. In der Nähe dieses Ortes entfernte sich der Kanal vom Flusse gegen Norden, überquerte den Sumbar (durch eine Brücke) und lief dann über einen zwei Meter hohen Damm, auf dem das Kanalbett eine Breite von vier Metern hatte.

Auf der Erdoberfläche sieht man die Ruinen einer schönen Moschee, deren mit Fayencen verkleidetes Portal eine Inschrift trägt, nach der dieser *Ṭāḡ* erbaut wurde von 'Alâ' al-Dunyâ wa 'l-Din Ḡhiyâth al-Islâm wa 'l-Muslimîn Zill Allâh fi 'l-'Âlamîn Sultân Muḥammad b. Sultân Takîsh Burhân Amir al-Mu'minîn. Der Khwârizmshâh Muḥammad, um den es sich hier handelt, regierte von 1200—20. Auf einem der beiden Türme (Minarette) liest man: *Bismillâh .... barakatun min Allâhi mimma amara bihi Abû Dja'far Ahmad b. Abi 'l-Agharr shâhib al-ribât, a'azzahu 'llâhu. 'Amal 'Alî R. . .* (?). Die Person dieses Ahmed ist unbekannt, aber der Titel „Herr des Ribât“, den er sich beilegt, bestätigt die Tatsache, dass Meshhed-i Mişriyân eine Grenzfeste (*Ribât*) war. In der

Nähe des Osttores bestand eine andere „Weisse Moschee“.

Die Überlieferung (Conolly) schreibt die Zerstörung von Meshhed-Mişriyân den „Tatarischen Kalmüken“ zu. Die Kalmüken kamen aber um 1600 in diese Gegend.

Der Name Meshhed-i Mişriyân (Varianten: Mestorian, Mest-Debran, Mest-Dovran, Mastân) ist dunkel, es sei denn, dass Mestorian sich durch \*Nestoriyan „christliche Nestorianer“ erklärt; man darf wohl daran erinnern, dass Yazdagird II. gerade bei seinem Feldzuge nach Čöl (\**صول*), im Osten des Kaspischen Meeres, die Christen verfolgte (Hoffmann, S. 50; Labourt, *Le christianisme dans l'Empire Perse*, 1904, S. 126).

Die Gegend (im Norden von Djurdjan), wo die Ruinen liegen, trägt in den muslimischen Quellen den Namen Dihistân; dieser spiegelt den Namen des alten skythischen Volkes Dahi wieder, das am Atrak nomadisierte (griechisch *Δάαι* und sogar *Δάσαι*, s. Tomaschek in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* 2, IV, Kol. 1945). Aus dem dahischen Volksstamme Parnoi war die Arsakiden-Dynastie hervorgegangen, die die Herrschaft über die Parther an sich riss (vgl. Minorsky, *Transcaucasia*, in *J A*, 1930, S. 56).

Das Atrak-Becken (früher *Σάπριος*) liegt an der äussersten Grenze der von den klassischen und muslimischen Geographen beschriebenen Gebiete. Die Quellen erwähnen in Dihistân mehrere bewohnte Stellen, aber in einer ziemlich verworrenen Art. Wie die Analyse von Hoffmann und von Barthold gezeigt hat, muss man unterscheiden zwischen 1. der Ansiedlung an der Küste, 2. der Stadt Dihistân und 3. dem *Ribât* Dihistân.

1. Die erstgenannte Ansiedlung lag auf einer Landspitze (*Dakhla*), hinter der die Schiffe Schutz suchten. Marquart, *Erânshahr*, S. 130 entziffert den Namen, der sich in den Varianten bei İstakhrî, S. 219, Note *b* findet, als „Dihistân Bayâsîn“; dies bringt er mit dem Kanton Bayâsân zusammen, den (in Djurdjan!) Tabarî, II, 1330, Balâdhuri, S. 337 und Ibn Khurdâdhbih, S. 35 erwähnen. Das *Hudûd al-'Âlam* nennt eine Halbinsel Dihistân-Sur an der Küste Dihistân's. Dieses *سور* kann ein Nachklang des Namens der türkischen (?) Fürsten *صول* oder *صول* sein (Hoffmann, S. 281), die vom Norden her Djurdjan angriffen (Ibn al-Athîr, III, 22). Endlich nennt Tabarî, II, 1325 eine Insel Buḥaira 5 Farsakh von Dihistân. Barthold identifiziert alle diese Namen mit der Landspitze Ḥasan-Ḳulî, welche sich vor die Mündung des Atrak schiebt. [Siehe auch den Artikel TÜRÂN über Diz-i Alânân, das im *Shâh-nâma* erwähnt wird].

Jedenfalls entsteht durch die Angabe bei İstakhrî eine Verwicklung; denn S. 219 schätzt er die Entfernung zwischen Abaskûn (an der Mündung des Djurdjan-Flusses, heute Gümüş-täpâ?) und der genannten Spitze Dihistân auf 50 Farsakh und S. 226 auf 6 *Marḥala* (jede zu  $8\frac{2}{3}$  Farsakh). Folgt man diesen doppelten Angaben buchstäblich, so muss man (mit Hoffmann, S. 279, der den Namen „Dihistân-Tabâshîr“ liest) die Spitze Dihistân beträchtlich weiter gegen Norden in die Bai Krasnowodsk verlegen, die gewiss ein wichtiger Punkt ist. In diesem Falle kann diese Spitze mit Buḥaira = Ḥasan Ḳulî nicht identisch sein (Hoffmann, S. 278).

2. Nach der mittelpersischen Städteliste von



Ērân wurde die Stadt Dihistân von einem gewissen Arshakiden Narsahê gegründet (Marquart, *Ērânshahr*, S. 73) und nach dem *Nuzhat al-Kulub*, S. 166 durch den Sāsāniden Kubād b. Firz. Nach Muḳaddasî trug die Stadt Dihistân den Namen Akhūr. Tabarî setzt (die Stadt) Dihistân 23 Farsakh von (dem Flusse) Djurdjân an und, wie schon gesagt, 5 Farsakh von Buḥaira. Diese letzte Entfernung ist übrigens geringer als die wirkliche Entfernung zwischen Hasan-Ḳulî und Meshhed-i Mişriyân.

3. Die Ruinen Meshhed-i Mişriyân müssen (wie die Moschee-Inschrift andeutet!) das Ribât Dihistân gewesen sein, das Muḳaddasî, S. 358 (vgl. auch S. 312, 367, 372) getrennt von Akhūr erwähnt. Dieses an der Grenze der Steppe gelegene Ribât hatte schöne Moscheen und reiche Märkte. Die beiden Märkte der Stadt Dāngḥān dienten dem „Ribât Afrāwa wa-Dihistân“ als *Wakf* (Muḳaddasî, S. 356). Auf Grund der Angaben bei Yāḳūt, I, 39, glaubt Barthold, dass im XII. Jahrh. das Ribât (und nicht das im Osten der Strasse Djurdjân-Ribât gelegene Akhūr) der Hauptort des Kantons Dihistân war.

*Litteratur:* Die islāmischen Quellen im *Hudūd al-Ālam* (anonyme Geographie von 372 = 983), ed. Barthold, Leningrad 1930, Fol. 5b. Conolly, *Journey to the North of India*, London 1838, I, 76–7; Vámbéry, *Reise in Mittelasien*<sup>2</sup>, Leipzig 1873, S. 85 (phantastische Angaben über den griechischen Ursprung der Ruinen); Lomakin, *Osmotr razvalin Meshed-i Mesterian*, in *Izv. Kavk. Otd. Russ. Geogr. Obšč.*, IV, 15–7; A. Kohn, *Die Ruinen d. alten Städte Mesched und (sic!) Mesterian*, in *Globus*, 1876, No. 71; Blaramberg, *Die Ruinen d. Stadt Mestorian*, in *Pet. Mitt.*, XXII, 1876; Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten*, 1880, S. 277–81 (glänzende Analyse der arabischen Angaben); Marquart, *Ērânshahr*, S. 51, 73, 310; Barthold, *Ist.-geogr. obzor Irana*, 1903, S. 82; Semenov, *Nadpisi na portale mečeti v Meshhed-i Mişrian*, in *Zap.*, XVIII, 0154–57; Barthold, *K istorii orosheniya Turkestana*, St. Petersburg 1914, S. 31–7 (dies wenig bekannte Werk enthält eine genaue Beschreibung der Flussbecken Turkestans). (V. MINORSKY)

**MESIḤÎ** (ursprünglich 'Isā), bedeutender osmanischer Dichter aus der Zeit Bāyezid's II. Geboren in Prishtina (Nordalbanien), kam er früh nach Konstantinopel, wo er *Softa* (Theologie-Student) wurde und sich als Kalligraph auszeichnete. Es gelang ihm schliesslich, sich die Gunst des Grossvezirs Khādim 'Alī Pasha (vgl. oben, I, 308) zu erwerben, dessen Diwān-Sekretär er wurde. Doch brachte er seinen Gönner durch sein liederliches Leben und geringe Gewissenhaftigkeit bei seinen Amtspflichten oft gegen sich auf ('Alī Pasha bezeichnete ihn als *Shehr Oghlanı*). Doch blieb er bis zum Tode 'Alī Pasha's im Amt, der 917 (1511) im Kampf gegen die schi'itischen Rebellen unter Shāh Ḳulî fiel. Mesihî schrieb auf 'Alī Pasha's Tod eine tiefempfundene Elegie.

Seine Versuche, einen neuen Beschützer zu finden, scheiterten. Er musste froh sein, ein kümmerliches Leben in Bosnien zu erhalten. Dort starb er bereits 918 (1512), noch jung, in Armut und Vergessenheit.

Mesihî gilt nach Ahmed Pasha (vgl. oben, I, 212) und Nedjâtî (gest. 914 = 1509) als der dritte grosse osmanische Dichter und als der bedeutendste

Lyriker vor Bākî. Er ist eine durchaus künstlerische, originelle Erscheinung. Seine dichterische Produktion war nicht umfangreich, aber von nachhaltiger Wirkung. Sein *Diwān* ist — eine fast für alle bedeutenden türkischen Dichter charakteristische Erscheinung — noch nicht gedruckt. In seinen lyrischen Gedichten steht er über dem Durchschnitt der zeitgenössischen Dichter. Neben der Anmut und Feinheit seiner Diktion ist eine gewisse Neuheit in der Gestaltungskraft bemerkenswert. Mit grosser Kühnheit werden neue Bilder und Vorstellungen eingeführt, vielleicht eine Folge seines albanesischen Blutes. Am bekanntesten in Europa ist seine Frühlingsode (*Murebb'ā*), die Will. Jones mit lateinischer Übersetzung: *Poesios Asiaticae commentariorum libri sex*, Leipzig 1774 gab und die immer wieder abgedruckt wurde (von Toderini, von Wieland im *Deutschen Merkur*, von Hammer u. a.). Sein *Diwān* ist wegen des rumelischen Dialekteinschlages auch sprachlich wichtig.

Das originellste Werk Mesihî's ist sein *Methnewî*: *Shehr-engiz* (der Stadterreger), das zugleich auch die originellste Erscheinung der türkischen Litteratur bis auf Mesihî darstellt. Es ist auch in der Erfindung selbständig, und hat kein persisches Vorbild gehabt. Es leitete eine ganz neue Dichtungsart ein, die mannigfache Nachahmung fand. *Shehr-engiz* stellt den ersten Versuch der humoristischen Dichtung im Türkischen dar und steht der Volkssprache besonders nahe. Hier konnte Mesihî nach Herzenslust türkisch schreiben, während er sich sonst des gelehrten Jargons bedienen musste. Er klagt einmal, dass ohne Persisch und Arabisch für ihn als Dichter kein Platz sei, auch wenn er vom Himmel herabkäme.

*Shehr-engiz* ist eine burleske Aufzählung der schönen „Knaben“ Adrianopels — bezeichnenderweise sind es lauter Muḥammedaner — und wurde durch seine schlichte Sprache populär.

Als Produkt seiner Tätigkeit als Sekretär hat Mesihî ausserdem noch eine *Inshā*-Sammlung mit eleganten, auch historisch nicht uninteressanten Stilproben hinterlassen unter dem Titel: *Gül-i Şad Berg* (die hundertblättrige Rose). Ich besitze eine Handschrift dieses Werkes, das ziemlich selten zu sein scheint, aus dem Jahre 991 (1583) mit dem Titel *Inshā-i Mesihî*.

*Litteratur:* Sehî, *Hesht Bihişt*, Konstantinopel 1325, S. 109; Latîfî, *Teskere*, Konstantinopel 1314, S. 309–11; Thureiyâ, *Sidjill-i 'othmānî*, Konstantinopel 1311, IV, 369; Sâmi, *Kāmūs al-A'lām*, Konstantinopel 1316, VI, 4286; Ahmed Rifat, *Lughāt-i ta'rikhiye*, Konstantinopel 1300, V, 80; H. Husām al-Dīn, *Amasiya Ta'rikhi*, Konstantinopel 1927, III, 260; Nedjib 'Asim, *Mesihî Dîvânı*, in *T O E M*, I, 300–8 (*Notices historiques et sociologiques tirées du diwan de Mesihî*); Mehmed Tâhir, *'Othmānî Mu'ellifleri*, Konstantinopel 1333, II, 410 (der *Diwān* in der Hamidiye-Bibliothek trägt die No. 483 [nicht 473]; das *Inshā*-Exemplar habe ich im Katalog der Nûr-i 'othmāniye nicht auffinden können); Hammer, *Geschichte der osman. Dichtung*, I, 297–302; *G O R*<sup>2</sup>, I, 679; Smirnov, *Očerki istorii Tureckoj literatury*, St. Petersburg 1891, IV, 477 (Korš); Gibb, *H O P*, London 1902, II, 226–56; die Kataloge von Pertsch (Berlin, Gotha), Rieu u. a. (Th. MENZEL)

**METAWILÂ.** [Siehe MUTAWÂLÎ.]

**MEWLÂNÂ HUNKÂR**, Titel des Mawlawi-Ordensoberhauptes [siehe MAWLAWIYÂ].

Das zweite Wort ist die türkische Form des persischen *Khudāwandgiār*, des Äquivalentes von *Mawlā*, welches nach Allākī (*Saints des Derviches Tourneurs*, I, 59) von seinem Vater auf Djalāl al-Dīn angewandt wurde. Sāmī konstatiert in seinem türkischen Lexikon, dass das Wort ausser für „Sultan“, „König“ auch auf gewisse heilige Personen in Verbindungen wie *Pir Hunkār* oder *Mullā Hunkār* angewandt wird. Der Grundgedanke solch eines Titels ist wahrscheinlich der, dass der Heilige ihm die Herrschaft über die Welt anvertraut hat, wenn dieser es will; diese Auffassung stammt von Ibn ‘Arabī (*Futūḥat Makkiya*, I, 262; II, 407), der solch einen Heiligen als den wahren *Khālifa* betrachtet. Der Titel *Čelebi* wird allgemeiner als Titel des Mawlawī-Ordens überhauptes anerkannt (Sāmī, a. a. O., S. 510a).

(D. S. MARGOLIOUTH)

**MEZZOMORTO**, eigentlich HĀDJĪ HUSEIN PASHA, osmanischer Grossadmiral.

Hādjī Husein Pasha mit dem Beinamen Mezzomorto, d. i. halbtot, weil er in einem Seegefecht schwer verwundet wurde, stammt von den Balearen, wenn anders A. de la Motraye's Angabe (*Voyages*, Haag 1727, I, 206), dass er auf Mallorca zur Welt kam, ihre Richtigkeit hat. Seine Jugend dürfte er unter Korsaren auf dem Meer an der nordafrikanischen Küste verbracht haben. Zum erstenmal erscheint Husein Re'is als verwegener Seeräuber im Sommer 1682 in den Barbaresken. Als sich damals Frankreich anschickte, dem überhandnehmenden Piratenwesen von Algier durch einen entscheidenden Schlag Einhalt zu tun, wurde er nach der Beschiessung von Algier als Geisel an die Franzosen ausgeliefert, fand aber Mittel, nach Algier zurückzukehren, in einem Aufstand der von ihm aufgewiegeln Söldner, den friedfertigen Dey von Algier Baba Hasan mit eigener Hand niederzustoßen und sich zum Oberhaupt des Staatswesens aufzuwerfen (Sommer 1683; vgl. Zinkeisen, *G O R*, V, 51 f.). Husein Re'is schloss im folgenden Jahr mit Ludwig XIV. von Frankreich einen „hundertjährigen“ Frieden, der jedoch nur sehr kurzen Bestand hatte. Nicht länger währte seine eigene Herrschaft über Algier (bis 1688; vgl. A. Bernard, *L'Algérie*, Paris 1929, S. 159). Etwa zehn Jahre später, im Muharram 1107 (Aug. 1695), wurde Husein Re'is, der schon vorher als Befehlshaber eines Segelkriegsschiffes (Gallione; *Kālūn Kapudān*?) sich ausgezeichnet hatte, als Nachfolger des nach der Eroberung von Chios zum Statthalter von Adana bestellten ‘Amūd-jāde Husein Pasha zum Grossadmiral der osmanischen Kriegsflotte (*Kapudān-i Deryā*, s. d.) ernannt. Diese Beförderung verdankte er seinem geschickten Verhalten bei der Einnahme von Chios, wo er sich im Kampfe gegen die venezianische Flotte besonders auszeichnete (Frühjahr 1695). 1697 gelang es Husein Pasha, dem venezianischen Generalkapitän Alessandro Molino unweit der Insel Lemnos eine empfindliche Niederlage beizubringen, und auch im folgenden Jahre blieb es am 6. Juli bei einem Seegefecht, das er Molino's Nachfolger Giacomo Cornaro in der Nähe von Mitylene lieferte, sehr zweifelhaft, ob der Preis des Sieges dem Halbmonde oder dem Panier von San Marco gebühre (vgl. Zinkeisen, *G O R*, V, 183 nach der Darstellung des *inquisitore* Garzoni in dessen *Istoria della Repubblica di Venezia*, Venedig 1705, S. 644 ff., 691 ff., 748 ff. und 775 ff.). Die osmanischen Gewährsmänner wie der Geschichtsschreiber Rāshid

(Bl. 231; vgl. J. v. Hammer, *G O R*, VI, 635) schreiben den Sieg ausschliesslich den Osmanen zu. Im Jahre 1113 wurde Mezzomorto seines Amtes als Grossadmiral entkleidet und durch ‘Abd al-Fattāḥ Pasha ersetzt. Er zog sich auf die Insel Chios zurück, wo er noch im gleichen Jahre und zwar angeblich am 13. Šafer 1113 (20. Juli 1701, nach Šafwet, a. a. O.), nach anderen (vgl. Thureiya, *Subḥill-i ‘othmāni*, II, 201 f.) am 14. Šafer 1114 (9. Juli 1702) sein abenteuerliches Leben beschloss. J. v. Hammer, *G O R*, VI, 766 bzw. VII, 624 gibt als Todestag den 15. Rebi' I 1113 (20. Aug. 1701) an; vermutlich bezieht sich eines dieser Daten auf den Tag der Absetzung.

*Litteratur:* Ausser der im Text bezeichneten vgl. Šafwet Bey, *Kapudān Mezzomorto Husein Pasha*, Stambul 1327, S. A. aus *Djiride-i bahriye* (lediglich Urkunden und Aktenstücke über Mezzomorto); vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 397 f.; H. D. Grammont, *Histoire d'Alger sous la domination turque*, Paris 1887, E. Planet, *Correspondance des deys d'Alger avec la cour de France*, Paris 1890.

(FR. BABINGER)

**MI<sup>2</sup>DHANA**. [Siehe MANĀRA.]

**MIDĤAT PASHA**, osmanischer Staatsmann, zweimaliger Grosswezir.

Midĥat Pasha kam im Šafer 1238 (beg. 18. Okt. 1822) in Stambul als Sohn des aus Rushčuk gebürtigen Hādjī ‘Alī Efendi-Zāde Hādjī Hāfız Mehemmed Eshref Efendi zur Welt. Die Familie scheint sich zum Bektaschitum bekannt zu haben, dem offensichtlich auch Midĥat Pasha zuneigte. Seine früheste Jugend verbrachte er im Elternhaus zu Widdin, Lofca (Bulgarien) und später in Stambul, wo sein Vater richterliche Ämter versah. 1836 amtierte er im Sekretariat des Grosswezirs, später bekleidete er bei verschiedenen Statthalterschaften Vertrauensposten (so zwei Jahre in Damaskus), kam 1844 nach Konya, wurde 1849 zweiter, 1851 erster Sekretär beim Reichsrat (*Medjlis-i Walā*). 1854 übertrug ihm der Grosswezir Kibrizli Mehemmed Pasha die heikle Aufgabe, die Provinzen von Adrianopel und des Balkans zu beruhigen und von Räuberbanden zu säubern. Hier zeigte sich zum erstenmal seine besondere Begabung für Verwaltungsangelegenheiten, die der Pforte nicht unbekannt blieb und die ihm bald darauf die Stelle eines Gouverneurs der Donaubezirke (Widdin, Silistria) eintrug. 1858 verbrachte er ein halbes Jahr zu Studienzwecken in Westeuropa, so in Wien, Paris, Brüssel und London. 1861 ward er mit dem Rang eines Wezirs zum Statthalter (*Walī*) von Nish und Prizren bestellt, wo er sich grosse Verdienste um die Befriedung des Landes erwarb, sodass man ihm, als man 1864 die neue Wilāyetverfassung erliess, die Musterprovinz Donau-Bulgarien (*Tūna Wilāyet*?) übertrug. Während seiner vierjährigen Verwaltung brachte er die ihm anvertraute Provinz zu einer in der Türkei seltenen kulturellen Entwicklung, für die ihm die Bevölkerung freilich erst später unter seinem Nachfolger Dank wusste. Er errichtete allenthalben Schulen und Erziehungsanstalten, Vorschuss- und Unterstützungskassen, Spitäler, Gemeindespeicher, liess Strassen (3 000 km) und Brücken (1 400) bauen und hob den Verkehr auf jede Weise. Da er zu allen kulturellen Unternehmungen Geld brauchte, das ihm die Regierung nicht geben konnte und das er durch Steuermissbräuche nicht beschaffen



wollte, so erhob er die nötigen Geldmittel durch „freiwillige Beiträge“ bei der Bevölkerung. Die Bulgaren, denen er aus nationalen Beweggründen abgeneigt war, litten nicht wenig unter dem Unternehmungsgeist und der unbändigen Arbeitslust des jungen Statthalters, der, von unbeugsamem Willen, unerbittlicher Strenge, aber gerecht und unbestechlich, ein wenig gewinnendes, vielmehr hochmütiges und eingebildetes Wesen zur Schau trug. Dabei dachte er durchaus neuzeitlich und nahm keinen Anstand, in seiner Provinz die Gleichberechtigung der Christen und Muslime durchzuführen. Unnachsichtlich ging er gegen Aufwiegler und Empörer vor und jagte Nachlässige vom Amte und zog Erpresser zur Verantwortung. Am schärfsten bekämpfte er indessen die russisch-panslawistischen Wühlereien, deren Anstifter er rücksichtslos aufhängen liess. Obschon er in den wenigen Jahren das Donau-Wilāyet zur reichsten Provinz der Türkei machte, ohne die Staatskasse mit einem einzigen Piaster zu belasten, wurde im Jahre 1869 Midhat Pasha, der sich den Unwillen der Russen zugezogen hatte, seines Amtes enthoben und nach dem entfernten Baghdād als Statthalter und zugleich Befehlshaber des VI. Armee-Korps versetzt. Midhat Pasha liess sich nicht abschrecken, sondern ging mit Feuereifer von neuem ans Werk, seine nunmehrige Statthalterschaft auszugestalten. Er legte Strassen an, gründete Pferdebahnen, eine Gewerbeschule, eine Sparkasse, stellte eine regelmässige Dampfverbindung auf dem Tigris zwischen Baghdād und einzelnen Häfen des Persischen Golfes her und setzte sich besonders für den Bau einer „Euphrat-Bahn“ ein. Unter dem Vorwand, an einer Verschwörung gegen den Sultan beteiligt zu sein, wurde Midhat Pasha, der sich auch um die Baghdāder Provinz offensichtliche Verdienste erworben und obendrein Nedjd für das Osmanische Reich gewonnen hatte, nach Stambul berufen, wo ihn sein Gegner, der Grosswezir Mahmūd Nedim Pasha, für den Posten eines Wāli von Adrianopel ausersahen hatte. Statt dessen wurde Midhat Pasha nach dem Sturze seines Widersachers am 1. August 1872 zum Grosswezir ernannt, freilich am 19. Okt. des gleichen Jahres schon wieder entlassen. Es erwies sich deutlich, dass seine eigentliche Stärke in der Provinzverwaltung lag. Zu seinem Sturz vereinigten sich alle möglichen Elemente: Sultan ‘Abd al-‘Aziz konnte ihn nicht ausstehen, weil er sich seinen tollen Herrscherlaunen widersetzte, den Alttürken galt er als Ungläubiger, weil er sich bei seinen Massnahmen über alle dogmatischen Bedenken hinwegsetzte, den Russen war er in höchstem Grade missliebig, weil er mit den slavisch-bulgarischen Umtrieben keinerlei Umstände machte. Als *persona ingrata* zog sich Midhat Pasha ins Privatleben zurück. Unter dem Grosswezirate des Es‘ad Pasha ward er am 15. März 1873 Justizminister und blieb in diesem Amte noch unter dessen Nachfolger Shirwānī-zāde Mehmed Rüşdi Pasha bis zum 29. Sept. 1873. Bald darauf, im Oktober, ward ihm die Statthalterschaft von Saloniki übertragen, die er nur unwillig übernahm und kaum ein Vierteljahr verwaltete. Am 17. Febr. 1874 ward er neuerlich abgesetzt und kehrte wieder ins Privatleben zurück. Die ihm auferlegte unfreiwillige Mussezeit benutzte er zur Ausarbeitung jener Pläne, mit denen er später hervortrat und den Geschicken des Osmanenreiches eine entscheidende Wendung gab. Im August 1875 übertrug ihm sein

alter Gegner Mahmūd Nedim Pasha, der von neuem das Reichssiegel erhalten hatte, das Justizministerium, doch reichte er bereits im November seine Entlassung ein, die ihm auch bewilligt wurde. Das Reich befand sich damals in einem Zustand völliger Verwirrung: Aufstände, Hungersnot, leere Staatskassen, ein halbverrückter Sultan. Damals setzte Midhat Pasha seine berühmte Denkschrift vom 9. März 1876 auf, die in der Folge so grosse Bedeutung erlangen sollte. Am 20. Mai 1876 trat er als Minister ohne Portefeuille in das Kabinet des Grosswezirs Mütterdjim Mehmed Rüşdi Pasha ein, in der Nacht vom 30. zum 31. Mai wurde Sultan ‘Abd al-‘Aziz abgesetzt und Murād V. auf den Thron seiner Väter erhoben. Am 15. Juli sprach eine im Namen des neuen Grossherrn verkündete Verordnung erstmals das Wort „Verfassung“ aus. Midhat Pasha war die Seele der neuen Bewegung, und er arbeitete rüstig mit gleichgesinnten Männern daran, der Türkei ein Staatsgrundgesetz zu geben. Der geistesumnachtete Sultan Murād V. ward durch seinen Bruder ‘Abd al-Hamid ersetzt; am 18. Dez. 1876 wurde Midhat Pasha zum zweiten Male zum Grosswezir ernannt, fünf Tage später wurde die Verfassung feierlich verkündet. Die Reaktion und eine mächtige Camarilla war unablässig bemüht, Midhat Pasha zu stürzen und seine fortschrittlichen Pläne zu nichte zu machen. Unter dem Vorwand des „Hochverrates“ wurde er am 5. Febr. 1877 abgesetzt und nach Europa verbannt. Er ward auf einen Dampfer geschafft und begab sich über Rom und Paris nach England. Erst 1878 ward ihm die Rückkehr gestattet, doch ward ihm zunächst Kreta als Aufenthaltsort angewiesen. Im November 1878 ward er auf Betreiben Englands zum Generalgouverneur von Syrien ernannt, 1880 ward er als Statthalter nach Smyrna versetzt. Hier erreichte ihn der Zorn ‘Abd al-Hamid’s. Im Mai 1881 ward er verhaftet und nach Stambul gebracht. Man erhob gegen ihn die lächerliche Anklage, die Ermordung des Sultans ‘Abd al-‘Aziz betrieben zu haben. Midhat Pasha ward zum Tode verurteilt, doch ward das Urteil nicht vollzogen. Tā’if in Arabien ward ihm als lebenslängliche Verbannung angewiesen. Nach wiederholten Versuchen, ihn durch Gift ums Leben zu bringen, ward er am 10. April 1883 (29. Redjeb 1301) im Gefängnis erdrosselt. So endete auf tragische Weise einer der merkwürdigsten und besten Staatsmänner der Türkei, vielleicht der bedeutendste im Gebiet der Verwaltung, den das Osmanische Reich in der Neuzeit hervorgebracht hat. — Midhat Pasha hatte einen Sohn ‘Ali Haidar Midhat Bey, der nach dem Hinscheiden seines Vaters den Kampf um sein Andenken führte und das Leben seines Vaters ausführlich darstellte.

**Litteratur:** Die Hauptquelle für das Leben Midhat Pashas bildet die Darstellung seines Sohnes ‘Ali Haidar Midhat Bey, die unter dem Titel *Midhat Pasha, Hayāt-i siyasiyesi, khidmātı, menfā hayātı* in zwei Bänden 1325 (1909) zu Stambul erschien (1. Bd.: *Tabşire-i İbret*; 2. Bd.: *Mir’at-i Hairet*, Buchdruckerei Hilāl). — Schon vorher erschienen *The Life of Midhat Pasha. By his son Ali Haydar Midhat*, London 1903, sowie *Midhat-Pasha, sa vie — son œuvre. Par son fils Ali Haydar Midhat Bey*, Paris 1908. Eine Art Übersetzung dieser Werke stellt dar: Vüf Kamāl Bey Hatāta, *Mudhakke at Midhat Pasha*, Kairo 1331 (vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 395, Anm.). Aus der

sonstigen reichen Litteratur über Midhat Pasha verdienen Erwähnung: Léouzon-le-Duc, *Midhat Pacha*, Paris 1877; Benoît Brunschwick, *La révolte sur Midhat Pacha*, Paris 1877; A. Clician Vas-sif Effendi, *Son Altesse Midhat-Pacha, Grand Vizir*, Paris 1909; *Un horrible assassinat commis sur l'ordre spécial du Sultan Abdul-Hamid II. Assassinat de Midhat Pacha d'après les documents officiels de la Jeune Turquie. publ. par le Comité Ottoman d'Union et de Progrès*, Genf 1898, dazu *Midhat Pasha we-Dāmād Mahmūd Pasha Hazretinün Sultan 'Abd ul-Hamīd dīn Emrile Kaifiyet Shēhādettir*, Genf 1314 (1896); Thureiyyā Rifat, *Midhat Pashanın Kātilleri*, Stambul 1324; wichtig für die politischen Gedanken Midhat Pashas sind seine eignen Veröffentlichungen: *Feryād we-Fighānlar*, Stambul 1326 (politische Selbstverteidigung); *Ahḡāl al-Dawla al-othmāniya al-siyāsiya bi'l-Nazar ila 'l-Mādi wa 'l-Hāl wa 'l-Istikhāl. La Turquie, son passé, son avenir. Ta'rif Midhat Bāshā waḥad tarjūmahā Khalil Efendi al-Khūrī*, Bairūt 1879; dazu Mehmed Rūshdī, *Midhat Pashanīn Waṣīyet-Nāmesi we-Shēhādētī*, Stambul 1325. — Von europäischen Darstellungen des Lebens und Wirkens Midhat Pashas verdienen Erwähnung: [A. D. Mordmann d. Ä.], *Stambul und das moderne Türkenthum*, Neue Folge, Leipzig 1878, S. 82 ff.; [Gg. Dempwolff], *Serail und Hohe Pforte*, Wien 1879, S. 237 ff.; Carl. v. Sax, *Geschichte des Machtverfalls der Türkei*, Wien 1908, S. 375 ff. Doch sind, wie die völlig abweichenden Angaben über Herkunft, Geburtsjahr und -ort Midhat Pashas in den einzelnen Werken allein beweisen, die abendländischen Quellen meist mit Vorsicht aufzunehmen und zu verwerten. (FR. BARINGER)

**MIDILLÜ**, türkisiertes Mytilene, Name der Insel Lesbos, die schon im Mittelalter nach der Hauptstadt so genannt wurde.

Die Insel hat ca. 1 700 qkm Flächeninhalt und weist zwei grosse Meeresbuchten auf, den Golf von Kalloni (Kalānia) und den von Jeros (Kelemia).

Als die Insel in den Gesichtskreis der islamischen Völker trat, gehörte sie zum byzantinischen Reich. Eine zur Zeit des Kaisers Alexios Komnenos im Jahre 484 (1091) erfolgte Eroberung durch den Emir von Smyrna Tzaschas, den Schwiegervater des Seldjuken Kılıdji Arslan I. b. Sulaimān, war vorübergehend. Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner (1204) war die Insel vorübergehend in den Händen der Venezianer. 1355 verliet der Kaiser Johannes Paläologos anlässlich der Verheiratung seiner Schwester mit dem Genuesen Francesco Gattilusio die Insel diesem zum Lehen. In den Händen dieser Familie war sie, als 1454 Mehmed II. Fātiḥ Konstantinopel eroberte. Den Inseln des Ägäischen Meeres wurde von den Türken ein Tribut auferlegt, den die Gattilusio, in der Hoffnung sich zu halten, bereitwillig entrichteten; und als der Grosswezir Ḥamza Pasha 1456 auf der Fahrt nach Rhodos vor Lesbos ankerte, sandte der Fürst Dorino Gattilusio durch den Geschichtsschreiber Dukas reiche Gaben an den türkischen Befehlshaber. Nach dem Tode des Dorino suchte sein Sohn und Nachfolger Domenico durch eine Gesandtschaft unter Führung desselben Dukas sich mit dem türkischen Sultan gut zu stellen, erreichte aber nur ziemlich schwere Bedingungen von Seiten der Türken. Domenico wurde 1458 durch seinen

von Lemnos entkommenen Bruder Nicolaos getötet, und dieser bemächtigte sich der Herrschaft über Lesbos. Unter dem Vorwande, dass er den Seeräubern, die die kleinasiatischen Küsten beunruhigten, Unterschlupf gewährt und andere unfreundliche Akte gegen den Sultan begangen habe, unternahm Mehmed im Jahre 1462 den Feldzug gegen Lesbos. Der Grosswezir Mahmūd Pasha leitete die Belagerung der Hauptstadt; sie wird nach 27-tägiger Beschiessung eingenommen, der Sultan selbst lässt sich die gesamte Insel übergeben (ʿAshik Pasha Zāde, ed. Giese, Leipzig 1929, S. 156 f.; Hādjdji Khalifa, *Tuhfet al-Kibār fi Esfār al-Bihār*, Konstantinopel 1141, Fol. 6b; Hammer, *G O R*, II, 15, 67; Zinkeisen, *G O R*, II, 226, 239 ff.). Eine Moschee im Kastell auf Midillü ist von Fātiḥ erbaut; vgl. Newton, I, 117; Koldewey, S. 11.

Versuche der Venezianer unter Orsato Giustiniani (1464), die Insel den Türken zu entreissen, misslangen (Hammer, *G O R*, II, 83 f.). Auch ein Vorstoss, den 1500 ein mit Venedig verbündetes französisches Geschwader gegen die Insel unternahm, wurde durch türkische Streitkräfte vereitelt (Hammer, *G O R*, II, 327; Hādjdji Khalifa, *a. a. O.*, Fol. 10a). Seitdem ist die Insel im Besitz der Türkei geblieben, bis sie während des Balkankrieges am 21. November 1912 den Griechen übergeben und im Frieden von London vom 30. Mai 1913 ihnen endgültig, wenn auch mit gewissen Vorbehalten der Türkei, zuerkannt wurde.

Die Insel gehörte als grösste Insel zum „Wilāyet des Archipels“ (*Djizāʾir-i Bahr-i-sefid*) und bildete darin das Sandjak Midillü mit 5 Kaza's: Midillü (mit der Hauptstadt, im Osten der Insel), Pilemar (= Plomary, im Süden), Molowa (= Molivo, das alte Methymna, im Norden), Sighri im Westen der Insel; dazu die östlich von Midillü gelegenen Junda-Inseln (Moskonisi); vgl. Sāmi, *Kāmus al-A'lām*, Sp. 1894, 4243; Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, 449–72. Vgl. ferner: Suleimān Fā'ik, *Rehba-i Deryā*, I (Stambul 1299), S. 55–59. — Nach Baedeker (1914) hatte die Insel 140 500 Einwohner, davon 6/7 Griechen, 1/7 Muhammedaner.

**Litteratur:** Über die Insel im Altertum und die meisten mit ihr zusammenhängenden Fragen orientiert der eingehende Artikel von Büchner *Lesbos* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenz.*, XII (1925), Sp. 2107–33.

Eine genaue Beschreibung aus älterer türkischer Zeit bietet vor allem der Türke Piri Re'is in seiner 1521 geschriebenen *Bahriye*; der Abschnitt ist übersetzt von Maximilian Bittner bei Paul Kretschmer, *Der heutige Lesbische Dialekt* (= *Schriften der Balkankommission*, III/1), Wien 1905, Sp. 579–84 und in meiner Ausgabe der *Bahriye* des Piri Re'is (Berlin u. Leipzig 1926), Kap. IX: *Midillü*, S. 21–6 des Textes, S. 32–42 der Übersetzung. — Die wichtigsten späteren Beschreibungen sind die von Pococke, *Description of the East*, II/II, London 1745; Newton, *Travels and Discoveries in the Levant*, London 1865, I, 37 ff.; A. Conze, *Reise auf der Insel Lesbos*, Hannover 1865 und R. Koldewey, *Die antiken Baureste der Insel Lesbos. Im Auftrage des Kaiserlich-Deutschen Archäologischen Instituts untersucht und aufgenommen*, Berlin 1890. Hier auch genaue Angaben über frühere Erforschungen der Insel und genaue Spezialkarten der einzelnen Teile derselben.

(P. KAHLE)



**MIDJARA**, das Räuchergefäß, von *Djanra*, glühende Kohle; arabischer Name des südlich vom Skorpion befindlichen Sternbilds des Altars (Συρίσιον bei Aratus, *ara* bei Cicero, Manilius u. a.) oder Rauchfasses (Συμιατήριον bei Ptolemaeus, *turibulum* bei Geminus).

*Litteratur:* al-Kazwinī, ed. Wüstenfeld, I, 41; L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*. Berlin 1809, S. 280; A. Hauber, *Planetenkinderbilder und Sternbilder*, Strassburg 1916, S. 193–99. (J. RUSKA)

**MIDRĀR**, BANŪ. [Siehe **SIDJILMĀSA**.]

**MIḤNA** (A.), Nomen von der Wurzel *m-h-n*, die auch in dem arabischen Verb *maḥana* „glätten“ und in einigen äthiopischen Ableitungen erscheint: Prüfung (z. B. die Prüfungen, denen die Propheten und besonders die Familie Muḥammeds, die ‘Aliden, in dieser Welt ausgesetzt sind; vgl. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 212 ff., 261), Inquisition. Im letzteren Sinne wird es gewöhnlich auf die mu‘tazilitische Inquisition und Verfolgung angewandt, die von 218–34 (833–48) dauerte. Über die VIII. Form des Verbs *imtaḥana*, „martern“, vgl. besonders Quatremère, *Histoire des sultans mamloûks*, I/II, 81, Anm. 101.

Die erste mu‘tazilitische Inquisition wurde vom ‘Abbāsiden-Khalifen al-Ma‘mūn (198–218 = 813–33) gegen Ende seiner Regierungszeit angeordnet. Dieser war überzeugter Mu‘tazilit, besonders in Hinsicht auf die Erschaffung des Kor‘ān [vgl. **AL-KOR‘ĀN** und **MU‘TAZILITEN**]. Er sandte dem Gouverneur von Baghdād, Ishāk b. Ibrāhīm, einen Brief und forderte ihn auf, die Kādi’s seines Gerichtsbezirkes vor sich zu laden, um ihre Meinung über den Kor‘ān zu prüfen (Tabarī, III, 1112 ff., Übers. von Patton, *a. a. O.*, S. 57–61; *Kitāb Baghdād*, S. 338 ff.; vgl. Abu ‘l-Maḥāsīn, I, 636 ff.; *Fragmenta hist. arab.*, S. 465). Diejenigen, welche ihre Meinung mit der des Khalifen übereinstimmend darlegen würden, sollten die gesetzlichen Zeugen ihrer Gerichtsbezirke vorladen und eine ähnliche Inquisition vornehmen.

Dieser Brief wurde in die Provinzen geschickt. In Ägypten wurde wenig getan. In Kūfa war die allgemeine Meinung gegen die Durchführung der Verordnung des Khalifen. In Damaskus nahm der Khalife wahrscheinlich auf seinem Wege nach Kleinasien die Prüfung der Gelehrten der Stadt persönlich vor.

In einem zweiten Brief forderte er Ishāk b. Ibrāhīm auf, ihm sieben führende Theologen Baghdād’s zu schicken, damit er sie selbst prüfen könne. Der Name des Hauptverteidigers der orthodoxen Ansicht, Ahmed b. Muḥammed b. Ḥanbal, welcher zuerst auf der Liste stand, wurde auf Bitten des Oberkadi Ahmed b. Abi Du‘ād, des tüchtigsten Anwaltes der Miḥna unter al-Ma‘mūn und seinen Nachfolgern, gestrichen. Unter den sieben, die zu Hofe geladen wurden, war Muḥammed b. Sa‘d, der Sekretär al-Wākidī’s, der Verfasser des *Kitāb al-Tabaḳāt*. Sie alle gaben dem Drucke nach und stimmten der ihnen aufgezwungenen Ansicht zu; sie wurden nach Baghdād zurückgeschickt, wo Ishāk b. Ibrāhīm ihr Bekenntnis vor den Theologen wiederholen lassen musste (Tabarī, III, 1116 ff.). Der Erfolg des Khalifen brachte ihn dazu, an der von ihm eingeführten Methode festzuhalten. In einem dritten Brief, welcher mit theologischen Argumenten versehen ist (Tabarī, III,

1117 ff.; Patton, *a. a. O.*, S. 65 ff.), befahl er dem Ishāk b. Ibrāhīm, alle Kādi’s seines Gerichtsbezirkes zu prüfen, die ihrerseits alle Zeugen und Rechtsgehilfen prüfen sollten. Ishāk b. Ibrāhīm lud eine Anzahl der bemerkenswertesten Gelehrten Baghdād’s vor sich (Tabarī, III, 1121 ff.; Patton, *a. a. O.*, S. 69 ff.), unter ihnen Ahmed b. Ḥanbal. Das Ergebnis der Prüfung war, dass einige von ihnen nachgaben, andere aber standhaft blieben. Ahmed b. Ḥanbal gehörte zu den letzteren.

In einem vierten Briefe an Ishāk b. Ibrāhīm (Tabarī, III, 1125 ff.; Patton, *a. a. O.*, S. 74 ff.) besprach der Khalife die Haltung jedes Gelehrten in Verbindung mit seinem Charakter und seiner Lebensweise und befahl, dass diejenigen, die unbefriedigende Antworten gegeben hatten, in sein Lager nach Tarsūs geschickt werden sollten. Nach einer weiteren Prüfung durch Ishāk b. Ibrāhīm blieben nur zwei standhaft, Ahmed b. Ḥanbal und Muḥammed b. Nūḥ. Sie wurden als Gefangene nach Tarsūs geschickt. Auf dem Wege dorthin erreichte sie die Nachricht von dem Tode des Khalifen. Sie wurden nach Baghdād zurückgeschickt; Muḥammed b. Nūḥ starb, bevor er die Hauptstadt erreichte.

Ahmed b. Ḥanbal blieb in Gefangenschaft. Obgleich er gedrängt wurde, *Taḳīya* zu üben, wie andere es getan hatten, blieb er bei seiner Überzeugung. Als er vor al-Ma‘mūn’s Bruder und Nachfolger al-Mu‘taṣim (218–27 = 833–42) geladen wurde, entstanden zwischen ihm, dem Khalifen, Ahmed b. Abi Du‘ād und anderen lebhaft Debatten über die Natur des Kor‘ān und über andere theologische Gegenstände, die drei Tage dauerten. Da sie jedoch keine Änderung in Ahmed’s Haltung erreichten, wurde er auf Anordnung des Khalifen geißelt und nachher, aus Furcht vor einem Aufstand (denn Ahmed war sehr populär), freigelassen. Weiter hörte man wenig von der Miḥna unter al-Mu‘taṣim (Abu ‘l-Maḥāsīn, I, 649; Patton, S. 113), der weder das Interesse noch die Kenntnis seiner Vorgänger in theologischen Dingen besass.

Sein Sohn al-Wāḥik bi’llāh (227–32 = 842–47), der ihm folgte, kehrte zu der Methode al-Ma‘mūn’s (Abu ‘l-Maḥāsīn, I, 683; Patton, S. 115 ff.) zurück, obgleich er seinen Vater zurückgehalten haben soll, sich ferner mit der Miḥna zu befassen. Er forderte die Gouverneure der Provinzen auf, die Notablen ihrer Gerichtsbezirke zu prüfen. Über die Folgen dieser Verordnung ist wenig bekannt. Indessen war Ahmed b. Ḥanbal ein beliebter Lehrer geworden. Als er jedoch von der erneuten Tätigkeit Ahmed b. Abi Du‘ād’s vernahm, hörte er freiwillig auf zu lehren, und man liess ihn in Ruhe.

Al-Wāḥik mischte sich persönlich in die Prüfung eines namhaften Mannes, in die des Theologen Ahmed b. Naṣr b. Mālik al-Khuza‘ī, der überdies noch an einer Verschwörung teilgenommen hatte (Weil, II, 341; Patton, S. 116 ff.; vgl. Tabarī, III, 1343 ff.; de Goeje, *Fragmenta hist. arab.*, S. 529 ff.). Als al-Khuza‘ī über den Kor‘ān befragt wurde, antwortete er, dass er ihn für Gottes Wort hielte. Die Untersuchung war nicht viel weiter fortgeschritten, als der Khalife ihr ein Ende machte und persönlich den Versuch machte, sein Opfer zu enthaupten, was ihm nur mit Hilfe eines Geschickteren als er selbst gelang (Shāḥbān 231 = 846).

Andere Männer von Ansehen, die unter al-Wāḥik standhaft blieben, waren Nu‘aim b. Ḥammād und der wohlbekannte Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Yahyā

al-Buwaitī, der Schüler al-Shāfi'i's und Herausgeber einiger seiner Werke (Patton, S. 119). Beide starben im Gefängnis. Als ein Beispiel von Ahmed b. Abi Du'ād's Fanatismus wird folgendes erzählt. Als im Jahre 231 (846) von den Byzantinern 4 600 muslimische Gefangene losgekauft werden sollten, schlug er vor, diejenigen zu lassen, welche die Erschaffung des Korān nicht zugeben wollten; dies wurde wirklich getan (Tabari, III, 1351 ff.; *Frag. hist. arab.*, II, 532; Abu 'l-Mahāsīn, I, 684; Patton, S. 120). Es wird erzählt, dass al-Wāṭiḡ vor seinem Tode seine mu'tazilitischen Ansichten aufgab. Die Miḥna dauerte während der ersten Regierungsjahre seines Nachfolgers al-Mutawakkil (232—47 = 847—61) fort. Aber im Jahre 234 stellte der Kāhif sie ein und verbot das Bekenntnis der Erschaffung des Korān bei Todesstrafe.

*Litteratur:* al-Ya'qūbi, *Ta'rikh*, ed. Houtsma, II, 491, 500—9, 521, 528, 575, 582; al-Tabari, ed. de Goeje (siehe oben); al-Mas'ūdī, Pariser Ausgabe, VI, 283 ff.; VII, 101; VIII, 300 ff.; X, 45, 51, 70; *Fragmenta historicorum arabicorum*, II, ed. de Goeje, Leiden 1871; Ahmed b. Abi Tāhir Taifūr, *Kitāb Baghdād*, ed. Keller, Leipzig 1908; Ibn al-Aṭṭar, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VI, 297—301, 314; VII, 14 ff.; Abu 'l-Fida', *Ta'rikh*, Konstantinopel 1286, II, 31 ff.; Abu 'l-Mahāsīn b. Taghribirdi, *al-Nudjūm al-zāhira*, ed. T. G. J. Juynboll; Tādj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb al-Subki, *Tabaqāt al-Shāfi'iya*, Kairo 1324, I, 205 ff.; W. M. Patton, *Ahmed b. Hanbal and the Miḥna*, Leiden 1897; A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868, S. 233 ff.; M. Th. Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islām tot op el-Ash'ari*, Leiden 1875, S. 107 ff.; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 514 ff., 523 ff.; W. Muir, *The Caliphate*, ed. T. H. Weir, Edinburgh 1924, S. 507, 512, 520 ff., 525; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910; ders., in *ZDMG*, LII, 155 ff. (A. J. WEN-INK)

**MIHR**, der 7. Monat des persischen Sonnenjahres, der in der festen Jahresrechnung vom 17. September bis 16. Oktober dauert, also den Herbst einleitet. Zugleich ist Mihr der Name des 16. Tages jedes Monats. Man nennt zur Unterscheidung zwischen Monat und Tag Mihr den ersten *Mihr Māh*, den letzteren *Mihr Rūz*. Am 16. Mihr, dem Tag des Zusammentreffens von Mihr Māh und Mihr Rūz, genannt *Mihr-gān*, beginnt eines der grossen Feste, das ebenfalls Mihr-gān heisst und bis zum 21. des Monats dauert. Der erste Tag des Festes heisst *Mihr-i 'amma*, das allgemeine Mihr, der letzte *Mihr-i khāssa*, das spezielle, eigentliche Mihr. Die Erinnerungen, die an diesem Fest haften, beziehen sich teils auf den Herbstbeginn, teils auf die Sonne, deren Namen ja der Monat trägt und die am 16. Mihr zum ersten Mal in der Welt erschienen sein soll, teils aber auf die Heldensage: Mihr-gān ist das Fest der Thronbesteigung Feridūn's nach seinem Siege über Dahhāk. Über die Gebräuche, die diese Erinnerungen feiern, geben die unten genannten Quellen Auskunft.

*Litteratur:* Ginzler, *Handbuch d. math. u. techn. Chronologie*, I, § 67 ff.; al-Birūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 42, 43, 70, 222 ff.; Vullers, *Lexicon persico-latinum*, s. v. مهرگان; al-Kazwīnī, *ʿAdjāib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, S. 81 f. (M. PLESSNER)

**MIHR-I MĀH SULTĀN**, Tochter Suleimāns des Prächtigen. Mihr-i Māh (manchmal auch Mihr-u-māh geschrieben; vgl. Karačelebi-zāde, *Rawdat ul-Ebrār*, S. 458) kam als einzige Tochter Suleimāns des Prächtigen [s. d., sowie F. Babinger, in *Meister der Politik*, Berlin 1923, II, 39—63] zur Welt. In jungen Jahren ward sie Anfang Dezember 1539 (vgl. J. H. Mordtmann, in *M S O S As.*, XXXII, 37) mit dem Grosswezir Rustem Pasha (vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 81 f.) vermählt, doch scheint diese Ehe wenig glücklich gewesen zu sein. Ihren gewaltigen Reichtum — St. Gerlach schätzt 1576 ihr tägliches Einkommen auf nicht weniger als 2 000 Dukaten (vgl. *Tage-Buch*, Frankfurt 1674, S. 266) — verwendete sie zu zahlreichen frommen Stiftungen. Zu diesen zählen vor allem die beiden von ihr gespendeten Moscheen, deren eine zu Stambul beim Adrianopeler Tor (*Edirne Kapusu Džami'i*; vgl. Ewliyā, *Seyāhet-nāme*, I, 165; Hāfiz Husein, *Hadiqat al-Djāwāmi'*, I, 24 und darnach J. v. Hammer, *G O R*, IX, 50, N<sup>o</sup>. 1) und deren andere beim Landungsteg in Skutari (*Mihr-i Māh Sultān Džami'i*; vgl. Ewliyā, a. a. O., I, 472 f.; Hāfiz Husein, a. a. O., II, 186 und darnach J. v. Hammer, *G O R*, IX, 128, N<sup>o</sup>. 741) errichtet wurde. Die zweite ist ein Werk des grossen Baumeisters Sinān [s. d.], der sie 954 (1547) schuf und der überdies in Skutari unweit dieser Moschee einen Palast für Mihr-i Māh errichtete. Nach dem Tod ihres Gatten (8. Juli 1561) griff Mihr-i Māh Sultān verschiedentlich in die Politik ein. So legte sie ihrem Vater beständig die Eroberung Maltas als eine Hauptunternehmung des Heiligen Krieges ans Herz und erbot sich, auf eigne Kosten 400 Galeeren für diesen Feldzug auszurüsten. Sie erlebte noch die Aussöhnung mit ihrem Bruder Selim sowie dessen Thronbesteigung. Ihr genauer Todestag, der 25. Januar 1578, wird lediglich von Gerlach, *Tage-Buch*, S. 449 erwähnt; die Angabe des Karačelebi-zāde, a. a. O., S. 458, nämlich Dhu 'l-Kāda 984 (20. Jan.—18. Febr. 1577), irrt um ein volles Jahr. Ihr Leichnam wurde neben ihrem Vater in dessen Grabdom (*Türbe*) zu Stambul beigesetzt. — Aus der Ehe mit Rustem Pasha entsprossen zwei Söhne sowie eine Tochter 'A'isha Khanum, die sich mit dem Grosswezir Ahmed Pasha verheiratete.

*Litteratur:* Ausser der im Text genannten vgl. Mehmed Thureiyyā, *Sidjill-i 'othmāni*, I, 83; J. v. Hammer, *G O R*, III, 393, 425 u. ö.; eine Beschreibung der Beschneidungsfeierlichkeiten ihrer Söhne Djihāngir und Bāyezid in der türk. Hs. 34, Bl. 43<sup>a</sup> ff. auf der Preuss. Staatsbibl. (vgl. W. Pertsch, *Verzeichn.*, 66). (FR. BABINGER)

**MIHRĀB** (s. auch MASDJD, E. I., III, 437 ff.). Ableitung der Nische. Die Mihrābnische erfuhr seitens der Orientalisten und Kunsthistoriker eine zweifache Ableitung: von der christlichen Apsis und von der buddhistischen Nische. „Tout ce qui reste de la basilique dans le sanctuaire de la mosquée c'est la qibla, sorte d'abside atrophie“, erklärte M. v. Berchem in seinen *Notes d'archéologie arabe*, in *J A*, XVII (1891), 427. Die Einführung des Nischenmihrāb in die Moschee wird zweifellos mit Recht den Omayyaden zugeschrieben, die unter dem Eindruck der christlichen Baukunst ihrer Länder erst mit dem monumental Moscheebau begannen. Die arabischen und persischen einfachen Dorfmoscheen haben auch heute keine Nische. Der Legende zufolge musste Walid I., als er die von



ihm mit Hilfe byzantinischer Bauleute erbaute Moschee in Medina besuchte, den Vorwurf einstecken, er habe die Moschee nach Art der christlichen Kirchen erbaut (Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*, Abh. G W Gött., IX, 1861). Als dann 'Omar b. 'Abd al-'Aziz in seinen syrischen Bauten die Kibla als Nische gestalten liess, erregte er ebenso den Unwillen und Widerstand der Zeloten wegen der dadurch entstandenen Ähnlichkeit der Moscheen mit Kirchen. Auch H. Lammens hat verschiedene Nachrichten gesammelt, „in denen das Mihrāb klipp und klar als christliche Nachahmung bezeichnet wird, die sich nur schwer und zwar erst im Laufe des zweiten islamischen Jahrhunderts eingebürgert habe“ (*Ziyād*, S. 94, Anm. 1, zit. von C. H. Becker, *Zur Geschichte des islamischen Kultus*, *Islamstudien*, S. 493). Vielleicht war die Reihung mehrerer Nischen in der Kiblawand grosser Moscheen auch eine Demonstration gegen den Schein christlicher Nachahmung. Andererseits soll man nicht vergessen, dass die Halbrundnische eine der meist verbreiteten Ziergestalten der mediterranen Architektur war und deren Adoption viel näher lag als eine Nachahmung der weitaus grösseren christlichen Apsis. Die Ableitung des Mihrāb von der buddhistischen oder hinduistischen Nische für das Götterbild hat ebenso viel oder wenig für sich wie die andere. Denn auch das indische Götterbild stand höchstens ausnahmsweise in einer Nische, regelmässig jedoch in einer abgesonderten rechteckigen Cella. Die Sondererscheinung des östlichen, von den Türkvlöckern gestalteten polygonen Mihrāb, das mit den Seldjüken und anderen Türkvlöckern nach Vorderasien getragen wurde und seit Ende des XIII. Jahrh. in Mesopotamien auftritt, kann nur aus einem besonderen Formwillen seiner Träger befriedigend erklärt werden. Als das Herz des Kultgebäudes bildete das Mihrāb stets den Kulminationspunkt der Ausstattung, steht führend als Träger der mannigfachen Ausstattungstechniken und der stets wechselnden ornamentalen Systeme der islamischen Kunst durch die Jahrhunderte und ist daher kunsthistorisch von grösster Bedeutung. Wie ein Barometer der Kultur und Kunst zeigt das Mihrāb, wenn es richtig „gelesen“ wird, die herrschende Kunstströmung und ihre Veränderungen als Folge der gesellschaftlichen Umsichtung an. Seine Geschichte ist eine Zukunftsaufgabe und kann hier nur in Umrissen angedeutet werden.

Geschichte. Die Kibla wurde ursprünglich nicht durch eine Nische gekennzeichnet, sondern durch irgend eine Markierung, sei es durch Bemalung oder eine mit Zeichen versehene Steinplatte kenntlich gemacht. So wurde es nach Abū Huraira in der ersten Moschee des Propheten in Medina eingeführt: „Instead of a mihrāb or prayer niche a large block of stone directed the congregation; at first it was placed against the northern wall of the mosque and it was removed to the southern, when Mecca became the Kiblah“ (P. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, Ausg. Tauchnitz 1874, II, 72) Auch die älteste Moschee des Feldherren 'Amr vom Jahre 21 (642) in Fustāt hatte keine Nische, doch war die genau ausgeklügelte Kibla bezeichnet (Corbett, *JRAS*, 1890, S. 757–800). Die arabische Verwendung von Kiblaplatten statt einer Nische erhielt sich neben und trotz dieser in und ausserhalb Arabiens durch mehrere Jahrhunderte. Die Moscheen im eigentlichen Arabien sind ja noch immer unbekannt, nur einige Bauten an den Aussenrändern

lassen uns Schlüsse ziehen. Die dem XI.–XII. Jahrh. angehörende Moscheeruinne auf Bahrain (Diez, *Eine shiitische Moscheeruinne auf der Insel Bahrein*, in *Jahrb. d. asiat. Kunst*, 1925, II. Hlbbd.) und die Moschee von Kisimkazi auf Zanzibar (*JRAS*, 1922, T. II) bieten bekannt gewordene Beispiele. Solche Stein- oder Stuckplatten wurden bis in das XIII. Jahrh. häufig als Kiblaanzeiger vornehmlich in die Frontpfeiler des Haram eingemauert. Sie finden sich in Mōsul (Herzfeld, *Arch. Reise*, II, 277, 288) ebenso wie in Kairo, und sie fanden sich gewiss in Baghdād u. a. O., wenn die alten Moscheen erhalten wären. Gaben sie doch auch dem Khalifen und seinen Vertretern die im Islām sehr beschränkte Gelegenheit, ihre Namen zu verewigen und sich als Helfer des Glaubens zu brüsten, indem sie solche Flachmihrābe stifteten. Beispiele sind die vom Wezīr al-Afdal im Namen des Khalifen al-Mustansir 485 (1092) in der Moschee des Ibn Tūlūn gestiftete reich ornamentierte Stuckplatte und ihr vom Sultan Lādjin (696–98 = 1296–98) befohlenes Gegenstück (Abb. bei S. Flury, *Die Ornamente der Hakim- und Ashar-Moschee*, 1912, Taf. XVI). Mit der zielbewussten Monumentalisierung der islamischen Baukunst erscheint das Mihrāb aber im VIII. Jahrh. als Halbrunde, von eingebundenen Säulen flankierte Konchennische, und diese Gestalt erhielt sich, wenn auch länderweise variierend, im wesentlichen bis heute.

Mesopotamien. Das älteste Beispiel dafür ist das Mihrāb des *Djāmī al-Khāssakī* in Baghdād. Es besteht aus einem einzigen Marmorblock von 1,60 m Höhe und 0,93 m Breite mit einer 0,31 m tiefen, halbrunden Nische. Die Säulenschäfte sind spiralg kanalisiert und haben korinthisierende Kapitäl, auf welchen ohne Vermittlung einer Abakusplatte direkt die hufeisenförmige Konche aufsitzt. Die sonst glatte Nische hat in der Mittelachse einen bandartig senkrecht aufsteigenden Ornamentstreifen als eigenartigen Schmuck, der, jeder strukturellen Funktion bar, schon ganz den textilisierenden Geist der späteren islamischen Ornamentik aufweist. Herzfeld nimmt an, dass dieses Mihrāb für das neugegründete Baghdād um 145 H. auf dem Wasserweg von Nordsyrien oder Diyārbakr herabgebracht wurde und verweist für dieses und ähnliche Mihrābe Nordmesopotamiens auf ähnliche Nischen an christlichen Kirchen als Vorbilder (*Isl.*, I, 35 ff.). Der Typus des Khāssakī Mihrāb erscheint noch in den Mauern von Amid, die 297 (910) von al-Muktadir erbaut wurden (M. v. Berchem, *Inschriften aus Syrien* usw., gesammelt von Frh. v. Oppenheim; De Beylie, *Prome et Samarra*, Abb. 42; v. Berchem-Strzygowski, *Amida*, Abb. 12, 292, Pl. III f.). Die Brechung zum Spitzbogen vollzog sich aber auch hier wahrscheinlich noch im X., sicher im XI. Jahrh. n. Chr. Statt der halbrunden kommen auch rechteckig ausgeschnittene Flachnischen mit Konchenprofil vor, so im Heiligengrab in Abū Huraira (Sarre-Herzfeld, *Arch. R.*, I, 133 f.). Die Verwendung des leicht zu bearbeitenden Stuckes beschleunigte die Entwicklung der Nischengestalt im XIII. Jahrh. Im Mausoleum der Vierzig Bekenner (al-Arba'in) in Takrit steht ein Stuckmihrāb von 660 (1261/2) mit abgetrepppt profilierten Bogen. Das Grabmal der Zainab in Sindjār von ca. 657 (1258) enthält ein reich geschmücktes Stuckmihrāb völlig überzogen mit Ornamenten und Inschriftbändern (*Arch. Reise*, S. 308 f., Taf. IV). Dieser Reichtum an



Abb. 1. Mihrāb einer Moschee auf Bahrain.

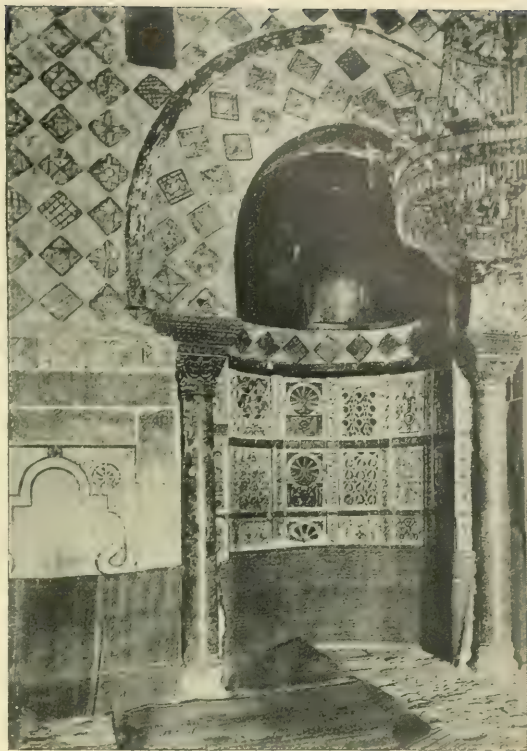


Abb. 2. Mihrāb der Sidi-ʿUkba Moschee in Kairawān.

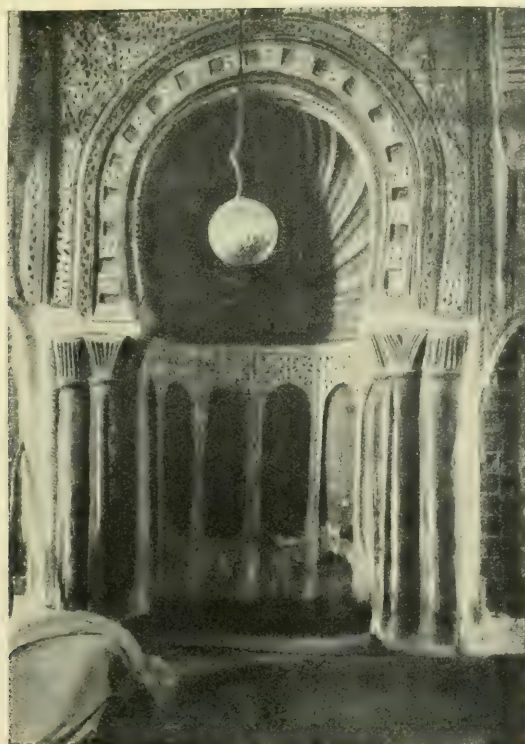


Abb. 3. Mihrāb der Moschee in Sidi ʿUkba  
(Sibanoase, Algerien).





Abb. 10. Persisches Fliesen-Mihrab mit Lüsterdekor.

Dekor mag wiederum auf die Steinnischen zurückgewirkt haben, wie das reiche Mihrāb der Grossen Moschee von 543 (1148) und andere Nischen in Mōsul zeigen (*Arch. R.*, Taf. V, XCI, XCII). Im Gegensatz zu Persien blieb ja hier der Stein das übliche Material. Es erscheinen nun torsierte Säulchen mit Vasenbasen und Vasenkapitälern und Zickzackbogen und reicher geriefter Bandornamentik mit gefiederten Gabelungen (Mihrāb des Badr al-Dīn in Mōsul). Die hellenistische Muschelkonche wurde, soweit sie sich noch erhielt, ihres Naturalismus entkleidet durch Umwandlung der Schliessmuskelstruktur in Ornament. Die rechteckige Umrahmung des Nischenbogens besiegelte die Anpassung einer ursprünglich hellenistischen Baugestalt an den orientalischen Geist des Bauens. Im leeren Feld unter der Konche hängt hier häufig eine in Relief skulptierte Muschel herab. Abweichungen bleiben die flachrechteckigen Nischen mit vorkragendem Konchenabschluss, wie im Djāmi' al-'Omariya (*Arch. R.*, Taf. CXXXV). Wenn wir jedoch in Pandjah 'Alī in Mōsul 686 (1287), also unter dem Mongolen Sultān Arghūn, ein polygones Mihrāb mit Stalakitenkrönung finden, haben wir es offenbar mit östlichem, seldjüischem Einfluss zu tun, der die abstrakt stereometrische Krystallisierung der Einzel- und Gesamtformen veranlasste. Den flankierenden Säulen wird durch direkte Fortführung rund um den Bogen ihre bisherige strukturelle Scheinfunktion genommen. Erwähnt sei schliesslich auch das Vorkommen von Eckmihräben in Mesopotamien, wenn es die Kibla verlangte und die richtige Orientierung des ganzen Gebäudes nicht möglich war. Solche Ausnahmen blieben auf Grabkuppeln beschränkt (Mashhad Imām 'Awn al-Dīn in Mōsul; vgl. Herzfeld, *Arch. R.*, T. CXXXV).

Syrien. Die Omayyadenmoschee in Damaskus besitzt in ihrer heutigen Gesamtanlage zwölf Mihrābe (vgl. den Plan von A. Dickie, ergänzt von C. Watzinger u. K. Wulzinger, *Damaskus, Die islamische Stadt*). Sie gäben wahrscheinlich, wären sie systematisch aufgenommen, allein schon eine Übersicht über die Entwicklung des Mihrāb in Syrien. Nur das Hauptmihrāb scheint, wenigstens in seiner architektonischen Gestaltung, wenn auch nicht mit seiner Ausstattung, in die Gründungszeit der Moschee zurückzureichen. Die anderen Nischen wurden vorwiegend im XIV. Jahrh. und später gesetzt (*JA*, Ser. 9, T. VII (1896), 185). Die beiden bevorzugten Ausstattungstechniken der Wände durch die byzantinischen Bauleute unter Walid waren opus sectile und Glasmosaik. Nebst skulptierten Simsien dürften sie für die frühen Mihrābe ausschliesslich verwendet worden sein. Die Beschreibung des Ibn Džubair, der die Moschee 580 (1184) besuchte, also auch erst nach dem ersten grossen Brand von 461 (1069), gibt uns eine Vorstellung vom Mihrāb in seiner damals wahrscheinlich noch vorwiegend omayyadischen Ausstattung. Die Mihrābwand hatte eine Orthostatenverkleidung aus Marmorplatten; der Nischenbogen trug Inschriften aus vergoldeten Buchstaben auf blauem Grund, also wohl in Mosaik, und war rechteckig umrahmt. Die Zwickelfelder zwischen Bogen und Rahmen waren mit dem berühmten „Weingarten des Walid“ geschmückt, wie wir ziemlich sicher annehmen können, in Mosaik. So geschmückt war wohl auch die Nischenwölbung. Die Mihrābrahmung war endlich mit einer Zwerggalerie gekrönt, ein Motiv, das nebst anderen nach Spanien übertragen wurde (s. unten), und darüber war die Wand mit den

Ansichten berühmter Städte und mit Bäumen in Mosaik geschmückt, die Ka'ba in der Mitte. Reste dieser Mosaiken sind noch erhalten, und von ihrer einstigen Farbenpracht geben uns die in der Moschee vor wenigen Jahren durch die Franzosen aufgedeckten Mosaiken eine Vorstellung. Noch das im Brand von 1893 zerstörte Mihrāb hatte eine Zwerggalerie (Abb.: Saladin, *Manuel*, Abb. 35); es war ferner mit einem Rundbogen überspannt, der auch auf die omayyadische Herkunft schliessen lässt. (Übrigens sollen nach Marçais, *La mosquée d'el Walid a Damas et son influence sur l'architecture musulmane d'Occident, R Afr.*, L, wo besonders die Abhängigkeit der Moschee in Córdoba von jener in Damaskus diskutiert wird, ursprünglich auch in Damaskus alle Bögen hufeisenförmig gewesen sein und — wie auch in den Wiederaufbauten — in zwei Stockwerken angeordnet, wie aus den alten Beschreibungen erhellt). Vom Mihrāb des Djāmi' al-Akṣā wissen wir, dass es 583 (1187) auf Anordnung Saladins mit Marmor verkleidet wurde. Es hat eine weite, segmentförmige Nische mit Spitzbogen. Die zwei Paar eingebundenen Säulen mit Akanthuskapitälern sind vorsaladinisch (Abb.: Saladin, *a. a. O.*, Abb. 28). In den Seitenflügeln dieser Moschee erwähnt G. Le Bon zwei eigentümliche Mihrābnischen (*La civilisation arabe*, S. 148 u. Abb. 68). Unter den Aiyūbiden wurden in der nordsyrischen Architektur die Verwendung von Flechtmustern in Stein beliebt. Es sind teils rectolineare, teils rundbogige Verflechtungen textilen Ursprungs, die nun entweder als profilierte oder farbig wechselnde Steinbänder an den Torfronten und Gebetsnischen verwendet wurden. Die Mihrābausstattung bekam dadurch eine äusserst fruchtbare Anregung, wie die Gebetsnischen der Madrasat al-Sultāniya und des Djāmi' und Madrasa al-Firdaws von 633 (1235), beide in Aleppo, ferner das von Baibars restaurierte Mihrāb der Kubbat al-Silsile in Jerusalem zeigen (Abb.: Creswell, *The Works of Sultan Bibars*, in *BIFAO*, XXVI, Pl. 28, 29). Eine andere Eigentümlichkeit der syrischen Mihrābe ist die mitunter vorkommende Ausstattung der Nischenwölbung mit — freilich sehr abgerundeten — Veduten von Gebäuden und Bäumen in opus sectile, wofür als Beispiel das Mihrāb der 693 (1294) gegründeten Grossen Moschee in Tripolis angeführt sei (Abb.: *MIFAO*, XXV, 1909, Pl. 5). Die späteren syrischen Mihrābe bleiben bei der angestammten Inkrustierung mit verschiedenfarbigem Marmor, wozu der türkische Einfluss die Stalakitenkonche fügte.

Ägypten. Das Hauptmihrāb der ältesten in Kairo erhaltenen Moschee des Aḥmed b. Ṭulūn gilt im Gesamtaufbau als original. Der Mosaikfries mit Inschrift in Kapitälhöhe und die Marmorverkleidung darunter gehören entweder der Restaurierung des Ḳalā'ūn, wahrscheinlich jener des Lādžin an. Damit war in Kairo in der Mitte des III. Jahrh. d. H. ein Typus geschaffen, der durch die doppelte Stufung der Nische mit je zwei eingebundenen, hier spolierten, altchristlichen Säulen, ferner durch den gestelzten Spitzbogen und die rechteckige Rahmung charakterisiert ist und mit dieser Gestalt in Ägypten schulbildend wurde. Statt der mesopotamischen Muschelfüllung blieb die Nischenkrönung glatt und war wahrscheinlich, wie in Ḳairawān, bemalt. Die enge, gestelzte Nischenkrönung behauptete sich durch die Fātimidenzeit, während die doppelte Rezessierung der



Nische mit den eingebundenen Säulen auch allen späteren Kairiner Mihräben ihre Festlichkeit der Erscheinung verleiht. Ein nur im oberen Drittel noch im Original erhaltenes Stuckmihrāb des IV. (X.) Jahrh.'s, von dem eine Kopie im Arabischen Museum steht, hatte die gleiche Struktur mit zwei eingebundenen Säulenpaaren. Die Muschel wurde später eingesetzt (Flury, *Ein Stuckmihrāb des IV. (X.) Jahrhunderts*, in *Sarre-Festschrift* = *Jahrb. d. asiat. Kunst*, 1925). Auch das wiederum ein Jahrhundert jüngere, besonders reich dekorierte Stuckmihrāb der Grabmoschee Dījyūshī am Muqāṭṭam in Kairo von 478 (1085) hat eine so geformte Nische mit hoch gestelzter Bogenkrönung (Abb. bei Flury, *Ornamente, a. a. O.*, Taf. XVII; Springer, *Handbuch der Kunstgeschichte*, VI, Abb. 400). Es ist anzunehmen, dass die ursprünglichen Mihrābe der Fātimidenmoscheen Hākim und Azhar ebenfalls dieser Gruppe angehörten. Die 519 (1125) vollendete al-Akmar-Moschee führte an ihrer Fassade ein neues Motiv ein, das in Kairo viel nachgemacht wurde, die Nischenkrönung mit einem von der Muschel abstrahierten Strahlengerippe. Das oben genannte Stuckmihrāb, dessen Kopie im Arabischen Museum steht, musste sich offenbar um diese Zeit seine Verschönerung durch eine Muschel gefallen lassen. Viel entschiedener, in schon mehr vorgeschrittenem, muḳarnasiertem Stadium beteiligt sich an dieser Mode das Mihrāb im Grabbau der Šadjarat al-Durr [s. d.], der Witwe des Sultans Šaliḥ Nadīm al-Dīn Aiyūb von ca. 648 = 1250 (Abb. bei R. L. Devonshire, *Some Cairo Mosques*, London 1921, S. 32). Solche Abweichungen blieben jedoch Ausnahme. Dagegen erhielt sich das Stuckmihrāb bis in die Mamlūkenzeit. So schreibt Creswell das Stuckmihrāb an der Aussenseite der von Sultan Baibars am Grund des Ornamentstils der Periode des Baibars 658—76 (1260—77) zu (*The Works of Sultan Bibars*, in *B I F A O*, XXVI, 1926). Die Pracht der aufs Äusserste verdichteten Stuckreliefornamentik ist hier noch durch *Muḳarna* in der Zwergnischengalerie des oberen Nischenteiles erhöht. Die Stuckdekoration hatte damit ihre letzten Wirkungsmöglichkeiten erreicht. Mit dem Mongoleneinfall in Syrien erneuerte sich der syrische Einfluss auf die ägyptische Kunst. (Kairo profitierte auch durch die Einnahme Mōsul's durch die Mongolen 653 (1255) und die dadurch verursachte Auswanderung der berühmten Kupferschmiede von Mōsul nach Kairo, wo von diesem Zeitpunkt an die Kunst der tauschierten Metallwaren aufblühte; vgl. Creswell, *a. a. O.*, S. 182). Der syrische Einfluss brachte u. a. das syrische, mit farbigen Marmorplatten und Steinmosaik inkrustierte Mihrāb nach Ägypten, wo es die anderen Typen verdrängte und fortan allein herrschte. Die ältesten Gebetsnischen dieser neuen Art erscheinen in den Bauten des Kalā'ūn Ende des VII. (XIII.) Jahrh. Die flankierenden Doppelsäulen verleihen ihnen gotische Zierlichkeit und Elevation. Die Bögen sind meistens aus farbig wechselnden, kunstvoll verzahnten Keilsteinen zusammengesetzt. Die Nischenwände sind mit geometrisch gemusterten Mosaikfeldern zwischen Zwerggalerien dekoriert und die Konchenwölbungen mit hell- und dunkelfarbig wechselndem Streifenmuster (häufig Zickzack) ausgelegt. Ausnahmsweise, wie im Masjid des Mūrīstān des Kalā'ūn, erscheint an dieser Stelle noch Glasmosaik. Unter den späten Herrschern der zirkassischen Mamlūken erfährt die

Nischenausstattung grösste Verfeinerung. Die Inkrustationen sparen nicht mit Perlmutter, Türkisen, Achaten, Elfenbein und anderen kostbaren Materialien (Madrasa des Abū Bakr b. Muzhir und des al-ġhūrī; vgl. Briggs, *Muh. Arch.*, Abb. 119 u. 127).

Eine kleine Gruppe für sich bilden die drei transportablen Holzmihrābs des VI. (XII.) Jahrh. aus al-Azhar, Saiyida Ruḳaiya und Saiyida Nafisa, die jetzt im Arabischen Museum aufbewahrt werden.

Maghrib. Die Geschichte des Mihrāb beginnt in den Westländern des Islām mit der Gebetsnische in der Grossen Moschee in Kairawān. Zwar war sie nicht direkt schulbildend für die späteren Mihrābanlagen — das blieb dem Bibliotheksengang dieser Moschee vorbehalten —, doch zeigt sie mit der weiten Halbkreisnische und dem leicht über-rundeten, dennoch gespitzen, breitlagernden Bogen bereits den Übergang zur westlichen Mihrābform an. Die eingebundenen Säulen aus rot und gelb geflecktem Stein ruhen auf spätantiken Basen und tragen byzantinisierende Porphyrrkapitäl mit Kämpfern, deren Abacusplatten mit küfischen Inschriften geschmückt sind. Die Nischenwand ist mit teils durchbrochenen, teils reliefmässig skulptierten Marmorplatten verkleidet, deren Rahmungen zum Teil ebenfalls Inschriften tragen. Dahinter befindet sich ein Hohlraum. Die Nischenwölbung zeigt noch Reste einer ursprünglichen Bemalung mit kreisförmig angeordneten Weinranken, die an Mshattā erinnern (Abb. bei G. Marçais, *Coupoles et plafonds de la Grande Mosquée de Kairouan*, 1925, Taf. VIII). Der Hohlwand und Nischenwölbung scheidende Fries, Bogenstirne und Archivolte, sowie die umgebende Wand sind mit den berühmten, 281 (894) von Ibrāhīm b. al-Aghlab gespendeten, teils in Baghdād, teils von einem Baghdāder Meister in Tunis hergestellten Lüsterfliesen verkleidet. So vereinigt dieses einzigartige Mihrāb aus der noch stilsuchenden Frühzeit des Islām alles, was das Reich an Schmuck liefern konnte, Skulptur, Malerei, beide wohl mit Gold reichlich gehöht, und gleissende Fliesen. Den ausgebildeten westlichen Stil zeigt ein Jahrhundert später die Mihrābanlage der Mezquita in Córdoba. Dieses von Hākim II. um 970 erbaute Mihrāb besteht aus einem isolierten siebenseitigen Raum von dreieinhalb Metern Durchmesser und sieben bis acht Metern Höhe. Davon bildet eine Seite die Türwand. Fussboden und Wände sind mit Platten und Orthostaten aus weissem Marmor verkleidet, darüber liegen Inschriftfriese und das Kranzgesims, auf dem eine reichskulierte Nischenwand mit Kleeblattbogen auf Marmorsäulen mit vergoldeten Kapitälern das Obergeschoss bildet, das wieder mit einem Schriftfries abschliesst und mit einer monolithen Marmorplatte in Muschelgestalt eingedeckt ist. In der Inschrift an der Aussenseite ist der Meister genannt: Werk des Badr b. al-Khaiyān. Der kunsthistorisch wichtige Teil ist jedoch die Eingangswand zu diesem Raum, die aus dem Hufeisenbogentor mit rechteckigen Rahmungen und einer krönenden Zwerggalerie besteht. Diese Wandform, die nunmehr für Mihrābe sowohl wie für Torwände in den meisten Ländern des Maghrib typisch wurde und ihren eigenen Entwicklungsablauf zeigt, wurde auf die Eingangswand zur Bibliothek der Grossen Moschee in Kairawān als ältestes Vorbild zurückgeführt, oder auf ein beiden gemeinsames syrisches Vorbild (vgl. Marçais, *Manuel*, I, 264 f.). In Córdoba stehen wir einer Sondergestalt der Mihrābtiefung gegenüber, deren Herkunft zweifellos von jener der Nische verschieden

ist, und auf eine Urgestalt mit besonderer Funktion zurückgeht, die mit Reliquien- und Totenkult zusammenhängt. Der Tradition nach war auch in diesem Raum eine Reliquie des Propheten aufbewahrt, und die Gläubigen pflegten sie in siebenmaligem Umgang zu verehren. Eine ganz vereinzelte, ähnliche, isolierte Mihrābanlage zeigt die Madrasa in Khargird, Khurāsān (vgl. MASJID, oben, S. 448 und unten *sub* „Persien“). Ob hier eine Beeinflussung durch den indischen Reliquienkult, durch das *pradakshina*, vorliegt, lässt sich kaum entscheiden. Die Umwallung von Altären, Heiligengräbern und anderen heiligen Objekten hatte bekanntlich weite Verbreitung auch in den nördlichen Ländern). Hufeisenbogen, mehrfache, rechteckige Rahmung und Zwerggalerie sind die formbildenden Elemente der nunmehr kanonischen Mihrābschauwand. Die Keilsteine der Hufeisenbogen sind nicht in komplizierter Weise verzahnt wie in Syrien und Ägypten, wechseln jedoch zumeist alternierend die Farbe und sind entweder durchaus, wie in Córdoba, oder wechselnd glatt und reliefiert. In Córdoba sind die Bogenzwickel noch mit struktiv gebildeten Palmwedeln und akantisierenden Ranken in Relief gefüllt, die zwei Rahmungen mit kufischen Inschriften dekoriert (vgl. R. Amador de los Rios, *Inscripciones arabes de Córdoba*, Madrid 1892). Die Nischen der Zwerggalerie mit Kleeblattbogen sind mosaiziert (Abb. bei E. Kühnel, *Maurische Kunst*, Taf. 13, 14). Ähnlich ist die Wand der fünfseitigen Mihrābnische in der Grossen Moschee in Tlemsen von ca. 1135 n. Chr. gebildet (Abb.: Kühnel, *a. a. O.*, Taf. 24). Doch findet man hier in den Bogenzwickeln schon die isolierten Rosetten, die zuerst am Mihrāb der Aljameria in Saragossa aus der 2. Hälfte d. XI. Jahrh. erscheinen (Abb. bei Marçais, *Manuel*, Fig. 215). Die Mihrābwand der 1153 n. Chr. gegründeten Almohaden-Moschee in Tinnāl im Atlasgebirge zeigt statt der Ranken Flechtbandmuster, wie sie auf Teppichen oft vorkommen (Abb. bei Marçais, *a. a. O.*, Fig. 216); und anstelle der Zwergbogengalerie erscheinen dort Rundbogenfenster alternierend mit flachen Nischen. Eine Abweichung vom kanonischen Typus zeigt das 590 (1194) errichtete Mihrāb der Moschee in Tozeur, in der Oase Djerid (Abb. bei Marçais, *a. a. O.*, Fig. 218). Es hat Doppelbogen und profuse Ornamentik, auch auf der Nischenwand. Marçais erklärt die Abweichung dadurch, dass die Moschee von einem erobernden Almoraviden-Nachkommen schon in der Almohaden-Epoche von andalusischen Bauleuten errichtet worden sei. Die Nische hat völlig den Charakter unruhiger Improvisation. Das hier abgebildete Mihrāb in der Sidi-Ōkba-Moschee in der Sibanoase bei Biskra, die als die älteste Moschee Algeriens gilt, mag als ein mehr der volkstümlichen Tradition entwachsen, gerade deshalb kraftvoll anmutendes Beispiel angesehen werden. Das Datum ist unbestimmt. Die Ornamentik wurde von der Kleinkunst übernommen. Auch unter den Nachfolgedynastien der Almohaden vom XIII.—XVI. Jahrh. bleibt der Córdoba-Mihrābwandtypus im Wesen bestehen. Nur die Proportionen sind schlanker, die Hufeisenbogen eleganter geworden, und statt der Zwerggalerien haben sich Fenster mit durchbrochenen farbig verglasten Stuckgittern eingebürgert. Die isolierten Mihrābkammern haben halbrunden oder polygonen Nischen Platz gemacht. Beispiele sind die *Mahārib* der Moscheen in Taza, Sidi bel Ḥasan und al-‘Ubbad in und bei Tlemsen, in Fez und der Ḥamrā’ von Granada, letz-

tere mit Mosaik ausgelegt (Abb. bei Marçais, *a. a. O.*, Fig. 336–38 und P. Ricard, *Pour comprendre l'art musulman*, Paris 1924, Taf. X, XI). Auch im Tunis des XV.–XVIII. Jahrh. herrscht das Mihrāb mit flacher Rundnische und Hufeisenbogen aus alternierend gefärbten und geschmückten Keilsteinen und rechteckigen Rahmungen weiter. Die Sockel sind regelmässig mit Marmor oder Fliesen ausgelegt, während die Nischenwölbungen muschelartig kaneliert sind.

Persien, Turkestan, Afghanistan. Die beiden ältesten bisher bekannt gewordenen Gebetsnischen in Persien stehen in der Moschee von Nāyin, östlich von Isfahān, vom IX.–X. Jahrh. n. Chr. (Viollet und Flury, in *Syria*, 1921, Taf. XXX und S. Flury, in *Syria*, 1930) und im Iwān zu Khargird, Khurāsān, vom XI.–XII. Jahrh. (Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, Taf. 30). Trotz des verschiedenen Dekors sind sich diese beiden Stuckmihrābe sehr ähnlich. Beide sind rechteckige, von eingebundenen Dreiviertelsäulen mit Blattkapitälern flankierte Nischen, mit übereck kragenden, dicht mit Rankenornament geschmückten, spitzbogigen Konchen mit rechteckiger Umrahmung. Die Rückwand unter der Konche ist mit einer Wiederholung der Nischenarchitektur ausgestattet, so dass man von einer Nische in der Nische sprechen kann. Somit war in Persien, wenn Flury mit seiner frühen Datierung Recht behält, vielleicht schon im III. (IX.), wahrscheinlich erst im IV. (X.) Jahrh. ein reicher, doppelrahmiger Typus des Mihrāb ausgeprägt, der sich, wie das nächste erhaltene Denkmal dieser Reihe, das Stuckmihrāb im Masjid-i Djum’a in Isfahān von 710 (1310), zeigt, bis ins XIV. Jahrh. erhalten hat (Diez, *K. d. isl. Völker*, 1. Aufl., S. 109; 2. Aufl., S. 85). Mittlerweile hat sich allerdings der früher rein vegetabilische Dekor in einen vorwiegend epigraphischen verwandelt, was sich seit dem XI. Jahrh. schrittweise verfolgen lässt. Als persischer Exponent kommt auch das Stuckmihrāb der Moschee Djiyūshi am Muḳattam in Kairo von 478 (1085) für diese Entwicklungsreihe in Betracht (Abb. bei Flury, *Ornamente*, *a. a. O.*, Taf. XVII). Neben dem Stuckmihrāb entwickelte sich aber in Persien ein zweiter Typus, das mit Lüsterfayencen dekorierte Mihrāb, mit dem diese Schmuckgestalt der Moschee und mit ihr die persische Fayencekunst ihren Glanzpunkt in der Gesamtentwicklung erreicht. Das Lüstermihrāb aus Kāshān von 624 (1226) in Berlin (Abb. in Springer's *Kunstgesch.*, VI, 435) und eine ähnliche Nische aus Warāmīn im Besitz der Fa. Kelekian (*Kat. d. Ausst. muhammedanischer Kunst*, London 1931) seien als Beispiele angeführt. Diese Mihrābe zeigen das gleiche Doppelnischenschema wie ihre Brüder aus Stuck, sind aber flacher, mehr Rahmenwerk als Nische. Statt des gekurvten Bogens erscheint hier ein rectolineares Giebelgehäuse als Krönung, eine wohl hauptsächlich durch das Material bedingte Deformation. Die Farben sind vorwiegend hellblauer Grund mit dunkelblauen Reliefbuchstaben und braunlüstrierter Ornamentik. Durch die Zusammenwirkung der Farben und der profusen Ornamentik erzielen diese Mihrābe einen wahrhaft märchenhaft suggestiven Effekt und erfüllen das höchste Ideal islamischer Zierkunst. Eine neue Gestalt nahm das Mihrāb in der timūridischen Periode an. Anstelle der halbrunden oder flachrechteckigen tritt nunmehr unter türkischem Einfluss die polygonale, aus dem Achteck konstruierte fünfseitige Nische von grösseren Dimensionen als bisher, breiter und tiefer.



Die Ausstattung geht mit der üblichen, timūridischen Wandausstattung parallel. Dementsprechend ist der Sockel bis Brusthöhe mit polygonen Fliesen verkleidet und die Wände darüber meist mit flachen Zwergnischen, die in wölbendes Muḳarna übergehen, gegliedert und bemalt oder mit Fliesen verkleidet; die rechteckigen Nischenrahmungen endlich und die sie füllenden Inschriftbänder sind häufig mit jenem fein ausgeführten Fliesenmosaik eingelegt, das den Ruhm der timūridischen Bauornamentik ausmacht. Als Beispiele seien die Mihrābe in den Gebetsräumen der Medrese in Khargird (Diez, *Chur. Baudenkmäler*, T. 33, 1), das Mihrāb des Ziyāret Abū Walid bei Herāt (Niedermayer-Diez, *Afghanistan*, Abb. 174), die prächtige Gebetsnische in der Moschee Djawhar-Zāde in Mashhad (Diez, *K. d. isl. Völker*, Abb. 146 u. 108), alle aus dem IX. (XV.) Jahrh., angeführt. Ähnlich dem hier abgebildeten Mihrāb in Mashhad dürfte jener in der zerstörten prachtvollen Medrese in Herāt gewesen sein, die von derselben Fürstin gestiftet und wohl auch vom selben Baumeister erbaut wurde (vgl. oben III, 447<sup>b</sup>). In der saḳawidischen Periode begegnet man neben mosaizierten Mihrāben mit Muḳarna auch bemalten Nischen, die weisse Gabelrankengewinde aus ziegelrotem Grund ausgespart zeigen. So ausgestattete Mihrābe sah ich noch 1913 in den Ruinen des Muṣallā ausserhalb Isfahāns und in Reshḥār, Khurāsān (Abb. Diez, *Chur. Baudenkmäler*, T. 22, 3). Sie scheinen grösste Verbreitung gefunden zu haben. Es bleibt schliesslich zu erwähnen, dass anstelle einer Gebetsnische im *Kibla-Ḥwān* der timūridischen Medrese in Khargird ein rechteckiger, fensterloser Raum angebaut ist, zugänglich durch eine Türöffnung aus dem *Ḥwān*. Die Ähnlichkeit mit den im Maghrib häufig vorkommenden Mihrābkammern ist auffallend und *sub* „Maghrib“ ertört.

Indien. Vor dem XIII. Jahrh. sind in Indien keine Moscheen erhalten. In den Moscheen des XIII.–XVI. Jahrh. sind die Gebetsnischen in indischer Weise ausgestattet, also mit ornamentierten indischen Säulen flankiert und mit indischer Ornamentik geschmückt. Ornamental besonders stark betont sind die giebelförmigen Aufsätze über den Nischen. Ferner ist die Nischenwand meist mit einer Lotusrosette und einer herabhängenden Vase, der Ranken entspriess, in Relief geschmückt. Zahlreiche Nischen dieser Art finden sich in den Moscheen von Guḍjarāt und Ahmedābād des XIV.–XVI. Jahrh. Eine indische Eigentümlichkeit ist die Anbringung von drei bis fünf, ja sogar sieben Mihrābs in der Kiblawand, entsprechend den architektonischen, durch je eine Kuppel gebildeten Einheiten des Breitraumes (Djāmi' Masjid in Bharoch, und Champanir, Guḍjarāt u. a.). Ferner gibt es Moscheen mit Mihrābkammern, die man wohl mit Havell als Adaptierungen der einstigen Götterbildzellen annehmen kann (Dholka, Guḍjarāt, Khans Masjid und Ahmedābād). Die Zurückführung einzelner Mihrābkammern ausserhalb Indiens, wie in Khargird, Persien, oder selbst im Maghrib auf indische Anregung ist daher nicht auszuschliessen, obwohl diese in den ältesten Moscheen in Admir und Dehli nicht herrschte. In Guḍjarāt aber dürften diese Kammern schon in den ältesten Moscheen als Mihrāb verwendet worden sein, und gerade solche meerumpulsten Provinzen mit internationalem Handelsverkehr können nach aussen gewirkt haben (vgl. *Arch. Survey of India. Western India*, Bl. VI.

VII, Guḍjarāt, Ahmedābād). Als mit den Moghulkaisern der persische Einfluss sich geltend machte, verschwand die indische Ausstattung allmählich auch an den Mihrāben, und an ihre Stelle trat die polygone Wandnische mit farbiger Marmorinkrustierung. Unter Akbar hielten sich noch indische Details. Die Bogen des Mihrāb der Grossen Moschee in Fathpur Sikri z. B. sind mit freiskulptierten Palmettenfriesen spitzenartig verbrämt; das Material ist Stein, die Einlegearbeiten imitieren aber persische Fliesenmihrābe (Abb. bei E. W. Smith, *A History of Fine Art in India* und Diez, *K. d. Isl. Völker*, S. 229, bzw. S. 141). In den Hofmoscheen in Agra und Dehli findet man blendend weisse Marmormihrābs mit farbiger Intarsia von Blumenranken. Das prächtigste Mihrāb Indiens aber und heute der islamischen Länder überhaupt ist die Nische der Freitagsmoschee in Bidjapur, der einstigen Hauptstadt der 'Adil Shāh's im Dekhan. Es mag seinerzeit einen Rivalen nur im Mihrāb Walid's in Damaskus gehabt haben. Von einem auf Doppelsäulen stehenden Riesenbogen gerahmt tieft sich ein aus dem Achteck konstruierter fünfseitiger Nischenraum in die Mauer, an dessen Wänden das Nischenmotiv dreimal wieder erklingt. Doch das mittlere der drei Nischenfelder ist durch einen vergoldeten Achterstern als eigentliche Kibla mystisch betont. Mit goldenen Riesenlettern schreiben sich die beiden heiligen Namen Allāh und Muḥammed von den Bogenzwickeln herab in die Herzen der Bekenner, aufklingend gleichsam in den paukenartigen, flankierenden Scheiben, die im Baudekor Bidjapurs hundertmal als konventionelles Ornament gebraucht, hier funktionell wirken. Manāras und Kuppelgräber krönen den Aufbau und nehmen oben als Hauptmotiv nochmals eine Nische in ihre Mitte. Dieser imponierende Dekor ist in ganz flach gemaiseltem Relief ausgeführt und mit roter, blauer und schwarzer Farbe bemalt und reichlich mit Gold gehöht. In den rechteckigen Feldern zu beiden Seiten und in den Bogenstreifen laufen Inschriften in Bändern und Medaillons, wovon hier die von H. Cousens vermittelte Übersetzung wiedergegeben sei, weil sie die islamische Weltanschauung in nuce verkündet:

- „Place no trust in life: it is but brief“.
- „There is no rest in this transitory world“.
- „The world is very pleasing to the senses“.
- „Life is the best of all gifts but it is not lasting“.
- „Malik Ya'qūb, a servant of the mosque, and the slave of Sulṭān Muḥammad completed the mosque“.
- „This gilding and ornamental work was done by order of the Sulṭān Muḥammad 'Adil Shāh, 1045“ (1636 n. Chr.)

Kleinasiens, Armenien und Türkei. Eine ganz eigenartige Gestaltung erfuhr das Mihrāb bei den Seldjūken in Rūm. Statt des Abkömmlings der hohen, hellenistischen Rundnische finden wir hier eine Gebetsnische, die mehr einem Kamin gleicht und wohl als Adoptierung des Gebetsteppichs für diese Bauform zu erklären ist. Die diesem Ursprung entsprechende unstruktive Erscheinung dieser Nischen entschädigt jedoch durch ihre stereometrisch kristallisierte, aus Zellen zusammengesetzte, kegelförmige Wölbung. Während der kurzen Periode der seldjūkischen Baukunst in Kleinasien, das XIII. Jahrh. hindurch, blieb die Gestalt der Nische unverändert: Es sind niedrige rechteckige Flachnischen mit eingebundenen Säulenstützen ohne Basen, die als Kapitäl rhomboedrische Krystallkörper tragen

und mit dem konisch zulaufenden Reihenzellenwerk sich nach oben hin zuspitzen. Die Zwickelfelder und Rahmungen sind mit dem kleinen schiefelischen weiss-blau-schwarzen Fliesenmosaik in vorwiegend geometrischer Musterung inkrustiert (Abb. bei Löytved, Sarre, Springer-Kühnel, Diez, a. a. O.).

Die wichtigste Veränderung, die dieses frühtürkische Mihrāb in der osmanischen Baukunst erfuhr, war die Erhöhung der Stützrische zur vollen Höhe. Die Nische nahm polygone Gestalt an, d. h. sie hat drei oder fünf aus dem Achteck konstruierte Fondflächen, wie wir sie seit dem XVI. Jahrh. auch in Persien und Indien finden; sie wurde jedoch höher geführt und erscheint schlanker als jene und endigt regelmässig in einem Muqarna-Konus. Die Ausstattung wurde vorwiegend mit Marmor- und türkischem Fliesenbelag bewerkstelligt. Als betonte äussere Rahmung des Gesamtfeldes war ein plastisch gearbeiteter Blattzinnenfries gebräuchlich. Die Kompilierung byzantinischer und alttürkischer Elemente, die harten Formen und ein gewisser Rationalismus der Formführung verursacht auch an den Mihrāben jene Kälte der Erscheinung, die der osmanischen Kunst eigentümlich ist.

Erwähnenswert ist das prächtige Mihrāb der Ülü Djami in Wan nach persischer Art mit glasierten Ziegelmosaik, Terrakottverzierungen und Inschriftband. Nische mit Muqarna XII.—XIII. Jahrh. (Abb. bei Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Asien*, Taf. 62).

LITERATUR: Die im *MIHRĀB* und *MIHRĪ KHATUN* gegebenen bibliographischen Verzeichnisse gelten auch für Mihrāb. Kunsthistorische Spezialstudien über das Mihrāb liegen noch nicht vor. Benutzt wurden für diesen Artikel besonders: F. Sarre und E. Herzfeld, *Archäologische Reise*, 4 Bde.; E. Herzfeld, *Die Genesis der islamischen Kunst und die Moscheenbauten* (für das Mihrāb), in *Id.*, I; M. v. Bertuch u. J. Strzygowski, *Amida*; H. Viollet und S. Flury, *Un monument des premiers siècles de l'Islam en Syrie*, in *Syria*, 1921; S. Flury, *Le monument de Nayin, in Syria*, 1930; ders., *Die Ornamentik der Hakim und Ashar Moschee*, Heidelberg 1912; ders., *Ein Schreinmihrāb des 11. u. 12. Jahrh.* (*Jahrb. d. as. Kunst*, 1925); E. Diez, *Eine schiitische Moscheeruin auf Bahrain* (*Jahrb. d. as. Kunst*, 1925); ders., *Die Kunst der isl. Völker, Handbuch d. Kunstwissenschaft*; ders., *Churasanische Baudenkmäler*; K. A. C. Creswell, *A brief Chronology of the Mohammedan Monuments of Egypt to A. D. 1517*, in *B I E A O*, XVI; ders., *The Works of Sultan Bibars in Egypt*, in *B I E A O*, XXVII; P. Havresse, *Sur trois mihrābs en bois sculpté*, in *Mém. Inst. Egypt.*, II, 1889; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, 2 Bde., 1926; E. Kühnel, *Moscheenbauten* (*A. d. Orient*, IV); H. Saladin, *Le monument de Sultân al-Malik al-Nasir*; G. Marçais, *Coupoles et plafonds de la Grande Mosquée de Kairouan*; J. H. Löytved, *Konia, Inschriften der seldschukischen Bauten*; C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels*; *Arch. Survey of India, Western India*, Bd. VI und VII; H. Consens, *Bijapur, a Guide to its Ruins*, Poona 1923. (E. DIEZ)

**MIHRĀN**, Name des Indus (Sanskrit Sindhu) bei muslimischen Schriftstellern; von den Griechen wurde er *Σίνδω* und *Ίνδω*, von den Römern *Sindus* und *Indus* und von frühislamischen Schriftstellern *Āb-i Sind* (Wasser von Sind) genannt. Der Name wurde besonders auf den un-

teren Teil des Flusses nach seinem Eintritt in Sind angewandt. Plinius schreibt „Indus, incolis Sindus appellatus“.

Der Indus entspringt 32° n.L. und 81° ö.Br., nimmt den Kābul Ātak gegenüber auf und den Pandjnad, die vereinigten Wassermassen der fünf Flüsse des Pandjāb, oberhalb Mithankot. Bei Kashmor unter 28° 26' n.L. und 69° 47' ö.Br. kommt der Fluss nach Sind, und unterhalb von Bakkar ist er örtlich als *Daryā* („der See“) bekannt. Er mündet in den Arabischen Meerbusen unter 23° 58' n.Br. und 67° 30' ö.L. Sein Entwässerungsbecken wird auf 372 700 Quadratmeilen geschätzt, seine Länge beträgt etwas über 1 800 Meilen.

Der Lauf des Indus wie der seiner Nebenflüsse hat sogar noch in historischer Zeit ausgedehnte Veränderungen erfahren, über die in diesem Artikel im einzelnen nicht gesprochen werden kann. Diese Veränderungen haben die Historiker oft irreführt, da sie diese nicht beachtet haben. Sie wurden von dem verstorbenen Major H. G. Ravery genau und ausführlich in *J A S B*, LXI (1892) beschrieben; seine gelehrte Abhandlung wird durch eine Reihe guter Karten erläutert.

(T. W. HART)

#### MIHRGĀN. (Siehe *MIHR*.)

**MIHRĪ KHATUN** (ursprünglich Mihr-i Māh), bedeutende türkische Dichterin aus dem Ende des XV. und Anfang des XVI. Jahrhunderts. Sie stammte aus dem an Dichtern reichen Amasia, wo sie ihr ganzes Leben verbrachte, aus dem Geschlecht des Pir İlyās. Ihr Vater war Kādī und dichtete unter dem *Makhlās* Belāi. Von ihm erbt sie die dichterische Neigung und erhielt auch ihre dichterische und die ihr von Ewliyā zugeschriebene theologische Ausbildung.

Biographisch ist nicht viel über sie bekannt. Es erklärt sich dies zum Teil auch durch die im Orient der Frau gegenüber geübte Zurückhaltung. Dass man im Orient in Liebesliedern mehr Knaben als Mädchen besingt, beruht nicht so sehr auf einem Überwiegen der Knabenliebe, als auf der Abneigung, von der Frau überhaupt zu sprechen. Sie starb 912 (1506). Ihr Grab galt in Amasia als Wallfahrtsstätte. Sie gehörte zu dem literarischen Kreis des Prinzen Ahmed, des 2. Sohnes Sultan Bāyezid's, der 886—918 (1481—1512) in Amasia Statthalter war. Bei einem Beschneidungsfest im Konak des Prinzen 911 (1505) wird Mihrī als das Haupt der anwesenden Dichter hervorgehoben.

Trotz der von ihr überlieferten und von ihr besungenen Liebesbeziehungen (zu Iskender, dem Sohne Sinān Pasha's, zu Mu'ayyed-zāde [geb. 860 = 1456] u. a.) wird von den türkischen Dichterbiographen neben ihrer Schönheit ihr jungfräuliches Leben betont, trotz des glühenden Pathos, mit dem sie die verbrachten Liebesnächte zu schildern weiss. Ihre Wesenart war den *Teskeređi* offensichtlich nicht recht fassbar. Mihrī blieb, im Gegensatz zu den orientalischen Sitten, trotz mancher Bewerbungen unverheiratet. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die von ihr geschilderten Erlebnisse nicht fiktiv, sondern Beweise ihrer leidenschaftlichen Natur sind, die sie zu ungebundener Liebe trieb. Mihrī's Hauptverdienst ist, dass sie ihre Weiblichkeit nicht unterdrückt, sodass in ihren Gedichten sich eine wirkliche Frauenseele enthüllt. In dieser Hinsicht ist sie die persönlichste Gestalt unter den türkischen Dichterinnen.

Als Frau hatte sie es, bei der damaligen weib-



lichen Beschränkung, doppelt schwer, sich in die Kunststichung einzuarbeiten, da dazu unbedingt das Studium der persischen Dichter erforderlich war. Bewundernswert ist die Energie, mit der sie sich durchzusetzen verstand. Ihr Vorbild war vor allem Nedjāī (gest. 914/1509), der bedeutendste Dichter ihrer Epoche, mit dem sie zu konkurrieren suchte. Ihre meisten Gedichte sind in Nedjāī's Manier geschrieben. Sie ist nicht sehr originell — doch das sind sehr wenige türkische Dichter. In Sprache und Bildern bleibt sie durchaus im üblichen Milieu. Doch bemerkenswert ist ihre Frische, Unmittelbarkeit und Leidenschaftlichkeit des Empfindens, worin ihr keine der anderen Dichterinnen gleichkommt. Ihre Beredsamkeit und ihr glänzender Stil waren sprichwörtlich.

Sie hinterliess einen bis jetzt noch nicht gedruckten *Divān*. Eine Anzahl ihrer Gedichte ist uns durch Smirnov zugänglich gemacht. Nach Ewliya's Angabe (in der Handschrift, nicht im Druck) hat sie auch verschiedene *Risāle's* über *Fikḥ* und *Ferā'id* und einige gereimte Abhandlungen verfasst.

*Litteratur:* Latfī, *Teskere*, Konstantinopel 1314, S. 319—22; Sehi, *Teskere*, Konstantinopel 1325, S. 122; Ewliya, *Seyāhat-Nāme*, Konstantinopel 1314, II, 192 (meine Handschrift aus dem Jahre 1176 gibt II, Bl. 91r eingehende Angaben über ihre Werke, die im Druck fehlen); Zihni, *Mashāḥir al-Nisā'*, Konstantinopel 1295, II, 240—41; Mu'allim Nādjī, *Esāmī*, Konstantinopel 1308, S. 310; Ahmed Mukhtār, *Shā'ir Khanim-larimie*, Konstantinopel 1311, S. 59; Thureiya, *Sidjill*, Konstantinopel 1311, IV, 527; Reshād, *Tārikh-i Edebiyāt-i 'othmāniye* (o. J.), S. 225—27; Shihāb al-Din Suleimān, *Tārikh-i Edebiyāt*, Konstantinopel 1328, S. 58; ders. und Köprülüāde M. Fuād, *'Othmānī Tārikh-i Edebiyāt*, Konstantinopel 1332, S. 248—53; M. Tāhir, *'Othmānī Mi'ellifleri*, Konstantinopel 1333, II, 408; 'Alī Emiri, *Tārikh ve Edebiyāt*, Konstantinopel 1335, II, 508—10; Ibrāhim Nedjmi, *Tārikh-i Edebiyāt Dersleri*, Konstantinopel 1338, I, 79; Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, I, 306—9; III, 73; *G O K<sup>2</sup>*, I, 191; Smirnov, *Očerki istorii tureckoi literatury*, St. Petersburg 1891, IV, 478—81; ders., *Obrascovija proizvedenija osmanskoj literatury*, Petersburg 1891 und 1903; Gibb, *H O P*, II, 123—35. (TH. MENZEL)

**MĪKĀL**, der Erzengel Michael [vgl. MAL'Ā'IKĀ]. Sein Name kommt im Korān einmal vor, und zwar in Sūra II, 92: „Wer ein Feind Allāh's, seiner Engel, seiner Apostel, Gabriels oder Michaels ist, wahrlich Allāh ist ein Feind der Ungläubigen“. Zwei Geschichten werden zur Erklärung dieses Verses erzählt. Nach der ersten wünschten die Juden, die Wahrheit der Sendung Muḥammeds zu prüfen; sie stellten ihm verschiedene Fragen, die er alle richtig beantwortete. Schliesslich fragten sie ihn, wer ihm die Offenbarungen übertragen habe. Als er antwortete, Gabriel, erklärten die Juden, dass dieser Engel ihr Feind, der Engel der Zerstörung und des Mangels sei, Michael dagegen sei ihr Beschützer, der Engel der Fruchtbarkeit und des Heiles (Ṭabari, *Tafsir*, I, 324 ff.). Nach der zweiten Geschichte betrat 'Umar einst die Synagoge (*Midrās*) von Madina und befragte die Juden über Gabriel. Sie gaben ihm über diesen Engel wie über Michael einen dem obigen ähnlichen Bericht; darauf fragte 'Umar: „Wie stehen diese beiden Engel zu Allāh?“. Sie ant-

worteten: „Gabriel steht zu seiner rechten und Michael zu seiner linken Hand, und zwischen den beiden ist Feindschaft“. Darauf erwiderte 'Umar: „Wenn sie diese Stellung zu Allāh einnehmen, dann kann keine Feindschaft unter ihnen sein. Aber ihr seid Ungläubige, schlimmer als Esel, und wer immer einem von beiden feind ist, der ist Allāh feind“. Darauf ging 'Umar, um Muḥammed zu treffen, der ihn mit den Worten empfing: „Gabriel ist dir zuvorgekommen durch die Offenbarung: „Wer immer ein Feind ist“ usw. (Sūra II, 92; Ṭabari, *Tafsir*, I, 327; Zamakhshari, S. 92; Baiḍāwī zu Sūra II, 91).

Wir verfügen nicht über jüdische Traditionen, die Gabriel eine feindliche Haltung den Juden gegenüber zuschreiben. Für die obigen Angaben über Michael gibt es dagegen genügend Belege. Daniel XII, 1 wird Michael der grosse Fürst, der Beschützer des Volkes Israel genannt; vgl. *Targum Canticum*, VIII, 9: „Michael, der Herr Israels“; Daniel X, 13, 21 soll Michael die Juden gegen die persischen und griechischen Könige beschützt haben; ferner wird er I. Enoch, XX, 5 der Schützer des besten Teiles der Menschheit genannt; *Testamentum Levi*, XV, 6; *Test. Dan.*, VI, 2.

In der *Vita Adae et Evae*, Kap. XII ff., befiehlt Michael Satan und den andern Engeln, Adam anzubeten. Obgleich die Geschichte verschiedentlich im Korān [vgl. IBLĪS] erwähnt wird, findet sich in der islamischen Litteratur keine Spur der Rolle, die Michael in der *Vita Adae et Evae* zugeschrieben wird. Die einzige Erwähnung Michaels in der islamischen Legende ist die, dass er und Gabriel die ersten waren, die Adam anbeteten, im Gegensatz zu Iblīs, der sich dessen weigerte (al-Kisā'i, S. 27).

Auch keine anderen Züge, die Michael in den jüdischen Apokryphen (Mittler zwischen Gott und der Menschheit, I. Enoch, XL, 9; *Test. Dan.*, VI, 2; 3. Baruch, XL, 2) oder im Neuen Testament (Ep. Judae, Vers 9: Michael streitet mit dem Teufel über den Leib des Moses; Apokalypse, XII, 7 ff.: Michael und seine Engel kämpfen gegen den Drachen und dessen Niederlage) zugeschrieben werden, scheint die islamische Litteratur bewahrt zu haben. Vielleicht ist eine schwache Erinnerung an Michael als den Schützer der Menschheit (der Juden, der Christen) in der Tradition zu sehen, nach der Michael nach der Erschaffung der Hölle niemals mehr lachte (Ahmed b. Hanbal, III, 224). Jedenfalls wird Michael selten im *Hadith* erwähnt (Bukhārī, *Bad' al-Khalk*, B. 7, wo er zusammen mit Mālik, dem Wächter der Hölle, und mit Gabriel Muḥammed im Traum erscheint; Nasā'i, *Iftitāḥ*, B. 37, wo Michael Gabriel anspricht, Muḥammed dazu zu drängen, den Korān nach den sieben *Ahruf* zu rezitieren).

Al-Ya'kūbī erwähnt eine Geschichte, von der wir weder in der jüdischen noch in der christlichen Litteratur ein Gegenstück haben. Dies ist nicht erstaunlich, denn die Geschichte trägt eine ausgesprochene shī'itische Tendenz. Eines Tages kündigte Allāh Gabriel und Michael an, dass einer von ihnen sterben müsse. Jedoch keiner von ihnen wollte sich zugunsten des andern opfern. Darauf sagte Allāh zu ihnen: „Nehmt euch 'Alī zum Vorbild, der bereit war, für Muḥammed sein Leben hinzugeben“ (in der Nacht vor der *Hidra*; Ya'kūbī, II, 39).

Ferner wird Michael unter den Engeln mit Namen erwähnt, die Muḥammeds Brust vor seiner

Nachtreise öffneten (Tabarī, ed. de Goeje, I, 1157–59; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, II, 36 ff.), sowie unter den Engeln, die den Muslimen in der Schlacht bei Badr zu Hilfe kamen (Ibn Saʿd, II/1, 9, 19).

Sowohl im Text des Korʾān als auch in einem Verse bei Tabarī (ed. de Goeje, I, 329) ist die Form des Namens Mikāl, als wenn es eine *Mifʿāl*-Form von *wakala* wäre (Horowitz). Eine direkte Erinnerung an die griechischen, wahrscheinlich auch an die hebräischen und aramäischen Namensformen findet sich in der Überlieferung bei al-Kisāʿī (S. 12); dieser braucht Mikhāʾil als Wächter des zweiten Himmels, im Gegensatz zu Mikāʾil, dem Hüter des Sees im siebten Himmel (S. 15). Andere Namensformen sind Mikāʾil, Mīkāʾil, Mikāʾin und Mikāʾill. Es ist kaum nötig zu sagen, dass im magischen Gebrauch der Erzengelnamen der Name Mikāʾil auf derselben Linie wie der seiner Gefährten steht (vgl. z. B. Zwemer, *The Influence of Animism on Islam*, S. 193, 197).

*Litteratur:* al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh*, ed. Houtsma; al-Kisāʾī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, ed. Eisenberg, Leiden 1922; al-Tabarī, ed. de Goeje, I, 329 ff.; *Lisān al-ʿArab*, XX, 159 (über die Form des Namens und seine Bedeutung); Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 328, 624; Rhodokanakis, in *WZKM*, XVII, 282; Umayya b. Abī Salt, ed. Schulthess, in *Beiträge z. Assyriologie*, VII, N<sup>o</sup>. LV, Z. 8 (untergeschoben); Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Leipzig 1926, S. 243.

(A. J. WENSINCK)

**MİKĀT** (A., *Mifʿāl*-Form von *w-ḳ-t*, Plural *mawāḳit*) festgesetzte oder genaue Zeit. In diesem Sinne kommt der Ausdruck verschiedentlich im Kurʾān vor (Sūra II, 185; VII, 138, 139, 154; XXVI, 37; XLIV, 40; LVI, 50; LXXVIII, 17).

Im *Ḥadīth* und *Fīkh* wird der Ausdruck auf die Gebetszeiten angewandt, sowie auf die Orte, wo diejenigen, die das *Ḥaram* betreten, verpflichtet sind, den *Ihrām* anzulegen. Für die letztere Bedeutung des Ausdrucks siehe *IHRĀM*, I.

Ogleich im Kurʾān (vgl. Sūra II, 239; XI, 116; XVII, 80; XXIV, 29) einige allgemeine Angaben über die Zeiten vorkommen, zu denen einige *Ṣalāt*'s verrichtet werden sollen, kann man es doch zweifellos als gesichert ansehen, dass zu Lebzeiten Muḥammeds weder die Zahl der täglichen *Ṣalāt*'s noch ihre genauen Zeiten festgelegt wurden, dass dies vielmehr in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tode erst geschah.

Eine Erinnerung an jene Zeit der Ungewissheit dürfte in jenen Traditionen noch stecken, die für einige *Ṣalāt*'s eine abweichende Bezeichnung gebrauchen: Die *Ṣalāt al-Zuhr* z. B. wird *al-Ḥaḍīr al-ūlā*, die *Ṣalāt al-Maghrib* *ʿIshāʾ*, die *Ṣalāt al-ʿIshāʾ* *ʿAtama*, die *Ṣalāt al-Faḍr* *Ghaḍāt* genannt (Bukhārī, *Mawāḳit al-Ṣalāt*, B. 13, 19). In anderen Traditionen wird der Ausdruck *al-ʿAtama* für die *Ṣalāt al-ʿIshāʾ* den Beduinen zugeschrieben und verboten (Muslim, *Masāḍid*, Trad. 228, 229; Abū Dāwūd, *Ḥudūd*, B. 78; Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, II, 10 usw.); vgl. andererseits Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 20; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 129 usw., wo der Ausdruck *ʿAtama* ohne Tadel gebraucht ist.

Aus einigen Traditionen muss man schließen, dass die Umayyaden oder wenigstens einige von ihnen eine Vorliebe dafür zeigten, die Zeiten der *Ṣalāt*'s zu verschieben (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 7; Muslim, *Masāḍid*, Trad. 166, 167; al-Nasāʿī, *Imāma*, B. 18, 55; Zaid b. ʿAlī, *Madjmūʿ al-Fīkh*, N<sup>o</sup>. 113).

Im Gegensatz dazu wird eine *Ṣalāt* zur bestimmten

Zeit als das beste Werk angesehen (Bukhārī, *Djihād*, B. 1; *Mawāḳit*, B. 5; Muslim, *Imān*, Trad. 138, 139; Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 13; *Birr*, B. 2). In anderen Traditionen wird dies über eine *Ṣalāt* gesagt, die zu der am frühesten möglichen Zeit verrichtet wird (Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 13).

Dieser frühe Zustand der Dinge spiegelt sich in verschiedener Hinsicht in einer Tradition wider, nach der ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz einstmals eine *Ṣalāt* aufschob und deswegen von ʿUrwa b. al-Zubair getadelt wurde. Dieser erzählte ihm, dass al-Mughira b. Shuʿba einstmals aus demselben Grunde von Abū Masʿūd al-Anṣārī getadelt wurde, in Anbetracht der Tatsache, dass Gabriel selbst fünfmal herniedergestiegen sei, um die fünf *Ṣalāt*'s zur bestimmten Zeit in Muḥammeds Gegenwart zu verrichten. Darauf ermahnte ʿUmar den ʿUrwa, sorgfältig in seinen Angaben zu sein (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 1; Muslim, *Masāḍid*, Trad. 166, 167; al-Nasāʿī, *Mawāḳit*, B. 10).

Einige frühe Traditionsgruppen sind bestrebt, Erinnerungen an den Gebrauch in Madīna zur Zeit Muḥammeds wiederzugeben.

a. Die *Ṣalāt al-Zuhr* wurde mittags verrichtet, wenn die Sonne anfang zu sinken (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 11);

b. die *Ṣalāt al-ʿAṣr*, wenn die Sonne in ʿĀʾisha's Zimmer schien und noch keine Schatten hineingeworfen hatte (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 13; Muslim, *Masāḍid*, Trad. 168). Nach dieser *Ṣalāt* hatte man noch Zeit, die entferntesten Teile der Stadt aufzusuchen, während die Sonne noch in voller Kraft und Klarheit schien (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 1, 13, 14, 18, 21);

c. die *Ṣalāt al-Maghrib* wurde zu der Zeit beendet, wenn man die Stellen noch wahrnehmen konnte, wo die Pfeile niederfielen (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 21);

d. die *Ṣalāt al-ʿIshāʾ* wurde manchmal auf eine spätere Stunde verschoben, manchmal, bis dass das erste Drittel der Nacht vergangen war (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 11, 20, 21, 24);

e. die *Ṣalāt al-Faḍr* wurde von Muḥammed zu der Zeit verrichtet, wenn ein Mann seinen Nachbarn noch unterscheiden konnte (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 13). Aber die Frauen konnten auf ihrem Heimwege bereits nicht mehr erkannt werden (Bukhārī, *Mawāḳit*, B. 27).

In einer zweiten Traditionsschicht werden diese allgemeinen Angaben durch die Erwähnung der ersten und letzten Grenzen, die für die verschiedenen Gebete erlaubt sind, genau bestimmt (vgl. z. B. Muslim, *Masāḍid*, Trad. 176, 177). Muḥammed verrichtete an einem Tage:

a. die *Ṣalāt al-Zuhr* beim beginnenden Sonnenuntergang;

b. die *Ṣalāt al-ʿAṣr*, wenn die Sonne noch hoch, strahlend und klar war;

c. die *Ṣalāt al-Maghrib* unmittelbar nach Sonnenuntergang;

d. die *Ṣalāt al-ʿIshāʾ*, wenn das Zwielicht verschwunden war;

e. die *Ṣalāt al-Faḍr* bei Tagesanbruch.

Am folgenden Tage verrichtete Muḥammed:

a. die *Zuhr* später als am vorhergehenden Tage;

b. die *ʿAṣr* später als am Tage vorher, wenn die Sonne noch hoch stand;

c. die *Maghrib*, bevor das Zwielicht verschwunden war;

d. die *ʿIshāʾ*, wenn das erste Drittel der Nacht vorüber war;



e. die *Faḍr*, wenn der Sonnenaufgang nahe war (*ʿafara ʿalayh*).

In einer Tradition, die von al-Shāfiʿī (*Kitāb al-Umm*, I, 62) mitgeteilt wird, wird die Festsetzung der eben erwähnten Mawākīt dem Beispiel Gabriels zugeschrieben (vgl. Zaid b. ʿAlī, *Madjmūʿ al-Fiḥh*, N<sup>o</sup>. 109). Diese Mawākīt sind zum grössten Teil in die *Fiḥh*-Werke übergegangen. Wir können hier nicht alle Einzelheiten auführen. Die folgende Darstellung mag genügen:

a. *Zuhr*: von der Zeit, wenn die Sonne zu sinken beginnt bis zu der Zeit, wenn die Schatten die gleiche Länge wie die Gegenstände haben, durch die sie hervorgerufen werden, abgesehen von ihren Schatten am Mittag. Die Hanafiten allein weichen in einem ihrer Zweige insofern ab, als sie den letzten Zeitpunkt durch die Zeit ersetzen, wenn die Schatten doppelt so gross sind, wie ihre Gegenstände. In Zeiten grosser Hitze wird es empfohlen, die *Zuhr* so weit wie möglich zu verschieben.

b. *ʿAṣr*: von der letzten Zeit, die für die *Zuhr* erlaubt ist, bis vor Sonnenuntergang. Nach Mālik beginnt der erste Zeitpunkt etwas später.

c. *Maghrib*: von der Zeit nach Sonnenuntergang bis zu der Zeit, wenn das rote Zwielficht verschwunden ist. Nur geringe Abweichungen in Verbindung mit einer Vorliebe für den ersten Zeitpunkt.

d. *ʿIshāʾ*: von dem letzten Zeitpunkt, der für die *Ṣalāt al-Maghrib* erwähnt ist, bis zu der Zeit, wenn ein Drittel oder die Hälfte der Nacht vorüber ist, oder bis Tagesanbruch.

e. *Faḍr*: von Tagesanbruch bis vor Sonnenaufgang.

Neben diesen Mawākīt finden wir in den Traditionen und Gesetzbüchern die Zeiten, an denen es nicht erlaubt ist, das Gebet zu verrichten: Sonnenaufgang, Mittag bzw. Sonnenuntergang (Bukhārī, *Mawākīt*, B. 30-2; Muslim, *Ṣalāt al-Muṣāfirīn*, Trad. 285-94; vgl. al-Nawawī's Kommentar zu den Kontroversen über diesen Punkt, und ferner Wensinck, *A Handbook of Early Muh. Trad.*, S. 192a). Nach ʿĀṣiṣa ist es nur verboten, Sonnenaufgang und Sonnenuntergang für das Gebet abzuwarten (Muslim, *Muṣāfirīn*, Trad. 296). In Mekka ist das Gebet zu allen Zeiten erlaubt (Bukhārī, *Ḥaḍḍ*, B. 73; Tirmidhī, *Ḥaḍḍ*, B. 42).

**Litteratur:** Abgesehen von den zitierten Werken: Zaid b. ʿAlī, *Madjmūʿ al-Fiḥh*, ed. Griffini, Mailand 1919, S. 23-26; Abu ʿl-Kāsim al-Muhakkik, *Kitāb Sharāʿ al-Islām*, Calcutta 1255, S. 26; A. Querry, *Droit musulman*, Paris 1871, S. 50 ff.; Malik, *al-Muwattaʿ*, Kap. *Wuḥūl al-Ṣalāt*, I, 12 ff.; Khallī b. Ishāq, *al-Mukhtaṭar fī ʿl-Fiḥh*, Paris 1318 (1000), S. 13 f.; Guili und D. Santillana, *Al-Muḥtaṭar a-Summar al-ḥadīth al-thalāth al-mawākīt fī ḥall al-ṣalāt*, Mailand 1919, I, 45 f.; al-Shāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, Kairo 1321-25, I, 61 ff.; The W. Joynt, *Interdiction of the prayer at the time of the day*, 3. Aufl., Leiden 1925, S. 53 f.; Burhān al-Dīn Abū ʿl-Ḥasan ʿAlī b. Abī Bakr al-Marghīnānī, *al-Hidāya fī ʿl-Fiḥh*, Bombay 1286, I, 83-6; al-Shaʿrānī, *al-Miṣān al-Kubrā*, Kairo 1279, I, 158-60. (A. I. WISEMAN.)

**MIKHĀ IL ŠABBĀGH**, arabischer Schriftsteller, von katholischen Eltern im Jahre 1784 in Akko geboren, wurde in Damaskus erzogen, ging dann nach Ägypten. Hier schloss er sich den Franzosen der Napoleonischen Expedition an,

musste mit ihnen das Land verlassen und kam nach Paris. Die Staatsdruckerei beschäftigte ihn als Korrektor und die Nationalbibliothek als Abschreiber für orientalische Handschriften; er fand aber seiner ungeregelten Neigungen wegen keine feste bürgerliche Existenz, obwohl de Sacy und seine Schüler die gründliche Kenntnis seiner Muttersprache zu schätzen wussten. Von dieser machte er aber selbst nur Gebrauch, um sich durch Lobkäsiden alten Stils auf Grosse seiner Zeit Nebeneinnahmen zu verschaffen. So dichtete er 1805 den Grandjuge bei seinem Besuch der Staatsdruckerei an, 1805 Papst Pius VII., 1810 Napoleon bei seiner Vermählung, 1811 den König von Rom, 1814 König Louis XVIII. Diese Gedichte wurden in der Staatsdruckerei gedruckt, das auf Pius VII. mit lateinischer Übersetzung von de Sacy, das auf Louis XVIII. mit französischer von Grangeret de Lagrange. Ausserdem erschien bei seinen Lebzeiten noch eine Schrift über Brieftauben *Kitāb Musāḥabat al-Farḥ wa ʿl-Ghamām fī Ṣuʿāt al-Ḥamām. La colombe messagère, plus rapide que l'éclair, plus prompt que la nue*, par M. S. traduit de l'Arabe en Français par Siv. de Sacy, Paris 1805; danach: *Die blitzgeschwinnende Briefpost, oder sinnreiche Kunst des Orients, Tauben zum Bestellen der Briefe abzurichten*, nach dem Arab. des M. S. Herborn 1806; *Beschreibung der Kunst der Taubenpost, welche seit der Zeit der Erlösung gebraucht wird*, aus dem Arab. von Dr. Th. J. K. Arnold, Frankfurt 1817; *La colomba messaggiere ratta più del lampo*, trad. di S. A. Cataneo, Mailand 1822; *Die Brieftaube schneller als der Blitz*, aus dem Arab. von C. Löper, Strassburg 1879. — Handschriftlich hinterliess er eine Geschichte der arabischen Wüstenstämme in Syrien, eine Geschichte Syriens und Ägyptens, sowie die ihrer lexikalischen Mitteilungen wegen wichtige *al-Risāla al-tamma fī Kalām al-ʿAmma wa ʿl-Manāhidj fī Ahwāl al-Kalām al-dāridj*, M. S.'s Grammatik der arab. Umgangssprache in Syrien und Ägypten, nach der Münchener Hs. herausg. von H. Thorbecke, Strassburg 1886.

**Litteratur:** Humbert, *Anthologie Arabe*, S. 291 ff.; *Biographie Universelle*, XXXIX, 427. (C. BROCKELMANN)

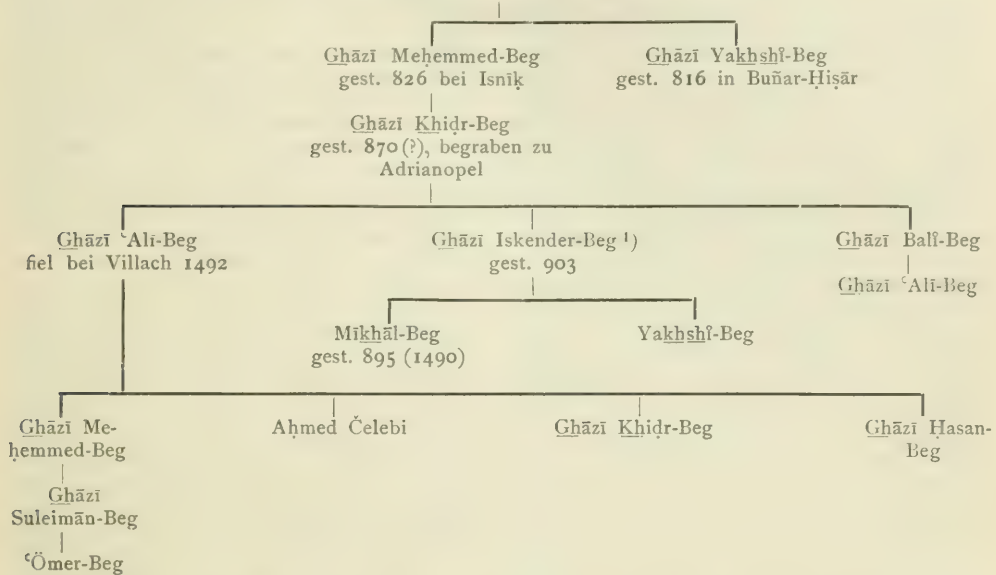
**MIKHĀL-OGHLU**, altosmanisches Edlengeschlecht. Das altosmanische Edlengeschlecht der Mikhāl-oghlus führt seinen Ursprung auf jenen ursprünglich griechischen Schlossherrn Köse Mikhāl ʿAbd Allāh (vgl. F.-A. Geuffroy bei Ch. Schefer, *Petit traité de l'origine des Turcs par Th. Spandouyn Cantacasin*, Paris 1696, S. 267: *L'ung desdicts Grecz estoit nommé Michali* . . . . *Dudict Michali sont descendus les Michalogli*) zurück, der unter ʿOthmān I. als Herr von Chirmenkia (Khirmendjik), am Fuss des Olymp bei Edrenos gelegen, erscheint und später als Verbündeter des ersten Osmanenfürsten um die Ausbreitung von dessen Macht sich erhebliche Verdienste erwarb (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, I, 48, 57 nach İdris Bitlisi und Neshri). Zum Islām bekehrt, erscheint Köse Mikhāl auch noch unter ʿOthmāns Sohn Urkhan. Im Geschlechte des Köse Mikhāl, das sogar mit dem Königshaus von Savojen und von Frankreich verwandt gewesen sein soll (vgl. Paolo Giovio: *Michalogli di sangue Turchesco e per via di donna si fa parente del Duca di Savoia e del Re di Francia*; demnach müsste Michael [Μιχαήλ] alias Köse Mikhāl von den Paläologen abstammen; vgl. J. v. Hammer, *GOR*, I, 582) und das mit dem

der Malkoç-oghlu (eigentlich Malković, d. i. Marković), der Ewrenos-oghlu [s. d.], Timurtash-oghlu [s. d.] und der Turakhan-oghlu [s. d.] zu den berühmtesten Adelsfamilien des frühosmanischen Reiches zählte, wurde die Würde des Anführers der sog. *Akindjî's* [s. d.] erblich. Köse Mikhāl mit dem Namen 'Abd Allāh starb zu Adrianopel und wurde bei der von ihm gestifteten Moschee im westlichen Jildirim-Viertel beigesetzt. Da Adrianopel er-

[s. d.] eng befreundet. Unter Mūsā war er Beglerbeg von Rümeli, starb 825 (1422) bei Isnik von der Hand des Richters Tādī al-Din-oghlu und fand, angeblich, seine letzte Ruhestätte im bulgarischen Plewna (vgl. Ewliyā Çelebi, *Siyāhetname*, III, 305), nachdem er vorher (816 = 1413) als Staatsgefangener im Gefängnis Bedewi Çardak unweit Tokat gehalten worden war. Sein Sohn war Khidr-Beg, der sich in den Kämpfen

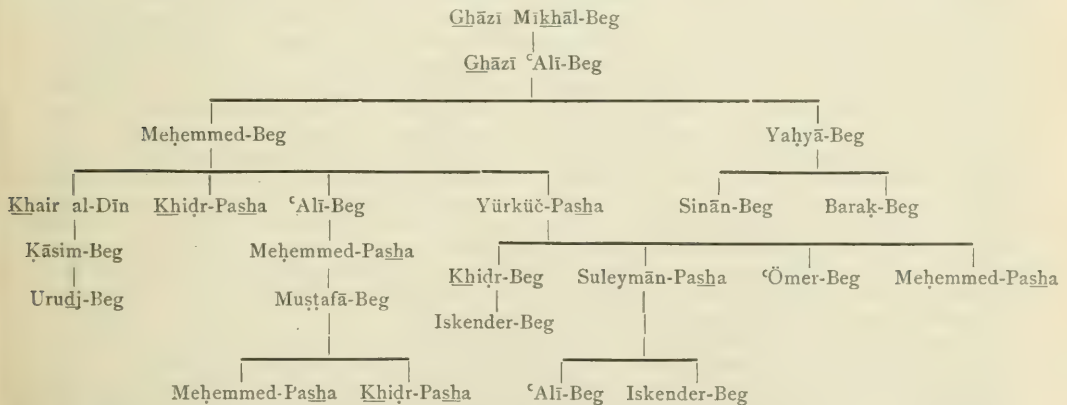
Folgender Stammbaum veranschaulicht die Geschlechtsfolgen der Mikhāl-oghlu's:

'Abd Allāh, gen. Köse Mikhāl, Sohn des 'Aziz, gest. zu Adrianopel, dort in eigner Moschee beigesetzt



Nach dem von Ismā'il Hakkī, *Kitābeler* (Stambul 1345 = 1927), S. 25 veröffentlichten Stammbaum, der sich auf ein *Silsilenāme* in der Ewķāf-Verwaltung,

*wakfiye Defterî*, N<sup>o</sup>. 247, in Siwās stützt, sieht die Geschlechtsfolge der Mikhāl-oghlu's folgendermassen aus:



weislich (s. F. Babinger, in *MOG*, II, 311) erst 1361 erobert wurde, musste er demnach selbst noch unter Murād I. am Leben gewesen sein. Sohn gälte über seine auffallend lange Lebenszeit das nämliche, was J. H. Mordtmann im Artikel GHĀZĪ EWRENOS [s. d.] bemerkt hat. Köse Mikhāl hatte zwei Söhne, nämlich Mehemmed-Beg und Yakhshī (Bakhshī?), von denen nur der erste hervorgetreten ist. Er war Wezir unter Mūsā Çelebi und mit Sheikh Bedr al-Din von Simaw

während der Regierung Murād's II. hervortat. Er starb 870 (1465) und ward zu Adrianopel neben seinem Ahnen Köse Mikhāl beigesetzt. Khidr-Beg

1) Nach Mehemmed Thuraiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 101, hatte Iskender-Beg vier Söhne, nämlich 'Ali, Mehemmed, Khidr und Suleimān. Diese Angabe dürfte irrig sein und die Geschlechtsfolge obiges Bild zeigen.



scheint drei Söhne, nämlich Ghāzi 'Alī-Beg, Ghāzi Iskender-Beg sowie Ghāzi Ball-Beg gehabt zu haben, von denen jedoch nur die beiden ersten geschichtliche Bedeutung erlangten. Ghāzi 'Alī-Beg tat sich 1461 in der Schlacht gegen Vlad hervor (s. J. v. Hammer, *G O R*, II, 64), verheerte 1473 das Land Uzun Hasan's (*ebenda*, II, 118), streifte 1475 (*ebenda*, II, 144) mit seinem Bruder Iskender-Beg in Ungarn, befehligte 1476 (*ebenda*, II, 156) die *Akindji's* vor Skutari in Albanien, erscheint dann nochmals in Siebenbürgen (*ebenda*, II, 172); in den nächsten 13 Jahren machte er nicht von sich reden. 1492 scheint er, vom Grafen Khevenhüller geschlagen, bei Villach in Kärnten seinen Tod gefunden zu haben, wenn schon andre Quellen ihn auch in der Folgezeit noch nennen. Nach diesen soll er in Plewna gestorben sein. Sein Bruder Iskender-Beg befehligte 1476 bei der Belagerung von Skutari als *Sandjakbeg* von Bosnien (880, 885 und 890) die leichte Reiterei (J. v. Hammer, *G O R*, II, 156), wurde 895 (1490) im karamanischen Feldzug, in dem er seinen Sohn, den Statthalter von Kaişerije Mikhāl-Beg verloren hatte (s. J. v. Hammer, *G O R*, II, 300), gefangen genommen und nach Ägypten gesandt. Er ist, angeblich erst 903 (1498), ums Leben gekommen. Die Kriegstaten des Ghāzi 'Alī-Beg wurden von Süzi Ćelebi (gest. 930 = 1530 zu Prizren; vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 34 f.) in einem umfangreichen (angeblich 15 000 Reime) Heldengedicht besungen, von dem neuerdings Bruchstücke aufgetaucht sind (eines in Berlin, Ms. or., 4<sup>o</sup>, N<sup>o</sup>. 1468, 1700 *Bait* umfassend, das andre in Agram, Südslawische Akademie der Wissenschaften, Sammlung Babinger N<sup>o</sup>. 535, I mit 212 *Bait*). In einigen Quellen wird Mehmed-Beg, der um jene Zeit von sich reden machte, als vierter Sohn des Ghāzi Khidr-Beg bezeichnet, in anderen jedoch erscheint er als Sohn des Ghāzi 'Alī-Beg, was freilich unwahrscheinlich ist, wenn er wirklich zweimal, nämlich schon 897 (1492) sowie 949 (1542) Statthalter von Bosnien war und erst 950 (1543) verstorben sein soll. In der Folge tritt das Geschlecht der Mikhāl-oghlu immer mehr in den Hintergrund. Um die Mitte des XVI. Jahrh.'s wird noch ein Ahmed-Beg erwähnt, der, vielleicht als letzter Mikhāl-oghlu, das in der Familie erbliche Amt eines Freischaarenführers bekleidet hat (s. J. v. Hammer, *G O R*, III, 293), und schliesslich wird ein Khidr Pasha als Abkömmling des Köse Mikhāl in der Geschichte genannt (s. J. v. Hammer, *G O R*, IV, 512). Die Familie war später in Bulgarien (um Ihtiman; vgl. Ewliya Ćelebi, III, 390 sowie C. Jireček, *Das Fürstenthum Bulgarien*, Wien 1891, S. 138 und Philippopol, *ebenda*, S. 379 f.) begütert und hat sich bis in die Neuzeit fortgepflanzt. Wie sich indessen aus dem *Sālnāme* von Adrianopel vom Jahre 1309 auf S. 82 ff. entnehmen lässt, waren die Mikhāl-oghlu's schon in alter Zeit in der Gegend um Adrianopel reich belehnt; so hatten sie die Ländereien um Buñar-Hişār, Tirnovο, Kırk Kilise und Wize als erbliches Lehen. — Mit dem Geschlecht der Mikhāl-oghlu's scheint die anatolische Ortschaft Mikhālidi (*Μικχαλιδίον*, *Μικχαλιδιον* bei Chalkondyles, S. 225; vgl. Ewliya Ćelebi, V, 293 f., ferner W. Tomaschek, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, in *S B Ak. Wien. Phil.-Hist. Kl.*, CXXIV (1891), 95 sowie J. H. Mordtmann, in *Z D M G*, LXX (1911), 101) in Verbindung gebracht werden zu müssen. Vergleicht man dazu den Artikel Yürkü-

Pasha bei Mehmed Thuraiyā, *Sidjill-i 'osmānī*, IV, 652, wo die Nachkommenschaft dieses Feldherrn verzeichnet ist, so ergibt sich abermals ein neues Bild des Stammbaumes.

*Litteratur*: Die bekannten Geschichtswerke von J. v. Hammer, Zinkeisen, Jorga. Unter dem Titel *Ahwāl-i Ghāzi Mikhāl* (gedruckt Stambul 1315; vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 35, Anm. 1) veröffentlichte Nuzhet Mehmed Pasha ein Köse Mikhāl und seine Nachfahren verherrlichendes Werk. — Herr Al. A. Olesnickij in Agram bereitet eine Bearbeitung des Werkes von Süzi Ćelebi und gleichzeitig eine Geschichte des Geschlechtes der Mikhāl-oghlu's vor. (FR. BABINGER)

MIKYÄS (A.), jedes einfache Messinstrument, z.B. der Zeiger einer Sonnenuhr; in Ägypten Bezeichnung der Nilmesser, d.h. der Pegel, an denen das regelmässige Steigen und Fallen des Stromes beobachtet wurde. Um einen unbewegten Wasserspiegel herzustellen, wurde das Wasser in ein Bassin geleitet; in seiner Mitte stand das Pegel, eine Säule, die eine in Ellen und Finger geteilte Skala trug. Der Wasserstand wurde durch einen Beamten täglich festgestellt und durch Ausrufer bekannt gegeben.

Ursprünglich wurde die Nilschwelle durch das Lot (*al-Rasāsa*) gemessen. Nach Ibn 'Abd al-Hakam, al-Kuḍā'i u. a. hat Joseph, der Sohn Jakobs, zu Memphis den ersten Nilmesser erbaut; später baute die „alte Dalūka“ Nilmesser in Ahmim und Ansinā (Antinoë). So blieb es auch unter den Griechen bis zur Eroberung Ägyptens durch 'Amr b. al-'Ās. Dieser errichtete einen Nilmesser in Assuan und einen zweiten in Dendera. Andere wurden unter Mu'āwiya und 'Abd al-'Āziz erbaut. Zuletzt liess der Khalife al-Mutawakkil einen grossen Nilmesser bauen und ernannte anstelle der christlichen Beamten den Abu 'l-Raddād zum Direktor, in dessen Familie sich das Amt bis zur Zeit al-Makrizi's (gest. 1442) vererbte.

Die Ägypter sollen bei Beginn der Nilschwelle eine Jungfrau als Opfer im Strom ertränkt haben. 'Amr zwang den Nil durch ein Schreiben, das er in das Wasser versenkte, auf Allāhs Geheiss zu steigen und zu fallen.

*Litteratur*: al-Mukaddasi, *B G A*, III, 206; al-Kazwini, ed. Wüstenfeld, I, 186; H. Ethé, *el-Kazwini's Kosmographie*, 1868, S. 379; al-Dimishki, *Cosmographie*, ed. M. A. F. Mehren, S. 90; al-Makrizi, *K. al-Khiṭaṭ*, Bulāḳ 1270, I, 57 ff.; U. Bouriant, *Description topographique et historique de l'Égypte*, in *Mém. de la mission archéol. française du Caire*, Bd. I, 1925, S. 162 ff.; A. Mez, *Die Renaissance des Islāms*, 1922, S. 427; Ali Bey, *Travels*, London 1816, II, 23 f. (J. RUSKA)

MILĀD (A.). Nach einigen arabischen Lexikographen ist die Bedeutung dieses Ausdruckes Zeit der Geburt im Gegensatz zu *Mawlid*, das auch „Geburtsort“ bedeuten kann. Mawlid wird gewöhnlich für Geburtstag gebraucht, besonders für den Geburtstag Muhammeds und den muslimischer Heiliger [vgl. MAWLID]; Milād bedeutet auch „Weihnachten“. Für andere Spezialbedeutungen vgl. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, s. v.

*Litteratur*: die arabischen Wörterbücher. (A. J. WENSINCK)

MILAS, im Altertum die durch ihre Heiligtümer des karischen Zeus berühmte Hauptstadt Kariens Mylasa (in mittelalterlichen und neueren abend-

ländischen Quellen Milaso, Milaxo, Melaso, Melaxo), Stadt im S.W. Anatoliens, 25 km von ihrem Hafenort Küllük (am Golf von Mendelia) entfernt. Es ist heute Hauptort der gleichnamigen, zum Wilāyet Mughla (= früherer Sandjak Mentesh) gehörenden Kazā und zählt 7346 Einwohner (Volkszählung von 1928) gegenüber 7261 (wovon 3200 Griechen, die durch den Bevölkerungsaustausch nach 1922 verschwunden sind, 739 Juden, deren Gemeinde auch heute blüht, und 71 Fremde) im Jahr 1908 (*Sālnāme Aidin* von 1326).

Milas liegt auf einem niedrigen, östlichen Ausläufer des Sodra Dagħ (gr. Hl. Elias), inmitten einer allseits von Bergen eingeschlossenen, überaus fruchtbaren Ebene, die der den Sodra Dagħ im Norden und Westen umfließende Şarī Çay entwässert. Doch folgt die Strasse zum Meer nicht diesem stark versumpften Flusslauf, sondern übersteigt die Höhe südlich des Sodra Dagħ, hier von der einst mächtigen mittelalterlichen Burg Peçin (5 km südl. von Milas) beherrscht. Auch die Bucht selbst war im Mittelalter durch die Inselburg Asfīn Ka'esi (Judeich, Iasos; *Athen. Mitt.*, XV, 139), später durch ein hier von Sultan Mehmed II. errichtetes Hafenfort (Piri Re'is, *Bahriye*, ed. P. Kahle, Kap. 21) geschützt. In Milas treffen sich die alten und, wenn auch recht mühsamen, einzigen Verbindungswege westlich nach dem wichtigen mittelalterlichen Hafen Balāt (Milet), nach dem Norden in die eingesprengten Fruchtebenen Karpuzlu Ovası und Çine sowie ins Mäandertal, östlich nach Mughla, dem anderen Zentrum der Landschaft. Dies und ihre geschützte Lage in der Nähe des Meeres innerhalb einer grossen fruchtbaren Ebene bestimmte die Stadt, als die Landschaft unter der türkischen Dynastie der Mentesh [s. d.] wieder politische Selbständigkeit erhielt, abermals zur Hauptstadt.

Vorübergehend war die Gegend schon vorher einmal unter türkische Herrschaft gekommen, als nach dem Sieg der Seldjüken bei Mantzikert im Jahre 1071 die anatolische Westküste mit Nicäa, Smyrna und Ephesus, ja sogar Inseln wie Samos und Rhodos von den Türken besetzt wurden. Liegt auch für Milas direkt keine Nachricht vor, so wissen wir doch, dass die Mönche des benachbarten Latmos damals (1079) der Türken wegen ihre Klöster verlassen mussten (Th. Wiegand, *Milet*, III/1, 185). Doch wurde die byzantinische Herrschaft wiederhergestellt. Erst die Rückverlegung der kaiserlichen Regierung nach Konstantinopel nach dem Sieg über die Lateiner 1261 bedeutete auch für diese Landschaft den endgültigen Übergang in türkischen Besitz. Wann und aus welcher Richtung diese endgültige Eroberung erfolgt ist, lässt sich nicht genau bestimmen. Melanodion, das mit Milas zusammen seit der Komnenenzeit ein Thema gebildet hat (W. Tomaschek, *Z. hist. Topographie Kleinasiens im MA.*, Wien 1891, *Abh. d. Ak. d. W.*, S. 38), also in der Nachbarschaft von Milas zu suchen ist und bis mindestens 1273 byzantinisch war, wird 1296 vorübergehend den Türken des Mentesh wieder entrissen, war demnach von diesen einige Jahre vorher erobert worden (Wiegand, *a. a. O.*). Dass Mentesh bei Pachymeres, I, 472; II, 211 (Bonner Ausgabe), als Σαλπάκις (= Sāhli Bāgi, Emir al-Sawāhil), bei Sanudo (Hopf, *Chron. gréco-romaines*, S. 145) als Turquenodomar (lies: Turquenodomar „Turkmene des Meeres“) bezeichnet wird, lässt an eine Eroberung von der See her denken. Von dem

Bistum Milas, das als Kirche der Eparchie Karia (s. G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus et notitiae graecae episcopatum*, S. 32, 112 u. ö.) der noch im XIV. Jahrh. sich fortfristenden Metropole Stavropolis (A. Wächter, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV. Jahrh.*, S. 34 ff.) unterstand (Stavropolis, das alte Aphrodisias, bei dem Dorf Gere 30 km westl. von Denizli), ist um diese Zeit nichts mehr zu hören.

Milas erscheint als Hauptort des Fürstentums Mentesh etwa um 1330 bei al-Umarī (ed. Taeschner, S. 21; ملاش, verschrieben aus ملاس, wäh-

rend das im Bericht des Genuesen ebenda S. 47 als Hauptort erscheinende Fökeh = Phokäa wohl ein Irrtum des Verfassers und nicht etwa in Mughla zu verbessern ist) sowie bei Ibn Battūta (ed. Defrémery u. Sanguinetti, II, 278 ff.), der hier die Gastfreundschaft des Akhi-Bundes genoss (über ein in Milas zu Ende des XIV. Jahrh. verfasstes *Futūwetnāme* s. Taeschner in *Islamica*, IV, 40), den Reichtum der Stadt an Gärten und Früchten rühmt und als Landesherren den Shudjā' al-Dīn Urkhan b. Mentesh nennt, den er nachher in dessen naher Residenz Peçin aufsucht. Was unter den Mentesh in Milas gebaut wurde, ist recht dürftig, weil die Ausschmückung der nahen Residenz vorging. Auffallend ist, dass die beiden Moscheen aus dieser Zeit ausserhalb der zum grossen Teil auch heute noch von den antiken Mauern umschlossenen Altstadt liegen, u. zw. südlich von ihr, im Viertel Hādjdji İlyās, die kleine Şalāh al-Dīn Djāmi'i, mit Vorhalle und Treppenminäre, erbaut unter Urkhan Bey im Jahre 1330, und östlich, knapp vor den Mauern, die 1378 erbaute Moschee des Ahmed Ghāzi, die mit ihrem Eingang an der Schmalseite (ohne Vorhalle) und dem darüber angebauten Treppenminäre (İsmā'il Hakkı, *Kitābeler*, Istanbul 1929, Abb. 47) durchaus den Eindruck macht, früher eine Kirche gewesen zu sein (vgl. Wulzinger, *Die Piruz-Moschee zu Milas*, in *Festschr. d. Techn. Hochschule in Karlsruhe*, 1925, S. 10 des S. A.). Aus der Lage dieser Moscheen darf man schliessen, dass die Altstadt der christlichen Bevölkerung vorbehalten blieb, die auch noch in neuester Zeit ihren grössten Teil bewohnt hat. Die einzige Moschee der Altstadt, gerade in deren Zentrum und an der höchsten Stelle gelegen, die Bülend Djāmi'i, macht ebenfalls den Eindruck, eine Kirche gewesen zu sein, und hat wohl, wenn sie alt ist, der Besatzung gedient. Die aus der Zeit der Mentesh stammende Medrese des Khodja Bedr al-Dīn lässt sich leider nicht näher datieren (*TOEM*, V, 58).

Einen Monumentalbau hat Milas erst durch seinen ersten osmanischen Statthalter Firūz erhalten, den Bāyezid I. nach der Eroberung (792 = 1390; das von den meisten türk. Quellen gebotene Datum wird durch Bāyezids Bestätigung der venezianischen Privilegien für Balāt vom 21. Mai 1390, *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, Venedig 1899, II, N<sup>o</sup>. 134, gestützt) über Mentesh-İli setzte (*Düstürnāme-i Enveri*, ed. Mükrimin Khalil, Istanbul 1928, S. 88). Der nach Ägypten entlohene Mentesh (*Düstürnāme*, *a. a. O.*) ist wohl der in Balāt gebietende Prinz des Hauses gewesen, während in Milas und Peçin sich der Senior Ahmed Ghāzi noch bis Juli 1391 gehalten haben mag (er starb laut seinem Grabstein in Peçin Şahbān 793 als Şehid). Firūz hat im Jahre 1394 im Norden der Altstadt, ebenfalls ausserhalb derselben, im



Stil der Brussaer Privatmoscheen eine prachtvolle Moschee errichtet (vgl. die genannte Monographie Wulzingers). Die osmanische Herrschaft wurde durch Timur, der im Winter nach der Schlacht bei Angora (1402) auf dem Rückweg von Smyrna durch Milas gekommen sein soll (Dukas, Bonner Ausgabe, S. 76), für etwa 20 Jahre durch Restaurierung der früheren Dynastie unterbrochen. Denkmäler hat diese letzte Periode der Menteshe-oglu in Milas oder Peçin nicht hinterlassen. Die osmanischen Befehlshaber sassen dann in dem benachbarten Peçin, nach dem diese Kazâ des Sandjak Menteshe die längste Zeit benannt war (Abû Bekr b. Bahrâm bei Hâdjî Khalifa, *Djihânnumâ*, S. 638, also 2. Hälfte des XVII. Jahrh.), und sind erst später nach Milas übersiedelt, wo dann eine recht stattliche, auch heute noch zum Teil bewohnte, turmbewehrte Residenz entstand.

Aus der 2. Hälfte des XVII. Jahrh. besitzen wir Ewliyâ's Beschreibung der Stadt (im ungedruckten Bd. IX seines *Siyâhatnâme*, Hs. Beshîr Agha, N<sup>o</sup>. 452, Bl. 51). Nach ihm hatte die Stadt 4 Moscheen, 3 Masjidjs, 2 Bäder und 2 grosse Khâne. Auch zu seiner Zeit lag die Besatzung in Peçin. Er rühmt die Gärten der Stadt, bezeichnet aber (mit Recht) das Klima als schlecht. Unter den Produkten hebt er den Tabak hervor, mit dem Milas, wie er sagt, ganz Anatolien versorgt. Unter den von ihm aufgezählten Heiligtümern ist das des Shaikh Shushteri hervorzuheben, weil es vielleicht dem von Ibn Battûta hier angetroffenen Baba al-Shushteri zugehört. Sehr übertrieben ist Ewliyâ's Beschreibung der alten Ruinen, wenn er auch erheblich mehr davon sah, als heute davon steht. Noch Pococke (*Travels*, II/2, Kap. 6) hat Ende des XVIII. Jahrh. hier einen Tempel des Augustus und der Roma aufnehmen können. Heute ist ausser den Stadtmauern nur mehr das Balta Kapu (ein korinthischer Torweg mit der karischen Doppelaxt) und ein Gümüşkesen (Filigranschmied) genanntes Mausoleum (Choiseul-Gouffier, *Voyage dans l'Empire ottoman*, I, 234 ff., Taf. 85—92) erhalten. In dem nahen Dorf Shaikh Köy steht die Türbe des 884 (1479) zu Brussa verstorbenen, hier begrabenen Shaikh Bedr al-Dîn b. Shaikh Kâsim, eines Khalifen des Saiyid Muhammed al-Bukhârî (s. *TOEM*, V, 311 ff.), an der Stelle einer Kirche der hier verstorbenen Hl. Xene (*Bull. Corr. Hell.*, XIV, 616 f.).

Die schon mehrfach erwähnte Residenz der Menteshe Peçin (gr. Petsona) besteht aus einer über antiken Fundamenten und byzantinischem Mauerwerk errichteten imposanten Burg und einer sich südlich davon hinziehenden weiträumigen Siedlung. Die Burg krönt mit ihren Mauern und Türmen einen am Südrand der Ebene von Milas steil aufragenden Felsen (Ismâ'il Hakkî, Abb. 40) und ist nur an der Südseite durch ein mächtiges Tor, das ein mit Löwenkulpturen geschmückter Turm flankiert, zugänglich. Innerhalb der Festung, in der sich heute ein armseliges Dorf eingenistet hat, gibt es an Baudenkmalern bloss die Fundamente einer Kirche. Der Eingangsseite der Burg gegenüber, auf einem mit (zum Teil noch erhaltenen) Mauern umgebenen Plateau, liegt mit mehreren meist zerstörten Ruinen die Residenz. Erhalten ist nur die reizvolle, in Stein erbaute Medrese des Ahmed Ghâzi vom Jahre 777 = 1375 (Ismâ'il Hakkî, Abb. 51—54). Im *Livân*, dessen Bogen in den Zwickeln von Reliefs fahnenhaltender Löwen flankiert wird, liegt der Stifter begraben (s. o.).

Der Medrese gegenüber liegt, bis auf das Portal aus byzantinischen Torbalken und Ambosfragmenten, in Trümmern, eine von Urkhan Bey 732 (1332) erbaute Moschee (die Inschrift bei Ewliyâ), wohl dieselbe, die Ibn Battûta bei seinem Besuch in Peçin (Bardjin) in Bau gesehen hat. Ferner gibt es noch eine Moschee und Medrese, ein Bad und ein stattliches Serai, alles in Ruinen. Ausnehmend schön skulptierte Grabsteine überliefern die Namen der hier bis ins XV. Jahrh. wohnenden angesehenen Leute. Ewliyâ, der noch an 100 Wohnhäuser hier sah, meint, es müsse hier einmal eine grosse Stadt gestanden haben. Erwähnt wird Peçin bei Kal-kashandî, *Subh al-A'shâ*, VIII, 18 als Besitz eines (durch eine Münze der Sammlung J. H. Mordtmanns bekannten) Emîr Mûsâ, Herren von Balât und Bardjin (سجس). Aus Bardjin stammt Maḥ-

mûd b. Mehmed, der um die Mitte des XIV. Jahrh. sein türkisches Falknerbuch (*Bâznâme*) einem Menteshe-oglu zueignete (Hammer, *Falknerklee*, Wien 1840; Thury, *Török nyelvenlékek a XIV. sz.*, S. 29). Am 17. Okt. 1414 hat hier in Pezona der Menteshe-oglu Elyâs Bey einen Vertrag mit den Venezianern abgeschlossen (*Diplomatarium Veneto-Levanticum*, II, N<sup>o</sup>. 166).

*Litteratur:* Ausser den im Text genannten Werken: V. Cuinet, *Turquie d'Asie*, III, 666 ff.; Ch. Texier, *Asie Mineure*, Paris 1872, S. 648; Heyd, *Gesch. d. Levantehandels im M.A.*, I, 584 (franz. Ausg., I, 535). Unzugänglich blieb mir die bei Hasluck, *Christianity and Islam*, II, 596 zitierte Arbeit I. Koukoulis, *Tâ Néa Mûlassa*, in *Ενεοφάνης*, III, 448 ff. Für die islâmischen Inschriften s. A. Tewhîd, in *TOEM*, II, 761; III, 1146, ferner Hâfîz Kadri (*ebenda*, V, 57, 308) und Ismâ'il Hakkî, *Kitâbeler*, Istanbul 1929, S. 155 ff.

(P. WITTEK)

**MILIANA**, Stadt in Algerien (Departement Algier), 91 km südwestlich von Algier. Sie liegt am Abhang des Zaccar Gharbi (1 579 m) auf einem 720 m hoch gelegenen Bergabsatz und beherrscht nach Osten und Süden hin das Shelif-Tal. Da die Temperatur hier relativ frisch ist und es viel fließendes Wasser dort gibt, ist die Stadt von Gärten und Obstkulturen der Einheimischen umgeben, während die europäischen Siedler an den benachbarten Abhängen einen anerkannt guten Wein bauen. Miliana ist landwirtschaftlicher Mittelpunkt und Markt für die grösstenteils berberische Bevölkerung des Zaccar-Gebirges. Seit der Gewinnung von Eisenerzen (100 000 Tonnen jährlich) sogar in der Nähe der Stadt hat es auch für den Bergbau eine gewisse Bedeutung erlangt. Ausserdem ist es auch noch ein Wallfahrtsort für die Bevölkerung jener Gegend, sogar für die Mitidja und Algier; man besucht hier das Grab des Sidi Ahmed b. Yûsuf, eines Marabut's aus dem Anfang des XIV. Jahrhunderts, der u. a. durch seine satirischen Aussprüche über die Städte Algeriens bekannt ist. Miliana hatte (Zählung von 1926) 9770 Einwohner, darunter 2 784 Europäer (und zwar 2 186 Franzosen) und 6 996 Einheimische.

Miliana erhebt sich an der Stelle der römischen Stadt Zuchabar, deren Ruinen zur Zeit Bakri's noch zu sehen waren; einige Überreste, auf die Shaw im XVIII. Jahrh. hinwies, bestanden noch zur Zeit der französischen Okkupation. Die heutige Stadt stammt aus dem X. Jahrh. n. Chr. Bakri schreibt die Gründung dem Şanhâdja-Führer Ziri

b. Menād zu, der sie zur Residenz seines Sohnes Buluggin machte. Dieser Autor nennt sie eine wohlhabende und volkreiche Stadt mit einem regen Bazar. Idrisi hebt den Reichtum an Wasser und die Fruchtbarkeit der Umgebung hervor. Nach dem Sturz der Hammādiden-Dynastie kam Miliana in die Gewalt der Almohaden und wurde schliesslich für kurze Zeit von 'Alī und Yahyā b. Ghāniya in Besitz genommen. Danach war sie ein und ein halbes Jahrhundert lang der Zankapfel zwischen den Hafsiden und den 'Abd al-Wādididen von Tlemcen und darauf zwischen den 'Abd al-Wādididen und Meriniden.

Im XV. Jahrh. christlicher Zeitrechnung gehörte Miliana ebenso wie Médéa und Tenès zu einem von einem zayānitischen Prätendenten gegründeten unabhängigen Fürstentum. Als dann der Sohn dieses Prätendenten die Einheit des Reiches wiederhergestellt hatte, wurde es wieder von Tlemcen abhängig. Trotzdem bewahrten die Bewohner nach Leo Africanus ihre Unabhängigkeit bis vollständig. Als die Türken kamen, ging sie ihnen verloren. 'Arūdj bemächtigte sich Miliana's kurz nach der Einnahme von Algier. Unter der türkischen Herrschaft gehörte die Stadt zum *Dār al-Sultān*, d. h. zu jenem Lande, das unmittelbar von dem Pasha von Algier verwaltet wurde. Verschiedene türkische Beamte wohnten dort. Von diesen hatte einer die Aufgabe, alljährlich die Stämme aufzusuchen und mit Hilfe von Truppen, die zu diesem Zweck aus der Hauptstadt entsandt wurden, die Steuern einzutreiben. Als Algier von den Franzosen eingenommen war, blieb Miliana zunächst unabhängig. Im Jahre 1834 wurde es dann von 'Abd al-Kādir eingenommen, der hier einen Bey einsetzte. Die Franzosen nahmen am 8. Juni 1840 Besitz von der Stadt, wurden aber von den Anhängern des Emirs völlig blockiert bis zum Jahre 1842, als die Operationen in der westlichen Mitidja, in der Gegend von Médéa und im Shelif-Tal die Verbindungen sicherstellten.

*Litteratur:* al-Bakri, *Masālik*, 2. Aufl., Algier 1911, S. 62, Übers. de Slane, ed. Fagnan, S. 127; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, III, 53; Julienne, *Les R'ira de la subdivision de Miliana*, in *R Afr.*, 1857; Lebrun, *Miliana*, in *R Afr.*, 1864; Shaw, *Travels*, Oxford 1738, S. 62; Trumelet, *L'Algérie légendaire*, Algier 1892, S. 399 ff. (G. YVER)

**MILK** (A.), Besitz, Eigentum, kommt im Kor'an nicht vor, spielt aber in der juristischen Terminologie eine Rolle. Die oben angegebene doppelte Bedeutung des Wortes zeigt, dass die in unseren Rechten übliche Unterscheidung zwischen den Begriffen Besitz und Eigentum dem *Fiḥh* fernliegt. Es gibt zwar einen besonderen Terminus für die tatsächliche Gewalt über eine Sache, also das, was wir Besitz im engeren Sinne zu nennen pflegen, nämlich *Yad*, wörtlich „Hand“; aber der Unterschied zwischen einem dinglichen Besitzrecht und der tatsächlichen Gewalt spielt für die islamische Jurisprudenz keine Rolle, und ein Wort für Eigentum, das auf die tatsächliche Gewalt positiv oder negativ Rücksicht nimmt, gibt es nicht. Folgerichtig wird daher z.B. durch einen Vertrag das Eigentumsrecht an einer Sache unmittelbar übertragen, falls das beabsichtigt war, selbst wenn die betreffende Sache nicht sofort übergeben wird. Andererseits können nicht nur Sachen, sondern auch Rechte Gegenstand des Eigentums sein.

Von der Möglichkeit, Eigentum zu sein und

Rechtsgeschäften zu unterliegen, sind ausgeschlossen: 1. unnütze Dinge (z.B. wilde Tiere); 2. Dinge, deren Gebrauch einem religiösen Gebot zuwiderläuft (z.B. Weintrauben); 3. Dinge, die rituell unrein oder dermassen verunreinigt sind, dass sie nicht mehr gereinigt werden können (z.B. Schweine, Mist usw.), soweit sie nicht Bestandteile einer reinen bzw. erlaubten Sache sind. Werden solche Sachen doch erworben, so spricht man nicht von *Milk*, sondern von *Iḥtiṣās*, einem besonderen Anspruch auf sie; auch Rechtsgeschäfte, die sich auf solche Dinge beziehen, werden mit anderen als den gewöhnlichen Ausdrücken belegt.

*Kamāl al-Milk* ist eine Voraussetzung dafür, dass das Eigentum eines Besitzers *zakāt*-pflichtig ist [s. *ZAKĀT*].

*Litteratur:* Die Artt. 'ABD, BAI', MĀL, SHIRKA, TIDJĀRA und die dort angegebene Litt.; Juynboll, *Handleiding* (1930), § 60 und die dazu gehörige Litt.; al-Ghazzālī, *al-Waḍi'a*, I, 85 f.; Pröbster, *Privateigentum und Kollektivismus im mohammedanischen Liegenschaftsrecht* usw. in *Islamica*, IV, 343 ff..

(M. PLESSNER)

**MILLA** (A.), Religion, Ritus. So nahe es liegt, dies Wort mit dem hebräischen und jüdisch-christlich-aramäischen *Milla*, *Mella*, Ausspruch, Wort, zusammenzustellen, so ist es nicht gelungen, nachzuweisen, wie und wo es die im Kor'an als bekannt vorausgesetzte Bedeutung: Religion oder Ritus, bekommen hat. Auch steht nicht fest, ob es ein echt arabisches oder ein von Muḥammed, oder von anderen vor ihm übernommenes Lehnwort ist (für die Echtheit scheint Nöldeke, in *Z D MG*, LVII, 413 eingetreten zu sein, da er auf den 4. Stamm *amalla* bzw. *amlā*, diktieren, hinweist). Im Kor'an bedeutet es überall (auch an der nicht klaren Stelle Sūra XXXVIII, 6): Religion und wird sowohl von den heidnischen Religionen (VII, 86 f.; XIV, 16; XVIII, 19) und denen der Juden und Christen (II, 114), als auch von der wahren Religion der Väter gebraucht (XII, 38). Besondere Bedeutung gewann das Wort in den medinischen Abschnitten, wo der Prophet in seiner Polemik gegen die Juden von „Abrahams *Milla*“ spricht, indem er damit die reine ursprüngliche Offenbarung meint, deren Wiederherstellung seine Aufgabe war (II, 124; III, 89; XVI, 124; XXII, 77 f.; vgl. IV, 124; VI, 162; XII, 37). Nach diesem kor'anischen Sprachgebrauch richtet sich die muḥammedanische Litteratur, die übrigens das Wort verhältnismässig selten gebraucht. Mit dem Artikel bezeichnet *al-Milla* die wahre dem Muḥammed geoffenbarte Religion, und steht dann gelegentlich elliptisch für *Ahl al-Milla*, die Anhänger der muḥammedanischen Religion (Tabarī, III, 813, 15; 883, 4), ebenso wie sein Gegensatz *al-Dhimma* als Abkürzung für *Ahl al-Dhimma*, die unter islamischem Schutze stehenden Nicht-muḥammedaner, vorkommt; z.B. Ibn Sa'd, III/1, 238, 21; vgl. noch das abgeleitete *Millī* als Gegensatz zu *Dhimmi*, Klient (Baiḥaqī, ed. Schwally, S. 121 pu.).

*Litteratur:* Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, S. 40; *Z D MG*, LVII, 413; Tabarī, ed. de Goeje, *Glossar*, s. v.; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 30 ff. (F. BUHL)

**MIM**, 24. Buchstabe des arabischen Alphabetes mit dem Zahlwert 40. Über verschiedene Formen des Buchstabens vgl. ARABIEN, Tafel 1. In einigen Dialekten Südarabiens und bei



Stämmen, die aus dieser Gegend kommen, wurde und wird *m* als der bestimmte Artikel neben / gebraucht. Eine bekannte Tradition wird in folgender Form einem Manne aus Südarabien in den Mund gelegt: *Laisa min am-birri am-siyāmu ā im-safar*. Vgl. Ibn Yaʿīsh, ed. Jahn, II, 1331; Rhodokanakis, *Der vulgärarab. Dialekt im Dofār*, Wien 1911, II, 110; Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, II/1, 281—90.

(A. J. WENSINCK)

MINĀ, später häufig *Munā* gesprochen, ein Ort in den Bergen östlich von Mekka am Wege von dieser Stadt nach ʿArafa [s. d.]. Die Entfernung zwischen beiden Städten bestimmt Muḳaddasī auf eine Parasange, während Wavell dafür fünf Meilen (ca. 8 km) und dann für die Fortsetzung des Weges nach ʿArafa neun Meilen (ca. 14 km) angibt. Minā liegt in einem von Westen nach Osten laufenden, schmalen, nach Burckhardt 1500 Schritt langen Tale, das von steilen, unfruchtbaren Granitfelsen umschlossen ist. An der Nordseite erhebt sich ein Berg, der den Namen *Thābir* trägt. Die von Mekka kommenden Reisenden steigen am Westende des Tales auf einem stufenförmigen Bergwege in das Tal hinab; das ist das durch Muḳaddasīs Unterhandlungen mit den Medineusern berühmt gewordene ʿAkāba [s. d.]. Die Stadt besteht aus einer Reihe von z.T. grösseren, steinernen Häusern, die zwei langgestreckte Strassen bilden. Dicht neben der ʿAkāba befindet sich eine roh ausgeführte kurze Säule, die sich an eine Mauer anlehnt; das ist die „grosse Djamra“ oder die „ʿAkāba-djamra“, welche die Pilger mit Steinen bewerfen [s. d. Art. DJAMRA]. Etwas weiter östlich trifft man mitten in der Strasse die ebenfalls durch eine Säule markierte „mittlere Djamra“ und zuletzt in einer ähnlichen Entfernung die dritte (die sogenannte „erste“) Djamra“. Wenn man sich dem östlichen Ende des Tales nähert, hat man rechts vom Wege eine viereckige, von einer Mauer umgebene Moschee, Masjid al-Khaif, die von Saladin neu aufgeführt und 874 (1467) vom Mamlükensultane Kāʾit Bey umgebaut wurde. An die Westseite der Umgebungsmauer schliesst sich eine Kolonnade mit drei Säulenreihen, während solche an den andern Seiten fehlen. Früher war das anders, da Ibn Rusteh (gegen 300 d. H.) mitteilt, dass die Moschee 168 Säulen hatte, wovon nur 78 die Westflügel trugen. Die Nordseite der Mauer ist von mehreren Pforten durchbrochen. Mitten im Moscheenhofe erhebt sich über einem Brunnen ein kleineres Kuppelgebäude mit einem Minaret. Ausserdem findet sich noch eine Kuppel über der Kolonnade der Westseite (s. d. Abbild., oben, II, 256).

Was Minā sein eigentümliches Gepräge gibt, ist der schon von Muḳaddasī erwähnte grosse Unterschied zwischen der im grössten Teil des Jahres hier herrschenden Menschenleere und Stille und dem gewaltigen Gedränge und Lärm in dem Wallfahrtsmonat, wenn, wie Wavell sich ausdrückt, eine halbe Million Menschen mit schwerbeladenen Lasttieren 9 Meilen in der Zeit zwischen Sonnenaufgang und 10 Uhr vormittags zurücklegen müssen. Jeder Platz im Tal ist dann mit Zelten bedeckt, worin die Pilger übernachteten. Zwar spricht Muḳaddasī von schönen, aus Steinen und Teakholz gebauten Häusern (unter ihnen war ein öfters erwähntes Dār al-Imāra), und immer noch finden sich in Minā grössere steinerne Gebäute; aber diese stehen gewöhnlich leer und werden nur bei

der Pilgerfahrt an Wohlhabendere vermietet, und selbst von diesen ziehen mehrere es vor, in Zelten zu wohnen. Diese Entvölkerung der Stadt hat eine Rolle in den Diskussionen der Rechtsgelehrten gespielt, indem einige meinten, dass dieser Umstand gestatte, Minā und Mekka als eine Stadt (*Miṣr*) zu betrachten, was andere jedoch ablehnten. Übrigens dürfte wohl noch ein anderer Umstand dazu beigetragen haben, eine bleibende Besiedelung der Stadt zu verhindern, was auch von andern Punkten der Wallfahrtsroute gilt, nämlich der unglaubliche Schmutz und fürchterliche Gestank, den die Menschenmassen bei dem Ḥaǧǧ herbeiführen. Selbst über die Unreinheit des Masjid al-Khaif wird geklagt, und dazu kommen noch für Minā die verfallenden Reste der zahllosen Opfertiere.

Die Ḥaǧǧzeremonien in Minā weisen in die altheidnische Zeit zurück [vgl. d. Art. ḤAǧǧ], indem Muḳaddasī sich wie gewöhnlich bei ihrer Übernahme mit einer Beschneidung der gar zu offenkundig heidnischen Elemente begnügte, was zur Folge gehabt hat, dass wir die alten Formen nicht mehr mit Sicherheit rekonstruieren können. Die alten Dichter erwähnen sie nur flüchtig (s. oben, I, 1056); dass sie aber den islāmischen sehr ähnlich gewesen sind, zeigt u. a. eine interessante Stelle bei dem medizinischen Dichter Kais b. Khatim (ed. Kowalski, N<sup>o</sup>. 4, S. 1 ff.), wo von den „drei Tagen in Minā“ die Rede ist, und wo wir noch erfahren, dass die dortige Feier Anlass zu Anknüpfungen von Liebesverhältnissen gab. Aus der alten Zeit stammt sicher das Steinwerfen, dessen Bedeutung im Islām ganz undurchsichtig geworden ist, wenn es auch zweifelhaft sein kann, ob man schon damals alle drei Steinhäufen hatte [s. d. Art. DJAMRA]. Deutlich ist es ferner, dass die Zeremonien in Minā schon in der alten Zeit den Abschluss des Ḥaǧǧ bildeten. Hier hat Muḳaddasī allerdings etwas tiefer eingegriffen, indem er vor dem Aufenthalt in Minā einen Besuch in Mekka eingeschoben hat, wodurch die Feier erst ihr legitimes muḳaddasianisches Gepräge erhalten sollte; aber das Alte ist doch massgebend geblieben, denn der Ḥaǧǧ schliesst nicht in Mekka, sondern wie in alten Zeiten in Minā, wohin man sich nach dem Abstecher nach Mekka zurückbegibt. Ein Überbleibsel aus der heidnischen Zeit haben wir wahrscheinlich in der von den meisten beliebten Schlachtstelle am Südhang des Berges Thābir, der sogenannten „Opferstelle des Widders“ (vgl. Sūra XXXVII, 101 ff.), da ihre Verknüpfung mit der Abrahamslegende wahrscheinlich ein Mittel gewesen ist, ein altes Heiligtum in den Islām hinüberzuretten. Es ist nach Burtons Beschreibung eine viereckige Felsenplatte, wozu man auf einigen Stufen hinaufsteigt. Muḳaddasī hat selbst nicht direkt den heidnischen Schlachtplatz verboten, aber ihm seine Bedeutung genommen durch die Bestimmung: ganz Minā ist Opferschlachtplatz — ein kluges Verfahren, das er auch bei ʿArafāt und Muzdalifa benutzte.

Nach dem islamischen Gesetze sollen die in Mekka angekommenen Pilger am 8. *Dhu ʿl-Hiǧǧ* diese Stadt so zeitig verlassen, dass sie in Minā die Mittagssalat verrichten können und dort bis zum Sonnenaufgang am 9. bleiben und erst dann nach ʿArafāt ziehen. Aber die meisten richten sich nicht danach, sondern gehen am 8. sofort weiter nach ʿArafāt, wo sie abends ankommen. Nach Absolvierung der Ḥaǧǧ-Zeremonien in ʿArafāt und Muzdalifa [s. d.] ziehen sie (im Gegensatz zur

vorislāmischen Praxis, erst nach Erscheinen der Sonne aufzubrechen) vor Sonnenaufgang am 10. nach Minā, um den grossen Opferschlachttag (*Yawm al-Adhā* oder *Yawm al-Nahr*) zu feiern. Hier werden dann die abschliessenden Handlungen erledigt, die Schlachtung, das Scheren von Haar und Nägeln, sowie das Steinwerfen. Über die Reihenfolge dieser Zeremonien herrscht keine völlige Übereinstimmung, was eine Überlieferung (Wākidi, Übers. Wellhausen, S. 429) Muhammed ausdrücklich für irrelevant erklären lässt. Merkwürdig ist die Modifikation des Steinwerfens, indem es am Opfertage nur dem Akāba-Haufen gilt, während an den drei folgenden Tagen jeder Pilger täglich je sieben Steinchen auf alle drei Haufen wirft (s. die Bilder, oben, II, 256 und Burton, II, 205). Den Schluss der ganzen Pilgerfahrt bilden die drei Minā- oder Tashrik-Tage, der 11., 12. u. 13. *Dhu 'l-Hidjja* [s. oben, II, 213 und d. Art. TASHRIK]; es sind Freudentage, die mit grossem Jubel, Illuminationen und Abfeuern von Schüssen gefeiert werden. Übrigens warten nicht alle Pilger die drei Tage ab, sondern begeben sich schon vorher auf die Rückreise.

**Litteratur:** Wākidi, Übers. Wellhausen, S. 423, 426, 428; Ibn Sa'd, ed. Sachau, II/1, 125; al-Mukaddasi, *BGA*, III, 76; Ibn Rusteh, *ebenda*, VII, 55; Yākūt, *Mudjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 642 f.; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 415—31; Burton, *A Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, Memorial Edition, 1893, II, 203—22; al-Batanūni, *al-Rihla al-Hidjā'iya*, Kairo 1329; Wavell, *A modern Pilgrim*, S. 153—71; Wellhausen, *Reise arabischen Heidentums*<sup>2</sup>, S. 80, 88; Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche Feest*, Leiden 1880, besonders S. 158—67; Juynboll, *Handbuch*, S. 151—57; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mecque*, 1923, S. 238—95; vgl. die Litteratur zum Artikel DJAMRA, wo hinzuzufügen: Houtsma, *Het Skopelisme en het Steenwerpen te Minā*, in *Versl. Med. Ak. Amst.*, *Afd. Letterkunde*, 4. Reeks, VI, 104—217; Chauvin, *Le jet de pierres et le pèlerinage de Mecque*, in *Annales de l'Acad. d'Archéologie de Belgique*, Ser. V, Bd. 4, S. 272 ff.; Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v., wo auch die Stellen aus der Traditionslitteratur bezüglich des Verbots des Fastens während der Tage von Minā, sowie des Gebots, während der „Nächte von M.“ in Minā zu verweilen.

(FR. BUHL)

**MINĀRET.** [Siehe MANĀRA.]

**MINBAR** (A.) Kanzel [siehe MASDJD, oben, S. 397/9]. Über die Entstehung der Gestalt des Minbar sei auf C. H. Beckers erschöpfende Studie *Die Kanzel im Kultus des alten Islam (Nöldeke-Festschrift und Islamstudien)* verwiesen. Becker verweist u. a. auf die älteste historische Nachricht, die besagt, dass sich der Prophet im Jahre 7 d. H. sein Minbar machte, auf dem er zu den Leuten zu predigen pflegte; er machte zwei Stufen und seinen Sitz (*Ma'ad*). Demgemäss war das Minbar ursprünglich ein erhöhter Thronstuhl. Am Morgen nach dem Tode des Propheten nahm nach stürmischen Verhandlungen Abū Bakr in feierlicher Versammlung auf dem Prophetenminbar Platz und empfing hier die allgemeine Huldigung. Dieser Tradition folgten die späteren Kḫalifen und ebenso die Statthalter, die sowohl bei ihrem Amtsantritt wie auch bei ihrer Abdankung die Kanzel bestiegen. Das Minbar wurde also in der frühen Zeit gar nicht kul-

tisch verwendet, sondern war der Sitz des Fürsten in der Ratsversammlung. Erst allmählich mit der Ausbildung des Kultus wurde daraus die Kanzel. Der Zeitpunkt der Umwandlung vom Herrscher- oder Richtersitz zur blossen Kanzel fällt nach Becker zusammen mit dem Ende der Omayyadenherrschaft. In Ägypten erhielten im Jahre 132 d. H. alle Provinzmoscheen ihre Minbars; um dieselbe Zeit wahrscheinlich auch in den anderen Ländern des Islām. Zu Beginn der 'Abbāsidenzeit war das Minbar bereits ausschliesslich Kanzel. Den ersten Ansatz zu einer kanzelartigen Verwendung sieht Becker in der Einführung des Minbars in den Festgottesdienst am Muṣallā in Medina, die Mu'āwiya bzw. seinem Statthalter zugeschrieben wird. Am Muṣallā hatte der Prophet kein Minbar gehabt, und dort konnte es sich nur um Kult handeln.

Die typische Gestalt des Minbar als Kanzel, die stets rechts vom Mihrāb und vom Beschauer aufgestellt wird, ist ein Treppengehäuse mit einem Rahmentor mit oder ohne Türe als Eingang zur Treppe und einer ciboriumartigen Krönung der Plattform. Diese Gestalt ist dem Holzminbar eigen, der ja auch der häufigste ist. Die Varianten in Stein und Ziegel sind viel einfacher und häufig nur auf eine über drei bis fünf Stufen erreichbare kahle Plattform beschränkt. Die stolze Reihe der Holzminbars wird eröffnet von der kunsthistorisch berühmtesten aller Kanzeln, dem Minbar in der Grossen Moschee in Kairawān. Gelegentlich der Vergrösserung der Moschee durch Ibrahim II. Ibn Aghlab (261—81 = 874—902) soll es gleichzeitig mit den Lüsterfliesen der Mihrābwand von Baghdād bezogen und aufgestellt worden sein. Es ist aus Platanenholz hergestellt und hat bereits die kanonische Minbargestalt mit einer — hier siebzehnstufigen — Treppe zur Plattform des Predigers. Der Kanzel fehlt jedoch noch die fest ausgeprägte Struktur der späteren Holzminbars. Sie entbehrt noch das Eingangtor und den krönenden Dachaufsatz. Die Zusammensetzung aus fast zweihundert geschnitzten Paneelen und Schmalleisten von ungleicher Grösse ist nichts anderes als eine primitive noch sehr nomadisch empfundene Agglomeration von profuser Ornamentik, wie sie in Baghdād selbst kaum je vorgekommen wäre und auch in Kairawān kaum als ursprünglich angesehen werden kann. Schon Saladin hat bemerkt, dass die Kanzel nach der Plünderung von Kairawān durch die Truppen des Fätimiden Mustanṣir Abū Tamīm 441 (1049) wieder aufgestellt worden sein dürfte. Jedenfalls hat sie mehrmals Schäden und Restaurierungen erlebt, so dass sich ihre heutige Gesamterscheinung jeder Kritik entzieht, bevor nicht eine monographische Studie auf Grund genauer Untersuchungen am Ort vorliegt. Die Ornamentik muss, wie Kühnel bemerkt, als omaiyadisch angesprochen werden (Springer, *Kunstgeschichte*, VI, 385).

Die Weinranken der Rahmenleisten und die mit vegetabilischen Mustern und Flügelpalmetten gefüllten Paneele gleichen der Mshattāornamentik [vgl. unten MSHATTĀ<sup>2</sup>] und von den geometrischen Mustern, die an Spielarten alles Erdenkliche bieten, finden sich einige schon an vorislāmischen Säulenschäften in Diyār Bakr (vgl. Van Berchem-Strzygowski, *Amida*). Mit der Ornamentik, die wir seit Sāmarrā als 'abbāsidsch kennen, hat die archäologisch anmutende Mustersammlung des Minbar absolut nichts zu tun. Wir stehen einem Mshattā vergleichbaren Phänomen gegenüber, da auch hier



wieder Ornamente verschiedener Tradition zu einem Gesamtdekor vereinigt wurden, dessen einheitlicher Nenner ausschliesslich durch die allen gemeinsame formale Qualität des Tiefendunkel gebildet wird. Wir wissen ja nicht, wie lange etwa der Grundstock dieser geschnitzten Leisten und gegitterten Paneele schon in Baghdād bestanden und dort vielleicht einem omaiyadischen Minbar angehört haben, bevor die Stücke nach Kairawān übertragen und durch Kopien und lokale Zugaben aufgefüllt wurden.

Die wenigen aus der fätimidischen Periode erhaltenen Kanzeln folgen mit ihrem Rahmensystem und der Rankenfüllung dem syro-ägyptischen Holzstil dieser Zeit. Das Rankenwerk wurde der Gefahr der Flächenüberwucherung durch Bindung in kleine, polygonale Füllungen entzogen, die in Kassetten zusammengestellt wurden (Kühnel, in *Springers Kunstgeschichte*, VI, 406). Das im Art. MIHRĀB abgebildete Holzmihāb des XII. Jahrh. aus Kairo illustriert diesen Stil, der u. a. von dem 1091 n. Chr. für die Moschee in 'Askalān verfertigten, jetzt in Hebron stehenden Minbar und der 1155 n. Chr. angefertigten in der 'Amr-Moschee in Kūs am oberen Nil befindlichen Kanzel repräsentiert wird.

Während der Fätimidenzeit hatte die Kanzel auch ihre kanonische Gestalt entwickelt, wie sie vom Minbar des Masjid al-Aḳṣā in Jerusalem präsentiert wird, das 1168 n. Chr. von Nūr al-Dīn für Aleppo gestiftet und später von Saladin nach Jerusalem übertragen wurde (Abb.: Saladin, *Manuel*, Abb. 28). Sie erscheint nunmehr mit dem Rahmen- und dem Kuppelgehäuse als Krönung. Das Masswerk verfestigt und gruppiert sich immer mehr um achteckige Sterne als Hauptmotive, und die polygonen und sternförmigen Füllungspaneelle zeigen Reliefschnitzerei mit Elfenbein- und Perlmuttereinlagen gehöhlt. Vom Minbar des Sultān Lādīn in der Moschee des Ibn Tūlūn vom Jahre 1269 n. Chr. ist nicht viel mehr als das Rahmenwerk an Ort und Stelle, während die Paneele im Arabischen Museum in Kairo und im South Kensington Museum aufbewahrt werden (vgl. *Descriptive Catalogue of the Arab Museum*, Kairo). Dass die Holzminbars gelegentlich auch in Stein übertragen aufgebaut wurden, zeigt die Steinkanzel in der Moscheemadrasa des Sultān Ḥassān (757—64 = 1356—63) in Kairo. Das Muḳarna am Torgesimse, das bald auch an der Kuppel erscheint, geht auch hier wie am Mihāb auf durch Syrien vermittelte türkische Anregung zurück. Ebenso wie das Mihāb erlebte auch das Minbar in Kairo seine Glanzzeit unter der zweiten Mamlükendynastie im XV. Jahrh. und darüber hinaus. An ihrer kanonischen Gestalt ändert sich nichts Wesentliches mehr, und auch die Ausstattung hält sich an die Norm und variiert nur in Details. Ein ausgezeichnetes Beispiel von diesem vollentwickelten Kairiner Typus besitzt das South Kensington Museum. Es ist ein laut Inschrift von Ka'it Bey (1468—95) gestiftetes Minbar mit fein geschnitzten Elfenbeinpaneelen und Spuren von Bemalung an den Holzteilen. Das übliche Sternmuster ist bereits verflacht. Die vergoldete Zwiebelkuppel mit ihrer Spitze und Halbmond und die Stalaktitengesimse sind, wie Briggs bemerkt, charakteristisch für diese Zeit (Briggs, *Muham. Arch. in Egypt and Palestine*, S. 217).

Nach der türkischen Eroberung traf die allgemeine Verschlechterung der Werkkunst in Kairo auch das Minbar, doch beweisen Ausnahmen, wie die fein gearbeitete Kanzel der Moschee al-Bur-

daini, dass die gute alte Tradition weiterlebte. Das Minbar Ḥakam's II. in Córdoba ist nicht erhalten, muss jedoch nach den Beschreibungen der arabischen Schriftsteller ein besonders kostbares Werk gewesen sein, das nach Maḳḳārī 35 705 Denare gekostet hat. Es konnte auf Kädern geschoben werden und trug den Kor'an des Khalifen 'Omar. In der Moschee des 'Alā' al-Dīn in Konia ist ein Minbar aus Nussbaumholz erhalten, laut Inschrift auf dem Pfosten des oberen Gehäuses das Werk eines Künstlers von Akhlāt vom Jahre 550 (1155). Zwei Inschriften an der Kanzeltür nennen den Sultān Ma'sūd I. (510—51 = 1116—56) und Kilidj-Arslān II. (551—84 = 1156—88) (vgl. J. H. Loytved, *Konia* und F. Sarre, *Seldschukische Kleinkunst*, S. 27 f., T. VI—VIII). Ausserdem zieren kor'anische Inschriften die Rahmen der Treppenbalustraden. Die Kanzel hat die kanonische syro-ägyptische Gestalt, zeichnet sich jedoch vor jenen durch ihre klare, energische Struktur aus. Polygone und sternförmige Paneele füllen auch hier die Seitenwände und sind mit den gleichen in sich zentrierten und symmetrisch verflochtenen Palmettenmustern gefüllt, die sich seit Beginn des elften Jahrhunderts in allen östlichen Ländern des Islām einbürgerten (Detailabbildung bei Sarre, *a. a. O.*, Abb. 24). In Persien und Afghānistān scheinen alle alten Minbars den Mongolenverwüstungen zum Opfer gefallen zu sein. Dagegen ist das hier abgebildete Minbar in der Moschee der Djawhar Shāh Agha im Heiligtum des Imām Riḍā in Meshhed, die ca. 840—50 (1436—46) erbaut wurde, der Ornamentik nach original und somit ein Beispiel eines timūridischen Minbar. Das strukturelle Moment ist hier durch eine profuse teppichartige Verkleidung mit kleinen fünfseitigen und sternförmigen mit Palmettenranken reliefierten Holzpaneelen nach Art der gleichzeitigen Fliesen verdrängt. Über alte Minbars in Turkestan ist nichts bekannt. In Indien wurden die Kanzeln fast ausschliesslich aus Stein gebaut. Davon sind in den islamischen Provinzen und Städten Indiens zahlreiche, mitunter sehr reich skulptierte Exemplare erhalten. Der in Indien sehr beliebte und verbreitete Vierfeilerpavillon, der den islamischen Sakralbauten als dekorative Dach- und Kuppelkrönung Anmut verleiht, wurde hier auch am Steinminbar häufig verwendet. Ja, man könnte sogar die Übertragung dieser urindischen Baugestalt durch die Osttürken nach den mittelländischen Islāmländern und dessen Adoptierung für das Minbar in Erwägung ziehen. Minbars mit solchen Aufsätzen finden sich häufig in den Moscheen der Provinz Gudjarāt und in Ahmadābād (vgl. diese Bde in *Arch. Survey of India*, Western India). So besitzt die Moschee des Hilāl Khān Kādī vom Jahre 1333 n. Chr. in Dholka ein steinernes Minbar mit sieben Stufen und Pfeilerdachaufsatz, aber kein Eingangstor. Die dreieckigen Seitenwände sind in vertiefte quadratische Felder eingeteilt, die reliefiert sind. Ebenso sind auch die Stufen mit Reliefornamentik geschmückt (*Arch. Survey of India*, Western India, Bd. VI, Gudjarat, Tafel XXVIII, XXX). Im südlichen Islāmstaat Haidarābād dagegen sind die Minbars einfacher, schwerfälliger gehalten und entbehren des Aufsatzes (vgl. Abb. aus Osmanābād).

*Litteratur:* M. S. Briggs, *Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine*, Oxford 1924; E. Kühnel, *Die islamische Kunst*, *Springers Handbuch der Kunstgesch.*, VI. Bd.; J. H. Loytved, *Konia, Inschriften der seldschukischen Bauten*, Berlin 1907; F. Sarre, *Seldschukische*



Abb. 1. Minbar in der Sidi 'Ukba Moschee in Kairawān.

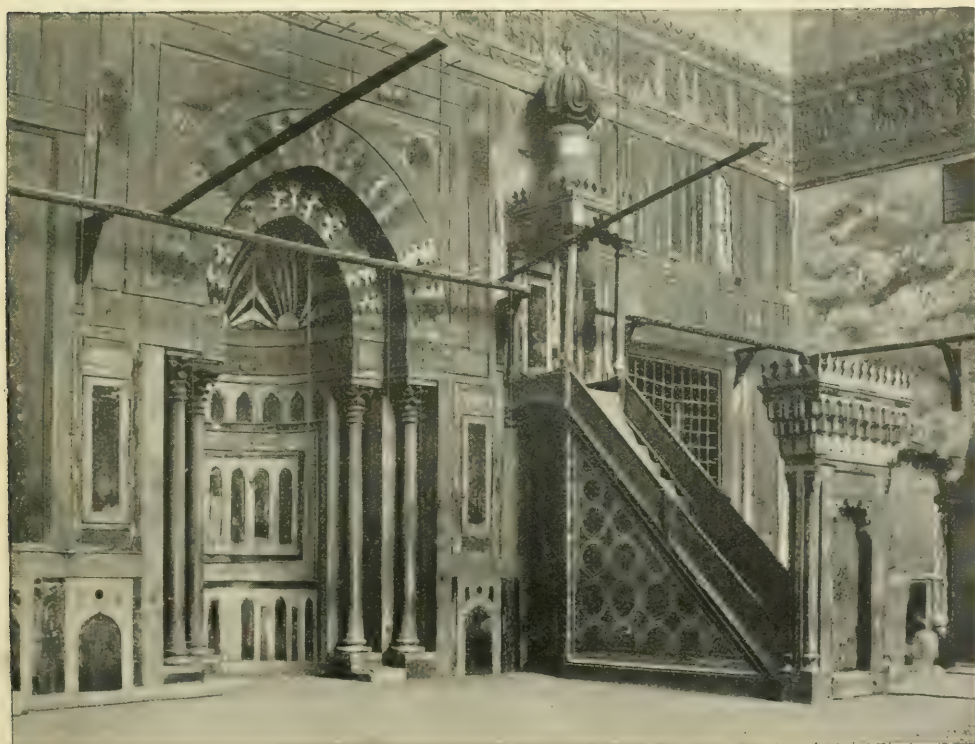
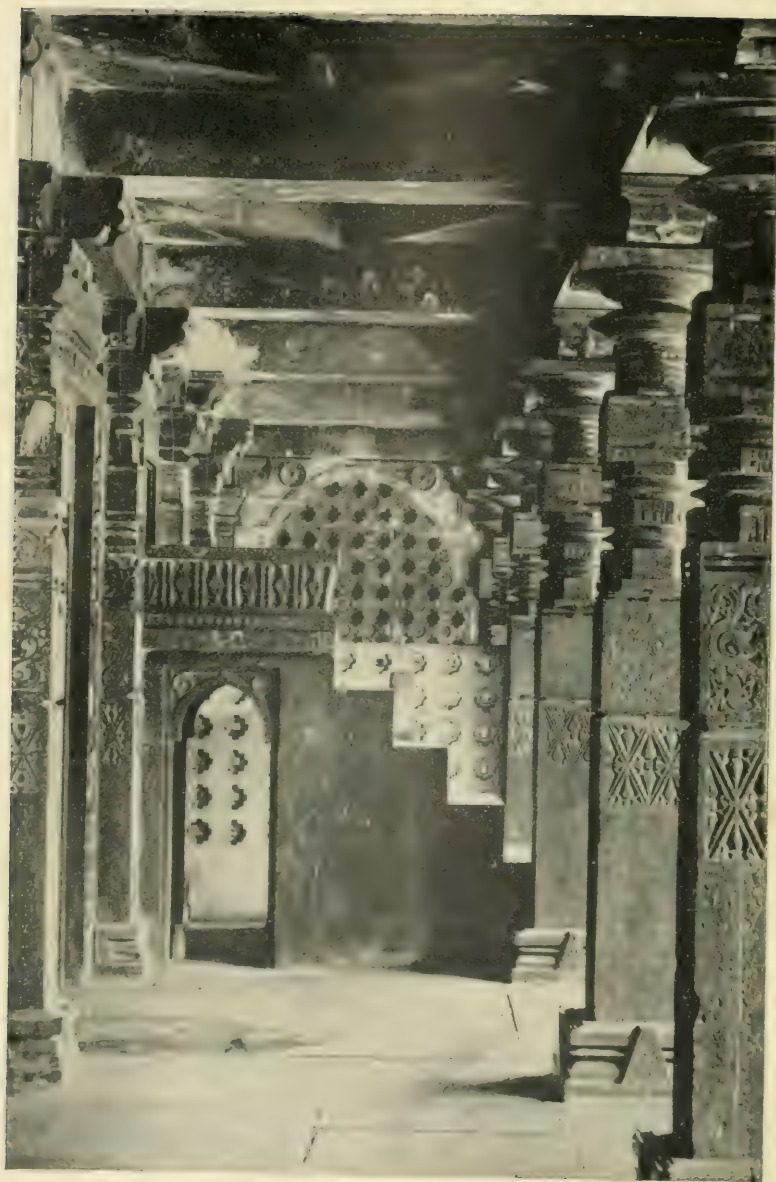


Abb. 3. Minbar in der Sultān Ḥasan Moschee in Kairo.





Abl. 2. Minbar in der Parenda Moschee in 'Ummānābād.

*Kleinkunst*, Leipzig 1909; J. Strzygowski, *Altai-Iran* (Ornamentik des Minbar in Kairawan); *Arch. Survey of India*, Western India, Bd. VI, Gujarat, Bd. VII, Ahmadābād; R. Mielck, *Zur Geschichte der Kanzel im Islam* (*Der Islam*, XIII, II, 1/2). (E. DIEZ)

**MINICOY**, eine Koralleninsel im Arabischen Meerbusen in der Mitte zwischen den Lakkadiven und Malediven. Wie diese gehört sie dem Ali Rāja von Cannanore; in ethnographischer und geographischer Hinsicht ist sie aber eher zu den Malediven zu rechnen. Sie ist sechs Meilen lang, aber sehr schmal, sodass sie nur eine Oberfläche von  $1\frac{3}{4}$  Quadratmeilen hat. Die Bevölkerungszahl beträgt etwa 3000. Die Bewohner, wahrscheinlich singhalesischen Ursprungs, sind seit dem XIV. Jahrhundert Muhammedaner. Sie sprechen Mahl, gebrauchen aber die arabische Schrift. Sie leben streng monogam. Zu einer Heirat bedarf es der Zustimmung des Mädchens. Sie bringt keine Mitgift in die Ehe, vielmehr erhält sie vom Bräutigam Geschenke. Die Frauen tragen keinen Schleier. Es gibt drei Kasten auf der Insel. Die Einwohner leben alle in einem Dorf, das in zehn Quartiere eingeteilt ist. In jedem von diesen sind die Männer und Frauen getrennt organisiert mit eigenem Vorsteher bzw. Vorsteherin. Alle Landarbeit wird von den Frauen getan. Die Männer sind Seeleute und Fischer. Die meisten Lebensmittel müssen eingeführt werden. Ausgeführt werden in der Hauptsache Kokosnüsse, Kokosfaser, Kaurimuscheln und getrocknete Fische. Die wichtige Stellung der Frauen auf Minicoy hat zur Identifizierung mit Marco Polo's (ed. Yule, II, 404) „Frauen-Insel“ Veranlassung gegeben.

*Litteratur*: *Account of the Island of Minicoy*, in *The General Report of the Trigonometrical Survey of India 1869—70*, S. XXVI—XXXI; *Imperial Gazetteer of India*, s. v.; *Blackwood's Magazine*, 1889, S. 197—213, 307—23; *Report on Minicoy* von W. Logan (1870) und von H. M. Winterbotham (1876); W. Logan, *Malabar*, I, 285—87. (J. ALLAN)

**MINTAQA** oder **MINTAQAṬ AL-BURŪD**, auch **MINTAQAṬ FALAK AL-BURŪD** oder (seltener) **NIṬAḲ AL-BURŪD**, bezeichnet ebenso wie der in der wissenschaftlichen Litteratur häufigst gebrauchte Terminus technicus **FALAK AL-BURŪD** den Gürtel (*Minṭaqa*) der zwölf Tierkreisbilder („Burgen“, griech. *πύργοι*), sodann auch in der arabischen Astronomie und Astrologie die von den zwölf je 30° umfassenden Tierkreiszeichen gebildete Zone der Ekliptik.

Der Kurʿān enthält an drei verschiedenen Stellen Anspielungen auf Minṭaqa, nämlich

Sūra XV, 16: „Wir haben in dem Himmel Burgen (*Burūd*) gesetzt und sie für die Beschauer geschmückt“.

Sūra XXV, 61: „Gesegnet sei, der im Himmel Burgen (*Burūd*) setzte und der in ihm eine Lampe setzte und einen leuchtenden Mond“.

Sūra LXXXV, Überschrift *al-Burūd* und Vers 1: „Bei dem Himmel mit seinen Burgen (*Burūd*)“.

Als Ursprungsland des Tierkreises ist mit grosser Wahrscheinlichkeit Babylon anzunehmen. Die Zeit der Entstehung ist nicht mit Sicherheit zu fixieren; die ersten Ansätze zu einer Gruppierung von Sternbildern auf der Bahn der Sonne und der Wandelsterne liegen jedoch vor der Hammurabi-zeit und reichen jedenfalls bis ins 3. vorchristliche Jahrtausend zurück; fast alle uns geläufigen Na-

men sind uns bereits in sumerischen Inschriften überliefert. Die Boghāzköyliste aus der Zeit um 1300 v. Chr. nennt alle Tierkreisbilder mit Ausnahme des Löwen und der Waage.

Die einzige uns erhaltene bildliche Darstellung des Sternhimmels aus frühislamischer Zeit, das Kuppelfresko von Kuṣair ʿAmra, zeigt die Ekliptik als breites Band, längs dessen sich die zwölf Burūd gruppieren; sie weist ausserdem den Pol der Ekliptik und die 12 (ekliptikalen) Längskreise sowie den Äquator und eine Reihe von Parallelkreisen auf. Die Eigenart der Anordnung des gesamten Sternhimmels über den Äquator hinaus bis in beträchtlich südliche Breiten auf der halbkugelförmigen Innenfläche der Kuppel bringt es mit sich, dass Äquator und Ekliptik nicht als grösste Kreise abgebildet sind. Die Art der Darstellung der einzelnen Sternbilder des Freskos, speziell der Minṭaqa, deckt sich weitgehend mit der des Atlas Farnese. (N.B. Es ist zu beachten, dass das Fresko von Kuṣair ʿAmra den Sternhimmel im Spiegelbild darstellt!).

Die zwölf Burūd. Vorbemerkung: Die Namen der Burūd werden in der arabischen Litteratur mit vielfachen Variationen zitiert; die im Folgenden angeführten sind die gebräuchlichsten. Bei den Fixsternen wird prinzipiell unterschieden zwischen solchen, die die Figur eines Sternbilds bestimmen (*Kawākib min al-Ṣūra*), d.h. den eigentlichen Sternen, und solchen, die „über das Sternbild hinausgehen“ (*khāridj al-Ṣūra*) und als nur in losem Zusammenhang mit diesem stehend angesehen werden, d.h. den uneigentlichen Sternen.

Die hier gegebene Darstellung stützt sich in den Hauptzügen auf die Angaben im 1. Teil von al-Ḳazwini's *Kosmographie*.

1. *al-Ḥamal* oder *al-Kabsh*, der Widder. Er besteht aus 13 „eigentlichen“ Sternen, 5 „uneigentliche“ liegen in seiner nächsten Umgebung; sein Vorderteil ist nach Westen, sein Hinterteil nach Osten gerichtet; das Gesicht trägt er auf dem Rücken. Die beiden hellen Sterne am Horn (β und γ) heissen *al-Sharāṭāni* oder *al-Nāṭiḥ* (Stösser); sie bilden gleichzeitig die erste der 28 Mondstationen (*Manāzil*). — Nach einer anderen Lesart kommt der Name *al-Nāṭiḥ* dem oberhalb der Figur des Widders gelegenen uneigentlichen Stern α Arietis zu. — Die drei Sterne ε, δ und ρ Arietis bilden die 2. Mondstation mit dem Namen *al-Buṭāin* („Bäuchlein“).

2. *al-Thawr*, der Stier. 32 eigentliche und 11 uneigentliche Sterne; sein Vorderteil ist nach Osten gerichtet. Der helle Stern an der Spitze des nördlichen Horns (wohl β Tauri) wird sowohl zum Stier als auch zum Fuhrmann gerechnet. α führt die Namen *al-Dabarān*, *ʿAin al-Thawr*, *Tāli ʿl-Naḍīm*, *Hādi ʿl-Naḍīm* und *al-Fanīk* („grosses Kamel“), während die ihn umgebenden Hyaden *al-Kilās* („die jungen Kamele“) genannt werden. Die Plejaden heissen *al-Thuraiyā*, κ und υ zusammen *al-Kalbāni* („die beiden Hunde“ von *al-Dabarān*). Die Plejaden bilden die 3., *al-Dabarān* und die Hyaden zusammen die 4. Mondstation.

3. *al-Tawʿamāni* oder *al-Djareṣā*, die Zwillinge. 18 eigentliche und 7 uneigentliche Sterne. Die Zwillinge haben die Gestalt von zwei Männern, deren Köpfe nach Nordosten und deren Füsse nach Südwesten gerichtet sind. Castor und Pollux (α und β) heissen *al-Dhirāʿ al-mabsūṭa*; sie bilden die 7. Mondstation. γ und ζ heissen *al-Hanʿa*; zusammen mit drei weiteren Sternen der Zwillinge



bilden sie die 6. Mondstation. Der Name von  $\gamma$  und  $\mu$  Geminorum ist *al-Bakḥāṭi*.

4. *al-Saraṭān*, der Krebs. 9 eigentliche und 4 uneigentliche Sterne.  $\epsilon$  Cancri führt zusammen mit  $\gamma$  und  $\delta$  als 8. Mondstation die eigentliche arabische Bezeichnung *al-Naṭhra* („der Nasenknorpel“) oder, entsprechend dem *Almagest*, *al-Maḥlaf* (vgl. *Praesepe*). Der Stern  $\beta$  am südlichen hinteren Fuss heisst *al-Taraf* („die Extremität“).  $\xi$  Cancri und  $\lambda$  Leonis bilden die 9. Mondstation, *al-Tarf* („der Blick“).

5. *al-Asad*, der Löwe. 27 eigentliche und 8 uneigentliche Sterne; er ist nach Westen blickend gedacht.  $\alpha$  (Regulus),  $\gamma$ ,  $\zeta$  und  $\eta$  heissen als 10. Mondstation *al-Djabha* („Stirn des Löwen“),  $\delta$  und  $\theta$  als 11. Mondstation *al-Zubra* („Rückenhaar“ oder „Mähne des Löwen“) oder *Kāhil al-Asad*.  $\beta$  Leonis heisst *Kunb al-Asad* oder als 12. Mondstation *al-Šarfa*. — Nach einer anderen Lesart kommt der Name *Kunb al-Asad* einigen kleinen Sternen in der Umgebung von *al-Šarfa* zu.

6. *al-Adhrāʾ* (nur im Fixsternkatalog aus dem *Almagest*), die Jungfrau oder *al-Sunbula*, die Ähre. 26 eigentliche und 6 uneigentliche Sterne; der Kopf der Jungfrau liegt südlich von  $\beta$  Leonis, ihre Füße westlich von  $\alpha$  und  $\beta$  Librae. Die fünf Schultersterne  $\beta$ ,  $\eta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  und  $\epsilon$  Virginis bilden die 13. Mondstation *al-ʿAwwāʾ*;  $\alpha$  Virginis bilden die 14. Mondstation namens *al-Simāk al-ʿaṣal* oder *al-Sunbula* (vgl. *Spica*), welche Bezeichnung auch auf das ganze Sternbild der Jungfrau angewandt wird. (N.B. Der Name *Sāk al-Asad* für  $\alpha$  Virginis wird nicht als Bezeichnung der 14. Mondstation aufgeführt). Die 15. Mondstation besteht aus den Sternen  $\phi_1$ ,  $\iota$ ,  $\kappa$  und  $\lambda$  am linken Fuss; ihr Name lautet *al-Ghafr*.

7. *al-Mizān*, die Waage. 8 eigentliche und 9 uneigentliche Sterne.  $\alpha$  und  $\beta$  Librae an den Schalen der Waage bilden unter dem Namen *al-Zubānā* oder *Zabāniyā al-ʿAkrab* („Scheren des Skorpions“) die 16. Mondstation (vgl. sumerisch ZI.BA.AN.NA., akkadisch *Zibānitu* als Name des Sternbilds der Waage).

8. *al-ʿAkrab*, der Skorpion. 21 eigentliche und 3 uneigentliche Sterne; er zeigt mit dem Kopf nach Westen und mit dem Schwanz nach Osten.  $\beta$ ,  $\delta$  und  $\pi$  Scorpii bezeichnen die 17. Mondstation *al-Iklāl*,  $\alpha$  die 18. Mondstation *Kalb al-ʿAkrab*,  $\lambda$  und  $\nu$  die 19. Mondstation *al-Šawla* („Stachel des Skorpions“). Die Sterne  $\sigma$  und  $\tau$  rechts und links von *Kalb al-ʿAkrab* heissen *al-Niyāf*.

9. *al-Rāmi*, der Bogenschütze oder *al-Kaws*, der Bogen, auch *al-Sahm*, der Pfeil. 31 eigentliche, keine uneigentlichen Sterne; das Gesicht mit Pfeil und Bogen ist nach Westen, das Hinterteil des Pferdekörpers nach Osten gerichtet. (Das Kuppelfresko von Kušair ʿAmra zeigt im Gegensatz hierzu den menschlichen Oberkörper des Schützen nach dem Hinterteil des Pferdekörpers zurückgewandt und mit dem Bogen über dieses hinweg nach Westen zielend). Die Sterne  $\gamma$  (an der Pfeilspitze),  $\delta$  (am Bogenriff),  $\epsilon$  (am Südende des Bogens),  $\eta$  (am rechten Vorderfuss) heissen *al-Nāʾim al-wūrid*,  $\sigma$  (an der linken Schulter),  $\phi$  (an der Pfeilkerbe),  $\tau$  (am Schulterblatt) und  $\zeta$  (unter der Achsel) *al-Nāʾim al-šarīd*. Beide Konstellationen bezeichnen zusammengefasst als *al-Nāʾim* die 20. Mondstation.  $\mu$  und  $\lambda$  Sagittarii an der nördlichen Bogenkrümmung heissen *al-Zalimāni*,  $\alpha$  (am Knie) und  $\beta_1$ ,  $\beta_2$  (am Schienbein) zusammen *al-Šuradāni*.

Die sternenarme Stelle bei  $\pi$  Sagittarii bezeichnet die 21. Mondstation *al-Balda* oder *Baldat* *al-Thaḥāḥ*.

10. *al-Djady*, der Steinbock. 28 eigentliche, keine uneigentlichen Sterne; die Figur ist nach Westen blickend gedacht.  $\alpha$  und  $\beta$  am östlichen Horn bilden die 22. Mondstation *Saʿd al-Dhābiḥ*.  $\gamma$  und  $\delta$  am Schwanz heissen *al-Muḥibbāni*.

11. *Sākib al-Māʾ* oder *al-Sākī*, der Wassermann oder *al-Dahw*, der Schöpfeimer. 42 eigentliche und 3 uneigentliche Sterne; der Kopf des Wassermanns zeigt nach N.-W., die Füße nach S.-O.,  $\alpha$  und  $\sigma$  an der rechten Schulter heissen *Saʿd al-Malik* oder *Saʿd al-Mulk*. Die zwei (resp. drei) Sterne an der linken Hand ( $\mu$ ,  $\nu$  resp.  $\mu$ ,  $\nu$ ,  $\epsilon$ ) bilden die 23. Mondstation *Saʿd Bulāʿ*,  $\beta$  und  $\xi$  an der linken Schulter zusammen mit  $\epsilon_1$  und  $\epsilon_2$  Capricorni die 24. Mondstation *Saʿd al-Suʿūd*. Die 4 Sterne  $\gamma$ ,  $\zeta$ ,  $\pi$  und  $\eta$  am rechten Unterarm und der rechten Hand heissen als 25. Mondstation *Saʿd al-Akḥbiya*.

12. *al-Samakātāni*, die beiden Fische oder *al-Hūt*, der Fisch. 34 eigentliche und 4 uneigentliche Sterne; die Figur ist gedacht als zwei Fische, der westliche im S. des Rückens vom Pegasus, der östliche im S. der Andromeda. Die beiden Fische sind durch ein Band von Sternen verbunden. Ausgezeichnete Sterne werden bei al-Kāzwīnī nicht erwähnt. — Wie ersichtlich, fällt bei weitem die Mehrzahl der 28 *Manāzil* in das Gebiet der 12 *Burūdī* und bildet Teile derselben. Nicht zu ihnen gehören nur die folgenden vier: N<sup>o</sup>. 5 *al-Haḥḥa* ( $\lambda$ ,  $\phi_1$ ,  $\phi_2$  Orionis), N<sup>o</sup>. 26 *al-Farḡ al-awwal* ( $\alpha$ ,  $\beta$  Pegasi), N<sup>o</sup>. 27 *al-Farḡ al-thānī* ( $\gamma$  Pegasi,  $\alpha$  Andromedae), N<sup>o</sup>. 28 *Baṭn al-Hūt* oder *al-Riḥāʾ* (zahlreiche Sterne in Gestalt eines Fisches in der Umgebung von  $\beta$  Andromedae).

Die Zodiakalbilder N<sup>o</sup>. 1, *al-Hamal*, N<sup>o</sup>. 4, *al-Saraṭān*, N<sup>o</sup>. 7, *al-Mizān* und N<sup>o</sup>. 10, *al-Djady* werden unter der Bezeichnung *Burūdī munḥaliba*, griech. *ζώδια τροχικά*, zusammengefasst; N<sup>o</sup>. 2, *al-Thawr*, N<sup>o</sup>. 5, *al-Asad*, N<sup>o</sup>. 8, *al-ʿAkrab* und N<sup>o</sup>. 11, *al-Dahw* unter *Burūdī thābita*, *ζώδια στερεά*; N<sup>o</sup>. 3, *al-Djawwāʾ*, N<sup>o</sup>. 6, *al-Adhrāʾ*, N<sup>o</sup>. 9, *al-Rāmi* und N<sup>o</sup>. 12, *al-Samakātāni* unter *Burūdī dhawāt al-djasadain*, *ζώδια δίωμα* (d.i. „Signa bicorpora“, „Doppelbilder“: Zwillinge, Jungfrau mit Ähre, Schütze mit Pferdelib und die beiden Fische).

Al-Kāzwīnī gibt nach Ptolemaios den Umfang der Mintaka zu  $486\ 259\ 721\frac{1}{7}$  Mil an, die Länge jedes einzelnen *Burūdī* zu  $39\ 388\ 310\frac{2}{3}$  Mil, die Breite zu  $1\ 322\ 943\frac{1}{3}$  Mil.

## Mintaka in der Astrologie.

### Muthallathāt.

Unter *al-Muthallathāt* (vom sing. *al-muthallatha*) sind in der arabischen Astrologie die griechischen *τρίγωνα*, resp. lat. *trigona* oder *triquetra* zu verstehen, die in mittelalterlichen Übersetzungen meist als *triplicitates* wiedergegeben werden.

Die 12 Tierkreiszeichen sind hier zu je dreien an den Ecken von vier sich gegenseitig überschneidenden gleichseitigen Dreiecken angeordnet, wovon jedes je einem der vier Elemente zugeordnet wird. Jedes Dreieck hat zwei der sieben Wandelsterne als Herrscher (*Rabb*, pl. *Arbāb*, griech. *οικοδεσπότες* oder *τρίγωνοκράτορες*), einen für den Tag, den anderen für die Nacht; ein dritter wird den beiden anderen als „Gefährte“ zugesellt.

Die Anordnung ist folgende:

1. *Muthallatha* — Element: Feuer.

Tierkreiszeichen: *al-Ḥamal*, *al-Asad* und *al-Kāmi* (N<sup>o</sup>. 1, 5 und 9).

Herrscher: tags *al-Shams* (Sonne), nachts *Muštari* (Jupiter).

Gefährte: *Zuḥal* (Saturn).

2. *Muthallatha* — Element: Erde.

Tierkreiszeichen: *al-Ṭḥawr*, *al-ʿAdhraʿ* und *al-Ḥady* (N<sup>o</sup>. 2, 6 und 10).

Herrscher: tags *Zuhara* (Venus), nachts *al-Ḳamar* (Mond).

Gefährte: *Mirrikh* (Mars).

3. *Muthallatha* — Element: Luft.

Tierkreiszeichen: *al-Djauzāʿ*, *al-Mizān* und *al-Dalw* (N<sup>o</sup>. 3, 7 und 11).

Herrscher: tags *Zuḥal* (Saturn), nachts *ʿUṭārid* (Merkur).

Gefährte: *Muštari* (Jupiter).

4. *Muthallatha* — Element: Wasser.

Tierkreiszeichen: *al-Saraṭān*, *al-ʿAkrab* und *al-Sama-katāni* (N<sup>o</sup>. 4, 8 und 12).

Herrscher: tags *Zuhara* (Venus), nachts *Mirrikh* (Mars).

Gefährte: *al-Ḳamar* (Mond).

Die Einteilung der *Muthallathāt* steht seit Ptolemaios (τετράβιβλος) fest.

*Wuḍjūh* oder *Ṣuwar*. Durch Dreiteilung der einzelnen *Burūdj* entstehen die 36 je 10° umfassenden Dekane, die im Arab. *Wuḍjūh* (sing. *Wadjh*), *Ṣuwar* (sing. *Ṣūra*), auch *Daridjān* (aus dem ind. *Drekkaṇa*, griech. Lehnwort) oder *Dahaḍj* (pers.), im Griech. δεκανοί oder πρόσωπα, im mittelalterlichen Latein *facies*, seltener *decani* genannt werden. Die astrologische Bedeutung ist dieselbe wie bei den Griechen, die ihrerseits sich an ägyptische Vorbilder anlehnen. Bei Ptolemaios finden die Dekane keine Erwähnung. *Al-Ṣuwar* bedeutet eigentlich die Parantellonta des Babyloniers Teukros, d.h. die gemäss seiner Liste gleichzeitig mit den einzelnen Dekanen aufgehenden Sternbilder. Abū Maʿshar und andere arabische Autoren haben die Liste der Parantellonten unverändert von Teukros übernommen, nicht aber die daran geknüpften astrologischen Deutungen.

*Buyūt*. Die griechischen οἶκοι oder τόποι, lat. *domicilia* oder (mittelalterlich) *domus*, heissen im Arab. *Buyūt* (sing. *Bait*). Sonne und Mond sind Herrscher (*Ṣāhib*, *Rabb*, griech. οἰκοδεσπότης [vgl. oben *Muthallathāt*]) über je ein Tierkreiszeichen; von den übrigen fünf Planeten beherrscht jeder zur gleichen Zeit zwei Tierkreiszeichen, entsprechend der folgenden, ebenfalls seit der τετράβιβλος feststehenden Aufstellung:

Löwe — Sonne	Steinbock	{ Saturn
Krebs — Mond	Wassermann	
Schütze	Jupiter	{ Mars
Fische	Skorpion	
Waage	Widder	{ Merkur
Stier	Jungfrau	
	Zwillinge	

Die *Burūdj* vom Löwen bis zum Steinbock (oben kursiv gedruckt) sind Taghäuser, die übrigen Nacht-häuser. Steht ein Planet während der Tagesstunden in seinem Taghaus oder zur Nachtzeit in seinem Nachthaus, so wird ihm besonders hoher astrologischer Einfluss zugeschrieben.

*Sharaf* und *Hubūt*. Unter *Sharaf* (pl. *Ashrāf*) ist das ὕψωμα der Griechen, *sublimitas* bei Plinius, *altitudo* bei Firmicus Maternus, *exaltatio* im mittelalterlichen Latein zu verstehen; *Hubūt* ist griech. ταπεινώσις, ταπεινώμα, seltener κοίλωμα, klass. lat. *deiectio*, mittelalterlich *casus*.

Ein Wandelstern erreicht das Maximum seines astrologischen Einflusses in seinem *Sharaf*, sein Einfluss ist am geringsten im *Hubūt*, d.i. der dem *Sharaf* auf dem Kreis der Ekliptik diametral gegenüberliegende Punkt des Himmels.

Planet	<i>Sharaf</i>	<i>Hubūt</i>
Sonne	Widder 19°	Waage 19°
Mond	Stier 3°	Skorpion 3°
Saturn	Waage 21° (20°)*	Widder 21°
Jupiter	Krebs 15°	Steinbock 15°
Mars	Steinbock 28°	Krebs 28°
Venus	Fische 27°	Jungfrau 27°
Merkur	Jungfrau 15°	Fische 15°

\*Die einzige Unstimmigkeit in der sonst schon im Altertum feststehenden Liste der Exaltationen ist die jedenfalls auf einem sehr alten Fehler beruhende Angabe von 20 anstatt 21° der Waage für Saturn; sie findet sich bei Plinius, Firmicus sowie dem Inder Varāha-Mihira.

Al-Baʿāmī nahm an, dass zur Zeit der Welterschöpfung die Wandelsterne in ihren *Ashrāf* gestanden hätten.

Verschiedene arabische Autoren seit Abū Maʿshar schreiben auch den Mondknoten (ʿAḳḳāni oder ʿUḳ-datāni, scil. *al-Ḳamar*) Exaltationen und Dejektionen zu, und zwar dem

aufsteigenden Knoten (*Raʿs*) als *Sharaf*: Zwillinge 3°, als *Hubūt*: Schütze 3°; umgekehrt dem absteigenden Knoten (*Dhanab*) als *Sharaf*: Schütze 3°, als *Hubūt*: Zwillinge 3°. Diese Zuordnung ist den griechischen Astrologen fremd.

*Hudūd*. Jeder der fünf Planeten (ohne Sonne und Mond) besitzt in einem jeden der 12 *Burūdj* einen mehrere Grad umfassenden Bereich (arab. *Ḥadd*, pl. *Ḥudūd*, griech. ὅριον, lat. *finis*, mittelalterlich *terminus*), der die gleiche astrologische Bedeutung hat wie der Planet selbst und diesen jederzeit in Horoskopen vertreten kann. Über die Verteilung dieser Bereiche innerhalb des Tierkreises gingen die Meinungen weit auseinander, und eine Einigung konnte niemals erzielt werden. Zu den bereits existierenden ägyptischen und chaldäischen Einteilungen hat Ptolemaios eine weitere hinzugefügt. (Die verschiedenen Systeme sind ausführlich dargelegt in τετράβιβλος, I, 20, Fol. 43; eine eingehende Untersuchung von Boll hierüber liegt vor in: *Neues zur babylonischen Planetenordnung*, in *Z A*, XXXVIII [1913], S. 340 ff.). Bei den arabischen Astrologen ist fast ausschliesslich das ägyptische System in Gebrauch, das den verschiedenen Bereichen eine ganz ungleiche Ausdehnung zuerteilt.

Minṭaḳa in der Astronomie.

Die Minṭaḳa ist wie in der griechischen Astronomie Fundamentalsystem für alle Berechnungen. Sie wird eingeteilt in 360 Grade (*Djuzʿ*, pl. *Adjzāʿ* oder *Daraḍja*, coll. *Daraḍj*, pl. *Daraḍjāt*), jeder Grad in 60 Minuten (*Dakika*, pl. *Dakāʾik*), jede Minute in 60 Sekunden (*Ṭhāniya*, pl. *Ṭhawānī*), jede Sekunde in 60 Tertien (*Ṭhālitha*, pl. *Ṭhawālith*) usw.

Die Schnittpunkte der Ekliptik mit dem Äquator (*Dāʾira* oder *Falak muʿaddil al-Nahār*) bestimmen die beiden Äquinoktien (*al-Iʿtidālāni*), die Punkte



grösster nördlicher und südlicher Deklination die beiden Solstitien (*al-Inḫilabāni*). Der Ort eines Fixsterns oder Planeten in Bezug auf die Mintaka wird bestimmt durch die Angabe seiner Länge (*Tūl*, Pl. *Aṭwāl*, oder auch bei al-Battānī *al-Djuz' alladī fihi al-Kawkab*) und Breite (*ʿArḍ*, Pl. *ʿArḍ*). Die Längen werden vom Frühlingspunkt (*al-Nuḫḫa al-rabiʿiya*) an gezählt. Die auf der Ebene der Ekliptik senkrecht stehende Achse trifft die Fixsternsphäre in den beiden Polen der Ekliptik (*Kuṭbū Dāʾirat al-Burūdī*).

Auf arabischen Sternkarten und -globen findet man häufig ein gemischtes ekliptikal-äquatoriales Koordinatensystem angewandt (vgl. das oben über das Kuppelfresco von Ḳuṣair ʿAmra Gesagte), das aus ekliptikalischen Längenkreisen durch die Pole der Ekliptik und äquatorialen Parallelkreisen besteht.

Präzession (bei al-Battānī *Ḥarakat al-Kawwāb al-thābita*, bei späteren Autoren präziser *Mubādarat Nuḫḫat al-ʾIʿtidāl*). Unter den arabischen Astronomen hatte sowohl die Theorie des

und der *Aḫḫāb al-ʿIlsamāt* (ἀποτελεσματικοί); aufgrund von vergleichenden Neubeobachtungen fand er, dass die Präzession  $1^\circ$  in 66 Jahren beträgt, was einer um rund  $10\%$  zu kleinen Periode von 23 760 Jahren entspricht. — Der der Wirklichkeit sehr nahe kommende Wert von  $1^\circ$  in 70 Jahren ist nach E. Zinner, *Geschichte der Sternkunde*, S. 289, in der arabischen Litteratur ebenfalls, wenn auch selten, verzeichnet.

Schiefe (*Mail Falak al-Burūdī*, sehr häufig auch *al-Mail kulluhu* oder *al-Mail al-kullī* im Gegensatz zu *al-Mail al-djuzʿī*, „Deklination der einzelnen Punkte der Mintaka“; vgl. al-Aghzāwī, S. 21). Das Problem der Bestimmung der Schiefe der Ekliptik stand während der klassischen Periode im Mittelpunkt des Interesses der islamischen Astronomen. Als ersten Versuch einer genauen Bestimmung in islamischer Zeit erwähnt Ibn Yūnus (Kap. IX, S. 222 des Leidener Codex oder des Pariser Codex N<sup>o</sup>. 2495) eine Beobachtung aus der Zeit zwischen 778 und 786, die einen Wert für die

Vergleichende Tabelle der arabischen Werte für die Schiefe der Ekliptik

Beobachter	Ort	Jahr	Beobachtete Schiefe	Mittlere Schiefe	Fehler
Eratosthenes . . . . .	Alexandria	(230 v. Chr.)	23° 51' 20"	23° 43' 45"	+ 7' 35"
Hipparch . . . . .	Rhodos	(130 v. Chr.)		42' 57"	+ 8' 23"
Ptolemaios . . . . .	Alexandria	(140 n. Chr.)		41' 10"	+ 10' 10"
Tabulae Probatae ( <i>al-Zidī al-mumtāḥan</i> ) . . . . .	Baghdād	829	33'	35' 41"	— 2' 41"
Andere Beobachter unter al-Ma'mūn . . . . .	Damaskus	832	33' 52"	35' 40"	— 1' 48"
Banū Mūsā . . . . .	Baghdād	(860)	35'	35' 26"	— 0' 26"
al-Battānī . . . . .	al-Raḫḫa	(880)	35'	35' 17"	— 0' 17"
Banū Amādjūr . . . . .	?	(918)	35'	35' 0"	0' 0"
ʿAbd al-Raḥmān al-Šūfī . . . . .	Baghdād?	(965)	33' 45"	34' 35"	— 0' 50"
Abu 'l-Wafā' . . . . .	Baghdād	987	35'	34' 25"	+ 0' 35"
Widjān b. Rustam al-Kūhī . . . . .	Baghdād	988	51' 1"	34' 25"	+ 16' 36"
Ibn Yūnus . . . . .	Kairo	1001	34' 52"	34' 19"	+ 0' 33"
al-Birūnī . . . . .	Ghasni	(1019)	35'	34' 10"	+ 0' 50"
Alphonsinische Tafeln . . . . .	Toledo	(1250)	32' 29"	32' 19"	+ 0' 10"
Ibn al-Šāṭir . . . . .	Damaskus	(1363)	31'	31' 25"	— 0' 25"
Ulugh Beg . . . . .	Samarḳand	(1437)	30' 17"	30' 49"	— 0' 32"

Ptolemaios Anhänger, der die Präzession als kontinuierliche Drehung des gesamten Sternhimmels um den Pol der Ekliptik mit einer Periode von 36 000 Jahren erklärte, als auch die durch Theon von Alexandria (*Thāwun al-Iskandarānī*) aus älteren Quellen überlieferte Anschauung, wonach der Vorgang der Präzession in einem Hin- und Herpendeln um den „Knoten der Sonnenbahn“ bestehen sollte. Der Höchstbetrag der Präzession liegt nach dieser Theorie  $8^\circ$  westlich oder östlich vom „Knoten“; die Verlagerung beträgt  $1^\circ$  in 80 Jahren, sodass sich die gesamte Erscheinung nach 2 560 Jahren in derselben Reihenfolge wiederholt. Letztere Theorie fand besonders in Indien Anklang und wurde daselbst auch noch weiter ausgebaut. Thābit b. Ḳurra gab für sie eine Erklärung, die auch gleichzeitig der (mehr vermuteten als beobachteten) Abnahme der Schiefe der Ekliptik Rechnung trug, und berechnete die Länge der Periode zu  $4\,171\frac{1}{2}$  Jahren. Al-Battānī bekämpfte und widerlegte diese Trepidationshypothese Theons

Schiefe von  $\epsilon = 23^\circ 31'$  ergab. Aus späterer Zeit liegt eine ausserordentlich grosse Anzahl von Beobachtungen vor. (Näheres s. in Nallino's Anmerkung zu al-Battānī's *Opus Astronomicum*, I, 157 ff.).

Al-Battānī bediente sich bei seinen Beobachtungen eines parallaktischen Lineals (Triquetrum, *ʿIdāda ṭawila*) sowie eines feingeteilten Mauerquadranten (*Libna*). Er bestimmte hiermit in al-Raḫḫa die kleinste Zenitdistanz der Sonne zu  $12^\circ 26'$ , die grösste zu  $59^\circ 36'$ ; daraus ergibt sich  $\epsilon = \frac{47^\circ 10'}{2} = 23^\circ 35'$ .

Dieser Wert ist allen Rechnungen und Tafeln al-Battānī's zugrunde gelegt, ist auch von vielen anderen arabischen Astronomen übernommen worden.

Die Frage, ob der Betrag der Schiefe für alle Zeiten konstant oder einer säkularen Abnahme unterworfen sei, wurde von verschiedenen Gelehrten verschieden beantwortet. Tatsächlich reichte auch die Beobachtungsgenauigkeit hierzu nicht aus, und der den Untersuchungen vielfach zugrunde gelegte alte indische Wert von  $\epsilon = 24^\circ$  gründete sich

nicht auf Beobachtungen, sondern nur auf eine Angabe Euklids, wonach die Astrologen seiner Zeit die Schiefe dem 15. Teil der Kreisperipherie gleichzusetzen pflegten.

Die nebenstehende Tabelle gibt einen Überblick über die arabischen Werte für die Schiefe der Ekliptik (vgl. Nallino, *Al-Battānī, Opus Astronomicum, a. a. O.*). Die Spalte „Mittlere Schiefe“ gibt die nach der Besselschen Formel:

$$\varepsilon = 23^{\circ} 28' 18'' .0 - 0'' .48 368 . t -$$

$$0'' .000 002 722 95 . t^2 \quad (t \text{ in Jahren nach } 1750)$$

berechneten wahren Werte für die betreffende Epoche. Die in Klammern gesetzten Jahreszahlen sind nur erschlossen, d. h. von den Autoren selbst nicht angegeben.

*Litteratur:* al-Battānī, *K. al-Zūd al-Šāhī* (*Opus Astronomicum*), ed. C. A. Nallino, Bd. I–III (Mailand 1899, 1903, 1907); al-Kazwīnī, *Āthār al-Bilād wa-Akhbār al-‘Ībād* („Kosmographie“), ed. Wüstenfeld, T. I, 9. und 10. Untersuchung (Göttingen 1849); al-Kazwīnī, *Kosmographie*, Übers. v. H. Ethé, T. I (wie im vorigen) (Leipzig 1868); Fr. Boll, *Sphaera* (Leipzig 1903); Boll-Bezold, *Sternglaube und Sterndeutung*, 3. Aufl., hrsg. v. W. Gundel (Leipzig 1926); F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Bd. I (Leipzig 1906); A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlin und Leipzig 1929), 2. Aufl., S. 201–28; E. Zinner, *Geschichte der Sternkunde* (Berlin 1931), S. 288, 289, 292, 293.

(WILLY HARTNER)

**MINŪČĪHRĪ**, ABU 'L-NAĐJM AĤMED B. YA'KŪB, persischer Dichter, mit dem Decknamen *Šašt-galla* = „sechzig Herden“, wegen seines Reichtums, der in Pferden und Hornvieh bestand; einige aber sagen, dass der Name *Šašt-kul* oder *Šašt-kula*, d. h. „gekrümmter Daumen“ gelesen werden müsse. Er war aus Dāmghān gebürtig, da er sich selbst in seinen Versen Dāmghān nannte, obgleich Dawlatšāh sagt, dass er aus Balkh stamme. Er war ein jüngerer Zeitgenosse und Nachahmer 'Unšurī's, aber man glaubt, dass er sein Vorbild in poetischer Kraft übertroffen habe. Nachdem er seine Studien unter Abu 'l-Farādj von Sistān (gest. ca. 392 = 1002) vollendet hatte, begab er sich in den Dienst des Amir Minūčīhr b. Kaḇūs b. Wašm-gir, des Herrschers von Džurdžān und Vasallen Maḥmūd's von Ghazna. Von dem Namen seines ersten Schutzherrn nahm er sein *Takhalluṣ*. Wahrscheinlich durch den Einfluss 'Unšurī's kam er später in Verbindung mit Maḥmūd's litterarischer Umgebung in Ghazna. Er schrieb Kašīden zum Lobe seines neuen Schutzherrn und dessen Söhne Muḥammed (der weniger als ein Jahr regierte) und Maṣ'ūd, der Nachfolger auf dem Ghaznawiden-Thron. Der letztere wurde im Jahre 432 (1041) ermordet; Minūčīhr überlebte ihn nicht lange (Rizākūlī Khān, *Madjma' al-Fuṣṣaḥā*, I, 543, sagt, dass er im selben Jahre starb, und zitiert 'Awfī, der ihn als „kurzlebig“ bezeichnet hat). In seinem Werke zeigt sich Minūčīhr als einen erfahrenen Verskünstler, der Geschicklichkeit im Reimen und sehr oft eine erfrischende Einfachheit und Urwüchsigkeit der Sprache besitzt. Auch zögerte er nicht, neue Formen für seine Verse zu gebrauchen. Er ist der früheste persische Schriftsteller, den wir kennen, der die strophische Form des *Musammaʿ* gebraucht hat; sie besteht bei ihm aus einer Reihe *Miṣrāʿ*s oder *Stichoi*, die zu sech-

sen gruppiert sind. Alle sechs können aufeinander reimen oder nur fünf. Im letzteren Falle reimt die letzte Reihe mit den letzten Reimen der andern Strophen. Trotz seiner Qualitäten als Verskünstler kann Minūčīhr selbst für seine Zeit nicht als grosser Dichter angesehen werden. Seine Themen, die Wein, Liebe, Frühling und Vortrefflichkeit des Schutzherrn behandeln, sind schablonenhaft, und seine Kašīden sind bewusst nach dem arabischen Muster mit all seinen Künsteleien gebildet. In der Schmeichelei seiner Schutzherrn ist er so kriechend wie nur einer der persischen Lobredner; seine Selbsteingedenktheit, wie sie in seinen Werken erscheint, ist manchmal albern in ihrer Wirkung (vgl. Nr. 48 in Biberstein-Kazimirsky's Ausgabe, Paris 1886).

*Litteratur:* die im Artikel zitierten Werke und Ethé, in *Gr I Ph*, II, 225; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, London 1920, S. 30–4, 153–56. — Sein *Diwān* erschien Tihṙān 1297. (R. LEVY)

**MĪR**, persischer Titel, aus dem arabischen *Amīr* abgekürzt. In seiner Bedeutung kommt er diesem wie dem Titel *Mīrāʾ* nahe. (Für das Fortlassen des Anfangsbuchstaben *Alif* vgl. Bū Sahl für Abū Sahl u. a.). Wie *Amīr* wird dieser Titel für Fürsten gebraucht (Minūčīhr, ed. Biberstein-Kazimirski, Paris 1886, S. 96, spricht von Maṣ'ūd, dem Sultan von Ghazna, als „Mīr“), aber auch Dichter und andere Schriftsteller tragen ihn (z. B. Mīr 'Alī Shir, Mīr Khwānd, Mīr Muḥsin; vgl. die folgenden Artikel). In Indien bezeichnen sich die Saiyids manchmal so. Als gewöhnliches Hauptwort wird es wie *Šāhīb* gebraucht, z. B. *Mīr Pandj*, *Mīr Akhṭūr*. Im Türkischen wurde davon das Adjektiv *mīrī* („zur Regierung gehörig“) abgeleitet, woraus in der arabischen Umgangssprache des Irāḳ *al-Mīrī* („die Regierung“) entstand. (R. LEVY)

**MĪR**, Dichtername des Mīr Muḥammed Taḳī b. Mīr 'Abd Allāh aus Akbarābād. Nach dem Tode seines Vaters siedelte er unter der Regierung des Šāh 'Ālam (1173–1221 = 1759–1806) nach Dihlī über, wo er Schüler des Sirādj al-Dīn 'Alī Khān Arzu wurde. 1190 (1776) wechselte er seinen Wohnsitz und zog nach Lucknow, wo er den Rest seines Lebens verbrachte. Mīr ist der anerkannt grösste Urdū-Dichter. Er starb 1225 (1810) in Lucknow im Alter von nahezu 100 Jahren. Er verfasste sechs *Diwāne*, die öfter in Indien gedruckt wurden, sowie Biographien von Urdū-Dichtern unter dem Titel *Nuḳāt al-Shu'arā'*.

*Litteratur:* *Shifta, Gulshan-i Bikhār*, Fol. 167–76; Azād, *Ab-i Hayāt*, Lahore 1913, S. 203–41; Karīm al-Dīn, *Ta'rikh-i Shu'arā'-i Urdū*, Dihlī 1248, S. 115–20.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MĪR AMMĀN**. [Siehe AMMĀN.]

**MĪR DJUMLA**. [Siehe MUḤAMMED SA'ĪD.]

**MĪRĀDJ** (A.), ursprünglich Leiter, später „Aufstieg“, insbesondere die Himmelfahrt des Propheten. — Im Kor'an, Sūra LXXXI, 19–25 und LIII, 1–12 wird eine Vision geschildert, in welcher Muḥammed ein göttlicher Bote erschien, und von einer zweiten Vision ähnlicher Art handelt Sūra LIII, 12–8; in beiden Fällen sieht der Prophet eine himmlische Erscheinung sich ihm aus der Ferne nähern, es fehlt aber jede Andeutung davon, dass er selber entrückt worden wäre. Anders steht es mit dem Erlebnis, auf welches



Sūra XVII, 1 anspricht: „Preis dem, der eines Nachts mit seinem Diener von dem Masdjid al-Harām reiste zum Masdjid al-Aḫṣā, dessen Umgebung wir gesegnet, um ihm von unseren Zeichen zu zeigen“. Dass mit dem „Diener“ Muḥammed gemeint sei, wird allgemein angenommen, und es liegt kein Grund vor, es zu bezweifeln (Schrieke, in *Isl.*, VI, 13, Anm. 6; Bevan, in *ZATW*, XXVII, 53 f.); dass der Masdjid al-Harām mit dem mekkanischen Heiligtum identisch sei, steht durch den korānischen Sprachgebrauch fest (Horovitz, *Koran. Unters.*, S. 140); was aber ist der Masdjid al-Aḫṣā? Nach der herkömmlichen, aber auch im Hadīth nicht allein anerkannten Deutung (s. Schrieke, *a. a. O.*, S. 12, 14 und oben, s. v. ISRĀ') wäre darunter Jerusalem zu verstehen; aber wie konnte Muḥammed der in Sūra XXX, 1 von Palästina als *adna 'l-Ard* spricht, ein in Jerusalem gelegenes Heiligtum *al-Masdjid al-Aḫṣā* nennen? Das Alter der Deutung steht nicht genau fest, vielleicht haben sie bereits 'Umar b. Abī Rabi'a (ed. Schwarz, XCI) und Abū Ṣaḫr (*Lieder der Hudhailiten*, ed. Wellhausen, CCLXIV, 24) im Auge; aber auch diese Zeugnisse gehören jedenfalls erst der umayyadischen Periode an (gegen Lammens, *Sanctuaires*, S. 72 gilt das auch von Abū Ṣaḫr, der nach *Aghāni*, XXI, 94 ff. ein Parteigänger der Banū Marwān und Lobredner des 'Abd al-Malik war). Muḥammed hat mit al-Masdjid al-Aḫṣā wahrscheinlich einen Ort im Himmel gemeint, etwa die Stelle im obersten der sieben Himmel, an welcher die Engel Allāhs Lob singen, und wir hätten dann in Sūra XVII, 1 ein Selbstzeugnis des Propheten über seine nächtliche Entrückung in die himmlischen Sphären (Schrieke, *a. a. O.*, S. 13 ff.; Horovitz, in *Isl.*, IX, 161 ff.), ein Zeugnis, das sich aber mit der Andeutung des Erlebnisses begnügt und über seinen Verlauf nichts aussagt. Die Frage nach der Möglichkeit eines Aufstieges zum Himmel wird im Korān mehrfach gestreift; Sūra XL, 38 erteilt Fir'awn dem Hāmān den Befehl, einen Palast zu erbauen, damit er die Stricke des Himmels erreichen und zu dem Gotte Mūsā's aufsteigen könne (vgl. auch Sūra XXVIII, 3). In Sūra LII, 38 werden die Leugnér gefragt, ob sie etwa eine Leiter (*Sullam*) hätten, sodass sie die himmlische Stimme erhörchen könnten, und Sūra VI, 35 werden die Folgen erwogen, welche die vom Propheten mit Hilfe einer Leiter zum Himmel herbeizubringenden Zeichen auf seine Hörer haben könnten. Auch die alten Dichter reden bereits vom Aufstieg zum Himmel mittels einer Leiter, als einem Mittel, dem zu entgehen, was man vermeiden will (Zuhair, *Mu'allaka*, S. 54; A'shā, XV, 32).

Ausführlicheres über die Himmelfahrt des Propheten weiss der Hadīth zu berichten. In seinen Nachrichten schliesst sich die Himmelsreise meist an die Nachtreise nach Jerusalem an, dergestalt, dass der Aufstieg zum Himmel von dem dortigen Heiligtum aus erfolgt. Es sind uns aber auch Darstellungen erhalten, welche die Himmelfahrt von Mekka aus vor sich gehen lassen und die Reise nach Jerusalem überhaupt nicht kennen. In einer von ihnen folgt die Himmelfahrt unmittelbar auf die „Reinigung des Herzens“ (s. Bukhārī, *Ṣa-lāt*, B. 1; *Ḥaḍḍ*, B. 76; *Manāḳib*, B. 42; Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, IV, 207; V, 143; Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goëje, I, 1157 f.). An der letztgenannten Stelle heisst es: „Als der Prophet die Verkündigung erhalten hatte und bei der Ka'ba schlief, wie das die Kuraish zu tun pflegten, kamen die

Engel Gabriel und Michael zu ihm und sprachen: Mit Bezug auf wen haben wir den Befehl erhalten? Worauf sie selbst erwiderten: Mit Bezug auf ihren Herrn. Darauf gingen sie fort, kamen aber in der nächsten Nacht zu Dreien wieder. Als sie ihn schlafend fanden, legten sie ihn auf den Rücken, öffneten seinen Leib, brachten Wasser vom Zamzambrunnen und wuschen das, was sie in seinem Leibe an Zweifel, Götzendienst, Heidentum und Irrtum fanden. Dann brachten sie ein goldenes Gefäss, das mit Glaube und Weisheit gefüllt war, und so wurde sein Leib mit Glaube und Weisheit gefüllt. Darauf wurde er zum untersten Himmel emporgehoben“. — Die übrigen Versionen des gleichen Berichts weisen mancherlei Zusätze und Varianten auf; nach einer wäre z. B. Gabriel durch das sich öffnende Dach von Muḥammeds Hause zu ihm gelangt; nach einer anderen war es Gabriel allein, der ihm erschien, und was der gleichen Abweichungen mehr sind. All diese Versionen aber versetzen die Himmelfahrt in die Frühzeit Muḥammeds und lassen sie so als eine Art Prophetenweihe erscheinen, für welche die „Reinigung des Herzens“ die Voraussetzung geschaffen hatte. Ethnographische Parallelen (Schrieke, *a. a. O.*, S. 2—4) zeigen, dass auch sonst der Himmelfahrt des Berufenen eine Reinigung vorausgeht. Ähnliches findet sich im heidnischen Arabien (Horovitz, *a. a. O.*, S. 171 ff.) und hat auch Eingang in christliche Legenden gefunden (*a. a. O.*, S. 170 f.). Ein anderer Bericht (Ibn Sa'd, I/1, 143) weiss noch, dass die Himmelfahrt von Mekka aus erfolgte, wenn er sie auch nicht mehr mit der inzwischen in die Kindheit des Propheten zurückverlegten „Reinigung des Herzens“ [s. ḤALĪMA] verknüpft.

Wie ist es aber gekommen, dass diese offenbar ursprünglichere Überlieferung von Mekka als dem unmittelbaren Ausgangspunkt der Himmelfahrt der anderen den Platz räumen musste, welche sie von Jerusalem aus erfolgen liess? Man hat die Lokalisierung des korānischen Masdjid al-Aḫṣā in Jerusalem in Zusammenhang gebracht mit den Bestrebungen 'Abd al-Malik's, Jerusalem in den Augen der Gläubigen zu besonderem Ansehen zu verhelfen (Schrieke, *a. a. O.*, S. 13; Horovitz, *a. a. O.*, S. 165 ff.; ders., in *Islamic Culture*, II, 35 f.), und jedenfalls lässt sich nicht beweisen, dass die Deutung älter ist als die Zeit 'Abd al-Malik's. Sie konnte umso leichter durchdringen, als Jerusalem den Christen der Ausgangspunkt von Jesu Himmelfahrt war, und schon seit dem vierten Jahrhundert in der Basilika der Himmelfahrt Jesu Fussspur christlichen Pilgern gezeigt wurde, wie nunmehr, vielleicht bereits zur Zeit 'Abd al-Malik's, den muḥammedanischen die ihres Propheten (Horovitz, *a. a. O.*, S. 167 f.). Auch die Vorstellung vom „himmlischen Jerusalem“ mag auf die Ausbildung der Isrā'-Legenden nicht ohne Einfluss geblieben sein; wenn Muḥammed in Jerusalem mit Ibrāhīm, Mūsā und 'Isā zusammentrifft, so ist die Anwesenheit dieser Propheten im irdischen Jerusalem nicht ohne weiteres begreiflich, sie verliert aber alles Auffällige, wenn mit Bait al-Maḳdis (Ibn Hishām, S. 267) von Haus aus das „himmlische Jerusalem“ gemeint war (Horovitz, *a. a. O.*, S. 168, eine andere Erklärung, oben, II, 592<sup>a</sup>). Vielleicht ist auch die Wendung *allaḥdī bāraknā ḥawlahu* als Bestätigung der Deutung auf Jerusalem herangezogen worden; wo diese Worte sonst im Korān vorkommen, beziehen sie sich auf Stätten des heiligen Landes

(Lammens, *a. a. O.*, S. 72, Anm.). Während die oben angeführten Berichte nur davon sprechen, dass Gabriel den Propheten in die himmlischen Höhen entführt habe, über das Wie aber schweigen, fügen andere hinzu, als Mittel des Aufstieges habe eine Leiter (Mi'rādī) gedient (s. Ibn Hishām, S. 268; Tabari, *Tafsir*, XV, 10; Ibn Sa'd, I/1, 143); diese Leiter sei herrlich von Ansehen gewesen, sie sei die gleiche, auf welche die Sterbenden ihre Augen richten und mit deren Hilfe die Geister der Menschen zum Himmel aufsteigen. Die Leiter ist wohl in letzter Linie mit der Jakobsleiter von Genesis XXVIII, 12 identisch: das äthiopische Jubiläenbuch, XXVII, 21 bezeichnet diese als *Ma'āreg*, und Sūra LXX, 3, 4 heisst Allāh *Dhu'l-Ma'āridī* „zu welchem die Engel und der Geist aufsteigen“ (*ta'rūdī*). Nach Sūra XXXII, 4 steigt der *Amr* zu Allāh empor, nach Sūra LVII, 4 und XXXIV, 2 weiss Allāh „was vom Himmel herabsteigt und was zu ihm emporsteigt“, und von Stufen (*Ma'āridī*) in den Häusern der Menschen ist Sūra XLIII, 32 die Rede: Muḥammed hat also das vermutlich aus dem Äthiopischen entlehnte Wort (Horovitz, *a. a. O.*, S. 174 ff.) bereits gekannt. Auch bei den Mandäern dient die Leiter (*Sumbilta*) als Mittel des Aufstiegs zum Himmel (*Ginza*, Übers. von Lidzbarski, S. 49, 208, 490), und zu der Totenleiter finden sich Parallelen in den Mithrasmysterien (s. Andrae, *Die Person Muhammeds*, S. 45; Wetter, *Phos*, S. 114, Anm. 2); etwas ferner steht der manichäische *Amūd al-Sabb* (*Fihrist*, S. 335, 10), mit dessen Hilfe der Tote zur Mondspähre entführt wird (Bevan, *a. a. O.*, S. 59).

Wie der Mi'rādī zur Himmelfahrt, so gehört der Burāk von Haus aus zur nächtlichen Reise nach Jerusalem; er ist aber früh auch in die Legenden von der Himmelfahrt eingedrungen (s. Bukhārī, *Manāqib*, B. 42; Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, IV, 207; V, 387; Tabari, *Tafsir*, XV, 12). Vor Muḥammed hatten sich des Burāk als ihres Reitlieres schon die früheren Propheten bedient (Ibn Hishām, S. 263; Diyārbakri, *Ta'rikh al-Khāmis*, I, 349), insbesondere auch Ibrāhīm ('Adjdjadī, ed. Ahlwardt, XLV, 48—52; Tabari, *Tafsir*, XV, 5; Tha'labī, *Arā'is*, S. 63; Ḥalabī, I, 369). Diese Anschauung von dem einen den verschiedenen Propheten gemeinsamen Reittier ist entlehnt: nach einer freilich nur in späten Quellen enthaltenen midrashischen Angabe (*Yalqūt* zu Sacharja IX, N<sup>o</sup>. 875; *Pirke de R. El'ezzer*, XLI) ist der Esel, den Abraham ritt (Genesis XXII, 3), der gleiche, welchen Zipora und ihre Söhne bestiegen (Exodus IV, 10) und auf welchem nach Sacharja IX, 9 der Messias seinen Einzug halten wird (vgl. auch Ibn Sa'd, I/II, 176). Die Erinnerung daran, dass dieses Reittier ein Esel war, wirkt in der islamischen Überlieferung darin fort, dass der Burāk als „niedriger als ein Maultier und höher als ein Esel“ geschildert wird (Bukhārī, *Manāqib*, B. 43; ähnlich Ibn Hishām, S. 264; Ibn Sa'd, I/1, 143). Schon dem Ibn Sa'd gilt Burāk als ein weibliches Tier, und bereits in einem von Ibn Ishāk auf al-Ḥasan al-Baṣrī zurückgeführten Bericht (Ibn Hishām, *a. a. O.*) werden ihm Flügel zugeschrieben. Tha'labī scheint der erste zu sein, der von einem menschlichen Gesicht des Burāk redet (bei Ḥalabī, I, 370); in den Miniaturen, über welche Arnold, *Painting in Islam*, S. 118 ff. ausführlich handelt, trägt al-Burāk meist den Kopf einer Frau.

Vor dem Tor eines jeden der sieben Himmel, durch welches er mit dem Propheten wandert,

wird Gabriel nach seinem eigenen Namen und dem seines Begleiters gefragt (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 1; Tabari, *Tafsir*, XV, 4; ders., *Annales*, ed. de Goeje, I, 1157). Nachdem er diese genannt, erfolgt die weitere Frage, ob Muḥammed bereits als Prophet gesandt sei (*awaḳad bu'iṯha ilaihi*, Korrektur für ursprüngliches *awaḳad bu'iṯha*, wie bei Tabari, *Annales*, I, 1158 steht; s. Snouck Hurgronje, in *Isl.*, VI, 5, Anm. 4), auch dies ein Anzeichen dafür, dass die Himmelfahrt von Haus aus in die Zeit kurz nach der prophetischen Berufung gehört hatte (Schrieke, *a. a. O.*, S. 6). In jedem Himmel treffen sie einen der früheren Gottesboten, meist wird Adam in den ersten, Yahyā und 'Isā in den zweiten, Yūsuf in den dritten, Idris in den vierten, Hārūn in den fünften, Mūsā in den sechsten und Ibrāhīm in den siebenten Himmel versetzt; es finden sich aber auch Abweichungen, und Adam tritt dabei als Richter über die Geister der Verstorbenen auf (Andrae, S. 44 f.; Schrieke, S. 17; ferner Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, V, 143; vgl. *Apoc. Mosi*, S. 37). Von den übrigen Gottesboten wird ausser der jedesmaligen Personalbeschreibung nur mitgeteilt, dass sie Muḥammed begrüsst hätten; eine Ausnahme macht Mūsā, der ausdrücklich feststellt, Muḥammed sei bei Allāh angesehener als er selber und die Zahl von dessen Anhängern übertreffe die seiner eigenen (Tabari, *Tafsir*, XV, 11). Mit Mūsā wird Muḥammed dann noch einmal in ein Gespräch verwickelt, nachdem Allāh ihm 50 Ṣalāt am Tage als Pflichtgebete für die Gläubigen auferlegt hatte. Auf Mūsā's Rat bittet Muḥammed mehrfach um eine Erleichterung, die auch von Allāh gewährt wird; als aber Mūsā auch 5 Ṣalāt's noch zuviel findet, weigert sich der Prophet, um eine weitere Herabsetzung zu bitten (zu Genesis XVIII, 23 ff. als Vorbild dieser Episode; vgl. Goldziher, *Studien*, I, 36; Schrieke, S. 19; Andrae, S. 82); nach einigen Versionen weilt Mūsā im siebenten Himmel, wodurch das Gespräch an dieser Stelle besser motiviert erscheint. Zur Himmelfahrt gehört der Besuch von Paradies und Hölle; das Paradies befindet sich nach manchen Versionen im siebenten Himmel, nach anderen im ersten, in einigen fehlt es ganz. Die Angaben über seine Ströme widersprechen einander (Schrieke, S. 19; oben, s. v. KAWTHAR), die *Sidrat al-Muntahā* wird meist in den siebenten Himmel verlegt (Bevan, S. 59; Schrieke, S. 18). Die Hölle ist in einer Schilderung im ersten Himmel untergebracht (Ibn Hishām, S. 269; Tabari, *Tafsir*, IV, 10), nach einer anderen liegt der Strafort der Verdammten auf dem Wege zwischen Himmel und Erde, und Muḥammed bekommt ihn bei seiner Reise zum Bait al-Maḳdis zu Gesichte (Tabari, *Tafsir*, XV, 101; ferner Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, I, 257; II, 353; III, 120, 182, 224, 231, 239). Zu den Höllenstrafen vergleiche man Schrieke, S. 17; Andrae, S. 44; Horovitz, S. 173; Reitzenstein, *Das mandäische Buch der Grösse*, S. 81 ff.; Lidzbarski, *Johannisbuch*, S. 98 ff.; *Ginza*, S. 183.

Dass Muḥammed im siebenten Himmel vor Allāhs Thron getreten sei und dort das Zwiegespräch über die Pflichtgebete stattgefunden habe, wissen schon die alten Berichte (s. o.), nur selten aber erstreckt sich in ihnen das Gespräch des Propheten mit Allāh auf weitere Gegenstände (Tabari, *Tafsir*, XXVII, 26; Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, IV, 66 als Traum; Andrae, S. 70). Allein schon die Behauptung, Muḥammed habe Allāh damals von Angesicht zu Angesicht gesehen, hat Anstoss erregt (Andrae, S. 71 ff.),



wie auch die Frage, ob die Himmelfahrt ein Traum gewesen sei oder Wirklichkeit, ob nur die Seele des Propheten entrückt worden sei oder auch sein Körper, früh gestellt worden ist (Caetani, *Annali*, Intr. § 320; Andrae, S. 72; Bevan, S. 60; Schrieke, S. 13, Anm. 1).

Zu den im Vorstehenden berücksichtigten kommen einige weitere Angaben des Hadīth, welche Asin (*Escatologia*, Madrid 1919, S. 7—52; ders., *Dante y el Islam*, Madrid 1927, S. 25—71) behandelt hat. Bei der Ausgestaltung der Himmelfahrt des Propheten haben sich die muhammedanischen Erzähler der Vorbilder bedient, welche ihnen die jüdisch-christlichen Apokalypsen boten, einzelne Züge mögen auch der persischen des Arda Viraf entstammen; s. die oben angeführten Arbeiten von Andrae, Bevan, Schrieke, Horovitz sowie W. Bousset, in *ARW*, IV, 136—69.

Die späteren Darstellungen (Chauvin, *Biographie*, XI, 207 ff.; Asin, *Escatologia*, S. 53 ff.; ders., *Dante*, S. 72 ff.; Nallino, in *RSO*, VIII, 802) stellen das in den älteren Quellen zerstreute Material zusammen und systematisieren es; auch erweitern sie den Stoff, ohne ihn aber gedanklich zu vertiefen. Unter den jüngeren volkstümlich gewordenen Mīrādī-Büchern sei das des al-Ghāṭī (das ist die richtige Form, s. Nallino, *a. a. O.*, S. 813) genannt, zu welchem Dardīr (gest. 1201) eine *Hāshīya* schrieb; ferner das des Barzandī (gest. 1179). In den nichtarabischen Ländern des Islām haben persische, türkische, hindustanische und malaiische Bearbeitungen der Legende zu ihrer Verbreitung beigetragen (s. Chauvin, *a. a. O.*).

Die Himmelfahrt des Propheten diene späterhin als Vorbild für die Beschreibung der Reise der Seele des Verstorbenen zum göttlichen Richterthron (Asin, *Escatologia*, S. 59 f.); für die Sūfī's aber ist sie ein Symbol des Aufstiegs der Seele aus den Fesseln der Sinnlichkeit zur Höhe der mystischen Erkenntnis. Insbesondere Ibn al-ʿArabī deutet sie so in seiner Schrift *Kitāb al-Isrāʾ ilā Maḳām al-Asrāʾ* (Asin, S. 61 ff.; Andrae, S. 81 f.), und in seinen *Futūḥāt*, II, 356—75 lässt er einen Gläubigen und einen Philosophen die Reise gemeinsam unternehmen, den Philosophen aber nur bis an den siebenten Himmel gelangen, während der Fromme der letzten Geheimnisse teilhaftig wird (Asin, S. 63 ff.). Eine Parodie auf die traditionellen Darstellungen des Mīrādī endlich stellt Abu l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī's *Risālat al-Ghufrān* dar (Asin, S. 71 ff.). Über die Bekanntheit des christlichen Mittelalters mit den islamischen Himmelfahrtslegenden und deren Einfluss auf Dante hat Asin in seinen mehrfach zitierten beiden Büchern gehandelt; in einer besonderen Schrift (*La escatologia musulmana en la divina comedia*, Madrid 1924) hat er dann die bis 1923 durch seine *Escatologia* hervorgerufene Litteratur zusammengestellt und besprochen.

Nach Ibn Saʿd, I/1, 147 fand der Isrāʾ am 17. Rabiʿ I, die Himmelfahrt am 17. Ramaḍān statt. Seit Jahrhunderten aber gilt die Nacht vor dem 27. Radjab — ein Datum, das in der Geschichte Mekkas auch sonst seine Bedeutung hat (s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 71) — den Frommen als *Lailat al-Mīrādī*, und der Vorabend wird gleich dem Mawlid al-Nabi durch Verlesung der Festlegende gefeiert (s. Ibn al-Hādīdj, *Madkhal*, I, 143 ff.; Herklots, *Qanoon e Islam* 2, S. 165; Lane, *Manners and Customs*, London 1896, S. 474 f.; Snouck Hurgronje, *The Achehese*, I, 219; Asin, *Escatologia*, S. 97).

*Litteratur*: ist im Artikel angegeben. R. Hartmann, in *Bibliothek-Warburg, Vorträge* 1928/9 (Leipzig 1930), S. 42—65.

(J. HOROVITZ)

**MĪRĀN MUḤAMMED SHĀH I.**, von Khāndesh, der elfte Fürst der Fārūki-Dynastie. Er gehörte zu dem jüngeren Zweig dieser Linie, der in Guḍjarāt Zuflucht gesucht hatte. Seine Ahnen hatten in diesem Königreich gelebt und Prinzessinnen aus der Familie Muẓaffarī geheiratet, bis Maḥmūd I. von Guḍjarāt beim Erlöschen des älteren Zweiges der Fārūki ʿĀdil Khān III., Muḥammeds Vater, auf den Thron von Khāndesh setzte. Muḥammed, der durch seine Mutter der Grossenkel Maḥmūd's und der Enkel seines Sohnes, Muẓaffar's II., war, folgte seinem Vater in Khāndesh im Jahre 1520. Im Jahre 1527 legte er sich unvorsichtigerweise in der Sache des ʿAlāʾ al-Dīn ʿImād Shāh von Barār ins Mittel, indem er ihm gegen seinen Feind Burhān Nizām Shāh I. von Aḥmadnagar half. Er wurde geschlagen und nach Khāndesh zurückgetrieben; aber es gelang ihm, seinen Onkel Bahādūr von Guḍjarāt zur Intervention zu überreden, und mit ihm drang er in das Königreich Aḥmadnagar ein. Der Feldzug war nur teilweise erfolgreich, aber Muḥammed wurde von Burhān I. für seine Verluste entschädigt. Er begleitete seinen Onkel auf dem Feldzug, der im Jahre 1531 mit der Einnahme Māndū's und der Annexion Mālwa's an Guḍjarāt endigte. Bei Bahādūr's Tode im Jahre 1537 wurde er infolge des Anrechtes durch seine Mutter auf den Thron von Guḍjarāt berufen; aber auf dem Wege nach Aḥmadābād starb er.

*Litteratur*: Muḥammed Kāsim Firishta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832; *An Arabic History of Guḍjarāt*, ed. E. Denison Ross (*Indian Texts Series*); T. W. Haig, *The Fārūki Dynasty of Khāndesh*, in *The Indian Antiquary*, 1918.

(T. W. HAIG)

**MĪRĀTH** (A.), die Erbschaft (pl. *Mawārith*), *Mārith* der Erblasser, *Wārith* der Erbe.

1. Das Erbrecht (*ʿIlm al-Farāʾid*, „die Wissenschaft der Verordnungen“, d. h. der festgesetzten Quoten, im Anschluss an Sūra IV, 16 nach seinem wichtigsten und schwierigsten Teile benannt) gehört zu denjenigen Teilen des islamischen Gesetzes, in denen Muḥammed in grösserem Umfange Recht geschaffen hat. Obgleich die korʾanischen Bestimmungen darüber ziemlich eingehend sind, gab die Aufgabe, aus ihnen die letzten Konsequenzen zu ziehen, der man sich mit besonderem Eifer zuwandte, Anlass zur Entstehung einer grossen Traditionsmasse und bedeutender Meinungsverschiedenheiten über die im Korʾān nicht ausdrücklich entschiedenen Fragen. Gleichwohl treten in ihm die altarabisch-vorislamischen Züge noch deutlich hervor.

2. In der Zeit vor dem Aufkommen des Islām ging dem bei den Arabern herrschenden Patriarchat entsprechend der Nachlass eines jeden Stammesangehörigen ab intestato an den (oder die) nächsten männlichen Verwandten väterlicherseits über; die Reihenfolge, in der diese Verwandten, die sog. *ʿAṣaba* (etwa = Agnati), zur Erbfolge berufen waren, lebt schematisiert in ihrer Rangordnung im islamischen Erbrecht (vgl. unten) fort. Minderjährige waren, als nicht weissenfähig, von der Erbfolge ausgeschlossen, desgleichen die weiblichen Verwandten; auch die Witwen waren nicht erbberechtigt, bildeten ursprünglich wohl selbst einen Teil des Nachlasses, eine Anschauung, die in der bei den

Arabern üblichen Leviratehe weiterlebte, auf die Sūra IV, 23 (vgl. unten) verbietet Bezug nimmt. Eine Bevorzugung des Erstgeborenen, die sich sonst in semitischen Rechten findet, ist hier nicht nachzuweisen. Dieser ursprüngliche Rechtszustand hatte sich zu Muhammeds Zeit zwar sicher schon zugunsten der Frau verschoben; namentlich in Fällen, wo der Erblasser keine männlichen Nachkommen hinterliess, bekamen seine Töchter wahrscheinlich öfters den Nachlass; doch stand die Frau in Bezug auf das Intestaterbrecht, wie noch aus Muhammeds Regelung hervorgeht, dem Manne keinesfalls gleich. Neben diesen Haupterben kannte schon das vorislamische Arabertum auch Nebenerben, die den späteren sog. Quotenerben (*Dhawu 'l-Farā'id*) entsprechen und einen Teil des in der Hauptmasse an die *ʿAṣaba* fallenden Nachlasses erhielten; aus den Korānstellen II, 176 und IV, 37, die diese Einrichtung bestätigen, ist zu ersehen, dass darunter die Eltern, die „Verwandten“ — offenbar soweit sie nicht *ʿAṣaba* waren — und die sog. Eidgenossen (*Ḥalīf*, pl. *Ḥulafāʾ*) fielen; die Festsetzung der ihnen zufallenden Teile erfolgte nach Sūra II, 176 — wenigstens zum Teil — durch letztwillige Verfügung des Erblassers.

3. Dieses Erbrecht hat Muhammed im einzelnen bedeutend modifiziert, wobei die hauptsächlichste Tendenz die Verbesserung der Lage der Frau ist, wie bei seinen familienrechtlichen Neuerungen überhaupt [vgl. z.B. Art. ṬALĀḲ]; daneben tritt das Streben nach gesetzlicher Fixierung der im Heidentum stark schwankenden Praxis deutlich hervor. Die Grundlinien des Systems und die allgemeinen Begriffe, wie sie oben kurz angegeben sind, hat er dabei stets festgehalten. Eine Bestimmung, die er unter besonderen Umständen getroffen hatte, hat er später nicht mehr aufrechterhalten; unmittelbar nach der *Hidjra* hatte er nämlich verordnet, dass die mit ihm Ausgewanderten (die sog. *Muhādjirūn*) und die gläubigen Medīner (die sog. *Anṣār*) sich gegenseitig als verbrüdet betrachten und daher auch beerben sollten, während alle Verwandtschaftsbande zwischen den *Muhādjirūn* und ihren in Mekka zurückgebliebenen Angehörigen, selbst wenn sie gläubig waren, als zerrissen zu gelten hätten (Sūra VIII, 73 mit der Einschränkung VIII, 76); doch wird diese Regelung durch Sūra XXXIII, 6 ausdrücklich wieder abgeschafft. Die Tradition betrachtet diese Verbrüderung als einen Sonderfall von Eidgenossenschaft (*Ḥalīfentum*; vgl. oben, Abschnitt 2). Im übrigen hat Muhammed in seiner ersten medinischen Zeit das System der Nebenerben und damit die gesamte übliche Erbrechtspraxis bestätigt (vgl. ebd.; Sūra II, 176 ist wohl vor dem Ramaḍān des Jahres 2 entstanden, und IV, 37, wofür die erste Auffassung bei al-Baidāwī zweifellos die richtige ist, wird nicht viel später sein); dass er II, 176 die billige Berücksichtigung der Nebenerben ausdrücklich zur Pflicht macht, zeigt bereits die Richtung, die die späteren Verfügungen einschlagen sollten. Im Zusammenhang damit steht der wohl etwa gleichzeitige Korānvers II, 241 f., der vorschreibt, der Gattin, wenn sie ihren Gatten überlebt, durch ein Legat den Unterhalt für die Dauer eines Jahres sicherzustellen. Nicht viel später, etwa aus dem Jahre 3, ist Sūra IV, 23: „Ihr, die ihr gläubig seid, es ist euch nicht erlaubt, die Frauen wider ihren Willen zu erben“; darin liegt das Verbot für die *ʿAṣaba*, die Witwe des Erblassers zum Levirat zu zwingen und sich überhaupt das

*Wālī*-Verhältnis über sie, das nur ihren männlichen Verwandten zukommt, anzumassen; als eigentlich erbrechtliche Bestimmung ist das nicht gemeint, sondern bildet einen Teil von Muhammeds Bestrebungen zur Verbesserung der Lage der Frau [vgl. Art. ṬALĀḲ]. Wohl bald nach der Schlacht am Uḥud, als zahlreiche Muslime gefallen waren, entstand — ebendadurch veranlasst — die endgültige korānische Regelung des Erbrechts Sūra IV, 8—18: „Den Männern gehört ein Anteil von dem, was die Eltern und Verwandten hinterlassen, und den Frauen gehört ein Anteil von dem, was die Eltern und Verwandten hinterlassen — sei es wenig oder viel —, als bestimmter Anteil. 9. Wenn die (nicht erbberechtigten) Verwandten, die Waisen und die Armen bei der Teilung anwesend sind, so schenkt ihnen etwas davon und redet freundlich zu ihnen. (Vers 10 f. handeln weiter über das Verhalten gegenüber den Waisen). 12. Allāh befiehlt euch, was eure Kinder anlangt, folgendes an: dem Knaben gehört ebensoviel wie der Anteil zweier Mädchen; wenn es aber (nur) Mädchen sind, (und zwar) mehr als zwei, gehören ihnen zwei Drittel des Nachlasses; und wenn es ein einziges (Mädchen) ist, gehört ihm die Hälfte. Einem jeden Elternteil gehört ein Sechstel des Nachlasses, wenn (der Erblasser) Kinder hat; wenn er keine Kinder hat und (nur) die Eltern ihn beerben, gehört seiner Mutter ein Drittel; wenn er aber Brüder hat, gehört seiner Mutter ein Sechstel. (Das alles) nach Abzug eines Vermächtnisses, das er etwa gemacht hat, oder einer Schuld. Ihr wisst nicht, ob eure Eltern oder eure Kinder euch an Nutzen näher stehen. (Das ist) eine Festsetzung seitens Allāhs; Allāh ist wissend und weise. 13. Euch gehört die Hälfte des Nachlasses eurer Gattinnen, wenn sie keine Kinder haben; wenn sie aber Kinder haben, gehört euch ein Viertel ihres Nachlasses — nach Abzug eines Vermächtnisses, das sie etwa gemacht haben, oder einer Schuld. 14. Ihnen gehört ein Viertel eures Nachlasses, wenn ihr keine Kinder habt; wenn ihr aber Kinder habt, gehört ihnen ein Achtel eures Nachlasses — nach Abzug eines Vermächtnisses, das ihr etwa gemacht habt, oder einer Schuld. 15. Wenn einen Erblasser, Mann oder Frau, seine Seitenverwandten beerben, und er einen Bruder oder eine Schwester hat, gehört jedem von beiden ein Sechstel; sind es aber mehr, so gehört ihnen insgesamt ein Drittel — nach Abzug eines Vermächtnisses, das er etwa gemacht hat, oder einer Schuld. 16. ohne Benachteiligung. (Das ist) eine Verordnung seitens Allāhs; Allāh ist wissend und milde“. (Vers 17 f. enthalten Versprechungen und Drohungen). Da die Regelung der Erbfolge in der Seitenlinie Fragen unbeantwortet liess, brachte Sūra IV, 175 folgende Ergänzung dazu: „Sie ersuchen dich um eine Entscheidung; sprich: Allāh gibt euch über die Seitenverwandten folgende Entscheidung: wenn jemand stirbt, ohne Kinder zu hinterlassen, und eine Schwester hat, so gehört ihr die Hälfte des Nachlasses — und (auch) er beerbt sie, wenn sie keine Kinder hat —; wenn es zwei sind, gehören ihnen zwei Drittel des Nachlasses; wenn es aber (gleichzeitig) männliche und weibliche Geschwister sind, so gehört dem Bruder ebensoviel wie der Anteil zweier Schwestern . . .“. — Diese Vorschriften bezwecken nur eine Ergänzung des üblichen Erbrechts der *ʿAṣaba*, keine Neuregelung des gesamten Erbrechts. Deshalb wird jeder der genannten Personen nur ein



bestimmter Bruchteil zugebilligt; der Rest, und das ist in der Regel der Hauptteil, fällt nach wie vor an die *ʿAṣāba*. Deutlich ist die Tendenz, den weiblichen Verwandten die Hälfte des Anteils der ihnen gleichstehenden männlichen zu geben; selbst falls neben den Töchtern keine Söhne (und entsprechend neben den Schwestern keine Brüder) stehen, erhalten sie nicht alles, was jenen gehören würde; doch sind bei einigen kleineren Anteilen beide Geschlechter gleichgestellt. Durch die hier angegebenen festen Quoten ist die im Heidentum übliche Festsetzung der Anteile durch letztwillige Verfügung, die noch Sūra II, 176 bestätigt hatte, aufgehoben; das ist der historische Ausgangspunkt für die schon früh in anderem Sinne interpretierte Mitteilung der Tradition, dass ein Legat zugunsten der Erben unzulässig sei. So gilt auch Sūra II, 241 f. (vgl. oben) durch die Festsetzung des Anteils der Witwe in der Tradition wohl mit Recht als aufgehoben. Eine gewisse Interpretationsschwierigkeit liegt nur in IV, 15; es kann aber nicht zweifelhaft sein, dass dieser Vers die Halbgeschwister mütterlicherseits im Auge hat, wie er auch stets aufgefasst worden ist; der Text des Ubaī fügt sogar einen entsprechenden Zusatz ein (vgl. Nöldeke-Bergsträsser, *Geschichte des Korāns*, III, 85, 93, Anm. 5). Der Vers IV, 175 bezieht sich dagegen auf die vollbürtigen Geschwister (wie Muḥammed die Halbgeschwister väterlicherseits behandelt wissen wollte, ist schwer zu sagen). In IV, 12 ist „mehr als zwei“ (Mädchen) sinngemäss als „zwei und mehr“ aufzufassen; ebd. ist in dem Falle, in dem der Mutter ein Drittel des Nachlasses zuerkannt wird, vorausgesetzt, dass der Vater die übrigen zwei Drittel erhält.

4. Die ausführlichen Angaben, die die Tradition über die Anlässe, die zur Offenbarung der Regelung des Erbrechts führten, zu machen weiss, sind unhistorisch; aus inneren Gründen dürfte nur feststehen, dass es bald nach der Schlacht am Uhud geschehen ist (vgl. oben, Abschnitt 3). Auch die zahlreichen *Hadīthe*, die die korānischen Bestimmungen einfach wiedergeben, können hier übergangen werden. Eigentliche Abweichungen von den Vorschriften des Korān's weiss die Tradition nur sehr spärlich zu berichten; dazu gehört, dass eine Frau eine Sklavin, die sie ihrer Mutter geschenkt hatte und die den gesamten Nachlass der Mutter darstellte, als Erbschaft ganz zurückerhielt (in einer Parallelfassung ist es ein Mann, der seiner Mutter einen Garten geschenkt hat; durch diese Änderung soll die Abweichung beseitigt werden). Nach einer anderen Nachricht soll der Prophet bestimmt haben, dass die Gattinnen der *Muḥādjir's* die Häuser ihrer Gatten erben sollten; nach ihrem Wortlaut kann es sich dabei nicht um eine zeitweilige Verfügung, die durch die endgültige Regelung aufgehoben wäre, handeln. Während sich zugunsten des ersten *Hadīth* nichts anführen lässt, könnte das zweite, das anscheinend keiner gesetzlichen Norm als Grundlage dienen soll, einen historischen Kern enthalten.

5. Die Vorschriften des Korān's werden in zahlreichen Traditionen ergänzt und fortgeführt, unter denen relativ viele nicht Entscheidungen des Propheten selbst, sondern seiner Genossen wiedergeben wollen (als typische Mischform sei Ibn Hanbal, IV, 279 f. angeführt); in Wirklichkeit dürfen sie nicht einmal als das, sondern nur als anonyme Zeugnisse für die Ergebnisse der ersten Weiterbildung des korānischen Erbrechts gelten. Für diese Entwicklungsstufe steht bereits fest, dass ein Ungläubiger

einen Muslim nicht beerben kann; die Erbberechtigung des Muslims gegenüber einem Ungläubigen wird schliesslich, wenn auch gegen einigen Widerspruch, ebenfalls abgelehnt; über die Frage der Erbschaft des *Murtadd* ist man sich nicht einig geworden. Von der Erbschaft ausgeschlossen ist auch derjenige, der den Erblasser getötet hat, nach der einen Ansicht überhaupt, nach der anderen dann, wenn die Tötung vorsätzlich (mit *ʿAmd*; vgl. Art. *ḲATL*) erfolgt ist. Dass der Sklave keine Erbberechtigung besitzt, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Für die Erbberechtigung ist die gesetzliche Verwandtschaft Voraussetzung; so stehen illegitime Kinder und solche, deren Vaterschaft durch *Lifān* [vgl. den Art.] bestritten worden ist, zu ihrem Vater und dessen Verwandten in keinen erbrechtlichen Beziehungen. An die *ʿAṣāba*, die in ihrer aus dem vorislamischen Arabertum überkommenen und auch später geltenden Reihenfolge aufgezählt werden, wird der Patron (*Mawlā*; vgl. den Art.) angeschlossen: der Patron und der freigelassene Sklave beerben einander, und nach einer Ansicht wird sogar dem *Mawlā* im Sinne dessen, vor dem der Betreffende den Islām angenommen hat, dasselbe Recht zuerkannt. Hinter den *Mawlā* stellt man gegen einigen Widerspruch noch die *Dhawu 'l-Arḥām*, d. h. die mit dem Erblasser in der weiblichen Linie verwandten Personen, als deren Vertreter gewöhnlich der *Khāl*, der Onkel mütterlicherseits, erscheint. Für den Fall, dass alle diese Erben nicht vorhanden sein sollten, nennt man die Stammesgenossen im engeren und weiteren Sinne. Die Vorschrift Sūra IV, 14 wird auch auf die Witwe, deren Gatte vor der Konsumierung der Ehe starb, ausgedehnt; über die Frage, was der Anteil zweier Töchter sei, gibt man neben der dem Sinne von Sūra IV, 12 zweifellos entsprechenden Entscheidung (zwei Drittel) auch die auf äusserlicher Interpretation beruhende (die Hälfte); endlich lässt man die Halbbrüder väterlicherseits, über die der Korān nichts ausdrücklich bestimmt, durch die vollbürtigen Brüder von der Erbschaft ausgeschlossen werden. Mit gewissen Modifikationen, die in der späteren Lehre wiederkehren, werden die Sohnestochter wie die leibliche Tochter und die Grosseltern wie die Eltern behandelt, doch hat sich diese Regelung erst gegen Widerspruch und unter Schwanken im Einzelnen durchsetzen können. Schon hier erhebt sich auch das Problem der Behandlung des Grossvaters, wenn er neben den Brüdern als *ʿAṣāba* auftritt, das auf seine schwankende Stellung in ihrer Reihe (vgl. unten Abschnitt 6b) zurückgeht; neben verschiedenen anderen wird auch die später durchgedrungene Meinung angeführt, die aber nicht die älteste zu sein scheint. Der Korān bestimmt, dass vor der Teilung der Erbschaft der Betrag der etwaigen Legate und Schulden abzuziehen sei; in alter Zeit hat man — wohl in wörtlicher Interpretation der Korānstellen — die Legate vielfach den Schulden vorgehen lassen; nach einem Kampfe ist die gegenteilige Lehre durchgedrungen. Die für einen Getöteten zu zahlende *Diya* [vgl. den Art.] müsste an sich als Teil seines Nachlasses den gewöhnlichen Erbgeldern unterliegen; man hat aber in alter Zeit der Gattin keinen Anteil an der *Diya* ihres getöteten Gatten zuerkennen wollen, was auf die altarabischen Stammesanschauungen zurückgeht; schliesslich ist die andere Meinung durchgedrungen. Dazu gibt es zahlreiche, einander oft widersprechende Meinungen über Einzelfragen, die von eifriger Be-

schäftigung mit der Materie zeugen. Selbst dies Interesse, das man im frühen Islām dem Erbrecht entgegengebracht hat, hat sich im *Ḥadīth* niedergeschlagen; es gibt Traditionen, in denen der Prophet anbefiehlt, das Erbrecht zu lernen und zu lehren, es wegen seiner Schwierigkeit „die Hälfte der Wissenschaft“ nennt und der Befürchtung Ausdruck gibt, dieser schwierig zu behaltende Stoff werde zuerst aus dem Gedächtnis seiner Gemeinde verschwinden.

6. Seine volle Ausbildung hat das Erbrecht im System des *Fikḥ* erlangt; folgendes sind seine Grundzüge nach *ḥaḥī*tischer Lehre (zu den wichtigsten Abweichungen der anderen *Madḥāb* vgl. unten, Abschnitt 7).

a. Das Erbrecht ab intestato im allgemeinen. Nach islamischem Recht tritt zwischen dem Vermögen des Erblassers und demjenigen des Erben keine Fusion ein. Daher können die Nachlassgläubiger ihre Forderungen nur gegen den Nachlass geltend machen; andererseits haben die Erben kein Anrecht auf den Nachlass, ehe alle Nachlassschulden bezahlt sind. So kennt das *Fikḥ* auch keine besondere Lehre über die Verwerfung von Erbschaften, die verschiedenen Arten, eine Erbschaft anzutreten usw. Als Nachlassschulden gelten ausser den vom Erblasser eingegangenen Verbindlichkeiten noch die Begräbniskosten und die vom Verstorbenen versäumten religiösen Pflichten, soweit sie in materiellen Leistungen bestehen (z.B. die nicht gezahlte *Zakāt*) oder durch solche gesühnt werden können (z.B. versäumtes Fasten [*Ṣawm*]) oder zu Lasten des Nachlasses durch einen Ersatzmann auszuführen sind (z.B. der ohne gültigen Grund unterlassene *Ḥadīj*); dazu rechnet man nach der Ansicht einer Minderheit unter den *ḥaḥī*tischen Gelehrten vielfach auch die nicht verrichteten *Ṣalāt*'s. Nach den Nachlassschulden kommen etwaige Legate zur Auszahlung [vgl. Art. WAṢĪYA]; der Rest fällt an die Erben. Eine Vorbedingung für die Erbberechtigung ist, dass der Erbe den Erblasser überlebt hat; in zweifelhaften Fällen, wenn Personen, die einander beerben würden, gestorben sind, ohne dass sich entscheiden liesse, wer zuerst gestorben ist, findet zwischen ihnen überhaupt keine Erbfolge statt (diese Entscheidung liegt bereits in der Tradition vor, doch bestand darüber alte Meinungsverschiedenheit). Auch muss der Erbe, als der Erblasser starb, bereits gelebt haben; nur wenn jemand eine schwangere Witwe oder *Umm al-Walad* hinterlässt, wird für das ungeborene Kind ein Kindesteil reserviert (die Tradition ist darüber uneinig). Wird jemand solange vermisst, dass man ihn für tot halten kann, so kann der *Ḳāḍī* den Verschollenen auf Antrag der Erben nach Untersuchung der Umstände für „vermutlich gestorben“ erklären; dadurch erhalten die Erben das Recht, den Nachlass vorläufig in Besitz zu nehmen. Ausgeschlossen von der Erbfolge sind: derjenige, der den Tod des Erblassers verursacht hat, der *Murtadd*, der Ungläubige gegenüber dem Muslim und umgekehrt, der *Ḥarbī* (der ungläubige Angehörige eines Staates, zu dem der islamische Staat in keinem Vertragsverhältnis steht) und der Sklave. Wie im altarabischen Erbrecht gilt auch im Islām die Erbfolge der *ʿAṣaba* als Grundlage des Intestat-Erbrechts; die *ʿAṣaba* sind die gewöhnlichen Erben, die Erbberechtigung anderer ist nur eine Ausnahme von der Hauptregel; über die Reihenfolge der *ʿAṣaba* untereinander vgl. unten b. Die

*ʿAṣaba* erhalten den gesamten Nachlass nach Abzug der im Korʾān für die Quotenerben festgesetzten Erbteile (vgl. darüber unten c). Beim Nichtvorhandensein von *ʿAṣaba* fällt derjenige Teil des Nachlasses, der nach Abzug der im Korʾān bestimmten Quoten übrigbleibt, an die Staatskasse (*Bait al-Māl*; bemerkenswerte Änderung gegen die in den Traditionen — vgl. oben Abschnitt 5 — hervortretende Auffassung; noch ʿOmar II. soll anders entschieden haben, vgl. al-Dārimī, *Farāʿid*, B. 56), vorausgesetzt dass diese nach den gesetzlichen Anforderungen zum Besten der Muslime verwaltet wird; andernfalls erhalten die *ḳorʾānischen* Quotenerben je nach Massgabe ihrer Quote auch den Rest des Nachlasses nach dem sog. Rückfallerbrecht — mit Ausnahme des Witwes bzw. der Witwe, falls sie nicht etwa zugleich auch Blutsverwandte des Erblassers sind (auch hier liegen wie beim Ausschluss der Witwe von der Erbschaft an der *Diya* ihres getöteten Gatten die altarabischen Stammesanschauungen zugrunde). Erst wenn weder *ʿAṣaba* noch Quotenerben vorhanden sind und auch die Staatskasse nicht dem Gesetz entsprechend verwaltet wird, sind die *Dhawu ʿl-Arḥām* — d. h. die mit dem Erblasser in der weiblichen Linie verwandten Personen sowie diejenigen weiblichen Verwandten, die nicht als Quotenerben auftreten können — zur Erbfolge berufen (über ihre Reihenfolge untereinander gibt es zwei Theorien). Sollten auch diese Verwandten nicht vorhanden sein, dann darf jeder Muslim von dem Nachlass Besitz ergreifen, der fähig und bereit ist, ihn zum Besten der Muslime zu verwalten.

b. Erbrecht der *ʿAṣaba*. Die *ʿAṣaba* sind in folgender, im wesentlichen schon in vorislāmischer Zeit gültiger Reihenfolge zur Erbschaft berufen: 1. die männlichen Nachkommen des Erblassers in der männlichen Linie, wobei der nähere Verwandte den entfernteren von der Erbfolge ausschliesst; 2. der nächste männliche Aszendente in der männlichen Linie mit der Massgabe, dass zwar der Vater, aber nicht der Grossvater (und der fernere Aszendente) des Erblassers vor dessen Brüdern zur Erbfolge berufen ist; vielmehr erbt dieser zusammen mit den Brüdern (vgl. unten); 3. der nächste männliche Verwandte in der männlichen Linie unter den Nachkommen des Vaters, und zwar zunächst der vollbürtige Bruder, dann der Halbbruder väterlicherseits, weiter die Nachkommen des vollbürtigen Bruders, dann die des Halbbruders väterlicherseits; 4. der nächste männliche Verwandte in der männlichen Linie unter den Nachkommen des Grossvaters (wie unter 3) usw.; 5. endlich der *Mawlā*, d. h. der Patron (auch die Patronin), wenn der Erblasser ein Freigelassener war, und weiterhin dessen *ʿAṣaba*. — Die Brüder des Erblassers erben neben dem Grossvater als *ʿAṣaba* zu gleichen Teilen mit ihm; sind aber mehr als zwei Brüder da, so erhält der Grossvater von dem ihm und den Brüdern zusammen Zustehenden ein Drittel. Sind auch Quotenerben vorhanden, so steht dem Grossvater ausserdem mindestens ein Sechstel des Nachlasses zu (das er als Quotenerbe erhalten würde; vgl. unten c); er kann dann die vorteilhafteste unter den drei Berechnungen wählen. Diese Regel scheint ein Kompromiss zwischen den beiden früheren, einander widerstrebenden Ansichten zu sein, dass der Grossvater die Brüder ausschliesse oder umgekehrt von ihnen ausgeschlossen werde (vgl. oben, Abschnitt 5). — Weibliche *ʿAṣaba*. Hat der Erblasser sowohl



Söhne als auch Töchter hinterlassen, so beerben ihn diese gemeinschaftlich, wobei der Anteil eines Sohnes doppelt so gross ist wie der einer Tochter (nach Sūra IV, 12), während die für die Tochter bestimmte Quote (ebd.) wegfällt, wie es der Sinn der kor'anischen Bestimmung ist. Daher wird die neben einem Sohne des Erblassers erbende Tochter ebenfalls *ʿAṣāba* genannt, und zwar zur Unterscheidung von den männlichen *ʿAṣāba*, den *ʿAṣāba bi-naṣiḥi* („*ʿAṣāba* durch sich selbst“) vielmehr *ʿAṣāba bi'l-ghairi* („durch einen anderen zur *ʿAṣāba* geworden“). Entsprechendes gilt von der Tochter eines Sohnes des Erblassers, die neben dem Sohne eines Sohnes erbt; ferner für die vollbürtige Schwester, die neben einem vollbürtigen Bruder erbt (auf Grund von Sūra IV, 175); endlich für die Halbschwester väterlicherseits, die neben einem Halbbruder väterlicherseits erbt (auch der Grossvater macht die vollbürtige Schwester sowie die Halbschwester väterlicherseits zur *ʿAṣāba bi'l-ghairi*). — Wenn die vollbürtige Schwester und die Halbschwester väterlicherseits neben einer Tochter des Erblassers oder seines Sohnes erben, erhalten sie nicht ihre kor'anische Quote (Sūra IV, 175), die in diesem Falle der Tochter bzw. der Tochter des Sohnes zusteht (nach Sūra IV, 12), sondern den Rest des Nachlasses nach Abzug aller zu zahlenden Quoten; daher nennt man sie in diesem Falle *ʿAṣāba ma'a l-ghairi* („neben einem andern als *ʿAṣāba* erbend“).

c. Erbrecht der Quotenerben (*Dhawu l-Farā'id*; vgl. Art. FARĀ'ID). Die Vorschriften hierüber beruhen im allgemeinen auf wörtlicher Interpretation der kor'anischen Bestimmungen. Zwar wird hier nur der Tochter, den Eltern, den beiden Ehegatten und den Brüdern und Schwestern eine Quote zuerkannt, doch hat man (mit einigen Einschränkungen) die für die Tochter geltenden Regeln auf die Tochter des Sohnes und die für die Eltern geltenden auf die Grosseltern ausgedehnt; ausserdem hat man bei den Schwestern zwischen der vollbürtigen Schwester, der Halbschwester väterlicherseits und derjenigen mütterlicherseits unterschieden. So ist die Gesamtzahl der Quotenerben auf zwölf gekommen: 1. Die Tochter ist zur Hälfte des Nachlasses berufen; zwei oder mehr Töchter erhalten zusammen zwei Drittel des Nachlasses; erben die Töchter aber neben Söhnen des Erblassers, so entfällt ihr Anspruch auf die Quote, und Söhne und Töchter erhalten den ganzen Nachlass nach Abzug etwa zu zahlender Quoten; dabei ist der Anteil einer Tochter halb so gross wie der eines Sohnes. 2. Die Tochter des Sohnes ist denselben Regeln unterworfen wie die Tochter; neben dem Sohne eines Sohnes des Erblassers erbend, erhält sie als *ʿAṣāba bi'l-ghairi* halb soviel wie jener. Da die Tochter des Sohnes eben durch ihn mit dem Erblasser verwandt ist, wird sie von der Erbfolge ausgeschlossen, sobald ein Sohn des Erblassers miterbt. Eine Tochter dagegen schliesst eine Sohnestochter an sich nicht von der Erbfolge aus; da jedoch Töchtern und Sohnestöchtern zusammen nur zwei Drittel des Nachlasses als Quote zustehen, bleibt beim Vorhandensein einer Tochter für die Sohnestochter nur ein Sechstel, beim Vorhandensein von zwei oder mehr Töchtern nichts übrig, es sei denn, dass sie in diesen Fällen neben einem Sohnessohne als *ʿAṣāba bi'l-ghairi* erbt. 3. Die Quote des Vaters beträgt stets ein Sechstel des Nachlasses; ausserdem tritt er als *ʿAṣāba* auf, er-

hält also zu seiner Quote noch den etwaigen Rest der Erbschaft nach Abzug aller Quoten, falls nicht männliche Nachkommen des Erblassers miterben. 4. Der Grossvater (und in seiner Ermangelung der fernere Aszendente) väterlicherseits erhält ebenfalls ein Sechstel des Nachlasses als Quote, wird aber davon durch den Vater ausgeschlossen; ausserdem tritt er als *ʿAṣāba* auf (wie der Vater), wenn weder männliche Nachkommen noch der Vater des Erblassers miterben. Sind dann ausser ihm noch Brüder des Erblassers vorhanden, so tritt er neben ihnen als *ʿAṣāba* auf; über den Anteil, der dem Grossvater in diesem Falle sowie dann zusteht, wenn ausserdem noch Quotenerben vorhanden sind, vgl. oben b. 5. Die Mutter erhält nach Sūra IV, 12 ein Sechstel des Nachlasses, wenn Kinder, Sohneskinder oder auch zwei oder mehr Brüder oder Schwestern des Erblassers vorhanden sind; sonst ein Drittel (über den Sinn dieser kor'anischen Bestimmung vgl. oben, Abschnitt 3; tatsächlich erhält der Vater in diesem Falle in der Regel zwei Drittel, d. h. nach dem System ein Sechstel als Quotenerbe und den Rest als *ʿAṣāba*; über die Ausnahmefälle vgl. unten d'). 6. Die Quote der Grossmutter beträgt stets ein Sechstel; davon wird jedoch die Mutter der Mutter durch die Mutter, die Mutter des Vaters durch den Vater und durch die Mutter ausgeschlossen; den Grossmüttern beiderseits gleich stehen in ihrer Ermangelung alle übrigen weiblichen Aszendenten des Erblassers, sofern sie nicht durch einen nicht-erbfähigen männlichen Aszendenten mit ihm verwandt sind (daher erbt z.B. die Mutter des Grossvaters mütterlicherseits nicht). 7. Eine vollbürtige Schwester erhält die Hälfte, zwei oder mehr solche Schwestern erhalten zusammen zwei Drittel des Nachlasses (Sūra IV, 175); neben einem vollbürtigen Bruder oder dem Grossvater wird sie zur *ʿAṣāba bi'l-ghairi* und erhält die Hälfte des Anteils eines Bruders (Sūra IV, 175), neben der Tochter oder Sohnestochter wird sie zur *ʿAṣāba ma'a l-ghairi* (vgl. oben b); Söhne, Sohnessöhne und der Vater schliessen sie von der Erbfolge aus; demnach hat sie Anspruch auf die Quote nur dann, wenn der Erblasser ohne Nachkommen und männliche Aszendenten gestorben ist. 8. Für die Halbschwester väterlicherseits gilt im allgemeinen Entsprechendes wie für die vollbürtige Schwester; neben einem Halbbruder väterlicherseits oder dem Grossvater wird sie zur *ʿAṣāba bi'l-ghairi*, neben der Tochter oder Sohnestochter zur *ʿAṣāba ma'a l-ghairi*; Söhne, Sohnessöhne, Vater und vollbürtige Brüder schliessen sie von der Erbfolge aus. Vollbürtige Schwestern schliessen sie nur insofern von der Erbfolge aus, als zwei oder mehr vollbürtige Schwestern zusammen zwei Drittel des Nachlasses erhalten, sodass für die Halbschwester nichts übrig bleibt; erbt jedoch die Halbschwester neben einer vollbürtigen Schwester, so erhalten sie zusammen zwei Drittel, und zwar die vollbürtige Schwester die Hälfte und die Halbschwester ein Sechstel; es sei denn, dass sie in diesen Fällen neben einem Halbbruder väterlicherseits als *ʿAṣāba bi'l-ghairi* erbt (also dieselbe Regelung wie beim Zusammentreffen von Töchtern und Sohnestöchtern; vgl. oben). 9. und 10. Das Erbrecht des Halbbruders mütterlicherseits und der Halbschwester mütterlicherseits beruht auf Sūra IV, 15: ein einzelner unter ihnen erhält ein Sechstel, zwei oder mehrere nebeneinander erhalten ein Drittel des Nachlasses zu glei-

chen Teilen; von der Erbfolge ausgeschlossen werden sie durch Nachkommen und männliche Aszendenten. 11. Der Witwer erhält nach Sūra IV, 13 die Hälfte des Nachlasses, aber nur ein Viertel, wenn ein Kind oder ein Sohneskind neben ihm erbt; dabei ist es gleichgültig, ob diese Nachkommen seiner Gattin von ihm selbst abstammen oder nicht. 12. Die Witwe erhält nach Sūra IV, 14 die Hälfte von dem, was der Witwer unter den gleichen Voraussetzungen erhalten würde; hinterlässt der Erblasser mehr als eine Witwe, so teilen diese die „für die Witwe“ bestimmte Quote zu gleichen Teilen. Während der *‘Idda* (Wartezeit; vgl. den Art.) nach einem widerrufenen *Ṭalāk* gelten Mann und Frau in Bezug auf das Erbrecht noch als Ehegatten.

d. Ausnahmen von den Hauptregeln. Obgleich die Quotenerben nie sämtlich zugleich erben können und namentlich die Verwandten in der Seitenlinie in der Regel durch diejenigen in der geraden Linie von ihren Quoten ausgeschlossen werden, kann bisweilen die Zahl der gleichzeitig berufenen Quotenerben so gross sein, dass die Summe ihrer Quoten grösser wäre als der ganze Nachlass; in diesem Falle werden ihre Anteile entsprechend verkleinert [vgl. Art. *‘AWL*]. Sonst macht das Zusammentreffen mehrerer Erben keine Abweichung von den Hauptregeln erforderlich, ausser in einigen besonderen Fällen, die spezielle Namen haben; in ihnen würden nämlich bei konsequenter Durchführung der Hauptregeln die Erbteile in ein Verhältnis zueinander kommen, das nach dem Gesetz ungerecht wäre. Z.B. im Falle der sog. *Gharibatān*: wenn jemand mit Hinterlassung eines Ehegatten und beider Eltern gestorben ist, erhielte die Mutter in jedem Falle ein Drittel, der Anteil des Vaters aber, der in der Regel zwei Drittel beträgt (vgl. oben c 5), würde hier um die Quote entweder der Witwe, d. h. ein Viertel, oder des Witwers, d. h. die Hälfte, gekürzt und damit auf fünf Zwölftel bzw. auf ein Sechstel herabgesetzt werden; der Tradition nach ist es *‘Omar*, der hier entschieden hat, dass Vater und Mutter den nach Abzug der Quote des Ehegatten verbleibenden Rest im Verhältnis von zwei zu eins teilen — eine Anordnung, die zweifellos im Sinne der korānischen Vorschrift liegt. Ein anderer Fall, die sog. *Musharraka*, ist der, dass eine Frau ihren Gatten, ihre Mutter, zwei oder mehrere Halbbrüder mütterlicherseits und ausserdem einen oder mehrere vollbürtige Brüder hinterlässt; da die Quoten hier die ganze Erbschaft ausmachen, würden für die vollbürtigen Brüder als *‘Aṣaba*, die doch mit der Erblasserin durch eine Person mehr verwandt sind als die Halbbrüder, nichts übrig bleiben; in diesem Fall, der ebenfalls durch *‘Omar* entschieden worden sein soll, bestimmt das Gesetz, dass die vollbürtigen Brüder dasselbe Erbrecht haben wie die Halbbrüder, sodass alle das ursprünglich allein für die Halbbrüder bestimmte Drittel zu gleichen Teilen erben. Über einen dritten derartigen Fall vgl. den Art. AKDARIYA.

7. Die wichtigsten Differenzpunkte der *Madhāhib* unter Einfluss der frühen Juristen sind folgende: Es besteht Einigkeit darüber, dass der Ungläubige nicht von dem Muslim und der Muslim nicht von dem Ungläubigen erben kann; doch haben noch Sa‘id b. al-Musaiyib und Ibrāhīm al-Nakha‘ī die Erbfolge in letzterem Falle anerkannt. Ungläubige, die verschiedenen Religionen angehö-

ren, beerben einander nach Mālik und Ibn Hanbal nicht, wohl aber nach Abū Hanifa und al-Shāfi‘ī. Über die Erbschaft des *Murtadd* gibt es drei Ansichten: nach Mālik, al-Shāfi‘ī und Ibn Hanbal verfällt sein ganzes Vermögen der Staatskasse; nach Abū Yūsuf und al-Shaibānī gehört es seinen muslimischen Erben; nach Abū Hanifa endlich gehört das, was er als Muslim erworben hat, seinen muslimischen Erben, und das, was er nach seinem Abfall erworben hat, fällt an die Staatskasse. Wer den Erblasser vorsätzlich (mit *‘Amd*), widerrechtlich getötet hat, ist nach allgemeiner Ansicht von der Erbschaft ausgeschlossen; desgleichen, wer ihn ohne Vorsatz (mit *Khafā*; vgl. den Art.) getötet hat, nach Abū Hanifa, al-Shāfi‘ī und Ibn Hanbal, aber nicht nach Mālik. Der Teilsklave kann nach Abū Hanifa, Mālik und al-Shāfi‘ī weder erben noch vererben, nach Ibn Hanbal, Abū Yūsuf, al-Shaibānī und al-Muzani aber erbt und vererbt er in dem Verhältnis, in dem er frei ist. Nach Abū Hanifa und Ibn Hanbal erben beim Nichtvorhandensein von *‘Aṣaba* und Quotenerben die *Dhawu ‘l-Arḥām*, nach Mālik und al-Shāfi‘ī (vgl. oben 6a) sowie al-Zuhri, al-Awzā‘ī und Dāwūd al-Zāhiri tritt aber in diesem Falle die Staatskasse ein. Sind nur Quotenerben vorhanden, so fällt nach Mālik und al-Shāfi‘ī ein etwaiger Rest an die Staatskasse, nach Abū Hanifa Ibn Hanbal aber ebenfalls an die Quotenerben mit Ausschluss des Ehegatten (dies ist das sog. Rückfallerbrecht); nach Sa‘id b. al-Musaiyib erbt neben der Tochter der Onkel mütterlicherseits. Das *Mawlā*-Verhältnis, das durch den Anschluss an den Stammesverband jemandes herbeigeführt wird (in der Regel bei der Annahme des Islām durch einen Nichtaraber; vgl. oben, Abschnitt 5) und das die Bürgerschaft des Patrons für die *Diya* seines Klienten zur Folge hat, bedingt nach der meistvertretenen Ansicht kein Erbrecht, im Gegensatz zu Ibrāhīm al-Nakha‘ī und Abū Hanifa, kann nach letzterem aber jederzeit einseitig aufgelöst werden, solange der Patron keine *Diya* für seinen Klienten bezahlt hat. — Die Grossmutter väterlicherseits wird nur nach Ibn Hanbal durch den Vater nicht von der Erbfolge ausgeschlossen; nach ihm erbt sie in diesem Falle ein Sechstel entweder allein oder zu gleichen Teilen mit der Mutter. Unter den weiblichen Aszendentinnen erben nach Mālik nur die Mütter der beiden Grossmütter, deren Mütter usw., nach Abū Hanifa aber auch die Mütter aller männlichen Aszendenten, deren Mütter usw.; von al-Shāfi‘ī werden beide Ansichten überliefert, von denen die letztere bekannter und im *Madhhab* durchgedrungen ist. Nach Mālik und al-Shāfi‘ī erhalten die Aszendentinnen väterlicher- und mütterlicherseits das für die Grossmutter bestimmte Sechstel zu gleichen Teilen, welche von beiden auch dem Erblasser näher steht; nach Abū Hanifa aber schliesst die nähere Aszendentin väterlicherseits die entferntere Aszendentin mütterlicherseits von der Erbfolge aus. Wer von zwei Seiten her zur Erbschaft einer Quote berufen ist, erbt nach Mālik und al-Shāfi‘ī nur auf Grund der „stärkeren“ Verwandtschaft, nach Abū Hanifa und Ibn Hanbal auf Grund beider Beziehungen (dieser bei der Ehe der Parsen besonders häufige Fall hat schon in der Tradition verschiedene Beantwortungen erfahren; vgl. al-Dārimī, *Farā‘id*, B. 42); bei zwei Vettern väterlicherseits, von denen einer zugleich der Bruder mütterlicherseits ist, erhält dieser nach einstimmiger Lehre ein Sechstel, und der



Rest fällt beiden als *ʿAṣaba* zu gleichen Teilen zu, während Abū Thawr und al-Ḥasan von Baṣra ihn das Ganze erben lassen. Der Nachlass des Kindes, dessen Vaterschaft durch den *Liʿān* bestritten worden ist, sowie des illegitimen Kindes fällt mangels anderer Erben nach Abū Ḥanifa ganz der Mutter zu (ein Drittel als *korʿānische* Quote und der Rest als quasi-*ʿAṣaba*); nach Mālik und al-Šāfiʿi erhält die Mutter ein Drittel als *korʿānische* Quote, und der Rest fällt an die Staatskasse; nach der einen von Ibn Ḥanbal überlieferten Meinung gelten die *ʿAṣaba* seiner Mutter als seine *ʿAṣaba*, die den Rest erhalten, die andere Meinung entspricht der des Abū Ḥanifa. In dem Spezialfall der sog. *Muṣḥarraka* entspricht die Meinung Mālik's der al-Šāfiʿi's (vgl. oben 6d), das ist auch die Ansicht al-Zuhri's und des Saʿīd b. al-Musaiyib und anderer; nach Abū Ḥanifa und seinen Genossen, Ibn Ḥanbal und Dāwūd al-Zāhiri erhalten die vollbürtigen Brüder tatsächlich nichts.

8a. Das Erbrecht der Imāmiten (Zwölfer-Šiʿiten) beruht auf denselben Grundlagen wie das der Sunniten, zeigt in seiner Ausführung aber tiefgreifende Eigenheiten, die sich zum grössten Teil als Konsequenz ihrer religiös-politischen Anschauungen darstellen (ʿAlī und Fātima mussten unter Ausschluss von ʿAbbās die einzigen Erben des Propheten sein), z.T. auch bereits in den Traditionen vorliegen oder aus der Verwerfung gewisser *Ḥadiṯe* durch die Šiʿiten folgen. Zu den wichtigsten Abweichungen gehört die Ignorierung der *ʿAṣaba* als solcher; es gibt nur eine Gruppe der Verwandtschaftserben, die in drei Klassen zerfällt: 1. die Aszendente im ersten Grade und die Deszendente; 2. die übrigen Aszendente und die Nachkommen der Aszendente im ersten Grade; 3. die Onkel und Tanten väterlicher- und mütterlicherseits. Jede dieser Klassen schliesst die folgende von der Erbfolge aus, und innerhalb der zwei Kategorien der beiden ersten Klassen schliesst der Angehörige des näheren Grades alle Angehörigen der entfernteren Grade aus, also z.B. die Tochter den Sohnessohn; innerhalb der dritten Klasse unterscheidet man die Grade der Onkel und Tanten des Erblassers selbst mit ihren Nachkommen, der Onkel und Tanten seiner Eltern mit ihren Nachkommen usw., und auch hier schliesst der Angehörige des näheren Grades alle Angehörigen der entfernteren Grade aus. Eine nur aus der Erbenkonstellation beim Tode des Propheten erklärbar Ausnahmē ist, dass der Sohn eines vollblütigen Onkels väterlicherseits einen (aber nicht mehrere) halbblütigen Onkel väterlicherseits ausschliesst, wenn kein weiterer Onkel vorhanden ist. Innerhalb desselben Grades schliessen die vollbürtigen Verwandten (männlich oder weiblich) alle Verwandten väterlicherseits (nicht mütterlicherseits) von der Erbfolge aus, also z.B. die Vollschwester den Halbbruder; die Verwandten mütterlicherseits werden durch alle anderen Verwandten desselben Grades nur vom Rückfallrecht ausgeschlossen. Wenn Verwandte, deren Verwandtschaft mit dem Erblasser durch verschiedene Personen vermittelt ist, nebeneinander erben, bestimmt sich das Verhältnis ihrer Anteile nach dem der (hypothetischen) Anteile der Personen, durch die sie mit dem Erblasser verwandt sind; wenn z.B. Onkel väterlicher- und mütterlicherseits nebeneinander erben, teilen jene zwei Drittel des Nachlasses (d.h. den hypothetischen Anteil des Vaters), diese ein Drittel (d.h. den hypothetischen Anteil der Mutter) unter-

einander; entsprechend Sohneskinder und Tochterkinder, Kinder der Brüder und Kinder der Schwestern, Aszendente väterlicher- und mütterlicherseits. Diese Parentelrechnung ist mit der einen sunnitischen Theorie über die Erbfolge der *Ḍhawu 'l-Arḥām* (vgl. oben Abschnitt 6a am Ende) identisch. Ausserdem werden die für die Brüder und Schwestern des Erblassers gültigen Regeln auch auf seine Vatersbrüder und -Schwestern usw. angewandt, wenn diese zur Erbfolge berufen sind; wenn z.B. vollbürtige Vatersbrüder und -Schwestern (Onkel und Tanten) und Vatersbrüder und -Schwestern mütterlicherseits nebeneinander auftreten, werden diese durch jene von der Erbfolge nicht ausgeschlossen, erhalten vielmehr ein Drittel (wenn es nur eine Person ist, ein Sechstel), das ihnen zu gleichen Teilen zusteht (Sūra IV, 15), und jene erhalten die übrigen zwei Drittel (bzw. fünf Sechstel), von denen jedem Onkel doppelt soviel wie jeder Tante zusteht; entsprechend wird verfahren, wenn für die Onkel und Tanten ihre Kinder eintreten. Der Grossvater (und gegebenenfalls der fernere Aszendente) erbt stets zu gleichen Teilen mit den Brüdern des Erblassers. Innerhalb gleichartiger Gruppen erhält der männliche Erbe doppelt soviel wie der weibliche, soweit nicht Einzelbestimmungen anders verfügen (vgl. oben); im übrigen ist der männliche Verwandte väterlicherseits vor den anderen nicht privilegiert wie bei den Sunniten. — Neben diese Verwandtschaftserben treten die „Erben aus besonderen Gründen“, d.h. der Ehegatte und der Patron (*Mawlā*), und zwar 1. derjenige, der den Erblasser als Sklaven freigelassen hat, 2. derjenige, vor dem der Betreffende Muslim geworden ist oder der sich verpflichtet hat, die *Diya* für ihn zu bezahlen, 3. der Imām, der hier an Stelle der Staatskasse steht, der als allgemeiner Patron der Muslime in letzter Linie zur Erbfolge berufen ist. — In beiden grossen Gruppen gibt es einfache Erben und solche, die eine *korʿānische* Quote zu beanspruchen haben. Sollte der Nachlass zur Befriedigung sämtlicher Quoten nicht ausreichen, so werden nur den Verwandten väterlicherseits, nie denen mütterlicherseits, die Anteile entsprechend gekürzt; überhaupt wird der *ʿAul* als Prinzip nicht anerkannt. Was nach Befriedigung der Quoten übrig bleibt, erhalten die einfachen Verwandtschaftserben gemäss den obigen Regeln; sind keine zur Erbfolge berufenen Verwandtschaftserben vorhanden, so erhalten die Quotenerben mit Ausnahme des Ehegatten auch den Rest auf Grund des sog. Rückfallrechts; in Ermangelung aller Verwandtschaftserben treten die Patrone in der angegebenen Reihenfolge ein, sodass der Imām, d.h. die Staatskasse, erst in letzter Linie zur Erbfolge berufen ist. — Schon diese allgemeinen Regeln haben zur Folge, dass die Verteilung einer Erbschaft bei den Šiʿiten oft ganz anders aussieht als bei den Sunniten. Dazu kommen noch Differenzen in Einzelheiten, von denen die wichtigsten folgende sind: Der Muslim beerbt den Ungläubigen (und Apostaten); selbst der entfernteste muslimische Erbe des Ungläubigen hat den Vorrang vor allen ungläubigen Erben; doch erben Ungläubige aller Sekten untereinander; die Erbfolge des Apostaten, der als Muslim geboren ist, wird durch seine Apostasie selbst eröffnet. Die nicht vorsätzliche Tötung des Erblassers schliesst die Erbfolge nicht aus. Der Anteil der kinderlosen Witwe wird nicht vom Landbesitz des Erblassers berechnet. Wenn der

einzig vorhandene Erbe ein Sklave ist, wird er zu Lasten des Nachlasses gekauft (sein Herr darf seine Zustimmung dazu nicht verweigern), wird dadurch frei und erhält den etwaigen Rest; falls die Eltern des Erblassers Sklaven sind, müssen sie in allen Fällen zu Lasten des Nachlasses gekauft werden, nach einigen auch die Kinder (bestritten) und nach anderen ein jeder Erbe (abgelehnt). Der Teilsklave erbt in dem Verhältnis, in dem er frei ist. Wer von zwei Seiten her zur Erbfolge berufen ist, erbt auf Grund beider Berechtigungen. Von dem Nachlass des Kindes, dessen Vaterschaft durch den *Li'an* bestritten worden ist, erhält die Mutter ein Drittel als kor'anische Quote und den Rest als quasi-*Aṣāba* nach der verbreiteteren Ansicht; nach der anderen fällt der Rest an den *Imām*. Zwischen dem illegitimen Kinde und seinen Aszendenten (auch seiner Mutter und ihren Verwandten) bestehen keine erbrechtlichen Beziehungen, nur zwischen ihm und seinen Deszendenten; in Ermangelung solcher fällt sein Nachlass an den *Imām*. In dem Spezialfall der sog. *Gharibatān* (vgl. oben 6 d) wird von den Hauptregeln nicht abgewichen. — Im ganzen stellt also das *shī'itische* Erbrecht eine eigenartige und sich von den vorislāmisch-altarabischen Grundlagen weiter als das sunnitische entfernende Systematisierung der in Kor'an und Tradition vorliegenden gemeinsamen Grundlagen dar; es setzt das sunnitische System, im Gegensatz zu dem es entstanden ist, bereits voraus.

b. Das Erbrecht der *shī'itischen* Zaiditen stellt sich gegenüber der Lehre der Imāmiten auf die Seite des sunnitischen Systems, das es ebenfalls voraussetzt (vgl. Bergsträsser, in *OLZ*, XXV, 124); seiner nicht einheitlichen Entstehung entsprechend zeigt es schwankende Züge (vgl. Strothmann, in *Isl.*, XIII, 36 ff.).

c. Die wichtigsten Besonderheiten des Erbrechts der *khāridjiten* Ibāditen sind folgende: Der Grossvater väterlicherseits erbt als Quotenerbe ein Sechstel des Nachlasses, wenn Nachkommen des Erblassers vorhanden sind; sonst erbt er als *Aṣāba* und schliesst hierbei die Brüder aus, wie er selbst vom Vater ausgeschlossen wird. Die Grossmutter wird nur durch die Mutter von der Erbfolge ausgeschlossen; den Grossmüttern stehen alle weiblichen Aszendenten ohne Einschränkung gleich. Die Halbschwester mütterlicherseits wird wie die Halbschwester väterlicherseits behandelt, wenn eine solche und eine vollbürtige Schwester nicht vorhanden sind. Wie der Ehegatte haben auch die weiblichen Nachkommen kein Rückfallrecht. Die Freilassung begründet keine erbrechtlichen Beziehungen; Freigelassene, die Neger, Inder, Abessinier oder Nubier sind, beerben einander in Ermangelung sonstiger Erben (vgl. oben, Abschnitt 5, über die Stammesgenossen). Falls überhaupt keine Erben vorhanden sind, wird der Nachlass als Almosen verwandt. Der Sonderfall der sog. *Musharaka* wird wie bei den *Shāfiiten* gelöst (vgl. oben 6 d). — Die Abhängigkeit dieses Systems von dem sunnitischen ist deutlich.

9. Als Teil des Familienrechtes und durch die ausführlichen Vorschriften des Kor'āns für den Muslim mit besonderem religiösen Charakter bekleidet, hat das Erbrecht stets zu den in der Praxis sorgfältig beobachteten Kapiteln des islāmischen Gesetzes gehört [vgl. Art. 'ADA und SHAR'Ī']. Da es auf die Dauer zur unvermeidlichen Zersplitterung auch des grössten Besitzes führen muss, hat

man dieser als unerwünscht betrachteten Folge auf verschiedene Weise abzuweichen gesucht. Ein häufig begangener Weg war die Konstituierung bedeutender Vermögensteile als Stiftungen [vgl. Art. WAḤF], über deren Ertrag der Stifter nach seinem Gutdünken Verfügungen treffen konnte; doch sind auch die meisten Stiftungen im Laufe der Zeit starker Zersplitterung oder gar völliger Entfremdung anheimgefallen. Ein anderer Weg, den man in Niederländisch-Indien eingeschlagen hat, besteht darin, entsprechend der ortsüblichen *Ada* nur einen Teil des tatsächlichen Nachlasses der Erbteilung zu unterwerfen; auch eine Verteilung des Nachlasses bereits zu Lebzeiten durch Schenkung oder gütliche Abmachung kommt häufig vor, und nicht selten übernimmt sogar das durch die Umstände dazu bestimmte Familienmitglied einfach den Besitz und die Verpflichtungen des Verstorbenen. Namentlich der Landbesitz entzieht sich hier der islāmischen Erbteilung. Verschiedenartige Kniffe (*Hiyal*) zum Zwecke der Umgehung sind schon früh litterarisch überliefert. Bisher haben fast nur einzelne indische Modernisten (hauptsächlich Khuda Bukhsh) an den Bestimmungen des Erbrechts selbst Kritik zu üben gewagt und seine Abschaffung verlangt; es ist in den islāmischen Ländern in praktischer Geltung und wird von den *Shar'ia*-Tribunalen angewandt, die auch die für den Laien wegen der Schwierigkeit der Materie unmögliche Teilung des Nachlasses vornehmen. Das islāmische Erbrecht ist auch auf Nicht-Muslime anwendbar, wenn sie sich in Erbschaftsfragen an das *Shar'ia*-Tribunal wenden, was in islāmischen Ländern häufig geschieht.

*Litteratur* (soweit nicht bereits zitiert), ausser den arabischen Quellen: Zu Abschnitt 2: Robertson Smith, *Kinship and Marriage*, 2. Aufl., S. 65 ff. Zu Abschnitt 3 (Chronologie der Kor'anverse): Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qor'āns*, Bd. I (z.T. abweichend). Zu Abschnitt 4 und 5: Wensinck, *Handbook of early Muhammadan Tradition*, s.v. *Heirs*; Peltier, *Le Livre des Testaments du „Ṣaḥīḥ“ d'el-Bokhārī*; al-Shawkānī, *Nail al-Awṭār*, im *Kitāb al-Farā'id*. Zu Abschnitt 6 und 7 (für die ältere Zeit sind namentlich die beiden Rezensionen von Mālik's *al-Muwatta'* eine wertvolle Quelle): Juynboll, *Handbuch*, 2. Aufl., S. 237 ff.; ders., *Handleiding*, 3. Aufl., S. 241 ff.; Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 181 ff. (*shāfi'itisch*); Baillie, *The Moohummedan Law of Inheritance*; ders., *A Digest of Moohummedan Law*, Bd. I, 2. Aufl. (*hānafitisch*); Guidi und Santillana, *Il muḥtaṣar di Ḥalīl ibn Ishāq*; Sánchez Pérez, *Partición de herencias entre los musulmanes* (*mālikitisch*); Hirsch, *Abd ul Kadir Muhammed: Wissenschaft des Erbrechts* (*hānafitisch* und *shāfi'itisch*). Zu Abschnitt 6 bis 8: S. Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law*, S. 111 ff. Zu Abschnitt 8a: Querry, *Droit Musulman*, Bd. II, 326 ff.; Baillie, *A Digest of Moohummedan Law*, Bd. II. Zu Abschnitt 8c: Sachau, *S B Pr. Ak. W.*, 1894, S. 159 ff. Zu Abschnitt 9: Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 250 f. Dort auch weitere Litteratur S. 406. (JOSEPH SCHACHT)

MIRDĀS B. UDAIYA, *Khāridjiten*-Führer in Basra, wurde im Jahre 61 (680/1) getötet. Er gehörte dem Zweige Rabi'a b. Ḥanzala b. Mālik b. Zaidmanāt (genannt Rabi'a al-Wustā; vgl. *Nakḥ'id*, ed. Bevan, S. 185, 5 = 699, 11; *Mufaḍ-daliyāt*, ed. Lyall, S. 123, 12, 772, 8) vom Stamme



Tamīm an, welcher der Khāridjiten-Bewegung so viele Führer gab. Sein Vater hiess Hudair b. 'Amr b. 'Abd b. Ka'b und seine Mutter oder Grossmutter war Udaya aus dem Stamme Muḥārib b. Khasafa (Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishṭikāq*, ed. Wüstenfeld, S. 134; Ibn Ḳutaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 209; Tabari, Mubarrad, Balādhuri, s. *Litteratur*). Er wird oft nach seiner Kunya Abū Bilāl genannt.

Sein Bruder 'Urwa b. Udaya war einer der Urheber der Khāridjiten-Sezession während der Schlacht bei Šiffin. Er selbst nahm daran teil und kämpfte gegen den Khalifen 'Alī bei al-Nahrawān (38 = 658/9). Nach der Niederlage verzichtete er auf jede politische Betätigung, obgleich er wie sein Bruder seiner alten Überzeugung treu blieb; jedoch erklärte er sich gegen die bewaffnete Erhebung, gegen den politischen Meuchelmord (*Istirād*) und gegen die Teilnahme der Frauen an der Khāridjiten-Bewegung. Diese gemässigte Haltung, die Mirdās bis zum Ende von Mu'āwiya's Khalifat einnahm und der er bei den Extremen seine Einreihung unter die *Kā'ada* (Quietisten der Khāridjiten) verdankte, veranlasste ihn aber doch hervortreten, als sich der Gouverneur von Baṣra 'Ubaidallāh b. Ziyād bei der Unterdrückung des Khāridjitentums Ausschreitungen zu schulden kommen liess. Eine Frau namens al-Baldjā' oder al-Bathdjā' (die letztgenannte Namensform, die sich bei Ibn al-Athīr nach al-Balādhuri findet, scheint unrichtig zu sein) war vom Gouverneur grausam gemartert worden, worüber Mirdās so erregt wurde, dass er von Baṣra mit 40 seiner Anhänger auszog und sich nach al-Ahwāz an der Grenze von Fars begab; dort hielt er sich lange auf, ohne irgendwelche fanatische Akte zu begehen, wie sie bei den Khāridjiten üblich waren; er beschränkte sich darauf, eine Steuer zu erheben, entsprechend der Pension (*Aṭā'*), die ihm und seinen Gefährten von Rechts wegen zukam (60 = 679/80). 'Ubaidallāh b. Ziyād sandte gegen Mirdās den Kilābiten-Führer Aslam b. Zur'a (das ist der best bezeugte Name; al-Tabari nennt ihn in dem ersten der beiden Berichte Ibn Hiṣn; al-Dinawari: Aslam b. Rab'fa; Yāqūt: Ma'bad b. Aslam) mit 2000 Mann. Er traf ihn bei einem Dorfe Āsak (oder Midjās nach einem Vers bei Yāqūt, IV, 712—13), aber die Khāridjiten schlugen ihn trotz ihrer sehr geringen Zahl. Im folgenden Jahre wurde eine zweite Expedition mit 4000 Mann unter der Führung des Tamimiten 'Abbād b. Akhdar von Ibn Ziyād ausgerüstet; sie traf die Khāridjiten in einem Lager bei Darābdjird an. Es war an einem Freitag, und die beiden Parteien kamen überein, vor Beginn des Kampfes das Gebet zu verrichten. Aber die Regierungstruppen brachen das gegebene Wort und metzelten die Khāridjiten während ihres Gebets nieder. Mirdās' Kopf wurde Ibn Ziyād gebracht.

Diese an und für sich unbedeutende Begebenheit löste einen grossen Widerhall im ganzen Irāk aus in Anbetracht des guten Rufes, den Mirdās durch seine Frömmigkeit und Mässigung genoss. Sein Tod wurde prompt von 'Abida b. Hilāl gerächt, der später einer der Führer des Azrakiten-Aufbruchs wurde; im Namen Mirdās' nahmen die Khāridjiten beim Tode des Khalifen Yazid I. (65 = 684/5) ihre aufrührerische Bewegung wieder auf. Mirdās' Heldenmut und Tod wurde von mehreren Dichtern, unter anderen von dem berühmten 'Imrān b. Hiṭṭān, besungen. Seine Verehrung hielt lange bei den Khā-

ridjiten an und war in 'Omān, dem Zentrum der Šufriya (al-Mubarrad, S. 533, 14 = *Aghāni*, XVI, 154), sehr verbreitet. In der Tat konnte die Šufriya, da bei ihnen der Starrsinn viel weniger ausgeprägt war als bei den Azrakiten, mit Recht Mirdās als ihren Vorläufer betrachten [vgl. Haarbrücker, *asch-Scharastānis Religionsparteien und Philosophenschulen*, II, 406, nach dem *Kitāb al-Taḥṣir fi 'l-Din* von Šahfūr b. Ṭāhir al-Isfarā'ini (Brock., *G A L*, I, 387)]; anderseits behaupteten die Mu'taziliten, dass Mirdās sich nur aus Zwang empört hätte (*munkirān*), und die Ši'iten läugneten sogar, dass er ein echter Khāridjī gewesen sei (al-Mubarrad, S. 560—61).

Was Mirdās' Bruder 'Urwa b. Udaya betrifft, so scheint er an dem Aufbruch keinen Anteil gehabt zu haben; aber dies schützte ihn nicht vor der Verfolgung durch Ibn Ziyād, der ihn festnehmen und kurz nach Mirdās' Tode hinrichten liess. Dass die Hinrichtung 'Urwa's vor dem Aufbruch des Mirdās im Jahre 58 (677/8) stattgefunden habe (Tabari, II, 185), ist kaum wahrscheinlich.

*Litteratur*: Der ausführlichste und vollständigste Bericht findet sich bei al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, S. 584—96, ohne Quellenangabe; al-Balādhuri, *Anṣāb al-Ashraf*, Hs. Konstantinopel, 'Ašhir Efendi, Fol. 386a—87b steht al-Mubarrad sehr nahe, ist aber nicht identisch mit ihm; er zitiert zahlreiche Verse und lässt den Isnād ebenfalls weg; al-Tabari, *Annales*, ed. de Goeje, II, 186—87, 390—91 hängt von zwei Quellen ab, von Wabb b. Djarir und einem Anonymus; die erste scheint wenig zuverlässig zu sein, die zweite folgt ziemlich al-Mubarrad und al-Balādhuri, ist aber viel kürzer; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldan*, ed. Wüstenfeld, I, 61—2 (vgl. auch II, 434, 1) hat anscheinend eine unabhängige Quelle ausgeschöpft; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, III, 428—30; IV, 81—2 harmonisiert Tabari und Balādhuri und folgt für den Tod 'Urwa's dem Mubarrad, S. 592; al-Dinawari, *al-Akḥbār al-ṭiwāl*, ed. Guirgass, S. 278—9 kennt die Episode, schreibt sie aber fälschlich den Azrakiten zu (sic!) und nennt Mirdās überhaupt nicht. — Vgl. auch Wellhausen, *Die rel. pol. Oppositionsparteien* (Abh. G. W. Gött., 1901), S. 25—7. (G. LEVI DELLA VIDA)

**MIRDĀSIDEN**, arabisches Herrschergeschlecht in Syrien. Die Mirdāsiden haben ihren Namen vom dem Führer des Beduinenstammes der Kilābiten Šāliḥ b. Mirdās erhalten. Über Mirdās selbst haben wir keinerlei Nachricht. Šāliḥs ausführliche Biographie s. unten, IV, 120, die seines Nachfolgers, Šibl al-Dawla, IV, 387; über die Regierung der übrigen Regenten der Dynastie s. unter HALAB, oben, II, 244 f.

Die Kilābiten wanderten im Beginn des V. (XI.) Jahrhunderts vom Irāk bis in die Gegend von Aleppo. Im Jahre 414 (1023) gewann ihr Führer Šāliḥ die Herrschaft über die Stadt. Die anfänglich kräftige Dynastie wurde allmählich so schwach, dass ihr letzter Herrscher Šabīḥ die Stadt im Jahre 472 (1079) trotz des Widerspruchs seiner Brüder im Austausch gegen einige kleinere Städte an den damals mächtigsten Beduinenfürsten Muslim b. ʿKuraisḥ abtrat.

Die Bedeutung der Mirdāsiden, des vorletzten arabischen Herrschergeschlechtes in Syrien, besteht darin, dass sie die Nordprovinz Aleppo durch Kampf und geschickte Politik erfolgreich gegen die Byzantiner und türkischen Heerführer verteidigt haben.

Den Stammbaum gibt Lane-Poole in *The Mohammadan Dynasties*, London 1894; zu Shihl al-Dawla Nasr (2) ist noch ein Sohn Muḥārak, zu Rashīd al-Dawla Maḥmūd (4) die Söhne Shāhib und Wath-thāb nachzutragen.

*Litteratur:* in den Artikeln [unten IV, 120, 187] angegeben.

(SOBERNHEIM)

**MIRKHĀND**, besser MIR KHĀWAND, persischer Historiker, Verfasser des *Kawāḍ al-Safāʾ* („Garten der Reinheit“). Er war der Sohn Burhān al-Dīn Khāwand Shāh's, aus Transoxanien gebürtig, und zwar anscheinend aus Bukhārā. Er lebte meist in Herāt und starb dort am 22. Juni 1498, im Alter von 66 Jahren. Sein Werk ist eine Universalgeschichte in sieben Bänden, die mit der Schöpfung beginnt und mit dem Tode Sultān Husain's von Herāt im Jahre 1505 endet. Der letzte Band ist jedoch das Werk seines Enkels Khwāndāmīr. Sein Werk ist nicht so interessant wie das *Ḥabīb al-Siyar* seines Enkels, denn es ist eine Kompilation und entbehrt der persönlichen Note. Hinzu kommt der bombastische Stil und die geringe historische Kritik. Aber das Werk zeugt von grossem Fleiss und hat im Osten einen guten Ruf. In Bombay wurde es im Jahre 1848, in Tihān im Jahre 1852 lithographiert. Eine türkische Übersetzung erschien Konstantinopel 1842. Einige Teile wurden von Jenisch, Mitscharlik, Wilken, Vullers, Shea (*Oriental Translation Fund Series*). Rehatsek. Jourdain und Silvestre de Sacy (*Journal des Savants*, 1837) übersetzt.

*Litteratur:* Quatremère, in *Journal des Savants*, 1843, S. 127, 170; Rieu, *Cat. Pers. MSS. British Museum*, I, 87; Elliot-Dowson, IV, 127 und die dort S. 132 f. zitierten Werke; Ethé (s. v. Mirkhond), in *Enc. Brit.*, II. Aufl., Bd. XVIII.

(H. BEVERIDGE)

**AL-MIRRIKH**, der Planet Mars. Die Etymologie des Namens ist unbekannt. Die Marssphäre ist die fünfte Planetensphäre; sie wird nach innen von der Sonnensphäre, nach aussen von der Jupitersphäre begrenzt, und ihre Dicke soll nach Ptolemäus (XX, 376) 998 Meilen betragen. Die Umlaufzeit wird zu 1 Jahr, 10 Monaten und 22 Tagen angegeben. In etwa 17 Jahren, nach 9 Umläufen, gelangt der Mars wieder an die gleiche Stelle des Himmels; er verweilt in jedem Tierkreiszeichen, wenn er rechtläufig ist, etwa 40 Tage und legt an jedem Tage etwa 40 Bogenminuten zurück. Er soll anderthalb Mal so gross sein als die Erde.

Bei den Astrologen heisst der Mars *al-Naḥs al-aṣḡhar*, das kleine Unglück; er ist derjenige Planet, dem nach dem Saturn die schlimmsten Vorbedeutungen und Wirkungen, Krieg, Aufstände, Mord, Brandstiftung usw. zugeschrieben werden. Dem entspricht auch der Charakter der unter dem Mars Geborenen.

*Litteratur:* al-Kāzwinī, *ʿAdjāib al-Makh-lūkāt*, ed. F. Wüstenfeld, I, 26; A. Hauber, *Planetenkinderbilder und Sternbilder*, Strassburg 1916, passim; *Rasā'il Ikhwān al-Safāʾ*, Abh. III, IV.

(J. RUSKA)

**MIRYAM**. [Siehe MARYAM.]

**MIRZĀ** oder MIRZĀ, in persischen Titeln Abkürzung von *Mir-zāda* oder *Amir-zāda*; bedeutet ursprünglich „Prinz“ (vgl. *Malik-zāda* und *Farhang-zāda*, welche bei Saʿdī u. a. vorkommen). Dieser Titel wurde neben seiner Verwendung in ursprünglicher Bedeutung auch Adligen und anderen Vornehmen verliehen; in dieser Anwendung ent-

spricht er dem türkischen *Agha*. Seit der Zeit von Nādir Shāh's Eroberung Indiens wird er ferner auf Gebildete ausserhalb der Klasse der *Mullā's* oder *ʿUlamāʾ* angewandt. Heute wird der Titel hinter den Namen eines Prinzen gesetzt und vor den Namen anderer Personen, die ihn tragen: z. B. *Husain Mirzā* „Prinz Husain“, während *Mirzā Husain* praktisch mit „Herr Husain“ gleichbedeutend ist.

(R. LEVY)

**MIRZĀPŪR**, Distrikt und Stadt in Indien im Benaresbezirk der Zentralprovinzen. Der Flächenraum beträgt 5 240 Quadratmeilen, die Bevölkerung beinahe 1 000 000 Menschen, von denen kaum 7% Muḥammedaner sind. Bei den letzteren zeigt sich die Tendenz, im Verhältnis zu den Hindus zuzunehmen infolge ihrer grösseren Vitalität, da sich bei ihnen eine geringere Quote von Armen befindet. Der Bezirk ist jedoch eine Hochburg des Hinduismus, und der Islām macht durch Bekehrung kaum Fortschritte. Von der früheren Geschichte des Bezirkes ist nichts bekannt. Er wurde im XI. Jahrhundert von den Radjputen besetzt und kam im folgenden Jahrhundert in die Gewalt der muslimischen Herrscher von Džawnpūr. Bis zur Moghul-Eroberung spielte der Bezirk in der Militär-Geschichte Indiens eine wichtige Rolle; denn in ihm lag das grosse Bollwerk Čunār, das den Zugang zum Osten bewachte.

In Kasulpur, nahe bei Ahraura, ist das Grab des muslimischen Märtyrers Saiyid Ashraf ʿAlī; dies ist ein Wallfahrtsort. Vor dem Eingang zur Feste Bijaigarh wird das Grab des Saiyid Zain al-ʿAbidin gezeigt, jenes Heiligen, der in wunderbarer Weise die Feste für Shēr Shāh eroberte. Die Stadt Čunār hat zwei Moscheen; in der einen werden die angeblichen Gewänder Ḥasan's und Husain's verwahrt. Das Grab des afghanischen Heiligen Shāh Kāsim Sulaimānī (1545–1606) mit den Gräbern seiner Familie bilden eine architektonisch interessante Gebäudegruppe. Sein Fest wird vom 17. bis zum 21. Džumādā I gefeiert.

Die Stadt Mirzāpūr ist die Hauptstadt des gleichnamigen Bezirkes. Sie hat eine Bevölkerung von 80 000 Menschen, von denen der sechste Teil Muslime sind. Es ist eine Moghul-Gründung vom Ende des XVII. Jahrhunderts. Im XVIII. und Anfang des XIX. Jahrhunderts erreichte sie als Handelszentrum grossen Wohlstand, da sie an der Kreuzung wichtiger Strassen lag und der weiteste Punkt am Ganges war, der von den grösseren Schiffen erreicht werden konnte. Die Eröffnung der ostindischen Eisenbahn im Jahre 1864 isolierte die Stadt. Seitdem ist sie zurückgegangen, da die Bahn nun die Waren befördert, mit denen sie Handel zu treiben pflegte.

Eine der Moscheen wurde in der Mitte des XIX. Jahrhunderts durch eine muslimische Dame, mit Namen Ganga Bibi, gegründet. Sie hinterliess auch Kapitalien, um einen Sarai zu bauen. Die Stadt besitzt den berühmten Hinduschein des Vindheśvarī, der von Pilgern häufig besucht wird und früher von den Thugs besonders verehrt wurde.

*Litteratur:* D. L. Drake-Brockman, *District Gazetteer of Mirzapur*, Allahabad 1911.

(J. ALLAN)

**MIRZĀ TAQĪ KHĀN**, *Amir-i Nizām* oder *Amir-i Kabir*, war von niedriger Herkunft in Farāhān geboren; sein Vater war zuerst Koch und dann Verwalter des Kāʾim Maḡām Mirzā Abu ʿl-Kāsim, welcher sein Leben als erster Minister Muḥammed Shāh Kādžār's (1834–48) beendete. Im



Jahre 1829 begleitete Taqī Khān als junger Diener den persischen Oberbefehlshaber, als dieser nach der Ermordung des russischen Gesandten Grebaïdoff in Tihṙān nach Petersburg geschickt wurde. Bei seiner Rückkehr nach Persien wurde er zum *Mirzā* oder Schreiber befördert und erlangte später den Rang eines *Khān*. Als unterdessen sein Herr und Gebieter starb, hatte der junge Beamte genügende Auszeichnungen erlangt, um zum verantwortlichen Wazir für die Armee in Ādharbāïdjān ernannt zu werden. Noch weitere Ehren kamen; während der Verhandlungen in Erzerūm zur Schlichtung der bestehenden Streitigkeiten zwischen Persien und der Türkei wurde er geschickt, um an Stelle des Mushīr al-Dawla sein Land zu vertreten, da jener nach seiner Ernennung zum Bevollmächtigten erkrankte. Nach Abschluss des Vertrages von Erzerūm kehrte Mirzā Taqī nach Tihṙān zurück und wurde beauftragt, den jungen *Wālī* *Aḥd Nāṣir al-Dīn* Mirzā in dessen Eigenschaft als Gouverneur von Ādharbāïdjān nach Tabriz zu begleiten. Im Jahre 1848 wurde Taqī Khān's Herr Shāh, und auf dem Rückwege nach Tihṙān ernannte dieser ihn zum Premierminister. Weder Bescheidenheit noch Klugheit sollen ihn veranlasst haben, den Titel *Ṣadr-i Aʿzam* zurückzuweisen, der den Inhabern dieses Amtes verliehen wird. Aber auf jeden Fall begnügte er sich mit dem weniger imponierenden Titel eines *Amīr-i Nizām*, den er in Ādharbāïdjān als Oberbefehlshaber geführt hatte. Als ein Zeichen königlicher Gunst erhielt er die Schwester des Shāh zur Frau, die ihm für den kurzen Rest seines Lebens äusserste Ergebenheit bezeugte.

Im Dienste hatte er den in Persien seltenen Vorzug der Unbestechlichkeit. Er richtete sein Augenmerk auf sein Land, was ihn veranlasste, die Einmischung fremder Mächte in dessen Angelegenheiten zurückzuweisen. Da er ferner den reaktionären Einfluss der '*Ulamā*' kannte, versuchte er auf solchen Wegen, die ihm offen standen, ihrer Tätigkeit entgegenzuwirken. Er reorganisierte die Armee trotz der Versuche seiner Feinde, gewisse Truppenteile gegen ihn aufzuwiegeln. Er bemühte sich, das Finanzsystem des Landes zu verbessern, und hatte einigen Erfolg dabei, indem er durchsetzte, dass die Provinzialverwaltungen sich finanziell selbst trugen. Der Binnen- wie der Aussenhandel wurden von ihm gefördert; er stattete Tihṙān mit den schönen Bazars aus, die es heute noch hat. Wie schon gesagt, war seine Amtsperiode nicht nur friedlich. Im Jahre 1850 fand die Hinrichtung der 'Sieben (Bābi) Märtyrer' zu Tihṙān statt. Die Aufstände wurden mit grosser Grausamkeit niedergeschlagen. Infolgedessen wurde von den Bābi's ein Attentat auf das Leben des Amīr-i Nizām verübt, den man als verantwortlich ansah. Fast von Beginn seiner Amtszeit an hatte er durch seinen Einfluss auf den Shāh die Eifersucht von dessen Mutter und anderer Rivalen erweckt; deren geheime Anschläge wurden durch seinen anmassenden Charakter unterstützt. Im November 1851 glückte es seinen Feinden, seine Entlassung zu erreichen. Danach erregte der unvernünftige Versuch des russischen Gesandten, dem gestürzten Minister seinen Schutz zu leihen, den Ärger des Shāh. Dieser befahl ihm, sich in Ungnade nach Kāshān zurückzuziehen. Dort fand er am 9. Januar 1852 durch den Farrāsh-bāshi des Herrschers den Tod.

*Litteratur:* Lady Sheil, *Glimpse of Persia*,

London 1856, S. 201 f., 248–52; R. G. Watson, *History of Persia*, London 1866, S. 364–404; Muḥammed Taqī, *Tārīkh-i Kādjārīya*, Tihṙān o. J., Teil III (nicht paginiert), Folio 13<sup>b</sup>, 14<sup>a</sup>, 26.

(R. LEVY)

**MISĀHA** (Wissenschaft von der Ausmessung) ist bei den Arabern die Wissenschaft von der Grössenvergleichung und ihren Methoden. Im weiteren Sinn wird darunter die Ausmessung aller Grössen verstanden, welche eine Messung erfordern oder zulassen, hauptsächlich die Vermessung von Längen, Flächen, Rauminhalten, Gewichten, Zahlen; im besonderen jedoch befasste sich die arabische Vermessungslehre mit geometrischen Dingen, nämlich mit Definitionen von Massen und geometrischen Grundgebilden sowie der Aufstellung von Regeln für die Berechnung von Strecken, von Flächen- und Körperinhalten der verschiedenen Gebilde der elementaren ebenen und räumlichen Geometrie. Der Begriff Misāha umfasst also nur ein Teilgebiet von dem, was wir heute Vermessungskunde im weiteren Sinn oder auch praktische oder technische Geometrie (d. h. die Lehre von der Ausmessung der räumlich ausgedehnten irdischen Gegenstände) nennen; er schliesst insbesondere die Vermessungskunde im engsten Sinn, die Geodäsie, aus. Den eigentlich geodätischen Problemen waren bei den Arabern in der Regel besondere Abhandlungen gewidmet. Die Araber treffen also dieselbe Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und angewandter Vermessung, die sich seit Aristoteles bei den Griechen entwickelt hatte und am deutlichsten bei Heron in seiner 'Metrika' und 'Dioptra' zum Ausdruck kommt.

Die von den Arabern selbst gegebenen Erklärungen des Begriffs Misāha sind sehr unterschiedlich. Einzelne Autoren fassen ihn sehr weit (z. B. al-Umawī: 'Das Vermessen besteht in der Ermittlung eines unbekannten Dings durch ein bekanntes. Das Resultat gibt den Inhalt der gemessenen Grösse in Einheiten der zum Messen dienenden Grösse'), die meisten verstehen darunter die Ausmessung von Längen, Flächen und Körpern. Von al-Shinshawrī wird auch ein deutlicher Unterschied zwischen unmittelbarer Messung, der 'Probe des Aufeinanderpassens' (*Taṭbīq*), und der mittelbaren Vermessung durch Rechnung nach bestimmten Inhaltsformeln gemacht.

Abhandlungen über die Lehre von der Vermessung begegnen wir innerhalb des ganzen Zeitraumes, in welchem die Araber als Träger und Vermittler der übernommenen antiken Kultur eine Rolle spielten, immer wieder: von den ersten Anfängen ihrer litterarischen Tätigkeit an zu Beginn des IX. Jahrh. n. Chr. bis zum Niedergang der arabischen Mathematik um 1600. Der Zweck solcher Schriften war offenbar, dem künftigen Feldmesser, Baumeister, Kriegsgeometer u. dgl. das für seinen Beruf nötige geometrische Rüstzeug, die theoretische Grundlage, zu vermitteln. Nach der Art der Ausführung lassen sich drei Gruppen von Abhandlungen unterscheiden:

- a. solche, die ganz den Typus unserer heutigen Formelsammlungen darstellen, möglichst knapp abgefasst sind, nur das allgemeine Berechnungsverfahren mitteilen, keine Beispiele enthalten (z. B. die Schrift von Ibn al-Bannā<sup>2</sup>);
- b. solche mit eingestreuten, das Berechnungsverfahren erläuternden, vollständig durchgerech-

neten Beispielen (z.B. die Abhandlung von al-Baghdādī);

- c. solche, die lediglich eine Folge von ausführlich gelösten Übungsaufgaben enthalten, also eine Art Übungsbuch darstellen (z.B. das Werk von Abū Bekr).

Zur Darstellungsweise dieser Abhandlungen sei bemerkt, dass wir von mathematischen Formeln in unserem Sinn bei den Arabern natürlich nicht sprechen können. Eine mathematische Formelsprache fehlte besonders den Ostarabern noch vollkommen und entwickelte sich auch bei den Westarabern erst sehr spät und wohl nur auf algebraischem Gebiet. Die Vermessungsvorschriften waren stets in Worten vollständig ausgeschrieben, vielfach sogar auch die im Text vorkommenden Zahlen.

Das Stoffgebiet der Misāha-Schriften, besonders der grösseren, umfasst in der Regel einführende Vorbemerkungen, Vorschriften zur Berechnung von Flächen und Körpern und den bei diesen auftretenden wichtigsten Längen, hie und da auch Anwendungsaufgaben.

#### A. Vorbemerkungen. Sie erstrecken sich meist auf

1. Definition des Begriffs Misāha;
2. Erklärung, Beschreibung und systematische Gruppierung der zu behandelnden geometrischen Gebilde;
3. Definition und Zusammenstellung der gebräuchlichsten Masseinheiten.

#### B. Berechnungsvorschriften.

- I. Ebene Flächen (und dabei auftretende Längen);
1. Vierecke (Quadrat, Rechteck, Rhombus, Rhomboid, Trapez, Trapezoid, Viereck mit einspringender Ecke);
2. Dreiecke (gleichseitige, gleichschenklige, ungleichseitige, recht-, spitz- und stumpfwinklige);
3. Vielecke [regelmässige, unregelmässige, „trommelförmige Figur“ (*muṭabbal*), „hohle Figur“ (*muḡiawwaf*), „treppenförmige Figur“ (*muḡarradj*)].
- „Trommelförmige“ und „hohle“ Figur entstehen durch Zusammenfügung von zwei kongruenten Trapezen derart, dass bei ersterer die kürzeren, bei letzterer die längeren Parallelseiten zusammenfallen; man unterscheidet verschiedene Unterarten. Die „treppenförmige“ Figur entsteht durch Aneinanderlegen verschiedener Rechtecke von gleicher Länge aber verschiedener „Breite“, wobei die Masszahlen der Breiten eine arithmetische Reihe bilden.
4. Kreis, Kreisteile (Halbkreis, Segment, Sektor, Kreisring) und verwandte Flächen (Hufeisen- oder Mondsichelfigur [*hilālī*], Eiform, Myrobalan- oder Linsenform, ovale Figur).

Die Mondsichelfigur entsteht durch Subtraktion zweier Kreissegmente von verschiedenem Radius mit gemeinsamer Sehne, Eiform und Myrobalanform durch Addition zweier kongruenter Segmente, welche bei der Eiform kleiner, bei der Myrobalanform grösser sind als der Halbkreis. Die Fläche der ovalen Figur (Ellipse) gibt Savasorda mit  $\frac{1}{4}(a+b)^2 \cdot \pi$  an.

#### II. Körper (und dabei auftretende Flächen, insbesondere Oberflächen, und Längen).

1. Prisma [allgemeines gerades und schiefes Prisma, Quadratsäule, Rechtecksäule, Würfel,

dreiseitiges Prisma, schief abgeschnittenes Prisma („corpus similis domui“ bei Abū Bekr in der Übersetzung des Gerhard von Cremona)];

2. Zylinder;
3. Pyramide (gerade und schiefe Pyramide, Pyramidenstumpf);
4. Kegel (gerader und schiefer Kegel, Kegelsegment);
5. Kugel und Kugelteile (Halbkugel, Segment, Sektor, Zone);
6. Regelmässige und halbreghelmässige Körper (die fünf platonischen und zwei archimedische; eingehender nur bei al-Kāshī);
7. Andere Körper [zylindrisches Gewölbe (*Azādī* und *Tikān*; beide unterscheiden sich nur in der Längenausdehnung), hohle Kuppel (*Ḳubba*), Dachform („corpus similis caburi“ bei Abū Bekr), Kränze und Diskus (Hohlzylinder), terrassenförmige Gebilde].

#### C. Anwendungsaufgaben.

Sie finden sich im allgemeinen selten in Misāha-Schriften. Wiederholt begegnen wir Aufgaben über Felderteilung in Anlehnung an Heron und Euklid; Savasorda hat einige Aufgaben über Felder an Bergabhängen, in Mulden und auf Kuppen und über Berechnung von Berghöhen, al-Ḥanbalī über Vermessung unzugänglicher Grundstücke, der Tiefe von Brunnen und Breite von Flüssen. Von anderen Aufgaben seien z.B. die Berechnung der Zahl von Felsstücken und Ziegelsteinen zum Bau eines Hauses oder einer Dachfläche, die Auffindung des Gewichtes einer Wand genannt.

Es darf nun allerdings nicht gefolgert werden, dass das eben gekennzeichnete Stoffgebiet auch in jeder Misāha-Schrift seinem gesamten Umfang nach enthalten sein müsste. Die einzelnen Vermessungswerke unterscheiden sich hinsichtlich der Stoffauswahl entsprechend den Neigungen und Fähigkeiten ihrer Verfasser in der gleichen Weise wie z.B. unsere heutigen Lehrbücher der Geometrie. Wir finden sehr umfassend angelegte Werke (z.B. von al-Ḥanbalī und al-Kāshī) neben Schriften, die sehr kurz gefasst sind, ja oft nur Teilgebiete behandeln (wie z.B. die anonyme Schrift Berlin Nr. 5954, die nur Berechnungsvorschriften für ebene Flächen gibt) oder gar nur ein einzelnes Problem (wie die Abhandlung des al-Shinshawri). Wir begegnen daher oft auch Ausführungen, die mehr oder minder in Vermessungsschriften nur eingefügt wurden, um die besonderen Kenntnisse oder Forschungsergebnisse des Verfassers auf diesem oder jenem Gebiete aufzuzeigen.

Zu Besonderheiten dieser Art gehören z.B. die von Djamshīd al-Kāshī als neuartig bezeichnete Aufnahme der Behandlung der regelmässigen und einiger halbreghelmässigen Körper in eine Misāha-Schrift (die von ihm in Sexagesimalbrüchen sogar bis zu den Quinten durchgeführte Berechnung der auftretenden Grössen ist von einer Genauigkeit, die erst in der 10. Dezimalstelle von den wirklichen Werten abweicht); die von al-Umawī angegebene Flächenformel  $F = \sqrt{abcd}$  für Trapezoide mit einem rechten Winkel und seine Verbesserung der Kreissegmentformeln des Heron; die Bogenformel des al-Karkhī; die von dem gleichen Autor und al-Baghdādī für den Unkreisdurchmesser  $d$  bei regelmässigen  $n$ -Ecken mit der Seite  $a$  gebrauchte Formel  $d^2 = \frac{1}{9}[n(n-1)+6]a^2$  (die gleiche Formel findet sich bei Nemorarius und Regiomontanus und wird von letzterem den Indern zuge-



schrieben; sie ist aber in den bisher veröffentlichten mathematischen Schriften der Inder unseres Wissens nicht enthalten); ferner die von Abū Bekr und Ibn al-Bannā<sup>3</sup> gepflegte Anwendung der Algebra auf die Geometrie. Ersterer benutzt die algebraische Lösung von Flächenaufgaben, um an ihnen die Anwendung der Gleichungen 1. und 2. Grades nach den von al-Kh̄wārizmī unterschiedenen sechs Fällen zu zeigen, letzterer verwendet Sätze der Kombinatorik zur Untersuchung der verschiedenen Möglichkeiten bei der Aufgabenstellung.

Die Methoden der Inhaltsberechnung sind die gleichen, die uns bei Griechen und Ägyptern schon begegnen. Soweit es sich nicht um Erbgut handelt, für welches die Berechnungsvorschriften direkt übernommen werden, ist die Gewinnung von Messergebnissen rein induktiv und empirisch. Al-Karkhī führt z. B. für das Kugelvolumen neben der Vorschrift  $d^3 \frac{(11/14)}{2}$ , deren Gewinnung er nicht weiter angibt, noch die Formel  $d^3 \frac{(28/45)}{45}$  an, welche er dadurch erhält, dass er das Gewicht eines Würfels aus Wachs vergleicht mit dem Gewicht einer Kugel, welche aus dem Wachswürfel gefertigt wird und deren Durchmesser gleich der Würfelkante ist; al-Baghdādī behandelt eine Methode der Volumenbestimmung aus Gewicht und spezifischem Gewicht; al-Kāshī ist die von Heron erwähnte Eintauchmethode des Archimedes bekannt; die direkte Ermittlung von Bogenlängen durch Fadenmessung wird von al-Karkhī und Bahā<sup>3</sup> al-Dīn immer noch für die zuverlässigste gehalten. Es ist klar, dass solche Methoden zu Näherungsergebnissen führen mussten, und die Näherungsformel, das typische Merkmal der praktischen Geometrie, wird von den Arabern bei Vermessungen auch dann noch immer angewendet, wenn ihre Unrichtigkeit offenbar schon längst eingesehen ist. Ibn Mammātī kritisiert die gebräuchlichen Dreiecksflächenformeln  $\frac{1}{2}(a+b) \cdot \frac{3}{4}c$  und  $\frac{1}{2}(a+b) \cdot \frac{2}{3}c$ , al-Baghdādī die von den Ägyptern stammende Vierecksformel  $\frac{1}{2}(a+b) \cdot \frac{1}{2}(b+d)$ .

Die Gründe für die Langlebigkeit solcher Vorschriften sind darin zu suchen, dass einestheils die betreffenden Formeln bei ihrer Verwendung in der Praxis immerhin brauchbare Werte lieferten, andererseits die Praktiker, die meist die Vermessung mehr oder weniger handwerksmässig betrieben, in ihrem Streben nach bequem zu errechnenden Werten auf mathematische Genauigkeit verzichteten und geringe Fehler in Kauf nahmen, besonders wenn sich dadurch Wurzelberechnungen vermeiden liessen. Aus ähnlichen Gründen und historischem Gebrauch gemäss fehlen fast allen Misāha-Schriften wissenschaftlich-geometrische Beweise für die Richtigkeit der angeführten Formeln. Nur die Schrift des den Westarabern zuzuzählenden Juden Abraham Savasorda hat folgerichtig durchgeführte Beweise in grösserer Zahl; gelegentlichen Hinweisen auf frühere Mathematiker (besonders Euklid) begegnen wir bei Ibn al-Bannā<sup>3</sup> und Ibn al-Īṣṭabālī. Im übrigen genügte wohl bereits der Augenschein (Ibn al-Djīyāb zeichnet z. B. ebene Figuren in ein Quadratnetz von Einheitsquadraten ein und zählt die innerhalb des Umfangs liegenden Quadrate und deren Teile ab) oder die einmalige Überzeugung durch Veranschaulichung oder Rechnung für den Nachweis der Richtigkeit des Verfahrens, das ausserdem häufig durch vollständig durchgerechnete Musterbeispiele erläutert wurde.

Eine weitere Eigenart arabischer Autoren war, inhaltlich völlig übereinstimmende Berechnungs-

vorschriften in verschiedener algebraischer Form mitzuteilen. Ms. Berlin N<sup>o</sup>. 5954 gibt z. B. für die Berechnung des Hypotenusenabschnittes  $q$  im rechtwinkligen Dreieck folgende Formeln:  $q = \frac{1}{2}[a + \sqrt{a^2 - b^2} : a] = \frac{1}{2}[a + (c + b)(c - b) : a] = \frac{1}{2}[a + (c + b) : a] = \frac{1}{2}[a^2 + (c^2 - b^2) : a]$ . Die Unterscheidung erfolgte wohl lediglich zur Herstellung möglichst mannigfaltiger Beziehungen zwischen den bekannten Stücken und der gesuchten Grösse, um dadurch dem Praktiker eine Auswahl unter verschiedenen richtigen Formeln zu ermöglichen, von denen sich die eine oder andere je nach den gegebenen Zahlenverhältnissen besser zur bequemen Berechnung eignete.

Die Quellen der arabischen Vermessungslehre sind bei Griechen und Indern zu suchen. Inhalt und Form der Vermessungsschriften sind fast durchaus griechisch, besonders bei den älteren Autoren. Vor allem scheinen die heronischen „Bearbeitungen“, die ihrerseits wieder auf ägyptische Vorbilder zurückgehen, das Musterbeispiel für arabische Vermessungswerke abgegeben zu haben. Ägyptisch sind die (vielen Misāha-Schriften eigene) Voranstellung metrologischer Teile, die Aufgaben über Felderteilung, die Trapezoidformel, der besondere Name für die obere Seite des Vierecks (*Ra's al-'Arīḡ*). Indisch sind die Werte für  $\pi$  bei al-Kh̄wārizmī, die Sehnenvierecksformel  $\sqrt{abcd}$ , die Bezeichnungen Bogen, Pfeil und Sehne, die Längenbezeichnung an Figuren in indischen Ziffern, die Verwendung der Algebra zur Lösung geometrischer Aufgaben (Gleichungen, doppelter falscher Ansatz, Sätze der Kombinatorik). Die Hauptlehrmeister aber bleiben die Griechen, über deren Leistungen in der Vermessungswissenschaft die Araber im allgemeinen auch nicht hinauskamen; die Bedürfnisse der Feldmesskunst stellten ihnen keine neuen Aufgaben, die praktische Geometrie bleibt bis weit in die Neuzeit hinein elementare Geometrie, deren Probleme in ihrer Mehrzahl durch die Griechen bereits endgültig gelöst waren.

Die Verdienste der Araber um die Lehre von der Vermessung bestehen, obwohl sich in den Misāha-Schriften eine Reihe von neuen und neuartigen Berechnungsvorschriften nachweisen lässt, weniger in der Erweiterung des Stoffgebiets durch Erschliessung neuer, noch nicht erkannter Tatsachen als vielmehr in der Bereicherung dieser Wissenschaft um neue Berechnungs- und Lehrmethoden und vor allem in der Erhaltung des antiken Erbgutes und dessen Überlieferung an das Abendland. Wenn auch die Vermessungslehre Herons dem nordwestlichen Europa zuerst durch die römischen Agrimensoren bekannt wurde, so sind es doch vorzüglich arabische Quellen, welche die in alten Formen erstarrte Disziplin neu belebten. Arabische Originalarbeiten werden in lateinischen Übersetzungen dem Abendland zugänglich gemacht; Leonardo von Pisa schreibt sein für drei Jahrhunderte massgebendes Musterwerk „Practica geometrica“ in engster Anlehnung an Savasorda, dessen Abhängigkeit von Abū Bekr auf Grund überraschender Übereinstimmungen zwischen „Liber embadorum“ und „Liber mensurationis“ von grösster Wahrscheinlichkeit ist; bis weit ins XVI. Jahrhundert hinein stossen wir immer wieder auf Schriften der praktischen Geometrie, die nach Form und Inhalt auf die ursprüngliche Grundlage verweisen.

Literatur: a. Handschriften: 1. Ins Lateinische übersetzte Schriften ara-

bischer Autoren: 1. *Liber in quo terrarum et corporum continentur mensurationes Abūbūhri* (Verfasser vermutl. Abū Bekr, † 1055; vgl. H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber* usw., *Abhdlg. z. Gesch. d. math. Wissensch.*, XLV, 10. Heft, 1900, N. 224), Cambridge, Univ. Library, Mm. II, 18, Fol. 69<sup>v</sup>—76<sup>v</sup>; 2. *Liber Saydi abūothmī* (Verf. vermutl. Zaid Abū ʿOthmān, † 1052; Suter, N. 222), desgl. Fol. 76<sup>v</sup>—77<sup>r</sup>; 3. *Liber aderameti* (Verf. vermutl. ʿOmar al-Ḥadramī, † 1057; Suter, N. 227), desgl. Fol. 77<sup>r</sup>—77<sup>v</sup>.

II. Arabische Schriften (nach Übersetzungen von E. Wiedemann und J. Ruska): 1. Ibn al-Djīyāb (um 1150; Suter, N. 295), „Registrierung über die Ausmessung der Flächen“, Escorial, alte N. 924, Fol. 1<sup>a</sup>—70<sup>b</sup>; 2. ʿImād al-Dīn al-Baghḍādī († 1335; Suter, N. 494), „Werk über die Wissenschaft der Vermessung und die Teilung der Schwierigkeiten“, Berlin 5976, Fol. 17<sup>a</sup>—26<sup>a</sup>; 3. Ibn al-Bannā († 1339/40; Suter, N. 399), „Abhandlung über die Lehre der Ausmessung“, Berlin 5945, Fol. 70<sup>b</sup>—73<sup>a</sup>; 4. Anonym, „Abhandlung über die Prinzipien der Lehre von der Vermessung“ (Entstehungsjahr 1358), Berlin 5953, Fol. 56<sup>b</sup>—59<sup>a</sup>; 5. Anonym, „Abhandlung über die Lehre von der Vermessung“, Berlin 5954, Fol. 85<sup>b</sup>—95<sup>b</sup>; 6. Djamshīd b. Masʿūd al-Kāshī († 1436/7; Suter, N. 429), „Schlüssel der Rechner über die Wissenschaft der Arithmetik“, Berlin 5992, Fol. 27<sup>a</sup>—48<sup>b</sup>; 7. Yaʿīsh b. Ibrāhīm al-Umawī (um 1490; Suter, N. 453), „Fortschaffung der Schwierigkeiten bei der Vermessung“, Berlin 5949, Fol. 73<sup>a</sup>—79<sup>a</sup>; 8. Ibn al-Ḥanbalī († 1563; Suter, N. 464), „Anzeichen der Schönheit über die Probleme der Ausmessung“, Paris 2474, Fol. 1<sup>a</sup>—53<sup>a</sup>; 9. ʿAbd Allāh al-Shīnshawrī († 1590/1; Suter, N. 472), „Augentrost beim Vermessen des Gefäßes, welches zwei Qulla fasst“, Berlin 5951, Fol. 1—12; Gotha 1078, I und 1079.

b. Bearbeitungen: 1. M. Curtze, *Der Liber Embadorum des Abraham bar Chijja Savasorda in der Übersetzung des Plato von Trivoli*, *Abhdlg. z. Gesch. d. math. Wissensch.*, Heft XII, 1902; 2. A. Hochheim, „Kāfi fī ʿl-Ḥisāb“ des Abū Bekr al-Karchī, 9.—11. Programm d. höh. Gewerbeschule Magdeburg, 1878—80; 3. A. Marre, *Le messâhat de Mohammed ben Mousse al-Khâresmī*, in *Annali di Matematica*, VII (1865), 269 f.; 4. G. H. F. Nesselmann, *Essenz der Rechenkunst von Mohammed Beha-oddin ben Alhossain*, Berlin 1843; 5. Fr. Rosen, *The Algebra of Moh. b. Musa*, London 1831; 6. J. Ruska, *Zur ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst*, in *Sitzgs.-Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch.*, Heidelberg 1917; 7. E. Wiedemann, *Über die Geometrie und Arithmetik nach den Masfātih al-ʿUlūm*, *Beiträge z. Gesch. d. Naturwissensch.*, XIV, in *S B P M Soz. Erlangen*, XL (1908); 8. ders., *Über das Messen nach Ibn al-Haitam*, *Beiträge*, XVII, in *S B P M Soz. Erl.*, XLI (1909); 9. ders., *Über Vermessung nach Ibn Mammātī*, *Beiträge*, XXI, in *S B P M Soz. Erl.*, XLII (1910).

(O. SCHIRMER)

**MISʿAR B. MUHALHIL** ABŪ DULAF al-KHAZ-RADJĪ AL-YANBUʿĪ, arabischer Dichter, der als fahrender Litterat am Hofe des Sāmāniden Naṣr II. b. Aḥmed (301—311 = 913—42) lebte und 331 in dessen Auftrag die Gesandtschaft eines

chinesischen Fürsten in ihre Heimat zurückgeleitete und auf der Rückkehr Indien besuchte. Später gewann er die Gunst des Wezirs der Būyiden al-Ṣāhib al-Tālkānī (so al-Samʿānī, *Ansāb*, Fol. 363<sup>v</sup>) Ismāʿil b. ʿAbbād (gest. 385 = 995). Diesem widmete er eine lange Kaṣīde über die Gainersprache der Banū Sāsān, die sein Gönner so bewunderte, dass er selbst einen Kommentar dazu schrieb (Auszüge daraus bei Thaʿālibī, *Yatima*, III, 176—94). Sein Geburts- und sein Todesjahr werden nirgends genauer überliefert. Auf seine weiten Reisen spielt er selbst in Versen an, die Thaʿālibī, *a. a. O.*, III, 174 zitiert. Die einzigen authentischen Nachrichten darüber hat uns der Verfasser des *Fihrist* aufbewahrt; S. 346, 30 ff. (wo *wakāna djawwālātān* natürlich nicht mit Flügel in der Anm. 182 „es ging ein landläufiges Gerücht“ zu übersetzen ist, sondern „er war ein grosser Reisender“) bietet er seinen Bericht über einen angeblich goldenen Tempel in Mukrān und S. 350, 15 ff. den über die Hauptstadt von China. Ein Vergleich dieser Angaben mit den entsprechenden in dem Abū Dulaf zugeschriebenen Reisebericht bei Yāqūt, *Muʿdjam*, III, 457, 20 ff., 451, 5 ff. zeigt, dass dieser eine späte Fälschung ist (s. Marquart in der *Festschrift* für Sachau, S. 292). Das wird auch durch die innere Kritik seiner Angaben bestätigt. Als erstes Land, das man nach Verlassen des islamischen Gebietes betrete, nennt er (Yāqūt, III, 449, 7) al-Khargāh, d. i., wie Marquart, *S B Bayr. Ak.*, 1912, S. 492 erkannt hat, die persische Übersetzung der türkischen Bezeichnung für Kāshāghar Ordukānd; von diesem Reiche der Boghrākhāne redet aber dieser Autor, *a. a. O.*, S. 447 ff. noch einmal als von dem Stamme Boghrāc, deren Fürst ein Nachkomme ʿAlī's sei, wie es die osttürkische Legende des Satok Boghrā Khān von dessen Enkel behauptet. Der Bericht ist also aus verschiedenen Quellen kompiliert. Marquart (*Festschrift* für Sachau, S. 271—72) hat auch erkannt, dass der angebliche Fürst von Sadjistān, den der Verf., *a. a. O.*, S. 458, 4 angetroffen haben will, Abū Djaʿfar Muḥammed b. Aḥmed b. Laith, Sohn der Bānūi, einer Schwester des Yaʿkūb b. Laith, identisch ist mit dem 1002—3 von Maḥmūd von Ghazna gefangenen und 1008 verstorbenen Khālaf b. Aḥmed, Sohn der Bānū, einer Enkelin des ʿAmr b. Laith. So erweisen sich auch die geographischen Angaben des Kompilators im einzelnen als ganz unzuverlässig. Sein Bericht ist ausser bei Yāqūt auch noch in der zweiten Bearbeitung von Kāzwinī's Kosmographie in der Gothaer Hs. 1506 (Möller, Nr. 2316) erhalten und daraus von Schlözer herausgegeben.

*Litteratur:* al-Thaʿālibī, *Yatimat al-Dahr*, III, 174—94; F. Wüstenfeld, *Des Abu Dolef Misar Bericht über die türkischen Horden*, in *Zeitschr. für vergl. Erdkunde*, I. Jahrg., 2. Bd., Heft 9, Magdeburg 1842; *Abu Dolef Misaris ben Mohalhal de itinere suo asiatico commentarius*, ed. C. Schlözer, Berlin 1845; W. Grigorieff, *Ob arabskom putešestvenniky X wjaka Abu Dolef i stranstwowanii ego no srednei Asii*, in *Žurnal ministerstwa narodnago prasužščenija*, Bd. CLXIII/2 (1872), S. 1—45.

(C. BROCKELMANN)

**MISBAHA.** [Siehe SUBḤA.]

**MISKĪN**, arm, ein Fremdwort, das eine eigentümliche Expansionskraft besessen hat. Es stammt vom assyrischen *muskenū*, arm, her (im Gesetze Hammurapis Bezeichnung einer zwischen Vollbür-



gern und Sklaven stehenden Volksklasse, nach King: freie Männer, die nicht zur herrschenden Rasse gehörten). In der Bedeutung „arm“ ist es ins Aramäische (*meskin*), ins Hebräische (*miskin*), ins Nordarabische (*miskin* oder, gegen die Analogie, *maskin*), ins Südarabische und ins Äthiopische (*meskin*) aufgenommen. Ausserdem ist es aus dem Arabischen ins Italienische als *meschino* und ins Französische als *mesquin* übergegangen. Im Arabischen ist es nach Analogie der Form *miskīn* gewöhnlich communis generis, aber es findet sich auch die weibliche Form *miskina* mit dem Plur. *miskināt*. Muḥammed gebraucht öfters das Wort im Kor'an bei der Aufzählung der Personen, deren Unterstützung den Gläubigen oblag. Da es Sūra IX, 60 neben *fuḳarā'* steht, haben die Kommentatoren und Rechtsgelehrten sich veranlasst gesehen, einen Unterschied zwischen beiden Begriffen aufzustellen. Gewöhnlich erklären sie *miskin* als bedürftig, aber nicht ganz besitzlos wie die *fuḳarā'*, mit Hinweis auf Sūra XVIII, 78, wo von armen Leuten die Rede ist, die gemeinschaftlich ein Schiff besaßen. Wie unsicher das ist, geht indessen daraus hervor, dass die Mālikiten im Gegensatz zu den Ṣhāfi'iten umgekehrt in den *Miskinūn* die am meisten Notleidenden sehen; vgl. auch die von Lane zusammengestellten divergierenden Definitionen. Das Sūra XC, 16 hinzugefügte *dhū Matraba* hilft nicht weiter. Aus der Bedeutung „arm“ entwickelt sich leicht „niedrig, elend“, auch im moralischen Sinne; vgl. z.B. Ibn Sa'd, III/1, 6, ult., wo Abū Sufyān's Frau Hind *al-Miskina* genannt wird. Andererseits kann das Wort auch „demütig“ u. a. bedeuten, wie in dem Muḥammed zugeschriebenen Worte: „Lass mich als *miskin* leben und als *miskin* sterben, und nimm mich unter die *Miskinūn* auf“.

**Litteratur:** Zum Assyrischen vgl. die in Gesenius, *Hebräisches Wörterbuch*, 16. Aufl., angeführte Litteratur und King, *History of Babylon*, S. 164; zum Arabischen: Lane, I, 1305; Abū Ishāḳ al-Shirāzī, *Tanbih*, ed. Juynboll, S. xxxv; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 106. (FR. BUHL)

**MISR**, a. Eigennamen, der den Eponymus Ägyptens, den Ahnherrn der Berber und Kopten bezeichnet. In Übereinstimmung mit der biblischen Genealogie (Genesis X, 1 ff.) ist Misr der Sohn des Hām, des Sohnes des Nūḥ. Der biblische Ursprung des Stammbaumes erscheint deutlich in der Form Miṣrā'im oder Miṣrām, die neben Misr vorkommt.

In einigen Genealogien ist zwischen Hām und Misr Baisar eingeschoben.

Es gibt jedoch auch noch eine ganz andere Genealogie, nach der Miṣrām ein Sohn Tablil's ist, eines der früheren Helden (*Dja'ābira*), die Ägypten nach der Sintflut beherrscht haben.

**Litteratur:** al-Tabari, *Ta'rikh*, ed. de Goeje, I, 217; al-Ya'qūbi, *Ta'rikh*, ed. Houtsma, I, 210; al-Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab*, Pariser Ausgabe, II, 394; Ibn Khurdādhbih, in *BGA*, VI, 80; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, I, 58; al-Suyūṭi, *Ḥuṣn al-Ma'ārif*, Bulak, S. 15; Muḥ. 'Abd al-Mu'ī al-Manūfi, *Kitāb Akhbār al-Duwal*, Kairo 1311, S. 5.

b. Eigennamen für das Land Ägypten. Es darf angenommen werden, dass Misr bei den Arabern schon in vorislamischer Zeit der Name für Ägypten war; so kommt er im Kor'an vor (z.B. Sūra X, 87; XII, 21, 100; XLIII, 50, wo

die biblische Form Miṣrā'im nicht vorkommt. Es ist der arabische Name für Ägypten bis zum heutigen Tage geblieben.

c. Eigennamen für die Hauptstadt Ägyptens, d. i. von ihrer Gründung bis heute Kairo, welches mit seinem vollständigen Namen Miṣr al-Qāhira heisst [vgl. CAIRO]. Misr kommt jedoch schon als Name für die Stadt oder die Städte vor, die südwestlich von dem späteren Kairo lagen. Als der Name auf diese Stadt übertragen wurde, blieb der Name Miṣr al-Qadima (Alt-Misr) für die alte Niederlassung, die zwischen der 'Amr-Moschee und dem rechten Ufer des Nils liegt (vgl. Butler, *Babylon of Egypt*, S. 16).

In der Zeit zwischen der arabischen Eroberung und der Gründung Kairo's wird der Name Misr in der Regel auf die eben erwähnte Siedlung angewandt (Ibn Khurdādhbih, *BGA*, VI, 247, 251; Ibn Rosteh, *BGA*, VIII, 115 ff.; al-Bukhārī, *Fard al-Khums*, Bāb 13; Abū Dāwūd, *Tahāra*, Bāb 74). Wir können jedoch nicht entscheiden, welche ihrer Teile (Babylon, Fustāt oder die Tūlūnidenstadt) speziell so genannt wird. Man darf annehmen, dass die Bezeichnung Fustāt Misr „Fustāt in Ägypten“ (vgl. z.B. Mas'ūdi, *Tanbih*, *BGA*, VIII, 358; Makrizī, *Khitaṭ*, I, 285 unterscheidet Fustāt Misr von *Arḍ Misr*) das Verbindungsglied zwischen der Anwendung des Namens Misr auf das Land und auf die Hauptstadt bildet. Nach der Eroberung Ägyptens durch die Muslime befinden sich zwei Siedlungen auf dem rechten Nilufer, dort wo er sich teilt, nämlich Babylon und Fustāt. Die Papyri erwähnen Misr niemals als Name für irgendeine dieser Siedlungen. Aber Ende des VII. Jahrhunderts muss die Anwendung des Namens Misr auf die eine oder die andere oder auf beide begonnen haben; denn Johannes von Nikiu gebraucht wenigstens einmal Mesr als Name einer Stadt, wenn er nämlich von den „Pforten von Mesr“ spricht (S. 25). An anderen Stellen erscheint Mesr als Name des Landes (S. 201, 209).

Die Behauptung, dass der Name Misr als Name einer Stadt erst nach der muslimischen Eroberung aufkam, steht im Gegensatz zu Butler; dieser sagt nämlich, dass wenigstens seit dem Zeitalter Diokletians auf dem rechten Nilufer südlich vom späteren Babylon eine Stadt namens Misr existierte (Butler, *Babylon of Egypt*, S. 15; ders., *The Arab Conquest*, S. 221 Anm.). Caetani (*Annali*, H. 19, § 47) hat schon darauf hingewiesen, dass die Traditionen über die arabische Eroberung Ägyptens nicht den geringsten Glauben verdienen hinsichtlich der Existenz einer solchen Stadt mit Namen Misr. Butlers Hinweis auf das Synaxar beweist nichts, da dieses Werk erst mehrere Jahrhunderte nach der Eroberung abgefasst wurde. — Der koptische Name Babylons war Keme.

**Litteratur:** A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford 1902; ders., *Babylon of Egypt*, Oxford 1924; Maspero und Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, in *MIFAO*, XXXVI, 168 ff.; *Chronique de Jean évêque de Nikiou, texte éthiopien publié et trad. par H. Zotenberg*, Paris 1883, Register.

d. Gattungsname für eine Stadt, Pl. *Amṣār*. Er wird besonders für die Hauptstädte der Provinzen in der Zeit der Eroberung gebraucht, z.B. in der Tradition: „Die *Amṣār* sollen durch eure Hände erobert werden“ (Abū Dāwūd, *Ḍiḥād*, Bāb 28). Baṣra und Kūfa werden oft „die beiden

Miṣr“ genannt (Bukhārī, *Ḥadīdj*, Bāb 13; Yāqūt, *Miṣḡam*, IV, 454). Dann kann jede Stadt Miṣr genannt werden (z.B. Bukhārī, *Dhahābīh*, Bāb 2; *Adāḡī*, Bāb 15; *Idain*, Bāb 25; Tirmidhī, *Nikāḡ*, Bāb 32 usw.). Dies Miṣr ist ein echtes semitisches Wort; vgl. *Lisān al-ʿArab*, s. v., und das jüdisch-aramäische *Miṣr*, *Meṣrānā*, welches dieselbe Bedeutung hat, nämlich Haus oder Feld als ein genau festgelegtes und begrenztes Territorium (vgl. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*; ders., *Neuhebräisches-talmudisches Wörterbuch*).

Man darf annehmen, dass der geographische Name Miṣr (vgl. oben, a.-c.) von derselben Wurzel herührt und ursprünglich eine dem Gattungsnamen völlig entsprechende Bedeutung hat.

(A. J. WENSINCK)

**MIŞRAʿ**, Terminus der arabischen Metrik für ein Hemistichium oder Hälfte eines Verses (*Bait*); die erste heisst *Ṣadr* und die zweite *ʿAdjuz*. Jeder Halbvers hat zwei, drei oder vier Füße, *Tafʿila* oder *Djusʿ*. Der letzte Fuss des ersten Halbverses heisst *ʿArūd* und der letzte des zweiten *Ḍarb*. In der Regel sowie im ersten Vers eines Gedichtes muss der *ʿArūd*-Fuss in Versmass (*Tasrīʿ*) und Reim (*Takfīya*) mit dem *Ḍarb*-Fuss übereinstimmen.

(MOH. BENCHENEB)

**MIŞRĪ**. [Siehe NIVĀZĪ.]

**MIŞŞIS**, arabisch AL-MAŞŞISA, Stadt in Kilikien am Djaīhān.

Im Altertum hiess sie *Μόψου ἐστία*, ein Name, der (ebenso wie der von *Μόψου κρήνη* an den kilikischen Pässen) von dem Kult des sagenhaften Sehers Mopsos her stammt (Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.*, I/II<sup>3</sup>, § 483). Im Altertum war die Stadt hauptsächlich durch ihren Bischof Theodoros († 428), den Lehrer des Nestorios und Bekannten des Chorbischofs und Erfinders des armenischen Alphabets Mashtoc<sup>c</sup> (Peeters, in *Revue des Études Armén.*, IX, Paris 1929, S. 210), berühmt (vgl. über ihn z.B. al-Masʿūdī, *Tanbīḡ*, ed. de Goeje, S. 152; Mich. Syr., Übers. Chabot, II, 3; Barhebraeus, *Chron. eccles.*, ed. Abbeloos-Lamy, I, 133; Theophanes, *Chron.*, ed. de Boor, I, 77, 10, 96, 4); noch unter Iustinianus wurde in Mopsuestia im Juni 550 eine Synode zur Feststellung, dass sein Name aus den Diptychen der Bischöfe gestrichen worden war, abgehalten (Mansi, *Acta Concil.*, IX, Kol. 275–89; Hefele, *Konziliengeschichte*, II<sup>2</sup>, 832–34). Später wurde der Name der Stadt meist *Μοψουεστία* geschrieben (gesprochen: Mopsuestia?; vgl. *Append. ad Petri Siculi hist. Manich.*, ed. Gieseler, S. 63, 1; Wilh. Schulze, in *Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.*, XXXIII, N. F. XIII, 1895, S. 372; Belege bei Gelzer zu Georg. Kypr. 819; syr. Mopsuestia: Nöldeke, in *W Z K M*, III, 1889, S. 356; Severus Antioch., *Epist.*, V, 6, ed. Brooks, S. 338; arab. Māsubastiyā bei Ibn Khurdādhbih, ed. de Goeje, S. 99). Daneben kamen schon gegen Ende des Altertums die Vulgarformen *Momp-sistea* (Tab. Peut.), byzant. *Μαμίστα* (Michael Glykas, *Annal.*, Bonner Corpus, S. 570, 4; Anna Komnena, ed. Reifferscheid, II, S. 140, 5; bei al-Idrisi, ed. Gildemeister in *Z D P V*, VIII, 24: *Mānistrā*; die byzantinische Schrift über „später umbenannte Städte“, ed. Burckhardt, Hierokles, *Synekdem.*, Leipzig 1893, S. 62, Appendix I, N<sup>o</sup>. 29, sagt unrichtig: *Κατὰ βάλα Κικλίας ἡ νῦν Μάμιστα*; ersteres ist vielmehr das jetzige Budrām Kalʿe), Masista (Theodosius, *De situ terrae sanctae*, c. 32, ed. Geyer in *Corp. Script. Eccles. Lat.*,

XXXIX, 150, 6), d. i. syrisch Maṣṣiṣā (*Notitia Antiochena*, ed. Rahmānī, *I fasti della chiesa patriarcale Antiochena*, Rom 1920, S. v; *Byzant. Ztschr.*, XXV, 74, 81) u. ähnl. vor, aus denen dann das arabische al-Maṣṣisa, armen. Msis und türk. Mişşis oder Missis entstanden sind.

Kaiser Herakleios soll bei dem Vordringen der Araber die Gegend zwischen Antiochia und Mopsuestia entvölkert und verwüstet haben, um eine Ödzone zu schaffen (al-Tabarī, I, 2396; al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 163; zwischen al-Iskandarūn und Tarsūs), und unter den ʿUmayyaden sollen alle von Arabern eroberten Städte von al-Maṣṣisa bis zum Vierten Armenien (Malatya) infolge der Einfälle der Mardaiten unbefestigt und unbewohnt gewesen sein (Theophan., ed. de Boor, I, 363, 17). Nach Abu ʿl-Khaṭṭāb al-Azdī (bei al-Balādhuri, S. 164) eroberten die Araber al-Maṣṣisa und Tarsūs unter Abū ʿUbaida, nach anderen unter dem von ihm abgesandten Maisara b. Masrūk, der dann bis Zanda vordrang (im Jahre 16 = 637; Caetani, *Annali dell' Islām*, III, S. 805, § 311). Muʿāwiya fand auf seinem Feldzuge gegen ʿAmūriya im Jahre 25 d. H. alle Festungen zwischen Anṭakiya und Tarsūs verlassen vor (s. o.); nach dem Buche *Maḡhāzī Muʿāwiya* aber liess vielmehr er selbst erst 31 (651/2 n. Chr.) auf dem Rückzuge von Darawliya (Δαρούλιον in Phrygien) alle griechischen Festungen bis nach Anṭakiya zerstören (al-Balādhuri, S. 164 f.). Nach dem syrischen Aufstande gegen ʿAbd al-Malik rückte Kaiser Konstantinos IV. Pogonatos 65 (684/5 n. Chr.) gegen die Stadt vor und nahm sie wieder ein (al-Yaʿqūbī, *Taʾrikḡ*, ed. Houtsma, II, 321). Yaḡyā b. al-Hakam zog 77 nach Mardj al-Šaḡm zwischen Malatya und al-Maṣṣisa (al-Yaʿqūbī, II, 337). Erst im Sommerfeldzuge von 84 (703) gewann ʿAbd al-Maliks Sohn ʿAbd Allāh die Stadt wieder zurück und liess ihr Kastell auf seinen alten Fundamenten wiederaufbauen (Balādhuri, S. 165; Yaʿqūbī, II, 466; Wākidi bei Tabarī, II, 1127; Ibn al-Aṭṭir, ed. Tornberg, IV, 398; Theophan., *Chron.*, ed. de Boor, S. 372, 4; Mich. Syr., Übers. Chabot, II, 477; Elias Nisibēn., *Opus chronolog.*, ed. Brooks, S. 156; Übers., S. 75; *Script. Syri. chronica minora*, ed. Guidi, S. 232, Übers., S. 176, zum Jahre 1015 Sel.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, I, 472). Er legte im folgenden Jahre Truppen in die Festung, darunter 300 besonders auserlesene Krieger, und baute auf dem Burghügel (Tall al-Ḥiṣn) eine Moschee; eine christliche Kirche wurde in ein Getreidemagazin (*huryun*, *huryā* = *horreum*, *horrea*) verwandelt (al-Balādhuri, S. 165; Ibn al-Šiḡna, ed. Bairūt, S. 179). Auf dasselbe Ereignis bezieht sich wohl die falsch datierte Notiz in der Chronik des Armeniers Samuel von Ani zum Jahre 692 n. Chr., dass unter ʿAbd al-Malik die Muslime die Stadt „Mamestia, d. i. Msis“, mit starken Mauern befestigten (*Ratio temporum usque ad suam aetatem presbyteri Samuelis Aniensis*, in Euseb. Pamphil., *Chron.*, ed. A. Mai und I. Zohrab, Mediolani 1818, Anhang S. 57; Alishan, *Sissouan*, S. 286). Jährlich pflegten in der Stadt 1500 bis 2000 Mann von den Truppenabteilungen (*Tawālī*) aus Anṭakiya zu überwintern. Nach Michael Syrus (Übers. Chabot, III, 478) ist ʿAbd al-Malik im Jahre 1017 Sel. (705 n. Chr.) in al-Maṣṣisa gestorben.

ʿUmar II. soll beabsichtigt haben, die Stadt und alle Festungen zwischen ihr und Anṭakiya zu zerstören, und entweder durch seinen Tod daran



verhindert (Balādhuri, S. 167) oder durch seine Berater von seinem Vorhaben abgebracht worden sein; nach dieser Version liess er darauf in der Vorstadt Kafarbaiya eine grosse Moschee bauen, in der sich eine Zisterne mit seiner Bauinschrift befand; sie hiess die „Festungsmoschee“ und fiel erst unter Mu'tasim in Trümmer (al-Balādhuri, S. 165; doch wurde Kafarbaiya wohl erst von al-Mahdi oder Hārūn al-Rashid erbaut, s. u.). Yazid b. Djubair (ΑΪΔΟΣ ὁ τοῦ Χουεῖ) zog im Jahre 704 n. Chr. gegen Sis (τὸ Σίσιον κάστρον; bei al-Tabari und Ibn al-Athir: Sūsana in der Nāhiya von al-Maṣṣīsa), wurde aber dort von Herakleios, dem Bruder des Kaisers, zurückgeschlagen (Theophan., ed. de Boor, S. 372, 23; A. M. 6196; nach al-Tabari, II, 1185 und Ibn al-Athir, IV, 419, unrichtig erst 87 d. H.). Hishām baute die Vorstadt (al-Rabaḡ), Marwān II. den Stadtteil al-Khuṣūṣ östlich vom Djaiḥān, den er mit einer mit hölzernem Tor versehenen Mauer und einem Graben umgab. Die Brücke Djisr al-Walid zwischen al-Maṣṣīsa und Adhana, 9 Mil von ersterer entfernt, wurde 125 (742/3 n. Chr.) erbaut und 225 (840) von al-Mu'tasim wiederhergestellt (al-Balādhuri, S. 168; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 82; Šafī al-Dīn, *Marāšid*, ed. Juynboll, I, 255). In der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts wurde von den Khalifen al-Walid II. und Yazid III. der Zigeunerstamm der Zuttī, die bereits Mu'āwiya 670 n. Chr. nach Baṣra deportiert hatte, mit grossen Büffelherden in der Gegend von al-Maṣṣīsa angesiedelt, um die Löwenplage im Gebiete des Djabal al-Lukkām zu bekämpfen (al-Balādhuri, S. 168; De Goeje, *Bijdrage tot de Geschiedenis der Zigeuners*, 1875, S. 17—22).

Der erste 'Abbāsīde, Abu l-'Abbās al-Saffāh, verstärkte nach seinem Regierungsantritt die Besatzung der Stadt um 400 Mann, die er mit Landgütern ausstattete; die gleichen Lehnsgüter wies ihnen später al-Manšūr an. Dieser liess auch die 139 (756/7 n. Chr.) durch ein Erdbeben beschädigte Mauer im folgenden Jahre restaurieren und die stark dezimierte Bevölkerung der Stadt, die er al-Ma'mūra nennt, durch 8 000 Ansiedler vermehren (al-Balādhuri, S. 166; Ibn al-Athir, V, 382; Yāqūt, IV, 579 s. v. *al-Ma'mūriya*; Ibn Šihna, S. 179). An der Stelle eines heidnischen Tempels liess er eine grosse Moschee errichten, die selbst die 'Umar-moschee an Grösse weit übertraf; sie wurde dann, als 'Abd Allāh b. Ṭāhir Statthalter von Maghrib war (also 211 = 826), von al-Ma'mūn noch vergrössert. Al-Manšūr verstärkte die Garnison auf 1 000 Mann und siedelte in der Stadt die Bewohner von al-Khuṣūṣ, Perser, Slawen und christliche Araber (Nabaṭäer), die einst Marwān dorthin verpflanzt hatte (s. o.), an und gab ihnen Landparzellen. Auf das gleiche Ereignis bezieht sich wohl die Nachricht, dass Šālīh b. 'Alī, als sich zur 'Abbāsidenzeit die von den Byzantinern bedrängten Einwohner von al-Maṣṣīsa zur Auswanderung entschlossen, den Djabirīl b. Yaḥyā al-Baḡjali al-Khurasānī im Jahre 140 (757/8) hinsandte, die Stadt wieder aufzubauen und mit muslimischer Bevölkerung zu besiedeln (al-Balādhuri, S. 166; nach al-Tabari, II, 135. im Jahre 141). Unter al-Mahdi wurde die Garnison auf 2 000 Mann verstärkt; dazu kam die annähernd ebensogrosse Truppenabteilung von Anṭākiya, die jährlich hier überwinterte, bis Šālīm von Burullus ihr Wält war, der stattdessen die Garnison um 500 Mann vergrösserte. Von einem Einfall des al-Mahdi bis an den Djaiḥān

(syr. Giḥōn) im Jahre 780 n. Chr. (1091 Sel.) berichtet kurz die syrische Inschrift von 'Enesh (Chabot, in *J A*, IX. Serie, XVI, 1900, S. 287; Pognon, *Inscr. semit. de la Syrie et de la Mésop.*, S. 148—50, N<sup>o</sup>. 84). Hārūn al-Rashid baute Kafarbaiya oder änderte nach anderer Überlieferung den Bebauungsplan dieser von al-Mahdi angelegten Vorstadt um und befestigte sie mit einem Graben; ferner liess er Mauern errichten, deren Bau erst nach seinem Tode unter al-Mu'tasim vollendet wurde. Im Jahre 187 (803) verheerte ein Erdbeben die Stadt (al-Tabari, III, 688). Im folgenden Jahre drangen die Oströmer plündernd in die Gegend von al-Maṣṣīsa und 'Ain Zarba ein und führten die Bewohner von Ṭarsūs in die Gefangenschaft, worauf Hārūn al-Rashid gegen sie anrückte und sie zurückschlug (Mich. Syr., III, 16). Nach al-Tabari (III, 709) und Ibn al-Athir (VI, 135) kamen die Römer im Jahre 190 (806) in die Gegend von 'Ain Zarba und Kanisat al-Sawda' und machten dort Gefangene; doch die Bewohner von al-Maṣṣīsa nahmen ihnen alle Beute wieder ab. Falls, wie es den Anschein hat, die sonderbare Nachricht der byzantinischen Chronisten (Theophan., *Chron.*, ed. de Boor, S. 446, 18; Georg. Kedren., *Bonner Corpus*, II, 17), dass schon im Jahre 771/2 n. Chr. (A. M. 6264) Ἀλφειάδης Βαδινάρ, d. i. al-Faḍl b. Dinār, der 500 byzantinische Gefangene mit sich führte, durch einen Ausfall der Μομφουεστῆς 1 000 Soldaten und die gesamte Beute verlor, sich auf dieselben Ereignisse beziehen sollte, so wären diese allerdings ebenso falsch berichtet wie datiert.

Am 13. Haziran 1122 Sel. (811 n. Chr.) stürzten durch ein grosses Erdbeben die Mauern und viele Häuser in der Stadt und in drei Nachbardörfern ein; nahe bei al-Maṣṣīsa war der Lauf des Djaiḥān etwa eine Woche lang gehemmt, so dass die Bote auf dem Trockenen lagen (Mich. Syr., III, 17). Um 198 (813/4) kämpfte Ṭhābit b. Naṣr al-Khuṣā'i im syrischen Grenzgebiet von al-Maṣṣīsa und Adhana (Ya'kūbī, II, 541). Auf seinem Zuge nach Bilād al-Rūm zog al-Ma'mūn im Muḥarram 215 (März 830) über al-Maṣṣīsa und Ṭarsūs (al-Tabari, III, 1103; Ibn al-Athir, VI, 294; Abu l-Fida', *Annales Muslim.*, ed. Reiske, II, 152; Weil, *Gesch. d. Chalif.*, II, 239). Dafür machte Kaiser Theophilus 216 (831) einen Einfall in das Gebiet beider Städte, bei dem 2 000 Mann getötet oder gefangen genommen wurden (al-Tabari, III, 1104; Ibn al-Athir, VI, 295).

Nach dem Zuge des Kaisers gegen Zibaṭra (837 n. Chr.), auf dem Theophilus auch die Μομφουεστῆς besiegt hatte (Konst. Porphyrog., *De caerim.*, ed. Bonn, S. 503; Vasilev, *Vizantiya i Arabi*, in *Zapiski ist.-filol. fak. imp. S.-Pbg. Univ.*, čast LVI, 1900, S. 88 f., Anm. 4), zog al-Mu'tasim bi 'llāh im folgenden Jahre gegen 'Ammūriya, wobei sein General Bashir einen Teil des Heeres, darunter die Mannschaften von al-Maṣṣīsa, befehligte (Mich. Syr., III, 96). Im Jahre 245 (859) wurde die Stadt wiederum von einem Erdbeben betroffen, das zahlreiche Orte Syriens, Mesopotamiens und Kilikiens zerstörte (al-Ya'kūbī, III, 1440). Der Khalīfa al-Mu'tadid zog nach Ordnung der Angelegenheiten in den Thughūr al-Shāmiya 287 (900) von al-Maṣṣīsa über Funduk al-Husain, al-Iskandariya und Baghrās nach Anṭākiya, Ḥalab und al-Raḡḡa zurück (al-Tabari, III, 2198—2200; al-Funduk, Ort der Thughūr bei al-Maṣṣīsa: Yāqūt, III, 918; Šafī al-Dīn, *Marāšid*, II, 305).

Als 292 (904/5 n. Chr.) der Grieche Andronikos in das Gebiet von Mar'ash eindrang, zogen ihm

die Bewohner von al-Maššīsa und Tarsūs entgegen, wurden aber von ihm geschlagen, wobei ihr Führer Abu 'l-Ridjāl b. Abi Bakkār fiel (al-Tabari, III, 2251; Ibn al-Athīr, VII, 371; Vasilev, in *Zap. ist.-fil. fak. imp. S. Ptb. Univ.*, čast LXVI, 1902, S. 154, Anm. 2).

Zu dem Hamdāniden Saif al-Dawla kamen 344 (955/56) Reiter der Grenzstädte Tarsūs, Adana und al-Maššīsa und mit ihnen ein Gesandter des griechischen Kaisers und schlossen mit ihm einen Waffenstillstand (al-Nuwairi und Kamāl al-Dīn bei Freytag, in *ZDMG*, XI, S. 192; Ibn Zāfir al-Azdī, *Kitāb al-Duwal al-Munḡaṭī'a*, Übers. Vasilev, a. a. O., Priložen., S. 86). Von Leon Phokas 349 (960) im Passe al-Kūčūk geschlagen, übernachtete Saif al-Dawla in al-Hawānit und zog von dort über al-Maššīsa nach Halab zurück (Kamāl al-Dīn bei Freytag, a. a. O., S. 196; Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rikh*, ed. Kračkovskij-Vasilev, in *Patrol. Orient.*, XIII, 1924, S. 782).

Kaiser Nikephoros eroberte 352 Adana, dessen Einwohner nach al-Maššīsa flohen, und sandte den Domestikos Ioannes Tzimiskes (Yānis b. al-Shimish-kiḡ al-Dumistik) gegen diese Stadt. Dieser belagerte sie einige Tage, zog aber aus Proviantmangel wieder ab und verbrannte nach Verwüstung ihrer Umgegend das benachbarte al-Mallūn (Μαλλόν) an der Djaihānmündung (Yahyā b. Sa'īd, a. a. O., S. 793 f.). Der Kaiser kam selbst im Dhu 'l-Ḳa'da 353 (Nov. 964) wiederum in das Grenzland (al-Thaḡhr) und belagerte al-Maššīsa mehr als 50 Tage lang, musste aber auch diesmal die Belagerung aus Mangel an Lebensmitteln unterbrechen und zog sich den Winter über nach Ǧaisariya zurück. Schliesslich wurde die Stadt am Donnerstag, dem 11. Radjab 354 (13. Juli 965) von Tzimiskes (armen. Kiur Žan) erstürmt; die Einwohner steckten sie in Brand und flohen nach Kafarbaiya. Nach einem erbitterten Kampfe auf der Brücke zwischen beiden Städten nahmen die Griechen auch diese Vorstadt ein und führten alle Bewohner in die Gefangenschaft (Yahyā b. Sa'īd, a. a. O., S. 795; Ibn al-Athīr, VIII, 408—11; Abu 'l-Fida', *Ann. Musl.*, ed. Reiske, II, 482 f.; Mich. Syr., III, 128; Elias Nisibēn., ed. Brooks, S. 218; Übers. S. 106; Georg. Kedren., ed. Bonn, II, 362; Leon Diakon., ed. Bonn, S. 52 f.; Matt'ēos Urhayēc'i, ed. Dulaurier in *Rec. hist. crois., Docum. Arm.*, I, 5; Step'an Asotik von Taron, *Armen. Gesch.*, Übers. H. Gelzer u. A. Burckhardt, Leipzig 1907, S. 134, 24). Sie wurden, an Zahl angeblich 200 000, an den Toren von Tarsūs, das gleichzeitig von des Kaisers Bruder Leon belagert wurde, vorbeigeführt, um die Einwohner in Schrecken zu setzen (Ibn Shihna, *Rawḡat al-Manāzir*, bei Freytag, *ZDMG*, XI, 207; Elias Nisibēn., a. a. O.). Die Torhügel von Tarsūs und al-Maššīsa wurden vergoldet und nach Konstantinopel als Trophäen mitgeführt, wo die einen an der Zitadelle, die anderen an der Mauer des Goldenen Tores angebracht wurden (Georg. Kedren., II, 363).

Die Stadt blieb über ein Jahrhundert im Besitz der Byzantiner. Kaiser Basileios II. Bolgaroktonos hielt sich 6 Monate in der Gegend von al-Maššīsa und Tarsūs auf, ehe er nach dem Tode (31. März 1000 n. Chr.) des Kuropalaten Davit' von Tajk' nach Armenien zog, um dessen Reich als Erbschaft in Empfang zu nehmen (Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rikh*, ed. Rosen, S. 39, in *Zapiski Imp. Akad. Nauk*, XLIV, St. Petersburg 1883). Um 1042 wurde der armenische Prinz Aphilharib, Sohn des Hasan und Enkel des Khač'ik aus dem Hause der Arcrunier,

von Kaiser Konstantinos Monomachos als Gouverneur nach Kilikien geschickt (St. Martin, *Mém. sur l'Arm.*, I, 199). Um 1085 n. Chr. besass der in Konstantinopel vielleicht zum Sebastos (Michael Syrus, III, 173) oder jedenfalls zum Kuropalates (Mich. Attal., ed. Bonn, S. 301) ernannte Philaretos Brachomios, dessen ephemeres Reich das Gebiet von Tarsūs bis Malatya, Urfa und Antäkiya umfasste, die Stadt (Michael Syrus, a. a. O.; Laurent, *Byzance et Antioche sous le curopalate Philarète*, in *Rev. des Ét. Armén.*, IX, 1929, S. 61—72). Kurz vor Ankunft der Kreuzfahrer eroberten die seldjūkischen Türken Tarsūs, al-Maššīsa, 'Ain Zarba und die übrigen kilikischen Städte (Michael Syrus, III, 179). Die Franken bemächtigten sich etwa Ende September 1097 unter Tankred, den Ōshin III. von Lambron dazu eingeladen hatte, der Stadt, die nach eintägiger Zernierung erstürmt wurde; die Einwohner wurden erschlagen, und reiche Beute fiel in die Hand des Siegers (Albert. Aquens., III, 15 f., bei Migne, *Patrol. Lat.*, CLXVI, Kol. 446 f.; Radulf. Cadom., *Gesta Tancredi*, c. 39 f.). Wilhelm von Tyrus beschreibt al-Maššīsa bei dieser Gelegenheit (III, 21, bei Migne, *Patrol. Lat.*, CCI, Kol. 295): „*Erat autem Mamistra una de nobilioribus eiusdem provinciae civitatibus, muro et multorum incolatu insignis, sedet optimo agro et gleba ubere et amoenitate praecipua commendabilis*“. Graf Balduin, der sich mit Tankred übernommen hatte, folgte ihm zusammen mit dem Flottenführer Winimer von Boulogne nach und lagerte auf einer Wiese an der Djaihānbrücke; Winimer verliess ihn dort und zog mit seiner Flotte nach al-Lādhikiya, während es zwischen den beiden Rivalen zu einem erbitterten Kampf kam, nach dessen Beilegung Balduin ostwärts abzog (Albert. Aquens., III, c. 15, 59, bei Migne, a. a. O., Kol. 446, 472). Tankred folgte ihm, nachdem er den Bewohnern der Stadt „*plus paternas quam principis leges*“ auferlegt hatte (Radulf. Cadom., c. 44). Der byzantinische General Tatikios, der sich dem Kreuzfahrerheere angeschlossen hatte, um seine Eroberungen im Namen des Kaisers zu übernehmen, liess sie Anfang Februar 1098 bei der Belagerung von Antäkiya im Stich und trat Bohemund die Städte Tursol (Tarsūs), Mamistra und Addena (Adana) ab (Raymund von Agiles, bei Bongars, *Gesta Dei per Francos*, Hannover 1611, S. 146, 5). Bohemund ergriff erst im August selbst von den Städten Tarsūs, 'Ain Zarba und al-Maššīsa Besitz (Wilh. v. Tyr., VII, 2). Nachdem die Stadt zeitweilig wieder an die Griechen gefallen war, eroberte sie Tankred 1101 von neuem (Rad. Cad., c. 143), musste sie aber zusammen mit Tarsūs, Adana und 'Ain Zarba dem aus der Gefangenschaft zurückkehrenden Bohemund 1103 überlassen (Wilh. v. Tyr., VII, 2, bei Migne, a. a. O., Kol. 379). Schon im folgenden Jahre fielen Longinias, Tarsos, Adana und Μάμιστα durch den Feldzug des Generals Monastras wieder an Byzanz (Anna Komnena, Ἀλεξιάς, ed. Reifferscheid, II, 140, 5, die offenbar die Identität von Μάμιστα mit der sonst von ihr Μόβου ἐστίαυ genannten Stadt nicht erkannt hat). Im Vertrage zwischen Bohemund und Kaiser Alexios vom September 1108 wurde ersterem die Stadt zugesprochen (Anna Komnena, a. a. O., II, 218), die Tankred (Ταγγρέ) im vorhergehenden Jahre mit 10 000 Mann dem byzantinischen Feldherrn, dem Armenier Aspietes, entrissen hatte (Anna Komnena, II, 147). Damals lag von den Stadtteilen zu beiden Seiten des Djai-



hān die eine (wohl Kafarbaiya) in Ruinen (Anna Komnena, *a. a. O.*). Balduin von Burg und Joscelin von Courtenay, die sich 1108 gegen Tankred mit Kogh Vasil von Kaisūm verbündeten, wurden von diesem mit einer Abteilung von 800 Mann und einer Schar Pečenegen, die als griechische Söldner in al-Maššīsa stationiert gewesen waren, unterstützt (Mattēos Urhayecī, Übers. Dulaurier, S. 266 f. = *Rec. hist. crois.*, *Docum. Arm.*, I, 86). Das grosse Erdbeben von 1114 zerstörte die Stadt ebenso wie viele andere in Kilikien und Syrien (Smbat, in *Docum. Arm.*, I, 614).

Unter dem fränkischen Patriarchat Antiocheia wurde Mopsuestia-Mamistra von der Kirchenprovinz Anazarbos abgetrennt und zur autokephalen Metropolis erhoben (Michael Syrus, III, 191; Rezensionen der *Notitia Antiochena* aus der Kreuzzugszeit, wie Ms. von Chalki [jetzt in Leningrad, Russ. Öffentl. Bibl., ms. gr. 716, vgl. Beneshevič, in *Byz.-Neugriech. Jahrb.*, V, 1927, S. 103, Anm.], ed. Papadopoulos-Kerameus, in *Ελλην. Φιλολ. Σύλλογ.*, *Μαυροζορδ.*, Βιβλιοθ., Konstantinopel 1884, S. 65: 'ο Μουψουεστίας ἀπεσπάσθη ἀπὸ τοῦ ἑρῶντος Ἀναζάρβου καὶ ἐτάχθη αὐτοκέφαλος; vgl. cod. Paris. suppl. grec. 1226, ed. Nau, in *RO C.*, 1909, S. 215; Vatic. gr. 1455, ed. Gelzer, in *Byz. Ztschr.*, I, S. 250, Nr. 165 u. a.). Die ἐνορία Μουψουεστίας reichte (nach einer Schrift über die Grenzen der Antiochenischen Kirchensprengel, ed. Papadopoulos-Kerameus, *a. a. O.*, S. 67) zwischen den Gebieten von Seleukeia in Syrien und Adana ἀπὸ τοῦ μεγάλου Ἑεροποταμοῦ (j. Ozerlü- oder Rabaṭ-ei) ἕως τοῦ μεγάλου ποταμοῦ Φυσῶν. Mit letzterem ist zweifellos der gleich darauf genannte αὐτὸς ὁ μέγας ποταμὸς Ἀδανῶς, der Saihān, gemeint; denn die Namen Djaihān (zuerst wohl bei dem 'umaiyadischen Hofdichter 'Adī b. al-Rikā'c um 710 n. Chr. nachweisbar: Nöldeke, in *ZDMG.*, XLIV, 1890, S. 699 f.) und Saihān für Pyramos und Saros sind zweifellos von denen der biblischen Paradiesströme Giḥōn und Pišhōn (Gen. II, 11) abgeleitet (unrichtige Erklärung aus pers. Djihān bei Cousin, *Kyros le Jeune en Asie Mineure*, Nancy 1904, S. 278, v.).

Im Jahre 1132/33 entritt der Rupēnide Ḳevon I. (Λεβόννης), Sohn Konstantins, die Stadt (armen. Msis, Misis, Mamestia oder Mamuestia) den Griechen (Kinnamos, I, 7; III, 14; Smbat Sparapet, *Chronik*, in *Docum. arm.*, I, 615). Zu ihm begab sich Isaak, der Bruder des Kaisers Ioannes II. Komnenos, und Ḳevon gab dessen Sohne seine Tochter zur Frau, mit den Städten al-Maššīsa und Adana als Mitgift. Als aber zwischen ihnen Streit ausbrach, entritt er den Griechen wieder alles, was er ihnen abgetreten hatte, und Isaak musste mit seinem Sohne zum Sultan Maš'ūd fliehen (Michael Syrus, III, 230). Den Franken musste Ḳevon, durch Verrat in die Gefangenschaft des Raymund von Poitiers geraten (1136/37), al-Maššīsa, Adana und Sarvantik'ar (j. Savuran Kal'e) abtreten, um nach zwei Monaten die Freiheit wiederzuerlangen; er eroberte sie aber dann sogleich wieder zurück (*Docum. arm.*, I, 152 f. = *Chron. d. Mamestia d'Édesse*, Übers. Dulaurier, S. 457; Smbat, *a. a. O.*, S. 616). Kaiser Ioannes nahm 1137 (1448 Sel.) an Ḳevon Rache. Er fiel in Kilikien ein, eroberte Tarsūs, Adana und al-Maššīsa, nahm Ḳevon selbst mit Frau und Kindern gefangen und liess sie nach Konstantinopel bringen, wo Ḳevon später starb (Ibn al-Athīr, XI, 35; Michael Syrus, III, 245; Gregor. presbyt., *Fortis. d. Chronik des Mattēos*, Übers. Dulaurier, S. 323; vgl. *Docum. arm.*, I,

S. XXXII, I und 153, 4; Wilh. v. Tyr., XIV, 24; Röhrich, *Gesch. d. Kgr. Jerusalem*, S. 211). Ioannes setzte Koloman (*Calamannus*), Sohn des Boris und Enkel des Königs Koloman von Ungarn, als Statthalter Kilikiens ein (Wilh. Tyr., XIV, 24, XIX, 9, bei Migne, *Patr. Lat.*, CCI, Kol. 603, 756; ein „*Dux Ciliciae*“ erwähnt in *Regum et principum epistolae*, No. 24, bei Bongars, *Gesta Dei per Franc.*, S. 1182, Z. 46 u. ö.). Nachdem Kaiser Ioannes am 8. April 1143 auf dem Mardj al-Dibādī gestorben war (Wilh. Tyr., XV, 22 f.; Röhrich, *Gesch. d. Kgr. Jerusalem*, S. 228, 4), liess sein Nachfolger Manuel I. Komnenos seinen Leichnam auf Schiffen von Mopsuestia den Pyramos hinab zum Meere und auf dem Seewege nach der Hauptstadt überführen (Niketas Choniāt, *Man. Komn.*, I, ed. Bonn, S. 67).

Thoros II., der aus der Haft in Konstantinopel in die Heimat entwichene Sohn Ḳevons, vermochte wieder das byzantinische Joch abzuschütteln. Als er 1151 Msis und T'il (Tall Ḥamdūn) den Griechen entriess (Smbat, in *Docum. arm.*, I, 619) und ihren Feldherrn Thomas zum Gefangenen gemacht hatte, sandte Kaiser Manuel im folgenden Jahre den General Andronikos Komnenos mit 12 000 Reitern gegen ihn, den er zum Präfekten von Tarsūs und al-Maššīsa ernannt hatte (Gregor. presb., in *Docum. arm.*, I, 167 = bei Matth. Edess., Übers. Dulaurier, S. 334; Smbat, *Chronik*, in *Docum. arm.*, I, 619). Andronikos, der den Thoros nicht als Herrscher Kleinarmaniens anerkannte, rückte gegen al-Maššīsa vor, wurde aber durch einen überraschenden Ausfall der Armenier mit seinen 12 000 Rittern schimpflich in die Flucht geschlagen. So fiel nicht nur die mit reichen Vorräten und Kriegsmaterial aller Art versehene Stadt, sondern auch ein grosser Teil Kilikiens dem Armenier in die Hände (Gregor. presb., Übers. Dulaurier, S. 334–336 = *Doc. arm.*, I, 167 ff.; Smbat, *a. a. O.*). Der Kaiser, selbst zu schwach, um sich zu rächen, bewog zweimal den Sultan Kilīdī Arslān II. (Gregor. unrichtig: Maš'ūd) von Kōniya durch Geschenke, Thoros zu bekriegen. Der Sultan, der sich das erstemal (1153 n. Chr.) mit der Unterwerfung des Armeniers und Rückgabe der den Griechen entriessenen Gebiete begnügte, zog 1156 gegen al-Maššīsa, 'Ain Zarba und Tall Ḥamdūn (arm. T'ilin Ḥamtunoy), vermochte aber nichts gegen sie auszurichten und musste schliesslich unter grossen Verlusten abziehen (Gregor., *a. a. O.*, S. 338 = *Doc. arm.*, I, 171).

Kaiser Manuel zog selbst 1159 mit einem grossen Heere durch Kilikien, um den Kreuzfahrern beizustehen. Thoros hatte sich bereits in die Gebirgswildnis nach Vahka zurückgezogen (*Armen. Reimchronik*, in *Doc. arm.*, I, 505), als der Kaiser Anfang November in al-Maššīsa eintraf, wo er aber niemand etwas zuleide tat (Gregor., Übers. Dulaurier, S. 353 f. = *Doc. arm.*, I, 187). In der Stadt oder auf dem benachbarten *pratum palliorum* (wie Wilh. v. Tyr., XIII, 27 Mardj al-Dibādī übersetzt), wo sich 7 Monate lang sein Hoflager befand (Gregor., Übers. Dulaurier, S. 358), trafen unter Führung König Balduins die fränkischen Fürsten ein, um ihm zu huldigen (Röhrich, *Gesch. d. Kgr. Jerusalem*, S. 298). Auch Thoros wusste ihn schliesslich mit grossem Geschick zu versöhnen und gegen Unterwerfung unter die byzantinische Lehnshoheit und Abtretung einiger Städte Kilikiens seine Anerkennung als „Sebastos“ von Msis, Anazarbos und Vahka zu erreichen (*Doc. arm.*,

I, 186; Smbat, *ebd.*, S. 622). Sein Bruder Mleh, der ihm auf der Jagd zwischen al-Maššīsa und Adana nach dem Leben trachtete, wurde von Thoros vertrieben und erhielt von Nūr al-Dīn die Stadt Kūrus (Kyrrhos) angewiesen (Smbat, *a. a. O.*). Nach dem Tode des Thoros von Msis (1168/9; Smbat, S. 623) folgte ihm Mleh (arab. Malih b. Liwun al-Armani), der zunächst nur über die Passlandschaft (Bilād al-Durūb) herrschte. Er überfiel 1171 bei Mamistra den Grafen Stephan von Blois und raubte ihn aus (Wilh. v. Tyr., XX, 25—8); den Griechen entriss er 568 (1172/3), von den Truppen seines Bundesgenossen Nūr al-Dīn unterstützt, Adana, al-Maššīsa und Tarsūs (Ibn al-Athīr, XI, 255; Kamāl al-Dīn, Übers. Röhricht, in dessen *Beiträg. z. Gesch. d. Kreuzzüge*, I, Berlin 1874, S. 336).

Als Mlehs Nachfolger Rupēn III. durch Verrat in die Gewalt von Bohemund von Antiochia geraten war, erwirkte sein Bruder Leon (II.) 1184 durch Abtretung von al-Maššīsa, Adana und Tall Hāmdūn (Tiln) und Zahlung von 3 000 Dināren seine Freilassung; gleich darauf nahm Rupēn den Franken diese Festungen wieder fort (Michael Syrus, III, 397; *Doc. arm.*, I, 394, 1).

Heṭ'um, der Neffe des Katholikos Grigor IV. und Sohn des Čortvanēl von Tarōn, der 1189 mit seinem Bruder Shahinshah nach Kilikien kam, erhielt von Levon II. (1185—1219) dessen Nichte Alice, Rupēn III. Tochter, und die Stadt Msis, starb aber noch im gleichen Jahre (Smbat, in *Doc. arm.*, I, 629; Markwart, *Südarmenien und die Tigrisquellen*, Wien 1930, S. 481 f.). Kaiser Friedrich Barbarossa war 586 (1190) im Begriffe, über Tarsūs und al-Maššīsa nach Syrien zu ziehen, als er im Kalykadnos seinen tragischen Tod fand (angeblicher(?) Brief des armen. Katholikos bei Ibn Shaddād, in *Rec. Hist. Orient. des Crois.*, III, 162); ein Teil seines Heeres zog darauf über Tarsūs, Mamistra und Thegio (Hišn al-Muthakab; nicht Portella, die syrischen Pässe, womit es Röhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 530, 4 gleichsetzt) nach Antiochia.

Wilbrand von Oldenburg, der im Gefolge des Herzogs Leopold VII. von Österreich und Steiermark und des Deutschmeisters Hermann von Salza den Orient besuchte, kam zu Anfang des Jahres 1212 nach Mamistere, das er folgendermassen beschreibt (Wilbr., c. 18, in Laurent, *Peregrinatores*, Leipzig 1864, S. 175): „Haec est civitas bona, super flumen sita, satis amena, murum habens circa se turritum, sed antiquitate corrosum, paucos in quodam respectu habens inhabitatores, quibus omnibus rex illius terrae imperat et dominatur“. In der Nähe lag „quoddam castrum quod erat de patrimonio beati Pauli . . . sed nunc temporis possidetur a Graecis“. „In hac civitate [Mamistere] habetur sepulchrum beati Pantaleonis. Ipsa vero distat a Canamella (vgl. Tomaschek, in *S B Ak. Wien.*, 1891, Abh. VIII, S. 71) magnam dietam“. Den Republiken Genua und Venedig wurde von Levon II. das Privileg zugestanden, in al-Maššīsa, das vor der zunehmenden Versandung der Djāihānmündung noch vom Meere aus zu Schiffe erreichbar war, eigene Handelsniederlassungen zu gründen (Alishan, *Sissouan ou l'Arménio-Cilicie*, S. 287). Der Versuch des Raymond Rupēn von Antiochia, nach Levons Tode (1219) den Thron von Armenien zu gewinnen, schlug fehl; er eroberte zwar Tarsūs und griff al-Maššīsa an, wurde aber von Konstantin von

Barzberd gefangen genommen und starb 1222 im Kerker (*Doc. arm.*, I, 514; Röhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 741 f.).

Ein Jahrhundert lang herrschten die Rupēniden fast ungestört in der Stadt. Ihre Glanzzeit erlebte sie unter dem prunkliebenden Heṭ'um I. (1219—70): hier fanden die jährlichen Kirchenfeste, auf denen sich bis in die letzten schweren Jahre des Königs zahlreiche Fürsten und Notabeln zu versammeln pflegten, hier die glänzende Festfeier statt, auf der sein 20-jähriger Sohn Levon zum Ritter geschlagen wurde; hierhin verlegte offenbar nach der Zerstörung von Sis der König den Sitz der Regierung (Alishan, *Sissouan*, S. 287 f.).

Baibars sandte gegen Heṭ'um 664 (1266) eine Strafexpedition unter Führung des Fürsten Malik al-Manšūr von Hamā, der nach Kal'at al-'Amūdān und in das Gebiet von Sis vordrang, während Saif al-Dīn Kīlā'un al-Maššīsa, Adana, Ayās und Tarsūs eroberte (al-Makrizi, *Hist. de Sult. Mamlouks*, Übers. Ét. Quatremère, I/II, 34 f.; Abu 'l-Fidā', *Annal. Musl.*, ed. Reiske, V, 18; al-Nuwairi, bei Weil, *Gesch. d. Chalīf.*, IV, 56). Drei Jahre später (1269) wurde die Gegend von al-Maššīsa durch ein Erdbeben heimgesucht (al-Suyūṭi, in *Docum. arm.*, II, 1906, S. 772, Anm. f.). Baibars (armen. *Pntukhtar* = arab. *Bunduqṭār*) zog selbst 673 (Frühjahr 1275) gegen Levon III., Heṭ'ums Sohn, verheerte ganz Kilikien bis Korikos und überfiel al-Maššīsa und Sis, ersteres am 26. März. Die Einwohner wurden massakriert, fast alle Häuser verbrannt und die grosse Brücke (armen. Kandarayn Msisay, d. i. Kanṭarat al-Maššīsa) zerstört (al-Makrizi, I/II, 123 f. mit Anm. 154; Mufaḍḍal b. Abi 'l-Faḍāl, *Gesch. d. Mamlükensultane*, ed. Blochet, in *Patrol. Orient.*, XIV, 389; Barhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 531, 6; Smbat, *Chronik*, in *Doc. arm.*, I, 653; Röhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 967; van Berchem, *CIA*, I, 688, Anm. 2). Als 697 (1297/8) ein Heer unter den Emiren Saif al-Dīn Kīptāk, dem Na'ib von Dimashk, Fāris al-Dīn Ibekī al-Sakī al-Zāhiri, dem Na'ib von Šafad, Saif al-Dīn Bizlār al-Manšūrī und Saif al-Dīn 'Azāz al-Šālīhī in das Land von Sis einfiel, wird unter den unbedeutenden Ortschaften Tall Hāmdūn, Hammūs (Humaimiš), Kal'at Naḍjima, al-Maššīsa, Širfandikār, Hadjar Shughlān, al-Nukair und Zandjara, die erobert wurden, unsere Stadt nicht besonders hervorgehoben (al-Makrizi, II/II, 60—5; Mufaḍḍal, *a. a. O.*, S. 602; al-Nuwairi bei Blochet, *ebd.*). Im Jahre 1322 überschritten die Ägypter auf einer Schiffbrücke den Djāihān, umgingen die Armenier, die sich nach Msis zurückgezogen hatten, und brachten ihnen eine schwere Niederlage bei; unter ihren Gefallenen werden die Barone Heṭ'um von Dīknoc, sein Bruder Kostandin, Wahram Lotik, Ōšin, der Sohn des Marschalls, nebst 21 Rittern und vielen Mannschaften angeführt (Smbats Fortsetzer, in *Doc. arm.*, I, 668). Smbats Fortsetzer erwähnt ferner einen Raubzug einer ägyptischen Armee nach al-Maššīsa (Mamestia), Adana, al-Mallūn (Mlun) und Tarsūs im Jahre 1334/5 (*Doc. arm.*, I, 671; Tomaschek, in *S B Ak. Wien.*, 1891, Abh. VIII, S. 68). Der letzte ägyptische Einfall fand 823 (1373/4) statt; damals wurden unter anderen Städten Sis, Adana, al-Maššīsa und 'Ain Zarba zerstört, und Levon IV. musste sich nach neunmonatiger Belagerung von Chaban 1375 ergeben (*Doc. arm.*, I, 686, Anm. 3). Damit fiel die Stadt nominell an die Fütühāt al-Djāhāniya des Mamlükensreiches; sie war freilich



bereits zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken und wird z.B. unter den im Jahre 1467 von Shahuwār eroberten Städten garnicht erwähnt (Alishan, *Sissouan*, S. 290).

Aus armenischen Quellen lassen sich von 1175 bis 1370 acht Erzbischöfe der Stadt nachweisen (1175—1206 David, 1215 Johannes, 1266 Sion, 1306 Konstantin, 1316 Johannes, 1332 Stephan, 1342 Basil, 1363—70 ein ungenannter; vgl. Alishan, *a. a. O.*, S. 290); Michael Syrus kennt nur Hiob um 800 n. Chr. (*Chron.*, Übers. Chabot, III, 23 f., 451, N<sup>o</sup> 27) und die fränkischen Autoren von 1100 ab Bartholomaeus, vor 1234 Radulphus und in den Jahren von 1162 bis 1238 noch drei oder vier ungenannte Bischöfe (Albert. Aquens., IX, 16; Wilh. v. Tyr., XIV, 10; Le Quien, *Oriens Christianus*, III, 1198—1200; Röhrich, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 42, 202). Wegen der vielen ägyptischen Einfälle wurde das lateinische Erzbistum 1320 auf Befehl des Papstes Johann XXII. nach Ayās verlegt (Alishan, *Sissouan*, S. 290).

Nach dem Untergang des Kleinarmenischen Reiches breitete sich in Kilikien allmählich die Herrschaft der Ramadān-Oghlu und Dhu 'l-Kadr-Oghlu aus; Selim I. zog es auf seinem Siegeszuge nach Ägypten 922 (1516) und sogar noch auf dem Rückzuge vor, ihr Land östlich zu umgehen (Täschner, *Anatol. Wegenetz*, II, 32). Seit diesem Jahre, in dem die Entscheidungsschlacht auf dem Mardj Dabik fiel, ist Missis osmanisch.

In Kafarbaiya wurde für die durchziehenden Karawanen 1542 ein Khān erbaut und 1830 von Hasan Pasha wiederhergestellt. Die Djaiḥānbrücke war 1736 infolge des Einsturzes des Mittelbogens unbenutzbar; 1766 war dieser wieder erneuert, wurde aber auf dem Rückzuge der türkischen Truppen nach den Kämpfen bei Bailān 1832 gesprengt, um das Nachrücken der Armee Ibrahim Pasha's aufzuhalten. Noch um die Mitte des XIX. Jahrhunderts war der Übergang nur auf einem Holzsteg möglich, durch den man die Brücke notdürftig ausgebessert hatte.

In neuerer Zeit wird Missis fast ausschliesslich von abendländischen Pilgern und Orientreisenden, die sich dort meist nur ganz kurze Zeit aufhielten, erwähnt. So berührten es 1432 der Burgunder Bertrand de la Brocquière („*Misse-sur-Jehan*“), im XVI. Jahrhundert P. Belon, 1682 der Mekkapilger Mehmed Edib, 1695 der armenische Patriarch von Antiochia Makarios, 1704 Paul Lucas, 1736 Chevalier Otter, 1766 der Däne Carsten Niebuhr, 1813 Macd. Kinneir, 1834 Aucher Eloy, 1836 Colonel Chesney, 1840 Ainsworth, 1853 Victor Langlois, deren Berichte von Carl Ritter nahezu erschöpfend verwertet sind (*Erdkunde*, XIX, 96—115). Der von Ludwig von Rauter am 8. Juli 1568 besuchte Ort „Merges Galles“ ist nicht (wie bei Rohricht-Meisner, *Deut. u. Persischen nach dem hl. Lande*, 1880, S. 434. Anm. 13, angegeben wird) al-Massisa, sondern Merkez Kal'esi am Bāb Iskandarūn (kilik.-syrr. Pässe). Etwas eingehendere Beschreibungen des jetzigen Missis und seiner antiken und mittelalterlichen Ruinen lieferten im XIX. Jahrhundert V. Langlois, Alishan und zu Anfang des XX. Cousin (vgl. *Litteratur*).

Die Teilstrecke der Baghdādabahn von Dorak südlich des Tauros über Adana und Missis nach Ma'mūra am Fusse des Amanos wurde am 27. April 1912 eröffnet. Als Bahnstation (der Bahnhof liegt etwa 2 km nordwestlich von dem Orte) gewann die Stadt, zumal nach Fertigstellung des Tauros-

und Baghçe-Tunnels, noch eine gewisse strategische Bedeutung in dem kilikischen Feldzuge der Franzosen 1919—20 (1919: Ansiedlung von etwa 12—1500 Armeniern; 27./28. Mai 1920: vereitelte türkische Blockade der dortigen, etwa eine Kompanie starken Garnison; Ende Juli: Zurückziehung der Truppen nach Adana; vgl. E. Brémond, *La Cilicie en 1919—20*, in *Rev. Étud. Armén.*, I, Paris 1920, S. 311, 360, 363, 365). Nach der türkischen Okkupation dürften wohl auch die neuangesiedelten Armenier in der üblichen Weise ausgerottet worden sein. Die Bedeutung der Stadt ist jetzt auf das benachbarte Djihān übergegangen.

Nach den arabischen Geographen lag al-Massisa am Djaiḥān (Ἰβραμωσ, von byzantinischen Autoren mehrfach mit dem *Σάρος*, arab. Saihān, verwechselt, mit dem er wohl zeitweise eine gemeinsame Mündung besass: Georg. Kedren., ed. Bonn, II, 362; Anna Komn., ed. Reifferscheid, II, 147), 1—2 Tagereisen von Baiyās und je eine von 'Ain Zarba und Adhāna entfernt, 12 Mil von der Mittelmeerküste. Diese konnte man von der Freitagsmoschee in der Stadt aus sehen; davor blickte man auf eine schöne, fruchtbare Ebene (das antike Ἀλῆιον πεδίον). Das auf dem rechten Ufer gelegene al-Massisa war mit Kafarbaiya durch eine antike, von Constantius erbaute und von Justinian restaurierte Steinbrücke verbunden. Die Umgebung der Stadt war reich an Gärten und Saatfeldern, die der Djaiḥān bewässerte. Die Stadt besass nach Yākūt ursprünglich eine Mauer mit 5, Kafarbaiya eine solche mit 4 Toren. Als Spezialität der Stadt werden die von dort in alle Welt ausgeführten kostbaren Pelzröcke hervorgehoben. Zehn Mil von al-Massisa, das von Ibn Khurdādhbih, Yākūt u. a. etwas ungenau am Djabal al-Lukkām (Amanos) angesetzt wird, war die Ebene Mardj al-Dibādj, die besonders in den Kämpfen der Mamlükensultane gegen Kleinarmenien oft erwähnt wird (wohl der „ager Mopsuestiae“, auf dem schon Cicero lagerte: ad fam., III, 8). In ihr befand sich nordöstlich der Stadt auf dem Wege nach Sis die Furt von al-'Amūdāin (al-Makrīzī, ed. Quatremère, II/II, 61; vgl. Kal'at al-'Amūdāin bei Abu 'l-Fidā', *Ann. Musl.*, ed. Reiske, V, 18; von Alishan, *Sissouan*, S. 225 f. zu weit östlich in „Hémétié-Kaléssi“ gesucht). Auch eine Wiese Mardj al-Atrākhūn wird nahe bei al-Massisa genannt (Yākūt, IV, 487; Safi al-Din, *Marāsid*, III, 74). Tall Hāmid, eine starke Festung der Thughūr al-Massisa, entspricht dem neuzeitlichen Hāmidīye, jetzt Djihān genannt (*ZDMG*, XI, 191, 200; Yākūt, I, 866; Safi al-Din, *Marāsid*, I, 211; Ibn al-Shihna, ed. Bairūt, S. 339). Ebendort lag Tall Ilum (Yākūt, I, 867; *Marāsid*, I, 211; Ibn al-Shihna, *ebd.*; genaue Lage unbekannt). Auch al-'Ain am Fusse des Djabal al-Lukkām, über den dort der Pass Darb al-'Ain führte, wurde zu den Festungen von al-Massisa gezählt (Yākūt, III, 756; *Marāsid*, II, 293); an der Grenze von ihnen gegen das Gebiet von Ḥalab lag Būka (s. d.; vgl. van Berchem, *Voyage en Syrie*, I, S. 257, 8). Hiṣn Sinān (al-Balādhuri, S. 165; Yākūt, III, 155) ist wohl ebenfalls nahe bei al-Massisa zu suchen. Ein Pass Ḥaniyat al-'Ukāb, von dem gleichnamigen bei Dimashk zu unterscheiden, lag in der Gegend von al-Massisa (Yākūt, I, 936; *Marāsid*, I, 230). Selbst die weit entfernte Festung Samālū (zur Lage: Tomaschek, in *Festschrift f. H. Kiepert*, S. 144) wurde bisweilen noch zu den syrischen Thughūr gerechnet und in der Nähe von Tarsūs und al-Massisa gesucht (Balādhuri, S. 170; Dhamālū;

Yāqūt, III, 416: *Marāsid*, II, 167; byzant. *το κατ'οικον Σημαλῶος*. Auch al-Safāf am heutigen Sügüdlü-su (*Z D M G*, XI, 180; Reise zu Abu 'l-Fidā', *Annales*, II, 649, Anm. 76 nach Hādjdj Khalifa: „Ilīn Safāf, das ist Sögüd“) zählt Yāqūt (III, 401) zum Grenzgebiet von al-Maṣṣīsa. Unweit der Stadt lag ein Kloster der Syrer, Gawikāth (erwähnt um 1200 n. Chr.: Barhebr., *Chron. eccl.*, ed. Abbelloos-Lamy, I, 624; bei Alishan, *Sissouan*, S. 295; Djokhath, wohl identisch mit Joacheth). Die benachbarten Festungen Adamodana (j. Tumlu-Kalfe) und Cumbetefort („in territorio Meloni“, d. i. von Mlun, arab. al-Mallūn) waren nach Wilbrand von Oldenburg (a. a. O.) um 1212 im Besitz des Deutschen Ordens (der „*Allemani*“). Die Venezianer besaßen in al-Maṣṣīsa eine Kirche (*Gestes des Chiprois*, in *Docum. arm.*, II, 831); von den armenischen Autoren werden dort Kirchen des hl. Sarkis, Thoros und Stephan genannt (Alishan, S. 288 f.).

Das jetzige Missis (häufig auch Missis geschrieben, vgl. Täschner, in *Türkische Biblioth.*, XXII, Tafel 16 und 17) ist ein fast genau unter 37° Br. gelegenes unbedeutendes Dorf (Abb. bei Alishan, S. 283), das sich an den Höhen am rechten Ufer des Djihān-čai hinaufzieht. Eine neunbogige Steinbrücke (bei Baedeker, *Konstantinopel*, 1914, S. 303 unrichtig: „fünfbogige“), deren Fundamente zum Teil antik sind (abgebildet bei Alishan, *Sissouan*, S. 289; Lohmann, *Im Kloster zu Sis*, S. 15), führt zum linken Ufer, wo noch Mauerreste und Inschriften die Lage des alten Mopsuestia bezeichnen. Hier lag das mittelalterliche Kafarbaiya; während diese Namensform in arabischen Texten und von modernen Editoren fast allgemein gebraucht wird, bieten schon al-Idrīsī (Übers. Jaubert, II, 133) und Hādjdj Khalifa (*Djihān-numā*, Konstantinopel 1145 [1732], S. 602) dafür Kafarbinā (Täschner, in *Türk. Bibl.*, XXII, S. 145, 1), wie auch noch Langlois (*Voyage*, S. 462) u. a. anscheinend an Ort und Stelle gehört haben; jetzt ist der Name dort unbekannt (Heberdey-Wilhelm, in *Denkschr. Ak. Wien*, XLIV, Abh. VI, S. 11 f.; die türkische Generalstabskarte in der deutschen Bearbeitung vom Juli 1918, Blatt Adana, nennt die beiden Stadthälften „Misis Nahijesi“ und „Huraniye“). Nach Ibn al-Shihna (ed. Bairūt, S. 179) wurde Kafarbaiya auch „Klein-Baghdād“ genannt.

Missis liegt am Austritt des Flusses aus einer von gelben Lösswänden gebildeten Enge, an der die letzten Ausläufer des Hügellandes zwischen dem Saihān (j. Saihūn) und Djaihān (j. Djihān-čai) im Nordwesten und der Djabal Nūr (Nūr Dāgh, 713 m; Abb. bei Alishan, S. 284), ein Teil des Djabal Missis (Anadiaman. mar. magn.: Πάριον ὄρος), im Südosten aneinanderstossen; dieser nach der Stadt benannte, mitten in der kilikischen Ebene am linken Ufer des unteren Djihān entlangstreichende und im Osten mit dem Amanos zusammenhängende Gebirgsstock ist besonders im Djabal Nūr durch seine reiche Vegetation berühmt, die der Österreicher Theodor Kotschy vom 24. bis 26. April 1859 genauer untersucht hat. Wegen seiner Heilkräuter erklärten nach der Angabe des Ibn al-Rūmiya in seinem Kommentar zum Buche des Dioskrides manche Autoren al-Maṣṣīsa für die Stadt des weisen Hippokrates (Ibukrāt), der jedoch nach anderen aus Himṣ stammte (Mufaḍḍal b. Abi 'l-Faḍā'il, in *Patrol. Orient.*, XIV, 393; Ibn al-Shihna, ed. Bairūt, S. 180).

Nahe der Mündung des Djaihān, der einst für

kleinere Frachtschiffe bis al-Maṣṣīsa schiffbar war, lag an einer nicht genau fixierbaren Stelle al-Mallūn (Μαλλῶν; jetzt eher Bebelß als Karatash, vgl. R. Kiepert, *Form. orb. antiqua*, VIII, Text, S. 19a). Die fränkischen Autoren sprechen auch von einem „*portus de Mamistra*“ (Raimundus de Aiguilers, *Historia Francor. qui ceperunt Iherusalem*, c. XI, vgl. *Doc. arm.*, I, S. XLVI, Anm. 1), wohl an den „*fauces fluminis Malmistrae*“, wo al-Idrīsī den Ort al-Buṣā nennt (*Z D P V*, VIII, 141; Tomaschek, in *S B Ak. Wien*, CXXIV, 1891, Abh. VIII, S. 69 schreibt al-Būṣā).

*Litteratur*: al-Kh̄wārizmī, *Kitāb Šurāt al-Ard*, ed. v. Mzik, in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 20 (N<sup>o</sup>. 275); al-Battāni, *al-Zīj*, ed. Nallino, II, 173; III, 237 (N<sup>o</sup>. 121); al-Iṣṭakh̄rī, *B G A*, I, 63; Ibn Hawkal, *B G A*, II, 122; al-Maḳdisī, *B G A*, III, 22, 35; Ibn al-Faḳīh, *B G A*, V, 7, 25, 112 f., 116, 118, 123, 295, 300; Ibn Khurdādhbih, *B G A*, VI, 99, 108, 170, 173, 177; Kudāma, *ebd.*, S. 229, 253, 258; Ibn Rusta, *B G A*, VII, 83, 91, 97, 107; al-Yā'qūbī, *ebd.*, S. 238, 362; al-Mas'ūdī, *Kitāb al-Tanbih*, *B G A*, VIII, 58, 152; ders., *Murūdj al-Dhahab*, ed. Defremery-Sanguinetti, VIII, 295; al-Hamdānī, *Šifat Džazirat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, I, 2; al-Idrīsī, ed. Gilde-meister, in *Z D P V*, VIII, 24; al-Dimashkī, ed. Mehren, S. 214; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 251; al-Balādhuri, *Futūḥ al-Bulḍān*, ed. de Goeje, S. 165 f., 168; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Indices, II, 809; al-Tabari, *Chron.*, Indices, S. 778; al-Yā'qūbī, *Ta'rikh*, ed. Houtsma, II, 321, 337, 466, 541; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 82; IV, 287, 558, 579; Saḳī al-Dīn, *Marāsid al-Iṭṭilā'*, ed. Juynboll, I, 255; II, 502; III, 112, 124; Hamd Allāh al-Mustawfi, *Nuṣṣat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 209, Übers. S. 201; al-Maḳrīzī, *Hist. des Sult. Mamlouks de l'Égypte*, ed. Quatremère, I/II, 1840, S. 123, 124, Anm. 154; II/1, 1842, S. 260; al-Ḳalkāshandī, *Šubḥ al-Aṣḥā'*, Kairo, III, 237; IV, 77, 82, 134, Übers. bei Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'Époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. cvi, 9, 19, 100; Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakhab fi Ta'rikh Halab*, ed. Sarkis, Bairūt 1909, S. 178–81, vgl. Index, S. 292; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 26 f., 37 f., 62 f., 78, 82, 505; ders., *Eastern Caliphate*, S. 128, 130–32, 141; *Recueil. hist. croisad.*, *Docum. armén.*, I, Index, S. 824; K. Ritter, *Erdkunde*, XIX, Berlin 1859, S. 96–115 (dort die ältere Reiselitteratur); Saint Martin, *Mémoire. hist. et géogr. sur l'Armén.*, I, Paris 1818, S. 199 (nach P. Čamč'ian, *Armen. Gesch.*, II, 995; III, 50, 157, 335); Leake, *Journal of a tour in Asia Minor*, London 1824, S. 217; Barker, *Lares and Penates*, London 1853, S. 34, Anm. 2, 111; J. v. Hammer, *Gesch. der Ilchane*, I, Darmstadt 1842, S. 291; Vict. Langlois, *Voyage en Cilicie, Mopsueste*, in *Rev. Arch.*, XII, 1855, S. 410–20; F. X. Schaffer, *Cilicia*, in *Peterm. Mitteil.*, Erg.-H., CXLI, 40; Tchihačheff, *Asie Mineure*, I, Paris 1866, S. 304–11; Du Cange, *Familles d'outre-mer*, Paris 1869, S. 770 f.; C. Favre und B. Mandrot, in *Bulletin de la Société de Géographie*, 1878, Jan.-Febr., und in *Globus*, XXXIV, 1878, S. 236; Ramsay, *Histor. Geogr. of Asia Minor*, 1890, S. 385 u. Index, S. 483; Tomaschek, in *S B Ak. Wien*, 1891, Abh. VIII, S. 68–71, 76; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*,



II, Paris 1891, S. 42 f.; Heberdey-Wilhelm, in *Denkschr. Ak. Wien*, XLIV, 1896, Abh. VI, S. 11 f.; Levond Alishan, *Sissenan ou l'Arménie-Cilicie*, Venedig 1899; Ernst Lohmann, *Im Kloster zu Sis*, Striegau 1901, S. 3, 15, 31; A. Janke, *Auf Alexanders d. Gr. Pfaden*, Berlin 1904, S. 76; G. Cousin, *Kyros le Jeune en Asie Mineure*, Nancy 1904 (Paris, thèse let. 1904/5), S. 277 f., 436–38; G. L. Bell, in *Rev. Arch.*, IV. Ser., VII, 1906, S. 386; Täschner, *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*, I (*Türk. Biblioth.*, XXII), 1924, S. 102, 145, 151; II (*ebd.*, XXIII), 1926, S. 30; ders., *al-Umari's Bericht über Anatolien in seinem Werke Masālik al-aṣṣār fi mamālik al-aṣṣār*, I, Leipzig 1929, S. 66; Victor Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften*, II II, Gütersloh 1926, S. 305–15. (E. HONIGMANN)

**MISWĀK** (A.), Bezeichnung der Zahnbürste wie des Zahnstochers. Der gewöhnlichere Ausdruck ist *Siwāk* (Pl. *Siwāk*), der auch das Zähne-reinigen bezeichnet. Keiner der beiden Ausdrücke kommt im Kor'an vor. Im Hadīth wird *Miswāk* nicht gebraucht, *Siwāk* dagegen häufig. Um seinen Gebrauch zu verstehen, muss man wissen, dass der *Siwāk* aus einem Stück glatten Holzes besteht, dessen Ende eingekerbt ist, um es in gewissem Grade einer Bürste ähnlich zu machen. Das Stück Holz, das als Zahnstocher benutzt wird, muss schmaler und dünner gewesen sein, wie z. B. aus einer Tradition hervorgeht, in der berichtet wird, dass Muḥammed eines Tages einen Besucher empfing und den Zahnstocher „mit seiner Zungenspitze“ hielt (Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 45).

Von Zaid b. Ḳhalid wird erzählt, dass er in der Moschee den Zahnstocher hinter sein Ohr zu stecken pflegte, genau „wie ein Schreiber sein Schreibrohr“ (Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 25; al-Tirmidhī, *Ṭahāra*, Bāb 18). Im Muḥammeds letzten Stunden trat ein Mann ein mit einem Stück Holz, das für einen *Siwāk* geeignet war; 'Ā'isha nahm und kaute es, um es glatt zu machen (Bukhārī, *Maghāzī*, Bāb 83).

Im allgemeinen betont der Hadīth den Wert, den Muḥammed dem *Siwāk* beilegte. Wenn er sein Haus betrat, so war sein erster Griff danach (Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 43; Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 27). Sein Diener 'Abd Allāh b. Mas'ūd erhielt den Beinamen *Ṣāhib al-Siwāk*, d. h. „der, welcher für Muḥammeds *Siwāk* zu sorgen hatte“ (Bukhārī, *Faḍā'il al-Ṣaḥāba*, Bāb 20). Wenn Muḥammed nachts erwachte, reinigte er seinen Mund mit Hilfe des *Siwāk*, bevor er sich wusch und sein Nachtgebet verrichtete (Bukhārī, *Adhān*, Bāb 8; *Wuḍū'*, Bāb 73; *Tahadjud*, Bāb 9; Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 30; Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 46, 47). Wenn Muḥammed fastete, gebrauchte er ebenfalls den *Siwāk* (Aḥmed b. Hanbal, III, 445, 446).

Der *Miswāk* wird hauptsächlich vor dem *Wuḍū'* als einer Vorbereitung für die *Ṣalāt* gebraucht. Es wird berichtet, dass dies Muḥammeds Gewohnheit war (Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 48); er legte ihr einen solchen Wert bei, dass er sie für jede *Ṣalāt* für obligatorisch erklärt haben würde, wenn er nicht gefürchtet hätte, seine Gemeinde damit zu überlasten (Bukhārī, *Adhān*, Bāb 8; Muslim, *Ṭahāra*, Trad. 42; Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 25; Tirmidhī, *Ṭahāra*, Bāb 18). In einer Tradition wird es als Tatsache hingestellt, dass der obligatorische Gebrauch des *Siwāk* vor jeder *Ṣalāt* von Muḥammed eingeführt sei als Ausgleich für die Abschaffung

des obligatorischen *Wuḍū'* vor jeder *Ṣalāt* (Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 25). In einer anderen Tradition (Nasā'ī, *Ḍjun'a*, Bāb 66) wird der Gebrauch des *Siwāk* vor dem Freitagsgottesdienst für obligatorisch erklärt.

Die Schätzung des *Miswāk*, welche aus allen diesen Traditionen spricht, erreicht ihren Höhepunkt darin, dass er zu den Bräuchen der „Naturreligion“ (*Fiṭra*: Abū Dāwūd, *Ṭahāra*, Bāb 29) oder zu den Anordnungen der Apostel gehöre (Tirmidhī, *Nikāḥ*, Bāb 1).

Nichtsdestoweniger erklärt das Fikḥ den Gebrauch des *Miswāk* nicht immer für obligatorisch. Über diesen Punkt herrscht allgemeine Übereinstimmung. Nach einigen Traditionen jedoch erklärten die Zāhiriten den *Miswāk* für obligatorisch vor der *Ṣalāt*; aber diese Traditionen werden nicht allgemein anerkannt. Nach dem Fikḥ wird der Gebrauch des *Miswāk* zu allen Zeiten empfohlen, besonders in fünf Fällen: in Verbindung mit der *Ṣalāt* unter allen Umständen, in Verbindung mit dem *Wuḍū'*, mit der Vorlesung des Kor'an, nach dem Schlaf und so oft als der Mund seine Frische verloren hat, z. B. nach langem Stillschweigen.

Nach der Schule des Shāfi'ī ist der Gebrauch des *Miswāk* tadelnswert (*makrūh*) zwischen Mittag und Sonnenuntergang in der Fastenzeit; denn der üble Atemgeruch (*Ḳhalūf*) des Fastenden ist bei Allāh beliebt (vgl. Nasā'ī, *Ṭahāra*, Bāb 6).

Es wird empfohlen, einen *Miswāk* von Arāk-Holz mittlerer Härte zu gebrauchen, das weder zu trocken noch zu feucht ist, ferner den Gaumen sowie alle Seiten der Zähne zu reinigen, indem man auf der rechten Seite des Mundes beginnt und den *Miswāk* auf- und abwärts bewegt, um die Alveolen nicht zu verletzen.

*Litteratur*: Belege aus dem Hadīth in Wensinck, *A Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Tooth-brush; die juristischen Gesichtspunkte in al-Nawawī's Kommentar zum *Ṣaḥīḥ* des Muslim, Būlāq 1290, I, 325; Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. Aufl., S. 172; Goldziher, in *RHR*, XLIII, 15 ff.; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, S. 354, Anm. 94. (A. J. WENSINCK)

**MITĀ.** [Siehe **MUTĀ.**]

**MITHKĀL** (A.), das Gewicht einer Sache; dies ist die Bedeutung des Wortes im Kor'an. Ein besonderes Gewicht für Edelmetalle, Juwelen, Drogen usw., wahrscheinlich die älteste Einheit im arabischen Gewichtssystem. Das *Mithkāl* entspricht dem römischen *solidus* des konstantinischen Systems, das die Araber in Syrien übernahmen. 'Abd al-Malik übernahm es als Goldmünz-Einheit, als er im Jahre 77 (696) die Währung reformierte. Sein Dinār wog einen *Mithkāl* von 4,25 Gramm; daher wurde *Mithkāl* synonym mit Dinār gebraucht. Der Silber-Dirhem wog  $\frac{7}{10}$  *Mithkāl*; ein *Mithkāl* sind 24 *Ḳirāt*. In den verschiedenen Teilen der islamischen Welt differiert das Gewicht um ein wenig.

*Litteratur*: Vgl. die Litteratur zu den Artikeln **DINĀR** und **HAMBA**. (J. ALLAN)

**MIWĀDH**. [Siehe **ḤAMĀ'IL**.]

**MIYĀNDJĪ**, sein vollständiger Name war Mir Muḥammed b. Kādi Sa'in-datā b. Kādi Qalandar, gewöhnlich Miyān Mir oder Miyāndjī genannt. Er war im Jahre 938 (1531) in Siwastān (Sind) geboren. Er leitete seine Herkunft vom Khalifen 'Omar ab und verbrachte die letzten 60 Jahre seines Lebens im Ruf der Heiligkeit in Lāhūr. Miyāndjī starb im Jahre 1045 (1635). Aber nach

'Abd al-Hamid. *Badshah-Nama*. I, 330 fällt sein Tod in das Jahr 1044 (1634). *Shah Djahān* besuchte den Heiligen wiederholt, und der Prinz Dārā Shikūh errichtete eine kostbare Kuppel über seinem Grabe. Dieser Prinz hat auch ein Werk *Safinat al-Awliyā* geschrieben, in dem er das ganze Leben dieses indischen Heiligen und seiner Schüler beschreibt.

*Litteratur*: Dārā Shikūh, *Safinat al-Awliyā*, S. 70; *Khazinat al-Ashiyā*, S. 154; 'Abd al-Hamid, *Bādshāh-Nāma*, I, 329; Rieu, *Cat. Persian MSS. British Museum*, I, 358.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MI'ZAF**, MI'ZAFĀ (A., Plur. *Ma'āzif*). Unter den verschiedenen Klassen von Musikinstrumenten, die von arabischen, persischen und türkischen Musikschriftstellern behandelt werden, ist eine, die Instrumente mit „offenen Saiten“ (*Awfār muḥallaqā*) umfasst, wie z.B. die Leier oder Zither, Harfe, Psalter und Hackbrett. Hierunter gibt es Instrumente, die als *Ma'āzif* zusammengefasst werden. Heutzutage bezieht sich dieser Ausdruck auf alle Saiten- und Blasinstrumente (vgl. *MFOB*, VI, 28), aber im Mittelalter hatte er eine begrenzte Bedeutung und stand für „Instrumente mit offenen Saiten“. Al-Djawhārī (gest. ca. 1003) und al-Ṣaghānī (gest. 1261) definieren sie als „Musikinstrumente, worauf man schlägt, wie bei der 'ūd (Laute), *ṭunbūr* (Pandora) u. dergl.“, womit sie sagen wollen, dass die *Ma'āzif* mit den Fingern oder dem Plektrum in derselben Weise wie die 'ūd und *ṭunbūr* gespielt werden. Der *Tādj al-Arūs* zählt das Tamburin zu den *Ma'āzif*; dies ist jedoch eine irrtümliche Auslegung der Worte 'Omar's: *marra bi-azfi duffin* („er ging unter dem Klang des Duff vorüber“), was viele Autoren irreführt hat (vgl. Sachs, *Reallexikon der Musikinstrumente*, s. v.). Der Verfasser des *Mafātiḥ al-'Ulūm* (X. Jahrh.) sagt, dass das *Mizafa* „ein Saiteninstrument“ war, „das bei den Leuten des Irāq zu Hause ist“ (S. 237), während nach al-Mutarrizī (XII. Jahrh.) das *Mizaf* „von den Bewohnern des Yaman hergestellt wurde“, woher auch nach Ibn Khurdādhbih (gest. 912) dies Instrument stammt (al-Mas'ūdī, VIII, 93). Eine genauere Klassifizierung wird durch al-Shalāhī ermöglicht, der das *Mizaf* zu den Barbitons (*Barābit*) und Leiern (*Lairān*) zählt, was mit unserer ältesten Autorität, al-Laiṭh b. al-Muzaḥfar (VIII. Jahrh.), übereinstimmt, nach dem sowohl *Mizaf* wie *Mizafa* Ausdrücke für „ein Instrument mit vielen Saiten“ sind, wogegen al-Fārābī (gest. 950) ausdrücklich *Ma'āzif* als Instrumente mit „offenen Saiten“ bezeichnet (Kosegarten, *Lib. cant.*, S. 77, 110). Im *Kitāb al-Aghānī* findet sich das *Mizafa* selten in den Händen der fahrenden Sänger, vielleicht wegen seines unkünstlerischen Wertes. Einer, der es spielte, Muḥammad b. al-Hārith b. Baṣṣīr (IX. Jahrh.), wurde sarkastisch gefragt, ob es eine Rattenfalle sei (*Aghānī*, X, 153).

Der Überlieferung nach sollen die *Ma'āzif* von Dīlāl, der Tochter Lamak's, „erfunden“ sein, welcher der 7. Generation nach Adam angehört (al-Mas'ūdī, VIII, 89). Da es ein *Ḥadīth* gab, das die *Ma'āzif* als Zeichen des Weltendes verdammt (Tirmidhī, II, 33), ist es höchstwahrscheinlich, dass die *Fukahā* es für klug hielten, Dīlāl oder Dālāl („Irre, Zerstörung“) zum Urheber dieser *Malāhī* oder „verbotenen Vergnügungen“ zu machen. Andererseits lesen wir, dass „der Prophet David ein *Mizafa* hatte, worauf er zu spielen pflegte, wenn

er die Psalmen rezitierte“ (*Ikḍ al-farīd*, III, 189), was eine Reminiszenz der jüdischen Überlieferung ist, dass er auf dem *Kinnōr* bewandert war (I. Samuel, XVI, 16, 23). Der Name kann ein Überbleibsel aus den Tagen sein, wo man an sympathetische Magie glaubte. Die Stimme der *Ḍinn* wurde mit *ʿazf* bezeichnet, und die Geisterwelt konnte durch die Klänge des *Mizaf* heraufbeschworen werden. In islamischer Zeit behaupteten Musiker, ihre Musik sei von den *Ḍinn* inspiriert. Das griechische *μάγισσις* war ein Instrument derselben Klasse wie das *Mizaf*. Es war lydischen Ursprungs, und das Wort ist dem Semitischen verdächtig ähnlich.

Leier und Zither. Obgleich wir auf den Monumenten diese Instrumente in den Händen der alten Semiten sehen, scheinen sie bei den Musikern der islamischen Zeit keine Aufnahme gefunden zu haben mit Ausnahme der *Fellāhin*, es sei denn, dass das khurāsānische *Wanādī* (= *Zanādī*) mit sieben Saiten solch ein Instrument gewesen sei (al-Mas'ūdī, VIII, 90). Beide Wörter sind griechischen Ursprungs und erscheinen im Arabischen gewöhnlich als *Lūr* und *Kiṭāra*. Im heutigen Palästina und Ägypten ist ein primitiver Typ der Leier unter dem Namen *ṭunbūra barbariyya* oder *Kiṭāra (Kissara) barbariyya* bekannt. Wie Villoteau (*Descr. de l'Égypte, État moderne*, I, 918) und Saint-Saëns (Lavignac, *Encycl. de la musique*, I, 528) gezeigt haben, ist in dem modern-ägyptischen *Kiṭāra*-Spiel noch viel von der altgriechischen Methode des Leierspiels beibehalten. Es ist bemerkenswert, dass das arabische Wort für das Schlagen der *Kiṭāra*-Saiten *ḥarraka* ist, und das ist tatsächlich identisch mit dem griechischen *κρένω*.

Die Harfe. Während wir ein echtes Beispiel einer sumerischen Harfe mit dem Schallkasten unter den Saiten besitzen, scheint dieser Typ bei Arabern und Persern in der künstlerischen Musik sich keiner Beliebtheit erfreut zu haben und wird nur unter dem Landvolke angetroffen. Im heutigen Palästina und Oberägypten wird er *ṭunbūra sudānī* und *Nanga* genannt. Die Harfe mit dem Schallkasten über den Saiten ist bei den Semiten ein weit wichtigeres Instrument gewesen und findet sich in den assyrischen Skulpturen (vgl. assyr. *sanaku* und äthiop. *sanko*). Der gern plaudernde türkische Autor Ewliyā' Celebī sagt, dies von den Persern *Čang* genannte Instrument wäre von Pythagoras „erfunden“ worden, um Salomon zu trösten (*Travels*, I/II, 227), und sogar al-Shalāhī (Fol. 15) sagt, es sei byzantinischen (*rūmī*) Ursprungs. Doch Ibn Khurdādhbih und al-Djawhārī zeigen, dass es den Persern eigen war, und tatsächlich kann man diesen Typ auf sāsānidischen Skulpturen finden (Ker Porter, *Travels*, II, 175). Die Araber nennen ihn *Djank* und (oder) *Šandī* (vgl. al-Djāwālīkī, ed. Sachau, S. 97). Vielleicht waren *Djank* und *Šandī* verschiedene Typen der Harfe, der persische und der arabische. Es waren sicherlich zwei Typen: der mit geradem und der mit gekrümmtem Schallkasten. Im *Mafātiḥ al-'Ulūm* wird das byzantinische *Salbāk* (σαμβύκη) und *Lūr* (λύρα) mit dem *Djank* bzw. *Šandī* verglichen. Bei den Arabern wird das *Djank* bereits für die Zeit al-A'shā Maimūn's (gest. ca. 629) erwähnt. Im *Kitāb al-Mūsikī* widmet al-Fārābī einen Abschnitt den *Ma'āzif*, *Ḍjunūk* und (oder) *Šunūdī* sowie anderen Instrumenten, „bei denen für jeden Ton, je nach seiner Beschaffenheit, eine einzelne Saite gespannt ist“; nach ihm haben sie sowohl 15 (diatonisch)



als auch 25 (chromatisch) Saiten (Kosegarten, a. a. O.). Ibn Sina (gest. 1037) und auch Ibn Zaila (gest. 1048) behandeln das *Ṣandī*, während im *Kanz al-Tuḥaf* (XIV. Jahrh.) und in den Werken Ibn Ḡhaibī's (gest. 1435) das *Ḡang* ausführlich beschrieben ist. Der schräge Schallkasten war 109 cm und der Griff (*Dasta*) 81 cm lang. Vom Schallkasten bis zum horizontalen Querholz darunter waren 24 oder 25 Ziegenhaarsaiten gespannt, die an Metallwirbeln (*Malāwī*) festgemacht waren. Einige Spieler gebrauchten sogar 35 Saiten, so dass sie die Skala der Systematiker umfassten. Die Oberfläche des Schallkastens war aus Leder, aber das übrige Rahmenwerk bestand aus Reben- oder Pflaumenbaumholz. Der Griff wurde unter den linken Arm gelegt (vgl. die Abbildg. in den Hss.), und die Finger beider Hände wurden beim Spielen gebraucht, wobei Plektra (*Zakhmāt*) an den Fingerspitzen befestigt wurden. Heutzutage ist die Harfe bei Arabern und Türken gänzlich ausser Brauch gekommen. Sogar bei den Persern ist sie selten geworden, und in ihrer modernen Form war sie wenig verschieden von dem Instrument des Westens (Advielle, *La musique chez les Persans*, S. 13), während das von Kaempfer (XVII. Jahrh.) unter diesem Namen beschriebene Instrument eine Zither war. Ewliyā Ćelebī fand im Jahre 1638 nur zwölf *Ḡang*-Spieler in Konstantinopel, weil es, wie er sagt, ein schwer zu spielendes Instrument war (*Travels*, I/II, 234). Damals hatte das türkische *Ḡang* vierzig Saiten, und ein sehr grosses Instrument des XVI. (nicht XVII.) Jahrh.'s findet sich bei Engel, *Musical Instr. in the South Kensington Museum*, S. 59.

Obgleich der „gekrümmte Rücken“ des *Ḡang* oder *Ḍjank* ein Lieblingsthema der Dichter wurde und auch sicherlich der bestbekannte Typ war, konnte man doch auch ein Instrument mit „geradem Rücken“ antreffen. Ein ausgesprochener „Buckel“ existierte bei einem Typ, der von Ibn Ḡhaibī erwähnt und vielleicht wegen seines Aussehens *Agri* genannt wird. Er war ähnlich besaitet wie das *Ḡang*, hatte aber am Schallkasten eine hölzerne statt einer ledernen Oberfläche; seine Stimmwirbel bestanden gleichfalls aus Holz.

Eine *Salbāk* genannte byzantinische Harfe (in den meisten Wörterbüchern und Hss. irrtümlich *Salyāk*, *Shalyāk* [s. d.] oder *Salbān* geschrieben) war den Arabern ebenfalls bekannt. Es war in Wirklichkeit ein Überbleibsel der altgriechischen *σαμβύκη* und wird im *Maḡāṭih al-Ulūm* (S. 236) als „ein Instrument der Griechen (*Yūnāniyyūn*) und von Byzanz (*Rūm*), dem *Ḍjank* ähnelnd“ beschrieben. Nach Ibn Khurdādhbih hatte es 24 Saiten (al-Mas'ūdī, VIII, 91; vgl. Farmer, *Byzantine musical instruments in the ninth century*, S. 4 f.). Ibn Sinā zählt es zusammen mit dem *Ṣandī* zu den Instrumenten mit „offenen Saiten“, die über einen Zwischenraum gespannt sind.

Der Psalter. Bei der Beschreibung von Instrumenten mit „offenen Saiten“, die über eine Fläche gespannt sind, erwähnen sowohl Ibn Sinā als auch Ibn Zaila einen speziellen, „*Ankā*“ genannten Typ. Obwohl der Name ein Instrument „mit langem Halse“ nahelegt, zwingen doch die Einzelheiten, nämlich verschieden lange Saiten, aber gleich angebrachte Stege (*Ḥamīlāt*), darin einen trapezförmigen Psalter zu erblicken, wovon eine Abart später unter dem Namen *Kānūn* bekannt war. Das Wort „*Ankā*“ stand auch für „Phönix“; die alten Griechen hatten bekanntlich ein *φοινίξ* ge-

nanntes Instrument. Diese Tatsache dürfte Instrument und Name bei den Arabern erklären. Nach dem XI. Jahrh. wird es jedoch nicht mehr erwähnt.

Das *Kānūn* [s. d.], der heutige Psalter der Araber und Türken, soll nach Ibn Ḡhaibī von Plato erfunden worden sein, obgleich das Instrument, wie es im X. Jahrh. bekannt ist, al-Fārābī zugeschrieben wird (Ibn Khallikān, *Biogr. Dict.*, III, 309). Das Wort selbst ist vom griechischen *κανών* abgeleitet. Wenn auch das Instrument in den verschiedenen Hss. des syrischen Lexikons Bar Bahlūl's (X. Jahrh.) s. v. *ḵithara* beschrieben wird, ist doch der Name *Kānūn* nicht angegeben. Es wird in 1001-Nacht (ed. Macnaghten, 49. und 149. Nacht) erwähnt und an einer Stelle als *Kānūn miṣrī* („ägyptischer Psalter“) bezeichnet. In Spanien war es besonders beliebt; al-Shakundī (gest. 1231) zählt es zu den andalusischen in Sevilla hergestellten Instrumenten (al-Makkārī, *Analektes*, II, 143-44). In dem persischen *Kanz al-Tuḥaf* und bei Ibn Ḡhaibī wird es im einzelnen beschrieben. Der flache, ebene, 9 cm tiefe, trapezförmige Schallkasten bestand aus Reben- oder Pflaumenbaumholz. Die Bass- und Diskantseiten waren 81 bzw. 40,5 cm lang, die schräge Seite hingegen 74,25 cm. Es war mit 64 (bei Ibn Ḡhaibī 72?), dreichörig angeordneten Saiten bespannt. Obwohl das *Kānūn* in Persien ausser Brauch gekommen ist, erfreut es sich im Maghrib, in Ägypten, Syrien und in der Türkei noch einer grossen Beliebtheit, wo man es dreichörig mit 51 bis 75 Saiten antrifft.

Ein rechteckiger Typ des Psalters von grösserem Umfang war das *Nuzha*. Sein Erfinder ist Šafī al-Dīn 'Abd al-Mu'min (gest. 1294); eine Abbildung findet sich bisweilen in seinem *Kitāb al-Adwār* (vgl. Farmer, *Arabic musical Mss. in the Bodleian Library*, Titelbild). Seine Hauptmerkmale werden im *Kanz al-Tuḥaf* und bei Ibn Ḡhaibī ausführlich mitgeteilt. Es mass 74,25 × 54 cm, der Schallkasten war 27 cm tief. Es war mit 108 Saiten bespannt.

Das Hackbrett. Ibn Sinā und Ibn Zaila beschreiben ein Instrument mit „offenen Saiten“, das mit Schlagstäben (*Maḡārik*) gespielt und *Ṣandī šimī* („chinesisches *Ṣandī*“) genannt wird. Das ist zweifellos das Hackbrett, später unter dem Namen *Sinfir* oder *Santūr* (auch *Šantūr*, *Sintūr* und *Šanṭūr* geschrieben) bekannt, einem unmittelbar vom Aramäischen abgeleiteten, aber letzten Endes wahrscheinlich auf das griechische *ψαλτήριον* zurückgehenden Wort. Tatsächlich trifft man es beständig in den Händen der Juden und Griechen. Es ist ähnlich wie das *Kānūn* gebaut, hat aber zwei statt einer schrägen Seite. Die Saiten, die in Ägypten zweichörig gespannt sind, bestehen aus Metall und werden mit Stäben (*Maḡārib*) statt Plektra wie beim *Kānūn* geschlagen. Ibn Khaldūn (gest. 1406) und al-Haiṭhamī (gest. 1563) erwähnen es, doch war es bei den Arabern nur von Zeit zu Zeit volkstümlich. Für das XVIII. Jahrh. wird es von Russell zweifelhaft bezeugt und von Niebuhr gänzlich ignoriert. Nach Villoteau und Lane fand es sich in Ägypten nur in den Händen der Juden, Griechen und anderer Fremden, während es einheimische Autoren wie Musharka und Darwish Muḥammed garnicht erwähnen. Heutzutage ist es in Syrien und Ägypten unbekannt. Für den Maghrib wird es von Hōst, Christianowitsch und Salvador-Daniel nicht genannt, und obgleich Delphin und Guin davon sprechen, ist es dort heute kaum be-

kannt. Eine günstigere Aufnahme fand es jedoch in Persien. Für das XVII. Jahrh. erwähnt es Chardin, nicht aber Kämpfer, und im XIX. Jahrh. bietet Advielle sogar eine Skizze und Beschreibung. Während für die Türkei Meninski im XVII. Jahrh. das Wort verzeichnet, führen es seine Zeitgenossen Hādjī Khalifa und Ewliya' Çelebi in ihren Listen türkischer Musikinstrumente nicht an. Im nächsten Jahrhundert kennt es jedoch Toderini, und heute ist das *Sanfūr* eins der geschätztesten Instrumente in der Türkei, wo man es in zwei Arten antrifft: das *Sanfūr turkī* und das *Sanfūr fransiz*. Ersteres, ausschliesslich bei den Juden im Gebrauch, hat 160 zu je fünf gruppierte Saiten für 32 Töne, also eine zweioktavige chromatische Skala. Letzteres, das auf die Türken beschränkt ist, wurde um die Mitte des vorigen Jahrhunderts von einem gewissen Hilmi Bey vom Westen her eingeführt. Es hat 105 Saiten, die auch zu fünf gruppiert und nach abendländischer Art über den Schallkasten gespannt sind.

*Litteratur:* Farmer, *History of Arabian music*, London 1929; ders., *Studies in Oriental musical instruments*, London 1931; ders., *Historical facts for the Arabian musical influence*, London 1931; Kosegarten, *Alii Ispahanensis liber cantilenarum magnus*, Greifswald 1840–42; Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe*, Leiden 1884; d'Erlanger, *La musique arabe*, I, *al-Fārābi*, Paris 1930; Ibn Sinā, *al-Shifā'* (India Office Hs., Nr. 1811, Fol. 173); Ibn Zaila (Britisches Museum Hs., Or., Nr. 2361, Fol. 235<sup>v</sup>); *Kanz al-Tuhaf* (Britisches Museum Hs., Or., Nr. 2361, Fol. 263–64<sup>v</sup>); Ibn Ghaibī (Bodleian Library Hs., Marsh, Nr. 828, Fol. 78); al-Mas'ūdī, Pariser Ausgabe, s. oben; Ibn 'Abd Rabbihi, *al-Iqd al-farid*, Kairo 1887–88; Lavignac, *Encyclopédie de la musique*; al-Shalāhi (Madrid, Hs., Nr. 603); ZDPV, Leipzig 1927, S. 19; al-Haithamī, Staats-Bibl., Berlin, Nr. 5517, Fol. 24<sup>v</sup>; Niebuhr, *Voyage en Arabie*, Amsterdam 1776–80, S. 143; Kaempfer, *Amoen. Exot.*, Lemgo 1712; Russell, *Natural hist. of Aleppo*, London 1794; Ibn Khaldūn, in *NE*, XX, 412; al-Khwarizmi, *Liber Mafatih al-Ōlūm*, ed. Van Vloten, Leiden 1895. — Für weitere Litteratur siehe Farmer, *Studies in Oriental musical instruments*, S. 6. (H. G. FARMER)

AL-MIZÂN, die Wage, ist bekanntlich das nomen instrumenti von *wazana*, wägen, das sowohl wägen im gewöhnlichen Sinn, als auch nivellieren bedeutet, wie im Lateinischen librare, und wie im Deutschen ein Nivellierinstrument Wasserwage heisst. Im folgenden sollen besprochen werden:

1. Die verschiedenen Instrumente, die zum Wägen im gewöhnlichen Sinne dienen; angefügt sind kurze Angaben über die Bestimmung der spezifischen Volumina bzw. Gewichte. 2. Die Nivellierinstrumente.

#### 1. WAGEN.

Die Schnellwage (*al-Karastūn*, s. d.) ist früher eingehend besprochen worden. Dort sind auch die allgemeinen für die Wage in Betracht kommenden Gesichtspunkte behandelt. — Die gewöhnliche zweiarmige gleicharmige Wage hat bei den Muslimen dieselbe Gestalt wie im Altertum und zu allen Zeiten im Okzident; dies lehren uns erhaltene Stücke und Abbildungen in verschiedenen Werken, vor allem in dem Werk von al-Khā-

zini, in einer Kazwīnī-Handschrift bei dem Sternbild der Wage (Fig. 1), in einer Ḥarīrī-Handschrift,

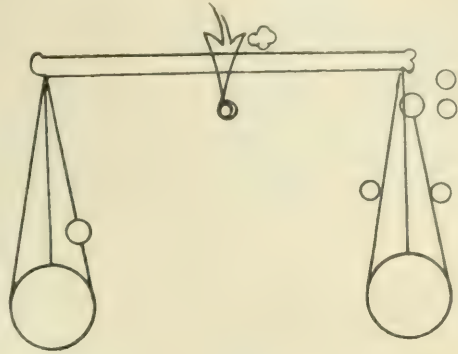


Fig. 1.

in dem *Ā'in-i Akbarī* von Abu 'l-Faḍl (Fig. 2). In der schönen Handschrift, aus der Ch. Schefer das *Sefer Nāmeh* von Naṣīr-i Khosraw veröffent-

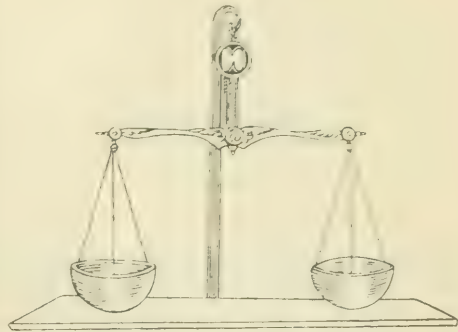


Fig. 2.

licht hat, findet sich S. 88 auf dem Bild der Masdjid al-Akṣā eine mit *Terazu* bezeichnete Wage (*Sefer Nameh, Relation du voyage de Nassiri Khosrau*, ed. Ch. Schefer, *Publications de l'école des langues orientales vivantes*, II. Sér., I, Paris 1881). Die gewöhnliche Wage heisst *Mizān*, doch kommt dafür im Kor'an *Kustās* vor, das nach al-Tha'labī ein Fremdwort ist. Andere Namen sind *Shāhin*, das nicht nur Balken und Zunge der Wage bedeutet und von den Ikhwān al-Safā' dem *Kabbān* (der Schnellwage) gegenübergestellt wird, ferner *Taris* vom persischen *Tarāzū*, dann *Mihmal* für Goldwage, *Kubba* für Balken und Zunge. *Minḍjam* bedeutet die Handhabe der Schere, wie auch den Balken. Nach J. Ruska scheint *Habbāba* für Wage (Goldwage) benutzt zu sein. Über die Ausdrücke bei dem *Karastūn* s. a. a. O. Als einen Ort, an dem Wagen verfertigt werden, erwähnt al-Makḍisī in seinem Werk: *Aḥsan al-Taḳāsim fi Ma'rifat al-Aḳālīm*, S. 141, Harrān, in dem ja auch zahlreiche Feinmechaniker astronomische Instrumente herstellten. — Die Genauigkeit der dortigen Wagen war sprichwörtlich.

Ein besonderes Interesse wandten die Araber der Konstruktion von Wagen zu, die dazu dienten, durch eine dem spezifischen Gewicht entsprechende Grösse Metalle und Edelsteine zu kennzeichnen,



gefälschte und reine bzw. echte voneinander zu unterscheiden und bei Legierungen aus zwei Metallen deren Zusammensetzung zu ermitteln und zwar unter Benutzung des Archimedischen Prinzips. Sie nannten diese Wagen *Mizân al-Mâ*, Wage des Wassers. Al-Khāzinī (um 1100, s. d.) nennt von Verfertigern: Sanad (Sind) b. 'Alī (um 250 = 864), Muḥammad b. Zakariyā al-Rāzī († 313 = 925), Ibn al-'Amūd († 359 = 969/70), Yuhannā b. Yūsuf (vielleicht al-Ḳass, † etwa 370 = 980/1), Ibn Sīnā († 428 = 1037), Aḥmed al-Faḍl al-Massāḥ (der Vermesser, auch von al-Birūnī, aber

Tag kämen. Daher zerbrach er sie und zerstörte ihre Teile. Al-Muzaḥḥār starb aus Kummer darüber“. An al-Muzaḥḥār schloss sich dann al-Khāzinī an, der die Wage zu einem der genialsten Messinstrumente machte; er nannte sie Universalwage, *al-Mizân al-djāmī*<sup>1</sup>. Sein Werk nannte er aber wohl in Erinnerung an seinen Vorgänger *Kitāb Mizân al-Hikma*.

Für besondere Zwecke, so z.B. zur Untersuchung von Gold und Silber und ihrer Legierungen wurden den Wagen sowie den an den Balken verschiebbaren Schalen und Laufgewichten mannigfache

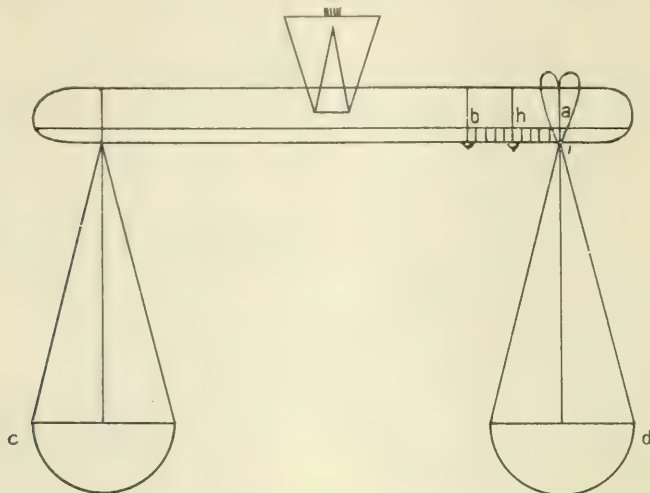


Fig. 3.

ohne „Massāḥ“ erwähnt), Abū Ḥafṣ 'Omar al-Khāzinī (da der berühmte Mathematiker nie als Abū Ḥafṣ bezeichnet wird, so ist es fraglich, ob der von al-Khāzinī erwähnte mit ihm identisch ist). Die von diesen Männern hergestellten Wagen sind noch ziemlich einfach, da bei ihnen zwei, höch-

Anordnungen gegeben, so bei der physikalischen (*tabī'ī*) von Muḥammad b. Zakariyā al-Rāzī (Fig. 3); sie geht auf griechische Vorbilder, so von Archimedes (Fig. 4) zurück (vgl. al-Khāzinī, *a. a. O.*).

Im folgenden sei die Wage der Weisheit<sup>1</sup>) von al-Khāzinī etwas ausführlicher beschrieben.

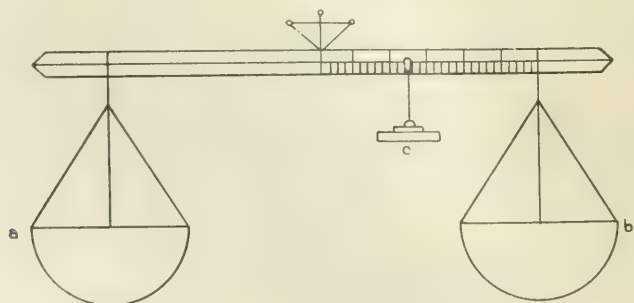


Fig. 4.

stens drei Schalen zur Verwendung kamen; ihnen fügte ein Zeitgenosse al-Khāzinī's, nämlich Abū Ḥakīm al-Muzaḥḥār Ibn Ismā'īl al-Asfizārī († vor 515 = 1121), zwei weitere Schalen hinzu; durch diese und andere Verbesserungen wurde die Wage weit bequemer in ihrer Anwendung. Von ihm berichtet al-Baiḥaqī (E. Wiedemann, *Beitr.*, XX, *Einige Photographien nach al-Baiḥaqī*, in *SBPMS Erlg.*, XI, 11, 1910, S. 17): „Er verfertigte die Wage des Archimedes, mittels deren man die Fälschungen ermittelt. Der Schatzmeister des Grossultans fürchtete, dass dadurch seine Betrügereien an den

Dem Wagbalken A (Fig 5) gibt al-Khāzinī eine Dicke von 6 cm und eine Länge von 2 m. In der Mitte ist er durch ein Stück C verstärkt,

1) Möglichst genau im Anschluss an die Angaben des Originals hat H. Bauerreis (*Zur Geschichte des spez. Gewichtes im Altertum und Mittelalter*, Dissertation Erlangen 1913) die Wage der Weisheit rekonstruiert. Nachbildungen sind in Erlangen und im Deutschen Museum in München vorhanden. Die Abbildung ist nach einer Photographie gefertigt. Im Original ist rechts und links vertauscht.

offenbar um eine Durchbiegung an dieser Stelle zu vermeiden. Dort ist ein Querstück *B* (*ʿArida*) eingelassen. Ihm steht ein ebensolches Querstück *F* am unteren Teil der Schere gegenüber, in der die Zunge *D*, die etwa  $\frac{1}{2}$  m lang ist, spielt. Das obere Querstück *E* ist an Ringen an einem Stab,

steine, fünf Schalen. Von diesen heisst die Schale *H* (Fig. 5<sup>a</sup>) die kegelförmige, oder *al-Ḥākim*, der Richter, da sie zum Unterscheiden von echten und unechten Stoffen usw. dient. Sie taucht in das Wasser und ist, um weniger Widerstand beim Sinken zu finden, unten kegelförmig und zugespitzt gestaltet.

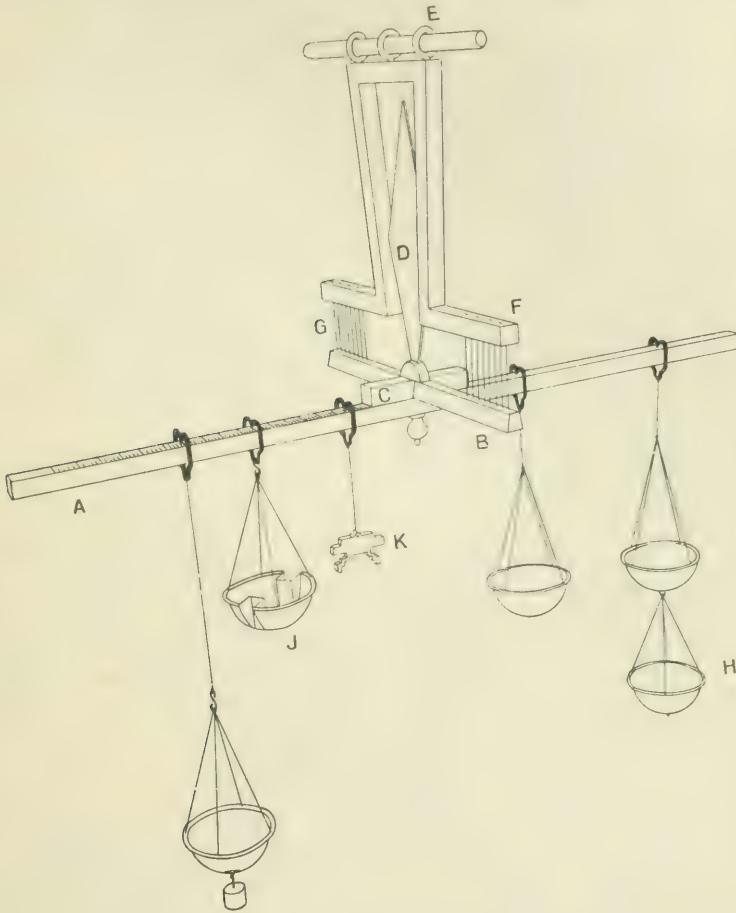


Fig. 5.

der irgendwie befestigt ist, aufgehängt. An genau gegenüberstehenden Stellen der Querstücke *B* und *F* sind Stifte oder kleine Löcher angebracht, an denen Fäden angebunden oder durch die solche hindurchgezogen sind. Man umgeht dadurch die Reibung an einer Achse, die bei dem grossen Gewicht des Balkens recht beträchtlich ist. Der unter der Mitte unter dem Wagbalken sichtbare Knopf dient dazu, die Zunge an den Balken zu befestigen oder, um sie gerade zu richten, herauszunehmen. Die Zunge hat dazu an ihrem unteren Ende einen Stift, der durch ein Loch im Balken geht. — Al-Khāzinī bemerkt übrigens, dass man auch kürzere Balken nehmen kann, dann müssen aber auch alle anderen Abmessungen entsprechend kleiner sein. Der Wagbalken ist nicht nur auf einer Seite, wie die Figur angibt, sondern auf beiden geteilt. Die Schalen sind an sehr zierlichen Ringen (*Ghurāb* „Raben“) aus Stahl aufgehängt, deren Spitzen sich in kleine Einkerbungen auf der Oberfläche des Balkens einsetzen. Verwendet werden vor allem bei den spezifischen Gewichtsbestimmungen, d. h. bei der Untersuchung der Legierungen und Edel-

Die Schale *J* heisst die geflügelte (*mudjannaḥ*) (Fig. 5<sup>b</sup> und 5<sup>c</sup>, Ansicht von der Seite und von

Fig. 5<sup>a</sup>.Fig. 5<sup>b</sup>.Fig. 5<sup>c</sup>.

oben). Sie besitzt auf beiden Seiten einspringende Wände, damit man sie ganz nahe an die ihr



benachbarten Schalen bringen kann. Sie heisst auch die verschiebbare, *munaḳḳal*. Ausserdem ist noch ein verschiebbares Laufgewicht *K* (*al-Rummāna al-saiyāra*) vorhanden, das zum etwa nötigen Ausgleich des Gewichtes des leichteren Balkens dient; daher heisst es auch die *Rummāna* des Ausgleichs (*al-Ta'dīl*). Die anderen Schalen dienen zum Auflegen von Gewichten. Mit seiner Wage erreichte al-Khāzinī eine sehr grosse Genauigkeit; dies war bedingt durch die Länge des Wagbalkens, durch die eigentümliche Aufhängung, dadurch, dass Schwerpunkt und Drehungsachse sehr nahe aneinander lagen und durch die offenbar sehr sorgfältige technische Ausführung des Ganzen. Al-Khāzinī gibt selbst an, dass, wenn das ganze Instrument 1 000 *Mithkāl* wog, man noch 1 *Ḥabba* =  $\frac{1}{68}$  *Mithkāl* nachweisen kann, d. h. auf rund 4,5 Kilogramm noch 75 Zentigramm; wir hätten eine Genauigkeit auf  $\frac{1}{60\,000}$ .

Al-Khāzinī hat seine Wage zu den verschiedensten Zwecken verwendet. Zunächst zur gewöhnlichen Wägung, zu allen Massnahmen, die mit der Bestimmung des spez. Gewichtes zusammenhängen, Untersuchung der echten (*ṣamīm*) und verfälschten Metalle, der Zusammensetzung von Legierungen, Umwandlung von Dirham in Dināre und zu zahlreichen anderen Rechnungen im Handel. Bei all diesen Verfahren werden die Schalen verschoben, bis Gleichgewicht vorhanden ist und die gesuchten Grössen in vielen Fällen gleich an den Teilungen abgelesen.

Falsche Wagen. Dass man schon zu Muḥam-meds Zeiten sich zu betrügerischen Zwecken falsch anzeigender Wagen bedient hat, lehren verschiedene Stellen des *Ḳor'ān* (Sūra XXVI, 182; VII, 13; XVII, 37). Es heisst z.B.: Wägt mit der geraden (bzw. rechtschaffenen, *muṣtaḳīm*) Wage. Zwei solcher Vorrichtungen beschreibt al-Djawbarī (al-Djawbarī lebte in der Mitte des XIII. Jahrhunderts; vgl. E. Wiedemann, *Beiträge*, IV, *Über Wagen bei den Arabern*, in *SBPMS Erlg.*, Bd. XXXVII, 1905, S. 388). Bei der einen besteht der Wagbalken aus einem hohlen, an den Enden verschlossenen Rohr, in dem sich etwas Quecksilber befindet; je nach Wunsch kann man dieses durch eine kleine Neigung des Balkens nach der Seite der Gewichte oder der Gegenstände fliessen und so die einen oder anderen schwerer erscheinen lassen. Eine solche Wage wurde in Kairo zur Zeit von E. W. Lane von einem unredlichen Muḥtasib (Polizeimeister) verwendet. Bei der zweiten Wage bestand die Zunge aus Eisen, und der Kaufmann hatte einen Ring mit einem Magnetstein. Durch passendes Annähern des Ringes schlug die Wage je nach Wunsch nach rechts oder links aus.

Die Wage, bzw. die für sie geltenden Gesetze fanden ausser zum Wägen vielfache Verwendung: Um eine Achse drehbare Vorrichtungen, bei denen bald die eine oder andere Seite leichter oder schwerer wird, vor allem durch Einfliessen und Ausfliessen von Wasser, dienten zu einer Betätigung automatischer Bewegungen; sie werden oft als *Mizān* bezeichnet (vgl. u. a. die Schriften der Banū Mūsā und von al-Djazarī; so bei F. Hauser, *Über das Kitāb al-Ḥiyāl. Das Werk über die wunderreichen Anordnungen der Banū Mūsā*, Abb. 2, *Gesch. der Naturwissenschaften und Med.*, Heft II, 1922; E. Wiedemann und F. Hauser, *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur*, in *Nova Acta der Kais. Leop.-Carol. Akademie*, Bd. C, 1915, N<sup>o</sup>. 5 und an anderen Stellen. Bei der

Stundenwage, die zu Zeitbestimmungen dient, ist am einen Ende eines gleicharmigen Hebels ein mit Sand oder Wasser gefüllter Behälter aufgehängt, der am Boden ein Loch hat. Das bei dem langsamen Ausfliessen gestörte Gleichgewicht wird jeweilig durch Gewichte wiederhergestellt, die sich auf dem anderen Arm verschieben. Aus ihrer Grösse und Lage ergibt sich die verflossene Zeit (E. Wiedemann, *Beiträge*, XXXVII: *Über die Stundenwage*, in *SBPMS Erlg.*, XLVI, 1914, S. 27. Eine ausführliche Beschreibung wird Herr Prof. F. Hauser in dem Werk E. von Bassermann-Jordan, *Die Geschichte der Zeitmessung und der Uhren*, geben).

Als „Wagen“ bezeichnet man bei den meisten Handwerkern *al-Miṣṭara*, d. h. Lineal, *al-Barkaz*, d. h. Zirkel, *al-Ḳunīyā*, d. h. rechter Winkel und Setzwage, da sie dazu dienen, das Fehlen von Krümmungen usw. nachzuweisen. — *Mikyāl*, Elle, *Shāhin*, *Ḳubbān* sind „Wagen“, mit denen man den Überschuss und das Gleichsein bei Handelsgeschäften feststellt (*Rasā'il Iḥḳwān al-Ṣafā'*, Bombay 1305, I/II, 128).

In der Mathematik wird die Wage besonders zur Erläuterung mathematischer Verfahren verwendet. Die Schnellwage dient dazu, das umgekehrte Verhältnis anschaulich zu machen (s. oben): die Gewichte verhalten sich umgekehrt wie die Hebelarme (vgl. z.B. Th. Ibel, *Die Wage im Altertum und Mittelalter*, Programm Forchheim, 1905/6, S. 93; *Rasā'il Iḥḳwān al-Ṣafā'*, Bombay 1305, I/II, 10 und an anderen Orten). Al-Bīrūnī benutzt die Wage, um das Verfahren bei der Lösung von Gleichungen (*al-Djabr wa'l-Muḳābala*) zu erläutern (*Kitāb Taḥḳīm* usw., Berlin, Hs. Nr. 5665, Fol. 9b). Man nennt auch die Methode des doppelten falschen Ansatzes das Verfahren mit Hilfe des Wagbalkens.

Bekanntlich erkennt man, ob eine Zahl durch 9 teilbar ist, aus der Neunerprobe; dazu bildet man die Quersumme der Ziffern der Zahl und zieht von ihr z.B. so oft 9 ab, bis 9 oder eine andere Zahl als Rest bleibt; die Zahl heisst *Mizān*. Ebenso wird sonst das Wort *Mizān* für die Probe auf die Richtigkeit irgendeiner Rechnung verwendet (vgl. Bahā' al-Dīn, *Ḳhulāṣat al-Ḥisāb*, ed. G. H. F. Nesselmann, Berlin 1843).

Bei den magischen Quadraten heisst die Summe aus der grössten und kleinsten Zahl al-Mizān; es ist die halbe Summe der Vertikalreihe, Horizontalreihe oder der Diagonalen (G. Bergsträsser, *Zu den magischen Quadraten*, *Ist.*, XII, 1922, S. 233).

Die Alchemie wird oft *Ilm al-Mizān*, die Wissenschaft von der Wage bzw. des richtigen Masses, genannt, da es sich bei der Herstellung des Elixirs usw. um die Wahl der richtigen Mengenverhältnisse handelt.

Von anderen Anwendungen des Wortes *Mizān* sei noch erwähnt, dass ein Grenzbaum bei Bāniyās an der Jordanquelle „Baum der Wage“ (*Mizān*) hiess. Hingewiesen sei darauf, dass am jüngsten Tage eine Wage mit sehr langen Wagbalken aufgestellt wird (vgl. zu ihr z.B. M. Wolff, *Muḥam-medanische Eschatologie*, Leipzig 1872, Text, S. 81, Übers., S. 148 und al-Ghazālī, *al-Durra al-fāḳhira fī Kashf 'Ulūm al-Aḳhira*, ed. L. Gautier, Leipzig 1878, Text, S. 67, Übers., S. 79).

Wegen einiger weiterer Bedeutungen von al-Mizān sei auf Dozy, *Supplément*, unter *wazana* verwiesen.

Spezifisches Gewicht. Oben ist erwähnt,

dass die Wage der Weisheit und auch andere dazu gedient haben, Stoffe auf ihre Reinheit zu prüfen und die Zusammensetzung von Legierungen zu ermitteln. Es sollen kurz die Arbeiten der Araber über diesen Gegenstand besprochen werden. Es kommen zwei Grössen in Betracht. Man vergleicht die Gewichte gleicher Volumina, das entspräche einer Untersuchung der spezifischen Gewichte<sup>1)</sup>: so stellt sich al-Birūnī Halbkugeln der verschiedenen Metalle bzw. Stäbe von gleicher Grösse her und vergleicht deren Gewicht; oder man vergleicht die Volumina gleicher Gewichte, indem man diejenigen beliebiger Gewichte ermittelt, man vergleicht so die spezifischen Volumina (d. h. die Volumina der Gewichtseinheit). Zu diesen Messungen benutzt man entweder Methoden, die sich auf das Archimedische Prinzip stützen, nach dem ein Körper in einer Flüssigkeit so viel an Gewicht verliert, als das von ihm verdrängte Volumen Flüssigkeit wiegt, oder man bestimmt die von dem Körper verdrängte Flüssigkeit selbst. Dazu hat al-Birūnī das konische Gefäss konstruiert (*al-Ālat al-makhrūṭiya*) [Fig. 6]. Man füllt das Gefäss mit Wasser, bis dieses aus dem seitlichen

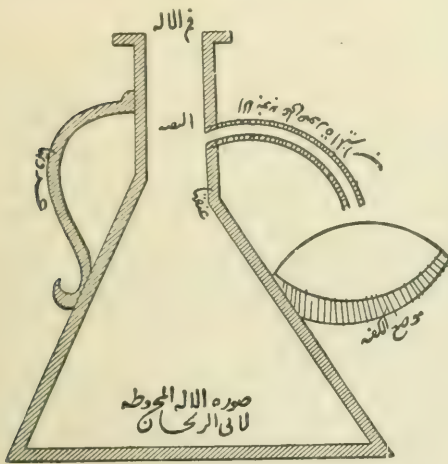


Fig. 6.

Rohr ausfließt, dann wägt man eine bestimmte, möglichst grosse Menge Substanz (Gewicht  $P_1$ ), ebenso wie die unter die Abflussröhre gestellte Schale  $P_2$ . Wirft man die Substanz in das Gefäss und wägt die Schale mit dem ausgetretenen Wasser ( $P_3$ ), so erhält man aus  $P_3 - P_2$  die der Menge  $P_1$  entsprechende Wassermenge, die dann von al-Birūnī auf eine Menge von 100 Mithkāl umgerechnet wird. Wie fast stets, so knüpfen auch bei der Bestimmung des spezifischen Gewichtes die Ara-

1) Zu beachten ist, dass Ausdrücke wie spezifisches Gewicht und spezifisches Volumen, die auf die Gewichtseinheit und die Volumeneinheit bezogen sind, sich nicht bei den Arabern finden. Al-Birūnī gibt z.B. vielmehr die von 100 Mithkāl der verschiedenen Substanzen verdrängten ihrem Volumen entsprechenden Wassermengen und die Gewichte der Metalle, die dasselbe Volumen wie 100 Mithkāl Gold und bei anderen Substanzen, die dasselbe Volumen wie 100 Mithkāl des blauen Yāḳūt haben.

ber an die Antike an und zwar auf Grund einer Schrift des Menelaus „Über den Kunstgriff, durch den man die Quantität eines jeden einzelnen einer Anzahl gemischter Körper kennen lernt“ (nach der Escorial Handschrift) und *Maʿrifat Kammiyat Tamayyuz al-Adjsām al-mukhtalifa* (nach Ibn al-Ḳiṭṭī, S. 321; Herr Professor Dr. Würschmidt gibt eine Bearbeitung der Schrift im *Philologus* heraus). In al-Birūnī's Schrift wird Archimedes selbst und ein Manāṭiyūs (nach Nöldeke wohl ein *Mavriaz*) erwähnt. Die Muslime haben aber nicht mechanisch die Angaben der Alten übernommen; so betont al-Birūnī, dass man wohl bei einer Legierung mit zwei Komponenten die Zusammensetzung ermitteln kann, nicht aber bei einer solchen mit drei, wie dies Menelaus angibt. Unter den Muslimen hat das Bedeutendste über unseren Gegenstand al-Birūnī geleistet, einmal in seiner Schrift „Über die Verhältnisse, die zwischen den Metallen und den Edelsteinen im Volumen bestehen“ (*Maḳāla fi 'l-Nisab allatī bain al-Filozāf wa 'l-Djauāhir fi 'l-Ḥadīm*, s. auch al-Birūnī, *Chronology*, Text, S. XXXIV), die noch erhalten ist, und in einer anderen, von der al-Khāzinī Bruchstücke mitteilt. Zu der erstgenannten Schrift wurde al-Birūnī durch die Schwierigkeiten veranlasst, die die Goldschmiede bei der Bestimmung der zur Nachbildung eines gegebenen Gegenstandes nötigen Mengen von Metallen fanden. Als seine Vorgänger führt al-Birūnī an: Sanad b. ʿAlī, Yuhannā b. Yūsuf, Aḥmed al-Faḍl al-Bukhārī. An ihn schliessen sich, soweit uns bekannt ist, an, bzw. benutzten seine Angaben: Abū Ḥafṣ ʿOmar al-Khaiyāmī (s. oben), al-Asfizārī (s. oben), al-Khāzinī (s. oben), Fakhr al-Dīn Muḥammed Ibn ʿOmar al-Rāzī († 1210, Suter, N<sup>o</sup>. 328), ferner Abu 'l-Fazl Allamī, Eliyā Misrākhi, ein Plato zugeschriebenes Werk, das von einem Sklaven des Sohnes von Sinān zur Zeit Bāyazīd's verfasst ist, ein türkisches Werk von al-Ghaffārī und ein persisches von Muḥammed b. Maṇṣūr (zu diesen Werken, wie überhaupt zu der mineralogischen Litteratur im Islam, vgl. E. Wiedemann, *Beitr.*, XXX: *Zur Mineralogie des Islam*, in *SPMS Erl.*, XLIV, 1912, S. 205). Noch zu erwähnen ist die Untersuchung von Abū Maṇṣūr al-Nairizī, der nicht mit dem Kommentator des Euklid zu verwechseln ist, und die Schrift über die Ausmessung der Körper, die aus anderen Substanzen gemischt sind, um die unbekannten Mengen der einzelnen Bestandteile zu ermitteln: *Minḥar fi Misāḥat al-Adjsām al-mukhtalifa li 'stikhrāj Miqdār madjhūlikā* von Samū'il b. Yahyā b. ʿAbbās al-Maghribī al-Andalusī (starb 1174/75 zu Maghāra; s. Ibn al-Ḳiṭṭī, S. 209; Suter, N<sup>o</sup>. 302).

Die Angaben über die spezifischen Gewichte beziehen sich auf: A. Metalle: Gold, Quecksilber, Bronze (*Ṣifr*), Kupfer, Messing (*Shibh*), Eisen, Zinn (*Rasās*), Blei (*Usruf* und *Usrub*). B. Edelsteine: blauer Yāḳūt, roter Yāḳūt, Rubin, Smaragd, Lapis Lazuli, Perle, Karneol, Koralle, Onyx und Bergkristall. C. Andere Substanzen: Pharaonisches Glas, Ton aus Siminyān, reines Salz, salziger Boden (*Sabakh*), Sandarach, Bernstein, Email (*Mina*), Pech, Wachs, Elfenbein, Bakkamholz, Weidenholz.

Die Gewichte gleicher Volumina von Flüssigkeiten und die Volumina gleicher Flüssigkeitsgewichte sind teils direkt bestimmt, teils mit dem den Arabern bekannten Araeometer von Pappus. Die erstere Grösse spielt bei den im praktischen Leben verwandten Flüssigkeiten, wie Öl, Wein eine



grosse Rolle. Die zweite hatte mehr einen wissenschaftlichen Wert. Besonders interessant ist, dass die Araber fanden, dass heisses Wasser und heisser Urin bei gleichem Gewicht ein grösseres Volumen besaßen als die gleichen Flüssigkeiten im kalten Zustand. Auch dass bei gleichem Gewicht Eis ein grösseres Volumen besitzt als Wasser, war ihnen bekannt.

Die wohl mit dem *Araeometer* von Pappus erhaltenen Angaben für Flüssigkeiten beziehen sich auf kaltes süsses Wasser, heisses Wasser, Eis (gehört eigentlich nicht hierher), Seewasser, Weinessig, Wein, Sesamöl, Olivenöl, Kuhmilch, Hühnererei, Blut eines gesunden Menschen, Urin warm, derselbe kalt.

Die Fig. 7 gibt das möglichst im Anschluss an al-Khāzinī von H. Bauerreiss rekonstruierte *Araeometer*. X ist ein massiver Kegel, der zum Beschweren

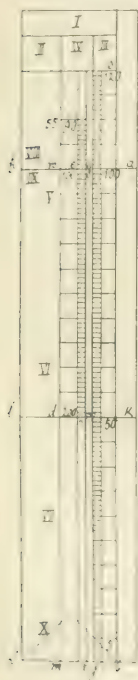


Fig. 7.

*Litteratur:* Diese ist bei AL-KARASTÜN mitgeteilt.

## 2. NIVELLIEREN (*wazana*, wägen, entsprechend dem lateinischen *librare*).

Eine grosse Anzahl der zum Nivellieren dienenden Methoden haben die Araber sicher von anderen Völkern, sei es von den Byzantinern, sei es von den Persern übernommen. Die Angaben bei Ibn Wahshīya (s. w. u.) über die Führung von Kanälen usw. decken sich mit denen von Vitruv, der selbst aus griechischen Quellen geschöpft hat. Die Araber haben sich teils aus griechischen Werken selbst unterrichtet, so findet sich die Angabe, dass nach Philemon (nach M. Steinschneider: Philon) das Gefälle von Kanälen mindestens 5 : 1000 sein muss; teils haben sie die praktischen Erfahrungen der Landwirte, Kanalbauer usw. sich zunutze gemacht. Ob den Arabern die Hauptwerke von Heron über

unseren Gegenstand, die „Metrika“ und „Über die Dioptra“ (Heron, *Opera omnia*, ed. H. Schöne, III, Leipzig 1903), bekannt waren, muss dahin gestellt bleiben, da in den bio-bibliographischen Werken kein entsprechender Titel erwähnt wird. Es könnte aber die im *Fihrist* genannte Schrift: „Über das Verfahren mit dem Astrolab“ geodätische Fragen behandelt haben. Mit den in dem Werk über die Dioptra behandelten Aufgaben haben manche der in arabischen Quellen erwähnten grosse Ähnlichkeit; nur benutzen diese statt der Dioptra das Astrolab bzw. den Quadrant. Ob von den im folgenden beschriebenen Methoden die eine oder andere von den Arabern selbständig erfunden ist und von wem im besonderen, lässt sich bei ihnen, die zum grossen Teil aus Handwerkerkreisen stammen, nicht feststellen. Sie sind an den verschiedensten Orten beschrieben.

Bei dem Nivellieren treten zwei Aufgaben auf, erstens eine Fläche genau eben und horizontal zu machen oder einen Stab bzw. eine Fläche genau senkrecht zu stellen und zweitens den Punkt zu bestimmen, der mit einem gegebenen gleich hoch liegt, bzw. den Höhenunterschied zwischen zwei Punkten zu ermitteln.

I. Eben und horizontal wird eine Fläche folgendermassen gemacht:

Dreht man über die Fläche ein Lineal mit gerader Kante hin und her und sieht zu, ob es erstere in allen Lagen so vollkommen berührt, dass nirgends zwischen Lineal und Fläche Licht hindurchdringt, dann ist die Fläche genau eben (al-Shirāzī, s. w. u.).

Dass das Lineal selbst gerade ist, erkennt man daran, dass ein längs des Lineals gespannter Faden, der am einen Ende an ihm befestigt ist, sich seiner ganzen Länge nach vom Lineal gleichmässig abheben lässt. Ob drei Lineale richtig sind, prüft man dadurch, dass man sie gegenseitig an einander legt und dabei die Seiten vertauscht (Ibn Yūnus bei C. Schoy, s. w. u.).

Für die Prüfung einer Fläche auf ihre horizontale Lage wurden folgende Verfahren vorgeschlagen:

1. Man giesst Wasser auf die Fläche und beobachtet, ob dieses nach allen Seiten gleichmässig abfließt; dies ist eines der gewöhnlichsten Verfahren. Die gleiche Vorschrift gibt Proklos in seiner *Hypotyposis* (ed. K. Manitius, Leipzig 1909, S. 50, 51). Man schiebt nach ihm unter eine ebene Fläche von allen Seiten Unterlagen, bis sie nach keiner Seite eine Neigung aufweist. Das ist der Fall, wenn auf die Fläche gegossenes Wasser stehen bleibt, ohne nach einer Seite abzufließen.

2. Auf die Fläche wird ein Gegenstand gelegt, der rollen kann; rollt er nicht herunter, sondern wackelt er nur hin und her, so ist die Fläche horizontal (al-Shirāzī s. w. u.).

3. In eine Schüssel (*Djafna*, Fig. 8) oder einen Teller mit überall gleichmässig hohem Rand, der

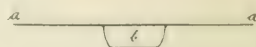


Fig. 8.

der Grundfläche parallel ist, wird Wasser gegossen und beobachtet, ob das Wasser an allen Stellen genau bis an den Rand reicht (Ibn Luyūn, s. w. u.). Auf den Rand des Tellers legt man dann ein genau gerades Lineal und visiert über dieses fort.

Ibn Sinā (Cod. Leidensis, Nr. 1061) macht, um

zu prüfen, ob die obere Fläche des Grundbrettes eines Höhenmessinstrumentes horizontal steht, in diese eine Höhlung mit genau senkrechten Wänden, giesst Wasser hinein und verfährt wie bei der Schüssel. Zur Prüfung der völligen Ebenheit eines grossen Ringes hat al-ʿUrđī ein Verfahren erprobt, das er *al-Afādhain* nennt. Es handelt sich dabei nicht um ein fertiges Instrument, sondern um einen von Fall zu Fall zu errichtenden Aufbau. Der zu prüfende Ring wird zunächst auf dem Boden mittels der Setzwage (Fig. 9) genau horizontalisiert. Im Innern des Ringes wird anschliessend an seine

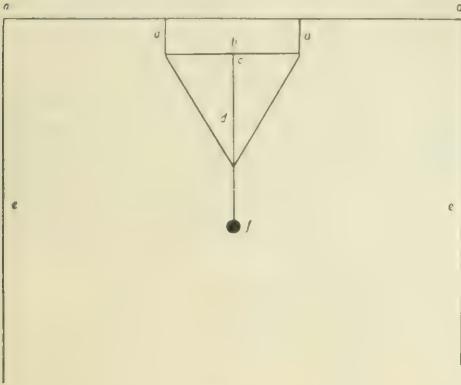


Fig. 9.

Im Original steht bei *e* Stab, bei *a* Schnur, bei *b c* *Murdjīkāl*, es ist ein Dreieck aus Holz, bei *d* Faden, bei *f* *Thakkāla*, Gewicht.

konkave Seite eine kreisrunde Rinne aus Töpferton gebaut. Ihr äusserer Rand schliesst der Höhe nach mit der Ringfläche ab, während ihr innerer Rand etwas überhöht ist. Die Rinne wird mit Wasser gefüllt und darauf etwas leichte Asche gestreut. Wenn das Wasser über den Ring hin abfliesst, füllen sich damit die Vertiefungen des Ringes, während auf den erhabenen Stellen die Asche liegen bleibt. Dadurch werden die Unebenheiten in der Fläche des Ringes aufgezeigt (Fig. 10). Al-

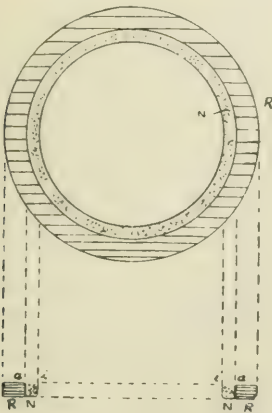


Fig. 10.

ʿUrđī hebt hervor, dass die Prüfung bei Windstille durchgeführt werden muss.

Die gleiche Methode wandte al-ʿUrđī auch an,

um die Abflussstellen des Wassers aus einem Verteilungssystem bei Damaskus mit diesem gleich hoch zu legen. In der Mitte des Bassins legte er wohl eine solche Rinne an und vertiefte oder erhöhte die Sohlen der Abflusskanäle so weit, bis das Wasser aus der Rinne gleichmässig über die Kanäle sich ausbreitete, wobei wie oben die Unebenheiten aufgedeckt wurden (Fig. 11). Vgl. H. J. Seemann, in *S B P M S Erl.*, LX, 1928, S. 49, 81 und J. Frank, in *Zeitschr. f. Instrumentenkunde*, XLVIII, 1929.

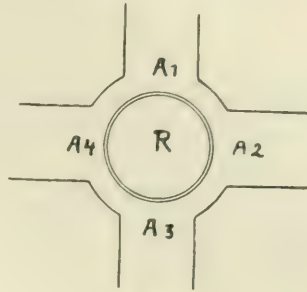


Fig. 11.

4. Man lässt von der Spitze (Fig. 12) eines gleichschenkligen Dreiecks, das etwa aus Holz besteht und dessen Höhenlinie gezogen ist, ein

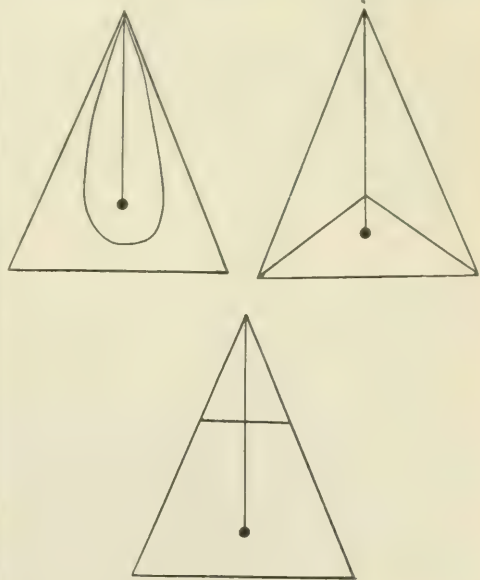


Fig. 12.

Senkel (*Shākūl*, *Buld*, *Balad* [von βάλος], *Thakkāla*), d. h. einen Faden mit unten angebrachtem Gewicht herabhängen, für das manchmal in der Mitte der unteren Seite ein Stück ausgespart ist. Fällt der Senkel mit der Höhenlinie zusammen, so ist die Fläche horizontal. (Die Figuren gehen zurück auf al-Šīrāzī und al-Khalkhālī). Solche Zeichnungen haben zu der irrigen Ansicht geführt, dass die muslimischen Gelehrten usw. bereits das Pendel gekannt haben (vgl. E. Wiedemann, in *Verhdl. d. d. phys. Ges.*, 1919, S. 663; die Vorrichtung heisst *al-Fādin* [so bei al-Šīrāzī, al-ʿUrđī, s. w. u.], Dozy, *a. a. O.*, II, 246).



Bei der Wage der Baumeister (Fig. 13) wird nach Ibn Luyūn bzw. al-Tighnārī (s. w. u.) auf den zu untersuchenden Balken *a a* ein viereckiges Stück

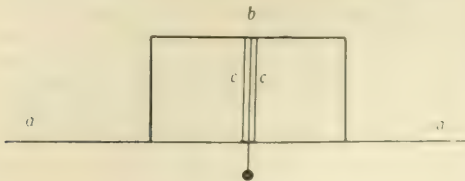


Fig. 13.

Holz gesetzt, in dessen Mitte eine senkrechte Linie *a* gezogen ist, vor der ein Senkel herabhängt; nach der Originalfigur scheinen es, um die Genauigkeit zu erhöhen, zwei parallele Linien zu sein, zwischen denen das Senkel hängt.

Eine vollkommene Form hat al-Marrākushī (s. w. u.) (Fig. 14) beschrieben. In der Fig. sind *ab*, *ac*, *de* Stäbe, dabei ist  $ab = ac$  und *ade* ein gleichschenkeliges Dreieck; *de* ist in der Mitte

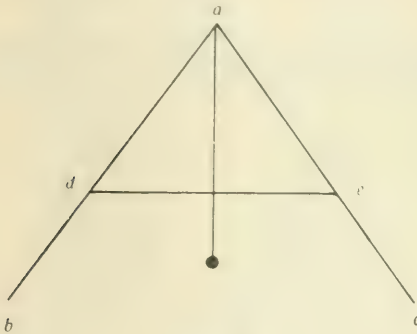


Fig. 14.

durchbohrt. Von *a* lässt man ein Lot durch das Loch herabhängen. Ist die Fläche, auf die man *b* und *c* stellt, horizontal, so geht der Faden des Senkels durch die Mitte des Loches.

Ob die Setzwagen und andere entsprechende Instrumente selbst richtig sind, ob z. B. das von der Spitze ausgehende Senkel senkrecht zur Basis steht, prüft man folgendermassen: Nachdem das Senkel bei einer Lage der Setzwage einspielt, setzt man diese in verschiedenen Stellungen auf eine irgendwie horizontierte Fläche, vor allem in eine senkrecht zu der ersten und in eine, bei der rechts und links vertauscht ist. Spielt das Senkel stets ein, so ist die Setzwage richtig, spielte es nur im ersteren Fall ein, so konnte der Fehler sich in der Lage der Fläche und derjenigen der Wage ausgeglichen haben.

Die hier beschriebene Setzwage heisst meist *Kūniya* (γωνία), indes wird dies Wort gewöhnlich benutzt für den sog. rechten Winkel aus Holz (equerre), wie ihn die Zimmerleute (s. *Mafātīḥ al-ʿUlūm*, ed. v. Vloten, S. 255) verwenden, aber auch die Geometer, wie Abu 'l-Wafā' (s. *Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin*, Heft IV, 1922, S. 98). Ein Synonym ist nach al-Shīrāzī (*Nihāyat al-Idrāk fī Dirāyat al-Aḥlāk*, 2. Maḥ., 13. Kap.): *Afadan*. Von demselben Stamm kommt bei Ibn Waḥshiya (Cod. Leidensis, Nr. 1279, S. 527) *Fawaān*, bei Dozy

(*Supplément*, II, S. 246) *Fādin* und *Fādim*. Damit hängt zusammen *Fawdān*, der Dualis von *Fawd*.

Einige Male findet sich auch die Angabe, dass man mit dem *Shākūl* nivelliert; so heisst es bei al-Battānī (ed. Nallino, Text, 1903, S. 137): *mawzūn bi 'l-Shākūl*, und eine ganz entsprechende Angabe macht Ibn Sinā (Cod. Leidensis, Nr. 1061). Entweder wird hier dem Senkel ein rechter Winkel genähert, dessen eine Kathete auf die Fläche gesetzt wird, oder es wird *Shākūl* für die Setzwage benutzt, deren Hauptteil das Lot bildet.

Auf längere Flächen, wie bei Dächern usw., legt man zunächst einen langen Stab (*Kubṭāl* = cubitale) und setzt auf ihn die Nivelliervorrichtungen; man nennt dies *Mizān al-Izur* (bzw. *al-Bannaʿin* der Baumeister; vgl. Ibn Luyūn, s. w. u.).

5. An der Spitze einer aus drei gleich langen Stäben auf einer Grundfläche gebildeten dreiseitigen Pyramide wird ein Senkel mit einer Spitze aufgehängt. Diese soll über der Mitte der Grundfläche stehen (al-Khāzini, s. w. u.).

6. Auf die Spitzen *A* und *B* (Fig. 15) zweier gleich hoher spitzen Tetraeder *AIHK* und *BLMN* legt man einen längeren Stab *AB*, auf dem nach

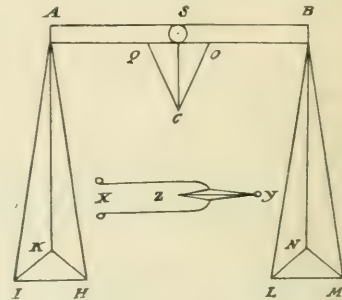


Fig. 15.

unten ein Dreieck mit einem nach unten hängenden Senkel oder eine Vorrichtung angebracht ist, wie sie früher für die Wagbalken beschrieben wurde. Spielt das Senkel oder die Zunge ein, so ist der Stab und damit die Fläche horizontal (al-Marrākushī, s. w. u.).

Die Aufgabe, Flächen genau zu horizontieren, spielt beim Bauen eine grosse Rolle, aber auch beim Aufstellen von astronomischen Instrumenten und bei der Konstruktion des indischen Kreises, mit dem man den Meridian und dann die Richtung der *Kibla* ermittelt. Hier wird die ebene Fläche meist nicht auf dem Erdboden angebracht, sondern auf einer festen Unterlage, etwa aus Steinen. Die dem indischen Kreis entsprechende Konstruktion ist schon bei der Hypotypose von Proklos (a. a. O.) in der gleichen Weise wie von den Arabern beschrieben.

Wir behandeln hieran anschliessend die Prüfung, ob ein Gegenstand senkrecht steht:

1. Die einfachste Methode besteht darin, dass man neben den Gegenständen ein Senkel aufhängt. Bei ebenen senkrechten Flächen muss dieses, wenn sein Aufhängepunkt in deren Fläche liegt, mit ihnen genau zusammenfallen. Hierauf wird beim Arbeiten mit dem Quadranten stets hingewiesen (s. auch unten).

2. Liegt der Aufhängepunkt etwas vor der Fläche, so muss der Faden an allen Stellen gleich weit von dieser abstehen.

3. Seitlich am Gnomon, einem senkrechten oft nach oben konischen Stab, wird von Ibn Yūnus (s. w. u.) eine Rinne eingeschnitten, die unten in einer halbkugelförmigen Bohrung endigt. In der Rinne hängt an der Spitze des Gnomons ein Faden mit einem kugelförmigen Gewicht herab. Spielt dieses in der Bohrung ein, so steht der Gnomon senkrecht.

4. Man bewegt den Gnomon hin und her (dreht ihn um seinen Fusspunkt: *muḵbil wa-mudbir*); sein Schatten darf sich auf der ebenen Fläche, auf der er steht, nur gerade so weit bewegen, als der während der Drehung erfolgten Bewegung der Sonne entspricht (Ibn Yūnus, s. w. u.).

5. Man beschreibt um den Fusspunkt des Stabes einen Kreis und prüft mit einem Zirkel, ob der Abstand der Spitze des Gnomons von allen Stellen des Kreises der gleiche ist.

6. Ibn Sinā dreht in den Gnomon parallel zu seiner Basis eine Rille, setzt ihn in ein Gefäss mit horizontalem Boden, das mit trübem Wasser gefüllt ist und prüft, ob die Wasseroberfläche genau mit der Rille zusammenfällt.

7. Um zu prüfen, ob eine ebene Fläche genau senkrecht steht, bringt man (Fig. 16) auf ihr zwei

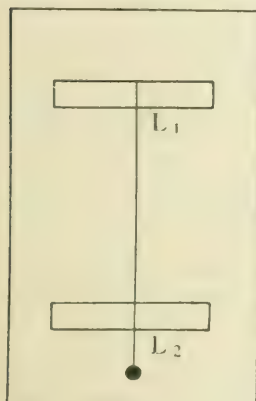


Fig. 16.

genaue gleiche parallelepipedische Latten  $L_1$  und  $L_2$  übereinander an. Von der oberen Kante der Latte  $L_1$  hängt ein Senkel herab; man sieht zu, ob sein Faden genau  $L_2$  berührt; am besten legt man ein ganz dünnes Lineal zwischen  $L_1$  und das Lot und prüft die Lage des Fadens gegenüber  $L_2$  (al-Marrākushī, s. w. u.).

II. Um den Höhenunterschied zwischen zwei Stellen  $s_1$  und  $s_2$ , die sich etwa im Abstand  $a$  voneinander befinden, zu ermitteln,

wie dies beim Führen von Kanälen nötig ist, visiert man von  $s_1$  mittels einer Vorrichtung, die sich in der Höhe  $h$  über dem Boden befindet, in horizontaler Richtung nach einem vertikalen Stab bei  $s_2$  und ermittelt die Höhe  $h_1$ , in der sich die anvisierte Stelle über dem Boden befindet; man kann an ihr ein Zeichen machen (bei den modernen Messungen ist der in  $s_2$  befindliche Stab mit einer Teilung versehen). Der Höhenunterschied ist  $h_1 - h$ . Nach der Fig. 19 scheinen auch die Araber, wie Heron, etwas ähnliches benutzt zu haben. Ibn al-'Awwān (s. w. u.) benutzt ein quadratisches Brett, auf dem einander berührende Kreise gezeichnet werden, die sich etwa durch verschiedene Farben unterscheiden oder deren Mittelpunkte verschieden sind. Damit man die Stäbe genau senkrecht stellen kann, hängt man neben sie Senkel (s. Fig. 17).

Die horizontale Visierlinie erhält man auf verschiedene Weise:

1. Man stellt einen rechteckigen (z.B. eine Elle langen) Stab so auf, dass seine obere Fläche nach dem Augenmass horizontal liegt und visiert längs dieser Fläche.

2. Man legt den Stab (*Kubṭāl*) auf die oben erwähnte Schale oder den Teller (Fig. 8) und visiert über ihn weg.

3. Am Ende des Stabes bringt man gleich hohe Nägel an, deren Köpfe durchbohrt sind und visiert durch die Durchbohrungen.

4. Man kann auch zum rohen Visieren an die beiden Stellen zwei röhrenförmige Ziegelsteine legen, die man der Bequemlichkeit wegen je aus zwei halben Röhren zusammensetzt (Ibn al-'Awwān, s. w. u.).

5. Man legt auf eine horizontale Stelle, etwa den Rand eines Brunnens oder auf seinen Deckel, ein Astrolab und visiert durch die Absehen.

Andere Methoden zur Ermittlung von Höhenunterschieden sind folgende:

1. Man lässt durch einen Gehilfen von der höheren in Richtung zur tieferen Stelle einen vertikal gehaltenen Stab von bestimmter Länge  $l$  so weit forttragen, bis man gerade ein Ende anvisiert; dann ist, wenn  $h$  die Augenhöhe ist,  $l - h$  der Höhenunterschied. Ist der Abstand zu gross, als dass man die Spitze des Stabes deutlich erkennen kann, so bringt man auf der Spitze ein Licht, etwa eine brennende Kerze an und beobachtet bei Nacht.

2. Handelt es sich darum, zu bestimmen, ob ein Ort ausserhalb eines Brunnens tiefer liegt, als die Wasseroberfläche in dem Brunnen, so wird der Abstand der letzteren vom Erdboden oder vom Rand durch einen herabgelassenen Stab oder Faden, an den meistens ein glänzender schwerer Gegenstand gebunden ist, bestimmt und in Rechnung gestellt.

Zwei nahe miteinander verwandte Vorrichtungen sind die folgenden:

3. An einem Stab (Fig. 17) ist das Dreieck mit dem Senkel angebracht; an seinen beiden Enden sind zwei am anderen Ende beschwerte Fäden  $a$  und  $b$  befestigt. An den beiden Stellen, deren Niveauunterschied bestimmt werden soll, sind

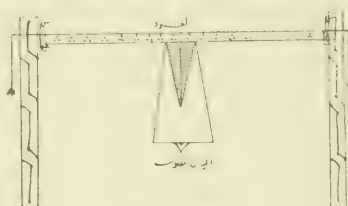


Fig. 17.

zwei Pfosten 1 u. 2 aufgestellt; der eine Faden  $a$  wird am Ende des tieferstehenden Pfostens 1 befestigt und der andere Faden längs des Pfostens 2 von dessen Ende aus verschoben, bis der Senkel einspielt. Die Grösse der Verschiebung des Fadens  $b$  misst den Höhenunterschied (al-Khāzini, s. w. u.).

4. Das *Murḍjīkāl* (die Fledermaus, Fig. 18) besteht aus einem gleichseitigen Dreieck mit einem Senkel, der von der Mitte einer Seite herabhängt. In dieser Seite wird das Dreieck aufgehängt. Man stellt zwei Stäbe von der Länge einer Elle im Abstand von 10 Ellen auf, zieht von der Spitze des einen Stabes zu derjenigen des anderen eine Schnur und hängt an ihrer mittels zweier Fäden  $aa$  das *Murḍjīkāl* auf. Geht der Senkel durch die Spitze des Dreiecks, so sind beide Stellen gleich hoch. Sonst

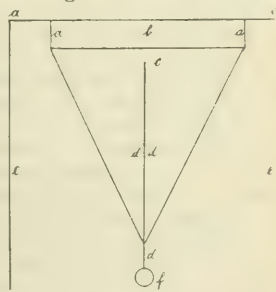


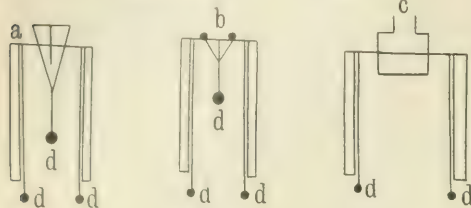
Fig. 18.

Geht der Senkel durch die Spitze des Dreiecks, so sind beide Stellen gleich hoch. Sonst



hebt man den einen Stab etwa durch Unterlegen von Steinen. Man kann aber auch das eine Ende der Schnur wie bei 3. verschieben (Ibn Luyûn, s. w. u.).

5. In der Pariser Handschrift Nr. 2468 sind von einem unbekannten Verfasser drei Nivellierinstrumente (Fig. 19<sup>a-c</sup>) abgebildet und beschrieben. Bei dem ersten (*al-Mashhûr*, das Bekannte) wird ein eine Elle langer Holzstab der Länge nach durchbohrt und an ihm in der Mitte eine Schere mit einer Zunge angehängt (s. Fig. 19<sup>a</sup>). Durch die Bohrung wird eine etwa 15 Ellen lange Schnur gezogen, die an den beiden schon erwähnten vertikalen Holzstäben befestigt ist. Die zweite Vorrichtung (Fig. 19<sup>b</sup>) (*al-Shabiha*, die Ähnliche) entspricht

Fig. 19<sup>a</sup>.Fig. 19<sup>b</sup>.Fig. 19<sup>c</sup>.

(Aus der Pariser Handschrift Nr. 1417.

Es steht bei a: das Bekannte, bei b: das Ähnliche, bei c: die Röhre, bei d: das Gewicht.)

dem *Murdjîkâl*; nur sind die beiden Fäden *a a* durch Ringe ersetzt, die über die lange Schnur *a a* geschoben sind. Die dritte Vorrichtung (Fig. 19<sup>c</sup>) (*al-Anbûb*, die Röhre) wird auch von al-Karkhî und Bahr<sup>2</sup> al-Dîn erwähnt, aber nicht beschrieben; wahrscheinlich entspricht sie unserer Kanalwage, einer mit Wasser gefüllten kommunizierenden Röhre, wie sie auch von Heron in sehr viel vollkommenerer Form (*Dioptra*, S. 197 u. a. a. O.) beschrieben worden ist; indes gibt dieser ihr keinen besonderen Namen, wohl weil sie mit einer *Dioptra* fest verbunden ist. An den Senkeln der Figuren steht *Thaqqâla* (s. E. Wiedemann, *Beitr.*, XXXV, s. w. u.).

Von Tighnârî wird noch ein Instrument *Mizân al-Kaḥḥ* erwähnt, von Ibn Waḥshiya (s. w. u.) eins aus Messing mit dem Namen *Kaḥḥ* oder *Kakar*. Beide sind aber nicht beschrieben. Arabische Schriftsteller, bei denen sich ausführliche Angaben über arabische Nivellierinstrumente finden, sind:

1. Ibn Waḥshiya (bzw. Abū Tālib al-Zaiyāt † 870) im *Kitāb al-Falāḥa al-nabāṭiyya*, im „Buch der nabatäischen Landwirtschaft“ (vgl. H. Schmeller, *Abhandlungen zur Gesch. der Naturwissensch. und Medizin*, Erlangen 1922, Heft VI, S. 36). Seine Angaben werden durch diejenigen von zahlreichen Kommentatoren ergänzt.

2. al-Khāṣṣîm um 1100, in dem *Kitāb Mizân al-Hikma*; vgl. Th. Ibel, *Die Wage im Altertum u. Mittelalter*, Diss. Erlangen 1908, S. 159 ff.

3. Ibn al-ʿAwwān (um 1130) im *Kitāb al-Falāḥa* (vgl. E. Wiedemann, *Beiträge*, X, s. w. u.).

4. Abū ʿOthmān b. Luyūn (um 1348) im *Radjaz fi ʿl-Falāḥa*, behandelt u. a. Nivellieren des Bodens usw., dazu Bemerkungen nach al-Tighnārî und anderen (vgl. E. Wiedemann, *Beiträge*, X, 317 und Dozy, *Supplément*, II, 302 u. 579).

5. Bahr<sup>2</sup> al-Dîn al-Amīlî. *Uṣūl al-Kawākib-kunūst*, ed. F. Nesselmann (1547–1622, s. E. Wiedemann, *Beiträge*, X, 319).

Eingehende Angaben über das Nivellieren finden sich in den astronomischen Werken bei der Besprechung der Bestimmung der Meridianlinie, so

bei Ḳuṭb al-Dîn al-Shirāzî († 1311, vgl. E. Wiedemann, in *Zeitschrift für Physik*, X [1922], 267), al-Khalkhālî u. a. Ferner enthalten viele Werke über den Gebrauch des Astrolabs bei der Besprechung geodätischer Aufgaben hierher gehörige Angaben, so z. B. al-Birūnî (vgl. E. Wiedemann, *Beiträge*, XVIII, 59 ff.).

Ich stelle noch einmal die Namen für die Nivellierinstrumente zusammen:

*Mizân*, *Mizân al-Bannāʾin*, *Mizân al-Ḥaḥḥ*, *Mizân al-Iaur*, *Ḳuṭbāl*, *Kūniya*, *Fādin*, *Afādain*, *Djafna*, *Murdjîkāl*, *Kakar*.

Eine zusammenfassende Schilderung des Nivellierens der Kanalführung usw. in der früheren muslimischen Zeit ist mir nicht bekannt geworden. Ich verweise wegen der Litteratur auf meine *Beitr.*, III, 229; XVIII, 26 und auf H. Schmeller, a. a. O., S. 41. — Zu den einschlägigen Kenntnissen im Altertum vgl. C. Merkel, *Die Ingenieurtechnik im Altertum* u. H. Diels, *Antike Technik*<sup>2</sup>, Leipzig 1920.

**Litteratur:** Lerchondi u. Simonet, *Crestomatia arabigo española*, Granada 1881, S. 138–39 (s. oben Ibn Luyūn, d. h. Leon); vgl. auch Fleischer, *Kleinere Schriften*, III, 1888, S. 187–98; C. Schoy, *Die Gnomonik der Araber* (zu Ibn Yūnus), S. 6–7; E. v. Bassermann-Jordan, *Die Geschichte der Zeitmessung und der Uhren*, Bd. I, Lief. F, 1923; E. Wiedemann, *Beiträge*, X, *Zur Technik der Araber*; III, *Über Nivellieren und Vermessen*, in *SB PMS Erl.*, XXXVIII, 1906, S. 310–21; ders., *Beiträge*, XVIII, No. 3: *Geodätische Messungen*, *ebd.*, Bd. XLI, 1909, S. 59–78; ders., *Beiträge*, XXXV: *Über Nivellieren*, *ebd.*, Bd. XLV, 1914, S. 15–6; Ḳuṭb al-Dîn al-Shirāzî, *Nihāyat al-Idrāk fi Dirāyat al-Aflāk* (vgl. E. Wiedemann, in *Z. für Physik*, X [1922], 267; *Verhandlungen der deutschen physik. Gesch.*, 1919, S. 663); al-Marrākushî, *Traité des instruments astronomiques*, ed. L. A. Sédillot, I, 376; Ibn Sinā, *Fi Ittikhād al-Ālat al-raṣḍiyya* (Cod. Leiden, Nr. 1061); vgl. auch E. Wiedemann, *Über ein von Ibn Sinā (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument*, in *Z. für Instrumentenkunde*, 1925, S. 269–75; Ḥusain al-Ḥusainî al-Khalkhālî, *Risāla fi ʿl-Dāʾira al-hindīya* (Cod. Gotha, Nr. 1417); Muʾaiyad al-Dîn al-ʿUrḍî, *Risāla fi Kaifiyyat al-Irṣād wa-mā yuḥtādju ilā ʿIlmihî wa-Amālihî min al-Ṭuruk al-muʾaddiya ilā Maʾrifat ʿAwdāt al-Kawākib* usw. (Pariser Cod., Nr. 2544; enthält auch Beschreibungen der Instrumente der Sternwarte zu Marāgha; s. H. J. Seemann, a. a. O.).

(E. WIEDEMANN)

**MIZMÂR** (A.) bedeutet wörtlich „ein Instrument zum Pfeifen“. Generell bezieht sich das Wort auf jedes hölzerne Blasinstrument, wie die Zungenpfeife oder die Flöte, speziell aber auf die Zungenpfeife (d. h. eine mit einer Zunge gespielte Pfeife) zum Unterschied von der Flöte; so beschreibt Ibn Sinā (gest. 1037 n. Chr.) das Mizmār — eine Zungenpfeife — als ein Instrument, „worin man bläst von dem einen Ende aus, das man in den Mund nimmt“, im Gegensatz zu einem Instrument wie das *Varāʿ* — einer Flöte — „worin man durch ein Loch bläst“. Ibn Zaila (gest. 1048) schreibt ähnlich, setzt aber für das arabische Wort Mizmār das persische *Nāy*. In Ibn Sinā's arabischer Abhandlung *al-Naḡjāt* liest man Mizmār, aber an der betr. Stelle in seinem persischen *Dānish-nāma* steht *Nāy*. Ferner sagt al-Kh̲wārizmī

in seinen *Mafātīḥ al-'Ulūm* (S. 236): „Mizmār und Nāy ist dasselbe“. Hier seien die hölzernen Blasinstrumente (*Mazāmīr*) in zwei Arten eingeteilt: 1. die mit einer Zunge und 2. die mit einer Pfeife geblasenen. Zur ersteren gehören die einfachen Zungenpfeifen, wie die Klarinette, Hoboe und Saxophontypen, und die doppelten, wie die Sackpfeife und das *Chēng*; zur letzteren die Flöte und Bockflöte sowie die Pansflöten.

a. Die mit einer Zunge geblasenen Instrumente. — Einfache Zungenpfeifen begegnen in früh-semitischen Kunst- und Literaturdenkmälern (Lavignac, I, 35 f.). Alte Überlieferung schreibt die „Erfindung“ den Persern zu (al-Mas'ūdī, *Murādī*, VIII, 90); Djāmshīd selbst soll der wirkliche „Erfinder“ gewesen sein (Ewliyā Ālebi, I, 641). Bei islamischen Völkern findet man Zungenpfeifen mit einer konischen oder zylindrischen Röhre (*Unbūb*) mit Fingerlöchern (*Thukūb*), sie werden mit einer einfachen oder doppelten aufschlagenden Zunge (*Kaṣaba*, *Kaṣṣha*) gespielt. Bei den Arabern des VI. Jahrh.'s fand das Mizmār bei Festgelagen Verwendung (*Mufaḍḍaliyyāt*, XVII); im VII. Jahrh. war es eins der Kriegsinstrumente der jüdischen Stämme des Hidjāz (*Aghānī*, II, 172). Zu Beginn des Islām wurden besonders Zungenpfeifen verurteilt, wie es scheint, wegen der Zungenpfeifenspielerinnen (*Zammāra*), die man, wie gewöhnlich im Orient, für Kurtisanen hielt; tatsächlich werden auch die Ausdrücke *Zammāra* und *Zāniya* fast synonym gebraucht. Es ist unwahrscheinlich, dass der Prophet Muḥammad in dem wohlbekannten Ḥadīth zum Preise des Gesangs (*Kirā'a*) Abū Mūsā al-Ash'arī's eine Zungenpfeife (Mizmār) gemeint haben konnte. Es handelte sich wohl eher um ein „Mazmūr“ (hebr. *Mizmōr* „Psalm“) von den *Mazāmīr* des Hauses David“ (vgl. H. G. Farmer, *Hist. of Arabian Music*, S. 33). In früher Zeit bezeichneten die Perser das, was die Araber Mizmār nannten, mit *Nāy* und unterschieden davon die Flöte durch den Namen *Nāy-i narm* (weiches *Nāy*). Später nannten sie die Zungenpfeife *Nāy-i siyāh* (schwarzes *Nāy*) und die Flöte *Nāy-i safīd* (weisses *Nāy*) wegen der Farbe der Instrumente. Ungefähr zu Beginn des IX. Jahrh.'s erfand ein Musiker am 'Abbāsiden-Hof namens *Zunām* eine Zungenpfeife, die nach ihm *Nāy-i zunāmī* oder *Zunāmī* benannt wurde (*Tādī al-'Arūs*, s. v.). Welcher Art die Erfindung war, können wir nur mutmaßen: vielleicht der für die Veränderung der Tonhöhe des Instrumentes gebrauchte Zylinder oder die Einführung einer konischen Röhre (vgl. H. G. Farmer, *Studies*, S. 79, 82). Für diese Zeit wissen wir nicht, ob die verschiedenen Zungenpfeifen zylindrische oder konische Röhren hatten, ob sie mit einfachen oder doppelten aufschlagenden Zungen gespielt wurden. Das Wort *Zunāmī* hat wenig Verbreitung im Osten gefunden, wie günstig auch die Erfindung selbst aufgenommen wurde. Im Westen, wo der Name schliesslich vulgär zu *Zullāmī* wurde, wurde es die wichtigste Zungenpfeife nicht nur in Spanien, wie wir von al-Shakundī (gest. 1231; al-Maḥḥarī, *Moh. Dyn.*, I, 59) wissen, sondern auch im Maghrib (Ibn Khaldūn, II, 353). Es wurde das *xelami* der Spanier (s. u. a. Schiaparelli, s. v.).

Das Mizmār (= *Mizmār wāhid*) wird von al-Fārābī (gest. 950) beschrieben und abgebildet. Es hatte acht Grifflöcher, die eine vollständige Oktave gaben. Er beschreibt auch eine kleinere, *Suryānāi* genannte Zungenpfeife (Kosegarten, S. 95; Land,

S. 122; d'Erlanger, S. 262). Ein besonderes Merkmal dieses Instrumentes hiess *Shā'ira*. Im *Mafātīḥ al-'Ulūm* (S. 237) liest man: „Das *Shā'ira* des Mizmār ist sein Kopf, und es ist das, wodurch es (im Umfang) vermindert und erweitert wird“. Offenbar war es der in den Kopf des Instrumentes eingesetzte Zylinder, der gegebenenfalls die Tonhöhe erniedrigte (H. G. Farmer, *Studies*, S. 82), später *Tawḥ* (*Kanz al-Tuḥaf*) oder *Faṣl* (Villoteau) genannt. Es hiess *Shā'ira* vielleicht wegen des Knopfes an der Spitze des Zylinders, der herumgedreht wurde. Das Wort *Suryānāi* wurde später in *Surnāy* und dann in *Surnā* verändert. Volks-etymologie leitet es von *Sūr* „Fest“ und *Nāy* „Schilfrohr“ ab; aber diese Form kommt nur in den Wörterbüchern vor (vgl. z. B. *Burhān-i kāfī*). Einige moderne Schriftsteller schreiben sogar *Šurnāy*. Bereits zu Beginn des IX. Jahrh.'s fand das *Surnāy* Eingang in die Kriegsmusik (*Aghānī*, XVI, 139: der Text hat *Surnāb*).

Im XI. Jahrh. zeigt Ibn Zaila, wie durch Kunstgriffe beim Fingersatz und im Gebrauch des Mundstückes andere Töne auf der Zungenpfeife (pers. *Nāy*) erreicht werden. Im persischen *Kanz al-Tuḥaf* (XV. Jahrh.) wird das Mizmār — auch *Nāy-i siyāh* genannt — beschrieben und abgebildet. Wertvoller sind die Ausführungen über die Herstellung der aufschlagenden Zunge, mit der das Instrument gespielt wurde, woraus hervorgeht, dass es eine Doppelzunge war. Im nächsten Jahrhundert schrieb der türkische Autor Ahmed Oghlu Shukrullāh dies Werk stark aus (Lavignac, I, 3012). Ibn Ghaiḥī (gest. 1435) sagt, dass auf dem *Zamr siyāh Nāy* durch Anpassung des Fingersatzes und Mundstückes alle Töne gespielt werden konnten. Das kleinere Instrument, das *Surnā*, war, wie er ferner sagt, in der oberen Oktave unvollständig. Eine der letzteren ähnliche Art Zungenpfeife, *Balabān* genannt, wird ebenfalls von ihm erwähnt. Nach Ewliyā Ālebi kam sie von Shirāz. Aus der Abhandlung Muḥammad b. Murād's (XV. Jahrh.) erfährt man, dass das *Nāy aswad* (= *Nāy-i siyāh* = Mizmār) 27 cm lang war.

Im Türkischen ist das persische Wort *Surnā* in *Zürnā* verändert worden, und der Ausdruck wurde sowohl für das *Zamr* (= Mizmār) wie das *Surnā* des Ostens gebraucht. Ewliyā Ālebi (XVII. Jahrh.) erwähnt unter den türkischen Zungenpfeifen seiner Zeit das *ḳaba Zürnā* oder *'adjamī Zürnā*, das *'arabī Zürnā*, das *azaḳī Zürnā* und das *shihābī Zürnā* (eine marokkanische Zungenpfeife). Er spricht auch von dem *ḳurnāṭa*, das, wie er sagt, eine englische Erfindung sei (I, 642). Wenn dies mit dem *ḳurnāṭa* identisch ist, so war es die Klarinette, ein Instrument, das Denner um 1690 „erfunden“ haben soll, d. i. später als es Ewliyā Ālebi erwähnt. Die Perser bezeichneten auch weiterhin ihre Zungenpfeife mit *Surnā*; eine Skizze des Instrumentes aus dem XVI. Jahrh. gibt Kaempfer. Sowohl Russell für Syrien (I, 155) wie Villoteau für Ägypten (I, 356 f.) erwähnen mehrere Arten der im XVIII. Jahrh. gebrauchten Zungenpfeifen.

Villoteau bildet sie ab und beschreibt sie ausführlich. Es sind drei: das *ḳaba Zürnā* oder *Zamr al-kabīr*, das *Zamr* oder *Zürnā* und das *Zürnā dīrā* oder *Zamr al-ḡuḡaiyir*; das erste und zweite ist 58,3 cm und das letzte 31,2 cm lang. Das heutige Instrument wird ebenfalls abgebildet bei Lavignac, S. 2793 und Sachs, S. 428; Exemplare finden sich in Brüssel, Nr. 122, 355, 357 und in New York, Nr. 1331.



Im Westen finden wir auch einen neuen Namen — oder ein neues Instrument — das *Ghaiṭa* oder *Ghāṭa*. Es soll von den Türken eingeführt worden sein (Delphin und Guin, S. 48), aber der Name wird bereits von Ibn Baṭṭūṭa (gest. 1377) erwähnt, der das mesopotamische *Surnāy* mit dem maghribinischen *Ghaiṭa* vergleicht (II, 126). Es gibt jedoch zwei Arten *Ghaiṭa*'s: eine mit einer zylindrischen Röhre und einer einfachen Zunge und eine andere mit einer konischen Röhre und einer Doppelzunge. Dies erklärt vielleicht, warum *Ghaiṭa* nicht immer mit dem *Surnāy* und *Mizmār* des Westens gleichgesetzt wird (*Tadhkirat al-Nisyan*, S. 93; Muhammad al-Ṣaghīr, S. 34). Das Instrument mit zylindrischer Röhre ist in Ägypten unter dem Namen *Ghīṭa* bekannt. Für Einzelheiten vgl. Bū 'Alī, S. 103; Delphin und Guin, S. 47; Abbildung bei Hōst, S. 261, Tafel XXXI und Lavignac, S. 2921; Exemplare in Brüssel, Nr. 351; New York, Nr. 402, 2824.

Eine Zungenpfeife, die in Westeuropa ziemlich bekannt wurde, war das mit einer Zunge gespielte *Būk*. Das *Būk* war ursprünglich ein Horn oder eine Trompete und bestand aus Horn oder Metall. Dadurch, dass es mit Grifföchern versehen und mit einer Zunge gespielt wurde, entstand ein neuer, dem heutigen Saxophon in gewissem Sinne ähnlicher Instrumententyp. Im X. Jahrh. wurde dies *Būk* von dem andalusischen Khalifen al-Hakam II. „verbessert“ (*Bibl. de Autores Españ.*, II, 410). Ibn Khaldūn, der es beschreibt, sagt, es sei das beste Instrument der *Zamr*-Gattung (II, 353). Ibn Ghāibī (vgl. das Autograph in der Bibliotheca Bodleiana) schreibt *Bāk*, doch mit dem Zusatz: „auch *Būk* genannt“, aber dieser ist gestrichen. Es scheint in den *Cantigas de Santa Maria* abgebildet zu sein (Riaño, Fig. 41, b.).

Ein anderes interessantes Instrument ist das *‘Irāḳīya* oder *‘Irāḳya*, das der Vorläufer des europäischen *Rackett* gewesen sein kann. Es hat eine zylindrische Pfeife und wird mit einer Doppelzunge gespielt. Es stammt vielleicht von dem *Nāy al-‘Irāḳī*, von dem al-Ghazālī (gest. 1111 n. Chr.) spricht. Es wird ausführlich von Villoteau (I, 943 f.) beschrieben und abgebildet. Exemplare finden sich in Brüssel, Nr. 124; New York, Nr. 2861.

Die islamischen Völker rechnen Zungenpfeifen zur Musik im Freien. Genau so, wie wir sie in 1001-Nacht als wesentlichen Faktor der Volks-, Fest-, Prozessions- und Kriegsmusik sehen, sind sie es heute noch und sind es wahrscheinlich immer gewesen.

Doppelte Zungenpfeifen. Ibn Khurdādhbih sagt, dass die Perser die *Diyanai* genannte doppelte Zungenpfeife „erfanden“ (al-Mas‘ūdī, *Murūdī*, VIII, 90), das erste Instrument dieser Art, das wir in der arabischen Litteratur mit Namen erwähnt finden, obgleich es schon in den Kuṣair ‘Amra-Fresken des VIII. Jahrh.’s auftritt (Musil, Tafel XXIV). Man glaubte, dieses Wort *Dūnāy* lesen zu müssen; aber *Diyanai* hat auch al-Fārābī (vgl. H. G. Farmer, *Studies*, S. 57), der das Instrument beschreibt und abbildet; nach ihm wurde es auch *Mizmār al-muthonnā* oder *Muzāwadj* genannt. Die beiden Pfeifen waren von gleicher Länge, und jede hatte fünf Grifflöcher, die eine Oktave ergaben. Wahrscheinlich war das im Mittelalter als *Zammāra* (vulgär: *Zummāra*) bekannte Instrument in Wirklichkeit das alte *Diyanai*, obwohl es im *Glossarium Latino-Arabicum* (XI. Jahrh.) und im *Vocabulista* (XIII. Jahrh.) mit *Fistula* gleichgesetzt wird. Be-

reits im XIII. Jahrh. hören wir von dem *Mawṣū* in Ägypten (al-Makrizī, I/1, 136). Der Name selbst bedeutet „vereinigt“ (vgl. H. G. Farmer, *Studies*, S. 78); es war zweifellos eine doppelte Zungenpfeife. Spätestens seit dem XVIII. Jahrh. ist *Zummāra* der Name für dies Instrument im Osten geworden (vgl. Niebuhr, I, 145), und Lane (S. 367) beschreibt und bildet es ab. Es hat zylindrische Röhren und wird mit einfachen aufschlagenden Zungen gespielt. Die Zahl der Grifflöcher variiert, und dementsprechend ist der Name (Sachs, S. 433). Im Maghrib wird es *Maḳrūn* und *Maḳrūna* genannt (Lavignac, S. 2793; *R Afr.*, 1866), während es in Syrien eine vulgäre Form (oder mit Metathesis) des alten Namens *Muzāwadj* trägt (Sachs, S. 257; Dalman, *Pal. Diwan*). In H. G. Farmer's Sammlung finden sich Instrumente von 18 bis zu 43 cm Länge; für Exemplare und Beschreibungen vgl. ferner: Brüssel, Nr. 115–18; New York, Nr. 2167, 2633; und *ZDPV*, 1927, S. 19.

Ein anderer Typ einer doppelten Zungenpfeife hat nur eine mit Grifföchern versehene Pfeife, während die zweite als Bordunpfeife dient. Sind die beiden Pfeifen gleich lang, so trägt dieser auch den Namen *Zummāra* (vgl. Niebuhr, I, 145). Ist die Bordunpfeife länger als die Melodiepfeife, ist er in neuerer Zeit (vgl. Freytag, *Chrest. Arab.*, 1834, S. 34) in Ägypten und Syrien unter dem Namen *Arghūl* (*Arghūn*: *Mushārka*, S. 29; *Arḳūn*: Lavignac, S. 2812) bekannt. Villoteau (I, 962) gibt eine eingehende Beschreibung mit Massen und Skizzen dreier Grössen: 107, 82,6 und 38,6 cm lang (im South Kensington Museum ist eine von 144 cm Länge). Wie das vorerwähnte Instrument wird es mit einfachen aufschlagenden Zungen gespielt. Die Bordunpfeife hat ausserdem noch weitere Röhren (*Ziyādāt*), um die Tonhöhe zu erniedrigen. In Syrien heisst der kleinere Typ des *Arghūl*: *Mashūra*, ein sehr bezeichnender Name, obwohl er nicht in den Wörterbüchern steht. Lane (S. 367) bildet ein Instrument mit sechs Grifföchern ab, das, wie er sagt, beim *Dhikr* und bei den Bootsleuten des Nil in Gebrauch ist. Für Exemplare vgl. Brüssel, Nr. 342–46; *ZDPV*, 1927, Taf. 2.

Die Sackpfeife. Dies alte Instrument des Orients ist kurz vor dem Islām auf sāsānidischen Skulpturen dargestellt (Ker Porter, *Travels*, II, Taf. 64). Sein alter semitischer Name ist unbekannt, aber Ibn Sinā und Ibn Zaila erwähnen es als *Mizmār al-Djirāb* und beschreiben es mit den Worten, dass es durch „einen Kunstgriff“ gespielt wird. Obgleich es Niebuhr (I, 146) *Zummārat al-Kirba* und Lane (S. 386) *Zummāra bi-Su'n* nennt, ist die gebräuchlichste Bezeichnung in den arabisch-sprechenden Ländern *Zukra*, woneben sich in Tunesien allerdings *Mizawd* findet (von Hornbostel, S. 4). Das Wort *Zukra* weist bei einigen europäischen Schriftstellern Varianten auf, wie *Zūkkara* bei Villoteau (I, 970) und *Suḳkara* bei Rouanet (Lavignac, S. 2812). Im Persischen ist die Sackpfeife lange als *Nāy-i Anbān* und *Nāy-i Mashk* oder *Mashkak* (vgl. *Burhān-i ḳāfi*) bekannt gewesen, woher das hindustānische *Mashk* oder *Mushuk* (Tagore, S. 24; Day, S. 151). Im Türkischen war das ältere Wort *Ṭulum* oder *Tulm* (vgl. Meninski, Sachs; bei Ewliya Celebi, I, 642: *Ṭulum duduk*), aber *Ghaidā* scheint ebenso volkstümlich zu sein, und dieser Name findet sich durchweg in allen Balkanländern (vgl. arab. *Ghaiṭa*; span. *gaita*; engl. *bagpipes*).

Die bei den islamischen Völkern gebrauchte Sackpfeife ist gewöhnlich mit einer Melodiepfeife (mit fünf oder sechs Grifflöchern) und einem Mundstück versehen, aber selten mit einer Bordunpfeife. Die in ein Schallstück auslaufende Melodiepfeife ist oft doppelt, ein Charakteristikum, das vielleicht der ursprüngliche Grund für die Anwendung des Wortes *Zummāra* auf die Sackpfeife war. Die Holzteile sind bisweilen mit Metall eingelegt; eine andere Eigentümlichkeit ist die Verzierung des Instrumentes mit Troddeln, Perlen, Muscheln und anderem Tand. Abbildungen finden sich bei Niebuhr (Taf. XXVI) und Sachs (S. 434); ein Exemplar in Brüssel, Nr. 372.

Instrumente mit freischwingenden Zungen. Solch ein Instrument ist das chinesische *Chêng*. Wahrscheinlich war es bei den islamischen Völkern nicht im Gebrauch, obwohl sie es kannten. Im *Mafātīḥ al-ʿUlūm* wird das *Chêng* wie folgt beschrieben: „Das *Mustak* ist ein Musikinstrument der Chinesen. Es besteht aus zusammengesetzten Röhren (*Anābīb*), und sein persischer Name ist *Bisha Mushla*“ (S. 237). Ein wenig mehr erfahren wir von Ibn Ḡhaibī, der sagt, das *Ḥubūk* oder *Musikār-i khatāy* bestünde aus zusammengefügt Schilfröhren. Es wurde durch ein Rohr geblasen; die Töne wurden durch Grifflöcher erzeugt. Für Beschreibung und Skizzen vgl. Van Aalst, *Chinese Music*, S. 80.

b. Die mit einer Pfeife geblasenen Typen. — Die Flöten der Araber, Perser und Türken werden — zum Unterschied von denen Westeuropas — vertikal gespielt, indem ein Luftstrom quer über die Mündung (*Manfakh*) am Kopfe geblasen wird. Ewliyā ʿĀlebi (I, 623, 636, 642) lies *قوال* statt *قرال* ist nicht sicher, ob Pythagoras

oder Moses das erste Instrument dieser Art „erfunden“ hat, d. h. die *Kawāl* (vgl. *κινυόε*) genannte Hirtenflöte. Nach Ibn Khurdādhbih entstand sie bei den Kurden (al-Masʿūdī, VIII, 90), und Ibn Ḡhaibī (*Sharḥ al-Adwār*) sagt, dies Instrument sei das *Nāy-i abyad* (weisses *Nāy*). Von Ibn al-Aʿrabi (gest. 846) wissen wir, dass die Araber diese Flöte oder Zungenpfeife *Shiyāʿ* nannten. Charakteristisch an der arabischen Flöte war ihre Länge; daher das altgriechische Sprichwort, das eine schwatzhafte Person mit einer arabischen Flöte vergleicht (*Menandri Fragm.*).

Im frühen Islam nannten die Araber ihre Flöte *Kuṣṣāba* (später in *Kaṣāba* verändert); dieser Name wird von den Dichtern al-Aʿshā (gest. 629) und Ruʿba b. al-ʿAdjdjādī (VIII. Jahrh.) gebraucht. Diese Bezeichnung kam im Osten ausser Brauch, als die musikalischen Einflüsse der Perser auf ihrer Höhe standen. Die Perser nannten ihre Flöte *Nāy-i narm* (weiches *Nāy*) zum Unterschied von dem eigentlichen *Nāy* und dem *Sumnāy*, die Zungenpfeifen waren; daher nannten die Araber im Osten ihre Flöte *Nāy*, obgleich im Westen das alte Wort *Kuṣṣāba* oder *Kaṣāba* beibehalten wurde. Eine andere Bezeichnung für die Flöte in früher Zeit, vielleicht für eine besondere Art, war *Yarāʿ* (al-Khwarizmi, *Mafātīḥ al-ʿUlūm*, S. 236); im *Glossarium Latino-Arabicum* des XI. Jahrh.'s steht *Calamaula* dabei. Im XIII. Jahrh. war es bei Šafi al-Dīn ʿAbd al-Muʿmin (S. 9) im Osten und bei al-Shakundī im Westen (al-Maḳḳārī, I, 59, wo *Yarāʿ* statt *Barāʿ* zu lesen ist) noch ein ganz allgemein, gebräuchlicher Name. Das gleichzeitige *Vocabulista in Arabico* setzt sie (*Yarāʿ*) gleich

*Fistula*. Die Wörter *Hairāʿa* und *Hariʿa* (bei al-Djawnari und al-Firūzābādī) dürften Vulgarformen von *Yarāʿ* sein.

Während das Diminutiv *Kuṣṣiba* (*Kuṣaiba*) manchmal für eine kleine Flöte vorkommt, waren die gebräuchlicheren Bezeichnungen im ʿIrāk (*Ikhwān al-Safāʿ*, I, 97), in Ägypten (al-Maḳrīzī, I, 136), Spanien (al-Shalāḥī, *Voc. in Arab.*) und im Maghrib (Ibn Khaldūn, II, 352) *Shabbāba* und *Shabāb* (von der Wurzel *sh-b-b* „aufwachsen“); daraus entstand das *exabebe* Westeuropas. Ein anderer Name für eine kleine Flöte war *Djuwāk*; dieses Wort fand auch Eingang bei den Romanen als *joch* (Du Cange). Im Persischen hiess die kleine Flöte *Pisha* (*Kanz al-Tuḥaf*), woher das auf dem Balkan anzutreffende *Piscotu* und *Pisak*.

Im *Aghānī* (IX, 71) ist die Rede vom *Nāy*, aber es ist nicht klar, ob es eine Flöte oder eine Zungenpfeife war. Al-Fārābī (Kosegarten, S. 45) spricht weiter nicht von der Flöte (*Nāy*), sondern sagt nur, sie sei minderwertiger (*ukhur*) als das Mizmār (Zungenpfeife); aber sie fand vielleicht durch ihre Schätzung bei den Šūfi's und durch ihren Gebrauch beim *Dhikr* der Darwīshe in der Kammermusik bald weite Verbreitung. Šafi al-Dīn ʿAbd al-Muʿmin (gest. 1294) beschreibt das *Nāy* mit acht Grifflöchern; das Daumenloch auf dem Rücken hiesse *Shudjāʿ* (eig. „heftig“), was seine Funktion andeutet. Im persischen *Kanz al-Tuḥaf* (XIV. Jahrh.) finden wir zwei sehr kleine Flöten erwähnt, aber im *Sharḥ al-Adwār* (XV. Jahrh.) liest man, dass das *Nāy abyad* normaler Weise 63 cm lang war. Fünf von grösserem Format werden angegeben: die längste mit 99 cm, daneben zwei kleinere, die kleinste mit 31,5 cm. Ibn Ḡhaibī verzeichnet auch mehrere Arten, darunter das *Nāy-i bamm* mit 67,5 cm, das in der Tonhöhe der *Bamm*-Saite der Laute nahekam, und das *Nāy-i sir* mit 33,75 cm, das klanglich der *Zir*-Saite nahe lag. Ewliyā ʿĀlebi (XVII. Jahrh.) nennt eine Anzahl türkischer Flöten (I, 623), darunter das *Shāh Manşūr*, das *Dāwūdī* und das *Bol-aheng*. Villoteau (I, 954) schildert und bildet ab die ägyptischen Instrumente zu Ausgang des XVIII. Jahrh.'s. Das grösste mit 77 cm Länge war das *Nāy Shāh* (= *Shāh Nāy*), und das kleinste mit 48,8 cm war das *Nāy Dīraf*, d. i. das *Kiraf* des heutigen Syriens (*Mushārka*, S. 29). Andere Flöten, die von ihm genannt werden, sind das *Nāy kushuk*, das *Nāy sufurdja* (? *supurda*), das *Nāy muṭlak* und das *Nāy husaini*. In der Türkei ist das *Supurda* die kleinste Flöte, die in der Kammermusik gebraucht wird (Lavignac, S. 3019). Türkische und ägyptische Flöten sind in der Regel gut gefertigt, u. zw. mit einem Kopf als Stütze für die Lippen. In Palästina und im Maghrib haben sie mehr oder weniger ein primitives Äussere beibehalten, und obgleich die siebenlöcherige Flöte die gewöhnlichste ist (Christianowitsch, Taf. 2), so kommen daneben auch Instrumente mit fünf und sechs Löchern vor (Delphin und Guin, S. 45; ZDPV, 1927, Taf. 1). Im Maghrib führen die Flöten in den Orchestern noch immer den Namen *Kaṣāba* (vulgär: *Kaṣba*) und sind gewöhnlich ca. 40 cm lang, während das *Djuwāk* oder *Shabbāba* (*Shabāb*) kleiner ist. Im Innern des Landes finden sich längere Flöten, wie das *Giblī* und *Sudāsī*, die Delphin und Guin beschreiben.

Die Bock- oder Schnabelflöte war auch im Osten beliebt. Dies ist das arab. *Nāy Labak* (Mund-*Nāy*), das pers. *Sūt*, das türk. *Duduk* und das



hindustān. *Alghūza*. Bereits bei den *Ikhwān al-Safā'* und im *Mafāṭih al-ʿUlūm* (X. Jahrh.) lesen wir von der *Ṣaffāra*, die zweifellos eine Schnabelflöte war (vgl. H. G. Farmer, *Studies*, S. 83). Nach Villoteau (I, 951) war sie zu seiner Zeit ein Instrument dieses Typs in Ägypten. Das *ʿUnḡuk* wird von Ewliya ʿCelebi (I, 642) in neun verschiedenen Arten erwähnt, und auch Ḥādjdjī Khalifa (I, 400) spricht davon. Das *Shāhin* dürfte wohl eine kleine dreilöcherige Bockpfeife gewesen sein, so wie sie im Mittelalter bei Pfeifen- und Trommelspielern in Westeuropa gebräuchlich war. Es wurde mit den Fingern einer Hand gespielt, die andere schlug dabei das *Ṭabl* oder die Trommel; daher heisst es bei al-Ghazālī: „das *Shāhin* des Trommlers (*Ṭabbāl*)“.

Pansflöten sind auch beim Volke in Gebrauch. Nach Ewliya ʿCelebi (I, 624, 636) sollen sowohl Pythagoras wie Moses die *Musikār* oder Pansflöten „erfunden“ haben. Obgleich im *Mafāṭih al-ʿUlūm* (vgl. auch Meninski) das Wort für „einen Komponisten von Melodien“ steht, bezog es sich doch im XV. Jahrh. auf ein Musikinstrument (NE, XIV, 312). Der gleichzeitige Schriftsteller Ibn Ghaibi sagt: „Das *Musikār* ist eins der [Blasinstrumente mit] freilegenden Pfeifen. Seine Töne werden durch die Grösse [der Pfeifen] bestimmt. Die längsten haben die tiefen, die kürzesten die hohen Töne“. Wir begegnen dem Instrument unter dem Namen *Musikāl* (*Farhang-i Shuʿūrī*), während es Ḥādjdjī Khalifa (I, 400) *Mithkāl* und Toderini (I, 237) *Mescal* nennt, welches wahrscheinlich die Vorlage für das rumänische *muscal* bildet. Die Bezeichnung *Musikāl* existierte noch in neuerer Zeit (Villoteau, I, 963), aber das gebräuchlichere Wort ist heutzutage *Djanāḥ* (Mushārka, S. 29). [Pedro de Alcalá (1503) erwähnt eine Harfe dieses Namens, doch verwechselte er den Namen vielleicht mit *Djank*]. Der im XVIII. Jahrh. in Syrien schreibende Russell (*The Natural History of Aleppo*, I, 156) sagt, Pansflöten könnte man mit 3 bis zu 23 Pfeifen antreffen. Kaempfer (S. 743) gibt die Abbildung eines persischen Instrumentes aus dem XVII. Jahrh.

Die arabischen Instrumentennamen in der Mazāmr-Gruppe sind Legion. Viele, in diesem Artikel nicht genannte sind lokal und vulgär; ihr Ursprung ist oft erkennbar, wie bei *Zamājara* und *Zamkhar*, um nur zwei zu nennen. Interessanter sind jedoch die älteren Wörter, wie *Hunbūka*, *Naḡib* und *Zanbāk*. Die ersten beiden stehen bei al-Firūzābādī (gest. 1414), und *Naḡib*, das mit Mizmār gleichgesetzt wird, erinnert an die vieldiskutierte Stelle Hesekiel, XXVIII, 13. *Zanbāk* begegnet bei al-Azhari (gest. 981) und sogar noch früher (vgl. Lane, s. v.). Das griech. *σαμβύκη* und das lat. *sambuca* waren Saiteninstrumente, und Isidor von Sevilla's Angaben über *sambuca* als einem „hölzernen Blasinstrument“ hat man lange misstraut; aber da *Zanbāk* im Arabischen mit der gleichen Bedeutung wie *Zammāra* und Mizmār zu finden ist, dürfte guter Grund vorliegen, Isidor von Sevilla's Erklärung anzunehmen.

*Litteratur*: Farmer, *A history of Arabian Music to the xiii<sup>th</sup> century*, London 1929; ders., *Studies in Oriental musical Instruments*, London 1931; ders., *The Organ of the Ancients from Eastern Sources*, London 1930; ders., *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, London 1931; Ibn Sina, *al-Nafḡa*, in *India Office*, Hs. 1811; al-Nadīāt, Bodleian Library, Hs., Marsh Nr. 521; *Dānish-nāma*, Brit. Museum, Hs., Nr. 16659; al-Kh̄wārizmī, *Mafāṭih al-ʿUlūm*, ed. v.

Vloten; Lavignac, *Encyclopédie de la musique*; Ewliya ʿCelebi, *Siyaḥat-nāma*; *Kitāb al-Aghāni*, Bulāker Ausgabe; al-Makkarī, *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*, Übers. P. de Gayangos; Ibn Khaldūn, *Prolegomena*, in NE, XVI–XVIII; Schiaparelli, *Vocabulista in Arabico*; Kosegarten, *Alii Ispahanensis liber cantilenarum magnus*; Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe*, in *Actes du VI<sup>ème</sup> Congrès Intern. des Orient.*, 1883; d'Erlanger, *La musique Arabe*, I, al-Fārābī; *Kanz al-Tuḡaf*, Brit. Museum, Hs. Or., Nr. 2361; Ibn Zaila, *Kitāb al-Kaṣf fi 'l-Musikā*, Brit. Museum, Hs. Or., Nr. 2361; Muḥammad b. Murād's Abhandlung, Brit. Museum, Hs., Nr. 2361; Ibn Ghaibi, *Djāmi' al-Aḥḡān*, Bodleian Library, Hs., Marsh Nr. 828; Kaempfer, *Amoenitatum exoticarum*...; Villoteau, *Descr. de l'Égypte, état mod.*; Sachs, *Reallexikon der Musikinstrumente*; Delphin et Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes*; Bū ʿAlī, *Kitāb Kaṣf al-Kinā'*; Höst, *Nachrichten von Marokkos und Fes*; Riaño, *Notes on early Spanish music*; Ghazzālī, in *JRAS* (1901–2); Seybold, *Glossarium Latino-Arabicum*; al-Makrizi, *Hist. des sultans mamelouks*, Übers. Quatremère; Niebuhr, *Voyage en Arabie* (1776); Mushārka, in *MFOB*, VI; Lane, *Modern Egyptians* (5. Aufl.); von Hornbostel, in *Sammelbände der internationalen Musikgesellschaft*, VIII/1; *Rasā'il*... *Ikhwān al-Safā'* (Bombayer Ausgabe); al-Shalāḡi, *Kitāb al-Intā'*, Madrid, Hs., Nr. 603; Ṣafī al-Dīn ʿAbd al-Mu'min, *al-Sharafiya*, Bodleian Library, Hs., Marsh Nr. 115; Ḥādjdjī Khalifa, *Kaṣf al-Zunūn*, ed. Flügel; Toderini, *Letteratura Turchesca*; Christianowitsch, *Esquisse historique de la musique arabe*.

Für Exemplare der Instrumente: Brüssel, *Catalogue descr. . . du Musée Instrumental du Conservatoire royal de Musique*; New York, *Catalogue of the Crosby Brown collection of musical instruments* (1. Aufl.). (H. G. Farmer)

**MIZWĀR**, arabisierte Form des berberischen *Amzwar*, derjenige, der vorangeht, der an die Spitze gestellt ist, synonym mit dem arab. *Mukaddam* und wie dieses in Nordafrika oft im Sinne von Leiter einer religiösen Bruderschaft (*Ṭariqa*, s. d.), aufsichtsführender Leiter einer *Zāwiya* oder Führer einer *Shorfa*-Organisation [s. *SHORFA*], eine dialektische Form für den klass. Pl. *Shurafā'*. In den Gebieten des Maghrib, wo sich die ehemalige Berberorganisation erhalten hat, hauptsächlich im Grossen und Mittleren Atlas, ist *Amzwar* bisweilen dasselbe wie *Anflūs*, politischer Ratgeber der Organisation (vgl. R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris 1930, S. 222).

Der Ausdruck Mizwār (oder *Mazwār*) erscheint frühzeitig in der Geschichtsschreibung des Maghrib für Einrichtungen der Almohaden. Er bezeichnet dort den Stammführer; dies Amt scheint in jener Zeit oft mit dem des *Ḥāfiṣ* oder dem des *Muhtasib* vereinigt zu sein. Zur Zeit des Mu'miniden-Khalifen Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr hatte jeder der 21 Almohaden-Stämme zwei Mizwār: „einen für die ersten in der Rangstellung, d. h. die Almohaden von Anbegion, und einen zweiten für diejenigen, die ihnen angeschlossen wurden (*Ghuṣwā'*)“ (*Kitāb al-Anṣāb*, in E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris 1928, S. 70; vgl. auch S. 63–4 und M. Gaudefoy-Demombynes, Einleitung zur Übersetzung von Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī's *Masālik al-Aḡṣār*, Paris 1927, S. XXXVI).

Gegenwärtig wird *Muzwār* in Fās beständig für die in dieser Stadt lebenden *Naḵib* der *sharīfischen* Hauptorganisationen gebraucht.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

**MÖBEDH**, ein neupersisches Wort, das ins

Arabische in der Form *موبد* oder *موبد* eingebracht ist. Im Arabischen findet sich auch der persische Plural *Mōbedhān*, aber gewöhnlich nur mit *Mōbedh* zusammen in dem Ausdruck *Mōbedhān Mōbedh*, der soviel wie „Haupt der *Mōbedh*“, Gross-*Mōbedh*“ bedeutet. *Mōbedhān* kommt auch allein in der Bedeutung *Mōbedhān Mōbedh* vor. Der Plural ist abgeleitet von dem Pehlevi *Magupat* „Haupt der Magier“ und bezeichnet also ein priesterliches Amt; nach al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa 'l-Ish-rāf*, in BGA, VII, 103, soll das Wort *Ḥāfiḡ al-Dīn* bedeuten und von *Mu* = „Religion“ und *Badh* = „Schutzherr“ abgeleitet sein; nach al-Yaʿqūbī (*Tārīkh*, I, 207) soll es *ʿAlīm al-ʿUlamāʾ* bedeuten. In armenischen Texten wird das Wort mit *Mogpet* wiedergegeben, in den griechischen Märtyrerakten mit *μαπιπτας*, *μαπιπτης*, *μαπιπτης*, *μαπιπτα*, im Syrischen und besonders in den Akten der persischen Märtyrer nicht nur mit *ܡܒܕܬܐ*, sondern auch mit *ܡܒܕܬܐ*; an einer Stelle (vgl. Hoffmann, *Auszüge*, S. 88; s. unten) wird das Wort *ܡܒܕܬܐ* unmittelbar vor *ܡܒܕܬܐ* gebraucht. Das Syrische hat auch *Rēsh Megūshī* oder *Rēsh damegūshī* entsprechend dem griechischen *ἀρχιμαγος*, *ἀρχιερεὺς τῶν μάγων*. Über die Funktionen der *Mōbedh* sind wir nur mangelhaft unterrichtet; wir wissen mehr über die des Hauptes der *Mōbedh* oder des *Mōbedhān Mōbedh*. Die nachfolgenden Ausführungen betreffen die Sāsāniden-Zeit, während welcher der Klerus reorganisiert wurde, wie es sich in den muslimischen Quellen der Araber und Perser widerspiegelt.

Im jüngeren *Avesta* findet man Nachrichten über die priesterliche Organisation, aber die Namen stimmen nicht mit denen der Sāsāniden-Zeit überein; so wird das oberste Amt, das unter den Sāsāniden dem *Mōbedhān Mōbedh* übertragen war, *Zarathustrotrema* genannt und hatte richterliche Funktionen wie das Haupt der *Mōbedh*. Der Ausdruck *Magupat* begegnet erst in den Pehlevi-Kommentaren zum *Avesta*.

Die Quellen, denen wir Nachrichten über den *Mōbedh* und *Mōbedhān Mōbedh* entnehmen, sind natürlich in Pehlevi geschrieben oder gehen auf Pehlevi-Texte zurück. Zu den ersteren, die auf uns gekommen sind, gehört das *Bundahishn*, das uns unter anderem eine Liste der *Mōbedhān Mōbedh* gibt; das *Arda Wirāf Nāmak*; das *Kārnāmāk-i Artakhschīr-i Pāpakān* (Übers. v. Nöldeke in der *Benfey-Festschrift* = *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, IV, 1878 und v. Pagliaro, in *L'Epica e il Romanzo nel Medio Evo persiano*, Florenz 1927; ein Teil des Textes von Nr. 1—3 ist wiederabgedruckt in Nyberg, *Hilfsbuch für das Pehlevi*); das *Mātkān-i hazār Dātestān*, ein Rechtswerk (vgl. Bartholomae, *Zum sasānidischen Recht*, in *S B Ak. Heid.*, 1922), ist für die Kenntnis der richterlichen Funktionen der *Mōbedh* und des *Mōbedhān Mōbedh* wertvoll; schliesslich einige kleinere moralische Abhandlungen, die Spuren der Rechtsentwicklung enthalten (vgl. Pagliaro, in *RSO*, X [1925], 468—577) u. a. Die in den persischen und arabischen Quellen sich findenden zahlreichen

Nachrichten über die *Mōbedh* und den *Mōbedhān Mōbedh* stammen aus verlorenen Pehlevi-Quellen oder arabischen und persischen Überarbeitungen dieser Texte. So enthält das *Shāh-nāme* besonders in seinem letzten Teile mehrere Nachrichten über die *Mōbedh*, jedoch keine zusammenhängenden und genauen Angaben über ihre Funktionen; der Stoff des *Shāh-nāme* ist bekanntlich einer neu-persischen Prosaredaktion des *Khvādāināmāgh* entnommen. Die Version, die wir von dem Briefe Tansar's besitzen (ed. u. Übers. v. Darmesteter, in *JA*, 1904), bietet sehr interessante Aufschlüsse über die sāsānidische Hierarchie und auch über die *Mōbedh*; sie stammt aus einem Pehlevi-Dokument, das nach Christensen nicht bis in die Zeit Ardashīr's sondern vielmehr bis in die Zeit Khusrāw's des Grossen zurückgeht (vgl. sein *Empire des Sassanides*, S. 111—12 und letzthin: *Abersam et Tansar*, in *AO*, X, 43 ff.).

Die zahlreichen arabischen und persischen Schriftsteller, deren Werke über die *Mōbedh* berichten, entnehmen ihren Stoff, was Persien angeht, ausser direkten Mitteilungen der zeitgenössischen *Mōbedh* oder Gross-*Mōbedh*, den ins Arabische übersetzten Pehlevi-Werken (besonders den Übersetzungen Ibn al-Mukaffa's), die nicht mehr existieren, wie z. B. dem *Khvādāināmāgh* und dem *ʿĀn-nāme* oder „Buch der Ämter“ (*Kitāb al-Rusūm*; s. unten). Sehr wichtig ist das *Kitāb al-Tādj* oder *Akhṭāk al-Mulūk* von al-Djāhīz (vgl. F. Gabrieli, in *RSO*, X [1928], 232—308) sowie andere Schriften desselben Autors und das ihm zugeschriebene *Kitāb al-Mahāsīn wa 'l-Addād*; sehr wichtig sind auch die Werke der Geschichtschreiber, Chronisten, Geographen und Vielschreiber oder Litteraten, wie al-Yaʿqūbī, Ibn Kūtaiba, al-Dīnawarī, al-Ṭabarī, al-Masʿūdī, Ḥamza al-Isfahānī, al-Thaʿālibī, al-Nuwairī, al-Shahrastānī usw.

Selbstverständlich stehen alle diese Quellen in verschiedenem Verhältnis sowohl zu den Pehlevi-Originalen wie unter sich und haben einen sehr unterschiedlichen Wert, besonders da sie oft legendäre Berichte mit Tatsachen vermengen, wie z. B. bei einigen Funktionen der *Mōbedh*.

Wichtige Mitteilungen liefern auch syrische, griechische (besonders die Märtyrerakten) und armenische (Geschichtschreiber usw.) Quellen.

Aus allen diesen Quellen ist es nicht möglich, genau die Funktion des *Mōbedh* in der sāsānidischen Kirchenhierarchie zu bestimmen, wie sie in der dem Ardashīr zugeschriebenen Organisation des Reiches festgesetzt wurde (vgl. *Kitāb al-Tādj*, S. 23—30), noch ihre Entwicklung zu verfolgen (s. den Brief Tansar's, bei al-Masʿūdī, *Tanbīh*, S. 103—4 und *Murūdī*, II, 153; al-Yaʿqūbī, *Tārīkh*, I, 202; al-Shahrastānī, ed. Cureton, S. 193; Übers. Haarbrücker, I, 292). Aus den Hierarchien der heutigen Parsen kann man nichts mit Sicherheit schliessen, da sich die kirchliche Organisation tiefgehend verändert hat. Jedoch darf man annehmen, dass *Mōbedh* genannte Hohepriester in den verschiedenen Bezirken des Reiches (man könnte sie Diözesen nennen) damit beauftragt waren, die verschiedenartige Tätigkeit des erblichen Klerus der Magier, der einen so grossen Einfluss auf das Leben der Perser hatte, zu organisieren und zu überwachen, d. h. nicht nur die einzelnen Zeremonien des Kultus, das Opfern, die Beaufsichtigung der Feuertürme, sondern auch die Seelsorge und den Unterricht des Volkes. Diese *Mōbedh* und ihr Haupt (s. unten) waren wie alle Priester



die Hüter eines nicht nur religiösen sondern auch profanen Wissens (vgl. *Tanbih*, S. 97, wo sich eine Anspielung auf das unergründliche Wissen der *Möbedh* und der *Hērbēdh* findet); die arabischen Schriftsteller müssen auch von den *Möbedh* Auskünfte eingeholt haben (vgl. Inostranzew, *Études sassanides*, S. 10). Die *Möbedh* übten auch richterliche Funktionen aus (s. unten); in den Akten der Märtyrer treten sie sogar mit ausführender Gewalt versehen auf; aber da die Inquisitionskommissionen aus weltlichen Beamten und Priestern bestanden, ist es wahrscheinlich, dass diese Macht von dem ganzen Ausschuss oder durch Auftrag ausgeübt wurde. Sicher ist auch, dass der Titel *Möbedh* nicht ausschliesslich auf diese Führer des Bezirks oder der Diözese (für die er allerdings charakteristisch ist) angewandt wurde, weil nach den Quellen und besonders nach dem *Shāh-nāme* sich am Hofe des Königs viele *Möbedh* und *Hērbēdh* genannte hohe Priester befanden, die eine Art Rat um den Gross-*Möbedh* bildeten (s. unten) oder auch andere Aufgaben hatten. Nach und nach gewann *Möbedh* die noch heute übliche Bedeutung: speziell geeigneter Priester für alle Funktionen des Kultus. Übrigens scheinen andere Bezeichnungen für persische Priester sich entweder mehr auf ihre Würde (z.B. *Dastūr*) oder auf die gelegentlich verrichteten Funktionen [s. ZO-ROASTER] zu beziehen. *Rat* und *Magupat* werden bisweilen für denselben Rang gebraucht. Die Beziehung des *Möbedh* zu den anderen Graden der Hierarchie, wie zum *Hērbēdh*, einem anderen über die Masse der Priester gestellten Amt (vielleicht Lehrer), ist nicht klar. Al-Mas'ūdī (*Tanbih*, S. 103) sagt, die *Hērbēdh* seien den *Möbedh* untergeordnet.

An der Spitze der Hierarchie der Priester standen zweifellos der *Hērbēdhān Hērbēdh* oder Haupt der *Hērbēdh* und der *Möbedhān Möbedh* oder Haupt der *Möbedh*. Tansar, der Verfasser des berühmten Briefes, wird im Denkart *Hērbēdhān Hērbēdh*, nach Darmesteter „Haupt der Religion“ genannt, während ihn al-Mas'ūdī (*Tanbih*, S. 99) besser *Möbedh* Ardashir's nennt. In der Tat geht aus unseren Quellen einwandfrei hervor, dass das Oberhaupt der kirchlichen Hierarchie das Haupt der *Möbedh* (*Möbedhān Möbedh*) war, der zugleich auch die erste Person bei Hofe war; die ganze Macht des zoroastrischen Klerus, der ein wahrer Staat im Staate bildete, konzentrierte sich in diesem Oberpriester. Al-Mas'ūdī (*Tanbih*, S. 103) sagt von seinem Range, dass er fast dem eines Propheten gleichkäme.

In den Nachrichten über das Zeremoniell der Sāsāniden räumt man ihm immer den ersten Platz ein, und er erscheint oft von einem Rat von hohen Priestern, *Hērbēdh* oder *Möbedh*, umgeben. Ausser allen Funktionen, die sich aus seiner Eigenschaft als Haupt des Klerus herleiten, d.h. der Überwachung des ganzen religiösen Lebens, der Entscheidung in Fragen der Theologie und der Kirchenpolitik, der Ernennung und Absetzung geistlicher Würdenträger, hatte er andere, die noch erwähnt werden müssen. Christensen glaubt aus mehreren Quellen schliessen zu können (aus dem Briefe Tansar's; al-Mas'ūdī, *Tanbih*, S. 103—4; al-Ya'qūbī, *Ta'rikh*, I, 202), dass vier oder fünf hohe Beamten beim Könige eine Art Ministerium bildeten, das sich vielleicht in der Zusammensetzung und der Zahl der Mitglieder verändert hat, aber zu dem der *Möbedhān Möbedh* immer gehörte (s. z.B. *Shāh-nāme*, ed. Muhl, VI, 223, wo

der *Möbedh* „*Wazīr des Königs*“ genannt wird). Er war aber auch der oberste Richter als Haupt der *Möbedh* der einzelnen Bezirke, die in ihren Sprengeln Richter untergeordneten Grades waren. Aus den Studien Bartholomae's über die juristischen Pehlevitexte (und besonders über das *Mātikān-i hazār Dāstān*; vgl. *Zum sasanidischen Recht*, S. 24 ff.) geht hervor, dass es in den verschiedenen Bezirken Richter erster Instanz und zweier Grade gab (*kas* niederer, *mas* höherer), über welchen der betreffende *Möbedh* stand. Der höchste Richter war schliesslich der *Möbedhān Möbedh*, dessen endgültiger Entscheidung nicht mehr widersprochen werden konnte. Für die richterlichen Funktionen der *Möbedh* sind die syrischen oder griechischen Akten der persischen Märtyrer von Interesse (vgl. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880; die Ausgabe von Bedjan, *Patrologia Orientalis*); die arabischen Schriftsteller geben uns auch eine ziemlich gute Vorstellung davon, vor allem bezüglich des *Möbedhān Möbedh*; so z. B. Ṭabarī, I, 952 (Nöldeke, *Geschichte der Perser u. Araber*, S. 230): der *Möbedhān Möbedh* unterstreicht als Berater des Königs in der Angelegenheit des Sohnes Dhū Yazan's vor allem das Anrecht des jungen Mannes darauf, dass sein Gebet erhört werde; al-Mas'ūdī, *Murūdj*, I, 118 und *Tanbih*, S. 103 nennt ihn *Kādī 'l-Kuḍāt*; im *Murūdj*, I, 130 ist auch bei den Frevlern des Hurmuz, Khusrav's Sohn, die Rede davon, dass die gute Tradition und die alten Gesetze nach der Abschaffung der Rechtsprechung durch die *Möbedh* in Verfall geraten seien. Bei al-Tha'libī (*Histoire des Perses*, S. 506—7) findet man zwei interessante Antworten des *Möbedhān Möbedh* an den König, der ihn über das Todesurteil befragt hatte, das gegen seine Hauptfrau und seinen Koch ausgesprochen werden sollte; im *Kitāb al-Tādj* (S. 78) wird erzählt, dass der König Kawādī voller Bewunderung über eine von dem *Möbedh* gegebene spitzfindige Antwort ausgerufen hätte: „Mit Recht haben euch die Könige eine ansehnliche Stellung verschafft und euch die Zügel der Rechtsprechung übertragen!“

Einige arabische Quellen spielen auch auf den Gerichtshof an, den man bei Gelegenheit der grossen Feste des *Nawrūz* und des *Mihrgān* abhielt (vgl. z. B. *Kitāb al-Tādj*, S. 159—63; al-Maḥāsīn wa 'l-Adḍād, S. 359—65; al-Birūnī, *al-Āthār al-bāqīya*, ed. Sachau, S. 215—19, 222—23; *Siyāset-nāme*, ed. Schefer, S. 38—40 usw.). Nach diesen Berichten hatte das Volk an jenen Tagen das Recht, über den König vor einer Versammlung Beschwerde zu führen, deren wichtigstes Mitglied der Gross-*Möbedh* war; die erste Klage wurde von dem Gross-*Möbedh* entschieden, der auf diese Weise berechtigt war, den König zu verurteilen, der vor ihm niederknien eine Formel der Unterwürfigkeit ausgesprochen hatte; die darauf folgenden Klagen wurden vom König entschieden. Nach al-Nuwairi bot der *Möbedh* bei diesen Feierlichkeiten dem Könige auch einen Korb mit Früchten an, über dem er ein Gebet gemurmelt hatte. Aus dem Briefe Tansar's (*J A* [1904], S. 544—45) erfahren wir, dass bei dem auf Ardashir zurückgehenden Hergang anlässlich der Designierung des Thronerben der Gross-*Möbedh* die wichtigste Rolle spielte, dass er nämlich den neuen Erben als durch göttliche Inspiration erkoren ausrief, wenn die anderen mit ihm beratenden Persönlichkeiten zu keiner Einigung kamen. Die Stellung des Gross-*Möbedh*

als vertrauter Berater und Mentor des Königs, der volles Vertrauen auf ihn setzte (er wird oft „Ratgeber des Königs“ genannt), geht sehr deutlich aus dem *Shāh-nāme* hervor, ebenso aus den arabischen und persischen Quellen (s. z.B. al-Thaʿalibī, S. 504–5; al-Masʿūdī, *Murūdj*, I, 120, wo Bahrām, der Sohn Bahrām's, der Sohn des Hurmuz, den Gross-Mōbedh wie folgt anredet: „O, du Stütze der Religion, Berater des Königs und der, der seine Aufmerksamkeit auf die von ihm vernachlässigten Staatsangelegenheiten lenkt!“). Nach al-Masʿūdī (*Tanbih*, S. 104) besaßen nur die Mōbedh und andere hohe Staatsbeamte eine Abschrift des *Gāhnāme* oder der Liste der Ämter, die, angeblich sehr umfangreich, einen Teil des *ʿĀ'in-nāme* bildet (ein *ʿĀ'in-nāme* wurde von Ibn al-Mukaffāʿ unter dem Titel *Kitāb al-Rusūm* ins Arabische übersetzt).

Unter den besonderen Nachrichten, die wir in den Quellen über den Gross-Mōbedh finden, liest man auch, dass er einer der drei Tischgenossen des Königs in Kriegszeiten war, wenn das Mahl sehr einfach war; und dass er ferner, wenn ein Sieg errungen, mit anderen Würdenträgern eine Rede hielt (*Kitāb al-Tādīj*, S. 173–74). Ein sehr bezeichnender Zug in unseren Quellen ist der der Weisheit des Gross-Mōbedh ebenso wie aller Mōbedh (s. oben). Im *Shāh-nāme* (nur einige sehr interessante Notizen seien herausgegriffen) stellt der byzantinische Gesandte, der, wie der Gross-Mōbedh dem Khusraw sagte, der Schule Platos angehörte, dem Gross-Mōbedh sieben Fragen, für die er Antworten findet, welche die Begeisterung des Königs erregen (ed. Mohl, VI, 3 ff.). In diesem Bericht wie auch sonst erscheint der Gross-Mōbedh von anderen Mōbedh bzw. Hērbedh genannten Priestern umgeben und führt auch den Titel *Dastūr*. Vgl. auch die von dem Gross-Mōbedh dem Khusraw Anūsharwān vorgelegten Fragen (ed. Mohl, VI, 394 ff.) und die Versammlung der Mōbedh unter dem Vorsitz des Gross-Mōbedh, um Hurmuz, dem Sohne Anūsharwān's, Fragen aufzugeben (ebd., S. 424–30). Eine andere Stelle (ed. Mohl, VI, 442 ff.) beschreibt die heldenhafte Pflichterfüllung des Gross-Mōbedh, der einen hohen Beamten, ein Opfer des Königs Hurmuz, tröstet und von diesem vergiftet wird. Der Gross-Mōbedh tritt auch als Dolmetscher der Vogelsprache auf [vgl. al-Masʿūdī, *Murūdj*, I, 120: Dialog zwischen den Eulen, die die Grausamkeit des Königs Bahrām, eines Sohnes des Bahrām, eines Sohnes des Hurmuz (276–93 n. Chr.), anklagen; bei Tabarī, I, 965 (Übers. Nöldeke, S. 250) erklärt er den Einfall der Schakale unter Khusraw als Strafe für die Gottlosigkeit des Landes].

Sehr verbreitet unter den Arabern ist der Bericht über den Gross-Mōbedh in der Geburtsnacht Muhammeds und dessen Deutung anderer merkwürdiger Ereignisse derselben Nacht (Tabarī, I, 982 ff.; Nöldeke, S. 253; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 150); Hamza al-Isfahānī (ed. Gottwaldt, S. 27) zitiert eine von dem Mōbedh Bahrām, dem Sohne Mardanshāh's, redigierte Liste sāsānidischer Könige (vgl. Nöldeke, a. a. O., S. 101).

In den gegen die Häretiker gerichteten religiösen Diskussionen, in den Nachstellungen und Inquisitionen gegen die Christen spielen die Mōbedh und der Gross-Mōbedh immer die erste Rolle (Hoffmann, *Aussüge*; Texte bei Bedjan; *Patrologia Orient.* usw.). Vgl. ausserdem die Art. MAZDAK und ZINDĪK.

Eine Liste der Gross-Mōbedh der Sāsāniden-Zeit

und der mit den letzten Redaktoren des *Bundahishn* gleichzeitigen Mōbedh findet sich im *Bundahishn*, S. 33 (Christensen, *Empire des Sassanides*, S. 35). Der erste von Ardashir ernannte Gross-Mōbedh soll nach Tabarī (Nöldeke, a. a. O., S. 9) ein Mann namens *Pahr* (?) gewesen sein. Der Mōbedhān Mōbedh Āturpāt-i Zartūštān soll nach Pehlevi-Quellen 150 Jahre gelebt haben, davon 90 als Gross-Mōbedh. Elishe (Übers. Langlois, II, 230) erwähnt einen Gross-Mōbedh, der den Ehrentitel *Hamakdān* („derjenige, der die ganze Religion kennt“) wegen seiner ungeheueren theologischen Gelehrsamkeit trug. Dieser Titel wurde, wie es scheint, ziemlich oft den Mōbedh gegeben. Namen bedeutender Mōbedh finden sich in verschiedenen Quellen, u. a. in den syrischen, griechischen und armenischen Märtyrerakten; ebenso auch auf Siegeln, die von Herzfeld, *Paikuli* veröffentlicht sind. Mazdak soll nach einigen Texten Mōbedh oder gar Gross-Mōbedh gewesen sein. Bei Ibn al-Fākih (S. 216) findet man in Versen eine Beschreibung von Bildern, die unter anderen Persönlichkeiten „ihren Mōbedh und ihren Hērbedh, der mit Unwissenheit und Ungerechtigkeit richtet“, darstellen. Über die *Zamzama* vgl. d. Art. ZOROASTER und Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 170 sowie al-Djāhīz, *Bayān*, ed. Sandūbī, Kairo 1927, III, 7, bezüglich der *Shuʿūbiya*. Bekanntlich bildete der zoroastrische Klerus ein wesentliches Element in der *Shuʿūbiya*-Bewegung (Inostranzev, *Études sassanides*, Petersburg 1909, S. 10–5).

Nach der muslimischen Eroberung nahm die Bedeutung des Gross-Mōbedh und der übrigen Mōbedh in demselben Masse ab, wie der Islām sich ausbreitete; natürlich nennen unsere Quellen sie auch weiterhin, und arabische Schriftsteller haben direkte Mitteilungen von den Mōbedh erhalten (Tabarī, I, 2874, der unter dem Jahre 31 d. H. den Mōbedh erwähnt, der dem Gouverneur Māhawaihi rät, den König Yazdedjerd nicht zu töten; al-Masʿūdī, *Tanbih*, S. 104 nennt den Mōbedh von ganz Persien im Jahre 345 d. H., usw.).

Die Organisation der heutigen Parsen ist anders: Mōbedh bezeichnet einen Priester, der für alle Funktionen des Kultus geeignet ist. Hier ist nicht der Ort, auf die Einzelheiten dieser Organisation einzugehen.

**Litteratur:** Ausser den im Artikel selbst verzeichneten Werken vgl. besonders: Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879; A. Christensen, *L'Empire des Sassanides*, Kopenhagen 1907; Chr. Bartholomae, *Zum sasanidischen Recht*, IV, in *SB Ak. Heid.*, 1922; A. Pagliaro, *Tracce di diritto sasanidico nel trattato morale Pehlevici*, in *RSO*, X (1925), 468–77; F. Gabrieli, *Etichetta di corte e costumi Sāsānidi nel Kitāb Ahlāq al-Mulūk di al-Gāhīz*, in *RSO*, XI (1928), 292–305. (MICHELANGELO GUIDI)

**MODON**, Stadt in der Morea an der Südwestspitze Messeniens, etwa 35 Kilometer nordwestlich vom Kap Akritas gegenüber dem Sapienza-Eiland zu Füßen des Tomeus-Berges gelegen. Schon in der Antike wird Modon öfters erwähnt (eigentlich unter dem Namen Μεδώνη und Μοδώνη; aus letzterem rührt der italienische Name der Stadt *Modon*, unter dem sie im Mittelalter und der darauffolgenden Zeit bei den Westeuropäern bekannt war, her; türkisch *Motun*). Im Mittelalter war die Bedeutung von Modon viel grösser als in der Antike. Der gute Hafen der Stadt, der von grösseren



und kleineren Klippen gebildet wird, ist lange Zeit hindurch ein Zufluchtsort und Proviantort für die Seefahrenden vom Westen nach der Levante gewesen. Daher erwähnen unter anderen mehrere Pilger die Stadt, und ihre Reisebeschreibungen weisen sogar Karten auf.

Der Araber Idrisi zählt in seinem ums Jahr 548 (1153) vollendeten und für Roger II. von Sizilien verfassten geographischen Werk viele Binnenstädte und Hafenorte Hauptgriechenlands auf; darunter auch Modon und bemerkt dazu, dass es eine befestigte Stadt sei und zwar durch eine Burg, die das Meer beherrsche (*Giographie d'Edrisi*, ed. A. Jaubert, Paris 1846, S. 305). Laut der Vertragsurkunde des byzantinischen Kaisers Alexios III. vom Jahre 1199 durfte Venedig in Modon frei handeln. Langsam hatte sich die Stadt wieder einigermassen emporarbeiten können, nachdem sie im Jahr 1125 erst durch die Venezianer und späterhin 1146 durch die Normannen furchtbare Katastrophen erlitten hatte. Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzritter (1204) und nach der Teilung der Länder, die früher zum byzantinischen Reich gehörten, fiel Modon den Venezianern zu, unter deren Herrschaft es beinahe drei Jahrhunderte lang geblieben ist. Gerade diese Jahrhunderte bilden die Glanzperiode der Stadt, die sich von ihren handelslustigen Gebietern geschickt verwaltet zu neuer Blüte entfaltet und für die Beziehungen zwischen Syrien und Ägypten insbesondere eine wichtige und sichere Station wurde, während sie früher oft ein Piratennest war. Im XV. Jahrhundert war die Bevölkerung von Modon sehr gemischt, sie bestand aus Griechen, Westeuropäern, Juden, Albanesen, Türken und Zigeunern. Die Türken der Umgebung bereicherten sich dadurch, dass sie an die Städter Schweine verkauften. Nach einigen Quellen wurden Ende des XV. Jahrhunderts jährlich 5000 Schweine von Modon nach Venedig ausgeführt. Um dieselbe Zeit wird eine Niederlassung von Zigeunern in Modon erwähnt, die aus Gyppe, einem etwa 40 Meilen von Modon entfernten Lande, stammen sollten, von wo sie — wie man behauptete, um des christlichen Glaubens willen — entflohen waren und mit päpstlichem Geleitbrief versehen in aller Herren Länder Zuflucht gesucht hatten (vgl. *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff*, ed. E. v. Groote, Köln 1860, S. XXVIII, 67 f.; *ZDPV*, XVII, 1894, S. 144). Tatsache ist aber, dass die Zigeuner von Modon nach 1500 massenhaft zum Islām übergegangen sind, Ende des XVII. Jahrh. wieder grösstenteils nach aussen hin Christen geworden waren, nach 1715 wieder Muhammedaner wurden, um endlich nach 1821 wieder Christen zu werden.

Während der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts hat die Bevölkerung von Modon sehr zugenommen, denn viele Christen und Juden des Peloponnes, die dem türkischen Joch zu entgehen suchten, fanden Zuflucht in dieser Stadt. War auch die Stadt sicher, so hatte deren Umgebung, die eine Ebene war, doch viel durch die Türken zu leiden. So z. B. hatten die Türken ums Jahr 1480 diese Ebene überfallen und die darauf befindlichen Ölbaume durch Feuer vernichtet. In den letzten Dezennien des XV. Jahrhunderts hatte die venezianische Republik grosse Sorge um Modon und ihre übrigen Besitzungen im Orient, auf welche es die Türken schon längst abgesehen hatten. Im Jahre 1499 wurde dem Admiral Antonio Grimani von seiner Regierung befohlen, für die Verteidigung Modons

gegen die Türken Sorge zu tragen. Im Juli genannten Jahres gelangte die türkische Flotte in die Umgebung Modons, und bald darauf unternahm sie mehrere Seekämpfe gegen die venezianische Flotte. Bei einem Seegefecht, das in der Nähe von Modon am 8. Aug. 1499 stattfand, geriet der heroische Venezianer Andrea Loredano, Gouverneur von Korfu, in türkische Gefangenschaft und wurde getötet. Nun wurde ein anderer Admiral, Melchior Trevisano, von der venezianischen Republik mit der Verteidigung von Modon und ihrer übrigen Besitzungen im Orient beauftragt. Gleichzeitig bemühte sich die Republik, Frieden mit der Türkei zu schliessen, was jedoch an den unannehmbaren Bedingungen scheiterte, die Sultan Bāyazid II. an Venedig stellte. Der Sultan bestand unter anderem auf der Abtretung von Modon. Indessen besetzten die Türken am 23. März 1500 die kleine Burg Merona in der Nähe von Modon. Marco Gabrieli, der Kommandant von Modon, hatte schon früher, am 18. Febr. 1500, der venezianischen Regierung über die grosse Not, in der sich die Stadt befand, Bericht erstattet. Nach diesem Bericht genügte für die Verteidigung von Modon gegen die Türken die dort vorhandene Besatzung nicht, vielmehr erforderte eine erfolgreiche Verteidigung der Stadt 4000 militärisch geschulte Männer, ausserdem Artillerie, Waffen, Munition und zwar Schiesspulver, woran es der Burg mangelte. Venedig gelang es, trotz der schlechten finanziellen Lage, in der es sich befand, Modon durch Geld, Truppen und Artillerie zu unterstützen. Jedoch erschien die türkische Flotte wiederum vor Modon, während Sultan Bāyazid II. an der Spitze einer gut ausgerüsteten Armee sich der Stadt näherte. Ein Versuch der venezianischen Flotte unter Führung des Admirals Jeronymo Contarini, am 24. Juli 1500 die Blockade von Modon zu brechen, misslang unter grossen Verlusten. Laut Aussage des Admirals Jeronymo Contarini operierte die türkische Flotte damals mit guter Artillerie. Unterdessen war Hungersnot unter der Besatzung von Modon ausgebrochen, so dass sie sich kaum mehr behaupten konnte. Zwar gelang es vier venezianischen Galeeren, sich unbedenkt zwischen den Schiffen der türkischen Flotte hindurchzustehlen, in den Hafen von Modon einzulaufen und es mit Lebensmitteln, Mannschaften und Munition zu versehen; allein all dies hat das Schicksal der Stadt nicht ändern können. Nach einer Belagerung von 28 Tagen, während deren die Stadt mit schweren Geschützen belegt worden war, stürmten die Türken die Stadt. Am Sonntag, dem 9. August 1500 erlag die venezianische Besatzung diesem Ansturm.

Den während der allerletzten Stadien der Abwehr nicht gefallenem Verteidigern und übrigen Einwohnern der Stadt war ein hartes Los beschieden; sie wurden von den Türken teils aufs Unmenschlichste massakriert, teils zu Sklaven gemacht. Nur wenigen davon glückte es, sich zu retten. Dennoch hatte die Ausbeute an Menschenmaterial die Hoffnungen der Türken nicht erfüllt, da nämlich die venezianischen Behörden schon früher Tausende von Greisen, Weibern und Kindern von Modon nach Kreta und Zante hatten transportieren lassen. Unter den Gefallenen bei der Eroberung der Stadt befand sich auch der römisch-katholische Bischof von Modon Andreas Falcus, mehrere vornehme Venezianer und höhere Offiziere anderer Abstammung. Als die Kunde von der Eroberung Mo-

dons durch die Türken die venezianische Metropole erreichte, bemächtigte sich dieser tiefe Trauer. Diese spiegelt sich in einem Schreiben wieder, das der Doge Augustino Barbarigo am 7. September 1500 hinsichtlich der Katastrophe Modons an den Papst und verschiedene europäische Fürstlichkeiten gerichtet hat. Der einzige Trost der Venezianer war die trügerische Hoffnung, dass es ihrer Flotte gelingen würde, Modon wieder zurückzuerobern. Der venezianische Senat hatte bald Sorge getragen, einen Teil der geretteten Einwohnerschaft Modons in Kephalonien anzusiedeln. Sultan Bāyazīd II. hielt die Eroberung Modons, dessen Befestigung er mit Recht bewundert hatte, für ein Gottesgeschenk. Als er die Stadt als siegreicher Eroberer betrat, war sie bereits teilweise dem Feuer zum Opfer gefallen, das ihre Verteidiger selbst angelegt hatten. Die aus Modon Geflüchteten, die auf Zante Asyl gefunden hatten, sahen mehrere Tage lang die Flammen auflodern, die ihre Heimat vernichteten. Sultan Bāyazīd II. beförderte den ersten Janitscharen, der die Mauern von Modon übersprang, zum Sandjakbey. Dann liess er aus den Schädeln der gefallenen und massakrierten Christen zwei Türme errichten und die ehrwürdige Johanneskirche, die Kathedrale der Stadt, zur Moschee umgestalten. Am 14. August 1500 zog er in die neue Moschee ein, um dort sein Dankgebet zu verrichten. Bald darauf sorgte er dafür, dass Modon, dessen Mauern wiederhergestellt waren, neu bevölkert wurde. Jedes peleponnesische Dorf musste auf allerhöchsten Befehl fünf Familien zu dauerndem Aufenthalt nach Modon schicken, dessen Einnahmen Mekka zugute kamen. Nach kurzem Aufenthalt verliess Sultan Bāyazīd das neugewonnene Modon. Als Gefangenen nahm er auch den letzten venezianischen Kommandanten der Stadt, Marco Gabrieli, mit sich, dem er das Leben geschenkt hatte und zwar mit der Berechnung, ihn späterhin für seine Zwecke zu verwenden. Der aus Sinope stammende Geschichtsschreiber Şafâî hat sicher vor 1521 eine Darstellung der Einnahme von Lepanto (Naupaktos) und Modon (*Fethnâme-i Ainabakhtî we-Modon*) verfasst. Auch die von Münshi Seiyid Mehmed verfasste kurze Beschreibung der Eroberung Modons durch Bāyazīd II. soll die Taten dieses Sultans bezüglich Modons nicht unerwähnt gelassen haben (vgl. F. Babinger, *GO W*, Leipzig 1909, S. 49).

Im Jahre 1531 haben die Ritter des Johanniter-Ordens versucht, Modon den Türken wieder zu entreissen und sich dort niederzulassen. Um diesen Plan zu verwirklichen, haben die vorerwähnten Johanniter unter dem Oberkommando des Abtes Fra Bernardus Salbiati, eines Neffen des Papstes Clemens VII., eine kleine Flotte ausgerüstet. Dem Unternehmen der Johanniter standen zwei im Hafen von Modon dienende Griechen, ferner Johannes Skandalis, auch Grieche aus Zante, dessen Vater ein Zöllner von Modon war, bei. Die unter Führung Salbiati's stehende Flotte nebst zwei Handelsschiffen, die auch Krieger zum Unterschlupf dienen konnten, fuhr nach Sapienza. In der Nähe dieser Insel lagen die Kriegsschiffe der Johanniter versteckt, während die zwei Handelsschiffe unter Führung von Johannes Skandalis den Hafen von Modon anliefen. Der Besatzung der zwei Handelsschiffe, die sich teils als Kaufleute, teils als Janitscharen ausgab, hat man ohne weiteres die Erlaubnis zur Landung und zum Übernachten in dem am Hafen gelegenen Turm gegeben. Hierauf gelang es der Schar von Johannes Skandalis, ohne

Schwierigkeiten die türkische Wache des Turmes zu überwältigen und sich dann beinahe der ganzen Stadt zu bemächtigen. Der Rest der türkischen Besatzung schloss sich jedoch in dem Palast ein, welcher dereinst den venezianischen Verwaltern der Stadt zur Behausung gedient hatte, und leistete von hier aus der Schar des Joh. Skandalis Widerstand. Um auch diesen endgültig brechen zu können, waren die bei Sapienza versteckten Kriegsschiffe der Johanniter nötig. Diese näherten sich denn auch Modon, wenn auch mit starker Verspätung, und nahmen die Stadt unter Artilleriefeuer. Kaum hatten sie indessen damit begonnen, als auch schon eine starke türkische Flotte in Erscheinung trat. Die Johanniter sowohl als auch Joh. Skandalis verliessen Modon deshalb, jedoch nicht ohne ca. 1600 Gefangene mitzuschleppen.

Die Jahre 1532–34, während deren eine spanische, im Dienst König Karls V. stehende Kriegerschar das benachbarte Koroni besetzt hielt, bedeuteten für das türkische Modon eine kritische Zeit. Hiernach aber wurde es für längere Zeit verhältnismässig ruhig. Die Reisebeschreibung von Ewliyâ Çelebi, der 1667–68 Morea durchstreift hat, enthält manch wertvolle Nachricht über Modon und seine Umgebung, während Hâdjidjî Khalifa († 1658) ziemlich Unwesentliches bietet.

Während des im Jahre 1684 zwischen den Türken und Venezianern ausgebrochenen Krieges, an dem auch Deutsche, Polen und Russen als Alliierte teilnahmen, gelangte Modon nebst der gesamten Morea wieder in den Besitz der Venezianer. General Francesco Morosini hat im Jahre 1686 unter Mitwirkung von griechischen und auch deutschen Scharen den immerhin starken Widerstand der türkischen Besatzung der Stadt gebrochen und diese dem Besitze der Adria-Republik gesichert. Die Hauptmoschee der Stadt, d.h. die alte Kathedrale wurde wieder dem christlichen Kultus geweiht. Erst im Jahre 1699, nach dem Frieden von Karlowitz, haben die Türken Modon als venezianischen Besitz anerkannt. In der Folgezeit tat die Adria-Republik ihr Möglichstes, um die während der türkischen Herrschaft wirtschaftlich und auch sonst verfallene Stadt wieder neu zu beleben. Von den sieben grösseren Verwaltungsbezirken (cameren), in welche die Venezianer die gesamte Morea administrativ eingeteilt hatten, war es der dritte dem Modon zugeteilt war. Dieser Bezirk zerfiel wiederum in vier Kreise (Fanari, Arcadia, Navarin und Modon). Einem uns überkommenen, vom 29. Sept. 1690 datierten Bericht über die Resultate einer durch die venezianischen Behörden vorgenommenen Volkszählung im Verwaltungsbezirk Modon entnehmen wir, dass dort eine fast unausdenkbare Entvölkerung stattgefunden hat. Hiernach wurden die 218 Dörfer des ganzen Verwaltungsbezirkes, die im vorerwähnten Bericht mit Namen und Einwohnerzahl zitiert werden, von nur 11202 Seelen bewohnt. Modon selbst nebst seiner Burg hatte nur 236 Einwohner, von denen ausserdem einige Muhammedaner gewesen sein sollen. Eine ganze Anzahl Dörfer, die um die Wende des XVII.–XVIII. Jahrhunderts zum Kreise Modon gehörten, haben türkische Namen, die zum Teil bis heute erhalten sind. Diese Dörfer waren ursprünglich Lehen türkischer Männer, deren Namen nach und nach auf die Ortschaften übergegangen sind (vgl. S. P. Lambros im *Deltion* der historisch-ethnologischen Gesellschaft Griechenlands, Bd. II, 1885, S. 686–710, Taf. VII, dazu *Ἱστορικὰ Μελετήματα*, Athen



1884, S. 194 ff.; Pier' Antonio Pacifico, *Breve descrizione geografica del Peloponneso e' Morea*, Venedig 1704, S. 125 ff.).

Nach der Eroberung durch Morosini, dessen Verdienste um Modon noch heute dort vorhandene Inschriften verewigen, blieb die Stadt ca. 19 Jahre lang unter venezianischer Herrschaft. Im Jahre 1715 hatte der Grosswezir Dämäd 'Ali Pasha innerhalb kurzer Zeit unter Mithilfe mehrerer Griechen nicht nur Modon, sondern auch fast die ganze Morea den Venezianern entrissen. Die venezianischen Besatzungen von Navarin und Koroni sowie auch die Einwohner dieser Burgen verliessen dieselben, als die türkische Armee sich im Sommer 1715 nahte, um in dem viel besser befestigten Modon Asyl zu finden. Bald darauf begann die türkische Flotte und Landarmee die Belagerung der Stadt. Nach kurzem Widerstand ergab sich Modon freiwillig. Nach Einnahme der Stadt befahl der Grosswezir eine allgemeine Abschachtung der Christen. Manch einer aus der Umgebung von Modon ging damals zum Islām über, um auf diese Weise Leben und Hab und Gut zu retten. Den Türken, die einstmals Güter in Modon selbst oder in dessen Umgegend besessen hatten, wurde laut allerhöchster Verordnung erlaubt, dieselben wieder in Besitz zu nehmen. Der Frieden von Passarowitz, 1718, hat Modon endgültig den Türken zugesprochen. Die Stadt erholte sich von der Katastrophe von 1715. Von 1725 an entwickelte sich zwischen Modon und den nordafrikanischen Ländern, insbesondere Algerien und Tunis, ein reger Handelsverkehr. Auch früher schon, wenn auch nicht im selben Ausmasse, hatte ein solcher Verkehr bestanden. Eine gewisse Rolle spielt Modon wiederum während des Krieges zwischen den Türken und Russen 1768–74. Der russische Vizegeneral Georg Wladimir Dolgoruki hat im Jahre 1769 mit 500 Russen, 150 Montenegrinern und 100 Griechen (zumeist Mainoten) Modon belagert. Die türkische Garnison Modons bestand aus 800 Janitscharen, zudem aus vielen waffentragenden Türken der Stadt und Umgebung. Die Mauern der Burg waren damals in gutem Zustand; Munition und Lebensmittel waren vorhanden. Die Belagerung dauerte lange. Der Kampf wurde von beiden Seiten vornehmlich durch die Artillerie geführt. Die Russen operierten auch auf dem Meere mittels zweier Kriegsschiffe. Ende Mai 1769 kamen Türken und Albanesen aus dem Inneren Moreas den in Modon Belagerten zu Hilfe, die einen heldenhaften Ausfall wagten, als sie die zu Hilfe Nahenden wahrnahmen. Bei der sich nun entspannenden Schlacht erlitten die Russen eine schwere Niederlage. Sie hatten sich gezwungen gesehen, ihre Artillerie grösstenteils zu verlassen und die Flucht nach Navarin zu ergreifen, von wo aus sie dann nebst der übrigen russischen Armee und einigen griechischen Notabeln aus Morea abzogen. Einige Jahre später zeigten die Türken in Modon verschiedene Geschütze, welche sie von den Russen 1769 erbeutet hatten. Nach zuverlässigen Quellen konnte die türkische Einwohnerschaft von Modon ums Jahr 1820 ca. 400–500 Kriegsleute liefern. Um dieselbe Zeit zeichnete sich unter den Türken der Stadt 'Ali Agha durch Reichtum und anderes mehr aus. Die Umgebung von Modon wurde fast ausschliesslich von Griechen bewohnt, die das vornehmlich den Türken gehörende Land der Umgebung bebauten und von jenen als ganz minderwertiges Gesindel verachtet wurden. Während des griechischen Freiheitskrieges 1821–27 waren

alle Versuche der Griechen, die Stadt einzunehmen, vergeblich. Ende März 1821 belagerten peleponnesische Scharen unter Anführung des orthodoxen Kirchenfürsten von Methone, namens Gregorios, sowie anderer Häuptlinge Modon und die benachbarten Burgen Koroni und Neokastron. Den Belagerern eilten schon im Frühling Griechen von den Jonischen Inseln zu Hilfe und später auch Philhellenen aus Westeuropa. Am 18. Mai 1821 blockierten griechische Schiffe unter den Spetzioten-Kapitänen Nikolaos Mpotasis und Anastasios Koladrutos Modon. Indessen liess sich weder die türkische Besatzung noch die bewaffnete türkische Einwohnerschaft der Stadt einschüchtern. Sie unternahmen vielmehr Streifzüge nach allen Richtungen der Umgebung und taten das Ihre, um den Fortgang der griechischen Freiheitsbewegung zu hemmen. Manch blutiges Gefecht fand zwischen den Türken von Modon und ihren Belagerern statt. Im Juli 1821 versahen türkische Schiffe Modon mit Proviant. Keinen Erfolg hatten sie aber bei ihrem Versuch, auch das benachbarte Neokastron zu verproviantieren, dessen Besatzung in Ermangelung von Lebensmitteln und selbst Trinkwasser sich in höchster Gefahr befand. Am 8. August 1821 übernahmen es die Türken von Modon, ihren Landsleuten in Neokastron zu Hilfe zu kommen, welche sich mittlerweile gezwungen gesehen hatten, vor ihren griechischen Belagerern zu kapitulieren. Auf der Landstrasse zwischen Modon und Neokastron entspann sich dann am 8. August 1821 ein Gefecht, wobei der tapfere aus einem namhaften Mainotengeschlecht stammende Häuptling Konstantin Pierrakos Mawromichalis fiel. Am selben Tage nahmen die Griechen Neokastron ein. Die Belagerung von Modon gaben sie aber allmählich auf. Die Stadt konnte sich auch weiterhin, allerdings unter öfterem Beistand der türkischen Flotte, behaupten.

Als Ibrahim Pasha, der Adoptivsohn Mehmed 'Ali's von Ägypten, es übernahm, die griechische Revolution zu ersticken und Morea zu pazifizieren, bildete Modon und seine Umgebung seinen hauptsächlichsten Landungspunkt. Dort warf er zuerst am 24. Februar 1825 seine Truppen an Land und liess verschiedene Verschanzungen errichten. Modon wurde unter Ibrahim Pasha eine bedeutende Operationsbasis. Am 8. Oktober 1828 wurde ihm die Stadt von den Franzosen unter General N. J. Maison entrissen. Die Franzosen räumten erst im Jahr 1833 Modon, das seitdem dem griechischen Staate gehört.

*Litteratur:* (so weit nicht oben angeführt):

Ant. G. Momferatos, *Μελώνη και Κορώνη ἐπὶ Ἐνετοκρατίας ὑπὸ κοινωτικῆν, πολιτικῆν καὶ δημοσιονομικῆν ἔποψιν*, Athen 1914; K. Hopf, *Geschichte Griechenlands im Mittelalter*, Leipzig 1867–68, I u. II, *passim*; W. Miller, *The Latins in the Levant*, London 1908 (vgl. auch die mit vielen Ergänzungen und Verbesserungen versehene griechische Übersetzung des Buches von S. P. Lambros, Athen 1909–10, *passim*; R. Röhrich–H. Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande*, Berlin 1880, S. 689; Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, Leipzig 1885, I und II, *passim*; S. P. Lambros, *Νέος Ἑλληνομνημίων* (Zeitschrift), Registerband, Athen 1930, S. 420; C. N. Sathas, *Monumenta Hellenica historica*, I–IX, Paris 1880–90 (insbesondere IV u. VI); C. L. F. Tafel–R. J. Predelli, *Diplomatarium Veneto-Levantinum* (1300–1454), I u. II, Venedig 1880–

1899; E. Gerland, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Erzbistums Patras*, Leipzig 1903 (in den drei letztgenannten Büchern viele Urkunden, die sich auf Modon beziehen); Sanudo, *Diarii*, III, *passim*, besonders S. 688—94; P. Bembo, *Reum Venetiarum historia*, Basel 1556, Fol. 110—14; F. Sansovino, *Historia universale dell' origine et imperio de' Turchi*, Venedig 1573, Fol. 201; *Historia politica*, Bonner Ausgabe, S. 56—8; *Echtesis Chronica*, ed. S. P. Lambros, London 1902, S. 22 ff., 43; G. Cogo, *La guerra di Venezia contro i Turchi (1499—1501)*, in *Nuovo archivio Veneto*, Bd. XVIII (1888), S. 25 ff.; Spandugino bei C. N. Sathas, *a. a. O.*, Bd. IX, S. 193—94; G. Bosio, *Dell' istoria della Sacra Religione et illustrissima Militia di S. Giovanni Gierosolimitano*, Rom 1594, S. 75—6, 103—17; Hādjī Khālifa, *Rumeli und Bosna*, Übers. von v. Hammer, Wien 1812, S. 112, 120 ff.; Ewliyā Ćelebi, *Siyāhatnāme*, VII, Stambul 1928, S. 334 ff.; K. N. Sathas, *Τουρκοκρατούμένη Ἑλλάς*, Athen 1869, *passim*; P. M. Kontogannis, *Οἱ Ἕλληνες κατὰ τὸν πρῶτον ἐπὶ Δικτατορίας ἢ Ρωσσοτουρκικὸν πόλεμον (1768—74)*, Athen 1903, S. 170, 174 ff., 185 ff.; A. Komnenos Hypsilantis, *Τὰ μετὰ τὴν Ἀλωσιν*, Konstantinopel 1870, S. 31, 299, 462; Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, VI, Paris 1826, S. 61 ff.; W. M. Leake, *Travels in the Morea*, I, London 1830, S. 208, 428 ff.; J. Philemon, *Δοκίμιον ἱστορικὸν περὶ τῆς Ἑλληνικῆς ἐπαναστάσεως*, I—IV, Athen 1859—61, *passim*; K. Mendelssohn-Bartholdy, *Geschichte Griechenlands von der Eroberung Konstantinopels durch die Türken... bis auf unsere Tage*, Teil I und II, Leipzig 1870—74, *passim*; A. Reumont, *Reiseschilderung und Umrisse aus südlichen Gegenden*, Stuttgart und Tübingen, 1835, S. 83 ff.; J. A. Buchon, *La Grèce continentale et la Morée*, Paris 1843, S. 97.

(NIKOS A. BEES) [Βέης]

**MOGADOR**, Stadt in Marokko, an der atlantischen Küste. Die Bai von Mogador, vor den Nordwinden durch den felsigen Vorsprung geschützt, auf dem die Stadt erbaut ist, vor den Westwinden durch eine Insel, die in ihrer grössten Länge etwa 1 km misst, bildet einen natürlichen Hafen, der obgleich mittelmässig und für grössere Schiffe nicht zugänglich, dennoch den Vorzug hat, zu jeder Jahreszeit erreichbar zu sein. Dieser Vorteil sichert ihm unter den allgemein ungastlichen Zufluchtsstätten an der atlantischen Küste Marokkos eine Sonderstellung, und diese bevorzugte Lage dürfte auch schon sehr früh ausgenutzt worden sein. Trotz der Ungenauigkeit der Quellen muss man wahrscheinlich in Mogador die Stelle einer der fünf von Hannon im V. Jahrh. gegründeten phönizischen Kolonien suchen. Die Insel soll den Namen Hera- oder Juno-Insel geführt haben. Plinius berichtet, dass Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. der König Juba II. Purpurfärbereien auf den *Purpurariae insulae* gründete, Inseln des Ozeans „gegenüber den Autololes“, einer gaetulischen Völkerschaft, die im Norden des Hohen Atlas lebte. Den in Rom berühmten gaetulischen Purpur lieferten an dieser Küste in grosser Zahl auftretende Purpurschnecken. Nur in Mogador findet man eine Insel oder Inselchen, die mit den *Purpurariae insulae* identifiziert werden können. Bisher aber hat noch keine archäologische Entdeckung die aus den alten Geographen gezogenen Schlüsse bestätigt.

Nach al-Bakrī, der die Abfassung seines Buches

im Jahre 1068 beendete, diente im XI. Jahrh. n. Chr. Amogdul, ein sehr sicherer Ankerplatz, der ganzen Provinz Sūs als Hafen. Man erkennt in diesem Namen den eines Ortsheiligen wieder, Sidī Mogdūl, der noch heute in dieser Gegend verehrt wird und dessen Grab sich an der Küste in der Nähe der Mündung des Wādī 'l-Kṣob befindet. Es ist übrigens möglich, dass der sonst garnicht bekannte Heilige einen alten berberischen Ortsnamen als Namen erhalten hat. Mogador ist nur eine spanische oder portugiesische Transkription von Mogdūl mit den bisweilen in Texten anzutreffenden Zwischenformen Mogodul und Mogodor. In einer Reihe von Hafenbüchern des XIV. und XV. Jahrh.'s (veröffentlicht von Ch. de La Roncière, *La Découverte de l'Afrique au Moyen-âge*, 1925) führen Hafen und Insel den Namen Mogodor oder Mongodor; aber, als im September 1506 der König von Portugal Dom Manuel I. einen Edelmann seines Hauses, Diogo d'Azambuja, damit beauftragte, dort eine Festung zu bauen, die *Castello Real* von Mogador genannt wurde, existierte an dieser Stelle keine Stadt. Die mit grosser Mühe trotz der Feindseligkeit der Eingeborenen gebaute portugiesische Burg widerstand ihnen nicht lange. Während in Safi und in Santa Cruz am Kap Guer (Agadir) die anarchischen Verhältnisse, in denen die Stämme lebten, die raschen Fortschritte der Portugiesen begünstigten, scheinen sie in Mogador auf ein Zentrum heftigen Widerstandes gestossen zu sein, das sehr wahrscheinlich von der alten marabutischen Berberorganisation der Ragrāga gebildet wurde. Die Garnison musste im Castello Real eingeschlossen bleiben und wurde, so gut wie es ging, von Portugal und Madeira verproviantiert, bis zu dem Tage, im Oktober oder November 1510, an dem die Stämme die Oberhand gewannen und sich der Festung unter weiter nicht bekannten Bedingungen bemächtigten.

Eine Skizze des XVII. und Pläne des XVIII. Jahrh.'s lassen über die Lage des Castello Real keinen Zweifel. Es befand sich nicht an der Mündung des Wādī 'l-Kṣob, dort, wo man heute ein angeblich portugiesisches, aber erst aus dem Ende des XVIII. Jahrh.'s stammendes Fort zeigt, sondern wohl auf dem Ufer der nördlichen Durchfahrtsstrasse gegenüber der Insel auf dem felsigen Vorsprung, der den Westdamm des gegenwärtigen Hafens trägt. Manchmal verlassen und manchmal, so gut wie möglich, von den Herrschern Marokkos wiederhergestellt, die zu gewissen Zeiten dort eine kleine Garnison unterhielten, bestand die alte portugiesische Burg noch bis 1764 oder 1765 und wurde erst in dem Augenblick zerstört, als man die Stadt baute.

Trotz des Misserfolgs des portugiesischen Unternehmens zog die bevorzugte Lage Mogadors auch weiterhin die Begehrlichkeit der europäischen Nationen an. Zu Beginn des XVII. Jahrh.'s fürchtet Spanien, dass sich in Mogador marokkanische, algerische oder sogar europäische Piraten festsetzen könnten, und denkt daran, sich des Platzes zu bemächtigen, um den Weg nach Indien zu sichern. Um dieselbe Zeit erwägen englische Agenten, aus Mogador eine Operationsbasis gegen Spanien zu machen. Die Sultane Mawlāy Zaidān und sein Sohn 'Abd al-Malik planen 1611—12 bzw. 1628 eine Befestigung des Platzes, wodurch sie die Fremden an ihrer Niederlassung dort hindern wollen. Das ist der Augenblick, wo in Frankreich Riche-



lieu und der Pater Joseph Pläne einer Kolonialpolitik ausarbeiten. Der Ordensritter Razilly schlägt ihnen im Jahre 1626 vor, die Insel Mogador zu besetzen und dort eine Faktorei und Fischereien einzurichten. Er lässt sie selbst im Jahre 1629 auskundschaften, findet sie aber nicht in einem überraschend guten Zustande.

Trotz so vieler Projekte und Versuche bleiben Insel und Küste fast öde. Dennoch laufen Schiffe die Reede an. Über Mogador vollzieht sich während des ersten Viertels des XVII. Jahrh.'s zum grössten Teil der Tauschhandel zwischen Marrākush und Holland. Später, zur Zeit Mawlāy Ismā'il's, dient der Hafen besonders den Piraten als Schlupfwinkel, die dort Station machen und ihre Schiffe ausbessern.

Im Jahre 1751 trat Sidi Muḥammed b. 'Abd Allāh, der damals *Ḳhalīfa* seines Vaters für das Gebiet von Marrākush war und den Wunsch hegte, den Handel seiner Untertanen mit Europa zu heben, die Insel Mogador an eine dänische Handelsgesellschaft ab, die aber Agadir für ihr Unternehmen vorzog, jedoch auch dort keinen Erfolg hatte. Nachdem Sidi Muḥammed einige Jahre später als Sultan Marrākush zu seiner Hauptstadt gemacht hatte, entschloss er sich, selbst eine Stadt in Mogador zu gründen und den ganzen Handel vom Süden des Reiches darüber zu leiten; den grössten Vorteil davon hatte der Herrscher selbst, da durch die Entwicklung des Handels nicht nur die Zolleinnahmen zunahmen, sondern auch die vom Herrscher gebauten und ihm grösstenteils gehörenden Immobilien Einkünfte einbrachten. Der Hafen sollte ferner den Piraten als Stütze dienen; sie sollten durch Bedrohung der europäischen Flotten alle christlichen Nationen zwingen, mit dem Sultan Verträge zu schliessen, die ihm ansehnliche Geschenke oder gar Gelder einbrächten. Um seine Stadt zu bevölkern und wirtschaftlich zu heben, verlangte er, dass die Konsuln und europäischen Kaufleute sich dort niederliessen und auf ihre Kosten Häuser bauten.

Bereits 1760 hatte er mit einigen Arbeiten begonnen, aber erst vom Herbst 1764 datiert in Wirklichkeit die Gründung der Stadt, die den Namen al-Suwaīra (Souira), d. h. die kleine Festung, erhielt; unter diesem Namen ist sie bei den Eingeborenen bekannt, während der Name Mogador einzig und allein von den Europäern gebraucht wird. Daneben findet man auch eine berberisierte Form: *Tasuirt*. Der Sultan wählte und verteilte persönlich die für die Gebäude bestimmten Grundstücke. Die Engländer hatte er um einen Architekten gebeten; sie schickten ihm einen aus Avignon gebürtigen französischen „Ingenieur“, namens Nicolas Cournut, der seiner Zeit die Befestigungen in der Grafschaft Roussillon entworfen hatte. Es war ein Abenteurer, der in Frankreich als Bauunternehmer gearbeitet, während des Siebenjährigen Krieges im Solde der Engländer gedient hatte und nun in Gibraltar lebte, als Sidi Muḥammed ihn anforderte. Der Sultan konnte seine Dienste nicht besonders loben und schickte ihn Anfang 1767 nach Frankreich zurück. Keins der gegenwärtigen Bauwerke Mogadors kann mit Sicherheit diesem Cournut zugeschrieben werden, denn nach ihm arbeiteten mehrere europäische Architekten und Maurer für den Sultan, besonders ein Architekt aus Genua, der Erbauer der *Skāla* genannten Batterie auf dem westlichen Festungswall angesichts des Meeres. Mogador ver-

dankt seinen Baumeistern gerade Strassen, monumentale Tore und Befestigungswerke nach europäischer Art, deresgleichen man in den anderen marokkanischen Städten nicht findet und die ihr ein ganz spezielles Aussehen verleihen. Sidi Muḥammed liess gleichfalls ausserhalb der Stadt ein Lustschloss bauen, das noch, halb vom Dünen sand verschüttet, gegenüber dem kleinen Dorfe Diyābāt besteht.

Die Träume des Sultans wurden jedoch nur teilweise verwirklicht. Die nach Mogador durch das Versprechen einer Herabsetzung des Ausfuhrzolls gelockten Kaufleute waren bald enttäuscht, als sie sahen, dass der Herrscher seinen Verpflichtungen nicht nachkam und dem Handel beständig neue Lasten auferlegte. Das Gedeihen Mogadors blieb unter Sidi Muḥammed mässig und ging unter seinen Nachfolgern sogar noch zurück. Die Lage des Ortes abseits der grossen Städte und Hauptstrassen trug dazu bei, dass er im XIX. Jahrh. oft als politisches Gefängnis und als erzwungener Aufenthalt hoher in Unnade gefallener Beamten diente. Mogador blieb dennoch das Ziel der Karawanen aus dem Sūs, Mauretanien und dem Sūdān und behielt dadurch ein gewisses kommerzielles Leben, dem die Eröffnung des Hafens von Agadir einen schweren Stoss versetzen sollte.

Am 15. August 1844, am Tage nach der Schlacht von Isly, beschloss das von dem Prinzen von Joinville befehligte französische Geschwader, das gerade Tanger bombardiert hatte, auch Mogador. Man wollte dem Sultan Mawlāy 'Abd al-Raḥmān einen empfindlichen Schlag zufügen durch die Beschiesung einer Stadt, die ihm persönlich gehörte und für ihn eine bedeutende Einnahmequelle bildete. Eine dreistündige Beschiesung brachte die Batterien des Platzes zum Schweigen; dann landete die französische Armee auf der Insel, deren in der Moschee verschanzte Besatzung sich bis zum folgenden Morgen hartnäckig verteidigte. Am 16. August versenkte eine Abteilung von 600 Mann die Pulvervorräte, machte die Kanonen unbrauchbar und zerstörte die letzten Verteidigungswerke Mogadors. Die Stadt hatte nur wenig durch die französischen Geschosse gelitten, wurde aber von den Bewohnern geräumt, in Brand gesteckt und von den Stämmen der Nachbarschaft (den *Shiyādma* und *Hāha*) geplündert.

Heute ist Mogador Sitz einer „Contrôle civil“ und zählt 18401 Einwohner (Zählung von 1926). Das israelitische Element nimmt dort mit 7730 Köpfen eine besonders wichtige Stelle ein.

Das äusserst gemässigte Klima ist von einer bemerkenswerten Gleichförmigkeit; aber es wird durch den fast beständig wehenden Wind beeinträchtigt, der den Sand der benachbarten Dünen mit sich führt.

*Litteratur:* Vgl. die Indices zu folgenden Werken: R. Roget, *Le Maroc chez les auteurs anciens*, 1924; St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*; al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. u. Übers. de Slane, 1911–13; Damião de Góis, *Cronica do felicissimo rei D. Manuel*, ed. D. Lopes, Coimbra 1926; H. de Castries, *Sources inédites de l'histoire du Maroc*; al-Zayānī, ed. u. Übers. Houdas, 1886; al-Nāsiri, *Kitāb al-Istiqṣā*, Übers. Fumey, in *AM*, IX u. X; siehe auch: Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis*, ed. Epiphania da Silva Dias, Übers. von R. Ricard, in *Hespérís*, 1927, S. 249; [Bidé de Maurville],

*Relation de l'affaire de Larache*, Amsterdam 1775, S. 224; G. Höst, *Nachrichten von Marokko und Fes*, Kopenhagen 1781; G. Höst, *Den Marokkanische Kajsar Mohammed ben Abdallah's Historie*, Kopenhagen 1791; Chénier, *Recherches historiques sur les Maures*, 1787, Bd. III; Lemprière, *Voyage dans l'Empire de Maroc*, Übers. Sainte-Suzanne, 1801; Jackson, *An Account of the empire of Morocco*, London 1809; H. de Castries, *Le Danemark et le Maroc*, in *Hespéris*, 1926, S. 342—45; Douët, *En tribu*, 1914, S. 352—58; Latreille, *La Campagne de 1844 au Maroc*. (P. DE CENIVAL)

**MOGHUL.** [Siehe MUGHAL.]

**MOHUR**, eine indische Goldmünze. Der Name ist das persische *Muhr*, ein Lehnwort aus dem Sanskrit *Mudrā*, Siegel oder Münzstempel. Am frühesten kommt dies Wort für Münzen bei der aufgezwungenen Währung Muḥammad b. Tughlak's vor, wo es die wörtliche Bedeutung „gestempelt“ oder „geprägt“ hat. Im Verlauf des XVI. Jahrhunderts wurde es allmählich eine mehr volkstümliche, aber keine präzise Bezeichnung für Goldmünzen im allgemeinen.

In zwei Jahrhunderten vor der Regierungszeit Akbar's ist in Indien sehr wenig Gold ausgegeben worden. Eine seiner Reformen war die Ausgabe zahlreicher Goldmünzen. Ausser vielen Stücken, die nur eine kurze Umlaufsdauer besaßen, liess er die alte Gold-Tanka der Sultane von Dehli wieder aufleben mit einem Feingehalt von 11,02 Gramm. Dieser gab er den Namen *Mohur*. Dass dieser Name zuerst auf jede Goldmünze angewandt werden konnte, ersieht man aus Djahāngir's Memoiren (Übers. A. Rogers, S. 10), wonach *Muhr* für 100, 50, 20, 10, 5 und 1 Tola gebraucht wird. Nach den Münzexperimenten Akbar's und Djahāngir's wurde nur eine Goldmünze ausgeprägt, gelegentlich mit Unterteilungen, sodass der allgemeine Name eine bestimmte Bedeutung erlangte, besonders unter den englischen Kaufleuten in Indien. Mohurs wurden bis zum Ende des Moghul-Reiches geprägt, ebenso noch in den Staaten, in die es im XVIII. und XIX. Jahrhundert zerfiel. Akbar und Djahāngir gaben sowohl quadratische als auch runde Stücke aus; der erstere prägte auch einige *Mihraḥī*-Stücke, die wegen ihrer Gestalt so genannt wurden. Von den vielfachen Ausprägungen, die von Abu 'l-Fazl und Djahāngir erwähnt werden, sind nur Fünf-Muhr-Stücke Akbar's und Djahāngir's bekannt.

Da die Silber-Rupie die Währungsmünze in Indien war, schwankte der Wert des Mohur mit dem Goldpreis. In der letzten Hälfte des XVIII. und Anfang des XIX. Jahrhunderts bemühte sich die Ostindische Kompagnie, das Gold zur Währung Indiens zu machen, und gab Mohurs (in Bombay Gold-Rupie genannt) mit der Legende der Moghul-Kaiser aus. Keiner ihrer Versuche, Gold und Silber im Umlauf auf einem festgesetzten Wertverhältnis zu halten, war erfolgreich. Als im Jahre 1835 für Britisch-Indien eine einheitliche Währung eingeführt wurde, prägte man ein 15-Rupie-Stück nach englischem Muster mit dem Namen William IV.; es erreichte aber niemals allgemeine Anerkennung. Dies war der letzte Versuch, den Umlauf des Mohur wiederherzustellen. Die Mohurs, die man gelegentlich von Victoria aus den Jahren 1861, 1862 u. a. sieht, sind nur Musterstücke.

*Litteratur:* R. Chalmers, *A History of*

*Currency in the British Colonies*, London 1893, S. 336—48; *Imperial Gazetteer of India*, Oxford 1907, IV, 513—21; S. Lane-Poole, *Catalogue of Moghul Coins in the British Museum*, London 1892, S. LXXII—LXXVIII; E. Thurston, *History of Coinage of the East India Company*, Madras 1890. (J. ALLAN)

**MOKHĀ**, kleine Hafenstadt an der arabischen Küste des Roten Meeres, 13° 19' 50" n.Br. und 43° 12' 10" ö.L. v. Greenwich. Die einst ansehnliche Stadt liegt in einer kleinen Bucht zwischen zwei von Forts gekrönten Punkten, die etwa 1½ engl. Meilen voneinander entfernt sind. Die Mauer, die die Stadt im Halbkreis umgibt, wird von vier Toren durchbrochen: im Norden führt das Bāb al-Hamūdiya zur Hauptfestung der Stadt und zu einer Landzunge, die sich ins Meer erstreckt, im Osten, etwa in der Mitte der Stadtmauer, liegt das Bāb al-Shādhili, durch welches man zum Fort al-Barūdh und von da nach Osten auf die Strasse nach Ta'izz kommt, während nach Norden die Strasse nach al-Hodeida über Bēt al-Faḳīh führt. Im Süden öffnet das Bāb al-Sundul den Zugang zum Fort al-Baḥr und zur Strasse nach 'Aden, im Westen gelangt man durch das Bāb al-Baḥr zum Hafen, dessen steinerner Damm jetzt schon stark verfallen ist. Das gleiche gilt auch von der Mauer, die die Stadttore miteinander verbindet. Vom Meere aus gesehen bietet die Stadt, die ein Areal von ungefähr einer halben Quadratmeile bedeckt, noch immer einen prächtigen Anblick, lebhaft hebt sich die weisse Häusermasse vom dunkelblauen Grunde des Roten Meeres ab. Kommt man aber näher heran, so zeigen sich bald die Schäden, die Kriege, Verwüstungen und unruhige Zeiten der oft schwer geprüften Stadt zugefügt haben, deren Häuser zum grössten Teile verlassen dastehen, während sich die Bewohner, neben Arabern, Sōmālī's, Danākīl, Juden und einige Parsi, ausserhalb der Stadt in Hütten angesiedelt haben. So liegt östlich vom Bāb al-Shādhili eine starke Gruppe von Hütten, die die Araber innehaben, südlich davon ein anderer Hüttenblock, der Sōmālī's gehört, noch weiter südlich und schon jenseits des Wādī 'l-Kebīr das Judenviertel (Kā' al-Yahūd). Im Norden liegt der grosse Friedhof und eine weissgetünchte Moschee, die das Grab des Schutzheiligen der Stadt, Shaikh 'Alī b. 'Umar al-Shādhili, enthält, im Ostteile der Stadt eine zweite bedeutende Moschee mit 118 Fuss hohem Minarett, das eine weithin sichtbare Landmarke bildet, neben mehreren kleineren. Die Umgebung der Stadt ist unfruchtbar. Trinkwasser wird durch eine Wasserleitung aus dem 24 engl. Meilen nördlich gelegenen Mawṣā' hergeleitet. Die Bevölkerungszahl hat im letzten Jahrhundert starke Schwankungen erfahren. 1824 betrug sie 20 000, 1878/9 5—8 000, 1882 veranschlagte man die Einwohner innerhalb der Stadt auf 1 500, 1901 waren sie auf etwa 400 gesunken.

Al-Mokhā ist bei al-Hamdānī im Anschluss an al-Mandab als im Gebiete der Banū Maḍjīd liegend kurz erwähnt, auch al-Mas'ūdī nennt die Stadt ganz kurz in seinem geographischen Werke. Die Portugiesen nannten die Stadt mit jenem Namen, unter dem sie in Europa bekannt geworden ist: Moca; P. Manoel d'Almeyda bezeichnet sie in der *Historia geral de Ethiopia a alta* . . . . *Balthesar Tellex* (Coimbra 1660) als Moḳā.

Vor etwa 850 Jahren war Mokhā eine kleine unscheinbare Ansiedlung, die aber rasch an An-



sehen gewann, als Shaiḫ Shādhili die spezifischen Eigenschaften der Kaffeebohne entdeckt und die Sitte des Kaffeetrinkens eingeführt hatte. 1513 fand Alfonso Albuquerque Mokhā noch als bescheidenen Ort vor, schon 1610 hatte es sich aber zum wichtigsten Hafenplatz für den Handel mit Abessinien entwickelt, mit dem die Engländer Beziehungen anzuknüpfen suchten, während die Holländer hier eine Faktorei besaßen. Kaffee war damals neben anderen Spezialitäten des Yemens der Hauptausfuhrartikel, der von hier aus als Mokka bezeichnet wurde. Noch Niebuhr hat die Stadt 1763 in voller Blüte gesehen. Mit der Eroberung 'Adens durch die Engländer war es freilich damit vorbei; dieses und al-Hodeida zog fast den ganzen Handel Süd-Yemens an sich. Unter türkischer Herrschaft ist Mokhā als eigenes Qazā zum Sandjak Ta'izz gezogen worden, hatte aber im Handel nur ganz geringe Bedeutung. So ist z.B. 1916 nur für 10 000 Pfd. St. Kaffee nach 'Aden gegangen. Industrielle Betriebe sind auf ein Mindestmass beschränkt und arbeiten nur für den heimischen Bedarf. Indigofärberei und die Erzeugung von Spirituosen verdienen Erwähnung; letztere wird von Juden betrieben. Der Telegraph verbindet Mokhā mit San'a' (über Ta'izz), al-Hodeida (über Zabid), Shaiḫ Sa'id und Perim. Durch die Aufrichtung des Imāats al-Yemen hat auch Mokhā wieder eine erhöhte Bedeutung erlangt, das nun neben al-Hodeida am Handel beteiligt ist.

*Litteratur:* al-Hamdāni, *Sifa Džazirat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, Leiden 1884–91, S. 119; al-Mas'ūdi, *Tanbih*, B G A, VIII, 260; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 221 f.; R. Manzoni, *El Yēmen, tre anni nell' Arabia felice*, Rom 1884, S. 349–51; G. W. Bury, *Arabia Infelix or the Turks in Yemen*, London 1915, S. 24, 119; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, I (*Osten und Orient*, Forschungen Bd. IV, Wien 1922), S. 4, 102; II (Brünn 1931), S. 51, 134; *A Handbook of Arabia*, I, General, compiled by the geographical Section of the Naval Intelligence Division, Naval Staff Admiralty, London (I. D. 1128), S. 158, 169, 172, 224, 499.

(A. GROHMANN)

**MOLLĀ.** [Siehe MAWLĀ.]

**MOLLĀ KHUSRAW.** [Siehe MUHAMMED B. FARAMARZ.]

**MOMBASA** (مومباسا, früher Mvita), Insel und Stadt an der Ostküste Afrikas auf 4° s.Br. und 39° ö.L. Die Insel ist von Norden nach Süden ungefähr drei Meilen lang und fast ebensoviel von Osten nach Westen. Sie hat eine auffallend zusammenhängende Gestalt und liegt in einem tiefen Einschnitt, der von verschiedenen ineinanderlaufenden Buchten gebildet wird, sodass sie fast vollständig vom Festland umgeben ist und nur ihren südöstlichen Zipfel dem Indischen Ozean entgegenstreckt. Diese eigenartige Lage verleitete den verstorbenen W. E. Taylor, den Namen Mvita (die „umhüllte Landzunge“) von (n)ta „Landspitze“ abzuleiten. Die gewöhnlichere Ableitung von *vita* „Krieg“ ist wohl aus phonetischen Gründen unzulässig; eine andere Erklärung bringt den Namen mit *fitā* „verborgen“ zusammen, entweder wegen ihrer verborgenen Lage oder weil die Bewohner sich während eines Überfalls von Pate her im Dickicht versteckt haben sollen.

Die Stadt Mombasa liegt am östlichen Ende der

Insel. Als Endpunkt der Uganda-Eisenbahn und als einziger Hafen der Kolonie hat sie grosse wirtschaftliche Bedeutung. Die Bevölkerung beträgt nach der letzten zuverlässigen Mitteilung etwas über 44 000 Menschen, von denen 26 906 sogenannte „Afrikaner“ sind (d. h. dauernd Ansässige, meist Swahili, und eine schwankende Anzahl Arbeiter aus anderen Stämmen). Der Rest besteht aus 7 523 Arabern, 7 556 Indern, 1 000 Europäern und einer Anzahl Leute anderer Rassen. Die Araber, Swahili und viele Inder sind Muslime. Die beiden ersteren sind meist shāfi'itische Sunniten, obgleich einige von den älteren Leuten der Ibādīya angehören. Es gibt dort mehrere Moscheen, in der Regel sehr schlichte Gebäude ohne Minarets. Der *Mu'adhdhin* steht beim Gebetsruf auf dem flachen Dach. Das grösste und prächtigste dieser Gebäude gehört den Khōdja's.

Der Ursprung Mombasa's ist in ziemlichem Dunkel gehüllt. Es ist sicher, dass zu Beginn der christlichen Zeitrechnung an der Küste Afrikas arabische Handelsstationen bestanden; nach dem *Periplus maris Erythraei* heirateten die Handelsleute häufig einheimische Frauen. Dies deutet auf ein ziemlich hohes Alter der Swahili-Rasse. Die ersten dauernden Siedlungen scheinen jedoch aus nach-islāmischer Zeit zu stammen; das Jahr 69 (689) wird als Gründungsjahr für die Niederlassung Pate angegeben; und da Lamu nach der einheimischen Tradition von Kolonisten gegründet wurde, die von 'Abd al-Malik b. Marwān (684–705) ausgeschickt waren, so sind diese beiden Städte ohne Zweifel aus der gleichen Zeit. Mombasa wird in den Überlieferungen über Lamu oder Pate in dieser Zeit nicht erwähnt, ausser in einer Mitteilung des verstorbenen Captain Stigand (*Land of Zinj*, S. 29); danach sandte 'Abd al-Malik Syrer aus, welche „die Städte Pate, Malindi, Zanzibar, Mombasa, Lamu und Kilwa bauten“. Andere setzen die Gründung von Kilwa viel später an (z.B. in das Jahr 365 = 976). Die *Chronik von Kilwa* berichtet, dass 'Alī b. Ḥasan von Shīrāz, der Gründer und erste „Sultan“, einen seiner Söhne als Herrscher von Mombasa einsetzte; dieser war ohne Zweifel der erste der Shīrāzi Shaiḫhe, deren letzter von den Portugiesen abgesetzt wurde. Es scheint, dass Mombasa eine Zeitlang unter der Oberhoheit von Kilwa stand. Aber in wie weit der „König der Zandj“, der nach Idrisi und später nach Ibn Sa'id in Mombasa residierte, unabhängig war, ist nicht klar. Die Namen der zwölf Stämme (sowohl *Kabila* als auch *Tā'ifa* genannt), aus denen nach einheimischen Quellen die Swahili-Bevölkerung bestehen soll, weisen auf einen gemischten und womöglich späten Ursprung, da doch die Hauptmasse der Bevölkerung aus schon früher gegründeten Niederlassungen herrührte. Möglicherweise gehen die Wamvita (die entweder ihren Namen von der Stadt haben oder den ihren der Stadt gaben) auf die angeführte Gründung unter 'Abd al-Malik zurück. Aber dagegen spricht die wiederholt geäußerte Behauptung, dass die Wachangamwe, Wakilindini und Watangana die *taifa tatu* „die drei“ — d. h. die drei eingeborenen — „Stämme“ sind. Einige einheimische Quellen fassen diese drei als „Kilindini“, getrennt von Mombasa. Changamwe ist ein Dorf auf dem Festlande, ein oder zwei Meilen von Makupa entfernt. Kilindini (jetzt von Bedeutung als Haupthafen für die Dampfer von Europa) liegt am westlichen Ende der Insel. Nach der Überlieferung soll Ki

lindini eine Stadt gewesen sein, bevor Mombasa existierte; und in der Tat enthalten die Dschungen in der Höhe des heutigen Hafens zahlreiche Ruinen unbestimmten Datums, die, soweit ich weiss, von kompetenter Seite noch nicht untersucht wurden. Tangana liegt auf der Insel Mombasa und ist jetzt ein Teil der Stadt. Die übrigen Stämme sind die Kilifi<sup>1)</sup> (eine Stadt im Norden von Mombasa; ihre Einwohner sollen von „Shirāzi“ stammen, entweder aus Shirāz in Persien oder aus einer gleichnamigen Stadt im Tanganyika-Gebiet, einer Kolonie des persischen Shirāz), Pate, Paza (oder Faza, auf der Insel Pate), Shaka (eine persische Niederlassung nahe der Tana-Mündung), Mtwapa (zwischen Mombasa und Takaungu), Jomvu (an der Bucht Port Tudor), Wagunya (ein Volk auf dem Festland im Norden des Lamu-Archipels) und Wakatwa (die Somali). Ein anderer Bericht lässt den letztgenannten Namen aus und setzt dafür die Wamalindi ein. Krapf (*Dictionary*, S. 240) erwähnt eine Überlieferung, dass die Stadt (nicht an der jetzigen Stelle, sondern an einem Orte namens Kwa Mashekh, ein wenig nördlicher) von einem Shehe Mvita gebaut worden sei, dessen Grab ihm gezeigt wurde. Aber es ist wahrscheinlich, dass dieser Eponymus zur Erklärung des Namens erfunden wurde. Über das Alter des Namens Mombasa wissen wir nichts; aber er wurde bereits von den arabischen Geographen des XII. Jahrhunderts gebraucht. Er wird von Idrisi schon als feste Bezeichnung erwähnt. Ibn Saʿid spricht von „einem grossen Aestuarium“ im Westen Mombasa's, womit die heutige Bucht „Port Tudor“ gemeint sein muss, und sagt, dass sie ungefähr ein Grad von Malindi entfernt sei. Ibn Battūta, der auf seinem Wege nach Kilwa eine Nacht hier verbrachte, beschreibt Mombasa als „eine grosse Insel, die zwei Tagereisen zur See vom Sawāhīl-Land entfernt sei. Sie besitzt kein Gebiet auf dem Festland. Sie haben auf der Insel Obstbäume, aber kein Getreide, das ihnen aus den Sawāhīl gebracht werden muss. Ihre Nahrung besteht hauptsächlich aus Bananen und Fischen. Die Einwohner sind fromm, ehrenhaft und rechtschaffen und besitzen schön gebaute Moscheen aus Holz“. Dies würde bedeuten, dass die Küste gegenüber Mombasa nicht als Teil der Sawāhīl angesehen wurde. Heutzutage beschränken die Swahili den Ausdruck „Swahilini“ auf den Küstenstreifen zwischen Malindi und Lamu, den sie als die Wiege ihrer Rasse ansehen. Dies kann auch Ibn Battūta gemeint haben, abgesehen von seiner Mitteilung über das Getreide, das von „Sawāhīl“ gebracht wurde; denn dies würde es in den Süden verlegen, da die mit Hirse beladenen Dauen aus dieser Gegend mit dem Süd-West-Monsun kamen (vgl. Taylor, *Aphorisms*, § 128).

Der erste Europäer, der Mombasa erreichte, war Vasco da Gama; er berührte es am 7. April 1498, aber landete dort nicht wegen des wirklichen oder befürchteten Verrates des arabischen Piloten, den der Shaikh gesandt hatte. Er fuhr weiter zu dem Rivalenstaat Malindi und stellte freundschaftliche Beziehungen zu dessen Herrscher her, der in ihm einen Bundesgenossen gegen Mombasa zu finden hoffte [vgl. SHIHAB AL-DĪN AHMED B. MAḌJID]. Die Stadt Mombasa wurde wiederholt ganz oder zum

Teil zerstört, durch Almeida im Jahre 1505, durch Nuno da Cunha im Jahre 1528 und durch Continho im Jahre 1589. Im Jahre 1590 oder um diese Zeit wurde sie den Portugiesen tributpflichtig, nachdem der Abenteurer Mir 'Alī Bey, der den Shaikh veranlasst hatte, seine Gefolgschaft dem türkischen Sultan anzubieten, durch Continho's Flotte verjagt war. Zu derselben Zeit fielen die nicht zu identifizierenden Zimbas ein, die auf ihrem Marsch nach Nord-Osten alles zerstörten und „wahrscheinlich aus irgend einer Gegend an oder nahe der Westküste“ kamen (vgl. Theal, I, 352). Von Mombasa gelangten sie nach Malindi, wo die portugiesische Besatzung mit Hilfe einheimischer Bundesgenossen ihnen erfolgreichen Widerstand leistete; wenn auch nicht ganz ausgerottet, so bestanden sie als Stamm doch nicht mehr weiter. Das noch vorhandene Fort wurde zwischen 1593 und 1595 errichtet; die Portugiesen besaßen Mombasa einige sechzig Jahre. Der letzte Shirāzi Shaikh Shaho Mshaham b. Hishām wurde abgesetzt und der Shaikh von Malindi Ahmed mit dem Titel Sultan an seine Stelle gesetzt. Die Einwanderung von Portugal her wurde gefördert, aber im Jahre 1615 betrug die Zahl der Siedler, abgesehen von der Garnison, nur 50 (vgl. Strandes, S. 173). Im Jahre 1605 wurde ein Augustinerkloster gegründet, das mit andern kirchlichen Einrichtungen bis zum Jahre 1612 der Jurisdiktion des Erzbischofs von Goa unterstand. In diesem Jahre wurde die Diözese Mozambique geschaffen. Shaikh Ahmed starb 1609, ihm folgte sein Sohn Hasan, dessen Behandlung durch die portugiesischen Behörden zu den Skandalen der Kolonialgeschichte gehört. Er wurde schliesslich auf Anstiften des Gouverneurs De Mello Pereira (1615) ermordet. Sein siebenjähriger Sohn Yūsuf wurde nach Goa geschickt, um dort erzogen zu werden. Dort wurde er auf den Namen Geronimo Chingulia getauft. Nach einer Untersuchung, die im Jahre 1618 in Lissabon abgehalten wurde, erklärte das höchste kirchliche Tribunal Portugals Hasan für unschuldig und verfügte, dass Yūsuf in sein Erbe wieder eingesetzt werde. Im Jahre 1630 wurde er heimgesandt und als Sultan eingesetzt. Eine Zeitlang fuhr er fort, das Christentum zu bekennen, aber er wurde der Apostasie angeklagt, weil man ihn an seines Vaters Grabe hatte beten sehen. Da er fürchtete, nach Goa (dem Sitz der Inquisition) geschickt zu werden, revoltierte er, bekannte sich offen als Muslim und liess alle Portugiesen in Mombasa ermorden (vgl. Faria y Sousa, Bd. III, IV, I, S. 391). Seinem Beispiele folgten Tanga, Mtangata und einige andere Städte (1631). Drei Monate lang wurde Mombasa von F. de Mowra mit einer Flotte von Goa erfolglos belagert. Da Yūsuf jedoch einsah, dass er wohl unfähig sein werde, dauernd Widerstand zu leisten, zog er sich nach Arabien zurück, nachdem er die Festung hatte schleifen und die Stadt zerstören lassen. Der neue Gouverneur Seixas de Cabreira unterwarf die aufrührerischen Städte und stellte die Festung wieder her, wie es heute noch in der Inschrift über dem Torweg zu lesen ist. Die Portugiesenherrschaft wurde immer drückender. Im Jahre 1660 oder um diese Zeit wandten sich die Küsten-Araber an Sultān b. Saif al-Yaʿrubī, den Imām von 'Omān, der bereits die Portugiesen von Maskat vertrieben hatte. Er eroberte Mombasa nach einer langen Belagerung und nach verschiedenen Angriffen. Obwohl es aber kurze Zeit nach-

1) Bei diesen Ortsnamen lasse ich das *wa-* aus, ein Präfix, das eine Mehrzahl von Personen bezeichnet.



her wiedergewonnen wurde, war die Macht Portugals bereits im Absterben; Saif b. Sultān eroberte Mombasa im Jahre 1698 zurück und setzte Naṣr b. 'Abd Allāh al-Mazrui als Gouverneur ein. Innere Streitigkeiten und eine Revolte gegen diesen Gouverneur liessen die Stadt dem letzten Angriff der Portugiesen offen; Luis de Mello Sampayo besetzte sie im Jahre 1728 mit Hilfe Bwana Tamn Mknū's (Abū Bakr b. Muḥammed), des Sultans von Pate. Diese Besetzung dauerte nur kurze Zeit und endigte mit einem zweiten Gemetzel, das wahrscheinlich in der von Taylor (*Aphorisms*, § 401) ausgezeichneten Überlieferung erwähnt wird. Es folgte eine Zeit der Anarchie, die so unerträglich wurde, dass nicht nur die „Zwölf Stämme“ Mombasa's, sondern auch die Führer der heidnischen Wan-yika auf dem Festland sich an Saif b. Sultān um Hilfe wandten. Er sandte drei Schiffe und ernannte einen Gouverneur. Im Jahre 1739 hatte Muḥammed b. 'Othmān al-Mazrui dieses Amt inne, der erste eines Geschlechtes, das tatsächlich eine unabhängige Herrschaft in Mombasa erlangte. Als die Ya'rubi-Imāme von den Āl Bū Sa'īdi vertrieben waren, weigerten sich die Mazrui, die neue Dynastie anzuerkennen. Eine geraume Zeit liess man sie ungestört, aber die tatkräftige Politik Sa'īd b. Sultān's (1804–56) veranlasste sie im Jahre 1823, sich unter britischen Schutz zu stellen. Dieser wurde vorläufig von Kapitän Owen gewährt, aber drei Jahre später widerrufen, da die Regierung eine Bestätigung verweigerte. Schliesslich ergriff im Jahre 1837 Sa'īd Besitz von Mombasa; der regierende Mazrui wurde durch Verrat gefangen genommen und nach Bandar 'Abbās deportiert. Von dieser Zeit an bis zur Errichtung des britischen Protektorats im Jahre 1890 blieb Mombasa dem Saiyid (jetzt Sultān) von Zanzibar untertan. Dieser übte in der Tat eine gewisse Gerichtsbarkeit über den Zehn-Meilen-Küstenstreifen aus, den im Jahre 1887 die British East Africa Compagny von ihm gepachtet hatte. Die Erhebung der Mazrui im Jahre 1895 ist seitdem das Hauptereignis in der Geschichte Mombasa's. Diese Erhebung fällt zwar mit der Ausrufung des britischen Protektorats über das dortige Festland zusammen — das die britische Regierung jetzt von der Gesellschaft übernahm —, wurde aber nicht dadurch hervorgerufen. Seit jener Zeit haben die Vollendung der Uganda-Eisenbahn und die Hafenbauten al-Kilindini den Charakter Mombasa's bedeutend geändert. Es ist jetzt ein blühender Seehafen, der von europäischen Schiffen häufig aufgesucht wird.

Der Swahili-Dialekt, der in Mombasa gesprochen wird, wurde von dem verstorbenen W. E. Taylor als „die eigentlich zentrale“ Sprache angesehen, „die am besten für eine genaue Beschreibung und ernste Diskussion“ geeignet sei. Freilich hat die Sprache Zanzibar's heute grössere Verbreitung erlangt. Die noch neue Dichtkunst wurde dort sehr gepflegt; die bekanntesten einheimischen Dichter sind Muyaka b. Mwinyi Hadji, Mwalimu Sikudjua (starb 1891) und Hemedi b. Muḥammed b. Aḥmed al-Mambassi, der im letzten Jahrzehnt des XIX. Jahrhunderts noch lebte (inzwischen verstorben), Muḥammed b. Aḥmed, 'Abd Allāh Borashidi, Mwinyi Mugwama.

*Literatur:* R. F. Burton, *Zanzibar*, 2 Bde., London; Charles Eliot, *The East Africa Protectorate*, London 1905; Faria y Sousa, *Asia Portuguesa*; G. Fernand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks*

*relatifs à l'Extrême-Orient, du VIII<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècles*, Paris 1913–14; Guillaïn, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique Orientale*, 3 Bde., Paris 1856; Ibn Battūṭa, *Travels in Asia and Africa*, Übers. u. Auswahl von H. A. R. Gibb, London 1929; J. I. Krapf, *Reisen in Ostafrika, ausgeführt in den Jahren 1837–1855*, Kornthal und Stuttgart 1858; ders., *Dictionary of the Swahili Language*, London 1882; W. F. W. Owen, *Narrative of Voyages to explore the Shores of Africa, Arabia and Madagascar*, 2 Bde., London 1833; W. H. Schoff, *Periplus of the Erythraean Sea, Translated from the Greek and annotated*, London 1912; C. H. Stigand, *The Land of Zinj*, London 1913; W. E. Taylor, *A Grammar of Dialectic Changes in the Swahili Language*, Cambridge 1915; Justus Strandes, *Die Portugiesenzeit von Deutsch- und Englisch-Ostafrika*, Berlin 1899; S. Arthur Strong, *History of Kilwa*, in *JRAS*, 1895, S. 385–430; W. E. Taylor, *African Aphorisms, or Saws from Swahiland*, London 1891; A. Werner, *A Swahili History of Pate. Translated and annotated*, in *J. Afr. S.*, 1915. Die arabische Chronik von Mombasa, die in den Werken von Guillaïn und Owen übersetzt ist, wurde von Krapf (in *Das Ausland*, 1858) auch ins Deutsche übersetzt. (A. WERNER)

**MONASTIR** (Aussprache: *Mnestir*, *Mestir*; Nisba: *Mestiri*), Stadt im Sāḥel, an der Ostküste Tunesiens, auf der äussersten Spitze eines süd-östlich von Sūs vorspringenden Kaps, an der Stelle des antiken Ruspina. Der arabische Name selbst bildet ein bisher noch nicht gelöstes Rätsel. In diesem Namen schimmert deutlich das Wort *μοναστήριον* durch, was auf das ehemalige Vorhandensein eines wichtigen christlichen Klosters an dieser Stelle der Küste schliessen lässt. Dies ist aber eine reine, durch keinen einzigen Text gestützte Hypothese, wenn auch Tissot (vgl. *Géographie comparée de la Province d'Afrique*, II, 165–66) dafür einzutreten scheint. Wenn man andererseits in Betracht zieht, dass das arabische Monastir seit dem Ende des VIII. Jahrh.'s ein grosses muslimisches Kloster war und wahrscheinlich das erste der im Westen gegründeten muslimischen Klöster überhaupt, möchte man die von Si Ḥasan 'Abd al-Wahhāb vorgeschlagene Erklärung gelten lassen, dass der Name von den Griechen des Landes oder den griechisch sprechenden Berbern, die noch Christen oder erst jüngst bekehrt waren, der muslimischen Gründung gegeben wurde.

Im Jahre 180 (796) gründete Harthama b. 'Aiyān, der der Gouverneur der Provinz Ifrikiya im Namen des 'Ablassiden-Khalifen Hārūn al-Rashīd war, das *Ribāṭ* Monastir. Dieses befestigte Kloster gewann eine ausserordentliche Bedeutung im westlichen Islām. Ein Jahrhundert nach seiner Gründung zitierte man Hadīthe, die seinen ausgezeichneten Rang bekundeten und grösste Belohnungen denjenigen versprachen, die dort die Ungläubigen bekämpften oder sich dort zum heiligen Kriege anschickten. Der Prophet, der die Gründung Monastirs voraussah, soll gesagt haben: „An dem Gestade Ifrikiya's gibt es eins der Tore des Paradieses, dass al-Monastir heisst; durch die Gunst der Barmherzigkeit Gottes geht man dort hinein und durch die Wirkung seiner Gnade heraus“; oder auch: „Wer in dem Grenzorte al-Monastir drei Tage lang in Garnison steht, hat Anrecht auf das Paradies“ (Abu 'l-'Arab,

*Classes des Savants d'Ifrīqiya*, Übers. Moh. Ben Cheneb, S. 5, 7, 9, 14, 15; Ibn 'Idhārī, *Bayān*, Übers. Fagnan, I, 1). Im XI. Jahrh. bietet al-Bakrī eine Beschreibung Monastirs, deren Grundzüge al-Warrāk (gest. 973) entlehnt sind, die aber nicht völlig klar ist. Es ist eine grosse Festung (*Ḳaṣr*), die eine beträchtliche Vorstadt (*Rabadh*) miteingreift. In der Mitte dieser Vorstadt erhebt sich eine Zitadelle (*Ḥiṣn*) mit mehrstöckigen Nebengebäuden, Beträumen und Befestigungen (*Ḳiṣāb*). In der Mitte dieser Zitadelle liegt ein geräumiger Hof (*Ṣaḥn*) mit *Ḳibāb al-Djāmi'* genannten *Ḳubba's*, in denen sich die Frauen niederlassen, die sich der Religion widmen wollen. Anscheinend ist die „Festung“ die Stadt selbst mit ihren Wällen, die noch heute mit dem in Tunesien ziemlich verbreiteten Namen *Bled* bezeichnet wird. Ausserhalb des *Bled* liegt das gleichfalls von Mittelwällen und viereckigen Türmen eingeschlossene Viertel, wo sich das *Ribāṭ* befindet. Dieses nimmt die Nord-Ost-Ecke dieser „Vorstadt“ ein; seine Mauern und sein hoher *Nadhur* genannter Turm beherrschen mit ihrem gigantischen Aufbau das Gestade und die Ebene ringsum. Im Süden dieses Ganzen liegt ein Hof, auf dem sich Grabmäler erheben; dort muss man zweifellos den Aufenthaltsort der frommen Frauen lokalisieren, von denen al-Warrāk spricht. Das Innere des *Ribāṭ* trägt die Spuren zahlreicher Ausbesserungen, die dessen Grundriss eigentümlich kompliziert machen. Man kann jedoch darin dieselbe Anlage wiedererkennen, wie sie das 25 Jahre später gegründete *Ribāṭ* von Sūs klarer zeigt, allerdings in kleineren Ausmassen: ein rechteckiger zentraler Hof, der von zwei Etagen mit Zellen umgeben ist. Auf der ersten an der Südseite sind die Zellen durch einen sehr einfachen, gewölbten Betsaal von geringer Tiefe ersetzt. Das ist wahrscheinlich derselbe, den al-Bakrī erwähnt: „Im ersten Stock ist eine Moschee, wo sich beständig ein *Shaiḫ* voller Tugenden und Verdienste aufhält, auf dem die Verwaltung der Gemeinde ruht“. Der Signalturm mit rundem Grundriss nimmt beinahe dieselbe Stelle ein wie der des *Ribāṭ* Sūs. Ausser den Wohnungen der Marabut fand man in diesem Kloster Wasserbehälter, Bäder und „Mühlen nach persischer Art“. Jedes Jahr wurde in Monastir am *‘Āshūrā'*-Tage ein grosser Jahrmakel abgehalten; er fiel mit dem Beginn zeitweiliger Zurückgezogenheit zusammen, welche die frommen Leute dort übten. Einige schlossen sich jedoch für das ganze Leben dort ein und widmeten sich völlig dem Gebete und dem Schutze des islamischen Bodens. Die Verproviantierung, selbst ein frommes Werk, war durch die Bewohner *Ḳairawān's* sichergestellt.

Das IX. Jahrh. war ohne Zweifel das goldene Zeitalter des *Ribāṭ* Monastir. Seine Bedeutung sollte jedoch ein wenig durch die Gründung des *Ribāṭ* Sūs im Jahre 821 abnehmen, des Ausgangspunktes für die Expedition nach Sizilien. Al-Bakrī betrachtete das *Ribāṭ* Monastir als dem von Sūs unterstellt; doch blieb es ebenso wie seine Umgebung nichtsdestoweniger eine geweihte Stätte. Von etwa 1000 datiert der Bau der Haupt-Moschee, ganz in der Nähe des *Ribāṭ*, und auch der der kleinen Saiyida-Moschee, die *Mihrāb's* in einem sehr merkwürdigen Übergangsstil bewahrt haben. Wahrscheinlich war die „Herrin“, deren Grabmal dem Betraum der Saiyida seinen Namen gegeben hat, eine Prinzessin der Ziriden-Familie in *Ḳairawān*. Monastir wurde, besonders nach der hilālischen Invasion (Mitte des XI. Jahrh.'s), die letzte Ruhestätte

der *Ṣanhādja*-Fürsten. Nach al-Idrīsī (XII. Jahrh.) brachte man von der Stadt Maḥdiyya die Toten mit einem Boote dorthin (die Wege waren damals ziemlich unsicher). Die Gräber aus dieser Zeit sind übrigens zahlreich auf dem Friedhofe, wo auch der Heilige von Monastir, Sidi al-Māzārī, begraben liegt.

Obwohl Monastir in der Folge keine grosse historische Rolle gespielt hat, wurden Stadt und *Ribāṭ* weiterhin von den verschiedenen tunesischen Dynastien sehr gepflegt. Von dem Ḥafṣiden al-Mustanṣir (1260) datieren zwei Tore des *Bled*: das *Bāb al-Darb* und *Bāb al-Sūr*, beide mit einer steinernen Zinne über der Toröffnung mit maurischem Bogen. Von dem *Ribāṭ* selbst wurde ein Tor im Jahre 828 (1424) von dem Ḥafṣiden Abū Fāris wiederaufgebaut; ein anderes stammt aus dem Jahre 1058 (1648) und war das Werk der Türken.

Monastir ist heute eine hübsche arabische Stadt mit ungefähr 7000 Einwohnern. Drei Inselchen, von denen eine von rätselhaften künstlichen Grotten durchzogen ist, schützen den Landungsplatz, den zur Zeit der Thunfisch- und Sardinenfischerei ziemlich viele Schiffe anlaufen.

*Litteratur*: Abu 'l-'Arab, *Classes des savants de l'Ifrīqiya*, ed. u. Übers. Mohammed Ben Cheneb, Algier 1920, passim; Yāḳūt, *Mu'ḍjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 661; Ibn 'Idhārī, *Bayān al-Mughrib*, ed. Dozy, I/1, 80; Übers. E. Fagnan, I/1, 117; Ibn Ḳhalikān, *Wafayāt*, Übers. de Slane, IV, 100; al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. de Slane, Algier 1911, S. 36; Übers. de Slane, Algier 1913, S. 78–80; Ibn Ḥawḳal, Übers. de Slane, in *J A*, 1842, I, 176; al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, S. 108, Übers. S. 127; al-Tidjānī, *Rihla*, Übers. Rousseau, in *J A*, 1852, II, 111; al-Ḳairawānī (Ibn Abī Dīnār), *Histoire de l'Afrique*, Übers. Pellissier u. Rémusat, S. 157; B. Roy, *Inscriptions arabes de Monastir*, in *R T*, 1918; H. H. 'Abd al-Wahhāb, *Extraits relatifs à l'histoire de l'Afrique du nord et de la Sicile*, in *Centenario di Michele Amari*, II, 492–93; G. Marçais, *Note sur les ribāṭs en Berbérie*, in *Mélanges René Basset*, II, 395 ff.; ders., *Manuel d'art musulman*, I, 50, 109–12; II, 573. (GEORGES MARÇAIS)

**MONTENEGRO** (türk. *ḲARA DAGH*, serbokroat. *CRNA GORA*) ist in seinem Kern eine steil aufragende, auch im Innern schwer gangbare, oro- und hydrographisch zerteilte Felsenburg, die bloss im Süden, vom Skutarisee, und im Norden, von der Herzegowina, je eine Pforte besitzt, welche durch eine Tiefenlinie, die Zetafurche, miteinander verbunden sind. Diese, als Hauptkommunikation Schauplatz blutiger Kämpfe der Autochthonen mit Invasionsarmeen und zugleich die Scheide zwischen West- und Ostmontenegro oder der Crna Gora im engeren Sinne, dem ältesten Teile des neuzeitlichen Staates, einerseits und den Brda genannten östlichen Landschaften andererseits, wird gebildet durch die auf weiter Erstreckung geröllbedeckte Ebene Zeta am Unterlaufe der Morača, die dem Skutarisee zugeht, durch deren rechten Nebenfluss Zeta, das geräumige, aber wenig ergiebige Becken von Nikšić und die Senke der Duga-Pässe. Die Crna Gora wie auch noch ein anschliessender breiter, nordsüdlicher Streifen der Brda gehören zu den wüsten, ärmsten Teilen des dinarischen oder illyrischen, die Adria entlang ziehenden Kalkkarstgürtels, deren noch für die Neuzeit bezeugte



Waldbedeckung der Gewinnung von Weideland, Kalk, Holzkohle und Teer geopfert wurde (C. Patsch, *Historische Wanderungen im Karst und an der Adria*, I, Wien 1922, S. 28) und die, arm an Wasser, auf ihren klimatisch rauen, felsigen Hochflächen nur in kleinen Trichtern, Mulden und Becken etwas Ackererde enthalten, bei oder in denen die spärlichen kleinen Ortschaften liegen, darunter Cetinje am Ostfusse des Lovćen (1753 m) mit 5473 Einwohnern. Erst der Osten der Brda an den zu tiefen Schluchten eingeschnittenen Flussläufen der Piva und Tara, die sich an der Nordgrenze zur Drina vereinigen, und am Lim, um die Gebirgssstöcke des Durmitor (2522 m) und Kom (2488 m), wo der Boden aus Schiefer besteht, hat günstige, konstante Wasserverhältnisse, ausgedehnte Nadel- und Laubwälder und reichlichen Grasswuchs, der starke Viehzucht mit Almwirtschaft gestattet; dafür ist hier manchenorts das Brot teurer als das Fleisch. Eine räumlich ganz bescheidene Fruchtkammer Altmontenegros ist die zu Füßen des Landes, am Nordwestgestade des sehr fischreichen Skutarisees, um Virpazar liegende Alluvialebene Crmnica, „der Garten Montenegros“, mit mediterranem Klima und ebensolcher Vegetation, die auch dem engen Anlande des Karststromes Crnojevića Rijeka, nördlich davon, eigen sind.

I. Die ältesten bekannten Bewohner des Landes waren die illyrischen Stämme der Docleates und Labeates, von denen die ersteren das rauhe Montenegro, die letzteren das mediterrane Gebiet rings um den Skutarisee bis zur Küste innehatten. Nach der Vernichtung des zuletzt von Skutari beherrschten illyrischen Königreiches der Ardiäer, dem sie ebenso wie die Herzegowina, Süddalmatien und Nordalbanien angehört hatten, im Jahre 168 v. Chr. kamen sie unter die Botmäßigkeit der Römer, damit später zur Provinz Dalmatia. An die Stelle beider Gaue trat schon im I. Jahrhundert n. Chr. je eine römisch konstituierte Stadt mit dem alten Stammterritorium als ländlichem, rechtlich schlechter gestelltem Bezirk: Doclea, im Vereinigungswinkel der Morača und Zeta, und Scodra, jetzt Skutari, welch letzteres bei der Teilung Dalmatiens unter Diokletian die Hauptstadt der Provincia Praevalitana oder Praevalis wurde und eine bedeutendere Stellung bis in die jüngste Vergangenheit behauptete. Doclea veranschaulicht dagegen für Montenegro den wirtschaftlichen und kulturellen Rückgang Südosteuropas seit dem Altertum. Es war trotz der stiefmütterlichen Begabung des Landes nach den jetzt in armseliger Karstöde bleichenden Ruinen öffentlicher und privater Gebäude und nach epigraphischen Denkmälern eine wohlhabende Mittelstadt mit lebhaftem Binnenlandverkehr und starkem Seekommerz auf dem Wasserwege des Skutarisees und der Bojana, seinem Abflusse (Patsch, in Pauly-Wissowas, *Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft*, V, 1251 ff.). Schwer heimgesucht wurde sie 395, während der mit der Einwanderung der Westgoten einsetzenden Germanennot der Balkanhalbinsel, doch war sie trotz den hierauf folgenden Plünderungen des Adriagebietes auch durch andere Völker Bischofssitz noch 602, in der Periode des endgültigen grossen Sterbens der Städte der Halbinsel infolge der Raubzüge der Awaren und Slawen und der dauernden Niederlassung der letzteren, die, für städtisches Leben ohne Verständnis, auch in ihren neuen Sitzen die überkommene ländliche, meist familienhafte Siedlungs-, ärmliche

Lebens- und primitive Wirtschaftsweise mit vorwiegender Viehzucht beibehielten.

II. Lage und Tradition, nach Spuren in der topischen Nomenklatur Reste der alten Bevölkerung und die wenn auch schadhafte Stadtmauer erhielten der Trümmerstätte von Doclea, das bis dahin das spätere Montenegro vorzugsweise repräsentiert hatte, die frühere kirchliche Stellung — es wird ein dem griechischen Metropolit von Durazzo unterstelltes Bistum Doclea genannt — und gaben ihr augenscheinlich auch ein neues militärisch-politisches Übergewicht, da nach ihr der später hier erscheinende slavische Kleinstaat bis ins XII. Jahrhundert Dioclia, slaw. Dioklitija, genannt wurde. Dieser umfasste ursprünglich nur Südmontenegro und den Landstrich Krajina längs des Westufers des Skutarisees. Das Litorale selbst (mit Cattaro, Budua, Antivari und Dulcigno) sowie Nordalbanien mit zahlreichen romanischen Städten, wie Skutari und Drivasto, blieben dagegen als Teile des Themas (Provinz) Dyrrachion bis in das XI. Jahrhundert byzantinisch, während Ost- und Nordmontenegro zu Serbien und der Nordwesten zum Fürstentume Travunia (mit dem Hauptorte Trebinje) gehörten.

Aus den ersten prähistorisch dunklen Jahrhunderten Diokliens liegt lediglich das byzantinische Siegel eines etwa im X. Jahrhundert lebenden Fürsten vor: Πέτρου ἱερχοντος Διοκλιᾶ[ς]; das Ländchen stand damals augenscheinlich nicht nur kirchlich und kulturell, sondern, wie selbst grössere slavische Adriastaaten, auch politisch unter griechischem Einflusse. Reichlicher, aber nicht einwandfrei sind die Nachrichten seit 1000. In die letzten Kraftäusserungen des Westbulgarischen Staates ist der von der Legende verklarte Fürst Johannes Vladimir verflochten. Erst Gefangener, dann Schwiegersohn des Zaren Samuel († 1014), wurde er vom letzten Zar Johannes Vladislav (1015–18) in der bulgarischen Residenz im Prespasee ermordet. Er ruht jetzt, in Montenegro und Albanien von Christen wie Moslems als Heiliger verehrt, im Kloster Schen Dschon bei Elbassan in Mittelalbanien.

In der nächsten Zeit machte Byzanz, nach der völligen Beseitigung seines mehrhundertjährigen bulgarischen Gegners durch Kaiser Basilios II. Bulgaroktonos im Jahre 1018 wieder im Besitze des weitaus grössten Teils der Balkanhalbinsel, seine Oberherrschaft auch über deren Nordwesten nachdrücklicher geltend. Dioklien überstand unter drei tüchtigen Herrschern nicht nur diese Gefahr, sondern erlangte eine Bedeutung, wie später Montenegro selbst in seiner besten Zeit nicht. Fürst Stephan Vojslav — unbekannt, in welchem Verwandtschaftsverhältnis zu Johannes Vladimir — erwarb trotz harter Bedrängnis durch die Griechen (1036–42) Travunien (s. oben), das an dieses angrenzende Zachlumien (an der mittleren und unteren Narenta), nahezu die ganze Adriaküste zwischen der Narenta und Bojana samt Cattaro und Antivari sowie Nordalbanien mit Skutari und errichtete aus politischer Gegnerschaft gegen das Griechentum in Antivari das noch heute bestehende katholische Erzbistum. Sein Sohn Michael nahm als erster den Königstitel an; die Wahl dessen Sohnes Konstantin Bodin zum bulgarischen Zar durch Aufständische in Mazedonien (1073) endete aber mit einer — vorübergehenden — Demütigung Diokliens. Michael und Bodin, der vermutlich 1082 seinem Vater nachfolgte, traten mit den Normannen in Unteritalien

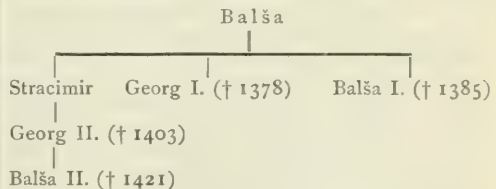
in Verbindung und unterstützen Robert Guiscard bei dessen Kämpfen im Westen der Balkanhalbinsel (1081—85) mit Kaiser Alexios I. Komnenos. Bodin gelang es dabei, seine Herrschaft auch über Bosnien (damals im wesentlichen nur das Gebiet an den Oberläufen der Bosna, des Vrbas und der Narenta) und Serbien oder Raszien (im heutigen Nord- und Ostmontenegro, Sandschak Novi Pazar, Südwestserbien und Südostbosnien) auszudehnen. Das Regnum Diocliae erreichte damals (mit den Erwerbungen Stephan Vojislavs) seinen grössten Umfang. Aber bloss für kurze Zeit; Bodins Glück zerrann. Nach der Wiederherstellung der byzantinischen Herrschaft an der Adria erfolgten (1085—94) unter persönlicher Leitung des Kaisers Alexios Repressalien. Der König wurde besiegt; der Zusammenhang der Landschaften lockerte sich; dazu kamen Fehden in der königlichen Familie selbst. 1096 konnte Konstantin Bodin in seiner Residenz Skutari noch Kreuzfahrer empfangen: Provenzen unter Raimund von Toulouse, die durch Dalmatien und wohl durch die Zetafurche (s. oben) marschiert waren und nach Durazzo zogen, um von dort auf der alten Via Egnatia nach Konstantinopel zu gelangen. Seitdem verliert sich aber jede sichere Kunde von ihm und seinen Nachfolgern. Gewiss ist nur, dass Dioklien durch Byzanz von der Küste und aus Nordalbanien verdrängt und ihm tributär wurde, während sich ebenfalls auf seine Kosten das bis dahin politisch zurückgebliebene Serbien unter dem Grosszupan Vlkán, Bodins Statthalter, und dessen Nachfolgern emporarbeitete, namentlich als das Griechische Reich seit 1180 unaufhaltsam verfiel. Grosszupan Stefan Nemanja, in Dioklien geboren, nahm ihm die früher dioklischen Besitzungen in Nordalbanien und im Litorale, vom Ostufer des Skutarisees bis Cattaro, weg, beseitigte 1189 den letzten dioklischen Fürsten Michael und vereinigte dessen Land mit Serbien. Seit dem XII. Jahrhundert wird auch der bisherige Landesname durch den des Flusses Zeta (latein. Zenta, Genta) verdrängt.

III. Unter der Dynastie Nemanjas blieb die Zeta (samt Nordalbanien und dem Litorale) 170 Jahre ein Nebenland Serbiens, das häufig von Prinzen, wiederholt von Thronfolgern verwaltet wurde. Auch königliche Witwen hatten in dem sonnigen Küstenstrich Besitzungen. Eine Wohltäterin des Landes war als Bauherrin Helena († 1314), die französische Gemahlin Stephan Uroš I. (1243—76). Sie liess die von dem Mongolensturm, der 1242 auch längs der Adria südwärts gefegt hatte, hart mitgenommenen Städte um den Skutarisee wiederherstellen und in dem vorwiegend katholischen, unter dem Erzbistum Antivari und dicht aufeinanderfolgenden Suffraganbistümern stehenden See- und Küstengebiete zahlreiche Kirchen und Klöster neu erbauen, bzw. restaurieren, darunter auch die grosse Benediktinerabtei der Hll. Sergius und Bacchus an der Bojana (jetzt Ruine Kisha e Schirdschit), bei der sich ein bedeutender, mit stark besuchten Jahrmärkten verbundener Umschlagplatz befand. Ein griechisch-orientalisches Bistum errichtete für die Zeta der Hll. Sava († 1236) auf der Insel Prevlaka im Golfe von Cattaro; ausserdem besass das Land selbst auf den Eilanden des Skutarisees (wie Vranjina) viele reichbegabte Klöster dieses Glaubensbekenntnisses, und was an fruchtbarem Boden sonst noch vorhanden war, gehörte als Zuwendung der in dieser Hinsicht verschwenderischen serbischen Herrscher zum guten Teil Klöstern in Serbien, auf dem Athos und Jerusalem. Die Bevölkerung erhielt

einen starken, gegenwärtig völlig absorbierten Einschlag durch die Einwanderung von Walachen und Albanern.

Ein Krebschaden Serbiens war die infolge der steten Gegensätze in der königlichen Familie ins Übermass gestiegene Macht des Adels. Als nach dem Tode des Zaren Stephan Dušan († 1355) rasch ein allgemeiner Zerfall des grossen, aber nur lose gefügten Staates eintrat, führten die zentrifugalen Kräfte auch in der Zeta (1360) wieder zur Bildung eines selbständigen Fürstentums durch die Brüder Stracimir, Georg und Balša, die Söhne Balšas, eines Edelmannes walachischer Herkunft, denen die Verwaltung des Landes anvertraut worden war.

IV. Die Zersplitterung Serbiens war gerade zu der Zeit erfolgt, da die Osmanen mit mächtiger Stosskraft ihre Herrschaft auf der Balkanhalbinsel ausweiteten. Ihre Siege bei Čirmen an der Marica (1371) und auf dem Kosovo (Amsselfelde, 1389) vernichteten die Selbständigkeit der serbischen Teilstaaten in Mazedonien und schränkten das Hauptland Serbien auf das Gebiet der Morava ein, wo es sich aber nicht nur bis 1459 behaupten, sondern infolge der türkischen Niederlage durch die Mongolen bei Angora (1402) zeitweise wieder zu ansehnlicher Macht erholen konnte. Trotz der auch der Zeta drohenden Gefahr gaben sich Georg und Balša in steten landgierigen Nachbarfehden aus, und es zerbröckelte unter Georg II. der unbotmässige Adel, unter dem die Crnojević oder Gjurašević zwischen Budua, Cattaro und der unteren Morača hervortreten, das Land in Kleinherrschaften. Die Folge war, dass, als die Osmanen unter Khair al-Din aus Mazedonien in Albanien einbrachen, Balša 1385 nördlich von Valona Schlacht und Leben verlor, und Georg II. nach wechsellvollen Kämpfen im Bewusstsein seiner Schwäche seinen albanischen Besitz im Süden und Osten des Skutarisees bis Tuzi (südöstlich von Podgorica) gegen eine jährliche Pension von 1000 Dukaten (1396) Venedig überliess, das dadurch bis 1479 die südliche Grenzhut der Zeta gegen die Osmanen wurde. Für sich behielt Georg Dulcigno, Antivari und Budua sowie die Landschaften westlich und nördlich vom See.



Aber auch das reduzierte Gebiet fand keine Ruhe. Unter Balša II., dem letzten seines kriegerischen, aber unbedeutenden Hauses, kam es zu zwei langwierigen Kriegen mit Venedig; während des zweiten starb (1421) der Fürst und hinterliess sein Land dem Despoten (Herzog) von Serbien Stephan Lazarević, der Dulcigno an die Republik verlor.

V. Die zweite serbische Herrschaft büsste bald die anfänglichen Sympathien ein und hatte mit steigenden, von den einflussreichen Crnojević (s. oben) genährten Schwierigkeiten zu kämpfen. Dazu kamen (1430) ein Raubeinfall der Osmanen und die Begehrlichkeiten Venedigs. Dieses gewann Antivari und Budua und bestellte in dem von der Küste jetzt ganz abgedrängten Bergländchen den Wojwoden Stephan Crnojević zu seinem besoldeten Kapitän, der (1455) die Bevölkerung bewog, in



dem Inselkloster Vranjina (s. oben) der Republik den Treueid zu leisten. Das Ende Serbiens (1459) schien ihr den um den Skutarisee abgerundeten Besitz zu sichern; allein bald darauf umschlossen ihn die Osmanen, denn auf die Eroberung Bosniens (1463) folgte die Annexion der Herzegowina (1466) und damit auch die des zu ihr gehörigen gegenwärtigen Nordmontenegros bis Nikšić.

Wie Stephan Crnojević († 1465) war auch sein Sohn Ivan (1465—90), der sich Gospodar Zetski (Herr der Zeta) nannte, ein Vasall Venedigs, der es in den nun mit Muhammed II. um Oberalbanien geführten Kriegen so unterstützte, dass er nach der Räumung Skutari (1479) nach Italien flüchten musste und die Zeta von den Osmanen besetzt wurde, womit deren lange Herrschaft hier, ähnlich wie in den Nachbarländern, begann. Die Thronstreitigkeiten nach des Sultans Tode (1481) bewogen Ivan zur Rückkehr und zur Erneuerung des Kampfes, der aber (1482) mit der Anerkennung der türkischen Oberherrschaft endete. Sein jüngster Sohn Staniša nahm (1485) als Geisel in Konstantinopel den Islam und den Namen Skender Beg an. Seinen Sitz hatte Ivan, auch Ivan Beg und sein Ländchen Ivanbegovina genannt, in Cetinje, wo er (1484—85) ein bescheidenes Kloster erbaute, in das der griechisch-orientalische Bischof der Zeta (s. oben) übersiedelte. Im Innern krankte diese an der grossen Autonomie der sehr separatistisch gesinnten Stämme, wie der Njeguši, Bijelice, Ozrinići und Čeklići; jeder bildete eine politische Einheit mit genau abgegrenztem Territorium, eigenen auf Lebenszeit gewählten Häuptlingen, Gerichtstagen, Stamm- und Familienfehden, Blutrache usw., Institutionen, wie sie in Montenegro bis in das XIX. Jahrhundert und bei den nordalbanischen Hochländern bis in die jüngste Zeit bestanden.

Ivans älteren, miteinander verfeindeten Söhnen erwarb selbst die grösste Unterwürfigkeit nicht das Wohlwollen des Oberherrn. Georg (1490—96), bekannt durch die von ihm in Cetinje errichtete Buchdruckerei, die 1493—95 schöne zyrillische Kirchenbücher druckte, starb in Kleinasien in der Verbannung; Stephan (1496—99) wurde in Skutari interniert, wo er als Mönch geendet haben soll. Dafür wurde 1514 aus der Zeta, die mittlerweile dem Sandžak Skutari einverleibt worden war, für den Moslem Staniša-Skender Beg Crnojević ein eigener Sandžak mit dem Hauptort Žabljak (im Norden des Skutarisees) errichtet. Dieser verleugnete seine Abstammung nicht; er war auch in Glaubenssachen wohlwollend, bediente sich selbst in der Korrespondenz seiner slawischen Muttersprache und stand mit Venedig in reger, allerdings zeitweise getrübler Verbindung, wo u. a. seit 1519 Božidar Vuković aus Podgorica († 1540) zyrillische Kirchenbücher druckte. Durch Skender Begs Titel Sandžak Crnogorski bürgerte sich der Landesname Crna Gora ein, der so schon 1435 und als Montenegro 1496 für das Bergland oberhalb Cattaro belegt ist. 1528 hören über den eigenartigen montenegrinisch-türkischen Fürsten alle Nachrichten auf; die Crna Gora wurde wieder ein Kađilyk des Sandžaks Skutari.

Türkisch-Montenegro bildete unter der anspruchslosen kirchlichen Obhut des von den Häuptern der Stämme gewählten Bischofs oder Wladika von Cetinje fünf Nahiyen oder Bezirke in Form eines kleinen Dreiecks zwischen Cattaro, Podgorica und dem Nordwestende des Skutarisees, die 1614

90 Dörfer mit 3 524 Häusern und 8 027 Waffenfähigen zählten, von denen aber nur etwa 1 000 Gewehre besaßen. Man zahlte willig die Kopfsteuer und beteiligte sich pflichtgemäss an den Kämpfen der Pforte gegen Venedig und aufrührerische Nachbarlandschaften, wie die nah verwandten Brda, die ungleich selbstbewusster waren. Das lange, stereotype Einerlei änderte sich erst 1688, als sich die Montenegriner mit dem Wladika Visarion unter den Schutz Venedigs stellten, das, in Cattaro und Budua anrainend, nach der missglückten Belagerung Wiens, seit 1684 bis zum Frieden von Karlowitz (1699) mit der Türkei Krieg führte. Nach erst vergeblichen Angriffen zerstörte dafür 1692 Suleimān Pasha, Sandžakbey von Skutari, von einigen montenegrinischen Stämmen unterstützt, Cetinje.

VI. Die angebahnte Emanzipation fand indes eine tatkräftige Stütze an dem kriegerischen Wladika Danilo I. Petrović Njeguš (1697—1735)<sup>1)</sup>, seit welchem sich die Bischofswürde in seiner Familie forterbte, um aber auch jetzt ihrem Inhaber erst nach und nach auf Kosten der Stammeshäuptlinge eine wesentliche Bedeutung zu verschaffen. 1711 leitete eine Gesandtschaft Peters des Grossen die Verbindung mit Russland ein, die jedoch dem Lande nur zeitweise nützte. Schon in dem darauf folgenden gemeinsamen Kriege gegen die Pforte wurde es im Frieden am Pruth (1711) im Stiche gelassen. Den Schutz, den flüchtige Montenegriner in Dalmatien fanden, benutzte 1714 die Pforte als Vorwand zur Kriegserklärung an Venedig. Im gleichen Jahre verwüstete Nu'mān Pasha Köprülü ganz Montenegro, wobei auch das 1704 wieder aufgebaute Cetinje abermals zerstört wurde. Infolge des Friedens von Passarowitz (1718) traten auch hier bis auf die nun zur Alltätlichkeit werdenden Kleinkämpfe an den Grenzen ruhigere Verhältnisse ein. Diese benutzte Danilo, um das Land nach der Erschütterung der türkischen Administration mit Hilfe venezianischer Subsidien zu konsolidieren, soweit es die Not und schwer zähmbare Art des Volkes gestatteten. 1724 erstand Cetinje aufs neue.

Unter seinem unfähigen Nachfolger Sava Petrović Njeguš (1735—82) erfolgte ein völliger Rückfall in die frühere Wildheit: keine Autorität, Klan- und Blutfehden, Totschlag, niemand verliess unbewaffnet das Haus; das ganze Volk lebte gering von Raub und Diebstahl. Dazu geheime Konspirationen mit den Türken gegen die eigenen Volksgenossen, untertänige Bittschriften an Venedig und Petitionsreisen insbesondere des tüchtigen, aber ohnmächtigen bischöflichen Koadjutors Vasilije († 1766) nach St. Petersburg. Der Wladika dachte bei der allgemeinen Not nur an die eigene Bereicherung. Einen lichten Moment gab Montenegro 1767 der Südslawe Šćepan Mali (Kleinstephan), der Lažni (falsche) Car, der für den 1762 ermordeten Zar Peter III. gehalten wurde und infolge der Verehrung Russlands eine so allgemeine Anerkennung fand, dass er trotz seiner Demaskierung durch die Mission des Fürsten Jurji Volodimirović Dolgorukij (1769) auch von Russland geduldet wurde, bis ihn 1773 ein Diener ermordete. Klug, uneigennützig, streng und gerecht, schuf er für

1) Die Nachricht, dass durch ihn in der Christnacht 1707 alle Muhammedaner in Montenegro die sich nicht taufen liessen oder flüchten konnten, als türkische Parteigänger umgebracht wurden, ist aber eine patriotische Fabel.

eine Weile ungewohnte Ordnung und Rechtssicherheit.

Mit der Türkei kam man die ganze lange Zeit ohne grössere Kämpfe durch. Um so gefährlicher gestaltete sich das Verhältnis zum Suzerän zur Zeit Peters I. des Heiligen (1782—1830). Der erbliche Wezir von Skutari Kara Mahmüd Pasha Bushatli verwüstete, Stammfehden ausnutzend, 1785 das ganze Land, zwang ihm die Kopfsteuer wieder auf und brannte Cetinje nieder. Während des österreichisch-russisch-türkischen Krieges, 1787—92, gab es relativ nur kleine Zusammenstöße; dafür drohte 1795 wieder von Kara Mahmüd Pasha Unheil. Er wurde indes 1796 bei Slatina geschlagen, dann in dem schweren Gefechte von Kruse getötet; sein Haupt diente, entsprechend der zum Kriegsbrauch gewordenen montenegrinischen Kopfsjagerei, in Cetinje lange als Trophäe. Die Folge war der Anschluss der Stämme Bijelopavlići und Piperi, in den Brda östlich der Zetafurche, an Montenegro.

Eine willkommene, einträgliche Abwechslung waren die Kämpfe 1806—8 und 1813—14 im Bunde erst mit den Bewohnern der Bocche di Cattaro und Russen, später mit Engländern gegen die Franzosen, die nach dem Frieden von Pressburg (1805) unter General Marmont Dalmatien besetzt hatten. Von der Raub- und Zerstörungssucht der Montenegriener auch auf christlichem Boden zeugen noch jetzt zahlreiche Ruinen bis vor Ragusa.

Peter I., ein in Russland erzogener, gebildeter Kirchenfürst, voll redlicher Absichten, war sein Leben lang bemüht, durch Einsatz seiner Person und gesetzliche Bestimmungen (1798 und 1803) sein Volk zu einigen und sittlich zu heben und der Not durch die Einführung des Kartoffelbaues zu steuern, aber trotz viel Geduld mit dem Lohne grosser Anfeindung, wobei auch Russland mitwirkte, das erst nach langem Bitten 1799 1000 Dukaten jährlich für gemeinnützige Zwecke bewilligte, ohne sie aber regelmässig zu zahlen.

Herrscher über die Montenegriener, Gospodar Crnogorski i Brdski, wurde erst Peter II. (1830—51): hochbegabt, weltgewandt, Bischof nur dem Namen nach, einer der bedeutendsten serbischen Dichter, dabei von unbeugsamer Energie, die auch vor harten Strafen und Todesurteilen nicht zurückschreckte. Die Familie Radonjić, welche die weltliche Regenten-(Guvernatur-)würde für sich in Anspruch nahm, musste das Land verlassen. Von Russland seit 1837 mit 9000 Dukaten jährlich und gelegentlichen Getreidespenden unterstützt und auch deswegen von seinen habgierigen Landeskindern höher gewertet, konzentrierte er die Verwaltung in seiner Hand. Die Befugnisse der Stammeshäuptlinge wurden eingeschränkt. Ein aus 12 fest besoldeten Mitgliedern unter dem Vorsitz des Vladika bestehender Senat bildete fortan die höchste Gerichts- und Verwaltungsbehörde; als Exekutionsorgan diente eine über das ganze Land verteilte, gut entlohnte Truppe, die Gvardija, neben der das Staatsoberhaupt noch eine Leibwache, die Perjanici, besass. Die Errichtung der ersten Volksschule und einer kleinen Staatsdruckerei in der Residenz, der Ankauf zweier Kanonen und der Bau einiger Pulvermühlen charakterisieren die Kleinheit der Verhältnisse, aber auch den Fortschrittswillen. Die Neuerungen, noch mehr Not und starker Geburtenüberschuss führten, wie auch schon früher, zur Auswanderung zahlreicher Familien nach Serbien und Russland.

Die äussere Politik beherrschten vorübergehend Misschelligkeiten an der österreichischen Grenze, kontinuierliche, ruhmredig besungene Kämpfe mit den benachbarten Muhammedanern, insbesondere in der Herzegowina, die damals fast souverän Ali Pasha Rizvanbegović († 1851) verwaltete, unter dem sich in den Konflikten Smail Aga Cengić († 1840) hervortat.

VII. Zentralisation und damit die allgemeine Sanierung bildeten das trotz vielem Widerstande fest und erfolgreich durchgeführte Programm auch der beiden nachfolgenden Regierungen. Unter Danilo II. (1852—60) wurden insbesondere das Klanwesen durch die Ersetzung der Häuptlinge durch fürstliche Kapitane vollends lahmgelegt und die Rechtssprechung durch das Gesetzbuch von 1855 geregelt. Sein Regierungsantritt schliesst aber insofern einen Geschichtsabschnitt ab, als nun an die Stelle der Theokratie weltliches Erbfürstentum trat: Danilo legte die geistliche Würde nieder und liess sich mit Zustimmung Österreichs und Russlands zum Knjaz i gospodar Crne Gore i Brda proklamieren. Dem Versuche der Pforte, ihrer dadurch bedrohten Oberherrschaft durch Serdar Ekrem Omar Pasha 1852—53 militärisch Anerkennung zu verschaffen, trat Österreich nach ausgiebiger Hilfeleistung 1853 durch die Mission des Feldmarschalleutnants Grafen Leiningen nach Konstantinopel energisch entgegen. Während des Krimkrieges (1853—56) verhielt sich Danilo zum Missvergnügen seines Volkes neutral. Dafür kam es wegen Unterstützung Aufständischer in der Herzegowina 1858 wieder zum Kriege, der mit der türkischen Niederlage im Becken von Grahovo (nördlich von Risano) und einer Vergrösserung Montenegros 1859 endete. 1860 wurde der Fürst, nachdem er schon früher Konspirationen auch von Verwandten niederschlagen hatte, von einem montenegrinischen Emigranten in Cattaro ermordet.

Sein kluger, in Triest und Frankreich erzogener Neffe Nikola I. (1860—1918, † 1. März 1921), Sohn des kriegstüchtigen Wojwoden Mirko († 1867), vollendete den Staatsaufbau. Er schuf in langer, stetiger Heimarbeit erst als absolutistischer, seit 1905 gezwungen-konstitutioneller Regent und in sehr gewandter Ausnutzung auswärtiger Konstellationen aus dem übel beleumundeten, kümmerlich vegetierenden Felsenländchen einen um fruchtbare Niederungen vergrösserten Staat mit eigener Meeresküste, gutem Kommunikations- und Postwesen, belebtem Wirtschaftsleben, bescheidenem, auch durch Amerikagängerei geförderten Wohlstande, steigend gebesserten, auf dem Zivilkodex von 1888 aufgebauten Rechts- und Sicherheitsverhältnissen, ausreichendem Schulwesen und einer wohlorganisierten, neuzeitlich ausgerüsteten Miliz, so dass Montenegro in Balkanfragen ein unwobener Faktor wurde. Verschwägerungen insbesondere mit dem russischen und italienischen Hofe hoben, neben ihrer politischen Bedeutung, den Glanz des niedlichen, auch geistig regsamen Residenzstädtchens Cetinje. 1910 krönte das Werk die Erhebung Montenegros zum Königreiche.

Die Kosten des Aufschwunges trug, ausser gern genommenen und auch angesprochenen Zuwendungen von Geld, Waffen, Munition usw. interessierter Grossmächte, insbesondere Russlands, in der Hauptsache die Türkei, mit der ausser kleineren Reibereien (1869—70, 1872, 1874—75, 1895, 1898, 1911, 1912) in grösseren Intervallen drei Kriege geführt wurden. Der erste (1862), ein kombinierter An-



griff des Derwish Pasha von Norden und des Serdār Ekrem 'Omar Pasha von Süden in der Zetafurche wegen der Unterstützung des Aufstandes des Luka Vukalović in der östlichen Herzegowina, nötigte Nikola durch die Bedrohung Cetinjes zum erfolglosen Frieden in Skutari. Den zweiten Krieg erklärte 1876 Montenegro, im Verein mit Serbien, zur territorialen Ausnutzung der neuerlichen Insurrektion der Herzegowina, die im Sommer 1875 in Nevesinje ihren Anfang genommen hatte. Nach seinem Siege über Mukhtar Pasha bei Vrbica, nächst Bileća, und der Niederlage der Serben folgte ein Waffenstillstand und 1877 das Eingreifen Russlands. Suleimān Pasha glückte unter schweren Verlusten der Durchzug aus der Herzegowina durch die Zetafurche nach Albanien, Nikola nahm aber 1877 Nikšić und Antivari, 1878 Dulcigno ein. Der Berliner Vertrag (vom 13. Juli 1878, Artikel 26—33) erkannte die Unabhängigkeit Montenegros an und sprach ihm, nach starker Restringierung der Bestimmungen des Präliminarfriedens von San Stefano, einen breiten Landring um das alte Kernland zu mit Antivari, Nikšić, Banjani, Piva, Kolašin, Spuž, Podgorica, Žabljak und dem Distrikte von Gusinje. Für diesen tauschte es infolge des Widerstandes der Albaner 1880 Dulcigno ein. Das Areal erhöhte sich von 4 366 auf 9 080 qkm mit etwas mehr als 200 000 Einwohnern, darunter 12 500 katholischen Albanern, bei starker Abwanderung der Moslems aus den neuen Gebieten.

Den dritten türkischen Krieg bildete der erste Balkankrieg, den Montenegro vor seinen Verbündeten, Serbien, Bulgarien und Griechenland, am 8. Oktober 1912 eröffnete; es konnte sich aber, während die Besetzung des Sandjaks Novi Pazar und Oberalbanien leicht gelang, Skutari, seines Hauptzieles, des mittelalterlichen Korrelats des Berglandes, erst nach langer Belagerung durch Verrat am 23. April 1913 bemächtigen. Nach der Entzweiung der Verbündeten nahm Montenegro auch am zweiten Balkankriege gegen Bulgarien teil. Im Frieden von Bukarest (10. August 1913) wurde es durch die Südwesthälfte des Sandjaks Novi Pazar (mit Pljevlje, Bijelo Polje und Berane), den grössten Teil der Metohia-Ebene (mit Peć und Gjakova), das Becken von Gusinje und durch Landstreifen am Skutarisee um 5 937 qkm auf 15 017 qkm mit 437 000 Einwohnern vergrößert.

Im Weltkriege sagte König Nikola widerwillig am 5. August 1914 Österreich-Ungarn den Kampf an. Nach der Eroberung des Lovćen (s. oben) erfolgte am 16. Januar 1916 die bedingungslose Waffenstreckung der Montenegriner, worauf die Verwaltung des seit 1912 stark herabgekommenen Landes ein k. und k. Militärgeneralgouvernement übernahm. Der König ging erst nach Italien, dann nach Frankreich, um nicht mehr zurückzukehren, denn nach dem Kriege wurde er samt seinen Söhnen unter Beschuldigung des Verrates am 29. November 1918 von einer Versammlung in Podgorica abgesetzt und Montenegro mit Jugoslawien vereinigt.

*Litteratur:* P. Rovinskij, *Černogorija*, in *Sbornik otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk*, [St. Petersburg] XLV [1888], LXIII [1897], LXXIX [1901], LXXX [1905], LXXXVI [1909]; K. Hassert, *Reise durch Montenegro nebst Bemerkungen über Land und Leute*, Wien 1893; ders., *Beiträge zur physischen Geographie von Montenegro*, Gotha 1895; K. Kayser, *Westmontenegro, eine kulturgeographische*

*Vorstellung*, Stuttgart 1931; P. Sticotti, *Die römische Stadt Doclea in Montenegro*, Wien 1913; G. Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire Byzantin*, Paris 1884, S. 433 f., Nr. 4; C. Jireček, *Črna Hora*, in *Ottův slovník naučný*, VI, 602 ff., Prag 1893 (knapp); ders., *Geschichte der Serben*, I, II/1, Gotha 1911—18 (zuverlässiges, aber sehr verstreutes Material mit reichen Quellen- und Literaturangaben). Die Monographien von S. Milutinović (1835), Vuk Karadžić (1837), M. Medaković (1850), A. Andrić (1853), D. Milaković (1856) u. a. sind veraltet; Sp. Gopčević, *Geschichte von Montenegro und Albanien*, Gotha 1914 dilettantisch, voll chauvinistischer Entstellungen; F. Genthe, *Montenegro. Ein Beitrag zur Geschichte seines Fürstenhauses*, Berlin 1912 eine mechanische Aneinanderreihung von Reiseberichten anderer; P. Chotch, *Bibliografia de Montenegro*, Neapel 1924, sehr lückenhaft; J. Marković, *Dukljanskobarska metropolija*, Agram 1902; F. Miklosich, *Die serbischen Dynasten Crnojević*, Wien 1886; J. Tomić, *Crnojevići i Crna Gora (1479—1528)*, Belgrad 1901; Mariano Bolizza, *Relatione et descrizione del sangiacato di Scutari*, in *Starine*, XII (Agram 1880), S. 168 ff.; J. Ruvarac, *Montenegrina*, Karlowitz 1898 und Tomić, *Politički odnos Crne Gore prema Turskoj 1528—1684 god.*, Belgrad 1904, zwei grundlegende Schriften. *Tagebuch der militärisch-politischen Expedition des Fürsten J. V. Dolgorukij nach Montenegro*, in *Russkii Archiv*, I (1886), 403 ff. (kulturhistorisch sehr aufschlussreich); S. Ljubičić, *Spomenici o Šepanu Malom*, Belgrad 1870; P. Pisani, *La Dalmatie de 1797 à 1815*, Paris 1893; M. Dragović, *Materijali za istoriju Crne Gore*, in *Glasnik Srpskog učenog društva*, LV, LXV, LXXII, Belgrad 1884, 1886, 1891; ders., *Prilosi za istoriju Crne Gore i Boke Kotorske početkom XIX. stoljeća*, in *Spomenik Srpske Kralj. Akademije*, XXXI, Belgrad 1898; Vl. Gjorgjević, *Crna Gora i Austrija u XVIII. veku*, Belgrad 1912; ders., *Ispisi iz bečkih državnih arhiva*, Belgrad 1913; ders., *Crna Gora i Austrija (1814—94)*, Belgrad 1924; ders., *Crna Gora i Rusija (1784—1814)*, Belgrad 1914; M. Rešetar, *Gorski Vijećnici vladike crnogorskoga Petra Petrovića Njegoša*, Zara 1905; Patsch, *Aus Herzegowinas letzter Feudalzeit*, in *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien*, LXIV (1922), 153 ff.; Hassert, *Die räumliche Entwicklung Montenegros*, in *Petermanns Mitteilungen*, LVI/II (1910), 113 ff.; B. Bogišić, *Opšti imovinski zakonik za knjaževinu Crnu Goru*, Cetinje 1888; A. Shek, *Allgemeines Gesetzbuch über das Vermögen für das Fürstentum Montenegro*, Berlin 1893 (mit rechtshistorischer Einleitung); C. von Sax, *Geschichte des Machtverfalles der Türkei*, 2. Aufl., Wien 1913.

(C. PATSCH)

**MORĀDĀBĀD** (MURĀDĀBĀD), ein Bezirk im Rohilkhand-Gebiet der „Vereinigten Provinzen“ Indiens, sowie dessen Hauptstadt. Das Gebiet umfasst über 2 300 Quadratmeilen und hat eine Bevölkerung von 1 200 000 Seelen, von denen über 420 000 Muhammedaner sind. Von der älteren Geschichte dieses Gebietes ist nichts bekannt. In der islamischen Zeit wurde es von den Sultanen von Dehli beherrscht, denen es vorübergehend von den Sultanen von Džawnpūr, den Moghul's, den Rohilla's und den Nawwāb's von Oudh genommen wurde, bis es im Jahre 1801 den Briten überlassen wurde.

Morādābād ist die Hauptstadt in diesem Gebiet. Es liegt an der Strasse Dehli-Bareilly und an der Hauptlinie der Oudh-Rohilkhand-Eisenbahn. Es hat eine Bevölkerung von 75 000 Seelen, von denen über die Hälfte Muslime sind. Die Stadt ist eine Moghul-Gründung des zweiten Viertels des XVII. Jahrhunderts. Ihr Gründer war Rustam Khān; er baute auch, wie eine Inschrift bezeugt, im Jahre 1632 die Djāmi' Masjid. Die Stadt hat ihren Namen nach Murād Bakhsh, dem unglücklichen Sohne Shāh Djahān's. Schnell verdrängte es Sambhal, die ursprüngliche Hauptstadt des Bezirks. Seine Industrien blühen (besonders Textil- und Messingindustrie). Es war eine Münzstätte der Moghul-Kaiser sowie Ahmed Shāh Durrāni's während seines Einfalls in Indien im Jahre 1760. Sambhal ist ein sehr alter Ort, aber es hat viel von seiner Bedeutung verloren, die es im Mittelalter besessen hat. Es hat eine alte Moschee, ein interessantes Beispiel der Pathanen-Architektur, die man sogar für einen umgewandelten Hindutempel gehalten hat. Sie soll von Bābur erbaut worden sein, aber sie ist zweifellos älter. Amroha ist der islāmische Mittelpunkt dieses Gebietes; die Mehrzahl der Bevölkerung sind Shaikh's und Saiyid's. Der Hauptheilige der Saiyid's ist Sharaf al-Dīn Shāh Wilāyat, ein Nachkomme des zehnten Imām, der um 1300 dorthin kam. Sein Grab wird hier noch gezeigt. Die Djāmi' Masjid ist ein Hindutempel, der in der Regierungszeit Kaikubād's in eine Moschee umgewandelt wurde. Sie wird von Pilgern sehr viel besucht, hauptsächlich von Hindus, die durch die Macht Šadr al-Dīn's Heilung von Geisteskrankheiten suchen. Dieser war ein früherer Mu'adhdhin der Moschee, dessen Wunderkraft heute noch wirksam sein soll. Es gibt noch über hundert andere Moscheen in der Stadt.

*Litteratur:* H. R. Nevill, *District Gazetteer of Moradabad*, Allahabad 1911. (J. ALLAN)

**MOREA** ist der im Mittelalter und in der Neuzeit häufige Name der Halbinsel Peloponnes, die in der Antike als die Hochburg Griechenlands galt. Erstmals kommt der Name Morea im Jahre 1111 n. Chr. vor und zwar in der Subscriptio, die auf Blatt 143<sup>r</sup> des griechischen Kodex Lond. Add. 28816 steht (vgl. M. Vogel-V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909, S. 28, 466, dazu *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, IX, 72). Ursprünglich verstand man unter Morea nicht den ganzen Peloponnes, sondern nur das Vorgebirge Ichthys, sodann das um dieses Vorgebirge gelegene Land, sowie den ganzen Gau Elis. Sichere Belege lassen uns erkennen, dass selbst im XIV. Jahrhundert der Ortsname Morea eigentlich für Elis galt; später hat sich der vorerwähnte Ortsname allmählich auf den ganzen Peloponnes ausgedehnt und in diesem geographischen Sinne lebt er nicht nur bei den Griechen, sondern auch bei andern Völkern des Westens und des Ostens bis heute fort.

Neben der ursprünglichen Form Morea (δ Μορέας, mit Synzese Μορεάς, Μοριάς) begegnen wir auch anderen abweichenden Formen dieses Ortsnamens im griechischen Schrifttum: ἡ Ἀμουρέα, ἡ Ἀμούρεα, δ Ἀμουρέας, δ Μοριάς, δ Μορία, ἡ Μόρις, ἡ Μορέα. In abendländischen Quellen des Mittelalters und der Neuzeit kommen neben den vorwiegenden Formen *Amorea* (vorzugsweise in lateinisch-italienischen Urkunden des XIII./XIV. Jahrh.), *Amorée* (vor allem in Schriftstücken des XV./XVI. Jahrh.),

*la Morea* (eigentlich italienisch), *la Morée* (französisch) auch folgende Formen vor: *l'Amourée*, *la Mourée* (bei französischen Denkmälern, die schon aus dem XIII. Jahrh. stammen). Die Entstehung mancher dieser Formen will man auf eine falsche Trennung des Artikels vom Hauptwort zurückführen: *la Morea-Amorea* usw.

In Texten der islāmischen Welt wiegen sieben Formen für Morea = Peloponnes vor: *Lamureya*, *Lamoreya*, *Almora*, *al-Mora*, *Moria*, *Mora* und *Moreh*. Erstere fünf sind eigentlich arabisch, die beiden letzteren arabisch-türkisch. Indessen gibt es auch arabische Texte, die den altklassischen Namen der in Frage stehenden Halbinsel, freilich mit gewissen Abweichungen aufweisen (vgl. weiter unten).

Die Ableitung des Namens Moreas hat seit Jahrhunderten den Forschern manches Kopfzerbrechen verursacht. Einige Gelehrte des XVII. Jahrh. wollten den oben erwähnten Ortsnamen auf Mohren (italienisch *Mori*) beziehen. Diese hatten sich angeblich einst im Peloponnes niedergelassen. Jedoch entspricht diese Ableitung des Ortsnamens, welche selbst Gelehrte unserer Zeit sich zu eigen gemacht haben, weder irgendeiner historischen Überlieferung noch sprachwissenschaftlichen Gesetzen. Manche Anhänger gewannen einst die zuerst von Emerson (*History of Modern Greece*, I, 60) geäußerte und dann von Fallmayer adoptierte Meinung, dass Moreas aus dem slavischen *Mora* (= Meer) abzuleiten sei. Auch diese Meinung ist schon von Kopitar (*Wiener Jahrbücher der Litteratur*, I [1830], III—20) und dann von Zinkeisen und Hopf als entschieden „irrig und wunderlich“ bekämpft und von mehreren späteren Gräzisten und Slavisten zurückgewiesen worden. Heute glaubt man im allgemeinen, dass Moreas von dem griechischen Worte *Μορέα* (= Maulbeerbaum) abzuleiten ist, was Prof. G. N. Chatzidakis (*Zeitschrift Ἀθηνᾶ*, Bd. V, 1893, S. 230, 401, 549; *Γλωσσολογικαὶ Μελέται*, Athen 1900, S. 1 ff.) namentlich auf Grund sprachwissenschaftlicher Argumente glänzend bewiesen hat. In Elis, wo — wie gesagt — erstmalig der seit mehreren Jahrhunderten für den ganzen Peloponnes geltende Name Morea auftauchte, soll die Bestellung der Felder mit Maulbeerbäumen im Mittelalter sehr verbreitet gewesen sein. Diese Bäume waren unentbehrlich für die Seidenindustrie, die einst im Peloponnes und nicht weniger in Patras sehr blühte. Übrigens melden Autoren der Kaiserzeit (Plinius, *Hist. nat.*, XIX, 4; Pausanias, V, 5, 2; VI, 26, 4; VII, 21, 7), dass Elis damals *βύσσον*, also ein der Seide verwandtes Produkt, erzeugte. Auf jeden Fall glaubte das griechische Volk schon im XVI. Jahrh., dass der Ortsname Moreas mit dem Maulbeerbaum zu tun habe. Dies ist z.B. ersichtlich aus Joh. Löwenklau (*Annales Sultanorum Othmanidarum a Turcis sua lingua scripti*, 1596, S. 63): „Nomen ipsum (= Morea) derivant Graeci nunc ab arbore moro, quod tota regione scilicet arbor haec frequens sit“.

Im mittelalterlichen, islāmischen Schrifttum wechselt man *Amureya* = Amorion in Phrygien und *Lamureya* = Moreas, Peloponnes. Immerhin kann *Amurē(y)a* [bzw. *Amorē(y)a*, *Amunurī(y)a*, *Amorī(y)a* usw.] bei Abu 'l-Kāsim Firdawī nur Amorion sein, welches man einst als Hauptstadt und als das „Auge des Reiches“ der Rūm zu bezeichnen pflegte. In den geographischen Tafeln des Naṣr al-Dīn al-Ṭūsī (Mitte des XIII. Jahrh.) und des Ulughbeg



soll Amureya vielmehr mit Amorion als mit Morea = Peleponnes gleichgesetzt werden (vgl. P. Karolidis, in *Wissenschaftliches Jahrbuch* [*Επιστημολογική*] der *Universität Athen*, III, 1906/7, S. 288–57; A. Hantzis, in *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, IX, 1931, S. 65 ff.). In der kleinen geographischen Karte des Arabers Idrisi, die aus dem Jahre 1192 n. Chr. stammt, wird *Belobünes* = Peleponnes angeführt (also der klassische Name der Halbinsel). Dagegen liest man *Moria* = Morea = Peleponnes (also dessen mittelalterlichen und neuzeitlichen Namen) auf der arabischen geographischen Tafel des Codex Parisinus 2214, der, wie man annimmt, die aus dem Jahre 1276 n. Chr. herrührende und zum grossen Teil auf den geographischen Studien Idrisi's (1154 n. Chr.) sich aufbauende Kosmographie des Ibn Sa'īd enthält (vgl. K. Miller, *Mapae Arabicae*, I, Stuttgart 1926).

Die islamischen Völker lernten Morea eigentlich erst seit dem XIII. Jahrh. unserer Ära kennen. Es war damals das klassisch-hellenische Leben dort längst ausgestorben, und das Christentum hatte die Oberhand gewonnen. Ende des IV. Jahrh., 395 n. Chr., hat Alarich beinahe die ganze Morea verwüstet und manche altertümliche Städte und Heiligtümer derselben zerstört. Etwa zwei Jahrhunderte später, um das Jahr 589 n. Chr., sollen die Awaren (ein türkisches Nomadenvolk) vereinigt mit slavischen Stämmen in Morea eingefallen sein und sich dort für ständig niedergelassen haben. Ausdrücklich sei aber bemerkt, dass es nur spätere und tendenziöse Quellen sind, die darüber melden. Was Gelehrte des XIX. Jahrh. als historische Tatsache hingestellt haben, nämlich dass ein unabhängiges, den Byzantinern und den griechischen Christen unzugängliches awarisches bzw. awaro-slavisches Reich in der westlichen Hälfte Moreas 218 Jahre lang (589–807) existiert habe, muss ins Reich der Fabel verwiesen werden (vgl. E. Curtius, *Peleponnesos*, Gotha 1851, I, 86). Sicher ist jedoch, dass sich bedeutende ethnologische Umwälzungen während des Mittelalters in Morea vollzogen haben. Im VIII. Jahrh. unter dem byzantinischen Kaiser Konstantinos V. (741–775), wenn nicht schon früher, hatten sich zahlreiche slavische Sippen nach der Halbinsel Morea gedrängt, welche seit 746 durch eine furchterliche Pest stark entvölkert worden war. Dieselbe Epidemie hatte auch in die Bevölkerung Konstantinopels grosse Lücken gerissen, welche der obenerwähnte Herrscher durch Bewohner Moreas zu füllen gesucht haben soll; auch diese kaiserliche Verordnung hat wohl zur weiteren Verminderung des griechischen Elements der Halbinsel beigetragen. Es ist anzunehmen, dass die Slaven, welche sich dazumal vornehmlich in Arkadien und Messenien, Elis und Lakonien niederliessen, nicht nur als feindselige, räuberische Horden, sondern auch als friedliche Kolonisten von Norden her in der von der Natur mit einem milderen Klima bedachten Morea eine neue Heimat suchten und fanden.

Nach Schafarik (*Slavische Altertümer*, deutsch von Wuttke, II, 192) ist die Ausbreitung der Slaven in Morea chronologisch mit den Jahren 746 und 799 zu begrenzen. Immerhin darf von einer völligen Slavisierung des Landes sowie von einer totalen Ausrottung des griechischen Elements desselben — wie Fallmerayer's Doktrin und deren Anhänger behaupten — gar keine Rede sein. Die eingewanderten Slaven in Hauptgriechenland sollen nicht allzu zahlreich gewesen sein. Sie waren

eigentlich wandernde Hirten und Ackerbauer, die sich hier und da auf dem offenen Land ansässig machten. Ihr kultureller Zustand war zweifellos ein sehr minderwertiger. Andererseits war das hellenische Element in Hauptgriechenland und nicht weniger auf Morea immer Herr der Seeküsten sowie der im Innern gelegenen Städte und Burgen geblieben, und es war überdies in kultureller Hinsicht stark genug, um sich Jahrhunderte hindurch zu behaupten und sogar den slavischen Fremden seinen Stempel aufzudrücken. Der byzantinischen Regierung gegenüber waren die slavischen Ansiedler Moreas öfters widerspenstig, sodass jene sich gezwungen sah, Kriegszüge gegen diese zu führen. So beauftragte die Athenerin Kaiserin Irene im Jahre 783 n. Chr. den Patrikios Staurakios mit der Züchtigung der Slavenstämme Moreas und des übrigen Hauptgriechenlandes. Es gelang dem genannten Patrikios, der damals anscheinend zahlreiche Truppen befehligte, seine Mission im Laufe einiger Monate in zufriedenstellender Weise zu erfüllen. Er unterwarf die Slaven und zwang sie, einen jährlichen Tribut an den kaiserlichen Fiskus zu bezahlen. Mit reicher Beute und vielen Gefangenen kehrte er nach Konstantinopel zurück, um dort im Hippodrom zu triumphieren.

Nach einiger Zeit empörten sich die Slaven Moreas jedoch wiederum gegen die byzantinische Staatsgewalt. Sie wurden zu einer grossen Gefahr und bedrohten selbst die Seestädte. Unterstützt von Sarazenen aus Afrika, belagerten die Slaven im Jahr 807 (805 nach anderer Rechnung) n. Chr. Patras von der Landseite. Die Bürger dieser wichtigen Stadt verteidigten sich trotz Mangels an Nahrungsmitteln, Wasser und anderem Proviant tapfer. Nachdem die vom kaiserlichen Strategen in Korinth erbetene Hilfe ausblieb, machten die Bürger von Patras einen stürmischen Ausfall. Sie schlugen die Slaven in die Flucht und vertrieben sie weit von ihrer Heimat. Der griechische Volksglaube schrieb den bei Patras errungenen Sieg über die slavischen Horden dem heiligen Andreas, dem Schutzpatron dieser Stadt, zu. Über das Schicksal der mit den slavischen Belagern von Patras verbündet gewesenen Sarazenen werden wir nicht weiter unterrichtet. Man vermutet, dass es dieselben sind, die auf den Befehl ihres *Khalifen* im Jahre 807 n. Chr. nicht nur Patras, sondern auch Rhodos und andere Inseln heimsuchten. Mit der Niederlage bei Patras war die Macht der Slaven Moreas gebrochen. Sie versuchten zwar immer und immer wieder, ihre Unabhängigkeit von den Byzantinern mit den Waffen zu erkämpfen, jedoch erfolglos. Im Jahre 850 n. Chr. unterwarf der tüchtige byzantinische Heerführer Theoktistos Bryennios die gesamten slavischen Gaue Moreas bis auf das Berggelände am Taygetos und Parnon, wo zwei rebellische Slavenstämme, die Ezeriten und Melinger, sich ansässig gemacht hatten. Diese beiden Stämme konnten sich am längsten halten, bald als Tributpflichtige der Byzantiner oder aber als deren offene Feinde. Schon im IX. Jahrh. n. Chr. begann die massenhafte Bekehrung der Slaven Moreas zum Christentum, welcher dann auch hauptsächlich deren allmähliche Hellenisierung zu verdanken ist. Zweifellos hat die Vermischung der griechischen Moreoten (osmanisch: *Morali*) mit den Slaven zur Verstärkung der ersteren erheblich beigetragen.

Die in Sizilien ansässigen Normannen beunruhigten in der Komnenen-Zeit nicht nur die Küsten Hauptgriechenlands, sondern auch das Innere ver-

schiedener Balkanprovinzen des Byzantinischen Reiches. Der Normannen-König Roger II. umseelte während seines im Jahre 1146 unternommenen Kriegszuges gegen Hauptgriechenland Morea und besetzte kampflös — nach erfolglosem Sturm auf das starkbefestigte Malvasia — das wegen seines Handels und seiner Industrie berühmte und wohlhabende Korinth, welches er aufs barbarischste ausplündern liess. Dieser selbe Normannenkönig war es, für den der Araber Idrisi seine geographische Abhandlung *Nuzhat al-Mushtāk* verfasste, welche ums Jahr 1154 n. Chr. vollendet wurde. Nach dem soeben erwähnten Werke des arabischen Geographen wies Morea (*Belbonesh*), welches er als eine blühende und volkreiche Insel des Mittelmeeres beschrieb, 16 grosse und nennenswerte Städte, viele Burgen, bzw. befestigte Orte und Dörfer auf. Von den Binnen- und Seestädten Moreas werden von Idrisi u. a. folgende angeführt: Korinth, „eine grosse und volkreiche Stadt“; Batra (= Patras), „gelegen auf einem Vorgebirge“, hat eine „berühmte“ Kirche (des Apostels Andreas); Arkadia (= das antike Kyparissia), „eine grosse und reichbevölkerte Stadt“, deren Hafen viele Schiffe besuchten; Irouda (= Navarin) mit „sehr geräumigem Hafen“; Motonia (= Modon; s. d.), „eine befestigte Stadt“, sie war durch ein Fort, das das Meer beherrschte, geschützt; Corona (= Koron), „eine kleine Stadt“ mit einer das Meer beherrschenden Burg; el-Kedemona (= Lakedämonia, das mittelalterliche Sparta), „eine bedeutende und blühende, 6 Meilen vom Meer entfernt gelegene Stadt“; Maliassa (= Monembasia, Malvasia), „eine Stadt befestigt durch eine sehr hohe, das Meer beherrschende Burg, von der man die Insel Kreta erblicken kann“; Argho (= Argos), „berühmter Ort und schöne Gegend“; Anaboli (= Nauplion, Napoli de Romania). Nach Idrisi verbindet sich Morea (dessen Umfang er auf 1 000 Meilen rechnet) mit dem Festlande „nur durch einen Isthmus, dessen Länge 6 Meilen beträgt“ (= Hexamellion; vgl. weiter unten). Durch den Isthmus konnten nur kleinere Schiffe von dem korinthischen in den saronischen Meerbusen gebracht werden, alle grösseren Schiffe mussten die ganze Halbinsel Morea umsegeln. Die bei Idrisi vorkommende Verwechslung des Vorgebirges Malea mit Tainaron ist in mittelalterlichen Schriften gar keine Seltenheit. Idrisi's Berichte beruhen im grossen ganzen nicht auf eigener Anschauung (vgl. *Géographie d'Edrisi*, Übers. Amédée Jaubert, Paris 1840, II, 122, dazu Th. Luc. Fr. Tafel, *Constantinus Porphyrogenitus, De provinciis regni byzantini liber secundus: Europa*, Tübingen 1847, S. 27 ff.).

Eine vielgegliederte Ergänzung der auf Morea sich beziehenden Berichte des arabischen Geographen erhalten wir aus verschiedenen Quellen des XII. Jahrh., u. a. aus dem Reisebuch des spanischen Juden Benjamin von Tudela (gest. 1173), der von Saragossa ausgehend den griechischen Orient und auch noch andere Länder bereiste, um sich mit der jüdischen Diaspora vertraut zu machen.

Die Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner (1204) und die darauffolgende Aufteilung des nunmehr in sich zusammengesunkenen byzantinischen Reiches hat auch auf die Schicksale Moreas grossen Einfluss gehabt. Bonifazius von Montferrat begründete im Jahr 1204 das sogenannte Königreich Thessalonike in Makedonien, welches er für das ihm vertragsmässig zustehende Kleinasien eintauschte. Mit verhältnismässig geringem Bemühen gelang es dem aus Thessalonike ausgezogenen Boni-

fazius von Montferrat und dessen Anhänger, innerhalb Jahresfrist einen grossen Teil des kontinentalen Griechenlands sowohl als auch Moreas zu erobern. Zwei Ritter, Wilhelm von Champlitte, Graf von Champagne, und Gottfried von Villehardouin der Jüngere, dürfen als diejenigen Männer angesehen werden, welche Morea in fränkischen Besitz gebracht haben. Nachdem Wilhelm von Champlitte im Jahr 1209 Morea auf immer verlassen musste, setzte Gottfried von Villehardouin das Eroberungswerk allein fort und organisierte die fränkische Herrschaft des Landes, das bei den Abendländern fortan offiziell „Fürstentum von Achaja“ genannt wurde. Bald nach der Besitznahme des Landes durch die Franken, wurde es nach okzidentalischem Muster umgeformt. In Morea hatte sich das Feudalwesen jedoch nicht erst nach dem Jahre 1204 Eingang verschafft. Es bestand schon früher im Lande und zwar zur Zeit der Komnenen.

Auf Ebenen und Gebirgen gründeten die fränkischen Gebieter Moreas neue Burgen und Schlösser, die wir grösstenteils auch noch zur Zeit der türkischen Herrschaft auf dieser Halbinsel vorfinden. Auch verschiedene Lehen, in welche dieselbe von den Franken nach 1205 geteilt wurde, wurden nach Mitte des XV. Jahrh. erblicher Besitz der Osmanen.

Es muss auch hervorgehoben werden, dass die Venezianer nach dem vierten Kreuzzug sich wichtige Handels- und Verkehrsplätze sicherten. So fiel der Adriarepublik die Provinz Lakedaemonia, Kalavryta, sowie die beiden Seestädte Modon und Patras und deren Umgebung zu, worunter auch die Besitzungen einiger hervorragender Geschlechter der byzantinischen Aristokratie waren. Während dieser Zeit gelang es Venedig, seine wirtschaftlichen und merkantilen Vorteile sowie seine Besitzungen in Morea weiter auszudehnen, ja sogar dasselbe ganz in Besitz zu nehmen (vgl. weiter unten). Der vierte Fürst von Achaja-Morea, Wilhelm II. von Villehardouin (1245—78), der zweitgeborene Sohn des vorerwähnten Gottfried, hatte die Eroberung des Landes tatkräftig zu Ende geführt. Im Jahre 1248 zwang er Monembasia, das bis dahin unabhängig gewesen war und in Verbindung mit den griechischen Königen von Nikaia gestanden hatte, unter bestimmten Bedingungen zur Kapitulation. Derselbe Fürst unterwarf ferner einige moreotische Stämme, die sich der fränkischen Herrschaft gegenüber feindselig benommen hatten und welche in späteren Zeiten, als die Türken das Land besaßen, teilweise eine grosse Rolle spielten. Um die wilden Bergvölker Tsakoniens und Lakoniens im Zaume halten zu können, liess Wilhelm II. von Villehardouin im Jahre 1249 in der Nähe des antiken Sparta auf einem dem Taygetos vorgelagerten Berge, dem Mysithra (Mystra), die gleichnamige Burg erbauen. Bald entstand um diese gewaltige Burg herum eine fränkisch-byzantinische Stadt und zugleich ein Zentrum für Kunst und wissenschaftliche Studien. Der Stadt Mystra war es bestimmt, die Residenz des späteren Despotats Morea zu werden und auch zur Zeit der Türkenherrschaft auf dieser Halbinsel nicht völlig ihre alte Bedeutung zu verlieren. Der fränkischen Herrschaft auf Morea, welche unter Wilhelm II. von Villehardouin den Höhepunkt ihrer Macht erreicht hatte, war es beschieden, während der Regentschaft eben dieses Fürsten eine folgenschwere Niederlage zu erleiden. Im Oktober 1259 fand eine blutige Schlacht zwischen Kastoria und Monastiri (Pelagonia) beim Orte Longos



Worilla statt. In dieser Schlacht haben sich die Heere des Despoten von Epiros Michael Angelos II. und des Königs von Nikäa und späteren Kaisers von Byzanz Michael VIII. Paläologos geschlagen. Infolge eines verräterischen Handelns von Seiten des unehehlichen Sohnes des Despoten Michael Angelos II., nämlich des Sebastokrator Johannes, erlitten die Leute und Verbündeten des ersteren eine Niederlage. Selbst Wilhelm II. von Villehardouin suchte sein Heil in der Flucht, um bald darauf von seinen Gegnern aus seinem Versteck gelockt und gefangen zu werden. Erst im Jahre 1262 erlangte er seine Freilassung, nachdem er dem byzantinischen Kaiser den Vasalleneid geleistet und demselben vier wichtige Burgen Moreas, nämlich: Mystra, Maina, Geraki und Monembasia, also einen guten Teil Lakoniens, abgetreten hatte. So gewannen die Byzantiner im S.-O. Moreas wichtige Stützpunkte, von welchen ausgehend sie die ganze Halbinsel wiedergewinnen konnten, was umso nötiger war, als nämlich Wilhelm II. von Villehardouin nur kurze Zeit dem geleisteten Vasalleneid treu blieb.

Nun beginnen die Beziehungen der islamischen Völker zur Halbinsel Morea enger zu werden. Ende des Jahres 1262 landete in Morea der Sebastokrator Konstantinos, ein Stiefbruder des Kaisers Michael VIII. Paläologos von Byzanz, an der Spitze eines grossen Heeres, welches hauptsächlich aus Mazedoniern und Türken bestand. Dieser Stiefbruder des Kaisers kam als Verweser der byzantinischen Besitzungen auf Morea und besetzte alle jene Burgen, welche Wilhelm II. von Villehardouin sich gezwungen gesehen hatte, für seine Freilassung abzutreten. Der byzantinische Verweser wählte Mystra zu seiner Residenz. Bald darauf kam es zwischen Franken und Byzantinern auf Morea zum offenen Krieg. Zur Verstärkung der letzteren landeten im Frühjahr 1263 in Monembasia neue türkische Armeekorps bestehend aus 5 000 (nach anderen Meldungen 3 000) im Dienst Kaiser Michael's VIII. Paläologos stehender Söldner, an deren Spitze zwei Männer namens Melik und Shalik standen. Wir werden nicht genau über Herkunft und Abstammung dieser türkischen Häuptlinge unterrichtet, welche nach den bisher bekannten Quellen als erste auf Morea tätig gewesen sind. Sie sollen entweder Seldjuken oder Türken anderer Abstammung gewesen sein, die es für Geld nicht verschmähten, christlichen Fürsten Kriegsdienste zu leisten. Immerhin trugen die türkischen Söldner unter Führung Melik's und Shalik's sehr zu den Erfolgen bei, welche Sebastokrator Konstantinos zu Anfang des Jahres 1263 im Kampf mit den Franken Moreas errang. Gemeinsam mit Griechen, hauptsächlich aus Tsakonien und anderen Provinzen des Orients, mit Slaven von Morea, mit Gasmulen, d. h. griechisch-fränkischen Mischlingen, erstürmten die türkischen Söldner von Lakonien aus Elis, welches das Zentrum des fränkischen Fürstentums bildete. Die Scharen Melik's und Shalik's drangen zunächst in das Gebirgsland Skorta. Hier hausteten die Söldner ohne Rücksicht. Auf Gutheissen des Sebastokrator Konstantinos plünderten sie das Land, führten das Vieh weg und schlachteten es. Unter solchen Umständen sahen sich die Skortiner gezwungen, dem byzantinischen Kaiser zu huldigen und vereint mit dessen Armee gegen die Franken zu operieren. Die aus so vielen ethnologischen Elementen zusammengesetzte Armee des Sebastokrator Konstantinos besetzte den Marktflücken von Veligosti (in der Nähe von Megalopolis) und

verbrannte ihn, ohne jedoch dessen Feste einnehmen zu können, sodann eroberten sie Kalavryta und verbrannten das berühmte lateinische Kloster zu Isova. Hiernach aber erlitten sie bei Prinitza nicht weit von Olympia eine furchtbare Niederlage.

Im Frühling des darauffolgenden Jahres (1264) setzte der Sebastokrator Konstantinos den Kampf gegen die Franken Moreas fort. Er hatte dabei keinen Erfolg und geriet ausserdem in Zwistigkeiten mit seinen türkischen Mitkämpfern, deren Sold für 6 Monate rückständig war. Melik und Shalik verliessen mit den ihrigen ohne weiteres die Armee des Sebastokrator Konstantinos, welchem sie Eidbruch vorwarfen wegen des nichtbezahlten Soldes, und zogen ungestört nach dem Gau Karytaina ab. Zwar bemühte sich Sebastokrator Konstantinos, die Türken wieder für sich zu gewinnen, doch diese wandten sich nun Wilhelm II. von Villehardouin zu, der den militärischen Beistand der türkischen Häuptlinge annahm. Daraufhin gingen Melik und Shalik mit ihren Mannen als Söldner ins Lager des, wie sie annahmen, freigebigen fränkischen Fürsten von Morea über, in der Überzeugung, dass dieser sein Wort halten werde. Durch diesen Anschluss der türkischen Scharen an die Franken vollzog sich bald eine Wandlung der Dinge zugunsten der letzteren. Die türkischen Häuptlinge, welche von dem glühenden Wunsch beseelt waren, sich an ihren vorigen eidbrüchigen Soldgebern auf dem Schlachtfeld zu rächen, rieten nun der Ritterschaft Wilhelms II. von Villehardouin, an den Grenzen Messeniens und Arkadiens sich dem kaiserlich-byzantinischen Heer entgegenzustellen. Während die fränkisch-türkische Armee den Engpass von Makryplagi (zwischen Megalopolis und Kalamata, d. i. die heutige Eisenbahnstrecke) durchzog, wurde sie von der dort im Hinterhalt liegenden kaiserlich-byzantinischen Armee angegriffen, deren Führer nicht mehr Sebastokrator Konstantinos sondern die Strategen Alexios Phylis, Makrinos und Alexios Kabellarios waren. Zweimal musste die Vorhut der von Anselm de Toucy kommandierten fränkisch-türkischen Armee den zahlreichen Byzantinern, welche die Höhe des Engpasses von Makryplagi hielten, weichen, erkämpften dann aber doch die vielumstrittene Engpasshöhe, aus der sie den Feind verdrängten. Die nachdrängenden Scharen Melik's und Shalik's vollendeten den Sieg.

Nach der Schlacht am Makryplagi-Pass kam die Kunde, dass die Skortiner wiederum die Waffen gegen die Franken erhoben hätten und die Burg Buchelet (Araklovon) und Karytaina bestürmten. Da der tapfere Gottfried Bruyères, Baron von Karytaina, der die rebellischen Skortiner sonst immer im Zaume zu halten gewusst hatte, nicht mehr in Morea anwesend war, befahl Wilhelm II. von Villehardouin dem türkischen Häuptling Melik und seinen Leuten, sich nach dem rauen Skorta zu begeben, um die Rebellen dort niederzuschlagen. Durch die Verwüstungen und Grausamkeiten der türkischen Söldner eingeschüchtert, unterwarfen sich die am Leben gebliebenen Skortiner dem Fürsten Moreas und baten ihn um Gnade, welche er ihnen auch gewährte.

Um die Mitte des XIV. Jahrh.'s erfuhr die Verwaltung der byzantinischen Besitzungen Moreas eine wichtige Veränderung. Kaiser Johannes Kantakuzenos schuf nämlich im Jahr 1349 eine Sekundogenitur aus diesen Gebieten, die er das Despotat Mystra betitelte und die bis zur Eroberung

Moreas durch die Osmanen erhalten blieb. In die Jahre 1349–80 fällt die Regentschaft des ersten Despoten von Mystra, Manuel Kantakuzenos, des zweitgeborenen Sohnes des oben erwähnten Kaisers. Er half den Franken Moreas, türkische Einfälle abzuwehren. Durch solche war das einst so blühende Korinth und seine Umgebung in grosses Elend geraten, welches die Korinther im Februar 1358 dazu veranlasste, ihrem Gebieter, dem Titularkaiser von Konstantinopel und Fürsten von Achaja, Robert II., ein dringliches Hilfesuch unterbreiten zu lassen. Robert II. ließ denn auch dem Notruf der Korinther ein williges Ohr. Am 23. April 1358 verließ er dem Florentiner Gross-Seneschall Niccolò Acciajoli und dessen Nachkommen die umfangreiche Kastellanei Korinth als erbliche Baronie. Das Fürstengeschlecht der Acciajoli behauptete sich in Morea und im kontinentalen Griechenland zwei Jahrhunderte hindurch, während welcher sie in mancherlei Beziehungen zu den islamischen Völkern traten. Eine Reihe von Umständen, darunter auch die Einfälle der Türken bereits um die Mitte des XIV. Jahrh.'s und das Vordringen der dauernd zunehmenden Osmanen, förderten den Zuzug zahlreicher Albanesen nach Hauptgriechenland. Der erste Despot von Mystra, Manuel Kantakuzenos, liess diese sich in einzelnen verödeten Gegenden ansiedeln, wo sie sich bald als Krieger, bald als Ackerbauern, bald als Jäger auszeichneten. So finden wir sie in Arkadien und Lakonien, wo sie massenhaft eingedrungen zu sein scheinen. Späterhin wurden weitere 10 000 albanesische Familien von einem anderen Despoten von Mystra, nämlich Theodoros I. Paläologos (1384–1407), dem Sohne des byzantinischen Kaisers Johannes V., friedlich in Morea angesiedelt. Nach sicheren Meldungen hatten diese 10 000 Familien Thessalien und Akarnanien infolge der Türkeneinfälle und anderer Umstände nebst Vieh und Gerät verlassen und waren bis zum Isthmus gelangt. Dort schlugen sie ihr Lager auf und schickten Gesandte zu Theodoros I. mit der Bitte, sich in seinem moreotischen Besitz niederlassen zu dürfen. Theodoros I. kam den Albanesen entgegen und liess diese sich über einen grossen Teil von Morea ausbreiten. Um diese Zeit erfuhren die Zuständigkeitsverhältnisse Moreas wiederum wichtige Umwälzungen. Die Navarresische Compagnie, welche im Jahr 1380 in Dienste des Titularkaisers Jakob von Baux von Konstantinopel und Fürsten von Achaja getreten war und ihr Glück auf griechischem Boden suchte, wurde nach dem im Jahre 1383 zu Tarso erfolgten Tod des oben erwähnten Kaisers unbeschränkte Herrin eines grossen Teils von Morea.

Als epochemachendes Ereignis folgte dann die furchtbare Völkerschlacht auf dem Amselfeld (am 15. Juni 1389) bei Pristina, welche grundlegend wurde für die jahrhundertelange Herrschaft der Türken im Innern der Balkanhalbinsel. Ein Türkenheer erschien Ende des Jahres 1392 unter Ewrenosbeg auf Morea, um auf den Ruf der Navarresen hin an deren Feldzug gegen den Despoten von Mystra teilzunehmen. Die Türken besetzten damals befestigte Plätze der Halbinsel. Nerio I. Acciajoli, welcher zum Statthalter von Morea ernannt worden war, verpflichtete sich nunmehr, an den Sultan Bāyazid I. Tribut zu entrichten und ihm Vasallendienste zu leisten. Nach dem Tode Nerio I. Acciajoli's entstanden unter seinen Schwiegersöhnen Theodoros I. von Mystra und Karl

Tocco verhängnisvolle Streitigkeiten, während derer die Türken im kontinentalen Griechenland wichtige Erfolge hatten. Die Furcht vor der türkischen Gefahr veranlasste wohl Karl Tocco und Theodoros I. sich zu versöhnen. Nach längeren Verhandlungen mit der griechischen Nationalpartei in Athen, welche die Lateiner hasste, rückten türkische Scharen unter dem Pasha Timurtash von Thessalien in Attika ein. Ende 1394 oder in den ersten sieben Wochen des darauffolgenden Jahres besetzten die Venezianer Athen sowohl als auch die Akropolis, nachdem sie die türkischen Belagerer zurückgeschlagen hatten. Theodoros rüstete sich, um beim Isthmus gegen die Türken zu ziehen. Diese schlugen jedoch (am 28. Sept. 1396) bei Nikopolis die edelsten Ritter Ungarns, Deutschlands und Frankreichs und legten hiermit den Grundstein ihrer Herrschaft über die unterhalb der Donau gelegenen Länder. Hierauf beschloss Bāyazid I., sich gegen die kläglichsten Überreste des byzantinischen Reiches sowie die kleinen Fürstentümer Hauptgriechenlandes zu wenden. Er beauftragte daher seine Feldherren Ya'küb, den Pasha von Rumelien, und den schon früher erwähnten Ewrenosbeg, mit einem Heer von 50 000 Mann den Isthmus wieder zu überschreiten. Ya'küb besetzte Argos; Ewrenosbeg überfiel in dieser Zeit die venezianischen Besitztümer in Messenien. Der Fürst von Achaja, Bardo von S. Superan, sowie auch Theodoros I. von Mystra hatten sich infolge des türkischen Sieges genötigt gesehen, der Pforte tributpflichtig zu werden. Mit unschätzbaren Beute beladen, zogen die Heere Ya'küb Pasha's und Ewrenosbeg's endlich über den Isthmus zurück, um schon während des Jahres 1397 die Stadt Athen, wenn auch nur für kurze Zeit, zu erobern. Abgesehen von griechischen Quellen berichten auch türkische Schriftsteller, dass die „Stadt der Weisen“, wie Athen des öfteren in islamischen Schriften genannt wird, durch Leute Sultan Bāyazid's ums Jahr 1397 eingenommen wurde (vgl. J. H. Mordtmann, in *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, IV [1923], 346 ff.). Infolge ungünstiger Verhältnisse, insbesondere durch die türkischen Einfälle, war Theodoros I. von Mystra seiner Regentschaft bis zum Überdruß müde. Daher entschloss er sich, seine Städte und Burgen den Rhodischen Johannitern zu verkaufen, die nach Verhandlungen mit Theodoros I. von Mystra gerne Korinth, Kalavryta und Mystra käuflich erwarben und zwar im Jahre 1400–2. Sie konnten sich aber nicht auf die Dauer in Morea festsetzen; denn die griechische Nationalpartei im Lande, insbesondere in Mystra, erhob sich gegen den Verkauf, welchen auch der Sultan, dem der Despot Theodoros I. von Mystra unterstand, nicht anerkannte. Dieser machte daraufhin den Kauf rückgängig und entschädigte die Rhodischen Johanniter teils durch Geld, teils durch die Abtretung der Grafschaft von Salona und des Baronats von Zituni. Diese Gebiete hatte Theodoros I. den Osmanen nach deren Niederlage bei Angora 1402 entreissen können.

Sultan Suleimān I. (1403/11) verzichtete auf die Oberherrschaft über Morea. In dieser Zeit wuchs der Einfluss und die Macht des moreotischen Kolonialbesitzes der Republik von S. Marko. Im Jahre 1407 besetzten die Venezianer Lepanto. Im darauffolgenden Jahr legten sie Hand auf Patras und Umgebung, und von diesen beiden sich gegenüberliegenden wichtigen Punkten, den sogenannten kleinen Dardanellen aus, konnten sie den türkischen



Piraten, welche den Korinthischen Golf unsicher machten, Schranken setzen. Zu einer früheren Zeit hatte sich in Lepanto ein albanesisches Geschlecht, derer von Spata, sesshaft gemacht, um gelegentlich mit den Türken gemeinsame Geschäfte zu machen. Patras wurde in jener Zeit von dem dort wohnhaften Erzbischof Stephanos Zaccaria im Namen des Papstes verwaltet. Da er mancherlei Störungen seitens der Türken erfuhr, verpfändete er die Stadt nebst Umgebung an die Venezianer. Weiterhin besetzten die Venezianer die Seestadt Astros in Zakonien. Die Festungswerke von Nauplion und andere in ihrem Besitz sich befindliche Burgen liessen sie wiederherstellen. Mit Sultan Suleimān I. schloss die Republik von S. Marko in den Jahren 1406 und 1411 Verträge ab, kraft deren sie sich ihr Kolonialreich sowohl auf Morea als auch im übrigen Orient sicherte. Unter Sultan Murād II. (1421/51) drohte die türkische Gefahr abermals. Die Venezianer verstanden es jedoch, die entsprechenden Massnahmen zur Verteidigung ihrer moreotischen Besitztümer zu treffen. In der Gegend von Nauplion und Argos sowie im Bereich ihrer blühenden messenischen Kolonien siedelten sie zahlreiche kampfeslustige Albanesen an. Auch bei Korinth und in Attika wurden dieselben von den Acciajoli aufgenommen. Somit war das albanesische Element auf Morea während der ersten Hälfte des XV. Jahrh.'s stark vertreten; später griff es auf die um Morea gelegenen Inseln über. Bei den Kämpfen des Griechentums und der Venezianer gegen das Osmanentum zeichneten sich die Albanesen öfters aus, dagegen liessen sie in bezug auf Moral meist viel zu wünschen übrig. Noch heute sind Überbleibsel dieser albanesischen Kolonisten auf Morea und in dessen benachbarten Gebieten vorhanden.

Nach der Schlacht bei Angora, zur Zeit, da die fränkische Herrschaft auf Morea im Niedergang begriffen war, setzten die Byzantiner mit grosser Energie ihre Bemühungen zwecks Wiedergewinnung der ganzen Halbinsel fort. Theodoros I. von Mystra hatte schon früher mit Unterstützung der Venezianer am Isthmus ein grosses Bollwerk gegen die Türken aufführen wollen. Dasselbe sollte Morea für die Ungläubigen unnahbar machen. Den grossangelegten Plan des erwähnten Despoten nahm nunmehr Kaiser Manuel II. Paläologos auf und ging eifrigst an die Ausführung desselben. Er liess unweit von Korinth am Isthmus, welcher im Mittelalter gewöhnlich „Hexamilion“ genannt wurde, eine 24 alte Stadien lange Mauer von Meer zu Meer errichten, die man „Hexamilion“, wie den Isthmus selbst, nannte und auf welche man die kühnsten Hoffnungen setzte. Leider erwiesen sich dieselben bald als trügerisch. Die Türken nannten die Hexamilion-Mauer gewöhnlich *Gemehijsār*.

Die friedlichen Beziehungen, welche zwischen Byzantinern und Osmanen unter Suleimān I. und Muhammed I. bestanden hatten, hörten jedoch auf einmal auf, als Murād II. den Thron bestieg. 1423 befahl er dem berühmten Pasha Turakhān [s. d.], mit den Kleinstaaten aufzuräumen. Mit einem Heer von 25 000 Mann, dem sich auch der Herzog Attikas Antonio I. Acciajoli als Vasall des Sultans anschloss, zog Turakhān von Thessalien aus, um dem Befehl seines Herrn Folge zu leisten. Die vielgepriesene Hexamilion-Mauer erwies sich bald als unzulänglicher Schutz gegen die Angriffe der Janitscharen. Turakhān liess die Hexamilion-Mauer zum grossen Teil zerstören und drang danach in Morea ein. Mystra, Lontari, Gardiki (am

Makryplagi-Pass) und andere Byzantinern sowohl als auch Lateinern gehörende Burgen fielen in die Hände Turakhān's. Schwer mit Beute beladen, kehrte Turakhān bald darauf über den Isthmus nach Thessalien zurück. Den Befehl Murād's II., die christlichen Staaten Moreas zu unterwerfen, hatte Turakhān im Jahre 1423 dennoch nicht erfüllen können.

Bald nach dem Abzug der Osmanen aus Morea bat Kaiser Manuel II. Paläologos Sultan Murād II. um Frieden und schloss mit ihm einen Vertrag, wonach der Despot von Mystra einen jährlichen Tribut von 100 000 Hyperpyra an den Sultan zu entrichten hatte und sich ausserdem zur Übergabe der Hexamilion-Mauer bereit erklären musste. Venedig, dessen Kolonien in Morea im Jahre 1423 durch Turakhān's Einfall viel gelitten hatten und durch muhammedanische Piraten fortwährend belästigt wurden, empfahl allen interessierten christlichen Mächten die Schaffung einer einheitlichen Front. Diese Aufforderung zur Eintracht fand jedoch taube Ohren. Die verschiedenen christlichen Fürsten Moreas zankten sich statt dessen in einer sehr kritischen Zeit und erhoben sogar die Waffen gegeneinander. Die albanesischen Bewohner des Landes folgten weiterhin ihren eigennützigen Neigungen und unternahmen oft Separatbewegungen politischer Art.

Es ist sehr verwunderlich, dass das griechische Nationalbewusstsein in Morea während dieser Zeit politischer Wirren erstarkte. Mystra wird der Mittelpunkt einer Art Renaissance und zugleich eine Arbeitsstätte für wissenschaftliche Zwecke und Studien, die sich auch auf das klassische Altertum bezogen. In dieser Zeit tat sich in Morea ein grosser Gelehrter hervor, der ein Philosoph der platonischen Richtung und dabei ein glühender Patriot mit radikalen sozialen und politischen Reformtendenzen war. Es war Georgios Gemistos oder, wie er sich selbst umbenannte, „Plethon“. Seine Lehre war mystisch. Sie richtete sich gegen das Christentum, ja gegen jede positive Religion. Seine Anhänger, die zahlreich gewesen sein sollen, bildeten einen Geheimbund. Plethon (gest. zwischen Febr. 1449 und Juli 1450) lebte auch in Brussa, wo er einen Juden, namens Ellisaios, zum Lehrer hatte, welcher Christentum, Judentum und Islām als die positiven Religionen ablehnte und der unter Sultan Bāyazid I. ums Jahr 1390 als Ketzler auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Man nimmt an, dass die Lehre Plethons und der dadurch entstandene Geheimbund durch eine ähnliche in der alten Türkei vorhandene Geistesrichtung, nämlich von den sogenannten „Akhī“ angeregt worden war (vgl. Fr. Taeschner, in *Isl.*, XVIII [1929], 236—43; *Islamica*, IV [1929], 1 ff.; *Byzantinische-Neugriechische Jahrbücher*, VIII [1929/30], 100—13, dazu Nikos A. Bees, *ebenda*, VII [1928/9], 237). Plethons Werke hatten nicht nur im christlichen Abendland und griechischen Orient Verbreitung gefunden, sondern er war auch bei den Türken bekannt. Die Handschrift Enderm 1896 in der Bibliothek des Top Kapu Seray enthält eine arabische Übersetzung eines Fragmentes von Plethons Hauptwerk *Nomoi*. Diese Übersetzung soll im Auftrage Sultan Mehmed's II. gemacht worden sein und ist uns anonym überliefert worden (vgl. Ahmed Zeki Pasha, *Sur une traduction de Yemistos [Plethon]*, in *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 1927, S. 13 ff.).

Der Sohn und Nachfolger des byzantinischen Kaisers Manuel II., Johannes Paläologos (1425—

48), schloss mit Sultan Murād II. einen Vertrag. Drückender denn je brach nun wiederum die türkische Gefahr über Morea herein. Seit November 1427 waltete dort der Despot Konstantinos Paläologos seines Amtes. Neben dem kräftigen, unternehmenden und opferwilligen Konstantinos Paläologos (dem späteren byzantinischen Kaiser) finden wir zu dieser Zeit auch seine Brüder Thomas und Demetrius als Fürsten in Morea. Sie waren in bezug auf Charakter und Mannhaftigkeit minderwertig und haben durch ihre Handlungsweise und Denkart die Eroberung der Halbinsel durch die Türken beschleunigt. Es gelang den drei Brüdern, besonders Konstantinos, ganz Morea, ausgenommen die venezianischen Kolonien, unter griechische Herrschaft zu bringen; aber unter ihnen waltete keine Eintracht. 1429/30 eroberte Konstantinos Paläologos Patras, welches zu dieser Zeit der Erzbischof und geistliche Fürst Pandolf Malatesta als Tributpflichtiger des Sultans Murād II. besass. Der Sultan erhob Einspruch gegen diese Tat Konstantinos'. Letzterer verstand es jedoch, den Einspruch des Sultans und seiner Berater durch einen klugen Gesandten zu beseitigen. Dieser Gesandte war Georgios Phrantzes, dessen Chronik eine überaus wichtige Quelle für die griechische sowohl als auch die türkische Geschichte des XV. Jahrhunderts ist. Im Jahre 1431 langte Turakhān abermals an der Nordgrenze Moreas an, um ein zweites Mal die Hexamilion-Mauer zu zerstören, die mittlerweile von den Paläologen wieder aufgebaut worden war. Konstantinos, welcher nunmehr den grössten Teil Moreas regierte und weittragende Pläne hegte, hatte hauptsächlich für die Wiederherstellung der Isthmusschanze Sorge getragen. Im Westen hatte sich eine neue Liga, bestehend aus Papst Eugen IV., Venezianern und Ungarn, gegen die Osmanen gebildet. Zur selben Zeit erregte die erfolgreiche grosse Bewegung der Albanesen unter der Führerschaft Skandarbeg's gegen die Türken grosses Aufsehen und ermutigte die Christenheit. Konstantinos Paläologos, welcher vom Papst, Venedig und Ungarn aufgefordert, deren Liga gegen die Osmanen beigetreten war, überschritt im Frühjahr 1444 mit einem guten Heere den Isthmus, um ins kontinentale Griechenland einzufallen. Er hatte dabei gute Erfolge. Er zwang den Fürsten von Athen Nerio II. Acciajoli, welcher ein Vasalle des Sultans war, zur Anerkennung seiner Oberherrschaft sowie zu jährlicher Tributzahlung. Er besetzte viele Orte (darunter Theben, Liwadia, Zituni und Lidoriki) und ermunterte die Christen des Pindusgebirges, die Waffen gegen die türkischen Heere in der thessalischen Ebene zu ergreifen. Eine in Phthiotis sesshafte, albanesische Sippe, deren Autonomie der Sultan anerkannt hatte, schloss sich dem siegreichen Konstantinos Paläologos an. Dieser besetzte auch das Städtchen Witrinitza (am Korinthischen Golf), welches die Türken den Venezianern abgetreten hatten. Er setzte einen Häuptling der Pindus-Walachen ein, der in Fanar (am Fusse des Ithome-Gebirges) residierte.

Die Schlacht bei Barna (10. Nov. 1444) brachte für den Balkan eine Wendung, die auch für Morea verhängnisvoll wurde. Die wiedererstarkten Türken richteten ihr Augenmerk neuerdings auf den Süden. Der Fürst Nerio II. Acciajoli von Athen fand Gnade bei Sultan Murād II., nachdem er ihm weiteren Vasallendienst und den herkömmlichen Tribut untätigst versprochen hatte. Um ihre Kolonien

auf Morea retten zu können, schlossen auch die Venezianer bald nach der Schlacht bei Barna einen Friedensvertrag mit den Türken. So geschah es, dass die Paläologen zuletzt gänzlich isoliert dem Anprall der Türken ausgesetzt blieben, eine Gefahr, der sie sich offenbar nicht recht bewusst waren. Nachdem Nerio II. Acciajoli die türkische Oberherrschaft wieder anerkannt hatte, war Konstantinos Paläologos mit zahlreichen Kriegern in Attika eingebrochen und belagerte Athen. Die Folge davon war, dass Nerio II. Acciajoli sich um Beistand an Sultan Murād II. wandte. Dieser verlangte von Konstantinos Paläologos nicht nur die Räumung Attikas, sondern auch die all jener türkischen Gebiete, deren Konstantin sich im Laufe des Jahres 1444 im kontinentalen Griechenland und in Süd-Thessalien bemächtigt hatte. Durch seine Gesandten liess Konstantinos Paläologos dem Sultan Murād II. bestellen, dass er auf dem Fortbesitz der durch seine Waffen genommenen Gebiete bestehen bleiben werde. Durch das mannhafte Benehmen Konstantinos geriet Sultan Murād II. ausser sich. Von Nerio II. Acciajoli und Turakhān aufgehetzt, beschloss der Sultan, einen Feldzug gegen Morea zu unternehmen. Auf allerhöchsten Befehl zogen sich während des Jahres 1446 bei Serres in Makedonien gewaltige türkische Streitkräfte aus Europa und Asien zusammen. Konstantinos Paläologos und sein Bruder Thomas ihrerseits boten ein für jene Zeit grosses Heer auf, welches sich am Isthmus versammelte. Ohne auf Widerstand zu stossen, führte Sultan Murād II. im Winter 1446 seine Streitkräfte von Makedonien bis zum Isthmus. Bei einem Ort namens Mingiae (dem heutigen Μινίες) lagerte er und begann seine Kanonen und anderen Kriegsgeräte herzurüsten. Bei seinem wohlzusammengesetzten Stab befand sich unter anderen auch der altbewährte Turakhān, welcher, wie bereits früher erwähnt, zweimal in Morea gewesen war und daher mit Land und Leuten vertraut war. Nach dem Historiker Chalkokondilis (ed. Darké, II, 114) war das beim Isthmus aufgeschlagene Lager Sultan Murād's II. in bezug auf Organisation in jeder Hinsicht das beste, was man bis dahin erlebt hatte. Ein blutiger Kampf entspann sich nun um die Eingangspforte nach Morea. Durch ihre Artillerie liessen die Türken die Hexamilion-Mauer tagelang bombardieren. Vor den Augen des Sultans gelang es einem serbischen Janitscharen, die Mauer zu überspringen. Seinem Beispiel folgten andere. Die Verteidiger, sofern sie von den Janitscharen nicht getötet wurden, ergriffen panikartig die Flucht. So war nun die Hexamilion-Mauer in der Gewalt der Türken, die teils durch die Tore, teils durch die von den Kanonen gerissenen Breschen in Morea einfielen. Als das Datum des Unglückstages, an welchem die Hexamilion-Mauer, das „letzte Bollwerk der Freiheit Griechenlands“, fiel, wird in der Chronik des Georgios Phrantzis der 10. Dezember 1446 angegeben. Das *Chronicum breue* des Joannicinus Cartanus gibt hierfür den 14. Dezember 1446 an, ein Datum, welches von den meisten modernen Historikern als das richtige angenommen wird.

Die Brüder Konstantin und Thomas Paläologos versuchten nach ihrer grossen Niederlage am Isthmus, ihre geschlagenen und fliehenden Truppen wieder zu sammeln, jedoch vergeblich. Deshalb flohen die Brüder Paläologos ins Innere Moreas. Sultan Murād II. befahl Turakhān, die Paläologen mit 1000 Kriegern zu verfolgen und marschierte selbst mit seinen Truppen der Südküste des Ko-



rinthischen Golfes entlang gegen Patras. Er liess die Unterstadt verbrennen, verwüstete das benachbarte Land bis Klarenza und wandte sich dann ostwärts nach Korinth. Inzwischen kehrte auch Turakhān aus dem Inneren Moreas von der Verfolgung der Paläologen mit reichlicher Beute und Gefangenen zurück. Die Paläologen begannen nun mit dem Sultan Unterhandlungen wegen des Friedens. Sie erklärten sich bereit, diejenigen Gebiete von Kontinental-Griechenland und Thessalien, welche sie im Jahre 1444 erworben hatten, abzutreten und einen jährlichen Tribut zu entrichten. Hier nach überliess Sultan Murād II. den Brüdern Konstantinos und Thomas Paläologos ihre Besitzungen in Morea. Kaiser Johannes VIII. Paläologos starb am 3. Oktober 1448, und am 6. Januar 1449 wurde sein Bruder Konstantinos, der Despot von Morea, über den oben ausführlich berichtet wurde, in der Metropolitankirche zu Mystra feierlich zum byzantinischen Kaiser ausgerufen. Es versteht sich von selbst, dass Konstantinos den byzantinischen Thron mit Sultan Murād's II. Erlaubnis bestiegen hatte, dessen Tributär er war. Ein weltgeschichtliches Ereignis vollzog sich jedoch bald darauf am Bosphorus. Am 29. Mai 1453 wurde Konstantinopel von den Türken eingenommen, wobei der tapfere Konstantinos Paläologos, der frühere Despot von Morea, den Heldentod fand und somit die Reihe der byzantinischen Kaiser beschloss. Als seine Brüder Thomas und Demetrius die Kunde vom Fall der Weltstadt vernahmen, schickten sie Gesandte an Sultan Muhammed II., durch welche sie ihn bitten liessen, ihnen gegen Entrichtung des üblichen Tributs ihre Besitztümer in Morea zu belassen. Nach mancher Demütigung wurde ihnen diese Bitte bewilligt. Die nun folgende Zeit der Herrschaft der Paläologen war allerdings nur eine kurze, und die Herrschaft selbst eigentlich nur nominell. Schon während des Jahres 1453 erhoben sich 30 000 Albanesen Moreas gegen die Paläologen. Im Juli 1454 sandte Venedig Vettore Capello nach Morea, um dort verschiedene Geschäfte der Republik zu erledigen und zugleich den Frieden zwischen den Paläologen und den Albanesen herzustellen. Dieses Vorhaben war aber erfolglos. Inzwischen hatte Sultan Muhammed II. dem zweiten Sohn Turakhān's, 'Omar, befohlen, in Morea zugunsten der Paläologen einzugreifen (Ende 1453). Es gelang diesem, die Albanesen zu besiegen. Die Paläologen konnten sich nun infolge Turakhān's Eingreifen weiter ihrer moreotischen Besitztümer als Vasallen des Sultans erfreuen. Einige Jahre hindurch bezahlten sie ihren schuldigen Tribut regelmässig, dann aber verweigerten sie ihn unter verschiedenen Ausreden. Sie bemühten sich zugleich, Beziehungen mit abendländischen Herrschern gegen die Osmanen anzuknüpfen, was dem Sultan jedoch nicht gleichgültig sein konnte.

Die Herrschaft der Paläologen ging inzwischen immer mehr ihrem Untergang entgegen. Das Abendland kümmerte sich kaum ernstlich um die Brüder des letzten byzantinischen Kaisers, die unter sich selbst uneinig waren und dennoch ihre letzten Kräfte gegen die Osmanen sammeln mussten. Als eine Flotte des Papstes Kallist III. in Ägion auftauchte, fasste sich Thomas Paläologos ein Herz und kündigte Muhammed II. den Tribut. Dieser hatte schon seit drei Jahren trotz wiederholter Mahnungen von den Paläologen keinen Tribut mehr erhalten. Er hielt daher die Zeit für gekommen, um in Morea selbst nach dem Rechten zu sehen und seine

widerspenstigen Vasallen dort eines Besseren zu belehren. Mitte Mai 1458 langte Muhammed II. mit einem grossen Heer in Morea an, belagerte Tarsos, ein zweiteiliges Dorf nordwestlich von Nemea und nordöstlich vom Pheneos-See gelegen, und zwang die Bewohner von Tarsos zu kapitulieren. Die Burg Rupeli (in Arkadien), nach der viele Griechen und Albanesen mit Weib und Kind geflüchtet waren, ergab sich nach zweitägiger hartnäckiger Gegenwehr. Von Arkadien wandte sich Muhammed II. nach dem N.W. Moreas. Patras, der Hauptsitz des Thomas Paläologos, wurde wiederum von den Bürgern der Stadt verlassen. Die auf der Hochburg von Patras zurückgebliebene Besatzung wagte es nicht, Gegenwehr zu leisten. Der Sultan zeigte sich denn auch der Stadt Patras gegenüber sehr freigebig. Schon im Juli 1458 war Muhammed II., nachdem er unterwegs Bostitza (Ägion) besetzt hatte, vor Korinth angelangt. Am 6. Aug. 1458 verliessen die Kommandanten die Hochburg, um mit dem Sultan über deren Übergabe zu verhandeln. Der Übergang von Korinth in die Hände der Türken erschreckte die Paläologen sehr. Die Friedensverhandlungen, zu denen es nun kam, wurden von Mathaios Asanis geführt. Der Sultan schloss denn auch Frieden mit den Despoten von Morea, jedoch war der Preis desselben ein hoher. Anfang Herbst 1458 verliess Muhammed II. Morea, um über das kurz zuvor in seinen Besitz übergegangene Athen nach dem Norden zurückzukehren. Über seine Tätigkeit in Morea während dieses Jahres berichten die Quellen allerdings nicht immer übereinstimmend. Im allgemeinen wird der Feldzug Muhammed's II. nach Morea im Jahre 1458 auch von modernen Historikern als ein Zerstörungswerk betrachtet. Zwar zeigte sich der Eroberer, wie schon erwähnt, den Patraser Einwohnern gegenüber liberal und liess auch die Korinther nach der Einnahme ihrer Stadt unbehelligt; er verschleppte aber auch eine Menge Christen nach Konstantinopel und dessen Umgebung. Diese bewährten sich dort als Handwerker und Landarbeiter und bildeten das produktive Element der Hauptstadt des Osmanenreiches.

Administrativ vereinigte Muhammed II. im Jahre 1458 seine moreotischen Besitztümer mit Thessalien und übergab die Gesamtverwaltung Turakhān's Sohn 'Omar. Kaum war der Sultan aus dem Lande, so begannen auch die Paläologen wieder ihre Umtriebe. Angesichts solcher Zustände entthob Muhammed II. Turakhān's Sohn 'Omar seines Amtes in Thessalien und Morea und wollte schliesslich selbst noch einmal nach Morea ziehen, um dort mit den Überresten der Paläologenherrschaft ein für allemal aufzuräumen und die Halbinsel endlich zu einer türkischen Provinz zu machen. Demetrius Paläologos war nicht der Mann, der Mystra hätte verteidigen und retten können. In der Absicht Gegenwehr zu leisten, schloss er sich immerhin in der Burg ein, übergab dieselbe aber bald den Türken. Demetrius starb nach manchen Abenteuern als Mönch Dorotheos zu Adrianopel im Jahre 1470 (vgl. Th. Spandugino, *I Commentari de l'Origine de' principi Turchi*, Florenz 1551, S. 43 f.). Nach der Unschädlichmachung des Demetrius Paläologos wandte sich der Sultan gegen dessen Bruder Thomas. Nachdem die Türken Mystra besetzt hatten, hatte er nicht gewagt, etwas zur Verteidigung seiner Güter zu unternehmen. Er suchte vielmehr, sich einen Weg offen

zu halten, um gegebenenfalls Morea verlassen zu können. Eine Stadt nach der anderen fiel inzwischen fast widerstandslos in die Hände der Osmanen. Thomas Paläologos schiffte sich mit den Seinen am Porto Longo (bei Navarin) nach Korfu ein, welches er am 28. Juli 1460 erreichte, um ca. 15 Wochen später sich nach Rom zu begeben, wo er denn auch am 12. Mai 1465 starb. Nach dem Verschwinden seiner Hauptgegner setzte Muhammed II. seinen Siegeszug von Messenien nach Nord-Morea weiter fort. Als der Sommer 1460 sich seinem Ende zuneigte, verliess Muhammed II. Morea. Der Plan, den er etwa vier Monate vorher bei seinem Betreten der Halbinsel entworfen hatte, war bereits so gut wie ausgeführt. Bis auf wenige Orte war die Halbinsel nun türkisches Territorium. Zaganos Pasha wurde vom Sultan zum Befehlshaber von Morea eingesetzt und mit der Reorganisation der Halbinsel betraut; diese war mit wenigen Ausnahmen wirtschaftlich heruntergekommen und entvölkert. Schon im Jahre 1458 und dann wiederum 1460 hat Muhammed II. Morea administrativ mit Thessalien vereinigt. Diese Vereinigung beider Länder wurde später aufgehoben. Schon im XV. Jahrh. bildete Morea einen eigenen Sandjak mit 109 Zi'amets und 342 Timars. Bis ca. 1570 war der Sitz des Oberkommandos abwechselnd in Korinth, Londari oder Mystra, dann in Nauplion und in der Zeit von 1786—1821 in Tropolitza (vgl. weiter unten). Die während der Türkenherrschaft übliche, seit Mitte des XVII. Jahrh. nachweisbare Einteilung des Landes in 22 bzw. 24 Provinzen oder Beyliks ist eine teils von der Natur gebotene, teils als Überbleibsel älterer byzantinischer Einrichtungen anzusehen.

Es unterliegt gar keinem Zweifel, dass die Türken gleich nach ihrer Besitzergreifung von Morea dort ihr eigenes Lehenssystem eingeführt haben. Dadurch hat sich das türkisch-islamische Element im Land vergrössern können. Schon während der ersten Periode der Türkenherrschaft (1458—1687) haben auch andere Faktoren hierzu beigetragen, wie die Einwanderung von Muhammedanern aus anderen Teilen des Osmanischen Reiches in Morea, durch Übertritt christlicher Moreoten zum Islam, durch Einführung christlicher Moreotinnen in die türkischen Harems u. dgl. mehr. Während im Norden der Balkanhalbinsel und in Kleinasien unzählige Christen teils freiwillig, teils gezwungen zum Islam übergetreten waren, war das christliche Element in Morea bei dessen Eroberung durch die Türken und in der Folgezeit ethisch stark genug, um der christlichen Religion im grossen ganzen treu zu bleiben. Verhältnismässig wenige Moreoten wurden Muhammedaner und von diesen waren es hauptsächlich die Albanesen, bei denen die Lehre Muhammeds leichter und rascher Eingang fand (vgl. dazu C. Jiralek, *Studien zur Geschichte und Geographie Albanien im Mittelalter*, Budapest 1916). Wie in Kleinasien, Bosnien, Kreta usw. so hatten auch in Morea Mitglieder des Adels und Kleinbürger, insbesondere fränkischer Herkunft den Islam angenommen, um dadurch im Besitz ihrer Güter bleiben zu können. Es gab auch in Morea Kryptochristen sowie Leute, deren Islam ganz oberflächlich war. Solche wurden in Morea gewöhnlich *murdār* (unrein) genannt. Diese oberflächlichen Muhammedaner, die sogar mancherlei von ihrem christlichen Kultus beibehielten, waren vor allem in der heutigen Provinz Olympia wohnhaft und wurden während

des griechischen Freiheitskrieges fast völlig ausgerottet (vgl. die Notizen von Photios Chrysanthopoulos-Photakos in der Athener Zeitschrift *Ἐβδομῆς*, Bd. II, 1886, S. 1). Oberflächliche Muhammedaner waren grossenteils auch die Bardunioten. Was die Erhaltung des griechisch-moreotischen Elements anbelangt, so zirkulieren in der neueren Litteratur Theorien, welche kaum richtig sein dürften. Man sagt nämlich, dass die von Sultan Muhammed II. durchgeführte Regelung der Beziehungen der christlichen Untertanen zum Osmanischen Reiche auch den christlichen Moreoten zugute gekommen sei. Eine solche Regelung ist jedoch mit Unrecht auf Muhammed II. zurückgeführt worden (vgl. zuletzt Fr. Giese, in *Isl.*, XIX, 1931, S. 264 ff.). Es ist aber eine geschichtliche Tatsache, dass die griechisch-orthodoxe Kirche zur Erhaltung des christlichen Elements auch in Morea wie überhaupt im Orient viel beigetragen hat. Es gelang der christlichen Geistlichkeit Moreas, den türkischen Behörden gegenüber oft eine privilegierte Stellung einzunehmen und so die Interessen ihrer Glaubensgenossen zu fördern. Ebenso gelang es der Schlaueit der christlichen Moreoten sehr oft, dem von den Türken gesetzlich geübten Kinderraub für das Janitscharenkorps gänzlich oder teilweise zu entgehen. Übrigens hielten die Christen Moreas diesen Kinderraub, die sogenannte „Blutsteuer“, für die schwerste Erniedrigung des türkischen Jochs und zugleich für die abscheulichste Entehrung ihres Stammes. Nach dem Tod Sultan Suleimān's des Prächtigen (1566) wurde auch das Los der christlichen Moreoten immer schlimmer. Auch in Morea handelte man nach dessen Einnahme nach dem Prinzip, dass Grund und Boden dem Eroberer gehört. Herrenlose Grundstücke wurden vom Sultan beschlagnahmt und zu Soldatenlehen gemacht oder aber den Moscheen als Waß und einzelnen Personen als Geschenk zugewiesen. Während der langen Türkenherrschaft in Morea war der grösste und auch der beste Teil des Grund und Bodens in türkischen Händen. Grossgrundbesitz war den Christen in der Regel nicht gestattet. Die Raya mussten gewöhnlich den fünften Teil ihrer Landesprodukte und allerlei jährliche Steuern zahlen, waren ihres Eigentums, ja selbst ihrer Weiber und Kinder nie sicher und hatten alles in allem unter der türkischen Willkürherrschaft unsäglich zu leiden.

In Anbetracht der Missstände in der türkischen Verwaltung zog es der christliche Moreote vor, die fruchtbaren Landschaften zu verlassen und sich in öde Gegenden und besonders ins Gebirge zurückzuziehen, wo er freier atmen, der Willkür seiner Machthaber leichter entgehen und sein Los angenehmer gestalten konnte. So sehen wir, dass innerhalb der Zeitspanne von 1460—1821 die Gebirgsländer Moreas vorwiegend von Christen bewohnt wurden. Von den Faktoren, welche zur Erhaltung des Griechentums in Morea während der Türkenherrschaft beigetragen haben, müssen die politischen Zugeständnisse, die ihm von seiten der Osmanen gemacht worden waren, hervorgehoben werden. Diese bestanden in der Hauptsache in der freien Verwaltung ihres Gemeindegewesens. Das griechische Gemeindegewesen, wie wir es zur Zeit der Türkenherrschaft finden, soll ein Fortleben altgriechischer Einrichtungen dargestellt haben. In der Zeit von 1715—1821, wenn nicht schon früher, soll die Freiheit des griechischen Gemeindegewesens nicht selten durch die Türken eingeschränkt worden sein. Bei der Wahl der Gemeindebeamten



mischten sie sich indirekt ein und machten Propaganda für ihre Günstlinge. Es geschah sogar, dass die Kodjabashî's durch den Einfluss der Türken nicht nur für mehrere Jahre gewählt wurden, sondern ihr Amt auch auf Kinder und Kindeskinde vererben konnten. Zweifellos waren diejenigen Moreoten besser daran, welche Städte oder Dörfer bewohnten, die den heiligen Stätten des Islâm oder Angehörigen des osmanischen Kaiserhauses zugewiesen waren. So war die Stadt Dimitzani in Gortynien ursprünglich Waḳf von Mekka und stand unter dem Schutz der Sultanmutter.

Die Versöhnung der Christen mit ihren türkischen Machthabern konnte nur eine äusserliche sein. Es gab auch in Morea die sogenannten „Kleften“, welche sich der bestehenden Regierung nicht fügen wollten und bewaffnet gegen dieselbe protestierten. Gegen die Kleften verwendeten die türkischen Behörden Moreas die sogenannten Armatolibanen, eine militärisch-organisierte, aus Christen bestehende Gendarmerie. In der Zeit von 1715–1821 errichteten die Türken auf dem Lande zur Sicherheit des Verkehrs, vorzugsweise an den Pässen, Wachthäuser (*Derbend*), worin eine Garnison mit der Überwachung der Passanten beauftragt war. Sehr wichtig für den Verkehr waren auch die sogenannten Derbenekia (*küçük Derbend*), gelegen zwischen Korinth und Argos, ebenso auch die Derbenia von Lontari, den Engpässen zwischen Arkadien und Messenien (Makriplagi, vgl. oben). Die Mainoten in ihrem rauen Gebirgslande spürten wenig von dem über dem übrigen Morea lastenden Türkenjoch. Die Mainotenstämme, welche sich durch Tapferkeit auszeichneten, lebten in der Zeit von 1460–1821 unter fortwährenden Umständen gegen jede fremde Macht. Die Pforte selbst sah sich gezwungen, die Unabhängigkeit Mainas offiziell anzuerkennen, wofür die Mainoten einen Tribut zu zahlen hatten, der aber nicht immer gezahlt wurde. Obwohl die Christen in Morea vom Heeresdienst befreit waren, lebte der kriegerische Geist, den sie zur Zeit der Frankenherrschaft so oft bewiesen hatten, weiter fort. Ein beredtes Zeugnis ihrer Freiheitsliebe legten die Moreoten dadurch ab, dass sie fortwährend bald allein, bald mit anderen christlichen Kampfgenossen die Waffen gegen ihre türkischen Unterdrücker erhoben.

Lange Zeit nach dem Jahre 1460, nachdem Sultan Muhammed II. den grössten Teil Moreas zur Provinz seines Reiches gemacht hatte, wurde dies Land zum Schauplatz erbitterter Kämpfe zwischen Türken und Venezianern, wobei diese den grössten Teil der christlichen Bevölkerung auf ihrer Seite hatten. Der grosse Vorkämpfer der Christenheit, Skanderbeg, der Söldnerhauptmann Venedigs, starb in dieser Zeit (1468). Zwei Jahre später war die Herrschaft der Türken auf Euböa fest begründet, und auf Morea hatten sie neue Erfolge aufzuweisen.

Im Frühjahr 1499 brach ein neuer Krieg aus zwischen Venedig und der Türkei. Am 29./30. Aug. 1499 musste Lepanto sich den Türken ergeben. Im Frühjahr 1500 befahl Sultan Bâyezid II. Ya'qub Pasha, Modon mit seiner Flotte zu blockieren. Er selbst zog von Konstantinopel mit einer gut ausgerüsteten Armee nach Morea. Am 9. Aug. 1500 (nach Hâdjidji Khalifa im Jahre 916, am 14. Muharram) fiel Modon nach langer Belagerung im Beisein des Sultans [s. d. Artikel MODON]. Sultan Bâyezid II. liess die katholischen Kathedralen zu Modon und Koron in Moscheen umwandeln und

verrichtete in ihnen sein Dankgebet und machte diese Städte Mekka zum Weihgeschenk. Dann sorgte er für die Befestigung der neuerworbenen Städte sowie für die Wiederbevölkerung von Modon. 1502/3 schloss Venedig mit der Türkei einen Friedensvertrag, in dem die Republik auf ihre ehemaligen messenischen Kolonien sowie auf Maina verzichtete, welches ein Sohn des Krokondilos Kladas mittlerweile im Namen der Adria-Republik erobert hatte. 1532 wurde Morea zum Schauplatz bedeutender Kriegereignisse. Kaiser Karl V. hatte beschlossen, in Morea einzugreifen. Eine ansehnliche Flotte sammelte sich in Messina im Juni 1532. Der Papst und der Johanniterorden, die Genuesen und die Sizilianer zeigten auch jetzt ihre Bereitwilligkeit für das Unternehmen, dessen Führer der Genuese Andreas Doria (türkisch: Andrevirjusz) war. Nach wiederholten und verlustreichen Angriffen gelang es den Verbündeten, einen grossen Teil der Unterstadt von Koron zu erobern. Dann wurden diejenigen Türken, welche sich in die Festung von Koron zurückgezogen hatten, genötigt, zu kapitulieren. Von Koron wandte sich Andreas Doria nach Patras. Auch Patras kapitulierte. Danach kehrte Andreas Doria mit reicher Beute heim. Der nunmehrige Sultan Suleimân I. gab das Sandjak Morea dem Muhammedbeg, einem Sohn Yahyâ Pasha's, und beauftragte ihn mit der Wiedereroberung der von Andreas Doria erkämpften Festen. Suleimân I. erklärte Venedig im Jahre 1537 den Krieg. Kâsim Pasha, der Sandjakbeg von Morea, wurde beauftragt, die venezianischen Kolonien in Morea zu erobern. Durch Nûr al-Din Barbarossa hatte Venedig in seinem Kolonialreich manche Niederlagen erlitten, und es hatte überdies allen Grund, über seine Bundesgenossen, den Papst Paul III. und Kaiser Karl V., erbittert zu sein. Im Sommer 1540 schloss es mit Suleimân I. Frieden, um von seinen Besitzungen zu retten, was noch zu retten war. Die meisten im Orient gelegenen Kolonien Venedigs, darunter Nauplion und Monembasia, waren der Friedenspreis. Die Türken bemühten sich, ihre neuen moreotischen Besitzungen wieder zu bevölkern. Ums Jahr 1550 wurde ganz Morea von ca. 42 000 Christenfamilien bewohnt. Wie es sich um dieselbe Zeit mit der islamischen Bevölkerung verhielt, wissen wir nicht genau. Es ist jedoch anzunehmen, dass damals wie auch späterhin die Muhammedaner in der Minderheit waren. Selbst zur Zeit der höchsten Machtentfaltung der Osmanen erhoben die unterjochten, doch immer freheitsdurstigen Moreoten die Waffen gegen ihre Unterdrücker. Im XVII. Jahrhundert soll die Existenz der Christen in Morea unerträglich gewesen sein. Zwei türkische Quellen aus dem XVII. Jahrh., die uns erhalten sind, sind für die Geschichte Moreas nicht weniger wichtig. Es sind die in zwei Fassungen überlieferte „Weltenschau“ (= *Diḥân-numâ*) von Hâdjidji Khalifa († Okt. 1657) und das Reise- werk, gewöhnlich *Siyâhet-nâme* genannt, von Ewliyâ Çelebi, der 1668 und 1670 Morea durchstreifte. Nichts aus dem ganzen, bis jetzt bekannten islamischen Schrifttum ist inhaltreicher in bezug auf Morea als dieses Werk. Die Berichte Ewliyâ Çelebi's beruhen auf persönlichen Wahrnehmungen und zeichnen sich durch Lebendigkeit der Schilderung aber auch durch Neigung zu Übertreibungen aus. Bei der Behandlung Moreas, die sich im VIII. Band dieses Reisewerkes findet, lassen sich seine schriftlichen Quellen kaum wieder nachweisen. Wichtig ist, was er uns über islamische Kultusgebäude

und Orden sowie über die christliche Bevölkerung Moreas meldet. Natürlich vertritt er hierbei den osmanischen Standpunkt (vgl. Ewliya Çelebi, *Siyāhat-nāme*, Bd. VIII, Stambul 1928; Fr. Babinger, *GOW*, S. 219 ff.; Fr. Taeschner, in *Isl.*, Bd. XVIII, 1928, S. 299 ff.). Als Ewliya Çelebi Morea durchstreifte, hatten sich dort verschiedene islamische Orden und religiöse Korporationen niedergelassen. Darunter sollen auch Futuwwa-Bünde, Derwish-Orden, die zum Teil anti-islamisch waren, und shīʿitische Bektashi's gewesen sein. Übrigens lassen sich solche Korporationen, die im griechischen Orient besonders seit dem XV. Jahrh. sehr verbreitet waren, in Morea bis zum Jahr 1828 nachweisen (vgl. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Bd. I—II, Oxford 1929).

Ende 1683 kam es zu einer gegen die Pforte gerichteten Koalition zwischen Venedig, Polen, Deutschland, Russland und dem Papst. Francesco Morosini wurde von seiner Regierung beauftragt, baldmöglichst die Operationen gegen die Türken in die Wege zu leiten. Er erhielt den Oberbefehl über die verbündeten Seestreitkräfte. Nach 42 Tagen des Kampfes zu Land und zur See wurde Koron von Morosini im Sturm genommen. Morosini, Graf Otto Wilhelm von Königsmark und Hannibal von Degenfeld entrissen den Türken in der Zeit vom Spätsommer 1685—Juli 1686 Alt- und Neu-Navarin, Kalamata, Modon, Zarnata, Passava, Cefala und Vitilo sowie andere befestigte Orte in Süd-Morea. Der Ser'asker Isma'il Pasha wurde in mehreren Treffen geschlagen und musste sich nach dem Innern Moreas zurückziehen. Hasan Pasha, der in Maina stand, verhandelte mit Morosini und ergab sich freiwillig. Die türkischen Besatzungen mancher Burgen dagegen leisteten verzweifelten Widerstand. Viel Zeit und Opfer kostete den Venezianern und ihren Verbündeten die Einnahme von Nauplion. Die Eroberung von Nauplion hatte wesentlich zur Stärkung des Selbstvertrauens der Venezianer und ihrer Waffenbrüder beigetragen. Ende 1687 war Morea bis auf Monembasia venezianisch. Fortwährende türkische Einfälle machten die Halbinsel jedoch noch unsicher. Laut Friedensvertrag vom 26. Jan. 1699 zu Karlowitz musste die Pforte Morea an Venedig abtreten. Die Meerbusen Moreas und Kontinental-Griechenlands waren nun sowohl der Türkei als auch Venedig offen. Über die letzte Zeit der venezianischen Herrschaft in Morea (von 1669—1715 bzw. 1718) sei vor allem auf die diesbezügliche Abhandlung L. Ranke's (*Zur venetianischen Geschichte*, Leipzig 1878, S. 277—361) hingewiesen. Die venezianischen Verdienste um die kulturelle Förderung der Halbinsel in der Zeit von 1688—1714 dürfen keineswegs unterschätzt werden, zumal sie dieselbe in verwahrlostem Zustand vorgefunden hatten.

Durch die Okkupation Moreas durch die Venezianer wurde nun auch die Aufmerksamkeit ausländischer Gelehrter auf die berühmte Halbinsel gelenkt. Das Türkenreich, welches aus den Umwälzungen in Europa im beginnenden XVIII. Jahrh. manchen Gewinn ziehen konnte, beschloss Ende des Jahres 1714, Morea wiederum zu erobern. Manche Griechen Moreas fühlten sich durch die Venezianer in Bezug auf Religions- und Familienangelegenheiten verletzt, waren mit ihrer eigenen Regierung verfeindet und sehnten sich geradezu nach den Türken (vgl. de la Montray, *Voyage*, Bd. I, S. 462). Abgesehen von einigen grösseren Burgen, welche Widerstand leisteten, wurde das

Land von den Türken geradezu überrumpelt. So wurde ganz Morea wiederum türkisch. Diese Eroberung wurde von mehreren Zeitgenossen geschichtlich behandelt.

Der Friede zu Passarowitz (10. Juni 1718) hat Morea endlich den Türken zugesprochen. Über die Zeit ihrer Herrschaft zwischen 1718—1821 sind wir am besten unterrichtet. Vorhandene Quellen, zumal griechisch geschriebene Urkunden ermöglichen es, genannte Periode bis in die feinsten Einzelheiten zu verfolgen. Nach dem Jahr 1715 hatten viele Christen wieder den Islām angenommen. Eine 1720 vorgenommene Volkszählung ergab 60 000 männliche Christen über 11 Jahre alt. Die muhammedanischen Einwohner sollen damals in der Minderheit gewesen sein. Dagegen hat das türkische Element in der Zeit von 1769—1780 zugenommen, während das christliche stark abnahm, wie überhaupt auch die Gesamtbevölkerungsziffer sich verringert. Von 1715—ca. 1780 wurde Morea von einem Pasha, dem sogenannten Moro-Wälisi, verwaltet, welcher mit drei Tugh ausgestattet war und den Wezirtitel führte; die Amtsdauer eines solchen war unbestimmt. Ihm assistierten gewöhnlich zwei weitere Pasha's, die ihm unterstanden und mit zwei Tugh beliehen waren. Eine Änderung trat ums Jahr 1780 ein. Von diesem Zeitpunkt bis zum Jahre 1821 wurde die Verwaltung Moreas keinem bestimmten Pasha mehr übertragen, sondern einem einfachen, wenn auch mit „Pasha“ titulierten Muḥaṣṣil der Pforte. Die Oberverwaltung war mehreren höheren Beamten zugeteilt, einem Muḳābeledji, einem Defterkehaya und einem christlichen Dragoman. Nach der amtlichen türkischen Administrationseinteilung zerfiel Morea nun in 22 Gerichtssprengel. In dieser Periode der Türkenherrschaft bildete sich die lokale Selbstverwaltung der Christen in manchen Punkten stärker heraus. Nach vielen Enttäuschungen, welche die Moreoten von seiten Westeuropas erlitten hatten, erblickten sie nun in den Russen ihre Befreier vom türkischen Joch. Seit Peter dem Grossen waren die Bande zwischen Griechen und Russen stark und stärker geworden. Um die Mitte des XVIII. Jahrh.'s wurde die russische Propaganda unter den Orthodoxen des Balkans immer intensiver. Unter Katharina II. gelang es den Russen leicht, mit Hilfe griechischer Agenten griechische Notabeln und Geistliche in Morea zu einem Aufstand gegen die Türken zu gewinnen. Unter diesen zeichnete sich der begüterte und einflussreiche Panayotis Mpenakis aus Kalamata aus. Den Türken war diese geheime Propaganda nicht entgangen. Schon in den Jahren 1767/8 rüsteten sich die Christen Moreas zu diesem Aufstand. Am 15. Okt. 1768 erklärte die Türkei Russland den Krieg. Russische Flotten, deren Ausrüstung viel zu wünschen übrig liess, erschienen im Mittelmeer. Am 17. Febr. 1770 landete Theodoros Orloff am Vitylo und wurde von den Mainoten herzlichst empfangen. Da es jedoch der Krieger, Waffen und Munition nicht genug auf diesen Schiffen gab, legte sich die erste Begeisterung der Griechen sehr rasch. Am 21. Juli 1774 wurde zu Küçük Kainardji ein Friedensvertrag zwischen Russland und der Türkei geschlossen. Hierbei wurde vollkommene Glaubensfreiheit sowie einige andere Rechte für die christlichen Untertanen des Sultans ausbedungen. Etwa drei Monate später verlieh die Pforte den Christen Moreas eine allgemeine Amnestie und entschloss sich, dies Land von den albanesischen Räuber-



horden zu säubern. Nach dem Jahre 1770 hatte die Pforte verschiedene christliche Güter in Morea beschlagnahmt, um diese an Moscheen und 'Imäret's zu vergeben. Zwar verpflichtete sich die Türkei, kraft der Verträge, die zu Küçük Kainardji und zu Kainallı Kanak (am 10. März 1779) geschlossen worden waren, die christlich-moreotischen Güter zurückzugeben, bzw. deren Besitzer dafür zu entschädigen; jedoch wurden diese Versprechen nicht gehalten. Trotzdem zogen die Christen in Morea manchen Nutzen aus den zwischen Russland und der Türkei geschlossenen Verträgen, nicht so jedoch aus den später geschlossenen Verträgen vom 10. Juni 1783 und vom 29. Dez. 1791. Das vertragsmässige Recht der Christen Moreas, unter russischer Flagge Handel zu treiben, trug in der Zeit von 1775—1821 zu ihrem wirtschaftlichen Aufschwung bei. Die geistigen Beziehungen zwischen Westeuropa und den Griechen Moreas wurden seit 1790 immer enger. Ein neues Geschlecht wuchs unter den Griechen Moreas und anderer Provinzen heran. Seit dem Pariser Frieden (1815) hatten die Moreoten und übrigen Griechen die Überzeugung gewonnen, dass sie durch eigene Kraft das türkische Joch abschütteln müssten. Man bereitete sich sorgfältig vor und wartete auf den richtigen Augenblick. Im Frühjahr 1821 kam es zum offenen Aufstand der Griechen Moreas, als der Oberbefehlshaber des Landes, Khurshid Pasha, mit dem grössten Teil seiner Armee den aufständischen 'Ali Pasha bei Janina belagerte. Bald nach ihrer Erhebung, wobei der aus einem bekannten Kleftengeschlechte stammende Theodoros Kolokotronis die Hauptrolle spielte, wurden die Moreoten Herren des flachen Landes und besetzten sogar mehrere Burgen. Ende 1824 beauftragte aber die Pforte Ibrahim Pasha, den Adoptivsohn Mehmed 'Ali's von Ägypten, den griechischen Aufstand zu ersticken. Ibrahim Pasha begann darauf seine Truppen in Messenien an Land zu werfen. Die türkische Herrschaft im grössten Teil Moreas wiederherstellen, das konnte er, aber den griechischen Aufstand zu ersticken, das gelang ihm nicht. Unterdessen hatte der Philhellenismus in Europa und Amerika Fuss gefasst, und so kam es, dass sich nun auch die europäischen Kabinette mit dem Problem der griechischen Freiheit beschäftigten. Am 6. Juli 1827 schlossen England, Frankreich und Russland in London einen Vertrag, nach welchem Morea und andere Teile Hauptgriechenlands ein selbständiges, jedoch der Pforte tributpflichtiges Fürstentum werden sollte. Die Türkei bestand auf ihrer Ansicht von der Sache und lehnte die Vermittlung der Grossmächte bezüglich der aufständischen Griechen ab. Am 20. Okt. 1827 vernichteten die vereinigten Kriegsschiffe der vorerwähnten Grossmächte bei Navarin die türkisch-ägyptische Flotte. Am 18. Jan. 1828 kam Johannes Kapodistrias von der in Trözene tagenden Nationalversammlung zum Präsidenten des freien griechischen Staates gewählt nach Nauplion. Am 6. Aug. 1828 schloss England mit Mehmed 'Ali von Ägypten einen Vertrag über die Räumung Moreas durch die ägyptischen Truppen. Französische, von General N. J. Maison befahlige Truppen landeten bald darauf auf Befehl Karls X. in Messenien, um das türkisch-ägyptische Militär aus Morea zu vertreiben. Im Herbst 1828 zog Ibrahim Pasha nach Ägypten ab, nachdem er während seines dreieinhalbjährigen Aufenthaltes Morea durch seine Truppen buchstäblich in eine

Trümmerstätte hatte verwandeln lassen. Nach vielen diplomatischen Verhandlungen, harten Gegensätzen unter den Grossmächten und Zerwürfissen bei den Moreoten und übrigen Griechen, landete Prinz Otto, der zweite Sohn des griechenfreundlichen Königs Ludwig von Bayern, am 6. Febr. 1833 in Nauplion als erster König von Griechenland. Seitdem bildete Morea einen Teil des griechischen Staates. Während des Aufstandes von 1821/7 sowie in der darauffolgenden Zeit gingen viele muhammedanische Moreoten zum Christentum über. Noch heute erinnern viele Gebäude und Inschriften, insbesondere Ortsnamen an die Jahre, da Morea im Zeichen des Halbmonds stand.

*Litteratur:* (Auswahl): ausser den oben genannten Schriften: J. v. Hammer, *G O R*; J. Ph. Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, Bd. I—II, Stuttgart-Tübingen 1830—36; Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1840—63; J. A. Buchon, *Recherches et matériaux pour servir à une histoire de la domination française en Orient*, Bd. I—II, Paris 1811—40; ders., *Recherches historiques sur la Principauté française de Morée*, Bd. I—II, Paris 1845; ders., *Nouvelles recherches historiques sur la Principauté française de Morée*, Paris 1843; ders., *Histoire des conquêtes et de l'établissement des Français dans les états de l'ancienne Grèce*, Paris 1846; K. Hopf, *Geschichte Griechenlands im Mittelalter*, Bd. I—II, Leipzig 1867—68; W. Heyd, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*, Bd. I—II, Stuttgart 1879; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter* 2, Stuttgart 1889; E. Gerland, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Erzbistums Patras*, Leipzig 1903; Rennell Rodd, *The Princes of Achaja and the Chronicles of Morea*, Bd. I—II, London 1907; W. Miller, *The Latins in the Levant*, London 1908 (griechische Übersetzung mit Nachträgen von S. P. Lambros, Bd. I—II, Athen 1909—10); A. Struck, *Miotra*, Wien-Leipzig 1910; *Nachricht vom russischen Seekriege wieder die Türken in den Jahren 1769—73* (= F. Gedicke, J. E. Biester, *Berliner Monatschrift*, Bd. I—XII, 1787—88); R. Chandler, *Reise in Griechenland*, Leipzig 1777; Sonnini, *Voyages en Grèce et en Turquie*, Paris 1801; W. Eton, *Tableau historique, politique et moderne de l'empire ottoman, traduit de l'anglais par Levebvre*, Paris 1799; A. L. Castellan, *Lettres sur la Morée et les îles de Cérigo, Hydra et Zante*, I—II, Paris 1808; Olivier, *Voyage dans l'empire ottoman*, Paris 1801; D. u. N. Stéphanopoli, *Voyage*, Paris 1800; Pouqueville, *Voyage en Morée, à Constantinople et en Albanie*, Paris 1805; ders., *Voyage de la Grèce*, I—VI, Paris 1826—27; W. M. Leake, *Travels in Morea*, I—III, London 1830; ders., *Peloponnesiaca*, London 1846; W. Gell, *Narrative of a Journey in the Morea*, London 1823; K. Koumas, *Ἱστορία τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων*, I—XII, Wien 1832; K. N. Sathas, *Τουρκοκρατούμενη Ἑλλάς*, Athen 1869; P. M. Kontogiannis, *Οἱ Ἕλληνες κατὰ τὸν πρῶτον ἐπὶ Δικτατέρῃς β' Ρωσσοτουρκικὸν πόλεμον*, Athen 1903; A. Lignos, *Ἱστορικὸν Ἀρχεῖον* 'Τόμος, I—NIV, Piräus 1921—30; T. Kandiloros, *Ὁ Ἀρματολισμὸς τῆς Πελοποννήσου*, Athen 1924; Ambrosios Phrantzis, *Ἐπιτομὴ τῆς ἱστορίας τῆς ἀναγνηθείσης Ἑλλάδος*, Bd. I—III, Athen 1839; Sp. Trikoupis, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως*, 2. Ausg., Bd. I—IV, London 1862; N. Spiliadis, *Ἀπομνημονεύματα*, Bd. I—III, Athen 1850—57; M. Oikonomos, *Ἱστορικὰ τῆς Ἑλληνικῆς*

Παλιγγενεσίας, Athen 1873; Maurer, *Das griechische Volk*, Heidelberg 1853; A. Sorel, *La question d'Orient au 18<sup>me</sup> siècle*, Paris 1889; Sp. G. Papas, *La France et la Grèce à l'époque du Directoire*, Athen 1907.

(NIKOS A. BEES) [Βέης]

**MORISCOS**, diejenigen Muslime, die nach der Einnahme Granadas durch die katholischen Könige Ferdinand und Isabella (2. Januar 1492) und nach der Absetzung des letzten Herrschers der Nasriden-Dynastie in Spanien blieben.

Hauptsächlich sind es spanische Quellen, die uns über die Geschichte der Moriscos bis zu ihrer endgültigen Vertreibung von der Halbinsel Aufschluss geben. Arabische Nachrichten über sie gibt es sehr wenige; der einzige, etwas eingehendere Bericht ist derjenige, den der Maghribiner al-Maḡḡarī, ein Zeitgenosse der Auswanderung der Moriscos, in seinem *Nafḥ al-Tib* bietet.

In demselben Masse, wie die spanische „Reconquista“ fortschritt, fand sich die Bevölkerung muslimischen Glaubens in einer immer grösseren Zahl christlicher Herrschaft unterstellt. Diese Muslime blieben grösstenteils ihrer Religion treu; ihre Hauptzentren waren Aragon und die Gegend von Valencia. Sie unterhielten ständige Beziehungen zu ihren Glaubensgenossen im Königreich Granada. Diese gerieten aber plötzlich durch den Fall der Hauptstadt des Nasriden-Fürstentums in dieselbe Lage. Der Übergabevertrag Granadas enthielt zwar eine grosse Zahl von Bestimmungen über den Schutz von Personen und Gütern, über das Personenrecht, über Religionsfreiheit sowie über die freie Ausübung des islamischen Kultus; aber dies wurde nicht lange beachtet; auf Betreiben des Kardinals Cisneros und des Erzbischofs Hernando de Talavera wurde bald versucht, die Bevölkerung Granadas zu christianisieren. Von 1499 an machte sich besonders Cisneros an diese Aufgabe; er versuchte es zuerst mit Überredung, dann suchte er, so weit wie eben möglich, arabische Bücher über die verschiedenen Zweige der islamischen Wissenschaften durch Verbrennen dem Umlauf zu entziehen. Seine Bemühungen hatten zwar einige freiwillige Bekehrungen zur Folge; jedoch brach eine Empörung aus, die von Granada selbst und zwar von der Vorstadt Albaicín (arab.: *al-Baiyāzīn*), ausging, sich bald über die ganze Gebirgsgegend der Alpujarras (arab.: *al-Buḡḡārāt*) zwischen der südlichen Abdachung der Sierra Nevada und dem Mittelmeere erstreckte und die Städte Almería, Baza und Guadix sowie die Serranía de Ronda ergriff. Das Resultat war im Jahre 1501 die Abfassung eines Erlasses, der den Muslimen die Wahl liess, entweder Spanien zu verlassen oder das Christentum anzunehmen. Jedoch scheint er nicht wörtlich durchgeführt worden zu sein, und die ins Gebirge geflüchteten Moriscos des Königreiches Granada bewahrten noch länger als ein halbes Jahrhundert mehr oder weniger ihre Unabhängigkeit.

Aber diese erste Massnahme führte die Bekehrung des grössten Teiles der in Kastilien wohnhaften Muslime herbei. Die Moriscos Aragons anderseits wurden trotz einiger Einschränkungen ihrer Rechte nicht sehr beunruhigt; Anordnungen in diesem Sinne wurden an die Inquisition gegeben. Aber man gewahrt trotzdem in den ersten Jahren des XVI. Jahrh.'s eine Massenbekehrung der Muslime Albarracín's, Teruel's und Manises'. Nach und nach erstarkte übrigens die Reaktion, die von Johanna der Wahnsinnigen, dann von Karl I. begünstigt

wurde. Im Jahre 1526 erhielten die Moriscos Valencia's den Befehl zur Auswanderung. Die Lage blieb ziemlich verwirrt bis 1566, als eine Reihe bedrückender Massnahmen in Madrid beschlossen und in der Folge den noch in Spanien verbliebenen Moriscos gegenüber angewandt wurden: man untersagte ihnen den Gebrauch der arabischen Sprache — die übrigens täglich mehr an Boden verlor — selbst inmitten der muslimisch gebliebenen Gemeinden; man befahl ihnen ebenfalls, endgültig ihr Ritual und ihre Tracht aufzugeben und ihre Lebensweise zu ändern. Dieses Mal zauderten die Moriscos Granadas und der Alpujarras nicht, sich in offener Rebellion zu erheben. Der Aufstand ging wiederum von Albaicín in Granada aus (Ende 1568) und griff auf das Gebirge über; zuerst wurde er geführt von einem gewissen Ibn Ūmaiya, dem Abenhumaiya der spanischen Geschichtschreiber, und später von 'Abd Allāh b. 'Abbō (Abenaboo). Blutige Expeditionen waren nötig, um diese Bewegung zu unterdrücken, und der Krieg zog sich mehrere Jahre hin, anfangs unter dem Oberbefehl des Marquis von Mondéjar, dann unter Don Juan von Österreich.

Der endgültige Ausweisungsbefehl wurde nicht von König Philipp II. erlassen, obgleich er es wohl im Jahre 1582 beabsichtigte. Philipp III. war es vielmehr, der ihn im Jahre 1609 unterzeichnete. In diesem und den folgenden Jahren musste eine beträchtliche Zahl Moriscos — man schätzt sie auf eine halbe Million — über das Meer setzen ohne Hoffnung auf Rückkehr. Der Islām war endgültig aus dem iberischen Boden ausgerottet.

Nach den arabischen Schriftstellern war die grosse Auswanderung zu Beginn des XVII. Jahrh.'s für die Moriscos die grausamste aller Prüfungen. Eine grosse Menge kam im Verlaufe ihrer erzwungenen Reise um. Viele gingen nach Frankreich, von wo sie muslimische Länder im Orient zu erreichen suchten. Einige Kolonien spanischer Muslime entstanden in Ägypten und Konstantinopel. Der grösste Teil aber erreichte direkt von spanischen Häfen aus das ganz nah gelegene Nordafrika, wo man sie Andalusier (*Andalus*) nannte und wo sie nicht immer, wenigstens in Marokko, mit grossem Wohlwollen aufgenommen wurden. Ihre Hauptniederlassungen waren Salé und Rabat einerseits, Tetuan anderseits, wo ihre Nachkommen heute noch die wohlhabendste und geschickteste Klasse der Bevölkerung bilden. Die Andalusier der marokkanischen Häfen am Atlantischen Ozean widmeten sich bald zum grossen Teil der Seeräuberei; die berühmten marokkanischen Piraten waren fast alle Moriscos, die den Gebrauch der spanischen Sprache beibehalten hatten. Anderseits organisierten die marokkanischen Sultane mit Hilfe der Ausgewanderten andalusische Truppenteile auslesener Soldaten, die unter den Sa'diern, besonders zur Zeit der Eroberung des Südan, eine grosse Rolle spielten. Es gab bald auch eine grosse Kolonie von Moriscos in Fes. In Algerien liessen sich einige in den Städten Tlemcen, Oran und Algier nieder. In Tunis wurden sie von dem Dey 'Uṭṭmān gut aufgenommen; sie taten sich in zwei Stadtviertel zusammen, die nach ihnen benannt wurden [s. TUNIS]. Die nichtstädtischen Elemente gründeten kleine Ansiedlungen, die aufblühten und deren andalusisches Aussehen noch heute deutlich hervortritt; das sind die Flecken Solimān, Grombālia, Djedeida, Zaghouān, Ṭebourba, Testour und Ga'et el-Andles (Ḳal'at al-Andalus).



*Litteratur*: Die beiden ältesten spanischen Quellen sind: L. del Marmol Carvajal, *Historia de la rebelion y castigo de los moriscos del Reyno de Granada*, Malaga 1600; F. M. de Guadalupe y Xaviere, *Memorable expulsion y justissimo destierro de los moriscos de España*, L'ampelune 1613. Neuere Arbeiten: A. L. Rochau, *Die Moriscos in Spanien*, Leipzig 1853; F. Janer, *Condición social de los moriscos en España*, Madrid 1857 (franz. Übers. J. G. Magnabal, Paris 1859); R. Contreras, *Nuevos datos sobre la guerra y expulsion de los moriscos*, in *Revista de España*, LXVIII (1879), 185–209; M. Danvila y Collado, *La expulsión de los moriscos españoles*, Madrid 1889; L. Dollfus, *Moriscos et Chrétiens de 1492 à 1570*, in *RHR*, XX (1889); P. Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia 1901; H. C. Lea, *The Moriscos in Spain; their conversion and expulsion*, Philadelphia 1901; F. Valladar, *Los moriscos granadinos*, in *La Alhambra*, Granada 1909, XII, 343–46; P. Longas, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid 1915; B. Sánchez Alonso, *Fuentes de la historia española*, Madrid 1919, Nr. 3314–42; H. de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc, 7<sup>e</sup> série, France*, III (Paris 1911), 187 ff.; A. González Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona 1925, S. 95–8.

Arabische Quellen: al-Maḳḳārī, *Nafḥ al-Tib* (*Analektes*, ed. Dozy, Dugat, Krehl u. Wright, II, 812–15); Muḥammad al-Tāḥir Ibn 'Ashūr, *Maṣīr al-Andalusiyyin*, in *Nashrat al-Djāmi'iyat al-Khaldūniya*, Tunis 1930, S. 16–26.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MORÓN**, arab. MAWZUR, kleine Stadt im Süden Spaniens, auf dem rechten Ufer des Guadaira und am Fusse der Sierra de Morón, südwestlich von Cordova und südöstlich von Sevilla. In muslimischer Zeit war es Hauptort eines *Kūra* oder Kreises und ein landwirtschaftlicher Mittelpunkt mit zahlreichen Ölbaumpflanzungen. Zu Beginn des X. Jahrh.'s war es eins der Widerstandszentren des berühmten Rebellen 'Omar b. Ḥafṣūn; seine Zitadelle wurde im Jahre 311 (923) von den Truppen 'Abd al-Raḥmān's III. eingenommen. Im folgenden Jahrhundert, bei der Bildung der kleinen Königreiche der *Taifas*, wurde Morón die Residenz kleiner berberischer Herrscher, der Banū Dammār, Abāditen, die aus der Gegend von Gabès in Tunesien kamen. Der erste dieser Familie, der sich dort im Jahre 433 (1041) unabhängig erklärte, war Muḥammad b. Nūḥ; sein Vater, Nūḥ b. Abi Tarid, hatte seit 1013 in Morón gelebt, ohne faktisch die Regierung von Cordova anzuerkennen. Muḥammad b. Nūḥ erregte bald die Begehrlichkeit des 'Abbādiden von Sevilla al-Mu'taḍid, der ihm einen Hinterhalt legte; er starb im Jahre 449 (1057). Sein Sohn Manād 'Imād al-Dawla, der ihm folgte, wurde bald in Morón von al-Mu'taḍid belagert und lieferte ihm gegen Rettung seines nackten Lebens die Stadt im Jahre 458 (1066) aus. Morón und sein Gebiet wurden dem Königreich Sevilla einverleibt und teilten in der Folge das Geschick dieser Hauptstadt.

*Litteratur*: Yakut, *Muḍyan al-Buldan*, ed. Wüstenfeld, IV, 680; Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldan*, ed. Reinaud u. de Slane, Text S. 175, Übers. S. 250; Ibn 'Idḥārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, II, 195, Übers. Fagnan, S. 306; III, ed. Lévi-Provençal, Appendix, S. 295–96; Dozy,

*Hist. Mus. Esp.*, IV, 300–1; C. F. Seybold, oben, II, 87. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MOROS**. [Siehe MAUREN.]

**MOSCHEE**. [Siehe MASĠĪD.]

**MOSES**. [Siehe MŪSĀ.]

**MOSTAGANEM** (MUSTAḠĤĀNIM), Seestadt Algeriens, 12 km östlich der Mündung des Chélif (2° 15' westl. Länge v. Paris), an keiner identifizierbaren antiken Niederlassung. Kein natürlicher Hafen existiert übrigens an dieser Stelle; zwei wenig hervortretende Punkte (Kharuba und Salamandre) lassen die Schiffe gegen die Nord- und Westwinde ohne Schutz. Daher wird auch Mostaganem als Hafen erst von al-Bakrī (XI. Jahrh.) zum ersten Mal erwähnt. Er beschreibt es als eine „in der Nähe des Meeres“ gelegene Stadt (in Wirklichkeit ist sie 1 km davon entfernt), die von den Kulturen ihres reichen Bodens, vornehmlich von ihren Baumwollpflanzungen lebt. Seit dieser Zeit ist sie mit einem Walle umgeben, der ihre geschützte Lage noch erhöht. Die alte Stadt nimmt eine dreieckige Hohebene ein, die von einem sehr spitzen Knie des 'Ain Sefra gebildet wird; die Stadtmauer läuft am Rande der Schlucht. Auf der Spitze dieser natürlichen Verschanzung soll nach der Tradition der Almoravide Yūsuf b. Tāḥṣfin um 1082 eine Festung erbaut haben, die später nach dem Namen einer der Nachbarstämme Burdj al-Maḥāl genannt wurde und die jetzt ein Gefängnis ist. Wie andere Städte des Küstengebietes, Nédroma oder Algier, erhielt Mostaganem wahrscheinlich eine kleine almoravidische Garnison. Die so befestigte Stadt konnte den Bewohnern gegen einen Angriff vom Meere her als Zuflucht dienen und die berberischen Stämme des Hinterlandes, die der grossen Konföderation der Maghrāwa angehörten, in Schach halten. In der Folgezeit muss sie sich ein wenig entwickelt haben; denn in der Mitte des XII. Jahrh.'s befanden sich dort nach Idrisi Bazare und Bäder. Er rühmt den Reichtum an Wasser, das Gärten und Obstkulturen bewässert und Mühlen treibt.

Der Name Mostaganem begegnet nicht in der Geschichte jener ganzen Periode, in der die Almoḥaden theoretisch den Zentralmaghrib besaßen. Der Verfall dieser Dynastie ermöglichte den Maghrāwa, völlige Herren des Landes zu werden. In den Jahren 1267 und 1271 unterwarf der Zaiyāniden-Sultan von Tlemcen Yaḡmurāsan diese unruhigen Stämme und verleibte ihre Ländereien seinem neugegründeten Reiche ein. Er betraute im Jahre 680 (1281) mit der Verwaltung Mostaganem's einen seiner Vettern, al-Zā'im b. Yahyā, einen Nachkommen aus einer Seitenlinie der Familie Banū Zaiyān, trotz des geringen Vertrauens, das ihm jene vom Throne vertriebenen Verwandten einflössen. Diese Befürchtungen waren begründet; al-Zā'im erklärte sich unabhängig, nachdem er die Maghrāwa zur Erhebung herbeigerufen hatte. Yaḡmurāsan musste gegen Mostaganem ziehen; er hielt die Stadt hart belagert, und der Rebell ergab sich nach Gewährung freien Abzuges nach Spanien.

Wie dieses ganze Küstengebiet fiel Mostaganem im Jahre 735 oder 736 (1335 bzw. 1336) in die Gewalt des Mariniden Abu 'l-Ḥasan, der während dieser Zeit die Belagerung Tlemcen's betrieb. Im Jahre 742 (1340) baute der siegreiche Sultan eine Moschee in Mostaganem. Wir besitzen die Inschrift, die diese Gründung des Interregnums der marokkanischen Fürsten bezeugt. Die wieder von den Sultanen Tlemcen's abhängig gewordene Stadt litt unter den unheilvollen Auswirkungen ihrer Schwäche.

Die Suwaid-Araber der grossen Konföderation der Zughba, wurden unumschränkte Herren des ganzen Gebietes; Mostaganem führte eine unsichere Existenz. Zu Beginn des XVI. Jahrh.'s stellt Leo Africanus fest, dass sie nur ein Drittel des ehemaligen Umfanges einnimmt. Er schreibt ihr jedoch 1 500 Familien zu, spricht von den Leinenwebern und dem Ankerplatz an der Küste, wo einige europäische Schiffe anlegen. Nach ihm fliesst der Fluss „mitten durch die Stadt“, woraus hervorgeht, dass ausser der alten befestigten Stadt auf dem linken Ufer Stadtteile auf dem rechten Ufer lagen. In türkischer Zeit kannte man deren in der Tat zwei: Tidjīt (die Neue) und Matmor (der Silo). Im Jahre 1516 verstärkte Khair al-Din ernstlich ihre Verteidigung. Zu Beginn des XVIII. Jahrh.'s spricht Shaw von der Zitadelle (dem Fort des Ostens?), die, auf einer Höhe erbaut, die Stadt und ihre Umgebung beherrschte. Im Jahre 1830 bestand die Garnison aus einigen Hundert Türken und Kuloghlu's. Die Franzosen nahmen sie in ihren Sold und stellten sie unter den Oberbefehl des Kā'id Ibrāhīm. Der General Desmichels, der sich der Treue Ibrāhīm's nicht sicher glaubte und ihn wegen eines Bündnisses mit dem ununterworfenen Nachbarstamm Medjāher beargwöhnte, besetzte im Jahre 1833 die Stadt. Die von ihm dort stationierten Truppen wurden von 'Abd al-Kādir angegriffen. Die unerfreulichen Folgen des von Desmichels mit dem Emir geschlossenen Vertrages zwangen Clauzel, Mostaganem 1835 wieder einzunehmen. Unter Bugeaud wurde Mostaganem Truppenlandungsstelle und das Operationszentrum gegen 'Abd al-Kādir. Dort wurde übrigens auch im Jahre 1847 das erste Bataillon der algerischen Schützen (Turkos) geschaffen; die Stadt ist ein wichtiger Punkt für die Rekrutierung dieser eingeborenen Truppen geblieben.

Mostaganem hat sich seit Beginn der französischen Besetzung stark entwickelt; es zählt gegenwärtig mehr als 27 000 Einwohner. Sein vollständig künstlicher Hafen ist mittels zweier Molen geschaffen worden, die jedoch der Schifffahrt einen nur mittel-mässigen Schutz bieten.

**Litteratur:** al-Bakrī, *Masālik*, 2. Aufl., Algier 1911, S. 69; Übers. de Slane, Algier 1913, S. 143; al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, S. 100, Übers. S. 117; Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, II, 125; Übers. III, 361—62; Leo Africanus, *Voyage*, ed. Ramusio, Venedig 1837, S. 111; Shaw, *Voyages*, den Haag 1743, I, 42; A. Bel, *Inscriptions arabes de Fès*, in *J. A.* 1919, S. 390 ff.; R. Basset, *Mélanges africains et orientaux*, Paris 1915, S. 103—6; Pellissier de Reynaud, *Annales algériennes*, Paris-Algier 1854, Bd. I; *Tableau de la situation des établissements français*, 1837, 1838; Ch. Cockempot, *Le traité Desmichels*, Paris 1924. — Über die Sprache der einheimischen Fischer vgl. L. Brunot, *La Mer dans les traditions et les industries à Rabat et Salé*, Paris 1920.

(GEORGES MARÇAIS)

**MOSTAR**, die Hauptstadt der Hercegovina im Königreich Jugoslawien, 162 km südwestlich von Sarajevo, an der Eisenbahn Sarajevo-(Mostar)-Dubrovnik. Nach der neuen, am 3. Oktober 1929 erfolgten Einteilung Jugoslawiens in neun Banate fiel Mostar an das Küstenbanat, dessen Hauptstadt Split (Spalato) ist. Die malerische Stadt liegt in 60 m Meereshöhe auf beiden Ufern der Neretva (Narenta) zwischen den Bergabhängen des

Podvelež und des Hum. Die alten Stadtteile (Kotak, Čaršija usw.) befinden sich im Osten, die neuen dagegen im Westen. Im Jahre 1929 betrug die Einwohnerzahl 18 038 (1921 etwas mehr: 18 176). Mostar hat eine Oberfläche von 16 qkm, 2 916 Häuser, 33 Moscheen, 2 serbisch-orthodoxe und 1 römisch-katholische Kirche. Mostar ist Sitz eines Kreismufti und eines Sheriatrichters (Kadi). Der Handel ist bedeutend, ebenso Wein-, Obst- und Tabakbau. Das Klima ist warm und windig.

Zur Zeit des römischen Kaiserreiches bestand in der Ebene von Mostar eine römische Kolonie, welche durch die Völkerwanderung zugrunde ging. In den folgenden Jahrhunderten eroberten die eingewanderten Slaven das Gebiet Zahumlje mit dem Hauptort Blagaj (bei dem heutigen Mostar). Nach den Berichten der dalmatinischen Schriftsteller Orbini und Luccari (beide Anfang des XVII. Jahrh.'s) soll die neue Stadt Mostar im Jahre 1440 von Radivoj Gost, einem Vasallen des späteren Herzogs von St. Sava Stefan Vukčić Kosača, gegründet worden sein. In den Urkunden werden erst 1452 die beiden Kastele an der Neretvabrücke („do castelli al ponte de Neretua“), der Name der Stadt selber dagegen erst 1499 erwähnt.

Aber erst nach der türkischen Eroberung der Hercegovina (1483; vgl. Hammer, *G. O. R.* 2, I, 628), welche den Verfall von Blagaj zur Folge hatte, beginnt sich die neue Ansiedelung, zuerst als wichtiger strategischer Punkt im Neretvatal, dann auch als wohlhabende Handelsstadt, rasch zu entwickeln. Da sie sich um eine hölzerne Brücke gruppierte, so wird sie einfach als *Most* („Brücke“), *Mostici* oder *Mostar*, eigentlich *Mostari* (Plural, „die Brückner“) bezeichnet. Dieser „Brückenort“ war schon im Jahre 1522 der Sitz des türkischen Sandjakbegs der Hercegovina, der früher in Foča residierte. Nach Hadidji Khalifa war der Übergang über die Neretva damals äusserst gefährlich: die an Ketten hängende hölzerne Brücke hatte keine Pfeiler und schwankte so, „dass man nur mit Todesfurcht hinüberging“. Deshalb hätten die Einwohner den Sultan Suleimān gebeten, an ihrer Stelle eine steinerne erbauen zu lassen. Der vom Sultan entsandte Baumeister, der berühmte Sinān [s. d.], soll die Erbauung einer Brücke an dieser Stelle für unmöglich erklärt haben, worauf ein einheimischer Baumeister die bekannte schöne Brücke, die den Fluss in einem einzigen kühnen Bogen mit Spannweite von 27,34 m bei einer Höhe von 19 m übersetzt, erbaut hätte. Das soll im Jahre 974 (1566/7) stattgefunden haben. Die beiden von Ewliya Čelebi angeführten türkischen Chronogramme

ال دجديكى كوبرى دن و قدرت كبرى  
شام  
ergeben tatsächlich diese Jahreszahl. Diese Brücke gab Mostar nicht nur seinen Namen, sondern bildete und verblieb bis heute auch seine Hauptsehenswürdigkeit. Der Franzose A. Pouillet hebt schon im Jahre 1658 hervor, dass ihr Bau (la fabrique) „est plus hardie, sans comparaison, & des plus d'étendue que n'est pas celle de Realte à Venise, quoy qu'elle y soit estimée vne merueille“ (vgl. *Glasnik zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini* [in der Folge abgekürzt: *Gl. z. m.*], XX [1908], 49). Ein moderner Reisender hält die alte Brücke von Mostar für die schönste auf der ganzen Welt (R. Michel, *Fahrten in den Reichslanden. Bilder und Skizzen aus B. und der H.* [Wien und Leipzig 1912], S. 31). Derselbe nannte in seinem etwas früher erschie-



nenen Buche über Mostar unsere Brücke „einen versteinerten Halbmond“. Die Erbauung der Brücke wurde manchmal den Römern zugeschrieben und die Grundlage derselben rührt vielleicht von denselben her, aber der heutige Bau datiert zweifellos aus der türkischen Zeit „and is the work of Dalmatio-Italian architects“ (J. de Asboth, *An official tour through Bosnia and Herzegovina* [London 1890], S. 257).

Ewliya Çelebi besuchte Mostar im Jahre 1075 (1664/5) und gibt in seinem Reisebuch verschiedene Details über die Stadt an, so z.B. dass sie 53 *Mahallas*, 3040 aus solidem Material gebaute Häuser, 350 Kaufäden und 45 Moscheen hat. Von den letzteren führt er deren acht mit Namen an: 1. Alte Moschee in der Čaršhya, erbaut 878 (1473); 2. Hādjdjī Mehmedbeg-Moschee, erb. 965 (1557); 3. Mesdjid des Hādjdjī 'Alī Agha in der Čaršhya, erb. 1016 (1607); 4. Defterdārpasha-Moschee, erb. 1017 (1608); 5. Koşki (قوصقى) Mehmedpasha-Moschee, erb. 1027 (1617); 6. İbrāhīm-āgha-Moschee, erb. 1044 (1634); 7. Rūznāmcedjī İbrāhīm-Efendi-Moschee und 8. Hādjdjī 'Alī-Moschee. Für die beiden letzten Moscheen wird weder das Chronogramm noch das Jahr der Erbauung angegeben. Die schönste und grösste von allen ist die Moschee des Hādjdjī Mehmedbeg, die man gewöhnlich nur „Karagjozbeğova džamija“ nennt. Die unten zitierte Monographie von Peez bringt die Namen von 27 Moscheen und 26 Vakufe (*Wakf*), wobei er überall angibt, ob deren Stiftungsbriefe erhalten sind oder nicht.

Im Laufe des XVII. und XVIII. Jahrh.'s wurde Mostar einige Male von den venezianischen Truppen bedroht (1652, 1693, 1717). Später (1763) wurde die Hercegovina dem bosnischen Wilāyet einverleibt und Mostar war nur Sitz des Muslimis. Dieser Zustand dauerte bis 1832, in welchem Jahre das Land wieder zum Wilāyet und Mostar zur Residenz des neuernannten hercegovinischen Wezirs 'Alī Pasha Rizvanbegović erhoben wurde.

Während der türkischen Periode lieferte Mostar der osmanischen bzw. der islamischen Litteratur und Wissenschaft mehrere Repräsentanten. Von den Dichtern kann man 1. Diyā'ī (gest. 972 = 1564); 2. Derwīsh Pasha (Bajezidagić; 1599 und 1601 Statthalter von Bosnien); 3. dessen Sohn Ahmedbeg Šabūhī und 4. Ahmed Rushdī (geb. 1047 = 1637) anführen. Als Gelehrte haben sich folgende Mostarer hervorgetan: 1. 'Alī Dede b. Muṣṭafā (gest. 1007 = 1598); 2. Muṣṭafā Eiyūbizāde, genannt *Shehyuyo* (gest. 1119 = 1707), Mufti von Mostar, Kommentator von verschiedenen Werken; 3. Ahmed Efendi Mostari (Mostarac; gest. 1190 = 1776), dessen *Fetwā's* (*Fetāwā-i Ahmed*) in Bosnien sehr verbreitet waren, und 4. Muṣṭafā Šidkī (Karabeg), Mufti von Mostar (ermordet 1878), dessen umfangreiches Werk *Hāshiyā ... 'alā Mir'āt al-Uṣūl* in Sarajevo (1316) gedruckt wurde.

Einige Tage nach der Ermordung des letztgenannten wurde Mostar durch die österr.-ung. Truppen ohne Widerstand eingenommen (5. Aug. 1878) und am 5. Oktober 1908 von der Donaumonarchie annektiert, in deren Verbands es bis 1918 verblieb. — Während dieser vierzigjährigen Periode (1878—1918) war Mostar öfters der Sitz der muslimischen (wie auch der serbisch-orthodoxen) Opposition gegen das Regime. In Mostar entstand auch die Bewegung der Muslime für die Autonomie in Kultusangelegenheiten (vgl. Bd. I, 791<sup>b</sup>), welche

zehn Jahre lang dauerte (1899—1909). Der Führer des Kampfes, 'Alī Fehmī Džabić, der damalige Mufti von Mostar, musste schon Ende Januar 1902 nach Konstantinopel fliehen, wo er zum Professor der arabischen Litteratur an der Universität ernannt wurde, in welcher Eigenschaft er unter anderem auch sein Buch *Husn al-Šaḥāba fī Šarḥ Aṣḥār al-Šaḥāba* (Konstantinopel 1324 [Maliye-Jahr, also = 1908/9]) herausgab. In Verbindung mit dem Kampfe für die religiöse Autonomie ist auch das muslimische politische Blatt *Musāwāt* (trotz des arabischen Titels in serbokroatischer Sprache) hervorgegangen (seit 1906). Kurz vor dem Weltkriege begann in Mostar ein muslimisches Familienblatt *Biser* („Perle“) [seit 1912] und eine *Muslimanska biblioteka* („Muslimische Bibliothek“), die es auf etwa 30 Bücher und Büchlein brachte, zu erscheinen.

Seit der Auflösung der österr.-ung. Monarchie im Jahre 1918 gehört Mostar zu Jugoslawien.

*Litteratur:* Hādjdjī Khalifa, *Rumeli und Bosna*, geographisch beschrieben, übers. v. J. v. Hammer, Wien 1812, S. 175; St. Novaković, *Hadži-Kalfa ... o Balkanskom poluostrvu* (= *Spomenik XVIII der Kgl. Serbischen Akademie*, Belgrad 1892), S. 91a; Ewliya Çelebi, *Siyāhat-nāme*, Konstantinopel 1318, VI, 481—86 (vgl. auch *Gl. z. m.*, XX [1908], 328—32); C. J. Jireček, *Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien während des Mittelalters*, Prag 1879, S. 79—80; M. H. Muhibić, *Stara čuprija u Mostaru*, in *Gl. z. m.*, 1889, Heft 3, S. 10—13 (dasselbe deutsch in *Wissenschaftl. Mitteilungen aus B. und der H.*, I, 510—12); C. Peez, *Mostar und sein Culturkreis*, Leipzig 1891 (mit Plan); H. Renner, *Durch Bosnien und die Hercegovina kreuz und quer*, 2. Aufl., Berlin 1897, S. 297—316; S. beg Bašagić, *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1900, S. 184—85 (= Liste der hercegovinischen Statthalter); L. Grgjić Bjelokosić, *Mostar nekad i sad*, S.-A. aus *Zvezda*, Belgrad 1901; *Die österr.-ung. Monarchie in Wort und Bild: Bosnien und Hercegovina*, Wien 1901, S. 112—20; A. Walny, *Bosnischer Bote für das Jahr 1903* (Sarajevo), S. 224—25; Dr. M. Mandić, *Povijest okupacije B. i H.*, Zagreb 1910, S. 45—6; Dr. S. beg Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo 1912, s. Index; V. Corović, *Bosna i Hercegovina*, Belgrad 1925, S. 165; V. Corović und M. Filipović in *Narodna enciklopedija*, Zagreb 1926—29, II, 889; *Almanah kraljevine Jugoslavije*, (Zagreb seit 1930), I, 99 und 433—34.

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**MÖŞUL** (AL-MAWŞIL), Hauptstadt von Diyār Rabi'a [s. d.], am Westufer des Tigris gegenüber dem alten Ninive gelegen.

Ob die Stadt schon im Altertum bestanden hat, ist unbekannt. E. Herzfeld (*Archäol. Reise*, II, 207, 259) sprach die Vermutung aus, dass Xenophons *Μέσπιλα* ihren alten Namen wiedergebe, also wohl \**Μέσπιλα* (= *Mawşil*) zu lesen sei; doch spricht dagegen schon die Lage dieser Stadt am Ostufer des Tigris (F. H. Weissbach in Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyklop. d. klass. Altert.*, XV, Stuttgart 1931, Kol. 1164).

Die Muslime setzten die Gründung der Stadt in mythische Vorzeit und schrieben sie Rēwand b. Bēwarāsp Adjdahāk zu. Nach einer anderen Tradition war ihr früherer Name *Khawlan*. Der per-

sische Satrap von Mōşul führte den Titel Būdh-Ardashīrānshāh, wonach der offizielle Name der Stadt Būdh-Ardashīr lautete (Le Strange, *Eastern Caliph.*, S. 87; Herzfeld, *a. a. O.*, S. 208). Endlich behauptet Bar Bahlul, ein alter Perserkönig habe sie Bih-Hormez-Kōwadh genannt (G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyr.*, S. 178).

Als Metropole der Diözese Āthūr war Mōşul Nachfolgerin von Ninive, wo schon zu Beginn des II. Jahrhunderts das Eindringen des Christentums bezeugt ist. Rabban Iṣḥō-yahbh, beigeant Bar Kūsra, gründete um 570 n. Chr. am Westufer des Tigris gegenüber von Ninive ein Kloster (noch jetzt Mār Isha'yā genannt), das später Khusrav II. mit vielen Bauwerken umgab. Diese Ansiedlung ist wohl die in der von Guidi edierten syrischen Chronik als Ḥesnā 'Ebhṛayā (nach Herzfeld: „Burg am jenseitigen Ufer“) erwähnte Festung (Nöldeke, in *SB Ak. Wien*, CXXVIII, Abh. IX, 1893, S. 20; Sachau, *Chronik von Arbela*, Kap. IV, S. 48, 1; Herzfeld, *a. a. O.*, S. 208), die später von den Arabern zu einer Stadt erweitert wurde (*Chronik von Sēert*, am Ende).

Unter 'Omar b. al-Khaṭṭāb überschritten die Araber nach der Einnahme von Ninive durch 'Uṭba b. Farkād (20 = 641) den Tigris, worauf sich ihnen die Besatzung der Burg am Westufer gegen Auferlegung der Kopfsteuer und die Erlaubnis, auf Wunsch auszuwandern, ergab. Noch unter demselben Khalifen wurde 'Uṭba als Herr von Mōşul abgesetzt, und Ḥarḥama b. 'Arfaḍja al-Bārīkī trat an seine Stelle. Dieser siedelte dort Araber in eigenen Häusern an, wies ihnen Lehnsgüter zu und machte Mōşul zu einer Lagerstadt (*Miṣr*), in der er dann auch eine Freitagsmoschee gründete (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 332). Nach al-Wāḳidī ernannte 'Abd al-Malik (65–86) seinen Sohn Sa'īd zum Gouverneur von al-Mawṣil, während er seinem Bruder Muḥammed al-Djazīra und Arminiya unterstellte. Nach al-Mu'āfa b. Ṭā'ūs hingegen war Muḥammed auch Statthalter von Ādharbāidjān und al-Mawṣil und liess diese Stadt durch seinen Polizeichef Ibn Talid pflastern und ummauern (al-Balādhuri, *a. a. O.*). Sein Sohn Marwān II. wird ebenfalls als Erbauer und Vergrösserer der Stadt bezeichnet, der ihre Verwaltung einrichtete und Strassen, Mauern und eine Schiffsbrücke über den Tigris baute (Ibn Faḳīh, ed. de Goeje, S. 128; Yāḳūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 682–84). Auch die Gründung einer Freitagsmoschee wurde ihm zugeschrieben. Unter ihm wurde Mōşul die Hauptstadt der Provinz al-Djazīra.

Nach Mutawakkil's Tode bemächtigte sich der Khāridjite Musāwir eines Teiles des Gebietes von Mōşul und machte al-Ḥadīṭha zu seinem Hauptquartier. Der damalige Statthalter von Mōşul, der Khuzāite 'Akaba b. Muḥammed, wurde 254 von dem Taghlibiten Aiyūb b. Aḥmed abgesetzt, der seinen Sohn Ḥasan an seine Stelle setzte. Bald darauf wurde der Azdite 'Abd Allāh b. Sulaimān Statthalter von al-Mawṣil. Ihm entrissen die Khāridjiten die Stadt, von der Musāwir Besitz ergriff. Mu'tamid ernannte den türkischen Heerführer Asātagin zum Statthalter von Mōşul, der aber im Djumādā I. 259 seinen Sohn Azkūtagin als seinen Stellvertreter dorthin sandte. Dieser wurde bald von den Bewohnern der Stadt vertrieben, die Yaḥyā b. Sulaimān zu ihrem Oberhaupt machten. Auch Ḥaitham b. 'Abd Allāh, den darauf Asātagin nach Mōşul schickte, musste unverrichtete Sache zurückkehren. Der Taghlibite Iṣḥāk b. Aiyūb, den

Asātagin mit 20 000 Mann gegen Mōşul schickte und in dessen Gefolge sich auch Ḥamdān b. Ḥamdūn befand, zog zwar nach einem siegreichen Gefecht in Mōşul ein, wurde jedoch wieder aus der Stadt vertrieben.

Von Mu'tamid wurde im Jahre 261 der Taghlibite Khidr b. Aḥmed, im Jahre 267 Iṣḥāk b. Kundādī zum Statthalter von Mōşul ernannt. Dessen Sohn Muḥammed sandte ein Jahr nach seinem Tode den Hārūn b. Sulaimān nach Mawṣil (279); als dieser von den Einwohnern vertrieben wurde, bat er die Banū Shaibān um Hilfe, die darauf mit ihm zusammen die Stadt belagerten. Die Einwohner, von Hārūn b. 'Abd Allāh und Ḥamdān b. Ḥamdūn befehligt, wurden von den Shaibāniten nach einem anfänglichen Sieg überfallen und geschlagen; kurz darauf aber wurde Muḥammed b. Iṣḥāk von dem Kurden 'Alī b. Dāwūd abgesetzt.

Als 279 Mu'taḍid Khalife wurde, wusste sich Ḥamdān (der Grossvater des Saif al-Dawla) bei ihm zuerst sehr beliebt zu machen, wurde aber 282 in Mōşul unbotmässig. Als ein Heer des Khalifen unter Waṣīf und Naṣr gegen Mōşul zog, floh er, während sein Sohn Ḥusain sich ergab. Die Zitadelle von Mōşul wurde erstürmt und zerstört. Ḥamdān geriet bald darauf in Gefangenschaft. Naṣr wurde damit beauftragt, in Mōşul Tribut einzuziehen, wobei er mit den Anhängern des Khāridjiten Hārūn in Streit geriet; Hārūn wurde geschlagen und floh in die Wüste. Anstelle des Tuktamir, der gefangen gesetzt wurde, ernannte der Khalife Ḥasan b. 'Alī zum Statthalter von Mōşul und sandte gegen Hārūn, den Hauptstifter des Aufstandes, den Ḥamdāniden Ḥusain, der ihn 283 gefangen nahm. Dadurch stieg die Familie wieder in der Gunst des Khalifen.

Als nach der Niederwerfung der Khāridjiten die räuberischen Kurden das Gebiet von Mōşul beunruhigten, stellte Muktafi wiederum einem Ḥamdāniden, nämlich Ḥusains Bruder Abu 'l-Ḥaidjā' 'Abd Allāh, die Aufgabe, sie zu unterwerfen, da dieser auf den Beistand der um Mōşul ansässigen Taghlibiten, zu denen die Ḥamdāniden gehörten, rechnen konnte. Abu 'l-Ḥaidjā' kam Anfang Muḥarram 293 nach Mōşul und bezwang im folgenden Jahre wirklich die Kurden, deren Führer Muḥammed b. Bilāl sich ihm unterwarf und selbst nach Mōşul übersiedelte.

Seit dieser Zeit hatten die Ḥamdāniden [s. d.] zuerst als Statthalter des Khalifen, dann seit 317 (Nāṣir al-Dawla Ḥasan) als souveräne Herren die Herrschaft über Mōşul inne.

Auf sie folgten die 'Uḳailiden (386–489), die zu dem Stamme der Banū Ka'b gehörten. Ihr von Ḥusām al-Dawla al-Muḳallad begründetes Reich, dessen Unabhängigkeit von den Būyiden bestätigt wurde, dehnte sich bis nach Ṭā'ūḳ (Ḍaḳūḳā), al-Mada'in und Kūfa aus. Im Jahre 489 (1095/6) fiel Mōşul an das Seldjūkenreich.

Einen bedeutenden Aufschwung nahm die Stadt unter dem Atābeken 'Imād al-Din Zengī, der 521 (1127/8) die Seldjūkenherrschaft stürzte. Das damals grossenteils verfallene Mōşul liess er durch prächtige Bauwerke schmücken, setzte die Befestigungen wieder instand und umgab die Stadt mit blühenden Gärten. Unter einem seiner Nachfolger, 'Izz al-Din Maṣ'ūd I., wurde Mōşul zweimal (1182 und 1185 n. Chr.) vergeblich von Salādin belagert; nach dem Friedenschlusse sah sich aber 'Izz al-Din genötigt, Salādin als Lehnsherrn anzuerkennen.



Die Stadt war damals durch eine starke Zitadelle und eine doppelte Mauer, deren Türme an der Ostseite vom Tigris bespült wurden, wohlbefestigt. Nach Süden hin dehnte sich eine grosse Vorstadt aus, die der Wezir Mudjahid al-Din Kaymāz (gest. 595) angelegt hatte. Seit 607 herrschte dessen Sohn Badr al-Din Lu'lu' (s. Bd. III, S. 43 f.) über Mōsul, zuerst als Wezir der letzten Zengiden, seit 631 als selbständiger Fürst. Er ergab sich bereits 642 dem Hulagu und leistete ihm auf seinen Kriegszügen Gefolgschaft, wofür Mōsul von der sonst üblichen Verheerung zunächst verschont blieb. Als jedoch sein Sohn Malik Šālih Ismā'il sich mit Baibars gegen die Mongolen verbündete, wurde die Stadt 660 (1261/2) geplündert; der Fürst selbst fiel im Kampfe (van Berchem, in *Festschrift f. Th. Nöldeke*, 1906, S. 197 ff.).

Auf die İlkhāne folgte in Baghdād die mongolische Dynastie der Djala'ir, unter denen der Sultan Shaikh Uwais im Jahre 766 (1364/5) Mōsul seinem Reiche einverleibte. Der Weltoberer Timur schonte Mōsul nicht nur, sondern machte für die Gräber des Nabi Yūnis und Nabi Djirdjis, zu denen er auch wallfahrte, reiche Stiftungen und liess die Schiffsbrücke zwischen Mōsul und diesen heiligen Stätten wiederherstellen.

Auf die Turkmenendynastie der Ak Koyunlu, deren Begründer Bahā' al-Din Kara 'Othmān von Timur zum Statthalter von Diyār Bekr eingesetzt worden war, folgten um 920 (1514/5) die persischen Šafawiden. Nach langen Streitigkeiten mit ihnen nahmen die Osmanen 1047 (1637/8) die Stadt endgültig in Besitz. Im Jahre 1077 (1667) wurde sie durch ein heftiges Erdbeben heimgesucht, 1156 (1743) von Nādir Šāh Afšār belagert und von Muslimen und Christen heldenmütig verteidigt. Sie stand damals unter einem Paša aus der einheimischen Familie der 'Abd al-Djalil, die dort lange Zeit ziemlich unabhängig von der Hohen Pforte die Verwaltung innehatte. Im XIX. Jahrhundert war Mōsul eine unbedeutende Provinzstadt des türkischen Reiches. Nach dem Weltkrieg wurde das Wilāyet Mōsul nach längeren Verhandlungen zum Mandatgebiet 'Irāk geschlagen. Die Stadt Mōsul hat jetzt etwa 70—90 000 Einwohner.

Die arabischen Geographen vergleichen ihre Anlage mit einem Kopftuche (*Ṭailasān*), d. h. einem länglichen Rechteck. Ibn Hawkal, der Mōsul 358 (968/9) besuchte, beschreibt es als eine schöne Stadt mit fruchtbarer Umgebung. Die Bevölkerung bestand damals hauptsächlich aus Kurden. Nach al-Makdisi (um 375 = 985/6) war die Stadt sehr schön gebaut; ihr Grundriss bildete einen Halbkreis. Die Zitadelle hiess *al-Murabba'a* und lag dort, wo der Kanal Nahr Zubaida sich in den Tigris ergoss (jetzt İčkal'a? oder Bash Ṭābiya?; vgl. Herzfeld, *a. a. O.*, S. 209). Innerhalb ihrer Mauern befand sich ein Mittwochsmarkt (*Sūq al-Arba'a*), nach dem sie bisweilen genannt wurde. Die von Marwān erbaute Freitagsmoschee lag unweit des Tigris auf einer Anhöhe, zu der Stufen hinaufführten. Die Marktstrassen waren grösstenteils überdacht; al-Makdisi (*a. a. O.*, S. 136) zählt die acht Hauptstrassen der Stadt auf (besprochen bei Herzfeld, *a. a. O.*, S. 209). Das Khalisenschloss (*Kašr al-Khalifa*) stand am Ostufer, eine halbe Meile von der Stadt entfernt, und überragte Ninive; zur Zeit al-Makdisi's lag es schon in Ruinen, die vom Nahr al-Khawšar durchflossen wurden.

Ibn Džubair besuchte Mōsul am 22.—26. Šafar 580 (4.—8. Juni 1184). Kurz vorher hatte Nūr

al-Din auf dem Marktplatze die neue Freitagsmoschee erbaut. Am höchsten Punkt der Stadt befand sich die grosse Burg (j. Bash Ṭābiya); sie führte den Beinamen *al-Hadba'* „die Bucklige“, vielleicht auch den synonymen *al-Dafa'a* (G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyr.*, S. 178 f.; E. Herzfeld, *a. a. O.*, S. 210), und war nach al-Ḳazwini von einem tiefen Graben und hohen Mauern umgeben. Die Stadtmauern, die mit starken Türmen versehen waren, zogen sich zum Flusse hinab und an seinem Ufer entlang. Eine breite Hauptstrasse (*Šhāri'*) verband die Ober- mit der Unterstadt (nämlich die *Darb Dair al-A'lā'* genannte Nord-Süd-Strasse). Vor den Mauern dehnten sich weithin Vorstädte mit vielen kleineren Moscheen, Herbergen und Badehäusern aus. Berühmt war das Hospital (*Māristān*) und eine grosse Markthalle (*Ḳaišariya*).

Die meisten Häuser von Mōsul waren aus Tuffstein oder Marmor (und zwar von Djebel Maqlūb im Osten der Stadt) errichtet und hatten gewölbte Dächer (*Yākūt*, *a. a. O.*). Später erhielt Mōsul noch eine dritte Freitagsmoschee, die den Tigris überragte und vielleicht das von Ḥamd Allāh al-Mustawfi (um 740 H.) bewunderte Gebäude war.

Die Stätte des alten Ninive (arab. Ninawai) hiess zur Zeit al-Makdisi's Tall al-Tawba und galt als die Stelle, an der sich der Prophet Yūnis aufhielt, als er das Volk von Ninive bekehren wollte. Dort befand sich eine Moschee, die der Ḥamdānide Nāsir al-Dawla mit Pilgerherbergen umgeben liess. Eine halbe Meile davon entfernt war die Heilquelle 'Ain Yūnis mit einer benachbarten Moschee, vielleicht auch die von dem Propheten selbst gepflanzte *Šhadjarat al-Yaḳīn*. Auch das Grab des Nabi Djirdjis, der nach muslimischer Legende zu Mōsul sein Martyrium erlitten hatte (s. Bd. I, S. 1092 f.), lag in der Oststadt; ebenso das des Nabi Šith (Seth; vgl. Herzfeld, *a. a. O.*, S. 206 f.).

Mōsul hat seinen Namen davon, dass dort eine Anzahl von Flussarmen in ein gemeinsames Flussbett zusammenströmen. Die Stadt liegt dicht am Tigris auf einem in die Alluvialebene des Stromes hineinragenden Ausläufer des westlichen Steppenplateaus. Dicht vor den Mauern sind Steinbrüche, in denen der Gips für die Bauwerke und den Mörtel gebrochen wird. Das Stadtgebiet, das fast 3 qkm gross ist und von der bereits erwähnten halbkreisförmigen Mauer und dem Tigris umschlossen wird, fällt von der alten Festung nach Süden zu allmählich ab. Im Südosten dehnt sich noch jetzt wie im Mittelalter die Vorstadt aus, die von fruchtbaren Ebenen umgeben ist. Wenig oberhalb der Stelle, an der die Mauer im Südosten an den Fluss stösst, befindet sich die Schiffsbrücke. Alle alten Bauwerke und selbst der Hof der Grossen Moschee liegen nach E. Herzfelds Feststellung tiefer als das Strassenniveau, woran sich die Aufhäufung von Wohnschutthügeln infolge tausendjähriger ununterbrochener Besiedlung deutlich beobachten lässt.

*Litteratur:* al-Makdisi, in *BGA*, III, 136—38; Ibn Khurdaḏbih, in *BGA*, VI, 17; Yākūt, *Muḏjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 682—84; Šafi al-Din, *Marāšid al-Iḫtilā'*, ed. Juynboll, I, 84; Ibn al-Aṭhir, *Tu'rikh al-Dawla al-Atābakiya Muṭah al-Mawṣil*, in *Recueil des Historiens des Croisades*, II/II, Paris 1876, S. 1—394; A. Socin, *Mosul und Mardin*, in *ZDMG*, XXXVI, 1882, S. 1—53, 238—77; XXXVII, 1883, S. 188—222; Guy Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 (Neudruck 1930),

S. 87-9; Max van Berchem, *Arabische Inschriften, von Mosul*, in: Friedr. Sarre-Ernst Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, I, Berlin 1911, S. 16-30; E. Herzfeld, *ebd.*, II, 1920, S. 203-304 (Kap. VII); Bd. III, Taf. V-IX, LXXXVIII-CX; H. I. Lloyd, *The Geography of the Mosul Boundary*, in *Geogr. Journ.*, LXXVIII, 1920, S. 104-117, 192.

(E. HONIGMANN)

**MOZARABER**, ein Name, der im Mittelalter denjenigen Christen Spaniens gegeben wurde, die in den muslimischer Herrschaft unterworfenen Gebieten lebten und sehr deutlich das Gepräge der arabisch-spanischen Zivilisation trugen. Das Wort kommt von dem arabischen *musta'rib*, das in seiner Bedeutung ganz dem spanischen *mozárabe* entspricht; die arabische Form wird übrigens durch spanische Urkunden des Mittelalters bestätigt.

Bekanntlich konnten zur Zeit der Eroberungen die neu gewonnenen Untertanen der Muslime prinzipiell nach ihrer eigenen Wahl entweder den Islam annehmen oder ihren Glauben beibehalten; in letzterem Falle gehörten sie zur sozialen Kategorie der Tributpflichtigen (*Dhimmi*). Die ersten arabischen Gouverneure Spaniens zeigten in dieser Hinsicht eine grosse Duldsamkeit; die Übergabeverträge waren in diesem Punkte formell, wenigstens wenn man nach einem im Wortlaut noch erhaltenen Vertrag urteilen darf, der zwischen dem Westgotenfürsten Theodemir, dem Herrscher Murcia's, und 'Abd al-'Aziz b. Mūsā b. Nušair geschlossen wurde. Diese Haltung des spanischen Islam gegenüber den Christen änderte sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte bis zur Ankunft der Almoraviden und Almohaden kaum. Allerdings kamen unter den ersten Umayyaden anti-christliche Reaktionen vor, die sich in Verfolgungen äusserten. Aber diese Verfolgungen sind anscheinend nicht so sehr auf den Fanatismus der einzelnen Herrscher zurückzuführen als vielmehr auf Erwägungen politischer Art. Die christlichen Gemeinden der grossen Städte waren in der Tat die gefährlichsten Herde der nationalen Bewegungen, die hauptsächlich im III. (IX.) Jahrh. in Spanien ausbrachen. Unter den bedeutendsten kann man die des Mozarabers 'Omar b. Hafṣūn anführen, die bei weitem das Ausmass einer rein religiösen Erhebung überschritt. Vor allem mussten in Kordova zur selben Zeit einige Bekenner wegen Schmähung der Religion des Propheten zum Tode verurteilt werden. Die muslimischen Richter haben anscheinend nur mit grossem Widerwillen die Todesstrafe gegen sie ausgesprochen, und die Zentralgewalt unternahm Schritte zur Einberufung eines Konzils, damit die Kirche selbst den Kundgebungen gewisser überspannter Mystiker, wie Eulogius und Alvarus, ein Ende bereite.

Im IV. (X.) Jahrh. lebten jedenfalls die Mozaraber des Khalifen-Reiches in gutem Einvernehmen mit den verschiedenen Klassen der muslimischen Gesellschaft und waren selbst sehr stark arabisiert. Sie sprachen arabisch, genau so wie die Muslime romanisch, und kannten die islamische Litteratur. Die gegenseitigen Einflüsse waren damals sehr gross und sollten es bis zum Ende des Mittelalters bleiben.

Verwaltungstechnisch verstanden die christlichen Gemeinden des muslimischen Spaniens zur Umayyadenzeit unmittelbar der Autorität von ihnen selbst und aus ihrer Mitte gewählter Beamten, bei

deren Ernennung die Zentralgewalt ihre Zustimmung gab. Ihr höchster Beamter, dem bisweilen die lateinischen Titel *defensor* oder *protector* beigelegt werden, trug des öfteren die Bezeichnung „Graf“ (*comes*, span. *conde*, arab. *Kūmis*). Die von den Christen zu leistenden Steuern wurden von einem *exceptor* genannten Beamten erhoben. Zur Schlichtung ihrer Streitigkeiten besaßen sie einen besonderen Richter (arab. *Kāḍī 'l-Naṣārā* oder *Kāḍī 'l-'Adām*, lat. *censor*, der nach dem westgothischen Recht (*Liber Iudicum*, dem späteren *Fuero Juzgo*) urteilte.

Die christlichen Gemeinden Kordovas und Sevilleas zählten zu den bedeutendsten, wichtiger war jedoch diejenige Toledos, wo zur Khalifenzeit der spanische Metropolit (*Maṭrān*) seinen Sitz hatte; anderswo unterstand der Klerus Bischöfen (*Uskup*). Der Gottesdienst fand in Kirchen statt; es gab ferner Klöster (*Dair*) mit Mönchen (*Rāhib*) in der Umgebung grosser Städte, wie z.B. das Kloster Armilaṭ (Guadimellato) bei Kordova.

Die Geschichte der Mozaraber Spaniens ist natürlich sowohl mit der politischen Geschichte des Islam wie auch mit derjenigen der „Reconquista“ eng verbunden. Besonders aber wirft ihre Entwicklung ein deutliches Licht auf die so eigenartige arabisch-spanische Zivilisation, die ihr Eigenleben selbst nach dem Sturze der muslimischen Herrschaft auf der Halbinsel weiterführen sollte. Nach der jüngsten Veröffentlichung einer beträchtlichen Zahl von Urkunden aus den Archiven der Kathedrale Toledos, die sich hauptsächlich auf das XII. und XIII. Jahrh. verteilen, kann man in ihrer ganzen Reichweite die starke Arabisierung des wiedereroberten Spaniens ermesen; sie erstreckte sich sogar auf die bürgerlichen, militärischen und wirtschaftlichen Einrichtungen, ja selbst auf den kirchlichen Ritus („mozarabischer Ritus“). Ebenso muss man den mozarabischen Gemeinden und ihren nach dem Norden der Halbinsel ausgewanderten Vertretern den Ursprung einer besonderen Kunst, der mozarabischen, zuschreiben, die unmittelbar von der kordovanischen Kunst herrührt und durch einen fast ständigen Gebrauch des Hufeisenbogens sowie des Gewölbes charakterisiert wird.

**Litteratur:** Das, wenn auch manchmal etwas tendenziöse Hauptwerk ist: F. J. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid 1903. Ein ebenso erstklassiges Werk ist: A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 4 Bde., Madrid 1926-30. Siehe auch: R. Chábas, *Los Mozárabes de Valencia*, Valencia 1891; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, 2. Aufl., Leiden 1931 (besonders Buch II); M. Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes; arte español de los siglos IX-XI*, Madrid 1919; A. González Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona 1925; E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xème siècle, Institutions et vie sociale*, Paris 1932, S. 31-7; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid 1929, S. 98 ff.; F. Pons Boigues, *Apuntes sobre las escrituras mozárabes toledanas*, Madrid 1897; E. Saavedra, *La mujer mozárabe*, Madrid 1904.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MSHATTÄ**, Schlossruine in Transjordanien.

Baubeschreibung. Die Ruine al-Mshattā (das Winterlager) liegt im Ostjordanlande, etwa 200 km südlich von Damaskus und 40 km östlich vom

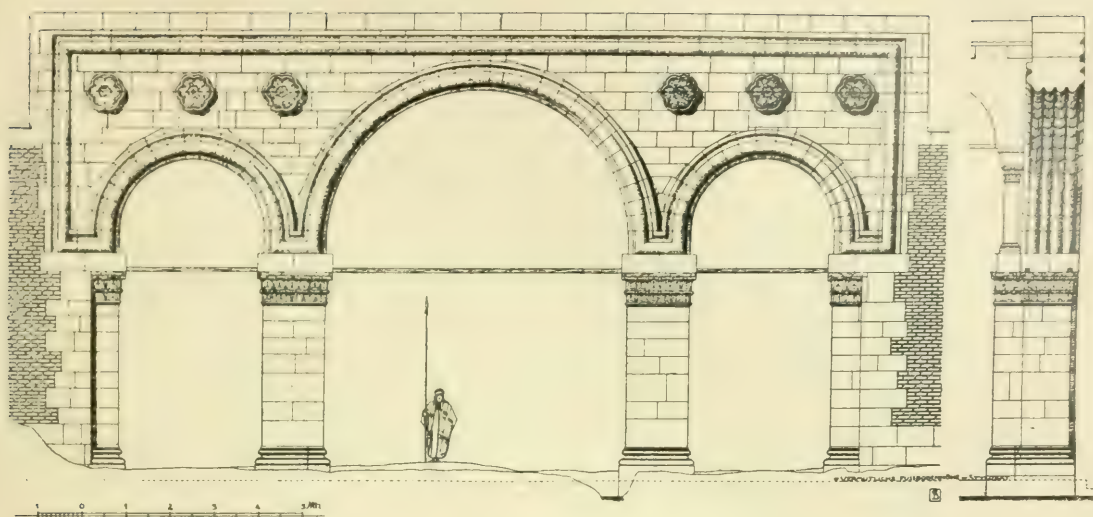


Nordufer des Toten Meeres, nahe am Darb al-Hadjj, der Pilgerstrasse von Damaskus nach Medina und Mekka. Die Anlage besteht aus einer quadratischen, mit Flankierungstürmen bewehrten Umfassungsmauer von 144 m Seitenlänge. Das Eingangstor liegt in der Mittelachse der Südseite und ist von zwei aus dem Achteck konstruierten fünfseitigen Halbtürmen flankiert, über die hinweg bis zu den nächsten Rundtürmen jener ca. fünf Meter hohe und über vierzig Meter lange Orthostaten-schmuckfries läuft, der grösstenteils nach Berlin überführt wurde und Mshattä zu einem weltbekannten Denkmal der frühislamischen Bau- und Zierkunst und zum vielumstrittenen Zentrum der orientalischen Archäologie gemacht hat. Die Bebauung der gesamten Area innerhalb der Umfassungsmauer war in drei Trakten geplant, wovon jedoch nur der mittlere Haupttrakt zur wenigstens teilweisen Ausführung kam. Dieser zerfällt wieder in drei Teile, den Eingangstrakt, den zentral gelegenen quadratischen offenen Hof und den Fürstentrakt. Der Plan von B. Schulz (vgl. *Jahrbuch d. preuss. Kunstsammlungen*, Bd. XXV, 1904) zeigt einen Torgang und eine Eingangshalle, die beide auf Einwölbung berechnet waren, und ein System von flankierenden Räumen, wovon der oblonge Raum rechts vom Eingang wegen seiner als Mihrāb gedeuteten, eingebauten Nische von Herzfeld u. a. als Moschee erklärt wurde. Von diesem Trakt stehen jedoch nur die Fundamentmauern. Im quadratischen grossen Hof liegt an der Westseite ein aus Ziegeln gemauertes Wasserbassin, und Spuren eines zweiten erwähnt Tristram auf der gegenüberliegenden Seite, so dass Schulz der Symmetrie wegen vier im Quadrat als geplant annahm. Der Fürstentrakt besteht aus einer dreischiffigen Halle, einem Kuppelsaal und den seitlichen Wohntrakten. Die Mauern sind ca. 1,50 m hoch aus Kalksteinquadern, darüber aus Ziegel aufgeführt ( $21 \times 21$  und  $27 \times 27$ , 65 cm dick). Die Räume der Seitentrakte links und rechts von der dreischiffigen Halle waren sämtlich mit Tonnen eingewölbt, wovon die kleineren noch erhalten und ebenso wie die Entlastungsbögen der Türen durch ihr spitzbogiges Profil bemerkenswert sind. Die eingestürzte Fassade konnte Schulz auf Grund der am Boden liegenden Sturzlagen mit Sicherheit rekonstruieren. Sie bestand aus drei Rundbogen auf Pfeilern entsprechend den drei Schiffen. Die Dreiteilung der Halle war durch Säulen bewerkstelligt, wovon einige Schäfte und ein korinthisches Kapitell mit Bemalung und Resten von Vergoldung gefunden wurden. Auf Grund von Dübellöchern und Gussrinnen an den Basen und Schäften schloss Schulz, dass die Säulen einem anderen Bau entnommen und hier wiederverwendet wurden. Ferner zeigt der horizontale Abschluss der Fassade an, dass diese Halle für eine flache, nicht basilikale Decke geplant oder versehen war. Um ihre Höhe zu erreichen, mussten die beiden Stützenreihen ein zweites Säulengeschoss aufgesetzt bekommen, eine auch in der syrischen Baukunst übliche Ordnung. Der quadratische Audienz- und Zeremonialsaal endlich, in den man aus der oblongen Halle durch eine zweite Tür gelangte, war mit einer Kuppel und drei Halbkuppeln aus Ziegeln eingewölbt, die sämtlich eingestürzt sind. Verzahnungen an den Innenwänden der umschliessenden Mauer zeigen an, dass für die beiden grossen Seitentrakte des Schlosses Einbauten von Wohnungen für Soldaten und Gefolge geplant

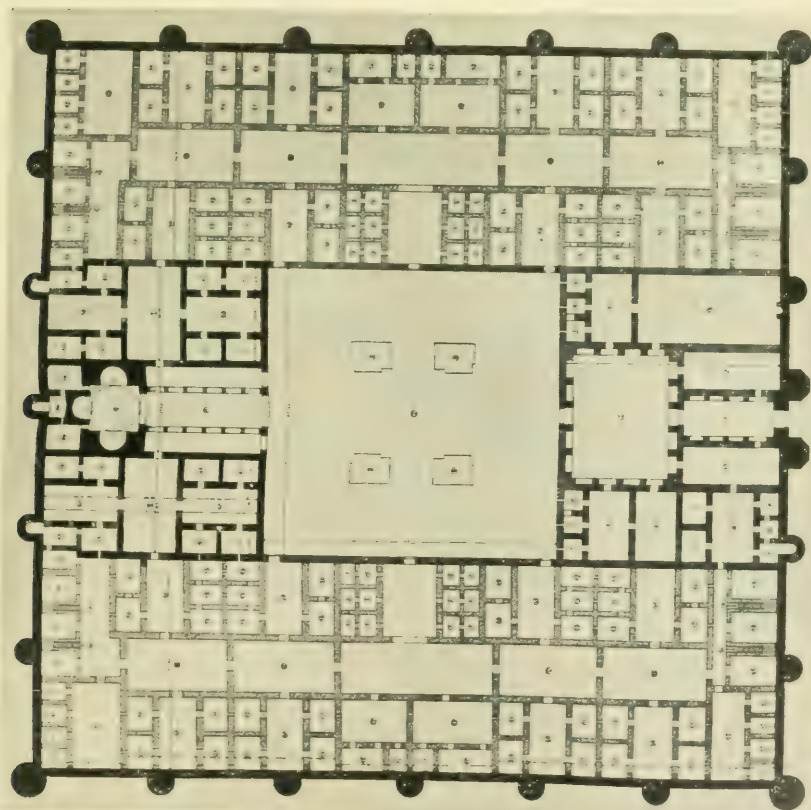
waren. Auf Grund dieser Maueransätze hat Schulz seine Rekonstruktion des Planes dieser Flügel hergestellt. Auch die quadratischen Umfassungsmauern mit den Rundtürmen waren kaum bis zur halben Höhe gediehen, als man den halbfertigen Bau stehen liess. Das Hauptmotiv des grossen Zierfrieses am Fusse der Frontormauer ist ein sinuösartig profiliertes Zickzackgesims in Hochrelief, das zwei mal zwanzig und vier halbe Dreiecke ausgrenzt. Diese Dreiecksfelder sind, soweit der Fries fertiggestellt wurde, mit Rankengebilden in tief-schattendem Flachrelief dicht überzogen. In den Zentren der beiden ineinander verzahnten, aufrecht stehenden und herabhängenden Dreiecke sind Böschen in Hochrelief eingesetzt, die mit Akanthusrosetten geschmückt sind. Der Sockel des Frieses hat die Form einer umgebildeten attischen Basis bestehend aus einer Plinthe und zwei Torusen. Das den Fries seitlich und oben rahmende Hauptgesims besteht aus einem Blattkyma am Fuss und einem zweiten grösseren krönendem mit einem Wulststab und mehreren Zwischengliedern. Sämtliche Glieder sind reliefgeschmückt. Nach der Aufnahme von Schulz vor dem Abbruch war die Hälfte links vom Tore bis zum Hauptgesims fertiggestellt, die rechte Hälfte aber nur bis zur halben Höhe des Frieses gediehen.

Die Rankenfüllungen der Dreiecksfelder zeigen reiche Abwechslung. Wir folgen in der Bezeichnung der Dreiecke dem Schema der offiziellen Publikation im *Jahrb. d. preuss. Kunstsammlungen*, XXV (1904), Taf. VIII. Die Dreiecke A und B zeigen Weinranken mit traubenspikenden Vögeln in Kreisen; in der Spitze des Dreiecks A steht ausserdem ein chinesisches Fabeltier mit Menschenkopf, das seit der Tangzeit in der chinesischen Grabtonplastik sehr populär war. In C sind die Kreise verschränkt und Lotusblumen erscheinen neben den Ranken. In D-I wachsen die hier mehr realistisch gebildeten Weinranken aus Vasen hervor, die von Löwen und Flügelgreifen flankiert sind; Büffel, Panther, Luchse und Gazellen beleben ausserdem das Geranke. In Dreieck J wachsen die Ranken direkt aus dem Grund empor; dieses Feld zeigt ausserdem die hier aparte Ausnahme zweier traubenspikenden Männer. Dreieck L ist das erste rechts vom Tor, gehört daher zu den halben Dreiecksfeldern und ist das letzte mit Tieren geschmückte. Die Felder der rechten Hälfte zeigen einen durch aus anderen Stil. M-T haben zwar auch Weinrankenfüllungen, jedoch von grösstmöglicher spitzenartiger Feinheit und Dichtigkeit des Musters, das von Feld zu Feld variiert. U und V endlich sind statt mit Weinranken mit Flügelpalmetten und zapfenartigen Gebilden gefüllt, die mit gegenständigen Spiralen gekrönt sind.

Gestalt und Zweck des Baues. Die Anlage hat die Gestalt einer *Hira*, d. h. jenes, nach der Lakhmididenresidenz so genannten, monumentalisierten arabischen Lagertypus mit dem Fürstentum oder Fürstenbau in der Mittelachse, wie er von Mas'ūdi in seiner Beschreibung von Sāmarrā geschildert wird (vgl. E. Herzfeld, *Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra*, Berlin 1912, S. 39 f.). Mshattä, Ukhaidir und Sāmarrā sind Nachkommen dieses orientalischen Palasttypus. Ebenso wie die Gestalt erst durch die Aufnahme Ukhaidir's im Irak und durch die Ausgrabung Sāmarrā's als Typus erkannt werden konnte, brachten erst die Forschungen von H. Lammens Klarheit über die Bedeutung dieser Bauten (*La Bādiā et la Hira*

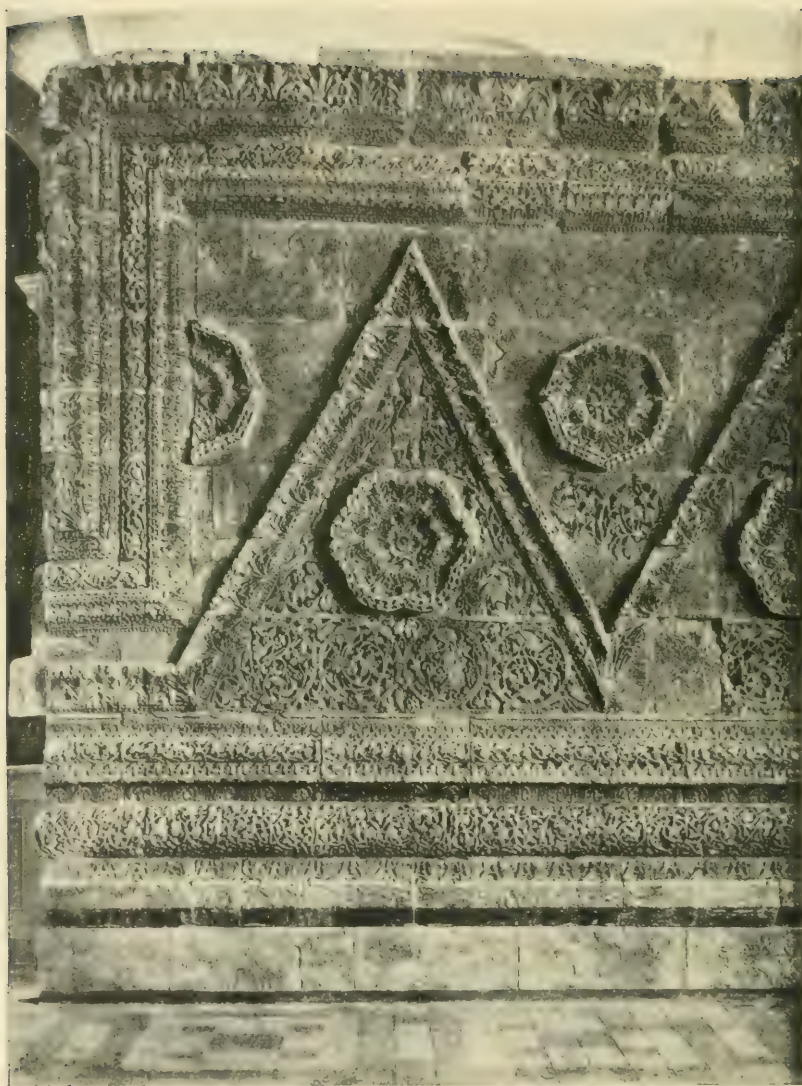


Mshattā. Front der dreischiffigen Halle. Rekonstruktion.



Mshattā. Rekonstruktionsversuch. Grundriss.





Mshattā. Fassade.

sous les Omeyyades, in *MFOB*, IV). Diesen zufolge erklärte Herzfeld Mshattā als eine *Bādiya*, d. h. ein Land- und Lustschloss, das in Gestalt einer *Hira* für einen Umayyaden als zeitweiliger Aufenthalt gebaut wurde.

Entdeckungsgeschichte, Bibliographie und Datierung. Mshattā wurde nach seiner ersten Entdeckung durch H. B. Tristram 1872 von dessen archäologischem Ratgeber J. Fergusson als ein sāsānidischer Palast erklärt, der von Chosroes II. nach seiner Eroberung Syriens 614 n. Chr. erbaut worden sei. Mit dieser Marke versehen, wurde er durch Tristram's Buch *The Land of Moab* (London 1873) in die Litteratur eingeführt. Die archäologische Bearbeitung und Diskussion setzte erst um die Jahrhundertwende ein, als Mshattā 1898 von A. Musil besucht und bald darauf von R. E. Brünnow und A. v. Domaszewski aufgenommen und in ihrer *Provincia Arabia* (1904–9) publiziert wurde. Inzwischen war auch schon die preussische Abbruchexpedition unter B. Schulz dort gewesen und die Berliner Publikation von Schulz und Strzygowski im *Jb. d. preuss. Kunsts.*, 1904, erschienen. Es ist Professor Strzygowski's Verdienst, W. Bode die Anregung zur Überführung der Fassade nach Berlin gegeben zu haben (W. v. Bode, *Mein Leben*, Berlin 1930, II, 155). Dank dem Interesse, das Kaiser Wilhelm II. dem Plan entgegenbrachte, und seinen freundschaftlichen Beziehungen zu Sultan 'Abd al-Hamid machte letzterer mit der althergebrachten Grossmut eines orientalischen Despoten dieses Schmuckstück der Wüste dem Deutschen Kaiser zum Geschenk. Auf Grund seiner bau- und ornamentgeschichtlichen Untersuchungen datierte Strzygowski Mshattā zwischen 400–600 n. Chr. M. v. Berchem entschied sich aus historischen Gründen mit Clermont-Ganneau und Dussaud für die lakhmidische Datierung, wonach es schon im IV. Jahrh. gebaut sein müsste (*Aux pays de Moab et d'Edom*, IV, J. S., 1909, S. 401–8), während Brünnow und Musil ghassānidischen Ursprung annehmen. Dagegen setzte sich C. H. Becker in seiner Rezension der Arbeit von Strzygowski (*ZA*, XIX, 1905/6, S. 419 ff. und *Islamstudien*, S. 276 ff.) für die umayyadische Datierung ein, die E. Herzfeld in seiner *Genesis der islam. Kunst und das Mshattaproblem* (*Isl.*, I, 1910, S. 27–63 u. 105–44) kunsthistorisch zu begründen versuchte, bestärkt durch die gleichzeitig von H. Lammens in *MFOB*, IV, 1910, S. 91–112 erschienene Studie *Bādiya et Hira*. Diese umayyadische Datierung suchte Herzfeld in seiner Studie *Mshattā, Hira und Bādiya* (*Jb. d. preuss. Ksts.*, 1921) weiter zu beweisen, und krönte sein Werk schliesslich mit einer selbst abgefassten Ersatzinschrift im Namen Walid's II., der nach nur einjähriger Regierung und Bauzeit ermordet wurde (126 = 743/4), worauf der Bau unvollendet stehen gelassen wurde. Diese Zuschreibung erfolgte wieder auf Grund eines von H. Lammens (in *JA*, 1915) herangezogenen Berichtes des Ibn al-Muḳaffā, demzufolge Walid II. während des Baues einer „Stadt“ in der Wüste, die seinen Namen tragen sollte, von einem Mann namens Ibrāhīm ermordet wurde. Diesen Bau identifizierte Lammens mit Mshattā. Neuerdings wurden die syrischen Wüstenschlösser von den beiden PP. und Professoren der l'Ecole biblique St. Etienne in Jerusalem Jaussen und Savignac wiederum gründlich untersucht (*Mission Arch. en Arabie III. Les châteaux Arabes de Qoseir Amra, Haraneh et Tuba*,

2 Bd., Paris 1922). Betreffs Tuba und Mshattā kamen die beiden Forscher zu dem gleichen Resultat wie frühere, dass sie nämlich der gleichen Zeit angehören. Da ihnen die Ansetzung in die umayyadische Epoche unmöglich erschien, setzten sie die Bauten in die vorislamische Zeit. Da beide Bauten unvollendet blieben, müssten sie gegen das Ende einer Dynastie oder eines Reiches entstanden sein. Für Mshattā erlaube auch der Fund von Idolen nicht, es der islamischen Periode zuzuschreiben (vgl. Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, 11. Aufl., 1926, S. 153).

Begründung der umayyadischen Datierung von Mshattā. Das archäologische Material, das Strzygowski zur Verfügung stand, als er 1904 Mshattā publizierte, war für die richtige Erkenntnis der historischen Sachlage noch unzureichend. Man konnte sich damals noch kaum eine schlüssige Vorstellung von der umayyadischen Kunst machen. Herzfeld, der die massgebenden Länder durch jahrelangen Aufenthalt und wiederholte Reisen genau kannte, konnte sechs Jahre später schon mit weitaus konkreteren Mitteln an die Lösung des Problems herantreten. Das wichtigste Denkmal, von beweiskräftiger Schlüssigkeit, das er heranziehen konnte, war der von Sarre und ihm mittlerweile in Baghdād entdeckte Mihrāb des Džāmī al-Khāṣṣakī, der entweder vor- oder früh-abbāsidiisch sein muss, und dessen Ornamentik eine Parallele zur Mshattāornamentik bildet (*Isl.*, I, 33 ff. u. Taf. 1). Die Deutung der Nische im Raum rechts vom Tor dagegen als Mihrāb muss entschieden zurückgewiesen werden, wurde auch von Herzfeld weniger betont als von oberflächlichen Parteigängern, für die der „Mihrāb“ einen billigen Beweis und guten Abgang bedeutete. Schon Schulz hat an Ort und Stelle erkannt, dass diese Nische kein Mihrāb ist, und die Betrachtung des Grundrisses und der Schulz'schen Masse ergibt einen 65 cm vor die Wand springenden Mauerkörper mit einer Nische von 1,62 m Breite und 1,48 m Tiefe. Sowohl der an Mihrāben nie vorkommende Mauervorsprung (eine etwaige Ausnahme würde nichts besagen) als auch die für Mihrābe nur ausnahmsweise in späten Riesenmoscheen mögliche Breite der Nische (die Tiefe kommt überhaupt kaum vor) beweisen geradezu, dass es sich hier nur um eine Tribunalnische oder dgl. handeln kann. Kaṣr al-Tuba hat in seiner Südmauer vier solche apsidenartige Halbrundnischen von fast drei Meter Breite, die gewiss kein islamischer Archäologe als Mihrābe ansprechen wird. Mshattā bedarf indessen für seine umayyadische Datierung solcher Trugbeweise gar nicht. Die stichhaltigen Beweise liegen in der Verschiedenheit des verwendeten Materials und der Bauweisen, in der schon von Strzygowski erkannten, aber nicht folgerichtig gedeuteten monumentalen Verwendung von Kleinkunstornamentik, ferner in der stilistischen Verschiedenheit der Dreiecksfelder, die vier Gruppen zeigen.

Die Verbindung des 'irākischen Ziegelbaues mit dem syrischen Quaderbau im Fürstentrakt beweist das Zusammenarbeiten verschiedener Arbeitergruppen nach dem erst von den Umayyaden wieder angewandten System der Leiturgie. Auch die Konstruktion der Ziegelbögen ist 'irākisch, und überdies sind es Spitzbögen, die vor Anfang des VII. Jahrh. noch unbekannt waren, also zumindest jede Ansetzung vor 600 n. Chr. unmöglich machen. Verbreitung fanden sie jedoch erst in



frühislamischer Zeit. Wir finden syrische Wulstprofile am basilikalen Bau, dagegen nordmesopotamische Profile am Orthostatenfries. Die Säulen der basilikalen Halle erwiesen sich als Spolien, die in frühislamischer Zeit, wo immer erreichbar, verwendet wurden. Die vorislamische Zeit gebraucht weder Holzanker in den Bögen noch Spolien (Herzfeld). Der 1930 ausgegrabene sāsānidische Palast in Kisch (Mesopotamien) liefert nunmehr auch reiches Vergleichsmaterial sāsānidischer Stuckornamentik (*Ill. London News*, Feb. 14, March 7, April 25, 1931). Ihr völlig anderer Charakter ist ein weiterer Beweis für die Unmöglichkeit einer vorislamischen Datierung Mshattā's.

Über die Bedeutung der Zierfassade sei hier zu Strzygowski's und Herzfeld's Ausführungen einiges hinzugefügt. Zwei Punkte wurden in der bisherigen Diskussion kaum berührt: Dass der Zierfries nur als die Basis einer grossen, aber im Plan stecken gebliebenen, nie aufgebauten Schmuckfassade zu betrachten und zu verstehen ist, und die Herkunft dieses Schmucksystems aus der persischen Textilkunst, die allein die Grundlage dafür geben konnte und das plötzliche Erscheinen dieser in der bisherigen architektonischen Dekoration unerhörten, völlig neuen Welt erklärt. Die über dieser architektonisierten Bordüre geplante eigentliche Torfassade würde ein weitatmigeres, grossgestaltiges Gebilde als Schmuck erhalten haben, wie wir es ähnlich auf Teppichen sehen. Die tausendfältig noch auf russischen, vom persisch-kaukasischen Orient her angeregten Stickerien und Wirkerien des XVIII.–XIX. Jahrh. erscheinenden antithetischen Tiergruppen sowie rankengefüllten Zickzackfriese mit je einer Zypresse (statt der Rosette) in der Mitte beweisen die Volkstümlichkeit und weite Verbreitung und Dauer dieser Motive. Bei ihrer Übernahme zu monumental-dekorativen Zwecken wurden jedoch die volkstümlichen und textilisierten Gestalten in die traditionellen Formen der hohen Kunst des Landes und der Zeit übersetzt. Daraus erklärt sich die verschiedene stilistische Ausführung ein und derselben Vorlage durch die Steinmetzen verschiedener Länder.

Dieser epochale Bruch aber mit der bisherigen Tradition, diese überraschende Sicherheit eines anders orientierten künstlerischen Wollens setzte eine fundamentale Umwälzung und Neuordnung der Weltanschauung und Gesellschaft voraus. Ein in seiner Art so vollendetes, in sich geschlossenes künstlerisches Bekenntnis kann unmöglich aus dem Ehrgeiz eines emporkommenden arabischen Wüstenheikhs, sei er nun Lakhmide oder Ghassānide, erklärt werden, sondern es setzt neben enormen Geldmitteln und weitreichender Macht eine hochgezüchtete künstlerische Kultur voraus, die damals nur am Umayyadenhof möglich war, dort aber auch, wie wir aus zahlreichen Quellen wissen, wirklich existiert hat. Nur ein leidenschaftlicher Bauherr und Bauliebhaber konnte ein solches Werk inszenieren und nur an einem mit Gelehrten, Dichtern und Künstlern aus aller Herren Länder besetzten fürstlichen Hof konnte der Plan für ein solches Werk ausgeheckt werden. Diese geradezu demonstrative Emanzipation von der struktiv-hellenistischen Säulennischenfassade ist nur als Ausdruck einer sich ihrer ganz verschiedenen Ideale stolz bewussten neuen religiös gefestigten Weltanschauung, wie es der junge Islām war, erklärbar. Zum ersten Male wurde hier die neue Lehre auch

künstlerisch bezeugt, im Muster auf gemustertem Grund, das sich nun bis zum Schriftfries des *Iwān* in Khārgird im XI. Jahrh. fortentwickelt (vgl. Diez, *Churasanische Bdkm.*, Taf. 18/2).

*Litteratur:* im Art. selbst angegeben.

(E. DIEZ)

**MU'ADHDHIN.** [Siehe MASDĪD, I, H, 4 und ADHAN.]

**AL-MU'AYYAD.** [Siehe HISHĀM II.]

AL-MALIK AL-MU'AYYAD SAIF AL-DĪN, Shaikh al-Mahmūdī (nach seinem ersten Besitzer genannt) al-Khāsskī (Leibgardist), Circassier von Geburt, wurde als Sklave nach Kairo gebracht und von dem Atabek Barqūk angekauft. Als dieser im Jahre 784 (1382) Sultan wurde, schenkte er ihm die Freiheit, nahm ihn in das Pagen-corps (*Djamdār*, s. d.) auf, versetzte ihn in das Corps der Mundschenken (*Sāḥi*, s. d.) und stellte ihn später in die Leibgarde (*Khāsskī*, daher sein Beiname) ein. Barqūk's Sohn, Nāṣir Faradj [s. d.], ernannte ihn bei seiner Thronbesteigung im Jahre 801 (1399) zum Emīr von 1000 und im folgenden Jahre zum Statthalter von Tripolis. Als Führer eines Kontingents nahm er an der Schlacht bei Damaskus gegen Timūr teil, wurde gefangen, bald nach seiner Freilassung wiederum Statthalter von Tripolis und später von Damaskus. Die Regierung des Sultans Faradj bildet eine Periode ununterbrochener Kämpfe des Sultans gegen seine Statthalter, und Shaikh war stets inmitten der Intrigen; oft war er Anhänger des Sultans, häufiger sein rebellierender Gegner. Ähnlich war sein Verhältnis zu seinem Rivalen, dem mächtigen Statthalter Newrūz. Schliesslich unterlag der Sultan den Emīren, wurde abgesetzt und getötet; der Khalīf 'Abbās b. Muhammed al-Musta'in wurde Anfang 815 (1412) sein Nachfolger. Der damals in Kairo weilende Statthalter Shaikh wurde zum Reichsordner (*Nizām al-Mulk*) ernannt und hielt sich dadurch, dass er alle verfügbaren Posten mit seinen Anhängern besetzte, im Besitz der Macht. Ein Aufstand ägyptischer Beduinen gab den Vorwand zur Absetzung des Sultans al-Musta'in. Die Emīre forderten, dass ein tatkräftiger Mann den Sultansthron besteige und erwählten im Sha'bān desselben Jahres Shaikh zum Sultan. Während er in Ägypten nicht auf Schwierigkeiten stiess, versagten ihm die Statthalter der syrischen Provinzen die Anerkennung. Er musste selbst nach Syrien ziehen, um sie zu bekämpfen. Allmählich gelang es ihm, einen nach dem anderen gefangen zu nehmen, und als er seinen Hauptgegner Newrūz hingerichtet hatte, war sein Thron gesichert. Die letzte Rebellion im Jahre 818 (1415) konnte er verhältnismässig leicht niederwerfen.

Die Niederlage des 'Othmānen-Sultans Bāyazīd im Jahre 804 (1402) durch Timūr sowie die Zwistigkeiten im Mamlūkenreich hatten sich die benachbarten Fürsten in den Pufferstaaten zwischen Ägypten und dem 'Othmānischen Reich zunutze gemacht und in Klein-Asien vom südlichen Rande bis zur Linie Larenda–Abulustain–Darenda eine Reihe von Städten und Festungen erobert, die vorher unter der Herrschaft der Mamlūken-Sultane gestanden hatten. Sultan Shaikh betrachtete es als seine Aufgabe, diese Festungen zurückzuerobern und die Anerkennung der ehemaligen Vasallenfürsten zu erzwingen, um seinem Reiche die notwendige Widerstandskraft gegen den Feind seines Reiches, den 'Othmānischen Sultan, zu erhalten und die Nordgrenzen gegen die Räubereinfälle der Turkmenen zu schützen. Der erste Feldzug fand im Jahre

820 (1418) statt, weil trotz mehrfacher Aufforderung der Fürst Muḥammad b. 'Alī aus dem Hause Karamān die von ihm früher eroberte Stadt Tarsūs nicht herausgeben wollte, obwohl er die Oberhoheit des Sultans auf Münze und im Freitagsgebet anzuerkennen bereit war. Der Sultan war von Kairo aufgebrochen, empfing in Syrien Gesandte aus den Häusern Dhū 'l-Ghādir, Karamān und Ramaḍān, die ihm die Unterwerfung ihrer Fürsten meldeten. Es wurden nacheinander Malaṭīya, Abulustain, Darendra und Tarsūs besetzt, später Behesnā, Kahtā, Karkār westlich vom Euphrat; die Zitadellen der beiden letzten Städte wurden belagert, aber wieder aufgegeben, da die Kommandanten die Oberhoheit des Sultans anerkannten. Im nächsten Jahre fiel ein gefährlicher Feind des Sultans, Kara Yūsuf, der Fürst vom Schwarzen Hammel, auf seiner Verfolgung des Fürsten Kara Yelek vom Weissen Hammel (beide so nach ihren Feldzeichen genannt) in Nord-Syrien ein, plünderte die Städte im Nordosten des Mamlūkenreichs, kehrte aber dann nach Baghdād zurück. Die Erfolge des Sultans waren infolge seiner Rückkehr nach Ägypten verloren gegangen, und es war den syrischen Statthaltern nicht gelungen, die Zitadellen zurückzuerobern. Deshalb entsandte der Sultan seinen Sohn Ibrahim mit einem starken Heer nach Klein-Asien. Dieser drang bis Kaisariya vor, ernannte befreundete Fürsten zu Statthaltern, während einzelne feindliche zum Teil gefangen genommen und hingerichtet, zum Teil auf der Flucht ermordet wurden. Ibrahim selbst zog im Triumph nach Kairo, starb aber dort im Jahre 823 (1421) zum tiefen Kummer seines Vaters (das Gerücht, dass dieser ihn aus Eifersucht auf seinen Ruhm ermorden liess, ist unsinnig). An der Ostgrenze drohte Fürst Kara Yūsuf, doch musste dieser sich gegen seine Feinde, einen rebellierenden Sohn und den Enkel Timur's, Shāh Rokh, wenden und starb am Ende dieses Jahres durch Gift. Der Sultan war selbst seit Jahren fussleidend; seine Krankheit (wohl Brand) wurde so schwer, dass er kaum noch sein Bett verliess. Er hatte seinen 11½-jährigen Sohn zum Nachfolger eingesetzt, drei seiner Emire bildeten eine Art Regentschaftsrat. Sein Tod trat am 8. Muḥarram 828 (14. Jan. 1427) ein. Sein Reich war gesichert, die Grenzen befestigt, im Innern freilich fehlte die Ordnung. Beduinen plünderten im Lande, und von der Seeseite war Alexandrien nicht selten den Angriffen fränkischer Seeräuber ausgesetzt. Ämterkauf war im Schwunge, und die Beamten saugten das Volk aus. Von Zeit zu Zeit wurden hohen Würdenträgern ihre erpressten Gewinne vom Sultan wieder abgenommen und ihnen harte Strafen auferlegt. Die Steuern bedrückten das Land. Persönlich war der Sultan tapfer und hat bis ans Ende seines Lebens trotz seines schmerzhaften Fussleidens — er musste häufig getragen werden — seine Herrscherpflichten erfüllt. Äusserlich war er, obwohl er ein prunkvolles Leben führte und Volksfeste, Feuerwerke, Gastereien mit grösstem Pomp ausstattete, ein frommer, demütiger Muslim, der in Zeiten der Seuchen und Teuerungen im Büssergewand der Sūfīs auf dem nackten Boden an Betübungen teilnahm und gleichwie die frommen Muslime dreitägige Fasten bei Regenmangel abhielt. Zu Christen und Juden war er streng, liess sie aus den Staatsbüros, wo sie die Verwaltungs- und Schreibearbeit leisteten, hinauswerfen und noch dazu bestrafen; die alte, strenge Kleiderordnung wurde wieder eingeführt,

und alle Art Demütigungen den „Ungläubigen“ auferlegt.

*Litteratur:* Weil, *Geschichte der Chalifen*, V, 129—56; Ibn Iyās, II, 2—10; Ibn Taghribirdī, ed. Popper, VI/1—III, 168—76; Ibn Taghribirdī, *al-Manhal al-ṣafī*, Ms. arab. Wien, Mixt 329, Fol. 382—91; für die klein-asiatischen Dynastien s. E. de Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie*, Hannover 1927, S. 157 f. (M. SOBERNHEIM)

AL-MU'AYYAD FI 'L-DĪN, ABŪ NAṢR HIBAT ALLĀH B. ABĪ 'IMRĀN MUSA B. DĀWUD AL-SHIRĀZĪ, ein Fātimiden-Dā'ī von hohem Rang, der 470 (1087) starb. Zu Beginn seiner Sendung verbreitete al-Mu'ayyad die Ismā'īli-Lehre im Osten, besonders in Shirāz. Es gelang ihm, den Buwaihiden-Emīr Abū Kālidjār zu bekehren. Aber wegen des Widerstandes in seiner Heimat ging er nach Baghdād und Mawṣil und von da nach Kairo, wo er nach einiger Zeit am Hofe al-Mustanṣir b. 'Ilaḥ's aufgenommen wurde. Er wurde nun Haupt-Dā'ī und Bāb des Imām und stand wahrscheinlich mit dem anderen grossen Dā'ī Naṣir-i Khusrāw in Beziehung. Al-Mu'ayyad wurde als Oberbefehlshaber einer Armee geschickt, um al-Basāsiri gegen die Türken zu helfen. Mit seiner Hilfe fügte al-Basāsiri den Türken eine schwere Niederlage bei Sindjār zu. Er nahm Baghdād und sprach die *Khuṭba* im Namen des Fātimiden-Khalifen. Al-Mu'ayyad stand auch in direkter Verbindung mit den Leitern der Fātimiden-Dā'wa im Yaman. Neben seinen Fähigkeiten als Feldherr besass er grosse literarische Geschicklichkeit und war kein untalentierter Dichter. Sein *Diwān*, der aus Lobreden auf die Fātimiden-Imāme al-Mustanṣir und al-Zāhir besteht, behandelt zum Teil philosophische Dinge. Ein anderes wichtiges Werk, *al-Maḍjālīs*, enthält 800 „Versammlungen“, die über verschiedene theologische und philosophische Fragen handeln, einschliesslich seiner Korrespondenz mit dem Dichter-Philosophen Abu 'l-'Alā' al-Ma'arri über Vegetarianismus (s. D. S. Margoliouth, in *JRAS*, 1902, S. 289 ff.). Seine Autobiographie *al-Sira* gibt einen genauen Bericht über seine Tätigkeit in Shirāz und über seine Aufnahme am Hofe al-Mustanṣir's und geht bis zum Jahre 451 (1059). Abgesehen davon, dass sie eine der wenigen Autobiographien der arabischen Litteratur ist, hat sie für die Geschichte der Buwaihiden und ihrer Beziehungen zu den Fātimiden grosse Bedeutung. Manuskripte dieser Werke finden sich in einigen Sammlungen ismā'ītischer Werke im Yaman und in Indien.

*Litteratur:* im Artikel, ausserdem: Ibn al-Sairafi, *al-Ishāra*, Kairo 1924, S. 69; al-Makrizi, *Khitat*, I, 60; Idrīs 'Imād al-Dīn b. al-Ḥasan, *Uyūn al-Akhhār*, Bd. VI und VII; R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry*, S. 134—36, 142. (H. F. AL-HAMDANI)

MU'AYYAD-ZĀDE, 'ABD AL-RAḤMĀN ÇELEBİ, bedeutender osmanischer Theologe und Gesetzesgelehrter. Geboren 860 (1456) in Amasia, aus der Familie der Mu'ayyad-zāde (sein Vater 'Alī war einer der drei Söhne des 851 [1447] gestorbenen Diwrikli-zāde Shams al-Dīn Mu'ayyad-Çelebī, des Sheikh's der Ya'qūb Pasha Zāwiyesi in Amasia) wurde er als junger Theologiestudent (*Tālib-i 'Ilm*) mit dem Prinzen Bāyezīd, dem jüngeren Sohne Sultan Mehmed al-Fātiḥ's und dem nachmaligen Sultan, der schon als 7-jähriger Knabe zum Wāli von Amasia ernannt worden war, bekannt und in den Kreis der Umgebung des Prinzen auf-



genommen. In diese Zeit fallen auch seine Beziehungen zu der bekannten Dichterin Mihri Khatun [s. d.]. Das Verhältnis zwischen dem hochbegabten Jüngling und dem um 9 Jahre älteren Prinzen (geb. 851 = 1447) gestaltete sich so innig, dass Mu'ayyad bald der unzertrennliche Begleiter Bāyezid's wurde. Als Sultan Mehmed von verschiedenen Seiten, besonders durch ein Klagegedicht des von der Umgebung des Prinzen schwergekränkten Kādi von Siwās, Halimi Lutf Allāh, auf die angeblichen Missstände am Hof des Prinzen, besonders die Ausschweifungen mit Rauschgiften (*Mukeyyefāt: Bersh, Ajiyūn, Mo'djūn*) hingewiesen wurde, sandte er eine Untersuchungskommission, die in Amasia eintraf, als der Prinz mit Mu'ayyad-zāde sich eben auf einer Vergnügungsfahrt in Ladik befand. Die Folge dieser Kontrolle war der Erlass eines Hinrichtungserlasses gegen die zwei Hauptschuldigen, darunter Mu'ayyad (dieser *Hükmi-i sherif* findet sich bei Feridūn, *Medjmu'a-i Mimshe'āt*, Konstantinopel, 2. Aufl., 1274, I, 270—71). Durch einen eigenhändigen Vermerk Mu'ayyad-zāde's in einem von ihm gelegentlich dieses Aufenthaltes in Ladik Rabi' I. 882 (Juni 1477) gekauften Buches (*Zidj des Shems al-Din*) ist die Zeit genau festgelegt (das Datum bei Feridūn ist darnach aus 884 in 883 zu ändern; vgl. Husām al-Din, *Amasia Ta'rikhi*, Istanbul 1927, III, 230, Anm. 1). Mu'ayyad-zāde, rechtzeitig von dem ihm drohenden Schicksal benachrichtigt, entwich, von Bāyezid mit allem Nötigen versehen, aus Amasia und begab sich nach kurzem Aufenthalt in Haleb nach Shirāz, um hier bei dem berühmten Djalāl al-Din al-Dawwānī seine theologischen Studien zu vollenden.

Als Mu'ayyad-zāde auf die Kunde von der Thronbesteigung Bāyezid's nach der Heimat zurückkehrte, erhielt er von Dawwānī eine *Idjāza* (Lehrbefähigungszeugnis). Er traf 887 (1482) in Amasia ein, wo 3 Monate zuvor sein Vater gestorben war. Nach 40-tägigem Aufenthalt ging er nach Konstantinopel weiter, wo er wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit sich bald einen Namen unter den Theologen machte. Bāyezid ernannte ihn zum *Muderris* an der Kalender-khāne-Medrese in Konstantinopel. 891 (1486) heiratete Mu'ayyad-zāde die Tochter des berühmten Gesetzesgelehrten Muşlih al-Din Kaştellānī (Mawlānā Kestelli), der der letzte Gesamt-Kādi-asker des Türkischen Reiches war und nach der Reform, der Teilung dieses Amtes, der erste Kādi-asker von Rumeli wurde. Mu'ayyad-zāde durchlief eine glänzende Carrière: Er wurde 899 (1494) Kādi von Adrianopel; 907 (1501) Kādi-asker von Anatolien; 910 (1504/5) Kādi-asker von Rumelien und damit Oberhaupt aller 'Ulamā'. 917 (1511) plünderten die für den Prinzen Selim eingenommenen Janitscharen infolge seines Sympathisierens mit Ahmed, dem Lieblingssohne Bāyezid's, sein Haus. Er selbst wurde von dem altersschwach gewordenen Sultan auf das Drängen der Janitscharen abgesetzt. Jedoch berief ihn Selim I. nicht lange nach seiner Thronbesteigung wieder auf seinen alten Posten, da er in ihm den richtigen Mann für die wichtigen Aufgaben des Kādi-asker-Amtes erkannte. Selim nahm ihn auch auf seinem Zuge nach Persien gegen Shāh Ismā'il mit sich. Doch wurde Mu'ayyad-zāde auf dem Rückmarsche in Çobanköprü seines Postens enthoben, da sich bei ihm Zeichen von Geistesgestörtheit zeigten (920 = 1514). Er starb in Konstantinopel 922 (1516) und wurde in Eiyüb begraben.

Mu'ayyad verfasste eine Anzahl von theologischen und juristischen Abhandlungen, besonders über

Kor'an-Exegese. Brockelmann, *GA L*, II, 227—28 und Brusall Mehmed Tābir, *'Othmānī Müellifleri*, Istanbul 1333, I, 355 machen eine Reihe seiner handschriftlichen Werke namhaft. Unter dem Dichternamen Khātemi schrieb Mu'ayyad-zāde auch arabische, persische und türkische Verse. Sein Hauptverdienst für die türkische Litteratur besteht aber weniger in der eigenen Produktion als in der liberalen grosszügigen Weise, mit der er sich aller aufstrebenden jungen Talente annahm und sie förderte, so die Dichter Nedjāti und Zāti, die Historiker Kemāl-Pasha-zāde und Muhyi al-Din Mehmed, den Rechtsgelehrten Abu 'l-Su'ūd u. a. Mu'ayyad-zāde wurde auch als Kalligraph gerühmt. Er war der erste Osmane, der eine für die damalige Zeit gewaltige Privatbibliothek von mehr als 7 000 Bänden zusammenbrachte.

*Litteratur:* Ausser den zitierten Werken:

Tashköprü-zāde, *Shakā'ik-i nu'māniye*, Konstantinopel 1269, S. 308—11; deutsch von Rescher, Konstantinopel 1927, S. 191—94, 86; Schi, *Hesht bihişt*, Konstantinopel 1325, S. 27—8; Latifi, *Tezkere*, Konstantinopel 1314, S. 238; Habib, *Khott u-Khattāfān*, Konstantinopel 1306, S. 116; M. Shem'i, *Ilāweli ethmār el-Tewārikh*, Konstantinopel 1295, S. 165; Thureiya, *Sidjill-i 'othmānī*, III, 310; Sāmi, *Kāmus al-A'lām*, IV, 3070—71; Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtung*, I, 305; Gibb, *HOP*, II, 29—31.

(TH. MENZEL)

**MU'AIYID AL-DAWLA**, ABU MANŞUR BÜYE B. RUKN AL-DAWLA, büyidischer Statthalter, geboren im Djumādā II. 330 (= Februar/März 942), gestorben in Djurdjan im Sha'bān 373 (= Januar/Februar 984). Siehe im übrigen den Art. FAKHR AL-DAWLA.

**AL-MU'AKHKHIR.** [Siehe ALLĀH, b, 2.]

**AL-MU'AMMÄ** (A.), Buchstaben- oder Silbenrätself, das gewöhnlich in Versen, seltener in Prosa abgefasst ist. Es ist ein Spruch, dessen Sinn „blind“ oder dunkel gehalten ist, um Verstand und Blick in die Irre zu leiten. Man gibt dabei ein oder mehrere Wörter durch verschiedene Andeutungen der Buchstaben oder durch Anspielungen auf die Aussprache wieder: etwa durch die Stellung des Buchstabens im Alphabet, durch seinen Zahlwert, durch irrige Lesung, durch Umkehrung (*Kalb*). Meist berücksichtigt man die Vokale und die rein orthographischen Buchstaben nicht. Guter Geschmack gehört dazu.

Es gibt mehrere Abarten des Mu'ammā, die man in den unten genannten Werken findet. Man führt den Ursprung des Mu'ammā auf Khalil b. Ahmed, den Erfinder der Metrik, zurück, während die Perser es natürlich 'Alī b. Abī Tālib zuschreiben.

Ein Beispiel über das Wort Ahmed: *Arwaluhu thālithu tuffāhāt, wa-rābi'u 'l-tuffāhi thānīh. Wa-arwa'al al-misk lahu thālithum, wa-ākhiru 'l-wārdi li-bākīh*, d. h. „Sein Erster ist der Dritte von Tuffāhā (Apfel) = A; und der Vierte von Tuffāh (Apfel) ist sein Zweiter = H; und der Erste von Misk (Moschus) ist sein Dritter = M; und der Letzte von Wārd (Rosen) ist sein Rest = D“.

Ein persisches Beispiel über das Wort *Satik*: *Nām-i butām ān māh tirāzi, hāst āst bi-fārisi u-tāzi*, d. h. „Der Name meines Idols, dieser mond-schönen [Frau], ist sieben im Persischen und Arabischen“. Teilt man das Wort *satik* in zwei Teile, so erhält man *sat* oder *sitt*, das im Arabischen „sechs“ bedeutet, und *ik* oder *yāk*, das im Persischen „eins“ bedeutet, also  $6 + 1 = 7$ .

**Litteratur:** Kuṭb al-Dīn al-Nahrāwālī, *al-Kanz al-Asmā' fī Fann al-Mu'ammā* (Brockelmann, *G A L*, II, 383); 'Abd al-Mun'im b. Aḥmed al-Bakka', *al-Tirāz al-Asmā' alā Kanz al-Mu'ammā* (Brockelmann, *G A L*, II, 285, 381); anonym, *Ḥalāl al-Dayādī fī 'l-Mu'ammayāt wa 'l-Alḥāz wa 'l-Aḥādī*, Beirut 1882; Ṭāhīr b. Sāliḥ al-Ijzā'ī, *Taḥṣīl al-Madjar fī Fann al-Mu'ammā wa 'l-Alḥāz*, Beirut 1308; 'Abd al-Ḥādī Naḍja al-Abyārī, *Su'ūl al-Muḥālī li-Su'ūl al-Muḥālī*, Bulak 1283, I, 3; Tāshkoprūzade, *Miftāḥ al-Sa'āda wa-Miṣbāḥ al-Siyāda*, Haidarābād 1329, I, 224 (Nr. 35); 'Abd al-Qādir b. Muḥammed al-Ṭabarī, *Uyūn al-Masā'il min 'Ayan al-Masā'il*, Kairo 1316, S. 108; al-Ljurdjāni, *Taḥrīfāt*, Konstantinopel 1307, S. 150; Garcin de Tassy, *Rhétor. et prosodie des lang. des musul. de l'Or.*, Paris 1873, S. 165.

(MOH. BENCHENEB)

## MU'ATṬILA. [Siehe TAṬĪL.]

### MU'ĀWAḌA (A.), Tausch, Austausch.

1. Mu'āwaḍa, Tausch, ist rechtshistorisch eine Frühform des zweiseitigen Leistungsgeschäfts und der Vorläufer des Kaufs (*Ba'*); römisch: *emptio-venditio*. Erst zu der Zeit entwickelte sich aus dem Tausch der Kauf, als mit dem Aufkommen des Geldes an Stelle der Ware, die der andere Kontrahent als Gegenleistung zu geben hatte, die Geldsumme trat. Im islāmischen Recht finden sich folgende vier Arten des Kaufs:

a. Tausch einer Sache gegen eine andere. Das ist das primitive Tauschgeschäft (*Mu'āwaḍa*). Der Tausch ist ein Bargeschäft; die Leistung folgt „Zug auf Zug“ (*Yadūn bi-Yadūn*).

b. Tausch einer Sache gegen einen Preis (*Thaman*). Unter *Thaman* (Gold oder Silber) ist die Geldsumme zu verstehen. Hier liegt der Kaufvertrag im eigentlichen Sinne des Wortes vor [s. d. Art. *BAI'*].

c. Tausch eines Preises (*Thaman*) gegen einen anderen; es wird also Gold oder Silber miteinander oder untereinander vertauscht. Dieser Vertrag heisst *Ṣarf* (Geldwechsel) [s. d.].

d. Tausch einer Forderung (*Dain*, Schuld) gegen einen Preis. Hierher gehört hauptsächlich das *Salam-Salaf*-Geschäft [s. d.].

2. Mu'āwaḍa ist eine Unterabteilung in dem Vergleich (*Ṣulḥ*; s. d.). Nach der Definition des Ibn al-Kāsim, S. 338 und anderer *Fukahā'* zerfällt der Vergleich in *Ṣulḥ al-Ibrā'*, Schuld-minderung (nicht Schuldbefreiung) und *Ṣulḥ al-Mu'āwaḍa*, Schuld-austausch. Ibn al-Kāsim definiert den letzteren: „Und der Austausch d. i. sein Vergleich ist das Abtreten seines Rechts an einen Dritten, z. B. wenn jemand ein Haus oder einen Anteil daran beansprucht und er ihm dies zugesteht und er darüber einen Vergleich abschliesst gegen eine bestimmte Sache z. B. das Kleid“. In diesem Fall nimmt der Gläubiger statt der von ihm beanspruchten, aber vom Schuldner verweigerten Sache eine andere zur Tilgung der streitigen Schuld. An Stelle der Sache kann auch über einen Rechtsanspruch ein Vergleich abgeschlossen werden. Folgender praktischer Fall erklärt das Gesagte: Zaid hat gegen 'Amr einen Rechtsanspruch; auch 'Amr erhebt einen Anspruch gegen Zaid. Jeder von ihnen gibt im *Ṣulḥ al-Mu'āwaḍa* seinen Anspruch auf, und die Forderungen sind getilgt.

3. Mu'āwaḍa ist schliesslich ein *terminus*

*technicus* im allgemeinen islāmischen Vertragsrecht, über das es bis jetzt noch keine zusammenfassende, quellenmässige Studie gibt. Ein Vertrag (*Aqd*) kann nämlich entstehen auf Grund einseitiger oder gegenseitiger Verpflichtung (*contractus unilateralis* resp. *bilateralis*). Solch ein letzterer Kontrakt, der gegenseitige Obligationen, Forderung und Gegenforderung, begründet, wird im islāmischen Recht *Mu'āwaḍa* genannt. Verträge dieser Art sind z. B. Kauf, Miete, Ehe usw.

**Litteratur:** L. W. C. van den Berg, *De Contractu „do ut des“*, Leiden 1868, S. 29; Aḥmad Abu 'l-Faḥ, *al-Mu'āmalāt*, Kairo 1340, I, 41, 187 ff.; al-Shirāzi, *Kitāb al-Tanbīḥ*, ed. A. W. T. Juynboll, Leiden 1879, S. XI, XLVIII, XIV; R. Grasshoff, *Die allgemeinen Lehren des Obligationenrechts*, Göttingen 1895; ferner die üblichen Fikḥ-Werke. (OTTO SPIES)

MU'ĀWIYA, erster Umayyaden-Khalife, Sohn Abū Sufyān's und Hind's, wurde im ersten Jahrzehnt des VII. Jahrh. n. Chr. in Mekka geboren. In der Schule seines Vaters, welcher der einflussreichste Mann in Mekka war, wenn nicht sogar der wirkliche Leiter dieser Kaufmannsrepublik, hatte er Gelegenheit, sich mit den Prinzipien der Regierung vertraut zu machen, so wie die Kuraishiten sie verstanden. Nach seiner Bekehrung zum Islām im Jahre der Übergabe (*Faḥ*) Mekka's liess er sich beim Propheten als Sekretär anstellen. In dieser Eigenschaft lernte er die ganze Einrichtung des neuen Regierungssystems und auch seine späteren Mitarbeiter und Gegner kennen: den herrischen 'Omar, den anmassenden 'Alī, recht viele Ehrgeizige, wie Ṭalḥa, Zubair und 'A'isha, die bisweilen durch ihre Talente und ihre Intrigen gefürchtet waren, Männer, wie 'Amr b. al-'Ās und Muḥira b. Shu'ba. Diese doppelte Schulung machte den jungen, ausserordentlich begabten Mu'āwiya frühzeitig reif und bereitete ihn von vornherein auf seine grosse Zukunft vor.

Als er unter dem Khalifat Abū Bakr's neben seinem Bruder Yazid zur Eroberung Syriens ausgeschied wurde, entfaltete er auf diesem neuen Gebiet eine erstaunliche Wirksamkeit und zeichnete sich durch militärische Erfolge aus, wie die Einnahme Caesarea's und anderer Städte an der phönizischen Küste. Nach dem frühzeitigen Tode Yazid's übernahm er dessen Stelle als Gouverneur von Damaskus. Unter 'Omar vereinigte er damit die Verwaltung der anderen Provinzen Syriens, soweit sie von den arabischen Waffen erobert waren. Der mit ihm verwandte 'Othmān bestätigte ihn in seinen Ämtern und vermehrte noch sein Ansehen. Mu'āwiya gewann auf diese Weise seine Beamten für sich und schuf im Verlauf seiner zwanzigjährigen Verwaltung aus Syrien eine Musterprovinz, welche die bestorganisierte war und die geschultesten Truppen des jungen Reiches hatte. Da er die Ermordung 'Othmān's nicht hatte verteilen können, verstand er es geschickt, sich die Rache dafür anzumassen. Sie sollte ihn zum Khalifat führen und brachte ihn sogleich in offenen Kampf mit 'Alī. Ohne sich zum Angriff zu drängen, liess er seinen Rivalen seine Kräfte verbrauchen und sein Ansehen in den Bürgerkriegen und zwecklosen Kämpfen gegen die Andersdenkenden verspielen, u. a. gegen die 'Othmāniya, die 'Alī seine Mittäterschaft bei der Ermordung seines Vorgängers vorwarfen. Die unentschiedene Schlacht bei Siffin endete mit dem Schiedsspruch von Adhroḥ. Da er die Absetzung 'Alī's aussprach, gab er



Mu'awiya die Freiheit des Handelns. Gerade hatte er 'Amr b. al-'Āṣ für seine Sache gewonnen und benutzte bald diese kostbare Hilfe bei der Eroberung Ägyptens. Als er durch seine militärischen und diplomatischen Erfolge ermutigt war, liess er sich von seinen Truppen zum Khalifen proklamieren, suchte aber inzwischen unaufhörlich die noch dem 'Ali unterworfenen Provinzen heim. Ibn Mul-djam's Verbrechen beseitigte das letzte Hindernis seiner Thronbesteigung. Mu'awiya liess infolgedessen seine Herrschaft in Jerusalem feierlich anerkennen. Für ihn bedeutete der Khalifentitel nur eine offizielle Bestätigung einer vollendeten Tatsache, die er in zwanzigjähriger Arbeit und Liebe zu seinen alten syrischen Beamten zustandegebracht hatte. Den Männern der Ordnung erschien er allein fähig, der Anarchie ein Ende zu bereiten, in der sich das Reich seit mehr als zehn Jahren zerfleichte. Durch einen schnellen Feldzug im 'Irāk im Jahre 41 (661) erreichte er den endgültigen Verzicht Hasan b. 'Ali's auf die Ansprüche seiner Familie. Die Unterwerfung der östlich des Tigris gelegenen Provinzen stellte die Einheit des Khalifats wieder her; dieses Jahr wird das der Wiedervereinigung, *al-Djama'a*, genannt.

Ein Mann aber hielt in Persien die Fahne der 'Aliden hartnäckig aufrecht: Ziyād b. Abihi. Mu'awiya gewann ihn durch *Istilhāq*, d. h. dadurch, dass er ihn als seinen Halbbruder, als Sohn Abū Sufyān's, anerkannte. Dieser kühne Streich sicherte ihm die Unterstützung des hervorragendsten Verwalters des Khalifats, eines ebenbürtigen Rivalen 'Amr b. al-'Āṣ' und Mughira b. Shu'ba's, die bereits Mitarbeiter des Herrschers waren. Gegenüber dem Zusammenwirken dieser vier Köpfe sollten sich alle Intrigen der anti-umayyadischen Opposition zerschlagen. Beim Tode Mughira's übernahm Ziyād neben seinem Gouverneurposten in Baṣra noch denjenigen von Kūfa sowie acht Jahre lang die Oberaufsicht über alle östlichen Provinzen. Durch seine Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit erwies sich Ziyād dieses Vertrauens voll und ganz würdig. Mu'awiya, der um diese Hälfte des Reiches keine Sorgen zu haben brauchte, widmete sich nun der Aufgabe, die Befriedung zu vollenden, das Gedeihen der anderen Teile seines riesigen Staates zu fördern und die Spuren des langen, gerade beendeten Kampfes zu tilgen. Er organisierte die arabische Flotte, während seine Heerführer tatkräftig in der Ferne neue Eroberungen machten. Er fasste festen Fuss auf Zypern und Rhodus. Zweimal belagerte sein Sohn Yazid Konstantinopel. Seine Hauptschöpfung war das syrische Heer, der Politik des Herrschers blind ergebene Truppen. Es bildete für seine Nachfolger einen starken militärischen Rückhalt des Reiches, eine unerschöpfliche Pflanzschule von Soldaten und Führern. Er wusste sie durch jährliche Einfälle in byzantinisches Gebiet in Übung zu halten; es waren viel eher Razzien grösseren Massstabes als Feldzüge mit einem festen Eroberungsplan. Dadurch dass er den Feind in seinem Lande angriff, trug er wirksam zur Verteidigung seiner eigenen Grenzen bei. Als er mitten in seinem Kampfe gegen 'Ali durch einen Einfall der Mardaiten überrascht wurde, zögerte er nicht, den Rückzug dieser Abenteurer vom griechischen Kaiser zu erkaufen. Wenn er auch seit seiner Ernennung zum Khalifen selten Damaskus — das seitdem die Hauptstadt war — verliess, um sich an die Spitze des Heeres zu stellen, blieb er doch nichtsdestoweniger der „wirk-

liche Organisator des Sieges“. Er wachte über das Wohlergehen und die Ausrüstung der Truppen, er verdoppelte ihren Sold und bemühte sich, ihn mit einer bisher unbekannten Regelmässigkeit zu zahlen. Wenn Mu'awiya das syrische Heer aufbot, so bezeugt sein Rivale 'Ali, „zog es ins Feld, ohne Sold zu fordern, zwei-, dreimal im Jahr, ganz einerlei, wohin die Führer es führten“. Überall gelang es seinem Scharfblick, die geeignetsten Verwalter sowie die besten Führer unter den Kuraischiten und den anderen Stämmen zu finden; ausser den bereits Genannten: Daḥḥāk b. Kais, Abu 'l-A'war al-Sulamī, Muslim b. 'Ukba, Busr b. Abi Artāt, Ḥabīb b. Maslama. Mit Hilfe ungeheurer Gelder wusste er durch seine Grossherzigkeit die Familienmitglieder des Propheten, die 'Aliden und Hāshimiden, ruhig zu halten, so Ibn 'Abbās und Ibn Dja'far, 'Akīl, den Bruder 'Ali's, und die „beiden Hasan“ (*al-Ḥasanān*), die Söhne 'Ali's. Er benutzte die praktische Erfahrung der Sardjūniden, um die Verwaltung der Finanzen zu organisieren. Diese fiskalische Reform lieferte ihm die unerlässlichen Einnahmen für den Unterhalt seines Heeres, für die öffentlichen Arbeiten und für die Subsidien, durch welche er die für seine Politik notwendige Ergebenheit erkaufte. Stets galt sein besonderes Interesse der Landwirtschaft. Er bemühte sich vor allem, sie in der stark vernachlässigten Provinz Hidjāz zu fördern. Sein Beispiel wurde von seinen Verwandten und den einflussreichen Zeitgenossen nachgeahmt und brachten diesem Land unter den Umayyaden ein Jahrhundert des Gedeihens, wie es später nicht wieder der Fall war. In der Gegend von Medina, Mekka und Ta'if liess er das Land weithin urbar machen, Brunnen graben und Dämme errichten.

In Syrien stützte er seine Autorität auf ein enges Bündnis mit den Stammesgenossen seiner kalbitischen Frau Maisūn und durch ihre Vermittlung mit den andern Stämmen der Kudā'a und denen, die aus dem Yemen stammten; diese Gruppen bildeten die überwiegende Mehrheit der arabisch-syrischen Bevölkerung. Auf diese Grundlage stützte und befestigte sich die von Syrien ausgeübte Hegemonie während der ganzen Umayyadenzeit. Gegenüber den Christen war seine Politik in erster Linie duldsam. Schliesslich bemühte er sich, aus seinem Sohn Yazid einen Erben zu machen, der die Fähigkeiten besass, diese Regierungstraditionen fortzusetzen, u. zw. dadurch dass er die unzeitigen Wallungen dieser reichen, aber ungestümen, dem Vergnügen ergebenden Natur zu dämpfen suchte. Als er das Ende seiner Regierung nahen sah, gelang es ihm in geschickter Weise, zuerst in Syrien, dann in den anderen Provinzen Yazid als seinen Nachfolger anerkennen zu lassen. Dies schwierige Unternehmen war sein letzter politischer Erfolg. Im Jahre 60 (beg. Oktober 679) hatte er gerade das zwanzigste Jahr seines Khalifats angefangen und hatte wahrscheinlich bald das achtzigste eines beständig glücklichen Lebens hinter sich. Im Jahre 3 oder 4 d. H. — entgegen der Behauptung Ibn Duraid's (*Kitāb al-Ishṭikāk*, S. 256) — muss er schon mannbar gewesen sein, da er ja vier Jahre später Sekretär des Propheten war. Während der vierzig Jahre seiner öffentlichen Laufbahn störte kein ernster Zwischenfall ihren geordneten Verlauf. Seit der Abdankung Ḥasan b. 'Ali's „hatte er ohne Wettbewerber regiert und ohne etwas von den Eroberungen des Islām einzubüssen. Weder 'Abd al-Malik, noch Maṣṣūr, noch Hārūn al-Rashid ver-

dienen dieses einzigartige Lob in den Annalen des Islām" (al-Dhahabī). Er starb in Damaskus im Monat Radjab des Jahres 60 (April 680) und wurde auf dem Friedhofe Bāb al-Ṣaghīr begraben, wo sein Grab noch existiert. Vor seinem Tode übertrug er die Regentschaft Ḍaḥḥāk b. Ḳais und Muslim b. 'Uḳba, bis Yazid von Anatolien zurückkehrte. Obgleich Gefährte und Sekretär des Propheten, Bruder der Umm Ḥabiba, der „Mutter der Gläubigen“, haben ihn diese Titel doch nicht vor dem Hass der Ṣhīten und den offiziellen, von einigen 'Abbāsiden-Khalifen erlassenen Verfluchungen bewahren können. Wohlwollender gegenüber seinem Andenken als gegenüber dem seines Sohnes Yazid ist sich die Orthodoxie gewöhnlich darin einig, sein Recht so weit anzuerkennen, wie es den Ṣaḥābī zukommt. Lange haben die Syrer das Andenken an diese ruhmvolle Regierung in Ehren gehalten; sogar ausserhalb ihres Landes behielt Mu'āwiya Anhänger unter den Ḥanbaliten, die sogen. *Ghulāt*, fanatische Verehrer Mu'āwiya's.

Mu'āwiya's Politik. In der historischen und anekdotischen Litteratur der Araber kennt man wenig Sammlungen, die nicht einen Abschnitt Mu'āwiya's „kluger Milde und vollkommenster Selbstbeherrschung“ (Wellhausen) widmen, Eigenschaften, die von den Arabern unter der Bezeichnung *Ḥilm* zusammengefasst werden. An dieser Haupteigenschaft wollen sie die wirklichen Staatsmänner erkennen; der sufyānidische Monarch soll ihr den wunderbaren Erfolg seiner Laufbahn verdankt haben. So ist der „*Ḥilm* Mu'āwiya's“ sprichwörtlich geworden. Als eine etwas gemischte, wesentlich opportunistische Tugend kann sie mit Verschlagenheit und weniger skrupelhafter Diplomatie Hand in Hand gehen. Bei Mu'āwiya fand man sie bei peinlichsten Prüfungen, die man dem Ehrgeiz des Herrschers auferlegte. Seine lächelnde Gelassenheit wusste seine trotzigsten Gegner zu ent Waffen, die er am Ende durch seine Freigebigkeit gewann. Mit goldenen Ketten von Pensionen und reichen Schenkungen brachte der Herrscher es fertig, seine eigensinnigsten Feinde am Gängelbände zu halten. Wenn seine Freunde über den ungeheuren Umfang gewisser Gratifikationen ihr Erstaunen ausdrückten, pflegte er zu sagen: „Ein Krieg kostet weit mehr“. Nach dieser seiner Lieblingsmethode verfuhr er mit den 'Aliden und Ḥāshimiden. Zu Unrecht hat man ihn beschuldigt, er habe den Brauch eingeführt, den Namen 'Alī's öffentlich auf den Kanzeln der Moscheen zu verfluchen. Sichere Spuren dieser Praxis lassen sich jedoch nicht vor dem Auftreten der Marwāniden nachweisen.

Die Seitenlinien der Umayyaden lieferten ihm hervorragende Mitarbeiter. Er vermied zwar, die ehrgeizigsten allzu sehr zu fördern oder sie zu lange in einer Stellung zu lassen. Allen seinen Verwandten schärfte er ein gewisses Solidaritätsgefühl ein, dessen Hauptziel die blinde Ausführung seiner politischen Anweisungen bildete. Die Umayyaden waren seine natürlichen Helfer, und er musste sie brauchen. Aber die schlecht gelöste Frage der dynastischen Nachfolge machte ihn misstrauisch gegenüber den Verwandten, die er aufgefordert hatte, die Verantwortlichkeit der Macht mit ihm zu teilen. Er verfehlte nicht, ein wachsames Auge über sie zu halten. Bei besonders intelligenten Leuten, wie Ibn 'Amir, Sa'īd b. al-'Ās, Marwān b. al-Ḥakam, die einen unbestreitbaren Einfluss besaßen und ihre eigenen Bestrebungen nicht verhehlten, ging er derart vor, dass er ihnen gänzlich

die Hoffnung auf ihre ehrgeizigen Ziele nahm. Die Söhne des Khalifen 'Othmān erschienen ihm zu unbedeutend, um ihm Sorgen zu bereiten. Anderseits lösten sich Marwān und Sa'īd in fast regelmässigen Zeiträumen in der Verwaltung des Ḥidjāz, der Wiege des Islām und der regierenden Familie, einander ab. Mu'āwiya wollte ihnen keine Zeit lassen, in einem so bedeutenden Mittelpunkt eine Situation und Beziehungen zu schaffen, die die Zukunft seiner Dynastie hätten gefährden können. Schliesslich entschied er sich, diese beiden Verwandten durch einen seiner Neffen zu ersetzen, den fast erwachsenen Sufyāniden Walid b. 'Uṭba. In dem wichtigen Verwaltungsbezirk des 'Irāq, dem die östlichen Provinzen unterstanden, zeigte Mu'āwiya seine Vorliebe für ṭhāḳafitische Beamte, wie Mughīra, Ziyād und des letzteren Sohn 'Ubaid Allāh. Er schätzte die Ergebenheit dieser aus der intelligenten Volksschicht Ṭā'if's hervorgegangenen Männer, da sie wegen des Neides von seiten der anderen Umayyaden-Familien sich ganz besonders auf ihn, den Urheber ihres Glückes, stützen mussten. Für einen Augenblick erweckte der aussergewöhnliche Aufstieg Ziyād's und das ihm vom Khalifen erwiesene Vertrauen den Eindruck, als ob er ihm die Nachfolge sicherstelle. Bei dieser Haltung gegenüber seinen Verwandten überwog das dynastische Interesse alle anderen Erwägungen. Der Thronerbe war jung. Mu'āwiya wollte den umayyadischen Vettern die Versuchung ersparen, sich als Rivale seines Nachfolgers aufzuwerfen. Dieser Plan tat anfänglich Yazid einen sehr schlechten Dienst. Hätte Mu'āwiya anstelle des unerfahrenen Walid den energischen Marwān in der Statthalterschaft des Ḥidjāz belassen oder wiedereingesetzt, so wäre der unbedachte Ḥusain sicherlich von seinem toten Kerbelā'-Unternehmen abgebracht worden.

Vom traditionellen Standpunkte aus erscheint Mu'āwiya als der vollendete Typ eines arabischen Herrschers. Wenn die Litteraten, Juristen, Enzyklopädisten und Verfasser von Anthologien anonym einen Charakterzug oder Ausspruch zitieren wollen, der das Herrschen über Menschen und die Leitung von Staaten betrifft, so schreiben sie ihn durchweg Mu'āwiya zu. Diese so achtenswerte Einmütigkeit hat die Orthodoxie in einen Tadel verwandelt. Sie wirft Mu'āwiya vor, er habe die *Ḳhilāfa*, die Stellvertretung des Propheten, in *Mulk*, in weltliche Herrschaft, verwandelt, er habe also sozusagen die höchste, tatsächlich rein weltliche Gewalt im Schosse des Islām säkularisiert. Dieses Urteil würde gehässig sein, wenn es nicht schliesslich gerade sein aussergewöhnliches Verdienst hervorhebe. In ihm zeigen sich sehr deutlich der Herrscher, der „König“, d. h. der Organisator und Verwalter, während man bei seinen Vorgängern, die sich mühsam gegen die Übergriffe der anarchischen Beduinen wehrten, diese Eigenschaften vergeblich sucht. Diese Umwandlung der patriarchalischen Gewalt hatte unter 'Omar begonnen, der als erster die Notwendigkeit dazu erkannte und ihre Verwirklichung versuchte. Mu'āwiya bemühte sich, ihre Entwicklung in die Bahnen einer wirksameren Zentralisation zu lenken, zu einer Ausdehnung der Machtbefugnisse und persönlichen Autorität des Herrschers. Um diesem die Vorteile des äusseren Auftretens und der Etikette zu sichern, gestaltete er das bisher so demokratische Gepräge der Freitagsversammlungen feierlicher. Er erschien auf der Kanzel (*Minbar*), von einer Leibgarde (*Shurī'a*) umgeben — 'Alī hatte schon eine solche gehabt — und blieb



während seiner Ansprache (*Khuṭba*) sitzen. In diesem Benehmen hat man wohl ein Zeichen von Stolz sehen wollen. Das hiesse jedoch, das ursprüngliche Wesen des *Minbar* als Sitz des Regierenden, als Thron des Herrschers verkennen, bevor es nach der Umwandlung der Moschee in ein Kultgebäude zu einem liturgischen Möbel, zum Predigtstuhl, wurde. Diese Anklage wegen *Mulk* wollte auch den islamischen Glauben des Sufyaniden-Monarchen verdächtigen. Aber strenger Ernst beherrschte seine Sitten und sein Privatleben; er war ein guter Vater und liebevoller Gatte, Man sah ihn seinen religiösen Pflichten gewissenhaft obliegen und schliesslich als guten Muslim sterben.

Nächst dem *Hilm* heben die Chronisten bei dem verwickelten Charakter Mu'āwiya's einstimmig einen zweiten Zug hervor: die politische Schlaueit, die Eigenschaft eines *Dāhiya*, wie die Araber sagen. Für einen solchen Ruf musste man neben diplomatischer Meisterschaft aussergewöhnliche Beredsamkeit besitzen, schnelle Entschlusskraft im Handeln, erfinderischen Geist und endlich ein weites Gewissen, um nicht vor der Anwendung von List zurückzuschrecken. Mu'āwiya wurde zu den fünf ersten kuraishitischen Rednern seiner Zeit gerechnet. „Ich habe“, so pflegte er zu sagen, „mehr Erfolg mit der Zunge gehabt als Ziyād (b. Abihi) mit dem Schwerte“. Diese Erfolge schreiben die arabischen Autoren gern dem Machiavellismus des Herrschers zu. Er soll vor Gewalt und vor Gift nicht zurückgeschreckt sein, wenn es galt, sich lästige Gegner vom Halse zu schaffen. Als Stütze dieser Anklage nennt man Fälle wie 'Abd al-Rahmān b. Khālid, Hasan b. 'Alī und Ashtar b. Malik; aber jedes dieser Beispiele lässt sich natürlich erklären. Wir wollen gern Mu'āwiya jener Kategorie von Staatsmännern zuweisen, deren Natur zwecklose Verbrechen widerstreben und die ausserdem zu vorsichtig sind, um gewaltsame Lösungen herbeizuführen, die aber anderseits nicht allzu gewissenhaft sind, um bei einem solchen äussersten Schritt zu zaudern, wenn es die Staatsraison anzuraten scheint. Einer seiner Nachfolger, 'Abd al-Malik, nannte ihn „den durchtriebenen (*mudāhin*) Khalifen“. Der sinnliche durch sein leichtes Leben ruinierte Sohn 'Alī's, der vergessen war und sich nach Medina zurückgezogen hatte, verdiente nicht mehr, gefürchtet zu werden. Die beiden anderen oben Genannten starben durch Unglücksfall oder als Opfer privater Rache.

Die Dichter, gleichsam die Journalisten jener Zeit, hatten auf ihre Zeitgenossen einen unbestreitbaren Einfluss; dem Herrscher gelang es, sie in Zucht zu halten und den dynastischen Interessen dienlich zu machen. Da er persönlich sehr empfänglich für den Reiz der Dichtung war, hätte er gern gesehen, wenn sie auf die Satire, eine beständige Quelle von Stammesfehden, verzichtet und sich darauf beschränkt hätte, die Vaterlandsliebe zu pflegen. Der Wiederhersteller der nationalen Einheit, der *Djamā'a*, fühlte mehr als irgendein anderer die Notwendigkeit dieses Einvernehmens, um die von der Anarchie geschlagenen Wunden zu heilen. Weil er die Einbrüche der Reimschmiede auf das politische Gebiet nicht verhindern konnte, suchte er sie durch reiche Gaben und freundliches Entgegenkommen auf seine Seite zu ziehen. Sie zu gewinnen, hiess sich „eine gute Presse“ verschaffen und gleichzeitig ihre Stämme, die gewöhnlich in enger Ideengemeinschaft mit den aus ihrer Mitte hervorgegangenen Barden standen, für

die Sache der Ordnung gewinnen. Er nutzte die Beziehungen und Freundschaften seines Sohnes Yazid mit ihrer rührigen Gilde aus, um sie schliesslich zugunsten der Umayyaden zu kompromittieren und sie den Annäherungsversuchen der reaktionären Parteien zu entziehen. Er bezahlte, ohne knauserig zu sein, ihre Lobgedichte; er nahm sie jedes Mal unter seinen Schutz, wenn ihr Mangel an Disziplin sie gegenüber den lokalen Behörden in eine unangenehme Lage brachte. Er zögerte nicht, bei einigen ihrer poetischen Ausfälle, die seine Familie blosszustellen schienen, ein Auge zuzudrücken. Unter den 'Abbāsiden hätte für sie eine solche Kühnheit den Tod bedeutet. Ausserdem überliess er diesen indiskreten Freunden die Aufsicht über die Missbräuche der Beamten und fand darin ein Mittel, der Willkür seiner Statthalter zu steuern. Zugleich war dies eine Genugtuung für die Eitelkeit dieser Rhapsoden, die von allen Parteien hofiert, von dem Schrecken berauscht waren, den ihre händelsüchtige Laune hervorrief. Als Gegengabe für diese Duldsamkeit wusste er von ihnen weniger uneigennützig Dienste zu verlangen. Er beauftragte sie, die öffentliche Meinung zugunsten der Huldigung (*Bai'a*) für Yazid als Thronerben vorzubereiten. Um die Araber an diesen ihren demokratischen Gefühlen so widerstrebenden Schritt zu gewöhnen und dem Khalifen Zeit zu lassen, die Aussichten dieses Erfolges zu überschlagen, war nichts so wichtig wie die Vermittlung dieser Herolde des hochtönenden Wortes. Sie erlaubte der Regierung, zurückhaltend im Hintergrunde zu bleiben und im gegebenen Augenblick frei hervorzutreten.

Selbst der parteiische Mas'ūdī kann sich nicht erwehren, das gewandte Spiel der Politik Mu'āwiya's zu bewundern, „seine übergrosse Freigebigkeit, die Wohltaten, mit denen er seine Untertanen überhäufte; wie er ihre Sympathien zu gewinnen verstand und ihre Herzen mit solcher Kunst umgarnte, dass sie ihn über ihre Verwandten und Familienbande stellten“. Langmut, Entschlossenheit in der Regierung, kluge Mässigung, Geschicklichkeit, die Leute nach ihrem Range zu behandeln, Herzlichkeit, Rücksichtnahme auf die soziale Stellung eines jeden Untertanen, so viele Eigenschaften muss dieser Vielschreiber, ein Freund 'Alī's, dem erfolgreichen Rivalen von Fājima's Gatten zuerkennen.

Wenden wir uns nun den Vorwürfen zu, die die Orthodoxie gegen ihn erhebt! Um sie annehmbarer zu machen, sucht sie diese Vorwürfe dem ernstesten Hasan al-Baṣrī in den Mund zu legen. „Mu'āwiya beging vier Verbrechen — ein einziges hätte genügt, ihm seine Ehre zu nehmen —: er überliess die Nation nichtswürdigen Leuten, nahm ihr, ohne sie zu befragen (durch die *Bai'a* Yazid's), die Leitung ihrer Geschicke und das zu Lebzeiten (d. h.: zum Schaden) zahlreicher Gefährten des Propheten und tugendhafter Personen. Er bestimmte zu seinem Nachfolger einen unverbesserlichen Trinker, der in Seide gekleidet war und das Harfenspiel liebte. Er adoptierte Ziyād. Endlich verurteilte er Hudjir b. 'Adī zum Tode“. Die unparteiische Geschichtsschreibung wird keine Mühe haben, den Herrscher von diesen Anklagen freizusprechen; denn sie offenbaren nur seinen politischen Scharfsinn und sein Regierungstalent, wodurch er weit über die Vorurteile seiner Umgebung erhaben ist. Die ihm zur Last gelegten Vergehen sicherten dem Khalifat zwanzig Jahre friedlichen Gedeihens, die längste Zeit, die es so gekannt hat.

Kurz, Mu'āwiya erscheint in der Reihe der muslimischen Fürsten als eine der sympathischsten und fähigsten Persönlichkeiten. Die Araber erkannten in ihm die Inkarnation der Herrschergewalt. Nach dem Urteil Mas'ūdī's könnten seine Nachfolger höchstens versuchen, ihm nachzuahmen, ohne seiner Meisterschaft gleichkommen zu können. Trotz ihrer geringen Neigung zu dem genialen Sufyāniden berufen sich die Marwāniden oft auf die von ihm angewandten Regierungsmethoden. Er zeigte sich zweifellos als der modernste, am wenigsten orientalische Herrscher des Islām. Er missachtete die öffentliche Meinung nicht. Man muss ihm zugute halten, dass er nicht an den ausschliesslichen Erfolg der Gewalt bei der Leitung der Menschen geglaubt hat und nicht versuchte, die alten asiatischen Autokratien wiederherzustellen wie später die 'Abbāsiden, sondern lieber sah, wenn ihm seine Untertanen ungezwungen anhängen, indem er ihre Sympathien gewann; denn er bekannte, dass „man die Welt sicherer mit der Zunge als mit dem Schwerte lenkt“. Diese Überzeugung bestimmte ihn, mehrere Einrichtungen der beduinischen Demokratie aufzunehmen, so z.B. die *Wufūd*, Abordnungen aus den Provinzen und von den Hauptstämmen, um sie häufiger nach ihrer Meinung zu fragen und sichtbar an den Staatsgeschäften teilnehmen zu lassen, indem er ihnen das Recht persönlicher Beschwerde zuerkannte. Der gewandte Herrscher verstand diese Kundgebungen eines alten Nomadenindividualismus zu dirigieren und zur Mitarbeit an der Verwirklichung seiner Pläne heranzuziehen. Den byzantinischen Chronisten erschien er als ein *πρωτοσύμβουλος* inmitten seiner *σύμβουλοι*; in den Beratungen seines syrischen Parlamentes nahm er die Stellung eines *primus inter pares* ein. Er verstand es, die politische Erziehung seiner Untertanen allmählich zu fördern und ihre Disziplinosigkeit zu bändigen. Er regte sich niemals über ihre Kritik noch über die Satiren der Dichter auf. „Ich kümmere mich nicht um Worte“, pflegte er zu sagen, „solange man nicht zu Taten schreitet“. Solch liberale Gedanken werden unter den Marwāniden seltener und verschwinden mit dem Aufkommen des 'abbāsidenischen Absolutismus ganz.

So wie es oft bei alten Politikern der Fall ist, die lange Ausübung der Herrschaft — es waren ununterbrochen 40 Jahre — hatte ihn skeptisch gemacht. Dieser wohlwollende Skeptizismus äusserte sich in einem geschickten Lächeln, wenn er mit halbgeschlossenen Augen ohne Murren den Bitten und Anschuldigungen seiner Besucher zuhörte und so tat, als ob er für ihre üblichen Übertreibungen Verständnis hätte. Seine Jugend hatte er im kosmopolitischen Milieu Mekkas verbracht und war dann in Medina in dem seltsamen Kreise der Gefährten des Propheten gewesen; er kannte daher seine Zeitgenossen so genau, um sich in Bezug auf ihre Uneigennützigkeit Täuschungen hingeben zu können. Das Werkzeug des Regierens, das *Ta'lif al-Kulūb*, den Appell an die Herzen — ein geistreicher euphemistischer Ausdruck des Kor'an zur Bezeichnung der Kunst, unschlüssige Anhänger zu erkaufen — brauchte er nicht zu erfinden, aber keiner handhabte es mit grösserer Geschicklichkeit. Andere Khalifen übertrafen ihn an Tapferkeit, Askese (*Zuhd*), Liebe zu den Wissenschaften und in anderen Eigenschaften, die die grosse Masse blenden. Keiner aber besass so wie Mu'āwiya die Gaben eines Reichsgründers: Scharfblick, Energie und

rasches Handeln, Weite des Gesichtskreises, logische Gedankenfolge, Überwindung veralteter Vorurteile, Sinn und Verstand für ein Auftreten nach dem Geschmacke der Araber, die Kunst, Leuten zu gebieten und ihre Vorurteile schonend zu behandeln, um sie nicht vor den Kopf zu stossen. Die seltene Vereinigung all dieser Eigenschaften erlaubten ihm, in der beduinischen Anarchie Ordnung zu schaffen. Wenn man das Werk Mu'āwiya's mit seinen unvermeidlichen Mängeln gerecht beurteilen will, muss man dem undankbaren Boden Rechnung tragen, auf dem er arbeitete, dem hartnäckigen Widerstand von seiten des eingefleischten Individualismus der Nomaden. Es gelang ihm nicht nur, sie zur Ordnung zu erziehen, sondern er machte sogar aus ihnen Eroberer, welche Völker einer höheren geistigen Kultur, Erben sehr alter Zivilisationen, beherrschen konnten.

Durch diese ausdauernde Tätigkeit hat sich der Sohn des ehemaligen Gegners Muhammed's sehr um den Islām verdient gemacht. In der Reihe der Führer, denen diese grosse Umwälzung zu verdanken ist, muss sein Name nach dem des Propheten neben dem des Khalifen 'Omar stehen. Die orthodoxe Tradition lobt 'Omar mit Vorliebe und stellt ihn als den zweiten Begründer des Islām hin, eine Ansicht, die bei uns Sprenger und von Kremer verbreitet haben. Ich möchte darin die Antwort der hidjāzenischen Schulen auf die 'irākensische Legende erblicken, die um das Andenken 'Alī's gewoben wurde. Diesem Bestreben verdanken wir die fantastischen Ausmasse, welche die Persönlichkeit 'Omar's einnimmt; sie stellt nicht nur Abū Bakr in den Schatten, sondern teilweise sogar den Propheten. 'Omar wird mit dem Ursprung aller religiösen und Verwaltungseinrichtungen zusammengebracht, besonders solcher, die man dem Verfasser des Kor'an mit bestem Willen nicht zuweisen konnte. Diese Eingenommenheit des Hidjāz rief die Proteste der 'Abbāsiden hervor. Der Gegenzug der shi'itischen Tradition stellte 'Alī dem 'Omar zur Seite, um ihn zu leiten und im Notfall zu berichtigen. Das unbestreitbare Verdienst des zweiten Khalifen liegt anderswo. Inmitten der schrecklichen Verwirrung als Folge der Eroberungen wusste er die Einheit und den Zusammenhang des unermesslich vergrösserten Reiches zu wahren und den durch den Erfolg berauschten Arabern eine gewisse Botmässigkeit aufzuerlegen. Obgleich er scharf überwacht und durch die selbstüchtigen Ansprüche seines medinensischen Senates behindert war, wo die gefürchtete Gruppe der „zehn Auserwählten“ (*Mubashshara*) und die ältesten Freunde des Propheten stete Unruhe verursachten, gelang es ihm doch, deren ruhestörende Tätigkeit und deren verderblichen Hang zu Intrigen unschädlich zu machen, indem er ihre Habgier und gegenseitigen Eifersüchteleien ausbeutete. In den Provinzen waren die Generale und Gouverneure ebenso nur vorübergehend fügsam. Häufig musste sich 'Omar zur *sanatio in radice* entschliessen, um nicht ganz den Kontakt mit so zuchtlosen „Helfern“ zu verlieren und um alle an das Bestehen des prophetischen *Vikariats* zu erinnern. Und als er an eine wirksamere Zentralisation, an eine weniger ideale Organisation des Staates dachte, riss ihn der Meuchelmord rücksichtslos aus seinem Irrtum. Dasselbe Schicksal sollte 'Othmān treffen, als er unter dem Druck der Umayyaden das unterbrochene Programm seines Vorgängers wieder aufnahm. Mit 'Alī stürzte das Khalifat ins Chaos und ging auf dem Wege der Reorganisation um ein



Vierteljahrhundert zurück. Nur eine Provinz, nämlich Syrien, machte eine Ausnahme, da sie seit ihrem Bestehen von den Umayyaden verwaltet wurde.

Ohne das Eingreifen Mu'āwīya's und seiner energischen Stellvertreter, eines 'Amr, Ziyād, Marwān, hätte sich das ganze muslimische Reich — so wie der 'Irāk und Khurāsān — in einen Kampfplatz verwandelt, wo die Araber ihre kleinlichen Stammesfehden austragen. Als er auf den Thron gelangt war, übertrug der Sufyānide Schritt für Schritt auf das übrige Khalifatgebiert die Regierungsmethoden, die sich bis dahin in Syrien bewährt hatten. Durch die in diesem Lande erzielten Resultate ermutigt, ging er daran, den anderen Beduinen Zucht und Ordnung beizubringen, die nach einem angeblichen Ausspruch 'Omar's den „Kern des Islām“ bildeten. Aus dieser *rudis indigestaque moles*, dieser rebellischen, aber allmählich durch den Einfluss Syriens beschwichtigten Masse, die von Vorgesetzten seiner Schule geschliffen wurde, nahm der erste syrische Khalife die Soldaten, die dann der Kern des tüchtigen Heeres seiner Hauptstadt wurden. Es waren prachtvolle Truppen, stets bereit, ihre doppelte Aufgabe zu erfüllen: den *Djihad* draussen und die Aufrechterhaltung der Einheit des Reiches, der *Djama'a*, gegen jede Bedrohung von innen. Den Nachkommen der arabischen Karawanenführer, den Nomaden, diesen eingefleischten Landratten, vermochte Mu'āwīya die Bedeutung der „Beherrschung der Meere“ beizubringen. Von dieser Zeit an datiert die arabische Seeherrschaft. Mit nicht weniger Geduld arbeitete er daran, das patriarchalische Rerierungssystem umzuändern, das einzige, was vom Korān beargwöhnt wird. Da er sich der primitiven Einrichtungen der *Sunna*, der Tradition, bedienen musste, die vom Propheten und dem medinensischen Khalifat gutgeheissen waren, so versuchte er, sie den Bedürfnissen eines grossen Reiches anzupassen. Es gelang ihm wenigstens durch Regelung der dynastischen Nachfolge das anarchische Regime der *Shūra* zu unterdrücken. Er organisierte die Finanzen: er führte die Revision und Kürzung der riesigen Pensionen ein, die unter den früheren Regierungen bewilligt waren und in keinem Verhältnis zu den dem Staate geleisteten Diensten standen. Bisher wurde die Zentralkasse des Khalifats nur unregelmässig und stets unfreiwillig von Steuern gespeist, die aus den Provinzen herausgepresst wurden. Mu'āwīya bemühte sich, den Steueranteil der einzelnen Verwaltungsbezirke festzusetzen und die Erhebung geordnet durchzuführen. Unter ihm war der Fiskus keine Hilfskasse mehr, aus der die Eroberer nach Belieben schöpfen. Seine Vorgänger mussten sie periodisch lehren lassen, um sich die Hilfe oder Neutralität zu sichern, die für den Erfolg ihrer Politik wichtig war. Der Fiskus, bisher ein *Māl al-Muslimin*, ein „Kollektivvermögen der Muslime“, wurde zum *Māl Allāh*, zum Staatsschatz, um die allgemeinen Ausgaben zu decken, um die Repräsentation und die Verteidigung des Staates zu sichern. Diese Reformen machten Mu'āwīya zum ersten Herrscher (*Malik*) des Islām, zum ersten Regenten, der eine unbeschränkte, unabhängige Autorität besass, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, die von der anarchischen Neigung ihrer Untertanen oder von einer an dem Beibehalten alter Missbräuche interessierten Oligarchie abhängig waren. Das aus dem Triumvirat hervorgegangene medinensische Vikariat konnte nicht lange diesen Staatsstreich, diese gewaltsame Lösung des

Problems der Nachfolge des Propheten, überleben. Vor Mu'āwīya bestand das Khalifat nur nominell. An die Stelle dieses Scheingebildes setzte der Sohn Abū Sufyān's eine Wirklichkeit: er schuf den arabischen Staat, ein Werk, das 'Omar vorschwebte, aber nicht zustande brachte.

*Litteratur:* H. Lammens, *Etudes sur le règne du calife omayyade Moawia I*; ders., *Califat de Yazid I (M F O B, I—VI und separat)*. Dort weitere Belege. Von Nutzen ist auch: G. Levi della Vida, *Il califfato di 'Alī secondo il Kitāb ansāb al-āsraf di al-Balādhurī*, in *R SO*, VI, 427—507; Lammens, *Ziād ibn Abihi, viceroy de l'Iraq, lieutenant de Mo'awia I*, in *M F O B*, IV. (II. LAMMENS)

MU'ĀWIYA B. 'UBAID ALLĀH. [Siehe ABŪ 'UBAID ALLĀH.]

AL-MU'AWWIDHATĀNI, Name der beiden Suren CXIII und CXIV, nach ihren Anfangsworten „Sprich, ich nehme Zuflucht zu . . .“. Der Terminus *al-Mu'awwidhāt* kommt ebenfalls vor und bezeichnet diese Suren zusammen mit Sūra CXII. — Die Mu'awwidhatāni gehören zu den Teilen des Korān, die häufig rezitiert werden (nach jeder *Ṣalāt*: Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, IV, 155; vor dem Schlafengehen: Bukhārī, *Da'awāt*, B. 12; um das Böse Auge abzuwenden: Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1899, S. 259, Kap. Superstitions).

AL-MU'AZZAM. [Siehe TÜRĀNŠĀH.]

AL-MALIK AL-MU'AZZAM ŠHARAF AL-DĪN 'ISĀ B. AL-MALIK AL-'ĀDIL B. AIYŪB wurde im Jahre 576 (1180) geboren. 597 (1200) ist er Statthalter seines Vaters al-Malik al-'Ādil [s. d.] in Damaskus, wird im Verfolg der Erbstreitigkeiten 'Ādil's mit den Söhnen Saladins Zāhir und Afdal von diesen im nächsten Jahr belagert. 'Ādil nähert sich mit seinem Heer bis Nāblus, kann aber Damaskus nicht aus der Umschliessung lösen, sodass sein Fall bevorsteht. Da entsteht Zwist im Lager der Brüder wegen des künftigen Besitzes von Damaskus. Der grösste Teil der Emire im Heer schliesst mit 'Ādil Frieden, die Belagerung wird im Laufe des Jahres aufgehoben; 'Ādil wird als Führer der Aiyūbiden anerkannt, und 'Isā bleibt im Auftrag seines Vaters Statthalter von Damaskus und dem dazu gehörigen Gebiet bis zur ägyptischen Grenze. Als 'Ādil im Jahre 615 (1216) stirbt, lässt er sich als Regent von den Einwohnern Gehorsam schwören, erkennt aber seinen älteren Bruder Kāmil als Oberherrn in der Freitags<sup>k</sup>huṭba an. Er stand in leidlich gutem Verhältnis mit den Kreuzfahrern wie seine Brüder, doch hat er jene im entscheidenden Augenblick gemeinsam mit diesen bekämpft, und ihm, als dem bedeutendsten Feldherrn der Aiyūbiden dieser Zeit, ist es nicht zuletzt zu danken, dass die Kreuzfahrer aus Damiette im Jahre 618 (1221) weichen mussten. Sein Wunsch, sich Mittelsyriens (Hims u. Hamāt) zu bemächtigen, ist ihm nicht erfüllt worden, da ihn Kāmil bei seinem Angriff auf diese Städte mit Krieg bedrohte. 'Isā verband sich deshalb im Jahre 623 (1226) mit dem Fürsten der Khwārizmier Djalāl al-Din und nannte ihn statt seines Bruders in der Freitags<sup>k</sup>huṭba als Souverän. So fühlte er sich stark genug, um den Gesandten Kaiser Friedrichs II. in diesem Jahre abzuweisen, während Kāmil, der sich unsicher fühlte, mit ihm verhandelte. Zum Krieg zwischen den Brüdern kam es nicht mehr, da beide sich vor dem Eintreffen Kaiser Friedrichs fürchteten. Doch bevor dieser nach dem Heiligen Lande

zog, starb 'Isā am 1. Dhu 'l-Hidjja 624 (12. Nov. 1227) in Damaskus an Dysenterie. Hätte er länger gelebt, würde es vielleicht Friedrich II. nicht gelungen sein, Jerusalem zu erwerben. Es war 'Isā's Sohn al-Nāsir Dāwūd, der Jerusalem wieder in den Besitz der Muslime brachte. 'Isā's Herrschaft reichte südlich von Hims über Jerusalem bis al-'Arīsh an der Grenze von Ägypten. Neben seinen Verdiensten als Feldherr wird er als Freund der Dichter und der schönen Litteratur gerühmt, zu der er auch als Autor beigetragen haben soll. Er hatte sich im Gegensatz zu den anderen Aiyūbiden der Schule Abū Hanīfa's angeschlossen.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, No. 526 (Übers. de Slane, II, 428 ff.); Abu 'l-Fidā, in *Recueil des historiens orientaux des croisades*, I (s. Index); Ibn al-Athīr, *Kāmil*, in *Recueil*, II (s. Index); Mas'ūdi, *Ukd al-Djūm'ān*, a. a. O., und auch Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem* (s. Index).

(M. SOBERNHEIM)

**MUBĀH.** [Siehe SHARĪ'Ā.]

**AL-MUBAIYIDA.** [Siehe AL-MUKANNA'.]

**MUBALLIGH.** [Siehe MASDĪD, I, D, e und H, 4.]

**MUBĀRĀK GHĀZĪ**, ein indischer Heiliger. In allen Teilen von Sundarbun rufen die muhammedanischen Holzhauer gewisse mythische Wesen an, damit diese sie vor Tigern und Krokodilen schützen. In den 24 Parganas ist es Mubārak Ghāzī, der in den östlichen Teilen des Deltas den Namen Zindah Ghāzī, der lebende Krieger, führt. Mubārak Ghāzī soll ein Faḳīr (Bettelmönch) gewesen sein, der den Dschungelstrich am linken Ufer des Hoogly urbar machte. Jedes Dorf hat einen Altar, der Ghāzī geweiht ist. Niemand betritt den Wald, keine Schiffsmannschaft durchfährt diese Gegenden, ohne zuerst an einem dieser Heiligtümer zu opfern. Die Faḳīre, die in gerader Linie von Ghāzī abstammen wollen, bezeichnen in diesen gefährlichen Wäldern mit Holzstücken (*Sang*) die genauen Grenzen, innerhalb deren der Wald gefällt werden darf. Mubārak Ghāzī kam, wie die Legende erzählt, nach Bengal, als Radja Matak über Sundarbun herrschte. Der Heilige geriet zufällig in einen Disput mit dem Fürsten, wobei er im Recht zu sein glaubte; sie kamen überein, dass der Fürst ihm seine einzige Tochter Shushila zur Frau geben solle, wenn des Fürsten Meinung als unwahr bewiesen würde. Dies glückte dem Ghāzī, und er gewann daher seine Braut. Da niemand ihn sterben sah, glaubte man, dass er in den Tiefen des Waldes wohne, auf Tigern umherreite und diese seinem Willen so gefügig mache, dass sie ohne seinen ausdrücklichen Willen kein menschliches Wesen zu berühren wagen. Bevor die Bootsleute und Holzhauer, Hindu's wie Muḥammedaner, den Dschungel betreten oder die engen Kanäle durchsegeln, deren schattige Ufer von Tigern unsicher gemacht werden, häufen sie kleine Erdhügel auf und bringen darauf dem Mubārak Ghāzī ihre Gaben dar, Reis, Bananen und Zuckerwerk. Danach schlagen sie ohne Furcht das Unterholz ab und verweilen an den gefährlichsten Stellen. Es kann kein Zweifel bestehen, dass dieser seltsame Mythos von den Hindu's entliehen ist, um sich dem Geschmack der abergläubischen Bootsleute und Holzfäller anzupassen.

*Litteratur:* Ward, *Hindus*, III, 186; R. Smyth, *Statistical and Geographical Report of the twenty-four Pergunnahs Districts*, 1857.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MUBĀRĀK SHĀH**, MU'IZZ AL-DĪN, der zweite König der Saiyid-Dynastie von Dīhlī. Er war der Sohn des ersten Königs Khidr Khān und folgte seinem Vater in der Regierung am 22. Mai 1421. Damals waren die Grenzen seines Königreichs bis auf wenige Bezirke des eigentlichen Hindūstān und Multān beschränkt, und er sah sich gezwungen, davon Abstand zu nehmen, seine Autorität im Pandjāb wiederaufzurichten, weil er Gwalior entsetzen musste, das von Hūshang von Mālwa bedroht war. Dieser hob die Belagerung auf und zog ihm entgegen; aber nach unentschiedenem Kampfe schloss man einen Vergleich, und Hūshang zog sich nach Mālwa zurück. Von 1425 bis 1427 suchte er die Ordnung in Mewāt wiederherzustellen und erreichte auch die formelle Unterwerfung der Rādja's von Gwalior und Čandwār (Firūzabād), aber Muḥammed Khān Awhādī von Bayāna, den er gefangen genommen hatte, entflohen und suchte in Mewāt Zuflucht; die Arbeit musste daher noch einmal getan werden. Muḥammed Awhādī, der in Bayāna hart bedrängt wurde, floh zu Ibrāhīm Shāh von Djawnpūr. Als dieser gegen Kalpī marschierte, zog Mubārak ihm entgegen. Ibrāhīm, der Mubārak's Gebiete geplündert hatte, vermied eine Zeitlang den Zusammenstoß; aber am 2. April 1428 trafen sich die Heere nahe bei Čandwār. Obgleich Ibrāhīm nicht entscheidend geschlagen war, zog er sich am nächsten Tage nach Djawnpūr zurück. Darauf trieb Mubārak in der Nachbarschaft Gwalior's die Steuern ein und trat über Bayāna den Rückmarsch an. Dorthin hatte sich Muḥammed Awhādī zurückgezogen, er hatte es aber jetzt geräumt. Den übrigen Teil des Jahres mussten seine Offiziere die Ordnung im Pandjāb wiederherstellen, das von Djasrath, dem Khokar, verwüstet worden war, während er in Mewāt eine ähnliche Aufgabe hatte, wobei die Steuern mit Gewalt eingetrieben wurden. Im Jahre 1430 trat Fūlād Turkbāča in Bhātinda der königlichen Macht erfolgreich entgegen. 1431 brach in Multān eine Empörung aus, die nicht eher unterdrückt wurde, als bis Djasrath seine Tätigkeit im Pandjāb wiederaufnahm. Der Rest seiner Regierungszeit war ausgefüllt von Empörungen im Pandjāb Multān, Sāmāna, Mewāt, Bayāna, Gwalior, Tidjāra und Itāwa. Ein Aufrührer eroberte Lāhor und griff Dipālpūr an. Lāhor wurde schliesslich zurückerobert, aber das ganze Land blieb in Unordnung.

Zwischen Ibrāhīm von Djawnpūr und Hūshang von Mālwa brach wegen Kalpī Krieg aus, da jeder die keinem von beiden zustehende Oberherrschaft über Kalpī beanspruchte. Mubārak marschierte dorthin, bog aber ab, um Mubārakābād zu besichtigen, das von ihm erbaut wurde. Am 19. Februar 1434 wurde er auf Veranlassung von Sarwar al-Mulk meuchlings ermordet, den er im vorhergehenden Jahre seines Ministeramtes enthoben hatte.

*Litteratur:* Muḥammed Kāsim Firishṭa, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832; *Muntakhab al-Tawārikh* und Übers. G. S. A. Ranking; *Tabaqāt-i Akbarī* und Übers. B. Dé (beide in *Bibliotheca Indica*); Yahyā b. Aḥmed, *Tārīkh-i Mubārak Shāhī*, handschriftlich selten, aber in obigen Werken benutzt. (T. W. HAIG)

**MUBĀRĪZ AL-DĪN.** [Siehe MUḤAMMAD B. AL-MUẒAFFAR.]

**AL-MUBARRAD**, ABU 'L-'ABRĀS MUḤAMMAD B. YAZĪD AL-THUMALĪ AL-AZDĪ, arabischer Philologe, geb. am 10. Dhu 'l-Hidjja 210 (25. März 826) in Baṣra, genoss dort den Unterricht des Abū 'Omar al-Djarmī, des Abū 'Othmān al-Mazīnī und



des Abū Ḥatīm al-Sidjīstānī, der Schüler des Aṣma'ī. In seinem Jugendwerk *Kitāb Masā'il al-Ghalaṭ* kritisierte er das *Kitāb* des Sibawaih, doch erwies sich nur ein geringer Teil seiner Ausstellungen als berechtigt, und von diesen wieder nur die kleinere Zahl als sein geistiges Eigentum (al-Suyūṭī, *al-Muḥḥir*, II, 188; II, 232). Später verlegte er seinen Wohnsitz nach Baghdād, wo er eine bedeutende Lehrtätigkeit ausübte; zu seinen Schülern gehörten Niṭṭawaih, Ibn Durustawaih und Ibn Kaisān. Sein wichtigster Mitbewerber um die Gunst der Hofreise war der Kufier Ṭḥālab, dem er an Geist und Eleganz weit überlegen war; aus der Rivalität dieser beiden Gelehrten scheint sich die später herrschende Schultradition von dem anfänglichen Gegensatz der Baṣrer und Kufier erst entwickelt zu haben. Auf seine Disputierkunst scheint sich auch sein Beinamen al-Mubarrad zu beziehen, der übrigens sehr verschieden anekdotenhaft erklärt wird (*Muḥḥir*<sup>2</sup>, II, 267, 11 ff.; *Bughya*, S. 116–17; *Irshād*, VII, 137, 15 ff.). Er starb zu Baghdād im Shawwāl oder Dhū 'l-Ka'da 285 (Okt. 898).

Sein Hauptwerk *al-Kāmil fī 'l-Adab* ist ein typisches Muster der Schriftstellerei der alten Philologen, wie sie aus ihrer Lehrtätigkeit hervorging. Ohne sich an eine Disposition zu binden oder auch nur im selben Kapitel einen Zusammenhang anzustreben, fügt es Traditionen vom Propheten, Aussprüche frommer Männer, Sprichwörter, zahlreiche Gedichte, meist aus der älteren Zeit, aber auch historische Überlieferungen, wie das wichtige *Khāridjitenkapitel* aneinander (charakteristisch S. 409, ed. Wright: „In diesem Kapitel werden wir von allem etwas erwähnen, um den Leser durch Abwechslung vor Langeweile zu bewahren, und unter den Ernst ein wenig Scherz mischen, damit Herz und Seele sich dabei erholen können“; ähnlich S. 428; Ausnahmen wie die Kapitel über den Vergleich, S. 447 oder über Totenklage und Trost, S. 713 sind selten). Die Hauptsache ist ihm der ausführliche grammatische und lexikalische Kommentar, den er jedem Zitat beigibt. Das Werk erhielt seine endgültige Gestalt mit zahlreichen Zusätzen und Glossen von Abū 'l-Ḥasan al-Akhfash († 315 = 927). Einen nicht erhaltenen Kommentar dazu schrieb al-Baṭalyūsī (*Muḥḥir*<sup>1</sup>, I, 182, 8 = 223, 9); ein anonymen Kommentar ist im Besitz von Ismā'īl Efendi in Stambul. Erster Druck Stambul 1286; Ausgabe: *The Kāmil of El-Mubarrad edited for the German Oriental Society by W. Wright*, Part I–12, Leipzig 1864–92; Nachdrucke Kairo 1308, 1323, 1324 (mit Auszügen aus Djāḥiẓ am Rande), 1339. Dazu zwei moderne Kommentare *Tahdhīb al-Kāmil* von al-Sibā'ī al-Baiyūnī, Kairo 1341 (1923), 2 Bde. und *Ragħbat al-Āmil min Kitāb al-Kāmil* von Saiyid Ibn 'Alī al-Marsafī (Professor an al-Azhar), 8 Bde., Kairo 1345/6 (1927/8); *Das Kharidschitenkapitel aus dem K.*, deutsch von O. Rescher, Stuttgart 1922. Weniger Erfolg hatte sein zweites Sammelwerk, das *Kitāb al-Muḥṭaḍab*, angeblich weil es der Ketzer Ibn al-Kāwendi tradiert hatte; es ist mit einem Kommentar des Sa'īd b. Sa'īd al-Fāriḳī († 391 = 1000; s. Yāqūt, *Irshād*, IV, 240) in der Hs. Eскур.<sup>2</sup>, S. 111 und in Stambul Köprülü, N<sup>o</sup>. 1507/8 (vgl. Rescher, in *Z D M G*, LXIV, 197, Photographie in Kairo; *Fihrist*<sup>2</sup>, II, 123) erhalten. Von seinen zahlreichen anderen Werken, die seine Biographien verzeichnen, besitzen wir noch das *Kitāb al-Ta'āzī*, Eскур.<sup>2</sup>, S. 534, 1, das *Kitāb Nasab 'Adnān wa-Kahtān*, in Stambul 'Aṭif Efendi, 2003

(*M F O B*, V, 491) = Welh al-Dīn, 3178 (*M F O B*, VII, 108), Eскур., Casiri 1700, Fol. 59r–68v (s. Levi Della Vida, *Les livres des chevaux*, Leiden 1928, S. XIII), seine Antwort auf ein Sendschreiben des Aḥmed b. Wāḥik über die Frage, ob die Poesie der Beredsamkeit überlegen sei, in München Aumer 791 und in einem Bruchstück Berlin, Ahlw. 7177 sowie das *Kitāb al-Muḥḥakkar* wa '*l-Mu'annath* in der Überlieferung des Abū 'Alī al-Fārisi, in Damaskus, Zaiyāt, S. 36, N<sup>o</sup>. 113, 2. Andere Werke sind uns nur noch aus Zitaten bekannt, so sein *Kitāb al-Ikhtiyār*, das er selbst, *Kāmil*, S. 760, 4, zitiert, das *Kitāb Ghārīb al-Ḥadīth*, das Ibn al-Aṭhir in der Vorrede der *Nihāya* unter seinen Quellen nennt; das *Kitāb ma 'l-taṣāḳa Lafzuḥu wa 'khtalaḳa Ma'nāhū* (Suyūṭī, *Sharḥ al-Mughnī*, Kairo 1322, S. 195, 20); das *Kitāb al-Rawḍa*, eine Sammlung von Gedichten zeitgenössischer Dichter, beginnend mit Abū Nuwās, *Aghānī*<sup>1</sup>, VIII, 15, 20; <sup>2</sup>15, 1, 26, 13; al-Djurdjānī, *Kitāb al-Kināyāt*, S. 29, 9; Ibn al-Aṭhir, *al-Mathal al-sā'ir*, S. 189, 16; das *Kitāb al-'līnān* über die Ursachen des Streites zwischen Djārir und Farazdaq; 'Abd al-Kādir al-Baghdādī, *Khizānat al-Adab*, I, 305, 21; *Kitāb al-Sharḥ* (d. i. *Sharḥ Kalām al-Arab*), a. a. O., II, 193 u.

*Litteratur*: *Fihrist*, S. 59; Ibn al-Anbārī, *Nuḥat al-Aṭibbā'*, S. 279–93; Ibn Khallikān, N<sup>o</sup>. 608, III, 35; Zubaidi, *Ṭabaḳāt al-Nahwīyīn*, ed. Krenkow, R S O, VIII, N<sup>o</sup>. 40; al-Azhari in *M O*, 1920, S. 26; Yāqūt, *Irshād*, VII, 137–43; Suyūṭī, *Bughyat al-Wu'āt*, S. 116; al-Yāfi'i, *Mir'āt al-Djānān*, II, 210–13; Flügel, *Die gramm. Schulen*, S. 93; Wüstenfeld, *Die Geschichtsch. d. Araber*, S. 80; Brockelmann, *G A L*, I, 108; Rescher, *Abriß*, II, 149.

(C. BROCKELMANN)

AL-MUBARRAZ, 1. Stadt in der Provinz al-Ḥaṣa am Persischen Golf, fünf bis sechs Kilometer nordwestlich von al-Hufūf, umgeben von offenen Dörfern und Dattelpflanzungen. Die Bevölkerung der Feste und der dazugehörigen Weiler wird bald auf 10 000, bald auf 30 000 Seelen angegeben. Palgrave und H. Philby schätzen die Einwohnerschaft der Stadt auf 20 000. Der Ort lässt sich an Eleganz nicht mit der Hauptstadt vergleichen; seine Strassen sind eng und krumm, die Kalksteinhäuser niedrig und unverputzt, die ein Viereck bildende Umfassungsmauer ist ohne Bastionen, ihre Tore sind verfallen. Neben einer vom Emir Faiṣal erbauten Moschee verdient das Haus des Emirs, das auf einem freien Platze innerhalb des Osttores steht, Beachtung. Die Palmenhaine um al-Mubarraz verdanken ihre Entstehung der „heissen Quelle“ ('Ain al-ḥarra), die einen halben Kilometer nördlich von der Stadt einen See bildet, von dem Wasser-rinnen zu den Palmenpflanzungen gezogen sind.

2. Mubarrrez, grosses Dorf in der Nordwestspitze der Oase in Aḥlāḳ in Zentralarabien, früher der Hauptort dieser Oase, jetzt stark zurückgegangen.

*Litteratur*: Zu 1. W. G. Palgrave's *Reise in Arabien*, II (Leipzig 1868), S. 130 f.; H. Philby, *Das geheimnisvolle Arabien*, I (Leipzig 1925), S. 47 f.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin 1846), S. 574; VIII/2 (Berlin 1847), S. 524.

Zu 2. H. Philby, *Das geheimnisvolle Arabien*, II, 69 f., 74. (ADOLF GROHMANN)

AL-MUBDĪ. [Siehe ALLĀH, b, 2.]

AL-MUĀDĪJĪ, Name der XXXII. Sūra, welche auch al-Sādja und al-Djurrur genannt wird.

**MUDAR.** [Siehe RABĪʿA.]

**MUDĀRĪ**, zwölftes Metrum der arabischen Metrik, das sehr wenig gebraucht wird. Theoretisch besteht es aus drei Füßen pro Halbvers (*mafāʿilun faʿīlatun mafāʿilun*), verliert aber gewöhnlich seinen dritten Fuss.

Es hat ein einziges *ʿArūḍ* und ein einziges *Ḍarb*: *mafāʿilun faʿīlatun*; *mafāʿilun faʿīlatun*. Jedoch kann *mafāʿilun* zu *mafāʿilu* werden; das erste *mafāʿilun* kann sein *ma* verlieren, und man hat dann *fāʿilu* (= *mafāʿilu*) und *fāʿilu*.

(MOH. BENOISTENEB)

**AL-MUDAWWANA.** [Siehe SAHNŪN.]

**AL-MUDDATHTHIR.** Name der LXXIV. Sūra.

**AL-MUDHILL.** [Siehe ALLĀH, b, 2.]

**MUDIR**, Titel der Gouverneure in den *Mudiriya* genannten ägyptischen Provinzen. Der Gebrauch des Wortes *Mudir* in dieser Bedeutung ist ohne Zweifel türkischen Ursprungs. Das Amt wurde von Muḥammad ʿAlī geschaffen, als er kurz nach 1813 die Verwaltungseinteilung Ägyptens neu gestaltete und sieben *Mudiriya*'s schuf. Die Anzahl wurde später verschiedentlich geändert [s. KHEDIVE]. Augenblicklich gibt es 14 *Mudiriya*'s. Die Hauptaufgabe des *Mudir* beruht in der Kontrolle der landwirtschaftlichen Verwaltung und Bewässerung. Diese wird von seinen Untergebenen ausgeführt, dem *Maʿmūr*, der ein *Markaz* verwaltet, und dem *Nāẓir*, der ein *Kism*, eine Unterteilung des *Markaz*, beaufsichtigt. Unter Saʿīd Pasha wurde das Amt des *Mudir* zeitweilig aufgehoben, um Unterdrückungen vorzubeugen. Bis zu dieser Zeit waren es ohne Ausnahme Türken, aber unter Ismāʿīl Pasha, der das Amt wieder einführte, wurde dieser hohe Verwaltungsposten auch einheimischen Ägyptern zugänglich.

*Litteratur*: A. B. Clot Bey, *Aperçu général sur l'Égypte*, Brüssel 1840, II, 172 ff.; A. von Kremer, *Ägypten*, Leipzig 1863, II, 8; Ilyās al-Aiyūbī, *Taʾrikh Miṣr fi ʿAhd al-Khādir Ismāʿīl Pasha*, Kairo 1341, I, 62 ff.

(J. H. KRAMERS)

**AL-MUDJĀDILA**, Name der LVIII. Sūra.

**AL-MUDJĀHID.** [Siehe RASULIDEN.]

**MUDJĀHID** B. ʿABD ALLĀH ABU ʿL-DJĀISH AL-ʿAMIRI AL-MUWAFFAQ BĪ ʿLLĀH, muslimischer Fürst Spaniens im V. (XI.) Jahrh., Gründer des unabhängigen Reiches Denia mit den Balearen. Er war christlicher Herkunft und ein Freigelassener (*Mawlā*) des berühmten Ḥadīb al-Manṣūr Ibn Abī ʿAmir, dessen *Nisba* er annahm.

Er wurde unter der Regierung Hishām's II. von den ʿAmiriden zum Gouverneur des Bezirkes Denia ernannt und war beim Zerfall des kordovanischen Khalifats einer der ersten, der um 400 (1009—10) seine Unabhängigkeit proklamierte. Recht bald darauf bemächtigte er sich der Balearen und vielleicht auch Tortosa's, das er später wieder räumte.

Wie die anderen *Mulūk al-Tawāʾif* war auch er bestrebt, das spanische Scheinkhalifat zu erhalten, und liess im Jahre 405 (1014) in seiner Hauptstadt einen Umayyaden namens ʿAbd Allāh al-Muʿaṭi zum Khalifen ausrufen, der aber bald wieder abgesetzt wurde. Im Jahre 406 (1015) unternahm Mudjahid eine Expedition gegen Sardinien. Nach anfänglichem glücklichem Verlauf endete diese im folgenden Jahre mit einer ersten Niederlage; seine Frau und sein Sohn wurden gefangen genommen.

Man kennt wenig Einzelheiten über die Regierungszeit Mudjahid's, die bis zu seinem Tode im Jahre 436 (1044—45) dauerte; es folgte ihm sein

Sohn ʿAlī. Die arabischen Geschichtsschreiber schildern ihn als einen Mann von hoher literarischer Bildung, als einen Beschützer der schönen Wissenschaften, von Litteraten und Dichtern umgeben, deren Erzeugnisse er sehr kritisch beurteilte. Die christlichen Geschichtsschreiber des Mittelalters bezeichnen ihn bisweilen mit dem Beinamen Rey Lobo. Seine Flotte, die mächtigste des Mittelmeeres, verbreitete Schrecken über die Küsten Kataloniens, der Provence und Italiens.

*Litteratur*: Ibn Haiyān, *apud* Ibn Bassām, *Dhakhira*, Hs. Gotha, III, Fol. 2 ff.; al-Dabbī, *Bughyat al-muttamis*, ed. Codera, in *BAH*, III, 457—59; Ibn ʿIdhārī, *al-Bayan al-muḥarrir*, III, ed. E. Lévi-Provençal, Paris 1930, S. 116, 155—56; Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, IX, 205 = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, S. 444; Ibn Khaldūn, *Ibar*, Kairoer Angabe, IV, 164; al-Maḥḥārī, *Nafḥ al-Ṭib (Analectes)*, Index; Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, I, 437; Roque Chabas, *Historia de la ciudad de Denia*, Denia 1874—76; ders., *Mochéhid hijo de Yūsuf y Alī hijo de Mochéhid*, in *Homenaje á D. F. Codera*, Saragossa 1904, S. 141—424; Codera, *Mochéhid, conquistador de Cerdeña*, in *Centenario M. Amari*, Palermo 1910, II, 115 ff.; Alvaro Campaner, *Bosquejo histórico de la dominación islamita en las Islas Baleares*, Palma 1888; Codera, *Estudios críticos de historia árabe española*, Saragossa 1903, S. 249—300; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, 2. Aufl., Leiden 1931, Index; A. Prieto Vives, *Los reyes de taifas*, Madrid 1926, S. 34—6; E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane du X<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1932, S. 154.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MUDJASSIMA.** [Siehe TASHBĪH.]

**MUDJAWWAZA.** [Siehe TURBAN, IV, 965a.]

**AL-MUDJĪB.** [Siehe ALLĀH, b, 3.]

**MUDJĪR AL-DĪN.** [Siehe AL-OLAIMĪ.]

**MUDJIZA** (A.), Part. Act. IV von *ʿdj-z*, wörtlich „das, was überwältigt“, wurde die technische Bezeichnung für Wunder. Es kommt nicht vor im *Qurʾān*, der Wunder in Verbindung mit Muḥammed verneint, während er seine „Zeichen“, die *Āyāt*, d. h. die Verse des *Qurʾān*, nachdrücklich hervorhebt [vgl. den Art. *QURʾĀN*]. Sogar in späterer Litteratur ist Muḥammed's Hauptwunder der *Qurʾān* (vgl. Abū Nuʿaim, *Dalʿil al-Nubuwwa*, S. 74). *Mudjiza* und *Āya* sind Synonyma geworden; sie bezeichnen die Wunder, die Allāh bewirkt, um die Lauterkeit seiner Gesandten darzutun. Der Terminus *Karāma* wird bei den Heiligen gebraucht; er unterscheidet sich von *Mudjiza*, insofern als er nur einen von Allāh dem Heiligen gewährten persönlichen Vorzug bezeichnet.

Wunder der Gesandten und Propheten, besonders Muḥammed's, kommen in der *Sira* und im *Ḥadīth* vor; aber der Terminus *Mudjiza* fehlt hier noch, ebenso wie in den ältesten Glaubensbekenntnissen. Das *Fiḥḥ Akbar*, II, Art. 16 erwähnt die *Āyāt* der Propheten und die *Karāmāt* der Heiligen. *Mudjiza* findet man aber in dem Gaubensbekenntnis des Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Nasafi (ed. Cureton, S. 4; ed. Taftāzāni, S. 165): „Und Er hat sie (die Gesandten) gestärkt durch Wunder, die dem gewöhnlichen Lauf der Dinge widersprechen.“

Taftāzāni erklärt es folgendermassen: Etwas, das vom gewöhnlichen Lauf der Dinge abweicht, das durch den in Erscheinung tritt, der behauptet, ein Prophet zu sein, als eine Aufforderung an jene, die dies leugnen, von solcher Natur, dass es ihnen unmöglich ist, das Gleiche hervorzubringen. Es



ist Allāh's Zeugnis für die Lauterkeit seiner Gesandten.

Eine wirklich vollständige und systematische Definition findet sich in al-Idjī's *Mawāḳif*: Es wolle die Lauterkeit dessen dartun, der behauptet, ein Gesandter Allāh's zu sein. Ferner zählt er folgende Bedingungen auf: 1. Es muss ein Werk Allāh's sein; 2. es muss dem gewöhnlichen Lauf der Dinge entgegengesetzt sein; 3. Widerspruch dagegen muss unmöglich sein; 4. es muss geschehen durch die Hände dessen, der behauptet, ein Gesandter zu sein, so dass es als eine Bestätigung seiner Lauterkeit erscheint; 5. es muss mit seiner Ankündigung übereinstimmen; 6. das Wunder selbst darf keine Verwerfung seines Anspruches (*Da'wā*) sein; 7. es muss auf seine *Da'wā* folgen.

Schliesslich geschieht nach al-Idjī das Wunder dadurch, dass Allāh es durch jenen hervorbringt, dessen Lauterkeit Er zeigen will, um Seinen Willen zu verwirklichen, d. h. die Erlösung der Menschen durch die Predigt Seines Gesandten. Was endlich die Wirkung anbetrifft, so bringt es in Übereinstimmung mit Allāh's Gewohnheit bei denen, die dabei zugegen sind, die Überzeugung von der Lauterkeit des Gesandten hervor.

*Litteratur*: Abū Ḥanīfa, *Fīḫ Akbar* mit dem Kommentar des 'Alī b. Sulṭān Muḥammed al-Kāri, Kairo 1327, S. 69; Abū 'l-Barakāt 'Abd Allāh b. Aḥmed al-Nasafi, *'Umda*, ed. Cureton, S. 15 ff.; Abū Ḥafṣ al-Nasafi, ed. Taftāzāni, Konstantinopel 1313, S. 165—67; Muḥammed A'lā al-Tahānawī, *Kashshaf Isṭilāḥāt al-Funūn*, Kalkutta 1862, S. 975 ff.; Abū Nu'aim Aḥmed b. 'Abd Allāh al-Iṣbahānī, *Dalā'il al-Nubuwwa*, Haidarābād 1320. (A. J. WENSINCK)

**MUDJTAHID**. [Siehe IDJTIHĀD.]

**MUDJTAḤṬH**, vierzehntes Metrum der arabischen Metrik. Theoretisch besteht es aus drei Füßen mit zwei aufeinanderfolgenden *fā'ilātun* pro Halbvers, gewöhnlich aber hat es nur zwei Versfüsse.

Es hat ein einziges 'Arūḍ und ein einziges *Ḍarb*: *mustaf'ilun fā'ilātun: mustaf'ilun fā'ilātun*. Der Fuss *fā'ilātun* im *Ḍarb* und selten im 'Arūḍ kann zu *fā'ilātun* werden, vorausgesetzt dass *mustaf'ilun* sein *n* behält; es verliert sein *n*, wenn *mustaf'ilun* sein *s* verliert.

*Mustaf'ilun* verliert sein *s*, wenn das ihm voraufgehende *fā'ilātun* sein *n* behält; es verliert ebenfalls sein *n*, wenn das folgende *fā'ilātun* nicht zu *fā'ilātun* wird. (MOH. BENCHENEB)

**AL-MUFADDAL** B. MUḤAMMED B. YA'LĀ B. 'AMIR B. SĀLIM B. AL-RAMMĀL AL-DABBĪ, arabischer Philologe der kufischen Schule. Seiner Herkunft nach war al-Mufaddal, dessen Geburtsjahr nicht bekannt ist, ein freigeborener Araber; bereits sein Vater wurde als Autorität für die Berichte über die Vorgänge in den Kriegen der Araber an der Grenze von Khurāsān während der Jahre 30—90 der Hidsra zitiert (in den Annalen des Tabarī). Es ist möglich, dass sein Sohn dort geboren wurde. Als Parteigänger des Hauses des 'Alī nahm er an dem Aufstand teil, den Ibrāhīm b. 'Abd Allāh b. Ḥasan, der den Beinamen *al-Nafs al-zakiya* trug, gegen den 'abbasidischen Khālifēn al-Manṣūr unternahm. Diese Revolte wurde niedergeschlagen und Ibrāhīm getötet; al-Mufaddal geriet in Gefangenschaft, wurde aber von dem Khālifēn begnadigt und zum Erzieher seines Sohnes, des späteren Khālifēn al-Mahdī, gemacht, in dessen Gefolge er auch Khurāsān besuchte. Er

wirkte dann als Philologe und Lehrer in Kūfa; zu seinen Schülern zählte sein Stiefsohn Ibn al-A'rābi. Sein Todesjahr wird verschieden angegeben; der *Fihrist* nennt überhaupt keine Jahreszahl, während andere die Jahre 164, 168 und 170 dafür ansetzen.

al-Mufaddal trug, wie sein Zeitgenosse Ḥammād [s. d.], den Beinamen und Ehrentitel *al-Rāwīya* und galt als eine Autorität auf dem Gebiete der Poesie der Djābiliya. Im Gegensatz zu Ḥammād wird er als zuverlässig in der Überlieferung gerühmt. Im *Kitāb al-Aghānī* finden sich einige bezeichnende Erzählungen für diese Tatsache. Während Ḥammād sich den Vorwurf gefallen lassen musste, den angesehenen Dichtern der Djābiliya Verse, die er selbst gedichtet hatte, untergeschoben zu haben, wird al-Mufaddal gerühmt, die alte Dichtung rein und unverfälscht überliefert zu haben. Natürlicherweise herrschte eine grosse Rivalität zwischen den beiden Rāwī's, die auch in diesen Erzählungen des *Aghānī* ihren Ausdruck findet. al-Mufaddal soll geäußert haben, dass der Einfluss des Ḥammād auf die arabische Poesie höchst unheilvoll gewesen sei, in einem solchen Masse, dass es nie wieder gut zu machen sei. Auf die Frage, woran das läge, und ob sich Ḥammād bei der Angabe der Verfasser der Gedichte geirrt oder Sprachfehler gemacht habe, soll er geantwortet haben: Wenn es nur das wäre, so wäre es zu verbessern; aber er habe Schlimmeres als dies getan. Da er ein so guter Kenner der alten Poesie sei, so sei er imstande, in der Weise der alten Dichter selber Verse zu verfassen, und habe solche in echte alte Kaṣiden eingefügt, sodass jetzt nur ein sehr guter Kenner der alten Poesie sie wieder herausfinden könne (vgl. *Aghānī*, V, 172 und Yāqūt, *Irshād*, S. 171). Ferner wird berichtet, dass al-Mufaddal einmal im Beisein des Khālifēn al-Mahdī den Ḥammād dabei ertappt habe, wie er selbstverfasste Verse für solche des Zuhair b. Abī Sulmā ausgegeben hatte. Die Kaṣide, die Ḥammād rezitierte, begann mit: *da' dhā*, und auf die Frage des Khālifēn nach dem fehlenden *Nasīb* setzte er noch einige *Nasībverse* hinzu. al-Mufaddal jedoch sagte wahrheitsgemäss, dass vor den noch erhaltenen Versen vermutlich ein *Nasīb* gestanden hätte, welches aber jetzt niemandem mehr bekannt wäre. Darauf war Ḥammād gezwungen, seine Fälschung einzugestehen. Es ist sehr interessant zu hören, dass, wie weiter in der hier nacherzählten *Aghānī*-stelle berichtet wird, Ḥammād zwar auch für seine Rezitation beschenkt wird, dass jedoch die Geldsumme, die al-Mufaddal empfängt, wesentlich grösser ist. al-Mufaddal erhält seine Belohnung nicht nur wegen seines Wissens, sondern auch um seiner Ehrlichkeit und Treue in der Überlieferung willen (vgl. *Aghānī*, a. a. O. und Yāqūt, a. a. O.).

al-Mufaddal betätigte sich auf verschiedenen Gebieten der arabischen Philologie. Er galt als guter Kenner seltener arabischer Ausdrücke, war als Grammatiker bekannt und beherrschte zugleich das Gebiet der Genealogie und der altarabischen Schlachtstage, der *Aiyām al-'Arab*. Er verfasste verschiedene Werke: ein *Kitāb al-Amṭhāl* (über die Sprichwörter), ein *Kitāb al-'Arūḍ* (über die Metrik), ein *Kitāb Ma'na 'l-Shi'r* (über den Sinn der Gedichte) und ein Wörterbuch: *Kitāb al-Alfāz*. Sein Hauptwerk aber ist eine Sammlung alter arabischer Kaṣiden, bekannt unter dem Namen: *al-Mufaddaliyāt*, die er für seinen Zögling, den späteren Khālifēn al-Mahdī, verfasste. Über

die Entstehung dieser Anthologie, die eine der wertvollsten arabischen Sammlungen ist, soll al-Mufaḍḍal selbst eine andere Darstellung gegeben haben. Als sich einmal Ibrāhīm b. 'Abd Allāh bei ihm verborgen gehalten habe, habe er ihm auf dessen Bitte einige Bücher zum Lesen gebracht. Ibrāhīm habe bei einigen Gedichten Zeichen gemacht, und diese habe er dann zusammengestellt, da Ibrāhīm ein guter Kenner der alten Poesie gewesen sei. Diese Sammlung sei später die *Ikh-tiyār al-Mufaḍḍal* genannt worden (vgl. Flügel, *Gramm. Schulen*, S. 144, Anm. 1).

Die *Mufaḍḍaliyāt* enthalten 126 Gedichte, die oft vollständige Ḳasiden mit vielen Versen, manchmal Fragmente von geringerem Umfange sind, während sich in der Sammlung des Abū Tammām, der *Ḥamāsa*, vorwiegend kleine Gedichtfragmente oder Einzelverse finden. Diese ist etwa fünfzig Jahre später entstanden; sie hat in alter Zeit grössere Verbreitung gefunden als die *Mufaḍḍaliyāt* und ist häufiger kommentiert worden als diese. Doch ist die Anthologie des al-Mufaḍḍal von ganz hervorragendem Wert. Sie enthält in der überwiegenden Mehrzahl nur Werke von heidnischen Dichtern und *Mukhaḍḍamūn*, während nur sechs von 67 Dichtern von Geburt an Muslime waren. Zwei der alten Dichter, deren Ḳasiden in den *Mufaḍḍaliyāt* enthalten sind, waren Christen. Die Dichtungen, deren Entstehungszeit in manchen Fällen aus den in ihnen erwähnten Ereignissen zu entnehmen ist, stammen zum Teil aus sehr alter Zeit. Die ältesten sind die dem Murāḳḳish d. Ä. zugeschriebenen, die wahrscheinlich dem ersten Jahrzehnt des VI. Jahrhunderts n. Chr. angehören. Die Anthologie des al-Mufaḍḍal bietet eine reiche Auswahl aus der altarabischen Poesie, deren Wert noch durch das hohe Alter der in ihnen aufbewahrten Dichtungen erhöht wird. Auch gibt uns der Name des Sammlers, der bereits bei seinen Zeitgenossen einen guten Ruf wegen seiner Zuverlässigkeit genossen hat, eine gewisse Sicherheit dafür, dass wir in den Gedichten der *Mufaḍḍaliyāt* wirklich echte Produkte der alten arabischen Poesie vor uns haben.

*Litteratur:* *Kitāb al-Aghānī*, V, 172 f. u. passim; *Fihrist*, ed. Flügel, S. 68 f.; Yāḳūt, *Irsḥād al-Arib ilā Ma'rifa al-Adīb*, ed. Margoliouth, London 1926, VII, 171 ff.; al-Mufaḍḍal al-Dabbī, *al-Mufaḍḍaliyāt*, ed. Ch. Lyall, 2 Bde nebst Index, Oxford 1918–24, bes. *Introd.* zu Bd. II; C. Brockelmann, *G A L*, I, 19, 116; G. Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig 1862, S. 142 ff.; *Die Mufaḍḍaliyāt*, ed. H. Thorbecke, Leipzig 1885.

(ILSE LICHTENSTÄDTER)

AL-MUFĪD ABŪ 'ABD ALLĀH MUḤAMMED B. MUḤAMMED B. AL-NU'MĀN AL-ḤARITHĪ, genannt auch IBN AL-MU'ALLIM, führender Zwölfer-Gelehrter in Baghdād unter den Būyiden, war geboren Ende 333 oder 338 (945 oder 950), stammte aus alt-ḳuraishitischem Geschlecht, brachte Gelehrten-tradition, wie sein zweiter Beiname zeigt, schon aus seiner Familie mit und wurde selbst, wie sein Ehrenname besagen will, der Lehrer, von dem „alle Späteren Nutzen gezogen“ haben. Während er politisch wenig hervortrat, war er ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Seine Korrespondenz, zu-meist Auskünfte auf Anfragen, zeigt nach Mawṣil, Dīrdjān, Dīnawar, Raḳḳa, Khwārizm, Ägypten, Tabaristān. Seine litterarische Verknüpfung mit den anderen Häuptern der Zwölfer bekundet sich darin, dass die unten an 3. Stelle genannte Dog-

matik ein kritischer Kommentar zu Ibn Bābūye's *Risālat al-'Itḳādāt* (erschienen in einem Sammelband, Teheran 1300) ist und seinerseits von dem Baghdāder Naḳīb al-Sharīf al-Murtaḍā kommentiert wurde; ferner ist das an 2. Stelle genannte Traditions- und Rechtsbuch das Grundwerk, zu dem sein Schüler *Shāikh* Tūsī [s. d.] als Kommentar sein *Tahḍīb al-Aḥkām* verfasste, eins der „4 (5) Bücher“ der Zwölfer. Streitschriften richtete Mufid gegen Djubbā'i, Dja'far b. Ḥarb, Ibn Kullāb, Karābisi, gegen Mu'taziliten, Zaiditen, die Anhänger von al-Hallādī, Hanbaliten, Djāhiz und die 'Uḥmāniya (zur Bezeichnung und Zusammenstellung vgl. al-Khaiyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, S. 156). So beläuft sich die Zahl seiner Schriften auf etwa 200. Ausser den in Europa vorhandenen finden sich noch viele Handschriften in shi'itischen Bibliotheken, z.B. in Nadjaf. Darunter sind die üblichen Handbücher über Fikh und zwar sowohl die Usūl z.B. zum Idjmā' als auch die Furū' z.B. zum Ḥadjd und Erbrecht; ferner Abhandlungen über propädeutisch-philosophische Begriffe wie Prädikat, Geschaffensein u. a. Besonders aber sind die spezifisch shi'itischen Fragen behandelt; Mufid hat vor allen Dingen, wie mehrere Buchtitel und die Nachwirkungen bei Späteren zeigen, die Steigerung des Dogmas vom Propheten durchgefochten, hat die den Shi'iten peinliche Frage nach dem Glauben von Abū Ṭalib, ferner das Imāmat des 'Alī und den Beweis behandelt, dass die Imāme höher als die Engel seien. Natürlich fehlen auch die sonstigen Sonderdogmen der Zwölfer nicht, wie die Verborgenheit des Imām und das Verbot des Schlachtfleisches von Buchleuten; er verfasste auch Wallfahrtsbücher für die besonderen shi'itischen Gnadestätten.

Gestorben ist Mufid am 28. Ramaḍān 413 (26. Nov. 1022). Die Leichenfeier hielt der Naḳīb al-Sharīf al-Murtaḍā; beigesetzt ist er neben Ibn Bābūye [s. d.] zu Füßen des 9. Imām Muḥammad al-Djawād in al-Kāzimain.

*Litteratur:* Eigene Schriften: *al-Irḥād*, Teheran 1308; *al-Muḳnī'a fi 'l-Fiḳh* (ebd.), vorge-drukt ist die Vita nach al-Baḥrānī, *Lu'lu'at al-Baḥrain*; *Taṣḥīḥ 'Itḳād al-Imāmiya*, herausgegeben mit Notizen von Hibat al-Dīn in *al-Murshid*, I und II, Baghdād 1344 f.; Tūsī, *Fihrist*, Nr. 685; al-'Allāma al-Hillī Ibn al-Muṭaḥhar, *Khulāṣat al-Aḥwāl fi Ma'rifa al-Ridjāl*, Teheran 1312, S. 255 f.; Astarābādī, *Manḥadj al-Maḳāl fi Taḥḳīḳ Aḥwāl al-Ridjāl*, Teheran 1304, S. 317–18; Khwānsārī, *Rawḍat al-Djannāt*, Teheran 1304–6, S. 663–70; 'Idjāz Ḥusain al-Kentūrī, *Kashf al-Ḥudjūb wa 'l-Astār*, Calcutta 1330, Nr. 167, 591, 812–19, 2456–59, 2469, 2474–77 u. ö.; C. Brockelmann, *G A L*, I, 188; R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schi'a*, Leipzig 1926, Index; vgl. auch L. Massignon, *al-Hallaḳ*, Paris 1922, Index; W. Heffening, *Das islamische Fremdenrecht*, Hannover 1925, Index. (R. STROTHMANN)

MUFTĪ. [Siehe FATWĀ.]

MUGHAL, Name der Herrscher-Dynastie in Hindūstān, die im Jahre 932 (1526) von Bābur gegründet wurde auf Grund der von Timur, dem Ahnherrn der Dynastie, gemachten Ansprüche auf seine Verwandtschaft mit der Familie des Mongolen (Mughal) Čingiz Khān. Für die Geschichte der Dynastie im einzelnen siehe die Art. BĀBUR, HUMĀYŪN, AKBAR, DJAHĀNGĪR, SHĀH-DJAHĀN, AWRANGZEB und ihre Nachfolger.



# I. DAS MUGHALREICH BIS ZUM TODE AWRANG-ZĒB'S:

## A. Militärverfassung.

(T. W. HAIG)

## B. Wirtschaftsleben und Verwaltung.

(W. H. MORELAND)

# II. DER VERFALL DES MUGHALREICHES.

(H. H. DODWELL)

# III. DIE MUGHAL-ARCHITEKTUR IN INDIEN.

(H. A. ROSE)

## I. DAS MUGHALREICH BIS ZUM TODE AWRANGZĒB'S.

### A. Militärverfassung des Mughalreiches.

Das Heer, das Bābur nach Indien führte und mit dem er bei Pānipat die 100 000 Mann starke Armee Ibrāhīm Lodī's schlug, bestand aus ungefähr 10 000 Krieger, hauptsächlich Kavallerie, aber auch aus einem Korps Artillerie und einem kleinen Teil Infanterie, grösstenteils Leute mit Luntenschlossmusketen. Bābur's Sohn und Nachfolger Humāyūn konnte in der Schlacht am Ganges bei Kanawdġ, wo er von Shīr Shāh geschlagen wurde, eine Armee von 100 000 Mann ins Feld führen, obwohl er durch die weitgehende Unabhängigkeit seines Bruders Kāmran, des Gouverneurs von Kābul, behindert war und obwohl Kāmran den Pandjāb annektierte und ihn so von den besten Aushebungsgebieten für das muslimische Heer in Nord-Indien, Afghānistān und Transoxanien abschnitt. Bei seiner Rückkehr nach Indien im Jahre 1555 verliess er Kābul mit einem Heere von nicht mehr als 15 000 Mann; sein Sohn und Nachfolger Akbar war der eigentliche Schöpfer des Heeres in dem Reiche, dessen Begründer er in der Tat war.

Die Herrschaft war ein Militärdespotismus. Der Gouverneur einer Provinz trug den Titel *Sipāhsālār* oder „Oberbefehlshaber“, der Gouverneur eines *Pargana* oder Unterbezirks *Fawājdār* oder „Befehlshaber“; alle Höfliche und Beamten, sogar die Zivil- und Justizbeamten, waren dem Range nach als Befehlshaber von Reitern eingegliedert. So hatte *Shāikh* Abu 'l-Faḍl, Akbar's Sekretär, den Rang eines Befehlshabers von 2 500 Reitern; Rādġā Bīr Bar, Hofnarr und Hindi-Hofdichter, war Befehlshaber von 1 000, Saiyid Muḥammed, Mir-i 'Adl, ein Richter, Befehlshaber von 900 und der Dichter *Shāikh* Faiḍī Befehlshaber von 400 Reitern. Ein Reiterkommando hiess *Manṣab* („Rang“ oder „Würde“) und der Inhaber *Manṣabdār* („Offizier“). Jeder, der nominell über 500 bis 2 500 Reiter gebot, galt als *Amīr* („Adliger“), und wer über mehr gebot, als *Amīr-i kabīr* („Hoch-Adliger“). Diese Befehlshaberstellen waren nominell und bloss zu dem Zwecke verliehen, um den Rang des Inhabers zu fixieren; sie hiessen *Manṣab-i dhāt* („persönlicher Rang“). Jeder, der tatsächlich militärische Machtbefugnisse ausübte, hatte ausser seinem persönlichen Rang noch einen *Sawār*- („Reiter“-) Rang. So konnte ein Befehlshaber von 5 000 „Befehlshaber von 5 000 mit 4 000 Reitern“ sein, d. h. er war dem Range nach ein Befehlshaber von 5 000, brauchte aber nur 4 000 Reiter zu unterhalten. Abgesehen von dem von den königlichen Prinzen bekleideten Range staffelten sich unter Akbar's Regierung die Kommandos von 10 bis 5 000 Rei-

ter, aber am Ende seiner Regierung erhielten zwei oder drei Adlige solche von 6 000 und 7 000. In diesen beiden hohen Kommandos bestand kein Gradunterschied, aber jedes der anderen zerfiel in drei Klassen: 1. solche, wo der *Sawār*-Rang gleich dem persönlichen Range war, 2. solche, wo der *Sawār*-Rang die Hälfte des persönlichen Ranges oder mehr war, und 3., wo der *Sawār*-Rang weniger als die Hälfte des persönlichen Ranges war. So würde ein Befehlshaber von 5 000 mit 5 000 Reitern zur ersten Klasse seines Ranges gehören, ein Befehlshaber von 5 000 mit 3 000 Reitern zur zweiten und ein Befehlshaber von 5 000 mit 2 000 Reitern zur dritten. Ein reiner Zivilbeamter hatte oft keinen *Sawār*-Rang, aber der Unterschied zwischen Militär- und Zivilbeamten war weniger scharf als heute, und in der Theorie waren alle Beamten Soldaten. Der Sekretär Abu 'l-Faḍl diente wenigstens bei einer Gelegenheit im Felde, und Akbar übertrug einmal das militärische Kommando im Felde seinem Hofnarren und einem führenden Arzt, allerdings mit unheilvollem Ausgang.

Die Listen der „Reiterbefehlshaber“ in Werken wie den *Ā'in-i Akbarī*, *Ṭabaḳāt-i Akbarī* und *Pādshāhnāma* sind keine „Armeelisten“, sondern Ranglisten sämtlicher Staatsbeamten, der zivilen wie militärischen. Sogar dort, wo, wie im *Pādshāhnāma*, der *Sawār*-Rang neben dem persönlichen Rang angegeben ist, bieten die Listen keinen Aufschluss über die tatsächliche Stärke des kaiserlichen Heeres; denn Befehlshaber mit *Sawār*-Rang unterhielten nicht — ja, man erwartete es noch nicht einmal — die Anzahl Reiter, die durch den betreffenden Rang angezeigt wurden. So veröffentlichte Shāh-Djāhān einen Erlass, dass die Befehlshaber nicht mehr als ein Drittel und in einigen Fällen nicht mehr als ein Viertel der Anzahl Reiter zu unterhalten brauchten, die der betr. *Sawār*-Rang angab, und im Balkh-Feldzuge brauchten sie sogar nur ein Fünftel zu stellen.

Die jährlichen Gehälter der „Reiterbefehlshaber“ waren von 350 000 Rupien für einen Befehlshaber von 7 000 bis zu 4 000 Rupien für einen solchen von 100 gestaffelt, aber in den Kommandos mit drei Klassen variierte das Gehalt mit der Klasse. In dem Kommando über 5 000 erhielt z. B. ein Offizier der ersten Klasse 250 000 Rupien, einer der zweiten 242 500 Rupien und der dritten 235 000 Rupien. Diese Gehälter waren mit dem persönlichen Range verbunden; der Beamte musste davon seine Stellung am Hofe oder in den Provinzen, seinen Haushalt und seine Reisen sowie den Unterhalt sovieler Reiter bestreiten, wie er zu seinem persönlichen Dienst benötigte. Für den Sold der wirklich unterhaltenen Truppen standen besondere Gelder zur Verfügung.

Die Reiter hiessen *Tābīnān* („Gefolgsmannen“ oder „Truppen“); die meisten stellten und unterhielten ihre eigenen Pferde und Waffen und bestritten im Felde ihren Unterhalt selbst. Sie zerfielen in drei Klassen: Leute mit drei und zwei Pferden, von denen jeder fast 25 Rupien monatlich erhielt, und Leute mit einem Pferde mit etwas mehr als 16 1/2 Rupien monatlich. Später wurden diese Sätze im Dekhan erhöht. Reiter, die keine eigenen Pferde stellen konnten, hiessen *Bārgīr* und waren Diener oder Gefolgsmannen derer, die sie lieferten. Das Verhältnis dieser Klassen bei je zehn Reitern war gewöhnlich: drei Leute mit drei Pferden, vier mit zweien und drei mit einem, oder zehn Mann und zwanzig Pferde.

Die Bezahlung der von den *Manṣabdār's* unterhaltenen Truppenteilen war anfangs durch die Verleihung von *Djāgīr's* oder Lehen sichergestellt, so dass das Heer auf Grund eines Feudalsystems unterhalten wurde, welches sich jedoch von dem europäischen dadurch unterschied, dass die Lehen nicht erblich waren und die *Djāgīrdār's* oder Lehnsinhaber keine Eigentumsrechte am Lehen hatten. Ein Lehnsinhaber konnte von einem Lehen zu einem anderen versetzt oder ein Teil seines Lehens oder sogar das ganze konnte eingezogen werden. Durch ein von Akbar im Jahre 1574 erlassenes Edikt wurden alle Lehen eingezogen und in Kronländer verwandelt; die Bezahlung der Truppen geschah dann durch die Staatskasse in bar. Dieser Erlass erregte grosse Unzufriedenheit, denn das *Djāgīr*-System war aus vielen Gründen weit beliebter als das *Naḳd*- oder Barzahlungssystem. Unter dem *Naḳd*-System konnte jederzeit eine Truppenparade als Vorbedingung für die Soldanweisung verlangt werden; ein *Djāgīrdār* konnte durch Einsparen in der Verwaltung seines Lehens, durch Überforderungen der Pächter und sonstige Übergriffe viel für sich einheimen, aber das *Naḳd*-System bot ihm keine Möglichkeit zur Bereicherung. Das Edikt wurde sofort geändert, und obgleich das *Naḳd*-System in den alten Provinzen des Reiches eingeführt wurde, wurde das *Djāgīr*-System in den später eroberten Provinzen Bengal, Guḍjarāt und Sind beibehalten und nach Akbar's Tod in vielen Fällen auch in anderen Provinzen wiederhergestellt.

Eine andere zur selben Zeit eingeführte Reform, das *Dāgh u-Maḥallī* oder die Brandzeichenvorschrift, stiess sogar noch auf grösseren Widerstand als die Einführung des *Naḳd*- anstelle des *Djāgīr*-Systems. Selten unterhielten die *Manṣabdār's* die vorgeschriebene Anzahl Reiter; „falsche Musterungen waren ein Übel, woran das Mughal-Heer sogar in den besten Zeiten litt. Die Adligen pflegten sich einander Leute zu leihen, um die von ihnen verlangte Zahl vollzumachen; oder armselige Müssiggänger aus den Bazaren wurden auf das erste beste Lastpferd, dessen man habhaft werden konnte, gesetzt und zählten so mit den anderen als ausgebildete Soldaten“. Um solchen betrügerischen Bräuchen Einhalt zu gebieten, führte Akbar die *Dāgh u-Maḥallī*-Vorschrift ein, welche die Ausarbeitung von Listen mit Erkennungsmerkmalen von Leuten und Pferden vorsah, wobei die diensttauglichen Pferde mit einem Brandzeichen versehen wurden; bei Truppenparaden erhielten nur diejenigen Sold, die solche markierten Pferde stellten. Dies System war anscheinend bei den *Seldjuken* in Transoxanien und Persien angekommen und wurde in Indien von 'Alā' al-Dīn Khaldī im Jahre 1312 eingeführt, aber nach seinem Tode nicht mehr streng eingehalten, bis es unter Shīr Shāh im Jahre 1541 wieder in Kraft trat. Nach dessen Tod wurde es wieder aufgegeben, und Akbar hatte grosse Schwierigkeiten, es wieder einzuführen, infolge des einmütigen Widerstandes gegenüber jeder Massnahme, die Staatsbeamte daran hindern sollte, sich auf Kosten des Staates zu bereichern. Sogar er sah sich gezwungen, Befehlshaber von 5000 und mehr Reitern von dieser Bestimmung auszuschliessen, obgleich diese auf besondern Befehl hin ihre Truppenteile zur Inspektion vorführen mussten. Später wurde die Verordnung nicht streng befolgt, und als Burhān al-Mulk mit Muḥammed Shāh bei Karnāl zum Angriff auf Nādir Shāh zusammentraf, hält ein Geschichtschreiber die Bemerkung für nötig, dass seine Truppen *marwadī*

*nā Kāghadhī*, d. h. „wirklich vorhanden waren und nicht nur auf dem Papier standen“; im Jahre 1750, so wird berichtet, hatte ein Offizier in Bengal, der Sold für 1700 Mann bezog, nicht mehr als 70 oder 80 Mann aufbringen können.

Ausser den Truppenteilen der Prinzen und *Manṣabdār's* hatte der Herrscher seine eigene Soldaten. Seine Leibgarde war ein *Wālāshāhī* genanntes Korps, dass hauptsächlich aus Leuten bestand, die ihm in seiner Jugend zugewiesen waren und bereits unter ihm gedient hatten, als er noch Prinz war. Manucci spricht von ihnen als des Kaisers Sklaven; nach ihm betrug unter Awrangzēb ihre Zahl 4000. Ihr Sold wird nicht im einzelnen angegeben, wahrscheinlich aber erhielten sie mehr als die Reiter, die in den Truppenteilen der *Manṣabdār's* dienten. Es gab ferner eine Elite-Truppe, die zuerst von Akbar gebildet und *Aḥadī*-Korps benannt wurde. An einer typisch unsinnigen Stelle sagt Abu'l-Faḍl, sie seien so genannt worden, weil sie sich für eine „einträchtige Einigkeit“ eigneten, was dies auch immer bedeuten mag; sie scheinen aber deshalb den Namen *Aḥadī* zu führen, weil sie einzeln in den persönlichen Dienst des Kaisers eingestellt wurden und nicht abteilungsweise durch einen *Manṣabdār*. Dem Range nach standen sie zwischen den unteren *Manṣabdār's* und den *Tābīnān* und bezogen fast den doppelten Sold der letzteren. Sie können mit „Offizieren der Leibgarde“ verglichen werden; viele waren von dem Korps abkommandiert, um Zivilämter bekleiden zu können. Das Verhältnis der Reiter mit drei, zwei und einem Pferde war im *Aḥadī*-Korps das gleiche wie in den Truppenteilen der *Manṣabdār's*.

Ein Reiterbefehlshaber, mochte er ein *Djāgīr* besitzen oder den Sold für seinen Truppenteil aus der Staatskasse beziehen, traf seine eigenen Dispositionen im Hinblick auf die Auszahlung. Er durfte 50% von dem Solde für seine Leute für sich behalten; die Zahlung wurde nicht immer für ein ganzes Jahr, oft nur für sechs, fünf oder vier Monate gewährt. Manucci, der über das Heer zur Zeit Awrangzēb's schreibt, sagt: „Für einen Dienst von einem Jahre erhalten sie den Sold von sechs oder acht Monaten. Sogar dieser besteht nicht ganz aus barem Gelde; für den Sold von zwei Monaten werden sie stets mit alten Kleidungsstücken aus dem Hofstaat abgefertigt. Ausserdem steht fast immer noch ihr Sold für zwei oder drei Jahre aus. Die Soldaten müssen Geld auf Zinsen von den *Sarrāf's* oder Geldwechslern borgen. Diese leihen es ihnen zwar, aber selten ohne besonderen Befehl von dem General oder Offizier, der eine Verabredung mit jenen getroffen hat über den Zinsgewinn, den sie unter sich teilen. Bisweilen geben die Soldaten Schuldscheine diesen Geldwechslern, die ihnen dann für hundert Rupien etwa 20 oder 25 zahlen. Durch solche und ähnliche Erpressungen ruinieren die Generäle den armseligen Soldaten, der weiter im Dienst bleiben muss, da er keinen anderen Broterwerb finden kann. Kurz, sie können unmöglich solchen Erpressungen entgehen, denn diese wirren Zustände herrschen im ganzen Staate. Wenn jemand auf eigenen Wunsch den Dienst aufgibt, wird ihm der Sold von zwei Monaten abgezogen. Nichtsdestoweniger war der Dienst bei der Kavallerie ein geachteter Beruf; ein gewöhnlicher Reiter wurde einigermaßen als ein Mann von Stand angesehen und erlangte oft die höchsten Stellungen, wenn er auch sonst ungebildet war“.



Die Infanterie war in jeder Hinsicht eine untergeordnete Waffe. Dazu gehörten Türhüter, Nachwächter, Boten und Kundschafter, Gladiatoren, Ringkämpfer und Palankinträger; aber die Kampftruppe bestand aus Muskietieren mit Luntenschlossmusketen (*Barkandās*), Bogenschützen und Lanzenknechten. Akbar unterhielt ein Korps von 12 000 Muskietieren, dessen Oberbefehlshaber *Dārūgha* hiess. Ein Sekretär und ein Zahlmeister führten die Bücher und löhnten die Truppen. Die Unteroffiziere des Korps waren in vier Klassen eingeteilt; die der ersten erhielten  $7\frac{1}{2}$ , die der zweiten 7, die der dritten  $6\frac{3}{4}$  und die der vierten  $6\frac{1}{2}$  Rupien im Monat. Die gemeinen Soldaten zerfielen in fünf Klassen, die einen Sold von  $4\frac{3}{4}$  bis  $2\frac{3}{4}$  Rupien monatlich erhielten.

Ausser diesem Korps gab es noch Truppen unter dem Namen *Dākhliz*, von denen ein Viertel Luntenschlossmuskietiere und drei Viertel Bogenschützen waren. Diese Truppen standen den *Fawjdār's* in den *Pargana's* oder Unterbezirken zur Verfügung, um die Ordnung aufrechtzuerhalten und die Steuern einzutreiben. Die Unteroffiziere der Muskietiere bekamen 4 Rupien und die Gemeinen je  $3\frac{1}{2}$  Rupien im Monat. Die Bogenschützen galten für kriegstüchtiger als die Muskietiere; denn die Luntenschlossmuskete war weder eine schnelle noch zielsichere Feuerwaffe, und ein Bogenschütze konnte schon viele Pfeile abschliessen, während ein Muskietier seine Muskete nur lud. Weder Muskietiere noch Bogenschützen konnten es in der Regel mit der Kavallerie im Felde aufnehmen, und erst als die Kaiser und ihre Vasallen europäisch bewaffneten und geschulten Truppen gegenübertraten, entdeckten sie, dass die Infanterie die Königin der Schlachten war; aber der Glaube an die Überlegenheit der Kavallerie wich nur langsam.

Die Artillerie zerfiel in zwei Klassen: die leichte und schwere. Bābur hatte ein tüchtiges Artilleriekorps und bediente sich dessen mit grossem Erfolge, aber die Muslime Indiens waren keine geschickten Artilleristen, und die Offiziere der schweren Artillerie waren gewöhnlich, die Gemeinen teilweise osmanische Türken, portugiesische Renegaten reinen oder gemischten Blutes und gelegentlich andere Europäer. Die leichte Artillerie bestand aus Feldgeschützen auf Ochsenkarren, Wallbüchsen auf Lasttieren und *Zambūrak's* oder noch leichtere Feldgeschütze auf dem Rücken von Kamelen, von wo man sie auch abfeuerte. Die schwere Artillerie wurde von Ochsen gespannt oder gelegentlich von Elefanten gezogen; und wie die Armee allmählich an Tüchtigkeit nachliess, nahmen die schweren Geschütze an Länge und Kaliber zu, bis dass sie infolge ihres Gewichtes kaum transportfähig wurden, so dass sie oft nicht an ihren Bestimmungsort geschleppt werden konnten, sondern am Wege liegen blieben. Ein geschlagenes Heer konnte selten seine schwere und Feldartillerie retten. Es konnte höchstens die Geschütze vernageln und sie zurücklassen. Die Munition bestand entweder aus massiven Stein- oder Eisenkugeln; Feldgeschütze wie schwere Kanonen wurden bisweilen von der Mündung aus mit dem damaligen groben Kupfergeld geladen, das nach Art von Schrapnells grosse Wirkung auf kurze Entfernung hatte. Die Artillerie umfasste auch ein Raketenwerfer-Korps. Über der ganzen Artillerie stand ein Offizier mit dem Titel *Mīr-i Atush* oder „Herr des Feuers“. Die Offiziere trugen den Titel

*Ṣadīwāl* („Befehlshaber von 100“) entsprechend einem Batteriekommandeur, und *Mīrdah* („Befehlshaber von 10“), der einer Unterabteilung oder einer Kanone vorstand. Die Wallbüchsen und *Zambūrak's*, die zahlreich waren, erklären die riesigen Ziffern der in den Heeresberichten erwähnten „Kanonen“.

Recht oft benutzte Akbar in der Schlacht Elefanten und führte sie in grossen Scharen ins Feld. Sie trugen gewöhnlich Bogenschützen oder Muskietiere auf ihren Rücken. Ihre Verwendung als Angriffswaffe wurde jedoch bald aufgegeben; dies wäre schon früher geschehen, wenn es nicht um den imposanten Anblick zu tun gewesen wäre; denn es war schon lange klar, dass sie der eigenen Seite mehr schaden als dem Feinde. „Bis zum Schlusse wurden einige gepanzerte Elefanten aufs Schlachtfeld gebracht, aber sie dienten fast ausschliesslich dazu, die Generale und den hohen Adel zu tragen und ihre Standarten zu entfalten. Die Elefanten mit dem Gepäck waren im Hintergrund zusammen mit denen, die den Harem trugen; die Frauen blieben während der Schlacht auf den Elefanten unter dem Schutze einer starken Wehrmacht, die ringsum postiert war“.

Unter Akbar hiessen die Elefanten, worauf der Kaiser ritt, *Khāṣṣa* (d. h.: „besondere“), während alle anderen in Gruppen zu zehn, zwanzig oder dreissig zusammengestellt wurden und *Ḥalka* („Ring“ oder „Kreis“) hiessen. In späterer Zeit wurde dieselbe Einteilung beibehalten, aber in einer umfassenderen Bedeutung, indem *Khāṣṣa* nun alle Reit- und *Ḥalka* alle Lastelefanten bezeichnete. Die *Manṣabdār's* von 7 000 herunter bis 500 mussten je einen Reitelefanten und ausserdem fünf Lastelefanten bei einem Unterhaltsbeitrag von je 2 500 Rupien halten. Anscheinend gehörten diese Elefanten dem Kaiser und wurden den *Manṣabdār's* nur im Felde zum Gebrauche überlassen. Im *Ā'in-i Akbarī* sagt Abu 'l-Faḍl, dass Akbar „mehrere *Ḥalka's* einem jeden Edelmann unterstellte und von ihnen verlangte, danach zu sehen“.

Der Oberbefehlshaber des Heeres war der Kaiser selbst, aber an der Spitze der Militärverwaltung stand ein Beamter mit dem Titel *Bakhshī al-Mamālīk*, dessen Stellung als die eines Generaladjutanten und Generalinspektors bezeichnet werden kann. Ihm zur Seite standen drei *Bakhshī's* und eine Anzahl *Bitikī's* oder Sekretäre; die Obliegenheiten dieses Ressorts umfasste die Anwerbung, Musterung und Gehaltsanweisung für die *Manṣabdār's* und *Tābinān*; daher mussten sie kontrollieren, ob die Brandzeichenverordnungen, solange sie strikt durchgeführt werden, auch von denjenigen befolgt wurden, die sie betrafen. Manucci sagt: „Zweimal im Jahre hält der *Bakhshī* eine Parade aller am Hofe befindlichen Kavallerie ab, prüft alle Pferde und sieht nach, welche alt und dienstuntauglich sind. In letzterem Falle veranlasst er die Eigentümer, sie abzuschaffen und andere zu kaufen“. Diese Beamten blieben im Hauptquartier; nach einigen Quellen hat es den Anschein, dass einem von ihnen die *Wālāshāhī's* oder Leibgarde unterstand; aber das *Aḥadī*-Korps, das von einem aus dem Hochadel befehligt wurde, hatte seinen eigenen *Divān* oder Zahl- und Quartiermeister und auch seinen eigenen *Bakhshī*, beides Beamten, denen *Bitikī's* zur Seite standen. Die vom *Bakhshī* ausgestellten Bescheinigungen wurden von dem *Wākī'a-nigār* oder dem amtlichen Tagebuchführer eingetragen und von ihm dem *Wazīr* oder Minister

unterbreitet, der sie nach Durchsicht zum Revisions- und Protokoll-Bureau schickte; Zahlungen aber erfolgten auf Anweisung des Ministers. „Ausser den *Bakhshī's* im Hauptquartier gab es Beamte mit ähnlichen Funktionen bei den Gouverneuren einer jeden Provinz“. Ihr Amt war gewöhnlich mit dem eines *Wākī'a-nigār* oder provinziellen Tagebuchführers vereinigt. In Nachahmung der kaiserlichen Institutionen hatte jeder Hochadlige seinen eigenen *Bakhshī*, der für ihn dieselben Geschäfte verrichtete wie die kaiserlichen *Bakhshī's* für den Kaiser.

Es ist unmöglich, genau die Stärke des Heeres in Akbar's Regierungszeit abzuschätzen; denn der *Sawār*-Rang der *Manṣabdār's* wird weder im *Ā'in-i Akbarī* noch im *Ṭabaḳāt-i Akbarī* angegeben. Er unterhielt 12 000 Musketiere, und Blochmann schätzt die Gesamtstärke seines Heeres auf 25 000 Mann, wovon auf die Kavallerie 12 000 entfielen, der Rest wären Musketiere und Artilleristen; aber diese Schätzung scheint viel zu niedrig gegriffen. Humāyūn konnte eine Kavallerie von 100 000 Mann ins Feld schicken, und es ist nicht gut möglich, dass Akbar bei weit grösserem Landbesitz mit einer kleineren Armee zufrieden war oder sein Reich beherrschen und ausdehnen konnte. Es ist wohl eher wahrscheinlich, dass Blochmann's Schätzung nur die persönlichen Truppen des Kaisers oder seines Hofstaates umfasst. In der letzten Hälfte der Regierung *Shāh-Jahān's* würden sich die Truppen der Prinzen und Adligen auf 425 500 Mann beziffert haben, wenn jeder *Manṣabdār* den vollen Satz seines *Sawār*-Ranges unterhalten hätte; aber das wurde noch nicht einmal von ihnen erwartet. Glücklicherweise findet sich eine ziemlich genaue Aufstellung der Heeresstärke im *Pādshāhnāme*. Danach existierten 8 000 *Manṣabdār's* jeglichen Ranges, 7 000 berittene *Aḥādī's* und *Barḳandāz*, 200 000 Mann Kavallerie ausser den Truppen, die den *Fawājidār's* für die Aufrechterhaltung der Ordnung und die Eintreibung der Steuern bewilligt waren, ferner 40 000 Musketiere zu Fuss, Artilleristen und Raketenwerfer, von denen 10 000 im Hauptquartier und 10 000 in den Provinzen und Festungen waren. Es ist nicht ganz klar, was unter den berittenen *Barḳandāz* zu verstehen ist, die mit den *Aḥādī's* zusammen aufgeführt werden; denn *Barḳandāz* ist die Bezeichnung für einen Musketier, und Reiter trugen gewiss nicht die schwere Luntenschlossmuskete, während Karabiner und Pistolen noch nicht eingeführt waren. Es kann aber sein, dass einige Leute mit einer leichteren Muskete als das gewöhnliche Luntenschlossgewehr dem *Aḥādī*-Korps zugeteilt waren. Über die Armee in der Regierungszeit Awrangzēb's schreibt Manucci: „Gewöhnlich unterhält der König 50 000 Mann Kavallerie in Garnison ausser einer fast ebenso grossen Zahl, die täglich unterwegs waren. Er hat 20 000 Mann Infanterie, alles *Rājipūten*; von ihnen sind 12 000 zur Artillerie abkommandiert, der Rest dient als Wache des königlichen Palastes, als berittene Posten usw.“.

Das Heer der Mughal-Kaiser war nicht geschult. Musterparaden bestanden nur darin, dass die Reiter einzeln vor dem *Bakhshī* vorbeizogen; was einem „Manöver“ am nächsten kam, war die Teilname des Heeres oder einzelner Truppenteile an einer königlichen Jagd, wenn die Truppen mit Hilfe der Landleute als Treiber dienten, zuerst ein grosses Terrain umstellten und es dann täglich enger umgrenzten, bis sich auf einem kleinen Raum eine riesige Menge Wild befand, welches dann vom

Kaiser und denen, die zugelassen waren, den „Sport“ mitzumachen, im grossen hingeschlachtet wurde. Ausser dieser *Shikār-i ḳamargha* genannten Jagd wurde das Heer niemals durch irgendwelche Übungen und Bewegungen geschult; aber der einzelne Soldat legte grossen Wert auf Körpertraining, auf eigene Ausbildung im Gebrauch aller seiner Waffen wie Säbel, Speer, Keule, Streitaxt, Schild, Dolch, Bogen und Pfeile. Der Bogen galt als sehr wirksame Waffe, da ein Reiter sechsmal schiessen konnte, bevor ein Musketier zweimal feuerte. Der Soldat unterzog sich auch verschiedenen Übungen, um Glieder und Körper zu stärken, z. T. unter Benutzung eines Apparats, der aus Hanteln (*Mugdar*) oder indischen Keulen und dem *Lizam* bestand, einem starken Bogen mit einer Stahlkette statt einer Sehne, der sehr dazu geeignet war, die von einem Bogenschützen gebrauchten Muskeln zu trainieren. Die Pferde wurden auch in einer Art Reitbahn ausgebildet.

*Litteratur:* Abu 'l-Faḍl, *Ā'in-i Akbarī*, Ed. u. Übers. Blochmann und Jarrett, Kalkutta 1873 und 1891 (beide in Bibliotheca Indica); 'Abd al-Ḥamid Lāhawri, *Pādshāhnāma*, Kalkutta 1867-68; Nizām al-Dīn Aḥmad, *Ṭabaḳāt-i Akbarī*, Lucknow 1875; Nicolao Manucci, *Storia del Mogor*, Übers. William Irvine, London 1907-8 (*Indian Texts Series*). (T. W. HAIG)

#### B. Wirtschaftsleben und Verwaltung.

Das Mughalreich war in der Hauptsache ein Ackerbaustaat. Die einzigen in grösserer Menge zu Gebote stehenden Metalle waren Eisen und Kupfer; beide waren verhältnismässig teuer, und im XVII. Jahrh. gab es keine Kupfervorräte. Das Vorkommen von Kohle war unbekannt; von anderen Mineralien wurden nur Kalk, Salz, Salpeter und hier und da Bausteine in grösserem Masse ausgebeutet. Das bebaute Land war in Distrikte eingeteilt, die unter dem Namen Dörfer (*Deh*) bekannt und gewöhnlich, aber nicht immer, bewohnt waren. Die Dörfer wurden von alters zu grösseren Gebieten (*Pargana*) zusammengefasst, die meistens als Verwaltungseinheiten (*Mahall*) behandelt wurden. Die meisten, aber nicht alle Dörfer wurden von Bauern bewohnt, die das Band gemeinsamer Abstammung zusammenhielt. Jedes Mitglied dieser Gemeinden besass eigenes Land, das es bebaute; aber die Gemeinde handelte durch den Vorsteher (*Mukaddam*) in der Dorfverwaltung als Ganzes, pachtete überschüssiges Land, zahlte die Steuern und andere Ausgaben und führte andere vorkommende Geschäfte durch.

Die Bevölkerung lebte vorwiegend von vegetarischen Produkten. Fleisch für die Beamten und das Heer wurde auf Verlangen geliefert, aber das lag nicht im eigentlichen Bereich der Landwirtschaft. Die Bodenerzeugnisse waren besonders Futter, Getreide, Hirse und Hülsenfrüchte sowie in kleinerem Umfange Zucker, Gemüse und Gewürze. Ölhaltige Samen wurden für örtlichen Bedarf gezogen. Opium wurde viel hergestellt, und der erst eingeführte Tabak hatte sich schnell im ganzen Reiche verbreitet. Baumwolle und einige andere Faserpflanzen sowie Indigo und andere Farbstoffe waren die Hauptindustrielerzeugnisse. Die Pachtgüter waren durchgängig klein und wurden meist vom Bauer selbst mit Hilfe seiner Familie und den unbegüterten Landleuten des Dorfes bestellt. Zum Pflügen dienten Ochsen, Ackergeräte gab es nur wenige und nur primitive; im allgemeinen



herrschte Mangel an landwirtschaftlichem Kapital, was übereilte Verkäufe der Produkte bei jeder Ernte erheischte, u. zw. zu des Bauern Verlust und des Maklers Gewinn.

Die Gewerbe waren zahlreich und verschiedenartig; das bedeutendste war bei weitem das Weben. Baumwollstoffe wurden im ganzen Reich gewebt, meist für örtlichen Gebrauch; aber in der Nähe der Küste arbeitete man grösstenteils für die Beschickung überseeischer Märkte, während feinere Stoffe, wie Musselin und bedruckter Kattun, lange Strecken zu Lande befördert wurden. Die meisten Absatzmärkte hielten konservativ an den einmal bestehenden Arten und Mustern fest. Daher bestand wenig Entfaltungsmöglichkeit für neue Ideen; Kopieren war sicherer als Entwerfen. Entwicklungen, von denen man liest, waren entweder durch wohlhabende Liebhaber oder durch europäische Nachfrage bedingt. Die Seidenweberei war in Bengal und Gudjarāt bedeutend, in letztgenannter Gegend von importiertem Material. Jute und Hanf waren auch nur von lokaler Bedeutung, aber im XVII. Jahrh. entwickelte sich ein Ausfuhrhandel in Säcken und Sackleinwand.

In ruhigen Gebieten war der Handel blühend und für die damalige Zeit sehr organisiert. Betriebskapital wurde gewöhnlich durch Wechsel übermacht, die in allen grösseren Städten und an einigen Plätzen ausserhalb des Reiches gehandelt werden konnten. Die Kaufleute liebten jedoch nicht, grosse Warenvorräte zu unterhalten, und zogen es vor, ihr Kapital in Geldverleihung anzulegen. Der Zinssatz in Geschäftsunternehmungen betrug gewöhnlich ungefähr 10 bis 12<sup>0</sup>/<sub>100</sub>, er war aber viel höher, wenn das Risiko gross war.

Der auswärtige Landhandel beschränkte sich fast nur auf die beiden Karavanenstrassen nach Westen über Kābul und Kandahār, daneben bestand auch ein kleiner Handel mit Tibet. Zur See unterhielt Gudjarāt althergebrachte Beziehungen mit dem Roten Meer, dem Persischen Golf und Ostafrika, anderseits mit Sumatra, Malakka und dem fernen Osten; in einem viel kleineren Masse stand Sind mit Persien in Beziehung. Bengal handelte hauptsächlich mit Süd-Indien sowie Burma und Siam. Während des XVI. Jahrh.'s wurden alle Seewege von den Portugiesen beherrscht, die grösseres Interesse an ihrer Ausbeutung als an ihrer Entwicklung hatten. Die bedeutendste Zunahme des Handels, die ihren Bemühungen zu verdanken ist, war die Ausfuhr von Stoffen nach Brasilien und Westafrika, aber das meiste kam von der Koromandelküste, die fast bis zum Ende des XVII. Jahrh.'s ausserhalb des Reiches lag. Nachdem in Sūrat von den Engländern (1611) und Holländern (1617) „Faktoreien“ eingerichtet worden waren, entstand ein bedeutender Handel in Indigo und Kaliko mit Westeuropa. In der Mitte dieses Jahrhunderts liess der Indigo-Handel gegenüber der Konkurrenz West-Indiens nach, während der Bevölkerungsrückgang Gudjarāt's durch die Hungersnot von 1630 den Hauptkalikohandel nach der Ostküste verschob; Sūrat blieb jedoch ein wichtiges Handelszentrum, bis Bombay es überflügelte. Im zweiten Viertel des XVII. Jahrh.'s richteten die Holländer, auf die die Engländer folgten, Faktoreien am Hügli in Bengal ein, und es entwickelte sich ein Handel in Seide, Salpeter, feinem Kaliko und Musselin. Gegen Ende des Jahrhunderts entstand durch einen Modewechsel in Europa grosse Nachfrage nach Musselin und bedrucktem Kattun, der teils Bengal,

teils Madras nachkamen, das damals technisch innerhalb der Reichsgrenzen lag.

Das Hauptmerkmal eines jeglichen Handels mit Indien war die Notwendigkeit, Gold und Silber zu importieren. Ausser den Industrie-Metallen und Luxuswaren kaufte Indien wenig, war aber sehr darauf bedacht, seine Produkte gegen bares Geld zu verkaufen; und da Westeuropa nicht liefern konnte, was am meisten begehrt wurde, so musste sich die Tätigkeit der Handelsgesellschaften darauf einstellen, Ströme von Gold und Silber von solchen Ländern nach Indien zu leiten, die dazu in der Lage waren; so kam damals namentlich Gold von China und Silber, später auch Gold, von Japan. Die Seehäfen des Reiches wurden daher entwickelt, aber nutzbringend organisiert; sie nahmen auf, was man zu verkaufen hatte, lieferten, was man kaufen wollte, und wurden so weit wie möglich, der Nachfrage nach Gold und Silber gerecht.

Der Binnenhandel war notgedrungen weniger auf der Höhe. Der Indus, Ganges, die Džumna und die Wasserwege Bengals wurden weitgehend benutzt; aber der grösste Teil des Reiches war von nichtbeschotteten Wegen abhängig, was man damals Strassen nannte; bisweilen waren sie durch Baumreihen markiert, hatten aber immer Rastplätze, die gewöhnlich von einer Mauer umgeben waren oder sonst Schutz vor Räubern boten und in denen sich meist Proviant vorfand. Zum Transport dienten Karren und Lasttiere, im allgemeinen Ochsen, stellenweise auch Kamele. Reisende ritten zu Pferde, reisten in Palankinen oder in Karren, die von kräftigen Ochsen gezogen wurden. Für eine schnelle Briefbeförderung gab es ausgezeichnete Einrichtungen, die allerdings für den amtlichen Gebrauch bestimmt und Privatpersonen gewöhnlich nicht zugänglich waren; diese mieteten nötigenfalls Boten oder taten sich vereinzelt auch zusammen, um periodisch Sendboten zu schicken.

Die Lebensverhältnisse zeigten grosse Gegensätze. Die Masse der Bevölkerung, Bauern, Handwerker und Arbeiter, lebten in solch kläglicher Armut, dass sie das Mitleid der europäischen Reisenden erregten. Ein fast ebenso niedriger Lebensstandard überwog bei der zahlenmässig bedeutenden städtischen Dienerschaft, Freien wie Sklaven, die aber ein gesicherteres Leben führten als die Landbevölkerung. Der Mittelstand, der an Zahl verhältnismässig kleiner war als heutzutage, lebte sparsam und einfach; selbst wenn er wohlhabend war, hütete er sich, es nach aussen zu zeigen, um eventuellen Erpressungen von seiten der Beamten zu entgehen. Die vom Staate angestellten höheren Beamten wurden ausserordentlich gut bezahlt, wenn man die hohe Kaufkraft des Geldes in Betracht zieht; sie gaben unbehindert ihr ganzes Einkommen für Extravaganzen und prunkhaftes Auftreten aus, besonders durch die Tatsache dazu verleitet, dass nach ihrem Tode ihr Besitz wieder der Staatskasse zufluss.

Das Gedeihen des Staates war hauptsächlich von drei Faktoren abhängig: der Stärke des Regenfalls, dem Umfang der innern Ruhe und der Tätigkeit der Steuerverwaltung. Der jahreszeitgemässe Regenfall war, wie noch heute, ungewiss, und ein ernsthaftes Ausbleiben hatte Nahrungsmangel zur Folge. Die Schwierigkeit der Transportverhältnisse verwehrte eine hinreichende Versorgung der heimgesuchten Gegend; die Leute verliessen ihre Heimat auf der Suche nach Nahrung, und in zeitgenössischen

Berichten liest man immer wieder von damals alltäglichen Erscheinungen, wie Hungertod, Menschenfresserei und Verkauf der Kinder als Sklaven. Bis man sich von solchem Unglück erholte, dauerte lange, und die Hungersnot, die in den Jahren 1630—31 Gudjarāt und den Dakhan entvölkerte, hinterliess ihre Spuren mindestens für eine Generation. Aussergewöhnlich gute Jahre konnten ebenfalls trübe Folgen haben, wenn auch nicht ganz so schlimm. Es gab keinen lokalen Markt für den Überschuss an Erzeugnissen; die Preise fielen auf einen enorm niedrigen Stand, und in den Verfügungen wurden niedrige Preise ebenso als Abhilfe erheischendes Unglück behandelt wie Trockenheit oder Hagel.

Der Laune des Wetters musste man sich fügen; die anderen Einflüsse auf das Wohlergehen gingen von der Verwaltung aus. Hier muss man einen scharfen Strich zwischen der allgemeinen und der Steuerverwaltung ziehen, was in dem gefäufigen Ausdruck *mulki wa-mālī* zutage tritt. Der Kaiser stand natürlich beiden Verwaltungen vor und wurde in seinem Hauptquartier von vier hohen Beamten unterstützt, dem *Wakil* oder Premierminister, dem *Wazir* oder Finanzminister, dem *Bakhshi* oder Wehrminister und dem *Šadr*, der über das islamische Gesetz und über die Verwaltung der wohlthätigen Schenkungen und Stiftungen zu wachen hatte. Der *Wakil*-Posten war nicht immer besetzt; in diesem Falle gingen die damit verbundenen Geschäfte auf den *Wazir* über. In der Praxis richteten sich die Machtbefugnisse dieser Minister je nach der Person des Kaisers; unter Akbar oder *Šahh-Djahān* waren sie ihm entschieden untergeordnet, wogegen *Djahāngir*'s Premierminister zeitweise faktisch der Herrscher des Reiches war.

Das System der allgemeinen Verwaltung, das die Mughal in Nord-Indien übernahmen, war nicht hoch entwickelt. Der grösste Teil des Landes war in Händen von Beamten, denen Ländereien zugewiesen waren (s. weiter unten); sie hatten die Pflicht, für Ruhe zu sorgen; in der Praxis hatten sie freie Hand in den anzuwendenden Methoden. Unter Akbar wurde ein wirksameres System eingeführt, das die ganze Zeit hindurch bestehen blieb. Das Reich wurde in Provinzen (*Šubah*) eingeteilt, wovon jede einem Vizekönig (*Sipahsālār*, *Šubahdār*) unterstand, der zuerst für alle Verwaltungsweige dem Kaiser gegenüber verantwortlich war, seit 1595 aber mit Ausnahme des Steuerwesens. Neben dem Vizekönig waren Beamte, die man als Gouverneure bezeichnen könnte, an gewissen Plätzen stationiert, um den Frieden aufrechtzuerhalten und Aufstände zu unterdrücken, womit man das Ausbleiben der Steuerzahlungen meinte. Die gewöhnliche Bezeichnung dieser Gouverneure war *Fawājdār*, aber in abgelegenen, von Festungen überwachten Gegenden war der Gouverneur der Festungskommandant (*Kaṣādār*), während in einigen Fällen, wo das dem Beamten zugewiesene Land gross war, er selbst die Machtbefugnisse eines Gouverneurs ausübte. Die Städte unterstanden Beamten mit dem Titel *Kotwāl*, welche die Aufgaben eines obersten Regierungsbeamten, Polizeikommandanten, Stadtverwalters und Richters in sich vereinigten. Es gab keine regelrechte Polizeimacht, über die diese Beamten verfügten; man erwartete vielmehr, dass sie die von ihnen auf Grund ihres Ranges unterhaltenen Truppen benutzten; sie erhielten nur Hilfe, wenn ihre eigenen Streitkräfte nicht hinreichten. Die Leistungsfähigkeit dieser Organisation wechselte

mit derjenigen der Zentralverwaltung, die hauptsächlich von der Person des Kaisers abhing; gegen Ende des XVII. Jahrh.'s begann ihr endgültiger Verfall, und anarchische Zustände verbreiteten sich allmählich über das ganze Reich.

Es ist schwer, genau anzugeben, wie sich diese Organisation zu den ausgedehnten Teilen des Reiches verhielt, wo die einheimische Rechtsprechung in den Händen von Hindu-Oberhäuptern blieb; aber anscheinend galt dieser offiziell als Verwalter der ihm zugewiesenen Territorien, und man erwartete von ihm die Aufrechterhaltung der Ordnung innerhalb seines Bereiches. Tat er das nicht, konnte der betreffende Vizekönig oder Gouverneur einschreiten, aber sein Vorgehen richtete sich gewöhnlich mehr gegen das Oberhaupt als gegen die Bevölkerung.

Die Steuerverwaltung unterstand der Aufsicht des *Wazir*, der im Finanzministerium seinen Sitz hatte; diese Behörde hiess *Diwānī* im Gegensatz zum *Hudūr* oder Hof, von wo die vom Kaiser oder in seinem Namen erlassenen Anordnungen ausgingen. Steuer war damals gleichbedeutend mit Grundsteuer; die kaiserliche Schatzkammer hatte Einkünfte aus anderen Quellen — Zoll, Salz, Münze, Schenkungen, Erbschaft und unter Awrangzēb die Kopfsteuer (*Dizya*) —, aber alle zusammen waren sie im Vergleich zu dem Steueraufkommen der Bauern unbedeutend. Unter dem in Indien traditionellen und im Hindu-Recht verankerten System musste jeder, der Land bebaute, einen Teil der Bodenerzeugnisse an den König abliefern, der innerhalb beweglicher Grenzen die Höhe der Abgabe bestimmte und auch die Methoden ihrer Festsetzung und Einziehung vorschrieb. Die ersten muslimischen Eroberer nahmen diesen „Anteil des Königs“ als *Kharāj* an, der ihnen nach islamischem Gesetze zustand; die Frage nach dem Eigentum an Grund und Boden wurde nicht aufgeworfen, sondern die Inhaber durften es gewöhnlich weiter besitzen, wenn sie die Steuern zahlten.

In der Mughal-Zeit zerfiel das bebaute Land in drei Klassen: das der Oberhäupter, reserviertes und zugewiesenes Land. Die von bedeutenderen Oberhäuptern verwalteten Bezirke wurden vom *Wazir* zur Grundsteuer (*Kharāj*) nicht veranlagt; dies war das Privileg der Oberhäupter, und jede von ihnen an die Staatskasse geleistete Zahlung war ein durch Übereinkunft festgesetzter Tribut. Wie es sich mit den zahlreichen kleineren Oberhäuptern verhielt, wird nicht berichtet; aber die wenigen überlieferten Tatsachen stimmen in dem Punkte überein, dass die Steuerfestsetzung durch sie geschah und dass sie einen Teil der Steuer als Entgelt für ihre Dienste behalten durften. In den Gebieten, die der direkten Verwaltung unterstanden, waren bestimmte, als *khālīṣa* bezeichnete Landdistrikte reserviert, um die Staatskasse mit Bargeld zu beliefern; sie wurden von einem Stab von Beamten verwaltet, den das Finanzministerium anstellte; zuerst stand der örtliche Beamtenkörper unter dem Provinzial-Vizekönig, aber im Jahre 1596 wurde in jeder Provinz ein *Diwān* eingerichtet, der alle Steuer-sachen unter der direkten Leitung des Ministers bearbeitete; so entstand die Spaltung zwischen *diwānī* (Steuersachen) und *fawājdārī* (allgemeine Angelegenheiten), welche von nun an für die Lokalverwaltung charakteristisch war.

Das nicht für die Staatskasse reservierte Land konnte anderen zugewiesen werden. Jeder Beamte in kaiserlichen Diensten hatte Anspruch auf ein



in Bargeld festgesetztes Einkommen, das sowohl sein persönliches Gehalt wie auch die Kosten der Truppen darstellte, die er unterhalten musste. Für eine kurze Zeit während Akbar's Regierung wurde dies Einkommen in bar ausgezahlt, wie es auch in bar festgesetzt war; das gewöhnliche Verfahren im Reiche bestand aber darin, jedem Beamten ein Stück Land (*Djāgīr*, *Tuyūl* oder *Iktā'*) zuzuweisen, dessen Einkünfte dem Betrage seines festgesetzten Einkommens schätzungsweise entsprachen. Der Beamte übernahm dann die Verwaltung des ihm zugewiesenen Gebietes, setzte die Steuern fest und zog sie wenigstens theoretisch nach den allgemein geltenden Vorschriften ein. Erwies sich der Ertrag nicht hinreichend, konnte er den Rest von der Staatskasse fordern, während anderseits über alle Mehreinnahmen von ihm Rechenschaft verlangt werden konnte; aber in der Praxis scheinen diese Dinge gewöhnlich durch Bestechung geregelt worden zu sein, wodurch es auch oft möglich war, gewinnbringende Landanweisungen zu erhalten oder solche loszuwerden, die abgewirtschaftet waren. Der Wechsel des zugewiesenen Bodens war meistens derart häufig, dass der Beamte unklug gehandelt hätte, zur Förderung der wirtschaftlichen Entwicklung Geld hineinzustecken oder etwas anderes zu tun, als das grösstmögliche Einkommen aus dem ihm übertragenen Gebiete herauszuziehen. Der grösste Teil des Landes war für gewöhnlich in dieser Weise angewiesen, während der reservierte Boden ein Sechstel bis ein Siebtel des ganzen betrug.

Der Anteil, den Akbar von den Erzeugnissen der Bauern verlangte, war ein Drittel; später, irgendwann in der ersten Hälfte des XVII. Jahrh.'s, wurde dies Verhältnis das Minimum, während das Maximum die Hälfte war, was mehr und mehr zur Regel wurde. Drei Hauptmethoden der Steuerfestsetzung waren üblich: Anteil- (*Ghalla Bakhsī*), Vermessungs- (*Paināyīsh*) und Gruppen-Einschätzung (*Nasāk*). Beim ersten Verfahren wurden die Erzeugnisse eines jeden Bauern gewöhnlich abgeschätzt (oder gelegentlich bei der Ernte ermittelt), und der vorgeschriebene Anteil wurde in Anschlag gebracht, um die für diese Ernte fällige Barsteuer zu bestimmen. Beim zweiten Verfahren wurde eine festgesetzte Abgabe, die je nach dem Ertrage verschieden war, von jeder Einheit des besäten Bodens erhoben; sie konnte entweder in bar oder in Produkten festgesetzt werden, im letzteren Falle wurden die Tagespreise zugrunde gelegt. In diesen beiden Systemen war Barzahlung die Regel, aber in einigen abgelegenen Provinzen, wo kursierendes Geld rar war, waren auch Zahlungen in Naturalien zugelassen. Bei Gruppeneinschätzung kam der Dorfvorsteher mit dem betreffenden Beamten überein, eine in Bargeld festgesetzte Summe für das laufende Jahr zu zahlen, wodurch die Einschätzung der einzelnen Personen vermieden wurde; dies System ging sozusagen in Pacht über, wenn die Abmachungen nicht mit dem Vorsteher, sondern mit einem Fernstehenden getroffen wurden.

Jeder Herrscher bestimmte nach seinem Belieben, welche von diesen Methoden angewandt werden sollte und in welchen Provinzen. Gruppeneinschätzung war zur Zeit von Bābur's Eroberung vorwiegend in Gebrauch und wurde anscheinend von ihm übernommen. Nach der Vertreibung Humāyūn's aus Indien führte Shēr Shāh das Vermessungssystem im ganzen Reich ein; seine Methoden übernahm Akbar zuerst. Die von jeder Bodeneinheit erhobene Steuer war damals eine festgesetzte

Menge von Erzeugnissen; sie sollte ein Drittel des Durchschnittsertrages sein; abgesehen von den Gegenden, wo Zahlung in Naturalien üblich war, wurde dieser Betrag an Produkten in Geld umgerechnet, und zwar zu Preisen, die für jede Ernte amtlich festgesetzt wurden. Bei dieser Umrechnung entstanden jedoch bald praktisch Schwierigkeiten, und in den Jahren 1579/80 wurde die Steuer endgültig auf eine Bargeld-Basis gestellt; die auf jeder besäten Bodeneinheit ruhende Abgabe betrug nun eine festgelegte Anzahl *Dām* (zu 40 auf die Rupie gerechnet) statt eines bestimmten Gewichtes an Erzeugnissen. Bargeldsteuerverzeichnisse wurden nun entsprechend den wechselnden Bodenerträgen der einzelnen Provinzen aufgestellt; diese blieben für den Rest der Regierung Akbar's in Kraft. Irgendwann, wahrscheinlich unter Djahāngīr, wurden diese Listen beiseite gelegt, und man griff wieder zur Gruppen-Einschätzung, die das Hauptsystem in der Mitte des XVII. Jahrh.'s war und noch zur Zeit der Engländer existierte. Die Anteil-Einschätzung war jetzt nur noch in abgelegenen Gebieten in Gebrauch oder vereinzelt dort, wo der Vorsteher sich weigerte, das zu zahlen, was der Steuerabschätzer für angemessen hielt; in solchen Fällen schritt dieser zur Einschätzung der einzelnen Leute, und zwar je nach den Verhältnissen nach dem Anteil- oder Vermessungsverfahren.

So war die Geschichte der Steuerfestsetzung im Innern des Reiches; aber die fern abliegenden Provinzen wurden nicht derart gleichmässig straff organisiert, die örtlichen Verhältnisse bestimmten hier die jeweils anzuwendende Methode; in den Provinzen des Dakhan wurde hingegen in der Mitte des XVII. Jahrh.'s ein sorgfältig ausgearbeitetes System eingeführt, damit sie sich von den Folgen des Krieges und der Hungersnot bald erholten.

Diese verschiedenen Einrichtungen zu kritisieren, dürfte zwecklos sein; denn der Wert aller hing von dem Geiste ab, mit dem sie durchgeführt wurden. In Verwaltungskreisen bestand während der ganzen Zeit muslimischer Herrschaft ein ganz bestimmtes Ideal landwirtschaftlichen Gedeihens als die Basis des Staates, nämlich Vergrößerung des bebauten Bodens, Erhöhung der Ertragsfähigkeit und Ausbau der Bewässerung. Diesem Ideal entgegen arbeitete die zwingende Notwendigkeit, so viel direkte Steuern wie eben möglich aus den Bauern herauszupressen. Der Verlauf dieses Kampfes kann nicht im einzelnen aufgezeigt werden, aber bedeutungsvoll ist die Tatsache, dass Mitte des XVII. Jahrh. die Landwirtschaft bereits aufgehört hatte, ein anziehender Beruf zu sein, und dass die Bauern auf der Suche nach anderen Erwerbsmöglichkeiten das Land verliessen. Der sich daraus ergebende Rückgang des Bodenertrages war der wichtigste wirtschaftliche Faktor bei dem schliesslichen Zusammenbruch des Reiches.

Auf die übrigen Verwaltungszweige braucht nicht genauer eingegangen zu werden. Die Zölle waren formell niedrig, aber ihre Schärfe wurde durch willkürliche Überbewertung und unberechtigte Forderungen erhöht, die schnelle Warenausverkäufe sichern sollten. In den Städten wurde die bürgerliche Rechtspflege meistens vom *Kādī* gehandhabt, auf dem Lande wurden anscheinend Streitigkeiten summarisch von den Verwaltungsbeamten entschieden. Die Strafen für Verbrechen waren summarisch und drastisch und standen nicht immer in Übereinstimmung mit dem islamischen Gesetz. Nach indischem Brauche erhoben die Lokalbeamten hohe

Steuern für örtliche Zwecke durch eine Menge Abgaben und Erpressungen, die in ihrer Art sehr drückend waren; diese wurden von Akbar und wiederum von Awrangzēb im ganzen verboten, aber das System blieb bestehen. Ihr schlimmster Auswuchs war die Erhebung von Durchgangszöllen beim Binnenhandel, was ständige Beschwerden von seiten der Inder wie der Fremden zur Folge hatte.

Besondere Aufmerksamkeit wurde der Münze gewidmet, da sie ein anerkannter Ausschluss der Souveränität war. Es wurde Gold-, Silber- und Kupfergeld geprägt, das je nach dem metallischen Werte kursierte, so dass der Wechselkurs zwischen verschiedenen Stücken schwankte; aber Gold war nicht allgemein im Umlauf. Die Hauptmünze des Reiches war die Silberrupie von etwa 11,6 gr fast reinen Silbers; die wichtigste Kupfermünze war das *Dām* von etwa 21 gr; ausserdem gab es noch viele kleinere Geldstücke aus beiden Metallen.

Die Gewichtseinheit im Grosshandel war der *Man*, der je nach dem Landesteil variierte. In Südindien betrug er ungefähr 11,3 kg, in Guġarāt 15 kg, wurde aber im Jahre 1635 auf 16,7 kg erhöht. In Nordindien war er 23,5 kg bei Akbar's Regierungsantritt, wurde von ihm auf 25, von Dġhāngīr auf 30 und von Shāh-Dġhān auf 33,5 kg erhöht. In Bengal betrug er 29 kg im Westen und 20,8 kg im Osten. Alle diese Zahlen sind abgerundet. Die Einheit im Kleinhandel war von Ort zu Ort verschieden, gewöhnlich aber kleiner als die genannten. Hohlmasse wurden im Grosshandel nicht benutzt. Das Längenmass war im Norden das *Gaz* oder die Elle, die von Akbar auf ungefähr 83 cm festgesetzt wurde, von seinem Nachfolger auf ungefähr 101 cm; aber die kleinere Einheit blieb weiter bestehen. Im Süden wurde die *Hāsta*, eine Elle von ungefähr 46 cm, gebraucht; in Guġarāt betrug die Einheit ungefähr 66 cm, in Bengal ungefähr 68 cm.

*Litteratur:* Quellen. a. Indische: 'Abbās Khān Sarwānī, *Tārīkh-i Shērshāhī* (Mss. Br. Mus. Or. 164, 1782); 'Abd al-Hamid Lahawī, *Bādshāhnāma*, Kalkutta 1866—72; Abu 'l-Faġl 'Allāmī, *Ā'in-i Akbarī*, Kalkutta 1867—94; ders., *Akbar-nāma*, Kalkutta 1873—1921; *Awrangzēb's Revenue Farmāns*, Text und Übers. J. Sarkar (*JASB*, Juni 1906); Bābur, *Bāburnāma*, Übers. A. S. Beveridge, London 1921; Badā'ūnī, *Muntakhab al-Tawārīkh*, Kalkutta 1864—1925; Bāyazīd (Sultān), *Tārīkh-i Humāyūn* (Ms. India Off., Cat., Nr. 223); Dġhāngīr, *Tūzūk-i Dġhāngīrī*, Aligarh 1864, Übers. Rogers—H. Beveridge, London 1909—14; Firīshṭa, *Tārīkh*, Bombay 1834, Übers. Briggs, London 1829; Gulbadan Begam, *History of Humāyūn*, ed. und Übers. A. S. Beveridge, London 1902; Khāfī Khān, *Muntakhab al-Lubāb*, Kalkutta 1868—1925; Muġammed Sākī Musta'idd Khān, *Ma'āthir-i 'Ālamgīrī*, Kalkutta 1870—73; Muġ. Sālīh Kanbū, *Amal-i Sālīh*, Kalkutta 1912—28; Mu'tamad Khān, *Ikbāl-nāma-i Dġhāngīrī*, Lucknow 1870, teilweise auch in *Bibl. Ind.*, Kalkutta 1865; Nizām al-Dīn Aġmad, *Ṭabaġāt-i Akbarī* (Mss. Br. Mus. Or. 2274 und Add. 6543); Shāhnawāz Khān, *Ma'āthir al-Umarā'*, Kalkutta 1887—95.

b. Europäische: F. Bernier, *Travels*, Übers. V. A. Smith, London 1914, mit Bibliographie; T. Bowrey, *The Countries round the Bay of Bengal*, London 1903; *Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia*, den Haag und Batavia 1896—1928 (im Erscheinen); D. de Conto, *Da Asia*,

Lissabon 1777—88; J. de Laet, *De Imperio Magni Mogolis*, Leiden 1631; P. della Valle, *Travels to India*, London 1891; P. du Jarrie, *Thesaurus Rerum Indiarum*, Köln 1615—16; Holländische Handelsberichte (unveröffentlicht im Algemeen Rijksarchief im Haag); Sir W. Forster, *The English Factories in India*, Oxford 1906—27; ders., *Early Travels in India 1583—1619*, London 1921; J. Fryer, *A New Account of East India and Persia*, London 1909—15; W. Geleynssen de Jongh, *De Remonstrantie*, den Haag 1929; J. Hay, *De Rebus Japonicis, Indicis, et Pervanis*, Antwerpen 1605; *India Office Records*, von 1670 (datiert auf 1669 in *The English Factories in India*, s. oben); J. Jourdain, *Journal of a voyage to the East Indies*, London 1904; *Letters received by the East India Company*, ed. Danvers und Foster, London 1896—1902; S. Manrique, *Travels*, Übers. Luard, London 1927; N. Manucci, *Storia do Mogor*, Übers. Irvine, London 1907; *J. Marshall in India*, ed. S. A. Khan, London 1927; A. Monserrate, *Mongolicae Legationis Commentarius (Mem. As. Soc. of Bengal, III, 9)*; P. Mundy, *Travels*, London 1905—19; J. Ovington, *A voyage to Suratt in the Year 1689*, London 1696; F. Pelsaert, *Remonstrantie*, Übers. (als *Fahangir's India*) Moreland und Geyl, Cambridge 1925; *Purchas His Pilgrimes*, London 1625; Sir T. Roe, *Embassy to India*, ed. Foster, London 1926; Master Streynsham, *Diaries*, ed. Temple, London 1911; J. B. Tavernier, *Travels in India*, Übers. Ball, ed. Crooke, London 1925 (mit Bibliographie); J. van Twist, *Generale Beschrijvinge van Indien*, Amsterdam 1648.

Ausgewählte moderne Werke: Bal Krishna, *Commercial Relations between India and England*, London 1924; Beni Prasad, *History of Fahangir*, London 1922 (mit Bibliographie); J. J. A. Campos, *The History of the Portuguese in Bengal*, Kalkutta 1919; H. M. Elliot und J. Dowson, *The History of India as told by its own Historians*, London 1867—77; *Imperial Gazetteer of India*, Oxford 1909; S. A. Khan, *The East India Trade in the Seventeenth Century*, London 1923; W. H. Moreland, *India to the Death of Akbar*, London 1920; ders., *From Akbar to Aurangzēb*, London 1923; ders., *The Agrarian System of Moslem India*, Cambridge 1929 (alle mit Bibliographie); J. Sarkar, *History of Aurangzēb*, Kalkutta 1912—24; ders., *Studies in Mughal India*, Kalkutta 1919; ders., *Mughal Administration*, Kalkutta 1920; V. A. Smith, *Akbar, the Great Mogul*, Oxford 1919 (mit Bibliographie); H. Terpstra, *De opkomst der Westerkwartieren van de Oost-Indische Compagnie*, den Haag 1919. (W. H. MORELAND)

## II. DER VERFALL DES MUGHAL-REICHES.

Der schon in der Regierungszeit Awrangzēb's zutage tretende Niedergang des Mughal-Reiches schritt unter seinen unmittelbaren Nachfolgern schnell fort. Bahādūr Shāh (1707—12) war zu leutselig, Dġhāndār Shāh (1712—13) zu lasterhaft, Farrukhsiyar (1713—19) zu schwach, um wieder neues Leben ins Reich zu bringen. In sieben blutigen Schlachten um die Erbfolge, die innerhalb von sechs Jahren nach Awrangzēb's Tode geschlagen wurden, zeigte die kaiserliche Familie ihre eingeleichte Zügellosigkeit und schwindende Macht. Dann wurde sie zum Spielball rivalisierender Par-



teien. Eine Zeitlang waren die beiden berühmten Saiyid-Brüder 'Abd Allāh und Ḥusain 'Alī von Bārha die Herren des Palastes; sie konnten sich aber nicht die Unterstützung der Adligen des Reiches verschaffen. Als sich im Jahre 1720 Āṣaf Dījāh Nizām al-Mulk empörte, marschierte Ḥusain 'Alī gegen ihn, wurde aber im Einverständnis mit Muḥammed Shāh, den er und sein Bruder im Jahre 1719 als Kaiser aufgestellt hatten, ermordet. Kurz darauf wurde sein Bruder 'Abd Allāh geschlagen und nach zweijähriger Gefangenschaft in Dihli vergiftet. Nach ihrem Sturze versuchte Nizām al-Mulk alles, um, so weit wie möglich, die alte Ordnung in der Verwaltung wiederherzustellen. Er wollte sich aber Muḥammed Shāh nicht aufdrängen, wie sich die Saiyids Farrukhsiyar aufgedrängt hatten. Als der Kaiser, den er befreit hatte, seine Ratschläge nicht annahm und als sich die Günstlinge am Hofe über seine altmodische Kleidung und sein zeremonielles Auftreten lustig machten, zog er sich lieber zurück, um den Dakhan faktisch unabhängig zu beherrschen. Naïverweise glaubte Muḥammed Shāh, Nizām al-Mulk hätte seinen Sturz heimlich geplant.

Mit Nizām al-Mulk's Fortgang von Dihli schwanden die letzten Aussichten auf eine Wiedererstarkung des Reiches. Niemals zeigte ein verfallender Staat eine grössere Unfähigkeit, sich umzustellen. Kein Phönix konnte aus solch schmachtvoller Asche wiedererstehen. Obwohl sogar noch Nizām al-Mulk dem Namen nach die Aufsicht über die Staatsgeschäfte weiterführte, konnten aussergewöhnliche Dinge vorkommen. So trat beispielsweise in Dihli selbst ein Hindu-Schreiber in einem der kaiserlichen Bureaux zum Islām über und erhob, als seine Frau und Tochter diesen Religionswechsel nicht mitmachen wollten, Klage gegen sie unter Berufung darauf, dass seine Tochter, weil sie noch nicht erwachsen war, des Vaters Religion teilen müsse. Dieser Fall bot gewisse juristische Schwierigkeiten und wurde schliesslich dem *Ṣadr al-Ṣudūr* vorgelegt. Seine Behandlung des Falles missfiel dem Pöbel Dihli's. Tumulte entstanden, die Verlesung der *Khutba* in der Dījāh-numā-Moschee wurde unterbrochen, zwei bis drei Hindus wurden aufgegriffen und beschnitten. Um die Aufwührer zu beruhigen, wurde das Mädchen gefangengesetzt und nach ein paar Tagen nach islāmischen Ritus beerdigt. „Um der Geschichte ein Ende zu machen“, so sagt Kāmwar Khān, der den Vorfall berichtet, „wurde sie umgebracht; sonst hätte es noch viel Kopfschmerzen und grossen Ärger gegeben“.

Nizām al-Mulk's Nachfolger passten zu dem leichtfertigen Kaiser, dem sie angeblich dienten. Zwölf Jahre lang leitete die kaiserlichen Ratsversammlungen ein Mann namens Shāh 'Abd al-Ghāfur. Ursprünglich ein Baumwollweber aus Tatthā, hatte er als *Fogi* und als *Fakir* gelebt. Da er sich magische Kräfte zuschrieb und man allgemein an seinen Umgang mit Djinns und Teufeln glaubte, wurde er mit der Deutung von Träumen der Mutter des Kaisers betraut. Auf diese Weise kam er in den kaiserlichen Dienst, wo er es verstand, sehr viele Ämter auf seine Person zu vereinigen, so dass er eine Einnahme von 5 000 Rupien pro Tag hatte, abgesehen von den Bestechungsgeldern, die er nebenbei erhielt und die sich noch weit höher belaufen haben sollen. Nachdrücklich wird betont, dass dieser Mann niemals Geld für ein gutes Werk hergab, nie irgendeinem einen Ge-

fallen oder auch nur eine Freundlichkeit erwies. Er war ein Geizhals, und bei seinem Sturze (denn sogar in Dihli unter der Regierung Muḥammed Shāh's blieben solche Eigenschaften schliesslich nicht ohne natürliche Rückwirkungen) wurden mehr als zehn Millionen Rupien in seinem Privatbesitz gefunden. Aber die Unbeliebtheit seines Charakters und seines Auftretens stand in keinem Vergleich zu dem Abscheu, den man vor seinem Sohn und seiner Tochter empfand. Keiner in Dihli war sicher vor ihnen, wenn er ihnen nicht behagte oder nicht nach ihrem Wunsche handelte.

Inmitten solcher verwirrten Zustände und unter solchen Herrschern zerfiel das Reich schnell. Die Marāṭhā's, die sogar Awrangzēb vergebens zu unterwerfen versuchte, wurden bald die gefürchtetste Macht in Indien. Bei Awrangzēb's Tod hatte sein Nachfolger Bahādūr Shāh den Marāṭhā-Fürsten Shāhū Rājā in der verzweifelten Hoffnung freigelassen, durch ihn wenigstens äusserlich, wenn auch nicht inhaltlich die kaiserliche Autorität wiederherzustellen. Shāhū Rājā fand einflussreiche tüchtige Unterstützung. Im Jahre 1708 besetzte er Satara und wurde im nächsten Jahre allgemein als Herrscher anerkannt. Ein Chitpava-Brahmane, Bālādījī Wishwanāth, wurde sein *Peshwā* oder erster Minister und begann mit der Entfaltung der charakteristischen Marāṭhā-Politik, die bei der Schwächung des Reiches eine Rolle spielen sollte. Diese bestand darin, Anspruch auf einen Teil (der den Namen *Cañth* oder „ein Viertel“ führte) der kaiserlichen Einkünfte in so vielen Provinzen wie möglich zu erheben. Im Jahre 1709 gab der Mughal-Gouverneur im Dakhan dieser Forderung nach, und obgleich spätere Gouverneure sie bestritten, wurde sie von den Bārha Saiyids im Jahre 1719 wieder anerkannt. Als im nächsten Jahre auf Bālādījī Wishwanāth sein Sohn Bādījī Rāo I. folgte, wurde dies Verfahren weiter ausgedehnt. Einzelne Provinzen wurden besonderen Beamten zugewiesen, die das *Cañth* entweder dadurch aufbringen mussten, dass sie den Betrag von den Gouverneuren der Provinzen einkassierten oder das Land plünderten. Bādījī Rāo machte Pilādījī Gāekwār zum ersten Heerführer bei seinen Einfällen in Gudjarāt; Raghudījī Bhonsla setzte sich in Nāgpur fest. Diese und andere Führer verbreiteten den Terror der Marāṭhā-Verwüstungen nach allen Richtungen, und es war für die Gouverneure der einzelnen Provinzen nicht länger möglich, ihre jährlichen Abgaben nach der Hauptstadt abzuführen. Als die Gouverneure dabei sahen, dass ihre Amtsführung immer mehr von ihrer eigenen Macht und ihren eigenen Einnahmen abhängig wurde, strebten sie danach, unabhängige Herrscher zu werden. Āṣaf Dījāh Nizām al-Mulk im Dakhan bekannte sich weiter als treuegebener Diener des Kaisers, aber er trieb mit Waffengewalt die Leute zurück, die auf Grund kaiserlicher *Farmāne* seine Absetzung verlangten; nach seinem Tode im Jahre 1748 folgte ihm sein Sohn. In Bengal war auch die Nachfolge erblich geworden, oder sie führte zum Kriege. Beredte Zeugen aber für das Ansehen, das der Name des Reiches noch genoss, und für den Tiefstand, den es erreicht hatte, sind die grossen Geschenke, die jeder neue Herrscher für Belohnungs-*Farmāne* sandte, und die prompte Bereitwilligkeit, mit der sie ausgestellt wurden.

Diese durch den inneren Zusammenbruch hervorgerufenen Wirren wurden noch durch einen Angriff von aussen erhöht. Im Jahre 1722 wurden

die Šafawiden in Persien gestürzt, und nach einer kurzen Zeit grossen Durcheinanders machte sich der Turkmenen Nādir Kuli zum Herrscher unter dem Titel Nādir Šah. Mit ihm entstanden Schwierigkeiten über die Grenze bei Kāndahār. Er versuchte nämlich, die dort wohnhaften Ghilzai zu unterwerfen, und schickte dreimal Gesandte an den Hof von Dihli mit dem Ersuchen, dass man seinen Feinden auf dem Boden des Mughal-Reiches keinen Schutz gewähren sollte. Aber damals herrschte in der Provinz Kābul dieselbe Unordnung wie anderswo. Der Gouverneur verbrachte seine Zeit mit Beten und Jagen. Das von Dihli regelmässig geschickte Geld, um die Bergstämme durch Bestechung ruhig zu halten und die Truppen zu besolden, wurde nicht mehr gesandt, einmal wegen der zunehmenden kaiserlichen Finanznot, dann auch weil man annahm, dass es den Gouverneur niemals erreichte, sondern von seinem Protektor am Hofe unterschlagen wurde. Grosse Abteilungen der Ghilzai konnten daher ohne die geringste Schwierigkeit in der Mughal-Provinz Schutz vor Nādir Šah's Truppen suchen, während man am Mughal-Hofe törichterweise dachte, dieser peinlichen Lage am besten auszuweichen, indem man auf Nādir Šah's wiederholte Forderungen nicht antwortete. Mehr das unsinnige Verhalten des Hofes als (wie man gewöhnlich vermutete) irgendwelche planvollen Partei-Intrigen bestimmten Nādir Šah, in Indien einzufallen. Kein wirksamer Widerstand konnte in der Provinz Kābul noch im Pandjāb geleistet werden. Im Jahre 1738 wurde Kābul eingenommen, und im nächsten Jahre erschienen Nādir Šah's Heer vor Dihli. Der Kaiser ging ihm entgegen, nicht um zu seiner Verteidigung das Schwert zu ziehen, sondern um seine gänzliche Unterwerfung anzuzeigen. Sieger und Besiegter zogen dann in die Stadt ein. Der Pöbel Dihli's, der die Stärke des Feindes bedenklich unterschätzte, versuchte, die Eindringlinge niederzumetzeln. Als Strafe liess Nādir Šah absichtlich seine Truppen fünf Stunden lang — von 9 Uhr morgens bis 2 Uhr nachmittags — auf die Stadt los: etwa 20 000 Einwohner sollen dabei umgekommen sein; neben diesen blutigen Opfern wurde ein grosses Lösegeld auferlegt, einschliesslich der wundervollen Juwelen im Werte von 50 Karor, die frühere Mughal-Herrscher zu ihrem Ergötzen aufgehäuft hatten. Von dieser Zeit an bietet die Geschichte des Mughal-Reiches nur noch Schmachvolles. Nach dem Tode Nādir Šah's errichtete Ahmed Šah Durrāni an den Grenzen Indiens ein neues Reich und fiel wiederholt in Indien ein, zwischen 1748, dem Todesjahr des schändlichen Muhammed Šah, und 1761, als er den Marāṭhā's bei Pānīpat die grösste Niederlage in ihrer ganzen Geschichte beibrachte. Bis zum Verfall des Durrāni-Reiches in den ersten Jahren des XIX. Jahrh.'s gehörten die Provinzen Sind, Pandjāb und Kashmir zum afghanischen Königreich.

Die Europäer in Indien — Holländer, Franzosen und Engländer — hatten all diese Ereignisse mit grossem Interesse verfolgt. Zu Beginn des XVIII. Jahrh.'s hatten die Holländer eine grosse Gesandtschaft zu Bahādur Šah geschickt und ein wenig später die Engländer eine an den Hof Farrukhsiyar's. Beide hatten sich durch grosse Ausgaben weitreichende *Farmāne* gesichert; beide hatten aber auch gefunden, dass diese nur ein Stück Papier waren, sobald sie mit den Interessen der lokalen Gouverneure in Konflikt kamen. Der Franzose

Dupleix war der erste, welcher die aus diesen Verhältnissen zu ziehenden Schlüsse in die Praxis umzusetzen suchte. Während andere davon überzeugt waren, dass eine europäische Macht sich in Indien leicht festsetzen könne, machte er in der Hoffnung, dass die Engländer ihn in seinem Handeln ruhig gewähren liessen, den Versuch, so aufzutreten, als ob er für den Mughal-Kaiser und in seinem Namen arbeitete. Diese Fiktion wurde die traditionelle Basis der französischen Politik in Indien, und bis zum Ende des Jahrhunderts entwarfen die Franzosen Pläne (die durch ihr Versagen in der Kontrolle des Meeres zunichte wurden), sich in Indien festzusetzen und ihre Rivalen unter dem Deckmantel kaiserlicher Schenkungen hinauszutreiben. Mit derselben Beständigkeit folgten die Engländer einen politischen Realismus, der den damaligen Verhältnissen weit mehr Rechnung trug. Sie bekämpften und schlugen Dupleix im Namen ihrer nationalen Interessen. Als sie Bengal erwarben, vermieden sie vorsichtigerweise jede Verpflichtung, die kaiserliche Autorität wiederherzustellen; und es hat den Anschein, dass ihre Übernahme des *Diwāni* Bengals nicht etwa von dem Wunsche diktiert war, das tatsächliche Bestehen ihrer Macht (was keiner in Indien bezweifelte) zu verdecken, sondern allein von dem Gedanken, im Namen der Ost-Indischen Kompagnie etwas zu übernehmen, was durch die englische Krone nicht geschehen konnte, wie es bei einer territorialen Oberhoheit sicherlich der Fall gewesen wäre. So kam Prinz 'Alī Gawhar, der sich auf die Nachricht von der Ermordung seines Vaters 'Alamgīr durch seinen Wazīr Ghāzī al-Dīn hin im Jahre 1760 als Šah 'Alam II. proklamierte, als erster unter das englische Protektorat. Seit einigen Jahren war er damit beschäftigt, mit der Hilfe des Nawwāb Wazīr von Oudh die Provinz Bihār anzugreifen. Aber nach der Schlacht bei Baksar im Jahre 1764 gab er den Kampf auf und ging zum englischen Lager über. Im folgenden Jahre übertrug er auf Clive's Ersuchen der Ost-Indischen Kompagnie die *Diwāni* der Provinzen und erhielt dafür eine jährliche Entschädigung von 26 Lak Rupien. Gleichzeitig wurden ihm die Distrikte Kora und Allāhābād zugewiesen, und er entschloss sich, in der letzterwähnten Stadt zu residieren. Bald jedoch gefiel ihm seine abhängige Stellung nicht mehr, und er brach auf und schloss sich den Marāṭhā's an, die von neuem, nachdem sie sich von ihrer Niederlage bei Pānīpat erholt hatten, in Nord-Indien einfielen. Daraufhin entschied sich Warren Hastings, Kora und Allāhābād dem Nawwāb Wazīr auszuhandigen und weigerte sich, die Zahlung der 26 Lak weiterhin zu leisten. Von dieser Zeit an bis zum Ende des Jahrhunderts blieb er unter der Kontrolle der Marāṭhā's, ausser wenn ihre innere Uneinigkeit die Abberufung ihrer Truppen aus dem Norden notwendig machte. Einer ihrer damaligen Hauptführer, Mahadādji Sindhia, schuf sich allmählich ein eigenes starkes Fürstentum, eroberte die Provinzen Agra und Dihli und trat sogar als Vormund des Kaisers auf. Die Sachlage blieb so, bis die Niederlage Sindhia's durch die Engländer im Jahre 1803 die Vormundschaft über Šah 'Alam diesen übertrug. Sie liessen sich vorsichtigerweise nicht auf Handel mit ihm ein, sondern wiesen ihm die Mittel für den Unterhalt der kaiserlichen Familie zu und gestatteten, dass alle Anordnungen in der Stadt Dihli weiter in des Kaisers Namen veröffentlicht wurden, obgleich die wirkliche Verwaltung einem englischen



Geschäftsträger unterstand, und sie versuchten keine Eingriffe in den engeren Bereich des Palastes. Nach und nach änderten sich die althergebrachten Verhältnisse. Der Mughal-Kaiser und der britische Generalgouverneur verkehrten schliesslich auf gleicher Stufe miteinander. Der Name des Kaisers verschwand von den Münzen. Man wollte gerade dazu übergehen, den Kaisertitel nach dem Tode Bahādur Shāh's, des letzten, der ihn trug, nicht länger mehr anzuerkennen, da führte der indische Aufstand, in dem mehrere kaiserliche Prinzen eine aktive Rolle spielten, obgleich sie an seinem Ausbruch anscheinend wenig beteiligt waren, zum formellen Prozess gegen den Kaiser und zu seiner Absetzung sowie zum Verschwinden des Hofes, der ein Jahrhundert lang von den wahren Machthabern in Indien toleriert ein Schattendasein geführt hatte.

*Litteratur:* Für die Zeit bis 1739: Irvine, *Later Mughals*, Calcutta 1922, 2 Bde., und die zahlreichen dort zitierten Quellen. — Für die spätere Zeit: *The Cambridge History of India*, ed. Dodwell, Bd. IV, Cambridge 1929 und die dort angegebene Litteratur.

(H. H. DODWELL)

### III. DIE MUGHAL-ARCHITEKTUR IN INDIEN.

Die Mughal-Herrscher brachten eine starke Vorliebe für zentral-asiatische Kunst und ein ausgeprägtes Gefühl für natürliche Schönheit nach Indien. Aber jeder befolgte, einer nach dem anderen, seine eigene Geschmacksrichtung, Bildung und Einfälle. Daher begünstigten sie keine „Kunstschulen“, sondern beschäftigten einen fast internationalen Stab von Künstlern, Perser, Inder, Türken und sogar Europäer, die sich, einer wie der andere, in ihren Richtlinien dem ästhetischen Geschmack ihrer Brotherren anzupassen hatten. Im allgemeinen gestatteten die Mughal keine Wiedergabe der menschlichen Gestalt, waren aber, genau so wie die Griechisch-Orthodoxe Kirche, gewöhnlich nicht so streng in der Malerei und förderten sogar die Portraitalerei zu hoher Blüte. Jedoch hatten mit verhältnismässig wenig Ausnahmen die Mughal-Bauwerke alle religiösen Charakter; es waren Moscheen und Grabmäler oder Heiligengräber. Daher war die Entwicklungsmöglichkeit dieser Kunst begrenzt, obgleich innerhalb dieser Grenzen die religiösen Gefühle und die politische Einstellung der Dynastie deutlich hervortreten. Sogar der Eroberer Babur fand während seiner kurzen Regierung von fünf Jahren (1526—31) Zeit genug, in Pānipat die Kābul-Shāh Moschee zu bauen, deren Name zugleich seine Liebe zu Kābul und seinen Sieg bei Pānipat im Jahre 1526 verewigt. Seine Moschee in Sambhal (Rohilkhand) ist durch ihre eiförmige Kuppel bemerkenswert. Für bautechnische Arbeiten liess Babur Schüler des Albaniers Sinān aus Konstantinopel kommen und vermied einheimische indische Vorbilder, obwohl er trotz seiner Geringschätzung indischer Geschicklichkeit und Erfahrung in Entwürfen und Architektur indische Arbeiter beschäftigen musste.

Humāyūn's längere aber noch bewegtere Regierung liess viele Gebäude entstehen, von denen nur wenige noch existieren. Seine Moschee in Fathābād bei Dihli ist massiv und gut proportioniert und erinnert mit ihren stark halbkugelförmigen Kuppeln an die Tughlak- oder Türkenzeit. Sie ist mit glasierten Ziegeln nach persischer Weise verziert, anscheinend das früheste Beispiel dieses Stiles. Sein Grabmal in Dihli, das zweifellos, wie es bei frommen

Orientalen üblich ist, zu seinen Lebzeiten begonnen wurde, ist aus rotem Sandstein und ebenfalls in persischem Stil, aber die farbigen Ziegel sind durch weissen Marmor ersetzt, woraus die Kuppel ganz besteht; der Rest des Mauerwerks ist auch mit Marmor eingelegt. Die Hauptkuppel hat einen engen Hals, der erste dieser Art in Indien; die vier Kuppeln an den Ecken — auch dies eine neue Erscheinung — haben einen früheren Stil.

Akbar (1556—1605) war in seiner Architektur ebenso unbeständig wie in seiner Religion. In der Festung zu Āgra baute er den Djāhāngirī Maḥall genannten Palast, eins der wenigen noch existierenden profanen Bauwerke der Mughalepoche. Seine anderen Gebäude in Āgra wurden von Shāh-Djāhān zerstört. Dieser Palast aus rotem Sandstein, der stark verwittert ist, trägt den Stempel von Akbar's Energie und Originalität. Überall sind wenig Bogen verwandt, der horizontale Baustil ist vielmehr die Regel. Auch die Formen sind wie der ganze Bau nach Hindu-Art, aber die auf allen glatten Flächen ausgehauenen Ornamente weisen einen von Akbar angewandten Typ auf, der sich jedoch nicht bei anderen Bauwerken findet. Während der ersten Zeit seiner Regierung wurde in Gwalior das Grabmal des im Jahre 1562 verstorbenen Muḥammed Ghawṭh aufgeführt. Obwohl es dem Grabmal Shēr Shāh's in Sahsaram sehr ähnelt, stellt es innerhalb der kurzen Zeit, die zwischen der Errichtung dieser beiden Bauwerke verfloss, einen bemerkenswerten Fortschritt in der Grabmalbaukunst dar, den Ferguson dem energischen Zuge in Akbar's Veranlagung zuschreibt, der aber zweifellos zum grossen Teil dem Geschick der Architektenschule Gwalior's und der dortigen Steinmetzen zu verdanken ist, die wahrscheinlich Hindu's waren. Das Grabmal misst ohne die sechseckigen Türme 30,47 m im Quadrat; seine Kammer bildet eine Halle von 13,10 m im Quadrat, deren Ecken Spitzbögen einnehmen, sodass ein achteckiger Raum entsteht, worauf die Kuppel ruht. Um diesen quadratischen Bau läuft eine geräumige Säulenhalle, die auf allen Seiten von einer Wand aus kostbarem Masswerk in durchbrochener Steinornamentik mit einer vorspringenden Halle an jeder Fassade umschlossen ist.

In Fathpur-Sikri, der von Akbar neugegründeten Hauptstadt und Sitz des Hofes von 1569—84, fand des Kaisers eklektische Kunstrichtung ihre vollste Entfaltung. Die dortige Architektur ist vortrefflich beschrieben in den Werken W. E. Smith's (*The Mughal Architecture of Fathpur-Sikri*, Al-lāhābād, Government Press, N. W. P. und Oudh, 1898, 4 Bde und *Journal of Indian Art*, Nr. 47, 64 und 60), aber ihre ganze Bedeutung ist noch nicht geklärt. Die Lage wurde deshalb gewählt, weil Akbar's Schutzheiliger, der Šūfi Salim Čishti, in einer Höhle auf dem dortigen Berggipfel lebte. (Das Grab Salim Čishti's wird in dem oben zitierten Werke von Smith und im *Journal of Indian Art*, Nr. 64 [Bd. VIII, 41 ff.], 1898, eingehend beschrieben). Akbar's persönliche Wohnung war das „Haus der Träume“, das Khwāb-gāh, ein einfacher Bau auf dem Dache des Maḥall-i Khāṣṣ, das Gemälde enthält, die nach Smith von chinesischen Künstlern stammen und anscheinend Buddha als Yamāntaka darstellen (vgl. *Journal of Indian Art*, Nr. 47 [Bd. VI, 66], 1894). Wie dem auch sei, sein Thron in dem massiven Pfeilerbau des Diwān-i Khāṣṣa erweckt den Eindruck, als ob er dort als Čakravartin oder Beherrscher der vier Himmelsrichtungen sass, wie schon Havell ver-

mutet, obwohl es auch möglich ist, dass er seinen Anspruch auf die leitende Stellung in seiner neuen Religion, der Din-Ilāhi, zum Ausdruck bringt. Es ist aber zu gewagt, sich über die symbolischen Absichten eines Bauherrn auszulassen, der anscheinend für die Anlage seiner neuen Stadt keinen festen Plan hatte. Der von Fergusson als der ursprüngliche Gebäudekomplex in Fatḥpur-Sikrī angesehene Maḥall-i Khāṣṣ hat zwei grosse Hofräume und ist grösser als der Rote Palast in Agra, aber die Gebäude ringsum sind nicht so reichhaltig in der Anlage und Ornamentik. Um gleichsam diese Minderwertigkeit zu beheben, schloss Akbar von Zeit zu Zeit weitere Hofräume und Pavillons an. Während der Diwān-i Khāṣṣ als regelrechte Audienz-halle quadratisch ist, hat das Daftar-Khāna oder die Kanzlei einen Säulengang wie das von Akbar in Allāhābād errichtete. Das Panč Maḥall, ein fünfstöckiger offener Pavillon mit reich ausgemeisselten Pfeilern, sowie lange Säulengänge und Mauern, die diese Gebäude miteinander verbinden, beschliessen diese Gruppe von Bauten. Die ausgeprägtesten und schönsten seiner Schöpfungen sind hier folgende drei kleine Bauwerke: das Maḥall oder Wohnung von Birbal's Tochter, das Haus Maryam Zamānī's, der Mutter Djāhāngīr's, und der Palast der Rūmī Sultāna, Ruḳaiya Begam, einer Base Akbar's und seiner ersten Gattin. Akbar's Grösse verlangte jedoch grandiosere Baulichkeiten. Die Djāmi' Masdjid oder Hauptmoschee, im Jahre 1571 erbaut (in demselben Jahre, als er sich zum *Mudjtahid* seiner Zeit proklamierte und offen die geistige Leitung des Islām beanspruchte), verewigt seine Siege im Dekhan (Süd-Indien) und ist eins der schönsten religiösen Bauwerke Indiens. Ihrer Inschrift zufolge wurde sie von Shaiḫh Salīm Čiṣṭi selbst nach dem Vorbild der Ka'ba entworfen. Trotz ihrer reichen Verzierung verrät sie wenig oder überhaupt keine Spuren indischen Einflusses (über die Wandmalereien vgl. *Journal of Indian Art*, Nr. 66 [Bd. VIII, 55], 1899). Das Grabmal des Shaiḫh's in ihrem Hofe ist ganz aus weissem Marmor erbaut, mit Fenstern aus durchbrochenem Masswerk in den aussersten geometrischen Mustern und mit einem tiefen Marmorgesims, das von geradezu phantastisch durchgebildeten Kragsteinen getragen wird. Das andere Grab im Hof, das von Salīm's Enkel, Shaiḫh Islām Khān, hat ein nüchternes wirkungsvolles Äussere, tritt aber hinter der Umgebung zurück. Der im Jahre 1602 erbaute Buland Darwāzah oder „hohe Torweg“ verherrlicht Akbar's Eroberung von Khāndesh und übertrifft sogar die Djāmi' Masdjid. Er ist der grossartigste Torweg in Indien und einer der höchsten in der Welt; durch seine Lage am Rande des Hügels, auf dem Fatḥpur-Sikrī steht, wirkt er noch grösser. Sein Schöpfer legte die Portale in die Rückseite einer Halbkuppel, die so zu einer Vorhalle oder Portikus wurde; ihre Grössenverhältnisse wirken so, als ob sie das eigentliche Tor sei. Es muss noch gesagt werden, dass Akbar seine neue Hauptstadt zu einer Schule aller Künste machen wollte und dass er Architektur mit Malerei vereinigte. Aus den erhaltenen Fragmenten der Innenwandmalereien geht hervor, dass er persische und indische Künstler beschäftigte, die unabhängig arbeiteten; eine gewisse Vorstellung von ihrer Technik kann man zweifellos aus den Miniaturen dieser Zeit gewinnen, da die Schöpfer der Wandmalereien auch Handschriften illustrieren mussten.

In Allāhābād, wo sich Akbar der Verwaltungsgeschäfte wegen öfter aufhalten musste als in seiner neuen aber abgelegenen Hauptstadt, baute er den Pavillon der Čālis Sitūn, der „Vierzig Pfeiler“, wovon nur noch die Halle existiert. Der Grundriss ist quadratisch, als Stütze dienen acht Säulenreihen, und zwar in jeder Reihe acht, also 64 im ganzen. Ringsum läuft eine tiefe Veranda aus doppelten Säulen mit Gruppen von je vier an den Ecken, die alle von ausgekragten, reich verzierten Kapitellen gekrönt sind.

Aber vielleicht das charakteristischste der Bauwerke Akbar's ist, so bemerkt Fergusson, sein Grabmal in Sikandra<sup>1)</sup>, das zu seinen Lebzeiten begonnen, doch erst von seinem Nachfolger vollendet wurde. Unglücklicherweise erklärt Djāhāngīr in seinem *Tuzuk* (Übers. A. Rogers, I, 152), er habe Akbar's Werk zerstört und das Grab wieder neugebaut. Aber angesichts der Tatsache, dass der Grundriss dieses Gebäudes einzigartig in Indien ist und keine persische oder sarazenische Parallele hat, ist es wahrscheinlicher, dass nur das Äussere des Baues das Werk des eigenwilligen, orthodoxen Djāhāngīr ist. Der ursprüngliche Entwurf nahm das Panč Maḥall zum Vorbild und weist fünf quadratische Terrassen auf, die nach oben zu kleiner werden. Der Umriss des Bauwerkes ist also pyramiden-, nicht kuppelförmig. In einem grossen Garten gelegen ist es nur durch einen einzigen Torweg zugänglich und steht auf einer erhöhten Plattform. Mit Ausnahme der Ecktürme misst das unterste Stockwerk 97,53 m im Quadrat, und auf dieser Terrasse stehen drei weitere von ähnlichem Aussehen aber reichlicher Ornamentik, jede ungefähr halb so hoch wie das unterste Stockwerk (bzw. Terrasse). Innerhalb und das höchste Stockwerk überragend ist eine weisse Marmoreinfassung von 47,85 m im Quadrat, die gegen den roten Sandstein des übrigen Bauwerkes absticht. Die äussere Wandung dieses eingeschlossenen Raumes besteht ganz aus schönem Gitterwerk; innen ist eine Kolonnade oder Kreuzgang aus weissem Marmor, in dessen Mitte das Grab Akbar's errichtet ist, das auf einer Plattform von kostbarem maurischem Masswerk ruht. Dies stellt zweifellos Akbar's himmlische Ruhestätte dar, denn darunter befinden sich seine sterblichen Reste unter einem weit einfacheren Grabstein im Fundament. Dass Djāhāngīr hier von dem ursprünglichen Plan abwich, ist sicher. W. Finch zufolge soll das Grab von einem Baldachin aus „merkwürdigem weissem und gesprenkeltem Gold“ überdeckt gewesen sein. Was Akbar plante und was er durch dieses Werk zum Ausdruck bringen wollte, lässt sich auch weiterhin nur vermuten. Fergusson glaubt an ein buddhistisches Vorbild und sieht sogar in den Pavillons der oberen Stockwerke Anklänge an die Zellen, welche am Rande der grossen Felsenwohnung in Māmāllapuram stehen; aber diese können als theologisches Kolleg gedient haben wie die Räume und Pavillons im oberen Stockwerk von Humāyūn's Grab. Nach seiner Ansicht soll auch

1) Diese Ansicht wird zwar im *Archaeological Survey of India, Annual Report*, 1903/4, S. 19, bestritten; aber es war sicher der eingebürgerte Brauch eines Mughalherrschers genau so wie jedes anderen vermögenden gläubigen Muslims, sein Grab schon zu seinen Lebzeiten zu bauen. Die Frage wird ausführlich erörtert in: E. W. Smith und W. H. Nicholls, *The Tomb of Akbar*, Allāhābād 1908.



ursprünglich ein Kuppelraum über dem Grabstein gestanden haben, da kein derartiges Königsgrab in irgendwelchem indischen Mausoleum frei läge — eine gewagte Verallgemeinerung! Havell sieht in dem Bauwerk eine fünfstöckige indische Versammlungshalle, anscheinend ein Versammlungshaus des königlichen Ordens, des Din Ilāhi, wobei die vier unteren Pavillons (bzw. Terrassen) den vier Ordensgraden entsprächen. Sogar kambodische Einflüsse hat man vermutet (vgl. Vincent Smith, *A History of Fine Art in India and Ceylon*, S. 411). Es ist jedoch nicht unmöglich, dass man ein zoroastrisches Vorbild befolgte, da Akbar auch von diesem Glauben manches übernahm.

Im Vergleich zu Akbar ist der Beitrag Djahāngir's zur Blüte der Mughal-Architektur in Indien gering. In Lahore, das er zu seiner Hauptstadt machte, fügte er das Barā Khwāb-gāh oder das „grössere Schlaggemach“ zum Fort hinzu; ebenso wurde das Grab Anārkalī's in dieser Stadt errichtet. In der Nähe Srinagar's in Kashmir schuf er die Shālīmār-Gärten mit ihren Sommerhäusern; auch wird der schöne Torweg zum Sarāy in Nūrmaḥal bei Djalandhar seiner Regierungszeit zugeschrieben. Der viereckige Hof in Lahore ist zweifellos das Werk von Hindu-Künstlern, da die Kolonnade, die ihn an drei Seiten umgibt, von Pfeilern aus rotem Sandstein mit ausgekragten Kapitellen sowie ausgemeisselten Figuren von Elefanten, Pfauen und traditionellen Tieren getragen wird, so wie sie sich im Roten Palast zu Āgra finden. Die grössten Bauten Djahāngir's wurden jedoch in Dakka, im östlichen Bengal, aufgeführt, wo er eine neue Provinzhauptstadt anstelle von Gawr schuf; aber dies waren meist mit Stuck bekleidete Ziegelbauten, nur die Pfeiler und Kragsteine bestanden aus Stein; sie sind daher fast ganz durch die Dschungel zerstört worden. Nur in einer Hinsicht führte Djahāngir etwas Neues ein. Im Jahre 1600 baute er die Motī Masjid oder „Perl-Moschee“ in Lahore, die erste ihrer Art in Indien. Zwischen Akbar's und Djahāngir's Stil besteht wenig Unterschied. Ersterer bediente sich farbiger Ornamentik in Fathpur-Sikri; seine späteren Bauwerke waren reich mit Wandmalereien ausgeschmückt, und in der Djāmi' Masjid wurde Marmormosaik verwandt. Djahāngir bevorzugte noch in höherem Masse die Mosaikverzierung, so z. B. bei Akbar's Grab in Sikandra; aber bald nach dessen Fertigstellung finden wir buntes Marmormosaik zusammen mit *Pietra dura*, wie an I'timād al-Dawla's Grab, und beim Tādj trifft man fast ausschliesslich eingelegte Arbeit an. Akbar hatte in Fathpur-Sikri auch weiterhin glasierte Ziegeln zur Bedachung verwandt, weniger aber zur Ornamentierung; gleichfalls brauchte sie Djahāngir in Sikandra und sein Wazīr Wazīr Khān bei seiner Moschee zu Lahore. Tatsächlich ist diese Moschee nur bemerkenswert wegen dieser Verzierung. Akbar hatte auch die Malerei auf Innenwänden eingeführt.

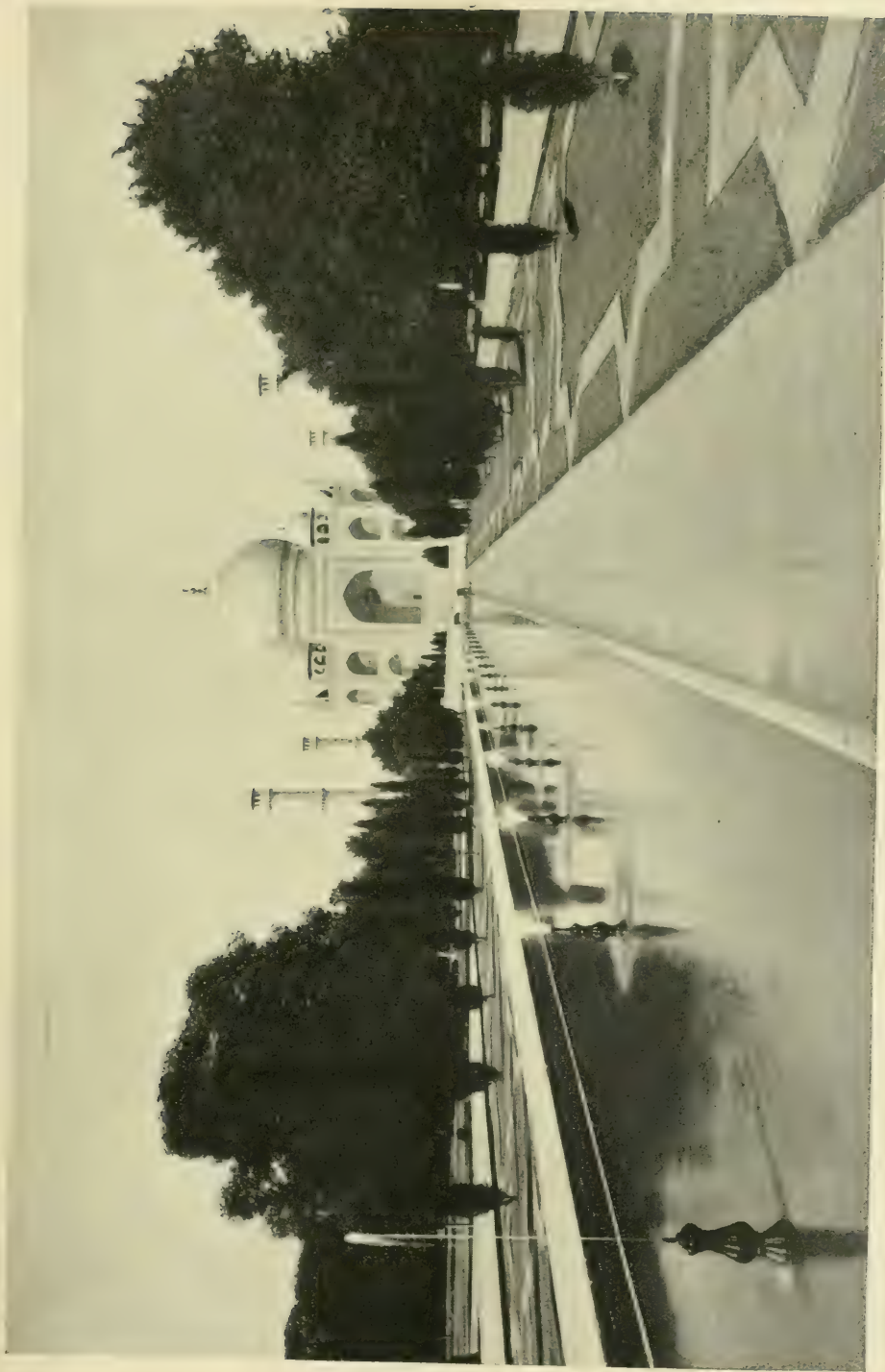
Djahāngir's Gattin Nūr Maḥall oder Nūr Djahān errichtete in Āgra das Grab ihres Vaters I'timād al-Dawla, das im Jahre 1628 fertiggestellt wurde. Es besteht fast ganz aus weissem Marmor und ist mit halbedlen *Pietra dura*-Mustern verziert, somit ein Vorläufer des besten Werkes aus der Zeit Shah-Djahān's. Djahāngir's Grab in Shāhdarā bei Lahore hat wenig architektonischen Wert; es hat eine grosse Plattform von 63,7 m im Quadrat mit einem Minarett an jeder Ecke. Die Fassaden sind mit weissem in den roten Sandstein eingelegtem

Marmor und das flache Dach mit geometrischen Mosaiken verziert. Des Kaisers sterbliche Überreste sind wahrscheinlich unterhalb einer Öffnung im Dach beigesetzt, sodass der Regen und Tau des Himmels auf sein Grab fallen kann, wie sein frühester Biograph sagt (vgl. Muḥammad Šālih Kamḥū, *Shāh-Djahān-Nāma* [bei Elliot und Dowson, *History of India*, VII, 123, auch *Amalī Šālih* genannt] zitiert im *Arch. Survey of India, Annual Report*, 1906/7, S. 13). Kurz, das eigentliche Grab war wie das auf Bābur zurückgehende hypäthral<sup>1)</sup>. Der Sarkophag besteht aus weissem Marmor, der mit *Pietra dura* eingelegt ist; er steht in einer achteckigen Kammer von 6,4 m Höhe und 6,25 m Durchmesser. Dieser Raum hat auf allen Seiten massive Mauern von 17 m Stärke und ist durch zwei längliche Gemächer, je eins auf jeder Seite, zugänglich; er steht aber nicht mit irgendeinem der vierzig anderen Räume hinter den Bogen, die das Gebäude umgeben, in Verbindung; jede Fassade hat einen mittleren Bogen mit fünf kleineren auf jeder Seite.

Unter Shāh-Djahān (1627–58) erreichte die Mughalarchitektur ihren Höhepunkt. Eins seiner ersten Bauwerke war das unvergleichliche Tādj Maḥall, das ein Jahr nach dem Tode der Kaiserin Ardjuḥmand Bānū Begam mit dem Titel Mumtāz Maḥall, d. h. „Auserwählte des Palastes“, begonnen wurde. Für sich selbst plante Shāh-Djahān ein entsprechendes Grabmal von gleicher Pracht auf der anderen Seite des Djamnā-Flusses, aber Awrangzēb führte den Plan nicht aus, wahrscheinlich weil er etwas Heidnisches an sich hatte<sup>2)</sup>. Die Frage, wer

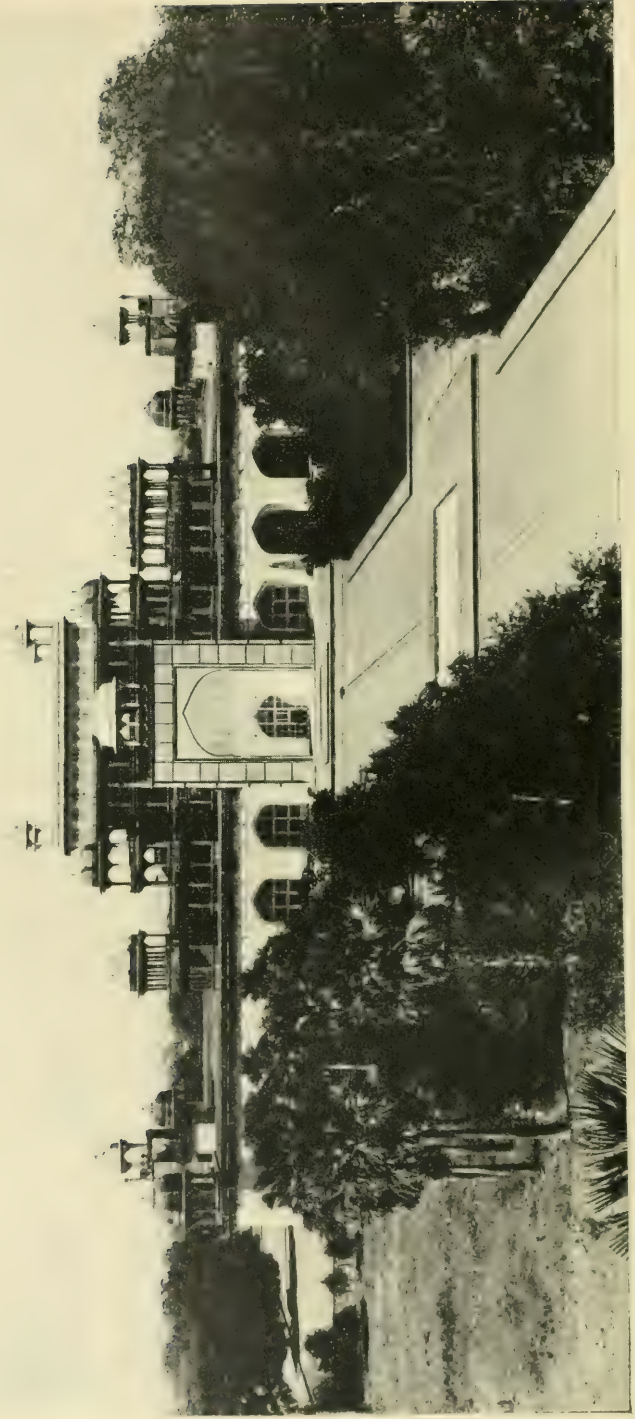
1) Eine gegenteilige Ansicht, dass das Grab ein geschlossenes Dach und nur einen unbedeckten Grabstein hatte, wird vertreten von J. P. Thompson, im *Journal of the Panjab Historical Society*, I, 12–30 (auch von W. H. Nicholls, im *Arch. Survey of India, Annual Report*, 1906/7, S. 12). Aber hypäthrale Heiligrabmäler waren während der Mughalzeit nichts Ungewöhnliches (vgl. H. A. Rose, im *Journ. Panjab Hist. Soc.*, III, 144–45, und *Glossary of Panjab Tribes and Castes*, I, 534). Es ist immerhin möglich, den Bau, wie er vorliegt, mit der Überlieferung in Einklang zu bringen, wenn man annimmt, dass das Grab ursprünglich hypäthral war, dass man aber später eine Kuppel darüber errichtete, die Awrangzēb entfernte, um den ursprünglichen Zustand wiederherzustellen; aber kaum, wie Moorcroft sagt, mit der Absicht, dass „seines Grossvaters Grab dem Wetter ausgesetzt sei, um dadurch seine ablehnende Haltung gegenüber den licherlichen Neigungen und zügellosen Lebensgewohnheiten Djahāngir's zu dokumentieren“ (vgl. Moorcroft und G. Trebeck, *Travels in the Himalayan Provinces*, London 1841, I, 108–9).

2) Für Doppelgrabbauten auf beiden Seiten des Indus siehe den Bericht Daira Din Panāh's im *Muzaffargarh (Punjab) District Gazetteer*, Lahore 1910, S. 71. Tavernier führt diesen Brauch in seinen *Travels*, Buch I, Kap. VII an, aber er weiss nichts von der anderen Überlieferung, wonach Shah-Djahān's Mausoleum aus schwarzem Marmor, einem sehr seltenen, in Indien kaum zu beschaffenden Material, bestanden haben soll. Der Tādj war jedoch nur das Hauptwerk inmitten kleinerer und kaum weniger schöner Baulichkeiten, wie z. B. der vier Saheli Burdj, der Gräber der Ehren Damen der Kaiserin; vgl. *Arch. Survey of India, Annual Report*, 1903/4, S. 14 und Tafel III.



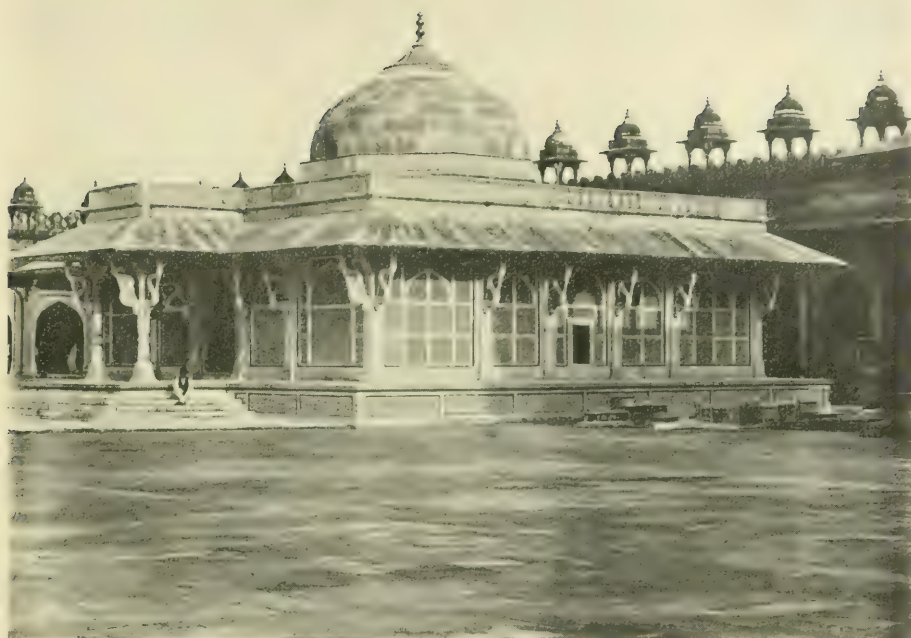
Tādj-i Maḥall. Agra.  
Zam. Art. Mughal. III.





Mausoleum des Akbar in Sikandra, Agra. Blick vom Haupteingang des Gartens.

Zam ART. MUGHAL III.



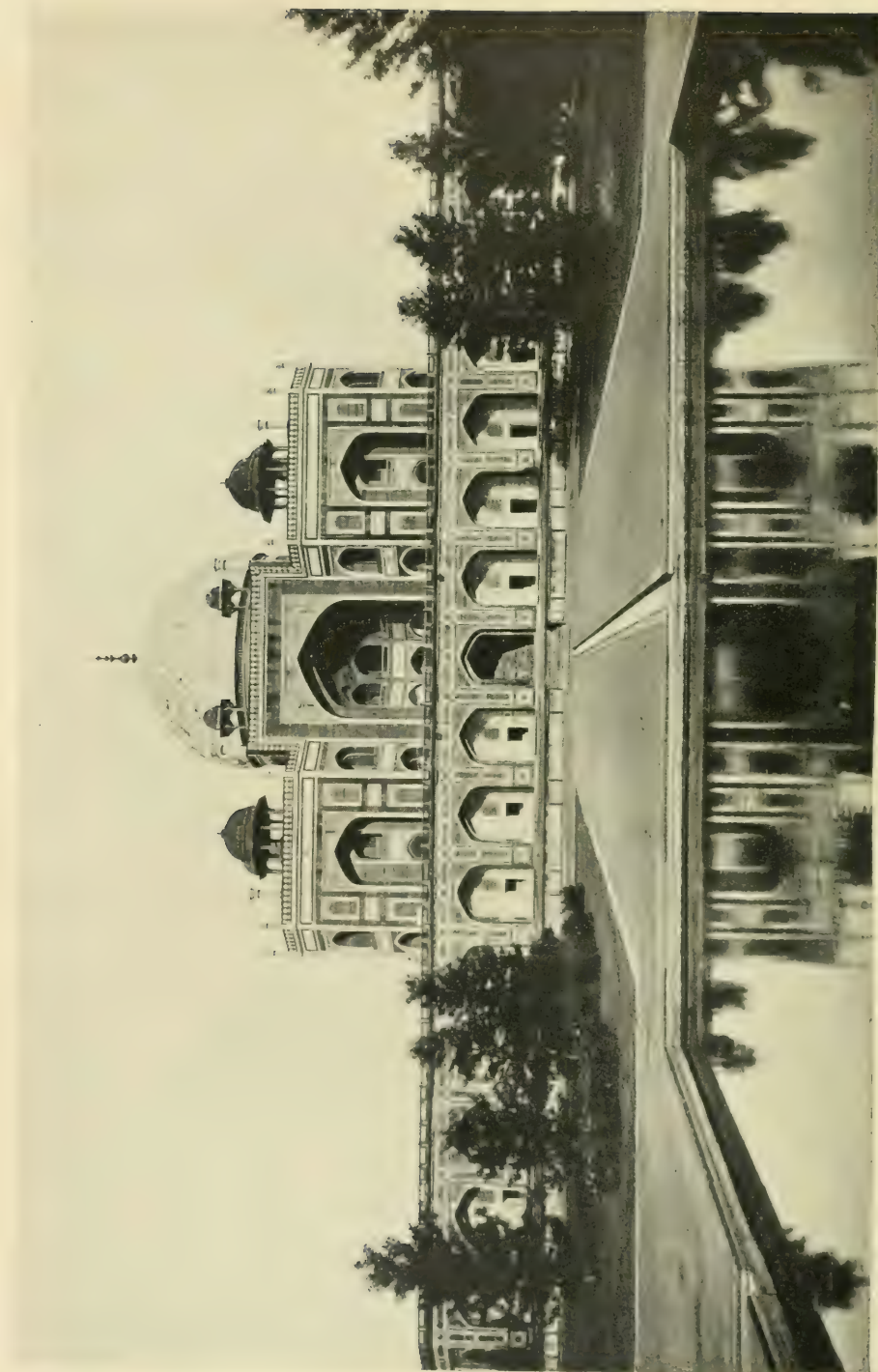
Fathpur Sikri, Agra. Selim Ćishti's Mausoleum.



Fathpur Sikri, Agra. Haus der Tochter Birbal's.

Zum ART. MUGHAL III.





Mausoleum des Humāyūn in Delhi.

Zum ART. MUGHAL. III.

sein Architekt war, ist heftig umstritten. *Shāh-Djahān's* Stil war dem Wesen nach persisch mit einem undefinierbaren Unterschied im Ausdruck; er unterschied sich deutlich von den Säulen Ispahān's und Konstantinopels durch eine überreichliche Verwendung von weissem Marmor, der ausgiebig mit *Pietra dura* verziert wurde. Bunte Ziegel waren nun selten geworden. Räumliche Grosszügigkeit wurde mit weiblicher Eleganz verbunden, wozu unnachahmbares durchbrochenes Masswerk beitrug. In den Moscheen wurde Farbe vermieden; die feinste Kunst findet sich in den Perl-Moscheen zu Ägra und Dihli, wovon die erstere in den Jahren 1646—53 erbaut wurde. Mittlerweile hatte *Shāh-Djahān Shāh-Djahānābād*, den grossen Palast in der Nähe des heutigen Dihli, gegründet, der jüngst fast in der ursprünglichen Schönheit wiederhergestellt wurde. Ein persischer Ingenieur, 'Alī Mardān Khān, hatte sechs Meilen oberhalb Dihli's vom Djāmā einen Kanal abgezweigt, der die neue Hauptstadt mit vielen Wasseradern versorgte. Der beliebteste von ihnen war der Nahr-i Bihisht, der „Strom des Paradieses“, der von *Shāh-Djahān* selbst diesen Namen erhielt. Er fiel in einer Kaskade aus Marmor in einen Pavillon, den *Shāh Burdj*, und floss am Hayāt-Bakhsh (d. h. „Lebensspender“) Garten und einer Reihe stattlicher Gebäude — Hammām, Diwān-i Khāss und Khwāb-gāh — vorbei, die die östliche Mauer des Palastes umsäumten, und ergoss sich dann unterhalb der Mizān-i Inšāf („Waage der Gerechtigkeit“) durch einen sonnigen Hof in die Kühle des Imtiyāz Mahall oder „Palast der Auszeichnung“, der später wegen seiner wunderbaren farbigen Verzierungen und Vergoldung der Rang-Mahall-i Kalān oder „Grösserer Farben-Palast“ genannt wurde. Über eine Marmorterrasse geleitet, die sich früher von einem Ende des Forts zum anderen erstreckte, lag er höher als der Djāmā, der damals am Fundament der roten Sandsteinmauern entlang floss. Im Westen trennte ihn ein Obstgarten vom Diwān-i 'Āmm. Von dort floss er weiter südlich durch den kleineren Rang Mahall, den Muntāz Mahall und andere Bauwerke der kaiserlichen Zānāna. So vereinigte Dihli die Vorliebe der Mughal für umhagte, durch fliessende Kanäle bewässerte Gärten mit ihrem Hang zu architektonischer Schönheit. Es bewahrte Bābur's Naturliebe und verband damit vielleicht noch einen Sinn für landschaftlichen Reiz, der auch in den Mughalgärten Kashmir's Ausdruck fand.

Mit Awrangzēb (1659—1707) setzte die Periode des Verfalls ein, was zweifellos grösstenteils seinen orthodoxen Vorurteilen gegenüber der Kunst, aber auch zum Teil seiner peinlichen Sparsamkeit zuzuschreiben ist. Er lehnte die Fertigstellung des Grabmals *Shāh-Djahān's* ab, angeblich wegen der Unkosten, aber auch wohl deshalb, weil nach seiner Ansicht die ganze Sache etwas Heidnisches war. Er baute jedoch in Benares die grosse Moschee mit ihren hohen graziösen Minaretten, errichtete in Lahore eine Nachbildung der Moschee zu Dihli und kopierte in dem Grabmal seiner Lieblingsfrau in Awrangābād das Tādj, wenn auch in kleinerem Massstab, so doch mit Erfolg. Awrangzēb's eigenes Grab in Khuldābād, einem Weiler gerade oberhalb der Höhlen von Elūra, ist armselig und unbedeutend. Aber einige seiner Bauwerke sind trotz ihrer Verfallszeichen die letzten grossen Zeugen der Mughalarchitektur. Seine Djāmi' oder Bādschahi-Moschee in Lahore ist gefällig in ihrer

Form, obgleich die Marmorornamentik ihrer grossen Hauptfassade im einzelnen sehr hinter dem Vorbild in Dihli zurückbleibt. Ihre drei Kuppeln aus weissem Marmor und der geschmackvolle Torweg aus rotem Sandstein und Marmor, der von dem Hazūri Bāgh dorthin führt, sind ihre schönsten Teile.

In der Nähe von Dihli ist das Grabmal des Nawwāb Safdar Djang, eines Wazir's von Oudh (erbaut im Jahre 1756), eine annehmbare Nachbildung von Humāyūn's Mausoleum; aber die Innenausstattung wird durch mittelmässige Stuckverzierungen beeinträchtigt.

Die in Lucknow, dem Sitze der Nawwāb-Wazir's von Oudh, von dieser Dynastie und ihren Adligen errichteten Gebäude verdienen kaum, als Werke der Mughalkunst betrachtet zu werden. Eine einzige Ausnahme bildet das riesige Imāmbāra, das im Jahre 1784 von dem vierten Nawwāb Āsaf al-Dawla erbaut wurde. Grosszügig für die Feier des Muharram nach schi'itischem Ritus angelegt, erträgt es allerdings keine nähere Untersuchung der Einzelheiten, wirkt aber durch seine Massigkeit. Die Bauwerke der muhammedanischen Dynastie von Mysore (1760—77) können noch weniger Anspruch darauf erheben, als Mughalarchitektur betrachtet zu werden.

Kurz, die Architektur der Mughalzeit war wie alle ihre Künste ein Produkt vieler Kräfte. Aber ihr wesentlicher Vorzug gegenüber der Hindu-Kunst liegt in ihrem gut ausgeglichenen Gebrauch rein indischer und fremder Technik; und obwohl sie den Wert der Symbolik in ihren Bauwerken anerkannte, machte sie niemals ihre Kunst zum blossen Mittel symbolischen Ausdrucks, worin die Hindu-Skulptur verfiel.

*Litteratur:* Die grösste Materialsammlung zum Studium indischer Architektur findet sich in den Veröffentlichungen des *Archaeological Survey of India*. Die besten zusammenfassenden Werke sind: James Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, ed James Burgess, London 1910; Gustave Le Bon, *Les Monuments de l'Inde*, Paris 1893; Fr. Wetzel, *Islamische Grabbauten in Indien aus der Zeit der Soldatenkaiser*, Leipzig 1918; Oscar Reuther, *Indische Paläste und Wohnhäuser*, Berlin 1925. Eine erschöpfende kritische Bibliographie über die muslimische Architektur in Indien von K. A. C. Creswell erschien in *The Indian Antiquary*, LI (1922). (H. A. ROSE)

**MUGHAMMAS** oder nach andern MUGHAMMIS, Tal bei Mekka an der Grenze des heiligen Gebietes. Nach der Überlieferung liess Abrahā [s. d.] hier sein Heer sich lagern, als er Mekka angreifen wollte, woran er aber verhindert wurde, da Vögel seine Truppen durch herabgeworfene Steine töteten. Man zeigte in Mughammas das Grab des Tā'ifiten Abū Righāl, der hier starb, nachdem er Abrahā als Wegweiser gedient hatte. Er wurde dadurch den Mekkanern so verhasst, dass die Sitte aufkam, sein Grab mit Steinen zu bewerfen [s. AL-DJAMRA]. Ob diese Erklärung richtig ist, steht dahin, aber jedenfalls zeigt ein Vers des Ḥassān b. Thābit (ed. Hirschfeld, LXII/1), dass zur Zeit des Propheten seine Erwähnung genügte, um die Tā'ifiten zu verhöhnen. Das Alter der Bewerfung seines Grabes mit Steinen wird durch einen Vers des Djarir bezeugt: „Wenn al-Farazdaq stirbt, so steinigt ihn, wie ihr das Grab des Abū Righāl steinigt“.



*Litteratur:* Bekri, *Geogr. Wörterbuch*, ed. Wüstenfeld, S. 553; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 33; Tabari, ed. de Goeje, I, 937; Azrakī, ed. Wüstenfeld, S. 93 f.; Noldeke, *Geschichte der Araber und Perser*, S. 207 f. (Fr. BUHL).

AL-MUGHĪRA B. SHU'BA aus dem Stamme der Ahlāf, einer Unterabteilung der Thakīf, somit Angehöriger des Klan der Banū Mu'attib, der Wächter des al-Lāt-Heiligtums, und Neffe des Prophetengenossen und Märtyrers 'Urwa b. Mas'ūd. Weil er Reisegefährten im Schlafe erschlagen und beraubt hatte, musste er seine Vaterstadt Tā'if verlassen und kam nach Medina, um Muḥammed seine Dienste anzubieten. Dieser benutzte ihn, um die Thakīf für den Islām zu gewinnen, und schickte ihn nach der Unterwerfung Tā'if's dorthin, um die Zerstörung des Nationalheiligtums und die Auflösung der Schätze al-Lāt's zu leiten. Unter dem Khalifat Abū Bakr's wusste sich Mughīra in der Umgebung der Regierungskreise zu behaupten; er erlangte aber keine der führenden Stellungen, die den Kuraish vorbehalten waren. Obwohl 'Omar sehr gut wusste, wie es sich mit seiner Moral verhielt, ernannte er ihn doch zum Gouverneur von Baṣra. Eine aufsehenerregende Affaire unterbrach plötzlich seine Verwaltungslaufbahn: er wurde wegen Ehebruchs angeklagt. Die Beweise waren erdrückend; statt ihn zu steinigen, begnügte sich 'Omar damit, ihn abzusetzen. Mughīra hält in der Tradition den Rekord in Eheschliessungen und -scheidungen: man gibt Zahlen wie 300, 700, ja 1 000 an. Im Jahre 21 (642) zog man ihn wieder zum öffentlichen Dienst heran und übertrug ihm die bedeutende Gouverneurstelle Kūfa's. Sein in Medina ansässiger Sklave Abū Lu'lu'a ermordete den Khalifen 'Omar. Unter 'Othmān zog sich Mughīra wieder ins Privatleben zurück. Während der Regierung 'Alī's hielt er sich in Tā'if auf, um von dort den Gang der Ereignisse zu beobachten. Wenn auch nicht dazu eingeladen, nahm er an der Konferenz von Adhroḥ teil. Im Jahre 40 (660) zog er aus der allgemeinen Verwirrung Nutzen, die auf die Ermordung 'Alī's folgte, und masste sich unter Berufung auf eine angebliche Ermächtigung von seiten Mu'āwiya's die Leitung der jährlichen Pilgerfahrt an.

Der grosse Sufyānide wusste Helfer vom Schlage eines Mughīra, eines der ersten *Dāhiya* seiner Zeit, eines Mannes, „der allen Situationen gewachsen war“, richtig einzuschätzen. Wenn man ihn, so hiess es, „hinter sieben Türen einsperren würde, fände seine Gerissenheit Mittel und Wege, alle Riegel zu sprengen“. Moralisch verschrien, ohne Beziehungen zur 'alidischen Partei, ebenso den Ansprüchen und Eifersüchteleien der kuraishitischen Familien wie der Engherzigkeit der Anṣār-Klans fernstehend, dazu ein Angehöriger des intelligenten und unternehmenden Stammes Thakīf, all das lenkte die Aufmerksamkeit Mu'āwiya's auf ihn. Im Jahre 41 (661) ernannte ihn dieser Khalife zum Gouverneur von Kūfa, einer durch die shī'itischen Intrigen und unaufhörlichen Erhebungen der Khāridjiten unruhigen Provinz. Mit den Shī'iten kam Mughīra aus, ohne sich etwas zu vergeben; er begnügte sich damit, ihnen anzupfehlen, jedes allzu auffallende Auftreten zu vermeiden. Bereits sechzig besass der fähige Thakāfite den einzigartigen Ehrgeiz, seine Stellung zu behalten und in Frieden und Ehren seine bewegte Laufbahn zu vollenden. Dieser Opportunist, der sich

aus Berechnung dem Sufyāniden angeschlossen hatte, hatte wenig Interesse daran, seine persönliche Ruhe für die Festigung der Umayyaden-Dynastie zu opfern, sondern war nur darauf bedacht, sich gut mit dem scharfsinnigen Mu'āwiya zu halten. Die plötzliche Erhebung des Khāridjiten-Führers Mustawrid hätte dies klugersonnene Gleichgewicht beinahe zerstört. Mit ungeheurer Schlaueit wusste er gegen diese Rebellen ihre eingefleischten Feinde, „die zarte Blume der Shī'a“, loszulassen. Sieger oder Besiegte, beide konnten nicht verfehlen, einen Teil der Verantwortlichkeit von ihm zu nehmen. Dadurch dass er die einen gegen die anderen ausspielte, machte er die gefährlichsten Elemente der Unordnung in seiner Provinz wehrlos. Die Ausrottung der Khāridjiten liess ihn wieder aufatmen.

Dank dieser Verbindung von Milde und List wusste Mughīra im geeigneten Moment ein Auge zuzudrücken und gegen die schwer zu behandelnden 'Irākenser, wenn nicht geradezu gezwungen, nicht mit Strenge vorzugehen; so konnte er seine Stellung behaupten und gewann sogar so grosse Sympathien, dass seine alten Untergebenen später seinen Fortgang bedauerten. Der nur teilweise zufriedengestellte Mu'āwiya entschloss sich, diesen seinen Stellvertreter, der ein doppeltes Spiel trieb, abzusetzen. Mughīra verstand es immer im gegebenen Augenblick, durch Verursachung von Zwischenfällen die Verlängerung seiner Amtszeit notwendig zu machen. So sorgte er dafür, dass Ziyād b. Abihī, sein künftiger Nachfolger, wieder in Gnaden aufgenommen wurde. Er soll auch den Argwohn des Khalifen entwarfnet haben, dadurch dass er ihm die Proklamierung Yazīd's zum Thronerben vorschlug. Da sich die allgemeine Lage im 'Irāk merklich gebessert hatte und nach aussen Ordnung herrschte, liess ihn der Khalife bis zu seinem Tode im Amte. Das Datum steht nicht fest, er muss aber zwischen 48 und 51 (668–71) gestorben sein. Er wurde ein Opfer der Pest und zählte beinahe 70 Jahre.

*Litteratur:* *Aghāni*, XIV, 97, 140–48; XVI, 2 f.; XVIII, 165; XX, 117; XXI, 282–84; Ibn Athīr, *Uṣd al-Ghāba*, IV, 116; Tabari, ed. de Goeje, II, 4, 8, 10, 16, 19–21, 36–9, 40, 42, 44, 61, 67, 86–8, 111–15, 173, 174, 181, 207. — Für weitere Belege siehe Lammens, *Ziād ibn Abihī, vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Mo'awia Ier*, in *R S O*, IV, 1–15.

(H. LAMMENS)

AL-MUGHNĪ. [Siehe ALLĀH, II.]

AL-MUHĀDJIRŪN, die Emigranten, eine im Kor'an öfters benutzte Bezeichnung für diejenigen der Anhänger Muḥammed's, die mit ihm aus Mekka nach Medina ausgewandert waren. Das Wort ist von *Hidjra* abgeleitet, das nicht „Flucht“ bedeutet, sondern: Bruch, Auflösung einer auf Abstammung beruhenden Verbindung, an deren Stelle eine neue Verbindung treten kann. Auf Muḥammed selbst wird Muḥādjir nicht angewendet, sondern nur auf diejenigen, die mit ihm ausgewanderten und darnach einen wesentlichen Teil der Bevölkerung Madina's ausmachten. Im Unterschied von ihnen wurde für die in Madina heimischen Anhänger des Propheten der Name Anṣār [s. d.] geprägt, weil die Eingewanderten hauptsächlich auf ihre Hilfe und tatkräftige Unterstützung angewiesen waren, nachdem sie ihre Wohnungen und Erwerbstätigkeiten in Mekka aufgegeben hatten. Es wurde nun eine Hauptaufgabe Muḥammed's,

Liebe zu ihnen zu erwecken, da sie in der ersten Zeit nach ihrer Einwanderung zum grossen Teil in sehr dürftigen Verhältnissen lebten. Er schildert sie mit grösster Beredsamkeit als besondere Lieblinge Allāh's, die einen herrlichen Lohn für ihre Opferwilligkeit empfangen werden, als „diejenigen, die den Glauben angenommen haben, die ausgewandert sind und für Allāh's Sache kämpften, dürfen auf sein Erbarmen hoffen“ (Sūra II, 215); „die Sünden der Ausgewanderten und der aus der Heimat Vertriebenen werden vergeben“ (III, 191). Diejenigen unter den übrigen Mekkanern, die sich vor der Auswanderung fürchteten, obwohl die Erde weit genug wäre, ihnen Obdach zu gewähren, werden scharf getadelt. Wer auswandert, findet Unterkunft auf Erden, und stirbt er, so liegt es Allāh ob, ihn zu belohnen (III, 101). Dies alles war indessen zunächst eine Anweisung auf eine noch nicht verwirklichte Zukunft, und neben diesen verheissenden Aussagen (vgl. XVI, 43; VIII, 75; XXII, 57) suchte deshalb der Prophet auf mehr praktische Weise den in drückenden Verhältnissen Lebenden aufzuhelfen. Den armen Auswanderern, die aus ihren Gütern vertrieben waren, um Allāh Beistand zu leisten, wurde ein Teil der Kriegsbeute geschenkt: „sie sind die Zuverlässigen“ (LIX, 8). Um das Band zwischen ihnen und den Madinensern so fest wie möglich zu knüpfen, erklärte er Sūra VIII, 73, dass die Emigranten, die ihre Heimat verlassen hätten, um für die wahre Religion zu kämpfen, und diejenigen, die ihnen Obdach schenkten (vgl. Ibn Hishām, S. 321 ff.) und Hilfe leisteten (die Anṣār), untereinander schutzverwandt wären, während dagegen diejenigen, die wohl den Glauben annähmen, aber nicht auswanderten, nicht zum Schutzbund gehörten. Nach der herrschenden Auslegung bezieht sich diese Stelle auf den eigentlichen „Bruderbund“, den Muḥammed zwischen je einem Emigranten und einem der gläubigen Madinenser stiftete, eine Auslegung, die jedoch nicht ganz sicher ist, da die Stelle vielleicht nur das Prinzip im allgemeinen ausdrückt (vgl. Fr. Buhl, *Leben Muḥammeds*, S. 209). Übrigens sieht die gewöhnliche Exegese in den Erbschaftsbestimmungen (Sūra IV, 13, 15) einen Beweis dafür, dass dieser besondere Bund ziemlich früh aufgehoben wurde.

Einen sehr starken Ausdruck findet die hohe Wertschätzung der Emigranten Sūra IX, 20, wo es heisst: „Diejenigen, die glaubten und auswanderten und für Allāh's Sache mit Gut und Blut kämpften, nehmen eine höhere Stufe (als die anderen Gläubigen) ein, sie sind die Glücklichen“. Muḥādjir wurde auf diese Weise ein Ehrenname (vgl. Sūra XXIX, 25, wo Loth so genannt wird). Auch Personen, die nicht nach Madina, sondern nach Abessinien ausgewandert waren, nannten sich mit Stolz so (s. Fr. Buhl, *a. a. O.*, S. 172). Aber die eigentliche „Auswanderung“ blieb jedoch die nach Madina, an welcher der Prophet selbst teilnahm. Die Zahl der Muḥādjirūn wuchs indessen allmählich, da die steigende Macht Muḥammed's nach und nach verschiedene Mekkaner bewog, ihre heidnische Stadt zu verlassen und sich nach Madina zu begeben. Auf solche bezieht sich Sūra VIII, 76, wo diejenigen, die später als die ersten Auswanderer den Glauben annahmen, die auswanderten und nachher neben den älteren Muḥādjirūn kämpften, als zu der Gemeinde gehörig anerkannt wurden („sie sind von Euch“). Besonders hören wir nach dem Hudaibiya-Vertrag [s. d.] von mekkanischen Frauen, die ihre heidnischen Ehemänner

verliessen und sich nach Madina begaben, wo sie nach Muḥammed's Auslegung des Vertrages nicht ausgeliefert wurden, wenn sie die sogenannte Weiberhuldigung leisteten (s. Sūra LX, 11 ff.). So bildeten die Muḥādjirūn, die späteren mit den älteren, einen wachsenden Bestandteil der Bevölkerung Madina's, die Muḥammed öfters neben den andern Teilen der Gemeinde als mit ihnen gleichberechtigt erwähnt, z.B. Sūra XXXIII, 6, 49, wobei übrigens Beachtung verdient, dass Muḥādjirūn nie, wie es bei den Anṣār der Fall war, genealogisch verwendet worden sind.

Dass diese Ausgewanderten dem Herzen Muḥammed's besonders nahestanden, ist leicht begreiflich, hatten sie doch während seines Aufenthaltes in Mekka seine Leiden geteilt und ihm die grössten Opfer gebracht, und zählten in ihrer Mitte eine Anzahl Männer, die aus den reinsten Beweggründen seine Lehre annahmen. Mit der Einnahme Mekka's hörte die Einwanderung auf, während doch die Gruppe der Muḥādjirūn als eine hochgeachtete Sondergruppe bestehen blieb. Die Vermutung liegt nun nahe, dass zwischen ihnen und den andern Bestandteilen der Gemeinde leicht eine gewisse Rivalität entstehen konnte; und dass tatsächlich ein gewisser Gegensatz zwischen den Auswanderern und den Madinensern bestand, geht daraus hervor, dass bei den Unruhen nach dem Tode Muḥammed's, die Madinenser einen Versuch machten, aus den ihrigen einen Nachfolger des Propheten, Sa'd b. 'Ubāda, aufzustellen. Der Versuch misslang dank dem energischen Eingreifen 'Umar's, Abū Bakr's und Abū 'Ubaida's, und die Führung der Gemeinde blieb in den Händen der Muḥādjirūn, bis die Nachkommen der alten Gegner Muḥammed's in Mekka die Herrschaft an sich rissen.

*Litteratur:* Die Biographie Muḥammed's, besonders Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 341 ff. (Fr. Buhl)

**MUHĀL.** [Siehe MANTĪQ.]

**AL-MUHALLAB** b. Abi 'Ufra, Abū Sa'id al-Azdī, arabischer General. Al-Muhallab soll zwei Jahre vor dem Tode Muḥammeds geboren sein. Unter der Regierung Mu'āwiya's unternahm er einen Feldzug gegen Indien und durchstreifte das Gebiet zwischen Kābul und al-Multān (44 = 664–65). In der Folge tat er sich bei den Expeditionen der Statthalter von Khorāsān gegen Samarkand hervor; dann verliess er aber die Umayyaden und schloss sich dem Gegenkalifen 'Abd Allāh b. al-Zubair an, der ihm die Statthalterschaft von Khorāsān übertrug. Als er sich dahin begeben sollte, wurde er auf Drängen der Baṣrier zum Befehlshaber im Kampfe gegen die Azrakiten [s. d.] ernannt. Nachdem er sie vom Tigris vertrieben hatte, schlug er sie im Shawwāl 66 (Mai 686) bei Sillabrā, östlich vom Dudjail, worauf sie sich nach Osten zurückzogen. Dann beteiligte er sich an dem Kampfe gegen al-Mukhtār b. Abi 'Ubad [s. d.]. Nach dessen Niederlage und Tod (Ramādān 67 = April 687) wurde er von Muṣ'ab b. al-Zubair, der kurz vorher zum Statthalter von Baṣra ernannt worden war, nach al-Mawṣil geschickt, um die Grenze gegen die Syrer zu verteidigen. Indessen wurden die Azrakiten immer gefährlicher, und es blieb Muṣ'ab nichts anderes übrig, als al-Muhallab wieder nach al-Ahwāz zu schicken. Hier kämpfte dieser acht Monate gegen die Azrakiten; nach dem Falle Muṣ'ab's bei Maskin (72 = 691) huldigte er aber dem Kalifen 'Abd al-Malik. Dann übernahm der neue Statthalter von Baṣra,



**Khalid b. 'Abd Allāh b. Khālīd b. Asid**, selbst den Oberbefehl im Kriege gegen die azrakitischen Fanatiker; er war aber dieser Aufgabe nicht gewachsen, weshalb der **Khalīf** sich genötigt sah, al-Muhallab herbeizurufen und ihm das Kommando zu übertragen. Bald darauf wurde **Khālīd** abgesetzt und Baṣra einem Bruder 'Abd al-Malik's, dem Statthalter von Kūfa, **Bishr b. Marwān**, [s. d.], anvertraut. Da aber dieser aus Neid al-Muhallab entgegenarbeitete, wurde letzterer in seinen Bewegungen gelähmt; doch gelang es ihm, sich der Stadt Rāmḥurmuz zu bemächtigen. Nach dem Tode **Bishr's** erhielt al-Ḥadjdjadī [s. d.] die Statthalterschaft vom 'Irāk, und sobald dieser sein neues Amt angetreten hatte (75 = 694), wurde der Kampf mit Kraft wiederaufgenommen. Ende **Shābān** 75 (Dezember 694) ging al-Muhallab zum Angriff über. Die Azrakiten mussten sich bis nach Kāzerūn zurückziehen, wo sie sich über ein Jahr behaupteten. Dann räumten sie Fārs und zogen nach Kirmān. Hier lagerten sie sich in der Stadt **Djirast**, und es dauerte noch geraume Zeit, ehe al-Muhallab sie bewältigen konnte, weshalb al-Ḥadjdjadī ungeduldig ward und das seinige tat, um ihn zur Eile zu treiben. Al-Muhallab zog es aber vor, den günstigen Augenblick abzuwarten. Zum Glück spalteten sich die Azrakiten in zwei Parteien, deren eine unter **Qatārī b. al-Fudjā'a** [s. d.] und 'Abida b. Hilāl sich nach Ṭabaristān flüchtete, worauf al-Muhallab mit leichter Mühe die übrigen bewältigte. Dann kehrte er nach Baṣra zurück, wo er zum Lohn die Statthalterschaft von Khorāsān erhielt (78 = 697—98). Von Merw aus unternahm er eine Expedition gegen **Bukhārā**; auf dem Rückwege starb er in **Zāghūl**, einem Dorfe im Bezirke von Merw al-Rūdh, im **Dhu 'l-Hijdja** 82 (Januar/Februar 702). Nach einer anderen Angabe wäre er erst im folgenden Jahre gestorben. Sein Sohn **Yazīd** folgte ihm in seinem Amte nach. Durch die endgültige Beseitigung der fanatischen Azrakiten hat al-Muhallab sich ein bleibendes Verdienst um das Khalifat erworben, und es gebührt ihm unstreitig ein Ehrenplatz unter den Feldherren der Umayyaden.

*Litteratur:* Balādhurī (ed. de Goeje), S. 360, 396, 411, 417, 432, 442; *Anonyma arab. Chronik* (ed. Ahlwardt), S. 15, 102—11, 113 f., 123—25, 135, 271—77, 292, 310 f.; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, S. 626 ff.; Ya'kūbī (ed. Houtsma), II, 300, 316, 324, 329 f.; Ṭabarī, siehe Index; Mas'ūdī (ed. Paris), V, 210, 229, 291 ff., 350 f., 388 f.; *al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), III, 372 f., 380; IV, passim; Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), Nr. 764 (Übers. von de Slane, III, 508 ff.); Weil, *Gesch. d. Chalifen*, I, 291, 366 ff.; *Murr. The Caliphate. its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 321 ff.; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien*, S. 34 ff.; ders., *Das arabische Reich*, S. 141 f.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**AL-MUHALLABĪ, ABŪ MUHAMMED AL-HASAN b. MUHAMMED**, Wezir von Mu'izz al-Dawla. Er stammte aus Baṣra und wurde im Muḥarram 291 (= Dezember 903) geboren. Im Jahre 334 (945), als Mu'izz al-Dawla gegen Baghdād heranrückte, schickte dieser ihn voraus, um mit dem **Khalīf** zu unterhandeln, und am 27. **Djumādā I.** 339 (= 11. November 950) wurde al-Muhallab zum Wezir ernannt. Darauf erhielt er den Oberbefehl im Kriege mit 'Imrān b. Shāhin [vgl. Mu'izz

AL-DAWLA] und brachte diesen in eine sehr schwierige Lage; dann fiel er aber selbst in einen Hinterhalt und konnte sich mit genauer Not retten, worauf Mu'izz al-Dawla mit 'Imrān Frieden schliessen musste. Im Jahre 341 (952—53) unternahm der Fürst von 'Omān, **Yūsuf b. Wadjih**, einen Feldzug gegen Baṣra; al-Muhallab kam ihm aber zuvor, besetzte die Stadt und schlug **Yūsuf** zurück. In demselben Jahre fiel er in Ungnade, durfte jedoch sein Amt behalten, und das gute Verhältnis zwischen Mu'izz al-Dawla und seinem Wezir wurde bald wiederhergestellt. Nach einigen Jahren rüstete Mu'izz al-Dawla eine Expedition gegen 'Omān aus und übertrug al-Muhallab den Oberbefehl. Dieser brach im **Djumādā II.** 352 (= Juni/Juli 963) auf, wurde aber bald krank und wollte nach Baghdād zurückkehren. Er starb unterwegs am 26. **Shābān** desselben Jahres (= 19. September 963) und wurde in Baghdād beerdigt. Nach seinem Tode liess Mu'izz al-Dawla seine Habe konfiszieren, was allgemeine Entrüstung erregte.

*Litteratur:* **Yāqūt**, *Irshād al-Arīb* (ed. Margoliouth), III, 180—94; **Ibn Khallikān** (ed. Wüstenfeld), Nr. 177 (Übers. von de Slane, I, 410—12); **Muḥammad b. Shākir**, *Fawāt al-Wafayāt*, I, 131—33; **Ibn al-Athīr** (ed. Tornberg), VIII, 337, 365, 368 f., 372—75, 405.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MUHAMMED**, der Stifter des Islām, war ein Kind der Stadt Mekka, aus der die energischen **Kuraisiten** durch Benutzung der dortigen vielbesuchten Wallfahrtsorte im VI. Jahrhundert ein blühendes Handelszentrum geschaffen hatten. Infolge der Unzuverlässigkeit der uns zu Gebote stehenden Quellen lässt sich schon die erste Frage, die der Biograph zu stellen hat, die nach dem Geburtsjahre seines Helden, nicht mit Sicherheit beantworten. Dass **Muḥammad's** Tätigkeit in Medīna 10 Jahre (622—32) umfasste, steht fest; über die mekkanische Periode dagegen fehlen sichere Daten. Doch liegt kein zwingender Grund vor, die Angabe eines teils dem **Abū Kais b. Abī Anas**, teils dem **Ḥassān b. Ṭhābit** (ed. Hirschfeld, Nr. 19, 1) zugeschriebenen Gedichtes zu bezweifeln, wonach seine Wirksamkeit als Prophet in Mekka „zehn und einige Jahre“ gedauert haben soll. Der Parallelismus zwischen den beiden Perioden, den man als Verdächtigungsgrund anführen könnte, ist kein vollständiger, und andererseits muss die jährliche Wiederholung der grossen Wallfahrt bei Mekka es den Bewohnern nahegelegt haben, die Jahre danach zu berechnen, sodass eine von dort stammende chronologische Angabe mehr Vertrauen verdient als andere. Zu kurz darf jedenfalls die mekkanische Periode nicht bemessen werden, denn nach dem unten erwähnten Bericht 'Urwa's (**Ṭabarī**, I, 1181) vergingen „einige Jahre“ nach der Auswanderung seiner Anhänger nach Abessinien, ehe sie zurückkehrten, wonach neue Bedrängnisse entstanden, welche die Auswanderung nach Medīna veranlassten. — Für die Zeit vor seinem Auftreten als religiöser Reformator haben wir nur den unbestimmten Ausdruck 'Umr (**Sūra X**, 17). Die muḥammedanischen Geschichtserzähler lassen ihn bei seiner Berufung meistens 40, einige 43 Jahre alt sein, was in Verbindung mit den genannten Daten als ungefähres Geburtsjahr 570 ergeben würde. Wenn nun aber die Überlieferung weiter seine Geburt in das sogenannte „Elefantenjahr“ (s. **ABRAHA** und **Sūra CV**) fallen lässt, so beruht das jedenfalls auf einer ungeschichtlichen Kombination, denn

Abraha's Angriff auf Mekka muss längere Zeit vor 570 stattgefunden haben. Aber gegen die ganze chronologische Berechnung selbst hat Lammens verschiedene, nicht unbegründete Zweifel geltend gemacht, vor allem den Umstand, dass Muḥammeds Auswanderung nach Medina und seine folgende Tätigkeit dort nicht den Eindruck macht, dass er damals schon in den Fünfzigern war. In der Tat würde 580 oder eins der folgenden Jahre sehr gut als Geburtsjahr des Propheten passen, sodass der kor'ānische Ausdruck 'Umr die Bedeutung von ungefähr 30 Jahren haben würde.

Der Name „Muḥammed“ kam nach den Arabern (z.B. Ibn Duraid, ed. Wüstenfeld, S. 6 f.; Ibn Sa'd, I/1, 111 f.) schon früher vor und darf schon deswegen nicht als ein erst später dem Propheten beigelegtes Epitheton angesehen werden. Was Muḥammeds Abstammung betrifft, so bestätigen mehrere alte Gedichte (z.B. Hassān b. Thābit, ed. Hirschfeld, Nr. 25, 7; A'shā bei Ibn Hishām, S. 256, 1; vgl. auch über Dja'far: Hassān b. Thābit, Nr. 21, 8; Ka'b b. Mālik bei Ibn Hishām, S. 800; über Ḥamza: Ibn Hishām, S. 630, 7; über Abū Lahab: Hassān b. Thābit, Nr. 217, 3) die Angabe der Überlieferung, dass er zum Geschlecht Ḥāshim gehörte; und dass er von ihnen als Mitglied anerkannt wurde, geht daraus hervor, dass nur der Schutz eines einigermaßen starken Geschlechtes es ihm möglich machen konnte, sich trotz der Anfeindungen seiner Mitbürger so lange in Mekka zu behaupten (vgl. die den Gegnern Shu'aib's in den Mund gelegten Worte [Sūra XI, 93]: „Hätten wir nicht auf dein Geschlecht Rücksicht genommen, so hätten wir dich gesteinigt!“). Das mit den Banū Muṭṭalib verwandte Ḥāshimgeschlecht (Ibn Hishām, S. 536, 14) gehörte offenbar zu den besseren Familien Mekkas (vgl. Ibn Hishām, S. 821, und die Worte der Dichterin Kutaila, *ebd.*, S. 539, die allerdings zur Not stehende Höflichkeitsformel sein könnten; vgl. Hohes Lied VII, 2; Dalman, *Palästinerische Diwan*, S. 190, 255 f.; E. Littmann, *Neuarabische Volksdichtung*, S. 141). Andererseits sagen die mekkanischen Gegner des Propheten Sūra XLIII, 30, dass sie eher an ihn glauben würden, wenn er einer der Vornehmen der beiden Städte (Mekka und Ta'if) gewesen wäre. Jedenfalls konnte sich also das Ḥāshimgeschlecht mit den vornehmsten Familien wie Makhzūm oder Umayya nicht messen; und auch was von den dürftigen Verhältnissen Muḥammeds und einiger seiner Verwandten erzählt wird, weist darauf hin, dass das Geschlecht Ḥāshim damals stark verarmt gewesen sein muss. Mütterlicherseits hatte er auf eine für uns nicht durchsichtige Weise verwandtschaftliche Beziehungen zu Medina (vgl. AMINA u. HĀSHIM); nach Mūsā b. Uqba nannten die Medinenser al-'Abbās ihren „Schwestersohn“ (vgl. Ibn Sa'd, IV/1, 8, 12). Sonst wissen wir von seinen Vorfahren nichts Sicheres, denn das meiste von dem, was darüber erzählt wird, ist Legende. Sein Vater, der vor seiner Geburt gestorben sein soll, ist eine ganz farblose Gestalt, dessen Name 'Abd Allāh vielleicht nur eine spätere Korrektur eines heidnischen Namens ist. Sein Grossvater wird Shaiba oder 'Abd al-Muṭṭalib genannt; das Verhältnis zwischen diesen beiden Namen ist aber ebenso unklar wie das zwischen 'Abd al-Muṭṭalib und der häufig erwähnten Familie Muṭṭalib (Hassān b. Thābit, Nr. 184, 2; Ibn Hishām, S. 230, 13, 536, 14) oder den Banū Shaiba (Ibn Sa'd, I/1, 94, 6; II/1, 124, 25). Gesi-

chert ist durch den Kor'an nur, dass Muḥammed als Waise in sehr drückenden Verhältnissen aufwuchs (Sūra XCIII, 6 f.). Historisch greifbar sind erst seine Oheime: Abū Ṭālib, bei dem er der Erzählung nach liebevolle Aufnahme fand, 'Abbās, Ḥamza [s. d. Art.] und 'Abd al-'Uzzā [s. d. Art. ABU LAHAB]. Über die kleine idyllische Erzählung von des Knaben Aufenthalt bei dem Beduinensstamm Sa'd b. Bakr s. d. Art. ḤALĪMA. Die Reinigung seiner Brust (die ähnlich von Umayya b. Abi Ṭ-Salt erzählt wird; vgl. Goldziher, *Abh. z. arab. Phil.*, I, 213) ist eine Materialisierung von Sūra XCIV, 1.

In der zitierten Sūra XCIII heisst es weiter, dass Allāh den armen Waisen wohlhabend machte. Dem entspricht in der Überlieferung die Heirat Muḥammeds mit einer reichen Kaufmannswitwe, in deren Dienste er gestanden hatte [s. d. Art. KHADĪDJA]. Sie gebär ihm vier Töchter, die in der folgenden Geschichte auftreten, und einige Söhne, die als kleine Kinder gestorben sein sollen und von denen jedenfalls einer geschichtlich sein dürfte, da sein heidnischer Name 'Abd Manāf (Sprenger, I, 199 ff.; Caetani, I, 173) nicht von der späteren Erzählung erdichtet sein kann; auch wäre eine solche Fiktion als posthumer Trost, um die Schmach des Mangels an männlichen Erben zu mildern (Lammens), ein recht ungenügendes Mittel, wenn sie die Söhne bald nach der Geburt wieder sterben lassen musste. Das im Kor'an hervortretende Interesse für Handelsgeschäfte (Sūra II, 194; LXII, 9 f.) sowie seine Vorliebe für kaufmännische Ausdrücke (vgl. übrigens ähnliche Wendungen in Weisheit Salomonis IV, 20; Pirque Abot, III, 16; IV, 22; Horn, *Geschichte der persischen Literatur*, S. 10) erklären sich natürlich, wenn Muḥammed als Khadidja's Gehilfe und Ehemann an den Handelsgeschäften teilgenommen hat. Dagegen tut man besser, die angeblichen Handelsreisen in den Nachbarländern, die er schon als Kind mit Abū Ṭālib und später in Khadidja's Dienste unternommen haben soll, auf sich beruhen zu lassen; sie verraten, wie sie erzählt werden, ganz bestimmte apologetische Tendenzen [s. d. Art. BAḤĪRA] und sind durchaus unnötig, um seine spätere religiöse Entwicklung zu erklären. Sūra XXXVII, 137 f. beweist jedenfalls nicht sicher, dass er selbst an den Wohnungen Loths vorbeigereist ist. Auch hat Khadidja nicht selbständig Handelszüge ausgerüstet. Ebenso wenig Vertrauen verdient die im gewöhnlichen Märchenstile gehaltene Erzählung von der Rolle, die Muḥammed bei dem Umbau der Ka'ba gespielt haben soll.

Während die bisher berührten Fragen in Wirklichkeit keine allzu grosse Bedeutung haben, sind die Probleme in Bezug auf Muḥammeds Auftreten als religiöser Reformator von um so schwerwiegenderer Bedeutung, bereiten aber wegen des ungenügenden Quellenmaterials der Forschung die erheblichsten Schwierigkeiten. Die Hauptfrage ist, woher Muḥammed, der überall eine grosse Rezipitivität für fremde Stoffe verrät, seine Ideen genommen hat. Dass er ursprünglich die religiösen Vorstellungen seiner Umgebung geteilt hat, ist an und für sich die nächste Annahme — sein Oheim Abū Lahab war ein eifriger Verteidiger des Heidentums, und sein väterlicher Freund Abū Ṭālib starb, ohne zum Islām überzutreten — und wird nicht nur durch den erwähnten Namen seines Sohnes, sondern auch durch Sūra XCIII, 3: „Gott hat dich irrend gefunden und dich geleitet“, bestä-



tigt (vgl. auch XLII, 52: „Du wusstest nicht, was Buch oder Glaube sei“ und die Mitteilung des Ibn al-Kalbī, dass er einst der ‘Uzzā ein Schaf als Opfer brachte). Davon haben sich auch deutliche Spuren in seinem späteren Leben erhalten. Er teilte den Glauben seiner Landsleute an Djinn oder Shayāṭīn, an böse Omina u. dergl.; Mekka mit seinem Heiligtum war für ihn eine geheiligte Stätte (Sūra XXVII, 93; XXVIII, 57; XXIX, 67; CV, 1 ff.; CVI, 1 ff.); er rechnet die dort dargebrachten Schlachtopfer zum rechten Kultus (CVIII, 2) und gestattet seinen Anhängern, an der Wallfahrt teilzunehmen (VII, 29 f.), weshalb es ihm später umso leichter wurde, diese als ein Hauptstück in seine Religion aufzunehmen (s. unten). Von einem allerdings schnell überwundenen Rückfall ins Heidentum wird später die Rede sein sowie davon, dass er erst allmählich zu einem prinzipiellen Angriff auf die Götter Mekkas geführt wurde. Auch war er insofern durch das Auftreten der altarabischen inspirierten Wahrsager (vgl. über die heutigen Rwala: Musil, *Die Kultur*, 1910, S. 10) beeinflusst, als er ihre eigentümliche Redeform mit geheimnisvollen Eidschwüren und Reimprosa (*Saḍḡ*; vgl. Goldziher, *Abhandlungen z. arab. Philol.*, I, 59 ff.; Mas‘ūdi, *Murūǧ*, III, 381 f.) übernahm, als er seine Offenbarungen mitzuteilen anfang. All seine früheren Vorstellungen wurden aber bis auf solche geringe Residuen zurückgedrängt, als eine neue Welt von Ideen ihn in wachsendem Grade erfüllte, bis sie ihn schliesslich auf gebieterische Weise zwangen, als ihr Verkündiger aufzutreten. Diese neuen Ideen weisen hauptsächlich auf die Religionen der „Schriftbesitzer“ — das Juden- und Christentum — hin, was ihm auch insofern bewusst war, als er wiederholt die Übereinstimmung seiner Lehre mit jenen älteren Offenbarungsreligionen als den unwiderleglichen Beweis für ihre Wahrheit hervorhebt (vgl. auch die bezeichnende Stelle: „Bist du im Zweifel wegen dessen, das wir dir offenbart haben, so befrage die, die vor dir die Schrift lasen“, Sūra X, 94). Die Frage ist nur, auf welche Weise er sich diese neuen Ideen aneignete. Hier ist es nun jedenfalls sicher, dass er sie nicht aus eigener Lektüre der heiligen Schriften der Juden und Christen schöpfte. Das Wort *Ummī* [s. d.] Sūra VII, 156 bezeichnet ihn, ohne im übrigen etwas über seine Fertigkeit im Lesen und Schreiben auszusagen — als Kaufmann hat er ohne Zweifel eine gewisse Übung darin gehabt —, als einen illiteraten Laien, der nicht imstande war, die hebräische oder griechische Bibel zu lesen, und dass es sich wirklich so mit ihm verhielt, beweist der Kor‘ān auf Schritt und Tritt. Für diese Erklärung des Wortes wollen zwar Wensinck, *Acta orient.*, II, 191, und (mit Berufung auf das jüdische *Ummōt ha-‘Olām*) Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 52: „heidnisch“, εἰδικός, setzen, aber wenn dies auch an einigen Stellen passen könnte, so doch kaum Sūra II, 73, wo vom Unterschiede zwischen „Schriftbesitzern“ und den *Ummiyūna* unter den Juden die Rede ist. Auch passt insofern die gewöhnliche Erklärung gut, als die Tatsache feststeht und auf Schritt und Tritt von dem Kor‘ān bestätigt wird, dass Muhammed zwar von den biblischen Büchern eine gewisse Vorstellung hatte, dass ihm aber die hebräische und griechische Bibel gänzlich verschlossene Schriften waren. Schon Aussagen wie die, dass Jesus das Evangelium „empfing“ (III, 44; V, 50; LVII, 27), und dass es „gehalten“ werden sollte wie

das Gesetz (V, 70, 72), lehren deutlich, dass er mit seinem wirklichen Inhalt nicht näher bekannt war. Ein regelrechtes Psalmenzitat bringt Sūra XXI, 105, aber es steht ganz vereinzelt da, und von dem Psalter als Teil des Alten Testaments wusste er nichts (XVII, 57). Das Gleichnis vom Kamel und Nadelöhr (VII, 38) beweist natürlich keine literarische Abhängigkeit, und die angebliche Schilderung Muhammeds und seiner Anhänger im Evangelium (XLVIII, 29) zeigt, was er auf einer vagen Erinnerung an etwas Gehörtes bauen konnte. Andererseits beweisen aber die reproduzierten Erzählungen, z. B. die lange Erzählung von Joseph, Sūra XII, dass er mittelbar von der Bibel abhängig gewesen ist und zwar nicht nur vom Alten, sondern auch (vgl. was er über Maria, Jesus, Zakaryā und Johannes mitteilt) vom Neuen Testamente, wie ja auch die Erzählung von den Siebenschläfern (s. d. Art. AṢḤĀB AL-KAḤF und M. Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern*, 1910) christliche Gewährsmänner voraussetzt. Man kann es deswegen seinen Gegnern nicht verdenken, wenn sie behaupteten, dass er fremde Lehrer hatte (XVI, 105; XXV, 5 f.; XLIV, 13), was jedenfalls nicht durch die Gegenbemerkung XVI, 105 widerlegt wird. Ferner geht es aus dem Kor‘ān hervor, dass er auf diese mittelbare Weise nicht mit den biblischen Büchern in ihrer einfachen Form in Berührung kam, sondern dass seine Gewährsmänner aus midraschischen oder apokryphen Schriften schöpften, was durch den bunten und wildwachsenden Charakter der religiösen Richtungen in Arabien leicht erklärlich ist. Besonders was er über Jesu Geburt und Kindheit erzählt (XIX, 22 ff.; III, 41; V, 109 f.), entstammt apokryphen Quellen, und seine Darstellung von dem Tode Jesu (IV, 156) hat Parallelen bei den Manichäern und den Basilidianern.

Die religiöse Partei, die auf die Gedanken Muhammeds besonderen Einfluss ausübte, genau anzugeben, ist wegen der mangelhaften Nachrichten über die damaligen Verhältnisse kaum möglich, namentlich, da vieles darauf deutet, dass er von verschiedenen Seiten beeinflusst worden ist, in der ersten Zeit hauptsächlich von christlichen Sekten, später auch von den Juden. Beide Religionen hatte man in Arabien durch die nach Syrien oder den Euphratgegenden ziehenden Karawanen, durch die Schiffsverbindung mit Abessinien und durch fremde Kaufleute, die die grossen Märkte besuchten, reiche Gelegenheit, kennen zu lernen, und nicht nur im südarabischen Kulturlande, sondern auch bei mehreren Beduinestämmen (z. B. Bakr, Taghlib, Hanifa, Tayi) hatte das Christentum sich festgesetzt, während sich in Medina und in den Oasen nördlich davon jüdische Kolonien gebildet hatten. Ganz besonders aber hatte ein Bürger der Stadt Mekka wiederholt Gelegenheit, mit Christen und Juden in Berührung zu kommen. Die grossen Feste sammelten Leute aus allen Gegenden, und es wird ausdrücklich gesagt, dass auch Christen an der Wallfahrt teilnahmen (Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 28, 128, 159); ausserdem lebten in Mekka kriegsgefangene Christen und eingewanderte Ghassāniden (Azrakī, ed. Wüstenfeld, S. 97, 458, 466; vgl. den christlichen Sklaven in Tā‘if: Ibn Hishām, S. 280 f.). Im Kor‘ān legen neben den aus dem Aramäischen stammenden Ausdrücken mehrere äthiopische Lehnwörter von einer religiösen Beeinflussung durch Abessinien Zeugnis ab (vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprach-*

wissenschaft, S. 47). Neuerdings hat man mit Vorliebe in der religiösen Entwicklung, die in Südarabien stattgefunden haben soll, eine Hauptquelle für Muhammeds Ideen und ihre Formulierung finden wollen. Das ist gewiss eine Möglichkeit, mit der man rechnen kann; aber solange die südarabische Religionsgeschichte noch so wenig bekannt ist und namentlich solange keine südarabischen Mittelglieder für die abessinischen Lehnwörter des Korāns nachgewiesen sind, sieht man besser davon ab. Zu beachten ist ausserdem, dass Muhammed in seinen Prophetengeschichten oft genug die arabischen Völker 'Ad [s. d.] und Thamūd [s. d.] erwähnt, aber nur selten die ältere Geschichte Südarabiens streift (Sūra XXVII, 20 ff.; XXXIV, 14 f.; XLIV, 36; L, 13, dagegen kaum LXXXV, 1 ff.; vgl. Hartmann, *Die arabische Frage*, S. 474). In dem dem Propheten zugeschriebenen Spruch (Bukhārī, ed. Krehl, III, 56): „Der Glaube und die Weisheit sind jemenisch“ bedeutet „jemenisch“, wie der Zusammenhang lehrt, nur: nach jemenischer Art, d. h. gesittet, human, im Gegensatz zu beduinischer Rohheit. Die Hauptsache ist aber, dass diese Hypothese nur einen an sich entbehrlichen Umweg bedeuten würde; denn Muhammed beruft sich immer direkt auf seine Übereinstimmung mit dem Christentum, ohne irgend eine Neugestaltung dieser Religion durch ein südarabisches Medium durchscheinen zu lassen. Und je stärker man den jemenischen Einfluss in Mekka auf geistig-religiösem Gebiete hervorzuheben sucht, um so unbegreiflicher wird die hartnäckige Opposition der Mekkaner gegen Muhammed. Viel grösseren Wert hat Tor Andraes Behandlung der Frage nach Muhammeds Abhängigkeit vom Christentum. Nachdem er auf die Ausbreitung und dominierende Stellung des Nestorianismus im Perserreiche hingewiesen hat, was von Bedeutung ist, da er Muhammed viel zugänglicher sein musste als der Monophysismus, macht er auf die nahe Verwandtschaft der Gedanken Muhammeds mit den kirchlichen Schriften der Syrer aufmerksam: so die Geringschätzung der weltlichen Güter, die strenge Beurteilung des Hochmuts und Leichtsinns der Ungläubigen, die Warnung vor Lachen, Scherz und leichtfertiger Rede, die Hervorhebung der sühnenden Bedeutung der Almosen, die Schilderungen des Paradieses (selbst die Paradiesjungfrauen fehlen nicht bei Ephraem Syrus) u. a. m. Neben diesen sehr lehrreichen Ähnlichkeiten ist jedoch an einen Punkt zu erinnern, wo das Verhältnis etwas modifiziert wird, nämlich die Christologie Muhammeds. Sie ist überhaupt in mehreren Beziehungen merkwürdig, indem sie sich von seinen übrigen Prophetenerzählungen unterscheidet und sich der kirchlichen Lehre auf auffällige Weise nähert, z. B. in der Darstellung von Jesu Geburt und seinen Wundergaben und in den unverkennbaren Anklängen an die Logoslehre, Sūra III, 34; IV, 169. Aber schon in der mekkanischen Periode (z. B. XLIII, 57 ff.) verwirft Muhammed aufs Schärfste die Auffassung von Christus als Gottes Sohn und leugnet bestimmt, dass er je etwas Derartiges von sich selbst behauptet habe. Hier genügt ein Hinweis auf die Nestorianer nicht, da sie Christi Sohnschaft nicht leugneten. Da nun Muhammed sich von Anfang an auf die volle Übereinstimmung seiner Verkündigung mit den älteren Offenbarungsreligionen also auch mit dem Christentum beruft, scheint er von einer Form von dieser abhängig gewesen zu sein, wo dies Dogma ganz zurückgetreten sein muss.

Zu dem, was man auf diese Weise aus dem Korān über die Entwicklung Muhammeds schliessen kann, kommt noch als eine wichtige Ergänzung die Überlieferung, nach welcher er in seinem Suchen nach einer reineren Religion nicht allein stand. Es werden verschiedene Personen genannt, die von der altarabischen Religion unbefriedigt sich nach einem geistigeren Glauben umsahen, unter denen besonders ein Vetter Khadīdja's, Waraka b. Nawfal. Sind diese Überlieferungen auch in der vorliegenden Form nicht verwendbar, da sie von späteren muhammedanischen Ideen durchdrungen sind, beruhen sie doch sicher auf geschichtlicher Grundlage, da sie aus dem Korān nicht extrahiert sind und nicht dazu dienen, Muhammed in ein günstigeres Licht zu stellen. Dazu kommen die sogenannten Hanifen [s. d.], von denen die Überlieferung der Araber nur ein unklares Bild bewahrt haben, und Umaiya b. Abi 'l-Salt [s. d.], dessen Gedichte sich öfter mit dem Korān nahe berühren, was von grosser Bedeutung sein würde, falls sie, wenn auch nur teilweise, als echt betrachtet werden könnten [vgl. auch den Artikel MUSAILIMA].

Während Muhammed sich durch die Berührung mit den in Arabien eingedrungenen religiösen Ideen in einer starken geistigen Erregung befand, geschah etwas, das sein Bewusstsein plötzlich umgestaltete und ihn mit einer geistigen Kraft erfüllte, die für sein ganzes übriges Leben massgebend wurde: er fühlte sich berufen, als Prophet seinen Landsleuten die Offenbarungen zu verkünden, die ihm auf geheimnisvolle Weise mitgeteilt wurden. Wenn Caetani darin das Resultat einer längeren Entwicklung und fortgesetzter Reflexionen sehen will, ist dies gewiss nicht richtig. Wir haben vielmehr allen Grund, der Überlieferung zu trauen, die von einem plötzlichen Durchbruch des Bewusstseins, als Verkünder der Worte Gottes berufen zu sein, erzählt. Dafür spricht die Analogie des Prophetentums überhaupt, von den alttestamentlichen Propheten an bis auf Joseph Smith; und keine sich allmählich fortspinnenden Reflexionen, sondern nur ein überwältigendes geistiges Ereignis konnte ihm die unerschütterliche Überzeugung von seiner Berufung geben. Bestätigt wird es auch durch einige Stellen im Korān, die auf einen entscheidenden, zeitlich bestimmten Moment hinweisen (XLIV, 2 f.; XCVII, 1; II, 181), wobei es von untergeordneter Bedeutung ist, ob es möglich ist, die Berufungs Offenbarung selbst unter den Suren des Korāns nachzuweisen (nach einer verbreiteten Angabe XCVI, 1 ff., nach einigen dagegen LXXIV, 1 ff.), besonders da man mit der Möglichkeit rechnen muss, dass die allerersten Offenbarungen nicht niedergeschrieben wurden. Wenn aber dies wirklich der Fall gewesen ist, so lag der Grund gewiss nicht darin, dass sie mit Absicht unterdrückt worden seien, da eine revolutionäre Verwandlung seiner Gedankenwelt in ihren diametralen Gegensatz unter Beibehaltung des früheren Inspirationsapparates eine ganz unhaltbare Vorstellung wäre.

Über das Wie dieser Inspirationen enthält der Korān nur wenige Andeutungen; es lag darüber ein Schleier, den der Prophet weder vollständig aufheben konnte noch wollte. Vielleicht bezieht sich die Einwicklung (LXXIII, 1; LXXIV, 1) auf eine Vorbereitung auf den Empfang der Offenbarungen nach der Art altarabischer Kähine; aber weiter führt auf indirektem Wege die öfters vorkommende Beschuldigung der Gegner, Muhammed



sei ein Besessener (*Madj'nūn*), ein Wahrsager (*Kāhin*), ein Zauberer (*Sāhir*); denn sie weisen darauf hin, dass er in den Inspirationsaugenblicken einen ähnlichen Eindruck machte wie diese im alten Arabien wohlbekannten Gestalten. Dazu kommen einige Überlieferungen, die seinen Zustand in solchen Augenblicken eingehender schildern und ohne Zweifel als echt betrachtet werden dürfen, da sie zu erdichten dem späteren Muhammedanismus fernlag, während diese geheimnisvollen Zustände für seine Umgebung den günstigsten Beweis für den übermenschlichen Ursprung seiner Eingebungen darbot. Bei den byzantinischen Schriftstellern findet sich die Angabe, der Prophet sei ein Epileptiker gewesen (z.B. Theophanes, *Chronographie*, ed. de Boor, I, 334); und die modernen Psychiatriker erkennen die Richtigkeit der Schilderungen seiner Anfälle an, wobei es natürlich ihnen überlassen werden muss, die nähere Art seines Zustandes zu bestimmen. Für die wissenschaftliche Auffassung stellt die Sache sich so, dass die von ihm vernommene Stimme nur das aussprach, was er gelegentlich von andern gehört hatte und was jetzt aus seinem Unterbewusstsein auftauchte; aber selbst zweifelte er nicht an der Objektivität der göttlichen Mitteilungen. Deshalb sieht die wissenschaftliche Auffassung in Muhammed keinen Betrüger und befindet sich damit in voller Übereinstimmung mit dem Eindruck der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, den seine Aussagen in den älteren Offenbarungen machen (z.B. Sūra X, 16, 20, 113; XXVIII, 85 f.; LXIX, 44; LXXXV, 16 f.; vgl. VII, 202; XVI, 100; die zwingenden Imperative LXXIV, 2; XCVI, 1; die Selbststrüge LXXX, 1 ff. u. a.), wie auch mit der Tatsache, dass er in Mekka im unerschütterlichen Bewusstsein seiner hohen Aufgabe jahrelang Anfeindungen und Demütigungen mit selbstloser Ausdauer aushielt. Schwerer fällt es bei den späteren medinensischen Offenbarungen, deren sehr menschliche Zusammenhänge oft nur zu durchsichtig sind, sich gegen die Vermutung zu wehren, dass seine Anfälle (z.B. bei der Badr-Schlacht: Ibn Hishām, S. 444; bei der Verläumdung 'Ā'isha's: S. 736, 2) bisweilen künstlich arrangiert sein könnten; lässt doch selbst eine Tradition 'Ā'isha zum Propheten sagen: „Dein Herr scheint es mit Erfüllung deiner Gebete sehr eilig zu haben“. Es darf aber nicht übersehen werden, dass derartige Naturen, ohne sich dessen bewusst zu sein, wohl imstande sind, dieselben Zustände von Erregtheit hervorzurufen, die früher ohne ihr Zutun entstanden; und so werden wohl nicht nur seine Anhänger in Medina (vgl. Ka'b b. Malik bei Ibn Hishām, S. 614, 9), sondern auch er selbst überzeugt gewesen sein, dass der Geist fortwährend auf ihn herabschwebe, um ihm die Offenbarungen mitzuteilen. Natürlich ist das nicht so zu verstehen, als ob er in seinem ekstatischen Zustande die göttlichen Mitteilungen in extenso so empfangen habe, wie sie jetzt im Kor'an vorliegen; nur die Grundlage wurde ihm eingegeben, die er nachher auf kunstvolle Weise zu längeren Vorträgen ausformte. Da er dabei die äusseren Formen der altarabischen Wahrsager benutzte, ist es erklärlich, dass die Mekkaner ihn als einen solchen auffassten, aber daraus folgt noch nicht, dass er von Anfang an mit jenen von Djinnen inspirierten Wahrsagern geistig verwandt gewesen sei. Die Entrüstung, mit welcher er diese Zusammenstellung zurückweist, ist kein Beweis für eine solche Verwandtschaft, von der er

sich gerade im Gefühl der Ähnlichkeit befreien wollte, sondern eine natürliche Folge davon, dass die aufgeklärten Mekkaner in dergleichen Personen lächerliche Schwärmer der niedrigsten Sorte sahen, während er fest überzeugt war, von einem ganz anderen, seinen Gegnern völlig unbekannten Geiste erfüllt zu sein.

Während es auf diese Weise durch Hilfe des Kor'ans und der Überlieferung möglich ist, ein im Grossen und Ganzen befriedigendes Bild von Muhammeds Entwicklung und seinem prophetischen Zustande zu gewinnen, gibt er selbst im Kor'an eine ganz andere Auffassung der ihm zuteil gewordenen Offenbarungen, die auf einer eigentümlichen Theorie beruht, die er offenbar nicht selbst erfunden, sondern von anderen übernommen hat. Der Kernpunkt darin ist die Vorstellung von einem im Himmel befindlichen göttlichen Buche, *al-Kitāb*, einer wohlbehüteten Schrift, die nur Reine berühren dürfen (LVI, 76 ff.), einer wohlbehüteten Tafel (LXXXV, 21 f.), der Mutter des Buches (XLIII, 2 f.), auf ehrwürdigen Blättern, erhabenen und reinen, aus den Händen edler und frommer Schreiber (LXXX, 13 ff.). Er selbst hat diese Schrift nicht gelesen, wie E. Meyer irrtümlich meint, sondern sie wurde ihm stückweise mündlich mitgeteilt und zwar nicht in der originalen Form, sondern in einer ihm und seinen Landsleuten verständlichen arabischen Übertragung (vgl. XII, 1; XIII, 37; XX, 112; XXVI, 192 ff.; XLI, 2; XLIV, 58 und besonders XLI, 44: „Hätten wir sie zu einem fremdsprachlichen Kor'an gemacht, so würden sie sagen: Warum sind seine *Ayāt* [„Wunder“, von den kleinen Teilen des Textes] nicht verständlich ausgelegt? ein fremder Text und ein arabischer Leser!“). Und dazu kommt, dass es Muhammed bewusst war, dass ihm nicht der vollständige Inhalt des Buches mitgeteilt wurde, was er z.B. ausdrücklich von den Prophetengeschichten sagt, von denen ihm nicht alle erzählt wurden (XL, 78; IV, 162). Er empfing die Mitteilungen durch das Ohr, indem Allāh ihm den Inhalt der einzelnen Stücke vorsagte (LXXV, 16 ff. u. öfter), was an mehreren Stellen dahin näher bestimmt wird, dass die Offenbarungen durch Vermittlung des Geistes (XXVI, 192 f.; XVI, 104; XLII, 52) oder der Engel (XVI, 2; XV, 8; vgl. LIII, 5 ff.; LXXXI, 23 ff.), nach einer späteren Stelle aus der Medinazeit noch bestimmter durch Gabriel geschahen (II, 91). Von Visionen ist selten die Rede (so die verheissenden Gesichte Sūra VIII, 45; XLVIII, 27; auch die Nachreise wird wohl eine Vision gewesen sein) und selbst in solchen Fällen ist die Hauptsache nicht, was er hörte (LIII, 10; LXXXI, 19). Diese Mitteilungen waren das grosse Wunder, das ihm zuteil wurde, während er ausdrücklich und wiederholt aussagt, dass die Fähigkeit, Wunder im gewöhnlichen Sinne zu tun, ihm (im Gegensatz zu Jesus) versagt war.

Aus dieser himmlischen Schrift, deren allumfassender Inhalt übrigens bei weitem nicht durch die im Kor'an vorliegenden Auszüge erschöpft wird, stammten auch die älteren Offenbarungsreligionen „der Schriftbesitzer“, deren Religionen sich deshalb nach seiner Auffassung mit der seinigen deckten und, wie er sich öfters ausdrückt, von ihr bestätigt wurden (vgl. Hassān b. Thābit, N<sup>o</sup> 134, 5). Dies hängt wieder mit einer von ihm vorgetragenen Theorie zusammen, der Lehre von der Prophetenreihe, die mit Adam begann und deren letzter Vertreter er selbst war. Seine Quelle zu dieser

Auffassung war nicht das Judentum, denn es fehlen in seinen Aufzählungen die grossen Schriftpropheten des Alten Testaments, statt deren Personen genannt werden, die die Juden nicht zu den Propheten rechneten, z. B. Loth, Joseph, Salomo, Hiob u. a.; vielmehr weisen Jesus und Johannes der Täufer als die Schlussglieder der Prophetenreihe deutlich auf einen christlichen Ursprung hin, und es lassen sich auch gewisse Parallelen in der altchristlichen, namentlich mehr oder weniger häretischen Litteratur nachweisen. Von diesen Propheten erzählt Muhammed verschiedene Geschichten, die erst in der mittleren mekkanischen Periode auftreten, als die Mekkaner begannen, seine Verkündigung schroff zurückzuweisen.

Der Gedankeninhalt der ältesten, leidenschaftlich bewegten, von einer später selten wieder erreichten, barocken Gewalt der Phantasie gestalteten Inspirationen ist sehr einfach. Er ruht nicht auf dem dogmatischen Begriff des Monotheismus, sondern auf dem starken allgemein religiös-moralischen Eindruck, den er durch die Berührung mit den älteren Religionen empfangen hatte, der allerdings schliesslich zu einem Bruch mit dem Polytheismus führen musste. Vor allem ist er ergriffen von der sittlichen Verantwortlichkeit des von Allāh geschaffenen Menschen und von dem Gedanken an das bevorstehende Gericht am Tage der Auferstehung, was auch ohne Zweifel mehr auf christliche als auf jüdische Beeinflussung hinweist (vgl. besonders die bei den Juden nicht vorkommenden einleitenden Posaunenstösse). Daran schliessen sich grelle Schilderungen der Qualen der Verdammten und verlockende Bilder der Wonnen des Paradieses, die auch dadurch interessant sind, dass Muhammeds stark sinnliches Temperament schon hier zutage tritt. Allmählich tritt aber der Monotheismus als alles beherrschender Grundgedanke in den Vordergrund und gleichzeitig fasste er den Gottesbegriff etwas breiter auf. Mit der Kraft eines urwüchsigen religiösen Gemütes weist er auf die Wunder der alltäglichen Erscheinungen, besonders auf die wunderbare Entstehung des Menschen hin (vgl. hierzu das Gedicht des Juden Samaw'al, *al-Aṣmā'iyāt*, ed. Ahlwardt, Nr. 20, 1). Die religiösen Pflichten, die er sich und anderen auferlegt, sind wenige und einfache: man soll an Gott glauben, ihn um Vergebung der Sünden anrufen (XXIII, 11), nach jüdischen und christlichen Vorbildern häufige Gebetsübungen, auch in der Nacht (XI, 116; LXXIII, 20; vgl. LXXVI, 25 f.) halten, seinen Mitmenschen, besonders den Notleidenden beistehen, sich von der Liebe zum trügerischen Reichtum und — charakteristisch für das mekkanische Handelsleben — von Betrügereien freimachen (XXVI, 182 f.; LV, 8 f.), ein keusches Leben führen und nicht nach damaliger barbarischer Sitte die neugeborenen Mädchen verscharren (nach Sūra VI, 152; XVII, 33 wegen Armut, vgl. al-Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 277; ursprünglich aber vielleicht eine Art Zaubermittel, sich Söhne zu verschaffen, wenn nur Mädchen geboren wurden, vgl. Musil, *Kuṣair Anra*, S. 38; schon vor Muhammed gab es Leute, die diese barbarische Sitte bekämpften, vgl. al-Mubarrad, *Kāmil*, a. a. O.). Dies ist das Ideal eines wahrhaft Frommen, der mit dem Namen Muslim (LXVIII, 35; XXI, 108 usw.) oder Ḥanīfe (X, 105; XXX, 29; XCVIII, 4; vgl. VI, 79; s. d. Art.) bezeichnet wird. Vgl. hierzu die Aufzählung der Gebote Muhammeds in A'shā's Gedicht (Ibn Hishām, S. 255; *Morgenländische Forschungen*, S. 25 f.).

Aus allem dem geht deutlich hervor, dass Muhammed damals garnicht daran dachte, eine neue Religion zu stiften. Seine Aufgabe war nur, seinen Landsleuten, zu denen bisher kein Prophet gesandt worden war (VI, 157; XXVIII, 46; XXXII, 2; XXXIV, 43; XXXVI, 5; Hūd und Ṣāliḥ bleiben dabei unberücksichtigt), beim Nahen des Gerichts ein „Warner“ zu sein (LI, 50; LXXIV, 2; LXXIX, 45; LXXX, 11; LXXXVIII, 21 f.), kraft der ihm zuteil werdenden Offenbarungen ihnen in der Form eines klaren arabischen Korānes (s. oben) dasselbe mitzuteilen, was die „Schriftbesitzer“ in ihnen, den Arabern unzugänglichen Schriften besaßen, und sie dadurch vor dem göttlichen Zorne zu schützen. Deshalb müssen auch die Juden und Christen die Wahrheit seiner Verkündigung bezeugen (X, 94; XVI, 45; XXI, 7; XXVI, 197; XXVIII, 52 u. a.).

Wie sich das Verhältnis zwischen Muhammed und den Mekkanern im einzelnen gestaltete, lässt sich wegen der unzulänglichen Quellen nur in mangelhafter Weise feststellen. Der Korān enthält nur vage Andeutungen, die keine chronologische Anordnung zulassen, während die Überlieferungen sehr reichhaltig, aber wenig glaubhaft sind. Nur ein Bericht, den 'Urwa dem Khālifan 'Abd al-Malik erstattete (Tabari, I, 1180 f., 1224 f.) und auf dessen Wert schon Sprenger hinwies, gibt eine knappe aber vertrauenerweckende Übersicht der Hauptbegebenheiten (vgl. auch al-Zuhra bei Ibn Sa'd, I/1, 133). Zunächst begegnete Muhammed keinem grösseren Widerstand, und bei nicht wenigen fand seine Verkündigung einen empfänglichen Boden; ja, vielleicht darf man in dem, was über Ṣāliḥ (XI, 64) gesagt wird, eine Andeutung finden, dass er anfänglich grössere Erwartungen bei den Mekkanern erweckt hatte. Alle Traditionen stimmen darin überein, dass Khādīja die erste Gläubige war, während sie dagegen in der Frage divergieren, wer sein erster männlicher Anhänger gewesen ist. Jedenfalls gehörten Abū Bakr, der freigelassene Sklave Zaid b. Ḥāritha, Zubair b. al-Awwām, Talḥa b. 'Ubaid Allāh, 'Abd al-Rahmān b. 'Awf, Sa'd b. Abī Waqqāṣ und Muhammeds Vetter 'Alī [s. d.] zu seinen ältesten Anhängern. Die Mehrzahl derer, die gewonnen wurden, waren jedoch junge und in sozialer Beziehung schwach situierte Menschen, während die Wohlhabenden und Mächtigen sich zurückhielten (XIX, 74; XXXIV, 30 ff.; XXXVIII, 62 f.; LXXIII, 11; LXXX, 1 ff.; vgl. die maskierten Darstellungen VII, 73; XI, 29; XVII, 17; XXVI, 111). Das wurde noch mehr der Fall, als ihm selbst die Tragweite seiner Ideen klar wurde und er offen die Religion seiner Vaterstadt angriff; denn nun entdeckten die Mekkaner, deren Mehrheit derartige pietistische Konventikel an sich ohne Zweifel herzlich gleichgültig gewesen waren, dass eine religiöse Revolution ihren Messen und ihrem Handel gefährlich werden konnte. Dass dies nämlich der springende Punkt ihres Widerstandes gegen Muhammed war, geht daraus hervor, dass er öfters die Kuraishiten in dieser Beziehung zu beruhigen sucht: das mekkanische Heiligtum gehörte seinem Gott Allāh, den auch die Mekkaner als den höchsten Gott anerkannten (XXXI, 24; XXXIX, 39; vgl. Kais b. al-Khaṭīm, ed. Kowalski, V, 14; XIII, 12, wo Allāh der Herr der Ka'ba ist), und er wird sein Heiligtum schützen und segnen, wenn sie sich ihm ergeben (XXVII, 93; XXVIII, 57; XXIX, 67; CVI, 1 ff.). Dazu kam aber noch der konservative Sinn dieser Kaufleute auf dem Ge-



liebe der Religion und ihre Animosität gegen neue fantastische Vorstellungen, vor allem die von der Auferstehung der Toten.

Die Überlieferungen berichten weitläufig von Verfolgungen und Misshandlungen, die Muhammad und seine Anhänger von den Mekkanern erlitten haben sollen. Ohne Zweifel sind diese Schilderungen stark übertrieben, galt es doch, den Opfermut der Gläubigen zu verherrlichen und wohl auch die alten mekkanischen Patrizierfamilien in ein ungünstiges Licht zu stellen. Aber etwas Richtiges liegt ohne Zweifel auch hier zugrunde. 'Urwa spricht von einer doppelten *Fitna* (Anfechtung), die die Gläubigen zweimal zur Auswanderung nötigten und im Kor'an ist von den „Anfechtungen“ die Rede, die die Gegner den gläubigen Männern und Frauen verursachten (LXXXV, 10), und auch ausdrücklich davon, dass die Mächtigen das Beten Muhammads verhindern wollten (XCVI, 9 f.; vgl. die maskierte Darstellung VII, 84), während allerdings die Klagen über das, was sie gern hätten tun mögen (VIII, 26; XXX, 17, 78; vgl. XI, 93), nicht ohne weiteres für bare Münze genommen werden dürfen. Der eigentümliche, wiederholt in den Prophetenerzählungen vorkommende Zug, dass die Gegner der Propheten sie damit bedrohen, sie und ihre Anhänger steinigen zu wollen (Sūra XI, 93 und oft.), könnte die Vermutung nahelegen, dass Muhammad von den Mekkanern tatsächlich damit bedroht worden ist, aber das wäre dann wohl nur ein augenblicklicher Ausbruch der Leidenschaften, und jedenfalls wurde der Streit hauptsächlich als ein Wortgefecht in endlosen Disputationen geführt, bei denen Muhammad der geistig Überlegene war. Seine Stärke lag in dem Bewusstsein, in einer den Mekkanern verschlossenen höheren geistigen Welt zu leben und Gedanken vorzutragen, denen „Menschen und Djinn mit vereinten Kräften nichts an die Seite zu stellen vermochten“ (XVII, 90). Sehr treffend weist er öfters auf die Inkonsistenz seiner Gegner hin, wenn sie Allāh als den eigentlichen wahren Gott anerkannten, aber die Schlussfolgerungen dieser Erkenntnis nicht ziehen wollten. Doch selbst seine schlagendsten Argumente prallten von der unerschütterlichen Mauer ihrer von materiellen Interessen getragenen Vorurteile ab. Dieser Umstand beeinflusste nun auf eigentümlichste Weise den Inhalt seiner Rezitationen. Da die Gegner über das Ausbleiben des von ihm angedrohten göttlichen Gerichtes spotteten (XXXVIII, 15; LXX, 5), begann er in wachsendem Umfange in seinen Erzählungen zu schildern, wie die Zeitgenossen der früheren Propheten ihnen mit Unglauben begegnet waren und deshalb furchtbare Strafgerichte auf sich herabgezogen hatten. Dass er dies Mittel nicht schon am Anfang seines Auftretens benutzt hat, geht wohl daraus hervor, dass seine Predigten nach der erwähnten glaubwürdigen Überlieferung zunächst keinen Anstoss erregten, wie in der Tat dieser Zug in den sicher ältesten Suren fehlt. Es war die Verstocktheit seiner Landsleute, die ihn zu dieser Waffe greifen liess, um sie aufzurütteln. Sie erwies sich zunächst als nicht wirkungslos, da die Araber tatsächlich alte Handelsvölker, wie die *Thamūd* [s. d.], kannten, deren Vernichtung ihnen zu denken geben konnte. Aber nach und nach verlor sich diese Wirkung. Für Muhammad aber war der Widerstand gegen die offenbare Wahrheit etwas so Unbegreifliches, dass er nur Beruhigung in einem Gedanken finden konnte, der für die weitere Ausgestaltung der muhammedanischen Dog-

matik von einschneidender Bedeutung werden sollte: Allāh, der unendlich Erhabene und Allmächtige, konnte natürlich nicht durch menschlichen Widerstand gehemmt werden; also war der Unglaube der Gegner eine Folge des göttlichen Willens selbst. „Allāh lässt irren, wen er will, und leitet, wen er will“ (X, 99; XXXII, 12 ff.; XXXV, 9; LXXIV, 34 u. a.) — eine Auffassung, die seine Gegner übrigens auf nicht ungeschickte Weise gegen ihn selbst anzuwenden versuchten (XVI, 37; XXXVI, 47).

Aus der mekkanischen Periode ragen einige Episoden empor, die aber leider mehr oder weniger dunkel sind und auf verschiedene gleich unsichere Weise kombiniert werden können. Fest steht, trotz des im Kor'an darüber bewahrten Schweigens (auch XVI, 43 f. spricht nicht davon), dass Muhammads Gemeinde einst in so grosse Not geriet, dass ein bedeutender Teil davon nach Abessinien auswanderte. Für die spätere Auffassung wurde die Teilnahme an dieser Flucht ein ähnliches Adelsdiplom wie später die in der grossen Hidjra nach Medina, das geradezu als reiner Titel verliehen wurde (Wellhausen, *Skizzen*, IV, 113); aber offenbar hat der Prophet nur denen seiner Anhänger den Rat gegeben, bei den abessinischen Christen Schutz zu suchen, von denen er befürchten musste, dass sie nicht Kraft genug besäßen, unter den peinlichen Verhältnissen in Mekka ihren Glauben zu behaupten (vgl. die charakteristische Erzählung von dem kühlen Empfang, den einige der Exulanten später bei ihrer Rückkehr nach Medina fanden; Bukhārī, ed. Krehl, III, 128). Die Meinung M. Hartmanns, dass die Auswanderer in Abessinien politische Propaganda machen sollten, lässt sich nicht beweisen. Nach 'Urwa kehrten diese Auswanderer (d. h. wohl ein grösserer Teil davon) in die Vaterstadt zurück, als der Islam durch den Übertritt einiger höherstehender Personen gestärkt worden war. Daneben gibt es aber eine abweichende Relation von ihrer Rückkehr, die sich jedoch durch die Annahme einer allmählichen Rückwanderung mit 'Urwa's Erzählung unschwer vereinigen liesse. Es heisst, dass Muhammad sich in einem seiner Vorträge dahin verlaute liess, dass die Lieblingsgottheiten der Mekkaner al-Lāt, al-'Uzzā und Manāt [s. d. Art.] als göttliche Wesen betrachtet werden dürften, deren Fürbitte bei Allāh wirkungsvoll sei. Das führte zu einer allgemeinen Versöhnung, von der die Nachricht auch nach Abessinien drang, und einen Teil der dortigen Muslime veranlasste, nach Hause zu ziehen. Hier erfuhren sie aber zu ihrem Schrecken, dass die Einigkeit schon wieder in die Brüche gegangen war, da der Prophet sehr bald jene Worte als Einflüsterungen des Satans erkannt und an ihre Stelle die Worte gesetzt hatte, die jetzt Sūra LIII, 19—23 zu lesen sind. Gewiss mit Unrecht hat man die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes in Zweifel gezogen; denn gegenüber der absoluten Unmöglichkeit, eine solche Erzählung als spätere Fiktion aufzufassen, kommen die etwaigen kritischen Einwendungen gegen die Zuverlässigkeit der angeführten Gewährsmänner (Tabarī, I, 1192; 1195; Ibn Sa'd, I/1, 137 f.) garnicht in Betracht, und Stellen wie VI, 56, 67; XVII, 75 f. (vgl. IV, 113) zeigen zur Genüge, dass die Begebenheit innerhalb des psychologisch Möglichen lag.

Viel schwerer ist es, sich eine andere Episode der mekkanischen Periode, die Erzählung von dem Boykott der Hāshimiden, zurechtzulegen. Dass die ganze Position Muhammads während seines Kampfes

mit den Mekkanern nur durch die Unterstützung möglich war, die ihm von seinem Geschlecht zuteil wurde, ist schon bemerkt worden. Alle Mitglieder des Hāshimigeschlechtes mit Ausnahme Abū Lahab's [s. d.], der deswegen mit seiner Frau im Kor'an verewigt worden ist, kamen auf ritterliche Weise dieser Pflicht nach, obschon nur wenige von ihnen an seine Berufung glaubten. Es wäre deshalb an sich nicht unnatürlich, dass die Mekkaner schliesslich den Versuch machen konnten, das ganze Geschlecht unschädlich zu machen, ohne sich durch einen offenen Angriff mit Blutschuld zu belasten. Die Erzählung aber, wie sie die Hāshimiden zwangen, sich in ihre Stadtviertel zurückziehen und sich verpflichteten, sich jedes connubium und commercium mit ihnen zu enthalten, wird nicht nur weder vom Kor'an noch von 'Urwa bestätigt, sondern klingt auch an sich etwas verdächtig und ist wahrscheinlich stark übertrieben. Dass der Versuch schliesslich misslang, gibt die Erzählung selbst zu. Dagegen ist es sehr wohl denkbar, dass Khadija's Vermögen durch Muhammeds Verpflichtungen gegen seine notleidenden Anhänger und durch die Feindschaft der einflussreichen Handelsherren stark gelitten haben mag.

In den letzten Teil der mekkanischen Zeit fällt wohl die später so berühmt gewordene nächtliche Reise Muhammeds nach dem „entferntesten Betplatz“, worauf XVII, 1 (vielleicht auch Vers 62) kurz angespielt wird, ohne Zweifel eine Vision, die aber auf ihn den Eindruck der Wirklichkeit machte. Nach der herrschenden Ansicht war der Endpunkt seiner Reise das Heiligtum in Jerusalem, und man zieht daraus Schlüsse auf die hohe Bedeutung, die diese Stadt damals für ihn hatte. Indessen haben Schrieke, *Isl.*, VI, 1 ff. und Horowitz, *ebd.*, IX, 159 ff. nachweisen wollen, dass mit dem Masdjid al-Akṣā der Betplatz der Engel im Himmel (vgl. VII, 205; XXXIX, 75) gemeint ist, wofür ohne Zweifel mehreres geltend gemacht werden kann, vor allem, dass die Nachtreise schon in der Ibn Ishāq mitgeteilten Tradition mit der Himmelreise verbunden ist und dass im Kor'an mehrmals von einem Aufstieg in den Himmel die Rede ist (VI, 35; XVII, 92 ff.; XV, 14 f.).

Von anderen Einzelheiten ist noch daran zu erinnern, dass Muhammed, der, wie schon bemerkt, in der festen Überzeugung lebte, dass seine Verkündigung mit der Religion der „Schriftbesitzer“ übereinstimmte, nichtsdestoweniger schon in Mekka begonnen hat, die christologischen Dogmen der Kirche zu verwerfen. Das geht sicher aus dem Gespräch mit seinen heidnischen Gegnern (XLIII, 57 ff.) hervor, das nur in Mekka stattgefunden haben kann. Das berührt aber nicht seine Auffassung von der fundamentalen Identität seiner und der älteren Offenbarungen, sondern nur die später in der Kirche aufgenommene falsche Lehre, denn er lässt Jesus energisch die Lehre von seiner Göttlichkeit abweisen; aber die Limitierung seiner Theorie war jedoch nicht ohne Bedeutung und konnte ihm bei seiner späteren Kritik des Judentums als Vorbild dienen.

Für den Ausgang der mekkanischen Periode sind die Quellen etwas ergiebiger, wenn auch die spätere tendenziöse Darstellung allerlei in den Überlieferungen übermalt hat. Nach 'Urwa's Bericht gelang es Muhammed zwar nach der Auswanderung einer Zahl seiner Anhänger nach Abessinien, einige Vornehme in Mekka (darunter wohl auch 'Umar) für seine Lehre zu gewinnen. Aber im

Grossen und Ganzen war sein Versuch einer religiösen Reformation als gescheitert zu betrachten; und als Khadija und Abū Tālib starben, wurde seine Position nach und nach aussichtslos. Ein Versuch, in Tā'if festen Fuss zu fassen, brachte ihn nach der Erzählung in grosse Gefahr, wenn auch der Anklang, den seine Predigt bei einigen Djinn fand (vgl. XLVI, 28; LXXII, 1), gewiss seinen gesunkenen Mut gehoben hat. Es war wohl in dieser Zeit, dass Muṭ'im b. 'Adī ihn unter seinen Schutz nahm, was durch Ḥassān b. Thābit, Nr. LXXXVIII bestätigt wird. Er hätte sich jetzt damit beruhigen können, seine Pflicht als Warner erfüllt zu haben und konnte es als Allāh's Wille betrachten, dass seine Landsleute nicht gerettet werden sollten (vgl. X, 99; XLIII, 89). Aber das Bewusstsein, ein auserwähltes Organ Allāh's zu sein, war allmählich so mächtig in ihm geworden, dass er nicht mehr imstande war, mit unverrückter Sache in ein ruhmloses Dasein zurückzusinken. Seine staunenswerte Gabe auf Menschen, selbst auf solche, die ihm geistig überlegen waren, eine starke religiöse Suggestion auszuüben, forderte gebieterisch einen weiteren Wirkungskreis als eine kleine Zahl meistens einflussloser Anhänger. Dazu kam ein Moment, das ihm selbst gewiss unbewusst war, aber auf jedem Blatt der mekkanischen Süren zu lesen steht, nämlich seine geistige Ermattung und ein augenfälliger Mangel an neuen Ideen. Das alles brachte ihn auf den Gedanken, einen Wirkungskreis ausserhalb Mekkas zu suchen, so schwer es auch einem Araber fallen musste, die Bande zu zerreißen, die ihn mit seinem Stamm und Geschlecht verknüpften. Zu solchen Versuchen bot das Zusammenströmen von Menschen aus allen Gegenden bei den Wallfahrten gute Gelegenheit. Nach einigen misslungenen Verhandlungen fand er bei einigen Leuten aus Medina einen günstigen Boden. Leider sind wir über die damaligen Verhältnisse in dieser Stadt [s. d. Art.] wenig unterrichtet, aber man darf sicher annehmen, dass die grosse Zahl der dortigen Juden dazu beigetragen hat, die medinensische Bauernbevölkerung mit religiösen Ideen vertrauter zu machen (vgl. Ibn Hishām, S. 178). Es ist aber keine Frage, dass die Medinenser nicht so sehr wünschten, einen inspirierten Prediger an sich zu ziehen, sondern dass sie einen politischen Führer suchten, der ihre durch die in der Schlacht von Bu'ath [s. d.] gipfelnden Stammeskämpfe zerrütteten politischen Verhältnisse wiederherstellen konnte. Hiermit stehen wir vor einem der schwierigsten Probleme in der Lebensgeschichte Muhammeds, der doppelten Gestalt, in der er uns entgegentritt. Der begeisterte religiöse Schwärmer, dessen Gedanken sich hauptsächlich um das bevorstehende Gericht bewegten, der alle Anfechtungen und Demütigungen geduldig getragen hatte, der nur zaghaft die Möglichkeit eines aktiven Widerstandes berührte (XVI, 127) und lieber alles dem Eingreifen Allāh's überliess, tritt mit der Übersiedelung nach Medina einen weltlichen Schauplatz und erweist sich mit einem Schlage als ein hervorragendes politisches Genie. Dass Muhammeds Blick in Mekka die weitere politische Lage umfasste, zeigt die Vorhersagung Sura XXX, 1 ff.; aber die Stelle steht ganz vereinzelt da, und jedenfalls beruht M. Hartmanns Versuch (*Die arabische Frage*, S. 53), ihn zu einem weitschauenden Mitspieler in der internationalen Politik zu machen, auf freien Kombinationen ohne Halt in den Quellen. Immerhin finden



sich in der Aussendung eines Teiles seiner Anhänger nach Abessinien und in dem versuchten Kompromiss mit den Polytheisten in Mekka Andeutungen, die die Kluft zwischen den beiden Bildern einigermaßen überbrücken können. Entscheidend ist es aber, dass die Medinenser gewiss nicht auf den Gedanken gekommen wären, gerade in ihm den Retter aus ihren sozialen Nöten zu suchen, falls sie nicht einen starken Eindruck von seinen Fähigkeiten auf diesem Gebiet bekommen hätten.

Nachdem Muḥammed mit einigen Medinensern, die als Wallfahrer nach Mekka gekommen waren, Beziehungen angeknüpft hatte, begannen diese in ihrer Heimat in Verbindung mit Männern, die er dorthin geschickt hatte, den Islām zu verbreiten, und so konnte er nach einer vorläufigen Verabredung in al-ʿAḳaba [s. d.] bei der Wallfahrt im folgenden Jahre 622 an demselben Ort einen förmlichen Vertrag mit einer grösseren Zahl Medinenser schliessen, worin sie sich im Namen ihrer Mitbürger verpflichteten, ihn in ihre Gemeinschaft aufzunehmen und als einen der ihrigen zu schützen, was, wie auch die weitere Geschichte lehrt, auch von seinen mekkanischen Anhängern gelten sollte, wenn sie nach Medina übersiedelten. Gewiss mit Recht spricht die Überlieferung hier nur von dem Versprechen der Medinenser, Muḥammed unter ihren Schutz zu nehmen, und nicht von weiteren Verpflichtungen. Dagegen soll Muḥammed ihnen nach Ibn Hishām, S. 287 bei der ersten ʿAḳaba-Verabredung eine Reihe von Geboten auferlegt haben; aber diese „Weberhuldigung“ ist, wie schon der Name zeigt, der späteren Stelle Sūra LX, 12 entnommen und ist ausserdem deutlich auf mekkanische Verhältnisse zugeschnitten (beachte besonders das Gelübde, die Kinder nicht zu töten). Diese Verhandlungen, die den Mekkanern nicht unbekannt bleiben konnten, riefen eine grosse Erbitterung hervor, und es entstand, wie ʿUrwa sich ausdrückt, eine zweite *Fitna* für die Gläubigen, die sie noch mehr in ihrem Entschluss befestigen musste, nach Medina überzusiedeln. In grösseren oder kleineren Scharen zogen sie aus, sodass schliesslich nur Muḥammed mit Abū Bakr und nach der Erzählung ʿAlī übrigblieben. Dass der Prophet nicht mit den anderen ausgewanderte, erklärt sich gewiss daraus, dass die Mekkaner sonst den ganzen Auszug verhindert haben würden. Sie kannten ihn ja gut genug, um die Gefahr zu sehen, falls er sich mit einem anderen Stamm verbinden sollte, und es liegt deshalb kein Grund vor, die Überlieferung zu bezweifeln, wenn sie, allerdings mit vielen legendarischen Ausschmückungen (vgl. über Davids Flucht: Tabari, I, 556), erzählt, wie er zuletzt aus der Stadt fliehen musste. Auch wird die Überlieferung durch Sūra IX, 40 bestätigt, wo vom Aufenthalt Muḥammeds und seines Begleiters (Abū Bakr) in der Höhle die Rede ist.

Die Auswanderung des Propheten, die Hidjra [s. d.], haben die Muḥammedaner mit Recht zum Ausgangspunkt ihrer Zeitrechnung gemacht, denn sie bildet den Anfangspunkt einer Entwicklung, die in kurzer Zeit weltgeschichtliche Bedeutung gewann. Nach der gewöhnlichen Berechnung kam er am 12. Rabiʿ I des ersten Jahres, d. i. am 24. September 622 in der medinischen Vorstadt Ḳubāʿ an und begab sich bald danach in seine neue Heimat. Die Aufgaben, die ihn erwarteten, stellten die grössten Ansprüche an seine diplomatischen und organisatorischen Fähigkeiten. Mit voller

Sicherheit konnte er nur auf die mit ihm Ausgewanderten, die *Muhāǧirūna* [s. d.], rechnen, denn ihre ganze künftige Existenz ruhte ausschliesslich auf ihm, und natürlich waren nur die ausgewandert, die von der Wahrheit seiner Sendung fest überzeugt waren. Dazu kamen diejenigen Medinenser, die schon den Islām angenommen hatten oder es bald nach seiner Ankunft taten, die sogenannten *Anṣār* [s. d.] oder Helfer, die jedoch nur einen Teil der Bevölkerung bildeten. Direkten Widerstand fand er nur bei einigen Geschlechtern, wie den ʿAws Allāh; aber daneben gab es eine Anzahl, die sich ihm nicht gerade widersetzen, sich aber nur unwillig den neuen Verhältnissen fügten, die sogenannten *Munāfiḳūna* [s. d.], die ihm viele schwere Stunden bereiten sollten. Zu seinem Glück stand an ihrer Spitze ein Mann, der Khazradjite ʿAbd Allāh b. Ubaiy, der die Munāfiḳ-Eigenschaft der Unentschlossenheit in so hohem Grade besass, dass er regelmässig jede Gelegenheit verpasste, wo er einen erfolgreichen Widerstand hätte leisten können. Eine weitere Gefahr lag darin, dass die alte erbitterte Feindschaft zwischen den beiden Hauptstämmen Aws und Khazradj keineswegs verschwunden war, sondern bei jeder Gelegenheit leicht wieder auflodern konnte. Dazu kamen endlich noch die Juden (in erster Linie *al-Ḳāhināni*, d. h. die Naḍir und Ḳuraiza; vgl. Kais b. al-Khaṭīm, ed. Kowalski, XX; Ḥassān b. Thābit, N<sup>o</sup>. 216, 19; Ibn Hishām, S. 660 und Ibn Saʿd, VIII, 86, 91) und die judaisierten Stämme in Medina, die wegen ihrer Reichtümer und ihres Rückhaltes in den grossen Judenkolonien in Khaibar u. a. eine bedeutende Rolle spielten. Für Muḥammed bedeuteten sie zunächst ein Plus in seinen Berechnungen, denn nach seiner oben erwähnten Theorie musste er erwarten, dass sie für die Wahrheit seiner Verkündigung eintreten würden. Zu den Christen in Medina (vgl. Ḥassān b. Thābit, Nr. 133, 17) war das Verhältnis nicht mehr ganz intakt, nachdem er in Mekka angefangen hatte, die orthodoxe kirchliche Christologie abzuweisen; aber sie spielten keine Rolle und konnten ignoriert bleiben. Auch hatte er eine viel stärkere Sympathie für sie als für die Juden (V, 85; LVII, 27).

Aus diesen heterogenen Bestandteilen sollte Muḥammed eine einheitliche Gemeinschaft bilden. Die erste Aufgabe, die gelöst werden musste, war den zum grössten Teil mittel- und erwerbslosen Emigranten die nötigen Subsistenzmittel zu verschaffen, was vorläufig nur durch die Opferwilligkeit der Anṣār und gewiss nur auf ungenügende Weise geschehen konnte. Um die Schutzverhältnisse zu befestigen, ordnete er einen Bruderbund zwischen je einem Emigranten und einem Medinenser an. Diese Einrichtung, woneben er auch eine Verbrüderung zwischen je zwei Emigranten einführte, wurde aber nach der Badr-Schlacht durch Sūra XXXIII, 6 aufgehoben und hat nur wenige Spuren hinterlassen (s. Ibn Saʿd, III, XXXIV). Dagegen besitzen wir aus einer etwas späteren Zeit, als schon die Verstimmung zwischen Muḥammed und den Juden bemerkbar war, ein sehr wertvolles Dokument in der von Ibn Ishāq aufbewahrten Gemeindeordnung Muḥammeds. Sie zeugt von seiner grossen diplomatischen Begabung, denn sie lässt das ihm vorschwebende Ideal einer religiös bestimmten *Umma* vorläufig zurücktreten und richtet sich wesentlich nach den vorliegenden realen Verhältnissen. Zwar liegt die höchste Autorität bei Allāh und Muḥammed, denen alle grösseren Sachen vorgelegt wer-

den sollen; aber die *Umma* umfasste noch Juden und Heiden, weshalb im wesentlichen die Rechtsformen der alten arabischen Stämme beibehalten werden. Grössere praktische Bedeutung hat übrigens dieser Entwurf, den der Kor'an nirgends (auch kaum VIII, 58) erwähnt, nicht gehabt, da er bald von den sich rasch ändernden Verhältnissen überholt wurde.

Ein Beweis der politischen Klugheit des Propheten war, dass er die Juden dadurch an sich zu knüpfen suchte, dass er verschiedene ihrer kultischen Formen übernahm. So machte er den 10. Muharram zu einem Fastentag, offenbar als eine Nachahmung des jüdischen Fastens am 10. Tishri, dem Versöhnungstage, was besonders aus seinem, dem Aramäischen entnommenen Namen *'Ashūrā* hervorgeht. Auf jüdischem Vorbilde beruhen wohl auch die Einführung der Mittagssalat, die jetzt (II, 239) zur Abend- und Morgensalat hinzukam, und die erleichternde Bestimmung über die Reinigung vor der Salat (IV, 46; V, 97). Dagegen soll der Freitag als Tag der gemeinsamen Salat, der wohl auf die jüdische Paraskeue zurückgeht (vgl. Beckers Korrektur z. Ibn Sa'd, III/1, 83, 23, in *Isl.*, III, 379), schon vor der Hidra von Mus'ab b. 'Umayr (nach anderen Asad b. Zurāra) eingeführt sein. Ob die Wahl Jerusalems als Kibla [s. d.] zu den Konzessionen an die medinensischen Juden gehörte, ist unsicher, da die Angaben über sein Verhalten in Mekka in dieser Beziehung divergieren. Doch ist es unwahrscheinlich, dass er sich dort gegen die Ka'ba sollte gewendet haben, da man in diesem Falle schwer versteht, wie die abweichenden Angaben entstehen konnten. Ob er aber damals Jerusalem als Kibla benutzt habe, was nicht notwendig eine Anleihe bei den Juden voraussetzt, da diese Gebetsrichtung im Orient verbreitet war, z. B. bei den Ebionitern und Elkesaiten, oder ob er sich wie viele Christen gegen Osten wandte, oder ob er überhaupt eine Kibla gehabt hat (der Kor'an schweigt darüber), bleibt unsicher, aber jedenfalls spricht die grössere Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Gebetsrichtung gegen Jerusalem zu den den medinensischen Juden zuliebe getroffenen Änderungen gehörte. Wenn mehrere in der sofort unternommenen Einrichtung einer Gebetsstelle (Ibn Hishām, S. 336) eine Nachahmung der jüdischen Synagogen gesehen haben, so hat Caetani mit gewichtigen Gründen bestritten, dass es sich hier um ein für den Gottesdienst bestimmtes Gebäude handelt, da der angebliche Masjid zu allerlei rein weltlichen Dingen benutzt wurde, weil es in Wirklichkeit der von Muhammed und seiner Familie bewohnte Hof (*Dār*) war, während die eigentlichen gottesdienstlichen Versammlungen auf der sogenannten *Muṣallā* [s. MADĪNA] stattfanden. Doch scheint immerhin die vom Propheten perhorreszierte sogenannte Rivalitätsmoschee Sūra IX, 108 (s. unt.) ein wirkliches an die jüdischen Moscheen erinnerndes Gebäude gewesen zu sein. Trotz dieser Kapitulationen den Juden gegenüber stellte sich indessen bald heraus, dass er sich in bezug auf sie arg verrechnet hatte. Obschon sie ohne Zweifel in lebhafter Messiaserwartung lebten (Ibn Hishām, S. 286, 373 f.), konnten sie unmöglich einen Araber als den erwarteten Messias anerkennen, und er hatte bald Anlass, sich zu beklagen, dass nur wenige unter ihnen an ihn glaubten (III, 106). Vor allem aber reizten die Missverständnisse in seiner Wiedergabe der alttestamentlichen Erzählungen oder Gesetze die berüchtigte jüdische Spottlust und damit

brachten sie ihn in eine fatale Situation. Seine Überzeugung von dem göttlichen Ursprung seiner Verkündigung und seine Autorität unter den Gläubigen erlaubten ihm nicht einzugestehen, dass er sich geirrt hatte, und andererseits hatte er sich zu oft auf das Zeugnis der älteren Offenbarungsreligionen berufen, um diese Kritik ignorieren zu können. Aus dieser Enge rettete er sich durch die Behauptung, dass die Juden nicht allein nur ein Bruchstück der Offenbarung (IV, 47; vgl. III, 115) und darunter einige partikuläre, zeitbestimmte Gesetze (IV, 158; VI, 147; XVI, 119) empfangen hatten, sondern auch wider besseres Wissen allerlei in ihren heiligen Schriften verheimlicht (II, 39, 141, 154, 169; III, 64 u. a.), ja geradezu die Schriften gefälscht hatten (II, 56; IV, 48; V, 16, 45; VII, 162; vgl. Hassān b. Thābit, Nr. 96, 2; u. d. Art. TAHRĪF), kurz, sie hatten von ihren heiligen Schriften nicht mehr als ein Esel, der Bücher auf seinem Rücken trägt (LXII, 5). Die Juden vermochten diese Behauptungen nicht zu widerlegen, denn obschon er sie aufforderte, ihre Schriften herbeizubringen (III, 87), so waren weder er noch seine Anhänger imstande, ein Wort darin zu lesen. Er goss nun in vielen Reden die vollen Schalen seines Zornes über die Juden aus und wartete die Zeit ab, wo er imstande wäre, ihre Kritik und boshaften Witze und Wortverdrehungen (z. B. III, 177 f.; IV, 48) auf handgreiflichere Weise zu züchtigen. Da er nun schon begonnen hatte, die Kirchenlehre der Christen als eine Alteration der echten Lehre Jesu aufzufassen, fühlte er sich berufen, die degenerierten Offenbarungsreligionen, von denen jede behauptete, die allein wahre zu sein (II, 107), zu reformieren. Infolgedessen beanspruchte er nun eine besondere Stellung unter den Propheten: er ist der Propheten Siegel (XXXIII, 40; ein bildlicher Ausdruck, den u. a. Mani auf sich selbst anwandte und der den Abschluss bedeutet), er ist der letzte Prophet, auf den Jesus selbst unter dem Namen Ahmed hingewiesen hatte (LXI, 6; vgl. III, 75). So wenig wie früher will er allerdings auch jetzt keine neue Religion bringen, sondern nur die von den Propheten von Anfang an verkündete wiederherstellen. Aber trotzdem waren die ersten Jahre nach der Auswanderung die Geburtsstunde des Muhammedanismus als einer selbständigen Religion; denn parallel mit seiner Kritik der Offenbarungsreligionen und namentlich im schroffen Gegensatz zum Judentum läuft ein positiver Aufbau des Islām, durch welchen er sich in wichtigen Punkten von seinen bisherigen Vorbildern emanzipierte. Er gab nämlich seiner Religion einen ausgeprägten nationalen Charakter, indem er Verschiedenes aus den altarabischen Kultusformen übernahm und mit seinen religiösen Ideen verband. Im zweiten Jahre der Hidra (Juli 623 bis Juni 624) ordnete er nach einigem Schwanken an, dass nicht mehr Jerusalem, sondern das alte Heiligtum des schwarzen Steines in Mekka als *Kibla* beim Gebet dienen sollte (II, 136–45), denn es ist „ein Sammelort und eine Freistätte für die Menschen“ (II, 119). Damit ist seine Vaterstadt zum Mittelpunkt der wahren Religion gemacht. Als Ersatz für die Wallfahrt, die er als einen Haupttritus in seine Religion aufnahm, von der aber er und die Seinen vorläufig ausgeschlossen waren, liess er in diesem Jahre am 10. Dhu 'l-Hidjdja ein Opfertier auf dem *Muṣallā* in Medina schlachten (Tabari, I, 1362; nach Ibn Sa'd, I/1, 9, fuhr er nach der Einnahme von Mekka



damit fort), und im folgenden Jahre nennt er den Hadjdj eine der Pflichten der Gläubigen gegen Allāh (III, 90 f.). Der Freitag behielt seine Bedeutung, aber er soll kein Ruhetag wie der jüdische Sabbat sein (I.XII, 9 f.), was damit zusammenhängt, dass er die alttestamentliche Vorstellung von dem Ausruhen Gottes nach der Schöpfung ablehnt (Sūra I, 37). An die Stelle des 'Ashūra'-Fastens setzt er einen ganz neuen eigentümlichen Ritus, wonach man im ganzen Ramaḍān, dem Monat, in welchem er die grundlegende Offenbarung empfangen hatte (II, 281), fasten soll, so lange die Sonne am Himmel sichtbar ist. Eine ähnliche Sitte hatten die Manichäer; aber ob er die neue Offenbarung gerade von ihnen oder von einer anderen Sekte übernahm, lässt sich nicht ausmachen [s. d. Art. RAMAḌĀN].

Diese folgenreiche Nationalisierung des Islām gab Muḥammed eine abschliessende Legitimation, die sie mit seiner früheren Berufung auf die Offenbarungsreligionen in Einklang brachte, indem er als Wiederhersteller der von den Juden und Christen entstellten Religion Abrahams (*Millat Ibrāhīm*) auftrat. Abraham, den sowohl die Juden wie die Christen als das grosse Glaubensbild anerkannten und auf den er selbst mit Nachdruck als den wahren *Hanīf* hingewiesen hatte (z.B. VI, 79), wird nun der grosse *Hanīf* nicht nur im Gegensatz zu den Heiden sondern auch zu den Schriftbesitzern (weder Polytheist, noch Jude oder Christ [II, 129; III, 60, 89], wonach, wie Snouck Hurgronje nachgewiesen hat, auch VI, 162; XVI, 124 medinensisch sein müssen). Er und sein Sohn Ismael, der Stammvater der Araber, haben das mekkanische Heiligtum und den dortigen, jetzt von den Heiden verunreinigten Kultus gestiftet, den Muḥammed wiederherstellen soll (II, 118 ff.; XXII, 27 ff.). Ob diese kühne Kombination, die nach Sūra III, 58 Widerspruch bei den Schriftvölkern fand, eine originale und in dem Falle eine wirklich geniale Erfindung Muḥammeds war, oder ob er sie bei anderen, etwa bei arabisierten Juden vorgefunden hat, lässt sich nicht entscheiden. Fest steht nur, dass sie ihm in Mekka unbekannt gewesen sein muss; denn sie begegnet uns nirgends bei der Erwähnung der Ka'ba und wird durch die oben S. 697<sup>b</sup> angeführten Stellen geradezu ausgeschlossen.

Gleichzeitig mit dieser Umbildung seiner Religion wurde die persönliche Stellung Muḥammeds durch die geänderten Verhältnisse allmählich eine andere. Nach der oben erwähnten Gemeindeverfassung sollten alle wichtigen Sachen Allāh und ihm vorgelegt werden. Es wird jetzt eine Hauptpflicht der Gläubigen, Allāh und ihm gehorsam zu sein (III, 3, 29, 126, 166; IV, 17 f., 62 [wo hinzugefügt wird: und denen unter Euch, die zu gebieten haben]; V, 93; XXIV, 51, 62; vgl. noch LX, 12 die „Weiberhuldigung“, die in dem Bericht über die zweite Akaba-Verabredung, Ibn Hishām, S. 289 hineingelegt ist) und die, die ungehorsam sind, werden mit den Qualen der Hölle bedroht (IX, 64). Neben den Glauben an Allāh tritt jetzt der Glaube an den Propheten (XLVIII, 9; LXIV, 8 u. a.). Allāh ist sein Beschützer wie auch Gabriel, und die Engel sind ihm behülflich (LXVI, 4). Er beansprucht gewisse Vorrechte, die mehr an einen weltlichen Menschen als an einen geistigen Führer erinnern (XXIV, 62; XLIX, 2 ff.; XXIV, 63; LVIII, 13 ff.; XXXIII, 53), aber übrigenfalls als rechtmässig bezeichnet werden müssen.

Die Erhebung Mekkas zum religiösen Mittelpunkt stellte Muḥammed neue Aufgaben, die bald zu ungeahnten Resultaten führen sollten. War der Besuch der Heiligtümer in und um Mekka eine Pflicht der davon ausgeschlossenen Muslime (XXII, 25 f.), so ergab es sich als eine unumgängliche Notwendigkeit, den Zugang dazu zu erzwingen. Ausserdem hatte der Prophet eine Rechnung mit den Mekkanern zu begleichen, denn durch seine Vertreibung hatten sie scheinbar über ihn triumphiert, und die ihnen wiederholt angedrohte Strafe hatte nicht wie die stereotypen Strafen der Gottlosen in den Prophetenerzählungen ihre Schuldigkeit getan. Das führte zu einem neuen Gebot, das des heiligen Krieges (des Kampfes auf Allāhs Wege, *al-Djihād*, s. d.), und einen solchen in Bewegung zu setzen, wurde nun das Ziel seines mit zäher Beharrlichkeit festgehaltenen Strebens. Allerdings stellten sich der Erreichung dieses Zieles erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Die Medinenser hatten sich nur verpflichtet, ihn wie einen der ihrigen zu verteidigen, wenn er angegriffen wurde, und die nichts weniger als kriegerischen Kaufherren in Mekka waren nicht geneigt, ihm den Gefallen zu tun, den Krieg zu beginnen. Die Emigranten waren zwar auf diese Weise nicht gebunden, aber es stritt doch sehr gegen ihr arabisches Empfinden, ihre Stammesgenossen und Blutsverwandten offen zu bekämpfen. Wie sehr ihn das Widerstreben kränkte, zeigen die heftigen Vorwürfe, die er deswegen seinen Anhängern macht (II, 212; XXII, 39 ff. u. öft.). Es gelang ihm allerdings, einen Ausweg zu finden, der kriegerische Unternehmungen anbahnen konnte, ohne jene Empfindungen so stark zu verletzen. Nachdem er verschiedene Männer mit bewaffneten Scharen ausgesandt hatte, denen es nicht gelang, die Feinde zu treffen, schickte er im Radschab, einem der heiligen Monate, in denen jeder Kampf untersagt war, einige seiner Anhänger nach Nakhla, wo eine Karawane zu erwarten war, und gab ihrem Führer ein geheimes Schreiben mit, worin er es ihrem eigenen Ermessen überliess, was sie weiter tun würden. Die Leute täuschten seine Erwartung nicht, denn sie überfielen die sich bis zum Ablauf des Monats sicher führende Karawane, wobei einer der Mekkaner getötet wurde. Die reiche Beute wurde nach Medina geschickt, wo sich indessen ein Sturm der Entrüstung erhob. Muḥammed gab aber den Leuten Zeit, sich zu fassen und beruhigte sie schliesslich durch die Offenbarung II, 214. Aber so kräftig hatte der gelungene Streich in Medina gewirkt, dass sich nicht nur Emigranten sondern auch mehrere Anṣār meldeten, als er im Ramaḍān des zweiten Jahres d. H. zu einem neuen Zug aufforderte, den er selbst leiten wollte. Hier kam ihm nun der Zufall auf unerwartete Weise zur Hilfe. Er hatte erfahren, dass eine reiche von Syrien kommende Karawane unterwegs war, der er bei Badr [s. d.] aufzulauern beschloss. Der sehr vorsichtige Abū Sufyān [s. d.], der die Karawane führte, bekam indessen Wind von seinem Plane und schickte Eilboten nach Mekka um Hilfe. Allerdings sandte er bald danach, als er sich durch eine Schwenkung nach der Küste hin (VIII, 43) in Sicherheit gebracht hatte, neue Boten nach Mekka, die die erste Meldung widerrufen sollten. Die gereizten Mekkaner hatten indessen ein Heer gesammelt, das dreimal so gross war wie das Häuflein Muḥammeds, und wollten sich nun nicht die Gelegenheit entgehen lassen, den

beschwerlichen Gegner gründlich zu züchtigen. Sie zogen nach Badr, wo kurz danach Muḥammed, in der Erwartung, Abū Sufyān's schutzlose Karawane zu treffen, mit seinen Leuten ankam. Als diese den Irrtum entdeckten, wurden sie von Schrecken ergriffen (VIII, 5 ff.; vgl. die Fortsetzung von 'Urwa's Bericht: Ṭabari, I, 1284 f.); aber der Prophet erkannte in dem Zusammentreffen die wunderbare Fügung Allāh's, der sie zu einem Kampfe zwingen wollte, und es gelang seiner merkwürdigen suggestiven Kraft, seine Leute so anzufeuern, dass sie den weit überlegenen Feind vollständig schlugen. Ein Teil der Mekkaner, darunter der Führer der Aristokraten Abū Ḍjahl fielen, und mehrere, u. a. Muḥammed's Oheim 'Abbās, wurden als Gefangene nach Medina gebracht, wo Muḥammed zwei von ihnen, al-Naḍr und 'Ukba b. Abī Mu'ait, töten liess, während die anderen losgekauft werden mussten. Diese nach unsern Begriffen sehr unbedeutende Schlägerei, die jedoch nach der landeskundigen Bemerkung Doughty's (*Travels in Arabia*, II, 378) beurteilt werden muss, wurde von der allergrössten Bedeutung für die Geschichte des Islām, denn Muḥammed fand in dem Sieg eine mächtige Bestätigung seines Glaubens an Allāh's Überlegenheit (VIII, 17, 66; III, 119; vgl. Ka'b b. Mālik bei Ibn Hishām, S. 520 f.) und an seine eigene Berufung, und ausserdem genoss die Handelsstadt Mekka ein so grosses Ansehen in Arabien, dass ihr Besieger alle Augen auf sich lenken musste. Er trat jetzt mit noch grösserer Energie auf und wusste die gewonnenen Vorteile auszunutzen. Nachdem er das Programm VIII, 57 ff. aufgestellt hatte, begann er, den Judentamm Kainukā in ihren Burgen zu belagern. Die Munāfiḳūna wagten es nicht, ihm energisch entgegenzutreten, und die anderen Juden liessen auf klägliche Weise ihre Glaubensgenossen im Stich (vgl. LIX, 14), sodass diese gezwungen wurden, nach dem Ostjordan auszuwandern.

Um sich in seinen Kämpfen gegen Angriffe von anderer Seite zu decken, benutzte Muḥammed in dieser Zeit ein Mittel, das einen neuen Beweis seiner eminenten politischen Klugheit liefert. Er schloss, wie einige aufbewahrte Schreiben zeigen (vgl. J. Sperber, in *MSOAS*, 1916), als Herr von Medina Bündnisse mit verschiedenen Beduinenstämmen, worin er und sie sich verpflichteten, einander beizustehen. Sie sind, wie oben schon berührt, rein politischer Natur.

Im Jahre 3 d. H. (Juni 624—Juni 625) setzte Muḥammed die Angriffe auf die mekkanischen Karawanen fort, sodass die Kuraishiten schliesslich die Notwendigkeit einsahen, energischer aufzutreten und sich für Badr zu rächen. Es wurde ein Heer von 3 000 Mann ausgerüstet, das unter der Leitung des dazu wenig geeigneten Abū Sufyān mit grossem Gepränge gegen Medina ausrückte. Obschon mehrere seiner Anhänger Muḥammed den Rat gaben, sich in der Stadt zu verteidigen (vgl. III, 148, 162), entschloss er sich, mit seinen Truppen, die nach dem Abzug der Munāfiḳūna bedeutend vermindert wurden, hinauszuziehen und nahm am Fusse des Berges Uhud [s. d.] Stellung. Trotz der numerischen Überlegenheit der Mekkaner entwickelte sich der Kampf zunächst günstig für die Muslime, bis einige zur Deckung aufgestellte Bogenschützen sich gegen Muḥammeds bestimmten Befehl in den reiche Beute versprechenden Kampf mischten, was Khālīd b. al-Walīd [s. d.] sofort benutzte, um Muḥammeds Heer in die Flanke zu fallen. Nun wandte sich das

Blatt, und viele von den Muslimen begannen zu fliehen, besonders als sich der Ruf verbreitete, dass der Prophet gefallen sei (vgl. III, 138). In Wirklichkeit war er nur verwundet und rettete sich mit einigen Getreuen durch eine Schlucht auf die Südseite des Berges hinauf. Zu seinem Glück verstanden die Mekkaner durchaus nicht, ihren Sieg auszunutzen, und da sie meinten, Muḥammed geächtigt und ihre Ehre gerettet zu haben, kehrten sie ruhig nach Mekka zurück. So wurde der Prophet vor dem Schlimmsten bewahrt, aber er hatte viele Gefallene, darunter Hamza [s. d.], zu betrauern, und sein eben erworbenes Ansehen litt natürlich dabei. Mit all der Kraft seiner Rede suchte er durch Rügen und Ermunterungen die Stimmung seiner Anhänger zu heben (III, 114 f., 133—54, 159—200), aber die Folgen seines Missgeschickes blieben nicht aus. Die Juden, die nicht am Kampf teilgenommen hatten (nach Ibn Hishām schützten sie die Sabbatsfeier vor), machten keinen Hehl aus ihrer Schadenfreude, und verschiedene Beduinenstämme zeigten im folgenden Jahre 4 (Juni 625 bis Anfang Juni 626; die Mondfinsternis, die im Djumādā II dieses Jahres stattfand, war die in Medina sichtbare Verfinsternung in der Nacht zwischen dem 19. und 20. November 625, vgl. Rhodokanakis, in *WZKM*, XIV, 105; Caetani, I, 598 f.), wie sehr sich ihr Respekt vor ihm verloren hatte [vgl. d. Art. Bī'r MA'UNA]. Um so notwendiger war es, ein Beispiel zu statuieren, und hierfür bot sich ein anderer Judentamm in Medina, die Naḍir als geeignetes Objekt dar, nachdem Ka'b b. Ashraf's (s. d. und vgl. Hassān b. Thābit, Nr. 97) Mord als Vorspiel gedient hatte. Als Anklagepunkt gegen sie wird LIX, 4 angeführt, dass sie Allāh und seinem Sendboten trotzten, weshalb die Traditionen ihnen allerlei besondere Verbrechen imputieren. Nach einer Belagerung von einigen Wochen (Ṭabari, I, 1850; vgl. Euting, *Tagebuch*, S. 111) wurden sie gezwungen, nach Khaibar oder Syrien auszuwandern. Sie hinterliessen ihre Waffen und ihr Gold und Silber als eine reiche Beute, deren Verteilung Muḥammed sich diesmal selbst vorbehielt (LIX, 6 ff.).

In diese Zeit fällt wohl das für den Muḥammedanismus charakteristische Verbot des Weingenusses (V, 92 f.; vgl. die lehrreiche Stufenreihe LXXXIII, 25; XVI, 69; IV, 46; II, 216, wo das Wort „gross“ mit Schwally zu streichen ist). Man hat es mit verschiedenen Erscheinungen im alten semitischen Orient in Verbindung gebracht, aber der Hauptgrund dürfte eher in der Zusammenstellung mit dem Maisirspiele [s. d.] zu suchen sein. Die Trinkgelage mit Kamelschlachtungen und Glücksspielen, worin die alten Araber die Blüte ihres entbehrungsreichen Lebens sahen und worin sie ihre Noblesse zu entfalten suchten, brachte die Muslime in eine bedenkliche Verbindung mit Heiden und mit christlichen und jüdischen Weinwirten, was leicht zu einem Schwanken in ihrem neuen religiösen Leben führen konnte (vgl. Wākidi, Übers. Wellhausen, S. 100; Bukhārī, ed. Krehl, II, 270 f.); und das dürfte erklären, weshalb er gleichzeitig beides verbot, was natürlich nicht ausschliesst, dass ihm anders motivierte Formen der Enthaltsamkeit bekannt gewesen sein können (Musailima's Weinverbot war offenbar als Askese gemeint; s. d. Art.). Während Muḥammed bestrebt war, seine geschwächte Autorität wiederaufzurichten, zog ein neues drohendes Gewitter von Mekka her über ihn und Medina herauf. Die Kuraishiten, deren Karawanen fortwährend von ihm beunruhigt wurden



(vgl. Ḥassān b. Thābit, Nr. 16, 6 f.) und die von den Juden in Khaibar aufgehetzt wurden, sahen endlich ein, dass der Sieg bei Uhud nur ein Schlag in die Luft gewesen war und erkannten die Notwendigkeit der damals versäumten Eroberung Medina's. Im Bewusstsein ihrer geringen kriegerischen Tüchtigkeit pflegten sie eifrig Unterhandlungen mit verschiedenen Beduinenstämmen und brachten auf diese Weise ein grosses Heer — angeblich 10000 Mann — zustande, womit sie im Jahre 5 (Juni 626—Mai 627) gegen die Stadt zogen. Die verschiedenen Angaben über die Jahreszeit (teils einen Monat nach der Gerstenernte, teils kalte Winterstürme, letzteres in Übereinstimmung mit XXXIII, 9; vgl. Ḥassān b. Thābit, Nr. 14, 9) lassen sich dadurch vereinigen, dass die Belagerung längere Zeit gedauert haben kann (vgl. die Schilderung Doughty's, *Travels*, II, 429 ff., von der Belagerung der Anēze, die überhaupt diesen Krieg aufs Trefflichste illustriert). Das Anrücken des imponierenden Heeres rief eine grosse Bestürzung in Medina hervor, die durch die schwankende Haltung der Munāfiqūna und durch die Entdeckung oder vielleicht nur den Verdacht, dass die Juden mit den Feinden konspirierten (XXXIII, 10 ff., 26), noch mehr verstärkt wurde. Muḥammad liess, um die Widerstandskraft zu erhöhen, einen Graben (*Khandak*, ein persisches Wort) vor den nicht geschützten Teilen der Stadt ziehen. Nach mehreren Erzählungen soll er dies auf den Rat eines Persers Salmān getan haben, was jedoch J. Horowitz (vgl. *Ist.*, XII, 178—83) als einen sekundären Zug ausschheidet. So bescheiden dies Verteidigungsmittel war — ungefähr 150 Jahre später liess 'Isā b. Musā den von Muḥammad b. 'Abd Allāh wiederhergestellten Graben mittels ein paar Trüffeln überbrücken —, scheint es doch den in der Kriegskunst wenig erfahrenen Feinden imponiert zu haben, und die Belagerung zog sich in die Länge. Diese Zeit benutzte der kluge Herr von Medina zu geheimen Unterhandlungen mit den Ghatafan und schürte geschickt das gegenseitige Misstrauen der Feinde, und da gleichzeitig die Witterungsverhältnisse ungünstig wurden, verloren die Belagerer die Lust und begannen nach und nach aufzubrechen, sodass der letzte Versuch der Kuraišiten, ihren unheimlichen Gegner zu vernichten, im Sande verlief. Für einen Teil der Auftretenden sollte sich aber die Komödie des „Grabenkrieges“ in ein blutiges Trauerspiel verwandeln. Kaum waren die Belagerer fort, als der Prophet dem letzten grösseren Judenstamm, den Kuraiza, den Krieg erklärte und ihr Stadtviertel zu belagern begann. Die Juden hofften wohl, auf dieselbe glimpfliche Weise wie die Naḍir davon zu kommen, zumal ihre Bundesgenossen, die Aws, wirklich bemüht waren, Muḥammad zur Milde zu bewegen; aber diesmal war er unerbittlich und machte mit einer schon früher angedeuteten Drohung (LIX, 3) Ernst. Die Überlieferung hat allerdings den Versuch gemacht, die Verantwortung für die Niedermetzelung der Kuraiza auf Sa'd b. Mu'adh abzuwälzen (vgl. Ḥassān b. Thābit, Nr. CLXVII, der die volle Aufrichtigkeit Sa'd's behauptet). Aber verschiedene Andeutungen beweisen, dass es der Prophet selbst war, der den Entschluss fasste und vielleicht die Juden zur Übergabe bewegte. Die Juden zeigten bei dieser Gelegenheit eine Charakterstärke und Seelengrösse, die ein versöhnendes Licht auf ihre sonst so klägliche Geschichte wirft.

Durch diese Amputationen, die übrigens nicht alle Juden aus Medina ausrotteten (vgl. Ibn Hishām,

S. 895; Wākidi-Wellhausen, S. 264, 309, 393; Ḥassān b. Thābit, Nr. 133, 17), war der Prophet seinem Ziel, der Organisation einer rein religiös bestimmten Umma, die bisher aus politischen Gründen etwas zurücktreten musste, näher gerückt. Vorläufig setzte er bis tief in das Jahr 6 (Mai 627 bis Mai 628) hinein seine Plünderungen der mekkanischen Karawanen und seine Züge, meist Strafexpeditionen, gegen Beduinenstämme fort. Von diesen Zügen, die kein grosses Interesse darboten, mag nur der wohl in diese Zeit fallende Zug gegen die Banū Muṣṭalik Erwähnung finden, da er Anlass zu einem bedenklichen Zusammenstoss zwischen den Emigranten und den Anṣār gab und 'Ā'isha [s. d.] in das bekannte Abenteuer verwickelte, das ihr beinahe ihre Stellung als Frau des Propheten gekostet hätte, bis schliesslich eine Offenbarung sie rettete (XXIV, 4 f., 10—20).

Gegen Ende des Jahres 6 meinte Muḥammad, seine Stellung in Medina so gefestigt zu haben, dass er einen Schritt wagen konnte, der ihm dem erstrebten Ziel näher bringen sollte. Noch immer waren er und die Emigranten von Mekka und seinen heiligen Stätten ausgeschlossen, aber durch geheime Vertrauenspersonen, zu denen man sicher seinen klug berechnenden Oheim 'Abbās rechnen darf, wusste er, dass die Stimmung in der Stadt nach und nach eine andere geworden war (vgl. XLVIII, 25; LX, 7). Eine wachsende Zahl waren des aussichtslosen Krieges müde geworden und ahnten, dass es für den Handel Mekkas bei weitem vorteilhafter wäre, mit dem unermüdlchen Gegner Frieden zu schliessen, besonders nachdem er die Reichumsquelle der Stadt, die Wallfahrten mit ihren Messen, in sein Programm aufgenommen hatte. Auf diesen Umschlag vertrauend gab er im Dhu 'l-Kāda des Jahres 6, d. i. März 628 (die Nachricht von dem am 29. Februar dieses Jahres erfolgten Tod des Perserkönigs Khosraw Parwēz erreichte ihn unterwegs), seinen Anhängern den Befehl, sich mit Opfertieren zu versehen und mit ihm eine 'Umra in Mekka zu unternehmen, da Allāh ihm in einem Traumgesicht eine glückliche Ausführung des Besuches verheissen hatte (XLVIII, 27). Wohl mit Absicht wählte er eine 'Umra (Ibn Hishām, S. 740; Wākidi-Wellhausen, S. 249 f., 253; vgl. Sūra XX, 30, 34) statt der nahe bevorstehenden grossen Wallfahrt, da die Folgen eines Zusammentreffens mit allerlei Stämmen, mit denen er möglicherweise Krieg geführt hatte, ihm zu unberechenbar vorkamen; aber vielleicht träumte er doch davon, wenn alles gut abliefe, auch im folgenden Monate dort zu bleiben (vgl. II, 192, was vielleicht hierher gehört). Der Schritt war immerhin gewagt, weshalb er einige Beduinenstämme aufforderte, mitzuziehen für den Fall, dass sie Widerstand begegneten. Zu seiner Enttäuschung weigerten sich aber diese (XLVIII, 11 f.), weshalb er sich entschloss, den kriegerischen Charakter des Zuges aufzugeben und seine Anhänger als harmlose Pilger auftreten zu lassen. In Mekka waren mehrere geneigt, seinen Wünschen entgegenzukommen, aber die kriegerische Partei war noch stark genug, um durchzusetzen, dass ihm eine Anzahl Bewaffneter entgegengeschickt werden sollte, um ihm den Zugang zu wehren. Er lagerte nun bei dem Orte al-Hudaibiya [s. d.], wo er mit den Mekkanern zu verhandeln begann, und als dies zu keinem Resultat führte, schickte er als Vertreter den durch seine Familienverbindungen geschützten 'Uthmān in die Stadt. Als dieser aber

lange fortblieb und sich zuletzt das Gerücht verbreitete, dass er ermordet sei, wurde die Situation kritisch, und Muhammed liess nun alle Unterhandlungen fahren, versammelte seine Anhänger unter einem, wahrscheinlich altheiligen Baum und hiess sie schwören, bis zum Äussersten für ihn zu kämpfen, was sie mit Begeisterung taten (XLVIII, 10, 18). Aber bald danach kamen einige Mekkaner und überbrachten einen vermittelnden, für die haltlose mekkanische Politik sehr bezeichnenden Vorschlag, wonach er diesmal wegziehen, dafür aber im nächsten Jahr eine 'Umra feiern sollte. Er ging auf den Vorschlag ein, schloss einen zehnjährigen Waffenstillstand mit den Kuraischten und verpflichtete sich noch dazu, alle nicht selbständigen Mekkaner auszuliefern, die zu ihm kamen. Seine Leute, die er durch die Verheissungen und die Eidesleistung in einen Zustand der Exaltation gebracht hatte, hörten mit kaum verhaltenen Wut auf diese Bedingungen; aber Muhammed liess ruhig die mitgebrachten Opfertiere schlachten, was bei einer 'Umra in der Stadt geschehen sollte (s. Lane, *Lexic.*, s. v. *maḥill*), und sein Haar schneiden und zwang durch seine Autorität seine murrenden Begleiter, dasselbe zu tun. Erst später entdeckten sie, dass er ein politisches Meisterstück geliefert hatte, indem er die Mekkaner dahin brachte, den geächteten Flüchtling als ebenbürtigen Gegner anzuerkennen und einen zukunftsreichen Frieden mit ihm zu schliessen.

Einen reichen materiellen Ersatz für die scheinbar vereitelte 'Umra erhielten er und die Teilnehmer daran am Anfang des Jahres 7 (Mai 628 bis April 629) durch die Einnahme der fruchtbaren von Juden bewohnten Oase Khaibar [s. d.]. Es war die erste eigentliche Eroberung des Propheten, und er führte dabei eine Praxis ein, die in der Folgezeit massgebend wurde, wenn Juden oder Christen kapitulierten, indem er die Bewohner nicht tötete oder vertrieb, sondern sie als eine Art Pächter bleiben liess, die jährlich eine Abgabe zu zahlen hatten. Diese Expedition, die auch die Judenkolonien in Wādi 'l-Kurā in seine Gewalt brachte, machte die Muslime zu reichen Leuten (XLVIII, 18—21).

In diese Zeit, aber in der genauen Datierung etwas schwankend, verlegen die Überlieferungen die Aussendung einiger Schreiben des Propheten an den Gouverneur Muḳawḳis von Alexandria, den Fürsten von Abessinien, den byzantinischen Kaiser, den Perserkönig u. a., in denen er sie aufforderte, den Islām anzunehmen. Die angebliche Originalhandschrift zu dem ersten hat sich jedenfalls als unecht herausgestellt (s. *J A*, 1854, S. 482 ff.; Zaidān, in *Hilāl*, 1904, S. 103 f.; Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, I, 3). Aber auch das, was über diese Schreiben erzählt wird, verdient kaum das Vertrauen, das die meisten ihm geschenkt haben. Auch wenn man von den vielen apokryphen Einzelheiten darin absieht, muss es gewiss als ganz unwahrscheinlich bezeichnet werden, dass ein so nüchternen Politiker wie Muhammed, der damals ein sehr reales Ziel, die Eroberung Mekkas, vor Augen hatte, sich einem so phantastischen Gedanken wie der Bekehrung des Heraklios oder des Perserkönigs hätte hingeben können, denen der „klare arabische Kur'an“ nicht weniger unverständlich war als die Bibel dem Propheten und seinen Landsleuten und die er weder mit Macht zwingen noch mit angebotenen Vorteilen locken konnte. Überhaupt ist es sehr zweifelhaft,

ob Muhammed sich je Gedanken über seine Religion als eine universelle Weltreligion gemacht hat, wie z.B. Nöldeke, in *WZKM*, XXI, 307; Goldziher, *Vorlesungen über den Islām*, S. 25; und T. W. Arnold, *The Preaching of Islām*, S. 23 ff. meinen (vgl. dagegen Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*, S. 48 f.; H. Lammens, *Études sur le règne du calife Mo'awia*, I, 422). Die Stellen in den mekkanischen Suren, die man dafür anführen kann (VI, 90; XII, 104; XXI, 157; XXV, 1; XXXIV, 27; XXXVI, 70; XXXVIII, 87; LXVIII, 52; LXXXI, 27; vgl. aus späterer Zeit: III, 90; XXII, 25), finden ihre Begrenzung in dem Zusammenhang oder in unzweideutigen Parallelen (wie VI, 92; XLII, 5 [die Mutter der Stadt, d. i. Mekka]; vgl. XXVI, 214). Und in der medinensischen Periode war anstelle der Überredung und der Beweisführung („kein Zwang in der Religion“: II, 257; vgl. XVI, 126) eine Ausbreitung des Islām durch Waffengewalt getreten, die zwar seinen Vorrang vor den anderen Religionen (III, 79; IX, 33; LXI, 9) zur Voraussetzung hatte, die sich aber nur innerhalb der von Arabern bewohnten Gegenden bewegte. Wenn er nach der Eroberung Mekkas auch den Schriftbesitzern den Krieg erklärte (s. unten), so beweisen die von ihm unternommenen Kriegszüge, dass er nur an die unter byzantinischer oder persischer Herrschaft stehenden Araber gedacht hat, und es lässt sich nicht beweisen, dass er je in seinen Plänen weitergegangen sei (die Versenkung von Hebron, Balādhuri, ed. de Goeje, S. 129, darf man getrost als unterschoben betrachten; vgl. den Art. U-AMA). Entscheidend ist es aber, dass Muhammed auf dem Gipfel seiner Macht von den Juden und Christen gar nicht verlangte, dass sie den Islām annehmen sollten, sondern sich mit einer politischen Unterwerfung und mit der Zahlung einer Abgabe begnügte. Das Richtige wird daher sein, jene Erzählungen aufzugeben, und die wirklich geschichtliche Grundlage in Verhandlungen rein politischer Natur zu suchen, z.B. mit dem befreundeten Muḳawḳis (s. über diesen: Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, 1902), und anzunehmen, dass später unter Einwirkung der christlichen Überlieferung namentlich vom Pfingstwunder, die Vorstellung von einem grossen Missionsunternehmen entstanden ist.

Dagegen ändert sich in dieser Zeit der Charakter der echten Schreiben des Propheten an die arabischen Stämme, indem der Prophet sich nicht mehr mit einer nur politischen Übereinkunft begnügte, sondern auch, auf seine jetzt konsolidierte Machtstellung gestützt, ihren Anschluss an seine Religion verlangte, was dadurch geschah, dass sie die Šalāt verrichten und das „Almosen“ zahlen sollten; den Djudhām an der syrischen Grenze gab er sogar eine Frist (*Amān*) von zwei Monaten, nach der sie sich entscheiden sollten (s. Sperber, *a. a. O.*, S. 14 ff.).

Im März 629 vollzog Muhammed die ihm durch den Hudaibiya-Frieden stipulierte 'Umra (die 'Umra „der Übereinkunft“ oder „der Nachholung“). Für den aus seiner Vaterstadt Vertriebenen war es sicher eine grosse Genugtuung, Mekka als anerkannter Herr von Medīna besuchen zu können; aber sonst hatte die Begebenheit vorläufig mehr eine symbolische Bedeutung, und die Versuche des gewandten Diplomaten, seinen Aufenthalt durch seine Heirat mit einer Schwägerin seines stillen Sozios 'Abbās [s. d. Art. MAIMŪNA] zu verlängern, wurden von den Mekkanern höflich aber



bestimmt abgelehnt. Dagegen war es von grosser Bedeutung, dass einige der bedeutendsten Mekkaner, wie 'Amr b. al-'Āṣī und das Militär-Genie Khālīd b. al-Walīd, die in ihm den Mann der Zukunft erkannten, offen zu ihm übertraten, während sein Oheim 'Abbās und der gut patriotische (Ibn Hishām, S. 275), aber vorsichtige Abū Sufyān durch geheime Verhandlungen den unvermeidlichen Ausgang der Sache auf möglichst günstige Weise vorzubereiten suchten. Währenddessen setzte er seine kriegerischen Expeditionen fort. Eine empfindliche Niederlage erlitten seine Leute bei dem ersten grösseren Versuch, seine Herrschaft über die Araber auf byzantinischem Boden auszudehnen, bei Mu'ta [s. d.] im Ostjordanlande, was auch Theophanes (*Chronographie*, ed. de Boor, I, 335) erwähnt. Aber mehrere Beduinestämme begannen jetzt einzusehen, welche Vorteile nicht nur für die jenseitige, sondern auch für die hiesige Welt ein Anschluss an ihn verschaffte, und grössere Gruppen, wie die Sulaim traten freiwillig zum Islām über und stellten sich unter seine Fahne.

Dass es Muhammeds Absicht war, bei der ersten Gelegenheit den Waffenstillstand mit den Kurai-shiten zu brechen, darf man als sicher annehmen; musste es ihm doch unerträglich sein, dass die Heiden immer noch das Heiligtum Allāh's in ihrer Gewalt hatten (IX, 17 ff.; vgl. III, 3). Nun kam ihm noch dazu die Ungeschicktheit der Mekkaner zu Hilfe. Sehr gegen den Rat Abū Sufyān's hatte die kriegerische Partei in Mekka die Bakriten gegen die mit Muhammed verbündeten Khuza'iten unterstützt, und damit war ein plausibler Casus belli gegeben (vgl. vielleicht IX, 12 f.). Im Ramadān des Jahres 8 (Mai 629 bis April 630) rückte er an der Spitze eines aus Emigranten, Anṣār und Beduinen bestehenden Heeres von Medina aus. Die Nachricht davon rief eine ängstliche Stimmung in Mekka hervor, wo die Zahl der Kriegslustigen täglich zusammenschmolz, sodass die Besonnenen jetzt die Führung übernehmen konnten. Abū Sufyān, der mit einigen anderen (darunter der mit Muhammed befreundete Khuza'ite Budail b. Waraqa) hinausgeschickt wurden und Muhammed nicht weit von der Stadt trafen, huldigten ihm und erreichten Amnestie für alle Kurai-shiten, die einen bewaffneten Widerstand aufgaben (vgl. 'Urwa, Ṭabari, I, 1634 f.). Bis auf eine kleine Zahl Unversöhnlicher (vgl. *Diwan der Hudhailiten*, Nr. 183; Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, S. 365) gingen sie darauf ein, und so konnte der Prophet beinahe ohne Kampf in seine Vaterstadt einziehen, deren Bewohner fast sämtlich den Islām annahmen. Er trat mit grosser Milde auf und suchte durch reiche Gaben die Herzen zu gewinnen (*Ta'rif al-Kulūb*, eine neue Anwendung des Al-mosens: IX, 60); nur forderte er schonungslos die Vernichtung aller Götzenbilder in und um Mekka. Von der erhabenen Stimmung, die ihn nach diesem Sieg erfüllte, enthält wohl nur Sūra CX einen Widerhall, wo er wie auch an der ungemein sympathisch wirkenden Stelle XLVIII, 1 f. in dem Gelingen seiner Pläne ein Zeichen sieht, dass Allāh ihm all seine Sünden gnädig vergeben hat.

Lange ruhte Muhammed nicht auf seinen Lorbeeren, denn nicht nur war das mit Mekka nahe verbundene Tā'if noch unbezwungen, sondern die Hawāzin-Stämme in Zentralarabien rüsteten sich zu einem entscheidenden Kampfe. Mit diesen Beduinen kam es zu einer Schlacht bei Hunain am

Wege nach Tā'if [s. d.], die besonders wegen der Unzuverlässigkeit mehrerer der Neubekehrten zunächst drohte, eine verhängnisvolle Niederlage für den Propheten zu werden, bis es einigen seiner Anhänger gelang, die Fliehenden zurückzurufen und die Feinde zu schlagen (IX, 25 f.). Dagegen war es seinen ungebieten Truppen nicht möglich, das befestigte Tā'if zu bewältigen (vgl. die Schilderung uneinnehmbarer Festungen: *Diwan der Hudhailiten*, Nr. 66, 10 f.); später folgten jedoch die Tā'ifiten dem Zuge der Zeit und nahmen den Islām an. Als Muhammed nach der Aufhebung der Belagerung die Beute von Hunain verteilte, wurden die Anṣār, die schon nach seinem Einzuge in Mekka die Furcht geäussert hatten, er würde jetzt wohl wieder seinen Aufenthalt in seiner Vaterstadt nehmen, sehr ungehalten über die reichen Geschenke, die er seinen früheren Gegnern gab, um „die Herzen zu gewinnen“, während sie selber leer ausgingen (vgl. Ḥassān b. Thābit, Nr. xxxi), aber er sprach so liebevolle Worte zu ihnen, dass sie in Tränen ausbrachen und sich zufrieden erklärten. Seine Haltung erinnert hier einigermassen an die Davids gegenüber den Jüdäern und Ephraimiten nach Absalons Aufruhr.

Das Bezeichnende für das Jahr 9 (April 630 bis April 631) sind in der Erinnerung der Muslime die vielen Züge von Gesandtschaften, die aus den verschiedenen Teilen Arabiens nach Medina kamen, um im Namen ihrer Stämme sich dem Besieger von Mekka zu unterwerfen (vgl. CX, 3), sowie die Schreiben, die er zu den Stämmen sandte, um die Bedingungen ihres Übertrittes festzustellen. Im Herbst dieses Jahres fasste er den Entschluss, einen grösseren Zug nach dem nördlichen Arabien zu unternehmen, wahrscheinlich weil die Niederlage im Ostjordanlande Rache forderte und weil der ghassānidische Fürst eine feindliche Haltung einnahm (vgl. Ibn Hishām, S. 911). Seine Aufforderung fand aber diesmal wenig Anklang. Sowohl die Munāfiqūn als die Beduinen drückten sich, und selbst unter seinen treuen Anhängern gab es einige, die aus Furcht vor einem so weiten Feldzug in der glühenden Hitze allerlei Vorwände vorzuschützen (vgl. IX, 45; LVI, 84—91, 98 ff.). Überhaupt hat er damals anscheinend mit einer beschwerlichen Opposition in Medina zu kämpfen gehabt (IX, 58—73, 125), so dass er zu dem alten Abschreckungsapparat greifen musste und seine Worte einen Klang haben, der merkwürdig an die mekkanische Leidenszeit erinnert (IX, 71, 129 f.). Es kam gar so weit, dass einige der Oppositionellen, hinter denen nach einer Überlieferung sein alter unversöhnlicher Gegner, der Asket Abū 'Amir 'Abd 'Amr, gestanden haben soll, ein eigenes Bethaus gründeten „zur Spaltung unter den Gläubigen, als Rückhalt für diejenigen, die früher Gott und seinen Propheten bekämpft hatten“ (IX, 108 ff.). Doch sind leider die Ausdrücke des Kur'ān und der Überlieferungen so ungenügend, dass es nicht möglich ist, sich von dieser auffälligen Sache ein klares Bild zu machen. Trotz allem Widerstand setzte er seinen Plan durch; als er aber unter grossen Beschwerden nach Tabūk an der Grenze (im Lande der Römer: Ibn Hishām, S. 956) gelangt war, blieb er dort einige Zeit und kehrte dann nach Medina zurück. Ohne Erfolg war der Zug jedoch nicht. Sein Ansehen war jetzt so gross geworden, dass auch die kleinen christlichen und jüdischen Staaten im nördlichen Teile Arabiens sich ihm während seines Aufenthaltes in Tabūk

unterwarfen, so der christliche Fürst Yuhannā in Aila [s. d.], die Bewohner in Adhruh [s. d.] und die Juden in der Hafenstadt Makna. Ausserdem nahm Khālid den wichtigen Punkt Dūmat al-Djandal ein (vgl. zur Kritik des Berichtes: Caetani, II/1, 261–68; Sperber, *a. a. O.*, S. 44 ff.; über das angebliche Schreiben Muhammeds an die Juden in Makna s. auch Wensinck, in *Isl.*, II, 290).

Wie sich die zugespitzten Verhältnisse in Medina weiter entwickelt haben, erfahren wir leider nicht; aber man darf wohl mit Sicherheit annehmen, dass der nicht lange nach der Tabūk-Expedition erfolgte Tod 'Abd Allāh b. Ubaiy's dazu beigetragen hat, die Spannung zu mildern. Nach aussen bezeichnen diese Jahre ein starkes Anwachsen der Macht des Herrn von Medina. Mekka war in seiner Hand, und unter den Beduinen zeigte sich an mehreren Stellen eine Neigung, sich dem Besieger dieser Stadt zu fügen, um sich gegen seine Angriffe zu schützen und Anteil an seiner reichen Beute zu erhalten. Das war z. B. der Fall mit dem Stammkomplex 'Amir b. Ša'sa'a, mit Teilen des grossen Tamim-Stammes und den benachbarten Asad und weiter im Nordosten mit Bakr und Taghlib. Selbst in so entlegenen, dem Machtbereiche der Perser gehörenden Gegenden wie Bahrain und 'Umān und unter den südarabischen Fürsten drang die neue Lehre und Ordnung ein und fand an einigen Stellen eifrige Anhänger. Doch darf man sich nicht durch die Darstellungen der Geschichtsschreiber täuschen lassen, nach denen es aussieht, als ob die Gesamtbevölkerung in diesen Landschaften den Islām angenommen hätte. Hier haben namentlich Caetani und Sperber gezeigt, dass diese Schilderungen der Wirklichkeit nicht entsprechen und dass es durchgängig nur kleine Gruppen waren, die sich unterwarfen, während es eine nicht geringe Zahl gab, die die Forderungen des Propheten abweisen. Solchen offenen Gegnern gegenüber war die Sache klar: insofern sie Heiden waren, beim Heidentum verharrten und ihre Vielgötterei nicht aufgeben wollten, stand ihnen von seiten Muhammeds „der heilige Krieg“ bevor. Er hatte aber in Arabien nicht nur mit solchen zu tun, sondern es gab neben den Juden, die schon seine Macht zu fühlen bekommen hatten, eine grössere Anzahl Christen, wozu noch im östlichen und südlichen Teile mehrere Parsisten kamen, und damit wurde Muhammed vor ein Problem gestellt, das er notwendig lösen musste. Nach seinen Worten Sūra IX, 29 ff., wo er die Christen und auch die Juden, das Volk des strengen Monotheismus, zu den Polytheisten rechnet, die Allāh einen Sohn geben und Menschen als Herren neben ihm verehren, ganz wie die Ungläubigen vor ihnen getan hatten, würde man erwarten, dass er sie wie Heiden bekämpfen würde, falls sie den Islām nicht annahmen (vgl. auch den Angriff auf die Christen Vers 76 ff.). Aber diesen Aussagen gegenüber steht eine andere, Sūra V, 85, wo er die Christen mit warmer Sympathie erwähnt, weil sie, im Gegensatz zu den Juden, sich liebevoll gegen die Gläubigen zeigen und demütig sind, was er dem Umstand zuschreibt, dass sie Priester und Mönche hatten (vgl. seine Beurteilung des Mönchtums: Sūra LVII, 21). Zur Erklärung dieser auffallenden Widersprüche dient der von Tor Andrae hervorgehobene Gegensatz zwischen den Monophysiten und den Nestorianern. Die ersteren erregten durch ihre Christologie seinen unbedingten Unwillen, während die letzteren, die im Perserreich damals eine dominierende Rolle spielten, ihm viel

sympathischer waren, eine Stimmung, die, wie der von Tor Andrae mitgeteilte Brief des Katholikos Išhō'yahb zeigt, noch nach seinem Tode von den Anhängern geteilt wurde. Über die Juden dagegen lauten seine Äusserungen sehr scharf. Um so merkwürdiger ist es nun, dass der Unterschied zwischen den Juden und Christen bei seiner endgültigen Regelung ihrer Stellung vollständig verschwindet. Sie wurden unter dem Namen „Schriftvölker“ zusammengefasst, und es wird ihnen gestattet, ihre Religion zu behalten, wenn sie die politische Oberherrschaft des Propheten dadurch anerkennen, dass sie eine Abgabe bezahlen (*Djizya*, s. d.); wollen sie das nicht, so werden sie schonungslos bekämpft. Zu dieser wenig konsequenten Ordnung hat wohl die Erinnerung an die früher so stark betonte Übereinstimmung der Lehre Muhammeds mit der der Schriftvölker beigetragen, wozu noch kam, dass die oben erwähnte Behandlung der Juden von Khaibar als abgabebzahlende Pächter mit erlaubter Religionsübung für die Muslime bei weitem praktischer war als ihre Bekämpfung. Ein weiterer entgegenkommender Schritt gegen die Schriftvölker war, dass es den Gläubigen gestattet wurde, Töchter der Schriftvölker zu heiraten und die ihnen erlaubten Speisen zu essen (V, 7). Merkwürdigerweise wurden zu den „Schriftvölkern“ auch die Parsisten (*Madjūs*: XXII, 17) gerechnet, was später den besser Orientierten recht beschwerlich fiel (Tabari, I, 1005, 19 f.; Balādhuri, S. 79); wahrscheinlich wagte Muhammed aus politischen Gründen nicht, von ihnen zu fordern, dass sie ihre Religion aufgeben sollten. Diese erweiterte Anwendung des Begriffes „Schriftvölker“ findet sich nicht im Kur'an, sondern in einem Schreiben Muhammeds an die Parsisten in Hadjar (Ibn Sad, I/II, 19), jedoch mit der Beschränkung, dass den Muslimen verboten wird, ihre Weiber zu heiraten und ihre Schlachtungen zu geniessen.

Von diesen Ausnahmen abgesehen war der Prophet jetzt dem ihm vorschwebenden, aber bis dahin etwas zurücktretenden Ziele, der Bildung einer rein religiös bestimmten *Umma*, nähergerückt, denn die Bewohner mehrerer Teile Arabiens wurden jetzt tatsächlich durch die Religion zusammengehalten. Die alten Stammesgegensätze mit ihren endlosen Fehden, ihrer Blutrache und ihren zu neuen Streitigkeiten reizenden Spottgedichten sollten nach Muhammeds Willen verschwinden und alle Gläubigen sich als Brüder fühlen (IX, 11; XLIX, 10 f.). Es sollte keine andere Ungleichheit geben als die grössere oder geringere Frömmigkeit (XLIX, 13). Es hat hier entschieden dem Propheten ein Ideal vorgeschwebt, aber es wurde freilich auf recht unvollkommene Weise verwirklicht. Die rasch fortschreitende Ausdehnung des Islām hatte nämlich als Kehrseite eine ebenso starke Verringerung seines religiösen Gehaltes. Neben den älteren Anhängern, die wirklich von seiner Verkündigung ergriffen waren und deren Glauben unter Entbehrungen und Gefahren erprobt worden war, standen nun die vielen Neubekehrten, die hauptsächlich durch die Furcht (vgl. das bekannte Gedicht Ka'b b. Zuhair's; das Gedicht des Hudhailiten Usaid b. Abi Iyās bei Kosegarten, *Carmina Hudhail.*, Nr. 127) oder durch die Aussicht auf materielle Vorteile gewonnen waren. Von einer tiefergehenden Bekehrung konnte bei diesen Arabern trotz der ausgesandten Lehrer keine Rede sein, und wie ungeschwächt der altarabische Geist in ihnen fortlebte, zeigen u. a. die Prahle-



reien und Schmähungen in den Gedichten (Ibn Hishām, S. 934 ff.), die den alten in nichts nachstehen. Mit grosser Klarheit hat der Prophet selbst Sūra XLIX, 14 ausgesprochen, wie weit die Beduinen von dem wahren Glauben entfernt waren: sie dürfen nicht sagen, dass sie glauben, sondern nur, dass sie den Islām angenommen haben. Den sozialen und politischen Anordnungen gegenüber treten die religiösen und kulturellen Gebote, die doch Muḥammed in der ersten medinensischen Zeit viel beschäftigt hatten, auffällig zurück, eine natürliche Folge davon, dass die neuen Mitglieder für solche Fragen nicht reif genug waren. Auf diesem Gebiete war die Unwissenheit gewiss gross, und selbst im Hauptlager scheint noch vieles sich im embryonischen Zustande befunden zu haben. Das gilt selbst für ein so fundamentales Gesetz wie die Anordnung über die täglichen Gebetszeiten, da die später obligatorischen fünf Gebete im Kurʾān nirgends gebucht sind (s. oben; vgl. auch den Ausdruck: „vormittags und abends“, in Aʿshā's Gedicht: *Mor. enl. Forschungen*, S. 259). Dass sie von Muḥammed selbst am Ende seines Lebens eingeführt worden sind, ist möglich, aber wegen des Schweigens des Kurʾān nicht recht wahrscheinlich; und jedenfalls wird es durch die Erwähnung der fünf Zeiten in einem Schreiben des Propheten (Ibn Hishām, S. 962) nicht sicher bewiesen, da wir nicht berechtigt sind, eine absolute diplomatische Genauigkeit in der Überlieferung solcher Dokumente zu erwarten. Nur ein paar kultische Institutionen werden im Kurʾān etwas eingehender behandelt, die grosse Wallfahrt nach den Heiligtümern bei Mekka und die ʿUmra in der Stadt selbst; aber der Ḥadjj bildete ja auch die Krone seiner in Medina angefangenen und mit zäher Ausdauer durchgeführten Bestrebungen. Noch im Jahre 8 nahm der Prophet, der doch damals Herr über Mekka war, an der Pilgerfahrt nicht teil, was den Späteren so unverständlich war, dass sie eine mehreren seiner Anhänger unbekannt gebliebene ʿUmra errichteten (Ibn Hishām, S. 886; Tabari, I, 1670 [ʿUrwa], 1685; Wākidi, S. 380; Ibn Saʿd, II/II, 1, 123 f.; III/1, 103, 18, vgl. II/1, 123 f.; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 58 f.). Auch im Jahre 9 kam er nicht nach Mekka zum Ḥadjj, aber er zeigte sein Interesse dafür, indem er Abū Bakr als Stellvertreter schickte und ihn eine folgenreiche Proklamation verlesen liess (Bukhārī, III, 163, 249; nach der gewöhnlichen Tradition war es ʿAlī, der es tat, aber das ist wahrscheinlich eine tendenziöse Änderung; vgl. Tabari, I, 1760 f., wo Abū Bakr sich über diese Zurücksetzung beklagt und von Muḥammed getröstet wird, wozu noch eine Überlieferung kommt, nach welcher Abū Bakr dem Abū Huraira übertrug, vor der Wallfahrt den Ausschluss der Heiden zu proklamieren: Ibn Saʿd, II/1, 121 f.). Es war die sogenannte *Barāʿa* [s. d.], worin Muḥammed, der jahrelang von der Wallfahrt ausgeschlossen war, allen Heiden jegliche Teilnahme daran verbietet und ihnen eine viermonatliche Frist gibt, nach deren Ablauf sie die Wahl zwischen dem Übertritt zum Islām und einer unerbittlichen Bekämpfung hatten (Sūra IX). Hiermit ist sein Fernbleiben von der Feier in den beiden vorhergehenden Jahren erklärt; er wollte warten, bis er sie als Alleinherrscher und ganz in Übereinstimmung mit seinen Intentionen, oder, wie er behauptete, mit den von Abraham eingeführten Zeremonien (II, 119 f.) feiern konnte. So war endlich alles bereit, und

am Ende des Jahres 10 (April 631 bis März 632) konnte er die erste reformierte Wallfahrt (die „Abschiedswallfahrt“ oder die Wallfahrt des Islām) ausführen, die für alle folgenden Zeiten massgebend geworden ist. Merkwürdigerweise finden sich die Regelungen der Ḥadjj-Zeremonien, deren Zweck es war, das gar zu offenkundig Heidnische an der alten Feier (vgl. z.B. die *Awthān* in Minā bei Farazdaq, in *ZDMG*, LIX, 604; Azraqī, ed. Wüstenfeld, S. 402) auszumerzen und ihr eine islamische Färbung zu geben, hauptsächlich in den Traditionen, wo natürlich leicht spätere Einzelheiten eingemischt sein können, und nur bruchstückweise und mehr zufällig im Kurʾān; aber im Grossen und Ganzen ruht die spätere Form ohne Zweifel auf dem, was der Prophet bei dieser denkwürdigen Gelegenheit feststellte [vgl. d. Art. ḤADJJ].

Die Abschiedswallfahrt, an der dem Propheten eine wirkungsvolle, aber etwas verschieden überlieferte Predigt in den Mund gelegt wird, bezeichnet den Kulminationspunkt seines Wirkens. Was er zu dieser Zeit empfand, darf man wohl in den Worten Allāh's Sūra V, 5 ausgedrückt finden: „Heute habe ich Euch Eure Religion vollendet, Euch meine Gnade vollbracht und für Euch den Islām als Religion erwählt!“ Es macht deshalb einen nahezu dramatischen Eindruck, dass sein Leben wenige Monate später abgeschlossen wurde. Selbst dachte er freilich kaum daran, denn noch einen Monat vor seinem Tode rüstete er eine Expedition aus, die unter der Leitung des jungen Usāma [s. d.] gegen das Ostjordanland (nicht, wie einige Überlieferer angeben, nach dem Westjordanlande; s. d. Art. USĀMA) ziehen sollte, um den Tod seines Vaters zu rächen. Auch sonst waren die Verhältnisse damals so, dass sie an die volle Tatkraft eines Mannes Ansprüche stellten; denn an mehreren Stellen hatte das Auftreten verschiedener „Propheten“ Unruhen hervorgerufen [vgl. d. Art. AL-ASWAD, ṬULAIḤA und MUSAILIMA]. Da erkrankte Muḥammed plötzlich, wohl an dem gewöhnlichen Medina-Fieber (Farazdaq, IX, 13); aber für den geistig und körperlich überreizten Mann wurde die Krankheit gefährlich. Nach einem kurzen Aufflackern seiner Kraft starb er am 13. Rabiʿ I des Jahres 9, d. i. am 8. Juni 632 (nur dies Datum passt zu der sich bei Ḥassān b. Thābit, Nr. cxxxiii und allen Überlieferern findenden Angabe, dass es ein Montag war), am Busen seiner Lieblingsfrau ʿĀʾisha, nach der Erzählung mit den Worten: „Der höchste Freund (*Rafīq*), wofür Goldzither einmal *Rafīq*, „Himmelsgewölbe“, vorschlug) vom Paradiese!“ Er hinterliess — übrigens zum Heile für seine Gemeinde — keinen legitimen Nachfolger, denn auch der kleine Ibrāhīm, den ihm die koptische Sklavin Māriya gebar, war kurz vorher gestorben (am 27. Januar 632, falls die Angabe richtig ist, dass an seinem Todestage eine Sonnenfinsternis stattfand; vgl. Rhodokanakis, in *WZKM*, XIV, 78 ff.; Mahler, *a. a. O.*, S. 109 ff.). Die wilde Verwirrung, die die Parteileidenschaften beim Bekanntwerden seines Todes in Medina entfesselte, hatte die sonderbare Folge, dass seine Leiche einen vollen Tag vernachlässigt blieb, bis sie endlich unter der Hütte ʿĀʾisha's begraben wurde (Tabari, I, 1817; Ibn Saʿd, II/II, 57, 2, 58, 28, 59, 1, 71, 6).

Die grosse Schwierigkeit, die der Biograph Muhammeds auf Schritt und Tritt empfindet, ist, dass das eigentliche Geheimnis seines Wirkens, die

wunderbare Macht seiner Persönlichkeit und sein suggestiver Einfluss auf seine Umgebung in den alten Quellen nicht gebucht worden ist und auch nicht gebucht werden konnte. Durch den Kur'an lernen wir zwar seine ältesten einzigartigen Inspirationen, die immer noch ihre Wirkung nicht verfehlen, und später in Medina seine eminente politische Begabung kennen. Wir treffen wohl Momente in der Badr-Schlacht oder dem Hudaibiya-Vertrag, wo seine geistige Überlegenheit überwältigend hervortritt; aber das sind nur vereinzelte Lichtpunkte, und meistens müssen wir die Hauptsache zwischen den Zeilen lesen und uns mit lehrreichen Analogien begnügen, worunter der Einfluss Joseph Smith's auf den geistig weit bedeutenderen Brigham Young ein besonders schlagendes Beispiel ist. Das eigentlich Entscheidende war sein von Anfang bis Ende unerschütterliches Bewusstsein von seiner Berufung durch Allāh, denn gerade eine solche Überzeugung, die nicht den geringsten Zweifel aufkommen lässt, übt einen unberechenbaren Einfluss auf andere aus; und die Sicherheit, womit er als Vollstrecker des Willens Allāh's auftrat, gab seinen Worten und seinen Anordnungen eine Autorität, die schliesslich zwingend wirkte. Seine eigene Persönlichkeit in ihrer Begrenzung stellte er mit voller Offenheit dar: seine Kraft und sein Wissen waren beschränkt, die Fähigkeit, Wunder auszuführen, war ihm versagt, und er spricht unumwunden von seinen Sünden und tadelt sich selbst für seine Verfehlungen (VI, 69; XXXIV, 49; XL, 57; XLVII, 21; XLVIII, 1 f.; LXXX, 1 ff.; IX, 43). Er ist, von den Offenbarungen abgesehen, womit er begnadigt worden ist, ein Mensch wie andere und spricht mehrmals davon, dass er sterben werde (XXXIX, 31; XXI, 35 f.; III, 138; die Episode Ibn Hishām, S. 1012 f. ist nicht geschichtlich, sondern eine gegen die beginnende Apotheosierung des Propheten gerichtete Tendenzerzählung). Das ist nun gerade das Gebiet, wo die folgenden Zeiten sich unbefriedigt fühlten, weshalb sie schon früh, vor allem durch die Disputationen mit den Christen gedrängt (s. M. Schreiner, in *ZDMG*, XLII, 594), die Person und das Leben des Propheten mit einem Gewebe von übermenschlichen Zügen ausstatteten (s. Tor Andraes unten angeführte Schrift). Volle Sicherheit im strengsten Sinne des Wortes hat man, abgesehen von den Überlieferungen, die vom Kur'an auf klare Weise bestätigt werden, wohl nur in Fällen, wo die Erzählungen den Propheten nicht nur von unserem Standpunkte, sondern auch von dem der Muslime aus in ein ungünstiges Licht stellen, z. B. bei dem Bericht über seine vorübergehende Anerkennung der drei mekkanischen Göttinnen oder über seine von Umar gerügte Ablegung des *Ihrām* zwischen der Umra und dem Hadj bei der Abschiedswallfahrt, denn solche Züge wären als spätere Erfindungen gänzlich unbegreiflich, und in der Regel werden in solchen Fällen die kompromittierenden Berichte durch abweichende Überlieferungen bestätigt, die die anstössigen Züge durch Verschleierungen oder Änderungen zu beseitigen suchen.

Müssen die Biographen Muhammeds sich aus all diesen Gründen eine weitgehende Reserve auferlegen, so gibt es doch eine wesentliche Seite seiner Wirksamkeit, die mit vollem Nachdruck hervorgehoben werden muss, besonders da sie in neueren Behandlungen seines Lebens nicht immer zu ihrem Rechte kommt. Es findet sich bei einigen Neueren eine Neigung, nicht nur alles Ungünstige

zu unterstreichen, sondern auch seine eigentliche religiöse Bedeutung zurücktreten zu lassen. Wäre er wirklich nur ein sexuell belasteter, nach weltlichem Gewinn strebender und in der Wahl seiner Mittel gänzlich skrupelloser Mann gewesen, so wäre der von ihm geschaffene und nach seinem Tode sich entwickelnde Islam eine Wirkung ohne Ursache gewesen. Es ist für den unparteiischen Historiker unmöglich zu verkennen, dass er den religiösen Instinkt seiner Landsleute erweckt und eine Summe von religiösen und sittlichen Gedanken ausgesprochen hat, die nicht nur seine Landsleute befriedigte, sondern auch später die Bewohner der von den Muslimen eroberten Kulturländer genährt und ihnen als Grundlage einer energischen und tiefgehenden Gedankenarbeit gedient haben. Mag ihm auch wegen seiner eigentümlichen Inspirations-theorie seine direkte Abhängigkeit von den älteren Offenbarungsreligionen verborgen geblieben sein, so verstand er es auf seine Weise, seinen Landsleuten einen Teil des geistigen Reichtums der „Schriftvölker“ zu übermitteln, und wie er damit die Seele der Araber getroffen hat, zeigen am besten die Reformbestrebungen der Wāḥābīten. In den Kulturländern vermochte der Islam freilich seine Aufgabe nur durch eine z. T. radikale Umbildung zu lösen, und die erwähnte Gedankenarbeit vollzog sich nur unter steter Beeinflussung von Seiten des Christentums und der Mystik, aber es war doch Muhammed, der den ganzen Prozess in Bewegung setzte, und diesen Einfluss hätte er nicht gewinnen können, falls er nur das gewesen wäre, was die erwähnten Forscher in ihm haben finden wollen.

*Litteratur:* E. Sachau, *Das Berliner Fragment des Mūsā b. 'Uqba*, in *S B Pr. A*, 1904, S. 445—70; Ibn Hishām, *Das Leben Muhammeds*, ed. Wüstenfeld, 1858—60 (deutsche Übersetzung von Weil, 1864); Wellhausen, *Muhammed in Medina; das ist Vāḥid's Kitāb al-Maghāzī in verkürzter deutscher Wiedergabe*, 1882; Muhammed b. Sa'd, *Ṭabaḳāt*, ed. E. Sachau, I u. II; Ibn Wāḍih al-Ya'qūbi, *Historiae*, ed. Houtsma, II, 1 ff.; al-Balādhuri, ed. de Goeje, 1866; Tabari, *Annales*, I, 1073 ff.; die Hadith-Werke, besonders al-Bukhārī, ed. L. Krehl (Bd. IV, ed. Juynboll). — Aus späterer Zeit: Nūr al-Dīn al-Ḥalabī, *al-Sira al-ḥalabīya*, Kairo 1308.

J. Gagnier, *La vie de Mahomet*, 3 Bde., 1748; Lamaitresse et Dujarric, *Vie de Mahomet d'après la tradition*, 1897—98; A. Sprenger, *Leben und Lehre des Muhammed*, 3 Bde., 1861—65; W. Muir, *Life of Mahomet*, 4 Bde., 1858—61; verkürzte Ausgabe von Weir, 1912; G. Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, 1843; Th. Nöldeke, *Das Leben Muhammeds nach den Quellen populär dargestellt*, 1863; L. Krehl, *Das Leben des Muhammed*, 1884; Aug. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendlande*, I, 44 ff.; R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, 1879, S. 18 ff.; H. Grimme, *Mohammed*, 2 Bde., 1892—95 und *Mohammed*, 1904; Fr. Buhl, *Muhammeds Liv*, 1903; ders., *Muhammeds religiöse Forkyndelse efter Quranen*, 1924; ders., *Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930; D. L. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, 1905; Reckendorf, *Mohammed und die Seinen*, 1907; Caetani, *Annali dell' Islam*, I und II/1.

Aus der weiteren Litteratur seien noch erwähnt: Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV



(über Medina, die Gemeindeordnung Muhammeds und die Gesandtschaften und Schreiben); Sperber, *Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens* (in *M S O S As.*, XIX); Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche feest*, 1880 (= *Verspr. Geschriften*, I, 1 ff.); ders., *De Islam*, in *de Gids*, 1886, 2 (= *Verspreide Geschriften*, I, 183 ff.); H. Lammens, *Mahomet fut-il sincère*, in *Recherches de Science religieuse*, I (1910); ders., *Qoran et Tradition*, ebenda, II (1911); ders., *Fātima et les filles de Mahomet*, 1912; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, 1908; H. Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs à Medina*, in *RE J.*, X, 26; R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien v. Zeit Mohammeds*, 1910 (ist einseitig); A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, 1833; Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans v. Judentum und Christentum*, 1922; J. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 1889—90; Tor Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (in *Archives d'Études Orientales*, XVI, 1918).

(FR. BUHL)

#### MUHAMMED I-III. [Siehe UMAIYADEN II.]

**MUHAMMED I.**, nach der allgemeinen Ansicht der fünfte Sultan des Osmanischen Reiches. Nach der Wiederherstellung des Reiches im Jahre 1416 regierte er als einzig anerkannter Herrscher bis zu seinem Tode im Jahre 1421. Wie manche Einzelheiten des ersten Jahrhunderts der osmanischen Geschichte ist auch das Geburtsjahr dieses Sultans unbekannt. Mehmed Thüreyiā, *Sidjill-i 'Othmānī*, I, 66 gibt das Jahr 781 oder 791 (1379 oder 1389). Gewöhnlich stimmt man darin überein, dass er der jüngste der sechs Söhne Bāyazid's I. war, weswegen von Hammer wahrscheinlich das spätere Datum annahm. Zur Zeit von Timur's Einfall residierte Muhammed in Asasia, aber er nahm an der Schlacht bei Angora teil (Ende Juli 1402). Mit Hilfe des Wezir's Bāyazid Pasha entflohen er und konnte sich in Asasia und Tokat gegen Timur's Gouverneur in Niksār und gegen turkmenische Banden behaupten. Als er bald nach dem Tode Bāyazid's im Jahre 1403 bei den Dynastien Karamān und Dhu 'l-Kadr Unterstützung gefunden hatte, eroberte er Brusa von seinem Bruder 'Isā, der nach der Schlacht bei Angora dorthin geflohen war. Dann folgte der Kampf mit seinem zweiten Bruder Sulaimān, der nach Adrianopel geflohen, aber sowohl wegen seiner freundschaftlichen wie feindlichen Beziehungen zu Izmīr Oghlu Djunaid wieder in Anatolien erschienen war. Sulaimān konnte Brusa einnehmen, war aber bald genötigt, nach Rūm-ili zurückzukehren, wohin Muhammed ihren Bruder Mūsā geschickt hatte (der nach der Schlacht bei Angora einige Zeit bei den Germiyan Oghlu gefangen gewesen war). Als im Jahre 1410 der Kampf zwischen Sulaimān und Mūsā mit dem Siege des letzteren endete, musste Muhammed, dessen Stellung in Anatolien nun erstarkt war, Mūsā selbst gegenüberreten. Zuerst erschien die Eroberung von Rūm-ili nicht sehr hoffnungsvoll; aber nachdem einige hohe Beamte, wie Djandar-oghlu Ibrāhīm Pasha (cf. Tāschner und Wittek, in *Isl.*, XVIII, 95), und Anhänger des alten Adels, wie Ewrenos, von Mūsā zu ihm übergegangen waren und nachdem er den byzantinischen Kaiser Manuel als Verbündeten gewonnen hatte, konnte er Mūsā in der Schlacht bei Čamurlu in Serbien (Juli 1413) vernichten. Durch diese Schlacht wurde die Einheit des osmanischen Staates wiederhergestellt. Nichts-

destoweniger gewinnt man den Eindruck, dass sogar nach der Schlacht bei Angora die Oberhoheit des osmanischen Hauses über die muhammedanischen und christlichen Häupter in Anatolien und auf der Balkanhalbinsel niemals ernstlich in Frage gestellt war. Der Erbfeind in Asien, Karamān Oghlu Mehmed, der in der Zwischenzeit sogar bis zur Belagerung von Brusa geschritten war, wurde schon bei Djanik im Jahre 1414 unterworfen; in derselben Zeit wurde auch der ruhelose Izmīr Oghlu Djunaid endgültig von Smyrna vertrieben. Im Jahre 1416 wurde die osmanische Macht im Ägäischen Meer durch die Schlacht bei Gallipoli gegen eine venezianische Flotte gestärkt. Dasselbe Jahr war Zeuge der äusserst ersten Derwish-Revoluten in Aidin und auf der Halbinsel Kara Burun, die mit dem Namen Simawna Oghlu Badr al-Din verbunden waren (vgl. Babinger, in *Isl.*, XI, 1—174, besonders S. 62 ff.). Ihre Unterdrückung erforderte die Aushebung von Truppen aus allen Teilen Anatoliens unter Bāyazid Pasha. Im europäischen Teil des Reiches unterhielt der Sultan freundschaftliche Beziehungen zum byzantinischen Kaiser. Die Türken intervenierten jedoch in der Walachei, wo die Thronfolge umstritten war; sie bauten dort am nördlichen Ufer der Donau die Festung Djurdjowo (türkisch: Yer Kükü). Um dieselbe Zeit (1419) erreichten die Streifzüge der türkischen Truppen Ungarn, Bosnien und die Steiermark. Auf asiatischer Seite wurden grosse Teile der Besitzungen des Fürsten von Kastamuni einschliesslich Tosia und Kangheri den osmanischen Besitzungen einverleibt. Seit dem Jahre 1416 musste Muhammed einem Thronprätendenten gegenüberreten, der den Anspruch erhob, sein Bruder Muṣṭafā zu sein. Dieser Dörme Muṣṭafā fand in Djunaid einen Verbündeten. Beide wurden bei Selānik geschlagen und mussten nach Konstantinopel flüchten. Der Sultan starb im Jahre 1421 in Adrianopel, kurz nach seiner Rückkehr von Anatolien. Sein Tod wurde der Armee vierzig Tage lang verheimlicht, bis der Thronerbe Murād in Brusa ankam.

Muhammed I. steht im Ruf eines milden, gütigen Herrschers. Oft wird ihm (wie seinen Brüdern) der Beiname Čelebi beigelegt. Ein anderer Beiname ist Kürüşdji, der „Ringer“, was in den europäischen Quellen unkenntliche Formen annimmt („Crixia“ in den ragusanischen Urkunden; vgl. Babinger in *Isl.*, XI, 63). Wichtige Verwaltungsmassnahmen werden aus seiner Regierungszeit nicht berichtet; die politische und religiöse Einigung und Befriedung nahm all seine Kräfte in Anspruch. Einige berühmte Gebäude sind mit seinem Namen verbunden; er beendigte die Ulu Djāmi' in Adrianopel und die Moschee desselben Namens in Brusa. Ein neuer Bau dieses Sultans war die wohlbekannte Yeshil Djāmi' zu Brusa (vgl. Čelebi, *Travels*, II, 15).

**Litteratur:** Die alt-osmanischen Chroniken des 'Ashīk Pasha Zāde und die *Tawārīkh-i Āl-i 'Othmān*, ed. Giese; Urudj Bey, ed. Babinger, und die späteren Historiker, besonders 'Alī, *Kunh al-Akhhār*. — Von den byzantinischen Schriftstellern behandeln Phrantzes, Dukas und Chalkokondylas diese Zeit. Ferner: von Hammer, *G O R.*, I, 331 ff.; Zinkeisen, *Gesch. des Osm. Reiches*, Hamburg 1840, I, 388—500; Jorga, *Gesch. des Osm. Reiches*, I, 361—77.

(J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED II.**, mit dem Beinamen Abu 'l-Faṭh oder volkstümlicher Fātiḥ, der siebte Herrscher des Osmanischen Reiches, re-

gierte von 1451 bis zu seinem Tode im Jahre 1481. Nach *Sidjill-i ʿothmānī*, I, 67, war er im Radjab 832 (April 1429) geboren und residierte zu Lebzeiten seines Vaters Murād II. als Gouverneur in Magnisa. Seit dem Tode seines Bruders 'Alā' al-Dīn im Jahre 1444 war er Thronerbe. Vor seiner endgültigen Inthronisation hatte Muḥammed schon zweimal in Adrianopel als Sultan wegen der Abdankung Murād's II. regiert; das erste Mal im Juni 1444, nachdem ein zehnjähriger Frieden mit Ungarn geschlossen war. Als trotz dieses Vertrages Ungarn und seine christlichen Verbündeten wieder die Offensive ergriffen, kam Murād im Juli von Magnisa, wohin er sich zurückgezogen hatte, und gewann die Schlacht bei Varna (10. Nov. 1444). Dann verzichtete Murād zum zweiten Mal. Aber eine drohende Revolte der Janitscharen in Adrianopel veranlasste den Grosswezīr Khalil Pasha, ihn wieder zurückzurufen; Muḥammed wurde dann ein zweites Mal auf seinen Statthalterposten in Anatolien bis zum Tode seines Vaters verwiesen.

Am 9. Februar 1451 kam dieser neue Sultan in Adrianopel an und schien zuerst friedlich gesonnen. In Wahrheit aber wurde seine Regierung eine Zeit unermüdlicher und andauernder Eroberungen unter der persönlichen Leitung Muḥammed's, der besonders zu Anfang seiner Regierungszeit an fast allen wichtigen Feldzügen teilnahm. Seine Eroberungen erweiterten nicht so sehr die schon bei Murād's II. Tod erreichten Grenzen, sondern bestanden mehr darin, eine grosse Anzahl von Ländern, Gegenden und Städten, die noch unter Lokalfürsten unter osmanischer Oberhoheit standen, unter unmittelbare türkische Herrschaft zu bringen. Auf diese Weise haben die Eroberungen Muḥammed's die gewaltige Ausdehnung des osmanischen Staates im XVI. Jahrhundert möglich gemacht.

Die erste und zugleich hervorragendste militärische Tat seiner Regierung war die Eroberung Konstantinopels, wo durch die Gnade Murād's II. der Paläologe Konstantin noch regierte. Die Vorbereitungen für diese denkwürdige Belagerung hatten im Jahre 1452 mit der Erbauung des Kastells Rūmili Hışār begonnen (wo eine Inschrift von Zaghānos Pasha, einem der Erbauer, aus dem Jahre 856 [1452] gefunden wurde; vgl. Khalil Edhem, in *T O E M*, II, 484—97) sowie mit anderen militärischen Vorbereitungen, u. a. mit der Herstellung eines grossen Belagerungsgeschützes. Konstantinopel wurde am 29. Mai 1453 genommen und Galata bald nachher übergeben [s. *CONSTANTINOPEL*]. Im nächsten Jahre schon erlangte der Sultan Erfolge gegen Serbien, während Turākhān in Morea intervenierte, wo die letzten Paläologen-Herrscher im Kriege mit Albanien lagen. Unmittelbar nach der Einnahme Konstantinopels wurde der Grosswezīr Khalil Pasha abgesetzt und auf Befehl des Sultans aus persönlichen und politischen Gründen hingerichtet (vgl. Taeschner und Wittek, in *Isl.*, XVIII, 105 ff.). Er wurde nach fast einem Jahre durch Maḥmūd Pasha ersetzt, der für die nächsten zwölf Jahre eine weniger energische Hilfe für Muḥammed in der Ausführung des Eroberungsprogramms war. Das Jahr 1455 sah beide in Serbien und an der ägäischen Küste, wo die Haupteroberungen Ainos und die Insel Lemnos waren. Im Jahre 1456 hatten sie bei der Belagerung von Belgrad keinen Erfolg. Während der Jahre 1458 und 1459 wurde Serbien zu einer

unmittelbaren osmanischen Provinz gemacht (Semendra wurde im Jahre 1459 von Muḥammed genommen). Im gleichen Jahre und im Jahre 1460 nahm der Sultan an verschiedenen Feldzügen in der Morea teil, deren nördlicher Teil den Paläogen genommen wurde. Um dieselbe Zeit wurde eine zeitweilige Verständigung mit Skanderbeg in Albanien erreicht.

Dann kam der überraschende asiatische Feldzug des Jahres 1461. Amasra (Amastris) wurde den Genuesen und Sinüb dem letzten Isfandiyār Oghlu genommen. Der Fall von Trapezunt [s. *ṬARABZUN*] folgte unmittelbar, nachdem ein Konflikt mit Uzun Hasan, dem Herrscher der Ak-Ḳoyunlu, begonnen hatte. Im nächsten Jahre verjagte die Armee des Sultans den bekannten walachischen Woiwoden Wlad Dracul aus seinem Fürstentum, das seinem Bruder Radul gegeben wurde; am Ende des Jahres machten Muḥammed und Maḥmūd der Herrschaft der genuesischen Dynastie auf Lesbos ein Ende. Die Jahre 1463 und 1464 waren hauptsächlich mit der Annexion des Königreichs Bosnien ausgefüllt. Im Jahre 1463 begann ein Krieg mit Venedig, der siebzehn Jahre dauerte. Der Hauptschauplatz der Feindseligkeiten war Morea, aber auch an den Inseln des Ägäischen Meeres gab es dauernde Zusammenstösse mit venezianischen Schiffen.

Der Tod des Ḳaramān-Oghlu Ibrāhīm im Jahre 1464 hatte zuerst die Einmischung des Sultans zur Folge; während Muḥammed's Feldzug im Jahre 1466 (Schlacht von Larenda) wurden fast alle Städte dieses ehemals mächtigen Fürstentums erobert. Im selben Jahre war Muḥammed in Albanien erfolgreich, wo er die Stadt Ilbaṣan befestigte [s. *SKANDERBEG*].

Maḥmūd Pasha wurde als Grosswezīr nach dem Ḳaramān-Feldzuge abgesetzt und durch Rūm Muḥammed Pasha ersetzt. Aber Maḥmūd half als Gouverneur von Gallipoli und Kapudan Pasha dem Sultan Muḥammed bei der Eroberung der damals venezianischen Insel Negroponte (Euboea) im Jahre 1470. Im gleichen Jahre begann wieder eine Reihe von Feldzügen unter Rūm Muḥammed und Gedik Ahmed Pasha gegen die letzten Städte, die von den Nachkommen der Ḳaramān-Oghlu gehalten wurden; diese wurden von Uzun Hasan und auf der Seeseite von christlichen Flotten unterstützt. Als Uzun Hasan die Offensive mit der Eroberung der Stadt Tokat ergriff, wurden grosse Vorbereitungen zu einem neuen asiatischen Feldzug des Sultans getroffen, und Maḥmūd wurde wieder zum Grosswezīr ernannt. Die Armee des Sultans erfocht im Jahre 1473 den grossen Sieg bei Erzindjān, welcher der Gefahr von dieser Seite ein Ende machte. In diesem Feldzug spielte der Prinz Muṣṭafā, der Thronerbe, eine Rolle, der im Jahre 1474 die Eroberung von İc İli (Cilicien) vollendete, aber bald danach starb. Maḥmūd Pasha wurde wiederum vom Grosswezīrat abgesetzt und im August 1474 hingerichtet; Gedik Ahmed Pasha nahm seinen Platz ein.

In den folgenden Jahren, bis 1480, wandte der Sultan seine Hauptaufmerksamkeit auf die Eroberungen in Europa. Er baute im Jahre 1471 die Festung Sabacs (Bügürdelen) in Syrmia, nahe bei Belgrad, während seine Truppen in diesem und in den folgenden Jahren Einfälle in Ungarn und in das österreichische Gebiet machten. Er setzte den Krieg mit Venedig fort, und im Jahre 1474 wurde das albanische Skutari (Shkodra) vergeb-



lich belagert. Das Jahr 1475 brachte einen grossen Erfolg, nämlich die Eroberung des genuesischen Kaffa, sowie als Ergebnis der Begründung der osmanischen Macht auf der Krim die Unterwerfung des Tataren-Khānats auf der Krim unter osmanische Oberhoheit. Im Jahre 1476 war der Sultan selbst erfolgreich in der Moldau, aber im nächsten Jahre hatten die türkischen Armeen weniger Erfolge gegen die Venezianer in Albanien und Süd-Morea. Schliesslich im Jahre 1478 ging Muhammed selbst nach Albanien und nahm Croia. Skutari wurde lange Zeit belagert, aber nur infolge der Friedensunterhandlungen mit Venedig übergeben. Diese führten zu einem Friedensvertrag (unterzeichnet am 26. Januar 1479), der eine gewisse Anzahl von Städten in Albanien und der Morea Venedig überliess. Die Jonischen Inseln wurden jedoch im Jahre 1479 durch eine Flotte unter Gedik Ahmed erobert, der um dieselbe Zeit sogar Otranto in Süditalien einnahm. Ein Unternehmen, im selben Jahre Rhodos zu erobern, war erfolglos.

Muhammed's letzter Feldzug fand im Jahre 1480 statt, als er sich in die dynastischen Streitfragen der Dynastie Dhu 'l-Kadr einmischte; diese Intervention führte zu den ersten Schwierigkeiten mit Ägypten. Im nächsten Jahre, 1481, war er schon zu einem neuen militärischen Unternehmen in Asien ausgezogen, dessen Ziel noch unbekannt war, das aber mit denselben Schwierigkeiten in Verbindung gebracht werden kann; da starb er ziemlich plötzlich in dem Orte Tekfur Cayırlı oder Khunkıār Cayırlı zwischen Skutari und Gebze (3. Mai 1481). Sein Leichnam wurde nach Konstantinopel gebracht und in der *Türbe* der Fātiḥ-Moschee beigesetzt.

Muhammed II. war nicht nur ein grosser Eroberer, sondern hat auch viele wichtige Bauten errichtet, an erster Stelle die Fātiḥ-Moschee in Konstantinopel und die Moschee in Eiyüb (*Ḥadīkat al-Djawiḥi*, I, 8 ff., 243 ff.), ferner die Festungen an den Dardanellen und andere Werke von seekriegstechnischer Bedeutung. In der Armeeverwaltung gelang es ihm, die Disziplin bei den Janitscharen wiederherzustellen, indem er das Corps der *Segbān* in sie einverleibte. Ferner ist sein Name mit dem ersten osmanischen *Kānūn-nāme* verbunden (als Anhang zu *TOEM*, III gedruckt). Er unterstützte wissenschaftliche Studien und zeigte Interesse für Litteratur und Poesie (er gab dreizehn türkischen Dichtern eine jährliche Pension), sogar für die Renaissancekünste in Italien (er rief Gentile Bellini nach Konstantinopel, der sein Porträt malte; vgl. auch Tschudi, *Vom alten Osmanischen Reich*, Tübingen 1930, S. 18).

*Litteratur:* Unter den älteren Quellen sind die byzantinischen Historiker (Phranzes, Ducas, Chalcocondyles) bei weitem die wichtigsten. Die griechische Lebensbeschreibung Muhammed's von Critoboulos wurde ins Türkische übersetzt (Anhang zu *TOEM*, I und II). Die alten osmanischen Chroniken (*Neshri* u. a.) behandeln den Anfang von Muhammed's Regierung meist in ihrem letzten Teil; die späteren historischen Quellen (Sa'd al-Din, 'Altı, Feridün) sind für diese Zeit ziemlich unzuverlässig. Ferner: von Hammer, Zinkeisen, Jorga, *G O R*; Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, II; L. Threazne, *Gentile Bellini et Sultan Mohammed II*, Paris 1888.

(J. H. KRAMERS)  
**MUHAMMED III.**, der dreizehnte Herrscher des Osmanischen Reiches, geboren am 16. Mai 1567 als Sohn Murād's III. und der

Venezianerin Baffa. Er regierte vom 27. Januar 1593 bis zu seinem Tode am 22. Dezember 1603. Er war der letzte Sultan, der als Kronprinz Gouverneur in Magnisa war. Während seiner kurzen Regierungszeit scheint er keinen besonderen Einfluss auf die Politik des Reiches ausgeübt zu haben, da er meist unter dem Einfluss seiner Mutter stand, die sich als *Walide Sultan* in die Staatsangelegenheiten durch ihre Schützlinge innerhalb und ausserhalb des Palastes einmischte. Vollkommen gegen ihren Willen, aber auf Drängen eines grossen Teiles der Truppen und der hohen Würdenträger nahm Muhammed an einem Feldzug teil, nämlich an dem des Jahres 1596, in dem die ungarische Stadt Erlau (Egri) durch die Türken genommen wurde (Sept. 1596). Dieser Feldzug war ein Teil des Krieges gegen Österreich, der während seiner ganzen Regierungszeit andauerte und jedes Jahr eine militärische Expedition nach Ungarn oder in die Walachei veranlasste. Das Gross-Wezirat wurde nicht weniger als zwölf Mal unter diesem Sultan gewechselt. Der hervorragendste Grosswezir war Dāmād Ibrāhīm Pasha, sein Schwager und der Schützling der *Walide*. Ibrāhīm führte drei Mal das Siegel des Sultans; drei andere Würdenträger beendeten ihr Amt mit der Hinrichtung. In dem Jahre der Eroberung von Erlau gewannen die Türken auch die Schlacht bei Keresztes gegen die Österreicher und die Ungarn. Die Strenge des damaligen Grosswezirs Čigħala Sinān trieb zahlreiche Soldaten zur Flucht; sie tauchten einige Jahre später als *Firārī's* oder *Djelālī's* in den dreissigjährigen gefährlichen Aufständen in Kleinasien wieder auf, die mit der Einnahme von Urfa durch Kara Vazıdī im Jahre 1599 begannen. Eine dritte bemerkenswerte Tat des ungarischen Krieges war die Eroberung von Kanisha im Jahre 1600 durch Ibrāhīm Pasha. In anderen Teilen des Reiches war die Lage relativ ruhig. Nur auf der Krim herrschte damals zwischen zwei Rivalen ein Krieg um das Khānat, in den die osmanische Regierung sich einmischen musste. Die Beziehungen zu den europäischen Mächten waren friedlich. Frankreich begann schon, einen mächtigen Einfluss durch seinen Botschafter auszuüben. Mit Persien herrschte bis zum September 1603 Frieden, als ein Krieg mit der Einnahme von Tabriz und Nakhčewān durch 'Abbās I. begann.

Das Reich hielt sich immer noch durch die Traditionen der Suleimānischen Zeit. Aber mangels einer strengen Regierung waren zahlreiche Missbräuche eingerissen, besonders in der Verwaltung der *Timār's* und der Finanzen. Eine der Folgen war die gefährliche Revolte der *Sipāhī's* in Konstantinopel im Januar 1603; diese verlangten die Beseitigung des Harem-Regimes in der Hauptstadt und die Wiederherstellung der Autorität der Regierung in Anatolien. Zwei hohe Haremswürdenträger fielen als Opfer dieser Revolte. Dem Grosswezir Yemishdī Hasan gelang es, sich mit Hilfe der Janitscharen den *Sipāhī's* entgegenzustellen; dies schuf eine dauernde Fehde zwischen den beiden Truppenkörpern; aber im Oktober desselben Jahres verursachte diese ruchlose Politik seinen eigenen Fall und seine eigene Hinrichtung.

Muhammed III. wurde in einer *Türbe* der Aya Sofia beigesetzt; kurz vor seinem Tode hatte er die Hinrichtung seines ältesten Sohnes Mahmūd befohlen. Er soll viel Frömmigkeit geheuchelt ha-

ben. Er hatte einige ausgezeichnete Ratgeber in seiner Umgebung, wie z.B. Khwādja Sa'd al-Dīn (starb 1599), der ihn bestimmte, die Armee im Jahre 1596 zu begleiten. Aber am stärksten herrschte der Einfluss seiner Mutter, die ihn meistens auf das Haremsleben im Palast beschränkte.

*Litteratur:* Von den türkischen Historikern sind die Werke von 'Alī (bis 1596), Selānikī (bis 1600), Peçewī und Hasan Beg Zāde als zeitgenössische Quellen wertvoll, ferner Na'imā (I) und Hādjdī Khalifa. Von Hammer, *G O R*, IV, sowie die Werke von Zinkeisen (III) und Jorga (III). Als zeitgenössische europäische Quelle: Laz. Soranzo, *Ottomanus sive de rebus turcicis liber continens descriptionem potentiae Mahometis III*, 1600. (J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED IV.**, neunzehnter Sultan des Osmanischen Reiches, war am 30. Dezember 1641 geboren und kam am 8. August 1648 auf den Thron nach der Absetzung seines Vaters, des Sultān Ibrāhīm, der bald hingerichtet wurde. Die Macht im Staate war in jener Zeit geteilt zwischen dem Hofe, wo die alte *Walide* Kösem sowie Sultān Muḥammed's Mutter, die *Walide* Tarkhān, die Zügel in Händen hatte, und zwischen der rebellischen Miliz der Janitscharen und Sipāhī's. Das Fehlen einer festen Regierung zeigt sich schon darin, dass bis zur Ernennung des Grosswezīrs Köprülü Muḥammed im Jahre 1656 nicht weniger als dreizehn Grosswezire einander ablösten. Im Jahre 1651 wurde die alte *Walide* Kösem ermordet sowie der Widerstand der Janitscharen gebrochen. Das nun folgende Regime der Hofpartei unter der Mutter des Sultans verbesserte die Lage nicht. Das Grosswezirat Ibhīr Pasha's (1654—55), der anfangs der erwünschte starke Mann zu sein schien, hatte durch seinen Rivalen Murād Pasha ein frühes Ende; und inzwischen erschöpfte der Kretische Krieg gegen Venedig die Kräfte des Reiches. Im März 1656 zwang ein Militäraufstand den Sultan, der Hinrichtung verschiedener Höflinge zuzustimmen.

Als der wirklich gegebene Mann erwies sich Köprülü Muḥammed Pasha (15. Sept. 1656—31. Okt. 1661), der sofort den Einfluss des Harems auf die Staatsangelegenheiten ausschied und bis zu seinem Tode der wirkliche Herrscher des Reiches war. Seine Amtsführung begann mit einer türkischen Seeschlappe an den Dardanellen im Kampfe gegen die Venezianer. Aber schon im folgenden Jahre gewann er als *Sar'asker* Erfolge in Transylvanien, und es glückte ihm gleichzeitig, die türkische Autorität in den Donau-Fürstentümern zu festigen; die Zusammenarbeit mit dem Khān der Krim war dabei von grossem Wert. In den Jahren 1658 und 1659 konnte er Aufstände in Kleinasien unterdrücken, und im Venezianischen Krieg hatte eine grosse Flotte venezianischer Schiffe und anderer christlicher Verbündeter keinen Erfolg gegen die türkischen Streitkräfte auf Kreta. Nach seinem Tode (31. Okt. 1661) folgte ihm im Amte sein Sohn Köprülü Ahmed Pasha, der das Werk seines Vaters vollendete, indem er die Eroberung Kretas zu Ende führte (Übergabe von Kandia am 4. Sept. 1669); darauf folgte der Friede mit Venedig. Im Jahre 1661 begann der Krieg mit Österreich wieder, in dessen Verlauf Sultān Muḥammed an verschiedenen Feldzügen teilnahm, besonders an dem des Jahres 1663, in dem Ujvár (Neuhäusel) genommen wurde. Im Jahre 1664 fand die berühmte Schlacht bei St. Gotthard statt, in der die Türken durch eine verbündete Armee geschlagen wurden,

die zum Teil aus französischen Truppen bestand. Der Friede, der mit Österreich im Jahre 1665 geschlossen wurde, war noch günstig für die Türkei. Im Jahre 1672 nahm der Sultan an dem Feldzug gegen Polen teil, nachdem die ukrainischen Kosaken die osmanische Hilfe gegen den Polenkönig angerufen hatten. Der polnische Krieg, der mit dem Friedensvertrag von 1676 endete, verstärkte noch die Stellung des Reiches im Norden. Köprülü Ahmed Pasha starb am 30. Oktober 1676. Obgleich der Sultan, der inzwischen einen eigenwilligen und launischen Charakter entwickelt hatte, ihm gegenüber niemals so nachgiebig wie gegenüber seinem Vater gewesen war, hatte sich Ahmed doch leicht gegen die Feinde im Innern behaupten können, nicht zuletzt durch die Bildung neuer Truppenkörper (die *Beshli* und die *Gözüllü*), die weit zuverlässiger waren als die Janitscharen und die Sipāhī's. Es war ihm jedoch nicht gelungen, dem übermässigen Luxus am Hofe ein Ziel zu setzen, der gewaltige Summen verschlang. Der Sultan hatte eine ungewöhnliche Vorliebe für grosse Jagden, die mit grossem Kostenaufwand in der Umgebung von Adrianopel veranstaltet wurden. Diese Stadt zog er übrigens als Residenz Konstantinopel vor.

Nach Ahmed's Tode nahm der Sultan die Staatsangelegenheiten nicht selbst in die Hand. Er ernannte Kara Mustafa Pasha zu seinem Grosswezir. Dieser setzte in unnötiger Weise die traditionelle Kriegführung fort. In den Jahren 1677 und 1678 erreichte er Erfolge gegen die Kosaken, hinter denen die moskowitzische Macht allmählich Bedeutung für die türkischen Angelegenheiten erlangte. Im Jahre 1682 brach wiederum ein Krieg mit der österreichischen Monarchie aus und führte zu der zweiten Belagerung Wiens (13. Juli—12. Sept. 1683), die mit der Flucht der Türken endete, dank dem Dazwischentreten des polnischen Königs Sobiesky. Diese Niederlage kostete Kara Mustafa Amt und Leben; um dieselbe Zeit wurde der Einfluss des Serrail wieder vorherrschend. Die nun folgenden Grosswezire zeigten sich ihrer Aufgabe nicht gewachsen, und in den Jahren 1685—87 ging fast ganz Ungarn an die österreichische Armee verloren (türkische Niederlage bei Mohács am 22. Juni 1687). Um dieselbe Zeit wurden die Feindseligkeiten mit Venedig in der Morea und dem Archipel wieder eröffnet.

All diese Niederlagen riefen einen Aufstand der Truppen im Felde hervor; im September 1687 marschierten sie unter Siyawush Pasha von Aleppo gegen die Hauptstadt. Dieses Mal fiel der Sultan selbst zum Opfer; er wurde am 8. Nov. 1687 durch den *Kā'im-makām* Köprülü Mustafa Pasha abgesetzt und lebte zurückgezogen in Adrianopel bis zu seinem Tode am 17. Dez. 1692. Er wurde neben seiner Mutter in der Veñi Djāmi' beigesetzt.

*Litteratur:* Na'imā (II) und Hādjdī Khalifa und bis 1660 der *Ta'rikh Rāshid's* sind die wichtigsten türkischen Geschichtsquellen. Das *Siyāhat-nāme* Ewliya' Çelebi's beschreibt mehrere Feldzüge dieser Periode und ist auch sonst eine wertvolle Quelle. Von den europäischen Quellen berührt diese Zeit P. Ricaut, *Histoire des trois derniers empereurs des Turcs depuis 1624 jusqu'à 1677*, Paris 1683. Ferner von Hammer, *G O R*, V, VI, sowie die Werke von Zinkeisen (IV und V) und Jorga (IV). Vgl. auch die Monographien von Ahmed Refik, *Köprülüler*, Konstantinopel 1331 (1913), *Kadınlr Salṭanañ*, Konstantinopel 1914—24, und *Fetāket Seneleri* (1094—1110), Konstantinopel 1332 (1914). (J. H. KRAMERS)



**MUHAMMED V. RESHĀD**, fünfunddreissigster osmanischer Sultan, wurde am 2. Nov. 1844 als Sohn des Sultans 'Abd al-Madjid geboren. Während der Regierungszeit seines Bruders 'Abd al-Hamid II. lebte er in Abgeschiedenheit. Sein Dasein allein versetzte 'Abd al-Hamid in solche Furcht, dass sogar die Erwähnung von Personen mit dem Namen Reshād in seiner Gegenwart vermieden werden musste (Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, III, 232). Er war ein Mann von mildem Charakter, der seine Thronbesteigung (27. April 1909) nur dem Siege der Jung-Türken verdankte. Ferner war er der erste konstitutionelle Herrscher der Türkei; aber er war unfähig, die einander entgegengesetzten politischen Tendenzen, die sich in den Jahren nach der Revolution innerhalb und ausserhalb des Parlamentes zeigten, in bestimmte Bahnen zu lenken, und nach dem endgültigen Sieg der Unionisten im Januar 1913 musste sich Muhammed II. ganz gegen seinen Willen ihrer Leitung unterwerfen.

Ganz zu Beginn seiner Regierung verlor die Türkei ihre letzten Hoheitsrechte über Bosnien und die Herzegovina durch die österreich-ungarische Annexion und über Bulgarien durch dessen Unabhängigkeitserklärung (5. Okt. 1909). Die Kabinette unter Husein Hilmi Pasha (bis zum 18. Jan. 1910) und Isma'il Hakkı Pasha (bis zum 29. Sept. 1911) waren nicht fähig, eine friedliche Lage im Innern herzustellen (Revoluten in Albanien). Hakkı Pasha musste wegen der Kriegserklärung Italiens abdanken. Unter dem Grosswezirät Sa'īd Pasha's führte der italienische Krieg zum Verlust von Tripolis, was durch den Friedensvertrag von Ouchy (15. Okt. 1912) anerkannt wurde. Der Friede wurde unter dem anti-unionistischen Kabinett Ahmed Mukhtār Pasha unterzeichnet, aber in demselben Monat begann der sogenannte Balkankrieg gegen die verbündeten Balkanstaaten. Das reaktionäre Kabinett Kiamil Pasha zeigte bald Neigung, einen unglücklichen Frieden durch Vermittlung der europäischen Mächte abzuschliessen (Konferenz von London). Da brachte der unionistische Staatsstreich am 23. Januar 1913 wieder eine unionistische Regierung unter Mahmūd Shewket Pasha; die Feindseligkeiten wurden wieder eröffnet, und nach dem Versagen Bulgariens wurde Adrianopel zurückerobert (22. Juli 1913). In der Zwischenzeit war Mahmūd Shewket durch Anhänger der liberalen Opposition ermordet worden, aber dies brachte im politischen Kurs keine Änderung. Seinen Platz nahm Sa'īd Halim Pasha ein, dessen Regierung die Friedensverträge mit Bulgarien (29. Sept. 1913), Griechenland (14. Nov.) und Serbien (14. März 1914) unterzeichnete. Von da an wurde das Komitee für „Einheit und Fortschritt“, das von Anfang der Regierung Muhammed Reshād's an ständig hinter den Kulissen gearbeitet hatte, allmächtig, und seine Führer Tal'at Bey und Enver Bey traten mehr und mehr in den Vordergrund. Nachdem die osmanische Regierung sich zu Beginn des Weltkrieges dafür entschieden hatte, neutral zu bleiben, brachten die Sympathien der Unionisten für Deutschland eine allmähliche Entfremdung zwischen der Türkei und den Alliierten zustande (die „Göben“- und „Breslau“-Affäre), die in dem Kriegseintritt der Türkei auf Seiten der Zentralmächte gipfelte (die türkische Flotte im Schwarzen Meer am 29. und 30. Okt. 1914). Tal'at Pasha selbst wurde im Februar 1917 Grosswezir. Das Bestreben der Alliierten, die Durchfahrt durch die Dardanellen zu

erzwingen, wurde im Januar 1916 endgültig aufgegeben; inzwischen kämpften türkische Truppen an der ägyptischen Front, im Irak und an der russischen und persischen Grenze. Vor dem Ende des Krieges starb Muhammed V. unerwartet am 2. Juli 1918.

*Litteratur:* de la Jonquière, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1914, Bd. II; Ahmad Emin, *Turkey in the World War*, New Haven 1930; ausserdem manche andere Werke über den Weltkrieg und die allgemeine Politik der Türkei. (J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED VI. WAHİD AL-DİN**, letzter Sultan des Osmanischen Reiches, wurde am 14. Januar 1861 als Sohn des Sultans 'Abd al-Madjid geboren. Er kam am 3. Juli 1918 nach dem Tode seines Bruders Muhammed V. Reshād zur Regierung; der eigentliche Thronerbe Yūsuf 'Izz al-Dīn, Sohn des 'Abd al-'Aziz, war bereits 1916 gestorben. Als am 30. Oktober 1918, rund vier Monate nach seiner Thronbesteigung, der Waffenstillstand von Mudros unterzeichnet wurde, war er der Herrscher eines Reiches, das nur von der Gnade seiner früheren Feinde zu bestehen schien; denn fremde Truppen hatten die Hauptstadt und andere bisher noch nicht eroberte Teile der Türkei besetzt. Andererseits war die Macht des Komitees für „Einheit und Fortschritt“ gebrochen. Aber Anfang 1919 begann in Anatolien eine wachsende Opposition gegen die fremde Besetzung, verbunden mit der Abneigung, der Regierung in Konstantinopel zu gehorchen. So schien Muhammed VI. keine andere Wahl zu haben, als sich mit den Tatsachen abzufinden; zusammen mit seinem Grosswezir Dāmād Ferid Pasha arbeitete er mit den Alliierten zusammen, um die nationalistischen Kräfte zu unterdrücken (Anfang 1920); diese nationalistische Aktion wurde sogar durch ein *Fetwā* des Shaikh al-Islām sanktioniert. Da die nationalistische Bewegung aber immer stärker wurde, konnte die Autorität des Sultans nur in Konstantinopel mit Hilfe der Alliierten aufrecht erhalten werden. Seine Regierung musste den Vertrag von Sèvres (10. Aug. 1920) unterzeichnen, und das Kabinett Tewfik Pasha (seit dem 21. Okt. 1920) versuchte, das Parlament zur Ratifikation zusammenzurufen. Aber im Jahre 1921 waren die Dinge so weit gediehen, dass Tewfik Pasha erkannte, dass seine machtlose Regierung die Türkei nicht vertreten könne. Der endliche Erfolg der Nationalisten gegen die Griechen (Einnahme von Smyrna am 9. Sept. 1922) brachte den Waffenstillstand von Mudania (11. Okt. 1922), bei dessen Abschluss die Regierung des Sultans nicht vertreten war. Sie wurde noch eingeladen, um die Türkei in Lausanne zusammen mit der Angora-Regierung zu vertreten. Dies wurde aber von der grossen Nationalversammlung nicht angenommen, die am 1. November 1922 das osmanische Sultanat seit dem 16. März 1920 (Besetzung von Konstantinopel) für abgesetzt erklärte; Tewfik Pasha's Kabinett trat demgemäss zurück (4. November), und Muhammed VI. blieb als *Khalifa* in Konstantinopel, wo er am 10. November zu seinem letzten *Selāmīk* erschien. Als jedoch die Nationalversammlung einige Tage später beschloss, Muhammed Wahid al-Din unter Anklage des Hochverrates zu stellen, verliess dieser letzte osmanische Sultan Konstantinopel als Flüchtling auf einem britischen Schiffe (17. Nov. 1922); schon am nächsten Tage erklärte die Angora-Regierung ihn des *Khalifates* für verlustig.

Der Exsultan, der zuerst nach Malta gegangen war, reiste als Gast des Königs Husain nach Mekka. Von hier erliess er eine Proklamation an die islamische Welt, in welcher er behauptete, dass die Trennung des Khalifats vom Sultanat im Widerspruch mit der *Shar'ia* stehe (Text in *OM*, XI, 702–5). Dieser Aufruf fand in der islamischen Welt kaum einen Widerhall. Der letzte osmanische Sultan verliess Mekka wieder und ging nach San Remo, wo er am 16. Mai 1926 starb. Im Jahre 1924 hatte er sogar den Anspruch des Königs Husain auf das Khalifat anerkannt.

*Litteratur*: Jäschke u. Pritsch, *Die Türkei seit dem Weltkriege*, in *WI*, X (1927–29) u. XII (1930); in der Einleitung zu dieser Arbeit sind alle brauchbaren türkischen und abendländischen Quellen angegeben. (J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED II.**, der zweite König der Tughluk-Dynastie in Dihli, war der älteste Sohn Ghiyāth al-Dīn Tughluk's, des Begründers der Dynastie. Während der kurzen Regierungszeit des Usurpators Nāsir al-Dīn Khusrāw war er in Gefahr, aber er entkam und vereinigte sich mit seinem Vater, der sich auf dem Marsche nach Dihli befand. Er wurde zunächst als Djawna Khān bekannt, aber er erhielt den Titel Ulugh Khān und wurde im Jahre 1321 nach Warangel geschickt, um den Rādjā Pratāparudradewa II. zum Gehorsam zu zwingen. In dieser fernen Gegend machte er den Versuch, sich zu empören; aber seine Armee weigerte sich, seiner Geschichte von des Vaters Ableben in Dihli Glauben zu schenken und ihn als ihren König anzuerkennen. Er musste in Eile zur Hauptstadt zurückkehren. Dort überzeugte er entweder seinen Vater von seiner Unschuld oder er erlangte Verzeihung. Denn, obgleich seine Mitschuldigen grausam hingerichtet wurden, wurde er wiederum im Jahre 1323 nach Telingāna geschickt. Bei dieser Gelegenheit zwang er den Rādjā, sich zu ergeben, und sandte ihn nach Dihli. In den folgenden Jahren führte er die Regierungsgeschäfte während der Abwesenheit seines Vaters, der sich auf einer Expedition in Bengalen befand. Aber sein Verhalten erweckte Verdacht, und sein Vater tadelte ihn in Briefen, die er aus Bengalen schickte. Bei seiner Rückkehr empfing er den König in einem Sommerpavillon aus Holz, der so gebaut war, dass das Wegrücken eines Balkens den ganzen Bau einstürzen liess. Durch diese List zermalmte er den alten Mann tödlich und bestieg im Februar 1325 den Thron. Die Schilderung eines so verwickelten und widerspruchsvollen Charakters, wie der des Muhammed Tughluk, ist keine leichte Aufgabe. Er gehörte zu den ungewöhnlichsten Monarchen, die jemals auf einem Thron sassen. Mit ausgesprochen verschwenderischer Freigebigkeit verband er abtossende und blinde Grausamkeit, mit peinlicher Beobachtung des Rituals und der Zeremonien, die vom islamischen Gesetz vorgeschrieben wurden, eine äusserste Nichtachtung des Gesetzes in allen öffentlichen Angelegenheiten. Mit entwürdigender abergläubischer Verehrung für alle, deren Herkunft oder deren Frömmigkeit Achtung verlangte, verband er eine Wildheit, die, wenn sie einmal gereizt war, weder das Blut des Propheten noch persönliche Heiligkeit achtete. Einige seiner Verwaltungs- und die meisten seiner militärischen Massnahmen geben Zeugnis von den höchsten geistigen Fähigkeiten; andere sind dagegen die Handlungen eines Wahnsinnigen.

Die Chronik seiner Regierung ist zum grossen Teil ein Bericht über Aufstände, die mit grosser Unmenschlichkeit bestraft wurden. Im zweiten Jahre empörte sich sein Vetter Gurshāsp im Dakan, ihm wurde bei lebendigem Leibe die Haut abgezogen. Im Jahre 1327 baute er Devagir neu auf, nannte es Dawlatābād und machte es zu seiner Hauptstadt; zwei Jahre später trieb er die ganze Bevölkerung von Dihli dorthin. Im Jahre 1328 rebellerte Kishlū Khān in Multān und wurde besiegt und erschlagen; im Jahre 1329 fiel der Mughul 'Alā' al-Dīn Tarmāshīrīn in Indien ein und wurde aus dem Lande vertrieben. In demselben Jahre trieb die Erhöhung der Grundsteuer im Doāb des Ganges die Einwohner zum Aufbruch; die Massnahmen, die man traf, um den Aufstand zu unterdrücken, entvölkerten das Land. Um dieselbe Zeit gab Muhammed seine berühmte fingierte Währung heraus und dekretierte, dass seine Kupfermarken als Silber-Tanga's angesehen werden sollten. Gegen Fälschungen wurden keine Vorsichtsmassregeln ergriffen. Und als der Versuch fehlschlug und diese Münzen eingezogen wurden, musste die Schatzkammer Berge von Kupfergeld zum Silberpreis aufkaufen.

Im Jahre 1331 wurde ein Aufbruch in Bengalen durch Bahrām Khān unterdrückt. Als dieser aber im Jahre 1338 starb, trennte eine zweite Empörung die Provinz vom Königreich Dihli; im Jahre 1334 machte sich Saiyid Djalāl al-Dīn Aḥsan in Madura unabhängig. Muhammed wandte sich gegen ihn, um ihn zu bestrafen; aber eine Pest in seinem Heere zwang ihn zum Rückzug. Bei seiner Heimkehr führte er im Dakan das verderbliche System ein, die Steuereinkünfte für übertrieben hohe Summen zu verpachten. Der Erfolg war der, dass er beide, den verarmten Bauern und den säumigen Pächter, zum Aufstand trieb. Hūshang von Dawlatābād, der einem Gerichte von des Königs Tod Glauben schenkte, empörte sich. Aber er wurde gefangen genommen und begnadigt, ein seltener Fall von Milde. Aber ein Aufstand im Pandjāb wurde mit grosser Strenge unterdrückt.

Eine ungeheure Armee, die für die Eroberung Persiens ausgehoben war, schmolz aus Mangel an den zum Unterhalt nötigen Vorräten zusammen. Im Jahre 1337 brach ein schweres Unglück über das nördliche Indien herein, eine Hungersnot von ungewöhnlicher Härte, die sieben Jahre dauerte. Die königlichen Massnahmen zur Bekämpfung der Hungersnot waren im ganzen wohl ausgedacht und gut durchgeführt. In Awadh war reichlich Getreide, was bewies, dass die Hungersnot zum grossen Teil künstlich herbeigeführt war. Der König baute eine provisorische Stadt, Sarga-dwāri (*Swarga dwāra*, Sansk. „Die Pforte des Paradieses“), am westlichen Ufer des Ganges. Dort siedelte er die Einwohner von Dihli an und versorgte sie mit Hilfe 'Ain al-Mulk's, des Gouverneurs von Awadh, aus den Kornspeichern dieser Provinz. Im folgenden Jahre beging er eine der grössten seiner vielen Tollheiten. Er versammelte eine Armee von 100 000 Reitern zur Eroberung von Tibet und China und sandte sie in den Himālaya, wo sie zugrunde ging.

Im Jahre 1339 wurde ein Aufstand im Dakan unterdrückt, und sogar der treue 'Ain al-Mulk war in den Aufstand hineingetrieben worden. Aber in Anbetracht seiner Dienste wurde er eingekerkert anstatt zum Tode verurteilt. Fast unmittelbar nachher empörte sich der Afghāne Shāhū in Multān,



aber er floh vor dem Zorne des Königs nach Afghānistān. Die Hungersnot stand nun auf ihrem Höhepunkt, und das Volk ass Menschenfleisch. Muḥammed machte sich selbst daran, Vorkehrungen zu ersinnen, die den Ackerbau vervollkommen und ausdehnen und zukünftigen Hungersnöten vorbeugen sollten. Ein zeitgenössischer Historiker sagt mit bewusster oder unbewusster Ironie, durch diese Mittel wäre die Landwirtschaft so gefördert worden, dass überall auf der Erde Überfluss geherrscht hätte, wären sie nur durchführbar gewesen. Sie schlossen eine Erweiterung der Verpachtung der Steuereinkünfte ein und erzeugten Verwirrung und Empörung. Dies wirkte so auf den König, dass er seine Untertanen als seine natürlichen Feinde ansah und gegen sie mit allen Waffen seiner despotischen Macht Krieg führte. Ein Bericht über die Hinrichtungen wird mit ekelhaften Einzelheiten von Ibn Baṭṭūta aufgezeichnet. Die Aufstände in Sunām, Sāmāna, Kaithal, Guhrām, Kura und dem Dakan sind alle auf des Königs Steuerverpachtung zurückzuführen. Aber der König schrieb die Unzufriedenheit im Dakan der Abneigung seiner Beamten zu und sandte einen Schuft in jene Provinz, der neunzig Beamte kalten Blutes umbrachte; dieser wurde aber in dem Aufstand, den seine Unmenschlichkeit verursachte, selbst erschlagen. Muḥammed marschierte gegen Guḍjarāt und zog persönlich die rückständigen Steuern ein. So beunruhigte er die Beamten im Dakan, sodass sie sich der Festung Dawlatābād bemächtigten und einen Afghānen Ismā'il Mukh zum König ausriefen. Muḥammed marschierte darauf nach Dawlatābād, nahm die Stadt ein und belagerte die Auführer in der Zitadelle. Aber er wurde nach Guḍjarāt zurückgerufen durch einen schweren Aufstand, der von einem Manne namens Taghī geführt wurde. Er verfolgte den Rebellen in Guḍjarāt und Kāthiāwār drei Jahre lang, trieb ihn nach Sind, folgte ihm auch dorthin und starb am 20. März 1351, wenige Meilen von Thatha entfernt, wo der Rebell Zuflucht genommen hatte. „Der König war“, wie ein Historiker sagt, „von seinem Volke befreit, und sie von ihrem König“.

Sein Reich umfasste zur Zeit des grössten Umfangs ganz Indien ausser den kleinen Königreichen der Čola's und Pāṇḍya's in der Nähe des Kap Komorin und dem Fürstentum Gīrnār in Kāthiāwār. Vor seinem Tode verlor er Bengalen, den Dakan, die Halbinsel und Sind und hinterliess die übrigen Besitzungen in Gärung und Unzufriedenheit.

*Litteratur:* Diya' al-Dīn Baranī, *Tārīkh-i Firūz Shāhī* (Bibl. Indica), und die späteren Historiker; Ibn Baṭṭūta, *Tuhfat al-Nuẓẓār fī Gharāib al-Amṣār*; *The Cambridge History of India*. Bd. III. Kap. 6; vgl. auch *J R A S*, Juli 1922. (T. W. HAIG)

**MUHAMMED III.**, der sechste König der Tughluq-Dynastie in Dihli, war der Sohn des Firūz; bei dessen Tode kam der Sohn von dessen ältestem Sohn Fath Khān am 20. Sept. 1388 als Ghiyāth al-Dīn Tughluq II. auf den Thron, wurde aber am 19. Febr. 1389 erschlagen; ihm folgte dann sein Vetter Abū Bakr, der Sohn Zafar Khān's, des zweiten Sohnes des Firūz. Muḥammed, der dritte Sohn, focht die Thronfolge an, und nachdem er mehr als eine Niederlage erlitten hatte, besetzte er Dihli und bestieg am 31. Aug. 1390 den Thron. Abū Bakr suchte Zuflucht bei Bahādur Nāhir in Mewāt, wurde aber verfolgt, besiegt und in Mirāth ins Gefängnis gesperrt, wo er kurz darauf starb. Die ehemaligen Diener des Firūz, Männer

aus dem östlichen Hindustān, welche die Haupt-tiebkkräfte in all den Wirren des Königreiches gewesen waren, wurden durch das Schwert hingegerichtet, nachdem man sie durch ein Schibboleth geprüft hatte, das sie von den Eingeborenen Dihli's unterschied.

In demselben Jahre wurde ein Aufstand in Guḍjarāt von Zafar Khān unterdrückt, der sich im Jahre 1396 in dieser Provinz unabhängig machte. Im Jahre 1392 schlug Muḥammed einen gefährlichen Aufstand im Doāb nieder; er nahm Itāwa ein, verwüstete die Gebiete von Kanawḍj und Dalman und baute bei Djalesar eine Festung, die er Muḥammadābād nannte. In demselben Jahre verurteilte er seinen Minister Islām Khān, der einen Aufruhr plante, zum Tode und ernannte Khwādja Djahān an seiner Stelle. Ein anderer Aufstand wurde im südlichen Doāb unterdrückt; im August 1393 fiel Muḥammed in Mewāt ein, plünderte es und kehrte nach Djalesar zurück, wo er krank wurde. Bahādur Nāhir nutzte den Vorteil seiner Krankheit aus, um einige Dörfer in der Nachbarschaft Dihli's zu plündern; Muḥammed marschierte nach Mewāt und schlug ihn in die Flucht. Aber bei seiner Rückkehr nach Muḥammadābād wurde seine Krankheit schlimmer; am 20. Jan. 1394 starb er, gerade als er seinen Sohn Humāyūn Khān beordert hatte, gegen die Khokaren zu Felde zu ziehen, die Lahōr eingenommen hatten und den Pandjāb verwüsteten.

*Litteratur:* *Muntakhab al-Tawārīkh*, ed. und Übers. G. S. A. Ranking; *Ṭabaqāt-i Akbari*, ed. und Übers. B. Dé (Bibl. Indica); Muḥammed Kāsim Firīšta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832. (T. W. HAIG)

**MUHAMMED B. 'ABBĀS.** [Siehe KĀDĪJĀR.]

**MUHAMMED B. 'ABD ALLĀH**, AL-NAFS AL-ZAKIYA, Urenkel Ḥasan's, des ältesten Sohnes 'Alī's und Faṭīma's, war einer der 'Aliden, die nicht in stiller Passivität auf die Verwirklichung ihrer Aspirationen warteten, sondern sie sich durch persönliches Eingreifen erkämpfen wollten. Er und sein Bruder Ibrāhīm waren nach Wākidi als künftige Herrscher erzogen worden, und Muḥammed wurde von seinem Vater al-Mahdi genannt. Noch unter dem Umayyadenkhalifen Hishām versuchten die beiden Sektierer al-Mughira [s. d.] und Bayān [s. d.], die Muḥammed b. 'Alī al-Bākīr [s. d.] nicht anerkannten, für ihn Propaganda zu machen. Als die beginnende Auflösung der umayyadischen Herrschaft nach Walid's Tod deutlich wurde, huldigte die Familie 'Abd Allāh's auf seine Aufforderung Muḥammed mit Ausnahme von al-Bākīr's Sohn Dja'far. Auch weitere Kreise erkannten ihn als den rechtmässigen Herrscher an, darunter die Mu'taziliten, die damals noch ein vorwiegend asketisches Gepräge hatten; an diese Richtung schloss sich damals Abū Dja'far, der spätere 'Abbāsidenkhalife, an, und es wird mehrfach überliefert, dass er auch zu denen gehörte, die Muḥammed huldigten. Dies ist an und für sich keineswegs unwahrscheinlich und erklärt gut sein feindliches Auftreten gegen ihn, wenn es auch auffällig bleibt, dass Muḥammed später nirgends, auch nicht in seinem polemischen Briefe an ihn, sich auf diese schwerwiegende Tatsache beruft. Auch der umayyadische Statthalter Ibn Hubaira dachte, als er im Jahre 132 (750) in Wāsiṭ belagert wurde, daran, sich ihm anzuschliessen, liess die Sache aber fallen, da er auf sein Schreiben an ihn keine Antwort erhielt.

Als schliesslich der 'Abbāsīde Abu 'l-'Abbās in demselben Jahre mit Verdrängung der 'Aliden das Khalifat an sich reisst, machten die beiden Brüder sich unsichtbar und zeigten damit, dass sie ihn nicht anerkennen wollten. Es begann nun für sie eine an Abenteuern und Gefahren reiche Zeit, namentlich als Abū Dja'far im Jahre 136 (754) Khalife geworden war. Sie zogen heimlich von Ort zu Ort, um Anhänger zu gewinnen; nirgends konnten sie sich vor den Blicken des Khalifen sicher wissen, aber die Bevölkerung war ihnen meistens wohlwollend gesinnt und scheute sich wenigstens, sie zu verraten. Auf diese Weise sollen sie nicht nur nach Bašra und Kūfa, sondern sogar über 'Aden nach al-Sind gekommen sein; meistens hielten sie sich aber in Arabien auf, am sichersten unter den Djuhaina, zu deren Gebiet der in der Geschichte der 'Aliden eine Rolle spielende Berg Raḍwa gehörte. Für den Khalifen war das stets ergebnislose Nachspüren höchst beunruhigend; immer ungestümer verlangte er von seinen Statthaltern in Medina ihre Auffindung und setzte in rascher Folge mehrere von diesen ab, da sie ihm, vielleicht nicht ohne Grund, unwirksam und lau erschienen. Selbst wählte er ein kräftiges Mittel, das aber ebenso wenig zum Ziele führte. Bei seiner Wallfahrt im Jahre 140 (758) liess er Muḥammed und Ibrāhīm's Vater ins Gefängnis werfen, weil dieser ihren Aufenthalt nicht verraten wollte, und bei einer späteren Wallfahrt (144 = 762) traf das gleiche Schicksal die Söhne und Enkel Ḥasan's, des Bruders 'Abd Allāh's. Sie und 'Abd Allāh wurden unter brutaler Behandlung nach Kūfa geführt, wo die meisten von ihnen im Gefängnis starben. Dasselbe geschah auch mit Ibrāhīm's Schwiegervater Muḥammed b. 'Abd Allāh, einem Nachkommen 'Uḥmān's, dessen abgehauenes Haupt der Khalife nach Khorāsān schickte unter der eidlichen Versicherung, dass es das Haupt des 'Aliden Muḥammed sei, um seine dortigen Anhänger einzuschüchtern. Kurz vorher (Dezember 761) hatte er endlich einen Statthalter nach seinem Sinne gefunden, Riyāḥ b. 'Uḥmān, der die Nachforschung mit der gehörigen Schärfe betrieb. Aber bald konnte er sich die Mühe sparen, denn im Radjab 145 (November 762) erschien Muḥammed in Medina und begann die Revolution, während sein Bruder Ibrāhīm sich nach Bašra begab, um dort dasselbe zu tun. Es ist nicht klar, ob sie es taten, weil die Sache nach Muḥammed's Meinung reif war, oder ob sie durch die Verhältnisse gezwungen wurden, ihre Pläne zu beschleunigen. Jedenfalls war das Unternehmen nicht genügend vorbereitet; denn hatten sie auch eine grosse Zahl Anhänger in Kūfa, Bašra, Ägypten, wo übrigens Muḥammed's Sohn 'Alī von dem 'abbāsīdischen Statthalter verhaftet wurde, Khorāsān und selbst in al-Sind, wohin ein anderer Sohn 'Abd Allāh al-Ašhar gesandt wurde, so war doch von keiner organisierten Erhebung die Rede, und, wie so häufig, glich die Begeisterung für die 'Aliden einem Strohfeuer, das schnell entflammte, aber ebenso schnell erlosch. In Medina, wo Riyāḥ vollständig überrascht wurde, trat Muḥammed seinem Charakter gemäss mit grosser Milde auf; er öffnete das Gefängnis, verbot alles Blutvergiessen und begnügte sich damit, Riyāḥ zu verhaften. Die besten Elemente der Stadt traten zu ihm über, nachdem der Rechtsgelehrte Malik b. Anas seinen den 'Abbāsiden geleisteten Eid für ungültig erklärt hatte. Ebenfalls ergab Mekka sich dem neuen Herrscher.

Für Abū Dja'far war der Ausbruch des Aufstandes eine wahre Erleichterung, denn nun hatte er, wie er sagte, den Fuchs aus dem Loche herausgekriegt. Er verliess schleunigst Baghdād, mit dessen Bau er beschäftigt war, und begab sich nach dem gefährlichen Kūfa. Mit richtigem Blick erkannte er in dem Aufstand in Medina den schwachen Punkt, der zuerst in Angriff genommen werden musste; denn an diesem entlegenen Orte fehlte es an allen Kriegsmitteln, und die Wege dahin liessen sich leicht versperren. Zuerst bot er aber Muḥammed volle Amnestie an, was aber nur zu einem höchst charakteristischen Briefwechsel führte, worin jeder dem Gegner die Schwächen seiner Familie vorhielt. Darauf sandte er seinen Verwandten 'Isā b. Mūsā mit 4 000 Mann gegen ihn, aber mit der Anweisung, es zunächst mit Güte zu versuchen. Seine Ankunft bewirkte eine starke Ernüchterung bei den Medinensern, von denen mehrere sich aus der bedenklichen Sache herauszogen. Muḥammed selbst blieb aber unerschüttert. Er wies den wohlmeinenden Rat mehrerer Männer, Medina aufzugeben, als eine Formlosigkeit gegen diese Stadt zurück, stellte es aber seinen Leuten frei, ob sie bei ihm bleiben wollten oder nicht. Er vertraute auf Allāh, „von dem der Sieg kommt und in dessen Hand die Sache liegt“, und ahmte als religiöser Romantiker allem nach, was der Prophet seinerzeit getan hatte. So liess er den Graben, den dieser um Medina gezogen hatte, als die Stadt von den Kuraishiten belagert wurde, wiederherstellen; er benutzte das Schwert Muḥammed's, und sein Schlachtruf war derselbe wie der in der Schlacht bei Hunain; selbst die alten Zweikämpfe vor dem eigentlichen Kampf wurden bei dieser Gelegenheit erneuert. Der Ausfall war unter diesen Umständen vorauszusehen. 'Isā liess, als er ein paar Tage vergeblich Pardon angeboten hatte, einige Türflügel über den Graben legen, drang in die Stadt und begann den Kampf, in welchem diejenigen, die mit Muḥammed ausharrten, immer weniger wurden, bis ihr Führer schliesslich fiel (Montag, den 14. Ramaḍān 145 = 6. Dezember 762). Muḥammed's abgehauenes Haupt wurde dem Khalifen zugeschickt. Über die Fortsetzung des Aufstandes s. d. Art. IBRĀHĪM B. 'ABD ALLĀH.

Muḥammed wird beschrieben als gross und stark, mit sehr dunkler Hautfarbe, weshalb der grimmig witzige Khalife seinen Namen in *al-Muḥammam*, „der Geschwärtzte“, änderte. Seinen Beinamen *al-Nafs al-Zakiya* „die reine Seele“ (vgl. Ṭabarī, III, 200) trug er mit Recht, denn er war eine ideal angelegte, bei aller persönlichen Tapferkeit weiche Natur, dem allerdings all die Eigenschaften abgingen, die in einer Zeit wie der damaligen von einem Prätendenten gefordert wurden.

*Litteratur:* Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 66, 143–259, 359 ff., 2508; *Fragmenta historicorum arab.*, ed. de Goeje, S. 209, 230–46; Mas'ūdi, *Murūdj*, ed. Barbier de Meynard, VI, 189–92; ders., *Tanbih*, in *BGA*, VIII, 341; Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 418, 424, 431 f., 450, 452 f.; Mabarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 146, 302, 575, 786 ff.; Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, S. 126–31; v. Vloten, in *ZD MG*, LII, 213–18, 225. (FR. BUHL)

MUHAMMED B. 'ABD ALLĀH, Ṭāhirīde, Gouverneur von Baghdād. Im Jahre 209 (824/5) geboren, wurde Muḥammed im Jahre 237 (851) von dem Khalifen al-Mutawakkil nach Baghdād berufen und zum Militärgouverneur er-



nannt, um Ordnung in die chaotischen Verhältnisse zu bringen. Bei der grossen Macht der Tāhiriden, die zu jener Zeit tatsächlich als selbständige Herren in Khorāsān regierten, obschon sie dem Namen nach die Oberherrschaft des Khalifen anerkannten, war jedoch seine Aufgabe keineswegs leicht. Nachdem al-Musta'in den Thron bestiegen hatte (248 = 862), bestätigte er Muḥammed in dessen Amte und übertrug ihm ausserdem die Statthalterschaft vom Irāk nebst den beiden heiligen Städten Mekka und Medina. Im folgenden Jahre brachen Unruhen in Baghdād und Samarrā aus. Die Araber wurden von den Griechen geschlagen, und die Wut des Volkes wandte sich gegen den Khalifen. Schliesslich gelang es jedoch dem Wezir Utāmiş, im Verein mit den beiden türkischen Generalen Waṣīf und Bogha d. J. die Ordnung wiederherzustellen. Auch die 'Aliden bereiteten der Regierung mehrfach Unannehmlichkeiten. Ein Nachkomme 'Ali's namens Yahyā b. 'Omar empörte sich in Kūfa und vertrieb den dortigen Präfekten. Nachdem er ein Heer, das Muḥammed ihm entsandte, in die Flucht geschlagen hatte, liess er sich in einen Kampf mit dem Feldherrn der 'Abbasiden al-Husain b. Ismā'il ein, blieb aber selbst in der Schlacht (249 oder 250 = 863 oder 864). Grösseres Glück hatte ein anderer 'Alide, al-Ḥasan b. Zaid [s. d.]. Zwei angesehene Männer in Ṭabaristān, die mit den Massregeln der Tāhiriden unzufrieden waren, riefen ihn im Jahre 250 herbei, und binnen kurzem wurde er in ganz Ṭabaristān als Herr anerkannt. Die Präfekten der Tāhiriden in al-Raiy und Qazwin wurden vertrieben und durch 'Aliden ersetzt; inzwischen schickte aber der Statthalter von Khorāsān Muḥammed b. Ṭāhir, ein Neffe des Gouverneurs von Baghdād, ein Heer gegen al-Raiy. Der 'alidische Präfekt wurde geschlagen und gefangen genommen, und die Stadt musste sich ergeben, fiel aber wieder den 'Aliden in die Hände. Da der frühere Statthalter von Ṭabaristān Sulaimān b. 'Abd Allāh in diese Provinz einfiel und sie vollständig unterwarf, musste al-Ḥasan b. Zaid nach Dailām fliehen, wo er von Muḥammed b. Ṭāhir geschlagen wurde (251 = 865/6); nach einigen Jahren (257 = 870/1) brachte er aber den Truppen des letzteren eine Niederlage in Djurdjan bei, und im Jahre 259 (872/3) wurde er wieder Herr von Ṭabaristān, wo er eine 'alidische Dynastie gründete, die sich etwa sechzig Jahre behauptete. Auch Arabien blieb von dem Unfug der 'Aliden nicht verschont. Dort trieb sich ein Abkömmling 'Ali's namens Ismā'il b. Yūsuf im Jahre 251 (865) herum, plünderte Mekka vollständig aus und erschlug so viele Pilger, dass er den Beinamen *al-Saffāk* „Blutvergiesser“ bekam. Dazu kamen noch die stetigen Wirren in der Hauptstadt. Im Muḥarram desselben Jahres (= Februar 865) verliess al-Musta'in Samarrā und begab sich nach Baghdād. Dann wurde al-Mu'tazz [s. d.] mit Gewalt aus seinem Gefängnis in Samarrā befreit und als Khalife proklamiert, worauf er seinen Bruder Abū Aḥmed, den nachherigen Mitregenten des Khalifen al-Mu'tamid, zum Befehlshaber im Kampfe gegen al-Musta'in und dessen Gouverneur ernannte. Da alle Unterhandlungen vergeblich waren, musste letzterer zu den Waffen greifen, wurde aber mehrmals zurückgeschlagen. Fast das ganze Jahr hindurch wurde in und um Baghdād mit wechselndem Erfolg gekämpft, während die Anarchie in den Provinzen immer mehr um sich griff, und als Muḥammed sich schliesslich in Unter-

handlungen mit Abū Aḥmed einliess, wurde er des Verrats beschuldigt, so dass der Khalife ihn gegen die aufgeheizten Truppen schützen musste. Da aber die Freunde Muḥammed's ihm mitteilten, al-Musta'in beabsichtige, ihn selbst zu opfern, schloss er Frieden mit Abū Aḥmed. Der Khalife musste wider Willen den Vertrag bestätigen und zugunsten seines Nebenbuhlers al-Mu'tazz abdanken (Dhu l-Hidjja 251 = Januar 866), worauf dieser den Thron bestieg. Muḥammed starb im Dhu l-Kāda 253 (November 867).

*Litteratur:* Ya'qubi (ed. Houtsma), II, 596, 602, 604, 608, 610 f., 613; Ṭabari, III, siehe Index; Mas'ūdi, *Murūdj* (ed. Paris), VII, passim; Ibn al-Athir (ed. Tornberg), VII, 43, 72—122; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 283 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 379—91, 402; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 532 ff.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 119, 311—13; Rothstein, in den *Orient. Studien*, Th. Nöldeke gewidmet, S. 165 f.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

MUḤAMMED B. 'ABD ALLĀH. [Siehe IBN AL-'ABBĀR, IBN AL-KHATĪB, IBN MĀLIK.]

MUḤAMMED B. ALLĀH ḤASSĀN AL-MAHDĪ, der bekannte Somali-Mahdī, von den Engländern „the Mad Mullah“ genannt. Er war ein Somali aus dem Stamme Ogadēn Bah Geri, einer Unterabteilung der Rēr Ḥamar. Er wurde um 1860 geboren und widmete sich von Jugend an religiösen und mystischen Studien; im Jahre 1895 machte er die Pilgerfahrt und lernte bei seinem Aufenthalt in Mekka Saiyid Muḥammed Ṣāliḥ [s. d. Art. SOMALILAND] kennen, dessen begeisterter Anhänger er wurde. Nach seiner Rückkehr ins Somaliland liess er sich zuerst im Gebiet des Dūlbahanta-Stammes nieder und begann tatkräftig für die Ṣāliḥiya-Ṭarīqa zu werben und die Somali-Muslime zu einer strengeren Lebensführung aufzufordern. Da er ein gebildeter, beredter Mann und ein geschickter Gelegenheitsdichter (die traditionelle und beste Art, seine Gedanken unter den Somali-Beduinen zu verbreiten) war, konnte er leicht eine grosse Volkstümlichkeit unter den Dūlbahanta in Britisch-Somaliland und unter seinen Landsleuten vom Ogadēn-Stamm in Abessinien gewinnen. Sein Einfluss drang zu Ohren der Regierung von Berbera, und englische Beamten bedienten sich seiner bisweilen, um durch seine Vermittlung Streitigkeiten unter den Beduinen Gruppen zu schlichten. Im März 1899 schlug jedoch plötzlich die Haltung des Mullah in eine offene Feindschaft gegen die britische Regierung um. Im August 1899 versammelte er seine Anhänger in Bura'o, gab sich als den Mahdī aus und erklärte den heiligen Krieg gegen die Ungläubigen. Ein erster Feldzug gegen ihn wurde von den Abessiniern durchgeführt, um eine weitere Ausdehnung der Erhebung in Ogadēn zu verhindern; aber der Führer dieses Heeres, Grāzmāč Bānti, zog sich nach einem verwegenen Beutezug gegen den Ogadēn-Stamm Rēr 'Ali nach Harar zurück. Im Jahre 1901 trieb Colonel Swayne den Mullah bis zu den Grenzen von Italienisch-Nord-Somaliland zurück und schlug ihn bei Farḍiddin am 16. Juli 1901. Eine zweite britische Expedition im Jahre 1902 trug in dem Gefecht bei Erigo am 6. Oktober 1902 erneut einen Sieg davon. Im Jahre 1903 beschloss man, gegen den Mullah einen grossen Feldzug in drei Aufmärschen zu unternehmen: eine englische Ko-

lonne von Hobya aus gemäss einem britisch-italienischen Abkommen, das im gleichen Jahre zu diesem Zweck geschlossen wurde; eine zweite englische Kolonne von Berbera aus und eine dritte, abessinische Streitmacht von Harar aus. Die britischen Streitkräfte unterstanden dem Oberbefehl des Generals Manning. Aber die erste Kolonne fiel in einen Hinterhalt und wurde von dem Mullah bei Gumburi am 17. April 1903 vernichtend geschlagen; die zweite erlitt schwere Verluste in einem hartnäckigen Kampfe bei Daratola am 22. April 1903; der abessinische Truppenteil machte nur wie gewöhnlich eine Razzia gegen Ogaden-Gruppen im Tal der Shabēlla. Im Jahre 1904 schlug eine vierte britische Expedition den Mullah bei Djiddali am 9. Januar 1904 und nach der Landung von Seestreitkräften an der Küste des Indischen Ozeans abermals bei Ilig auf italienischem Boden am 21. April 1904. Mittlerweile hatte Saiyid Muḥammed Ṣāliḥ auf Betreiben der britischen und italienischen Regierungen an die einflussreichsten gebildeten Muslime in Somaliland einen Brief gerichtet, der den Mullah beschuldigte, die Ordensregeln der Ṣāliḥiya-Ṭarīqa verletzt zu haben, so dass er es verdiene, von den wahren Anhängern der Ṣāliḥiya verflucht zu werden. Die Siege der Engländer waren jedoch, da sie keine dauernde Besetzung der Innendistrikte ermöglichten, nicht wirkungsvoll genug, um die Erhebung zu unterdrücken. Man versuchte daher, ein englisch-italienisches Abkommen mit dem Mullah zu schliessen; dies wurde zuwege gebracht, indem man dem Mullah die Abtretung des italienischen Teiles des Nūḡāl-Tales mit Ilig als seiner Residenz anbot. Der Mullah unterzeichnete diese Bedingungen in Ilig am 5. März 1905, fügte aber seiner Unterschrift die Klausel bei: *wa-lākinna al-ḡunṣil ya'rifu ḡālī* („aber der Konsul kennt meine Lage“), was man in Europa als ein grosses Vertrauen auf den Konsul deutete, in Somaliland aber so auffasste, dass sich der Mullah als Ṣūfi an keine Vereinbarung irgendwie zu halten habe, die er unter dem Druck zeitweiliger politischer Verhältnisse mit den „Ungläubigen“ abschliessen musste. Im Januar 1908 unternahm der Mullah tatsächlich wiederum Beutezüge gegen britische und italienische Untertanen. Von englischer Seite geschah jedoch nichts. Besonderes gegen ihn, sie zogen sich sogar aus dem Innern ihrer Kolonie zurück. Ein Kamelpolizeikorps wurde hingegen als bewegliche Streitmacht für Razzien und schnelle Operationen gegen die Scharen des Mullah ins Leben gerufen. Aber nach vielen erfolgreichen und tapferen Beutezügen stiess das Kamelpolizeikorps am 9. August 1913 bei Dulmadōba auf eine weit überlegene feindliche Macht, und der Befehlshaber des Korps, Sir Richard Corfield, fiel im Kampfe. Inzwischen hatten die Italiener fast das ganze innere Süd-Somaliland durch eine sehr erfolgreiche Politik besetzt, die jedes ernsthafte militärische Vorgehen mied. Auf diese Weise hatten sie in Nord-Somaliland die beiden Sultane (den Sultan der Maḡjērān und den Sultan von Hobya) ganz und gar der italienischen Herrschaft unterworfen; sie organisierten ferner des Sultans Streitkräfte für den Kampf gegen den Mullah, um so die Verteidigung der Nordgrenze ihrer Kolonie zu sichern. Es begann darauf eine Reihe von Razzien, die von Somali-Hilfsscharen besonders gegen die Anhänger des Mullahs im nördlichen Shabēlla-Tal und gegen Nūḡāl unternommen wurden, wo

der Sultan von Hobya Djirriban und Gar'ad einnahm. Dies energische Vorgehen, das sogar in die Zeit des Weltkrieges fällt, rieb nicht nur das Heer des Mullah auf, sondern entzog auch ein sehr grosses Gebiet seiner politischen Kontrolle, da die Bevölkerung Friedensverträge mit Italien schloss, und zwang ihn, sich dauernd auch für die Verteidigung seines Landes im Süden bereit zu halten. Nach dem Ende des Weltkrieges entschloss sich jedoch die britische Regierung, den Mullah von Berbera aus anzugreifen und ihn endlich niederzuwerfen. Im Januar/März 1920 rückte nach heftigem Bombardieren der Verteidigungsstellungen des Mullah durch englische Luftstreitkräfte eine britische Truppenmacht nach Talēḥ, dem letzten Lager des Mullah, vor. Durch das Kamelkorps und Somali-Hilfstruppen hart verfolgt, floh er nach Ogaden und dann in das Gebiet des Karanlā-Stammes, wo er am 23. November 1920 starb.

Das Leben des Mullah ist sehr typisch für das Studium der Mentalität der Somali. Er begann seine Tätigkeit als Agent der Ṣāliḥiya-Ṭarīqa, dann verleitete ihn seine wachsende Popularität zu ehrgeizigeren Unternehmungen, und so versuchte er, nachdem er seine Propaganda auf eine rein religiöse Basis gestellt hatte, der Führer aller Somali zu werden, dadurch dass er die Bande des gemeinsamen Glaubens höher als die gleiche Stammesangehörigkeit wertete. Dies ist wirklich der einzige Weg, eine solche Bewegung in Somaliland hervorzurufen, wo man den Islām als ein Bruderschaftsband unter Stämmen betrachten kann, die sonst durch ihre profanen Kriege und durch ihre Rachsucht abgrundtief voneinander getrennt sind. Daher sagte Muḥammed b. 'Abd Allāh Ḥassān in einem berühmten Gedicht: „Habe ich nicht meinen Gebetsteppich auf dieses Meer gebreitet, um die Muslime zu vereinigen, die keine Brüder waren?“, wodurch er auf seine Beziehungen zu der Ṣāliḥiya in Arabien anspielt. Aus demselben Grunde wollte er, dass sich seine Anhänger „Darāwīsh“ nannten, um sogar den Namen ihres ursprünglichen Stammes zu vergessen. Deshalb stellte er sich wütend, wenn in amtlicher Korrespondenz von ihm als „Muḥammed 'Abd Allāh, der Ogaden Bah Geri“ die Rede war, während er seiner Unterschrift gewöhnlich die *Nisba* al-Ḥāshimī zufügte (eine Anspielung auf die Abstammung der Somali von 'Aḡil b. Abi Ṭālib; s. d. Art. SOMALILAND).

Anstatt der Stammestruppen schuf er besondere bewaffnete Formationen mit einem neuen Namen, wie die unter den Habar Gidir ausgehobenen Ḥagattu („die Kratzer“), die aus den Mikāḥil rekrutierten Dūḡad („Schütze“), die aus den Dūlbahanta rekrutierten Ḳaiyād. Aber er verfolgte seine Politik nicht bis zum Ende. Die Feindseligkeit des grösseren Teiles der Isāḡ-Stämme bildete einen guten Boden für die alte Rivalität zwischen Isāḡ und Dārōd; Muḥammed Ṣāliḥ's Brief, der schon die Feindseligkeit der Ḳādiriya hervorgehoben hatte, so dass er sich gänzlich auf die Hilfe der Ṣāliḥiya verlassen musste, war zweifellos ein schwerer Schlag für ihn; und ebenso war es für ihn eine Notwendigkeit, für seine Soldaten Beute zu beschaffen, die sonst kaum bei ihm geblieben wären; all diese Dinge sowie seine eigene Natur liessen das religiöse Ansehen des Mullah als Mahdī des Somalilandes schwinden; so wurde er allmählich bloss der Führer eines Stammes; allerdings der mächtige Führer eines grossen Stammes wie der Darāwīsh, der aus verschiedenen Elementen



bestand und daher sehr ähnlich war jenen zu Kriegszwecken gebildeten Föderationen, wie sie im Gewohnheitsrecht der Somali zur Genüge bekannt sind. Als er begann, sich in diesem Lichte zu betrachten (d. h. als Führer eines Somali-Stammes und nicht als „der von demselben Vater und derselben Mutter geborene Bruder aller Muslime“), war es natürlich sehr schwer für ihn, sich und seine Anhänger davor zu bewahren, jene ihrem eigenen Nationalcharakter so vertrauten Bestrebungen zu übertreiben; und so verfielen sie allmählich wieder in den alten Somali-Brauch des Guerilla-Krieges; sie führten ihn wieder in hergebrachter Weise, forderten sogar die feindlichen Stämme durch Schimpf- und Schmähgedichte zum Kampfe heraus, bezeichneten sie mit typischen ironischen Spitznamen oder gaben jeder Razzia einen eigenen Namen („die Knochen zermalmende Razzia“ hieß der Kampf bei Dulmadöba; vgl. die *Āyām al-'Arab*).

Kurz, der Versuch des Mullah, mit Hilfe des Islām der alten Stammrivalitäten Herr zu werden, um mit den vereinigten Somali die Europäer aus dem Lande zu treiben, schlug fehl, einmal wegen der Überlegenheit der europäischen Truppen und zum anderen wegen des oft unüberlegten hartnäckigen Widerstandes der Somali, die ihre alte Stammesorganisation und ihr Gewohnheitsrecht bedroht sahen.

*Litteratur:* M. MacNeill, *In pursuit of the Mad Mullah*, London 1902; J. W. Jennings, *With the Abyssinians in Somaliland*, London 1905; das italienische Grünbuch *Somalia Italiana Settententrionale*, XXII. Legislaturperiode, Session 1904–6, Rom 1906; das britische Blaubuch *Correspondence relating to affairs in Somaliland* (CD 7066), London 1913; Douglas Jardine, *The Mad Mullah of Somaliland*, London 1923.

**MUHAMMED B. 'ABD AL-MALIK**, ABŪ DJĀ'FAR, genannt Ibn al-Zaiyāt, Wezīr mehrerer 'Abbāsiden. Ibn al-Zaiyāt begann seine Laufbahn als Sekretär in der Staatskanzlei in Baghdād, und als der Khalīf al-Mu'taṣim seine Begabung und Gelehrsamkeit bemerkte, ernannte er ihn zum Wezīr (219–20 = 834–35). Dieses Amt bekleidete Ibn al-Zaiyāt auch unter der Regierung al-Wāthiq's; da er aber dessen Bruder Djā'far, den künftigen Khalīfen al-Mutawakkil, mit Geringschätzung behandelte, zog er sich den Hass des letzteren zu. Nach dem im Dhū 'l-Hiddja 232 (August 847) erfolgten Tode al-Wāthiq's wollte Ibn al-Zaiyāt dessen Sohn Muḥammad huldigen; dieser schien aber dem türkischen General Waṣif zu jung, und statt seiner wurde Djā'far unter dem Namen al-Mutawakkil als Khalīf proklamiert. Bis auf weiteres durfte der Wezīr sein Amt verwalten, aber schon im Šafar des folgenden Jahres (September 847) wurde er verhaftet, seines Vermögens beraubt und einer von ihm selbst erfundenen grausamen Tortur unterworfen. Nach schrecklichen Qualen starb er im Rabī' I 233 (November 847).

*Litteratur:* Ya'kūbī, ed. Houtsma, II, 584, 590 f.; Tabari, III, Index; Mas'ūdi, *Murūdī*, Pariser Ausgabe, III, 403; VII, 103 f., 146–48, 194–97, 215; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, VI, 320, 338, 365 f., 373; VII, 20, 22–6; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, Nr. 706; Übers. von de Slane, III, 249 ff.; Ibn al-Ṭīktākā, *al-Fakhri*, ed. Derenbourg, S. 202, 322–26; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 327 f., 348 f. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MUHAMMED B. 'ABD AL-MALIK**. [Siehe IBN TUFAIL, IBN ZUHR.]

**MUHAMMED B. 'ABD AL-RAḤĪM**. [Siehe IBN AL-FURĀṬ.]

**MUHAMMED B. 'ABD AL-WAHHĀB**. [Siehe WAHHĀBĪYA.]

**MUHAMMED B. ABĪ 'ĀMIR**. [Siehe AL-MANŠŪR B. ABĪ 'ĀMIR.]

**MUHAMMED B. ABĪ BAKR**, ein Sohn Abū Bakr's und einer seiner Frauen, Asmā', aus dem Khath'am-Stamm. Er wurde im letzten Jahre Muḥammad's geboren, sodass sein Vater keinen Einfluss auf ihn hat ausüben können, während die in seiner Familie lebenden Erinnerungen an den grossen Freund Abū Bakr's um so stärker auf das leidenschaftliche Gemüt des Knaben eingewirkt haben werden, was eine wertvolle Bestätigung dadurch erhält, dass ihn Ibn Kūtaiba als einen der „Frommen“ (*Nussāk*) unter den Kuraishiten bezeichnet. Als unter 'Uthmān die Verbitterung über die Bevorzugung der Umayyaden in Verbindung mit einer Reaktion gegen die starke Verweltlichung des Islām eine wachsende Bewegung hervorrief, nahm er mit ungestümem Eifer daran teil und begann in Ägypten neben dem undankbaren Pflege-sohn 'Uthmān's Muḥammad b. Abī Ḥudhaifa, die Bevölkerung gegen den Khalīfen zu hetzen. Nachher begab er sich mit anderen Revolutionären nach Medina, wo seine ebenso leidenschaftliche, aber bei weitem klügere Halbschwester 'Ā'isha ihm vergeblich riet, mit ihr nach Mekka zu gehen und anderen die Vollziehung der Katastrophe zu überlassen; vielmehr war er einer von denen, die zuletzt in das Zimmer des Khalīfen eindringen, wo er den wehrlosen Greis körperlich misshandelte, aber Kināna b. Bishr den Todesstoss gab. Er war einer der wenigen Kuraishiten, die sich 'Alī anschlossen, und dieser hegte augenscheinlich eine wirkliche Liebe zu dem jungen Mann, was seine Feinde natürlich als einen neuen Beweis für seine Freundschaft mit den Mördern 'Uthmān's auszunutzen verstanden. Muḥammad nahm teil an der Kamelschlacht, nach deren Abschluss der ritterliche 'Alī ihm auftrag, seine Halbschwester nach Basra zu begleiten. Über den letzten, in Ägypten spielenden Akt seines Lebens lauten die Berichte etwas verschieden. Nach Wākidi bei Balādhuri, Abū Mikhnaf (Tabari, I, 3392 f.) und Ya'kūbī machte ihn 'Alī sofort, nachdem er unklugerweise Kāis b. Sa'd abberufen hatte, zum Statthalter über Ägypten; da er aber bald entdeckte, wie verkehrt es war, einen im Kriege ganz unerfahrenen Jüngling auf diesen schwierigen Posten zu stellen, berief er seine beste Kraft al-Ashtar [s. d.] und übertrug ihm die Leitung Ägyptens, indem er den mit Recht gekränkten Muḥammad durch ein freundliches Schreiben begütigte. Der Versuch, den begangenen Missgriff wiedergutzumachen, misslang indessen, denn al-Ashtar wurde unterwegs in al-Ḳulzum auf Anstiften Mu'āwiya's vergiftet. Anders dagegen der Bericht al-Zuhri's (Tabari, I, 3242), in dem 'Alī in einem etwas günstigeren Lichte erscheint. Er schickte nämlich nach der Abberufung des Kais zunächst al-Ashtar als Statthalter nach Ägypten und erst nach dessen Vergiftung Muḥammad. Endlich gibt es noch eine dritte Version (Ibn al-Kalbi und Mas'ūdi), nach der al-Ashtar erst nach dem Untergang Muḥammad's nach Ägypten gesandt wurde, was aber wohl nur auf einem Missverständnis der ersten Relation beruht. Jedenfalls war die Wahl Muḥammad's eine unglückliche; denn dass der un-

reife und unbeherrschte Jüngling, dem es an jeder Autorität fehlte, und der noch dazu von 'Alī ungenügend unterstützt wurde, so gewandten Gegnern wie Mu'āwīya und 'Amr b. al-ʿĀṣī nicht gewachsen war, hätte wohl jeder andere als 'Alī eingesehen. 'Amr b. al-ʿĀṣī rückte heran mit einem Heer, und es kam zu einer Schlacht bei al-Musannāt (dem Damm). Als der eigentliche Mörder 'Uḥmār's Kināna b. Biṣr nach einem tapfern Widerstande gefallen war, verloren die Ägypter den Mut, und der von allen verlassene MuḤammed wurde auf der Flucht ergriffen und getötet (38 = 658).

*Litteratur:* Balādhuri, ed. de Goeje, S. 228; Tabari, ed. de Goeje, I, 2869—3414 *passim* (s. Index); III, 2470; Dinawari, ed. Guirgas, S. 160 f.; Ibn Kṭaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 87, 98; Mas'ūdi, *Murūdī*, ed. Barbier de Meynard, IV, 277, 279—81, 421 f.; Ya'qūbi, ed. Houtsma, II, 203 f., 226 f.; Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 59—62.

(FR. BUHL)

MUḤAMMED B. ABĪ BAKR. [Siehe IBN KATYIM AL-DJAWZĪYA, IBN SAIYID AL-NĀS.]

MUḤAMMED B. ABĪ 'L-ḲĀSIM. [Siehe IBN ABĪ DĪNĀR.]

MUḤAMMED B. ABĪ MUḤAMMED. [Siehe IBN ZAFAR.]

MUḤAMMED B. ABĪ 'L-SĀDJ ABŪ 'UBAID ALLĀH, ein ost-iranischer (nicht türkischer) Adeliger aus Uṣhrūsana in Mā-warā' al-Nahr (s. Barthold, *Turkestan*, GMS, N. S., V, 169). Über seine frühere Laufbahn siehe den Artikel SĀDJIDEN. Nach seinem Bruch mit Khumārawaih kehrte er nach Baghdād zurück (276 = 889) und scheint dort (Tabari, III, 2122) bis zu seiner Ernennung zum Gouverneur von Aḥharbāidjān im Jahre 279 (892) geblieben zu sein. Obgleich er bei seiner Ankunft friedliche Beziehungen zum Bagratiden-König von Armenien, Sembat (seit 891), unterhalten hatte, machte er nach der Besitzergreifung von Marāgha im Jahre 280 (893) einen ersten Einfall nach Armenien, aber ohne Erfolg. Um dieselbe Zeit hatte er seine Stellung in Baghdād gestärkt, da er seine Tochter al-Mu'taqid's Vertrauten, dem General Badr al-Mu'taqidī, zur Frau gegeben hatte. Nachdem er sich mit seinem *Khādim*, dem General Waṣīf, wieder vereinigt hatte, der inzwischen den Dulafiden 'Umar b. 'Abd al-'Azīz in al-Djibāl im Jahre 281 (894/5) zwar besiegt hatte, aber dessen Land nicht annektieren konnte, unternahm er in den Jahren 282—83 (895/6) einen zweiten Feldzug nach Armenien und nahm Kars, Dwin und Waspurakan. Danach einigte er sich mit Sembat, aber sein Sohn Dīwādāb blieb Gouverneur von Dwin bis zu MuḤammed's Tode. Im Jahre 284 (897/8) erklärte MuḤammed seine Unabhängigkeit. Aber da er erkannte, dass er al-Mu'taqid keinen Widerstand leisten konnte, unterwarf er sich rasch, wurde begnadigt und im folgenden Jahre offiziell als Gouverneur von Armenien und Aḥharbāidjān anerkannt. Anscheinend um dieselbe Zeit hat er den Titel al-Afshin angenommen, der sich auf seinen Mützen findet und der offenbar den Anspruch auf seine Abstammung aus der alten fürstlichen Familie von Uṣhrūsana dartun sollte (s. den Artikel AFŠHIN und Justi, *Iran. Namenbuch*, s. v. Pišina). Im Jahre 287 (900) machte er einen weiteren indirekten Versuch, seine Herrschaft über die Gebiete auszudehnen, die der Tūlūniden-Macht entglitten; er ermutigte nämlich Waṣīf, Malatya zu

besetzen und sich wegen der Belehnung mit Cilicien an den Khalifen zu wenden. Al-Mu'taqid erkannte jedoch, dass dies nur ein vorbereitender Schritt zur Besitzergreifung von Diyār Muḍar durch Waṣīf und al-Afshin war, und machte ihrer Absicht ein Ende durch einen schnellen und unerwarteten Feldzug gegen Waṣīf, der selbst gefangen genommen wurde. Al-Afshin starb einige Monate später in Bardha'a (Rabī' I 288 = März 901).

*Litteratur:* Ausser den oben und im Artikel SĀDJIDEN genannten Werken: Mas'ūdi, *Murūdī al-Dhahab*, VIII, 144—45, 196—200; al-Kindī, *Wuṭat Miṣr*, ed. Guest, S. 238; Ibn Khallikān, Übers. de Slane, I, 500; *Histoire de l'Arménie par le patriarche Jean VI*, Übers. J. St. Martin, Paris 1841, S. 132—33, 145—46, 153—59, 165—69, 173—78; M. F. Brosset, *Collection d'historiens arméniens*, St. Petersburg 1874—76, I, 187—89, 193—96; II, 428; R. R. Vasmer, *O mon'etakh sadjidov*, Baku 1927, S. 4—8; J. Markwart, *Südarmenien und die Tigrisquellen*, Wien 1927, S. 116\*—17\*.

(H. A. R. GIBB)

MUḤAMMED B. ABĪ ZAINAB. [Siehe ABU 'L-KHAṬṬĀB.]

MUḤAMMED B. AGHLAB. [Siehe AGHLABIDEN.]

MUḤAMMED B. AḤMED. [Siehe IBN AL-'AḲAMĪ, IBN IYĀS, IBN RUṢḤID.]

MUḤAMMED B. 'ALĪ, ein Enkel Husain's, des Sohnes 'Alī's, mit der Kunya Abū Djāfar. Wegen seiner Gelehrsamkeit erhielt er den Ehrennamen al-Bāḳir (der Forscher, der in die Tiefe dringt). Er war ein anerkannter Traditionskenner, von dem ausserdem eine Anzahl frommer Äusserungen überliefert werden; daneben besass er aber die für seine Familie bezeichnende Vorliebe für gestickte seidene Kleider und Färbemittel. Dass er dem gewöhnlichen Gesichte seines Geschlechtes nicht entging, von einer Fraktion der Shī'iten als Imām gefeiert zu werden, zeigt ein Gedicht des 'Idjliten Abū Huraira; aber offenbar hat er, der fortwährend in Medina lebte, keine politische Rolle gespielt, wenn er auch z. B. von 'Umar II. mit Achtung behandelt wurde. Von extremen Shī'iten wie al-Mughīra und Bayān wurde er ausdrücklich desavouiert. Als die Partei, die bisher seinem Bruder Zaid gehuldigt hatte, diesen verliess, übertrug sie seine Rechte auf ihn, oder vielmehr, da er schon gestorben war, auf seinen Sohn Djāfar [s. d. Art. DJĀFAR B. MUḤAMMED]. Als Grund des Bruches wird angegeben, dass Zaid die beiden ersten Khalifen nicht schmähend wollte, wie seine Anhänger es forderten, wozu es nicht besonders stimmt, dass MuḤammed selbst in der offenbar stark retouchierten Darstellung Ibn Sa'd's mit Nachdruck Abū Bakr und 'Umar für seine Geliebten erklärt. Über sein Todesjahr — 114, 117 oder 118 (= 732, 735 od. 736) — variieren die Angaben.

*Litteratur:* Tabari, ed. de Goeje, II, 1699 f., 1739 f.; III, 213, 2495 f.; *Fragm. historicorum arab.*, ed. de Goeje, S. 96 f., 230; Ya'qūbi, ed. Houtsma, II, 365 f., 384 f.; Nawawi, *Biographical Dictionary*, ed. Wüstenfeld, S. 113.

(FR. BUHL)

MUḤAMMED B. 'ALĪ. [Siehe AL-DJAWĀD AL-IṢFAHĀNĪ, IBN AL-'ARĀBĪ, IBN 'AṢKAR, IBN BĀBŪYA, IBN MUḲLA, IBN AL-ṬIKṬAKĀ, IBN WAḤSHĪYA.]

MUḤAMMED B. 'ALĪ AL-RĪDĀ, neunter Imām der Zwölfer-Shī'a, wurde im Ramaḍān 195 (Juni 811) zu Medina geboren. Da er nach



Abu 'l-Faradj al-Iṣbahānī, *Maḳātil al-Ṭālibiyīn* (Teheran 1307), S. 195, <sup>18</sup> negroid aussah, mag es stimmen, dass seine Mutter, eine mehrfach umbenannte Sklavin Sabika-Durra-Khaizurān, Nubierin war; ehrenhalber fügte man hinzu: aus der Familie der Koptin Maria. Als al-Ma'mūn den 'Alī al-Rīdā [s. d.] an sich zog, verheiratete er auch den Knaben mit einer seiner Töchter, Umm al-Faḍl, die ihm 215 (830) zugeführt ist. Al-Mu'tasim rief ihn beim Regierungsantritt nach Baghdād. Dort kam er anfangs 220 an, starb aber schon im Dhū 'l-Ka'da (Nov. 835). Dem shī'itischen Passionsschema zufolge sei er auf Veranlassung von al-Mu'tasim durch die kinderlos gebliebene Umm al-Faḍl vergiftet worden; aber selbst die erwähnten *Maḳātil*, welche jeden Mord an 'Aliden berichten wollen, wissen davon nichts. Überhaupt wird dieser Muḥammed ausserhalb der Shī'a nur gelegentlich erwähnt, neben seinem Vater, z. B. bei Ibn Wāḍih al-Ya'kūbī, *Ta'rikh*, ed. Houtsma (Leiden 1883), II, 552 und bei Tabari, *Annales*, III, 1029, 1102; nach al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab* (Paris 1861 ff.), VII, 117 sei Muḥammed 219 gestorben, nach VII, 171 erst unter al-Wāḥīk, also nach 227. Auch innerhalb der Shī'a ist seine Rolle nur passiv. Nach seines Vaters Katastrophe gingen die zaiditisch Gesinnten, welche unter ihm als zukünftigem Khalifen ihr aktivistisches 'alidisches Staatsprogramm einst verwirklichten zu können gehofft hatten, wieder ihre eigenen Wege, während von den imāmitisch Gesinnten eine Gruppe, wie in solchem Fall üblich, zur „stehendenbleibenden“ Wāḳifiya wurde, und ein anderer Kreis den Aḥmed, einen Bruder von al-Rīdā, als Imām aufstellte; denn Muḥammed zählte damals erst 7 Jahre. Für die bei ihm Verbleibenden erhob sich demnach in den *Shurūṭ al-Imāma* die Frage nach dem Wissen des Imām-Kindes. Der Fall wiederholte sich bei den noch folgenden 3 Imāmen. Die Lehrautorität lag aber bei Männern, deren Tätigkeit sich über mehrere Imāmate erstreckte; zu Majlisī (s. *Litt.*), XII, 125 unten vgl. Mirzā Muḥammed al-Asterābādī, *Manḥadj al-Maḳāl* (Teheran 1306), S. 217; Abū 'Amr al-Kashshī, *Ma'rifat Akhbār al-Ridjāl* (Bombay 1317), S. 353 f., 374 ff.; Tūsi, *Fihrist Kutub al-Shī'a* (*Bibl. Ind.*, Nr. 60), Nr. 124, 150, S. 289, Anm. 1. So ist die wechselnde Entwicklung des betreffenden Dogmas, welches an das lehrende Jesuskind Sūra XIX, 30 ff. anknüpft, in ihrer Verteilung auf die einzelnen Imāmate nicht klar. Häresiographen, auch al-Nawbakhtī, *Firaḳ al-Shī'a* (*Bibl. Isl.*, Nr. 4), S. 74 ff. führen die Lehrsätze namenlos ein. Hinzu kommen (auch in europäische Indices eingedrungene) Namensverwechselungen; denn Muḥammed b. 'Alī hiess auch einer seiner Enkel, der zwar vor seinem Vater, dem 10. Imām 'Alī al-Naḳī, starb, jedoch Nachkommen hinterliess; mit ihnen führten seine Anhänger das Imāmat über die Zwölfer hinaus fort, während sie die Existenz des zwölften Imām Muḥammed al-Mahdī als Sohn seines Bruders, des elften Imām Ḥasan al-'Askari, leugneten. Den Verwechselungen beugen die Shī'a-Schriften dadurch vor, dass sie den neunten Imām mit der *Kunya* Abū Dja'far al-Thānī bezeichnen; sein Amtstitel ist al-Taḳī = der Gottesfürchtige; ein geläufiger Beiname ist al-Dja'wād = der Freigebige: er habe auch väterliche Schulden bezahlt. Zum *Wakil* oder *Bāb* hatte er wie schon al-Rīdā den 'Uthmān b. Sa'īd al-'Amrī, genannt Sammān oder Zaiyāt. Unter den üblichen Imāmen-Wundern erzählt schon Abū Dja'far al-Ṣaffār (gest. 290) in *Baṣā'ir al-*

*Daradjāt* (bei Majlisī, XII, 108), dass der neunte Imām einen nächtlichen Beter von Syrien an die hl. Grabstätten Kerbelā', Kūfa und Medina sowie nach Mekka entrückte. Sein sehr starkes Nachleben bis zum heutigen Tage verdankt er dem Umstande, dass er neben dem Grabe seines Grossvaters, des siebenten Imām Mūsā al-Kāzim [s. d.], beigesetzt wurde; so entstand das Doppel-Meshhed al-Kāzīmain [s. d.].

*Litteratur:* Umfangreiche Zusammenstellung mit genauen Quellenangaben bei Muḥammed Bākīr b. Muḥammed Taḳī al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār*, XII (Teheran 1302), S. 99—126; von früheren Schriften besonders al-Mufid [s. d.], *al-Irshād* (Teheran ohne Jahr und Seitenzahl, geordnet nach der Imāmenfolge). (R. STROTHMANN)

MUHAMMED B. 'AMMĀR. [Siehe IBN 'AMMĀR.]

MUHAMMED B. ANUSHTEGĪN. [Siehe KHWA'RIZMSHĀH.]

MUHAMMED B. BAḲĪYA B. 'ALĪ. [Siehe IBN BAḲĪYA.]

MUHAMMED B. DĀWŪD. [Siehe IBN ĀDJURRŪM, AL-ISFAHĀNĪ.]

MUHAMMED B. AL-DJAZARĪ. [Siehe IBN AL-DJAZARĪ.]

MUHAMMED B. DUSHMANZIYĀR. [Siehe KĀKŌYIDEN.]

MUHAMMED B. FARĀMARZ. [Siehe KHOSREW MOLĀ.]

MUHAMMED B. ḤABĪB. [Siehe IBN ḤABĪB.]

MUHAMMED B. AL-ḤANAFĪYA, ein Sohn 'Alī's, geboren im Jahre 16 (637) von Khawla, einer Frau aus dem Stamme der Banū Ḥanīfa, die nach der Schlacht bei 'Akrabā' [s. d.] als Gefangene nach Medina gebracht worden war und in den Besitz 'Alī's kam (vgl. im Gedichte Saiyid's, *Kitāb al-Aghānī*, VII, 4: „sie war Dienerin im Hause“). Obschon er nicht wie Ḥasan und Ḥusain das Blut des Propheten in seinen Adern hatte, wurde er nicht nur in die politischen Wirren, sondern auch in die zügellosen Phantasien, mit denen die extremen shī'itischen Parteien das 'Alidengeschlecht umspannen, mit hineingezogen. Daran war er selbst nicht schuld, denn er trat sehr zurückhaltend und vorsichtig auf. Als aber Ḥasan seine Rechte verkauft hatte, und Ḥusain bei Kerbelā' im Jahre 680 gefallen war, richteten viele ihre Blicke auf ihn als das natürliche Haupt der Familie. Das erweckte den Argwohn 'Abd Allāh b. Zubair's, der nach Ḥusain's Untergang immer offener als Präident auftrat; und dass Muḥammed seinerseits keine Sympathie für die hidjāzensischen Oppositionsbestreben hatte, geht aus der interessanten Mitteilung Balādhuri's hervor, dass er die Beschuldigungen der Medinenser gegen den umayyadischen Khalifen Yazid I. ausdrücklich für falsch erklärte. Bedenklich wurde die Sache erst, als der gefährliche Abenteurer Mukhtār [s. d.] nach einigen vergeblichen Anknüpfungsversuchen mit anderen im Jahre 66 (685) als Vorkämpfer für Muḥammed's Rechte eine grössere Bewegung im 'Irāk hervorrief. Aber auch bei dieser Gelegenheit war er sehr zurückhaltend und lehnte den vielsagenden Titel „al-Mahdī“ ab, womit man ihn begrüssen wollte (vgl. Tabari, II, 610 und Ibn Sa'd, V, 68, von Lammens sicher unrichtig aufgefasst). Mukhtār war ihm augenscheinlich tief antipathisch, und er hatte allen Grund, die Echtheit seiner Begeisterung für seine Person zu bezweifeln; aber in Anbetracht der vielen Gefahren, die ihn umgaben und wohl auch infolge seines Mangels an Entschlossenheit

wollte er nicht offen mit ihm brechen. Als deshalb einige Leute aus Kūfa sich zu ihm begaben, um über sein Verhältnis zu Mukhtār ins Reine zu kommen, gab er ihnen eine diplomatisch nichtsagende Antwort (vgl. die etwas verschiedenen Fassungen: Ibn Sa'd, V, 72; Ya'qūbi, II, 308; Ṭabari, II, 607 und dazu *Kāmil*, S. 598), die sie jedoch als eine Art Empfehlung auffassten, da sie keine ausdrückliche Ablehnung enthielt. Infolgedessen gewann die revolutionäre Bewegung eine grössere Verbreitung, und es wurde viel Blut als Rache für Ḥusain und andere 'Aliden vergossen. Auch dies war Muḥammed zuwider (vgl. Ibn Sa'd, V, 72 f., 77); als aber Ibn Zubair immer feindlicher gegen ihn auftrat und ihn und mehrere seiner Verwandten, darunter 'Abd Allāh b. 'Abbās, zuletzt in Mekka beim Brunnen Zemzem einsperren liess, sah er keinen anderen Ausweg, als Mukhtār um Hilfe anzurufen. Das war diesem sehr erwünscht, und er schickte sofort eine Reiterabteilung nach Mekka, die Muḥammed und die anderen Gefangenen im äussersten Augenblicke retteten, sich aber auf seinen ausdrücklichen Befehl in keinen Kampf mit Ibn Zubair's Truppen einliessen, da die Stadt nicht durch Blutvergiessen entweiht werden durfte. Er suchte nun mit den Seinen Schutz bei Minā (vgl. *Kāmil*, S. 554, 597; *Kitāb al-Aghānī*, VIII, 33; Kumait, ed. Horovitz, I, 78) und begab sich nachher nach Tā'if. Weiter benutzte er aber Mukhtār nicht und wurde deshalb auch nicht kompromittiert, als die Revolution misslang und sein Vorkämpfer fiel (67 = 686/7). Seine Stellung markierte er trotz der Drohungen Ibn Zubair's und der freundlicheren Aufforderungen 'Abd al-Malik's, und obschon ihm weder im Hidjāz noch in Syrien ein sicherer Aufenthalt vergönnt wurde, dadurch, dass er keinem von den beiden Prätendenten huldigen wollte, indem er an dem Grundsatz festhielt, nur den als Herrscher anzuerkennen, um den sich die islamische Gesamtheit einigte. So trat er auch bei der merkwürdigen Wallfahrt im Jahre 688 neben den Zubairiden, Umayyaden und Khāridjiten als selbständiges Parteihaupt auf, wenn auch nur in der Form bewaffneter Neutralität. Erst als nach dem Untergang Ibn Zubair's (73 = 692) die von ihm geforderte Einstimmigkeit der *vox populi* Wirklichkeit geworden war, erkannte er schliesslich den Marwaniden als rechtmässigen Herrscher an und besuchte ihn im Jahre 78 (697/8) in Damaskus. Er kehrte aber wieder nach Medina zurück, wo er im Jahre 81 (700/1) starb. Seine strenge Passivität auf politischem Gebiete wird in den Überlieferungen stets rein religiös motiviert: nicht menschliche Macht, sondern nur Allāh's Hilfe solle dem Geschlechte 'Alī's zu seinem Rechte verhelfen; aber ohne Zweifel wurzelte sie ebenso sehr in dem Mangel an Unternehmungslust und Selbstvertrauen, den er mit mehreren anderen 'Aliden gemein hatte. Dass er sich, wie sein ganzes Geschlecht, daneben gut auf weltliche Vorteile verstand, zeigen die starken Ansprüche, die er an 'Abd al-Malik in der Form von Schuldentilgung und jährlichen Pensionen für seine Kinder, Verwandte und Klienten stellte; und ebenso besagt es die Vorliebe seiner Familie für schöne Kleider und kosmetische Mittel. Um so eigentümlicher berührt es, dass die phantastisch extravagierende Richtung unter den Shi'iten sich sofort nach seinem Tode seiner bemächtigte und den Glauben verbreitete, er sei nicht gestorben, sondern lebe in einer Art

Feenreich auf dem Berge Radwā westlich von Medina, von wo er als siegreicher Heerführer zurückkehren werde (vgl. *Kitāb al-Aghānī*, VII, 4 f., 9 f.; VIII, 32). Es war die Idee der *Radwā*, die zuerst 'Abd Allāh b. Sabā [s. d.] mit 'Alī verknüpft hatte (vgl. Friedländer, in *Z A*, XXIII, 309 ff.) und die nun auf ihn übertragen wurde; und in der Tat war es auch leichter, ihn jetzt ins Feld zu führen, als solange er im Leben seinen zähen passiven Widerstand leistete.

*Litteratur*: Ṭabari, ed. de Goeje, I, 1126–II, 783 *passim* (s. Indices); III, 2337, 2476, 2530; Ibn Sa'd, ed. Sachau, V, 66–86; Balādhuri, *Ansāb al-Ashraf*, in *ZDMG*, XXXVIII, 394; Mas'ūdi, *Murūdj*, ed. Barbier de Meynard, V, 176 ff., 267 f.; Ya'qūbi, ed. Houtsma, II, 267, 308, 311–14, 320; Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 296 f., 554, 580 ff., 597 f.; Nawawi, *Biographical Dictionary*, ed. Wüstenfeld, S. 113–15; Dinawari, ed. Guirgas, S. 156 ff., 186 f., 234 f., 242, 274, 297 f., 303–15; T. W. Arnold, *al-Mu'tasila*, S. 10 f.; v. Vloten, *Recherches sur la Domination arabe* usw., 1894; H. Banning, *Muḥammad ibn al-Ḥanafīya* (Dissert.), 1909; Fr. Buhl, in *Det danske Videnskabernes Selskab*, Oversigt 1910, S. 355 ff.; H. Lamens, *Études sur le règne du Calife Omayyade Mo'awia*, S. 166, 169 f. (FR. BUHL).

MUHAMMED B. HĀNĪ. [Siehe IBN HĀNĪ<sup>2</sup>.]

MUHAMMED B. AL-ḤASAN. [Siehe IBN DURĀID, IBN ḤAMDŪN, AL-SHAIBĀNĪ.]

MUHAMMED B. AL-HUDHAIL. [Siehe ABU 'L-HUDHAIL.]

MUHAMMED B. HUSAIN, osmanischer Würdenträger und Historiker, der auf Befehl des ersten Wālī von Baghdād Derwīsh Mehmed Pasha (Thuraiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, II, 33) die aus 10 Bāb bestehende persisch geschriebene Geschichte *Dhakhīrat al-Mulūk* des 'Alī b. Shihāb Hamadhānī ins Türkische übersetzte und, durch zwei Bāb erweitert, unter dem Titel *Tuhfat al-Ma'mūn* herausgab. Das Werk ist nur handschriftlich bekannt.

*Litteratur*: Brusali Mehmed Ṭahir, *'Othmanlī Müellifler-i*, III, 142; vgl. auch Ḥādjdjī Khalifa, *Kashf al-Zunūn*, Bulak 1274, I, 404, wo Muṣtafa Sha'bān als türkischer Übersetzer genannt ist.

Nicht identisch mit ihm ist MUHAMMED KHALĪFA (محمد خليفة كنیکار), der ein Würdenträger des Sultanshofes war und unter drei Sultanen (Murād IV. 1032–49 = 1623–40, Ibrahim 1049–58 = 1640–48 und Mehmed IV. 1058–99 = 1648–87) blühte. Er schrieb eine chronikartige Geschichte seiner Zeit unter dem Titel *Ta'rikh-i Ghilmānī*, die vom Jahre 1060–75 (1650–65) reicht. Dieses aus drei Bāb und einer *Khātime* bestehende Werk (von denen das 2. Bāb zwei und das 3. Bāb dreizehn *Faṣl* enthält) wurde durch Ahmed Refik als Beilage 11 zu *T O E M*, Heft 78–83, Istanbul 1340 (1924), herausgegeben.

Mit ihm scheint vielleicht identisch ein Muḥammed Khalīfa b. Ḥusain zu sein, der ebenfalls unter den gleichen drei Sultanen als Würdenträger am Hofe lebte und eine Geschichte seiner Zeit geschrieben hat, die vom Jahre 1043–70 (1633–59) reicht. Die einzige bekannte Handschrift befindet sich in Wien.

*Litteratur*: Ahmed Refik, *Biographische Einleitung zum Ta'rikh-i Ghilmānī*; Flügel, *Katalog*, II, 271; Babinger, *GOW*, S. 209, No. 179 (Text irrig 170) und 180. (TH. MENZEL)



**MUHAMMED B. AL-HUSAIN.** [Siehe ABŪ SA'ĪD, AL-SHAKĪF AL-RĀDĪ.]

**MUHAMMED B. IBRĀHĪM.** [Siehe ABU 'L-HUSAIN.]

**MUHAMMED B. IBRĀHĪM 'ĀDIL SHĀH** (1035—67 = 1626—56) bestieg den Thron von Bidjāpūr nach dem Tode seines Vaters. Im Jahre 1044 (1634) fielen die Armeen des Kaisers Shāh Djāhān in den Dekhan ein und verwüsteten das Land von Bidjāpūr. Nach der Unterwerfung Dawlatābād's und anderer Festungen willigte Muḥammed b. Ibrāhīm 'Ādil Shāh ein, dem Kaiser von Dehli einen beträchtlichen Tribut zu zahlen. Er war der letzte König von Bidjāpūr, der in seinem eigenen Namen Münzen schlug. Im letzten Teil seiner Regierung erlangte sein Vasall Siwādji, der Sohn Sāhū Bhuslā's, durch List und Verrat grosse Macht, sodass die Bidjāpūr-Monarchie geschwächt wurde. Er starb im Jahre 1070 (1660) und wurde in Bidjāpūr beigesetzt, wo sein Grab „Gul Gumbaz“ (runde Kuppel) genannt wird.

*Litteratur:* Fuzūnī Astarabādi, *Futūḥāt 'Ādil Shāhi*, Fol. 314b; *Imperial Gazetteer of India*, XIII, 189. (M. HIDAYET HOSAIN)

**MUHAMMED B. ILYĀS.** [Siehe ABŪ 'ALĪ.]

**MUHAMMED B. 'ISĀ.** [Siehe 'ISĀWIYA.]

**MUHAMMED B. ISHĀK.** [Siehe IBN ISHĀK, AL-NADIM.]

**MUHAMMED B. KĀSIM**, ein Vetter Walid's I. (86—96 = 705—15) und der Schwiegersohn Ḥadjdjādji b. Yūsuf's, war Gouverneur von Bašra. Im Jahre 92 (711) wurde er zur Eroberung von Sind ausgesandt. Als er den Rādja des Ortes Dāhir besiegt und getötet hatte, nahm er dieses Land im Jahre 93 (712) in Besitz und drang schliesslich bis Multān vor, etwa 500 Meilen vom Meer, und erreichte sogar den Fuss des Hīmālāya. Verschiedene Berichte werden über den Tod des Generals gegeben. Nach der gewöhnlichen Überlieferung wurde Muḥammed b. Kāsim durch die beiden Töchter des Rādja von Dāhir, die er zum Harem Sulaimān's (96—9 = 715—17), des Bruders und Nachfolgers von Walid geschickt hatte, fälschlich beschuldigt, er habe ihre Keuschheit verletzt, und wurde deswegen auf Befehl des erzürnten Kalifen lebendig in eine ungererbte Kuhhaut genäht. Nach anderen wurde Muḥammed b. Kāsim mit anderen Familienmitgliedern von Sāhib b. 'Abd al-Rahmān, dem Gouverneur des Irāk, gefoltert und getötet aus Rache für den Mord an seinem Bruder durch Ḥadjdjādji.

*Litteratur:* Balādhuri, *Futūḥ al-Bulḍān*, S. 435—41; *Tārīkh Firishṭa*, Bombay 1832, II, 605, 608; Niẓām al-Din Aḥmed Harawī, *Ṭabaqāt Akbarī*, Lucknow 1875, S. 633, 634; A. W. Hughes, *Gazetteer of the Province of Sind*, 1875, S. 24, 25; *Imperial Gazetteer of India*, II, 351; XXII, 395; Lane-Poole, *Mediaeval India*, S. 7—11. (M. HIDAYET HOSAIN)

**MUHAMMED B. AL-KĀSIM.** [Siehe ABU 'L-'ĀINA, AL-ANĀRĪ.]

**MUHAMMED B. MAHMÜD**, ABŪ AḤMED, DJALĀL AL-DAWLA WA-DJAMĀL AL-MILLA, der zweite Sohn des Sultān Maḥmūd von Ghazna, wurde um 387 (997) geboren. Er war mit einer Tochter Abū Naṣr Muḥammed b. Abu 'l-Faṭḥ Aḥmed b. Muḥammed's, des Fatigām-Herrschers von Djuzdjanān, verheiratet. Nach dem Tode Abū Naṣr Muḥammed's im Jahre 401 (1010—11) übertrug Sultān Maḥmūd seinem Sohne Mu-

ḥammed die Verwaltung der Provinz Djuzdjanān. Im Jahre 417 (1026) verlieh der 'Abbāsiden-Khalīf al-Kādir bi 'llāh auf Veranlassung Sultān Maḥmūd's ihm die Titel Djālāl al-Dawla wa-Djamāl al-Milla. Gegen Ende seines Lebens teilte Sultān Maḥmūd sein Reich unter seine beiden Söhne; Ghazna, Khurāsān und Indien gab er Muḥammed und Raiy, Djibāl und Isfahān dem Maṣ'ūd; beiden nahm er feierliche Versprechen ab, diese Teilung einzuhalten. Als Maḥmūd im Rabi' II 421 (April 1030) starb, bestieg Muḥammed den Thron in Ghazna; aber Maṣ'ūd missachtete seine Schwüre und brach von Isfahān auf, um Ghazna in Besitz zu nehmen. Inzwischen setzten die Adeligen in Ghazna Muḥammed am 3. Shawwāl 421 (2. Okt. 1030) ab und lasen die *Khuṭba* im Namen Maṣ'ūd's. Dann wurde Muḥammed auf Befehl Maṣ'ūd's geblendet und in eine Festung eingeschlossen. Seine Regierungszeit hat nur sechs Monate gedauert.

Im Jahre 431 erlitt Sultān Maṣ'ūd durch die Seldjuken eine vernichtende Niederlage und beschloss, sich in Indien niederzulassen. Anfang 432 (Sept. 1040) liess er Ghazna in den Händen seines Sohnes Mawdūd und seines Wazīr und marschierte mit all seinen Schätzen nach Indien; aber am 13. Rabi' II 432 (24. Dez. 1040) setzten seine Sklaven ihn ab und erhoben Muḥammed auf den Thron. Kurz danach wurde Maṣ'ūd getötet. Als Mawdūd dies hörte, rückte er mit einer grossen Armee heran, um den Tod seines Vaters zu rächen. Er besiegte Muḥammed bei Dunpūr am 3. Shabān 432 (April 1041) und liess ihn hinrichten. Die zweite Regierungszeit Muḥammed's dauerte nur vier Monate.

Muḥammed war seinem Vater gehorsam und war ein Mann von liebenswürdigem Wesen. Er glich in der äusseren Erscheinung seinem Vater.

*Litteratur:* Abū Sa'īd 'Abd al-Haiy b. al-Daḥḥāk al-Gardīzi, *Kitāb Zain al-Akḥbār*, ed. M. Nazim, in *Browne Mem. Series*, I; al-'Utbi, *Kitāb al-Yamīni*, Lahore, S. 294—95; zahlreiche verstreute Notizen in Abu 'l-Faḍl Baihaqi, *Tārīkh-i Maṣ'ūdi*; Ibn al-Aṭhīr, ed. Tornberg, IX, 281—83, 331—34; *Tārīkh-i Firishṭa*, Bombay 1832, S. 60, 68—9. (MUHAMMAD NAZIM)

**MUHAMMED B. MAHMÜD**, ABŪ SHUDJĀC, GHUYĀTH AL-DUNYĀ WA 'L-DIN, Seldjuken-sultan 547—54 (1153—59), geb. 522 (1128), erhielt wie sein Bruder Malikshāh seine Erziehung beim Atabegen Buzaba, der sich ihrer als Thronprätendenten gegen ihren Oheim Maṣ'ūd bediente. Als jener 542 (1147/8) in einem blutigen Treffen gefangen genommen und hingerichtet wurde, nahm sich Maṣ'ūd seiner Neffen an und vermählte Muḥammed mit seiner Tochter. Wahrscheinlich bestimmte er ihn deshalb zu seinem Nachfolger und nicht Malikshāh, wie Ibn al-Aṭhīr und andere angeben, weil tatsächlich nach seinem Tode (547 = 1152) dieser von den Truppen auf den Thron erhoben wurde. Muḥammed war damals abwesend, wurde aber schon nach drei Monaten durch den allmächtigen Khaṣṣbeg, nachdem er nach Hamaḍhān gekommen war, als Sultan anerkannt, weil Malikshāh sich völlig unfähig erwiesen hatte. Zum Dank liess ihn der neue Sultan alsbald verräterisch umbringen und sandte den abgeschnittenen Kopf an die Emire von Marāgha und Ādharbaidjān in der Hoffnung, diese dadurch für sich zu gewinnen. Aber darin täuschte er sich, denn obgleich sie den Khaṣṣbeg hassten, zogen sie es aus Abscheu vor der begangenen Greuelthat vor, dem Oheim Mu-

hammed's, Sulaimān, der nach jahrelanger Haft durch den Tod Mas'ūd's wieder freigekommen war, zu huldigen. Muḥammed ergriff darauf die Flucht nach Ispahān, aber weil Sulaimān ein unverbesserlicher Trunkenbold war, konnte er sich in Hamadḥān nicht behaupten und, als er sich entfernt hatte, kehrte Muḥammed zurück und wurde von jetzt ab von den Emīren als Sultan anerkannt. Indessen gelang es Sulaimān nach einer längeren Irrfahrt über Naisābūr und Khwārizm, nach Lihf zu entkommen und Verbindungen mit dem Khalifen al-Muktafi li-Amr Allāh anzuknüpfen. Dieser strebte nämlich nicht ohne Erfolg danach, sich von den Seldjuken unabhängig zu machen und liess Sulaimān nach Baghdād kommen (550 = 1155), um sich seiner gegen Muḥammed zu bedienen. Er wusste auch Malikshāh für sich zu gewinnen und ein Heer zusammen zu bringen, das aber bereits im folgenden Jahre durch Muḥammed mit der Hilfe Mawdūd's, des Herrn von al-Mawṣil, zersprengt wurde, wobei Sulaimān wieder gefangen genommen wurde. Jetzt glaubte Muḥammed sich stark genug, den Khalifen selbst anzugreifen und ihn in Baghdād zu belagern. Über den Verlauf dieser Belagerung berichtet 'Imād al-Dīn, der sich eben damals in der Stadt befand, ausführlich (*Rec. Hist. Seldj.*, II, 246 ff.). Muḥammed hob sie eilends auf, als ihn die Nachricht erreichte, dass Ildigiz mit Malikshāh und Arslān Hamadḥān besetzt hatten (552 = 1157). Freilich waren sie schon wieder abgezogen, als der Sultan dort ankam, aber dieser lebte bis an sein Ende (554 = 1159) mit ihnen im Kriegszustande.

*Litteratur:* beim Art. SELDJUKEN.

(M. TH. HOUTSMA)

**MUHAMMED B. MALIKSHAH, ABŪ SHUDJĀ'**  
GHİYATH AL-DUNYĀ WA 'L-DIN KĀSIM AMĪR AL-MU'MININ, Seldjukensultan 498–511 (1105–1118), wurde am 18. Shābān 474 (20. Jan. 1082) von einer Sklavin, die auch die Mutter Sandjar's war, geboren und hiess mit seinem türkischen Namen Tapar. Nach dem Tode seines Vaters hielt er sich anfangs bei Tärkän Khatun auf, schloss sich aber dann seinem Bruder Barkiyārūk, der ihm die Stadt Gandja verliess, an. Dort angekommen brachte er auch Arrān in seine Macht und liess sich auf Zureden von Mu'aiyad al-Mulk b. Nizām al-Mulk dazu verführen, den Namen seines Bruders in der Khuṭba fortzulassen. Mit wechselndem Glück bekämpften sich in den folgenden Jahren die beiden Brüder, bis schliesslich 497 (1104) Barkiyārūk sich aus den westlichen Provinzen des Reiches nach Isfahān zurückzog und es Muḥammed überliess, sich die Anerkennung als Sultan von den Machthabern in diesen Ländern zu erzwingen. Muḥammed wandte sich, als Barkiyārūk bald darauf (Ende 1104) gestorben war, zuerst nach Baghdād, weil er der Huldigung seitens des Khalifen, der ihn und seinen Bruder Sandjar bereits einige Jahre vorher in feierlicher Audienz empfangen hatte, sicher war (vgl. den Bericht darüber bei Ibn Khallikān, ed. Bulaḡ 1299, II, 444), liess den Emīr Ayāz, der die Khuṭba für Malikshāh b. Barkiyārūk abhalten liess, aber sich alsbald dem neuen Herrscher unterwarf, verräterisch umbringen und sandte den König der Araber Ṣadaqa nach seiner Residenz al-Hilla zurück mit dem Befehle, in Baṣra und unter den arabischen Stämmen der Umgegend Ruhe zu schaffen. Danach eilte er nach Isfahān, wo in den unruhigen Regierungsjahren Barkiyārūk's die Bāṭiniya grosse Er-

folge erzielt und sich in mehreren Bergfestungen der Umgegend festgesetzt hatte. Namentlich hatte einer ihrer Führer, Ibn Aṭṭāsh, sich durch List in den Besitz der von Malikshāh errichteten Festung Diz-kuh oder Shāhdiz gesetzt. Diese Ungläubigen zu bekriegen und womöglich auszurotten, betrachtete der Sultan als seine Hauptaufgabe; er liess folglich die Festung durch seine Truppen belagern und, als sie genommen war, schleifen und die gefangenen Bāṭiniden auf grausame Weise hinrichten (500 = 1107; vgl. den Text des von ihm darüber an den Wezir des Khalifen abgesandten Berichtes bei Ibn al-Kalānisi, ed. Amedroz, S. 152 ff.). Auch scheute er sich nicht, seinen eigenen Wezir Sa'd al-Mulk Abu 'l-Maḥāsin al-Ābi, der nach Anusharwān fälschlich (vgl. mein *Rec. des Seldj.*, II, 91) verdächtigt wurde, es mit der Bāṭiniya zu halten, an dem Tore Isfahān's hinrichten zu lassen.

Während Muḥammed sich noch in Isfahān befand unterwarf sich ihm auch der Emīr Āwālī Ṣakawu, der in der Gegend zwischen Fārs und Khūzistān auf eigene Faust schaltete und den der Sultan bisher durch den Emīr Mawdūd vergebens zum Gehorsam zu zwingen gesucht hatte. Er gefiel dem Sultan so gut, dass er ihm die Stadt al-Mawṣil verlieh, wo Djekermish, der nur notgedrungen ihm gehuldigt hatte, befehligte. Dieser war nicht geneigt, sich dieser Anordnung zu fügen, wurde aber in einem Treffen mit Āwālī gefangen genommen. Damit war dieser aber noch nicht Herr von al-Mawṣil, denn die Anhänger des Djekermish hielten jetzt zu seinem Sohne Zengi und riefen die Hilfe Aḡsonkor al-Bursuki's, des Präfekten von Baghdād, Ṣadaqa's und Kiliḍi Arslān's, des Seldjuken von al-Rūm, an. Nur letztgenannter gab diesem Hilferufe Gehör und kam mit seinen Truppen nach al-Mawṣil, wo er sich als Sultan huldigen liess, aber bald nachher nach einem unglücklichen Treffen auf der Flucht im Khābūr ertrank. Jetzt fiel es Āwālī nicht schwer, sich der Stadt zu bemächtigen und sich an seine weitere Aufgabe, den Krieg gegen die Kreuzritter, zu machen. Es würde uns hier zu weit führen, den Verlauf dieses Krieges zu skizzieren, und wir verweisen deshalb dafür auf Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 191 ff. Während seiner Abwesenheit fiel er wieder in Ungnade beim Sultan, der inzwischen nach Baghdād zurückgekehrt war und Ṣadaqa, mit dem er auch unzufrieden war, durch seine Truppen hatte angreifen lassen. Dieser fiel dabei im Kampfe im Jahre 501 (Anfang 1101). Nach al-Mawṣil schickte er Mawdūd und verlieh ihm dieselbe Würde, welche er zuvor an Āwālī verliehen hatte. Dieser versöhnte sich nach einiger Zeit mit dem Sultan und erhielt als Atabeg Fārs, wo er mit grosser Energie die aufrührerischen Elemente der Bevölkerung bekämpfte (vgl. Ibn al-Aṭṭir, ed. Tornberg, X, 361 ff.). Die Bāṭiniya liess aber Muḥammed nicht in Ruhe, so lange sie die starke Bergfestung Alamūt in ihrem Besitz hatte; Abū Naṣr Aḡmed, ein Sohn Nizām al-Mulk's, der nach Sa'd al-Mulk als Wezir des Sultans fungierte, erhielt daher Befehl, diese Festung zu nehmen, und, als ihm dies nicht gelang, wurde er 504 (1109/10) abgesetzt. Inzwischen wurde der Sultan von verschiedenen Seiten immer dringender angegangen, endlich einmal mit dem Kriege gegen die Kreuzritter Ernst zu machen, und es gelang ihm, die verschiedenen Machthaber in den westlichen Provinzen dahin zu bringen, um vereint unter der Führung Mawdūd's, den der



junge Prinz Mas'ūd begleitete, die Christen anzugreifen. Nach der Ermordung Mawdūd's (507 = 1113) übernahm Aksonkor al-Bursukī und später Bursuk den Oberbefehl; aber wegen der Uneinigkeit der türkischen Emire, der Tapferkeit der Kreuzritter und der verwickelten Zustände in Syrien waren entscheidende Erfolge nicht zu erreichen. Für den Verlauf der Kriegeereignisse sei hier wieder verwiesen auf Weil, *a. a. O.*, S. 194 ff. und die Geschichtschreiber der Kreuzzüge. In seinen letzten Lebensjahren schickte der Sultan den Emir Anushtegin Shirgīr gegen die Bāṭiniya in Alamūt, aber noch ehe die Festung genommen war, starb er am 24. Dhu 'l-Hidjja 511 (18. April 1118). Er war eben 36 Jahr alt. Weil vermutete, dass die Bāṭiniya dabei die Hand im Spiele hatte, aber in den orientalischen Chroniken ist nichts zu finden, was diese Vermutung bestätigt. Vielmehr scheinen Personen aus seiner nächsten Umgebung, namentlich der Grosshādīb 'Alī Bār, daran nicht ganz unschuldig zu sein, weil sie augenscheinlich, um den Verdacht von sich selbst abzuwälzen, die Sultanin Guhar Khatun und den berühmten Dichter al-Fuḡhrā' beschuldigten, durch Zauberkünste die Krankheit des Sultans verursacht zu haben. Jene wurde sogar geblendet und am Sterbetage Muḥammed's erwürgt. Unrichtig ist was Matthias von Edessa, *Docum. Arm.*, I, 120 als Grund dafür angibt. Dem Sultan gebührt das Lob, dass er, unterstützt durch seinen Bruder Sandjar, der in Khurāsān und den angrenzenden Ländern gebot, das seit dem Tode Malikshāh's zerfallene Reich der Seldjuken wieder aufgerichtet und durch seinen Eifer für den sunnitischen Islām und das 'abbāsische Khalifat Ungläubige und Sektierer rastlos bekämpft hat. Er war, wie es in meinem *Rec. de textes rel. à l'hist. des Seldjoudes*, II, 118 heisst, der vollkommene Mann der Seldjuken und ihr starker Kamelhengst.

*Litteratur:* beim Art. SELDJUKEN.

(M. TH. HOUTSMA)

**MUHAMMED B. MARWĀN**, umayyadischer Statthalter. Im Jahre 65 (684/5) wurde Muḥammed von seinem Vater, dem Khalifen Marwān I., nach Mesopotamien geschickt, und in der Schlacht bei Dair al-Djāhalik im Jahre 72 (691), in welcher sein Bruder, der Khalife 'Abd al-Malik, den Mus'ab b. al-Zubair besiegte, befahl er den Vortrupp des syrischen Heeres. Im folgenden Jahre übertrug 'Abd al-Malik ihm die Statthalterschaft von Mesopotamien und Armenien und damit auch den Befehl im Kriege mit den Byzantinern. Wegen der klimatischen Verhältnisse fanden die Expeditionen der Araber immer im Sommer statt. Im Jahre 73 (692) wurde der Kaiser Justinian II. bei Sebaste oder Sebastopolis in Kilikien geschlagen; im Jahre 75 (694) zog Muḥammed wieder gegen die Byzantiner und kämpfte glücklich mit ihnen bei Mar'ash, und im folgenden Jahre machte er einen Einfall in Armenien. Nebst seinem Neffen 'Abd Allāh b. 'Abd al-Malik wurde er im Jahre 82 (701) zu al-Hadjdjād geschickt, um diesen gegen den Empörer 'Abd al-Rahmān b. Muḥammed b. al-Ash'ath [s. d.] zu unterstützen, und bei den Unterhandlungen mit den Irākiern vor der Schlacht bei Dair al-Djamādjim wurde der Khalife von Muḥammed und 'Abd Allāh vertreten. Auch in diesem Jahre unternahm Muḥammed eine Expedition gegen Armenien; in den Jahren 84 (703) und 85 (704) ebenso. Nach dem Regierungsantritt al-Walid's (Shawwāl 86 =

Oktober 705) trat Muḥammed allmählich in den Hintergrund, während Maslama, der Bruder des Khalifen, als der eigentliche Befehlshaber erschien; doch behielt ersterer einige Zeit seine Statthalterschaft, wurde aber im Jahre 91 (709/10) auch in dieser Stellung durch Maslama ersetzt. Muḥammed starb im Jahre 101 (719/20).

*Litteratur:* Ibn Sa'd, V, 176; Ya'kubi, ed. Houtsma, II, 324 f., 336, 350; Baladhuri, ed. de Goeje, S. 188, 200, 205, 332; Tabari, II, 592, 804—8, 853, 863, 1073—75, 1096, 1850; III, 51; Mas'udi, *Murūdj*, ed. Paris, V, 244 ff.; VI, 47; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, IV, 264—67, 294 f., 303, 317—20, 338, 377 f., 382, 385, 399, 411, 439; V, 52, 328; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, I, 406 f., 455, 468 f., 472; Brooks, *The Arabs in Asia Minor (641—750)*, in *The Journal of Hellenic Studies*, XVIII, 182 ff.; Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Römern*, in *NGW Göttingen*, 1901, S. 432 ff. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MUHAMMED B. MUHAMMED**. [Siehe ABU 'ALĪ, ABU 'L-WAFĀ', AL-GHAZĀLĪ, IBN 'ĀSIM, IBN DJAHIR, IBN AL-HABBARĪYA, IBN NUBĀTA, 'IMĀD AL-DĪN.]

**MUHAMMED B. MUKARRAM**. [Siehe IBN MANZŪR.]

**MUHAMMED B. MŪSĀ B. SHĀKIR**. [Siehe BANŪ MŪSĀ.]

**MUHAMMED B. AL-MUSTANĪR**. [Siehe KUTRUB.]

**MUHAMMED B. AL-MUẒAFFAR**. [Siehe MUẒAFFARIDEN.]

**MUHAMMED B. 'OMAR**. [Siehe IBN AL-KŪTĪYA.]

**MUHAMMED B. 'OTHMĀN**. [Siehe ABU ZAIYĀN.]

**MUHAMMED B. RĀ'IK**. [Siehe IBN RĀ'IK.]

**MUHAMMED B. RĀZĪN**. [Siehe ABU 'L-SHĪS.]

**MUHAMMED B. SA'D**. [Siehe IBN MARDENĪSH, IBN SA'D.]

**MUHAMMED B. SĀLIM**. [Siehe IBN WĀSIL.]

**MUHAMMED B. SĀM**, Mu'izz al-Dīn, der vierte der Shanzabāni-Fürsten von Ghūr [s. GHŪRIDEN], der das Reich von Ghaznī beherrschte. Sein Name war ursprünglich Shihāb al-Dīn, aber er nahm den Namen Mu'izz al-Dīn an. Seine ältere Bruder Ghiyāth al-Dīn folgte seinem Vetter Saif al-Dīn im Jahre 1163, machte Muḥammed zum Gouverneur von Herāt und übertrug ihm die Pflicht, die Herrschaft der Dynastie in Indien zu vergrössern.

Muḥammed unternahm seine erste Expedition nach Indien im Jahre 1175. Er vertrieb die ismā'ilitischen Häretiker, die Multān beherrschten, setzte in dieser Provinz einen orthodoxen Gouverneur ein und nahm Učh. Im Jahre 1178 führte er übereilt eine Armee nach Gudjarāt, wurde durch den Rādja Bhīm, den Vāghela, besiegt und kehrte nach Ghaznī nur mit dem Reste seiner Armee zurück. Aber im folgenden Jahre nahm er Peshāwar ein, im Jahre 1181 Lahōr, wobei er den letzten Ghaznawiden Khusrāw Malik gefangen nahm und den Pandjāb dem Besitze seines Bruders hinzufügte. Im Winter 1190/1 fiel er in das Čawhān-Königreich von Dihli ein und nahm Bhātinda. Aber der Rādja Prithwī Rādj marschierte gegen ihn und besiegte ihn bei Tarāwri, in der Nähe von Karnāl. Aber trotz seiner Verwundung entkam er. Im Jahre 1192 kehrte er nach Indien zurück, besiegte und schlug Prithwī Rādj bei Ta-

rāwri, nahm Hānsī, Sāmāna, Guhrām und andere Festungen ein und plünderte Adjmer. Bei seiner Rückkehr nach Ghazni liess er Kuṭb al-Dīn Aibeg als Vizekönig in Indien zurück. Ende 1192 nahm Aibeg Dihli ein und machte es zu seiner Hauptstadt. Im Jahre 1197 wurde Aibeg in Adjmer belagert, und Muḥammed sandte Entsatztruppen, die ihn befähigten, Bhīm von Guḍjarāt zu besiegen und seine Hauptstadt Anhilvāra zu plündern.

Muḥammed war nun zusammen mit seinem Bruder damit beschäftigt, Khurāsān wieder an sich zu bringen. Beim Tode des Tukush Khān Khwārizmshāh in Marw (3. Juli 1200) wurde Muḥammed Čurbak nach Marw geschickt, das er eroberte und für Ghiyāth al-Dīn besetzte. Ghiyāth al-Dīn und sein Bruder belagerten und nahmen Nishāpūr. Muḥammed wurde darauf mit einem Heere nach Raiy geschickt; aber das schlechte Betragen seiner Truppen trug ihm einen Verweis ein, was zu dem einzigen Streit zwischen den Brüdern führte.

Beim Tode Ghiyāth al-Dīn's im Jahre 1202 erbte Muḥammed das grosse Reich, das er seinem Bruder hatte aufbauen helfen. Aber Muḥammed Khwārizmshāh entriss Marw dem Muḥammed Čurbak und erlangte Nishāpūr zurück, aber es misslang ihm, Herāt einzunehmen. Mu'izz al-Dīn Muḥammed marschierte gegen ihn, erlitt aber eine vernichtende Niederlage bei Andkhūi und floh nach Tālākān. Er wurde durch die Armee des Gūr Khān von Kara-Khitāi belagert und erlangte nur durch die Übergabe seines ganzen Gepäcks und Kriegsmaterials freien Abzug. Bei seiner Ankunft vor Ghazni hinderte ihn sein Sklave Ildigiz in seiner misslichen Lage am Einzug; er ging weiter nach Multān, wo ihm der Gouverneur gleichfalls den Eintritt verweigerte. Aber er griff ihn an, besiegte ihn und ernannte Naṣir al-Dīn Kubāča zum Gouverneur der Provinz. Er kehrte nach Ghazni zurück und liess sich dort nieder, schonte aber das Leben des Ildigiz. Nach dem Vertrage, den er mit Muḥammed Khwārizmshāh geschlossen hatte, konnte er Balkh und Herāt behalten, aber nicht Nishāpūr und Marw.

Am 20. Oktober 1205 marschierte er von Ghazni nach Indien und besiegte mit Hilfe Kuṭb al-Dīn Aibeg's die Khokaren. Aber auf dem Rückwege nach Ghazni wurde er am 15. März 1206 am Ufer des Indus meuchlings ermordet, entweder von ismā'ilitischen Häretikern oder von einigen Khokaren. Ihm folgte in Ghūr sein Neffe Mahmūd, der Sohn Ghiyāth al-Dīn's, aber die Vizekönige der Provinzen, Aibeg in Dihli, Kubāča in Multān, Tādj al-Dīn Yildiz in Kirmān und Ildigiz in Ghazni, wurden unabhängig.

*Litteratur:* *Ṭabaqāt-i Naṣirī*, ed. und Übers. H. G. Raverty (*Bibl. Indica*); Hamd Allāh Mustawfi, *Tārikh-i Guzida*, ed. und Übers. E. G. Browne (*GMS*, XIV); *The Cambridge History of India*, Bd. III. (T. W. HAIG)

**MUHAMMED B. SÄ'UD** (eigentlich Su'ūd) b. MUHAMMED aus dem Muḥrin-Clan der 'Anaza, der Begründer der Wāhhābiten-Dynastie Al-Sa'ūd im Nadjd [s. den Artikel IBN SA'UD], folgte seinem Vater als Amir von Darīya im Jahre 1137 (1724) oder 1140 (1727). Seine Verbindung mit dem Reformator Muḥammed b. 'Abd al-Wāhhāb [s. WAHHĀBIYA] begann im Jahre 1157 (1744). Darnach, bis zu seinem Tode (Ende Rabi' I 1179 = Sept. 1765), besteht die Geschichte seiner Regierungszeit aus einem unaufhörlichen und im ganzen unentschiedenen Kampf gegen die benachbarten

Niederlassungen und Stämme sowie gegen seine früheren Lehnsherren, die Banū Khālīd von al-Hasā. Er selbst nahm an diesen Kämpfen wenig aktiven Anteil, und seine Persönlichkeit ist durch die Gestalten des Reformators und seines eigenen Sohnes 'Abd al-'Aziz überschattet. Nichtsdestoweniger haben seine diplomatischen Fähigkeiten mehr als einmal den Wāhhābiten-Staat vor der Vernichtung durch eine feindliche Koalition bewahrt, besonders nach der unheilvollen Niederlage, die ihm die Streitkräfte aus dem Nadjran bei Hā'ir im Jahre 1764 beibrachten.

*Litteratur:* Die einzige ergiebige Quelle ist das *Kitāb al-Ghazawāt* (Bd. II des *Rawḍat al-Afkār*) von Husain b. Ghannām (gest. 1225 = 1810), MS. British Museum, Add. 23,345, Fol. 3<sup>a</sup>—39<sup>b</sup>; die Lithographie Bombay 1332 ist sehr ungenau; Inhaltsangabe bei H. St. J. Philby, *Arabia*, London 1930, S. 12—22. — Vgl. auch A. Musil, *Northern Nejd*, New York 1928, S. 258—59; Amin al-Raiḥānī, *Tārikh Nadjd al-Hadith*, Bairūt 1928, S. 50—3; für allgemeine Werke siehe die *Litteratur* im Artikel IBN SA'UD.

(H. A. R. GIBB)

**MUHAMMED B. SİRİN.** [Siehe IBN SİRİN.]

**MUHAMMED B. TÄHIR**, Statthalter von Khorāsān. Nach dem Tode seines Vaters erhielt Muḥammed die Statthaltschaft von Khorāsān (Radjab 248 = September 862). Im Jahre 250 (864) empörte sich der 'Alide al-Hasan b. Zaid, was zu einem langwierigen Kampf Anlass gab [s. MUHAMMED B. 'ABD ALLĀH]. Da 'Abd Allāh al-Sidjī sich gegen Ya'qūb b. al-Laiṭh al-Saffār auflehnte und seine Zuflucht zu Muḥammed nahm, der ihn zum Präfekten von al-Tabasain und Kūhistān ernannte, fand Ya'qūb einen willkommenen Vorwand, in Khorāsān einzufallen. Muḥammed schickte ihm eine Gesandtschaft entgegen; da aber Ya'qūb schon einen Anhang unter unzufriedenen Khorāsāniern gewonnen hatte, waren alle Unterhandlungen vergeblich. Im Shawwāl 259 (August 873) oder nach einer anderen Angabe schon 258 zog er ohne Schwertstreich in Naisābūr ein, machte der Dynastie der Tāhiriden ein Ende und nahm Muḥammed gefangen. Als er sich aber gegen den Khalifen al-Mu'tamid empörte, wurde er im Radjab 262 (April 876) von dessen Bruder al-Muwaffak geschlagen, wobei Muḥammed, den er in Ketten mit sich führte, entkam. Dann gab der Khalife letzterem sein früheres Amt in Khorāsān zurück; der vertriebene Tāhiride fand jedoch keine Gelegenheit mehr, es praktisch auszuüben. Ausserdem wurde er — wahrscheinlich erst im Jahre 270 (883/4) — von dem Wezir Sa'id b. Makhlad zu dessen Stellvertreter als Militärgouverneur von Bagdad ernannt. Dieses Amt verwaltete er bis zum Regierungsantritt al-Mu'taqid's (279 = 892). Muḥammed starb im Jahre 296 (908/9).

*Litteratur:* Ya'qūbi, ed. Houtsma, II, 604 f., 619; Tabarī, III, siehe Index; Mas'ūdī, *Murūdj*, Paris 1874, VIII, 42, 44; Ibn al-Aṭhir, ed. Tornberg, VII, 77—294; VIII, 42; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, III, 309 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 379 f., 393, 438, 442, 447; Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, S. 194 ff.; Rothstein, in den *Orient. Studien*, Th. Nöldeke gewidmet, S. 164 f.; Barthold, *ebenda*, S. 185 ff. Vgl. auch TÄHIRIDEN.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MUHAMMED B. TÄHIR.** [Siehe IBN AL-KAISARĀNĪ.]



MUHAMMED B. TAKASH. [Siehe KHWĀRIZM-  
SHAH.]

MUHAMMED B. TUGHDJ B. DIUFF (oder Ijāf) B. VALTAKIN B. FURĀN B. FURĪ B. KHAḲĀN, ABŪ BAKR, als AL-IKḤSHĪD bekannt wegen des Titels, der ihm vom Khalifen al-Rāḍi im Jahre 327 (939) verliehen wurde, war der Begründer der ägyptischen Dynastie der Ikḥshīdiden.

Er wurde im Jahre 268 (882) in Baghdād geboren und muss seine Jugend in Syrien verlebt haben; denn sein Vater, der um die gleiche Zeit in den Dienst der Tūlūniden trat, wurde ca. 276 zum Gouverneur von Damaskus und Ṭabariya ernannt und hatte dieses Amt etwa fünfzehn Jahre inne. Er selbst war auch eine Zeitlang als Stellvertreter seines Vaters in Ṭabariya tätig. Infolge des Sturzes der Tūlūniden-Dynastie im Jahre 292 (904) wurde er in Baghdād eingekerkert. Im Jahre 294 (907) wurde er freigelassen und schloss sich dem Wazīr al-Abbās b. al-Ḥasan an; da er aber in dessen Ermordung verwickelt wurde, musste er fliehen, als die Verschwörung des Ibn al-Muʿtazz im Jahre 296 (908) fehlgeschlug. Er entkam nach Syrien und befand sich in misslicher Lage. Im nächsten Jahre ging er nach Ägypten; der dortige Statthalter Takin nahm ihn unter seine Fittiche, behielt ihn sowohl in Ägypten wie in Syrien bei sich, als er mit Unterbrechungen als Statthalter dorthin versetzt wurde (302–7 und 309–11) und beförderte ihn zu wichtigen Ämtern.

Um diese Zeit kam Muḥammed mit der mächtigen Familie Mādārāʾi in Berührung, und ebenso begleitete er Muʾnis, als dieser durch die Fātimiden-Einfälle nach Ägypten geführt wurde. Durch eine Heldentat hatte er bereits im Jahre 306 einiges Interesse in Baghdād erweckt. Im Jahre 316 (928) wurde er durch den Einfluss in der Hauptstadt Gouverneur von Ramla und verliess plötzlich Takin. Im Jahre 319 wurde er nach Damaskus versetzt, wo er mächtig wurde, und infolge der Niederlage bei Buṣhrā im Jahre 321 dehnte er seine Herrschaft über ganz Syrien aus. Im gleichen Jahre (März 933) starb Takin, und Muḥammed b. Tughdj folgte ihm als Statthalter von Ägypten, aber nur nominell und nur für einen Monat (Sept. 933). Zwei Jahre später rückte er mit Hilfe einer grossen Armee und Flotte in Fuṣṭāṭ ein und nahm Besitz von dem Lande; er überwand dabei den Widerstand al-Mādārāʾi's (Muḥammed b. ʿAlī), der von Baghdād mit der Kontrolle Ägyptens betraut und dem der eigentliche Gouverneur unterstellt war (*taḥṭa taḍbīrīhī*). Stärker als al-Mādārāʾi war jedoch al-Faḍl b. Djaʿfar b. al-Furāt [vgl. IBN AL-FURĀT], der Inspekteur (*Wasīr kashf*) Ägyptens und Syriens, der mit besonderen Exekutiv-Gewalten ausgestattet war. Muḥammed b. Tughdj war mit Genehmigung al-Faḍl's vorgegangen; erst später (324) wurde von al-Rāḍi bestätigt, dass er Ägypten zu seiner bisherigen Provinz Syrien hinzufügte. Wahrscheinlich um dieselbe Zeit wurde ihm die Oberhoheit über al-Yaman und die heiligen Städte Mekka und Medina verliehen; denn im folgenden Jahre nennt er in seinem Briefe an den Kaiser Romanos diese Städte prahlerisch einen Teil seines Reiches. Bis zum Tode al-Faḍl's im Jahre 327 (März 939) unterstand er wenigstens theoretisch dessen Kontrolle.

Im Jahre 324 machte ein entscheidender Sieg der Truppen Muḥammed b. Tughdj's in der Nähe von Alexandria (Schlacht bei Ablūk, 31. März 936) den dritten Fātimiden-Einfall in Ägypten

zu nichte; die Vorschläge des Fātimiden-Khalifen al-Ḳāʾim führten aber am Ende zu nichts. Drei Jahre später entschied sich Muḥammed jedoch aus Entrüstung über die ʿabbāsische Regierung in Baghdād dafür, den Fātimiden anzuerkennen, und hatte schon den Befehl gegeben, al-Ḳāʾim in Ägypten zum Herrscher auszurufen; aber er wurde veranlasst, seinen Entschluss nochmals zu erwägen.

Einen Monat später erhielt er von al-Rāḍi seinen Titel al-Ikḥshīd (Ramaḍān 327 = Juni/Juli 939); von Raḳḳa her sah er sich aber durch Ibn Rāʾīk bedroht und erfuhr, dass diese Provinzen seinem Rivalen verliehen worden waren. Badġkam, der *Amīr al-Umarāʾ* in Baghdād, gab auf seine Vorstellungen hin keine andere Antwort, als dass die Frage durch das Schwert entschieden werden müsse. Der machtlose Khalife konnte nichts sagen. Ibn Rāʾīk bemächtigte sich schnell Syriens, trieb die ihm entgegengestellten Streitkräfte zurück und hatte bald Ramla erobert (Okt. 939). Muḥammed b. Tughdj selbst trat ihm mit einer Armee bei Faramā entgegen und ohne Kampf, ausser einigen Vorpostengefechten, trat er in Verhandlungen ein; diese endeten mit einem Abkommen, Syrien von Ṭabariya bis zum Norden unter der Bedingung abzutreten, dass Ramla und das übrige ihm zurückgegeben würde. Ibn Rāʾīk brach bald diesen Vertrag und rückte weiter vor. Dieses Mal stiess Muḥammed b. Tughdj bei al-ʿArīsh auf ihn und schlug ihn in die Flucht (15. Ramaḍān 324 = 24. Juni 940). Aber als er ihm nach Syrien folgte, traf ihn seinerseits eine Niederlage; eine seiner Abteilungen wurde überrascht und bei Ladjdjūn (18. August) schwer geschlagen. Der Friede wurde dann mit denselben Bedingungen wie vorher erneuert, und Muḥammed b. Tughdj übernahm es, jährlich 140 000 Dināre zu zahlen. Im Oktober war er wieder in Ägypten.

Der Tod Badġkam's im Jahre 329 (April 941) rief Ibn Rāʾīk nach Baghdād zurück und Muḥammed b. Tughdj war bald ganz von ihm befreit; denn ein Jahr später wurde er von den Ḥamdāniden ermordet. Muḥammed riss Syrien sofort wieder an sich, indem er selbst dorthin marschierte (Juni 942) und über sechs Monate dort blieb, bevor er wieder nach Ägypten zurückkehrte. Ungefähr um dieselbe Zeit muss es ihm geglückt sein, einige kleinere Übergriffe auf Syrien aus der Richtung von Raḳḳa her zurückzuweisen, wie das Vorgehen von ʿAdl (al-Badġkamī) und Badr al-Kharṣhanī, die ohne nähere Einzelheiten erwähnt werden. Er musste ernsteren Angriffen von den Ḥamdāniden begegnen. Einer von diesen, al-Ḥusain b. Saʿīd, nahm ihm im Jahre 332 (März 944) Halab; im Mai rückte er aus, um es wiederzuerlangen. Ferner hatte der Khalife al-Muttaḳī, der sich unter dem Schutz der Ḥamdāniden vor dem *Amīr al-Umarāʾ* Tūzūn nicht sicher fühlte, ihn um Hilfe angerufen. Bei seinem Herannahen zog sich sein Feind zurück, und nachdem er die Stadt wiedererobert hatte, zog er nach Raḳḳa weiter, wo er den Khalifen traf (7. Sept. 944). Um diese Zeit hatte er die Absicht, selbst *Amīr al-Umarāʾ* zu werden. Er zwang al-Muttaḳī, mit ihm nach Syrien und Ägypten zu kommen, und bot ihm sogar an, mit ihm nach Baghdād zu gehen. Er bat ihn, sich Tūzūn nicht anzuvertrauen, aber er konnte ihn nicht überzeugen. Nachdem er schmeichelhafte Ehrungen empfangen hatte, reiste er ab. Bevor er auf seiner Rückkehr Fuṣṭāṭ erreichte, hatte der Ḥamdānide Saif al-Dawla Halab

wieder eingenommen (Okt. 944). Die ägyptische Armee, die diesem neuen Übergriff entgegenzutreten sollte, wurde bei Rastan in der Nähe von Hims geschlagen, und Saif al-Dawla rückte vor und zog in Damaskus ein (April/Mai 945). Muḥammed b. Tughdī, der mit seiner Armee von Ägypten kam, zwang ihn zum Rückzug, verfolgte ihn, stellte ihn bei Kinnasrin (Mai/Juni 945) und besiegte ihn. Wiederum stellte Muḥammed nach seinem Siege nur geringe Forderungen. Saif al-Dawla erhielt Syrien nördlich von Damaskus zurück, ausserdem wurden ihm Subsidien gezahlt. Der Vertrag wurde im Rabi' I 334 (Okt./Nov. 945) geschlossen; darauf kehrte Muḥammed nach Damaskus zurück und blieb dort, bis er einige Monate später starb (21. Dhul-Hiddja 334 = 24. Juni 946), kurz nach Ankunft einer byzantinischen Gesandtschaft, welche den von ihm angeregten Gefangenenaustausch vornehmen sollte.

Fast gar nichts ist von den inneren Ereignissen in Ägypten während seiner Regierungszeit aufgezeichnet. Das Land war zweifellos ruhig. Über seine Einkünfte, die zwei Millionen Dināre jährlich betragen haben sollen, legte er in Baghdād keine Rechenschaft mehr ab, und an die zentrale Schatzkammer leistete er keine regelmässigen Zahlungen mehr. Aber gelegentlich sandte er den *Khalifen* grosse Geschenke, sodass al-Rāḍī ihn als mustergültigen Vasallen ansah. Bei seinem Tode hinterliess er ausser anderem beträchtlichen Besitz sieben Millionen Dināre. Ihm werden keine Baudenkmäler von grösserer Bedeutung zugeschrieben. In Fustāt baute er die Schiffswerft wieder auf, und legte auf der Insel Rawḍa den Garten al-Mukhtār an. Er vergrösserte das Regierungsgebäude, in dem er residierte, ein Gebäude der Tūlūniden, das nahe bei dem noch bestehenden Grabe des Rāḍī Bakkar lag, und fügte einen *Maidān* hinzu. Er legte auch noch einen anderen Garten an, der später al-Kāfūrī hiess, an der Stelle, wo später der westliche Fātimiden-Palast in Kairo stand. Seine Armeen scheinen zeitweise gross gewesen zu sein. In der Schlacht bei Ablūk sollen die Ägypter 15 000 Reiter gehabt haben und in der Schlacht bei Kinnasrin 50 000 Mann. Solche Zahlen mögen durch Aushebungen in besonders dringenden Fällen erreicht worden sein, in denen er bekanntlich mehr als einmal Soldaten aushob. Bei einer Gelegenheit zählte sein persönliches Gefolge (*Ghulām's*), auf das er sich ganz besonders verliess, 500 Mann. Die ständig wiederholten und allgemein angenommenen Zahlen von 400 000 Mann für seine Armee und 8 000 für seine Leibwache können als lächerlich zurückgewiesen werden, obgleich sie auf einer so alten Autorität wie al-Tanūkhī (gest. 384) beruhen, ebenso auch die damit verbundene Sage über seine Gewohnheit, seine Schlafplätze im Felde zu verheimlichen.

Der berühmteste seiner Anhänger war Kāfūr. Ein anderer seiner *Ghulām's*, Fātik, stieg zu einiger Bedeutung empor. 'Alī b. Muḥammed b. Kalā war in Damaskus wie in Ägypten sein Sekretär. Muḥammed b. 'Alī al-Mādarā'i war für einige Monate (328—29) sein *Wazīr*, Muḥammed b. 'Alī b. Muḳātil, vorher Sekretär Ibn Rā'ik's, war bei seinem Tode sein *Wazīr*. Seine vier Brüder waren alle jünger als er; al-Ḥasan hatte den Oberbefehl in der Schlacht bei Ablūk und vertrat ihn in Ägypten jedesmal, wenn er abwesend war; al-Husain hatte den Oberbefehl in der Schlacht bei Ladjdūn und fiel dabei; 'Ubad Allāh wirkte für ihn in Syrien, 'Alī verschwand früh.

Bekannte ägyptische Autoren, die während seiner Regierungszeit ihre Blütezeit hatten, waren der Historiker Ibn al-Dāya (gest. 334 = 945/6), al-Kindī (gest. 350 = 961) und 'Abd Allāh al-Farghānī (gest. 362 = 972/3), der im Jahre 329 (940/1) nach Ägypten kam und in Rakka im Jahre 333 (944/5) sein Vertrauen genoss. Ferner besuchte al-Mas'ūdī Ägypten im Jahre 330 (941/2). Al-Mutanabbī, der gerade zu Ansehen kam, trug ihm in Syrien einmal seine Gedichte vor und richtete einen oder zwei Verse an ihn und seinen Bruder 'Ubad Allāh (gest. 333 = 944/5 zu Ramla).

Muḥammed b. Tughdī war körperlich gesund, aber gelegentlichen Anfällen von Schwermut unterworfen. Sein Charakter wird durch eine Anzahl von Vorfällen erläutert, die alles Aussehen der Echtheit haben. Er war streng, aber in keiner Weise rachsüchtig oder grausam. Er zog seine Beamten oft zur Rechenschaft, und nachdem er sie durch Haft oder Geldbusse bestraft hatte, wollte er ihnen seine Gunst wiedergeben. Kaum eine Hinrichtung ist aus seiner Regierungszeit bekannt. Er wollte Folter und Misshandlung der Angeklagten, die in seiner Zeit üblich waren, nicht zulassen. Sein Takt und Scharfsinn waren hervorragend. Er war anständig in seiner Lebensführung und bei seinen Leuten und beim Volke beliebt. Andererseits war er sicher grausam und ungerecht in manchen seiner Geldforderungen, und obgleich zeitweise nicht unedel, war er geneigt, in geringfügigen Dingen kleinlich und geizig zu sein. Die beiden grossen Fehler, die ihm sogar zu seinen Lebzeiten offen vorgeworfen wurden, Sparsamkeit und Furchtsamkeit, sind nicht gänzlich ohne Grund. Über seine Furchtsamkeit besagt seine eigene Verteidigung in einem besonderen Falle genug.

Sein Lebenslauf war dem des Ahmed b. Tūlūn sehr ähnlich, sogar in verschiedenen zufälligen Ereignissen. Er liess keinen Zweifel über seine Fähigkeit, und abgesehen von gelegentlicher allzu grosser Vorsicht liess er nichts zu, was wie Feigheit aussah. Er machte nicht denselben Eindruck wie sein Vorgänger, aber er war ein milderer und vielleicht besserer Herrscher.

*Litteratur:* Ibn Sa'īd, *al-Mughrib* (ed. Tallquist, Leiden 1899) enthält den Text der Hauptquellen, ein Verzeichnis der Quellen zweiten Ranges sowie eine ausführliche und sorgfältige Biographie in deutscher Sprache. Die bei weitem wichtigste Quelle ist die lange eingehende Biographie Muḥammed b. Tughdī's in dem Werke Ibn Sa'īd's; sie scheint die Lebensbeschreibung, die Ibn Zūlāk zwischen 350 und 355 verfasste, sozusagen wörtlich zu enthalten. Die zweite Hauptquelle ist al-Kindī, *Kitāb al-Wulāt*, ed. Guest. Die nach dem *Mughrib* veröffentlichten Werke bringen kaum etwas Neues. (R. GUEST)

**MUHAMMED B. TUGHLUK.** [Siehe MUHAMMED II. (TUGHLUK).]

**MUHAMMED B. TUMART.** [Siehe IBN TUMART.]

**MUHAMMED B. 'UBAID ALLĀH.** [Siehe ABU 'L-MA'ĀLĪ.]

**MUHAMMED B. AL-WALĪD.** [Siehe IBN ABĪ RANDAQA.]

**MUHAMMED B. YAHYĀ.** [Siehe IBN BĀDJĪJA.]

**MUHAMMED B. YĀKUT.** ABŪ BEKR, Polizeipräsident von Baghdād. Im Jahre 318 (930) wurde Muḥammed, dessen Vater Oberstkämmerer des *Khalifen* al-Muḳtadir war, zum Polizeipräsidenten ernannt. Damals war es mit der Ordnung in der



Hauptstadt sehr schlecht bestellt, und die Prätorianer übten eine wirkliche Schreckensherrschaft aus. Bei einer Balgerei zwischen dem Fussvolke und der Reiterei griff Muhammed zugunsten der letzteren ein; die Gegner wurden teils niedergemetzelt, teils vertrieben, und nur eine Abteilung der Neger, die sich sofort ergab, blieb verschont (Muḥarram 318 = Februar 930). Nach einigen Monaten empörten sich auch diese und verlangten höheren Sold; sie wurden aber von Muhammed aus der Stadt vertrieben und dann von dem Oberemir Mu'nīs [s. d.] in der Nähe von Wāsīt [s. d.] geschlagen. Durch das Zerwürfnis Muhammed's mit Mu'nīs wurde die Verwirrung noch grösser. Auf dessen Betreiben wurde Muhammed im Djumādā II. 319 (Juni–Juli 931) abgesetzt. Mu'nīs war aber trotzdem nicht zufrieden, sondern verlangte die Verbannung des verhassten Nebenbuhlers. Der Khalīfē weigerte sich anfangs, ihm seine Bitte zu gewähren; da aber Mu'nīs ihm mit Waffengewalt drohte, musste er nachgeben, worauf Muhammed sich nach Sīdīstān begab (Radjab 319 = Juli 931). Bald darauf entzweite sich al-Muktadir mit Mu'nīs und liess Muhammed herbeirufen. Im Muḥarram 320 (Februar 932) erschien dieser wieder in Baghdād; dann schickte der Khalīfē ihn mit einem Heere nach al-Ma'shūk in der Gegend von Takrit. Als aber Mu'nīs von al-Mawsil heranrückte, zogen sich die Truppen des Khalīfē unter Muhammed und Sa'īd b. Hamdān ohne Schwertstreich nach Baghdād zurück. Nach dem Siege Mu'nīs' und der Ermordung al-Muktadir's im Shawwāl desselben Jahres (Oktober 932) flüchtete sich der Sohn des letzteren, 'Abd al-Wāḥid, mit Muhammed und seinen übrigen Anhängern nach al-Mada'in und dann nach Wāsīt, wo mehrere seiner Generale ihn verliessen. Da die Truppen des neuen Khalīfē, al-Kāḥir, unter dem Befehle von Yalbak sich näherten, mussten 'Abd al-Wāḥid und Muhammed nach Tustar fliehen. Wegen seiner Anmassung und Selbstsucht war letzterer wenig beliebt, weshalb einer nach dem andern die Waffen niederlegte, und da auch 'Abd al-Wāḥid sich ergab, trat Muhammed in Unterhandlungen mit Yalbak, worauf der Khalīfē ihm Pardon gewährte. Dann kehrte er nach Baghdād zurück, wo er bald grossen Einfluss bei al-Kāḥir gewann. Nach dem Regierungsantritt al-Rāḍī's im Djumādā I. 322 (April 934) ward Muhammed in kurzem der eigentliche Herrscher; der Khalīfē ernannte ihn zum Oberstkämmerer und übertrug ihm auch den Oberbefehl über das Heer, während der Wezīr Ibn Muḥla eine mehr untergeordnete Rolle spielte. Da der Vetter al-Muktadir's Hārūn b. Ḡharīb, den al-Kāḥir zum Statthalter von Māh al-Kūfa, al-Dinawar und Māsabadhān ernannt hatte, auf die Herrschaft Anspruch machte, wurde Muhammed mit einem Heere ihm entgegen geschickt. Als es zum Treffen kam, erlitt Muhammed eine Niederlage (Djumādā II. 322 = Juni 934); bald danach stürzte aber Hārūn vom Pferde und wurde von einem Sklaven Muhammed's erschlagen. Mit dem Tode des Führers war auch der Widerstand seiner Anhänger gebrochen; Muhammed selbst durfte aber seine einflussreiche Stellung nicht lange behalten. Auf den Rat Ibn Muḥla's, der seine immer zunehmende Macht fürchtete, liess al-Rāḍī am 5. Djumādā I. 323 (12. April 935) Muhammed nebst dessen Bruder al-Muzaffar und dem Sekretär Abū Ishāk al-Karārī verhaften. In demselben Jahre starb Muhammed im Gefängnis.

*Litteratur:* 'Arib (ed. de Goeje), S. 145 ff.; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), VIII, 160 ff.; Ibn

Khaldūn, *al-Ibar*, III, 390 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 565–74, 645 f., 652, 656–58. (K. V. ZETTERSTÉEN)

MUHAMMED B. YAZĪD. [Siehe IBN MĀDĪJA, AL-MUBARRAD.]

MUHAMMED B. YŪSUF. [Siehe ABŪ ḤAYYĀN.]

MUHAMMED 'ABD AL-KARIM 'ALAWĪ, besser bekannt unter dem Namen 'Abd al-Karim Munshi, persischer Historiker aus der Mitte des XIX. Jahrhunderts. Sein bekanntestes Werk ist das für 'Abd al-Rahmān b. Hādījī Muhammed Rawshan-Khān verfasste *Ta'rikh-i Ahmed* oder *Ahmedshāhī*, eine Geschichte des Gründers der Durrānī-Dynastie in Afghānistān Ahmed-Shāh. Nachdem 'Abd al-Karim eine Geschichte des Shudjā' al-Mulk Durrānī und der Eroberung von Khurāsān im Jahre 1235 (1820) vollendete, beschloss er eine vollständige Geschichte der Durrānī zu schreiben und begann sein *Ta'rikh-i Ahmed*. Das Werk basiert auf dem *Ta'rikh-i Husainshāhī* des Imām al-Dīn Husainī (Rieu, *Cat. Pers. MSS. Brit. Mus.*, III, 904<sup>b</sup>) und ist eigentlich nur eine Paraphrase der genannten Geschichte. Es beginnt mit der Geschichte des Ahmed-Shāh, welche es bis zum Jahre 1212 fortführt. Dann folgt ein Abschnitt über die Emire des Zamān-Khān, eine Beschreibung des Pandjāb und der Wege zwischen Kābul, Harāt, Pashāwar und Kandahār und ein Kapitel über Turkistān unter Narbūta Bey. Das Werk schliesst mit dem Regierungsantritt des Shudjā' al-Mulk. Ausser dieser Geschichte verfasste 'Abd al-Karim im Jahre 1263 (1847) noch die *Muḥarabāt-i Kābul wa-Kandahār*, welche den Kampf mit den Engländern bis zur Expedition des Generals Pollock (Sept.–Okt. 1842) schildert. Dieses Werk ist wiederum keine originale Arbeit, sondern nur der Dichtung *Akbar-nāma* des Kāsim Djan nachgebildet. Nach T. Beale, *Oriental biographical Dictionary* (London 1894, S. 5) soll unser Autor noch eine Geschichte der Sikh-Kriege unter dem Titel *Ta'rikh-i Pandjāb Tuhfatun li 'l-Aḥbāb* geschrieben haben, aber eine Erwähnung von Handschriften oder lithographischen Ausgaben eines solchen Werks findet sich in keinem der bekannten europäischen Handschriftenkataloge. Möglich, dass hier eine Verwechslung mit dem Pandjāb-Abschnitt des *Ta'rikh-i Ahmed* vorliegt. E. Edwards schreibt in seinem *Catalogue of the Persian printed Books in the British Museum* (London 1922, S. 19) unserem Autor ein Wörterbuch gleichlautender englischer und persischer Wörter zu, das unter dem Titel *A dictionary of Anglo-Persian homonymous words being a ... collection of ... words having nearly the same sound and the same meaning* usw., 1889 in Bombay in Druck erschien; es ist aber leider nicht möglich festzustellen, ob der Autor dieses Werks derselbe 'Abd al-Karim Munshi ist.

*Litteratur:* O. Mann, *Quellenstudien zur Geschichte des Ahmed Shāh Durrānī*, in *Z D MG*, LII (1898), 106 f. Das Turkistān-Kapitel übersetzt bei Ch. Schefer, *Histoire de l'Asie Centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary*, Paris 1876, S. 280 f. Das *Ta'rikh-i Ahmed* erschien lith. in Indien 1266. Eine Handschrift der *Wāḥīāt-i Durrānī* bei E. Browne, *A supplement. Handlist of the Muhammadan MSS. in the Libraries of the University and Colleges of Cambridge*, 1922, Nr. 228. Eine Urdu-Übersetzung davon lith. Cawnpore 1292 (1875). *Muḥarabāt* lith. in Lucknow 1848 und Cawnpore 1267 (1851). Eine Handschrift bei W. Ivanow, *Con-*

cise descriptive Catalogue of the Persian MSS. in the Curzon Collection of the A S B, Calcutta 1926, Nr. 22. (E. BERTHELS)

**MUHAMMED 'ABDUH**, muslimischer Theologe, Begründer der ägyptischen Richtung des islamischen Modernismus.

Muhammed 'Abduh stammt aus einer bäuerlichen ägyptischen Familie und wurde 1849 in Unterägypten geboren. Seine Kindheit verbrachte er in dem Dörfchen Maḥallat Naṣr in der Mudiriya Buḥaira. Nachdem er den Korān auswendig gelernt hatte, wurde er 1862 auf die theologische Schule von Tanṭā geschickt, die er aber nach anderthalb Jahren entmutigt verliess, um erst durch den Einfluss eines Grossonkels, der in ihm Sinn für die Mystik zu erwecken wusste, zur Fortsetzung seiner Studien veranlasst zu werden. 1865 kehrte er nach Tanṭā zurück, begab sich aber schon 1866 nach Kairo an die Azhar-Moschee. Dort machten sich gerade in der beginnenden Rückkehr zum Klassischen und dem erwachenden Interesse für die Natur- und Geschichtswissenschaften die allerersten Regungen eines neuen Geistes bemerkbar, die mit der Mystik in der geringeren Einschätzung der traditionsgebundenen Studien zusammentrafen. In dieser Umgebung widmete sich Muhammed 'Abduh alsbald ganz der Mystik, trieb asketische Übungen und ergab sich der Weltflucht; daraus befreite ihn wiederum jener Grossonkel. Um dieselbe Zeit, 1872, kam Muhammed 'Abduh mit dem soeben in Ägypten eingetroffenen Saiyid Djamāl al-Dīn al-Afghānī [s. d.] in Berührung, der einen tiefen Einfluss auf ihn ausüben sollte. Er war es, der die traditionellen Wissenschaften für Muhammed 'Abduh mit neuem Geiste erfüllte, ihn auf die in Übersetzungen zugänglichen europäischen Werke hinwies und sein Interesse schliesslich auf die ägyptischen und islamischen Gegenwartsfragen lenkte. Muhammed 'Abduh wurde bald einer seiner eifrigsten Schüler und bezeichnete bereits in seiner ersten Schrift mystischen Inhalts (*Risālat al-Wāridāt* [1290 = 1874]) den Saiyid Djamāl al-Dīn mit Begeisterung als seinen geistigen Führer. Inhaltlich stärker zeigt sich die Einwirkung des Saiyid Djamāl al-Dīn in Muhammed 'Abduh's zweiter Schrift, einer dogmatischen Glosse (*Hāshiya 'alā Sharḥ al-Dawānī li 'l-Aḳ'id al-Aḳudiya* [1292 = 1876]). Der Einfluss des Saiyid Djamāl al-Dīn und die Entwicklung der ägyptischen Verhältnisse gegen Ende der Regierung des Khediwn Ismā'il brachten Muhammed 'Abduh 1876 zur Aufnahme einer journalistischen Tätigkeit, der er auch später treu geblieben ist. Nachdem er seine Studien an der Azhar-Moschee durch die Erwerbung des Zeugnisses als 'Ālim (Gelehrter) abgeschlossen und sich zunächst in privaten Kursen als Lehrer betätigt hatte, wurde er 1879 zum Professor am Dār al-'Ulūm ernannt, das wenige Jahre vorher zur Modernisierung des Unterrichts in den religiösen Wissenschaften gegründet worden war. Noch in demselben Jahre, kurz nach der Thronbesteigung des Khediwn Tawfiq, wurde Muhammed 'Abduh aus noch nicht ganz aufgeklärten Gründen abgesetzt und in seinen Heimatort verwiesen, während der Saiyid Djamāl al-Dīn aus Ägypten verbannt wurde; doch rief ein liberales Ministerium Muhammed 'Abduh sehr bald (1880) zurück und ernannte ihn zum Chefredakteur der offiziellen Zeitung *al-Waḳā'id al-Miṣriya*, die damals nicht nur amtliche Verlautbarungen enthielt, sondern auch die öffentliche Meinung zu beeinflussen suchte; unter Muhammed 'Abduh wurde

sie zum Sprachrohr der liberalen Partei. Trotz des gemeinsamen letzten Zieles, der Befreiung der islamischen Völker und der Renaissance des Islām aus eigener Kraft, unterschied sich das Programm Muhammed 'Abduh's von dem des Saiyid Djamāl al-Dīn wesentlich: jener war ein Revolutionär, dem es vor allem auf den Umsturz ankam; Muhammed 'Abduh hingegen hielt nur schrittweise Reformen für erfolgversprechend, glaubte, dass kein äusserer Umsturz die Umgestaltung der Mentalität ersetzen könnte, und betrachtete eine Reform der Erziehung, vor allem der moralischen und religiösen, als die Voraussetzung für den Fortschritt. Allmählich konzentrierte sich sein Interesse auf den Islām und seine Stellung in der modernen Welt. Dieser Tätigkeit Muhammed 'Abduh's setzte der Aufstand 'Arābi Pasha's ein Ende. Seine Rolle in dieser Bewegung ist ebenfalls noch nicht genügend aufgeklärt; obgleich es feststeht, dass er weder den Optimismus der militärischen Kreise geteilt noch ihre Gewaltmittel gebilligt hat, stellte er sich doch auf die Seite der nationalen Gegner des Absolutismus und versuchte die Führer mässigend zu beraten. Nach der Niederwerfung des Aufstandes wurde er Ende 1882 zur Verbannung aus Ägypten verurteilt. Zunächst begab er sich nach Bairūt und traf sich Anfang 1884 mit dem Saiyid Djamāl al-Dīn in Paris, wo beide eine Gesellschaft mit dem Namen *al-'Urwa al-wuthkū* gründeten und ein gleichbetitelttes Blatt herausgaben, das zwar bereits nach 8 Monaten sein Erscheinen einstellen musste, aber auf die Entwicklung des Nationalismus im islamischen Orient tiefgehende Wirkung ausübte. Muhammed 'Abduh setzte in Tunis die Propaganda für die Gesellschaft fort, löste sich dann aber von diesem Unternehmen, das durchaus die Ideen des Saiyid Djamāl al-Dīn verkörperte, und liess sich Anfang 1885 in Bairūt nieder. Hier wirkte er als Lehrer an einer theologischen Schule und beschäftigte sich mit islamischen und arabischen Studien; in dieser Zeit entstanden die Übersetzung der *Risālat al-Radd 'alā 'l-Dahriyyin*, der einzigen grösseren Schrift des Saiyid Djamāl al-Dīn, aus dem Persischen (1303 = 1886) und zwei wertvolle philologische Veröffentlichungen (*Sharḥ Nahḍ al-Balāgha* [1302 = 1885] und *Sharḥ Maḳāmāt Badī' al-Zamān al-Hamaḍhānī* [1306 = 1889]). Als ihm 1889 die Rückkehr gestattet wurde, begab er sich sofort nach Kairo. Sein Wunsch, die Lehrtätigkeit wieder aufzunehmen, wurde ihm zunächst noch nicht erfüllt; dafür trat er in die Kāḍī-Laufbahn ein, wurde alsbald zum Richter bei den Tribunaux Indigènes, zwei Jahre später zum Conseiller bei der Cour d'Appel ernannt und erreichte 1899 die höchste religiöse Würde von Ägypten, die des staatlichen Mufti; dies Amt bekleidete er bis zu seinem Tode. Einen Niederschlag seiner Tätigkeit bei den Gerichten bildet sein Gutachten *Taḳrīr fī Islāḥ al-Maḥākim al-Shar'iya* (1318 = 1900), das den Anstoss zu bedeutenden Reformen der Shar'fa-Gerichtsbarkeit gab, und auch die Gründung der Kāḍī-Schule geht in erster Linie auf seine Bemühungen zurück. In demselben Jahre 1899 wurde er Mitglied des Conseil législatif, der die erste Etappe der ägyptischen Volksvertretung darstellte. Auch das Lehramt öffnete sich ihm schliesslich wieder: 1894 wurde er Mitglied des damals auf seine Anregung begründeten Verwaltungsrats der Azhar, und in dieser Eigenschaft hat er sich nicht nur um die Reform der Hochschule die grössten Verdienste erworben,



sondern auch selbst eine weithin wirkende Lehrtätigkeit ausgeübt. Neben dieser vielseitigen Tätigkeit in den 15 Jahren seit seiner Rückkehr konnte er noch eine Reihe von Schriften, darunter seine bedeutendsten, veröffentlichen: die *Risālat al-Tawhīd* (1315 = 1897), sein theologisches Hauptwerk, aus seinen Vorträgen in Bairūt hervorgegangen; die Ausgabe eines logischen Werkes (*Sharḥ Kitāb al-Baṣā'ir al-Nāṣiriya. Taṣnīf al-Ḳāṣi Zayn al-Dīn* [1316 = 1898]); eine Verteidigung des Islām gegen das Christentum auf dem Gebiete der Wissenschaft und Zivilisation mit dem Titel *al-Islām wa 'l-Naṣrāniya ma'a 'l-'Ilm wa 'l-Madaniya* (1320 = 1902: vorher im *al-Manār* erschienen). Seinen Korānkommentar, an dem ihm sehr viel gelegen war und von dem er Teile im *al-Manār* veröffentlicht hatte, hat Muḥammed 'Abduh nicht mehr selbst abschliessen können; er wurde von seinem Jünger und Freunde Shaikh Muḥammed Rashid Riḍā überarbeitet und (zuerst im *al-Manār*) herausgegeben. Von Muḥammed 'Abduh's zahlreichen Artikeln, durch die er neben seinen Vorlesungen am meisten auf die Öffentlichkeit wirkte, sind zwei (von 1900) in französischer Übersetzung unter dem Titel *L'Europe et l'Islam* von Muḥammed Tal'at Harb Bey herausgegeben worden (1905). Die von Muḥammed 'Abduh vorgetragenen fortschrittlichen Lehren erregten die heftigste Gegnerschaft der orthodoxen und konservativen Kreise, die sich nicht nur in sachlicher Bekämpfung, sondern auch in Angriffen und Intrigen gegen seine Person äusserte, wovon eine ganze Litteratur von Schmähschriften Zeugnis gibt. Aber seine Lehre erntete auch siegreiche Erfolge in den weitesten Kreisen ernstgesinnter Muslims. Das Hauptorgan seiner Schule bildete die seit 1897 erscheinende Monatsschrift *al-Manār* unter der Leitung des Shaikh Muḥammed Rashid Riḍā, der seinem Meister auch ein umfangreiches literarisches Denkmal gesetzt hat (doch dürfen die Ansichten dieses Mannes und die Tendenzen seiner Zeitschrift nicht ohne weiteres mit denen von Muḥammed 'Abduh gleichgesetzt werden). 1905 ist Muḥammed 'Abduh gestorben; seine Lehre aber hat programmatische Bedeutung bis in die Gegenwart behalten.

Das Programm Muḥammed 'Abduh's umfasst nach seiner eigenen Äusserung 1. die Reform der islāmischen Religion durch ihre Zurückführung auf den ursprünglichen Stand, 2. die Erneuerung der arabischen Sprache, 3. die Anerkennung der Rechte des Volkes gegenüber der Regierung. Seine politische Tätigkeit wurde von der Idee des Vaterlandes beherrscht, die er als erster in Ägypten begeistert vertrat. Als Gegner sowohl der politischen Vorherrschaft Europas wie des orientalischen Despotismus in den islāmischen Ländern trat er für eine innere Aneignung der abendländischen Zivilisation ohne Aufgabe der islāmischen Grundideen und für eine Synthese der beiden Faktoren ein. Von diesem Programm, das Muḥammed 'Abduh einen bedeutsamen Platz unter den Begründern des modernen Ägypten sichert, ist der Versuch seiner Durchführung auf dem theologischen Gebiete zu trennen. Muḥammed 'Abduh ist in erster Linie Theologe; seine Lebensarbeit gilt dem Versuch, gegenüber dem Ansturm des Abendlandes den Islām wenigstens als Religion zu festigen und zu erhalten, während er die religiös indifferenten Ausengebiete islāmisch-orientalischen Lebens kampfflos aufgibt. So starke Anregungen er auch vom fortschrittlichen abendländischen Denken empfangen

hat, die innere Begründung erhalten seine Lehren in erster Linie von der konservativ-reformatorischen Tendenz des Ibn Taimīya und Ibn Ḳaiyim al-Djāwziya und von der ethischen Religionsauffassung des al-Ḡazālī her. In der tiefen Überzeugung von der durch den Wechsel der Zeiten unberührbaren Überlegenheit des wahren Islām will Muḥammed 'Abduh die Missbräuche, die die islāmische Religion verfälschten und unzeitgemäss machten, abstellen und den Islām durch das Zurückgreifen auf seine wahren Prinzipien zugleich jedem wirklichen Fortschritt anpassen. So kommt Muḥammed 'Abduh zu der Bestreitung der *Madhāhib* und des *Taqlīd* [s. d.], zu der Forderung der Freigabe des *Idjtihād* [s. d.] und eines neuen, den heutigen Verhältnissen entsprechenden *Idjma'* [s. d.] auf Grund des Korān und der echten Sunna, für deren Feststellung er strenge Kriterien verlangt, zu der Ablehnung der Spitzfindigkeiten der *Fuḳahā'*, des Heiligenkultus und aller *Bi'd'a's*, zu dem Bemühen um Ethisierung und Verinnerlichung der Gesetzesreligion anstatt eines mechanischen Formalismus. Das veraltete System des *Fiqh*, demgegenüber Muḥammed 'Abduh volle Freiheit für sich in Anspruch nimmt, solle durch neue, entwicklungsfähige Gesetze ersetzt werden, bei denen die Berücksichtigung des Gemeinwohls (*Maṣlaḥa*) und der Zeitverhältnisse, dem echten Geist des Islām entsprechend, im Notfalle selbst dem ausdrücklichen Texte (*Naṣṣ*) der Offenbarung vorzugehen habe, ebenso wie bei einem etwaigen Widerstreit von Verstand und Tradition bei der Feststellung des von der Religion Gebotenen dem Urteil des Verstandes zu folgen sei. Dem Glauben an die Erhabenheit der Offenbarung gepaart geht bei Muḥammed 'Abduh die Überzeugung, dass Wissenschaft und Religion, richtig verstanden, überhaupt nicht in Konflikt geraten können, sodass die Vernunft keine logische Unmöglichkeit als religiöse Wahrheit anzuerkennen brauche; die Religion sei dem Menschen aber als Richtschnur gegen die Abirrungen der Vernunft gegeben worden; daher müsse die Vernunft, nachdem sie die Wahrheitsbeweise der Religion geprüft habe, wozu sie berufen sei, deren Dogmen annehmen; als Ziel schwebt Muḥammed 'Abduh eine Zusammenarbeit zwischen Religion und Wissenschaft vor. In der Dogmatik übernimmt Muḥammed 'Abduh im wesentlichen die rationalste, noch mit der Orthodoxie vereinbare Auffassung. Dabei verinnerlicht er den Begriff der Offenbarung (sie ist ihm intuitive Erkenntnis, von Gott gewirkt und mit dem Bewusstsein dieses Ursprungs behaftet; doch bleibt diese Art religiösen Erlebens auf die Propheten beschränkt) und biegt den der Religion um (sie ist ihm ein intuitiver Sinn für die dem Verstande nicht klar fassbaren Wege zum Glück in dieser und in jener Welt). Die Aufgabe der Prophetie ist für ihn die moralische Erziehung der grossen Masse; daher seien die religiösen Lehren und Gebote für das Verständnis der Menge und nicht einer Elite bestimmt. Den Korān betrachtet Muḥammed 'Abduh als erschaffen und versucht, den starren entgegengesetzten Standpunkt der Orthodoxie abzuschwächen. Die Heiligen nimmt er zwar in sein System auf, zeigt sich aber skeptisch gegenüber dem Wunderglauben. Trotz der Ablehnung von Kausalität und Naturgesetzen durch die Orthodoxie gewinnt er eine Basis für kausalgesetzliche Naturerklärung, aber mit echt scholastisch-formalen Denkmitteln. In der Pflichtenlehre hält Muḥammed

'Abduh an den vier Hauptpflichten: Ritualgebet, Almosensteuer, Fasten und Pilgerfahrt fest, nur biegt er sie, wie in der Mystik üblich, aus dem Kultischen in das Religiös-Moralische um. In der alten Frage nach der Willensfreiheit entscheidet sich Muḥammed 'Abduh für den Indeterminismus; er öffnet sich dadurch den Weg zum Aufbau einer Gesellschaftsmoral, die, allen Fatalismus ausschliessend, kraftvolle Betätigung jedes einzelnen und, im Anschluss an die Ethik der Mystiker, gegenseitige Unterstützung predigt. Seine Auffassung des islamischen Lehrgehalts verteidigt Muḥammed 'Abduh sowohl gegenüber der traditionellen Orthodoxie wie gegenüber dem Christentum durch eine Art Geschichtsphilosophie der Religion; die Entsendung der Propheten ist ihm eine Erziehung von Stufe zu Stufe; die letzte höchste Stufe, die der absoluten Religion, ist die Entsendung Muḥammeds; wenn die islamischen Völker der Gegenwart dem islamischen Ideal nicht entsprechen, so ist das nur die Folge davon, dass sie die alte Reinheit der Lehre verloren haben; eine Besserung ist möglich durch Rückkehr zu ihr; dieser Urislām Muḥammed 'Abduhs ist aber nicht der historische, sondern ein stark idealisierter. Die inhaltliche Überlegenheit des Islām über das Christentum ist für Muḥammed 'Abduh durch seinen Rationalismus und seine Wirklichkeitsnähe, seinen Verzicht auf unerreichbare Lebensideale gegeben.

Der religiöse Gehalt dieser Theologie erschöpft sich etwa in Demut vor Gott, Verehrung für den Propheten, Begeisterung für den Kor'an. Grundlage dieses Islām ist die Anerkennung einer nicht zu rückschrittlichen Dogmatik, Ziel die Befolgung einer fortschrittsfreundlichen Moral, beides beherrscht von einem stark ausgeprägten Rationalismus, der gut altislāmisch ist, für Muḥammed 'Abduh aber nicht ein gleichgültiges Erbstück, sondern die Hauptverteidigungswaffe des Islām bedeutet und geradezu an die Stelle der religiösen Vertiefung tritt. Trotz seines Eintretens für weitestgehende Toleranz innerhalb des Gesamtislām zeigt sich Muḥammed 'Abduh von shi'itischer Religiosität gänzlich unberührt, und auch die Mystik kommt, von ethischen Einflüssen abgesehen, nicht zur Geltung. Es ist seine Leistung, orthodoxen Muslims das Tor zum Weg nach Westen geöffnet und sie eine Strecke auf diesem Weg geleitet zu haben; wengleich die Gesamtentwicklung ihm zum Teil vorausgeleitet war und vor allem über ihn hinausgeführt hat, so hat er doch zur Eingliederung des Islām in die moderne Welt einen wesentlichen Beitrag geliefert.

*Litteratur:* Bergsträsser, *Islam und Abendland*, in *Auslandstudien*, IV, Königsberg 1929, S. 15 ff.; Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranlegung*, S. 320 ff.; R. Hartmann, *Die Krisis des Islam*, S. 13 ff.; Horten, *Mohammed Abduh*, in *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, XIII, XIV; B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik, *Cheikh Mohammed Abdou, Rissalat al Tawhid, Exposé de la Religion Musulmane* (Übersetzung mit Einleitung über Leben und Lehre von Muḥammed 'Abduh auf Grund der veröffentlichten und unveröffentlichten arabischer Quellen, sowie Bibliographie). Das Leben Muḥammed 'Abduhs liegt der Romantrilogie von F. Bonjean und A. Deyf mit den Titeln *Mansour*, *El Azhar* und *Cheikh Abdou l'Egyptien* zugrunde. (J. SCHACHT)

MUHAMMED AHMED B. ABD ALLAH der Mahdi vom Sūdān, ist ca. 1258 (1843) auf der Insel Darār in Dongola, bei den Argū-Inseln nördlich von el-'Orde, geboren. Aus dem Stamm der arabisch-nubischen Berābera und dem Geschlecht der Kunūz, führte er später als Mahdi zum Erweis seiner leiblichen und mystischen Verwandtschaft mit 'Ali und dem Propheten seinen Stammbaum väterlicherseits auf Ḥasan, mütterlicherseits auf Ḥasan und 'Abbās zurück. Er war, neben einer älteren Schwester und drei Brüdern, der zweite Sohn eines Schiffzimmersmanns. Früh zeigten sich bei ihm mystische Neigungen; er trat deshalb 1277 (1861), nach Vollendung der üblichen Vorstudien, bei dem Shaikh Muḥammed Sherif in den Orden der Sammāniya ein; nach siebenjährigem Noviziat erhob ihn Muḥammed Sherif zum Ordensshaikh. Nach kurzem Aufenthalt in Khartūm, wo er sich verheiratete, zog er nach der Insel Abbā (im Weissen Nil, westlich von Sennār), errichtete daselbst einen *Djāmi'* und eine *Khalwa* und sammelte Schüler um sich. Sein Meister Muḥammed Sherif, mit dem er in beständiger Verbindung blieb, liess sich um 1288 (1872) in seiner Nähe nieder, was Muḥammed Ahmed selbst unerwünscht gewesen zu sein scheint. Bald nach diesem Termin ist unter Einwirkung und Benutzung der traditionellen Mahdi-Vorstellungen das Bewusstsein in Muḥammed Ahmed, der *Mahdi al-muntaḡar* zu sein, entstanden, wodurch es zwischen ihm und seinem Meister zum Bruch kam. Er verband sich nun mit dem Feinde seines einstigen Lehrers, dem Shaikh al-Korashi, und wurde 1297 (1880) dessen Nachfolger. Auf Wanderungen (*Siyāha*) von Dongola bis Sennār, vom Blauen Nil bis Kordūfān überzeugte er sich von der Missstimmung der durch die ägyptische Regierung bedrückten Bevölkerung; das unruhige, bunte Volkstum des Sūdān, der religiöse Fanatismus, der Zwiespalt zwischen Türken und Arabern, der alte Gegensatz der Shi'a zu der regierenden türkischen Beamtenklasse bildeten einen wahren Nährboden für seine Mahdi-Ansprüche; so vermischte sich die von Muḥammed Ahmed entfachte Bewegung, der, wie seine Briefe und Proklamationen zeigen, zweifellos ein in seiner Art ernst gemeintes religiöses Erlebnis zugrundelag, von vornherein mit politischen und sozialen Ideen, die ja im Orient von Religion nicht zu trennen sind und bei denen schliesslich auch Betrug und Raffinement eine üble Rolle spielten. — Nach der traditionellen Formel fühlte sich Muḥammed Ahmed berufen, „die Erde von Frevel und Verderben zu reinigen“. Zu diesem Zweck rief er die Bevölkerung zunächst gegen die „ungläubigen Türken“ zum Kampf auf. Schon vorher hatte er sich eine Anzahl Hauptlinge in Kordūfān und Dārfor durch *Ba'a* (Treue), nach dem Vorbild des Propheten verpflichtet (Wortlaut s. Dietrich im *Isl.*, 1925, S. 39) und es geschickt verstanden, tatkräftige Leute, wie den skrupellosen 'Abd Allāh al-Ta'ayishi, seinen späteren Khalifa, an sich zu fesseln; daneben blühte eine schamlose Nepotenwirtschaft. Für die übrige Hetze sorgten zahlreiche Flugschriften und Erlasse, die seine Visionen von Propheten, der ihn zum Mahdi eingesetzt hat, von al-Khidr, Gabriel, den *Aḡḡāb*, Aufforderung zur „Reinigung der Religion“, zur „Auswanderung“, zum Treueid, zur Nachfolge des Mahdi, zum *Djihād* u. dgl. enthalten. — Das Zentrum dieser versteckten Hetze wurde der Berg Gadir in Dār Nūba; in den Sha'bān 1298 (Juli



1881) fällt sein erstes öffentliches Auftreten als Mahdi. Anfängliche Verhandlungen der Regierung in Khartūm mit Muḥammed Aḥmed blieben erfolglos. Zwei gegen ihn ausgesandte Kompagnien unter Abu 'l-Sa'ūd wurden von den Mahdisten vernichtet; dies war für weitere Siege entscheidend. Die ägyptische Regierung war ausserdem durch den Aufstand des 'Arābi an tatkräftigem Zugreifen verhindert. Die Expeditionen des Gouverneurs von Fashōda, Rashīd Pasha, des Yūsuf Pasha al-Shallālī (bei Gadir, Mai 1882) und des Engländers Hicks Pasha (bei Shaikān od. Kashgil) nahmen sämtlich einen unglücklichen Verlauf. So breitete sich die Mahdiyya ungehindert von Kordufān über Baḥr al-Ghazāl bis zum Ostsūdān aus; dort, in Sawākin, trat 'Oḥmān Digna, einstiger Sklavenhändler, dann bald der fähigste Feldherr der Mahdisten, in Muḥammed Aḥmed's Dienste. Versuche des Mahdi, sich auch nach Westen auszudehnen und zu diesem Zweck mit Muḥammed al-Sanūsī in Djaghūb und mit Marokko Bündnisse zu schliessen, schlugen fehl. Auf den Gipfel seiner Macht führte ihn der 1301 (1884) unternommene Feldzug gegen Khartūm, das, nach heldenhafter Verteidigung durch Gordon, am 30. Jan. 1885 in Muḥammed Aḥmed's Hände fiel; Gordon fand dabei den Tod. Muḥammed Aḥmed überlebte jedoch seinen Sieg nicht lange; er starb, wahrscheinlich an Typhus, am 9. Ramaḍān 1302 (22. Juni 1885) zu Omdurmān bei Khartūm, wo ihm von seinem Nachfolger, dem Khalīfa 'Abd Allāh, eine *Kubba* errichtet wurde, und das hinfort die Hauptstadt der Mahdisten blieb, bis Kitchener der Herrschaft 'Abd Allāh's und damit der Mahdiyya 1898 ein Ende machte.

Die äussere Organisation der Mahdiyya unter Muḥammed Aḥmed, die zunächst der Sunna des Propheten folgen sollte, entwickelte sich frühzeitig; sie war ganz militaristisch, galt doch der *Djihād* für wichtiger als der *Ḥaḍj*. Er umgab sich mit vier Khalīfa's, von denen ihm al-Ta'āyishī am nächsten stand und ohne Zweifel den verderblichsten Einfluss auf ihn geübt hat. Grosse Sorge wurde auf die Verteilung der Beute und die Verwaltung der Staatskasse (*Bait al-Māl*) verwandt.

Muḥammed Aḥmed's Lehre trägt teils die Züge des extrem-vulgären Sūfismus, teils diejenigen des idealisierten Urislām. Seine Askese ist kulturfeindlich; die Verachtung der Wissenschaft in der Mahdiyya und das Gebot, alle *Sunna*- und *Tafsir*-Bücher zu verbrennen, stiess die Gebildeten von Muḥammed Aḥmed ab. Gelten sollten nur ausser dem Korān die Proklamationen des Mahdi, der *Rātib* (eine Sammlung von *Dhikr*-Übungen) und der *Medjlis*, ein Werk, das Muḥammed Aḥmed's eigne *Sunna* als Ersatz der bisherigen enthielt und unvollendet geblieben ist. In der Aufhebung der vier *Madhhab*'s zeigen sich die bei den Sūfi's häufigen *Ikhtilāf*-Bestrebungen. Wahnhabilitische Einflüsse sind für eine Anzahl Bestimmungen sehr wahrscheinlich: so beim Verbot von Schmuck, Musik, Hochzeitsluxus, Tabak und Wein; vor allem aber in dem Eifer gegen Heiligenkult und Zaubereien; freilich wurde Muḥammed Aḥmed selber bei seinen Anhängern Objekt solchen Kultus, als er noch nicht gestorben war.

Das eigentlich Neue bei Muḥammed Aḥmed ist nur der Zusatz zur *Shahāda*: „... wa-anna Muḥammadan Aḥmadan 'abn 'Abdī 'Ilāhī huwa Mahdiy" 'Ilāhī wa-Khalīfat" Rasūlihī“. Wo ihm die Mahditraditionen nicht passten, scheute er nicht

davor zurück, sie umzumodeln. Er stellte folgende 6 *Arkān* den sunnitischen *Arkān* gegenüber: 1. *Salāt*, auf deren gemeinsame Verrichtung der grösste Wert gelegt wird; 2. *Djihād*, in ausdrücklichem Widerspruch zur sunnitischen Praxis, und als Ersatz für den *Ḥaḍj*; 3. Gehorsam gegen Gottes Gebote; 4. die erweiterte *Shahāda*; 5. Rezitation des Korān und 6. des *Rātib*.

Einzelne extreme Ideologien, wie die Gleichheit zwischen Arm und Reich, stammen teils aus dem revolutionären Charakter der alten *Shi'a*, teils aus der politisch-sozialen Lage der Zeit; aber seine sozialen Ideen sind nicht zentral, sondern werden nur nebenher schlaue benutzt, um die Massen zu gewinnen. Praktisch hatte die Mahdiyya eine ungeheuer einigende und ausgleichende Wirkung: Sklaven und Sklavenhändler kämpften in einem Heer; der Geringste brachte es oft in kurzer Zeit zu den höchsten Würden.

In Muḥammed Aḥmed's Eschatologie dreht es sich um die Weltherrschaft des Mahdi. Auf die Eroberung des Sūdān sollten Ägypten, Mekka, Syrien und Konstantinopel folgen.

Frühzeitig hat die Legendenbildung über Muḥammed Aḥmed's Person eingesetzt, teilweise von ihm und seinen nächsten Anhängern wissenschaftlich gefördert, teilweise von ihnen wirklich geglaubt. Unter seinem Druck schrieb sein Hofchronist Ismā'il 'Abd al-Kādir eine schönfärberische *Sira* unter dem Titel *Kitāb al-mustahdī ilā Sirat al-Imām al-Mahdī*; sie reichte von 1298 bis 1302 d. H., wurde aber unter dem Khalīfa 'Abd Allāh verbrannt. Ein angeblich erhaltenes Exemplar will der Ägypter Shukair (s. *Litt.*) in Händen gehabt haben.

*Litteratur*: Na'ūm Shukair Bey, *Ta'rikh al-Sūdān*, Kairo 1903 (im 3. Teil gibt Shukair unter Verwertung der Edikte des Muḥammed Aḥmed und des Khalīfa 'Abd Allāh, deren Sammlung unter dem Khalīfa gedruckt wurde, sowie der erwähnten *Sira* und eigener Erlebnisse im anglo-ägyptischen Heer eine ausführliche Darstellung der Mahdiyya unter Muḥammed Aḥmed und 'Abd Allāh); Djirdji Zaidān, *Riwayāt Asir al-Mutamahdī*, Kairo 1892. — Über zwei v. d. ägypt. Regierung gegen die Mahdiyya veranlasste *Fatwā*'s s. Dietrich, im *Isl.*, 1925, S. 83. — F. R. Wingate, *Mahdism in the Egyptian Sudan*, London 1891; ders., *The Rise and Wane of the Mahdi Religion*, London 1893; Jos. Ohrwalder, *Aufstand u. Reich des Mahdi*, Innsbruck 1892; Slatin Pascha, *Feuer und Schwert im Sudan*, Wien 1896; Hasenclever, *Geschichte Ägyptens im 19. Jahrhundert*, Halle 1917; Ernst L. Dietrich, *Der Mahdi Mohammed Ahmed nach arabischen Quellen*, im *Isl.*, 1925, S. 1—90 (dort weitere *Litt.*); *Neue Rundschau*, Juli/August 1931 (7. u. 8. Heft); R. Bermann, *The Mahdi of Allah*, Translated by R. John. With introduction by W. Churchill, London 1931. (DIETRICH)

MUHAMMED 'ALĪ PASHA (in europäischen Werken oft: Mehmed Ali oder Mehmet Ali), der bekannte mächtige Vizekönig Ägyptens während der Jahre 1805—49 (während der ganzen Regierungszeit Sultan Mahmūd's II.) und der Gründer der Khediven-, der späteren königlichen Dynastie Ägyptens. Betrachtet man sein Lebenswerk im Lichte der Geschichte, so kann er mit vollem Recht als „der Begründer des modernen Ägyptens“ bezeichnet werden.

Vielleicht ursprünglich albanischer Herkunft wurde Muḥammed 'Alī im Jahre 1769 in Kawāla in Mazedonien geboren. Er war zuerst Tabakhändler, bis er als *Bīn Bashī* in einem albanischen Truppenteil in die türkische Armee eintrat, die im Jahre 1799 in Ägypten landete und am 25. Juli von Napoleon bei Abū Kīr geschlagen wurde. Im Jahre 1800 war er einer der beiden Führer albanischer Truppen in türkischem Dienste, die in Ägypten zurückgelassen wurden; dies sicherte ihm eine einflussreiche militärische Stellung, als nach dem endgültigen Abzug der Franzosen im Jahre 1801 die Türkei ihre Oberhoheit über Ägypten wiederzugewinnen suchte. Ende 1801 kämpfte er als General gegen die Mamlūken, aber in den folgenden unruhigen Jahren stand er abwechselnd entweder auf der Seite der Mamlūken-Beys (mit al-Bardīsī an der Spitze) oder der von Konstantinopel geschickten türkischen Gouverneure. Er intrigierte gegen Khusrāw Pasha, der im Mai 1803 Ägypten verlassen musste, und wurde noch im selben Jahre zum Titular-Gouverneur von Djidda ernannt. Unter dem folgenden Gouverneur Khurshīd Pasha konnte Muḥammed 'Alī die Bürgerschaft Kairo und ihre geistigen Führer für sich gewinnen und bediente sich ihrer mit Erfolg in seinen Intrigen gegen Khurshīd, dessen aus *Delī's* bestehende türkische Truppen eine Geißel für die Bevölkerung waren, während seine eigenen Albanier angewiesen waren, sich gut zu betragen. Das Ergebnis war, dass Khurshīd im August 1803 gehen musste und die Kairiner Zitadelle Muḥammed 'Alī überliess. Obwohl die türkische Regierung mehrere Bevollmächtigte schickte und die albanischen Truppen zu vertreiben suchte, entzogen sich die ägyptischen Vorgänge doch ihrer Kontrolle und führten schliesslich zur Anerkennung der von Muḥammed 'Alī sich selbst angemassenen Stellung (2. Nov. 1805); feierlich eingesetzt wurde er im April 1806.

Die inneren und äusseren Schwierigkeiten der Hohen Pforte wehrten ihr im Augenblick ein weiteres Einschreiten, und der neue Gouverneur hatte bald Gelegenheit, sich als ihr treuer Diener zu zeigen, als nämlich die Engländer, die damals mit der Türkei im Kriege lagen [s. d. Art. SELİM III.], im März 1807 in Alexandria landeten. Damals hatte Muḥammed 'Alī bereits den Kampf gegen die Mamlūken-Beys al-Bardīsī und al-Alfī aufgenommen, deren Letztgenannter tatkräftig von den Engländern unterstützt wurde. Er kam eilends von Oberägypten zurück, befestigte Kairo und besiegte im April das englische Heer bei Rashīd (Rosette). Bald nach der Abfahrt der englischen Flotte im September begann der Vizekönig mit der Durchführung seiner weitgehenden verwaltungstechnischen und wirtschaftlichen Massnahmen, die Ägyptens wirtschaftliche Grösse wiederherstellen und demgemäss auch für ihn persönlich eine machtvollere Stellung schaffen sollten, als sie irgend ein türkischer Gouverneur in den letzten zwei Jahrhunderten innegehabt hatte [s. d. Art. MAMLŪKEN]. Unter dessen hielten die Beys (deren beide Führer im Jahre 1807 gestorben waren) ihren (zweifelloso durch des Vizekönigs Landpolitik noch gewachsenen) Widerstand aufrecht, der schliesslich durch das berühmte Blutbad von ungefähr 300 Mamlūken bei einem Feste in der Zitadelle von Kairo am 1. März 1811 gebrochen wurde. Die Verfolgung der Mamlūken wurde gleichzeitig auch auf die anderen Teile des Landes ausgedehnt. Mu-

ḥammed 'Alī konnte nun ohne Gefahr für seine eigene Stellung seine albanischen Truppen gegen die Wahhābīten nach Arabien schicken, um einem Wunsche der Pforte nachzukommen. Dieser Krieg begann im September 1811 unter Leitung, u. zw. bis 1816, von Muḥammed 'Alī's Sohn Tusūn; nach dessen Tode wurde der Oberbefehl seinem älteren Bruder Ibrāhīm Pasha übertragen. Muḥammed 'Alī nahm auch persönlich an einem Feldzug im Vemen teil, musste aber vor Kriegsende zurückkehren, weil seine Gouverneurstellung bedroht schien.

Die militärischen Erfolge der ägyptischen Truppen über die Wahhābīten erhöhten Muḥammed 'Alī's Ansehen bedeutend in ganz Arabien und in weiterem Sinne auch im ganzen vorderen Orient; zum ersten Male erachtete die europäische Politik Ägypten als wichtigen politischen Faktor. Diese Bedeutung stieg noch durch die Expeditionen nach dem Süden, die unmittelbar auf den arabischen Feldzug folgten: die ägyptische Macht fasste zum ersten Mal im Sūdān festen Fuss, wo Muḥammed 'Alī's dritter Sohn Ismā'īl im Jahre 1822 den Tod fand, im selben Jahre als die Stadt Khartūm gegründet wurde. Damals gewann auch die ägyptische Macht nach dem Roten Meere zu an Boden, womit die bisher beständigen Einfälle nomadisierender Araber in das Niltal aufhörten. Die Häfen Sawākin und Massawa (Maṣwa') kamen unter die ägyptische Einflussphäre, obgleich die direkte Oberhoheit der Pforte gewahrt blieb.

Eine neue Phase in Muḥammed 'Alī's Machtentwicklung begann mit seiner Mitwirkung bei der militärischen Unterdrückung des griechischen Aufstandes durch die Türken. Nur durch die ägyptische Hilfe war die Unterwerfung ganz Griechenlands mit Ausnahme Nauplias möglich; der erste Schritt dazu war die Eroberung Kretas durch Ibrāhīm Pasha (1823) und dann, zwei Jahre später (1825), die Landung des ägyptischen Heeres in der Morea. Als im Jahre 1827 England, Russland und Frankreich sich in die griechische Frage einmischten, wurde die vereinigte türkisch-ägyptische Flotte in der Bucht von Navarino zerstört (20. Okt. 1827); nach einem Übereinkommen zwischen Muḥammed 'Alī und dem englischen Admiral Codrington (6. Aug. 1828) räumten im folgenden Jahre die ägyptischen Truppen die Halbinsel Kreta blieb bis zum Jahre 1841 unter ägyptischer Verwaltung.

Muḥammed 'Alī's Macht war nun so weit gestiegen, dass er ohne Zustimmung des Sultans internationale Abkommen schliessen konnte; gleichzeitig mussten die beiden Seemächte des Mittelmeers Frankreich und England mit ihm als einem unabhängigen politischen Faktor rechnen. Im Jahre 1829 hatte Frankreich Muḥammed 'Alī fast zur Eroberung der Berberstaaten Algier und Tunis gebracht; der Vizekönig erstrebte jedoch eher einen Gebietszuwachs im Osten, und das um so mehr, als ihm die Pforte als Belohnung für seine Hilfe im griechischen Kriege die vier Gouverneurämter Syriens zugesagt hatte. Dies Versprechen wurde aber nicht gehalten. Ende 1831 ergaben sich Differenzen zwischen Muḥammed 'Alī und der Pforte wegen der Statthalterschaft 'Akka's, die er für sich beanspruchte. Der Konflikt führte bald zum Vormarsch einer ägyptischen Armee unter Ibrāhīm Pasha nach Syrien. Am 27. Mai 1832 wurde 'Akka genommen. Im folgenden Monat wurde das Heer des Sultans wiederholt geschlagen und schliesslich bei Konya vernichtet (21. Dez. 1832). Das ägyptische Heer setzte den Marsch auf Konstantinopel



fort und erreichte Kutahia. Hier wurde endlich zwischen der Pforte und Ibrahim als Stellvertreter seines Vaters ein Waffenstillstand geschlossen, der wiederum durch Vermittlung der europäischen Mächte zustande kam, von denen Russland bereits militärische Hilfe nach Konstantinopel entsandt hatte. Durch den endgültigen Frieden vom 6. April 1833 wurde Muhammed 'Ali Gouverneur von Syrien und Adana.

In den folgenden sechs Jahren stand die Macht des Vizekönigs auf dem Höhepunkt. Während Ibrahim streng, aber im grossen ganzen zum Gedeihen des Landes Syrien verwaltete, setzte Muhammed 'Ali in Ägypten sein Verwaltungsprogramm fort und begann mit einer pan-arabischen Politik mit dem Ziele einer Vereinigung aller arabisch sprechenden Völker unter seiner Führung. In Arabien war sein Einfluss seit dem Wahhābiten-Krieg noch gross; diesmal versuchte er, den ägyptischen Einfluss bis zum Irak auszudehnen. Diese Politik, die einerseits die Absichten der europäischen Mächte im vorderen Orient bedrohte, sollte ihn andererseits wieder mit dem Sultan in Konflikt bringen, der jetzt endlich nach der Unterwerfung allzu eigenmächtiger Vasallen in anderen Teilen seines Reiches nur noch auf eine Gelegenheit wartete, um seinen gefährlichsten Vasallen in Ägypten unschädlich zu machen. Dieser hatte im Jahre 1838 sogar seine Absicht, sich von der türkischen Regierung unabhängig zu machen, offen kundgetan.

Nicht lange nach dem Ausbruch der Feindseligkeiten wurde das türkische Heer unter Hāfiz Pasha bei Našib in Nordsyrien gänzlich geschlagen (24. Juni 1839), während die türkische Flotte unter dem Kapudan Pasha Ahmed nach Alexandria segelte und auf die Seite Muhammed 'Ali's überging. In dieser verzweifelten Lage wurde die Autorität der Pforte durch das Einschreiten der fünf europäischen Mächte gerettet, die sich für die Unantastbarkeit des Osmanischen Reiches einsetzten. Hierdurch hatte die ägyptische Frage eine internationale politische Krise hervorgerufen, die sich durch den Widerstand Frankreichs zuspitzte, das von allen europäischen Regierungen schon seit langem am meisten mit Muhammed 'Ali sympathisierte. In der Londoner Konvention (5. Juli 1840) einigten sich England, Russland, Österreich und Preussen mit der Pforte über die Bedingungen, die man Muhammed 'Ali auferlegen wollte. Als dieser sie ablehnte, erfolgte ein militärisches Vorgehen gegen die Küstenstädte Syriens (Einnahme 'Akkā's am 4. Nov. 1840). Bald darauf erschien eine englische Flotte in Alexandria, wo Admiral Napier am 27. November mit Muhammed 'Ali ein Abkommen traf. Der Vizekönig willigte in die Freigabe der türkischen Flotte ein und verzichtete auf seine Statthalterschaft von Syrien, Adana und Kreta, wogegen ihm andererseits die erbliche Statthalterschaft Ägyptens als ein Teil des Türkischen Reiches zugestanden wurde. Diese Punkte bestätigte ein kaiserlicher *Firmān* vom 13. Februar 1841; am 23. Mai wurde er durch einen weiteren ergänzt, in dem das gegenseitige Verhältnis von Sultan und Vizekönig endgültig festgelegt wurde. Die Hauptpunkte waren das Recht der Erbfolge in Muhammed 'Ali's Familie nach dem Senioratsprinzip, die Zahlung eines Tributs und die Erlaubnis zum Unterhalt einer ägyptischen Armee von 18 000 Mann, wobei sich der Sultan die Ernennung der höheren Offiziere vorbehielt.

Die letzten Jahre Muhammed 'Ali's verliefen

friedlich. Im Jahre 1846 besuchte er Konstantinopel und Kāwāla; 1848 verlor er seinen Sohn Ibrahim, dem er so viele militärische Erfolge verdankte. Am 2. Aug. 1849 starb er selbst in Alexandria; Tusun's Sohn Abbās war sein Nachfolger. Er wurde in der neuen Moschee beigesetzt, die er in der Zitadelle Kairos errichtet hatte.

Bewundernswerter noch als die Laufbahn dieses einst unbedeutenden türkischen Offiziers sind die ungeheuren Veränderungen, die sein Werk in den Verhältnissen und der internationalen Stellung Ägyptens hervorrief, so dass er als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten in der Geschichte des vorderen Orients gilt. Seine Regierung bildet in der Geschichte Ägyptens eine Ära für sich. Sein letzter Biograph sagt von ihm: „Anfangs suchte er bloss Geld aufzutreiben. Schliesslich strebte er danach, allerdings ohne sich dessen bewusst zu werden, sein Land zu fördern und kulturell zu heben“ (Dodwell, *a. a. O.*, S. 220). Sein Werk bedeutete tatsächlich durchaus keinen Bruch mit den im Türkischen Reiche vorherrschenden Regierungstraditionen; aber das politische Ziel, das Muhammed 'Ali verfolgte, im Verein mit seiner Ausdauer und ständigen Betonung seiner autokratischen Einstellung führten schliesslich zu einem Ergebnis, das unter ähnlichen Bedingungen anderswo schwer zu erreichen gewesen wäre, wie die damalige Lage der Dinge in anderen Provinzen des Osmanischen Reiches zeigt.

Da die Massnahmen, die Muhammed 'Ali auf dem Gebiete der Verwaltung, der Bodenpolitik sowie in der industriellen und kommerziellen Reform des Landes einschlug, kurz in dem Art. KHEDIW beschrieben sind, erübrigt es sich hier, die Einzelheiten zu wiederholen. Es genüge der Hinweis auf die Tatsache, dass alle diese Massnahmen in erster Linie darauf zielten, nur den Pasha selbst zum alleinigen Besitzer und Verwalter der Reichtümer Ägyptens zu machen. Gewiss hörte er die Vorschläge europäischer und anderer Berater und betrachtete die europäischen Einrichtungen als Vorbilder, um ihnen bis zu einer gewissen Grenze nachzueifern; jedoch befolgte er rein orientalische Methoden und machte in der inneren Verwaltung so gut wie keinen Gebrauch von europäischen Beamten.

Anders verhielt es sich mit dem von Muhammed 'Ali neu geschaffenen Heer. Der Pasha konnte seine Söldnertruppen selbst nicht völlig kontrollieren (1816 eine Meuterei in Kairo). So ging er an die Bildung einer neuen Armee zum grossen Teil aus denselben Gründen, weshalb Sultan Selim III. neue reguläre Truppen (*Nizām-i djedid*) geschaffen hatte. Seit 1819 wurde der französische Hauptmann Sève mit dieser Aufgabe betraut, der sie erfolgreich durchführte und nach seinem Übertritt zum Islam Muhammed 'Ali als Sulaimān Pasha diente. Nachdem ein erster Versuch, Negersklaven aus dem Sudān als Soldaten einzustellen, fehlgeschlagen war, wurden die Fellāhen Ägyptens selbst angeworben. Die Offiziere nahm man meist aus den Reihen der jungen Mamlūken, daneben waren es aber auch eine Reihe Europäer. Mit diesem Heer wurden die Erfolge in der Morea und in Syrien erfochten. Wenn auch die Anwerbung für den Heeresdienst bei der Bevölkerung Ägyptens und später Syriens sehr verhasst war und wenn man dabei bisweilen auch, um auf die erforderliche Zahl zu kommen, grausam verfuhr, so siegte doch das energische Durchgreifen des Pasha's.

Schliesslich erwies sich sogar diese militärische Schulung als ein Mittel zur Erziehung des Volkes und erweckte in der heranwachsenden Generation die Idee der Vaterlandsliebe. Wie bereits erwähnt setzte der endgültige kaiserliche *Firmān* vom Jahre 1841 die Friedensstärke des ägyptischen Heeres auf 18 000 Mann herab.

Muhammed 'Alī's Versuche, eine ägyptische Flotte zu schaffen, gehen bis ins Jahr 1815 zurück. Zuerst liess er in Frankreich, Italien und in Bombay Schiffe bauen, aber bald erhielt Alexandria eigene Werften. Nach der Zerstörung der ägyptischen Flotte bei Navarino begann der Schiffbau von neuem, und ziemlich viele französische und italienische Offiziere wurden seit 1831 in der ägyptischen Marine beschäftigt. Die ägyptische Flotte überlebte jedoch nicht lange ihren Gründer.

Im grossen ganzen trug Muhammed 'Alī's Herrschaft ein türkisches Gepräge. Die meisten verantwortlichen Posten in der Verwaltung und im Heere hatten Türken oder Nachkommen der Mamlūken inne. So wurde das osmanische Regierungssystem mit einigen Verbesserungen nach europäischem Muster in Ägypten zu einer Zeit ganz und gar durchgeführt, als sich das Land politisch vom Türkischen Reiche löste. Es kann als eine Ausnahme bezeichnet werden, dass der Armenier Boghos Bey, der lange Zeit Muhammed 'Alī's Finanzminister sowie Minister der auswärtigen Angelegenheiten war, diesen hohen Posten erhielt, obwohl die Verwendung von Christen (Armeniern und Kopten) in untergeordneten Stellen in der Türkei wie in Ägypten stets eine beliebte Regierungspraxis war. Der Vizekönig selbst soll niemals eine andere Sprache als Türkisch gut gesprochen haben.

Muhammed 'Alī war kein grosser Förderer prächtiger Bauwerke. Er errichtete wohl eine Moschee nach türkischer Art in der Kairiner Zitadelle, aber er baute nie kostbare Paläste für sich selbst. Die meisten seiner Schöpfungen dienten dem Gemeinwohl, wie die Verbesserung und Vergrösserung des Bewässerungssystems im Delta, darunter der Nildamm unterhalb Kairos. Dieser wurde im Jahre 1847 gebaut, misslang jedoch.

Muhammed 'Alī's Persönlichkeit ist zu seinen Lebzeiten sehr verschieden beurteilt worden. Die meisten Bewunderer hatte er unter den Franzosen; deshalb ist die grossenteils freundschaftliche Haltung der französischen Regierung ihm gegenüber natürlich nicht befremdend. Die englische Meinung war nicht so günstig, aber alle, die mit dem Vizekönig in Berührung kamen, standen unter dem Eindruck seiner starken Persönlichkeit. Heute, wo seine Zeit der Vergangenheit angehört, bleibt das Bild eines in vieler Hinsicht grossen Mannes bestehen, der sehr grossen persönlichen Mut besass und in hohem Grade zuverlässig und getreu war. Seine Massnahmen waren manchmal grausam, und zu Beginn seiner Laufbahn griff er oft zu Intrigen, aber bei den damaligen Verhältnissen ist es schwer zu verstehen, wie es anders hätte sein können. Nach Jahren, als der Wohlstand des Landes stieg, wurden seine Regierungsmethoden milder, so dass er am Ende seiner Regierung bei seinem Volke entschieden beliebt geworden war. Heute überragt ein Reiterstandbild Muhammed 'Alī's den Hauptverkehrsplatz Alexandrias, und eine der grössten Strassen Kairos ist nach ihm benannt.

**Litteratur:** Mit der Veröffentlichung urkundlicher Quellen aus ägyptischen, französischen, englischen und italienischen Archiven

hat man erst jüngst in der ausgezeichneten Sammlung begonnen: *Publications spéciales de la Société Royale de Géographie d'Égypte* (erscheint in Kairo). Bisher erschienen: G. Douin, *L'Égypte de 1802 à 1804: Correspondance des Consuls de France en Égypte*, 1925; G. Douin, *Mohamed Aly Pacha du Caire (1805-7): Correspondance des Consuls de France en Égypte*, 1926; E. Driault, *Mohamed Aly et Napoléon (1807-14): Correspondance des Consuls de France en Égypte*, 1925; E. Driault, *La formation de l'Empire de Mohamed Aly: de l'Arabie au Soudan (1814-23)*, 1927; G. Douin u. E. C. Fawtier-Jones, *L'Angleterre et l'Égypte: la campagne de 1807*, 1928; E. Douin, *Mahomet Ali et l'expédition d'Alger*; J. Deny, *Sommaire des Archives turques du Caire*, 1930; A. Sammarco, *La marina egiziana sotto Mohammed Ali. Il contributo italiano*, 1931. Über weitere in Vorbereitung befindliche Veröffentlichungen siehe A. Sammarco, *I documenti diplomatici concernanti il regno di Mohammed Ali e gli archivi di stato italiano*, in *OM*, IX (1929), 287, wo auch eine Bibliographie über die Regierung Muhammed 'Alī's von Munier angezeigt wird. Aus den Archiven Konstantinopels ist noch nichts veröffentlicht worden.

Zeitgenössische oder zum Teil zeitgenössische Geschichtsquellen. Orientalische Werke: al-Djabarti, *Aḡḡā'ib al-Āthār*, Bd. III, IV, Kairo 1297 (französ. Übers. u. d. T.: *Merveilles Biographiques et Historiques ou Chroniques*, Kairo 1896 ff.); Ahmed Djewdet Pasha, *Tārīkh*, Konstantinopel 1301, Bd. VII—X (umfassen die Jahre 1803-25); Ahmed Luṭfi, *Tārīkh*, 6 Bde., Konstantinopel 1290-1328. — Europäische Quellen: P. P. Thédénat-Duvent, *L'Égypte sous Méhémed Ali ou aperçu rapide de l'administration civile et militaire de ce pacha*, Paris 1822; F. Mengin, *Histoire de l'Égypte sous le gouvernement de Mohammed-Aly*, 2 Bde., Paris 1823; J. Planat, *Histoire de la régénération de l'Égypte. Lettres écrites au Caire à M. le Comte A. de Laborde*, Paris 1830; E. de Cadalvène u. J. de Breuvery, *L'Égypte et la Turquie de 1829 à 1836*, Bd. I/II, *Égypte et Nubie*, Paris 1836; E. de Cadalvène u. E. Barrault, *Histoire de la guerre de Méhémed-Ali contre la Porte ottomane (1831-1833)*, Paris 1837; A. de Vaulabelle, *Histoire de l'Égypte sous Mohammed Ali (= Histoire scientifique et militaire de l'Expédition Française en Égypte*, IX u. X), Paris 1830-39; F. Mengin, *Histoire sommaire de l'Égypte sous le gouvernement de Mohammed-Aly (1823-36)*, Paris 1839; J. Bowring, *Report on Egypt and Candia, addressed to the Right Hon. Lord Viscount Palmerston*, London 1840; Clot Bey, *Aperçu Général sur l'Égypte*, 2 Bde. (I, 75 ff.: *Mehemet Ali et sa famille*), Brüssel 1840; Pückler-Muskau, *Aus Mehemed Alis Reich*, Stuttgart 1844; J. Napier, *The War in Syria*, 2 Bde., London 1842; F. Perrier, *La Syrie sous le gouvernement de Méhémed-Ali jusqu'en 1840*, Paris 1842; E. Gouin, *L'Égypte au XIX<sup>ème</sup> siècle. Histoire militaire et politique, anecdotique et pittoresque de Méhémet-Ali, Ibrahim Pacha, Soliman Pacha*, Paris 1847.

Jüngere historische Arbeiten: A. von Kremer, *Ägypten*, Leipzig 1863; J. W. Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, VII, Leipzig 1863; G. Rosen, *Geschichte der*



*Türkei*, 2 Bde., Leipzig 1866; A. A. Paton, *A History of the Egyptian Revolution from the Period of the Mamelukes to the Death of Mohammed Ali*, 2. Aufl., London 1870; M. Lüttke, *Ägyptens neue Zeit*, Leipzig 1873; A. von Prokesch-Osten, *Ahmed-Ali, Vice-König von Ägypten*, Wien 1877; 'Alī Pasha Mubarak, *al-Khiṭaṭ al-Tawfiqiya*, I, 67—74, Bulak 1306 (1889); H. Dehérain, *Le Soudan Egyptien sous Mehmet Ali*, Paris 1892; Benedetti, *Mehemed-Ali durant ses dernières années*, in *Revue des deux Mondes*, CXXIX, Paris 1895; C. A. Murray, *A short Memoir of Mohammed Ali*, London 1898; L. Bréhier, *Histoire de l'Égypte de 1798 à 1900*, Paris 1900; Dh. Zaidān, *Tarāḍjim Mushāḥir al-Sharḥ*, 2. Aufl., Bd. I, Kairo 1910; W. A. Phillips, *Mohammed Ali*, in der *Encyclopædia Britannica*, 1911; ders., in *The Cambridge Modern History*; N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, V, Weimar 1912; K. Süssheim, in *Historische Jahrbücher*, 1915; A. Hasenclever, *Geschichte Ägyptens im 19. Jahrhundert (1798—1914)*, Halle 1917; *Mohammed Ali et le Khalifat (1833—37)*, in *Actes du Congrès de Géographie du Caire 1925*, V, 15 f.; Asad J. Rustum, *The Struggle of Mehmed Ali Pasha with Sultan Mahmud II and some of its geographical Aspects*, in *Actes du Congr. de Géogr. du Caire*, V, 46; Shafik Ghorbal, *The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehmed Ali. A Study in the Diplomacy of the Napoleonic Era based on Researches in the British and French Archives*, London 1928; M. Sabry, *L'Empire Egyptien sous Mohamed Ali et la question d'Orient (1811—49)*, Paris 1930; H. Dodwell, *The Founder of Modern Egypt, a Study of Muhammad Ali*, Cambridge 1931. (J. H. KRAMERS)

MUHAMMED 'ALĪ B. MUẒAFFAR AL-DĪN.

[Siehe KĀDĪJĀR.]

MUHAMMED BAIRAM (MUHAMMED B. MUṢṬAFĀ B. MUHAMMED B. MUHAMMED B. MUHAMMED B. HUSAIN B. AHMED B. MUHAMMED B. HUSAIN B. BAIRAM), tunesischer Schriftsteller und Patriot, geboren in Tunis im Muḥarrar 1256 (März 1840), gestorben am Mittwoch, dem 25. Rabī' II. 1307 (18. Dez. 1889) zu Hulwān in Ägypten und begraben in Kairo bei dem Grabe des Imām al-Shāfi'.

Ein Angehöriger der Familie Bairam, deren Vorfahr Bairam an der Spitze einer Abteilung Soldaten die Einnahme von Tunis unter Sinān Pasha am 25. Džumādā 981 (24. Sept. 1573) mitgemacht und von der mehrere Mitglieder das Amt eines Gross-Mufti in Tunis innegehabt hatten, studierte Muḥammed Bairam an der Džāmi' al-Zaitūna und hatte als Lehrer al-Tāhir b. 'Ashūr, al-Shādhili b. Šālih, Ahmed Bairam, Muṣṭafā Bairam, den Shaikh al-Islām Muḥammed b. Mu'āwiya u. a. Im Alter von 17 Jahren verfasste er ein *Kunnāsh*, worin er die Befehle, Erlasse und Verwaltungsbestimmungen aus der Zeit des Emīr Muḥammed Pasha sammelte.

Bei dem Tode seines Onkels väterlicherseits, Bairam's IV., wurde er am 9. Džumādā I. 1278 (10. Nov. 1861) mit der Leitung der Madrasat al-'Unukiya und am 9. des folgenden Monats (13. Dez.) mit der Leitung der Džāmi' al-Zaitūna betraut. Inzwischen hatten die durch die Despotie der Regierung verursachten Wirren die Lage in Tunesien erschüttert, was die Auflösung der Volksvertretungen zur Folge hatte, woran Bairam stark interessiert

war. Er veröffentlichte sogar in der amtlichen Zeitung *Rā'id* die beiden ersten politischen Artikel, die in Tunesien erschienen; er verurteilte darin das tyrannische Vorgehen der Regierung, predigte Freiheitsliebe und bat die Regierung, liberal zu sein und ihren Untertanen eine Volksvertretung einzuräumen.

Am 17. Šafar 1291 (6. April 1874) wurde er mit der Verwaltung der *Awkāf* beauftragt, die er schnelligst neu organisierte. Die anstrengenden Arbeiten griffen seine Gesundheit an und zwangen ihn zu einer Erholungsreise nach Europa; das war auch der Anlass zur Abfassung seiner *Safwat al-l'tibār*. Er reiste im Shawwāl 1292 (November 1875) ab und besuchte Paris. Im selben Jahre wurde das Šādiqi-Kolleg gegründet; Bairam arbeitete mit am Entwurf der Satzungen und des Lehrplans, die übrigens auf europäischen Vorlagen basierten, und war einer der ersten, der seinen Sohn dorthin schickte, um seinen Landsleuten mit gutem Beispiel voranzugehen.

Am 1. Džumādā II. 1292 (7. Mai 1875) wurde ihm die Leitung der Staatsdruckerei übertragen, die er bald darauf reorganisierte; mit einem Stab hervorragender Mitarbeiter, wie Muḥammed al-Sanūsī aus Tunis und Ḥamza Faṭh Allāh aus Kairo, liess er nun den *Rā'id* regelmässig erscheinen. In dieser Zeit reorganisierte er auch neben der Džāmi' al-Zaitūna die Maktabat al-Šādiqiya.

Im Jahre 1293 (1876) half er der Türkei im Kriege gegen Serbien und Montenegro dadurch, dass er Geld, Pferde und Maultiere lieferte, während politische Erwägungen die Stellung von Truppen nicht erlaubten.

Im Sommer 1295 (1878) ging er zum zweiten Mal nach Paris, wo er die Ausstellung besuchte und mit grosser Ehre vom Präsidenten Mac Mahon empfangen wurde. Er benutzte diese Gelegenheit, um London und England und auf seiner Rückreise Algier einen Besuch abzustatten. Er spielte eine führende Rolle bei der Reorganisation oder vielmehr Gründung des Šādiqi-Hospitals, das am 18. Šafar 1296 (11. Febr. 1879) eingeweiht wurde. Zur gleichen Zeit wurde er von der tunesischen Regierung zu einem der beiden Schiedsrichter in dem Streit des Henshūr Saiyidi Thābit mit der französischen Regierung bestimmt. Mitte desselben Jahres beauftragte ihn der Wazīr, nach Paris zu gehen, angeblich um sich in ärztliche Behandlung zu begeben, in Wirklichkeit aber, um bei Gambetta die Abberufung des französischen Konsuls zu erwirken, der sich in die inneren Angelegenheiten des Landes einmischte und sich sogar ihre Leitung anmasste. Der Konsul vereitelte die Absichten Bairam's und des Wazīrs. Bei seiner Rückkehr legte er dem Wazīr dar, dass Frankreich Tunesien annektieren wolle. Der Scherereien mit dem Wazīr Muṣṭafā b. Ismā'il überdrüssig, erlangte er nach manchen Schritten die Erlaubnis, die Pilgerfahrt nach Mekka zu machen, und verliess Tunis am 16. Shawwāl 1296 (4. Okt. 1879), um nicht mehr dorthin zurückzukehren. Er begab sich über Malta nach Alexandria und Kairo, wo er von dem Khedīwen Tawfiq Pasha empfangen wurde. Er ging darauf nach dem Hidjāz und besuchte Mekka und Medina. Er reiste dann über Yambu', den Suez-Kanal und Bairūt, wo er von der Bevölkerung und dem Gouverneur von Syrien Midḥat Pasha sehr geehrt wurde, direkt nach Konstantinopel. Dort verfasste er eine *Kašida* zu Ehren des Sultāns 'Abd al-Ḥamid. Die tunesische Regierung verlangte auf Betreiben des französischen

Konsuls, der die Anknüpfung enger Beziehungen zwischen der Türkei und Tunesien befürchtete, die Rückkehr Bairam's, aber die Hohe Pforte antwortete überhaupt nicht.

In Konstantinopel begann er auch mit der Redaktion seiner *Şafwa* und stellte die beiden ersten Bände fertig. Das Eindringen Frankreichs in Tunesien war ein schwerer Schlag für Bairam, der im Verein mit dem ehemaligen tunesischen Wazir Khair al-Din von der Hohen Pforte beauftragt wurde, über die von Frankreich in Tunesien geschaffene Lage einen Bericht abzufassen. Da er jeden Gedanken an eine Rückkehr in seine Vaterstadt aufgegeben hatte, ging er nach Livorno und traf dort mit seiner Familie zusammen; er reiste dann über Genf, wo er seinen Sohn zum weiteren Studium zurückliess, Wien, Bukarest wieder nach Konstantinopel, um eine Zeitlang dort zu bleiben. Als der Sultan dem deutschen Kaiser Friedrich III. Pferde zum Geschenk schicken wollte, wurde Bairam mit der Abfassung des Begleitschreibens betraut. Während seines anderthalbjährigen Aufenthaltes in der türkischen Hauptstadt bezog Bairam eine Pension von monatlich 25 Pfund und verfasste in dieser Zeit den dritten Band seiner *Şafwa*.

Da die täglich schlimmer werdende Krankheit seine Gesundheit untergrub und da er auch seinen Lebensunterhalt nicht mehr bestreiten konnte und obendrein noch die Mächenschaften seiner Feinde zu befürchten hatte, denen er im Wege stand, verliess er am 1. Muharram 1302 (21. Okt. 1884) Konstantinopel und ging nach Ägypten, wo er dank seiner Empfehlungen von dem Khediwen Tawfiq Pasha ehrenvoll aufgenommen wurde und eine Pension erhielt.

Am 25. Rabî I desselben Jahres (13. Jan. 1885) liess er die politische und wissenschaftliche Zeitung *al-I'tâm* erscheinen.

Zwei Jahre später ging er zum Jubiläum der Königin Victoria nach London, liess sich in Paris behandeln und kehrte über Berlin und Wien nach Ägypten zurück. Er beendete darauf ein in Konstantinopel angefangenes Werk u. d. T. *Tadîrid al-Sinân li 'l-Radd 'ala 'l-Khaṭīb Riṣān* (Renan); er widerlegte darin einen von dem berühmten Philosophen Renan in der Sorbonne am 29. März 1883 gehaltenen Vortrag über *L'Islamisme et la science* (Paris 1883), in dem dieser behauptet hatte, die Religion sei ein Hindernis für die Ausbreitung der Wissenschaften im Islām. Er verfasste ferner eine *Risāla*, in welcher er darlegte, dass der Kauf von Aktien oder Darlehensscheinen einer islāmischen Regierung erlaubt sei, damit das muslimische Geld im Lande bleibe, und dass diese ganze Sache nichts mit Wucher zu tun habe. Er schrieb sodann eine Abhandlung über den obligatorischen Gebrauch der arabischen Sprache im Unterricht, auch sogar in dem der modernen Wissenschaften, führte schliesslich den vierten Band seiner *Şafwa* zu Ende und begann den fünften, worüber ihn der Tod ereilte.

Am 12. Djumādā I 1306 (14. Jan. 1889) wurde Bairam zum Richter am obersten Gerichtshof in Kairo ernannt. Als er der Luftveränderung wegen nach Hulwān gegangen war, bekam er Brustfellentzündung und starb nach 25-tägiger Krankheit.

Er verfügte über riesige Kenntnisse in der Tradition (*Ḥadīth*), in der Rechtswissenschaft (*Fikḥ*), in alter wie neuerer Geschichte, historischer und politischer Geographie.

Ausser den bereits genannten Werken und zahl-

reichen *Risāla*'s, deren Aufzählung hier zu weit führen würde, seien nur noch die folgenden erwähnt: 1. *Tuḥfat al-Khawāṣṣ fi Ḥill Ṣaid Bunduḡ al-Raṣāṣ*, gedruckt Kairo 1303, worin er darlegt, dass das Gesetz Wildbret als erlaubt betrachte, das mit Feuerwaffen getötet sei; 2. eine Abhandlung über Metrik; 3. eine *Risāla*, in der er das Herunterhängen- und Flatternlassen der Kopfhare als erlaubt verfehlet im Gegensatz zu der Ansicht mehrerer Faḫīh's; 4. *al-Taḥkīk fi Maṣ'alat al-Raḫīk*, eine Studie, worin er zeigt, was Sklaverei nach islāmischem Gesetz bedeutet; er führt sodann die Motive und Vorschriften über die Sklaverei an und schliesst mit der Feststellung, dass die heutzutage verkauften Sklaven eigentlich frei sind und dass die islāmischen Regierungen, die den Sklavenhandel verbieten, nach dem Gesetze handeln; 5. *Şafwat al-I'tibār bi-Mustawda' al-Amṣār*, Kairo 1302—11, in 6 Bänden; der letzte enthält die Biographie Muḥammed Bairam's und wurde von seinem Sohn Muḥammed Bairam verfasst; dies Werk ist vielleicht das beste über politische Geographie, das man bisher in arabischer Sprache kennt.

*Litteratur:* Die von seinem Sohn am Schluss der *Şafwa* verfasste Biographie; E. van Dyck, *Ikhtifā' al-Kanū'*, Kairo 1896, S. 414; Djirdjī Zaidān, *Tārīkh al-Lughat al-ʿArabiya*, Kairo 1911—14, IV, 289. (MOH. BENCHENEB)

**MUHAMMED BAKĀ'**, Sohn des Shaikh Ghulām Muḥammed, wurde im Jahre 1037 (1627) geboren und zuerst durch seinen Vater und dann durch Shaikh 'Abd Allāh, genannt Miyān Ḥadrat, und Shaikh Nūr al-Ḥaḫḫ b. 'Abd al-Ḥaḫḫ Dihlawī unterrichtet. Nach einigen Jahren begann er selbst in seinem Heimatland zu lehren. Er wurde zuerst ein *Murīd* oder Schüler seines Vaters und nach dessen Tod verband er sich mit dem berühmten Heiligen Muḥammed Maṣ'ūm Sarhindī. Er wurde von Itikhār Khān Mir Khānsāmān überredet, an den Hof Awrangzēb's zu kommen und übernahm die Ämter eines Bakhshī (Zahlmeister) und Wāḳī-nigār (Schreiber des amtlichen Tagebuchs). Aber durch besondere Gunst erfreute er sich vieler Mussestunden, die er literarischer Tätigkeit widmete. Er starb im Jahre 1094 (1683) in Sahāranpūr. Er schrieb: 1. *Mir'āt Djahān-numā* (eine allgemeine Geschichte, unter Awrangzēb verfasst); 2. *Riyād al-Awliyā'* (Leben der Heiligen); 3. *Tadhkirat al-Shu'arā'* (Biographien der Dichter).

*Litteratur:* Bakhtāwar Khān, *Mir'āt al-ʿĀlam*, Fol. 478<sup>b</sup>; Elliot-Dowson, *History of India*, VIII, 145—165; Rieu, *Cat. Pers. MSS. Br. Mus.*, iii. 890a; Ethé, *Cat. of Persian MSS. India Office*, S. 49. (M. HIDAYET HOSAIN)

**MUHAMMED BAKHTIYAR KHALDĪ**, ein Einwohner von Ghūr. Er war ein Mann von armseliger Erscheinung, und unter andern Anormalitäten soll, wenn er aufrecht stand, das Ende seiner Finger beträchtlich über seine Knie hinausgeragt haben. Als er das Mannesalter erreicht hatte, ging er nach Ghazna und bot sich als Freiwilliger den Offizieren Muḥammed Ghōrī's an; aber sie weigerten sich, ihn einzustellen. Er kam daher nach Dihli zurück und wurde von Kuṭb al-Dīn Aibeg zum Führer einer Armee ernannt, die um das Jahr 596 (1199) Bihār erobern sollte. Er hatte grossen Erfolg. Gleich darauf wurde er beauftragt, in Bengalen einzufallen. Im Jahre 600/1 (1203/4) erreichte er Nadyā, die Hauptstadt Bengalens, und nahm sie ohne Blutvergiessen ein. Zuletzt versuchte er in



Blütan und Tibet einzudringen, aber Schicksalschläge zwangen ihn zum Rückzug. Es gelang ihm, Dēvikōt in Bengalen zu erreichen, wo er starb; aber sein Leichnam wurde nach Bihār gebracht und dort im Jahre 602 (1205/6) begraben.

*Litteratur:* Abd al-Bāqī Nihāwandī, *Muṭṭhir Rahīmī*, I, 292—94; Stewart, *History of Bengal*, London 1813, S. 38—50; Wheeler, *History of India*, London 1886, IV/1, 46; Beale, *Oriental Biographical Dictionary*, London 1894, S. 261.

(M. Hidayet Hosain)

**MUHAMMED BALTAJĪ PASHA.** [Siehe

MUHAMMED PASHA BALTAJĪ.]

**MUHAMMED BEY ABŪ DHAHAB.** [Siehe 'ALI BEY.]

**MUHAMMED BEY 'OTHMÂN AL-DJALĀL** wurde als Sohn des Apellationsgerichtsrates Yūsuf al-Ḥasani im Jahre 1829 in Ägypten geboren. Schon als Knabe lernte er auf der Sprachschule (*Madrasat al-Aṣṣun*) englisch, französisch und türkisch und wurde bereits 16-jährig im Übersetzungsbüro der Regierung als Mitarbeiter angestellt. Sein Gönner, der Ingenieur Clot Bey, liess ihn in den Conseil de Médecine aufnehmen. Im Jahre 1863 trat er in das Kriegsministerium, fünf Jahre später in das Ministerium des Innern ein. Im Jahre 1879 berief ihn der Khediwe Tewfiq Pasha in sein Zivilkabinett und nahm ihn mehrfach als Reisebegleiter mit. Nach dem Tode des Khediwen wurde er Richter in Kairo, 1895 wurde er pensioniert und lebte dann seinen litterarischen Arbeiten bis zu seinem Tode Ende 1898.

In Gemeinschaft mit Clot Bey gab er einen Abriss der Geschichte Muḥammed 'Alī's und einen Leitfaden der arabischen und französischen Sprache, später eine gereimte Beschreibung seiner Reise mit dem Khediwen Tewfiq heraus. Dann wandte er sich den Übersetzungen poetischer Erzeugnisse zu: zunächst der Fabeln von Lafontaine, des Romans *Paul et Virginie* und von Racine's Tragödien *Alexandre le Grand*, *Esther* und *Iphigénie*. Das alles übersetzte er ins klassische Arabisch. Seine eigentliche Bedeutung aber ist in dem Versuch zu sehen, Molière'sche Komödien in die neuarabische Umgangssprache von Ägypten, frei den arabischen Verhältnissen angepasst, zu übertragen:

a. *Tartuffe* unter dem Titel *Ṣaiḥiḥi Matlūf*, den Völlers unter dem Titel *Is ṣiḥ Matlūf* herausgegeben hat (vgl. *ZDMG*, XLV, 71 ff., dazu Socin, *ibid.*, XLVI, 131 ff.); b. *Madrasat al-Aṣṣawāḍj* (*L'école des maris*), transkribiert und übersetzt von M. Sobernheim, Berlin 1896; c. *al-Nisā' al-'ālimāt* (*Les femmes savantes*), transkribiert und übersetzt von Fr. Kern, Berlin 1898; d. *Madrasat al-Nisā'* (*L'école des femmes*); e. *Riwayāt al-Thukalā'* (*Les fâcheux*), 1897. Ferner Sammlungen volkstümlicher Gedichte lithographiert: *Ḥiml Zaḍjal*.

Diese ins Umgangsarabisch übersetzten Komödien haben die Ägypter nicht sehr interessiert. Dem ägyptischen Publikum war die Sprache nicht gebildet genug. Sie sind kaum je aufgeführt worden, und der reiche Wortschatz, den die Komödien enthalten, ist auch von den Forschern des modernen Arabisch nicht beachtet und benutzt worden.

*Litteratur:* Über Versmass und Sprache s. Socin, Sobernheim und Kern, a. a. O. Ausser den oben erwähnten Angaben s. Brockelmann, *GAL*, II, 176 f.; des Dichters Autobiographie in *al-Khiṭaṭ al-djādida* von 'Alī Pasha Mubarak, XVII, 62; *al-Adab al-arabiya fi 'l-Kān al-*

*tāst 'ashr*, II, 91 f.; J. E. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe*, II, Spalte 1306. (M. SOBERNHEIM)

**MUHAMMED ĆELEBĪ.** [Siehe GHAZĀLĪ.]

**MUHAMMED DAMAD PASHA.** [Siehe MUHAMMED PASHA DAMAD.]

**MIRZÄ MUHAMMED DJA'FAR KARADJA-DĀGHĪ**, Munshī des Kādjärenprinzen Djālāl al-Dīn Mirzā und Übersetzer ins Persische der berühmten Lustspiele des bekannten ādharbāidjānischen Lustspieldichters Mirzā Fath 'Alī Ākhundzāde. Nach Erscheinung der Lustspiele im Druck (1859) schickte Mirzā Fath 'Alī ein Exemplar seines Werks dem genannten Prinzen in der Meinung, dass es von seiner Seite Beachtung finden werde. Das Buch blieb aber lange Jahre in der Bibliothek des Prinzen unbeachtet liegen, bis es von Muḥammed Dja'far zufällig gefunden wurde. Der Munshī, entzückt von den Lustspielen, beschloss sofort, sie ins Persische zu übersetzen. Da niemand ihn unterstützen wollte, war er gezwungen, die Übersetzung auf eigene Kosten zu drucken, was ihn in bedeutende Geldschwierigkeiten versetzte. Die Übersetzung erschien lithographiert in Teheran im Jahre 1874 unter dem Titel *Tamthilāt*. Als die Arbeit vollendet war, setzte sich Muḥammed Dja'far mit dem Autor in schriftliche Verbindung, wobei es ihm festzustellen gelang, dass zwischen ihm und dem Dichter verwandtschaftliche Beziehungen bestanden. Die persische Übersetzung ist für die Geschichte des persischen Theaters von grosser Bedeutung, da sie den Anstoss zu originellen Bühnendichtungen gab. Der Einfluss von Ākhundzāde's Lustspielen auf die Werke von Malkum-Khān und selbst auf neuere Bühnendichter wie Mahmūdi, liegt vollständig klar zutage. In künstlerischer Hinsicht sind aber die Übersetzungen Muḥammed Dja'far's keineswegs gelungen zu nennen, da ihre Sprache höchst schwerfällig und von unzähligen ādharbāidjānismen durchsetzt ist. Sonderbarerweise machten die europäischen Orientalisten die Bekanntheit mit Ākhundzāde's Werken zuerst in ihrer persischen Kleidung und veröffentlichten eine bedeutende Anzahl dieser Übersetzungen (siehe unten) als Schultexte zum Studium der persischen Umgangssprache, obgleich sie wegen der Fehlerhaftigkeit der Sprache keineswegs als Muster des lebenden Persisch betrachtet werden konnten.

*Litteratur:* H. Ethé, in *Gr I Ph*, II, 316; W. H. D. Haggard und G. Le Strange, *The Vazir of Lankuran*, London 1882. Rezensionen darüber von A. Chodzko, in *Bulletin de l'Athénée Oriental*, Paris 1883 und Barbier de Meynard, in *Revue critique*, Paris, 19. März 1883; Barbier de Meynard und S. Guyard, *Trois comédies traduites du dialecte turc azeri en persan*, Paris 1885; A. Wähmund, *Monsieur Jourdan, der pariser Botaniker im Qarabāg*. Neupersisches Lustspiel von Muh. Ga'f. Qarağa daği, Wien 1889. Rezension darüber von V. Zhukovski, in *Zap.*, V (1890), 129—32; A. Rogers, *Three Persian Plays*, London 1890. Eine Ausgabe des *Hakim-i Nabātāt*, ohne Angabe des Autors, London 1893; A. Krimski, *Perski teatr zwiḍki win użariv i jak rozwiwawos*, Kiew 1925, S. 83—6 (ukrainisch); E. Berthels, *Očerķ istorii persidskoj literatury*, Leningrad 1928, S. 130 (russisch). (E. BERTHELS)

**MUHAMMED ELMAS PASHA.** [Siehe MUHAMMED PASHA ELMAS.]

**MUHAMMED ES'AD.** [Siehe GHĀLIB DEDE.]  
**MUHAMMED ES'AD.** [Siehe ES'AD EFENDI.]  
**MUHAMMED GHAWTH GAWĀLIYĀRĪ,**  
 ein indischer Heiliger. Er war ein Nachkomme des berühmten Heiligen *Shāikh* Farid al-Dīn 'Attār. Sein voller Name lautet Abu 'l-Mu'ayyad Muḥammed b. Khaṭīr al-Dīn b. Laṭīf b. Mu'īn al-Dīn Kattāl b. Khaṭīr al-Dīn b. Bayazīd b. Farid al-Dīn 'Attār. Einige sagen, dass sein Urgrossvater Mu'īn al-Dīn Kattāl nach Indien kam und in Djawnpūr starb. Einer seiner Brüder, *Shāikh* Bahlūl, der im Dienste Humāyūn's stand, fiel auf dem Schlachtfelde und liegt am Tor der Festung Bayāna begraben. Nach seinem eigenen Bericht war Muḥammed Ghawth im Jahre 906 (1500) geboren. Er war ein Schüler des *Shāikh* Zuhūr al-Dīn Hādjdjī Hudūr und gehörte der *Shattāriya*-Sekte der Sūfi's an. Er und seine acht Brüder waren Schüler des *Shāikh* Hādjdjī Hamīd, des *Khalīfa* von Shāh Kādan, dem Schüler und *Khalīfa* von *Shāikh* 'Abd Allāh *Shattāri*. Nachdem er mehr als dreizehn Jahre in den Bergen von Čunār ein Einsiedlerleben geführt hatte, kam er nach Guḍjarāt, wo er mit dem volkstümlichen Heiligen und Gelehrten *Shāikh* Waḍḡih al-Dīn Guḍjarātī bekannt wurde. Im Jahre 966 (1558) ging er nach Āgra und wurde von Akbar mit grosser Hochachtung behandelt. Darauf kehrte er nach Gawāliyār zurück, wo er im Jahre 970 (1562) starb. Humāyūn soll auch ein treuer Anhänger von Muḥammed Ghawth gewesen sein.

Er war der Verfasser verschiedener Sūfi-Werke. Das volkstümlichste dieser Werke ist das *Djāwāhir-i Khamsa* in arabischer Sprache, das er im Jahre 956 (1549) vollendete und danach mit Ergänzungen und Verbesserungen ins Persische übertrug. Seine Werke sind: *Kalīd-i Makhāsīn*, *Bahr al-Hayāt* und *Mīrād-i-Nāma*. Wie berichtet wird, wurden seine ekstatischen Aussprüche im *Mīrād-i-Nāma* von den 'Ulamā' in Guḍjarāt verurteilt, und auf ihr Betreiben wurde seine Hinrichtung befohlen, aber durch das rechtzeitige Eingreifen des oben erwähnten *Shāikh* Waḍḡih al-Dīn wurde er gerettet.

*Litteratur:* Catalogue of Bankipore Library, XVI, Nr. 1383-84; *Akhbār al-Akhyār*, S. 236; *Khazīnat al-Asfiyā'*, S. 969; *Tadhkirat-i 'Ulamā'-i Hind*, S. 206; siehe auch Hādjdjī Khalīfa, II, 643; Ethé, *India Office Lib. Cat.*, Nr. 1875-76; Loth, *Arab. Cat.*, Nr. 671-72.

(ABDUL MUQTADIR)

**MUHAMMED GURDJĪ PASHA.** [Siehe MUHAMMED PASHA GURDJĪ.]

**MUHAMMED HASAN KHĀN**, persischer Litterat, gestorben am 19. Shawwāl 1313 (3. April 1896). Sein Ehrentitel war zuerst *Šanī' al-Dawla* und dann *I'timād al-Saltāna*.

Mütterlicherseits war er mit den Kadjaren verwandt, und von Vaters Seite her wollte er von den mongolischen Herrschern abstammen. Sein Vater Hādjdjī 'Alī Khān aus Marāgha war ein treuer Diener Nāšir al-Dīn Shāh's, der im Jahre 1852 die Verschwörung Sulaimān Khān's aufdeckte; der Sohn war von Jugend an am Hofe.

Muḥammed Hasan Khān war einer der ersten Studierenden des im Jahre 1268 (1851) gegründeten *Dār al-Funūn*, das er zwölf Jahre besuchte. Er begleitete dann seinen Vater, der zum Gouverneur von 'Arabistān ernannt worden war. Im Jahre 1280 (1863) wurde er der zweite Sekretär bei der Pariser Gesandtschaft und verbrachte dort

3 1/2 Jahre. Nach seiner Rückkehr nach Teheran wurde er Dolmetscher des Shāh und begleitete ihn in dieser Eigenschaft auf seinen Reisen. Im Jahre 1288 (1871) ernannte man ihn zum Leiter des Dolmetscherbureaus (*Dār al-Tardjuma*), der staatlichen Druckerei (*Dār al-Tibā'a*) und des amtlichen Organs *Rūznāma-yi dawlati*. 1290 (1873) wurde er Verwalter der Paläste und die rechte Hand des Justizministers und stieg von nun an im Range immer höher.

E. G. Browne unterzieht die schriftstellerische Tätigkeit Muḥammed Hasan Khān's einer sehr scharfen Kritik und wirft ihm vor, er habe seinen Namen auf Bücher gesetzt, die bedürftige Schriftsteller für ihn verfasst hätten. Andererseits spricht Żukowski mit grosser Ehrerbietung von seinen Arbeiten und rühmt ihn besonders als Förderer einer grossen Anzahl litterarischer Unternehmungen (z.B. Druck des Kor'an mit persischer Interlinear-Übersetzung, Konkordanz und Index; Gründung einer Druckerei mit lateinischen Lettern; Stiftung der Mushiriya-Schule; Förderung der Tagespresse usw.), obgleich bald, nachdem in Bombay ein satyrisches Werk des *Shāikh* Hāshimī Shirāzi erschienen war, auf Veranlassung Muḥammed Hasan Khān's die Zensur geschaffen wurde.

Tatsache ist, dass die Zahl der — oft sehr brauchbaren — Schriften mit Muḥammed Hasan Khān als Verfasser sehr gross ist. Ohne Mithilfe von „Sekretären“ hätten verschiedene dieser Arbeiten nicht geleistet werden können. Muḥammed Hasan Khān gebührt jedoch in jeder Beziehung das Lob, ihr geistiger Vater zu sein. Die Hauptwerke Muḥammed Hasan Khān's behandeln persische Geschichte und Geographie und haben oft die Form von Almanachen. Es sind folgende: I. *Mir'āt al-Buldān*, I, zwei Ausgaben von 1293 und 1294 (geographisches Wörterbuch, Buchstaben ā bis ṯ); II, 1295 (Geschichte der Jahre I—XV von Nāšir al-Dīn's Regierung und Kalender); III (Jahre XVI—XXXII derselben Regierung und Kalender); IV, 1296 (Geographie: Buchstaben ṯh bis ḍj und Geschichte des Jahres 1296); im geographischen Teil finden sich Zitate aus Yāqūt, europäischen Reisenden und speziell von Lokalbehörden gesammelte Notizen (ein Auszug aus dem *Mir'āt al-Buldān*, das *Ta'riḫ-i Bābul wa-Ninawā*, erschien Bombay 1311); 2. *Ta'riḫ-i muntaẓam-i Nāširī*, in 3 Teilen, 1298—1300 (Geschichte von der Hidjra an; Bd. III: Geschichte der Kadjaren 1194—1300); 3. *Maṭla' al-Shams*, 3 Bde., 1301-3 (Beschreibung der Reise nach Khorāsān mit wichtigen archäologischen Bemerkungen; II, 165—213 enthält die Autobiographie des Shāh Tahmāsp und II, 469—500 ein Verzeichnis der in der Bibliothek des Meshheder Heiligtums befindlichen Bücher); 4. *Kitāb Hidjdjat al-Sū'āda fī Hadjdjat al-Shahāda*. Teheran 1304, Tabriz 1310 (Geschichte der Märtyrer Karbalā's); 5. *Khairātun ḥisānun* [vgl. Sūra LX, 70], 3 Bde., 1304-7 (Biographien berühmter Frauen im Islām); 6. *Kitāb Durar al-Tidjān fī Ta'riḫ Banī Ashkān*, 3 Bde., 1308-10 (Geschichte der Arsakiden); 7. *Kitāb al-Ma'āthir wa 'l-Āthār*, 1309 (Geschichtsalmanach zum 40. Jahrestag der Regierung Nāšir al-Dīn Shāh's); 8. *Kitāb al-Tadwin fī Ahwāl Djabal-i Sharwīn*, 1311 (Geschichte und Geographie des Sawād-kūh in Māzandarān).

Auf dem Gebiete der schöngestigsten Litteratur war Muḥammed Hasan Khān nur Übersetzer (Robinson, Romane von Jules Verne, die Entdeckung Amerikas [*Ta'riḫ-i Inkishāf-i Yangi-dunyā*], Te-



heran 1288], Memoiren über den indischen Aufenthalt des Jahres 1857). Seiner Feder entstammen auch mehrere Schulbücher (Geographie, französische Sprache usw.).

*Litteratur:* V. A. Žukowski, Nachruf auf Muhammed Hasan Khān, in *Zap. Wostoč. Otdjeljenija*, X (1896), 187—91; E. G. Browne, *Persian Literature in Modern Times*, S. 483—56; Edwards, *Catalogue of Persian Books of the Brit. Mus.*, S. 479—80. (V. MINORSKY)

**MUHAMMED HUSAIN TABRIZI**, berühmter persischer Kalligraph, Schüler des bekannten Mir Saiyid Ahmed Mashhadi und Lehrer des nicht minder bekannten Mir Imād. Seine hervorragende Meisterschaft in der in Persien so beliebten Kunst der Kalligraphie brachte ihm den Ehrentitel *Milān Ustād* (grösster Meister) ein. Sein Vater Mirzā Shukrullāh war *Mustawfī al-Mamālīk* beim Šafawiden Tahmāsp I. (1521—76), der Meister selbst war den orientalischen Quellen nach Wazīr bei Šah Ismā'il II. (1576—78), zog sich aber die Ungunst seines Herrschers zu und war gezwungen, nach Indien zu fliehen, wo er bis zu seinem Tod blieb. Als sein Todesdatum gibt Ch. Rieu ca. 950 (1543) an, was aber zu den übrigen biographischen Nachrichten nicht stimmt und unmöglich ist. Dass er den Rest seines Lebens in Indien verbrachte, ist aus dem Umstand zu ersehen, dass die meisten bekannten von seiner Hand geschriebenen Handschriften in Indien vollendet worden sind. Als sein Meisterwerk werden die Inschriften auf den Masjid's und Khānqāh's von Tabriz genannt, die aber leider grösstenteils von den Erdbeben fast gänzlich zerstört worden sind. Nach Vollendung dieser Inschriften machte er die obligatorische Pilgerfahrt nach Mekka und widmete sich nach der Rückkehr ausschliesslich dem Kopieren der Meisterwerke persischer Dichtkunst. Ein Diwān des persischen Dichters Amir Shāhī von seiner Hand befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Cambridge.

*Litteratur:* Cl. Huart, *Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman*, Paris 1908, S. 237; E. Browne, *A Catalogue of the Persian Mss. in the Library of the University of Cambridge*, 1896, Nr. 265, S. 353; Mirzā Habib, *Khafī u-Khaṭṭān*, Konstantinopel 1306; *Tārīkh-i Ālamārāy-i Abbāsī*, Teheran 1314, S. 126; Ch. Rieu, *Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum*, . . . S. 782a, 783a, 785a.

(E. BERTHELS)

**MUHAMMED ISMĀ'IL** B. 'ABD AL-GHANĪ AL-SHAHĪD MAWLĀNĀ wurde am 28 Shawwāl 1196 (1781) geboren als Spross einer Familie in Dihli, die ihren Ursprung auf den Khalifen Omar zurückführt. Er war ein Neffe des berühmten Mawlānā Shāh 'Abd al-'Aziz (gest. 1239 = 1823). Da er seinen Vater früh verlor, wurde er von seinem Onkel Mawlānā 'Abd al-Kādir (gest. 1242 = 1826) erzogen. In seiner Jugend war er im Studium gleichgültig und aufs Schwimmen in der Djanna versessen, aber dank seines guten Gedächtnisses und seines scharfen Verstandes wurde er später ein gelehrter Mann.

Abgestossen durch den *Shirk* oder götzendiennerischen Bestrebungen, die damals noch unter den indischen Muslimen vorherrschend waren, predigte er eifrig die Lehren des Islām. Beeindruckt durch die religiöse Heiligkeit des Saiyid Ahmed al-Mudjaddid, wurde er sein Schüler und beständiger Begleiter. Im Jahre 1236 (1820) gingen sie

nach Mekka und dann nach Konstantinopel, wo sie mit grosser Hochachtung empfangen wurden. Sechs Jahre später, bei ihrer Rückkehr nach Dihli, gewannen sie viele Anhänger. Im Jahre 1243 (1827) gingen sie mit zahlreichen Schülern nach Peshāwar und erklärten gegen die Sikh's einen religiösen Krieg. Aber infolge einiger Neuerungen in den Gewohnheiten der Afghānen sank ihre Macht, und während eines Rückzuges kamen sie in einem Scharmützel mit den Sikh's im Jahre 1247 (1831) um.

Er ist der Verfasser der folgenden Werke:

1. *Risālat Uṣūl al-Fiḥh*, eine Abhandlung über die Prinzipien des muhammedanischen Rechts nach hanafitischer Lehre.

2. *Manṣab-i Imāmat*, eine persische Abhandlung über das Imāmat.

3. *Taqwīyat al-Imān*, eine Urdū-Abhandlung über die Theologie (1293 gedruckt, von Mir Shāhāmāt 'Alī ins Englische übersetzt; vgl. *J R A S*, XIII, 316).

4. *Širāf al-Mustaḥim*, eine Abhandlung in persischer Sprache über die Lehre des Islām.

*Litteratur:* Šiddīq Hasan, *Ithāf al-Nubalā*, S. 416; Saiyid Ahmed Khān, *Āthār al-Sanādīd*, II, 97; *J R A S*, XIII, 310.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MUHAMMED KĀZIM** B. MUHAMMED AMĪN war ein *Munshi* oder Sekretär des Awrangzēb. Er wurde mit der Abfassung der Geschichte des Kaisers auf Grund amtlichen Materials betraut und musste das Werk ihm zur Durchsicht vorlegen. Er begleitete den Kaiser auf seiner Reise nach Admir, wo er krank wurde; infolgedessen wurde er nach Dihli zurückgeschickt und starb dort kurz nach seiner Rückkehr im Jahre 1092 (1681).

Die Geschichte, die er verfasste, ist als *Ālamgir-Nāma* bekannt. Sie beginnt mit der Abreise Awrangzēb's von Awrangābād im Jahre 1068 (1657) und geht bis 1078 (1667). Sie wurde in der *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1865—68 gedruckt.

*Litteratur:* Khāfī Khān, *Muntakhab al-Lubāb*, II, 210; Elliot-Dowson, *History of India*, VII, 174—80; N. Lees, in *J R A S*, N. S., III, 464; Rieu, *Cat. of the Persian MSS. Br. Mus.*, II, 267a. (M. HIDAYET HOSAIN)

**MUHAMMED KHALĪFA**. [Siehe MUHAMMED B. HUSAIN.]

**MUHAMMED KHĀN BANGASH**, als Nawwāb Ghadanfar Djang genannt, war ein Rohila-Hauptling aus dem Stamme Bangash. Die Stadt Farrukhābād wurde von ihm im Namen seines Schutzherrn, des Kaisers Farrukhsiyar, gegründet. Als Muhammed Shāh Kaiser von Dihli wurde, ernannte er ihn im Jahre 1143 (1730) zum Gouverneur von Mālwa. Aber da er die wiederholten Angriffe der Mahratten nicht abwehren konnte, wurde er im Jahre 1145 (1732) abgesetzt und zum Gouverneur von Ilāhābād ernannt. Muhammed Khān wollte die Bundelā's unterjochen, deren Anführer Rādjā Čhatursāl war. Er nahm verschiedene Orte ein; da er aber die Wege nicht kannte, umzingelte ihn Čhatursāl mit Hilfe des Peshwa Bādji Rāo plötzlich mit einer Armee. Der Nawwāb suchte in der Festung Džaitgarh Zuflucht, worauf sein Sohn Kāsim Djang, der eine Armee von Afghānen gesammelt hatte, nach Džaitgarh marschierte und seinen Vater sicher nach Ilāhābād geleitete. Die kaiserlichen Minister entfernten ihn

danach aus der Statthalterschaft. Er starb im Jahre 1156 (1743).

*Litteratur:* *Ma'athir al-Umarā'*, II, 771–74; *Ta'rikh-i Farrukhābād* (Hs. der Asiatic Society), Fol. 9, 13, 18, 20, 26 und 46–8; *Imperial Gazetteer of India*, XII, 64–5.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MUHAMMED LALA PASHA.** (Siehe MUHAMMED PASHA LALA.)

**MUHAMMED LÄLEZÄRİ, SHAIKH,** Verfasser eines Tulpenbuches: *Mizān al-Azhār* („Wage der Blumen“). Diese Abhandlung über den Tulpenbau wurde unter Sultan Ahmed III. (1115–43 = 1703–30), der dem Autor den Titel *Shühfepervārān* verliehen hatte, auf Anregung des Grossvezirs İbrahim Pasha zwischen 1718 und 1730 verfasst.

*Litteratur:* H. Fr. von Diez, *Denkwürdigkeiten aus Asien*, Halle und Berlin 1815, II, 1 ff. Als Sonderdruck: *Vom Tulpen- und Narcissen-Bau in der Turkey aus dem Türkischen des Scheich Muhammed Lälézari*, Halle und Berlin 1815; Pertsch, *Katalog der türk. Hss. Berlin*, S. 305, Nr. 292. (TH. MENZEL)

**MUHAMMED LÄLEZÄRİ, TÄHIR,** Name eines 1204 (1789) in Konstantinopel verstorbenen Kādi, der eine Reihe theologischer Abhandlungen und Kommentare schrieb, die alle nur handschriftlich vorliegen: *Mizān al-Muḥim fī Marīfat al-Kisās al-mustaḥim; Def' I'tirād Rāḡhib fī Haḡḡ al-Fuṣṣ; Kommentar zur Kaṣide-i nūniye* und die in einer Sammelhandschrift der 'Ashir Efendi-Bibliothek in Konstantinopel (*Defter-i Kütübhāne-i 'Ashir Efendi*, Konstantinopel 1306, S. 188, Nr. 124 [3. Waḡf-Stiftung]) sich findenden Kommentare: *Djāwāhir al-zāhira* (zu Ghazālī); *Yāḡūt al-aḡamrā* (zu Imām Abū Maṣṣūr Maturidī); *Yāḡūt al-khadrā* (zu Birgawī); *Zumrudat al-khadrā* (zu 'Abd al-Kādir al-Gilānī); *al-Durrat al-zuhra* (zu *Ḥizb al-Bahr*) und *Kawakab al-dirrī* (zu Ibn Maṣṣish). Der Name Lälézari stammt von Lälézār, einem Konstantinopler Stadtviertel bei der Fātiḡ-Moschee.

*Litteratur:* Brusali Mehmed Tāhir, *'Oṭh-mānī Mū'ellifi*, I, 349, wozu wohl Thuraiyā, *Sidḡill-i 'oṭh-mānī*, III, 243 zu stellen ist: Tāhir Lälézār-zāde, der 1201 (1786–87) Mollā von Eiyūb war. (TH. MENZEL)

**MUHAMMED MUHSIN AL-ḤĀDĪDĪ** wurde im Jahre 1143 (1730) in Hügli geboren als Sohn ḤādĪdj Faḡd Allāh's, eines Sohnes Āḡhā Faḡd Allāh's, eines reichen iranischen Kaufmanns, der Anfang des XVIII. Jahrh.'s nach Indien kam; eine Zeitlang wohnte dieser Āḡhā Faḡd Allāh in Murshidābād und machte dort sehr gute Geschäfte, siedelte aber später, da er den aufstrebenden Hafen Hügli für einen günstigeren Platz hielt, mit seinem Sohn ḤādĪdj Faḡd Allāh dahin über.

In Hügli war bereits ein gewisser Āḡhā Muṭaḡhar ansässig, der ebenso wie Āḡhā Faḡd Allāh ursprünglich von Persien gekommen war und der am Hofe Awrangzēb's Zulass gefunden hatte. Dieser Herrscher hatte ihm ausgedehnte *Djāgīr*'s in Djisūr und an anderen Orten Bengalens übertragen, und Āḡhā Muṭaḡhar brach schliesslich, um sie bald in Besitz zu nehmen, von Dihli nach der Ostprovinz auf. Derart gut verwaltete er seine neu erworbenen Ländereien, dass er in kurzer Zeit einer der reichsten Männer in der ganzen Provinz wurde. Als seinen Hauptwohnsitz wählte er Hügli. Viele Jahre hindurch blieb er kinderlos,

und erst in sehr hohem Alter wurde ihm eine Tochter geboren. An diesem einzigen Kind, Mānū Djān Khānam mit Namen, hing er mit seiner ganzen Liebe, und auf seinem Sterbebette vermachte er der damals erst Siebenjährigen sein ganzes Vermögen. Die Witwe Āḡhā Muṭaḡhar's fühlte sich durch das Handeln ihres Gatten zurückgesetzt und heiratete ḤādĪdj Faḡd Allāh, den Sohn Āḡhā Faḡd Allāh's, welcher ihres verstorbenen Gatten Freund gewesen war. Dieser Ehe entspross ḤādĪdj Muḡammed Muḡsin, der acht Jahre jünger als seine Halbschwester Mānū Djān Khānam war. Er wurde zuerst in Hügli erzogen und kam dann zur weiteren Ausbildung nach Murshidābād. Als er dort seine Studien beendet hatte, kehrte er nach Hügli in das Haus seiner Schwester zurück. Dann unternahm er eine lange Reise und war 27 Jahre in Indien, Arabien, Persien und Zentralasien. Im Alter von 60 Jahren entschloss er sich endlich, das Reisen aufzugeben und nach Hause zurückzukehren. Nach stellenweise längerem Aufenthalt in Nordindien gelangte er schliesslich nach Lucknow. Von dort kam er im Jahre 1216 (1801) nach Murshidābād, wo er bleiben wollte. Aber während seiner langen Abwesenheit hatte seine Schwester Mānū Djān Khānam ihren Vetter Ṣalāḡ al-Dīn Muḡammed Khān, den Neffen Āḡhā Muṭaḡhar's, geheiratet; ihr Gatte starb im besten Alter, und sie wartete besorgt auf die Ankunft ihres Stiefbruders. Endlich kam Muḡammed Muḡsin auf Bitten seiner Schwester nach Hügli, und als sie 81-jährig im Jahre 1218 (1803) starb, hinterliess sie ein Testament, in dem sie Muḡammed Muḡsin ihr ganzes Vermögen vermachte.

Auf diese Weise kam ḤādĪdj Muḡammed Muḡsin erst im Alter von 73 Jahren in den Besitz des grossen Vermögens, das seinen Glaubensgenossen in Bengalen zur geistigen Ausbildung verhalf. Er war niemals verheiratet, und der Tod seiner Halbschwester liess ihn ohne nahe Verwandten. Seine Sorge war, dass sein grosser Reichtum nach seinem Tode guten Zwecken zukommen sollte; infolgedessen errichtete er am 26. April 1806 (7. Ṣafar 1221) eine Stiftungsurkunde, wodurch er sein ganzes Einkommen auf ewig für wohlthätige Zwecke bestimmte.

ḤādĪdj Muḡammed Muḡsin lebte nach dieser grosszügigen Verfügung über sein Eigentum noch sechs Jahre. Für seinen eigenen Bedarf hatte er sich nur so viel Besitz vorbehalten, dass er daraus eine Einnahme von ungefähr hundert Rupien monatlich hatte. Im Jahre 1227 (1812) starb er beinahe 82-jährig und wurde in dem Garten neben dem *Imāmbārā* beigesetzt, das er so prächtig ausgestattet hatte.

*Litteratur:* F. B. Bradley-Bert, *Twelve Men of Bengal*, Calcutta 1910, S. 35–59; Mahendra, Chandra Mitra, *Life of Haji Mohammed Mohsin* Calcutta 1880, S. 1–29; O'Malley, *Bengal District Gazetteers, Hooghly*, Calcutta 1912, S. 292–94; D. G. Crawford, *Hooghly Medical Gazetteer*, Calcutta 1903, S. 243; *Bengal Past and Present*, in *Journal of the Calcutta Historical Society*, II (1908), 63 ff.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MUHAMMED MURTAĐA** B. MUHAMMED B. MUHAMMED B. 'ABD AL-RAZZĀQ ABU 'L-FAID AL-HUSAINI AL-ZABIDI AL-ḤANAFI, arabischer Gelehrter, geb. im Jahre 1145 (1732) in Bilgrām bei KānnūdĪj (im N.-W. Indiens), liess sich nach langjährigen Studienreisen am 9. Ṣafar 1167



(7. Dez. 1753) in Kairo nieder. Dort gelang es ihm, das Interesse für das Studium der Tradition durch Vorlesungen in geladenen Gesellschaften neu zu beleben; auch in Oberägypten bei dem Araber-shaiḫ Humām sowie in den ägyptischen Kleinstädten war er ein stets gern gesehener Gast, und sein Ruhm verbreitete sich bis nach dem Sūdān und nach Indien. Seit dem Jahre 1191 (1777) bezog er einen Ehrensold von der Regierung. Im Sha'bān 1205 (April 1791) starb er in Kairo an der Pest.

Seine Hauptwerke sind zwei grosse Kommentare. Zu al-Firūzābādī's *Kāmūs* schrieb er den *Taḍj al-ʿArus*, den er 1181 (1767) nach 14-jähriger Arbeit vollendete; obwohl er in der Vorrede gegen 100 von ihm benutzte Quellen auführt, schöpft er doch die meisten Zusätze zum Grundwerk durchweg wörtlich aus dem *Lisān al-ʿArab* des Ibn Manẓūr; gedr. in 5 Bänden unvollständig Kairo 1286/7, in 10 Bänden Kairo 1307. Einen gleichfalls sehr umfangreichen Kommentar schrieb er zu al-Ghazzālī's *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, u. d. T. *Ithāf al-Sāda al-muttaḥin*, in dem er neben der Worterklärung sich besonders um den Nachweis der von al-Ghazzālī zitierten Traditionen bemüht; gedr. Fez 1301/4 in 13 Bänden, Kairo 1311 in 10 Bänden. Ausserdem verfasste er eine Reihe von kleineren Schriften zur Lexikographie und Traditionskunde sowie zur Genealogie der ʿAliden: 1. *Nashwat al-Irtiyāḥ fī Bayān Ḥaḳīq al-Maisir wa ʿl-Ḳidāḥ*, hrsg. von Landberg, *Primeurs arabes*, I, 40—55; 2. *al-Ḳawl al-mabṭūt fī Tahḳīḳ Lafẓ al-Tabṭ*, Kairo, *Fihrist*<sup>2</sup>, I, 96; 3. *Tahḳīḳ al-Wasāʾil li-Maʿrifat al-Mukātabāt wa ʿl-Rasāʾil*, Mosul, Dāwūd, *Makḥḥūtāt*, S. 140, I; 4. *al-Amāli al-Shaiḫūniya*, Diktate über Traditionen, die er im Djāmiʿ *Shaiḫū* vorgetragen hatte, Berlin, Ahlwardt, Nr. 10253; 5. *Risāla fī Aḥādīth Yawm al-ʿAshūrāʾ*, Kairo, *Fihrist*, VI, 209; 6. *Tuḥfat al-Ḳamāʾil fī Madḥ Shaiḫ al-ʿArab Ismāʾil* in Form einer Makāme. Kairo, *Fihrist*, III, 47; 7. *Idāḥ al-Maḍārik fī ʿl-Ifṣāḥ ʿan ʿl-ʿAwātik*, vollendet am 4. Rabīʿ II 1194 (10. Apr. 1780), *ebd.*, V, 51; 8. *Djādḥwat al-Iḳtibās fī Nasab Bani ʿl-Abbās*, vollendet 26. Dhū ʿl-Hiǧǧja 1182 (2. Mai 1769), *ebd.*, S. 150; 9. *Ḥikmat al-Iṣṣrāḳ ilā Kutṭāb al-ʿĀfāḳ*, Geschichte der arabischen Schrift und berühmter Schreiber, vollendet 12. Dhū ʿl-Hiǧǧja 1184 (30. März 1771), *ebd.*, S. 163; 10. *al-Rawḍ al-miftār fī Nasab al-Sāda ʿl-Djāfar al-Taiyār*, *ebd.*, S. 205; 11. *Muṣil Nikāb al-Ḳhaṣāʾ ʿan Kunā Sādātina Bani ʿl-Wafāʾ*, vollendet 16. Ramaḍān 1187 (21. Nov. 1774), *ebd.*, S. 343; 12. *Nisbat al-Saiyid Muḥammad Efendi Ibn Ḥawwāʾ bint Aḥmad*, *ebd.*, S. 346, b, 8.

*Litteratur:* al-Djabbartī, *ʿAdǧāib al-Āḥwār*, Kairo 1297, II, 196—210, danach ʿAlī Pasha Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-Tawfiḳiyya al-djādida*, Bulāk 1306, III, 94—6; Muʾmin al-Shablandjī, *Nur al-Aḥwār fī Manāḳih Al-Bait al-Mukḥṭār*, Bulāk 1290, S. 273 ff. (C. BROCKELMANN)

**MUHAMMED PASHA.** [Siehe KARAMĀNĪ MEH-MED PASHA.]

**MUHAMMED PASHA, BĀLTADJĪ,** Grosswezir, wurde ungefähr im Jahre 1660 in der Stadt ʿOthmāndjīk geboren und trat nach seiner Erziehung im Sultanspalast in das Korps der *Baltadjī* ein. Wegen seiner schönen Stimme fungierte er einige Zeit als *Miʿadḥḥin*; später wurde er Schreiber und stieg bald im Rang. Beim Regierungsantritt Ahmed's III. im Jahre 1703 wurde er *Mir-āḫhor* und im November 1704 Kapudan

Pasha. Im Dezember desselben Jahres erhielt er das Grosswezirat als Nachfolger Kalayl Ahmed Pasha's, gegen den er, obgleich er sein ehemaliger Kamerad im *Baltadjī*-Korps war, seine ganze Intrigenkunst entfaltet hatte, wofür er nach dem Geschichtschreiber Rāshid besonders bekannt war. Am 3. Mai 1706 wurde er abgesetzt — wegen Unfähigkeit, wie Rāshid sagt — und nach Lemnos verbannt, aber seine Freunde erreichten seine Ernennung zum Gouverneur von Erzerüm. Im Januar 1709 wurde er Gouverneur von Aleppo und im August 1710 zum zweiten Mal zum Grosswezir ernannt, nachdem sich Köprülü Nu'mān Pasha bei der von ihm erwarteten Wiederherstellung der Staatsangelegenheiten unfähig erwiesen hatte. Damals drohte der erste grosse Konflikt mit Russland; Karl XII. von Schweden hielt sich nach der Schlacht bei Poltawa in der Türkei auf. So war Baltadjī Muḥammed's zweites Grosswezirat gleich zu Anfang mit Vorbereitungen für den russischen Krieg ausgefüllt, der im November 1710 in einer grossen Staatskonferenz beschlossen und durch ein *Fatwā* des Shaiḫ al-Islām gutgeheissen wurde. Der Grosswezir wurde zum Befehlshaber dieses denkwürdigen Feldzuges ernannt, der durch die Schlacht bei Falcin (Falksen, türk. Falcı) an der Pruth (21.—22. Juli 1711) ziemlich schnell endete. Peter des Grossen Heer befand sich in einer verzweifelten Lage, aber seine Generale konnten einen Waffenstillstand mit dem Grosswezir zustande bringen, wonach der russischen Armee freier Abzug gewährt, Azof hingegen den Türken zurückerstattet wurde. Die osmanische Reichsgeschichtschreibung ist allgemein der Ansicht, dass Baltadjī Muḥammed bestochen wurde; jedenfalls intrigierten seine Feinde in Konstantinopel derart gegen ihn, dass ihm bereits in Adrianopel noch vor seiner Rückkehr in die Hauptstadt seine Absetzung mitgeteilt wurde (Nov. 1711). Der Waffenstillstand an der Pruth entsprach auch nicht den Wünschen Karls XII., der auf seine Vorhaltungen vom Grosswezir die ausreichende Antwort erhalten haben soll, dass, wenn man Peter gefangen genommen hätte, keiner da wäre, um sein Land zu regieren, und dass es im allgemeinen nicht gut sei, wenn Herrscher ihr Land verliessen (vgl. Voltaire, *Histoire de Charles XII et de Pierre I*). Baltadjī wurde zuerst nach Lesbos, dann nach Lemnos verbannt, wo er im Jahre 1712 im Alter von etwas über 50 Jahren starb.

Der schlechte Ruf, der diesem Grosswezir in der türkischen Geschichtschreibung anhaftet und den von Hammer in seinem Werke wiedergibt, wird von europäischen Quellen anscheinend nicht bestätigt (vgl. Jorga, IV, 308).

*Litteratur:* Das türkische Hauptwerk ist Rāshid's *Taʾriḫ*; den russischen Feldzug beschreibt ein *Taʾriḫ-i Moskov*, enthalten in dem Werke Hasan's von Kreta und in einer Münchener Hs. (Babinger, *G O W*, S. 307, 310); Dilāwer-Zāde, *Dhail zu Ḥadiḳat al-Wuzarāʾ*, S. 7 ff.; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i ʿothmāni*, IV, 208 ff.; von Hammer, *G O R*, VII, 111 ff., 148 ff.; Jorga, *Gesch. des Osm. Reiches*, IX, wo weitere europäische Quellen angegeben sind; Ahmed Refik, *Mamālik-i ʿothmāniyede Demir Bask Sharh*, Konstantinopel 1910.

(J. II. KRAMERS)

**MUHAMMED PASHA, DAMAD,** Grosswezir, auch OKÜZ MUHAMMED PASHA genannt, war der Sohn eines Konstantinopler Hufschmiedes

und wurde (für einen Konstantinopler Jungen der damaligen Zeit ziemlich ungewöhnlich) im Sultanspalast für eine militärische Laufbahn erzogen. Er verliess den Palast als *Silāhdār*, doch ist von seiner weiteren Laufbahn nichts bekannt, bis er im Jahre 1016 (1607/8) zum Gouverneur von Ägypten ernannt wurde. Dort war er bei der energischen Unterdrückung eines Mamlūkenaufstandes erfolgreich und wurde, als er im Jahre 1610 mit einem Tribut von zwei Jahren nach der Hauptstadt zurückkehrte, zum Kapudan Pasha befördert und erhielt gleichzeitig Sultan Ahmed's siebenjährige Tochter Gawhar Khān zur Frau (die später an Radjab Pasha und Siyāwush Pasha verheiratet wurde; vgl. *Sidjill-i 'othmānī*, I, 147), was ihm den Beinamen *Damad* einbrachte. Als Kapudan Pasha wurde er für eine Niederlage verantwortlich gemacht, die im Jahre 1613 ein Teil seiner Flotte an der Küste der Insel Chios durch eine kleine spanisch-sizilianische Flotte erlitt; dadurch scheiterte die Landung türkischer Schiffe in Syrien für eine Expedition gegen die Drusen. Damad Muḥammed wurde als Kapudan abgesetzt, er wurde jedoch zum zweiten Wezir ernannt und nach Naṣūḥ Pasha's Hinrichtung (17. Okt. 1614) zum Grosswezir. In dieser Eigenschaft führte er im Jahre 1615 als *Ser-Šaker* einen neuen Feldzug gegen Persien, nachdem die Friedensverhandlungen kurz vorher erfolglos verlaufen waren. In diesem Jahre wurde allerdings nichts unternommen, z.T. aus astrologischen Erwägungen heraus. Der Grosswezir blieb den Winter über in Aleppo. Im nächsten Jahre wurden die Perser in Armenien angegriffen, wo sie einige Erfolge errungen hatten. Eriwan wurde belagert und kapitulierte nach 25-tägiger Einschliessung Anfang Juli 1616. Das türkische Heer musste jedoch unter schweren Verlusten, die durch das rauhe Klima und die ungenügende Verproviantierung entstanden, den Rückzug antreten. Damad Muḥammed wurde im Januar 1617 abgesetzt, und an seine Stelle trat Khalil Pasha; in den venezianischen *Relationi* werden Khalil Pasha und Muḥammed Pasha als die einzigen Mitglieder des Sultansdiwān genannt, die wirklich eine Rolle spielen. Im folgenden Jahre, nach 'Othmān's II. Regierungsantritt, wurde er dessen *Kā'im-makām* während des persischen Feldzuges, und, nachdem Khalil in Ungnade gefallen war, wurde er zum zweiten Mal zum Grosswezir ernannt (18. Januar 1619). Diesen Posten bekleidete er nur ein Jahr, in dem mit Persien Frieden geschlossen wurde; Veranlassung zu seiner Absetzung gab ein Wortwechsel mit dem Kapudan 'Alī Pasha Güzelde, einem Günstling des Sultans (Januar 1620). Damad Muḥammed ging nun als Gouverneur nach Aleppo, nachdem er durch die Erpressungen seines Nachfolgers sein ganzes Vermögen verloren hatte. Kurz nach seiner Ankunft in Aleppo starb er und wurde in der *Tekke* des Shaikh Abū Bakr beigesetzt, wo er für sich eine *Türbe* hatte erbauen lassen.

*Litteratur:* Die türkischen Hauptquellen sind: Na'imā I, Pečewi und Hādjīdžī Khalifa (*Fedhīle* und *Tuhfat al-Kibar*). Ferner: von Hammer, *G O R*, IV, 442, 468, 475 ff., 507 ff., wo einige zeitgenössische europäische Werke angegeben sind; 'Othmān Zāde, *Hadiḳat al-Wuzarā*, S. 61; Mehmed Thüreyiā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 147. (J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED PASHA, ELMAS**, Grosswezir, wurde um 1660 in einem Dorfe bei Sinūb

als Sohn eines Schiffskapitāns geboren. Nachdem er im Dienste des Pasha von Tripolis gestanden hatte, wurde er in dem *khāṣṣ oda* des Palastes erzogen und im Jahre 1687 *Silāhdār*. Bald darauf wurde er *Nishāndžī* und erhielt den Rang eines Wezir. Unter Ahmed's II. Regierungszeit war er Pasha in Bosnien, aber er spielte noch keine hervorragende Rolle, obgleich er ein Günstling jenes Sultans gewesen sein soll. Nach der Thronbesteigung Muṣṭafā's II. wurde er zum *Kā'im-makām* des grossherrlichen Steigbügels ernannt. Als eine Revolte der Janitscharen dem Grosswezir Sürmeli 'Alī Pasha das Leben kostete, wurde er an seiner Stelle zum Grosswezir ernannt (April 1695). Er begleitete Sultan Muṣṭafā II. auf dessen Feldzügen gegen Österreich in den Jahren 1695, 1696 und 1697. Am 11. Sept. 1697 wurde die türkische Armee durch die Österreicher unter Prinz Eugen angegriffen, während sie bei Zenta die Theiss übergriffen, nach Szegedin zu marschieren. Der Sultan war schon am linken Ufer, aber der Grosswezir fiel zusammen mit einer Anzahl hoher Militärs an jenem Tage in der Schlacht, die einen grossen Verlust für die türkischen Truppen bedeutete. Elmas Muḥammed war gegen dieses militärische Unternehmen gewesen, aber die andern Mitglieder des Rates hatten ihre gegenteilige Ansicht dem Sultan aufgedrängt. Er soll den Beinamen *Elmas (al-Mās)* „Diamant“ seiner vollendeten äusseren Erscheinung verdanken.

*Litteratur:* Die wichtigste türkische Quelle ist Rāshid, *Tārīkh*; ferner 'Othmān Zāde Tā'ib, *Hadiḳat al-Wuzarā*, S. 122 ff.; Mehmed Thüreyiā, *Sidjill-i 'othmānī*, I, 395; Hammer, *G O R*, VI; Zinkeisen, *Gesch. des Osm. Reiches*, V; Jorga, *Gesch. des Osm. Reiches*, IV; Ahmed Rafik, *Feleket Sencleri*, Konstantinopel 1332.

(J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED PASHA, GURDJİ**, zwei türkische Grosswezire.

1. Der erste, der auch unter dem Namen KHADIM MUHAMMED PASHA bekannt ist, begann seine politische Laufbahn, nachdem er Eunuche im Sultanspalast gewesen war. Im Jahre 1604 wurde er *Wālī* in Ägypten, wo er einige Ordnung schaffen konnte; darauf war er zweimal *Kā'im-makām* des Grosswezirs in der Hauptstadt, u. zw. im Jahre 1611 und 1615; zwischendurch hatte er die Gouverneurämter von Erzerūm, Bosnien und Belgrad inne. Zum Grosswezirat wurde er in den Tagen Sultan Muṣṭafā's I. zweiter Regierung berufen, als die Janitscharen und Sipāhi's in Konstantinopel nach ihrem Willen schalteten (September 1622). Khādīm Muḥammed verdankte seine Ernennung den Sipāhi's, welche die Absetzung des Janitscharenführers Mere Ḥusain Pasha durchgesetzt hatten, aber auch dem Vertrauen von seiten der *Wālide Sultān* und seinem wohlverdienten Ruf eines klugen und erfahrenen Politikers. Es gelang ihm tatsächlich die Beseitigung von Missständen in der Heeresverwaltung, dadurch dass in einer von ihm einberufenen grossen Konferenz von Würdenträgern eine Verschärfung des *Kānūn* beschlossen wurde. Als jedoch in verschiedenen Teilen des Reiches Aufstände gegen das Janitscharenregime ausbrachen, darunter besonders das Vorgehen Abāza Pasha's in Erzerūm, war der Grosswezir nicht mehr in der Lage, den Janitscharen in Konstantinopel entgegenzutreten. Ihr Führer Mere Ḥusain intrigierte von neuem, während gleichzeitig die Soldateska Rache für Sultan 'Othmān II. verlangte. Im Verlauf dieser Unruhen



wurde der frühere Grosswezir Dāwūd Pasha im Januar 1623 getötet. Am 5. Februar desselben Jahres erreichten die aufständischen Janitscharen unter dem Vorwand, dass ein Eunuche nicht ihr Grosswezir sein könnte, seine Absetzung zugunsten Mere Husain's. Gurdjī Muḥammed ging in die Verbannung, aber nach dem Regierungsantritt Murād's IV. kehrte er als Wezir in die Hauptstadt zurück und fungierte im Mai 1624 zum dritten Mal als *Kā'im-makām*, als der damalige Grosswezir eine Expedition gegen Abāza unternahm. Er starb am 26. März und wurde in einer *Türbe* in Eiyüb beigesetzt. Sein Alter wird in den Quellen nicht angegeben. Nach Ansicht des englischen Ministerresidenten Roe war Gurdjī Muḥammed eine der wenigen Persönlichkeiten, die zur Leitung der Staatsgeschäfte befähigt waren.

*Litteratur:* Die Geschichtschreiber Na'imā, Pečewi, Hasan Bey Zāde, Hādjdjī Khalifa (*Fedh-leke*); Tughji, *Wak'a-i Sultān 'Othmān Khān* (von von Hammer benutzt, noch ungedruckt, aber in franz. Übers. vorliegend; vgl. Babinger, *GOW*, S. 157); 'Othmān Zāde Tā'ib, *Hadiqat al-Wuzarā*, S. 71; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmāni*, IV, 151; von Hammer, *GOR*, IV; Jorga, *Gesch. des Osm. Reiches*, III.

2. Einer der Grosswezire der ersten Periode von Muḥammed's IV. Regierung, als die Staatsgeschäfte in Wirklichkeit in Händen der *Wālide Sultān* Kösem und des *Kāzıkar Aghası* Sulaimān lagen. Dieser Gurdjī Muḥammed hatte schon eine lange Laufbahn als Gouverneur Syriens und anderer Provinzen hinter sich, als er 94-jährig Anfang November 1651 als Nachfolger Siyāwush Pasha's, der sich zu eigenmächtig dem Hofe gegenüber benommen hatte, zur höchsten Würde berufen wurde. Während seines Grosswezirates soll er sich vollkommen unfähig gezeigt haben, indem er die warnenden Aufstände Abāza Pasha's, Ipschir Pasha's und Katırdjī Oghlu's in Kleinasien mit dem grössten Gleichmut hinnahm. Seine Hauptsorge war, alle möglichen Rivalen des Grosswezirates, darunter auch Muḥammed Köprülü, aus der Hauptstadt zu entfernen, was ihm, wie Na'imā berichtet, den Spitznamen *Habb al-Salāṭin* „die Pille der Sultane“ einbrachte. Am 19. Juni 1652 wurde er von der Hofpartei wieder abgesetzt. Nach einer kurzen Verbannung lebte er eine Zeitlang in Eiyüb und starb 1664 im Alter von 110 Jahren in Temesvár.

*Litteratur:* Die Geschichtswerke Na'imā's und Pečewi's, ferner Wedjhi (unveröffentlicht, aber von von Hammer benutzt; vgl. Babinger, *GOW*, S. 208); Ewliyā Čelebi, *Siyāhet-nāme*; 'Othmān Zāde Tā'ib, *Hadiqat al-Wuzarā*, S. 95 ff.; von Hammer, *GOR*, V; Jorga, *Gesch. des Osm. Reiches*, III, IV; Ahmed Rafik, *Kadınlr Salṭanatı*, Konstantinopel 1914—24.

(J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED PASHA, KARAMĀNĪ.** [Siehe KARAMĀNĪ MUHAMMED PASHA.]

**MUHAMMED PASHA, LALA**, Grosswezir unter Ahmed I. Er war der Herkunft nach Bosnier und ein Verwandter Muḥammed Sokolli Pasha's. Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt. Nach seiner Erziehung im Palaste wurde er *Mir-akhor* und im Jahre 1595 *Agha* der Janitscharen. Zwei Jahre später nahm er als Beyerbey von Rüm-ili an den österreichischen Kriegen teil und war Befehlshaber von Esztergom (Gran; türkisch: Usturghon), als sich diese Stadt im September 1595 der österreichischen Armee ergab. Während der folgenden

Jahre war Lala Muḥammed verschiedene Male *Serasker* in Ungarn, und als der Grosswezir Yawuz 'Alī im Juli 1604 in Belgrad auf dem Wege zum ungarischen Kriegsschauplatz starb, sandte der Sultan das grossherrliche Siegel an Lala Muḥammed. Obgleich die Friedensverhandlungen beständig wieder aufgenommen wurden, nahm der neue Grosswezir in diesem Jahre Waitzen (türkisch: Wāc), belagerte aber Esztergom vergeblich. Während des Feldzuges im nächsten Jahre wurde Esztergom von Lala Muḥammed genommen (29. Sept. 1605). Im November krönte er den ungarischen Bocskay als König von Ungarn (ohne die Gebiete, die von den Türken unmittelbar besetzt waren) und Transsylvanien. Im gleichen Jahre wurde die türkische Ost-Armee unter Čighale Pasha von den Persern geschlagen, während die Truppen, welche die Revolte in Anatolien unterdrücken sollten, bei Bulawadin in die Flucht geschlagen wurden. Nach seiner Rückkehr wurde beschlossen, dass der Grosswezir im nächsten Jahre in der Hauptstadt bleiben, den Krieg an beiden Fronten leiten und, wenn möglich, die lang hingezogenen Friedensverhandlungen mit Österreich zu einem erfolgreichen Ende bringen sollte. Der junge Sultan änderte jedoch seine Meinung unter dem Einfluss des Kapudan Pasha Derwish, der gegen Lala Muḥammed intrigierte. Demgemäss wurde der letztere beauftragt, den Oberbefehl über die Armeen gegen Persien zu übernehmen. Schon hatte er sein Zelt in Üsküdar aufgeschlagen, als ihn der Kummer über die Vereitelung seiner Pläne übermannte. Er wurde vom Schlag getroffen und starb drei Tage später (23. Mai 1606). Er wurde nahe der *Türbe* Sokolli Pasha's beerdigt.

*Litteratur:* Die *Tārīkh's* von Pečewi — der Lala Muḥammed bei verschiedenen Gelegenheiten als Schreiber diente (vgl. Babinger, *GOW*, S. 192) —, Na'imā's und Hasan Beyzāde's; 'Othmān Zāde Tā'ib, *Hadiqat al-Wuzarā*, S. 52 ff.; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmāni*, IV, 140; Hammer, *GOR*, IV. (J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED PASHA, RÜM**, Wezir und nach einigen Quellen Grosswezir unter Sultan Muḥammed II. Wie sein Beiname angibt, war er griechischer Renegat. Nachdem er seine Erziehung im Palaste genossen hatte, wurde er für die militärische Laufbahn bestimmt und wurde eines Tages *Beylerbey*. Die Daten seiner Geburt und seiner militärischen Beförderungen sind nicht bekannt. Er hat an dem entscheidenden Feldzuge Muḥammeds II. gegen Karamān im Jahre 1466 teilgenommen und wurde vom Sultan mit der Übersiedlung von Teilen der Bevölkerung der eroberten Gebiete nach Konstantinopel beauftragt, anstelle des Grosswezirs Maḥmūd Pasha, der, wie die Quellen sagen, diese Massnahmen in zu milder Weise durchführte. Auf dem Rückwege nach Konstantinopel wurde Maḥmūd seiner Würde zugunsten Rüm Muḥammed's entsetzt. Der letztere blieb Grosswezir bis 1470. Während dieser Zeit unternahm Muḥammed II. seine Feldzüge nach Albanien [vgl. SKANDER BEG] und Negroponte. Rüm Muḥammed Pasha scheint an diesen Feldzügen nicht teilgenommen zu haben, aber wie eine kritische Quellenprüfung gezeigt hat, war er besonders mit dem Problem der Wiederbevölkerung Konstantinopels beauftragt; seine Stellung als Kommissar für die Übersiedlung der karamānischen Bevölkerung stand mit dieser Aufgabe in Verbindung.

Da die zur Besiedlung der neuen Hauptstadt ergriffenen Massnahmen in muslimischen Kreisen

sehr unpopulär gewesen sein müssen — den Griechen und anderen Christen wurden ebenso günstige Bedingungen gewährt wie den Muhammedanern —, so ist die geschichtliche Überlieferung der frühosmanischen Chroniken mehr gegen Muhammed Pasha eingestellt. Sie schreiben ihm die Wiedereinführung der Hauspacht in Konstantinopel zu, der sogenannten *Mukāṭa'a*, die als Ungerechtigkeit gegenüber den neuen muslimischen Siedlern angesehen wurde. Die *Mukāṭa'a* soll vom Sultan eingeführt, dann aufgehoben und von diesem Grosswezir wiedereingeführt worden sein. Aber wie F. Giese in einer Textanalyse 'Ashik-Pasha-Zade's und Tursun Bey's (vgl. *Isl.*, XIX [1931], 268 ff.) gezeigt hat, gehörten diese Massnahmen zur Politik des Sultans selbst und sind wahrscheinlich nur durch den derzeitigen Grosswezir ausgeführt worden, der als Grieche eine besondere Eignung für diese schwierige Aufgabe gehabt haben muss. Dieser letzte Umstand jedoch macht ihn in den Augen der Geschichtsschreiber umso verdächtiger. Daher können wir annehmen, dass die über ihn berichtete Grausamkeit gegen die Bevölkerung der karamanischen Städte in den Quellen übertrieben wurde, um den Ruhm seines Vorgängers Mahmūd Pasha zu vermehren, der als ein Nationalheld fortlebte. Es ist sogar fraglich, ob Rüm Muhammed wirklich Grosswezir gewesen ist (*Sidjill-i 'othmānī*). Die *Ḥadiqat al-Wuzarā'* von 'Othmān-Zade (S. 10) schreibt Mahmūd Pasha's Fall Rüm Muhammed's Intrigen zu, macht aber Ishāk Pasha zu seinem unmittelbaren Nachfolger im Grosswezirat. So machen es auch andere Geschichtsschreiber.

Er wurde im Jahre 875 (1470) abgesetzt und später (nach dem *Sidjill-i 'othmānī* im Jahre 879 [1475]) zum *Wālī* von Konya ernannt, mit dem Auftrage, das neueroberte Gebiet zu befrieden. Er wurde jedoch durch den Stamm der Warsak in den kilikischen Pässen besiegt. Bald danach starb er, wahrscheinlich wurde er auf Befehl des Sultans getötet (nach 'Ashik-Pasha-Zade, S. 133). Die Chronologie dieser Ereignisse ist nicht sicher.

Rüm Muhammed Pasha wurde in einer Moschee beigesetzt, die er in Üsküdar gestiftet hatte.

*Litteratur:* Von den älteren Chroniken: Neshri und 'Ashik-Pasha-Zade; von den späteren Historikern besonders 'Ali; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 104; Hammer, *GO R* 2, I, 488, 499; Hāfiz Husain al-Aiwānserāyī, *Ḥadiqat al-Djāwāmi'*, II, 195. (J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED PASHA, ŞOKOLLI.** [Siehe ŞOKOLLI.]

**MUHAMMED PASHA, SULTAN ZADE,** Grosswezir unter Sultan Ibrahim, wurde um 1600 geboren als Sohn des 'Abd al-Rahmān Bey, eines Sohnes des früheren Grosswezirs Ahmed Pasha (unter Murād III.); durch seine Mutter war er der Enkel einer Prinzessin des kaiserlichen Hauses, woher sein Beiname Sultan Zade. Nachdem er *Kapıdā'i bashi* im Palaste gewesen war, ergriff er die militärische Laufbahn, wurde schon im Jahre 1630 *Kubbe Wesiri* und im Jahre 1638 Gouverneur von Ägypten. Im Jahre 1642 wurde er zum Befehlshaber der Expedition gegen Azof ernannt. Diese Stadt baute er wieder auf, nachdem sie vor ihrer Übergabe durch die Kosacken in Brand gesteckt worden war. Nach seiner Rückkehr bildete er mit dem *Silāhdār* Yusuf Pasha und dem Günstling des Sultans Djindji Khwādja ein Triumvirat, das von der *Walide* Kösem unterstützt wurde. Sie intrigierten gegen den Grosswezir Kara Mustafa

Pasha. Dieser suchte die Gefahr zu beseitigen, indem er Sultan Zade Muhammed im Jahre 1643 als *Wālī* nach Damaskus sandte. Als Kara Mustafa am 1. Januar 1644 hingerichtet war, wurde Sultan Zade Muhammed zum Grosswezir ernannt. Eines der hervorragendsten Merkmale seiner Amtsführung scheint die Fähigkeit gewesen zu sein, dem Sultan zu schmeicheln und dessen aussergewöhnliche Wünsche zu befriedigen, indem er aus allen möglichen Quellen Geld nahm und zahlreichen Günstlingen Ibrahim's Sandjak's verlieh. Um diese Zeit hatte das Reich Frieden mit Österreich (das im August 1644 eine ausserordentliche Gesandtschaft schickte, um den Frieden zu befestigen) und mit Persien, obgleich Rakoczy, der Fürst von Transsylvanien, sich bemühte, die Türkei in einen Krieg mit Österreich zu verwickeln. Dort war man jedoch eher geneigt, einen Krieg mit Venedig zu führen und Kreta zu erobern. Der Grosswezir war gegen dieses Unternehmen, aber seine früheren Verbündeten zogen den Sultan auf ihre Seite. Demgemäss segelte Yusuf Pasha im Frühling 1645 als *Serdār* nach Kreta und nahm Canea ein (17. August). Die schlechte Stimmung nach Yusuf Pasha's Heimkehr führte zu Sultan Zade's Absetzung als Grosswezir (Dez. 1645). Nachdem Yusuf Pasha im Januar 1646 der grausamen Launenhaftigkeit des Sultan Ibrahim zum Opfer gefallen war, wurde Sultan Zade selbst zum *Serdār* gegen Kreta ernannt. Im April 1646 reiste er ab, verjagte die Venezianer von Tenedos, das sie durch Überfall eingenommen hatten, und starb kurz nach seiner Ankunft in Canea (Juli 1646). Er wurde in der Hudā'i-Teke in Üsküdar beigesetzt.

*Litteratur:* Na'ima's *Tārīkh* ist die wichtigste türkische Quelle; wertvolle zeitgenössische Nachrichten findet man im *Siyāhat-nāme* Ewliya Celebi's, der selbst an der Expedition nach Azof teilnahm. Ferner der *Dheil-i Tawārīkh-i 'Alī 'Othmān* von Nasūh Pasha Zade (vgl. Babinger, *GO W*, S. 211) und ein anonymes *Nasīhat-nāme* (*GO W*, S. 152, Anm.); 'Othmān Zade Ta'ib, *Ḥadiqat al-Wuzarā'*, S. 84 ff.; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 161; Hammer, *GO R*, V. (J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED PASHA, TIRYAKI,** Grosswezir unter Mahmūd I., geboren um 1680 in Konstantinopel. Sein Vater war ein Janitschare. Er begann seine Laufbahn als Schreiber und gelangte zu wichtigen Ämtern; im Jahre 1739 spielte er in den Belgrader Friedensverhandlungen mit Österreich eine Rolle. Er war *K'iaya* des Grosswezirats, nämlich Minister des Innern, als der Sultan unter dem Einfluss seines neuen *Kızlar Aghası*, des sogenannten Beshir des Jüngeren, seinen Vorgänger Hasan Pasha absetzte und ihn zum Grosswezirat berief (Aug. 1746). Die zwölf Monate seiner Amtstätigkeit waren nicht mit Krieg, sondern wichtigen diplomatischen Verhandlungen ausgefüllt, in denen er von dem neuen *K'iaya* Muhammed Sa'id, dem späteren Grosswezir, und dem *Re'is Efendi* Mustafa unterstützt wurde, die beide gleich gut in der europäischen Diplomatie geschult waren. Während Tiryaki Muhammed's Grosswezirat wurde der Friede mit Nādir Shāh von Persien geschlossen (4. Sept. 1746) sowie die Friedensverträge mit Österreich und Russland erneuert. Als Grund für seine Absetzung (24. Aug. 1747) wird seine Neigung zum Gebrauch von Rauschgiften (daher sein Beiname Tiryaki) und sein streit- und rachsüchtiger Charakter angegeben, durch den



er sich besonders in den Reihen der 'Ulemā' Feinde gemacht hatte. Nach seiner Absetzung war er Gouverneur in verschiedenen *Eyālet's* wie İ̇li, Mōsul, Baghdād, Djidda. Er starb im Juli 1751 in Rethymo auf Kreta, wo er wahrscheinlich in ungewollter Zurückgezogenheit lebte. Nach dem *Sidjill-i 'othmānī* war er vor der Übernahme des Grosswezirats ein fähiger Beamter; seitdem war er für keinen Posten mehr zu gebrauchen.

*Litteratur:* Im. Tā'rikh; Dilāwar Zāde 'Omar, *Dheil* zum *Hadikat al-Wuzarā'*, S. 73 ff.; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 237 (wo die Daten falsch angegeben sind); Hammer, *G O R*, VI. (J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED PASHA, YEGEN**, Grosswezir unter Mahmūd II. Er wurde Yegen „der Neffe“ genannt, weil er in diesem Verwandtschaftsverhältnis zu Kel Yūsuf Efendi stand, einem hohen Beamten der Finanzverwaltung (*Sidjill-i 'othmānī*, IV, 659). Er begann seine Laufbahn ebenfalls mit verschiedenen Ämtern in der Finanzverwaltung und wurde ebenfalls *Kapı Kiyası* des Grosswezir Topal 'Othmān Pasha (1732). Im Jahre 1737 wurde er während der Abwesenheit des Grosswezirs 'Abd Allāh Pasha dessen *Kā'im-makām* in Konstantinopel. Der letztere war in diesem Jahre erfolgreich gegen die Österreicher an der Donaugrenze (Einnahme von Feth İslām), aber nichtsdestoweniger wurde er nach seiner Rückkehr durch den Einfluss des *Kızlar Aghası* Beshir abgesetzt. Yegen Muhammed wurde an seiner Stelle ernannt (Dez. 1737) und musste die Friedensverhandlungen mit Österreich und Russland fortführen, die durch den Wettstreit zwischen Frankreich (vertreten durch de Villeneuve) und den Seemächten besonders kompliziert waren, indem beide ihre guten Dienste als Vermittler anboten. Der Grosswezir selbst war mehr für Fortführung des Krieges, und da er einen hochmütigen und anmassenden Charakter besass, machte er die Verhandlungen nur noch schwieriger. Im Juni 1737 ging er als *Serdār* an die österreichische Front, und es gelang ihm, Semendra und Orsowa zurückzuerobern (August). Im November war er wieder in der Hauptstadt. Ende des Jahres zogen sich die Russen von Očakow und Kilburnu zurück; dies versetzte die Türkei in eine günstige Lage in den niemals endenden Friedensverhandlungen, in die ausserdem Polen verwickelt worden war. Aber auch dieser Grosswezir konnte den Krieg nicht beendigen; derselbe Einfluss, der seinen Vorgänger gestürzt hatte, erlangte im März 1739 auch seine Absetzung. Danach war Yegen Muhammed Gouverneur von Kreta, Bosnien, Aidin und Anadolu. Während der letztgenannten Tätigkeit wurde er als *Serdār* an die Karš-Front gegen die Perser berufen (März 1745). Er hatte grosse Verstärkungen von verschiedenen Seiten bekommen und hielt sich selbst für stark genug, um Nādir Shāh in seinem Lager bei Eriwan anzugreifen. Diese Schlacht lief für die Türken unglücklich aus, was sie grösstenteils der Meuterei unter den irregulären *Levend's* verdankten. Yegen Muhammed wurde wahrscheinlich von diesen Meutern im August 1745 getötet.

*Litteratur:* Die türkischen Historiker Subhī, İzzī; Dilāwar Zāde 'Omar, *Dheil-i Hadikat al-Wuzarā'*, S. 60 ff.; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 234; Hammer, *G O R*, VII; Zinkeisen, *Gesch. des Osm. Reiches*, V; Jorga, *Gesch. des Osm. Reiches*, IV. (J. H. KRAMERS)

**MUHAMMED (MEHMED) RA'UF**, bedeuten-

der osmanischer Schriftsteller und Dichter, der in der Entwicklung der türkischen Moderne und der Schriftsprache eine hervorragende Stellung einnimmt.

Geboren am 12. August 1291 (1875) in Konstantinopel als Sohn eines aus Kutāhya stammenden Anatoliens und einer tscherkessischen Mutter, erhielt er eine gute Ausbildung. Er besuchte die Marineschule und wurde Marineoffizier. Doch blieb er nur 1½ Jahre in Flottendienst, hauptsächlich auf Kreta. Schon als Knabe zeigte er einen unüberwindlichen Hang zum Theater und zur Litteratur und begann sich bereits mit 10 Jahren schriftstellerisch zu betätigen und zwar nach den Romanen Ahmed Midhat's und den Übersetzungen französischer Abenteuerromane. Sein erstes Schülersdrama war: *Denāet yakhod Gaskonya Kursanlarī* („Niedertracht oder die Korsaren der Gascogne“). Mit der zunehmenden Kenntnis des Französischen und später des Englischen erweiterte sich der Kreis seiner Lektüre und seiner Interessen, sodass er in der Schule den Spitznamen: *Roman okuyan Efendi* (der Romanleser) und später *Romandji* (der Romanschreiber) erhielt. Seine wirkliche litterarische Betätigung beginnt aber erst in der Marineschule, wo er mit George Ohnet, Octave Feuillet, Alphonse Daudet, Emile Zola, Flaubert, den französischen Realisten und Naturalisten, bekannt wurde und sie nachzuahmen versuchte. Von seinen damaligen Versuchen ist seine Erzählung *Djānfezā* am bemerkenswertesten.

Als er sich mit den Werken des Modernisten 'Ushaki-zāde Khālid Ziyā [s. d. Art.] vertraut machte, geriet er ganz in dessen Bann, besonders als er mit Ziyā in Korrespondenz getreten war und dieser seine Erzählung *Düşmüş* in der Zeitschrift *Khidmet* zum Abdruck brachte. Durch Ziyā, der sein Vorbild blieb, und durch Husein Djāhid, mit dem er sich bald darauf anfreundete, geriet er ganz in das litterarische Fahrwasser und wurde Schriftsteller. Als Djenāb Shihāb al-Dīn als Sanitätsbeamter nach dem Hidjāz gehen musste, vertraute er Ra'uf die Redaktion seiner Zeitschrift *Mekteb* an. 1312 (1896) liess Ra'uf unter Anleitung Ziyā's seinen Roman *Gharām-i Shebāb* („Jugend-Leidenschaft“) im *İkdam* erscheinen, doch ohne besonderen Erfolg. Sein eigentlicher Ruhm als Schriftsteller begann erst mit seiner Mitarbeit an der Zeitschrift *Serwet-i Fünūn* seit 1312 (1896), die für die Entwicklung der modernen türkischen Litteratur bahnbrechend gewirkt hat. Hier arbeitete er zusammen mit Ziyā und dem Dichter Tewfik Fikret [s. d.], mit dem er dann durch seine Heirat in verwandtschaftliche Beziehungen trat. 1901 machte die Schliessung der *Serwet-i Fünūn* seiner litterarischen Tätigkeit bis zur Revolution von 1908 ein Ende.

Seine ersten Beiträge für die *Serwet* waren *Nakāhatda* („In der Rekonvaleszenz“) und *Usakdan*. Im 19. Band kam in Fortsetzungen sein berühmtester Roman: *Eylül* („September“), der dann, wie seine meisten Werke in der für die Entwicklung der türkischen Litteratur so wichtigen Sammlung: *Edebiyat-i Djedide Kutübhānesi*, Band VI, 1317 (1901) als Buch erschien und mehrere Auflagen erlebte. Der Roman, der einzig in seiner Art blieb und eine von Ra'uf nicht mehr erreichte Spitzenleistung darstellt, hatte nachhaltige Wirkung und gewann allgemeinen Beifall. In lebendiger, hinreissender, wenn auch ungleichmässiger Sprache schildert er in eindrucksvoller Realistik die Entwicklung und das tragische Ende einer edlen,

schuldlosen Liebe. Die ermüdende Breite, in der sich Ra'uf hierbei gefällt, hat Ziyā treffend mit einem Bohrer verglichen, der sich stets an der gleichen Stelle dreht.

Von seinen Romanen sind weiter zu nennen: *Ferdā-i Gharām* („Der Morgen der Leidenschaft“), *Edebiyāt-i dīdāde*, Nr. 28; *Gendj Kız Kalbī* („Ein junges Mädchenherz“); *Menkeşe* („Veilchen“) und *Kābūs* („Alpdrücken“).

Wichtiger sind die der damaligen Mode entsprechenden Sammlungen kleiner Skizzen, Erzählungen und Novellen. Hierher gehört sein zweitberühmtestes Werk: *Siyāh Indjiler* („Schwarze Perlen“), eine Sammlung von Gedichten in Prosa in Anlehnung an Ziyā's *Mansūr Shīrler* und Beaudelaire's „Fleurs du mal“ (*Edebiyāt*, Nr. 11, 1317); ferner die Novellensammlung *Ashikāne* („Verliebt“) [*Edebiyāt*, Nr. 16, 1325/1910]; *Ihtizār* („Agonie“) [*Edebiyāt*, Nr. 12, 1325]; *Son Emel* („Die letzte Hoffnung“) [*Edebiyāt*, Nr. 29, 1329/1913] und *Bir Ashkīn Ta'rikhi* („Die Geschichte einer Liebe“), 1330 (1914); ferner *Üç Hikāye* („Drei Erzählungen“); *Ezhār* („Blumen“); *Perwāneler gibi* („Wie Schmetterlinge“) u. a..

Nicht weniger erfolgreich war Ra'uf auch als Dramatiker. Er verfasste folgende Stücke: *Pençe* („Die Krallen“), Theaterstück (*Oyun*) in 4 Aufzügen (*Faşl*) [*Edebiyāt*, Nr. 14, 1325/1909]; *Ferdī ve Şiirekāsī* („Ferdī und Co.“) in 3 Akten, eine Dramatisierung des gleichnamigen Romans von Ziyā (*Edebiyāt*, Nr. 17) und *Djidal* („Kampf“) in 5 Akten (*Edebiyāt*, Nr. 30, 1327/1911); ferner *İki Kuwwet* („Zwei Gewalten“); *Yaghmurdan doluya* („Aus dem Regen in die Traufe“) u. a.

Zahlreiche Beiträge von ihm finden sich im *Servet-i Fünun*; in der schönen Frauenzeitschrift *Mehāsin*, deren einzig erschienenen Band er als Redakteur herausgab. Beiträge von ihm, teils eigene Arbeiten, so vor allem auch Gedichte (Ra'uf besass ein nicht unbedeutendes dichterisches Talent und galt als der türkische Baudelaire), teils Abhandlungen und Kritiken, von denen besonders wichtig seine analysierenden Ausführungen über den zeitgenössischen Roman sind, finden sich in den verschiedensten Sammlungen, Zeitschriften und Zeitungen in unüberschaubarer Menge. Sehr böses Blut machte sein *Zambak* („Lilie“). Dieses Buch verfiel wegen seiner schlüpfrigen Sinnlichkeit der Konfiskation und zog ihm die Verhaftung zu. Noch andere ungedruckte Sachen liegen auf dieser Linie.

Ra'uf starb am 23. Dezember 1931 in Konstantinopel.

In seinen Werken erscheint er als eine durchaus künstlerische, etwas sentimentale Natur. Auch was er in Prosa schreibt, ist echte Poesie. Er war ein Ziyā, dem Führer der *Servet-i Fünun*-Bewegung, gleichwertiger Prosaist. Er erscheint in dieser Litteratengruppe als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten, wenn auch seinen ausgesprochenen Vorzügen in Formung und Gestaltung ebenso deutliche Mängel gegenüberstehen, die sich infolge der Ungepflegtheit seines Stils immer mehr verstärken, so dass bei ihm eine umgekehrte Entwicklung, vom Vollendeteren zum Minderguten, festzustellen ist. Seine Allgemeingeltung wäre grösser gewesen, wenn er nach seinen ersten Werken aufgehört hätte, zu schreiben. — Die Gleichheit des Namens und der schriftstellerischen Tätigkeit haben zu mannigfachen Verwechslungen *Mehmed Ra'ufs* mit *M. Ra'uf*, dem Sohne des Ferik 'Atif Pasha, geführt, der viel zu früh am 23.

Februar 1918 starb und in Haidar Pasha begraben liegt. M. Ra'uf war Chefredakteur des *Resimli Kitāb*. Er betätigte sich als Theaterschriftsteller und verfasste: *Perwāne*; *Nigāhda Kerāmēt* („Wunder im Blick“); eine Komödie *Ateş ile Bārūt arasında* („Zwischen Feuer und Pulver“) und ein gemeinsam mit Ra'if Nedjdet, seinem vertrautesten Freunde, verfasstes Stück *Tirāze*. Ungedruckt blieben seine Dramen: *Şalāh al-Din-i Eiyübī*, *Nerimān* und verschiedene Adaptionen.

Aus dem Englischen übersetzt er unter dem Titel *Müşavver Ta'rikhi-i Islām* das Werk des Seyid Ameer Ali, *The Life and Teachings of Mohammed or the Spirit of Islam*, in 2 Bänden.

Neben seiner schriftstellerischen Arbeit betätigte sich M. Ra'uf auch als Lehrer, wozu ihn seine umfassenden Sprachkenntnisse (ausser Französisch und Englisch: Arabisch, Persisch, Deutsch, Italienisch, Griechisch u. a. m.) befähigten: Er gab an der Universität Mythologie und griechische und italienische Litteraturgeschichte, wofür er zwei Leitfäden schrieb: *Yūnān-i kadim Ta'rikhi-i Edebiyātī* und *Italiya Ta'rikhi-i Edebiyātī*; ferner wirkte er eine Zeitlang als Lehrer für die westlichen Litteraturen, für türkische Litteratur und für Französisch an verschiedenen höheren Schulen.

*Litteratur*: Brusali Mehmed Tahir, *Othmanlı Müellifleri*, II, 218; *Nevasul-i Milli*, 1330, S. 224—36; Şihāb al-Din Sulaimān, *Ta'rikhi-i Edebiyāt-i othmāniye*, 1328, S. 367; Isma'il Hikmet, *Türk Edebiyātī Ta'rikhi*, Baku 1925, I, 931—51; İbrāhīm Nedjmi, *Türk edebiyātī dersleri*, 1338, S. 307; Isma'il Hābib, *Türk Tedjeddüd-i Edebiyātī Ta'rikhi*, 1340, S. 533; Ra'if Nedjdet, *Hayāt-i edebiye*, 1922, S. 202 ff., 287, 349, 350; Khalil Hāmid, in *Servet-i Fünun*, LIV (1918), 82—3; Fazy u. Memdouk, *Anthologie*, S. 255—59; M. Hartmann, *Dichter der neuen Türkei*, in *MSO S. As.*, XIX (1916), S. 124—79 und XXI (1918), 43 und in *Urkunden und Untersuchungen zur Geistesentwicklung des heutigen Orients*, III, Berlin 1919, S. 83—6; O. Hachtmann, *Die türkische Litteratur des 20. Jahrh.*, Leipzig 1916, S. 13—6; *N O*, II (1918), 530 und 560; C. Frank, *Zum Gedächtnis M. Reufs . . .*, in *N O*, II (1918), 167; Menzel, *Die türkische Litteratur*, in Hinneberg's *Kultur der Gegenwart, Die Orientalischen Literaturen*, Leipzig 1925<sup>2</sup>, S. 313. (TH. MENZEL)

**MUHAMMED SA'ID** (MİR DJUMLA), Minister des 'Abd Allāh Kuṭb Shāh von Haidarābād während des XVII. Jahrhunderts, war ursprünglich ein Diamanten-Händler, und schon bevor er Minister wurde, wegen seines Reichtums im Dekhan berühmt. Als sein Herrscher 'Abd Allāh von Awrangzēb geschlagen war, trat Mir Djumla in Awrangzēb's Dienste und wurde zum Gouverneur von Bengalen ernannt (1071—75 = 1660—64). Er besiegte Shāh Shudjā', als dieser mit seinem Bruder Awrangzēb kämpfte. Mir Djumla wurde dann bei der Eroberung von Cooch, Bihār und Āssām in den Jahren 1072—73 (1661—62) verwandt. Er nahm diese beiden Gebiete in Besitz, wurde aber durch die Regenzeit und durch Krankheiten unter seinen Truppen zur Rückkehr gezwungen. Er starb an Dysenterie, die er sich auf dem Feldzuge zugezogen hatte, kurz nach seiner Ankunft in Dacca im Jahre 1073 (1663).

*Litteratur*: *Ma'athir al-Umarā'*, III, 530; Blochmann, in *JASB*, XLI/1, 51; Elliot-Dowson, *History of India*, VII, 199; *Imperial Gazetteer*



of India, II, 402; VII, 214; Elphinstone, *History of India*, 1889, S. 588—613.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MUHAMMED SA'ID.** [Siehe KHALĪ. EFENDI ZĀDE.]

**MUHAMMED SHĀH** (1131–61 = 1719–48), Kaiser von Dihli, mit dem Beinamen Muḥammad Rawshan Akhtar („der glänzende Stern“), war der Sohn des Prinzen Djahān Shāh, einer der drei Brüder, die bei dem Kronstreit mit ihrem ältesten Bruder Djahān Shāh, dem Sohn Bahādūr Shāh's, umkamen. Er war am Freitag, dem 24. Rabi' I 1114 (7. Aug. 1702) geboren und wurde durch die beiden Saiyid-Brüder, Saiyid 'Abd Allāh und Saiyid Ḥusain, nach dem Tode des Rafi' al-Dawla am 25. Dhū 'l-Ka'da 1131 (29. Sept. 1719) gekrönt. Muḥammad Shāh regierte etwa dreissig Jahre und starb einen Monat nach der Schlacht bei Sarhind, die sein Sohn gegen Aḥmed Shāh Abdālī schlug. Sein Tod erfolgte am Donnerstag, dem 27. Rabi' II 1161 (16. April 1748). Er wurde im Hofe vor dem Mausoleum Nizām al-Din Awliya's in Dihli beerdigt. Dieser Herrscher kann der letzte der Timūriden genannt werden, die in Dihli regierten und sich einiger Macht erfreuten. Die wenigen Prinzen dieser Herrscherfamilie, die nach Muḥammad Shāh den Thron bestiegen, waren mehr Puppen in den Händen des Hofadels.

*Litteratur:* Muḥammad Ḥāshim Khāfi Khān, *Muntakhab al-Lubāb*, III, 840; Elliot-Dowson, *History of India*, VII, 485; Elphinstone, *History of India*, 1889, S. 692.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MUHAMMED SHĀH I.**, 'ALĀ' al-DĪN KHALDĪ (695–715 = 1295–1315), war der Neffe und Schwiegersohn des Sultans Djalāl al-Din Firūz Shāh II. Khaldjī, den er durch Verrat in Kara Mānikpūr in der Provinz Ilāhābād im Jahre 695 (1295) ermordete. Im gleichen Jahr bestieg er den Thron von Dihli. Er eroberte Guḍjarāt zurück (697 = 1297), nahm Citor ein und unterwarf zeitweilig die Rādjpūten (703 = 1303). Sein Eunuchen-General Malik Kāfūr eroberte Deogir und Warangal und gründete eine dekhanische Provinz des Königreiches Dihli. Das Reich soll während seiner Regierungszeit in Blüte gestanden haben. Unter den zeitgenössischen Dichtern nahmen Amir Khusrū und Khwāḍja Ḥasan den ersten Rang ein; Shaikh Nizām al-Din Awliya', einer der grössten Heiligen Indiens, stand um dieselbe Zeit auf der Höhe seines Ruhmes. Er starb im Jahre 715 (1315) und wurde in dem Grabe beigesetzt, das er selbst zu seinen Lebzeiten gebaut hatte.

*Litteratur:* 'Abd al-Bāqī Nahāwandi, *Ma'āthir-i Kaḥimī*, S. 322–30; Nizām al-Din Aḥmed Harawī, *Tabakāt-i Akbari*, Lucknow 1875, S. 68–86; Saiyid Aḥmed Khān, *Athār al-Sanādīd*, Dihli 1874, II, 157; Wright, *Cat. of the Coins in the Indian Museum*, Calcutta, II, 8; Elphinstone, *History of India*, 1889, S. 390–400.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**MUHAMMED SHĀH I.**, der zweite König der Bahmanī-Dynastie im Dakan, war der älteste Sohn Ḥasan 'Alā' al-Din Bahman Shāh's (gewöhnlich, aber unkorrekt Ḥasan Gangū bezeichnet). Er folgte seinem Vater am 11. Febr. 1358 und organisierte sorgfältig die Verwaltung der vier Provinzen des Königreiches sowie die Verwaltung der Armee. Die Hartnäckigkeit der Hindū-Bankiers und Geldwechsler, welche die von ihm eingeführte

Goldmünze einschmolzen, führte zu einem allgemeinen Gemetzel; diese Massnahmen verwickelten ihn in Feindseligkeiten mit den Hindū-Staaten Warangal und Vidjayanagar. Dreimal drang er in die Gebiete Kānhaia's von Warangal ein, liess dessen Sohn Venāyek Deva hinrichten und zwang ihn, schwere Entschädigungssummen zu zahlen und die Stadt und den Bezirk Golkonda abzutreten. Nach diesem Erfolg beleidigte er Bukka I. von Vidjayanagar sehr, indem er einige Tänzerinnen mit einem Wechsel bezahlte, den er auf Bukka's Schatz gezogen hatte. Bukka fiel in Rāicūr Doāb ein, nahm Mudgal und metzelte die Besatzung nieder. Muḥammad marschierte gegen ihn, griff ihn mit grosser Heftigkeit an, vernichtete ihn und eroberte Mudgal zurück, wo er während der Regenzeit blieb. Im Jahre 1367 traf er Bukka bei Kawthal, besiegte ihn wieder und liess seine Untertanen grausam niedermetzeln. Die Hindū's verloren bei diesem Blutbad ungefähr 400 000, und Bukka war gezwungen, um Frieden nachzusuchen. Er löste den Wechsel ein, zahlte eine Entschädigung und erhielt dagegen die Garantie, dass in zukünftigen Kriegen Nicht-Kämpfer geschont werden sollten. Obwohl diese Übereinkunft manchmal verletzt wurde, milderten sie in gewissem Sinne die langen Schreckensperioden der fast ununterbrochenen Kriege zwischen den beiden Staaten. Als er von Vidjayanagar zurückkehrte, vollendete er im Jahre 1367 die grosse Moschee in Gulbarga und wandte sich dann gegen seinen Vetter Bahrām Khān Māzandarāni, der sich einige Jahre lang in Dawlatābād empört hatte. Er vernichtete dessen Armee und trieb die Anführer nach Guḍjarāt. Er starb im Jahre 1377; ihm folgte sein ältester Sohn Mudjāhid.

*Litteratur:* Muḥammad Kāsim Firishta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832; *Muntakhab al-Lubāb*, Bd. III (Bibl. Indica); *Burhān-i Ma'āthir* (MSS.) und Übers. Major J. S. King (*The History of the Bahmanī Dynasty*); *An Arabic History of Guḍjarāt*, ed. E. Denison Ross (*Indian Text Series*); *The Cambridge History of India*, III, Kap. XV. (T. W. HAIG)

**MUHAMMED SHĀH II.**, der fünfte König der Bahmanī-Dynastie im Dakan, war der Sohn Maḥmūd Khān's, des jüngsten Sohnes 'Alā' al-Din Bahman Shāh's, des Begründers der Dynastie. Er kam am 20. Mai 1378 auf den Thron, nach der Ermordung seines Onkels Dāwūd Shāh. Firishta's Angabe, dass der Name dieses Königs Maḥmūd war, hat alle europäischen Historiker irreführt; aber sie ist durch Inschriften, Umschriften auf Münzen und andere Historiker widerlegt.

Muḥammad II. war ein Mann des Friedens und widmete sich der Litteratur und Poesie; seine Regierung wurde durch Kriege nicht gestört. Er lud Ḥāfiz ein, an seinen Hof zu kommen; der grosse Dichter brach von Shirāz auf, um der Einladung nachzukommen; aber durch einen Sturm im Persischen Golf wurde er so in Schrecken versetzt, dass er sich ausschiffte und nach Shirāz zurückkehrte, von wo er Muḥammad seine Entschuldigungen in der wohlbekannten Ode zusandte.

Zwischen 1387 und 1395 wurde der Dakan von einer schweren Hungersnot heimgesucht. Des Königs Linderungsmassnahmen betrafen freie Kornzufuhr, Errichtung von Schulen, in denen Kinder auf Staatskosten unterrichtet, verpflegt und untergebracht wurden, sowie besondere Vergünstigungen für Korānleser und Blinde. Aber nur diejenigen,

die seinen Glauben hatten, genossen diese Wohltaten. Er starb am 20. April 1397 an einem Fieber; ihm folgte sein ältester Sohn Ghiyāth al-Dīn.

*Litteratur:* Siehe MUHAMMED SHĀH I.; ferner *JASB*, LXXIII (1904).

(T. W. HAIG)

**MUHAMMED SHĀH III.**, LASHKARĪ, der dreizehnte König der Bahmani-Dynastie im Dakan, war der jüngere Sohn Humāyūn Shāh's und folgte seinem älteren Bruder Nizām Shāh am 30. Juli 1463 im Alter von neun Jahren. Sein Minister war der berühmte Mahmūd Gāwān Malik al-Tudjdjār Khwādja Djahān. Ein Feldzug gegen Malwa im Jahre 1467 war erfolglos, aber zwischen 1469 und 1471 eroberte Mahmūd Gāwān das südliche Konkan. Im Jahre 1472 führte Malik Hasan Bahri, Nizām al-Mulk, ein Brāhmane, der in Vidjayanagar gefangen genommen und als Muslim erzogen worden war, eine erfolgreiche Expedition in das südliche Uṛisa und wurde mit der Verwaltung Telingāna's belohnt. Faṭh Allāh 'Imād al-Mulk, ein anderer Brāhmane mit ähnlicher Geschichte, wurde zum Gouverneur von Barār gemacht, und Yūsuf 'Adil Khān, ein Türke, wurde in Dawlatābād eingesetzt. In demselben Jahre nahm Muḥammed die Festungen Bankāpūr und Balgānw ein, und seine geschickte Leitung bei der Belagerung der letzteren erwarb ihm den Titel *Lashkarī*, „der Soldat“. Im Jahre 1474 litt der Dakan schwer unter einer Hungersnot, die zwei Jahre dauerte; eine Empörung in Kondawir im Jahre 1476 führte den König nach Telingāna. Er entsetzte Malik Hasan, der in Rādjamahendri belagert wurde, drang in Uṛisa ein und bestrafte den Rādjā, der die Rebellen unterstützt hatte. Bei seiner Rückkehr im Jahre 1478 nahm er Kondawir ein und nahm den Titel *Ghāzī* an.

Dann rüstete er sich, um in das östliche Karnāṭak einzufallen. Aber vorher teilte er die grosse Provinz Telingāna in zwei Bezirke ein, wodurch er den Gouverneur Malik Hasan auf das äusserste beleidigte. Die Teilung war das Stück eines Planes, der von Mahmūd Gāwān erdacht war, um auf alle Provinzen des Königreiches angewandt zu werden.

Muḥammed machte Kondapalli im Karnāṭak zu seinem Hauptquartier und kehrte dahin zurück, nachdem er einen tollkühnen Raubzug nach Kāndjoweram durchgeführt hatte. Von Kondapalli erliess er ein Edikt, das die andern drei Provinzen seines Königreiches, Barār, Dawlatābād und Gulbarga, in je zwei Bezirke teilte. Die Massnahme war äusserst unpopulär, aber nur der rachsüchtige Malik Hasan trug es ihm sichtbar nach. Er sah Muḥmūd Gāwān als den Urheber all der unpopulären Reformen an und überzeugte durch einen gefälschten Brief den jungen König, dass sein Minister mit den äusseren Feinden des Staates unter einer Decke liege. Muḥammed lud in trunkenem Zustand seinen treuen Minister vor und liess ihm am 5. April 1481 ohne irgendwelche Untersuchung des Falles das Haupt abschlagen. Mahmūd's Unschuld wurde bald nach seinem Tode erwiesen, und vom Tage dieser ungerechten Hinrichtung an kann das Sinken der Autorität der Bahmani-Könige datiert werden. Von den zwei Parteien im Staate vermieden alle den Umgang mit dem König, sowohl die Fremden unter Führung Yūsuf 'Adil Khān's, der sich in Bidjāpūr selbständig machte, als auch der ansehnliche Teil der Dakan's unter Führung von Faṭh Allāh 'Imād al-Mulk von Barār. Der König kam in die Gewalt der Meuchelmörder, die von Malik Hasan geführt

wurden. Die Amire begleiteten Muḥammed nach Bidar und später auf einem Zuge nach Balgānw. Aber sie lagerten getrennt von den königlichen Truppen und begrüsst den König nur aus der Entfernung und weigerten sich, vor ihn zu treten. Muḥammed versuchte, seinen Schmerz und seine Erniedrigung im Trunke zu betäuben, an dessen Folgen er am 22. März 1482 in Bidar starb. Er rief in den letzten Augenblicken, dass Mahmūd Gāwān ihn erschläge. Ihm folgte sein Sohn Muḥmūd, der nur dem Namen nach König war.

*Litteratur:* Siehe MUHAMMED SHĀH I.

(T. W. HAIG)

**MUHAMMED SHARĪF** AL-NAJAFĪ wurde im Dekhan geboren, wo er die ersten fünfundzwanzig Jahre seines Lebens verbrachte. Nachher besuchte er in amtlicher Stellung Guḍjarāt, Malwa, Adjmir, Dihli, Āgra, den Pandjāb, Sind und Kashmir. In das letztgenannte Land kam er im Gefolge Djahāngir's und unter dem Kommando Kāsim Khān's (1031 = 1621). Er ist der Verfasser von *Madjālis al-Salāṭīn*, einer kurzen Geschichte der Könige von Dihli und der Dekhan-Dynastien von der islamischen Eroberung bis zur Thronbesteigung Shāh Djahān's. Sie wurde im Jahre 1038 (1628) vollendet.

*Litteratur:* Elliot-Dowson, *History of India*, VII, 134—40; Rieu, *Cat. Persian Mss. Br. Mus.*, S. 907. (M. HIDEAY HOSAIN)

**MUHAMMED TĀHIR** AL-FATANĪ AL-GUḌJARĀTĪ, in Patan in Guḍjarāt im Jahre 914 (1508) geboren. Nach Abschluss seiner Erziehung in seinem Heimatland ging er nach Mekka, wo er die Traditionen bei ausgezeichneten Gelehrten wie Ibn Ḥadjar al-Haitami al-Makkī und anderen studierte. Er erwarb sich von 'Alī b. Ḥusām al-Dīn al-Muttaḳī (gest. 975 = 1567) viel Wissen und wurde auch sein Schüler im Kādirī- und Shādhilī-Orden. Nach seiner Rückkehr in sein Heimatland tat er sein Äusserstes, um wissenschaftliche Kenntnisse zu verbreiten und die Lehre Muḥammed al-Djawnpūrī's auszuweiten, der den Anspruch erhob, der Mahdī seiner Zeit zu sein und der eine beträchtliche Anhängerschaft unter den Buhra's besass, einer Gemeinschaft, der Muḥammed Tāhir selbst angehörte.

Im Jahre 980 (1572) ging Akbar daran, Guḍjarāt zu erobern. Nach der Eroberung erwies er Muḥammed Tāhir eine grosse Ehre, indem er mit eigener Hand einen Turban um seinen Kopf band, mit den Worten, dass es ihm (Akbar) obliege, die wahren Lehren des Islām zu verbreiten. Khān A'zam 'Aziz Muḥammed Kūkaltāsh wurde zum Gouverneur von Guḍjarāt ernannt und half Muḥammed Tāhir, die neuen Mahdi-Lehren auszuweiten. Als aber 'Abd al-Rahīm Khān Khānān ihm als Gouverneur folgte, hatte Muḥammed Tāhir viel unter den Anhängern des Mahdi zu leiden und ging an den Hof Akbar's in Akbarābād, um Abhilfe zu erbitten. Auf diesem Wege wurde er zu Udjdjain von einigen Anhängern des angeblichen Mahdi im Jahre 986 (1578) ermordet.

Von seinen verschiedenen Werken seien die folgenden erwähnt:

1. *Madjma' Biḥār al-Anwār fī Ghara'ib al-Tanzīl wa-Laṭā'if al-Akhbār*, ein umfassendes Wörterbuch des Kor'an und der Traditionen; lith. Lakhnaw 1248, 1284 und 1314.

2. *al-Mughni*, ein Wörterbuch der Eigennamen von Traditionariern, lithogr. am Rande von Ibn Ḥadjar al-'Asḳalānī *Taḳrīb al-Tahdhīb* (Dihli 1290).

3. *Tadhkirat al-Mawdu'āt*, eine Abhandlung



über Traditionen, die fälschlich dem Propheten zugeschrieben werden.

*Litteratur:* 'Abd al-Haqq Dihlawī, *Akhbār al-Akhyār*, Dihli 1309, S. 272–73; Ghulām 'Alī 'Azād Bilgrāmī, *Subhat al-Maraḡan*, Bombay 1303, S. 43–5; 'Abd al-Haīy, *al-Taḡhāt al-Saniya 'ala 'l-Fawa'id al-Bahīya*, Lucknow 1895, S. 67; Fakir Muhammed, *Ḥadā'ik al-Hanafīya*, Lucknow 1308, S. 385–87; Siddiq Hasan, *Abd al-ʿUlum*, Bhopal 1390, S. 895; *Ṭḡaf al-Nubalā' al-muttaḡin*, Cawnpore 1288, S. 397–400; Brockelmann, *GA L*, II, 416.

(M. Hidayet Hosain)

**MUHAMMED ZA'IM**, türkischer Historiker. Über sein Leben ist nur das bekannt, was er selbst in seinem Werk darüber mitteilt. Er wurde im Jahre 939 (1532) geboren, denn er war nach seiner Angabe bei der Thronbesteigung Sultan Murād's III., also im Jahre 982 (1574), 43 Jahre alt. Schon im Alter von elf Jahren nahm er an dem Feldzug des Jahres 950 (1543) teil, und zwar zusammen mit seinem älteren Bruder Perwāne Agha, der damals Kapudjī Bashī des Sandjakbegs von Lepanto, Yahyā Pasha Oghlu Ahmed Beg, war. Als dieser dann nach der Eroberung von Stuhlweissenburg zum dortigen Sandjakbeg ernannt wurde, scheinen die Brüder auch hier in seinem Dienste geblieben zu sein, vermutlich bis 952 (1545), wo Ahmed Beg wegen des Stuhlweissenburger Kirchenraubs nach Stambul vorgeladen wurde. Im Jahre 961 (1554), als Sultan Sulaimān gegen Shāh Tahmasp von Persien ins Feld zog, stand Mehmed Za'im als Sekretär im Dienste des Statthalters von Syrien, Teki Oghlu Mehmed, und ein Jahr später war er Sekretär des mächtigen Grosswezīrs Mehmed Sokolli, und in dieser Eigenschaft verfasste er damals den amtlichen Bericht über den Tod Selim's II. und die Thronbesteigung Murād's III., der an die Statthalter von Diyarbekr, Aleppo und Baghdād gesandt wurde. Dieses Amt, das er vielleicht als Nachfolger des 978 (1570) beförderten bekannten Feridūn Ahmed Bey [s. d.] hatte, dürfte er bis zum Tode Mehmed Sokolli's im Jahre 987 (1579) gehabt haben; wir erfahren nichts weiteres darüber. Er war Inhaber eines Grosslehens (*Zi'āmet*, daher sein Beiname Za'im); er selbst sagt: *zu'āmā-i 'atebi-i selāṭin-i āl-i 'othmāniyeden Mehmed ile müte'āref we-shehir*. Freunde forderten ihn auf, ein Geschichtswerk zu schreiben, und er fertigte es in kaum einem Jahre an. Er begann nämlich damit im Muharram 985 (beg. 21. März 1577) und war schon im Dhu 'l-Hiddja desselben Jahres (beg. 9. Febr. 1578) damit fertig. Sein Todesjahr und sein Grab sind nicht bekannt, er soll aber in Karaferia bei Saloniki wohlthätige Stiftungen hinterlassen haben.

Sein Werk hat er *Humā-i Djāmi' al-Tawārikh* betitelt und seinem Herrn Mehmed Sokolli gewidmet. Als seine Quellen nennt er nicht weniger als elf Geschichtswerke von Firdosī und Tabarī an bis zu den anonymen *Tawārikh-i Selāṭin-i Āl-i 'Othmān*, darunter auch seine Hauptquelle Shukrullāh, *Behdjet al-Tawārikh*, die er, wie man festgestellt hat, höchst ungeniert seitenweise ausgeschrieben hat. Das Werk, das bisher noch nicht gedruckt ist, ist in eine Vorrede und fünf grosse Abteilungen (*Aksām*, unterteilt in *Gurūh* und dieser wieder in *Maḡālāt*) eingeteilt und schliesst mit einem Epilog. Den Inhalt im einzelnen haben Rieu u. a. nach den Handschriften angegeben. Im

4. *Gurūh* des 5. *Ḳism* handelt es von den Osmanen, und nur hier finden sich Angaben von eigenem Wert, wo der Verfasser vom Jahre 1543 ab die Ereignisse als Augenzeuge schildert. Er hat seinen Bericht bis in die unmittelbare Gegenwart durchgeführt, und das letzte Ereignis, das er erwähnt, ist aus dem Monat des Abschlusses der Niederschrift.

Die auf Ungarn bezüglichen Stellen des Werks hat Thüry (*Török történetirök*, II, 364–89), der auch die obigen Daten seines Lebens zusammengestellt hat, behandelt, die älteren von 1390 bis 1476 sind im Auszuge, die späteren von 1521 bis 1566 in voller Übersetzung wiedergegeben. Von den andern weniger wertvollen Teilen des Werks hat Diez (*Denkwürdigkeiten von Asien*, I, 212 ff.) ein Stück aus der Urgeschichte, das von Kain und seinen Nachkommen handelt, bearbeitet, während Hammer (*Sur les origines russes*, S. 61, 120) ein Stück über die Stammeseinteilung der Türken, wo als neunter Türkstamm die Rūs erscheinen, herausgegeben und übersetzt hat. Von den späteren osmanischen Historikern hat Ibrahim Pečewī das Werk des Mehmed Za'im vom Jahre 1542 ab benutzt und zitiert.

*Litteratur:* Babinger, *GOW*, S. 20, 98 f., 193; dort alle weitere Litteratur.

(W. Björkman)

**AL-MUHAMMEDĪYA**, Bezeichnung für verschiedene häretische Richtungen.

Zunächst die ultrashī'itische Muḡammadīya: Wie schon das Beispiel der Kaisāniya [s. d.] zeigt, übertrugen frühzeitig einige Shī'iten das Imāmat an 'Aliden, die nicht Nachkommen der Prophetentochter Fātima waren, und dann überhaupt auch an Nicht-'Aliden. Einen solchen verehrte die Manṣūriya in Abū Manṣūr al-'Idjlī, den Yūsuf b. 'Omar al-Thakafī, Statthalter des Irāk, unter dem Khalīfate des Hishām, also vor 125 (743), hat hinchrichten lassen. Abū Manṣūr, wegen shī'itischer Übertreibung vom Imām Dja'far al-Šādiq zurückgewiesen, schob seinerseits die 'Aliden dadurch beiseite, dass er sie erhöhte: das Geschlecht Muḡammed's sei der Himmel, die Shī'a die Erde und er selbst das in Sūra LII, 44 erwähnte „vom Himmel fallende Stück“, wie er denn persönlich bei einer Himmelfahrt von Gott berührt und gelehrt worden sei; die religiösen Gesetze soll er abgeschafft haben. Während nun eine Gruppe, die Ḥusainiyya, nach dem Tode des Abū Manṣūr in dessen Sohn al-Ḥusain den Imām sah, anerkannte eine andere, eben die Muḡammadiya, den Muḡammed b. 'Abd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib. Es ist der unter dem Ehrennamen *al-Nafs al-zakiya* (die lautere Seele) bekannte Präbendent, der im Jahre 145 (762) zu Medina gegen die Truppen des Abbāsiden-Khalifen al-Manṣūr fiel. Diese Muḡammadiya berief sich für die Wiederanerkennung eines 'Aliden auf eine angebliche letztwillige Verfügung des Abū Manṣūr und verglich dann die Reihenfolge: Testament von dem Ḥusainiden Muḡammed Baḡir für Abū Manṣūr und von diesem für den Ḥasaniden Muḡammed b. 'Abd Allāh mit der jüdischen Linie: erst Moses, dann Josua Sohn Nun's, dann die Söhne Aarons (gemeint ist die spätere Priesterschaft). Diese Ordnung sei in beiden Fällen gewählt, damit nicht zwischen den jeweils beiden Bruderlinien (*Baḡnūn*) Zwiespalt entstanden sei. — Davon dass die Muḡammadiya eine geschlossene Sekte gewesen sei, ist uns nichts bekannt. Das

Wort dürfte vielmehr die Formel sein für die Tatsache, dass der Aufstand von al-Nafs al-Zakiya, der ja von grösstem Ausmass war, weiteste Shī'itenkreise an sich zog, auch solche, die ins husainidische Lager gehörten, wie denn auch Glieder der Mughiriya, der Anhänger des Mughira b. Sa'id, getötet im Jahre 119 (737) von Yūsuf b. 'Omar's Vorgänger Khālīd b. 'Abd Allāh al-Kasri, wahrscheinlich unter Führung von Djābir b. Yazid al-Djufi zum mindesten mit ihren Hoffnungen sich an al-Nafs al-Zakiya anschlossen.

Eine ganz andere Gruppe ist die ultraislāmische Muḥammadiya oder Mīmiya. Sie hat als Gegenstück zu einer 'Ulyāniya oder 'Ainiya, welche den 'Alī als Gott ansah, ihren Namen vom Glauben an die Göttlichkeit des Propheten Muḥammed. Ihr Hauptvertreter al-Faiyād b. 'Alī wurde zwischen 279 (892) und 289 (902) hingerichtet.

Die khāridjitisches Muḥammadiya steht als Sonderpartei innerhalb der streng khāridjischen Untergruppe 'Adjārīda; sie ist benannt nach einem Muḥammed b. Zurāk.

*Litteratur:* al-Ash'ari, *Maḳālāt al-Islāmiyyin*, ed. H. Ritter, Konstantinopel 1928, I, 8 f., 22 f.; al-Baghdādī, *al-Farq bain al-Firaq*, Kairo 1328, S. 42 f., 214 f., 234 f.; Ibn Hazm, *al-Fiṣal fi 'l-Milal...*, Kairo 1317–21, IV, 186 f.; vgl. al-Idjī, *Mawāḳif*, ed. Soerensen, Leipzig 1848, S. 353 f.; Mas'ūdi, *Murūdī*, ed. B. de Meynard, s. Index; J. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites*, in *J A O S*, XXVIII und XXIX, s. Index; Th. Haarbrücker (zu Shahrastānī's) *Religionspartheien und Philosophenschulen*, II, 409. (R. STROTHMANN)

**MUHAMMERA**, Stadt und Hafen an der Spitze des Persischen Golfes in der persischen Provinz 'Arabistān. Die Stadt liegt auf dem rechten Ufer des Ḥaffār-Kanals (der früher Nahr Bayān hiess), welcher den Fluss Kārūn mit dem Shaṭṭ al-'Arab verbindet. Das ursprüngliche Dorf, aus dem die Stadt entstanden ist, scheint auf dem linken Ufer des Kanals gelegen zu haben, auf der Insel 'Abbādān. Daher ist Muḥammara wahrscheinlich nicht zu identifizieren mit der Stadt Bayān, obwohl diese jetzt auf derselben Seite liegt. Ferner wurde Bayān von den Geographen als zu 'Irāk 'Arabī gehörend betrachtet, wohingegen das auf der Insel 'Abbādān gelegene Muḥammara ein Teil Persiens war, bis die Umlegung eines Kanals den Besitz der Stadt zum Streitobjekt zwischen Persien und der Türkei machte. Durch den Vertrag von Erzerum (1847) wurde die Stadt Persien zugesprochen. Aber obwohl sie nominell von Shush-tar aus verwaltet wurde, blieb sie tatsächlich in den Händen des arabischen Shaikh des Ca'b (oder Ka'b)-Stammes, der shī'itisch war. Aus der Tatsache, dass die Stadt den arabischen Geographen unbekannt ist, wenigstens unter ihrem jetzigen Namen (die Quellenstellen über Bayān siehe bei G. Le Strange), kann man schliessen, dass die Stadt entweder von geringer Bedeutung oder verhältnismässig neu war. Heute ist der Hafen von einiger Bedeutung für den Handel Persiens. Haupt-handelsartikel sind die Datteln, aber auch mit dem Ölhandel ist dieser Hafen verknüpft.

*Litteratur:* G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 48; S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Index; H. G. Rawlinson, *Notes on Mohamrah and the Cha'ab Arabs*, in *PRGS*, I, 351 ff.; Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 709. (R. LEVY)

**MUHĀRIB**, Name mehrerer arabischer Stämme (Wüstenfeld, *Register zu den geneal. Tabellen*, S. 320 gibt fünf dieses Namens); ihr bekanntester sind die Muḥārib b. Khaṣafa b. Kais 'Ailān (Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, D, 8). Ihre Bedeutung scheint zur Zeit der Djāhiliya wie zur Zeit des Islām nicht sehr gross gewesen zu sein. Ibn al-Kalbi widmet ihnen nur zwei Blätter seiner *Djamharat al-Ansāb* (Brit. Mus. Ms., Add. 23 297, Fol. 163r–65r), die übrigens die spärlichen Angaben der *Tabellen* wesentlich ergänzen, besonders in bezug auf die Geschlechter der 'Alī b. Djasr b. Muḥārib und Baḍāwa (sic) b. Dhuhl b. Tarif b. Khālaf b. Muḥārib. Als typischer Beduinestamm bewohnten die Muḥārib die Gebirgs-gegend des südlichen Nadjd zwischen Medina und al-Yamāma (Wüstenfeld, *Register*, S. 320 nach Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 41); mehrere Orte ihres Gebiets sind in Yāqūt's geographisches Wörterbuch aufgenommen (s. den Index der Stammesnamen, s. v.). Über ihre Geschichte in der vorislamischen Zeit ist sehr wenig bekannt. Sie standen in enger Verbindung mit anderen Stämmen der grossen Kais-'Ailān-Gruppe, so mit den Hawāzin, deren Götzen Djihār sie ebenfalls verehrt haben sollen (vgl. Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 167, 2–3 = Wellhausen, *Reste*, 2. Ausg., S. 65; s. auch *Tādī al-'Arūs*, III, 115, 7 v. u.), und besonders mit den Ghatafan (namentlich ihrem Klan Tha'laba b. Sa'd b. Dhubyān), an deren Seite der Klan al-Khadr b. Tarif b. Khālaf b. Muḥārib (die Genealogie der *Tabellen* ist in dem Punkte richtigzustellen, dass al-Mālik der Name al-Khadr's selbst, nicht aber derjenige seines Vaters ist) die unter dem Namen *Yawm al-Huraqa* oder *Yawm Dārat Mawḍū'* bekannte Schlacht schlug, worauf der Dhubyān-Dichter Ḥusain b. al-Ḥumām in einigen seiner Verse anspielt (vgl. die *Mufaḍḍaliyāt*, ed. Lyall, Nr. XII und XCI sowie den Kommentar Ibn al-Anbārī's mit den in den Anmerkungen zitierten Stellen).

Zu Anfang des Islām zeigten sich die Muḥārib Muḥammed gegenüber feindlich; diese Feindseligkeit war vielleicht nur die Fortsetzung der alten Gegensätze zwischen den Nomadenstämmen der 'Alīya im Nadjd und den Bürgern Medina's. Daher sehen wir in den ersten Jahren der Hidjra, wie Muḥammed gegen sie (und die Ghatafan) eine Reihe von Expeditionen schickt, die eher als Razzien und Gegenrazzien als wirkliche militärische Unternehmungen aufzufassen sind (die Quellen geben die gesamten muslimischen Streitkräfte mit 30 oder 40 Mann an); Einzelheiten über diese Kämpfe finden sich bei Caetani, *Annali dell' Islām*, I, S. 537–38 (H. 3, § 6), 596–97 (H. 5, § 3), 689–90 (H. 6, § 1), 694 (H. 6, § 6) mit Angabe der benutzten Quellen (hinzuzufügen ist: Ibn Sa'd, II/1, 23–4, 43–4, 61–2). Jedoch muss wenigstens auf einen Teil des Stammes der wachsende Einfluss des Islām eingewirkt haben, denn wir sehen einen Muḥāribiten in der von al-Zubair geführten Reiterei bei der Einnahme Mekkas (Caetani, *Annali*, II, 107 [H. 8, § 390]). Aber erst im Jahre 10 d. H. schickten die Muḥārib ihre Gesandten zu Muḥammed, um sich offiziell dem Islām zu unterwerfen (Ibn Sa'd, I/11, 43; vgl. Caetani, *Annali*, II, 344–45). Sogar bei dieser Gelegenheit fielen sie durch ihr rohes, ungezwungenes beduinenhaftes Benehmen auf, wovon die Anekdote eines Muḥāribiten (Suwa' b. al-Hārith oder b. Kais soll er geheissen haben) ein weiteres Beispiel liefert, der bei einem Pferdekauf an dem



Worte des Propheten zu zweifeln wagte (vgl. Ibn Sa'd, IV 11, 90—1 usw. und Caetani, *Annali*, IX, 627—28).

Die Muĥārib fielen während der *Ridda* vom Islām ab, wurden aber leicht wieder zum Gehorsam gebracht (*Annali*, II, 594, 596, II, 11, §§ 115, 118); sie nahmen an der Eroberung des 'Irāk teil (Ibn Hādjar, *Isāba*, Kairo 1325, IV, 20—1: Biographie 'A'idh b. Sa'id's, der bei al-Kādisiya und Djalūla und dann, im Jahre 36 und 37, in der Kamelschlacht und bei Šiffin kämpfte, wo er fiel); sie wurden in Kūfa stationiert in demselben Viertel wie die Asad und Ghatafān, nicht weit von dem Viertel der Tamim (vgl. Tabari, I, 2490 und 2495).

Der Beitrag der Muĥārib zur arabischen Politik und Litteratur ist fast gleich null; erwähnt sei hier Laķit b. Bukair b. al-Nadr (gest. 190 = 806), der einem Zweig der Banū 'Alī b. Djasr b. Muĥārib entstammte, ein Dichter (vgl. Tabari, III, 540), Asket und Geschichtschreiber; der *Fihrist*, S. 94 und Yāķūt, *Irshād*, ed. Margoliouth, VI, 218—20 geben eine Liste seiner Werke, die sich besonders auf die Litteraturgeschichte beziehen.

Von den anderen Stämmen mit dem Namen Muĥārib ist der bekannteste der mekkanische Stamm der Muĥārib b. Fihr, dem al-Daĥĥāk b. Kaīs angehörte [s. oben, I, 929—30]; die Muĥārib, die al-Farazdak tadelt und Djarir lobt (vgl. *Naķū'id*, ed. Bevan, S. 817, 4, 1039, 2), sind schwer zu identifizieren; es ist — entgegen der Angabe im Index — durchaus nicht sicher, ob es sich um die Muĥārib b. Khaṣafa handelt.

*Litteratur*: im Art. selbst angegeben.

(G. LEVI DELLA VIDA)

**AL-MUĤĀRRAM** (A.), der 1. Monat des islāmischen Jahres. Der Name ist ursprünglich nicht Eigenname, wie schon der Artikel zeigt, sondern Attribut zu Šafar. In vorislāmischer Zeit hießen die beiden ersten Monate des altmekkanischen Jahres Šafar I und II [s. ŠAFAR], was sich ja auch in dem „dualis a potiori“ *al-Šafarūni* für al-Muĥarram und Šafar spiegelt; im altarabischen Jahre hatte also das erste Halbjahr nur „zweimonatliche Monate“ (Wellhausen), da auf die beiden Šafar je zwei Rabi' und Djumādā folgten. Der erste der beiden Šafar-Monate erhielt nun als derjenige von beiden, der zu den vier heiligen Monaten des Jahres gehörte, das adjektivische Beiwort *al-muĥarram*, das sich allmählich zu dem eigentlichen Namen des Monats entwickelte. Da auch Dhu 'l-Ka'da und Dhu 'l-Hidġdja zu den heiligen Monaten gehörten, so folgten drei von den vier heiligen Monaten aufeinander, ausser wenn Schaltjahr war. Der zum Ausgleich gegen das Sonnenjahr einzuschaltende Monat wurde nämlich hinter den Dhu 'l-Hidġdja eingeschaltet und war profan. Daher kommt es, dass muslimische Gelehrte die Schaltung als Umbenennung des betreffenden Muĥarram in Šafar, d. h. als Profanerklärung des Muĥarram, und ähnlich bezeichnen; sie wollen sagen, dass der auf den Wallfahrtsmonat folgende, den sie der Wohnheit gemäss für al-Muĥarram halten, profan, also „Šafar“ ist und der zweitfolgende, also nach ihrer Meinung Šafar, „al-Muĥarram“. Dabei wird natürlich übersehen, dass nun als dritter erst der eigentliche Šafar folgt; aber da im Islām der Schaltmonat abgeschafft worden war, war die Vorstellung von der Sache verloren gegangen [s. NAsī?].

In alter Zeit, als man noch durch Schaltmonate einen Ausgleich gegen das Sonnenjahr herzustellen

suchte — was bekanntlich wegen der Unwissenheit der alten Araber in astronomischen Dingen nicht gelang —, leitete al-Muĥarram das Winterhalbjahr ein, wie die Namen der ersten sechs Monate beweisen. Der altarabische Jahresanfang fiel also wie der jüdische in den Herbst [s. 'ASHURĀ?]. Nachdem Muhammed Sura IX, 37 die Einfügung von Schaltmonaten verboten hatte, wanderte der 1. Muĥarram, der Jahresanfang, durch alle Jahreszeiten, da das nun stets aus 12 Mondmonaten bestehende Jahr immer nur 354 oder 355 Tage hatte und bis heute hat. Ob der erste Monat des Jahres ursprünglich durch ein Fest ausgezeichnet war, wissen wir nicht. Wellhausen hat wahrscheinlich zu machen gesucht, dass der Hadġj ursprünglich in den ersten Monat des Jahres fiel, dass also der „Muĥarram“ *ḥarām* in seiner Eigenschaft als „Dhu 'l-Hidġdja“ war. Dies legt zugleich die Vermutung nahe, dass es ursprünglich nur einen einzigen heiligen Monat gab, der aber in verschiedenen Gegenden Arabiens zu verschiedenen Zeiten gefeiert wurde. Muhammed spricht im Korān immer nur von „dem“ heiligen Monat (II, 194, 217; V, 2, 97); einzig in Sura IX, 36 bei der Festsetzung der Zeitrechnung spricht er von 4 heiligen Monaten, in denen man daher eine nachträgliche gleichmässige Heiligerklärung von vier verschiedenen heiligen Monaten verschiedener Gegenden hat erblicken wollen, die ja übrigens illusorisch war, da innerhalb des Islām ohnehin Gottesfrieden herrscht und die Verteidigung der Religion nach Sura II, 217 den Vorrang vor dem heiligen Monat hat. Welches der im Korān erwähnte heilige Monat ist, wissen wir nicht; in Sura V, 2 muss jedenfalls der Wallfahrtsmonat gemeint sein, was zu Wellhausens Theorie vorzüglich passt. Die Kommentatoren halten Radjab oder Dhu 'l-Ka'da für gemeint, jedenfalls nicht al-Muĥarram. Die oben erwähnte falsche Erklärung des Wesens des *Nasī*? wird durch Wellhausens Theorie nicht berührt, da die muslimischen Gelehrten natürlich glaubten, dass es immer 4 heilige Monate gegeben habe.

Al-Muĥarram hat 30 Tage, von denen ausser dem 1. als Jahresanfang ausgezeichnet ist: der 9. als Fasttag šhi'tischer Asketen; der 10. als Jahrestag der Schlacht bei Kerbelā' (60 = 680), in der al-Ĥusain b. 'Alī b. Abi Tālib [s. d.] gegen das Heer des Khalifen Yazid b. Mu'āwiya kämpfend fiel, und daher als grosser Trauertag der Shi'a (über die Bedeutung des 10. Muĥarram für die Sunniten s. 'ASHURĀ?), gefeiert durch Wallfahrten zu den heiligen Stätten der Shi'a, besonders nach Kerbelā' selbst [s. MESHHED ĤUSAIN], wobei das Passionspiel, die Darstellung des Todes der Söhne 'Alī's [s. TA'ZIYA], die Hauptrolle spielt; ferner der 16. als der Tag der Bestimmung Jerusalems als Kibla [s. d.] und der 17. als der Tag der Ankunft der „Leute des Elefanten“ (Sura CV).

*Litteratur*: Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*<sup>2</sup> (1897), S. 94—101; Moberg, *An-Nasī* (Koran 9, 37) in der islamischen Tradition (Lunds Universitets Årsskrift, N. F., Avd. 1, Bd. XXVII, Nr. 1) [1931]; Buhl, *Das Leben Muhammeds* (1930), S. 57, Anm. 129, S. 350 f. (S. 350, Z. 7 v. u. statt Schalttage lies: Schaltmonate); al-Birūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 60, 62, 196, 201, 328 ff.; al-Kazwini, *Adġā'ib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, S. 66, 68 (hier weitere Ereignisse, die am 10. Muĥarram geschehen sein sollen); zu den „Leuten des Elefanten“ s. Buhl, a. a. O., S. 12 f. (M. PLESSNER)

**MUḤASIBĪ**, ABŪ 'ABD ALLĀH ḤARITH B. ASAD AL-ANAZĪ, mit dem Beinamen Muḥāsibī, d. h. „derjenige, der Selbstprüfung vornimmt“, wurde geboren in Baṣra; er starb im Baghdād im Jahre 243 (857). Er war Jurist nach shāfi'tischem Ritus, Theologe, der den Gebrauch der Vernunft ('Aql) vertrat, und bediente sich der dialektischen Terminologie der Mu'taziliten, die er als erster gegen sie anwenden sollte. Schliesslich führte er ein ganz asketisches Leben, und zwar nach einer moralischen Bekehrung, die lange überlegt war und die an der Spitze seiner *Waṣāya* beschrieben ist. Als er infolge der Angriffe Ibn Ḥanbal's gegen die Dialektiker in eine allgemeine Verfolgung der Mu'taziliten verwickelt wurde, musste er im Jahre 232 (846) jede Lehrtätigkeit aufgeben und starb in völliger Abgeschiedenheit.

Seine Hauptwerke sind: *Ri'āya li-Hukūḳ Allāh*, *Waṣāya* (genauer *Naṣā'ih*), *Kitāb al-Tawakkhum*, *Mā'iyat al-'Aql wa-Ma'nahu*, *Risalat al-'Izma*, *Fahm al-Salāt*; noch keins wurde bisher gedruckt. Das Werk *Dawā'id al-Nufūs*, das Sprenger ihm zuschrieb, ist älteren Datums; es wurde von seinem Hauptlehrer Aḥmed b. 'Āsim Anṭākī redigiert.

Muḥāsibī ist der erste sunnitische Mystiker, dessen Werke eine vollkommene theologische Bildung verraten. Sie vereinigen in ganz ursprünglicher Weise äusserste Sorgfalt in den exakten philosophischen Definitionen und unbedingte Achtung vor den naivsten Traditionen mit unnachsichtigem Streben nach einer wachsenden moralischen Reinigung.

In seiner *Ri'āya* legt er die Grundlagen zu dieser „Methode“ einer experimentellen Selbstbeobachtung, die Anṭākī bereits vorbereitet hatte. Er weist nach, dass eine Wechselwirkung stattfindet zwischen zwei Gruppen von Vorgängen beim Menschen, den äusserlichen Handlungen der Glieder und den Absichten des Herzens (im Gegensatz zu 'Allāf und den meisten zeitgenössischen *Mutakallimūn*); er weist im einzelnen nach, dass die Verkettung der Gewissenszustände (*Aḥwāl*) nach und nach zu einer vollkommenen Lauterkeit gebracht werden kann, vorausgesetzt dass man die Regel eines asketischen und moralischen Lebens befolgt, jene wahre *Rah-bāniya*, die in Sūra LVII, 27 erwähnt wird.

Seine Gegner, die *Muḥaddithūn*, vornehmlich Hanbaliten, haben ihn angegriffen, weil er die Begriffe *Ilm* und *'Aql* (Parabel des „Sämanns“), *Imān* und *Ma'rifa* unterschieden hat (wie Ibn Karrām); weil er ferner den geschaffenen Charakter des *Laḳz* (unsere Aussprache der Koranverse) zugelassen hat; weil er behauptet hat, dass die Auserwählten im Paradies dazu berufen wären, direkten Umgang sogar mit dem göttlichen Wesen zu pflegen; weil er seine Belege nicht nach der formellen Korrektheit ihrer Isnāde ausgewählt hat, sondern auf Grund ihrer wesentlichen Bedeutung, ihrer moralischen Tragweite ('*Ibra*) für den Leser.

Die *Ri'āya* ist sein Hauptwerk. Es stellt in 61 Kapiteln in der Form von Ratschlägen, die einem Schüler erteilt werden, ein vollständiges Handbuch des Innenlebens dar. Ghazālī hat sich viel damit beschäftigt, bevor er sein *Iḥyā'* schrieb. Trotz zeitweiliger Angriffe hat sich sein Ruf bei den muslimischen Mystikern arabischer Zunge lange behauptet ähnlich wie die *Imitatio Iesu Christi* bei den christlichen Mystikern lateinischer Zunge. Die Shādhiliya-Bruderschaft mit Mursī, Ibn 'Abbād Rūndī und Zarrūḳ Burnūsī hat unablässig den Gebrauch der *Ri'āya* empfohlen. Einer von ihnen, 'Izz al-Dīn Maḳḍisī, hat einen Auszug daraus angefertigt.

Die ash'aritischen Theologen andererseits verehrten in Muḥāsibī einen Vorläufer.

**Litteratur:** Hudjwiri, *Kashf*, ed. Zhukovski, 1926, S. 134, 219; Übers. Nicholson, 1911, S. 108, 176; Ghazālī, *Munqidh*, Kairo, S. 28–9; Sam'āni, in *GMS*, XX, Fol. 509b f.; Subki, *Ṭabaḳāt*, II, 37–42; G. Lioni Africano, *Descriptione dell' Africa*, Venedig 1550, Buch III, § 43; Margoliouth, in *Third Internat. Congr. of Orientalists*, Oxford 1908, I, 292–93; Massignon, *Essai sur les origines... de la mystique musulmane*, Paris 1922, S. 210–25 u. 126–27; ders., *Passion d'al-Hallaj*, Index; ders., *Textes inédits concernant... la mystique musulmane*, Paris 1929, S. 16–23, u. Add. (L. MASSIGNON)

**MUḤIBB AL-DĪN.** [Siehe AL-ṬABARĪ.]

**AL-MUḤIBBĪ**, Damaszener Gelehrtenfamilie des X.–XI. (XVI.–XVII.) Jahrh.s, aus der drei Mitglieder litterarisch hervorgetreten sind:

1. Muḥibb al-Dīn Abū 'l-Faḍl Muḥammad b. Abī Bakr b. Dāwūd b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Khalīḳ b. Muḥibb al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Ṭaḳī al-Dīn al-'Ulwānī al-Ḥamawī al-Dimashḳī al-Ḥanafī, geb. Mitte Ramaḍān 949 (23. Dez. 1542) in Ḥamāt, studierte dort, in Ḥalab und Ḥimṣ und erhielt nach einer Reise nach Konstantinopel eine Professur an der Medrese al-Kuḍā'iya in Damaskus. Im Jahre 978 (1571) begleitete er den Shaikh al-Islām und Oberkāḍī Āwī Zāde nach Kairo, wirkte dort eine Zeitlang als Kāḍī und erhielt nach einer zweiten Reise nach Konstantinopel das Richteramt in Ḥimṣ, Ma'arrat al-Nu'mān und mehreren anderen nordsyrischen Städten. Im Jahre 993 (1585) wurde ihm das Amt eines Obernā'ib (*al-Niyāba al-kubrā*) in Damaskus übertragen; gleichzeitig fungierte er als Heeresrichter, Richter der syrischen Karawane und als Professor an mehreren Medresen und erteilte Rechtsgutachten im Auftrage des Sultans. Er starb am 23. Shawwāl 1016 (18. Febr. 1608). Von seinen zahlreichen Schriften sind nur drei erhalten: sein im Jahre 969 [1561] (nach al-Muḥibbī, III, 322 dagegen schon im 16. Lebensjahre) verfasster Kommentar zu Muḥammad b. al-Shihna's (gest. 815 = 1412) *Urdjūza al-Bayāniya* (*Manzūma fi 'l-Ma'āni wa 'l-Bayān*) in den Hss. Berlin, Ahlwardt, *Verz.*, Nr. 7256/7 und Gotha, Pertsch, Nr. 2789, seine Reisebeschreibung *al-Rihla* oder *Ḥādī 'l-Aṣṣan al-Nadjiya ila 'l-Diyār al-Misriya* in den Hss. Paris, Cat. de Slane, Nr. 2293; Kairo, *Fihrist*, VII, 646; Stambul, 'Atif Efendi, Nr. 2030 (s. Rescher, in *MFOB*, V, 496), die er als Kāḍī in Ma'arrat al-Nu'mān verfasst hatte, und sein im Jahre 1011 (1602) verfasster Kommentar zu den Belegversen in Zamakhshari's *Kashshāf* u. d. T. *Tanzil al-Āyāt*, gedr. Bulāḳ 1281, Kairo 1307/8 und am Rande des *Kashshāf*, *ebd.* 1318.

**Litteratur:** al-Muḥibbī, *Khuḷāṣat al-Aṭhar*, II, 322–31; Wüstenfeld, *Die Gelehrtenfamilie Muḥibbī in Damaskus*, in *Abh. G W Gött.*, Hist.-Phil. Cl., XXX/III, 1884, S. 5–9.

2. Dessen Enkel Faḍl Allāh b. Muḥibb Allāh b. Muḥibb al-Dīn war am 17. Muḥarram 1031 (2. Dez. 1621) in Damaskus geboren, entwickelte sehr früh hohe Sprachgewandtheit, erhielt 1048 (1638) von Naḍīm al-Dīn al-Ghazzī (gest. 1061 [1651], s. Brockelmann, *GAL*, II, 292) die *Idjāza* für Ḥadīth und, nachdem sein Versuch, in Ḥalab durch den Shaikh al-Islām Muḥammad b. Zakariyā etwas zu erreichen, fehlgeschlagen war, von seinem Vater dessen Lehrstelle an der Derwi-



shīya. Im Jahre 1051 (1641) begleitete er Muḥammad ʿIsmāʿīl nach Konstantinopel, ward dort an der Medrese Arbaʿīn angestellt, aber schon nach einem Jahr wieder entlassen, worauf er in die Heimat zurückkehrte. Im Jahre 1059 (1649) begleitete er den Kāḍī Muḥammad b. ʿAbd al-Ḥalīm al-Bursawī nach Ägypten und wurde sein Stellvertreter. Nach einem Zerwürfnis mit ihm nahm er seine Studien an al-Azhar wieder auf und kehrte im Jahre darauf in die Heimat zurück. Im Jahre 1073 (1662) reiste er abermals nach Konstantinopel und erreichte hier nach 4 Jahren seine Ernennung zum Kāḍī von Bairūt, kehrte aber schon 1079 nach Damaskus zurück, wo er am 23. Djumādā II 1082 (27. Okt. 1671) starb. Während sein eigener *Dirwān* und die Beschreibung seiner Reisen nach Konstantinopel sich nicht erhalten haben, so sind doch seine Ausgaben der Gedichte seines Freundes Mandjak Paṣha (gest. 1080 = 1669 in Damaskus) auf uns gekommen; er hatte diese erst chronologisch, beginnend mit einem Gedicht auf den Sultan Ibrāhīm I. aus dem Jahre 1055 (1645), geordnet (zu den in Brockelmann, *GAL*, II, 277 genannten Hss. kommen noch Köprülü, Nr. 1245 und Mōṣul, Dāwūd, *Makhlūfāt*, Nr. 153, 20), dann alphabetisch mit Gedichten auch aus späterer Zeit bis 1071 (1660); diese Ausgabe ist Damaskus 1301 gedruckt. Im Jahre 1078 (1667) redigierte er das biographische Werk des al-Ḥasan al-Būrīnī (gest. 1024 = 1615), *Tarāḍīm al-ʿAʿyān min Abnāʾ al-Zamān* und gab es mit einem Nachtrag heraus; zu den in Brockelmann, *GAL*, II, 290 genannten Hss. vgl. noch M. Kurd ʿAlī, in *RAAD*, III, 1923, S. 193–202.

*Litteratur*: Muḥibbī, *a. a. O.*, III, 277–86;

Wüstenfeld, *a. a. O.*, S. 15–19.

3. Sein Sohn Muḥammad al-Amin b. Faḍl Allāh b. Muḥibb Allāh b. Muḥammad Muḥibb al-Dīn al-Dimashkī, geb. im Jahre 1061 (1651) zu Damaskus, folgte im Jahre 1077 (1666) seinem Vater nach Bairūt, kehrte aber von dort mehrmals in die Heimat zurück. Ein Freund seines Vaters, Muḥammad b. Luṭf Allāh b. Bairām al-ʿIzzatī, der 1065 (1655) Kāḍī in Damaskus gewesen war und 1079 (1668) zum Heeresrichter in Anatolien ernannt wurde, verschaffte ihm Stipendien zum Studium in Brussa. Dorthin kehrte er nach einem kurzen Aufenthalt in der Heimat am 8. Šafar 1086 (4. Mai 1675) in Begleitung des Muftī Muḥammad b. ʿAbd al-Ḥalīm zurück. Al-ʿIzzatī war inzwischen Heeresrichter in Adrianopel geworden und konnte ihm dort eine Anstellung verschaffen. Sein Gönner erkrankte aber bald darauf und musste seinen Abschied nehmen; er begleitete ihn nach Stambul und pflegte ihn dort bis zu seinem Tode am 10. Šawwāl 1092 (24. Okt. 1681). Dann kehrte er nach Damaskus zurück und war dort litterarisch tätig. Als er 1101 (1690) die Wallfahrt nach Mekka gemacht hatte, wurde er dort stellvertretender Kāḍī, wirkte in gleicher Eigenschaft in Kairo und wurde dann Professor an der Aminiya zu Damaskus; dort starb er am 18. Djumādā I 1111 (11. Nov. 1699).

Sein Hauptwerk ist die alphabetisch geordnete Sammlung von Biographien von 1289 Gelehrten, Dichtern usw. seiner Zeit und der jüngsten Vergangenheit u. d. T. *Khulūʿat al-Aḥwāl fi ʿAʿyān al-Karn al-ḥādī ʿaṣhar*, die er in erster Reinschrift 1096 (1685) vollendet hatte (gedr. Kairo 1284, 4 Bde.). Aus den Vorarbeiten dazu scheint das Brouillon von Biographien aus dem ʿIḥdīz und

dem Yemen zu stammen, das in der Hs. Brill-Houtsma, Nr. 112 erhalten ist; das Brouillon eines Auszuges liegt in der Hs. Berlin, Ahlwardt, Nr. 9895 vor. Einen Auszug daraus veranstaltete ʿAlī b. ʿAbd al-Ḥaiy al-Ghazzī al-ʿAmīrī (gest. 1191 = 1777; Murāḍī, III, 215); Hs. in Tübingen (Seybold, Nr. 9). Ein zweites grosses biographisches Werk über die Berühmtheiten aller Zeiten u. d. T. *al-ʿIʿlām* sollte unter jedem Buchstaben *al-ʿIʿlām* wa ʿl-nisab wa ʿl-kunā wa ʿl-abnāʾ wa ʿl-nisāʾ wa ʿl-ummahāt gesondert aufführen; in dem in Leipzig, Vollers, Nr. 683 erhaltenen Brouillon zum Buchstaben *Mīm* werden die Quellen, aus denen die einzelnen Artikel meist wörtlich herübergenommen sind, zumeist angeführt. Er verfasste ferner eine Fortsetzung zu al-Kḥafāḍī's *Raiḥānāt al-Alibbāʾ* u. d. T. *Nafḥat al-Raiḥāna wa-Raṣḥat Ṭilāʾ al-Hāna*; erhalten ausser in den Brockelmann, *GAL*, II, 294 genannten Hss. noch in Petersburg, As. Mus., Nr. 251; Brit. Mus., Or. 6516 (*Descript. List*, Nr. 57); Yale-Landberg, Nr. 179; Stambul, Nūr-i ʿOḥmāniya, Nr. 4352 (*MSSOS*, XV, 22); Damaskus, Zaiyāt, S. 78, Nr. 64 und Mōṣul, Dāwūd, *Makhlūfāt*, Nr. 264, 7; ein anonymer Auszug *Mukhlārāt* liegt in Kairo, *Fihrist*<sup>2</sup>, III, 342 vor. Einen Nachtrag, *Ḍḥail*, dazu schrieb Muḥammad b. Muḥammad al-Suʿālātī im Jahre 1111 (1699); Hss. in Berlin, Ahlwardt, Nr. 7422; Kopenhagen, Mehren, Nr. 170. Ein Gegenstück dazu schrieb in der Mitte des XI. Jahrh.'s ʿAbd al-Raḥmān b. Šāshū u. d. T. *Tarāḍīm baʿḍ al-ʿAʿyān min Aḥl Dimashk min ʿUlamāʾihā wa-Uḍabāʾihā*, gedr. Bairūt 1886. Sein *Dirwān*, meist Kaṣiden auf Freunde und Gönner, die er zumeist auch in seine *Khulāṣa* aufgenommen hat, ist im Autograph in der Bibliothek A. Taimūr's in Kairo erhalten; s. *RAAD*, III, 342, sowie in der Berliner Hs., Ahlwardt, Nr. 8007; vgl. Nr. 8008; Flügel, *ZDMG*, IX, 224. In der Urdjūza *Barāḥat al-Arawāḥ ʿalībat al-Surūb wa ʿl-Afrāḥ*, Berlin, Nr. 8162 fasste er Sprüche und Sprichwörter zusammen. Al-Thaʿlībī's *Kitāb Thimār al-Kulūb fi ʿl-Muḍāf wa ʿl-Mansūb* brachte er in alphabetische Ordnung u. d. T. *Mā yuʿawwal ʿalaihī fi ʿl-Muḍāf wa ʿl-Muḍāf ilaihī*, Hss. in Stambul, Top Kapu, Nr. 2455; ʿĀṭif Efendi, Nr. 2247 (s. *RSO*, IV, 727); Aya Sofia, Nr. 4136 (*MO*, VII, 132); Kairo, *Fihrist*<sup>2</sup>, III, 285. Die grammatische Monographie *Ḍjany al-Ḍjannatayn fi Nawāʾ al-Muthannayayn* ist in einer Hs. A. Taimūr Paṣha's (*RAAD*, III, 340; IV, 147) erhalten und in Damaskus 1348 gedruckt. Die lexikalische Studie *Sawāʾ al-Sabīl fi-mā fi ʿl-Lughā al-ʿarabiya min al-Dakḥīl* ist in einer Damaszener Hs. erhalten; s. *RAAD*, III, 340.

*Litteratur*: al-Murāḍī, *Silk al-Durār*, IV, 86–91; Wüstenfeld, *Geschichtsschreiber*, Nr. 590; ders., *Die Gelehrtenfamilie Muḥibbī*, S. 19–28. (C. BROCKELMANN)

**MUḤIBBĪ.** [Siehe SULAIMĀN I.]

**MUḤĪṬ.** [Siehe BAḤR AL-MUḤĪṬ.]

**MUHR** (P., Sanskrit: मुह्र), Siegel, Petschaft, Siegelring. Die persische Aussprache ist *Mohr* und *Mühr*, die türkische *Mühür* (der zweite Vokal ist disjunktiv und schwankend) oder vulgär: *Möhür* (Hindoglu, Aucher, Ciackciak und Holdermann) oder sogar, nach Viguier, *Mihir*. Das Wort ist nachträglich wie andere Fremdwörter arabisiert worden, so findet sich: *Temhür* „das Aufdrücken des Siegels“ und *memhür* (synonym: *mühür-lü*) „mit einem Siegel versehen, versiegelt“.

Nach Mouradgea d'Ohsson (VII, 121) führt die islamische Legende den Gebrauch von Siegeln auf Iānuḳ, den Wezir des Lātis, des Sohnes und Nachfolgers von Moses' Pharao, zurück (vgl. Carra de Vaux, *L'abrégé des Merveilles*, S. 387; im Gegensatz zu Genesis XLI, 42).

Im Art. KHĀTAM finden sich bereits wertvolle Angaben über das Siegel bei den Arabern sowie auch bei den Persern und Türken; hier soll spezieller von dem Worte *Muhr* die Rede sein, um das dort Gesagte zu ergänzen. Man darf übrigens nicht vergessen, dass der Ausdruck *Muhr* von den Persern und Türken entweder neben *Khātīm* oder statt dessen gebraucht wurde, um sogar von den Arabern unmittelbar entlehnte Vorstellungen zu bezeichnen, wie z. B. *Mühr-i Süleimān* (oder *Mühr-i Djām*) „Ring Salomos“ (auch Name einer Pflanze) oder *Mühr-i Nübüwwet* „das berühmte Kennzeichen der Prophetie auf dem Rücken Muhammed's“.

Das *Shāhnāme* betrachtet das Siegel (*Muhr*, mit seinem Synonym *Ring* oder *Nigin*; bisweilen kommen beide Wörter zusammen vor: *Muhr-i Nigin*, so VI, 51, Vers 557 der Folio-Ausgabe von Mohl) als ein Attribut der Herrschaftswürde neben der Krone und dem Thron. Dasselbe ist bei der den Gouverneuren erteilten Vollmacht der Fall (VI, 5, Vers 1; vgl. I, 499, V. 163; III, 421, V. 111; VII, 459, V. 374; S. 463, V. 418). In derselben Dichtung (I, 545, V. 692) ist von dem Ambrasiegel die Rede, wie es auch tatsächlich daraus bestand (vgl. Reinaud, *Mon.*, I, 129). Manchmal wird es in chinesischen Moschus getaucht (VI, 351, V. 2288).

In der Türkei war das Siegel ebenfalls das Symbol der Macht. Die Übergabe des grossherrlichen Siegels (*Mühr-i hümāyūn*) an den Grosswezir, der auch *Şāhib-i Muhr* hiess [s. d. Art. ŞADR A'ZAM], vollzog sich in grosser Feierlichkeit (vgl. Mouradgea d'Ohsson, VII, 120), und Na'imā (IV, 430) gebraucht, als er von dem ehrgeizigen Streben nach der Grosswezirwürde spricht, den Ausdruck *Mühür Arzusı*, „das Verlangen nach dem Siegel“.

Es ist hier die Feststellung von Interesse, dass nach Mouradgea d'Ohsson (a. a. O.) der Sultan über vier Siegel mit der *Tughra* verfügte, die mit einem Ring versehen waren; eins davon war viereckig und diente nur zu seinem eigenen Gebrauch; die anderen von runder Form übergab er dem Grosswezir, der Schatzmeisterin des Harem (*Khazna-dār*) und dem *Khāss-oda-bāshī*, einem weissen Eunuchen, der ehemals der erste Offizier der Kammer war. Das Siegel wurde wie übrigens auch die *Tughra* selbst bei jedem Herrscherwechsel geändert (vgl. Na'imā, I, 117); die gegenteilige Behauptung Ewliyā Çelebi's (VII, 300, 4 v. u.) ist nicht recht erklärlich. In Persien blieb das Siegel bestehen, nur der Name wurde geändert [s. d. Art. KHĀTAM].

Der Grosswezir übergab das grossherrliche Siegel an den *Diwān*-Tagen dem *Cawuş Bashī*, damit er den Sack (*Kise*) für die *Rünāme*-Register sowie die Finanzarchivalien oder *Māliye Defterkhānesi*, den Tresor (*Khazāne*) und die allgemeinen Dokumente (*Defterkhāne*) versiegele (vgl. M T M, S. 499). Der Grosswezir besass ausserdem wie übrigens alle Wezire oder Provinzgouverneure zwei andere Siegel, ein grosses, das am Kopf der *Büyürlük* oder „Verordnungen“ aufgedrückt wurde, und ein kleineres, einfacheres, womit man die Briefe des Wezirs, ja sogar seine offiziellen Schreiben am Fusse siegelte (vgl. z. B. Ahmed Rāsim, *'Othmānī Ta'rikkh*, III, 1514).

Der Gebrauch des Petschaft war in der Türkei (von den seldjukischen Weiss man wenig; vgl. Reinaud, *Mon.*, I, 121, Anm.), wie bekannt, ausserordentlich verbreitet. Sie dienten sowohl als Wachsiegel (*Mühür Mumu*) wie auch als Farbstempel, wobei man Tinte unter Zusatz von Speichel verwandte; ebenso war es in Persien (vgl. Raphaël du Mans, S. 129). In neuerer Zeit trug man es in der Borse oder im Portemonnaie bei sich (vgl. den schönen Vers Mehmed 'Akif's in seinem Gedicht *Seifî Baba*). Erst in unseren Tagen wurde unter europäischem Einfluss das *Mühür* durch die Unterschrift verdrängt. Die Annahme des lateinischen Alphabets hat ihm vollends den Garaus gemacht.

Das Gewerbe der Petschaftschneider ist denn auch als notwendige Folge eingegangen. Es stand einst in hoher Blüte, und die Künstler signierten ihre Erzeugnisse. Ihre Signatur war gewöhnlich stark gekürzt, wie *Mihli*, *Sā'i*, *Ahmed*, *Wefā*, *Dānā* usw. Die Buchstaben waren ausserdem so fein graviert, dass sie nur mit Hilfe der Lupe und auf besonders reinen Abdrücken zu erkennen waren. Eine ganze Studie liesse sich über diese Künstler schreiben.

Einige interessante Bemerkungen über diese Graveure in Istanbul bietet Ewliyā Çelebi (I, 575); er unterscheidet:

1. die Graveure in Stein, *Hakkākān*, 105 Handwerker in 30 Werkstätten. Sie gravieren in Stein, wie Achat, Granat, Türkis oder Jaspis. Ihr Patron oder *Pir* war 'Abd Allāh Yamani, ein Schüler des in Ta'izz begrabenen Uwais al-Karānī;

2. die *Mühür*-Graveure, *Mühürkenān*, die namentlich für die Wezire arbeiteten, 80 Handwerker in 50 Werkstätten. Ihr *Pir* war der Khalife 'Othmān. Unter Murād IV. waren die berühmtesten: Maḥmūd Çelebi, Rizā Çelebi und Ferid Çelebi, die sich ihre Petschäfte mit 100 bis 500 Piaster bezahlen liessen;

3. die Graveure von Silberpetschaften und Talismanen, *Mühürkenān-i Sim ü-Heykāl*, 40 Handwerker in 15 Werkstätten. Ihr *Pir* war der bei Ma'ash beerdigte 'Ukkāsha, der auf dem Rücken des Propheten das *Mühr-i Nübüwwet* (s. oben) sah und sich dann dem Gravieren von Talismanformeln widmete (zwei davon werden angeführt). Diese Handwerker „können nicht den yemenischen Achat gravieren“. Sie wohnten in dem *Seyishkāneler* genannten Viertel.

Erwähnt sei noch der Brauch, auf einen Kor'an die Siegel von Parteigängern aufdrücken zu lassen, um sich ihre Treue zu sichern (*Kur'an mühürletmek*); vgl. die Erklärungen eines kurdischen Rebellen in den türkischen Zeitungen vom 8. Juni 1925.

Das Wort *Memhür* bezeichnete im ehemaligen Sprachgebrauch der Janitscharen die „Soldschuld-scheine“ (vgl. Mouradgea d'Ohsson, VII, 337).

In übertragender Bedeutung findet sich im Persischen und Türkischen der Ausdruck „das Siegel aufbrechen“ für „eine Jungfrau deflorieren“: *Muhr berdashen* bzw. *Mühür almaḳ* (oder *bozmaḳ*).

Schliesslich sei noch bemerkt, dass nach Meninski und Castelli das Wort *Mühür* auch die Eigentums-marke (des Stammes) bezeichnete, die dem Vieh eingebrannt wurde, ebenso wie das dazu dienende Eisen (also synonym mit *Tamgha* oder *Damgha*, dem alten Terminus der türko-mongolischen Nomaden). Hier kann darauf nicht näher eingegangen werden; man vergleiche den besonderen Artikel im Supplementband. Hier sei nur gesagt, dass das



persische Wort *Muhr* von den Türk Sprachen bereits in sehr alter Zeit übernommen wurde: es findet sich in dem Wörterbuch Ibn Muḥannā's (ed. Melioranski), im Codex Cumanicus und später in einem Dekret 'Omar Shaikh's, des Vaters von Sultan Bāber (Samoilovitch). In den offiziellen Urkunden der Khāne der Krim bedeutet *Muhr* „Siegel im allgemeinen“, mit dem Zusatz *Altun*: „ovaler Abdruck des persönlichen Siegels des Khān in Gold“ und mit dem Zusatz *Altun baysalu*: „das quadratische Siegel (ehemals *Tamgha*) in Gold“ (dagegen war das quadratische Siegel bei den osmanischen Sultanen gerade das persönliche Siegel; vgl. oben).

Der MUHRDĀR (*Mohrdār*), türk. *Mühürdār* [s. d. Art. KHĀTAM], der „Siegelbewahrer“ oder besser „Privatsekretär“ (s. weiter unten), war denn auch eine sehr einflussreiche Persönlichkeit. Mir 'Alī Shīr Newā'ī war der *Mohrdār* Ḥusain Baikara's, bevor er dessen *Diwān Begi* und erster Minister wurde (vgl. Belin, *Notice sur Mir* . . ., 1861, S. 13; vgl. de Sacy, in *N. E.*, IV, 282, 261). Er wurde dann in seiner amtlichen Tätigkeit durch einen anderen Dichter namens Merwāridi ersetzt (*ebd.*). — Über die persischen *Mohrdār* vgl. P. Raphaël du Mans, S. 21. In Zentral-Asien ist der Titel *Muhrdār* anscheinend an die Stelle des alten türkischen Titels *Tamghachi* getreten, der schon in den Orkhon-Inschriften vorkommt.

In der Türkei hatte jeder Wezīr seinen *Mühürdār* (vgl. Ahmed Rāsim, *'Othmānī Ta'rikh*, I, 455). Ein Beispiel für die Laufbahn eines *Mühürdār* findet sich in *Sidjill-i 'othmānī*, II, 31 unten (Behdjet Pasha, derselbe, der in den Memoiren Sa'īd Pasha's, I, 4 genannt wird).

Die *Rūznāmedjī's* hatten ihre eigenen *Mühürdār* (vgl. J. Deny, *Sommaire des archives turques du Caire*, S. 136).

Es gibt in Kaḍiköy ein Viertel mit dem Namen *Mühürdār*. Über das Werk *Mühürdār Ta'rikhi* vgl. Babinger, *G. O. W.*, S. 216—17.

Im Dienst der Vizekönige Ägyptens war der *Mühürdār* ein „Privatsekretär“ des Khediwen. Der Titel *Mühürdār* wurde im Jahre 1884 beseitigt, aber das Amt blieb bestehen. Er hatte dasselbe Gehalt wie der erste Minister (vgl. Deny, *a. a. O.*, S. 92 und 476).

**Litteratur:** Ausser der im Art. KHĀTAM angegebenen: Fr. Babinger, *Das Archiv des Ismailen Osman Pasha*, Berlin 1931, S. 23 und Anm. 5, wo u. a. ein wenig bekannter Artikel Riza Efendi Mudezirovic's zitiert ist; vgl. ferner von Hammer, *G. O. R.*, Register s. v. *Siegel* und besonders den wichtigen Aufsatz von Samoilovitch, *O „payan“—„bayan“ v Dvuzhivem imste*, in *Iskustva de U. A. des Sc. de l'U. R. S. S.*, 1926, S. 1197—20; *Turk. Juhl.*, I, 28 f. (J. DENY).

MUḤSIN 'ALĪ, der Sohn Shāh Ḥusain Iḥākīkāt's, wohnte in Lucknow. In der Dichtung war er ein Schuler Khwādja Wazīr's. Seine Blütezeit hatte er Ende des XIX. Jahrh's. Er schrieb einen *Diwan*, eine Sammlung lyrischer Gedichte, und eine Sammlung von Biographien von Urdū-Dichtern mit dem Titel *Sarāpā Sukhan*.

**Litteratur:** Nassakh, *Taḥṣīl-i Shu'ara*, Lucknow 1874, S. 410. (M. HIRAYET ḤUSAIN).

AL-MUHTADĪ, AḤD. ALI ALĪ MUḤAMMED, abbasidischer Khalīfa. Schon nach dem Tode al-Wāḥik's wollten einige Würdenträger dem jungen Muḥammed, Sohn des verstorbenen Khālifen und einer griechischen Sklavin, huldigen; statt

seiner wurde aber der Bruder al-Wāḥik's als dessen Nachfolger proklamiert, und erst nach der Enthronung des unglücklichen al-Mu'tazz (Ende Radjab 255 = Juli 869) bestieg Muḥammed den Thron unter dem Namen al-Muhtadi. Sein Ideal war der Umayyade 'Omar b. 'Abd al-'Aziz. Ebenso wie dieser zeichnete er sich durch eine rigoristische Lebensführung aus; mit Frömmigkeit und Einfachheit verband er aber auch Kraft und Gewandtheit, und während seiner kurzen Regierung tat er das Seinige, um das Khālifat aus der Erniedrigung zu ziehen und die Macht des Beherrschers der Gläubigen wiederherzustellen. In mehreren Provinzen empörten sich wirkliche oder vermeintliche 'Aliden; der gefährlichste Feind des Khālifen war aber der türkische General Mūsā b. Bogha. Als dieser, der gegen die 'Aliden in Persien kämpfte, von dem Regierungsantritt al-Muhtadi's Kenntnis erhielt, kehrte er zurück. Im Muḥarram 256 (Dezember 869) in Samarrā angelangt, nötigte er dem Khālifen einen Eid ab, den Türkenhauptide Salih b. Waṣīf, der die Mutter des Khālifen al-Mu'tazz all ihrer unermesslichen Schätze beraubt hatte, zur Rechenschaft zu ziehen. Da Salih sich verbarg, empörten sich die türkischen Söldner und beabsichtigten, al-Muhtadi abzusetzen, wurden jedoch durch das energische Auftreten des letzteren wieder beruhigt. Dann versprach al-Muhtadi den Anhängern Salih's, diesen zu begnadigen; da er aber trotzdem nicht zum Vorschein kam, zogen sie nach Samarrā und begannen zu plündern, bis sie von Mūsā zerstreut wurden. Bald darauf wurde Salih entdeckt und von einem der Soldaten Mūsā's getötet. Nachdem letzterer gegen die Khāridjiten gezogen war, begann al-Muhtadi das Volk gegen ihn und seinen Bruder Muḥammed b. Bogha aufzureizen und beschuldigte sie wegen Unterschlagung. Muḥammed wurde zur Rechenschaft gezogen und dann erschlagen, obgleich al-Muhtadi ihm ausdrücklich Pardon gewährt hatte. Jetzt blieb dem Khālifen nichts anderes übrig, als Mūsā aus dem Wege zu räumen, wenn er selbst den Thron behalten wollte. Sein Plan wurde aber verraten; beim Heranrücken der überlegenen Scharen Mūsā's wurde al-Muhtadi von den meisten seiner Anhänger verlassen und erlitt eine vernichtende Niederlage. Da er sich weigerte, abzudanken, wurde er in einer scheusslichen Weise ermordet (Radjab 256 = Juni 870).

**Litteratur:** Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'arīf*, ed. Wüstenfeld, S. 200; Ya'kūbi, ed. Houtsma, II, 590 f., 616—19; Tabari, III, 1368, 1372, 1537, 1712—1834; Mas'ūdi, *Murūdj*, ed. Paris, VII, 398 f.; VIII, 1—41; *Kitāb al-Aghānī*, XX, 67—9; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, VII, 23, 134—38, 149—62; Ibn al-Tiktākā, *al-Fakhri*, ed. Derenbourg, S. 335—41; Muḥammed b. Shākir, *Farwāt al-Wafayāt*, II, 270 f.; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 296 f.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 409—21; Muller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 529 f.; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall*, neue Ausg. von Weir, S. 539—43. (K. V. ZETTERSTÉEN)

MUHTASIB (A.), „Inspektor“, ein vom Khālifen oder seinem Wezīr ernannter Beamte, der die Befolgung der religiösen Vorschriften des Islām überwacht, Verstöße aufdeckt und die Schuldigen bestraft. Sein Amt war die *Hisba*, und strenggenommen konnten nur angesehene Männer damit betraut werden. Wie alle, die ein öffentliches Amt bekleideten, musste er Muslim und ein

Die 29 Siegel auf der Adresse, die Muḥammed 'Alī Pasha von den bedeutendsten Geistlichen Mekkas, dem interimistischen Gouverneur, den Imām's, Khaṭīb's, Mufti's der vier Riten u. a. geschickt wurde. Der Ende Muḥarram 1226 (2. ? Febr. 1813) datierte Text enthält Glückwünsche zum Siege über die Wahhābiten und Danksagenen für die wiederhergestellte Freiheit der Pilgerfahrt.

Art. MUHR

Handwritten text in Arabic script, likely a list of names or titles, accompanied by several circular seals (muḥr) and a rectangular seal at the bottom.

Handwritten text in Arabic script, likely a list of names or titles, accompanied by several circular seals (muḥr) and a rectangular seal at the bottom.





1\*



2



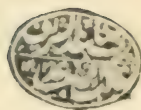
3



4



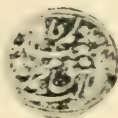
5



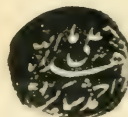
6



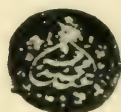
7



8



9



10



11



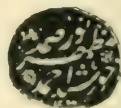
12



13



14

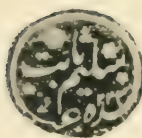


15



16\*

17\*



18



19



20\*



22\*



21\*

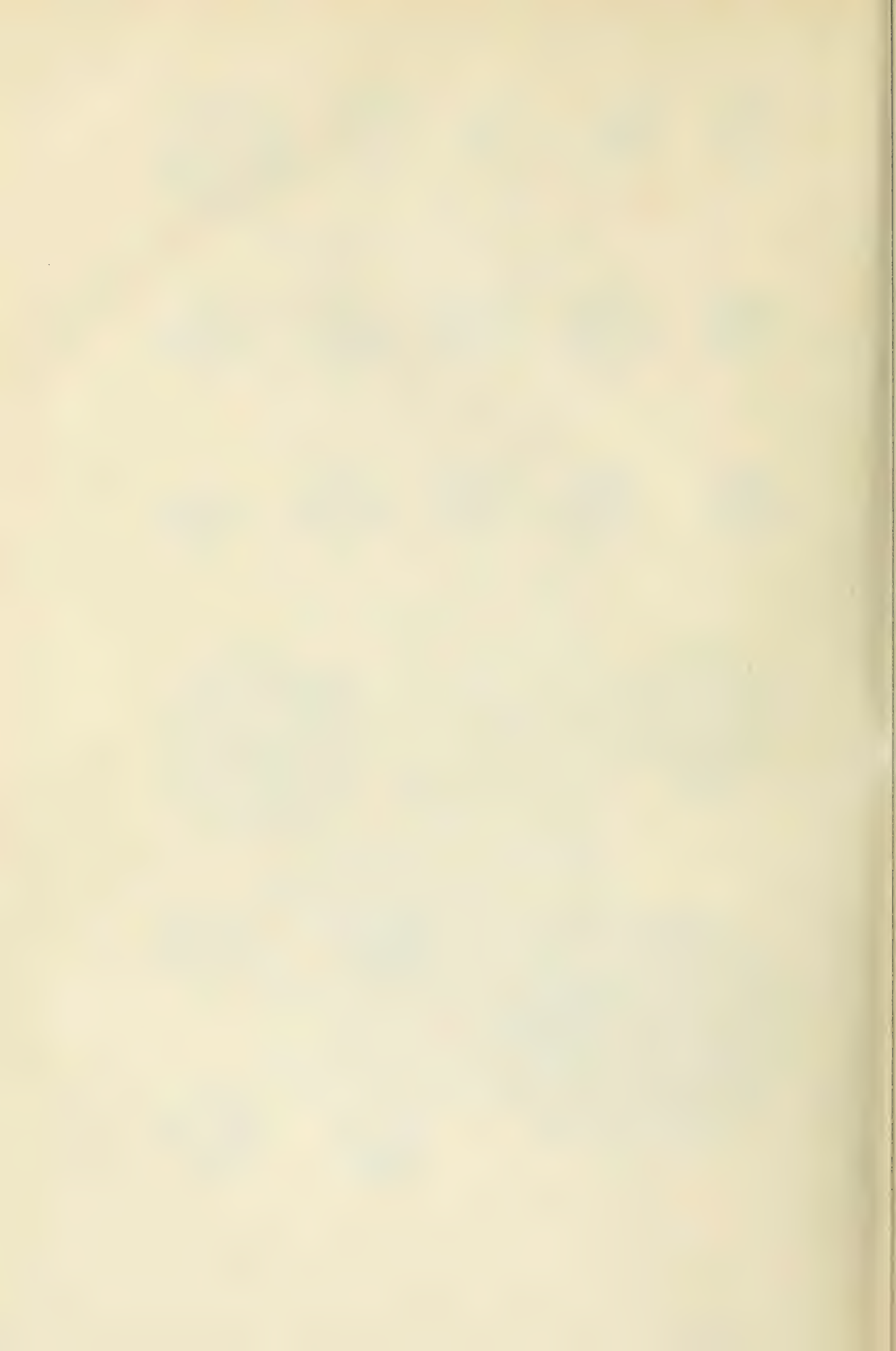
Art. MUHR

\*) etwas vergiltsert

Siegel verschiedener osmanischer,  
algerischer und hidjāzenischer  
Persönlichkeiten  
(Anfang des XIX. Jahrh.).

1. Giritli İbrāhīm Agha, *Wakīl* Algiers in Chios. Urkunde vom 11. Muh. 1211 (17. ? Juli 1796).
2. Esmā Sultān, Schwester Mahmūd's II. 11. Ram. 1222 (12. ? Nov. 1807).
3. Mūsā Pasha, *Ḳā'immaḳām* oder interimistischer Gross-Wezir. 8. Shew. 1222 (9. Dez. 1807).
4. Selim Thābit, Berichterstatte Mehmed 'Alī's in Konstantinopel, später sein *Ḳapu-kehyaşı*. 13. Şaf. 1225 (20. ? März 1810). Siehe Nr. 18.
5. Kāsim Agha, Gross-Eunuche. 19. Reb. II 1225 (24. Mai 1810).
6. Ghālib, *Shērīf* Mekkas. 20. Shew. 1226 (7. Nov. 1811).
7. Kara Kiehya, Bankier Mehmed 'Alī's in Konstantinopel (Siegel mit armenischer Schrift). 21. Djum. II 1226 (13. ? Juli 1811).
8. Mehmed 'Arif Efendi, ehemaliger *Sheikh al-Islām*. 9. Şaf. 1227 (21. ? Febr. 1812).
9. Mehmed Sa'īd Khālet, Innenminister. 23. Djum. II 1227 (4. ? Juli 1812).
10. Shākir Ahmed, *Ḳā'immaḳām*. 28. Djum. II 1227 (8. ? Juli 1812).
11. Mehmed Khusrew Pasha, *Ḳapudan Paşa* (zu jener Zeit). 15. Şaf. 1228 (17. ? Febr. 1813).
12. Tosun Ahmed Pasha, Sohn Mehmed 'Alī's. 12. Muh. 1228 (15. ? Jan. 1813).
13. Mehmed Khusrew Efendi (später Pasha), *Ḳapu-kehyaşı* Mehmed 'Alī's in Konstantinopel (später Mehmed Ali's) *Wālī* von Syrien (3. Reb. I 1228 (6. ? März 1813)).
14. Ismā'il Pasha, Sohn Mehmed 'Alī's. 9. Djum. I 1228 (10. Mai 1813).
15. Khurshid Ahmed Pasha, Gross-Wezir. 18. Djum. I 1228 (19. Mai 1813).
16. al-Saiyid Ahmed b. Muḥammed, *Khaznadji* von Algier 1237 (1821/2).
17. Sarī Ahmed, *Wakīl al-Haramain el-sharīfain* in Medina. 3. Shew. 1241 (11. ? Mai 1826).
18. Selim Thābit, als *Wakīl* Algiers in Konstantinopel. 7. Shew. 1242 (4. ? Mai 1827. Vgl. Nr. 4: das gleiche Siegel, aber auf diesem Stück steht unter der linken Blumenranke die Signateur des Graveurs 'Ömer).
19. al-Saiyid Khalīl, *Wakīl* Algiers in Smyrna. Ende Ram. 1243 (15. ? April 1828).
20. Muṣṭafā Ḳapudan, Kommandant der algerischen Fregatte Miftāḥ al-Djihād. 22. Şaf. 1244 (14. ? Sept. 1828).
21. Mehmed 'Izzet Pasha, Gross-Wezir (Gross-Siegel). 7. Sha'b. 1244 (12. ? Febr. 1829).
22. Süleymān Ismā'il, *Gümruk Emīni* und *Wakīl* Algiers in Durazzo. 7. Ram. 1244 (13. ? März 1829). Links unter der Blumenranke: Signatur?





Freier sein. Gewöhnlich war es ein *Fakih*; neben seinen polizeilichen Funktionen hatte er die eines Richters. In gewisser Hinsicht waren seine Obliegenheiten genau dieselben wie die eines *Kādī*, aber die Rechtsprechung des Muhtasib beschränkte sich auf Dinge, die Handelsgeschäfte, falsche Masse und Gewichte, betrügerische Verkäufe und Nichtzahlung von Schulden betrafen. Aber auch in diesen Angelegenheiten konnte er nur solche Fälle entscheiden, bei denen die Wahrheit nicht in Zweifel stand. Sobald ein Beweisverfahren aufgenommen und Eide abgelegt werden mussten, war der Muhtasib nicht mehr zuständig. Als Inspektor hatte er die Befugnis, das Gesetz durchzuführen, ohne erst die Klage einer geschädigten Partei abzuwarten. Er hatte darauf zu achten, dass in einem Orte, wo Muslime wohnten, diese den Freitagsgottesdienst in der Moschee nicht versäumten und wenn sie über vierzig zählten, sich zu einer organisierten Gemeinde zusammenschlossen. Wenn aber die Zahl gross war und Meinungsverschiedenheiten über das Abhalten eines gemeinsamen Gottesdienstes bestanden, konnte seine Autorität bestritten werden. Er durfte auch nicht den einzelnen Muslim zur Teilnahme am Moscheegottesdienst zwingen mit Ausnahme eines beständig Säumigen; sogar dann konnte er ihn nur ermahnen. Was die Moschee anging, konnte der Muhtasib auf dem *Adhān* bestehen und den *Mu'adhdhin* in der Einhaltung der vom Gesetz vorgeschriebenen *Adhān*-Zeit kontrollieren. War eine öffentliche Moschee reparaturbedürftig, so hatte der Muhtasib die Pflicht, die zuständigen Behörden darauf aufmerksam zu machen.

Eine der Hauptpflichten des Muhtasib war es, auf die Befolgung der Vorschriften des *Shar'* zu achten. Personen, die das Ramadān-Fasten brachen, Witwen und geschiedene Frauen, die die vorgeschriebene *'Ida* vor ihrer Wiederverheiratung nicht einhielten, und andere Gesetzesübertreter mussten sich bei ihm entschuldigen. Die öffentliche Moral gehörte auch zu seiner Obhut. Er hatte darauf zu sehen, dass Männer und Frauen sich in der Öffentlichkeit nicht miteinander abgaben und nicht dem Weingenuss frönten. Auch das Spielen verbotener Musikinstrumente gehört hierher, und er musste aufpassen, ob nicht Spiele und Lustbarkeiten gegen das *Shar'* verstießen. Jedoch konnte er nicht lediglich auf Grund eines Verdachtes vorgehen, auch hatte er nicht das Recht, hinter verschlossenen Türen nachzuforschen. Sein Machtbereich dürfte sich dort weiter erstreckt haben, wo es sich um das geistige Wohlergehen der Muslime handelte. Wenn z. B. ein *Fakih* mit dem *Idjma'* nicht übereinstimmende Ansichten verbreitete, war es die Pflicht des Muhtasib, ihn zurechtzuweisen, und, falls er seine häretischen Lehren fortsetzte, es dem Herrscher mitzuteilen. Auch musste der Muhtasib, wenn ein anderer als ein *Fakih* sich plötzlich dem *Fikh* widmete, feststellen, was ihn dazu veranlasst hatte, und die ihn aufsuchenden Leute vor seinen falschen Lehren warnen. Die Schulen musste der Muhtasib ebenfalls visitieren, jedoch weniger zur Überwachung der Lehrmethode, als vielmehr zur Kontrolle, ob die Lehrer die Schüler nicht zu heftig schlugen (vgl. Makrīzī, *Khiṭaṭ*, I, 464). Andere Dinge, die in sein Gebiet fielen, betrafen mehr die öffentliche Wohlfahrtspflege als Fragen der Moral und Religion. So konnte er in Städten, wo das Trinkwasser verdorben oder wo kein Proviant für arme Wanderer bereit ge-

stellt wurde, die Einwohner veranlassen, diese Missstände zu beseitigen. Er hatte darauf zu achten, dass kein Haus die Frauengemächer eines muslimischen Hauses überragte, dass kein Gebäude vorspringende Wasserspeier oder zur Strasse führende Rinnen zum Schaden der Passanten hatte und schliesslich dass der *Sūk* rein und von Verkehrshindernissen frei gehalten wurde.

*Litteratur*: Māwardī, *al-Ahkām al-sultāniya*, ed. Enger, S. 420 ff.; Tanūkhī, *Nishwār al-Muḥādara*, ed. Margoliouth, S. 250; Makrīzī, *Khiṭaṭ*, I, 463 ff.; 'Abd al-Rahmān b. 'Abd Allāh al-Shāfi', *Nihāyat al-Rutba fi Talab al-Hisba* (British Museum, MS. Or. 9221), Übers. Behrner, in *JA*, 5. Serie, Bd. XVI, S. 347–92; XVII, 1–76. — Über *Muḥāsaba* und den Muhtasib vom Gesichtspunkte der ethischen Theologie aus vgl. Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Teil IV, Buch VIII. (R. LEVY)

AL-MUHYI. [Siehe ALLĀH, b. 2.]

MUHYI 'L-DĪN. [Siehe IBN AL-ARABĪ.]

MUHYI 'L-DĪN MUHAMMED (MEHMED) B. 'ALĀ' AL-DĪN 'ALĪ AL-DJEMĀLĪ, Theologe und türkischer Geschichtsschreiber aus der Zeit Selim's I. (1512–20) und Sulaimān's I. (1520–66). Sein Vater war der bekannte Mufti Zenbīlī 'Alī al-Djemālī, ein Enkel des Djemāl al-Dīn Mehmed aus Aḳ Serai (daher der Beiname Djemālī). Seine theologische Ausbildung erhielt er zuerst durch seinen Grossvater mütterlicherseits, Ḥusām-Zāde Efendi, dann seinen Vater 'Alā' al-Dīn und nachher durch Mu'ayyad-Zāde Efendi. Er war dann als Müderris an verschiedenen Medresen tätig, so in Konstantinopel an der Murād-Medrese und an den acht Kollegien der Fātiḥ-Moschee und in Adrianopel, woselbst er dann auch eine Zeitlang als Mollā fungierte. Er starb im Ruhestand 957 (1550), nach einigen bereits 956 (1549), in Adrianopel, wo er auch begraben liegt.

Seine Hauptbedeutung liegt darin, dass er die anonymen osmanischen Chroniken, die *Tewāriḫ-i 'Alī 'Othmān*, unter dem Titel *Tā'riḫ-i 'Alī 'Othmān* bearbeitet hat. Diese vom Beginn des Osmanischen Reiches an reichenden Chroniken wurden von ihm bis 956 (1549), also bis kurz vor seinem Tode, fortgesetzt.

Von seiner Chronik existieren zwei jedenfalls auf ihn selbst zurückgehende Fassungen: 1. eine kürzere Rezension, der die von Gaudier-Spiegel besorgte Übertragung der sogen. Beckschen Handschrift entspricht: *Chronica oder Acta von der Türkischen Tyrannen herkommen vnnnd geführte Kriegen, aus Türkischer Sprachen verdeutschet. Vorkin nie in Druck angangen*, Frankfurt a/O. 1567, und die auch Leunclavius lateinisch und deutsch veröffentlicht hat: *Annales Sultanorum Othmanidarum a Turcis sua lingua scripti*, Frankfurt 1588; 2. Auflage mit Register 1596, und deutsch: *Neue Chronika Türkischer Nation von Türcken selbs beschrieben*, Frankfurt a/Main 1590;

2. eine längere Rezension: die sogen. Veranzische Chronik (Codex Verantianus), die Leunclavius lateinisch und deutsch veröffentlicht hat: *Historiae Musulmanae Turcorum de monumentis ipsorum exscriptae libri XVIII*, Frankfurt 1591. Es waren 18 Bücher statt der geplanten 30. Schon 1590 waren dortselbst die ersten drei Bücher deutsch erschienen: *Neuwer Muselmännischer Histori, Türkischer Nation, von ihrem Herkommen, Geschichte vnd Taten; drey Bücher, die ersten vnter dreyssigen, denen dann die vollständige deutsche Wiedergabe der*



*Annales* folgte: *Neuener Muslimanischer Histori Türkischer Nation*, Frankfurt a/M. 1595.

Ausser seiner nur handschriftlich vorhandenen Chronik (Handschriften in Wien, München, Berlin, Gotha, London, Konstantinopel u. a.) werden Muhyi al-Din noch türkische, arabische und persische Gedichte (ebenfalls nur handschriftlich vorhanden) und eine theologische Schrift zugeschrieben.

*Litteratur*: Hādjdjī Khalifa, *Kashf al-Zunūn*, Konstantinopel 1311, S. 218; Tashkopri-zāde, *Shakā'ih al-Nu'māniye*, Konstantinopel 1269, S. 389; Übersetzung von O. Rescher, Konstantinopel 1927, S. 247; Djemāl al-Dīn, *ʿOṣmānī: Ta'rikh ve-Muavrikleri* (Ayme-i Zurefā), Konstantinopel 1314, S. 10 und 25; Rif'at, *Kavā'id al-ʿasāsiye*, S. 180; Thuraiya, *Sijill-i ʿOṣmānī*, III, 488; Brusālī Mehmed Tahīr, *ʿOṣmānī Mucallifleri*, III, 63; Babinger, *G O W*, S. 72–4; J. H. Morrdtmann, in *Isl.*, X, 160; XIII, 153 ff.; Carl Ausserer, *ebd.*, XII, 226 ff.; F. Giese, in *M O G*, I, 49–75; P. Wittek, *ebd.*, I, 77 ff.; ferner die verschiedenen Handschriftenkataloge. (TH. MENZEL.)

MUHYI LĀRĪ (gest. 933 = 1526/7), persischer Schriftsteller, Verfasser des bekannten Buchs *Futūḥ al-Haramain*, einer poetischen Beschreibung der heiligen Städte Mekka und Medina, welche ausserdem eine ausführliche Schilderung sämtlicher mit Vollführung der obligatorischen Pilgerfahrt (*Ḥādjdjī*) verbundener Riten enthält.

Dieses Buch, welches 911 (1506) verfasst und dem Sultan von Guġjarāt Muzaḥḥar b. Maḥmūd Shāh (917–32 = 1511–26) gewidmet ist, wurde längere Zeit dem berühmten persischen Dichter ʿAbd al-Raḥmān Djāmī fälschlich zugeschrieben. Muhyi Lārī war ein Schüler des grossen Philosophen Muḥammed al-Dawānī (gest. 907 = 1501) und verwendete seine weiten philosophischen Kenntnisse in einem Kommentar zur grossen Kaṣida des Ibn al-Fārīd, die unter dem Namen *al-Tāʿiyya al-kubrā* bekannt ist. In dieser Arbeit suchte er die Spuren seines Lehrers verfolgend die Grundsätze der orthodoxen muḥammedanischen Mystik mit den Lehren des Aristoteles in der Form, in welcher sie im Orient verbreitet waren, zu vereinbaren.

*Litteratur*: Rieu, *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.*, II, 655a. — Persischer Text der *Futūḥ al-Haramain* lithographiert Lucknow 1292. Eine ausführliche Inhaltsangabe davon in den *Wiener Jahresbüchern*, LXXI, Anzeigeblatt S. 49; Hādjdjī Khalifa, IV, 385; H. Ethé, *Neupersische Literatur* (*Grundriss der iranischen Philologie*, II, 306).

(E. BERTHELS)

AL-MU'ID. [Siehe ALLĀH, b. 2.]

MU'IN AL-DĪN SULAIMĀN PARWĀNA, Vize-regent des Seldjukenreiches in Kleinasien nach dem Mongoleneinfall. Sein Vater Muḥaddhdhib al-Dīn ʿAlī al-Dailamī (in einigen Quellen, z.B. im *Ta'rikh-i Guzida*, wird Mu'īn al-Dīn „al-Kāshī“ genannt, was auf seine Herkunft aus Kāshān hindeutet) war während der Regierungszeit Kaikhusraw II. Minister gewesen. Ihm war es nach der Schlacht bei Kōse Dagħ (1243) gelungen, die Fortsetzung der Seldjuken-Dynastie in Kleinasien durch seine Fürsprache beim Mongolen-General Baidjū zu sichern (Ibn Bibi, S. 243). Sein Sohn Mu'īn al-Dīn Sulaimān stieg bald zu wichtigen Ämtern empor und war Befehlshaber von Tokāt und später von Tokāt und Erzindġān, als er im Jahre 1256 durch die Gunst des Baidjū zum Rang eines *Parwāna* be-

fördert wurde. Der Titel *Parwāna* bezeichnet einen hohen Verwaltungsposten (etwa Oberpräsident) im Seldjukenreich und wird irrlicherweise in den persischen Wörterbüchern als ein Synonym von *Farmān* erklärt (das Wort ist in der Fussnote auf S. 46 von Khalil Edhem's Artikel in *T O E M*, VIII ausführlich besprochen; vgl. auch Huart, *Les Saints*, I, 80). Um diese Zeit regierten nominell die drei Söhne Kaikhusraw's, aber Mu'īn al-Dīn war schon der wirkliche Leiter der Staatsgeschäfte. Nachdem Hulagu im Jahre 1260 gekommen war, wurde das Reich in zwei Teile geteilt, von denen Rukn al-Dīn Kīlġdj Arslān den östlichen Teil mit *Parwāna* als Wezir erhielt. Der letztere war auch durch Familienbande mit der Dynastie verbunden, denn er war mit einer Tochter Kaikhusraw's II. verheiratet, während eine seiner eigenen Töchter die Frau des Seldjuken Ghiyāth al-Dīn Mas'ūd II. wurde. Als Wezir Rukn al-Dīn's eroberte er Sinope (Sinūb) von dem griechischen Kaiser von Trapezunt. Die Stadt wurde ihm selbst gegeben, und nach seinem Tode herrschten dort einige seiner Nachkommen weiter (vgl. SINÜB und Tewhīd, *Sinūbda Parwāne-Zādele*, in *T O E M*, I, 203). Im Februar 1265 wurde *Parwāna* davor gewarnt, dass sein Sultan ihn loszuwerden wünsche; er liess ihn gefangen nehmen und nachher in Ak-Serāy erwürgen. Der zweieinhalbjährige Sohn Rukn al-Dīn's, Ghiyāth al-Dīn Kaikhusraw, wurde als Strohkönig eingesetzt. Während der folgenden Jahre, als *Parwāna* unter der Oberaufsicht der Mongolen der wirkliche Herrscher in Ost-Anatolien war, veranlasste die elende Lage des Landes viele angesehene Türken, nach Ägypten auszuwandern; dort stachelten sie den Sultan Baibars zu einem militärischen Eingreifen gegen die Mongolenherrschaft in ihrem Lande an. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Mu'īn al-Dīn *Parwāna* selbst heimlich an der Spitze dieser Verhandlungen stand. Baibars drang in Kleinasien ein, besiegte eine mongolische Armee bei Albistān und besetzte im April 1277 die Stadt Kaişariye. Hier erwartete er *Parwāna*, um sich mit ihm zu vereinigen, aber dieser hatte das Vertrauen zu dem Unternehmen verloren und floh mit dem jungen Sultan nach Tokāt. Baibars kehrte wiederum nach Syrien zurück, und bald erschien eine mongolische Armee unter Ilkhān Abakā, die der muslimischen Bevölkerung drastische Bestrafung auferlegte. Er soll über 200 000 Menschen getötet haben. Um dieselbe Zeit fiel auf *Parwāna* Verdacht. Er wurde beschuldigt, dass er in der Schlacht bei Albistān mit seiner Armee geflohen, dass er nach der Niederlage nicht vor dem Ilkhān erschienen sei und dass er es versäumt habe, die Mongolen über das Heranrücken Baibars' zu benachrichtigen. Zuerst war Abakā gewillt, ihn zu schonen; aber auf Betreiben der Verwandten der in der Schlacht bei Albistān Gefallenen befahl er, ihn zusammen mit seinen Anhängern in Ala Dagħ hinzurichten (wahrscheinlich am 1. Rabi' 676 = 2. August 1277). Ala Dagħ ist nach Khalil Edhem wahrscheinlich mit Kōse Dagħ im Osten von Siwās identisch. Sein Begräbnisplatz ist nicht bekannt. Die Gründungsinschrift einer Moschee, die Mu'īn al-Dīn *Parwāna* im Jahre 663 (1264/5) erbaute, besteht noch in Marzifūn. Sein Tod regte verschiedene Dichter an, Elegien auf ihn zu dichten (Münedġdjim Bashī). Aus der Tradition des Mawlawi-Ordens geht hervor, dass *Parwāna* in vertrautem Verhältnis zu Djalāl al-Dīn Rūmī stand; des letzteren Werk *Fihī mā fihī* war ihm gewidmet

(vgl. Kröpülü-Zāde M. Fu'ād, *İlk Müteşawwifler*, S. 258).

**Litteratur:** Die *Saldjūk-nāme's* von Ibn Bibi (Houtsma, *Recueil*, IV) und von Akserāyī (von neueren Schriftstellern handschriftlich benutzt); Rashīd al-Dīn, *Dīwān al-Tawārikh*, ed. Blochet, Paris 1911, S. 548; Hayton, in *Historiens arméniens des Croisades*, II, 179; al-Makrizī, *al-Sulūk li-Mārifat al-Mulūk*, Übers. Quatremère (1837–44) und Blochet, 1908; al-Nuwairi, *Nihāyat al-Arab* (benutzt von Weil, *Geschichte der Chalifen*, IV); Abu 'l-Fidā', *Tā'rikh*, Konstantinopel 1286, IV, 10; Mustawfi, *Tā'rikh-i Guzida*, in *G.M.S.* XIV/1, 484; Münedjdim Bāshī, *Şahā'if al-Akhbār*, II, 571–73; J. von Hammer, *Geschichte der Ilchane*, Darmstadt 1842, I, 299; Nedjib 'Āsim, *Türk Tā'rihi*, Konstantinopel 1316, S. 436 f.; Husain Husām al-Dīn, *Amasia Tā'rihi*, Konstantinopel 1920, I, II; Tewhīd, *Rūm Saldjūki Devletinin inkişafı ile teşekkül eden Tawā'if-i Muluk*, in *T.O.E.M.*, I; Khalil Edhem, *Merzifūda Parwāna Mu'in al-Dīn Sulaimān nāmına bir Kitābe*, in *T.O.E.M.*, Nr. 8, S. 42 ff.; ders., *Düvel-i Islāmīye*, Konstantinopel 1927, S. 211, 272; Cl. Huart, *Les Saints des Derviches Tourneurs*, Paris 1918–22, I, II, *passim*. (J. H. KRAMERS)

**MU'IN AL-MISKİN** mit dem vollen Namen MU'IN AL-DİN MUHAMMED AMİN B. HADDJ MUHAMMED AL-FARĀHĪ AL-HARAWĪ und dem *Takhal-lus* Mu'ini (gest. 907 = 1501/2), bekannter persischer Traditionarier. Er studierte einunddreissig Jahre lang die *Hadīthe* und trat während dieser Zeit jeden Freitag mit einer Predigt in der grossen Moschee zu Herāt auf. Ein Jahr lang war er Qādi zu Herāt, trat aber dann auf eigenen Wunsch von diesem Amte zurück. Im Jahre 866 (1461/2) begann er auf die Bitte eines seiner Freunde eine kleine Schrift über das Leben des Propheten Muhammed zu schreiben. Aus dieser kleinen Schrift entstand allmählich das im muhammedanischen Orient ungemein verbreitete grosse biographische Werk *Ma'āridj al-Nubuwwa fi Ma'dāridj al-Futuwwa*, welches erst im Jahre 891 (1486) vollendet wurde, eine ausführliche Lebensbeschreibung des Propheten enthält und aus einer *Mukaddima*, vier Büchern und einer *Khatima* besteht. Ausser diesem Riesenwerk verfasste Mu'in noch einen Kor'an-Kommentar *Bahr al-Durar* und eine Sammlung von vierzig *Hadīthen Rawdat al-Wā'iqin*. Dem Studium der Prophetengeschichte entsprangen eine grosse Geschichte von Moses unter dem Titel *Ma'djizāt-i Mūsawī* (auch *Tā'rikh-i Mūsawī* oder *Kisṣa-yi Mūsawī* genannt), die im Jahre 904 (1498/9) vollendet wurde, und die Geschichte von Yūsuf und Zulaikha *Aḥsan al-Kisās*.

**Litteratur:** H. Ethé, *Neupersische Literatur (Grundriss der iranischen Philologie)*, II, 235, 319, 358; Rieu, *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.*, I, 149<sup>a</sup>; Khwāndemir, *Ḥabib al-Siyar*, Bombay. III/III, 328; Text der *Ma'āridj al-Nubuwwa* lithographiert Lucknow 1292. Eine türkische Übersetzung davon von Altı Parmak (gest. 1033 = 1624) unter dem Titel *Dalā'il al-Nubuwwa-yi Muḥammadi* gedruckt in Konstantinopel 1257. Eine Handschrift der *Tā'rikh-i Mūsawī* in India Office, Nr. 2029. Eine Handschrift der *Aḥsan al-Kisās* in der Bodleiana (Elliott, Nr. 409).

(E. BERTHELS)

**AL-MU'IZZ.** [Siehe ALLĀH, b. 2.]

**AL-MU'IZZ B. BĀDĪS.** [Siehe ZĪRIDEN]

**MU'IZZ AL-DAWLA, ABU 'L-HUSAIN AHMED B. ABĪ SHUJĀ',** Būyide. Ahmed wurde im Jahre 303 (915/6) geboren. Nach der Eroberung von Shirāz durch die Būyiden brachte er Kirmān unter seine Herrschaft (324 = 935/6). Da der empörische Statthalter von al-Ahwāz, al-Baridī [s. d.], nach mehreren unglücklichen Gefechten mit Bedjekem [s. d.], dem Feldherrn des 'abbāsidschen Khalifen, bei dem Būyiden 'Imād al-Dawla Hilfe suchte, schickte dieser seinen Bruder Ahmed mit einem Heer gegen al-Ahwāz. Bedjekem wurde zuerst bei Arradjan und dann bei 'Askar Mukram geschlagen (326 = 938), worauf Ahmed sich der letzteren Stadt bemächtigte; als er aber zum Lohn für die geleistete Hilfe verlangte, dass al-Baridī den Būyiden Rukn al-Dawla im Kampfe gegen Washmgir, den Bruder Mardāwidj's [s. d.], unterstützen sollte, weigerte sich al-Baridī und begab sich nach Basra. Nachdem Ahmed von 'Imād al-Dawla Verstärkungen erhalten hatte, konnte er jedoch al-Ahwāz unterwerfen. Im Jahre 332 (943/4) unternahm er einen Feldzug gegen Wāsīt, während der Amir al-Umarā', der Türkenhäuptling Tuzun, in Krieg mit dem Hamdāniden von al-Mawsil verwickelt war. Dieser beeilte sich, Frieden zu schliessen und gegen Ahmed zu ziehen, worauf die feindlichen Heere im Dhu 'l-Ka'da desselben Jahres (Juli 944) aufeinander stiessen. Die Einzelheiten sind verschiedentlich überliefert worden; so viel steht jedoch fest, dass Ahmed bald darauf nach al-Ahwāz zurückkehrte. Ende Radjab des folgenden Jahres (Mitte März 945) machte er noch einen Versuch, sich der Stadt Wāsīt zu bemächtigen, musste sich aber schon im Ramadān (April) beim Heranrücken Tuzun's zurückziehen. Im Jahre 334 (945) griff er zum dritten Male Wāsīt an, dessen Statthalter schon zu ihm übertreten war und sich deshalb ohne Schwertstreich ergab, zog dann gegen Baghdād und hielt im Djumādā I. 334 (Dezember 945) seinen Einzug in die Hauptstadt, wo er sofort die Herrschaft an sich riss. Der Khalife al-Mustakfi ernannte ihn zum Amir al-Umarā' und verlieh ihm den Titel Mu'izz al-Dawla, wurde aber schon nach einigen Wochen abgesetzt und geblendet, weil er angeblich in Verbindung mit den Feinden der Būyiden stand. Bald darauf wurde Mu'izz al-Dawla von dem Hamdāniden Naṣir al-Dawla in al-Mawsil angegriffen, der im Verein mit Abū Dja'far b. Shirzād gegen Baghdād heranrückte und sich in kurzem des östlichen Teiles der Hauptstadt bemächtigte. Erst im Muḥarram des folgenden Jahres (August 946) wurde Naṣir al-Dawla vertrieben, worauf er mit dem Būyiden Frieden schloss, allerdings ohne Vorwissen der mit ihm verbündeten Türken. Dadurch wurden diese gereizt und wandten sich gegen ihn selbst. Naṣir al-Dawla musste fliehen, und nur durch die Hilfe der Būyiden gelang es ihm, die Türken zu Paaren zu treiben, worauf er als Vasall der Būyiden nach al-Mawsil zurückkehrte. Dann kam Abu 'l-Kāsim, der Sohn und Nachfolger al-Baridī's, an die Reihe. Mu'izz al-Dawla schickte ein Heer gegen ihn, das die Truppen al-Baridī's in die Flucht schlug, und im Jahre 336 (947) rückte er selbst ins Feld. Abu 'l-Kāsim floh zu den Karmaten von al-Bahrain, und Mu'izz al-Dawla eroberte Basra. Doch behauptete sich Abu 'l-Kāsim's Statthalter 'Imrān b. Shāhin in al-Djāmida, der Hauptstadt des Euphratgebietes zwischen Wāsīt und Basra, und nach mehrjährigem Kampf musste Mu'izz al-Dawla ihn in seiner Statthalterschaft bestätigen. Im Jahre 337 (948/9) unternahm Mu'izz



al-Dawla einen Feldzug gegen al-Mawṣil, weil Nāṣir al-Dawla den ihm auferlegten Tribut nicht entrichtete. Letzterer floh nach Naṣībīn; da aber Rukn al-Dawla, der Bruder Mu'izz al-Dawla's, von den Sāmāniden angegriffen wurde, musste Mu'izz al-Dawla ihm Hilstruppen schicken und mit den Ḥamdāniden Frieden schliessen. Im Jahre 347 (958/9) empörte Nāṣir al-Dawla sich wieder. Beim Heranrücken Mu'izz al-Dawla's verliess er aber al-Mawṣil und begab sich zuerst nach Naṣībīn und dann nach Ḥalab zu seinem Bruder Saif al-Dawla, während Mu'izz al-Dawla gegen al-Mawṣil zog und sowohl diese Stadt als auch Naṣībīn eroberte. Durch Vermittlung Saif al-Dawla's kam jedoch auch diesmal ein Friede zustande (Muḥarram 348 = März–April 959). In seinem letzten Lebensjahre musste Mu'izz al-Dawla mit den Ḳarṣatīn und 'Imrān b. Ṣaḥlīn Krieg führen. Die ersteren erkannten seine Oberhoheit an; der Kampf gegen letzteren wurde durch den Tod Mu'izz al-Dawla's unterbrochen. Er starb am 13. oder 17. Rabi' II. 356 (28. März oder 1. April 967).

*Litteratur:* Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), Nr. 71 (Übersetzung von de Slane, I, 155 ff.); Ibn al-Aṭṭār, ed. Tornberg, VIII; Ibn al-Tikṭākā, *al-Fakhrī*, ed. Derenbourg, S. 376–78, 388–90; Abu 'l-Fidā', ed. Reiske, II, 402 ff.; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, IV, 426–44; Ḥamd Allāh Mustawfi-i Ḳāzwinī, *Ta'rikh-i Guzida* (ed. Browne), I, 418 f.; Wilken, *Gesch. der Sultane aus d. Geschl. Buḡja nach Mirchond*, IV; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 651–53, 666 f., 688, 692, 695–97; III, 2–7; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 161–64, 231–33, 318 f. (K. V. ZETTERSTĒEN)

**AL-MU'IZZ LI-DĪN ALLĀH**, ABŪ TAMĪM MA'ADD B. ISMĀ'IL AL-MANṢŪR, vierter Fāṭimidenkalife, am 11. Ramaḍān 319 (28. Sept. 931) in Mahdiyya geboren, wurde im Jahre 341 (952/3) zum rechtmässigen Erben ernannt und folgte im Shawwāl desselben Jahres (März 953) auf dem Thron. Sein erstes Ziel war, die Fāṭimidenherrschaft, die in Ifrīkiya von seinem Vater wiederhergestellt worden war, auch in den übrigen Provinzen des Maghrib wiederaufzurichten. Im Jahre 342 führte er persönlich ein Kitāma-Heer in das Awrās-Gebirge und zwang nicht nur zum ersten Mal die aufrührerischen Stämme dieses Gebietes zum Gehorsam, sondern erreichte auch die formelle Unterwerfung der Zenāta-Führer sowie der regierenden Fürsten im Westen. Jedoch herrschte durch die feindselige Haltung und durch die Intrigen des Umayyadenherrschers in Spanien, 'Abd al-Rahmān's III., eine dauernde Unruhe im Maghrib, und nach beiderseitigen erfolglosen Reibereien zur See schickte al-Mu'izz im Jahre 347 (958) ein starkes Heer unter dem Oberbefehl seines Freigelassenen und *Kātib* Djawhar al-Rūmī dorthin. Tāhart und Sijilmāsa wurde mit geringer Schwierigkeit genommen, Fās ergab sich nach elfmonatiger hartnäckiger Belagerung im Ramaḍān 348, ebenso fielen die anderen Festungen im Maghrib mit Ausnahme von Salā und Sabta, die 'Abd al-Rahmān halten konnte. Obgleich die Erfolge dieses Feldzuges im westlichen Maghrib vorübergehender Natur waren, stellte doch die Aufrichtung der Herrschaft des Ṣanhādja-Führers Zirī b. Manād in Tāhart für die Zenāta des Zentralmaghrib ein wirksames Hemmnis dar. Es unterliegt keinem Zweifel, dass al-Mu'izz bereits die Eroberung nicht nur Ägyptens und Syriens sondern auch Baghdād's

erwog, zu welchem Zwecke er die Kitāma verwandte wie die 'Abbāsiden früher das khurāsānische Heer, während die Ṣanhādja Nordwest-Afrika für ihn besetzt halten sollten; mit diesem Ziel vor Augen suchte er tatkräftig diese Stämme zu versöhnen, indem er ihnen grosszügige Geschenke machte und erpresserische Steuereintreibungen abschaffte.

Obwohl dieser Ehrgeiz kein Geheimnis war, tritt er in der offiziellen Korrespondenz al-Mu'izz' hinter seinem Wunsche (der ihm wahrscheinlich ernst war) zurück, die Führung im *Djihad* gegen die immer anmassender werdenden Griechen zu übernehmen. Schon im Jahre 350 (961) hatten die Kreter, die von Nikephoros Phokas belagert wurden und von Kāfur keine Unterstützung mehr erhofften, ihn um Hilfe angegangen. Obwohl Ibn al-Aṭṭār (VIII, 404) al-Mu'izz den Sieg zuschreibt, hat es den Anschein, als ob er nicht rechtzeitig Hilfe hätte schicken können; aber er benutzte die Gelegenheit, den im Jahre 956 mit den Kaiser Konstantin VII. geschlossenen Vertrag zu kündigen und griff Sizilien von neuem an. Im Jahre 351 (962) wurde Taormina genommen, und eine von Konstantinopel ausgesandte Streitmacht wurde zu Wasser und zu Lande völlig geschlagen, wobei der General Manuel Phokas fiel und der Flottenbefehlshaber Niketas gefangen genommen wurde.

In demselben Jahre (355 = 966) begann al-Mu'izz mit den Vorbereitungen für seinen Zug nach Ägypten, indem er Brunnen längs der Marschroute graben liess. Seine damaligen Beziehungen zu Kāfur sind nicht recht klar. Fāṭimidische Agenten betrieben bereits seit langem eine aktive Propaganda in Ägypten und hatten deutlich Fortschritte gemacht; begünstigt wurden sie noch durch die Abneigung der Bevölkerung gegen die Südan-Truppen, die fanatische Sunniten waren. Kāfur liess diese Propaganda ruhig geschehen, und es ist nicht ausgeschlossen, dass er, wie die fāṭimidischen Schriftsteller behaupten, heimlich zu al-Mu'izz übergetreten war. Sein Tod am 21. Djumādā II 357 (24. Mai 968) gab das Signal für das Vorrücken des Fāṭimidenheeres, das, angeblich über 100 000 Mann stark, unter dem Oberbefehl Djawhar's am 14. Rabi' I 358 (6. Febr. 969) unter Deckung eines Flottengeschwaders aufbrach. Die in Ägypten herrschende Unordnung und der durch die griechischen Heere ausgeübte Terror (die Griechen hatten sich im Jahre 968, ohne Widerstand zu finden, über ganz Nordsyrien ergossen und ungeheuer viel Gefangene gemacht) eröffneten die besten Aussichten auf einen Erfolg; ausserdem hatten viele ägyptische Notabeln, ja sogar Soldaten, al-Mu'izz durch Briefe um sein Einschreiten gebeten. Als Djawhar heranrückte, entsandte die Bevölkerung eine Abordnung ihrer angesehensten Männer und unterwarf sich, aber die Ikhshididen- und Tulūniden-Regimenter verwarfen die in dem Abkommen niedergelegten Bedingungen und mussten mit Gewalt aus ihren Stellungen bei Djiza und auf den Inseln vertrieben werden. Die sich zurückziehenden Mamlūken zerteilten sich in einzelne Gruppen; einige machten als lokale Aufrührerherde Djawhar viel zu schaffen, bis schliesslich ihre Anführer gestellt und nach Afrika verbannt, der Rest aber entwaſfnet oder gefangen genommen wurde.

Djawhar, der am 17. Ṣhaḥān 358 (7. Juli 969) in Fustāt eingezogen war und den Grundstein zu der neuen Stadt al-Ḳāhira gelegt hatte, begann

sofort mit der Verwaltungsreform. Vollkommene religiöse Duldung wurde zugesagt und durch die Wiedereinsetzung der vorhandenen Beamten bestätigt; für das Vorbringen von Beschwerden über *Mağālim* wurden wöchentliche Gerichtssitzungen festgesetzt, eine Reihe drückender Steuern abgeschafft, unrechtmässig vom Staate konfisziertes Eigentum den Besitzern zurückerstattet und regelmässige Gehälter den Moscheebeamten angewiesen. Andere Reformen stiessen jedoch auf grosses Missfallen, nämlich die Prägung einer neuen Münze, um die vorhandene entwertete zu ersetzen, und die Verfügung, dass alle Steuern in der neuen Währung zu erheben seien. Der Ernst der Lage wuchs noch durch eine lang anhaltende Hungersnot und durch den Aufruhr der Berbertruppen, und erst nach der persönlichen Ankunft al-Mu'izz' in Ägypten im Ramaḍān 362 (Juni 973) kam die Reorganisation zum Abschluss, indem die Finanzverwaltung unter Ya'qūb b. Killis und 'Aslūdj b. al-Ḥasan zentralisiert und der Abtransport der Berbertruppen nach einem neuen Lager bei Heliopolis vollzogen wurde.

Der Verlauf der Ereignisse in Syrien nach der Besetzung Ägyptens wird verschiedentlich berichtet und ist im einzelnen unklar. Djawhar's Stellvertreter Dja'far b. Falāḥ schlug die vereinigten Streitkräfte der Ikḫshididen und Karmāten unter al-Ḥasan (in einigen Quellen: al-Ḥusain) b. 'Ubaid Allāh b. Tughdj in den ersten Monaten des Jahres 359 (970) bei Ramla, aber infolge der allgemeinen Unordnung und Uneinigkeit unter den arabischen Stammesangehörigen konnte er erst im Dhu 'l-Hiǧdja desselben Jahres Damaskus einnehmen. Kurz darauf schickte er einige Formationen gegen die Griechen, aber die Truppen, die Antiochia zurückerobert hätten, wurden bei Iskandarūn geschlagen oder, wie Yaḥyā b. Sa'īd angibt (ed. Cheikho, S. 139), nach fünfmonatiger Belagerung der Stadt zurückgerufen. Inzwischen begann der Karmātengeneral al-Ḥasan b. Aḥmed al-A'sam (in einigen Texten al-Aḡḡḡam) angeblich aus Rache (aber vgl. de Goeje, *Les Carmathes du Bahrain*, S. 181—90) wegen der Einstellung der Subsidien, die er von dem Ikḫshididen al-Ḥasan erhalten hatte, Verhandlungen mit dem Būyiden 'Izz al-Dīn und dem Ḥamḍāniden-Amīr al-Mawṣil's, schlug und tötete Dja'far mit Hilfe der von ihnen empfangenen Gelder und einiger Ikḫshididen-Formationen und nahm im Dhu 'l-Ḳa'da 360 (Aug.—Sept. 971) Damaskus wieder ein. Nachdem er die übrigen ägyptischen Streitkräfte in Yāfā eingeschlossen hatte, marschierte er nach Kairo, wurde aber von Djawhar im Rabi' I. 361 (Dez. 971) geschlagen, während seine Flotte bei Tinnis vernichtet wurde. Die Karmāten behaupteten sich jedoch in Damaskus, schlugen eine starke maghribinische Truppenmacht, die Djawhar im Ramaḍān 361 nach Palästina geschickt hatte, zurück und marchierten mit einem Heere arabischer Hilfstruppen und Ikḫshididen (einige Texte fügen noch Dailamiten hinzu) zum zweiten Mal nach der Ankunft al-Mu'izz' gegen Ägypten. Durch Bestechung der Araber gelang es dem Khalifen, das Karmātenheer ausserhalb Kairos im Ramaḍān 363 (Mai—Juni 964) zu teilen und zu schlagen, aber erst nachdem die Karmāten sowohl das Delta wie den Sa'īd verheert hatten. Als al-Ḥasan nach al-Aḡḡā zurückgekehrt war, besetzte der 'Uḡailide Zālim b. Mawḥūb Damaskus im Namen von al-Mu'izz, kam jedoch dabei mit den Truppen aus dem Maghrib in Konflikt, deren Disziplinlosigkeit und Übergriffe die Einwohner schliesslich veran-

lasste, die Hilfe des türkischen Generals al-Aftakīn anzurufen, der solange im Besitz der Stadt blieb, bis er von al-'Aziz gefangen genommen wurde. Mittlerweile trugen in Nordsyrien die Fātimiden-truppen eine Reihe überraschender Siege über die Griechen davon. Tripolis und Bairūt wurden im Jahre 364 (975) eingenommen, und Johannes Zimiskes erlitt bei seinem Versuche, Tripolis zurückzuerobern, durch Raiyān, den Gouverneur dieser Stadt, zu Wasser und zu Lande eine vernichtende Niederlage.

Das Reich, das al-Mu'izz seinem Nachfolger hinterliess, war, obwohl es seinen Ehrgeiz nicht befriedigte, noch ansehnlich gross. Der Vizekönig Bulukkin b. Ziri, dem er die Westprovinzen übertragen hatte, war ebenso treu wie befähigt; als sich nach dem Aufbruch des Khalifen die Zenāta wieder erhoben, trieb er ihre Streitkräfte auseinander und nahm Tāhart und Tilimsān wieder ein. Die heiligen Städte Mekka und Medina erkannten die Oberhoheit der Fātimiden an; auch in Sind hatten sie einen mächtigen Anhang. Nur in Syrien hatten ihm die Karmāten, auf deren Hilfe sich al-Mu'izz vertrauensvoll verlassen hatte (obgleich die Echtheit des von al-Makrizī, *Itti'āz*, ed. Bunz, S. 133 ff. wiedergegebenen Briefes zweifelhaft ist), Einhalt geboten, wodurch sie ihm ein verhängnisvolles Hindernis in den Weg stellten. Diese Enttäuschung zehrte an ihm, und durch Krankheit und Kummer über den Verlust seines ältesten Sohnes 'Abd Allāh (gest. 364) aufgerieben starb er in Kairo am 11. Rabi' II. 365 (19. Dez. 975), nachdem er seinen zweiten Sohn Niẓār al-'Aziz zu seinem Nachfolger ernannt hatte.

Al-Mu'izz besass einen ungemein edlen Charakter; offen, zugänglich, einfach in seinen Gewohnheiten, glänzend talentiert und ausgestattet mit all den traditionellen Eigenschaften des *Ḥilm*, war er gleichzeitig ein fähiger Verwalter wie auch gerecht im Verkehr mit seinen Untertanen, obgleich die finanziellen Erpressungen in seinen letzten Jahren einen üblen Ruf hinterliessen. Kein Fall von Gewalttätigkeit wird von ihm berichtet — eine Ausnahme bildet die Hinrichtung der gefangenen Karmāten —, und religiöser Fanatismus war ihm gänzlich fremd.

*Litteratur:* Die ausführlichsten Berichte bieten al-Makrizī, *Itti'āz* (ed. Bunz, S. 59—143) und der *Dā'i* Idris b. al-Ḥasan (*'Uyūn al-Aḫbār*, VI); beide benutzten die Biographie von Ibn Zūlāk (gest. 387), letzterer auch die Werke des Ḳāḍi al-Nu'mān b. Muḥammed (gest. 363). Weitere Angaben finden sich bei Ibn al-Aṯīr (Bd. VIII), dessen Chronologie mit den früheren Quellen nicht übereinstimmt; Ibn Taghribirdi, ed. Juynboll, II, 398—494; Ibn al-Ḳalānisi, ed. Amedroz, S. 1—14; Ibn Muyassar, ed. Massé, S. 43—7; al-Kindi, ed. Guest, Supplement, S. 584—89; Ibn 'Adḥārī, ed. Dozy, I, 229—37; Yaḥyā b. Sa'īd, ed. Cheikho, S. 129—46, 295—96; Ibn Zāfir, MS. Brit. Mus., Or. 3685, Fol. 47<sup>b</sup>—50<sup>b</sup>; al-Dhahabī, *Ta'rikḫ*, MS. Brit. Mus., Or. 48, Fol. 92—3, sub 365 d. H.; und der *Dirwān* des Ibn Hāni al-Andalusī, Bairūt 1326, als Ergänzung der im Text zitierten Angaben. — Unter den europäischen Werken findet sich ausser den allgemeinen Geschichtswerken über Ägypten von Wüstenfeld und St. Lane-Poole eine Studie von Quatremère, *La Vie du Khalife Mo'izz-lidin-Allah*, in *J. A.* 3. Ser., II u. III. (H. A. R. GIBB)



**MU'IZZĪ**, mit dem vollen Namen AMĪR ABU ABD ALĪH MUḤAMMED B. 'ABD AL-MALIK, einer der berühmtesten persischen Hofdichter. Sein Geburtsort kann vorläufig noch nicht genau bestimmt werden. Nach dem grössten Teil der Quellen soll er in Samarkand ungefähr um 440 (1048/9) geboren sein, es wird aber auch Našā und Nishāpūr genannt. Sohn eines wenig bekannten Dichters 'Abd al-Malik Burhāni, der am Hofe des Seldjuken Alp-Arslān (1063–72) wirkte, wurde er beim Sultan Malik-shāh (1072–92) durch Amir 'Alī b. Farāmūr, den Herrscher von Yazd (443–88 = 1051/2–95), eingeführt, machte auf den Sultan einen vorteilhaften Eindruck und bekam von ihm den *Takhalluṣ* Mu'izzī, der vom *Laḡab* des Malik-shāh, Mu'izz al-Dīn, abgeleitet ist. Unter dem letzten grossen Seldjuken Sultan Sandjar (1118–57) genoss er eine noch grössere Auszeichnung und wurde zu seinem *Malik al-Shu'arā'* und dem Haupte einer ganzen Dichterkanzlei, die aus 400 Dichtern bestanden haben soll, ernannt. Durch die grossartigen Geschenke des Herrschers soll er fabelhaft reich geworden sein und bekam ein festes Gehalt, das aus den Einkünften der Stadt Ispahān ausgezahlt wurde. Trotzdem suchte er immer sein Vermögen zu vergrössern und schrieb, wie er es selbst behauptet, kein einziges Lobgedicht, ohne sich im voraus zu vergewissern, dass seine Arbeit gut bezahlt würde. Den orientalischen Quellen nach soll er einen tragischen Tod gefunden haben durch einen Fehlschuss des Sultan Sandjar, der sich in seinem Zelt im Bogenschiessen übte. Dieses ist aber nicht möglich, da Mu'izzī in seinem *Dīwān* selber diesen Vorfall erwähnt und mitteilt, dass er zwar von dem Pfeile getroffen eine langwierige Krankheit durchmachen musste, aber schliesslich dennoch vollständig davon genas. Diese Begebenheit ereignete sich in Merw ca. 496 (1162/3), er lebte aber danach noch 46 Jahre und starb in derselben Stadt im Jahre 542 (1147/8). Eine Elegie über seinen Tod findet sich im *Dīwān* von Maḡdī al-Dīn Sanā'ī. Mu'izzī ist einer der glänzendsten Kašīdendichter im alten Ghaznawidenstil ('Unšuri), seine Kunst wurde aber schliesslich von dem neuen Stil Anwarī's verdrängt und geriet so in Vergessenheit.

**Litteratur:** H. Ethé, *Neupersische Litteratur* (Gr. I Ph., II, 260, 263, 267, 283, 573); Ed. Browne, *A Literary History of Persia*, II, 327–30; *Ḥabīb al-Siyar*, II, 4, 103; *Maḡdī al-Fuṣṣṭāṭ*, I, 571; Rieu, II, 552. Eine grössere Monographie über den Dichter von 'Alī Rīdā Khusrāwānī Turfa in der Monatsschrift *Armaḡhān*, IV, 529. Eine gute Handschrift des *Dīwān*'s in der Leningrader Universitätsbibliothek, N<sup>o</sup>. 939; C. Salemann, *Zap.*, II (1888), S. 253.

(E. BERTHELS)

**MUḲĀBALA**, gr. *διάμετρος*, im *Almagest* ἀντί-*πολος*, lat. *oppositio*, der astronomische Terminus für die Opposition eines Planeten mit der Sonne oder auch zweier Planeten miteinander. In der Opposition beträgt der Längenunterschied der beiden Himmelskörper 180°; während der moderne Sprachgebrauch hierbei die Breitenabweichungen von der Ekliptik nicht zu berücksichtigen pflegt, betont al-Battānī ausdrücklich (*Opus Astronomicum*, ed. Nallino, III, 196), dass die wahre Muḡābala nur eintreten kann, wenn sich beide Planeten entweder in der Ekliptik selbst befinden oder entgegengesetzt gleiche ekliptikale Breiten innehaben, mit anderen Worten wenn sie ein-

ander am Himmel genau diametral gegenüberstehen (vgl. „*διάμετρος*“!). Die Opposition mit der Sonne kann nur für den Mond und die äusseren Planeten (in der alten Astronomie also nur für Mars, Jupiter und Saturn) eintreten, nicht für die beiden inneren, Merkur und Venus. Wenn ein äusserer Planet in Opposition mit der Sonne steht, so sind seine Sichtbarkeitsverhältnisse am günstigsten; er geht dann um Mitternacht durch den Meridian und befindet sich die ganze Nacht über dem Horizont. Steht der Mond in Oppositionsstellung zur Sonne, so ist Vollmond; der hierfür in der arabischen Astronomie gebräuchliche spezielle Fachausdruck ist das vom selben Stamm wie Muḡābala abgeleitete Wort *al-Istikbāl* (gr. ἡ πανσέληνος), das von Plato Tiburtinus und anderen mittelalterlichen Übersetzern lateinisch durch *praeventio* wiedergegeben wird; doch findet man nicht selten auch die generelle Bezeichnung Muḡābala auf die Mond-Sonne-Opposition angewandt, während jedoch umgekehrt *al-Istikbāl* niemals im allgemeinen Sinne für Planetenoppositionen gebraucht wird (vgl. al-Battānī, II, 349, Stichwort *k-b-l*).

al-Muḡābala, die Opposition, bildet zusammen mit *al-Tarḡī*, der Quadratur (gr. τετράγωνον, lat. *tetragonum*, *quadratum*), *al-Taḥlīṭh*, dem Gedrittschein (gr. τρίγωνον, lat. *trigonum*, *triangulum*, *triquetrum*, *aspectus trinus*), und *al-Tasḍīs*, dem Sextilschein (gr. ἑξάγωνον, lat. *hexagonum*, *sexangulum*, *aspectus sextilis*), die vier astrologischen Aspekte (*Ashkāl*, vom Sing. *Shakl*, gr. σχήματα, σχηματισμοί, συσχηματισμοί, auch ὄψεις, lat. *aspectus* oder *radiationes*), welche die ekliptikalen Längendifferenzen zweier Wandelsterne im Betrag von bzw. 180°, 90°, 120° und 60° bezeichnen. Die *Ashkāl* spielen auch in der astrologischen Gruppierung der Tierkreiszeichen (*Burūdī*) eine Rolle (vgl. d. Artikel MINṬAḠA und al-Battānī, III, 194). Wohl zu beachten ist, dass die Konjunktion von Planeten (*Muḡāwana* oder *Kirān* [s. d.], gr. συνωδος; für Mond mit Sonne [Neumond] stets *Idjtimā'*) nicht zu den *Ashkāl* gerechnet wird, ebensowenig wie die Stellung in Längenunterschieden von 30° oder 150° (vgl. al-Battānī, a. a. O.).

In Horoskopen wird Muḡābala und *Tarḡī* zu meist als prinzipiell ungünstig gewertet, *Taḥlīṭh* und *Tasḍīs* dagegen als günstig.

**Litteratur:** al-Battānī, *Kitāb al-Zīdī al-Ṣābi'* (*Opus Astronomicum*), ed. C. A. Nallino, Mailand 1899–1907, I–III; Boll-Bezold, *Stern-glaube und Sterndeutung*, 3. Aufl. hrsg. von W. Gundel, Leipzig 1926, S. 63–4.

(WILLY HARTNER)

**MUḲADDAM** (A.), der oder das Vorangestellte. Auf Personen angewendet bezeichnet das Wort das Oberhaupt, den Vorgesetzten, z. B. einer Heeresgruppe (Kommandeur) oder eines Schiffes (Kapitän). Mehrere polizeiliche Funktionen, die mit dem Titel verbunden sind, bietet Dozy, *Supplément*, s. v. In Derwischorden wird das Wort für den Ordensmeister oder den Vorsteher eines Klosters gebraucht.

In neutrischer Bedeutung ist das Wort zum Terminus in der Logik und in der Arithmetik geworden. In der Logik bezeichnet es den Vordersatz einer in die Form eines Bedingungssatzes gekleideten Prämisse, z. B. „Wenn die Sonne aufgeht (,wird es Tag‘)“, wobei dieser ganze Satz als Prämisse eines Syllogismus anzusehen ist. Da aber jeder Satz Prämisse sein kann, ist *muḡaddam* in Wahrheit

mit der Bedingung des Bedingungssatzes identisch. — In der Arithmetik bezeichnet *muḳaddam* die erste von 2 Zahlen einer Proportion, also 3 (: 5), oder, anders ausgedrückt, den Dividendus in der elementaren Division. — In der Logik wie in der Arithmetik heisst das dem *muḳaddam* korrespondierende Folglied (oben beidemal in Klammern) *ṭālī*.

*Litteratur*: Dozy (s.o.) u.a. Wörterbücher; Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des isl. Ver-einswesens* (Türk. Bibl., XVI), S. 106; *Dict. of Technical Terms*, ed. Sprenger, S. 1215, 1362. (M. PLESSNER)

**AL-MUKADDASĪ**, SHAMS AL-DIN ABŪ 'ABD ALLĀH MUHAMMAD B. AḤMAD B. ABĪ BAKR AL-BANNĀ' AL-SĤĀ'NĪ AL-MUKADDASĪ AL-MA'RŪF BI 'L-BASHSHĀRĪ, wie er auf der ersten Seite der Berliner Handschrift (vgl. Ahlwardt, Nr. 6034) genannt wird, ist der Verfasser des originellsten und gleichzeitig eines der wertvollsten geographischen Werke in der arabischen Litteratur. Die Namensform al-Muḳaddasī, die auf seine Herkunft aus Jerusalem hinweist, geht auf Sprenger zurück, der die Berliner Handschrift aus Indien mitbrachte und diesen Autor zuerst in Europa bekannt machte (vgl. A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients*, Leipzig 1864, S. XVIII), aber die Form al-Maḳdisī ist wahrscheinlich korrekter, da Jerusalem gewöhnlich *al-Bait al-maḳdis* heisst (Yāḳūt, *Mu'djam*, IV, 590). Yāḳūt zitiert ihn immer als al-Bashshārī.

Biographische Angaben über das Leben dieses Schriftstellers finden sich nur in seinem Werke. Im Jahre 356 (966), als er sich in Mekka aufhielt, war er ungefähr zwanzig Jahre alt; wahrscheinlich lebte er mindestens bis zum Jahre 1000, da die letzten datierbaren Nachrichten seines Werkes bis ans Ende des IV. (X.) Jahrh. reichen. Sein Grossvater Abū Bakr al-Bannā' war Architekt in Palästina und hatte für Ibn Ṭūlūn die Tore der Stadt 'Akkā gebaut. Mütterlicherseits stammte die Familie aus Biyār in Kūmis, von wo sein Grossvater Abū 'L-Taiyib b. al-Shawā (in *BGA*, IV, S. VII, Z. 12 ist „paternus“ in „maternus“ zu verbessern!) nach Jerusalem ausgewandert war. Muḥammad b. Aḥmad selbst zeigt auch eine gute Architekturkenntnis neben einer guten litterarischen und kulturellen Allgemeinbildung.

Sein geographisches Werk liegt in zwei alten Handschriften vor, die der Ausgabe de Goeje's in *BGA*, III, Leiden 1877 und seiner verbesserten Auflage von 1906 zugrunde liegen. Die Berliner Hs. trägt den Titel *Aḥsan al-Taḳāsim fī Ma'rifaṭ al-Aḳālim*, während die im Jahre 658 (1260) geschriebene Konstantinopler Hs. (Aya Sofia, Nr. 2971 bis; vgl. Ritter, in *Isl.*, XIX, 43) nur als *Kitāb al-Aḳālim* bezeichnet ist. Die Leidener Hs. (*Cat.*, V, 191) ist eine neuere Abschrift der Konstantinopler Hs., während eine andere Berliner Hs. (Ahlwardt, Nr. 6033) eine fehlerhafte Abschrift der schon genannten ist. Das Abfassungsjahr steht nicht fest. Nach dem Texte selbst wurde das Werk im Jahre 375 (985) abgeschlossen (*BGA*, III, 9), aber, wie bereits gesagt, sind Nachrichten späteren Datums noch hinzugefügt worden, während Yāḳūt (I, 653) das Jahr 378 (988) angibt. Die Konstantinopler (C) Handschrift ist etwas weniger umfangreich als die Berliner (B), und de Goeje betrachtet mit gewissen Bedenken die Redaktion C als die ältere. Sie ist einem gewissen Abū 'L-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥasan gewidmet und erwähnt die Sāmā-

niden als die bedeutendste Dynastie; B andererseits enthält die Widmung nicht und ist mehr nach den Fātimiden orientiert.

Die ganze Anlage des Werkes beweist ohne Zweifel, dass es auf derselben geographischen Tradition basiert wie die Abhandlungen, die unter den Namen al-Balkhī, al-Iṣṭakhri und Ibn Ḥawkal bekannt sind. Dasselbe geht aus der Tatsache hervor, dass die Karten in beiden Handschriften den noch ziemlich primitiven Typ der Iṣṭakhri-Karten aufweisen (die Karten al-Maḳdisī's wurden veröffentlicht von K. Müller, in *Mappae Arabicae*, Bd. I-V, Stuttgart 1926—31). In dieser Hinsicht verrät al-Maḳdisī's Werk tatsächlich nicht den ansehnlichen Fortschritt der geographischen Kenntnisse, der im Text zutage tritt. Wie in den Werken al-Iṣṭakhri's und Ibn Ḥawkal's handelt es nur von der islāmischen Welt (*Mamlakat al-Islām*) des IV. (X.) Jahrh.'s nach einer Einteilung in Landstriche (*Aḳālim*), die im grossen ganzen dieselbe ist wie bei den erwähnten Autoren; die Reihenfolge ist jedoch nicht immer die gleiche, aber die Unterscheidung zwischen westlichen und östlichen Klimata ist beibehalten. Die Darstellung geht oft mehr ins Einzelne als in den Werken der früheren Autoren, während die Einteilung des geographischen Stoffes dieselbe ist und jedes behandelte Gebiet mit einem Überblick über die Entfernungen zwischen den verschiedenen Städten schliesst. Inwieweit al-Maḳdisī von al-Iṣṭakhri und Ibn Ḥawkal abhängig ist, bedarf noch der Untersuchung. Die einleitenden Kapitel verraten nicht wenig originelle Züge und sind besonders für unsere Kenntnis früherer Geographen wertvoll. Wie de Goeje schon bemerkt hat, sind diese Angaben in der Redaktion C zuverlässiger als in B; wenn letztere tatsächlich später ist, scheint des Verfassers ziemlich geringerschätzige Beurteilung al-Balkhī's, al-Djāihānī's und anderer (S. 4) auf den Wechsel seiner politischen Gesinnung zugunsten der Fātimiden und der westlichen islāmischen Welt zurückzugehen. Al-Maḳdisī's Stil und Sprache ist bisweilen nicht leicht zu verstehen infolge seines ausdrücklich versicherten Bestrebens, sich bei der Beschreibung eines jeden Gebietes dem jeweils dort gebrauchten speziellen Idiom anzupassen. Ferner ist die Lektüre seines Werkes oft unerfreulich, da der Verfasser an mehreren Stellen überschwänglich von den Vorzügen seines Buches spricht.

Den Anfang einer englischen Übersetzung des Werkes boten G. S. A. Ranking und R. F. Azoo in der *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1897—1910, 4 Bde.

*Litteratur*: Autor und Werk bespricht eingehend de Goeje in der Einleitung zu Bd. IV der *BGA*, S. VI—VIII; vgl. ferner noch Brockelmann, *GAL*, I, 230. (J. H. KRAMERS)

**AL-MUKADDIM**. [Siehe ALLĀH, b. 2.]

**MUKALLĀ**, Hafenstadt an der Südküste Arabiens, 2½ engl. Meilen nordwestlich vom gleichnamigen Vorgebirge. Die Stadt liegt zwischen zwei Buchten am Fusse eines rötlichen Kalksteinfelsens, der sich hinter der Stadt über 300 Fuss Höhe erhebt und zum Schutze der Stadt vier Türme trägt. Auf der Westseite zieht sich eine Mauer vom Felsen bis ans Ufer, die nur ein Tor hat. Bedeutendere Bauten stellen nur die grosse Moschee an der Küste mit weithin sichtbarem Minarett und der Palast des Sultans dar; die übrigen Gebäude sind meist Hütten mit einigen Steinkonstruktionen. Der Palast ist ein mächtiges 6 Stock hohes Gebäude mit verzierten Fenstern, das auf einer Art



Halbinsel steht. Mitten in der Stadt befindet sich ein grosser Friedhof mit dem Grabe des Wali Ya'kūb; im neueren westlichen Teil der Stadt liegt der Bazar, der mit allerlei Waren wohl versehen ist und wo sich eine bescheidene Industrie entwickelt hat, die die einheimische Bevölkerung mit Deckelkörben, Pfeifen aus einer Art Kalkstein, silbernen Pulverhörnern und Flinten ohne Schaft versieht. Am Hafen ist auch eine Werft für die einheimischen Segler. Die Umgebung der Stadt ist zum Teil unfruchtbar; eine Meile westlich der Stadt aber liegt eine dem Regenten gehörende Oase, die durch einen Bach bewässert wird, der auch die Stadt mit Wasser versorgt. Mukallā's Klima ist sehr trocken, die Küste heiss, nur in den Monaten Oktober bis April und Juni, Juli durch frische Brisen und Regenfälle gemildert. Die Bevölkerung schwankt zwischen 6 000 und 12 000 Seelen.

Mukallā ist der einzige Platz zwischen 'Aden und Maskat, der den Namen Hafen verdient. Er kann allerdings während des Südwest-Monsuns nicht als Ankerplatz benutzt werden, an seine Stelle tritt dann das 16 Meilen südwestlich gelegene Burūm. Der Handel mit Indien, Sömaliland, dem Roten Meere und Maskat ist bedeutend. Der Export umfasst hauptsächlich Gummi, Häute, Honig aus dem Yeshbomtale, Senna, etwas Kaffee; eingeführt werden Baumwollzeuge, Metalle, Töpferwaren aus Bombay, Datteln und getrocknete Früchte aus Maskat, Kaffee aus 'Aden, Schafe, Aloe, Weihrauch von der afrikanischen Küste. Auch der Ertrag der Fischerei ist bedeutend, vor allem Ambra ist hier als Produkt beachtlich. Im Handel spielen Parsis aus Bombay und Banianen eine führende Rolle, wie auch das Hindustani hier fast ebensoviel gesprochen wird wie das Arabische. Seit 1881 steht Mukallā unter der Dynastie al-Ka'āiṭi, mit der England am 1. Mai 1888 Protektorsverträge abgeschlossen hat. Der alte Name der Stadt war nach Ibn al-Mudjāwir al-Mukannā, von den Einheimischen wird al-Mukallā ebenso wie al-Shīr auch als Bender al-Aḥkāf bzw. Sūk al-Aḥkāf bezeichnet. Der Hafen hat Dampferverbindung mit 'Aden; den Hauptteil des Verkehrs besorgen die einheimischen Segler von 100–300 Tonnen, die vor allem zur Zeit der Dattelernte hier verkehren.

*Litteratur:* A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients* (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, III/3, Leipzig 1864), S. 145; L. Hirsch, *Reisen in Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramūt*, Leiden 1897, S. 83–92; ders., *Ein Aufenthalt in Makalla (Südarabien)*, in *Globus*, LXXII (1897), S. 37–40; Th. Bent, *Southern Arabia*, London 1900, S. 74–7; C. Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, I, Leiden 1901, S. 148; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England*, in *Hamburgische Forschungen*, I, Hamburg 1916, S. 145 f.; *A Handbook of Arabia compiled by the Geographical Section of the Naval Intelligence Division, Naval Staff, Admiralty* London, I, 232; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, I (Osten u. Orient, Forschungen, Bd. IV, Wien 1922), S. 21, 39, 137, 139, 145, 146, 148, 152, 154, 162, 168, 187 f., 202; II (Brünn 1932), S. 47–9, 55, 60, 61, 66, 73, 77, 81–4, 88 f., 93; D. v. d. Meulen und H. v. Wissmann, *Hadramaut*, Leiden 1932, Index, s. v. *Makalla*.

(ADOLF GROHMANN)

**AL-MUKALLAD** B. AL-MUSAIBIB, HUSĀM AL-DAWLA ABU ḤASSĀN, 'Uḳailide. Nach dem im Jahre 386 (996) oder 387 (997) erfolgten Tod des 'uḳailidischen Emir's Abu 'l-Dhawwād Muḥammed b. al-Musaiyib [vgl. BAHĀ' AL-DAWLA] entstand ein Streit zwischen seinen Brüdern, 'Alī und al-Muḳallad, deren jeder auf die Oberherrschaft Anspruch machte. 'Alī war der Ältere; al-Muḳallad schrieb aber an Bahā' al-Dawla und versprach ihm einen jährlichen Tribut, worauf er seinem Bruder mitteilte, Bahā' al-Dawla habe ihn schon zum Statthalter von al-Mawṣil ernannt, und sich die Hilfe 'Alī's erbat, um sich der Stadt zu bemächtigen. Der Feldherr Bahā' al-Dawla's in al-Mawṣil, Abū Dja'far al-Ḥaǧǧǧāǧ, flüchtete sich, und die beiden Brüder vereinbarten sich dahin, dass sie die Regierung teilen sollten. Missheiligkeiten zwischen dem Vertreter al-Muḳallad's in Baghdād und den Beamten Bahā' al-Dawla's führten allmählich zu offenen Feindseligkeiten; eine Versöhnung wurde aber bald zustande gebracht, und al-Muḳallad verpflichtete sich, zehntausend Dināre zu entrichten, wogegen er den Titel Ḥusām al-Dawla nebst al-Mawṣil, al-Kūfa, al-Ḳaṣr und al-Djāmī'ain als Lehen erhielt. Im Jahre 387 (997) nahm er 'Alī gefangen. Infolgedessen zog der dritte Bruder, Ḥasan, mit einem starken Heere gegen al-Muḳallad; ehe es aber zum Treffen kam, gelang es ihrer Schwester, Rahīla, die Brüder zu versöhnen. 'Alī wurde freigelassen und erhielt sein konfisziertes Vermögen zurück, worauf al-Muḳallad sich gegen den Herrn von Wāsiṭ, 'Alī b. Mazyad, wandte, der auf seiten 'Alī's und Ḥasan's stand. Da aber al-Muḳallad erfuhr, dass 'Alī Absichten auf al-Mawṣil hatte, kehrte er zurück, und durch die Vermittlung Ḥasan's wurden die beiden anderen Brüder wieder versöhnt. Bald darauf verliessen 'Alī und Ḥasan al-Mawṣil. Nach langen Verhandlungen wurde die Übereinkunft getroffen, dass 'Alī der Vertreter al-Muḳallad's in al-Mawṣil sein sollte, so oft letzterer die Stadt verliess. Nach dem Tode 'Alī's im Jahre 390 (999/1000) trat Ḥasan in dessen Rechte ein, wurde aber von al-Muḳallad vertrieben und musste nach dem 'Irāq fliehen. Im Saḡar 391 (Dezember 1000–Januar 1001) wurde al-Muḳallad von einem türkischen Mamlūk in al-Anbār ermordet.

*Litteratur:* Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), Nr. 745 (Übers. de Slane, III, 415 ff.); Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, IX, 88 f., 94–6, 116; Ibn Khaldūn, al-Iḡār, IV, 255–57; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 49–50. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MUKĀN** (MUGHĀN), eine Steppe südlich vom Unterlauf des Araxes. Ein Teil (etwa 5 000 qkm) gehört zu Russland (U. R. S. S.) und der andere (50–70 km zu ca. 50 km) zu Persien. Die Steppe, die ins Meer hineinwächst, ist entstanden durch die Anschwemmungen des Kur (russisch Koura) und seines Nebenflusses Araxes. (Dieser hat mehrmals seinen Lauf gewechselt; einer seiner Arme mündet unmittelbar in den Golf von Ḳiẓīl-aghāč). Im Innern hat Mughān nur in einigen Quellen Wasser, es ist aber übersät mit *Tells* und weist Spuren eines alten Bewässerungssystems auf. Mughān hat im Winter ein sehr mildes Klima (Ḳazwīn nennt es *djurūm Adharbāiǧān*) und ist im Frühling mit einem herrlichen grünen Teppich bedeckt; im Sommer aber ist es eine wahre Hölle an Hitze und unsicher gemacht durch Schlangen (Monteith: „in June the snakes literally covered the ground“; vgl. Abū Ḥāmid al-Ḡharnāṭi bei Ḳazwīn, S. 379).

Name. Die ältere arabische Transkription (Balādhuri, Ṭabari) ist Mukān (ohne Artikel), aber bereits in einigen Handschriften der arabischen Geographen findet sich Mūghān [wahrscheinlich eine Volksetymologie: *Mūghān* „Magier“], was in der Mongolenzeit allgemein wird. Markwart, in *ZDMG*, 1895, S. 633 bringt Mukān in Zusammenhang mit dem Namen des Volkes, das die Alten in diesem Landstrich erwähnen: Hekataeus, Fr. 170: *ἐκ Μουκῶν εἰς Ἀράξην*; Pomponius Mela, Buch III, Kap. V: \*Mochi („ad Hyrcanium fretum Albani et Moschi et Hyrcani“). Dies Volk dürfte mit den in dieser Gegend wohnenden Kaspiern in Zusammenhang stehn, vgl. Hübschmann, *Die altarmen. Ortsnamen*, 1904, S. 269 [vgl. bei Yākūt, IV, 676, die von Ibn al-Kalbī erfundene Genealogie, nach welcher Mukān und Džilān — beides Bewohner von Tabaristān — Söhne des Kamāshah (?) b. Yāfath b. Nūh waren, vgl. Genesis, X]. Die Chronik des Theophanes hat *Βουκάνια* (Variante: *Βουκανία*), die armenische Geographie Mukan, die georgische Chronik Mowakan (ein anderes Mowakan lag am Zusammenfluss des Alazan mit dem Iora).

Geschichte. Im Jahre 678 soll der byzantinische General Leontios Iberien, Albanien, Boukanien (siehe oben) und Medien unterworfen haben. Das Mukān-Gebiet wurde im Jahre 21 (642) von dem Sendling Surāka's Bukair erobert, welcher an die „Bewohner von Mukān in den Bergen al-Qabdj (Kaukasus)“ einen Sicherheitsbrief richtete (Ṭabari, I, 2666). Nach Balādhuri, S. 327—29, unternahm im Jahre 25 (645) Walid b. 'Ukba einen Feldzug gegen die Bewohner von Mukān (*Ahl Mukān*), al-Babr [s. ṬAROM] und al-Ṭailasān (= Ṭālish). Ein anderer Feldzug Sa'īd b. 'Āsī's gegen die Bewohner von Mukān und Džilān war zwar siegreich, brachte aber dennoch schwere Verluste. Nach Yā'qūbī, ed. Houtsma, II, 395, 15 unternahm der zukünftige Khalīfa Marwān II. b. Muḥammad einen Feldzug gegen Džilān und Mukān. Mukān wird verschiedene Male als Stützpunkt für Bābak genannt (Ṭabari, III, 1174, 1178). Im III. (IX.) Jahrhundert erwähnt Ibn Khurādhbih, S. 119, einen gewissen Shakra (?) als Oberhaupt von Mukān. Nach Mas'ūdi, *Murūdj*, II, 5, hatte zu seiner Zeit der Sharwān [s. SHIRWĀN] die Staaten (*Mamlaka*) Lāyirān (verschiedene Varianten) und al-Mūkāniya erobert. Eine gewisse Autonomie Mukān's geht hervor aus Ibn Miskawaihi (ed. Margoliouth, I, 399), welcher in der Revolte gegen die Dailamiten (326 = 937) als Verbündeten des Gil-Oberhauptes Lashkarī b. Mardī, den Isphahd von Mukān, Ibn Dālūla, erwähnt. Im Jahre 339 (950) schickte der Kurde Daisam seinen Wezir „in die Berge (sic!) von Mukān, um sich dort zu verschanzen“. Unter dem Jahre 349 erscheint Mukān ebenfalls als ein Zufluchtsort von Rebellen (Ibn Miskawaihi, II, 136, 178—79). Der Dichter Kaṭrān erwähnt den Aufstand des Sipahbad von Mukān gegen den Rawwāditen Wahsūdān (344—78; Kisrawi, *Pādshāhān-i gumnām*, Ṭihirān 1929, II, 94). Später hört man von Mukān hauptsächlich als einem ausgezeichneten Gebiet für die Winterlager nomadisierender Eroberer. Zur Zeit Yākūt's (IV, 676) waren die meisten Bewohner von Mukān noch Turkmenen. In der Geschichte des Khwārizmshāh Djalāl al-Dīn wird Mukān dauernd genannt. Hierhin schickte der Sultan seine Beute, hier bewahrt er sein Gepäck, hier zieht er seine Truppen zusammen (Nasawī, *Sira*, S. 210, 280, 366 u. 6.).

Aber schon im Jahre 617 (1220/1) verbrachten die Mongolengenerale Djebbe und Subutay den Winter in Mukān (Djuwaini, I, 116), und Kazwini (S. 379) stellt fest, dass die Mongolen sich Mūghān für ihre Winterlager zu eigen machten und die Turkmenen daraus vertrieben. Zur Zeit Timur's musste Mukān zum Gebiet Kara-bāgh gehören, wo dieser Eroberer so gern den Winter verbrachte. Während des Winters 804 (1401) liess Timur einen alten Kanal wiederherrichten, der nach seinem Stamm Barlas genannt wurde. Der Kanal begann am Araxes bei Kushki Čangshī und endete in einer Entfernung von 10 Farsakh bei Sardja-pil (bel?). Da Timur (der sich nördlich des Araxes befand) zur Erteilung der notwendigen Instruktionen den Fluss überschreiten musste (*Zafar-nāme*, II, 395), kann man annehmen, dass der Kanal sich südlich des Araxes befand, d. h. in der Steppe Mūghān. Er muss identisch sein mit Yegin G'aur arkhi, dessen Spuren in einer Länge von etwa 50 km noch zu sehen sind. Sardja-pil mag Čarteli auf der russischen Karte entsprechen. [Nach der unklaren Angabe von Monteith begann der Kanal Barlas in der Gegend des Kara-su?]. Auf jeden Fall ist dieser Kanal zu unterscheiden von einem andern Kanal, den Timur im Jahre 806 nördlich des Araxes zur Stadt Bailakān hin bauen liess (*Zafar-nāme*, II, 543).

Zur Saḫawidenzeit (und vielleicht schon unter den Karağoyunlu) gehörte Mūghān den schiitischen Turkmenenstämmen, welche die Hauptstütze der Dynastie bildeten und unter dem Namen Shāhsewān bekannt wurden. Durch Artikel II des Vertrages von Gülistān vom Jahre 1813 wurde die Steppe Mūghān zwischen Russland und Persien geteilt. Eine genauere Festlegung der Grenzlinie brachte der Artikel IV des Vertrages von Türkmančai [s. d.]. Im Jahre 1884 untersagte Russland den persischen Nomaden die Überschreitung der russischen Grenzen. Ende des XIX. Jahrhunderts wurde für Mūghān ein Bewässerungsplan entworfen, der in den Jahren 1902 bis 1907 durchgeführt wurde. Die vier Kanalsysteme sollten 200 000 ha ertragfähig machen (vor allen Dingen für Baumwolle). Nach 1884 war die Steppe im alleinigen Besitz russischer Nomaden. Aber im Jahre 1917 gab es bereits 46 russische Dörfer mit 17 000 Einwohnern, während die türkischen Nomaden, die an den Ufern des Kur und des Araxes sesshaft geworden waren, 30 000 Seelen zählten. Infolge der unglücklichen Ereignisse des Jahres 1918 musste die gesamte russische Bevölkerung Mūghān verlassen, und die Kanäle versandeten. Von 1920—24 wurden Wiederherstellungsarbeiten ausgeführt, und die Flüchtlinge begannen zurückzukehren. Die Gesamtoberfläche der bewässerbaren Gebiete im Mūghān wird auf 253 000 ha berechnet, während die Steppe Mil (*Mil-i Bailakān*, „der Turm Bailakan“, vgl. Khanikow, *Mém. sur les inscriptions musulm. au Caucase*, in *J. A.*, 1862, S. 72) unmittelbar im Norden von Mūghān noch weitere 165 000 ha bewässerbares Gebiet hat.

Historische Geographie. Den arabischen Geographen ist der Mukān wohl bekannt (vgl. die *Litteratur*). Zur Mongolenzeit musste der Mūghān das gesamte Gebiet nördlich der Saḫāwāt-Kette (dies ist der westliche Ausläufer des russischen Ṭālish und ist die Wasserscheide zwischen dem Mittellauf des Kara-su und dem Bolgaru-System), östlich vom Unterlauf des Kara-su (wo er nach Norden fließt) und südlich des Araxes umfassen. Nach Osten zu erstreckte sich der Mūghān bis zum Kaspischen Meer und umfasste auch das Küsten-



gebiet des russischen Tālish. Dessen eingeklemmtes Gebirgsland musste ebenfalls zu Mughān gehören. So mussten die Dinge auch in der arabischen Zeit liegen, denn der sonderbare Ausdruck Ibn Miskawaih's (II, 136) *Djibāl Mukān* kann sich nur auf den gebirgigen Teil des russischen Tālish beziehen. Hier sei auch hingewiesen auf die Bemerkung Muḳaddasī's (S. 380), welcher neben andern Wundern in einer Entfernung von einer *Marḥala* (7—8 Farsakh = 35—40 km) von Mukān eine mächtige Festung erwähnt, die al-Ḥsra (?) heisst, über der Häuser und Schlösser lägen, in denen sich grosse Mengen Gold (*Dhahab 'azīm*) in Form wilder Vögel und wilder Tiere befanden. „Viele Könige wandten Kriegslisten an, um in ihren Besitz zu gelangen; aber es glückte ihnen nicht, hinaufzusteigen“. Muḳaddasī sagt nicht ausdrücklich, dass die Festung zu Mukān gehörte, und spricht davon augenscheinlich nach Hörensagen. Sollte es sich hier um das Shindān-kal'a handeln (das etwa 75 km = 2 Marḥala südlich der mutmasslichen Lage des Shahrīstān von Mughān liegt)? Auf diesem mächtigen Berge (6000 engl. Fuss) sind in der Tat noch Reste bedeutender Befestigungen zu sehen (Radde, S. 135: „Ruinen einer mächtigen Festung . . . viele Ruinen aus Backsteinen“). Schliesslich heisst es in einer persischen Übersetzung Iṣṭakhri's (S. 186, 17): „die Gil und die Mukān sind Stämme zu Fuss, sie besteigen selten das Pferd“; dies kann sich nur auf einige Reste der alten im oberen Tālish noch sitzenden Bevölkerung beziehen (wo die Bergbewohner sich in der Tat stark von den Bewohnern der Ebene unterscheiden).

**Litteratur:** Siehe den Artikel SHĀH-SEWĀN. *Djibān-nūmā*, S. 192 (wenig originell); Olearius (1633), *Voyages*, Buch IV, Kap. 21 [Ausgabe 1656, S. 447—51]: *Shamākha-Djāwād-Fluss Balharu-Bedjirwān-Dizle-Aghīz-Sāmiyān—Ardabil*; J. Struys, *Les Voyages*, Amsterdam 1720, Kap. 27 (II, 235): Itinerar mit Olearius genau identisch; J. J. Lerch, *Nachricht von d. zweiten Reise nach Persien* (1747), in *Büsching's Magazin*, Teil X, S. 367—476: *Shamākha-Djāwād-Bolgaru-Lankurān-Astārā-Rasht*; Monteith, *Journal of a tour through Azerbāijan* (sic!), in *JRGS*, 1834, III, 28—31: *Ardabil-Barzand-Kīzīl-kal'a* (beim Zusammenfluss der vier Flüsse, die den Balarood = Balharu [?] bilden)-Ḳuyulār-tapa-Aghamazār-Yedi-bölük-Altun[Altan]-takht-Aslanduz-Bayat (falsch als das ehemalige Bailakān angesetzt)—Bardha'a; Toropov, *Muganskaya steppe*, in *Kavkaz. kalendar*, 1864, S. 242—98; Toropov, in *Kavkaz*, 1864, Nr. 28; Ogranovič, *Uročishče Belasuwar*, in *Kavkaz*, 1871, Nr. 32; Dorn, *Caspia*, St. Petersburg 1875, Index; Ogranowič, *Proviantsii Persii Ardebil'skaya i Serabskaya*, in *Zap. Kavk. Otdel. Imper. Russ. Geogr. Obšč.*, X/1 (1876), 214; Udjarūd; Radde, *Reisen an der Persisch-Russischen Grenze, Talysh und seine Bewohner*, Leipzig 1886, *passim*: Belasuwar usw. Über die Beschaffenheit des Mughān und über die Bewässerungsprojekte gibt es eine umfangreiche russische Litteratur; neuerdings vgl. W. S. Klupt, *Zakavkazye*, Moskau 1929, S. 50. (V. MINORSKY)

AL-MUKĀṬARĀT. [Siehe ASTURLĀB.]

MUKĀṬIL B. SULAIMĀN B. BASHĪR AL-AZDĪ AL-KHURĀSĀNĪ AL-BALKHĪ, ABO 'U-LĤĀSAN. Traditionarier und Kor'ancommentator, wurde in Balkh geboren und lebte in Merw, Baghdād

und Bašra, wo er im Jahre 150 (767) starb; auch von einem Aufenthalt in Bairūt wird berichtet. Von seinem Leben erfahren wir abgesehen von solchen Zügen, die Material für seine Beurteilung als Überlieferer bieten, fast nichts; nur der Name seiner Frau, Umm Abī 'Iṣma Nūh b. Abī Maryam, wird überliefert. Nach Ibn Duraid gehört er zu den Mawālī der Banū Asad. Einige zitieren ihn unter dem Namen Muḳātil b. Djawāl dūz oder Dawāl dūz. Ibn Ḥadjar, *Lisān al-Mizān*, stellt gegenüber irrigen Meinungen ausdrücklich fest, dass damit unser Muḳātil gemeint ist und dass Dawāl dūz im Gegensatz zu anderen Auffassungen nicht Laḳab des Muḳātil selbst, sondern seines Vaters ist.

Das Ansehen des Muḳātil als Überlieferers ist nicht gross; es wird ihm vorgeworfen, dass er es mit dem *Isnad* nicht genau nahm. Noch weniger Vertrauen geniesst seine Exegese: die Biographen überbiehen sich in der Mitteilung von Geschichten, die seine Lügenhaftigkeit und insbesondere sein Alleswissen um charakterisieren sollen; sein Andenken wird durch Berichte von lächerlichen Fragen herabgesetzt, die an ihn über die unmöglichsten Dinge gerichtet wurden und auf die er entweder die phantastischsten Antworten gab oder aber garnichts zu erwidern wusste. Mit dieser Alleswisserei hängt es zusammen, wenn die Quellen uns einmütig von seinem extremen Anthropomorphismus (*Tashbih*) berichten. Wenig förderlich war es seinem Ansehen auch, dass er in der Moschee fromme Legenden [s. KİṢṢA] erzählt haben soll, zu einer Zeit, als dergleichen noch streng verpönt war. — Politisch soll er zur Zaidiya gehört haben, seiner theologischen Auffassung nach zur Murdji'a [s. d.].

Die litterarische Tätigkeit Muḳātil's war ziemlich umfangreich; doch war bis vor kurzem nichts von seinen Werken bekannt. Erst seit 1912 kennt man einen Kor'ancommentar in der Handschrift Or. 6333 des Britischen Museums, dessen Echtheit allerdings Goldziher offenbar nicht für zweifellos gehalten hat. Ein Verzeichnis seiner Werke gibt der *Fihrist*; einiges davon führt auch Ḥādjdī Khalifa an. Das meiste bezieht sich auf Sprache und Exegese des Kor'an; doch wird auch eine Streitschrift gegen die Kadariya erwähnt. Dies steht allerdings kaum im Einklang mit einer anderen Nachricht, nach der er eine Schrift gegen Djahm [s. d.] und dieser eine gegen ihn geschrieben haben soll.

**Litteratur:** Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishṭikāk*, ed. Wüstenfeld, S. 294; Ibn al-Aṭṭir, ed. Tornberg, V, 454; *Fihrist*, ed. Flügel, S. 179 u. ö.; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, Nr. 743; al-Dhahabi, *Mizān*, III, 196, Nr. 1723 u. 1724; Ibn Ḥadjar, *Tahdhīb*, X, 279—85; ders., *Lisān al-Mizān*, VI, 82 f.; al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā'*, ed. Wüstenfeld, S. 574 f.; al-Shahrastānī, ed. Cureton, S. 75, 106, 108, 121; Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 206; ders., *Richtungen d. islam. Koranausleg.*, S. 58—60 (dort weitere Litt.) 87, 112. (M. PLESSNER)

AL-MUKĀṬAM, der Teil des Gebirgszuges östlich vom Nil, der unmittelbar östlich von Kairo liegt, von wo die Berge eine nordöstliche Richtung einschlagen und das Nildelta im Südosten begrenzen. Er erreicht eine Höhe von über 200 m und besteht wie der grössere Teil der nordafrikanischen Gebirge aus Kalkstein (vgl. *Description de l'Égypte, État moderne*, Paris 1822, II/1, 751).

Der Name Muḳāṭam (der *Tādj al-'Arūs* gibt auch die volkstümliche Form al-Muḳāṭṭab an) geht

auf keine vormuhammedanische Namengebung zurück, noch wird er trotz seiner korrekten arabischen Bildung als ein wahres arabisches Wort angesehen; denn die Geographen (vgl. Yākūt, IV, 607 ff.) geben verschiedene Erklärungen für seine Bedeutung. Der Name kommt zum ersten Mal in der historischen Überlieferung der ägyptischen Araber vor, wie sie sich in den *Futūh Miṣr* Ibn 'Abd al-Ḥakam's (ed. Torrey, New Haven 1899, S. 156 ff.) findet, halb legendären Erzählungen, in denen auch der Muḳawḳis eine Rolle spielt. Einige dieser Überlieferungen geben ihm einen Eponymos, Muḳattam b. Miṣr b. Baiṣar b. Ḥām, oder legen auf die besondere Heiligkeit des Berges Gewicht, indem sie erklären, dass er in irgendeiner Weise mit dem Berge von Jerusalem verbunden sei. Da in den zuletzt erwähnten Überlieferungen als letzte Autorität Ka'b al-Aḥbār genannt ist, so ist es wahrscheinlich, dass der Ursprung des Namens in jüdischen legendären Überlieferungen gesucht werden muss, und dass der Name erst im Laufe der Zeit der ganzen aber genau bestimmten Gebirgsgegend beigelegt wurde, die ihn seit den blühenden Zeiten al-Fuṣṭāṭ's und al-Kāhira's trug. Die Unbestimmtheit der geographischen Definition hat in den arabischen geographischen Quellen fortgelebt. Diese nennen Muḳattam entweder den ganzen östlichen Gebirgszug bis Uṣwān (Yākūt) oder bezeichnen damit das ganze Gebirgssystem, das sich über die bewohnte Welt von China bis zum Atlantischen Ozean hinzieht (Ibn Hawḳal und andere). Ferner geben verschiedene Geographen die legendäre Behauptung, dass im Muḳattam Minen von Smaragd und anderen kostbaren Steinen seien, während er in Wirklichkeit nur Bausteine liefert, die schon seit sehr alten Zeiten benutzt wurden. Maḳrīzī (*Khiṭaṭ*, Bulaḳer Ausgabe, I, 123) gibt eine beinahe vollständige Übersicht über die verschiedenen Überlieferungen und Meinungen.

So mag man annehmen, dass der Muḳattam erst nach der Gründung von al-Fuṣṭāṭ ein wirklicher geographischer Begriff geworden ist. Seine geographische Lage, d. h. seine Nähe zum Ufer des Nils, hat die territoriale Ausdehnung dieser Stadt und später Kairos stark beeinflusst. Teile der Stadt und berühmte Stätten liegen an den westlichen Ausläufern des Muḳattam, wie die Moschee Ibn Tūlūn's und die Zitadelle Saladins. Die Erhebung der Ibn Tūlūn-Moschee trägt jedoch den besonderen Namen Djabal Yaṣḥkur. Der Friedhof al-Karāfa gehört gleichfalls zum Muḳattam; mit diesem Friedhof sind die alten bereits erwähnten Überlieferungen verbunden, in denen der Muḳawḳis eine Rolle spielt; der Muḳawḳis erzählt dem 'Amr b. al-'Ās, dass der Berg anstelle irdischer Vegetation dazu bestimmt sei, die Pflanzen des Paradieses zu tragen, und der Khalīfa 'Umar entscheidet daraufhin, dass mit diesen Paradiesespflanzen nur die verstorbenen Muslime gemeint sein könnten. Demgemäß erwähnt die Überlieferung eine Anzahl *Ṣaḥābi's*, die in al-Karāfa beerdigt sind. Auf dem Gipfel des Muḳattam wurde in der Fātimiden-Zeit die Moschee al-Djuyūshī durch Badr al-Djamālī im Jahre 478 (1085) erbaut; daher wird der Berg auch Djabal al-Djuyūshī genannt. Auf den südlichen Abhängen, nach Hulwān zu, lag das christliche Kloster Dair al-Ḳusair (Beschreibung al-Shabushī's um 1000; vgl. Sachau, in *Abh. Pr. Ak. Wiss.*, 1909). Ein historischer oder vielleicht legendärer Zug um den Muḳattam ist, dass der Fātimiden-Khalīfa al-Ḥākim in geheimnisvoller

Weise in der Nacht des 27. Shawwāl 411 (23. Febr. 1021) verschwunden sein soll, als er in den Muḳattam geritten war. — Schliesslich sei noch erwähnt, dass der Muḳattam einer der grössten modernen arabischen Zeitungen in Kairo seinen Namen gegeben hat. (J. H. KRAMERS).

AL-MUKAWKAS, AL-MUKAWKIS, jene Persönlichkeit, der nach arabischer Überlieferung bei der Eroberung Ägyptens die Hauptrolle auf Seiten der Kopten und Griechen zufällt. An ihn hat angeblich der Prophet im Jahre 6 d. H. eines seiner Sendschreiben gerichtet. In der Adresse dieses Sendschreibens, dessen Text bei Ibn 'Abd al-Ḥakam (ed. Torrey, S. 46), al-Maḳrīzī (*Khiṭaṭ*, I, 29), al-Suyūṭī (*Ḥusn al-Muḥādḍara*, I, 58) und al-Manūfī (S. 29) sowie in einer gänzlich anderen Redaktion bei Pseudo-Wāḳidī (S. 10) vorliegt, ferner in den Berichten über dies Ereignis bei den arabischen Historikern ist die Stellung des Muḳawḳis durch folgende Bezeichnungen umschrieben:

1. *Ṣāhib al-Iskandariya* (Nawawī, S. 577; Ibn 'Abd al-Ḥakam, S. 45, 52; Abū Ṣālih, S. 38 [100]; Ibn Kathīr, III, Fol. 159v, zusammen mit Nr. 7 bei Ibn Sa'd bei Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 3 [99]); 2. *Malik al-Iskandariya* (Ibn 'Abd al-Ḥakam, S. 49; al-Suyūṭī, I, 60; Pseudo-Wāḳidī, S. 25; Ibn Hishām, S. 971); 3. *Ṣāhib Miṣr* (Abu 'l-Fida', I, 149); 4. *Malik Miṣr* (al-Manūfī, S. 7; vgl. al-Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, I, 163, 22 f.); 5. *Malik Miṣr wa 'l-Iskandariya* (Pseudo-Wāḳidī, S. 10); 6. *Ṣāhib Miṣr wa 'l-Iskandariya* (Pseudo-Wāḳidī, S. 10); 7. *Azīm al-Kubṭ* (Ibn 'Abd al-Ḥakam, S. 46, 47; al-Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, I, 29, 12, 16; al-Suyūṭī, I, 58; al-Manūfī, S. 29; al-Tabarī, I, 1575; al-Mas'ūdī, *Tanbih*, S. 261, 5 zusammen mit 1, siehe dort).

All diese Bezeichnungen sollen wohl nichts anderes als den tatsächlichen Machthaber Ägyptens andeuten, dessen wahre Titulatur den Arabern nicht bekannt ist. Vergewenwärtigt man sich, dass im Jahre 6 (628) die Perser Herren Ägyptens waren, so wird man dem Bericht der arabischen Historiker kaum viel Wahrscheinlichkeit zubilligen können. Das erhellt schon aus der bei Manūfī (S. 30) gebuchten Angabe, Ägypten hätte zu Lebzeiten des Propheten, unter dem Khalīfa Abū Bakr's sowie zu Anfang des Khalīfats 'Omar's unausgesetzt unter der Herrschaft des Muḳawḳis gestanden. So haben schon E. Amélineau (*Fragments coptes*, S. 392) und Wellhausen (*Skizzen u. Vorarbeiten*, IV, 90) den Brief Muhammeds an den Muḳawḳis für unecht gehalten, ohne allerdings die Tatsache der Botschaft an ihn bezweifeln zu wollen, an der wie später noch Butler (*Conquest*, S. 522) damals auch Th. Nöldeke (*Z D M G*, XLVIII, 160) festhielt, obwohl er die Möglichkeit einräumte, dass die Tradition den aus der Zeit der Eroberung bekannten Namen auf den Mann übertragen habe, der Muhammed beschenkte, während z. B. Lane-Poole (*Egypt in the Middle Ages*, S. 6, Anm. 2) annimmt, dass der Muḳawḳis vom Jahre 628 und der der Eroberung zwei verschiedene Personen seien. Dieser Annahme steht aber schon die Tatsache gegenüber, dass der Muḳawḳis des Sendschreibens bei Ibn Kathīr جرجیس ابن مینا (bei Abu 'l-Fida' ist das Patronymikon über die

Form جرجیس in مینا verderbt; Nawawī bietet nur *Djuraidi*) heisst, also ebenso, wie der Muḳawḳis der



Eroberung; denn vom Patronymikon des Mukawkis, das der Pseudo-Wāḳidī (S. 10) bietet (أبْنِ رَعِيل), können wir wohl absehen, während der Beiname al-Farḳab al-Nūnī, den al-Mas'ūdī, *Tanbih*, S. 261, 5 offenbar korrupt einer alten Quelle entlehnt hat, zu Ibn Qurkub al-Yūnānī des Mukawkis der Eroberung zu stellen ist. So bleibt unter dem Gewichte schwerwiegender Widersprüche, die die Verlegung des Mukawkis in die Zeit der Perserherrschaft in Ägypten mit sich brächte, kein anderer Ausweg als mit Caetani, *Annali dell' Islām*, IV, 90 die Sendung Muhammeds an Mukawkis als legendarisch und jedes historischen Werts bar zu betrachten (vgl. auch G. Rouillard, S. 187 und Anm. 2). Damit fällt auch die Authentizität des vom französischen Ägyptologen E. Barthélemy im Jahre 1852 in einem Kloster bei Akhmīm aufgefundenen Pergaments, das als Original des Briefes Muhammeds an den Mukawkis angesehen und sogar unter die Prophetenreliquien des alten Serails zu Konstantinopel aufgenommen worden ist (vgl. die Veröffentlichung von Belin, in *J A*, 1854, S. 482—518, sowie Djirdī Zaidān, im *Hilāl*, XIII/2, 1904, S. 103 f.). Schon J. Karabacek (*Beiträge zur Geschichte der Maſjaditen*, Leipzig 1874, S. 35, Anm. 47 und *Mitteilungen des K. K. Osterr. Museums*, XIX [1884], S. 183) hatte die Fälschung erkannt (vgl. auch Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qurāns*, I, Leipzig 1909, S. 190). In der Tat spricht der paläographische Befund aufs deutlichste gegen die Annahme einer Entstehung dieses Schreibens im I. Jahrh. d. H.

Dieselbe Diskrepanz, die wir hinsichtlich der Überlieferung des Namens und Titels des Mukawkis des Sendschreibens Muhammeds feststellen konnten, obwaltet auch beim Mukawkis der Eroberung Ägyptens. Wir finden bei den Historikern folgende Namen:

1. Djuraidj b. Minā (Abū Ṣāliḥ, S. 30 [81], 101 [230]); 2. Djuraidj b. Minā b. Qurkub (Ibn 'Abd al-Hakam, S. 64, Anm. 9; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, III, 1090); 3. Ibn Qurkub oder Ibn Karḳab (al-Kindī, S. 8; al-Makrizī, *Khitaṭ*, I, 289, 27; Ibn Taghribirdī, I, 9; Yāqūt, *Mu'djam*, III, 894, 14).

Was nun zunächst den Namen des Grossvaters anlangt, so erledigt sich J. v. Karabaceks Versuch (S. 2), hier scheinbare Widersprüche in den Angaben über das Patronymikon durch Annahme eines Doppelnamens *Minā Farḳab* auszugleichen, mit dem Hinweis auf die eindeutige Überlieferung der Namen unter Nr. 2. Wenn Karabacek dann (S. 3) statt *Qurkub* die Lesung *Farḳab* vorzieht, so konnte er sich hierbei allerdings auf *فَرْقَب* im Codex Parisinus des Ibn Taghribirdī berufen, unmöglich aber scheint mir Amélineaus Zustimmung zu Karabaceks Vorschlag (*Fragments*, S. 394 f.), diesen Namen mit Παρκάβιος zusammenzubringen, zumal wenn man die Variante *فَرْقَب* der *Iṣāba* vergleicht, und Nöldeke wird Recht haben, wenn er (*ZDMG*, XLVIII, 161) gerade das von Karabacek abgelehnte Προκίβιος hier einsetzt. Die Form *فَرْقَب* (allerdings unpunktiert) ist neben gebräuchlicherem *فَرْقَبِي* (*ZDMG*, I, 158) bislang allerdings nur in einem Papyrus belegt. Ebensowenig Wahrscheinlichkeit wie Karabaceks Identifizierung scheint mir auch die Konjekture Butlers (S. 523) zum Namen *فَرْقَب* beanspruchen zu können. Butler möchte unter Hinweis auf die Bemerkung des Abū

Ṣāliḥ (S. 67 [156]), *فَرْقَب* sei aus Gregorios verrieben, annehmen, dass Karḳab aus Karḳar verderbt ist, Ibn Karḳab also ein Irrtum für Ibn Karḳar wäre und „Sohn Gregors“ bezeichne. Noch unwahrscheinlicher muss freilich der Vorschlag Casanovas (bei Butler, S. 523) gelten, Ibn Karḳab als Korruptel von Abū Kīrūs anzusehen. Die Funktion, die der Mukawkis bekleidet hat, wird von den Quellen in folgender Weise umschrieben:

1. *Ṣāhib Miṣr* (al-Balādhuri, S. 226); 2. *Malik 'alā Miṣr* (al-Makrizī, *Khitaṭ*, I, 163, 22 f.; Ibn Duḳmāk, V, 118); 3. *Amīr al-Kuṭṭ bi-Miṣr* (Ibn Ḥadjar, III, 1090); 4. *Amīl 'alā Miṣr* (Ibn 'Abd al-Hakam, S. 64, Anm. 9; al-Makin, S. 29); 5. *Amīl 'alā l-Kharādj bi-Miṣr* (Eutychius, II, 302). Sollen die drei erstgenannten Bezeichnungen wohl nur ganz allgemein den Machthaber Ägyptens kennzeichnen, so zielen die beiden letztgenannten im Gegensatz hierzu auf die Beschränkung des Wirkungsfeldes des Mukawkis auf die Steueradministrative, wobei der unter 4 genannte Terminus wohl auch als synonym zu *Amīr* „Statthalter“ gefasst werden kann. Am deutlichsten spricht hier die bei Ibn 'Abd al-Hakam, S. 37 und Ibn Duḳmāk, V, 119 aufbewahrte Notiz, der Mukawkis sei vom Kaiser Heraklios zum Statthalter über Ägypten bestellt und mit der Kriegführung sowie Steuererhebung betraut worden. In diesen Kreis von Nachrichten fügt sich auch die Bemerkung Abū Ṣāliḥ's (S. 30 [81 f.]) ein, der Mukawkis Djuraidj b. Minā habe Ägypten von Heraklios um den Betrag von 18 Millionen Dinār gepachtet. Im Zusammenhang damit wird einerseits, was gleich vorweggenommen sei, die Angabe des Eutychius (II, 302) verständlich, der den Mukawkis als Finanzlandesdirektor (*Amīl al-Kharādj*) bezeichnet und seine Handlungsweise den Arabern gegenüber darauf zurückführt, die eingehobenen Steuern zu unterschlagen, andererseits die Bezeichnung des Mukawkis (ΠΡΑΥΧΙΟΣ)

als ΤΑΞΙΑΡΧΗΣ ΕΞΗ ΗΔΗΛΩΟΙΟΝ

ΠΤΕΧΩΡΑ ΠΚΗΜΕ in der von Amélineau (S. 367) veröffentlichten Vita des Apa Samuel, wozu dann noch die Angabe des äthiopischen Synaxars zu stellen ist, der Mukawkis wäre Patriarch und Finanzdirektor Ägyptens gewesen.

Sowohl M. J. de Goeje als auch J. v. Karabacek haben auf diese Seite der Tätigkeit des Mukawkis besonderes Gewicht gelegt und den bei Johannes von Nikiu (S. 559) erwähnten Präfekten Georg, den de Goeje als Präfekten von Unterägypten, Karabacek (S. 8) als Pagarchen von Babylon ansieht, mit dem Mukawkis identifiziert, der ja in den Quellen als Georg Sohn des Menas bezeichnet wird. A. J. Butler (Anm. 4 zu Abū Ṣāliḥ, S. 81), Milne und Lane-Poole haben sich de Goejes Ansicht angeschlossen, während Amélineau (*Fragments coptes*, S. 404; *Samuel de Qalamon*, S. 24 und *Résumé de l'histoire de l'Égypte*, S. 243) im Mukawkis den Patriarchen Georg erkennen wollte, der vom Kaiser Heraklios als Nachfolger oder Stellvertreter des Cyrus für die Zeit von dessen Aufenthalt in Konstantinopel ernannt wurde (vgl. Johannes von Nikiu, S. 574).

Diesen Identifikationsversuchen, die sich in mehr als einer Hinsicht mit den Berichten der Quellen in Widerspruch setzen, steht als wahrscheinlichste Lösung des Mukawkisproblems die Zusammenstellung des Mukawkis mit dem Patriarchen und Statt-

halter Cyrus von Phasis gegenüber, der im Jahre 631 n. Chr. vom Kaiser Heraklios nach Alexandria gesandt wurde und hier am 21. März 642 starb. Hatte schon Zotenberg (in seiner Ausgabe des Johann von Nikiu, S. 576, Anm. 2) hervorgehoben, dass die Hauptzüge der Handlungsweise des Cyrus sich in den arabischen Berichten über Mukawķis wiederfinden, wie wohl die Legende die Handlungen mehrerer Personen unter diesem Namen zusammengefasst habe, so begründete F. M. Esteves Pereira (*Vida do Abba Samuel*, S. 41—53) ausführlich die Identität der beiden Personen. Unabhängig von ihm war auch J. Krall in einem unveröffentlichten Aufsatz für die Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer auf Grund dreier neuer Fragmente der Vita des Apa Samuel aus dem X. Jahrh. n. Chr. zu demselben Ergebnis gelangt. Die eingehende monographische Bearbeitung des ganzen Problems von Seiten A. J. Butlers, deren Hauptergebnis, die Identität des Mukawķis mit dem Patriarchen Cyrus, sowohl von B. Evetts (*Patrologia Orientalis*, I, 491, Anm. 1) als auch von M. Guidi in seiner Doktorthese, C. H. Becker, sowie von O. Braun in seinem Artikel *Cyrus* im *Kirchlichen Handlexikon*, II, Sp. 530 und anderen angenommen wurde, ist dann von L. Caetani, *Annali dell' Islām*, IV, 86 ff. kritisch gewürdigt worden. Den Ausschlag für die Identität beider Personen gibt in der Tat die Patriarchengeschichte des Severus von Ashmūnain (ed. Evetts, S. 490 f.; ed. Seybold, S. 106 f.), in der vom Patriarchen und Statthalter des Heraklios im Zusammenhange mit der Flucht des Patriarchen Benjamin einmal als Kyros (قبرس), dann etliche Zeilen weiter als al-Makawķaz, bzw. al-Makawķas gesprochen wird, wie auch die Synaxare (vgl. E. Amélineau, *Fragments coptes*, S. 397, Anm. 1; S. 398, Anm. 1; S. 406, Anm. 1 und die Ausgabe von R. Basset, *Patrologia Orientalis*, XI, 562) und die arabische Vita des Benjamin (Amélineau, S. 400, Anm. 1) in diesem Zusammenhange den Namen al-Makawķaz bieten; von ganz besonderer Bedeutung ist hier der in *ROC*, XX (1915—17), S. 393 veröffentlichte Text, wo beide Namen zusammenvereint erschienen (Cyrus al-Mukawķiz). Dazu kommt noch, dass die 10-jährige Periode, die nach dem Zeugnis der Patriarchengeschichte zwischen der Flucht und Rückkehr des Patriarchen Benjamin liegt, sich bis auf ein Jahr genau mit der Regierungszeit des Cyrus (631—42) in Ägypten deckt, von dem die christlichen Quellen als „Ungläubigen“ (πασεβης Amélineau, *Fragments coptes*, S. 364, 366; *Kāfir* bei Severus von Ashmūnain, S. 495 [108]), gottlosen und sündhaften Kauchios (πκαυχιος πασεβης μπαπαδατης, Wiener koptische Fragmente der Vita Apa Samuels bei Krall, Kauchios öfters bei Amélineau), betrügerischen Antichrist (παντιχριστος μπλανος bei Amélineau, S. 366 f.) und Pseudoarchiepiskopos (*ebenda*, S. 365) sprechen. Die Doppelstellung des Cyrus bzw. Makawķaz als oberster Chef der Administrative und Erzbischof, die auch sonst gut bezeugt erscheint (vgl. G. Rouillard, S. 230, Anm. 2), und durch das Zeugnis des Severus (S. 490, 495 [106, 108]) sowie das arabische und äthiopische Synaxar (Amélineau, S. 406, Anm. 1: وزير وبطريق, S. 399), ferner die Vita Samuels (Amélineau, S. 367)

gesichert ist, war den muslimischen arabischen Quellen völlig unbekannt. Auf diese auffallende Tatsache hat schon Noldeke (S. 160) hingewiesen, und sie bleibt eine Crux für die Identifizierung beider Gestalten. Allerdings ergab sich für die Araber keine Veranlassung, auf seine geistliche Würde hinzuweisen. Ihnen war der Mann vor allem als Chef der Verwaltung wichtig. Wer will, mag übrigens eine Andeutung seiner geistlichen Würde in dem vom Mukawķis bei den Verhandlungen mit 'Amr bezüglich der Kapitulation Alexandrias (bei Ibn 'Abd al-Hakam, ed. Torrey, S. 72) geäußerten Wunsche sehen, in der Kirche des Johannes begraben zu werden (vgl. dazu Amélineau, S. 400 f.). Wie sehr im übrigen sogar die Berichte der christlichen Quellen je nach der persönlichen oder sachlichen Einstellung zu Mukawķis auseinandergehen, ersehen wir aus der Schilderung des Todes des Mukawķis. Nach Severus von Ashmūnain (ed. Evetts, S. 495; Seybold, S. 108) hätte sich der Gouverneur und Patriarch von Alexandria aus Furcht, von 'Amr getötet zu werden, nach der Besitzergreifung Alexandrias vergiftet, während Johann von Nikiu (S. 335, 578) nur zu erzählen weiss, Cyrus sei geschwächt durch Gram über die Wortbrüchigkeit 'Amr's in eine Dysenterie verfallen und gestorben. Zum andern zeigen nach Caetani auch die Widersprüche und Unklarheiten auf Seiten der arabischen Historiker, dass diese sich nicht darüber Rechenschaft gaben, wer der Mukawķis war, dessen Name sozusagen als Geschlechtsname für die Hauptperson in Ägypten zur Zeit der arabischen Invasion angewendet wurde. Hierbei bestehe offenbar das Bestreben, alle Unterhändler, die im Namen der Kopten mit 'Amr paktierten, unter einer Person zusammenzufassen. Die Fähigkeit, mit der Mukawķis als Kopte bezeichnet wird, und die verschiedenen Namen, die man ihm gibt, deuten darauf hin, dass sich unter Mukawķis nicht nur Cyrus, sondern auch andere ägyptische Unterhändler — so vielleicht der Kommandant von Babylon Georg und der Bischof derselben Stadt Menas — verbergen. Die Araber hätten aus diesen 2 Unterhändlern einen gemacht und diesem wie Cyrus den Namen Mukawķis gegeben. Von den Versuchen, diesen Namen zu erklären, hat Karabacek (S. 8) *μεγαύχης* ebensowenig Wahrscheinlichkeit für sich, wie Amélineaus Erklärung (S. 407—409), der aus Kauchios „l'homme au Kauchion“ macht. Mit Butler und Guidi wird eher an die Zusammenstellung mit καυχιος zu denken sein, das auf die Heimat des Cyrus weist; Nau (S. 11, Anm. 4) hat daneben noch κακος für die Deutung des Namens in Erwägung gezogen. Aber auch diese Erklärung ist keineswegs sicher, wie auch die Zusammenstellung des Mukawķis mit Cyrus neuerdings (bei Cantarelli) wieder zu starken Bedenken Anlass gegeben hat. Sein Name lebte im Kōm el-Mukawķis auf dem Gebiete von Alt-Kairo fort (Ibn Dukmāk, IV, 53).

*Litteratur:* Ibn 'Abd al-Hakam, *Kitāb Futūh Miṣr wa-Aḫḫbarihā*, ed. Ch. C. Torrey (in *Yale Oriental Series Researches*, III, New Haven 1922), S. 37, 45—9, 52 f., 58, 63—72, 109, 156 f., 161, 173, 175, 317; al-Kindi, *Kitāb Ta'rikh Miṣr wa-Wulātikā*, ed. Rh. Guest, in *GMS*, Leiden 1912, XIX, 8; al-Balādhuri, *Kitāb Futūh al-Buldān*, Kairo 1901, S. 222 f., 226—29; Ibn Sa'd bei J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, Berlin 1889, Text, S. 3, Nr. 4, Übers. S. 90, 99; al-Makrizi, *Khitat*, Bulaq 1270, I, 29, 163, 167, 289; al-Suyūṭi,



*Kitāb Husn al-Muḥāḍara fī Akhbār Miṣr wa 'l-Kāhira*, Kairo 1299, I, 58, 60; Ibn Duḡmāk, *Kitāb al-Intiṣāf 'l-Wāsiṭ 'l-d al-Amṣar*, Kairo 1893, IV, 53; V, 118 f.; Ibn Taghribirdi, *al-Nuḡm al-sākira fī Mulūk Miṣr wa 'l-Kāhira*, ed. T. G. J. Juynboll-B. F. Matthes, Leiden 1855, I, 9; al-Manūfi, *Kitāb Laṭā'if Akhbār al-Uṣal fī min taṣawwafa fī Miṣr min Arbāb al-Duwal*, Kairo 1300, S. 7, 29 f.; Abū 'Abd Allāh Muḥammed b. 'Umar b. Wāḳid al-Wāḳidi al-Madani, *Kitāb Futūḥ Miṣr wa 'l-Iṣkandarīya*, ed. H. A. Hamaker, Leiden 1825, S. 9 f., 25, 214; al-Tabari, ed. de Goeje, I, 1575; Ibn Kathīr, *al-Badāya wa 'l-Nihāya*, Cod. N. F., Nr. 187 der Nationalbibliothek in Wien, III, Fol. 159v; Abu 'l-Fidā', *Ta'rikh*, Stambul 1256, I, 149; al-Makin, *Ta'rikh al-Muslīmīn*, ed. Th. Erpenius, Leiden 1625, S. 29; Ibn Hishām, *Sīra*, ed. F. Wüstenfeld, S. 5, 121, 971; al-Nawawī, *Kitāb Tahdhīb al-Asmā'*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1842–47, S. 577; Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, ed. A. Sprenger, III, 1090; al-Mas'ūdi, *Tanbih*, B. G. A. VIII, 261; Yāqūt, *Mu'jam*, ed. Wüstenfeld, III, 894; Eutychius, *Annales*, II, 302; *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, ed. M. H. Zotenberg, in *NE*, XXIV/1, 335, 559, 562, 564, 570–78; Severus b. al-Mukāffa', *Kitāb Siyar al-Abā' al-Batāriqa*, ed. C. F. Seybold, Bairūt 1904, S. 106–8; ders., ed. B. Evetts, in *Patrologia Orientalis*, I, Paris 1907, 490–95; Abū Ṣālih, *Ta'rikh*, ed. B. T. A. Evetts (*Anecdota Oxoniensia, Semitic Series*, VII, Oxford 1895), S. 30, 38, 81, 100 f., 230; F. M. Esteves Pereira, *Vida do Abba Samuel do mosteiro do Kalamon*, Lissabon 1894, S. 41–53 (vgl. Th. Nöldeke's Besprechung in *ZDMG*, XLVIII, 158–61); F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen*, I, Abh. GGW, XX (1875), 2–7; M. J. de Goeje, *De Mokaukis van Egypte*, in *Études archéol. ling. et hist. dédiés à C. Leemans*, Leiden 1885, S. 7–9; J. v. Karabacek, *Der Mokaukis von Aegypten* (Mittheil. a. d. Sammlung d. Papyrus Erzhr. Rainer, I, 1886), S. 1–11; E. Amélineau, *Fragments coptes pour servir à l'histoire de la conquête de l'Égypte par les Arabes* (*JA*, Ser. VIII, Bd. XII, 1888), 361–410; ders., *Samuel de Qalamoun*, in *RHR*, XXX (1894), S. 12–24; ders., *Résumé de l'histoire de l'Égypte*, Paris 1894, S. 243 (vgl. auch *Acad. des inscriptions, Comptes rendus*, XV, 477 f.); A. J. Butler, *On the identity of 'al Mukaukis' of Egypt*, in *Proceedings of the Society for biblical archaeology*, XXIII (1901), S. 275–90; ders. Artikel erweitert in A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford 1902, Appendix C: *On the identity of al-Mukāwkaṣ*, S. 508–26; L. Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 725 ff.; IV, 86 ff., 110, 179–81, 233, 239, 244, 255 f., 261 f., 330, 337, 342; J. B. Bury, *A History of the later Roman Empire*, London 1889, S. 214, 262, 270; Lane-Poole, *Egypt in the Middle Ages*, London 1901, S. 6; J. G. Milne, *A History of Egypt under Roman Rule*, London 1898, S. 224; O. Braun, Artikel *Cyrus von Phasis*, in *Kirchliches Handlexikon*, hrsg. v. M. Buchberger, II, München 1912, Sp. 530; Cantarelli, *La serie dei prefetti di Egitto*, in *Mem. Reale Acad. dei Lincei*, sec. morale, Ser. V, Bd. XIV, S. 432; C. H. Becker, *Islamstudien*, I, Leipzig 1924,

S. 148; G. Rouillard, *L'administration civile de l'Égypte byzantine*, 2. Ausg., Paris 1928, S. 187, 230, Anm. 2, S. 243 f.; F. Nau, *La politique matrimoniale du Cyrus (le Mocaucas) Patriarche Melkite d'Alexandrie de 628 au 10 Avril 643*, in *Le Muséon*, XLV (1932), 1–17 (insbes. 8–17). (A. GROHMANN)

**MUKHAḌRAM** (A.), Bezeichnung für einen Menschen, dessen Leben in die Zeit des Heidentums und des Islām fällt. Die Herkunft des Wortes wird verschiedentlich gedeutet: Einige Erklärer leiten es von *Uḍhn mukhaḍrama* „gestutztes Ohr“ her und legen die Bedeutung des Wortes so aus, dass die Menschen durch den Islām von der Djähiliya abgeschnitten wurden (vgl. *Nāka mukhaḍrama* „eine Kamelin mit gestutzten Ohren“). Es wird berichtet, dass die zum Islām übergetretenen Stämme ihren Kamelen die Ohren in einer anderen Weise gestutzt hätten, als sie es zur Heidenzeit taten. Daher wurde derjenige, der die heidnische und die islamische Art der Ohrstutzung erlebt hat, *mukhaḍram* genannt. Andere leiten das Wort von *Mā' khidrim* „(ein Brunnen), der viel Wasser enthält“ her und erklären, ein Mensch, der zur Zeit der Djähiliya und des Islām gelebt habe, würde *mukhaḍram* genannt, da er beide Zeitalter noch ganz gekannt habe. Vereinzelt kommt auch die Bezeichnung *muḥadram* für diese Gruppe von Menschen vor, mit der Erklärung, sie hätten Heidentum und Islām miteinander gemischt. Einige Erklärer bezeichnen als *mukhaḍramūn* nur diejenigen, die nach dem Tode Muḥammed's zum Islām übertraten.

Das Wort *mukhaḍram* wird insbesondere zur Bezeichnung einer der vier Klassen angewandt, in welche die arabischen Philologen die Dichter einteilen. Es bezeichnet die Gruppe derjenigen, deren Schaffen bereits zur Zeit der Djähiliya begann, die aber noch Muḥammed und die Verkündigung seiner Lehre erlebten, zum Teil auch selbst zum Islām übertraten. Zu diesen gehören z. B. Labīd, al-A'shā, Ka'b b. Zuhair u. a. Diese Dichter wurzeln in ihrer Gestaltungsweise noch vollkommen in der dichterischen Tradition der Djähiliya. Die neue Weltanschauung findet erst spät ihren Niederschlag in der Poesie, sodass die mit Muḥammed zeitgenössische Dichtkunst den Umschwung noch gar nicht widerspiegelt. Das Kaṣīdenschema der heidnischen Poesie mit seiner feststehenden Thematik und seinen stereotypen Bildern ist auch für die *Mukhaḍramūn* bindend, und in ihren Gedichten kann man kaum einen Hinweis darauf finden, dass sie Zeitgenossen der grossen religiösen Umwandlung in Arabien waren. Eine Ausnahme machen nur die *Kaṣīden*, die zu Ehren Muḥammed's verfasst wurden, wie die nach ihren Anfangsworten *Banāt Su'ād* genannte *Kaṣīde* des Ka'b b. Zuhair und das Lobgedicht, das al-A'shā auf den Propheten verfasste. Wenn diese sich auch formal dem Kaṣīdenschema anpassen, so spielen sie doch auf muḥammedanische Anschauungen und Gesetzesvorschriften an und gebrauchen auch korānische Redewendungen.

**Litteratur:** W. Ahlwardt, *Über Poesie und Poetik der Araber*, Leipzig 1875; Ka'b b. Zuhair, *La Banāt Su'ād*, hrsg. v. R. Basset, Algier 1910; *Morgenländische Forschungen, Festschrift für Fleischer*, Leipzig 1875, S. 235 ff.; *Lisān al-Arab*, XV, 75; *Taḍj al-Arus*, VIII, 281; al-Suyūṭī, *Muḥsir*, 49. Abschnitt.

(ILSE LICHTENSTÄDTER)

AL-MUKHTĀR b. Abī 'Uбайд al-Thakāfi, shī'itischer Agitator, der sich im Jahre 66 (685/6) zum Herrn Kūfa's machte. Der Clan Thakāfi, dem er angehörte, war derselbe wie der des Dichters Umayya b. Abi 'l-Šalt, und ein anderer Dichter, Abū Miḥdjan, war sein Vetter zweiten Grades (al-Mukhtār's Grossvater, Mas'ūd, war nämlich ein Sohn 'Amr b. 'Umayr b. 'Awf's; vgl. Wüstenfeld, *Geneal. Tab.*, G 19). Er soll im Jahre 622 geboren sein (Ṭabari, I, 1264), was vielleicht nur auf einer Mutmassung beruht (vgl. Ṭabari, II, 2, wonach er im Jahre 40 ein „junger Mann“, *Ghulām shābb*, gewesen wäre); denn im selben Jahre sei auch sein Gegner 'Abd Allāh b. al-Zubair geboren. Sein Vater fiel im Jahre 13 in der Schlacht an der Brücke gegen die Perser, und den elternlosen Jungen erzog sein Onkel Sa'd b. Mas'ūd, der unter dem Khalifen 'Alī Gouverneur al-Madā'in wurde. Al-Mukhtār vertrat ihn, als Sa'd al-Madā'in verliess, um die Khārīditen zu verfolgen, die im Jahre 37 'Alī's Lager verlassen hatten (Ṭabari, I, 3366; al-Dinawari, S. 218). So wurde er schon in seiner Jugend durch Familientradition Parteigänger 'Alī's; al-Ṭabari (II, 2) berichtet jedoch, dass, als der Sohn 'Alī's al-Hasan im Jahre 40 von Mu'āwiya verfolgt zu dem Onkel al-Mukhtār's flüchtete, der Neffe die Auslieferung an seinen Rivalen vorschlug, und dieses treulose Verhalten wurde ihm noch 25 Jahre später von den Shī'iten vorgeworfen (Ṭabari, II, 520). Das ist alles, was man von dem Vorleben dieses Mannes weiss, der der Vorkämpfer des extremen Shī'itentums werden sollte. Seine Weigerung, vor Ziyād b. Abihi gegen Ḥudjr b. 'Adi als Zeuge aufzutreten, der unter der Anklage einer anti-umaiyadischen Empörung in Kūfa (51) stand (Ṭabari, II, 134), zeigt übrigens, wie er schon damals 'alidenfreundlich eingestellt war. Aber erst nach Mu'āwiya's Tod, als die Hoffnungen der Anhänger der Familie 'Alī's wiederauflebten, tritt al-Mukhtār öffentlich hervor. Er nahm an der Erhebung Muslim b. 'Aqīl's im Jahre 61 teil, wurde von dem Gouverneur 'Uбайд Allāh b. Ziyād eingekerkert und erst nach dem missglückten Versuch al-Ḥusain's freigelassen; er ging dann nach Mekka, wo inzwischen 'Abd Allāh b. al-Zubair in aller Stille die Bewegung vorbereitete, die ihn an die Spitze der anti-umaiyadischen Revolte bringen sollte. Man behauptet, al-Mukhtār sei, nachdem er vergeblich versucht habe, vor der Zeit Ibn al-Zubair zu kompromittieren, ein ganzes Jahr aus Mekka verschwunden und habe sich in seiner Vaterstadt al-Ṭā'if aufgehalten: während dieser Zeit zweifellos reiften in ihm die Ideen, die ihn zum Wegbereiter und Führer einer neuen politischen und religiösen Epoche in der shī'itischen Bewegung machten; aber die Art und Weise, wie sich diese Ideen in ihm bildeten, ihr unmittelbarer Ursprung, die Einflüsse, die bei ihrer Entwicklung mitspielten, das alles sind Dinge, die leider der geschichtlichen Forschung entgehen.

Wie dem auch sei, al-Mukhtār kehrte zu al-Zubair zurück, der inzwischen öffentlich als Khalife anerkannt worden war, und schlug sich tapfer bei der ersten Belagerung Mekkas im Jahre 64. Aber sein Eintreten für die Sache Ibn al-Zubair's hatte kein anderes Ziel, als die Erlaubnis zu erhalten, wieder nach Kūfa zu gehen, das damals dem anti-umaiyadischen Khalifen gehörte. Nach einer anderen Quelle, die diesem Bericht al-Ṭabari's widerspricht, sei al-Mukhtār von Ibn al-Zubair selbst nach der Hauptstadt des 'Irāq geschickt worden, um die

Verwaltung zu übernehmen, nachdem er ihm die Unterstützung der 'Alidenpartei zugesagt hatte (al-Mas'ūdi, *Murūdī*, V, 70); wahrscheinlicher aber ist, wie es al-Ṭabari hinstellt, dass er aus eigener Initiative dorthin ging, um dort seine Pläne für eine Wiederbelebung der shī'itischen Sache zu verwirklichen.

Die Shī'iten Kūfa's standen damals (Ramaḍān 64) unter dem Einfluss Sulaimān b. Šurad's. Al-Mukhtār wollte sich seiner Partei nicht anschliessen und begann eine eigene Propaganda, indem er sich als Boten Muḥammad b. 'Alī's ausgab, der nach dem Stammesnamen seiner Mutter den Beinamen Ibn al-Ḥanafiya trug [s. d. Art. MUHAMMAD B. AL-ḤANAFIYA]. Aber noch nicht genügend geklärt sind die Motive, wieso al-Mukhtār glauben konnte, diesen Sohn, der nicht von Fāṭima, der Tochter des Propheten, stammte, als legitimen Nachfolger der Rechte 'Alī's hinzustellen. Da übrigens die anderen Kinder 'Alī's, die dem Massaker bei Kerbelā' entkamen, völlig unfähig waren, war die Wahl al-Mukhtār's beschränkt. Einerlei, seine begeisterten und seltsamen Reden (er bediente sich des *Sadī*, gebrauchte dunkle Ausdrücke und Wendungen, die an den Kor'an erinnerten, ohne ihn jedoch sklavisch nachzunahmen; er sagte übrigens von sich oder liess verbreiten, dass er vom Erzengel Gabriel inspiriert sei) konnten Anhänger gewinnen für die Idee des Mahdī, dessen baldiges Erscheinen das Reich der wahren Religion wiederherstellen sollte. Ohne offene Feindseligkeiten gegenüber der Regierung Ibn al-Zubair's war al-Mukhtār's Haltung verdächtig; so nahm ihn denn der Zubairiden-Gouverneur 'Abd Allāh b. Yazīd al-Anṣārī in Haft, aber seine Gefangenschaft war milde, und er durfte mit der Bevölkerung Kūfa's weiter verkehren. Nach der Niederlage und dem Tode Sulaimān b. Šurad's, die er vorausgesagt haben soll, wurde er unter der Bedingung freigelassen, dass er die Zubairiden-Regierung nicht bekämpfe. Al-Mukhtār benutzte die wiedergewonnene Freiheit, um sich die Mithilfe Ibrāhīm b. al-Aṣhtar's zu sichern, der ein Sohn des berühmten Generals 'Alī's war und die Tradition seines Vaters fortsetzte. Dieser nahm erst nach langem Zögern die Vorschläge al-Mukhtār's an und zwar erst, nachdem ihm ein zweifellos gefälschter Brief Ibn al-Ḥanafiya's vorgelegt worden war, in welchem dieser al-Mukhtār als seinen Bevollmächtigten (*Amin*) und Minister (*Wazīr*) hinstellte.

Der Aufstand konnte nun ausbrechen (14. Rabi' I 66). Der Widerstand der Stammesführer (*Ashrāf*), die zwar als Gegner der Umayyaden auf 'Alī's Seite gekämpft hatten, aber schon lange keine begeisterten Anhänger seiner Familie mehr waren, brach an dem Ansturm der Truppen, meistens Abenteuerer und Mawālī, die Ibn al-Aṣhtar als erprobter Krieger befehligte. Der Zubairiden-Gouverneur, damals ein gewisser 'Abd Allāh b. Muṭī' al-Kurashī, floh; die Ashrāf kapitulierten, und al-Mukhtār, jetzt unbestrittener Herr Kūfa's, dehnte schnell seine Macht über ganz Mesopotamien und die östlichen Provinzen aus, wohin er sofort Gouverneure entsandte; nur der Süden mit Baṣra blieb in der Gewalt Ibn al-Zubair's.

Al-Mukhtār musste natürlich den Ashrāf in seiner Organisation leitende Stellen einräumen; aber ihr volles Vertrauen konnte er nicht gewinnen. Obwohl ehemalige Parteigänger 'Alī's oder Söhne von solchen, waren sie doch gemässigt und fürchteten in al-Mukhtār den extremen Demagogen; und tatsächlich drohte seine offenkundige Bevorzugung der Mawālī,



der wirklichen Stützen seiner Macht, das System zu erschüttern, auf dem die politische und wirtschaftliche Suprematie der Araber über die eingeborene Bevölkerung beruhte, die sogar die Bekehrung zum Islām keineswegs den Siegern gleichgestellt hatte. Al-Mukhtār musste sich also notgedrungen für die eine oder andere Partei entscheiden. Er entschied sich für die Mawālī, u. zw. wahrscheinlich eher aus innerster Überzeugung als aus politischer Berechnung; er musste in der Tat glauben, dass der von ihm angekündigte Sieg des Mahdi alle Gläubigen ohne Rücksicht auf Rassenunterschiede gleich machen sollte. Während der Abwesenheit des Heeres, das mit Ibn al-Ashtar zum Kampfe gegen die Truppen 'Abd al-Malik's aufgebrochen war, machten die Ashraf einen Versuch, al-Mukhtār zu überwältigen, der mit ihnen unterhandeln musste; als er aber Ibn al-Ashtar von seiner bedrängten Lage in Kenntnis setzen konnte, kehrte dieser nach Kūfa zurück und schlug die Gegner al-Mukhtār's vernichtend. Das war für ihn das Signal, sein shi'itisches Programm nun radikal durchzuführen: alle, die an der Ermordung al-Husain's teilgenommen oder unterlassen hatten, ihn zu verteidigen, wurden umgebracht. Dieses blutige Vorgehen schien die Billigung Gottes zu haben, denn zwei Tage später wurde das syrische Heer, das auf den 'Irāk zu marschierte, von Ibn al-Ashtar an den Ufern des Khazir gänzlich geschlagen, und der Führer dieses Heeres, 'Ubaid Allāh b. Ziyād, derselbe, der al-Husain geschlagen und getötet hatte, fand in dem Handgemenge den Tod (Muḥarram 67). In der fanatischen Begeisterung jener Tage, als die shi'itische Sache einen endgültigen Sieg errungen zu haben schien, ereigneten sich Dinge von grösstem religions-wissenschaftlichem Interesse, die leider immer noch nicht einwandfrei erklärt sind, so vor allem der Kult des leeren Sitzes (al-Ṭabari, II, 702—6; vgl. al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, S. 597—600).

Aber trotz seiner inneren und äusseren Erfolge sah sich al-Mukhtār durch die Anwesenheit des Bruders 'Abd Allāh b. al-Zubair's, Muṣ'ab, in Baṣra bedroht; denn dessen Heer bedeutete eine grosse Gefahr für ihn, da es von al-Muḥallab b. Abi Sufra organisiert, im Kampfe gegen die Khāridjiten geschult und durch die ausgewanderten kufischen Ashraf angewachsen war. Und wirklich wurden die shi'itischen Truppen von diesem Heere bei al-Madhār am Tigris geschlagen; kurz darauf erlitten sie bei Ḥarūrā' eine völlige Niederlage besonders infolge der Abwesenheit Ibn al-Ashtar's, der sich im Norden in al-Mawṣil aufhielt und den al-Mukhtār aus Argwohn oder übergroßem Selbstvertrauen nicht herbeigerufen hatte. Al-Mukhtār flüchtete in die Zitadelle von Kūfa und verteidigte sich dort tapfer vier Monate lang. Als er schliesslich von der Mehrzahl der Seinigen im Stich gelassen war, wurde er bei einem verzweifelten Ausfallversuch getötet (14. Ramaḍān 67). Sein Leichnam wurde verstümmelt, seine Hand an der Türe der grossen Moschee aufgehängt, von wo sie erst al-Ḥadjdjād sehr viele Jahre später herunternehmen liess. Eine seiner Frauen, die ihn nicht verleugnen wollte, wurde in brutaler Weise hingerichtet, obwohl sie die leibliche Tochter al-Nu'mān b. Bashīr al-Anṣārī's war, eines ehemaligen Gouverneurs von Kūfa unter Mu'āwiya. Eine riesige Zahl von Parteigängern al-Mukhtār's wurde ebenfalls umgebracht.

Der Charakter der von al-Mukhtār hervorge-

rufenen Bewegung ist von der modernen kritischen Geschichtsschreibung verschieden beurteilt worden. Die Geschichtstradition, die sich in Kūfa in der Umgebung der Ashraf bildete, ist ihm natürlich feindlich gesinnt und betrachtet ihn als Abenteurer und falschen Propheten. Zweifellos hat sein Verhalten etwas Zweideutiges an sich; die Art, mit der er den Namen Ibn al-Ḥanafīya's missbrauchte (der sich niemals so ganz für die Mahdi-Sache hergeben wollte), war nicht immer einwandfrei. Aber weder diese Dinge noch das Doppelspiel, das al-Mukhtār den Ashraf gegenüber spielte (die es ihm übrigens nur allzu gut heimzahlten), genügen, ihn der Unehrlichkeit zu überführen. Es sind taktische Mittel, die jeder Aufwiegler der Volksmassen für den Erfolg seiner Sache anwenden darf. Soviel scheint sicher: al-Mukhtār glaubte aufrichtig an seine Mission, und seine, wenn auch verführten Gedanken über die Gleichstellung der Mawālī waren, wie es die Zukunft lehren sollte, die einzigen, die dem Islām seine spätere Ausdehnung sichern und ihn aus einer anfänglich rein arabischen Bewegung zu einer weltumspannenden Zivilisation umgestalten konnten. Was an der Persönlichkeit al-Mukhtār's noch ungeklärt bleibt und auch bleiben wird (Wellhausen sagt sehr treffend, dass die „dämonischen“ Naturen seiner Art immer problematisch sind), ist die Art und Weise, wie er (zweifellos durch eine innere Krise) zu der religiösen und eschatologischen Vorstellung der Shi'a kam, deren Schöpfer er war und die unendlich tiefer ist als das Sühnopfer der *Tawwābūn* eines Sulaimān b. Ṣurad. Dank dieser Auffassung übertrifft die Bedeutung der von al-Mukhtār ausgelösten Bewegung bei weitem den vorübergehenden politischen Erfolg, der ihr vergönnt war; in der Begeisterung der Menge, die seine Propaganda ertete, gewahrt man das Keimen der ersten Triebe, welche die Shi'a von einer politischen Bewegung zu einem religiösen System umgestalteten. Wie weit diese Keime noch vor al-Mukhtār zurückreichen, in welcher Beziehung sie zu der rätselhaften Persönlichkeit eines 'Abd Allāh b. Saba' und seiner Schüler standen, ist noch dunkel. Aber wenn er auch nicht der Schöpfer der Mahdi-Lehre gewesen ist, so ist er doch unbestreitbar derjenige, welcher die mystische Figur des Messias, des Wiederherstellers der wahren Religion, in einen lebhaftigen Menschen (Muḥammad b. al-Ḥanafīya) verlegte und ihr dadurch den Stempel aufdrückte, der von nun an für die imāmītischen Lehren typisch werden sollte.

Den Namen Mukhtāriya trägt eine der zahlreichen shi'itischen Sekten, welche die Haresiologen in ihren Listen aufführen; es ist aber zweifelhaft, ob sie wirklich jemals eine organisierte Sekte war, um so mehr als die Quellen sie nicht deutlich von der Kaisāniya und Khashabiya unterscheiden, die wohl die rechtmässigen Erben der Lehren al-Mukhtār's zu sein scheinen.

*Litteratur:* Die wichtigste und nahezu einzige Quelle für die Geschichte al-Mukhtār's ist al-Ṭabari (ed. de Goeje), II, 530—752 u. *passim*, der grösstenteils, soweit es die politischen Ereignisse betrifft, Schilderungen von Augenzeugen anführt. Die sekundären Quellen (al-Dīnawarī, al-Ya'qūbī, al-Mas'ūdī usw.) bieten fast nichts Neues; sie sind aufgezählt bei Caetani, *Chronographia islamica*, A. 64 § 13, 65 § 6, 66 §§ 5—7, 9—12, 67 §§ 2, 4, 42 (einige Einzelheiten auch in der Biographie Muḥammad b.

al-Ḥanafīya's bei Ibn Sa'īd, V, 71—77); H. D. van Gelder, *Muhtār de valseche Prophet*, Leiden 1888; J. Wellhausen, *Die rel.-pol. Oppositionsparteien im alten Islam*, in *Abh. G. W. Gott.*, N. S., V, 2 (1901), 74—89. Siehe ausserdem die *Litt.* zu den Art. KAISĀNĪYA u. KHASHABĪYA (wo noch hinzuzufügen: al-Nawbakhtī, *Firaḡ al-Shī'a*, ed. Ritter, in *Bibl. Islamica*, IV (1931), 20—30). (C. LEVI DELLA VITA)

**MUKHTĀR PASHA**, GHĀZĪ AHMED, türkischer Feldherr und Staatsmann, wurde im September 1832 als Sohn eines hohen Beamten in Brussa geboren, dort und in Konstantinopel militärisch erzogen (1854 Offizier). Er nahm am Krimkrieg teil, lehrte seit 1860 als Professor der Kriegskunst an der Mekteb-i ḥarbiye und unterrichtete 1865 den Prinzen Yūsuf 'Izz al-Dīn. Nach einem Kommando in Albanien (1867—70) zeichnete er sich unter Redif Pasha im Yaman-Feldzug aus, dessen Leitung er 1871 als Divisionsgeneral und Pasha übernahm. Nach seiner Rückkehr erhielt er den Titel *Müşir*. In der Herzegowina erlitt er 1876 die Niederlage am Duga-Pass. Nach der russischen Kriegserklärung (24. April 1877) wurde ihm der Oberbefehl an der Kaukasus-Front übertragen, wo er nach anfänglichem Rückzug bis Köprüköy durch die Gegenangriffe bei Daḡar (21. Juni) und Ziwin (25. Juni) die Russen unter den armenischen Generälen Loris-Melikoff und Ter-Hugassoff zur Räumung des osmanischen Gebiets zwang und Sukhum besetzte. Erfolgreiche Gefechte im August am Yaghni Daḡh und Kizil Tepe (bei Bash Gedikler) trugen ihm den Ehrentitel *Ghāzī* [s. d.] ein, verhinderten aber nicht den Zusammenbruch der Armee im Oktober/November [vgl. DEWE BOYŪN, KARS und ERZERUM]. Zum Grossmeister der Artillerie ernannt, stellte er 1878 in Kreta die Ruhe wieder her; 1879—85 war er als Kommissar an der griechischen Grenze tätig. Auf Grund des britisch-türkischen Abkommens vom 24. Oktober 1885 vertrat er als erster „Hoher Kommissar“ bis 1906 die Pforte in Ägypten, wo er im Tabā-Konflikt eine Rolle spielte. In dieser Zeit beschäftigte er sich mit Kalenderreform; er schlug ein für alle Muḥammedaner einheitliches Hidjra-Sonnenjahr vor [s. *Litteratur*].

Seit Dezember 1908 Vizepräsident des osmanischen Senats, beantragte er in der Nationalversammlung am 27. April 1909, dem Prinzen Reshād zur Erinnerung an den ersten Eroberer (*Fātiḡ*) Konstantinopels [s. MUḤAMMAD II.] den Namen Mehmed V. zu geben (Mitteilung 'Abd al-Raḥmān Sheref's an Martin Hartmann); er selbst führte die Abordnung, die dem Sultan-Khalifen seine Thronbesteigung anzeigte und ihn zum Huldigungseid [s. BA'Ā] ins Kriegsministerium brachte. Er folgte Sa'īd Pasha [s. d.] am 14. Oktober 1911 als Präsident des Senats und am 22. Juli 1912 als Grosswezir im Kabinett der „Grossen“ (*Büyükler*). Auf Drängen der alttürkischen Offiziersvereinigung *Aḫalāṣkārān* bewog er am 4. August den Senat, durch gewagte Auslegung der Verfassung die Session des Parlaments für geschlossen zu erklären. Er versuchte, das Heer und die Beamtschaft von der Politik zu befreien, erwirkte eine Amnestie für Albanien, rief Ahmed 'Izzet Pasha aus dem Yaman zurück, schuf die Medaillen der Flotte und des Roten Halbmonds, erreichte günstige Bedingungen im Friedensschluss mit Italien (18. Oktober 1912), konnte aber nicht die Katastrophe im Balkankrieg verhindern. Am 29. Oktober 1912

trat er zugunsten von Kiamil Pasha zurück. Er blieb bis 1918 Mitglied des Senats, wo er am 12. Februar 1917 die Annahme des gregorianischen Kalenders und Ablehnung der christlichen Zeitrechnung für das staatliche Finanzjahr empfahl. Er starb am 21. Januar 1919. Sein Sohn ist Mahmūd Mukhtār Pasha.

*Litteratur*: Général Izzet-Fuad, *Autres Occasions perdues ... Critique stratégique de la Campagne d'Avie Mémoré 1877—78*, 1900 10—11 (unter Benutzung des von Mukhtār Pasha inspirierten Buches von Mehmed 'Arif Bey, *Bashimiza Gelenler*); Ghazi Ahmed Moukhtar Pasha, *La Réforme du Calendrier* (Übers. O. N. E.), Leiden 1893; *Gesetzsammlung Dištār, Tertibi thāni*, Bd. I, V, VII; *Osmanischer Lloyd*, Konstantinopel 1908—12 und andere verstreute Quellen. (C. JAS HELL)

**MUKHTĀRĪ**, mit dem vollen Namen SIRĀDJ AL-DIN 'UTHMĀN b. MUHAMMAD AL-MUKHTĀRĪ AL-GHAZNAWĪ, Hofdichter der späteren Ghaznawidenfürsten Ibrāhīm b. Mas'ūd II. (1059—99) und Mas'ūd III. b. Ibrāhīm (1099—1114). Er lebte längere Zeit in Kirmān, wo er Lobgedichte zu Ehren des Seldjuken Arslān-shāh b. Kirmān-shāh (1101—41) verfasste. Der grosse Dichter Maḡd al-Din Sanā'ī bezeugte ihm die grösste Ehrfurcht und pries ihn in einer grossen *Qaṣīde* als besten Dichter seiner Zeit. Der Lehrer von Sanā'ī, wie es der Bankipore Katalog (I, 32) behauptet, konnte er nicht sein, da er wohl nur ein Paar Jahre älter als Sanā'ī war. Dennoch macht sich sein Einfluss in vielen Werken Sanā'ī's deutlich fühlbar. Eine der philosophischen *Qaṣīden* Mukhtārī's kann als eines der hervorragendsten Stücke der alten persischen Dichtung gelten, da zu ihr *Naḡīras* von den besten Dichtern, wie Khā-kānī, Amīr Khusraw, Athīr-i Akhsikati, 'Abd al-Raḥmān Djāmī und Nawa'ī geschrieben worden sind. Das Hauptwerk Mukhtārī's besteht aus einem grossen lyrischen *Diwān*, dessen grössten Teil Lobgedichte bilden, die im Stil der alten Ghaznawidendichter wie 'Unṣurī und Farrukhī gehalten sind und verschiedenen Herrschern wie Arslān-shāh, Bahrām-shāh, Aḡud al-Dawla Dailamī, Ṭamghash-khān und etlichen Weziren gewidmet sind. Ausser diesen *Qaṣīden* finden sich im *Diwān* noch ein paar kleine *Mathnawīs*, deren eines von astrologischem Inhalt grossen Einfluss auf spätere Dichter ausgeübt zu haben scheint. Wahrscheinlich ist unserem Dichter auch die Autorschaft des *Shahriyār-nāma*, einer Nachahmung des *Shāh-nāma*, zuzuschreiben, deren Held Shahriyār der Sohn von Barzū des Sohnes von Suhrāb, also ein Urenkel des Rustam ist und deren Handlung in Indien spielt. Das Werk ist Mas'ūd III. gewidmet; in der Vorrede sagt der Dichter, dass er drei Jahre lang daran gearbeitet habe und auf eine dem gezielte Gabe hoffe. Sollte aber diese Gabe ausfallen, so werde er keine Satire schreiben, was als eine direkte Anspielung auf Firdawsi betrachtet werden muss. Das Todesjahr Mukhtārī's ist nicht genau festzustellen. Es werden 430 (1038), 534 (1139), 544 (1149) und 554 (1159) genannt. Das letzte Datum scheint das richtige zu sein.

*Litteratur*: H. Ethé, *Neupersische Litteratur* (Gr. I Ph., II, 234, 256—57); Dawlatshāh, S. 93; *Maḡma' al-Fuṣahā*, I, 598—607. Eine Handschrift des *Shahriyār-nāma* bei Rieu, II, 542. (E. BERTHELS)

AL-MUKĪT. [Siehe ALLĀH, b. 2.]



**MUKRĀ**, ein Distrikt und Dorf im Yemen, eine Tagereise südlich von Ṣan'ā'. Die arabischen Geographen erwähnen hier eine Karneolgrube. Der Name wird auch auf ein Gebirge im yemenischen Sarāt bezogen. An eine Zusammenstellung des gleichnamigen Himyarenstammes mit den *Moxirai* des Ptolemaeus ist nach Sprenger nicht zu denken.

*Litteratur:* al-Ḥamdānī, *Ṣifat Ḍjazīrat al-ʿArab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 68, 104 f.; al-Mukaddasī, *B G A*, III, 91; al-Ḥamadḥānī, *B G A*, V, 36; Ibn Khurdādhbih, VI, 141; al-Yaʿqūbī, *B G A*, VII, 319; Yaḳūt, *Muḍjam*, ed. F. Wüstenfeld, III, 130; IV, 437, 603; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 244. (A. GROHMANN)

**MUKṬADIB**, Name des dreizehnten Metrums der arabischen Metrik, das sehr wenig gebraucht wird. Es besteht theoretisch aus drei Füßen mit zwei aufeinanderfolgenden *mustafīlun* in jedem Halbvers; in der Praxis aber hat es nur zwei.

Es hat ein einziges *ʿArūḍ* und auch nur ein *Ḍarb*: *maḥʿulātu mustafīlun*: *maḥʿulātu mustafīlun*. Jedoch darf *maḥʿulātu* sein *f* verlieren (*maʿulātu* = *faʿulātu*) oder sein *ū* in *u* verwandeln, was sehr häufig ist (*maḥʿulātu* = *faʿulātu*).

*Mustafīlun* kann niemals sein *f* behalten (*mustaʿilun* = *mustaʿilun*). (MOH. BEN CHENEB)

**AL-MUKṬADĪ** BI-AMR' LLĀH, ABU 'L-KĀSIM 'ABD ALLĀH B. MUḤAMMED, 'abbāsīdischer Khalīfe. Sein Vater war ein Sohn des Khalīfen al-Kā'im, die Mutter eine armenische Sklavin namens Urdjuwān. Nach dem Tode seines Grossvaters al-Kā'im im Sha'bān 467 (April 1075) folgte al-Mukṭadī ihm als Khalīfe nach. Der wirkliche Herrscher war der Seldjūkensultan Malikshāh [s. d.], der im Jahre 480 (1087) al-Mukṭadī seine Tochter zur Frau gab. Aber schon im Jahre 482 (1089) kehrte sie zu ihrem Vater zurück, weil sie von dem Khalīfen vernachlässigt wurde. In der Folge versuchte Malikshāh, der die Einmischung des letzteren in die Regierungsangelegenheiten verhindern wollte, ihn dazu zu bewegen, Baghdād zu verlassen und seine Residenz nach einer anderen Stadt zu verlegen; dieser Plan wurde aber durch den Tod des Sultans im Shawwāl 485 (November 1092) vereitelt, und al-Mukṭadī durfte ruhig in der Hauptstadt bleiben. Um diese Zeit hatte die Macht der Seldjūken ihre höchste Blüte erreicht, und in allen von ihnen eroberten Ländern wurde auch das geistliche Supremat des Khalīfen anerkannt. Al-Mukṭadī starb plötzlich am 15. oder 19. Muḥarram 487 (4. bzw. 8. Februar 1094) im Alter von achtunddreissig Jahren. Vielleicht wurde er von dem Sohn und Nachfolger Malikshāh's, Barkiyārūk [s. d.], vergiftet, den er durch die Bestätigung der Wahl dessen minderjährigen Bruders Maḥmūd zum Sultan beleidigt hatte.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, X, siehe Index; Ibn al-Tiktākā, *al-Fakhri*, ed. Derenbourg, S. 398—403; Muḥammed b. Shākīr, *Fawā'id al-Wafayāt*, I, 233; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, III, 472 ff.; Ḥamd Allāh Mustawfī-i Kazwīnī, *Ta'rikh-i Guzīda*, ed. Browne, I, 359 f.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 121—37; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoudides*, II, 12, 22, 45, 49—81; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 283, 292 f., 326. (K. V. ZETTERSTEN)

**AL-MUKṬADIR**. [Siehe ALLĀH, B. 2.]

**AL-MUKṬADIR** BI 'LLĀH, ABU 'L-FADL ḌIĀ' FAR B. AHMED, 'abbāsīdischer Khalīfe, Sohn al-Muṭṭadī's und einer Sklavin namens Shaghāb. Nach dem Tode seines Bruders al-Mukṭafī im Dhū 'l-Ka'da 295 (August 908) wurde der damals nur dreizehnjährige al-Mukṭadir als Khalīfe anerkannt. Viele zogen aber 'Abd Allāh, Sohn des Khalīfen al-Mu'tazz, vor, und nach der Ermordung des Wezir al-'Abbās b. al-Ḥasan b. Ahmed [s. d.] wurde al-Mukṭadir des Thrones verlustig erklärt und Ibn al-Mu'tazz zum Khalīfen ausgerufen. Als Retter al-Mukṭadir's trat der Eunuche Mu'nīs [s. d.] auf; Ibn al-Mu'tazz wurde getötet, und al-Mukṭadir blieb im Besitz seiner Würde. Dieser war aber sehr unselbständig und liess sich teils von den Haremsdamen, teils von den Weziren leiten, unter denen besonders der ränkesüchtige Ibn al-Furāt [s. d.] und der brave Ibn al-Djarrāh [s. d.] hervortreten. Das Khalīfat al-Mukṭadir's wird deshalb durch einen zunehmenden Verfall charakterisiert. Unter seiner Regierung wurde die Herrschaft der Fātimiden [s. d.] sowie die der Ḥamdāniden [s. d.] gegründet. Ausserdem erhoben sich die Karmaten wieder. In den Jahren 307 (919/20) und 311 (923) wurde Baṣra von dem Karmatenhäuptling Abū Ṭāhir Sulaimān [vgl. d. Art. AL-DJANNĀBĪ] geplündert, und am Ende des Jahres 311 (924) überfiel er die aus Mekka zurückkehrende Pilgerkarawane. Im Dhū 'l-Ka'da des folgenden Jahres (925) griff er die Karawane an, welche aus Baghdād nach Mekka wallfahrten wollte, und schlug sie in die Flucht. Dann plünderte er Kūfa aus, worauf er nach al-Bahrain zurückkehrte. Ein Heer, das unter dem Befehl des Mu'nīs gegen die Karmaten geschickt wurde, traf erst nach dem Abzug der letzteren ein. Im Jahre 314 (926/7) wurde Yūsuf b. Abi 'l-Sādj aus Ādharbāidjān zur Hilfe herbeigerufen; Sulaimān schlug ihn aber im Shawwāl des folgenden Jahres (Dezember 927) und nahm ihn gefangen. Die Truppen des Khalīfen wagten es nicht, sich in einen Kampf einzulassen, und im Muḥarram 316 (März 928) bemächtigte sich Sulaimān der Stadt al-Raḥaba. Nach einem misslungenen Angriff auf al-Raḥka zog er sich zurück; im Jahre 317 (929/30) plünderte er aber Mekka und führte den schwarzen Stein weg. Von einigen wird übrigens der Einfall in Mekka schon unter den Ereignissen des Jahres 316 berichtet. An der byzantinischen Grenze wurden die gegenseitigen Raubzüge mit wechselndem Erfolg fortgesetzt. Im Jahre 305 (917) machten die Byzantiner ein Friedensangebot, und nach zwei Jahren trat wirklich Friede ein; die Feindseligkeiten brachen aber bald wieder aus. Im Jahre 314 (926/7) verheerten die Byzantiner das Gebiet von Malatya, und im folgenden Jahre durchstreiften sie einen grossen Teil von Armenien. Nachdem sie mehrere armenische Städte, die den Arabern gehorchten, unterworfen (316 = 928/9) und auch das nördliche Mesopotamien besetzt hatten (317 = 929/30), verloren sie in den Jahren 319/20 (931/2) alle bisher errungenen Vorteile. Im Muḥarram 317 (Februar 929) brach eine Empörung in der Hauptstadt aus. Al-Mukṭadir musste abdanken, wurde aber von Mu'nīs in Sicherheit gebracht, während die Soldateska den Palast des Khalīfen plünderte. An seiner Stelle wurde sein Bruder Muḥammed unter dem Namen al-Kāḥir zum Beherrscher der Gläubigen ausgerufen; da aber der Hauptführer der Rebellen, der Polizeipräfekt Nāzūk, die Ansprüche der Truppen auf Erhöhung des Soldes nicht befriedigen konnte,

wurde al-Kāhir nach ein paar Tagen beseitigt und al-Muktadir wieder auf den Thron erhoben. In Baghdād nahmen die Wirren immer zu, und im Jahre 320 (932) brach die Katastrophe herein. Die Feinde des Mu'nis benutzten dessen Abwesenheit, um dem Khalifen einzubilden, Mu'nis wolle ihn entthronen, und als Mu'nis an der Spitze seines Heeres sich näherte, liess al-Muktadir sich nach langem Schwanken überreden, gegen ihn mit seinen Truppen auszuziehen, wurde aber zu Beginn des Gefechtes getötet (27. Shawwāl 320 = 31. Oktober 932). Siehe auch d. Art. MUHAMMED B. YAQUT.

*Litteratur:* Tabarī (ed. de Goeje), III, 2280—94; 'Arib (ed. de Goeje), S. 21—186; Mas'ūdī, *Murūdj*, Paris 1874, VIII, 247—86; IX, 6, 8, 47, 52; *al-Aghānī*, II, 76; V, 32; Ibn al-Athir (ed. Tornberg), VIII, 6 ff.; Ibn al-Tiḡṭakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 352—74; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 358 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 540 ff.; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 532 ff.; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (neue Ausg. von Weir), S. 563, 565 ff.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, siehe Index; ders. *A Greek Embassy to Baghdād, in 917 A. D., in Journ. Roy. As. Soc.*, 1897, S. 35 ff. (K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MUKTAFI BI 'LLAH, ABU MUHAMMED 'ALI B. AHMED, 'abbāsīdischer Khalife, Sohn al-Mu'taḍid's und einer türkischen Sklavin namens Čiçek (arab. Djidjak). Von seinem Vater wurde er im Jahre 281 (894/5) zum Statthalter von al-Rayi nebst mehreren benachbarten Städten ernannt, und fünf Jahre später erhielt er die Statthalterschaft von Mesopotamien, worauf er sich in al-Raḡḡa niederliess. Nach dem am 22. Rabi' II 289 (5. April 902) erfolgten Tod al-Mu'taḍid's bestieg er den Thron und gewann sofort die Sympathien des Volkes durch seine Freigebigkeit und die Zerstörung der unterirdischen Kerker in der Hauptstadt. Im übrigen erwies er sich als ein braver und unerschrockener Mann, der mit Erfolg gegen die vielen Feinde des Khalifates kämpfte. In Syrien hausten die Ḳarḡaṭen; es fiel eine Stadt nach der anderen ihnen in die Hände, und auch Damaskus wurde geplündert. Am 6. Muḥarram 291 (29. November 903) gelang es schliesslich dem tüchtigen General Muḥammed b. Sulaimān, ihnen eine gründliche Niederlage beizubringen, worauf sie sich nach allen Seiten zerstreuten. Dann zog Muḥammed gegen Ägypten und machte der Herrschaft der Tūlūniden ein Ende. Viele ihrer Anhänger gingen zu ihm über, und nachdem der Tūlūnide Ḥarūn b. Khumārawaih getötet worden war, musste die Hauptstadt sich ergeben (Šafar 292 = Januar 905), worauf 'Isā al-Nūshārī zum Statthalter von Ägypten ernannt wurde. Ein Versuch, die vertriebenen Tūlūniden wieder auf den Thron zu erheben, wurde ohne Schwierigkeit unterdrückt (293 = 905/6). Um diese Zeit begannen die Ḳarḡaṭen wieder lästig zu werden, und zu Anfang des Jahres 294 (Oktober/November 906) überfielen sie die grosse von Mekka zurückkehrende Pilgerkarawane, machten die Männer nieder und schleppten die Frauen und Kinder fort. Im Rabi' I desselben Jahres (Dezember 906/Januar 907) wurden sie aber von den Truppen des Khalifen unter Waṣif b. Šawārteḡin in der Nähe von al-Ḳādisiyya geschlagen. Auch der Krieg gegen die Byzantiner wurde energisch fortgesetzt. Im Jahre 291 (903/904) unternahm ein zum Islām

übergetretener Byzantiner namens Leo mit seiner Flotte, die vierundfünfzig Schiffe zählte, mehrere Raubzüge gegen die griechischen Küsten. Zu Lande befanden sich aber die Byzantiner im Vorteil. Im Jahre 292 (904/5) wurde Mar'ash, al-Maṣṣiṣa und Tarsūs von dem griechischen Feldherrn Andronicus heimgesucht, und im folgenden Jahr drangen die Byzantiner bis nach Halab vor. Dann gewannen aber die Muslime die Oberhand, und Andronicus ging zu ihnen über. Al-Muktafi starb im Dhu 'l-Ḳa'da 295 (August 908) im Alter von einunddreissig Jahren; vgl. auch d. Art. AL-'ABBĀS B. AL-ḤASAN B. AHMED.

*Litteratur:* Tabarī (ed. de Goeje), III, 2140 ff., 2207—81; 'Arib (ed. de Goeje), S. 1 ff.; Mas'ūdī, *Murūdj*, Paris 1874, VIII, 213—47; IX, 47, 52; *al-Aghānī*, VIII, 54; IX, 141; XV, 99; Ibn al-Athir (ed. Tornberg), VII, 324 ff.; VIII, 4 ff.; Ibn al-Tiḡṭakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 350—52; Muḥammed b. Šākir, *Fawā'id al-Wafayāt*, II, 41 f.; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 352 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 483, 488, 516 ff.; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (neue Ausg. von Weir), S. 554 ff.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 120, 195, 252 ff.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MUKTAFI BI 'LLAH, ABU 'ALI MUHAMMED MUHAMMED, 'abbāsīdischer Khalife, geboren am 12. Rabi' II 489 (9. April 1096), Sohn al-Mustazhir's und einer Sklavin. Nach der Absetzung seines Neffen al-Rāshid wurde al-Muktafi am 18. Dhu 'l-Hiǧǧja 530 (17. September 1136) als Khalife anerkannt. Während die Seldjūken sich gegenseitig bekämpften, war er redlich bestrebt, nicht nur seine Selbständigkeit zu wahren, sondern auch seine Herrschaft auszudehnen, und es fiel ein Bezirk des 'Irāḡ nach dem anderen in seine Hände. Im Jahre 543 (1148) kündigten mehrere Emire dem Sultan Maṣ'ūd den Gehorsam und zogen gegen Baghdād, zerstreuten sich aber nach einigen Zusammenstössen mit den Truppen des Khalifen. Nach einigen Berichten soll derselbe Vorgang sich auch im folgenden Jahre wiederholt haben. Im Radjab 547 (Oktober 1152) starb Maṣ'ūd. Sein Neffe Malikshāh folgte ihm nach, wurde aber nach einigen Monaten abgesetzt, und an seine Stelle trat sein Bruder Muḥammed. Unter dessen bemächtigte sich der Khalife der beiden Städte al-Hilla und Wāsiṭ. Im folgenden Jahre wurde Sultan Sanǧar, der in Khorāsān residierte, von den empörerischen Ghuzz [s. d.] geschlagen und gefangen genommen, worauf seine Emire den Bruder Maṣ'ūd's Sulaimānshāh zum Sultan ausriefen. Im Muḥarram 551 (Februar/März 1156) wurde letzterer auch vom Khalifen unter der Bedingung anerkannt, dass er sich in die Angelegenheiten des 'Irāḡ nicht mischen sollte. Obgleich al-Muktafi ihn unterstützte, wurde er im Djumādā I desselben Jahres (Juni/Juli) von seinem Neffen Muḥammed und dessen Bundesgenossen geschlagen. Im Dhu 'l-Hiǧǧja (Januar/Februar 1157) zog der Sultan Muḥammed gegen Baghdād, um an dem Khalifen Rache zu nehmen. Dieser musste sich in den östlichen Teil der Stadt zurückziehen und wurde mehrere Monate hindurch belagert. Im Rabi' I 552 (Mai 1157) brach aber der Sultan plötzlich auf, weil Malikshāh gegen Hamadhān heranrückte. Da dieser sich sofort zurückzog, hörten die Feindseligkeiten von selbst auf, und nachher soll Muḥammed sich mit al-Muktafi versöhnt haben. Zweimal belagerte dieser vergebens die Stadt Tekrit; dagegen



gelang es ihm, Lihf zu unterwerfen. Unter dem Khalifat al-Muktafi's setzten auch die Kreuzfahrer ihre Feindseligkeiten fort. Die kräftigste Stütze des Islām war der Atābek von al-Mawsil Imād al-Din Zengi und sein Sohn Nūr al-Din Maḥmūd in Syrien. Al-Muktafi starb am 2. Rabi' I 555 (12. März 1160).

*Litteratur:* Ibn al-Athir (ed. Tornberg), XI, 27 ff.; Ibn al-Tiḡṭākā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 416—25; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, III, 512 ff.; Ḥamd Allāh Mustawfi-i Qazwini, *Tārīkh-i Guzida* (ed. Browne), I, 364 f.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 219, 258—306; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoukides*, II, siehe Index. (K. V. ZETTERSTERN)

**AL-MUKTANĀ, BAHĀ' AL-DĪN**, drusischer Missionar und Schriftsteller, im Verein mit seinem Lehrer Ḥamza (b. 'Alī; s. d.) Gründer des theologischen Systems der Drusen [s. d.], der fünfte Minister der drusischen Theonomie mit mehreren Ehrentiteln, ausser den zwei oben genannten: al-Djanāh al-Aisar, al-Tāli, al-Khayāl, al-Mukāsir usw. Sein „weltlicher“ Name war Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmed al-Samūkī. Von seinem Leben ist uns so gut wie nichts bekannt. Da die arabischen Geschichtsschreiber über ihn schweigen (Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, II, 320), so bleiben seine eigenen Schriften fast die einzige Quelle. Nach drusischer Tradition war er zur Zeit al-Ḥākim's [s. d.] *Kādī* in Alexandrien (M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, I, Berlin 1899, S. 135); da seine Werke eine ziemlich gute Kenntnis (nicht ohne Missverständnisse) der christlichen Religion und Litteratur zeigen, war er von Geburt vielleicht Christ, wahrscheinlich aus Syrien. Nur für den Zeitraum seiner Tätigkeit haben wir einen ziemlich festen chronologischen Rahmen. Sein Investitur-*Taklid* ist vom 13. Sha'bān des dritten Jahres von Ḥamza's Verkündigung datiert, d. h. vom Jahr 411/1020 (Silvestre de Sacy, *a. a. O.*, I, 474—75; II, 309, 313; Übersetzung, *ebd.*, II, 297—309). Die älteste seiner bekannten Schriften ist aus dem 10. Jahr Ḥamza's, 418 d. H. (*ebd.*, II, 326). Folglich muss man annehmen, dass er nach dem Verschwinden al-Ḥākim's und Ḥamza's auftrat. Seine Tätigkeit ging nicht ununterbrochen vor sich, und er musste sogar einige Zeit in der Verborgenheit leben (um das Jahr 17—18 Ḥamza's; s. Silvestre de Sacy, *a. a. O.*, II, 364); ob in Ägypten oder Syrien ist nicht mit Sicherheit festzustellen (H. Guys, *La nation druze*, S. 114). Das letzte bekannte Datum in seinen Schriften ist das 26. Jahr Ḥamza's, d. h. 433—34 (1042; Silvestre de Sacy, *a. a. O.*, I, 496; II, 379). Aus diesem Jahre stammt sein Abschieds-schreiben, wonach er sich in die Verborgenheit zurückgezogen hat (*ebd.*, I, 514—15; II, 358); weiter ist nichts über ihn bekannt. Mit diesen Daten stimmt auch die „drusische Theonomie“ überein, welche 17 Jahre als Zeitraum seiner Tätigkeit angibt (H. Guys, *a. a. O.*, S. 107). Die Behauptung Ph. Hitti's (*The Origin of the Druze People*, S. 11), dass er im Jahre 1031 gestorben ist, beruht auf einem Missverständnis.

Die drusische Tradition stellt ihn nicht ohne Grund an Rang Ḥamza gleich und hält ihn für den grössten theologischen Schriftsteller, welchem vier von den heiligen Religionsbüchern zugeschrieben werden (M. v. Oppenheim, *a. a. O.*, I, 135—37). Das sind keine Bücher im eigentlichen Sinne, sondern Sammlungen von einzelnen Traktaten, gewöhn-

lich in Sendschreibenform, welche an die Anhänger der drusischen Lehre oder anderer Bekenntnisse in verschiedenen Ländern (Byzanz, Syrien, Ägypten, Arabien, Indien) gerichtet sind. Sie werden bis jetzt von den Drusen sehr oft in ihren *Khalawāt* gelesen; einige davon sind vom letzten selbständigen drusischen Theologen 'Abd Allāh al-Tanūkhī kommentiert (gest. 1480; über ihn s. Ph. Hitti, *a. a. O.*, S. 53, 71; M. v. Oppenheim, *a. a. O.*, I, 137). Von den bis jetzt in Europa bekannten ca. 110 drusischen Abhandlungen werden ungefähr 70 von Silvestre de Sacy dem al-Muktanā zugeschrieben (*a. a. O.*, I, 484 und 496). Ausser einigen kleineren, die Silvestre de Sacy mit anderen Schriften Ḥamza's herausgegeben hat (*s. Litteratur*), sind nur wenige im Druck erschienen, nämlich: *Kitāb al-Bad'* von Chr. Seybold (*s. Litt.*) und *al-Risālat al-Kusāntīniya*, im Jahre 1028 an den byzantinischen Kaiser Konstantin VIII. gerichtet, von J. Khalil und L. Ronzevalle (*s. Litt.* Auszüge bei Hitti, *a. a. O.*, S. 64—7). Andere sind nur in Übersetzungen oder in Auszügen zugänglich (besonders bei Silvestre de Sacy; *al-Risālat al-Masīhiya* im Auszuge bei Hitti, *a. a. O.*, S. 68—70). Wie bei anderen drusischen Schriftstellern ist der Stil dieser Schriften sehr dunkel und gekünstelt, oft durch gereimte Prosa verschönert.

Silvestre de Sacy, dessen Buch bis jetzt die hauptsächlichste Sammlung des Materials bleibt, hält al-Muktanā für „un enthousiaste de bonne foi“ (*a. a. O.*, I, 508). Eine monographische Untersuchung seines Lebens und seiner Tätigkeit mit besonderer Berücksichtigung der Authentizität seiner Schriften und ihrer kritischen Ausgabe ist höchst erwünscht.

*Litteratur* (vgl. auch die im Artikel selbst angegebene): Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, II, Paris 1838, S. 297—384 und *passim*. Nicht ohne Wert, dank seinem Index, bleibt die deutsche Bearbeitung von Ph. Wolff, *Die Drusen und ihre Vorläufer*, Leipzig 1845, S. 394—402 und *passim*; H. Guys, *La nation druze*, Paris 1863, S. 106—15 und *ders.*, *Théologie des Druzes*, Paris 1863, S. 66—8, 119—20; Philip R. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, New York 1928, Index; Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*<sup>2</sup>, II, Paris 1826, S. 67—105 (Text) und S. 191—273 (Übersetzung), von al-Muktanā sind Nr. 9—11 und wahrscheinlich Nr. 7; Chr. Seybold, *Die Drusenschrift Kitāb Alnoqa' Walḍawā'ir*. Das Buch der Punkte und Kreise, Kirchhain N.-L., 1902, S. IX und S. 76—9 (*Kitāb al-Bad'*); J. Khalil und L. Ronzevalle, *L'Épître à Constantin*, in *MFOB*, III, Bairūt 1909, S. 493—534.

(IGN. KRATSKHOSKY)

**MULAI.** [Siehe MAWLĀ.]

**MULK** (A.), Königsherrschaft wird im Korān in bezug auf Gott wie auf bestimmte vorislamische Persönlichkeiten, die sämtlich im Alten Testament vorkommen, gebraucht und ist in ersterer Beziehung synonym mit *Malakūt*; dieses Wort kommt aber im Korān nur viermal und immer mit abhängigem Genetiv vor (*kull Shai'* oder *al-Samarwāt wa 'l-Ard'*), während Mulk auch oft absolut gebraucht wird. Gott allein gehört das Mulk, er hat darin keinen Genossen; ihm gehört sowohl das Mulk über Himmel und Erde wie über das Gericht; er gibt Mulk, wem er will; die Ungläubigen haben keinen Teil daran. Bereits dem Ādam hatte der Shaitān unvergängliches Mulk versprochen und ihn

mit dieser Versprechung verführt, von der *Shadjarat al-Khuld* zu essen (XX, 118). Nimrūd versucht gegenüber Ibrāhīm, Gottes Mulk für sich in Anspruch zu nehmen (II, 260); aber Gott gibt das Mulk der Familie Ibrāhīm's (IV, 57). Yūsuf dankt Gott im Gebet für das Mulk, das er ihm gegeben hat (XII, 102). Fir'awn pocht auf sein Recht am *Mulk Miṣr* (XI, III, 50). Gott will Tālūt das Mulk über die widerstrebenden Israeliten geben und als Zeichen dessen die *Tābūt* senden (II, 248 f.). Dāwūd's Mulk wird II, 252 und XXXVIII, 19 erwähnt, Sulaimān's II, 96; letzterer bittet XXXVIII, 34 darum.

Dass der Begriff Mulk auf islamische Reiche im allgemeinen nicht übertragen wurde, ist im Art. MALIK dargelegt worden; eine Ausnahme bildet besonders Ägypten während der Aiyūbidenzeit sowie in der jüngsten Gegenwart. Vgl. auch den Art. TĀDJ und zu den im Art. MALIK behandelten Gegenständen die seither erschienenen *Studien zur Geschichte der älteren arab. Fürstenspiegel* v. G. Richter (*Leipz. Semitist. Stud.*, N. F. III, 1932), bes. S. 6. (M. PLESSNER)

**MULTĀN**, eine alte Stadt im Pandjāb (3° 12' n.Br. und 71° 31' ö.L.). Sie hiess zu verschiedenen Zeiten Kashtpūr, Hanspūr, Bāgpūr, Sanb oder Sanābpūr und endlich Mulasthān, woraus Multān entsteht ist. Dieser Name ist von dem des Götzenbildes und Tempels der Sonne abgeleitet, einem Heiligtum von grossem Reichtum, das die Araber, die es plünderten, *Dār al-Dhahab* oder „das goldene Haus“ nannten. Sie blieb die arabische Hauptstadt und für drei Jahrhunderte der Vorposten des Islām in Indien; aber um 900 n. Chr. wurden ihre Herrscher unabhängig von Baghdād. Um diese Zeit wurde sie von dem Karmāṭen 'Abd Allāh in Besitz genommen und wurde ein Bollwerk der karmāṭischen Häretiker, die von dem orthodoxen Maḥmūd von Ghaznī geschlagen und vertrieben wurden. Die Stadt und Provinz blieb nominell seinen Nachkommen untertan, bis Khusrāw Malik, der letzte von ihnen, durch Mu'izz al-Din Muḥammad b. Sām in die Gefangenschaft geführt wurde. Da wurde sie eine Provinz von dessen indischem Reich. Bei seinem Tode versuchte der Gouverneur Nāsir al-Din Ḳabācha, seine Unabhängigkeit von Dihli zu erlangen; aber Kuṭb al-Din Aibak zwang ihn zum Gehorsam. Die Provinz blieb von 1206 bis 1438 dem Namen nach Dihli untertan. Damals wurde Shaikh Yūsuf Ḳuraishī unabhängiger Herrscher von Multān; ihm folgten die Könige aus dem Langāh-Stamme, die bis zum Jahre 1527 regierten. Die Stadt wurde sowohl durch Timur im Jahre 1397 als auch von Bābūr im Jahre 1528 in Besitz genommen.

Die Provinz war eine der *Ṣūba's* von Akbar's Reich und blieb seinen Nachfolgern dem Namen nach bis zum Jahre 1752 untertan, als sie an Kābul überging. Schon im Jahre 1771 wurde sie durch die Sikhs bedroht, aber erst 1818 annektiert, als Randjit Singh die Stadt im Sturm einnahm. Sie wurde durch den ersten Sikh-Krieg nicht berührt, aber die Ermordung zweier britischer Offiziere durch Muḥrāj führte zum zweiten Sikh-Krieg. Am 3. Januar 1849 wurde die Stadt eingenommen. Im Jahre 1854 wurden ihre Befestigungen geschleift, und ihre Besatzung wurde im Aufstand des Jahres 1857 entwaſſnet.

*Litteratur:* Firishta, *Gulshani Ibrāhimi*, Bombay 1832; Nizām al-Din Aḥmed, *Ṭabaḳāt-i Akbari*; Sir Edward D. MacLagan, *Gazetteer of the Multan District*, Lahore 1902. (T. W. HAIG)

**AL-MU'MIN**, Titel der XL. Sūra. [Siehe auch ALLĀH, b. 2.]

**AL-MU'MINŪN**, Titel der XXIII. Sūra.

**AL-MUMIT**. [Siehe ALLĀH, b. 2.]

**MUMKIN**. [Siehe MANṬIḲ.]

**AL-MUMTAHINA**, Titel der XI. Sūra.

**MUMTĀZ**, BAKHTIYAR B. MAQDUD TUDĪ-MĀN FARĀHĪ, persischer Schriftsteller, Zeitgenosse des Ṣafawiden Sultān Husain (1694—1722). In früher Jugend verliess Mumtāz seinen Geburtsort Farāh und begab sich nach Merw, wo er in den Dienst des Gouverneurs Aṣlān-khān trat. Nach zwei Jahren verliess er aber diesen Dienst und wurde Munshi bei Ḥasankūli-khān Shāmlū Ḳūrūi-bāshī in Iṣfahān. Dort hörte er während eines Gelages bei seinem Herrn eine Erzählung, die ihn ungemein fesselte. Er schrieb sie nieder, und sie wurde zum Grundstock einer grossen Sammlung *Mahfilārā*, die ca. 400 Erzählungen enthielt und aus einer *Muḳaddama*, acht *Bāb* und einer *Khātima* bestand. Bald darauf kehrte er wieder nach Farāh zurück, lebte eine Zeitlang in Harāt und Mashhad und trat dann in den Dienst des Amir Minūcihr-khān b. Ḳārcighāy, dessen Aufgabe war, Darūn und *Khābūshān* gegen Einfälle wilder Nomadenstämme zu schützen. Der Aufenthalt daselbst wurde für Mumtāz verhängnisvoll, da er dort während eines Überfalls der Nomaden sämtliches Hab und Gut einschliesslich der kostbaren Handschrift seiner *Mahfilārā*, von der zu der Zeit noch keine Abschrift existierte, verlor. Er beschloss aber dennoch, das Buch wiederherzustellen und schrieb sämtliche Geschichten, die in seinem Gedächtnis haften geblieben waren, zum zweiten Male nieder. So entstand die zweite Redaction der *Mahfilārā*, die aus einer *Muḳaddama*, fünf *Bāb* und einer *Khātima* besteht und unter dem Titel *Mahbūb al-Ḳulūb* auf uns gekommen ist. Das Buch ist in einem schwülstigen überziertem Stil verfasst. Den besten Teil bildet die *Khātima*, welche die bekannte Geschichte von Zibā und Ra'nā enthält, die in vereinfachter Form in vielen Volksdrucken in Persien sehr verbreitet ist.

*Litteratur:* H. Ethé, *Neupersische Litteratur* (G. J. Ph., II, 333). Eine Handschrift der *Mahbūb al-Ḳulūb* bei Rieu, II, 767, 1093. Lithographiert in Bombay 1852 (Edwards, *Catalogue*, S. 150). Siehe auch Malcolm, *History of Persia*, I, 614. (E. BERTHELS)

**MUMTĀZ MAḤALL**, Gemahlin Shāh Djahān's, und die Frau, für welche der Tādj Maḥall erbaut wurde. Sie war die Tochter Abu 'l-Ḥasan Aṣaf Khān's, der der Bruder Nūr Djahān's war. Ihr Name war Ardjmand Bānū, der Titel Mumtāz Maḥall wurde ihr nach Shāh Djahān's Thronbesteigung beigelegt. Sie war seine Lieblingsfrau und gebar ihm vierzehn Kinder; sieben von diesen wuchsen auf. Sie wurde 1593 geboren, heiratete 1612 und starb 1631 in Burhānpūr im Dekhan, kurz nach der Geburt einer Tochter. Sie war schön und liebenswürdig, und Shāh Djahān liebte sie zärtlich.

*Litteratur:* Khwāfi Khān, *Muntakhab al-Lubāb*, I, 459; 'Abd al-Ḥamid Lāhōri, *Badsakh-nāma*, I, 384; Manucci, *Storia do Mogor*, Übers. W. Irvine; Elliot-Dowson, *History of India*, VII, 27; *Indian Magazine*, Dez. 1913, S. 316. (H. BEVERIDGE)

**MUNADJIM**. [Siehe ASTROLOGIE.]

**MUNADJIM BASHI** ist der Name, unter dem der Verfasser des wichtigsten in der



Türkei geschriebenen allgemeinen Geschichtswerkes bekannt ist. Sein wirklicher Name war Ahmed Efendi, Sohn Lutf Allāh's, der aus Eregli bei Konya stammte. Er wurde in der ersten Hälfte des XVI. Jahrh. in Selänik geboren, erhielt eine gelehrte Ausbildung und war in seiner Jugend fünfzehn Jahre lang in dem Mewlewi-Khāne zu Kāsim Pasha unter Shaikh Khalil Dede (Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, II, 287). Danach studierte er Astronomie und Astrologie und wurde im Jahre 1078 (1667/8) Hofastrologe (*Munadjjim bashī*). Im Jahre 1086 (1675/6) wurde er zu dem vertrauten Kreise des Sultans Muhammed IV. als *Muṣāhib-i pādishāhī* zugelassen. Im Muḥarram 1099 (Nov. 1687) wurde er entlassen und nach Ägypten verbannt. Von hier aus ging er einige Jahre später nach Mekka, wo er Shaikh des Mewlewi-Khāne wurde. Im Jahre 1105 (1693/4) musste er nach Medina ziehen, wo er sieben Jahre lebte. Bald nach seiner Rückkehr nach Mekka starb er dort am 29. Ramaḍān 1113 (27. Febr. 1702) und wurde bei dem Grabmal Khadidja's beerdigt.

Neben seinem historischen Werk hat Munadjjim Bashi eine beträchtliche litterarische Tätigkeit entfaltet. Von seinen Werken werden eine *Hāshiya* zum Kor'an-Kommentar Baidāwī's erwähnt, ein Kommentar zu den *ʿAkā'id al-ʿAqūdiyya* von al-Idjī, ein *Laṭā'if-nāme*, eine Übersetzung der Anekdoten des 'Uba'id-i Zakānī und eine Anzahl von Abhandlungen über Geometrie, Mystik und Musik. Sein türkischer *Diwān* gibt ihm auch einen Platz in der Reihe türkischer mystischer Dichter. Sein *Taḥalluṣ* war 'Ashik.

Die allgemeine Geschichte war in arabischer Sprache unter dem Titel *Djāmi' al-Duwal* geschrieben. Aber obgleich Handschriften des arabischen Originals vorhanden sind (das *Shemā'-Khāne-i Edeb* von 'Ali-Enwer erwähnt zwei Handschriften, die bei Babinger fehlen, die eine in der Bibliothek der Moschee Selim's II. in Adrianopel und die andere im kaiserlichen Palast in der Bibliothek Ahmed's III.), ist das Werk bekannter in der türkischen Übersetzung, die der Dichter Nedīm im XVIII. Jahrh. unter dem Titel *Ṣaḥā'if al-Akḥbār* anfertigte (gedr. Konstantinopel 1285, 3 Bde). Es ist eine Weltgeschichte, die wie ähnliche arabische Werke nach Dynastien abgefasst ist; sie zerfällt in drei Hauptteile: der erste behandelt die Geschichte Muhammeds, der zweite die nicht-muhammedanischen Dynastien und der dritte die muhammedanischen Dynastien. In den einführenden Kapiteln zitiert der Verfasser seine zahlreichen Quellen, von denen viele im Original verloren sind. Aus diesem Grunde hat das Werk einen besonderen Wert für die Kenntnis vieler kleiner Dynastien, und daher ist es von E. Sachau für *Ein Verzeichnis muhammedanischer Dynastien*, in *SB Pr. Ak. W.*, Berlin 1923 (vgl. die Einleitung) benutzt worden. Die zuletzt behandelte Dynastie ist die der osmanischen Sultane. Sie ist verhältnismässig länger und ausführlicher als die Geschichte anderer muhammedanischer Dynastien und gründet sich auf verschiedene ungenügend bekannte Quellen. Der letzte Teil, der mit dem Jahre 1089 (1678) endet, behandelt die Zeitgeschichte. Die türkische Übersetzung Nedīm's ist gut lesbar und nicht in dem übertriebenen litterarischen Stil seiner Zeit geschrieben. Aus diesem Grunde wird es in Ebrazizā Tewfik's *Numān-i Fihrist-i 'othmāniye*<sup>6</sup>, Konstantinopel 1330, besonders gelobt.

*Litteratur:* F. Babinger, *GOW* und die dort genannten Quellen. (J. H. KRAMERS)

AL-MUNAFIKÜN (A.), die im Kor'an vorkommende Bezeichnung derjenigen Medinenser, auf deren Treue und Eifer Muhammed nicht sicher rechnen konnte. Die Araber (z.B. Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 153) leiten das Wort von *Nāfiḳā'* (einer der Eingänge zu den Schlupflochern der Feldmäuse) ab; es ist aber sicher das entlehnte äthiopische *Manāfek* „Ketzer“, von *nafaḳa* „spalten“, *nāfaḳa* „geteilt, unentschlossen sein“. Die Bedeutung „Wankelmütige, Zweifler“ passt in der Tat zu dem durchgängigen Gebrauch des Wortes im Kor'an, während die gewöhnliche Wiedergabe „Heuchler“ nur an einigen Stellen zutreffend ist. Eine andere Bezeichnung derselben Menschen im Kor'an ist: die, in deren Herzen Krankheit (Schwäche, Zweifel) ist, also ebenfalls im Gegensatz zu den unerschütterlich festen Gläubigen. Bisweilen (IX, 68 f.; XXXIII, 73; XLVIII, 6; LVII, 13) ist neben den männlichen Munāfikūn auch von Frauen derselben Richtung, den *Munāfiḳāt*, die Rede. Eine nähere Betrachtung der in Frage kommenden Stellen zeigt, das nicht an eine eigentliche, fest umgrenzte Partei zu denken ist; es ist bald von solchen Medinensern die Rede, die sich von Anfang an nur notgedrungen und unwillig dem Propheten fügten, bald von solchen die sich ihm zwar gläubig angeschlossen hatten, aber nicht instande waren, ihren Glauben und ihre Begeisterung zu bewahren (IX, 67; LXIII, 3); auch spricht Muhammed einmal (IX, 102) von Munāfikūn unter den Beduinen. Die erstgenannte Gruppe sahen ihren Führer in 'Abd Allāh b. Ubaīy [s. d.], der das berufene Haupt der Kailastämme gewesen wäre, wäre ihm nicht in Muhammed eine neue überlegene Kraft, der er nicht gewachsen war, entgegengetreten. Immerhin waren diese Nörgler, mit denen sich andere unsichere Elemente verbanden, stark genug, um dem Propheten in kritischen Momenten, wie z.B. vor der Uhudschlacht (III, 160 ff.), beim Grabenkrieg (XXXIII, 1, 12—24, 60, 73) und vor dem Zug nach Tabūk (IX, 65—69, 74, 78) die grössten Schwierigkeiten zu bereiten, da er sich immer hüten musste, sie nicht ins Lager seiner Feinde hinüberzudrängen. Kein Wunder deshalb, dass seine Äusserungen über sie durchgängig in einem sehr gereizten Tone gehalten sind. Er schildert sie als Heuchler, die etwas anderes sagen, als sie im Herzen meinen (III, 161; XIII, 1); in ihrer Haltlosigkeit schliessen sie nach ihren verschiedenen Zukunftsbeschauungen bald Freundschaft mit den Muslimen, bald mit ihren Feinden (IV, 137—42; V, 57); wenn es den Gläubigen schlecht geht, meinen sie, dass ihre Religion sie getäuscht hat (VIII, 51); wenn sie unter sich sind, revanchieren sie sich für den Zwang, den sie sich auferlegen müssen, durch hässliche Bemerkungen über den Propheten und seine Offenbarungen, sind aber in heller Angst, dass Allāh ihm ihre geheimen Unterredungen mitteilen könne (IX, 65 ff.; X, 79, 125 ff.); sie sind träge beim Gebet (IV, 141), weigern sich, an den Kämpfen teilzunehmen oder aus ihren Mitteln beizusteuern (XLVII, 22, 31; LVII, 1 ff.; LXIII, 71; vgl. IV, 40 ff.); sie hoffen auf eine Schwächung seiner Macht, so dass die Würdigen die Schlechten hinauswerfen können (LXIII, 8). Als Vertreter des echten medinischen Adels machten sie durch ihr Auftreten und ihre Redekunst einen gewissen Eindruck auf den Propheten, aber näher betrachtet

sind sie nichts als „gefügte Bretter“ (LXIII, 4). Kurz, sie sind nicht besser als die Ungläubigen: Gott läst sie irgehen (IV, 50 f.), und ihre Heimstätte wird die Hölle sein (IX, 74; LVII, 13 f.). Wir können nicht umhin, in mehreren Beziehungen eine gewisse Sympathie für diese aus ihren Rechten verdrängten Männer zu hegen; aber schliesslich haben sie ihr Los verschuldet durch ihren totalen Mangel an Ideen und Wagemut in den entscheidenden Augenblicken, und ihr Auftreten gegenüber den Juden in Medina, die sie zum Widerstand gegen Muhammed reizten, um sie dann im Stich zu lassen (vgl. LV, 11), macht einen recht kläglichen Eindruck. Mit dem Tode 'Abd Allāh's verloren sie ihren Halt, und vor den grossen Erfolgen Muhammed's in seinen letzten Jahren musste ihre Opposition verstummen.

Das Wort Munāfik hielt sich aber und wurde wie andere kor'anische Ausdrücke in den Parteikämpfen als wirkungsvolles Schimpfwort benutzt; vgl. z.B. seine Anwendung auf Ibn Zubair (Tabari, II, 467, 3) und seine Partei (Ahlwardt, *Anonyme arab. Chronik*, S. 73, 4).

Im Kor'an ist die LXIII. Sūra nach den Munāfikūn benannt; sie wird von den meisten mit dem Zuge gegen die Banū Muṣṭalik in Verbindung gebracht.

*Litteratur:* Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup>, S. 232; Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 48 f.; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, S. 88 f., 167 f., 209; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 411—413, 546 f., 558—560, 651, 670, 688, 726, 734, 894. (F. BUHL)

AL-MUNDHIR B. MUHAMMED. [Siehe UMAIYADEN II.]

AL-MUNDJIYA, Titel der LXVII. Sūra, die auch al-Mulk und al-Wāḳiya genannt wird.

MUNGIR (MONGHYR), das Hauptquartier des Mungir-Bezirktes in Bihār und Orissa in Indien. Es liegt 25° 23' n.Br. und 86° 28' ö.L. auf dem südlichen Ufer des Ganges. 1911 betrug die Bevölkerung des Gebietes 2 132 893, von denen 200 339 Muhammedaner waren. Muhammedanische Historiker geben an, dass Bakhtiyār Khaldī der erste Muhammedaner war, der Mungir während seiner Unterwerfung Bihār's um 595 (1198) eroberte. Von da an wurde es ein Ort von militärischer Bedeutung. Als Nawwāb Mir Kāsim, der Nawwāb Šubadār von Bengalen, im Jahre 1177 (1763) beabsichtigte, gegen die Briten zu kämpfen, machte er Mungir zu seinem militärischen Hauptquartier. Hier gründete er ein Arsenal unter Gurgin (Gregor) Khān, seinem armenischen General. Die Geschützindustrie, für die die Stadt bekannt ist, soll von der Errichtung dieses Arsenals herrühren.

*Litteratur:* *Imperial Gazetteer of India*, XVII, 401—3; O'Malley, *Bengal District Gazetteers, Monghyr*, XVII, Calcutta 1909.

(M. HIDAYET HOSAIN)

MUNIS DEDE oder DERWĪSH MÜNIS, osmanischer Dichter aus Adrianopel. Er gehörte dem Mewlewī-Orden an. Seine Ausbildung verdankte er dem berühmten Enis Dede (gest. 1147 = 1734). Er starb 1145 (1732) in Adrianopel, wo er auch begraben liegt.

*Litteratur:* Faṭīn, *Teskere*, Konstantinopel 1271, S. 385; Thuraiyā, *Sidjill-i 'Othmānī*, IV, 527; 'Alī Enwer, *Semākhāne-i Edeb*, Istanbul 1309, S. 226. (TH. MENZEL)

MUNIS AL-MUẒAFFAR, ABU 'L-HASAN, bedeutendster 'Abbāsiden-General von 296 bis 321 (908—33) und später wirklicher Diktator (die ihm gewöhnlich beigelegte *Nisba* al-Kuṣhūrī scheint auf Hilāl al-Šābī, *Kitāb al-Wuzarā'* [ed. Amedroz], S. 347 zurückzugehen, wo Naṣr statt Mu'nīs zu lesen ist), ein Eunuche (die Stelle Ibn Miskawaih [ed. Amedroz und Margoliouth], I, 160 zeigt, dass *Khādīm* in diesem Falle nicht bloss „Freigelasener“ bedeutet, wie Massignon, *al-Hallaj*, S. 205, Nr. 2 meint); er soll nach al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām* (danach Ibn Taghribirdī, ed. Juynboll, II, 255) 90 Jahre alt geworden sein (obgleich ein solches Alter für einen noch immer aktiven Befehlshaber unglaublich klingt); er wäre demnach im Jahre 231 (845/6) geboren und hätte den Rang eines *Amīr* 60 Jahre lang bekleidet.

Mu'nīs erscheint zuerst (wenn sich die Stelle Tabari, III, 1953 auf ihn bezieht) im Zandj-Feldzug des Jahres 267 (880/1) als *Ghulām* al-Mu'taḍid's, der damals noch nicht *Khalīfe* war, und wird 287 (900) als Polizeichef im Lager des *Khalīfen* erwähnt. Al-Dhahabī (ebenso Ibn Taghribirdī, a. a. O.) berichtet ferner, dass er von al-Mu'taḍid nach Mekka verbannt und erst beim Regierungsantritt al-Muktadir's zurückgerufen wurde; und da von Mu'nīs nirgends in der dazwischen liegenden Regierung al-Muktadir's die Rede ist, kann dies stimmen. (Wenn dem so ist, muss man in al-Mas'ūdī's Schilderung von al-Mu'taḍid's Tod [vgl. *Murūdj al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, VIII, 212] *Khāzin* statt *Khādīm* lesen, wie in 'Arib, ed. de Goeje, S. 29).

Mu'nīs verdankt seinen späteren Ruhm hauptsächlich dem Umstand, dass er im Jahre 296 (908) für al-Muktadir gegen die Partigänger seines Veters, des Thronprätendenten Ibn al-Mu'tazz, die Verteidigung des Hasaniden-Palastes in Baghdād leitete. Während der Jugend des *Khalīfen* sicherten seine und seiner einflussreichen Mutter Dankbarkeit für diese Dienstleistung Mu'nīs' Stellung; und als später al-Muktadir's Wohlwollen in Hass umschlug, bedurfte Mu'nīs' Macht kaum noch irgendwelcher Hilfe, vor allem dank seines fast immer unveränderlichen Schlachtenglückes. Denn obgleich er keine sehr bedeutenden Feldzüge unternahm, ausgenommen vielleicht die Vertreibung des Fātimiden al-Mahdī im Jahre 307 (919/20) (die ihm das *Laḳab* al-MuẒaffar einbrachte) und die Verteidigung Baghdād's gegen die Angriffe der Karmāten im Jahre 315 (927/8), wurde er nur einmal, u. zw. 306 (918) geschlagen.

Mu'nīs überwarf sich frühzeitig mit dem Wezir Ibn al-Furāt, der ihm wiederholt die Stirn bot, bis Mu'nīs im Jahre 312 (924) bei Ibn al-Furāt's drittem Wezirat an dessen Entlassung und Hinrichtung stark beteiligt war. Er wurde nun allmächtig und entschied in einem fort über die Ernennung zu Weziren und beaufsichtigte so die Staatsleitung. Daher rührt auch der Umschwung von al-Muktadir's Wohlwollen in Abneigung, was zuerst (315 = 927) in einem misslungenen Anschlag des *Khalīfen* auf Mu'nīs' Leben zutage trat. Im Jahre 316 willigte Mu'nīs in al-Muktadir's Entthronung zugunsten seines Halbbruders al-Kāhir. Bald darauf setzte er ihn jedoch wieder ein, wodurch er ihn mehr als je vollkommen in seiner Gewalt hatte. Al-Muktadir leistete aber schliesslich (319 = 931) Mu'nīs Widerstand, der sodann Baghdād verliess. Im nächsten Jahre jedoch marschierte er, nachdem er in der Zwischenzeit eine starke



Truppenmacht zusammengebracht hatte, gegen die Hauptstadt in der Absicht, seinen Einfluss wieder geltend zu machen. Er schlug das Heer des Khalifen gehörig vor den Stadtmauern, und al-Muḥ-tadīr selbst fiel auf dem Schlachtfelde.

Mu'nis setzte nun al-Ḳāhīr wieder ein; aber da er weiter den Diktator spielte, entfremdete er ihn auch bald derart, dass er sich in Selbstverteidigung genötigt sah, den neuen Khalifen im Palast als Gefangenen zu halten. Er erwog sogar seine Absetzung. Al-Ḳāhīr brachte es jedoch fertig, Mu'nis zusammen mit seinen Hauptanhängern in den Palast zu locken, wo er sie kurzer Hand im *Shā'bān* 321 (Aug. 933) hinrichten liess.

Mu'nis' Einfluss war im grossen ganzen ein guter; aber er war weder stark noch klug genug, den Niedergang des Khalifates aufzuhalten. Sein Beispiel, den Khalifen jeder wirklichen Macht zu berauben, war verderblich. Ihm ahmten allzu bald die ganze Reihe von Abenteurern nach, die unter dem Titel *Amīr al-Umarā'* al-Ḳāhīr's Nachfolger beherrschen sollten.

**Litteratur:** (so weit nicht im Art. selbst angegeben): Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, VIII; al-Kindī, *Governors and Judges of Egypt*, in *GMS*, XIX, 273, 277—78; Hilāl al-Sābi', *Kitāb al-Wuzarā'*, ed. Amedroz, Index; Ibn Miskawaih, *Tadjarib al-Umam*, V, *passim* (= Amedroz und Margoliouth, *Eclipse of the Abbasid Caliphate*, I und IV); 'Arib, ed. de Goeje, Index; H. Bowen, *Life and Times of 'Alī b. 'Isā*, Cambridge 1928, Index. (HAROLD BOWEN)

**MUNKAR WA-NAKĪR** (die Formen mit dem Artikel kommen auch vor), die Namen der beiden Engel, welche die Toten in ihren Gräbern verhören und gegebenenfalls auch bestrafen. Dem Verhör im Grabe haben sich die Ungläubigen und die Gläubigen — die Rechtschaffenen wie die Sünder — zu unterziehen. Sie werden aufrecht in ihre Gräber gesetzt und müssen ihre Meinung über Muḥammad abgeben. Die rechtschaffenen Gläubigen werden antworten, dass er der Gesandte Allāh's ist, worauf sie sich selbst überlassen bleiben bis zum Tage der Auferstehung. Die Sünder und Ungläubigen werden anderseits keine befriedigende Antwort wissen. Deshalb werden die Engel sie kräftig schlagen, so lange es Allāh gefällt, nach einigen Autoritäten bis zum Auferstehungstage ausser am Freitag.

In einigen Quellen wird ein Unterschied zwischen der Strafe und der Bedrängnis (*Ḍaghṭa*) im Grabe gemacht; die rechtschaffenen Gläubigen sind von der ersten, nicht aber von der letzteren ausgenommen, wogegen die Ungläubigen und die Sünder sowohl Strafe wie Bedrängnis erleiden (vgl. Abu 'l-Mu'īn Maimūn b. Muḥammad al-Nasafī, zitiert im Kommentar zur *Waṣīyat Abi Ḥanīfa*, Ḥaidarābād 1321, S. 22).

Die Strafe im Grabe wird im Ḳor'an nicht ausdrücklich erwähnt. Anspielungen auf diese Vorstellung finden sich an mehreren Stellen, z.B. Sūra XLVII, 29: „Wie aber wird es sein, wenn die Engel, die ihren Tod bewirken, sie auf Gesicht und Rücken schlagen?“; Sūra VI, 93: „Aber schautest du nur die Gottlosen in des Todes Fluten und die Engel ihre Hände ausstrecken und (sprechen): Gebt euere Seelen heraus! Heute soll euch mit einer erniedrigenden Strafe vergolten werden“; Sūra VIII, 52: „Sahest du nur die Engel die Ungläubigen zu sich nehmen; sie schlagen ihre Gesichter und ihre Rücken und (sprechen):

Schmecket die Strafe des Verbrennens!“ (vgl. ferner Sūra IX, 102; XXIII, 21; LII, 47).

Von der Grabesstrafe ist sehr häufig in der Tradition die Rede (s. *Litt.*), oft jedoch ohne Erwähnung der Engel. In dieser Gruppe von Traditionen heisst es einfach, dass die Toten in ihren Gräbern bestraft werden bzw. weshalb, z.B. wegen besonderer Sünden, die sie begangen haben, oder wegen des Wehklagens der Überlebenden.

Die Namen Munkar und Nakir begegnen im Ḳor'an nicht und, so weit ich sehe, nur ein einziges Mal in der kanonischen Tradition (Tirmidhi, *Djanā'iz*, Bāb 70). Anscheinend gehören diese Namen nicht zum alten Traditionsbestand. Überdies wird in einigen Traditionen nur ein ungenannter Engel als der Engel erwähnt, der die Toten verhört und bestraft (Muslim, *Imān*, Tr. 163; Abū Dāwūd, *Sunna*, Bāb 39b; Ahmed b. Ḥanbal, III, 233, 346; IV, 150; Tayālisī, Nr. 753).

So scheinen in den Traditionen über diesen Gegenstand vier Stufen zu bestehen: die erste ohne jede Erwähnung eines Engels, die zweite mit „dem“ Engel, die dritte mit zwei Engeln und eine vierte, welche die Namen Munkar und Nakir kennt.

Dieser Sachverhalt, der sich aus dem Ḥadīth ergibt, spiegelt sich in ähnlicher Weise in den ersten Glaubensbekenntnissen wider. In dem etwa aus der Mitte des II. (VIII.) Jahrh.'s stammenden *Fīḫ Akbar* I erscheint die Grabesstrafe als die einzige eschatologische Vorstellung (Art. 10). In der *Waṣīyat Abi Ḥanīfa*, welche die orthodoxen Ansichten um die Mitte des II. (VIII.) Jahrh.'s wiedergeben dürfte, finden wir abgesehen von einer entwickelten Eschatologie die beiden folgenden Artikel (Art. 18 u. 19): „Wir bekennen, dass die Strafe im Grabe ganz gewiss stattfinden wird. Wir bekennen, dass im Hinblick auf die Traditionen darüber das Verhör durch Munkar und Nakir eine Realität ist“. Der Ausdruck „Realität“ soll offenbar die allegorische Auslegung eschatologischer Vorstellungen zurückweisen, wie sie die Mu'taziliten lehrten.

Das *Fīḫ Akbar* II, das die neue Orthodoxie um die Mitte des III. (IX.) Jahrh.'s wiedergeben dürfte, ist in diesem Punkte noch ausführlicher (Art. 23): „Das Verhör des Toten im Grabe durch Munkar und Nakir ist eine Realität, und die Wiedervereinigung des Körpers mit dem Geiste im Grabe ist ebenfalls eine Realität. Die Bedrängnis und die Strafe im Grabe sind eine Realität, die bei allen Ungläubigen stattfinden wird, und eine Realität, die bei einigen Sündern unter den Gläubigen eintreten wird“. In den späteren Glaubensbekenntnissen und Werken über Dogmatik wird die Strafe und das Verhör durch Munkar und Nakir im Grabe mit ähnlichen Worten ausgedrückt.

Nach der Lehre der Karrāmiya-Sekte sind Munkar und Nakir mit den beiden Schutzengeln, die den Menschen begleiten, identisch (vgl. Abd al-Ḳāhīr al-Baghḍādī, *Uṣūl al-Dīn*, Stambul 1928, S. 246). Ghazālī gibt zu, dass diese eschatologischen Vorstellungen eine Tatsache sind, die im *Malakūt* eintritt.

Der Ursprung der Namen steht nicht fest; die Bedeutung „missbilligt“ scheint zweifelhaft. Der Glaube an ein Verhör und eine Strafe der Toten in ihren Gräbern findet sich auch bei anderen Völkern. Die Einzelheiten in jüdischen Quellen (*Hibbū! haḳ-Ḳabar*) sind mit den muslimischen Vorstellungen auffallend parallel.

*Litteratur:* Die *Hadith*-Stellen in Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Grave(s); ferner E. Sell, *The Faith of Islam*, London 1880, S. 145; Mouradega d'Ohssoon, *Tableau de l'empire ottoman*, Paris 1787, I, 46; Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, Index, s. v. Punishment und Munkar und Nakir; J. C. G. Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, Erlangen 1748, III, 95 ff.; al-Ṭahāwī, *Bayān al-Sunna wa'l-Iyāmā'a*, Ḥalab 1344, S. 9; Abu Ḥaṣṣ, Umar al-Nasafī, *ʿAḳā'id*, Stambul 1313, mit dem Kommentar Taftāzānī's, S. 132 ff.; al-Ghazālī, *Ihyā'*, Kairo 1302, IV, 451 ff.; ders., *al-Durra al-fākhira*, ed. Gautier, S. 23 ff.; *Kitāb Ahwāl al-Ḫiyāma*, ed. M. Wolff, S. 40 f.

(A. J. WENSINCK)

**MUNSARIḤ**, das zehnte Metrum der arabischen Metrik. Es besteht aus drei Füßen in jedem Halbvers. Es hat drei *ʿArūd* und vier *Ḍarb*:

1. *ʿArūd*:  $\left. \begin{array}{l} mustaf'ilun\ maf'ulātu\ mustaf'ilun \\ mustaf'ilun\ maf'ulātu\ mustaf'ilun \\ mustaf'ilun\ maf'ulātu\ mustaf'ilun \\ mustaf'ilun\ maf'ulātu\ mustaf'ilun \end{array} \right\}$
2. *ʿArūd*: *mustaf'ilun maf'ulān*.
3. *ʿArūd*: *mustaf'ilun maf'ulun*.

Man trifft selten *mustaf'ilun* im *Ḍarb* des ersten *ʿArūd*. Der zweite *Ḍarb* des ersten *ʿArūd* wird von al-Ḫhalīl b. Aḥmed nicht angegeben; aber Ibn Barī bemerkt, dass er bei den *Muwallad*-Dichtern Ibn al-Rūmī u. a. sehr oft gebraucht wird. Es sei noch bemerkt, dass das zweite und dritte *ʿArūd* als zum *Raḍjaz*-Metrum gehörig betrachtet werden.

*Mustaf'ilun* kann verlieren: 1. sein *s* ausser im ersten *Ḍarb* des ersten *ʿArūd*; 2. sein *f*, wodurch (*mustaf'ilun* =) *mufta'ilun* entsteht; 3. sein *s* und sein *f* zusammen (was sehr schlecht ist), woraus (*mutaf'ilun* =) *fa'ilatun* entsteht. Die letztgenannte Änderung soll im ersten *ʿArūd* nicht vorgenommen werden.

*Maf'ulātu* verliert 1. sein *f* (was sehr schlecht ist), woraus (*maf'ulātu* =) *maf'ūlu* entsteht; 2. sein *w*, woraus (*maf'ulātu* =) *fa'ilātu* entsteht; 3. sein *f* und sein *w* zusammen, was sehr schlecht ist; man hat dann (*maf'ulātu* =) *fa'ilātu*.

*Maf'ulān* und *maf'ulūn* können ihr *f* verlieren und werden dann zu (*maf'ulān* =) *fa'ulān* und (*maf'ulūn* =) *fa'ulun*. (MOH. BEN CHENEB)

**MUNSHI'**. [Siehe *INSHĀ'*.]

**MUNŠIF** (A.), Part. act. IV von *n-ṣ-f* „gerecht sein, gerecht handeln“, Titel der eingeborenen Richter niedersten Ranges in Britisch-Indien.

*Litteratur:* Yule und Burnell, *Hobson-Jobson*, unter *moonsiff*.

**AL-MUNTAḤIF**, Unterabteilung des arabischen Stammes Banū ʿUḳail, der wiederum eine Untergruppe des grossen Verbandes der ʿAmir b. Ša'sa'a ist. Genealogie: al-Muntaḥif b. ʿAmir b. ʿUḳail (s. Wüstenfeld, *Genal. Tab.*, D 19). Die äusserst dürftigen Angaben Wüstenfelds werden durch die Notiz bei Ibn al-Kalbī wesentlich vermehrt (*Djamharat al-Anšab*, Hs. des Brit. Mus., Fol. 130<sup>v</sup>—131<sup>r</sup>); aber weder hier noch sonstwo hat dieser kleine Clan eine bedeutende Rolle in der Geschichte gespielt. Das von den Banu ʿl-Muntaḥif bewohnte Gebiet ist dasselbe wie das der anderen Unterstämme der Banū ʿUḳail, nämlich

der Südwesten der Yamāma. Einige ihnen gehörende Örtlichkeiten zitieren al-Bakrī (*Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, S. 567), Yaḳūt (*Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 793—94; IV, 712, Z. 78: zu beachten ist, dass nach diesen beiden Stellen al-Muntaḥif der Beiname Mu'āwiya b. ʿUḳail's sein soll, während die geläufige Genealogie aus diesem Mu'āwiya einen Sohn al-Muntaḥif's macht), al-Ḥamdānī (*Šifa Džazirat al-ʿArab*, ed. D. H. Müller, S. 177, Z. 12—5; bemerkenswert ist die Erwähnung von Goldbergwerken in ihrem Gebiet). Die Banu ʿl-Muntaḥif zählten zu ihren Klienten die Banū Ṭaḥr (Wüstenfeld, *Gen. Tab.*, C 13), deren Heros eponymos von ihnen gefangen genommen sein soll (*Aghānī*, VII, 110). Eine der seltenen Episoden der vorislāmischen Zeit, in der dieser Clan erwähnt wird, ist die Schlacht bei Ši'b Djabala, in der sich ʿKais b. al-Muntaḥif auszeichnete (*Aghānī*, X, 44; *Naḳā'id*, ed. Bevan, S. 671, Z. 12—672, Z. 14, wo *Ibn Ṭufail* zu streichen ist). Zu Beginn des Islām erscheinen einige ihrer Leute als Abgesandte der Banū ʿUḳail bei Muḥammed, so Anas b. ʿKais b. al-Muntaḥif und Laḳit b. ʿAmir b. al-Muntaḥif (Ibn Sa'd, I/II, 45 ff.; was den letzteren angeht, so diskutieren die biographischen Werke eingehend seine Identität mit diesem oder jenem anderen *Muḥaddith*; s. u. a. Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, VIII, 456). Zur Zeit der Eroberungen liessen sich die Banu ʿl-Muntaḥif in dem Sumpfsgebiet zwischen Kūfa und Baṣra nieder (al-Kalkashandī, *Nihāyat al-ʿArab*, S. 65—6). Alles, was man von ihnen in der späteren Zeit weiss, beschränkt sich auf ein paar Namen von Persönlichkeiten, die öffentliche Ämter bekleideten: ein gewisser ʿAmr b. Mu'āwiya b. al-Muntaḥif, den Tabarī (I, 3284, unten) als Kämpfer bei Šiffin erwähnt, soll nach Ibn al-Kalbī unter Mu'āwiya Gouverneur von Armenien und ʿAdharbājdjan gewesen sein; nach demselben Autor soll ʿAbd Allāh b. Mu'āwiya b. Rabi'a b. ʿAmir b. al-Muntaḥif ebenfalls unter Mu'āwiya Gouverneur von Marw und Ahwāz gewesen sein und ʿAbida b. ʿKais b. al-Muntaḥif unter Yazīd I. Gouverneur von Armenien. Diese Männer sind sonst nicht bekannt; dasselbe gilt von dem Dichter Džahm b. ʿAwf b. al-Husain b. al-Muntaḥif (Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī, *Iṣāba*, Kairo: Šarafiya 1325, V, 124 ist von Ibn al-Kalbī abhängig).

*Litteratur:* Im Art. selbst angegeben.

(G. LEVI DELLA VIDA)

**AL-MUNTAḤIF**. [Siehe *ALLĀH*, b. 2.]

**AL-MUNTAŠIR** BI ʿLLĀH, ABŪ DJA'FAR MUḤAMMED B. DJA'FAR, ʿabbāsīdischer Ḫalīfe, Sohn al-Mutawakkil's und einer griechischen Sklavin. Nachdem sein Vater im Šawwāl 247 (Dezember 861) von einigen Verschworenen, unter denen sich auch al-Muntašir befand, ermordet worden war, bestieg letzterer den Thron, nach der gewöhnlichen Angabe im Alter von fünfundzwanzig Jahren. Als Regent war er nur ein Werkzeug in den Händen des Wezīrs Aḥmed b. al-Ḫašib und der türkischen Generale. Seine Brüder al-Mu'tazz und al-Mu'ayyad wurden genötigt, der Thronfolge zu entsagen, und Wašif, der Befehlshaber der Leibwache, an die byzantinische Grenze geschickt. Im Gegensatz zu seinem Vater behandelte er die ʿAliden mit dem grössten Wohlwollen; im übrigen wird ihm nichts Bemerkenswertes nachgesagt. Al-Muntašir, der bisweilen auch al-Mustanšir genannt wird, starb im Rabi' II 248 (Juni 862) in Sāmarrā nach einer Regierung von sechs



Monaten; nach einer anderen, weniger gut beglaubigten Angabe wäre er schon Ende Rabī I (Mai/Juni) gestorben.

*Litteratur:* Yaḳūbī (ed. Houtsma), II, 594–96, 601–3; Ṭabari, III, 1379 ff.; Maṣʿūdī, *Murūdj* (ed. Paris), VII, 290–323; IX, 46, 52, 72; al-Aḡḥānī, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Aṯḥir (ed. Tornberg), VII, 27 ff.; Ibn al-Ṭiḡṭakā, al-*Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 327–29; Muḥammad b. Ṣakīr, *Farāʾ al-Wafayāt*, II, 184; Ibn Khaldūn, al-*Ibar*, III, 282 f.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 351 ff.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 531.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MURĀBĪT.** [Siehe ALMORAVIDEN.]

**MURĀD**, Name eines arabischen Stammes, der zur grossen Maḡḥīdī-Gruppe im Süden gehört. Die genealogische Tradition (Ibn al-Kalbī, *Djāmharat al-Ansāb*, Escorial-Hs., Fol. 114<sup>v</sup>–117<sup>v</sup>, danach Ibn Duraid, *Kitāb al-Iṣṭikāḳ*, ed. Wüstenfeld, S. 238, 4; vgl. auch *Lisān al-ʿArab*, IV, 409) sieht Murād als einen Beinamen an, denn dieser Stamm sei der erste gewesen, der sich im Yemen empörte (*tamarraḍa*): eine wenig einleuchtende Etymologie! Mit seinem richtigen Namen hätte Murād Yuḥābir b. Maḡḥīdī geheissen, demnach ein Bruder der ʿAns und Saʿd al-ʿAshira (Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, S. 7, 11). Wenn auch Nachbarn der südarabischen Kultur, haben die Murād doch stets einen typischen Beduinencharakter beibehalten. Ihr Land, das gewöhnlich al-Djāwḡ genannt und im Osten Nadīrān's und Ma'rib's lokalisiert wird, ist steinig und unfruchtbar (vgl. die malerische Schilderung im *Kitāb al-Aḡḥānī*, XVIII, 135 und die von Yaḳūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, II, 78 erwähnten „Berge der Murād“), und die Bewohner sind durch ihre Raubsucht bekannt (*Fatḥ Murād: Aḡḥānī*, X, 147). Das von den Murād und ihren Nachbarn, den Hamdān, bewohnte Gebiet gehörte vorher den Ṭay' (Yaḳūt, *Muḍjam*, I, 129), die es verlassen hatten, um sich im Norden der arabischen Halbinsel niederzulassen; wahrscheinlich haben von diesen ehemaligen Herren des Landes die Murād und Hamdān den Kult des Gottes Yaghūth übernommen (s. w. u.).

Die Murād erscheinen zum ersten Mal im Lichte der Geschichte anlässlich eines übrigens wenig durchsichtigen Vorfalles, der mit den letzten Tagen der Lakhmidendynastie al-Hira's zusammenhängt. Als der König ʿAmr b. al-Mundhir (III.) b. Ma' al-Samā' seinen von Usāma, der Schwester Hind's, der Mutter ʿAmr's geborenen Halbbruder ʿAmr von der Teilung des Reiches ausgeschlossen hatte, floh dieser zu den Murād, die ihn als Führer anerkannten, aber schliesslich wegen seiner tyrannischen Machtgelüste umbrachten; dies nahm ʿAmr b. Hind zum Vorwand, um in das Gebiet der Murād einzufallen und den Mörder ʿAmr b. Usāma's gefangen zu nehmen und hinzurichten (al-Mufaḍḍal al-Dabbī, *Amṡāl al-ʿArab*, Konstantinopel 1300, S. 68–9, der einen besseren Bericht bietet als die von G. Rothstein, *Die Dyn. der Lakhmiden*, S. 99 zitierten Stellen, wo Yaḳūt, IV, 130 statt I, 130 zu lesen ist). Nach al-Mufaḍḍal soll ʿAmr von einem gewissen Ibn al-Djūʾaid getötet worden sein (dieselbe Version auch bei Ibn al-Kalbī, *Djāmharat*); nach Yaḳūt dagegen von Hubaira b. ʿAbd Yaghūth mit dem Beinamen al-Makshūh. Dessen Sohn ʿKais scheint zu Beginn des Islām einer der mächtigsten Führer der Murād gewesen zu sein.

Übrigens hatten die Murād gerade um diese Zeit eine blutige Niederlage, die sie beträchtlich schwächte, von seiten der Hamdān erlitten, u. zw. infolge eines Streites, der wegen der Leitung des Kultes des Gottes Yaghūth ausgebrochen war (s. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. Aufl., S. 19–22 und die dort zitierten Quellen). Wahrscheinlich liess diese Niederlage (Yaḳūt al-Razm), welche die Tradition in dasselbe Jahr wie die Schlacht bei Badr ansetzt, einen Teil der Murād daran denken, ein Bündnis mit Muḥammad nachzusuchen; aber ʿKais b. al-Makshūh widersetzte sich dem. Es war daher ein anderer Führer der Murād, Farwa b. Musaik, der im Jahre 10 d. H. nach Madīna ging und dort mit dem Propheten ein Übereinkommen traf (s. Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 332). Inwieweit die Tradition recht hat, wenn sie behauptet, dass Farwa die Vollmacht erhielt, von allen Stämmen im Yemen die *Zakāt* zu erheben, ist sehr schwer festzustellen. Jedenfalls sympathisierte die von ʿKais b. al-Makshūh eingeschlagene Politik der Murād nicht mit Muḥammad. In dem grossen Aufstand al-Aswad al-Ansi's gegen die persische Vorherrschaft im Yemen waren die Murād gegen ihn. Aber wenn, wie die Tradition berichtet, sich Muḥammad seiner Beziehungen zu einigen Führern der Murād bedient hatte, um al-Aswad's Erfolg zu verhindern, so verweigerten dieselben Führer nach dem Tode des Propheten Abū Bakr den Gehorsam und warfen sich entschlossen in den Kampf gegen den Islām. Wiederum ist es ʿKais b. al-Makshūh, der die Hauptrolle in diesen Ereignissen spielt. Gefangengenommen wird sein Leben von Abū Bakr geschont, und von nun an nehmen der Führer der Murād und sein Stamm an den Eroberungen heldenmütig teil. Man findet sie bald in Syrien, bald im ʿIrāk, und dort wie hier zeichnet sich ʿKais, der in der Schlacht am Yarmūk ein Auge verlor, durch seine Heldentaten aus (vgl. Caetani, *Annali dell' Islām*, I–V, Index s. v. Qays b. Hubayrah). Aber die Notiz über seinen Tod im Bürgerkrieg zwischen ʿAlī und Muʿāwīya in der Schlacht bei Sīfīn beruht auf einer Verwechslung mit einem anderen Manne gleichen Namens aus dem Stamme Baḍjila (auf diese Tatsache, die einwandfrei aus Ibn al-Kalbī, *Djāmharat* und Ṭabari, I, 3301–2 hervorgeht, hat schon Ibn Ḥaǧǧar al-ʿAsḳalānī, *Isāba*, ed. Sharafīya, V, 281 hingewiesen; Caetani, *Annali*, IX, 638 ist zu verbessern). Man findet die Murād auch bei der Eroberung Ägyptens (*Annali*, IV, 573, H. 21, § 191 b [29]). Aber besonders in Kūfa liessen sie sich in grösserer Zahl nieder. Dort wurde einer von ihnen, ʿAbd al-Rahmān b. Mulḍjam, der Mörder des Khalifen ʿAlī; dort wurde ebenfalls im Jahre 60 (679) Hānī b. ʿUrwa al-Murādī als Verschwörer zugunsten al-Ḥusain's mit Muslim b. ʿAḳil für schuldig erklärt und auf Befehl des Gouverneurs ʿUbaid Allāh b. Ziyād hingerichtet (Ṭabari, II, 227 ff.). Er war ein Nachkomme des übrigens besser bekannten Dichters ʿAmr b. Kīʿās (*R S O*, XIII, 58, 327), einer der sehr wenigen Dichter dieses Stammes, aus dem anscheinend nicht viele bemerkenswerte Männer weder in der Djāhiliya noch im Islām hervorgegangen sind. Erwähnung verdient jedoch noch Uwais al-Ḳarani (von den Banū Karan b. Radmān b. Nāǧiya b. Murād; vgl. Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, 7, 15), ein Prototyp der islamischen Askesen.

*Litteratur:* Im Art. selbst angegeben.

(G. LEVI DELLA VIDA)

**MURĀD I.**, nach der landläufigen Tradition der dritte Herrscher des osmanischen Staates, war ein Sohn Orkhān's und der byzantinischen Prinzessin Nilüfer. Obgleich einige osmanische Quellen das Jahr seiner Geburt wissen wollen (Mehmed Thureiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, I, 74 gibt das Jahr 726 = 1326), so ist doch dieses Datum wie alle von türkischen Quellen für diese Zeit gegebenen Daten alles andere als sicher. Der Name Murād (griechische Quellen wie z.B. Phrantzes haben Ἀμουράτης, daher spätere lateinische: Amurath, während die zeitgenössischen lateinischen Quellen Italiens Moratibei haben) muss in mystischen Kreisen entstanden sein und wurde in früher Zeit kaum vor. Ein Ābdāl Murād lebte in Orkhān's Zeiten (vgl. *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 354; 'Ashīk Pasha Zāde, ed. Giese, S. 200; Photographien von seinem Grabe bei R. Hartmann, *Im neuen Anatolien*, Leipzig 1928, Tafel 9 und 10). Die alttürkischen Chroniken nennen Murād oft Ghāzī Khunkār, die späteren türkischen Geschichtsschreiber Khudāwendikār.

Schon zu seines Vaters Lebzeiten war Murād mit der Statthalterschaft in Öñü und später Brusa betraut worden. Sein Bruder Sulaimān Pasha verwaltete die wichtigeren Sandjak's und war zum Nachfolger Orkhān's bestimmt. Sulaimān's frühzeitiger Tod, kurz vor dem Orkhān's selbst, stellte Murād unerwartet an die Spitze des osmanischen Fürstentums. Das war ungefähr im Jahre 1360; Orkhān's Todesdatum steht nicht fest.

Murād I. wurde der erste grosse osmanische Eroberer auf europäischem Boden. Er setzte hierin die Tradition seines Bruders Sulaimān Pasha und anderer türkischer Emire vor ihm fort.

Es ist noch nicht möglich, ein klares Bild von der Reihenfolge der militärischen Errungenschaften zu gewinnen, wodurch die Osmanen sich für dauernd auf der Balkanhalbinsel festsetzen konnten. Selbst die grossen Siege werden in den türkischen und europäischen Quellen miteinander verwechselt, und die genaue Datierung sogar wichtiger Ereignisse unterliegt grossen Schwierigkeiten. Die byzantinischen Quellen, die zuverlässigsten von allen, behandeln vorwiegend die wechselvolle Politik der byzantinischen Herrscher. Andererseits sind viele Berichte legendären Charakters in die Geschichtswerke späterer Zeiten eingedrungen. Im ganzen hat man den Eindruck, dass die osmanischen Erfolge hauptsächlich auf die gegenseitigen Reibereien zwischen den damals bestehenden Balkanstaaten, zwischen Byzanz und den bulgarischen und serbischen Königreichen, zurückzuführen sind; dazu kam dann noch der Kampf Venedigs und Genuas um eine gewinnbringende Machtstellung in der Levante und das Bestreben der Päpste, die griechische Kirche wieder der römischen anzugliedern. Dies sicherte den Osmanen jederzeit Verbündete im christlichen Lager selbst. Ferner ist es nicht möglich festzustellen, welche osmanischen Feldzüge wirklich von Murād und seinen Ratgebern geplant und welche bloss erfolgreiche Beutezüge türkischer Banden waren. All dies macht es ausserordentlich schwer, ein gerechtes Urteil über Murād's Persönlichkeit als Krieger und Staatsmann zu fällen.

Vorläufig können drei Perioden unterschieden werden. Die erste beginnt kurz nach Murād's Regierungsantritt mit der Eroberung West-Thraziens, wobei Çorlu, Demotika (wenn diese Stadt nicht bereits unter Orkhān erobert war), Gümüldjina,

Adrianopel (um 1362; s. d. Art. EDİRNE) und Philippopel hauptsächlich durch die Tätigkeit des Beglerbeg Lala Shāhin und Ewrenos Beg genommen wurden. Diese Eroberungen riefen ein Bündnis der Serben, Bosnier und Ungarn hervor, die an der Maritza von Hādjdji Ilbeki geschlagen wurden. Der westliche Teil Bulgariens bis zum Balkan-Gebirge wurde geplündert, und der byzantinische Kaiser Johannes Palaeologos unterwarf sich Murād zum ersten Mal als Vasall. Murād selbst war auf einem Feldzug in Anatolien, der ihn bis Tokat brachte und in dessen Verlauf er den osmanischen Besitz Angoras (das schon von Sulaimān Pasha im Jahre 1354 genommen worden war; vgl. Wittek, in *Festschrift Jacob*, 1932, S. 347, 351 ff.) festigte. Er kam dann nach Rüm-ili und schlug seine Residenz in Demotika auf, um diese Stadt im Jahre 1366 mit Adrianopel zu vertauschen, das von dieser Zeit an die europäische Hauptstadt der Osmanen war. Die Geschichte von einem im Jahre 1365 zwischen Ragusa und Murād geschlossenen Vertrag hat legendären Charakter (vgl. Giese, in *Festschrift Jacob*, 1932, S. 42, nach Jireček). Mittlerweile boten die Feindseligkeiten zwischen den Byzantinern und den Bulgaren Murād die Gelegenheit, Ishtebol (Sozopolis) in der Nähe von Burgas einzunehmen, und derselbe Streit führte um 1366 zum Misslingen eines Kreuzzuges, den Graf Amadeo von Savoyen auf Betreiben Papst Urbans V. unternommen hatte, um dem byzantinischen Kaiser zu Hilfe zu kommen; diese Expedition vertrieb die Türken nur für kurze Zeit von Gallipoli.

Eine zweite Periode in der Regierung Murād's kann mit der Vernichtung eines serbischen Vormarschs an der Maritza bei Cirmen angesetzt werden (wahrscheinlich im Jahre 1371). Diese serbische Niederlage ist in den türkischen Quellen als *Sırf Sındığı* bekannt und brachte den Türken in den folgenden Jahren die wichtigen mazedonischen Städte Seres, Drama und Kavalas ein und ermöglichte ihnen gleichzeitig, westlich des Vardar vorzurücken. Diese Eroberungen wurden von Ewrenos und Djandarlı Khalil Pasha gemacht, während Lala Shāhin um dieselbe Zeit Erfolge in Ost-Bulgarien davontrug (Schlacht bei Samakow). Daran schlossen sich wieder einige verhältnismässig ruhige Jahre, in denen die neugewonnenen Gebiete zum Teil mit Osmanen besiedelt wurden. Die noch nicht unterworfenen nördlichen Teile Serbiens und Bulgariens wurden von einsässigen Herrschern als Murād's Vasallen regiert. Murād musste mehr als einmal in die dynastischen Angelegenheiten der Palaeologen eingreifen. Als Johannes Palaeologos im Jahre 1375 die Insel Tenedos an Venedig verkauft hatte, führte dies zu einem Einschreiten Genuas in Verbindung mit den Türken; dabei verlor Johannes seinen Thron und wurde gefangen genommen, bis er durch die Gunst Murād's im Jahre 1379 wiederum Kaiser wurde. Seine Abhängigkeit ging so weit, dass er zusammen mit seinem Sohn Manuel den Türken bei der Eroberung Philadelphias (Ala Shehir), der allein übriggebliebenen griechischen Festung in Kleinasien, helfen musste. Das Ende dieser zweiten Periode kennzeichnet eine erhöhte Tätigkeit in Anatolien. Ein Teil des Gebietes der Germiyan-Oghlu fiel als Mitgift dem Prinzen Bayazid zu, als er (wahrscheinlich 1381) die Tochter jenes Fürsten heiratete. Auf diesen Gebietszuwachs folgte der Verkauf des grösseren Teiles der Besitzungen der



Hamid-Oghlu an Murād und die teilweise Eroberung des Fürstentums Teke.

Um 1385 folgten neue Eroberungen in Europa. Türkische Truppen erschienen im Epirus und in Albanien (unter Khalil Pasha), aber entscheidend für das Fussfassen der osmanischen Macht auf dem Balkan war die Einnahme von Sofia (1385?) und Nish (1386?). Um dieselbe Zeit erlangten die italienischen Republiken Genua und Venedig durch die im Jahre 1385 bzw. 1388 mit Murād geschlossenen Verträge Handelsvorrechte auf türkischem Boden. Unmittelbar nach den Erfolgen in Serbien, wahrscheinlich ebenfalls im Jahre 1386, zog Murād gegen den Karamān-Oghlu 'Alā' al-Dīn, seinen Schwiegersohn, zu Felde. Dieser Konflikt drohte schon lange [s. KARAMĀN-OGHLU]; jetzt war die osmanische Macht stark genug, um das politische Gleichgewicht in Anatolien zerstören zu können. Murād war in der Schlacht bei Konya siegreich, liess aber 'Alā' al-Dīn in seinen Besitzungen und verfuhr in der Behandlung der anatolischen Bevölkerung milde, was später traditionell wurde. Dies erregte unter den serbischen Truppen, die in der Schlacht bei Konya mitgekämpft hatten, lebhaftes Unzufriedenheit. Diese Truppenteile sollen zu der türkenfeindlichen Stimmung unter den Serben im allgemeinen beigetragen haben, die unter der Führung Lazar Gresljanowitch's im Bündnis mit dem mächtigen bosnischen König Tvrtko einen letzten Versuch vorbereiteten, sich von dem türkischen Joche zu befreien. Es gelang ihnen auch, ein osmanisches Heer im Jahre 1388 bei Plochnik zu schlagen. Das Ergebnis war indessen dürftig, denn die Türken machten gleichzeitig neue Eroberungen in Bulgarien (Shemla und Tirnovo) und fielen sogar plündernd in die Morea ein. Im Jahre 1389 marschierte Murād persönlich gegen die Serben und ihre Verbündeten und schlug die berühmte Schlacht bei Kossowo Polje (türkisch: Kōşowa), worin er selbst sein Leben verlor, obgleich die Serben zum Teil infolge Verrats in ihren eigenen Reihen geschlagen wurden. Das wahrscheinlichste Datum dieses Ereignisses ist der 20. Juni 1389 (Gibbons, vgl. auch Giese, in *Ephemerides Orientales*, Nr. 34, April 1928, S. 2 f.). In welcher Weise Murād den Tod fand, während oder nach der Schlacht, geht aus den frühen Quellen nicht deutlich hervor. Die spätere epische Tradition der Serben hat die bekannte Erzählung, dass Murād von Miloš Obradowitch, Lazar's Schwiegersohn, ermordet wurde, der unter dem Vorwand, ein Fahnenflüchtiger zu sein, bei Murād nach der Schlacht eine Audienz erhielt und ihn mit einem Dolche umbrachte. Murād's Leiche wurde nach Brusa geschafft und in einer *Türbe* in der Nähe der Moschee beigesetzt, die er in Çekirge bei Brusa gebaut hatte (vgl. Ahmed Tewhid, in *T O E M*, Bd. III).

Murād I. war der erste Herrscher, unter dem der von 'Othmān gegründete Staat über seine Bedeutung als eins der damals existierenden turkmenischen Fürstentümer Kleinasien hinauswuchs. Diese Entwicklung tut sich in dem Wechsel der Titel kund, die ihm in verschiedenen aus seiner Regierung datierten Bauinschriften gegeben werden (vgl. Taeschner, in *Isl.*, XX, 131 ff.). Während ihn die älteste Inschrift wie seinen Vater Orkhān einfach *Bey* nennt und ihm nach seldjukischer Art ein *Lakab* (Shihāb al-Dunyā wa 'l-Dīn) gibt, wird er bereits seit 785 (1383) *Sultān* genannt; dagegen finden wir in der Inschrift von 790 (1388) auf dem von ihm erbauten 'Imāret in

Iznik die Titulatur, die später bei den osmanischen Sultanen traditionell wurde: *al-Malik al-mu'azzam al-Khāḫān al-mukarram al-Sultān Ibn al-Sultān*. Es war eine Zeit, wo die alten seldjukischen traditionellen Einrichtungen veraltet waren und neue Regierungs- und Verwaltungsformen aufkamen, wozu byzantinische und auch ägyptisch-mamlukische Vorbilder ihren Teil beigetragen haben mögen. Selbst wenn es nicht wahr ist, dass Djandarlı Khair al-Dīn Khalil Pasha — der zu Anfang von Murād's Regierung zu seinem Wezir ernannt wurde und um 789 (1387) starb — der erste osmanische Gross-Wezir war, so kann es doch nicht von der Hand gewiesen werden, dass die Tätigkeit dieses Mannes, der seiner Abstammung nach einer höheren Kultur als der osmanischen angehörte, als Murād's Ratgeber wie als sein militärischer Bevollmächtigter und Verwalter in Mazedonien ihn zu einem echten Vorbild für die Gross-Wezire späterer Zeiten machte (vgl. Taeschner und Wittek, in *Isl.*, XVIII, 66 ff.). Sein Sohn 'Alī Pasha begann während der letzten Jahre von Murād's Regierung ebenfalls eine bedeutende militärische Rolle zu spielen. Mit Khalil Pasha bringen die alttürkischen Quellen auch die Bildung der Janitscharenregimenter aus übergetretenen christlichen Kriegsgefangenen in Zusammenhang. In der Verwaltung der *Timār's* soll ein *Kānūn* Murād's I. einige Verbesserungen gebracht haben. Einige dieser Massnahmen galten vor allem der Aufgabe, in den neu eroberten christlichen Gebieten eine ruhige und zuverlässige Bevölkerung zu schaffen; das war nicht nur durch die türkische Kolonisierung möglich, sondern wurde in erster Linie durch eine humane Behandlung der ansässigen Bewohner erreicht, nachdem die Gegend einmal erobert war.

Die bedeutendsten Baulichkeiten Murād's I. liegen alle in Kleinasien. Die am besten bekannten sind die *Khudawendikīār Djāmi'i* in Çekirge bei Brusa, wo Murād selbst beerdigt ist, und die *Ulu Djāmi'* in Brusa; ferner eine Moschee in Biledjik, die Nilüfer 'Imāret in Iznik (neueste Beschreibung von Taeschner, in *Isl.*, XX, 127 ff.). Es existiert auch eine Moschee Murād's in Serres. Die altosmanischen Chroniken zählen seine Stiftungen auf. — Über Münzen Murād's I. vgl. 'Alī, in *T T E M*, XIV, 224.

*Litteratur*: Die alttürkischen Chroniken ('Ashik Pasha Zāde, Anonymus, ed. Giese, Urüdj, die Übersetzungen von Leunclavius, sowie das *Düstūr-nāme-i Enverī*, ed. Mükrimin Khalil, Istanbul 1928 und Mükrimin Khalil, *Medhal*, Istanbul 1930) werden z.T. von den späteren Reichsgeschichtschreibern ergänzt (Sa'd al-Dīn, 'Alī, Münedjdjim-Bashī). Die byzantinischen Geschichtschreiber (Phrantzes, Ducas, Chalcondyles) bieten jedoch einen weit klareren Überblick über diese Periode, soweit sie für sie in Betracht kommt, während die Archivalien aus Venedig, Genua und Rom auf die diplomatischen Beziehungen Licht werfen, die sich durch das Vorrücken der Türken in Europa ergaben. — Ibn Hadjar al-'Askalani, *Inbā' al-Ghuwār fī Anbā' al-'Umr*, enthält auch eine Biographie Murād's I. — Ferner die Geschichtswerke von v. Hammer, Zinkeisen und Jorga, sowie H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire*, Oxford 1916, S. 110 ff.; C. Jireček, *Geschichte der Serben*, Gotha 1918. (J. H. KRAMERS)

**MURĀD II.**, der sechste Herrscher des Osmanischen Reiches, wurde im Jahre 806

(1403/4) geboren und bestieg den Thron im Mai 1421, als er einige Tage nach seines Vaters Muhammed's I. Tod in Adrianopel ankam; dessen Tod war auf den Rat des Wezirs 'Iwâd Pasha hin bis zur Ankunft des neuen Sultans geheimgehalten worden. Als Kronprinz hatte er in Magnisa residiert und hatte an der Unterdrückung des Aufstandes Simawna Oghlu Badr al-Din's teilgenommen. Gleich nach seinem Regierungsantritt musste er dem in der türkischen Geschichte als Dözme Mustafâ bekannten Thronprätendenten und dessen Verbündeten Djunaïd entgegentreten. Beide wurden von dem byzantinischen Kaiser Manuel unterstützt und waren zuerst in dem europäischen Teil des Reiches siegreich. Der von Brusa geschickte Bayazid Pasha wurde geschlagen und in der Schlacht bei Sâzîl Deze (zwischen Seres und Adrianopel) getötet, und die vereinigten griechischen Streitkräfte nahmen Gallipoli ein. Dann musste Murâd selbst ihnen in Asien gegenüberreten; es gelang ihm, zwischen Mustafâ und Djunaïd Uneinigkeit hervorzurufen, und er schlug ersteren in der Schlacht an der Brücke von Ulubad. Dann setzte Murâd auf Schiffen von der genuesischen Kolonie Neu-Phokäa (Yeñi Foca) über, eroberte Gallipoli zurück, zog dann in Adrianopel ein und tötete den Prätendenten. Im Jahre 1422 begann er mit einer Belagerung Konstantinopels, die aber aufgehoben wurde, da sich entweder die Byzantiner (durch Vermittlung des griechenfreundlichen Wezirs Ibrâhîm Pasha) loskauften oder weil ein neuer Prätendent in Iznîk in der Person von Murâd's jüngerem Bruder Mustafâ auftrat. Dieser wurde schliesslich von seinem früheren Anhänger Ilyâs Pasha ausgeliefert und umgebracht. Darauf folgte ein Kampf mit Djunaïd, der sich wieder in Aidin festgesetzt hatte, sich aber endlich im Jahre 1425 ergab und dann hingerichtet wurde. Murâd lebte nun mit all seinen europäischen Nachbarn und Vasallen in Frieden. Der Kaiser Manuel war im Jahre 1424 gestorben, und mit seinem Nachfolger Johannes Paläologus wurde Frieden geschlossen. Mehrere Städte waren mittlerweile in der Morea genommen worden, und die Walachei zahlte Tribut. In Anatolien war es im Jahre 1423 mit Isfendiyâr von Sinûb zu einem Konflikt gekommen, der damit endete, dass Murâd einen Teil seines Gebietes erwarb. Nach 1425 wurde die osmanische Autorität in Tekke und Menteshâ befestigt, und der Karamân-Oghlu Ibrâhîm, der das bereits osmanische Adalia nehmen wollte, musste sich zurückziehen und Frieden schliessen. In Ost-Anatolien unterwarf Yûrkedj Pasha die Turkmenen um Tokat und Amasia und die des Gebietes Djanîk. Im Jahre 1428 begannen Schwierigkeiten an der ungarischen Grenze. Die bemerkenswerteste Waffentat dieser ganzen Zeit war jedoch die Einnahme Salonikis (Selânîk; s. d. Art.) im März 1430. Nachdem die Griechen im Jahre 1427 diese Stadt an Venedig verkauft hatten, hatte Murâd niemals den Plan aufgegeben, sich für dies Vorgehen zu rächen. Der Friede mit Venedig folgte bald darauf.

Vorübergehend hatten die Türken mehrere Festungen im Epirus und in Albanien in ihren Händen, aber ihr Hauptinteresse konzentrierte sich immer mehr auf die Gebiete im Nordwesten, wo Georg Brankovitch als Vasall über Serbien herrschte. Mit diesem wurde im Jahre 1432 der Frieden erneuert, und seine Tochter Mara wurde Murâd zur Frau gegeben, aber die türkischen Einfälle in Serbien wie auch tief in ungarisches Gebiet hinein hörten nicht auf. Im Jahre 1438 fielen die Türken im

Verein mit den Serben und Walachen in Ungarn ein (Einnahme Semendra's); im Jahre 1440 belagerten sie vergebens Belgrad, und 1442 begannen türkische Truppen unter Mezîd Bey die Belagerung von Hermannstadt. Hier erlitten sie eine schwere Niederlage durch Johann Hunyadi, der in den folgenden Jahren als Vorkämpfer Ungarns und des christlichen Europas auftrat. Er führte im Jahre 1443 ein grosses Kreuzzugsheer an, das u. a. aus Serben, Polen und Deutschen bestand; die Türken wurden bei Nîsh zurückgeworfen, worauf Sofia fiel. Der Feldzug endete mit einer schweren Niederlage der Türken bei Jalowaz zwischen Sofia und Philippopel. Im selben Jahre musste Murâd wiederum gegen die Karamân-Oghlu ziehen, welche den christlichen Verbündeten halfen. Aber der im Juli 1444 in Szeged geschlossene Frieden mit Ungarn wahrte, obgleich er für Ungarn vorteilhaft war, die früheren Grenzen des politischen Machteinflusses der Osmanen; nur die Walachei wurde Ungarn tributpflichtig.

Nach diesem Frieden, der zehn Jahre dauern sollte und Murâd als eine Sicherheit für die Zukunft erschien, dankte er zugunsten seines Sohnes Muhammed ab und liess ihm Khalîl Pasha, den Sohn Ibrâhîm Pasha's (der im Jahre 1429 an der Pest gestorben war), und Khusrâw Molla als Ratgeber. Er selbst ging nach Maghna, musste aber zurückkommen, als im September desselben Jahres die Ungarn ohne Rücksicht auf den Friedensvertrag einen neuen Kreuzzug vorbereiteten. Sie marschierten südlich der Donau bis Varna; hier brachte ihnen das Heer Murâd's eine vernichtende Niederlage bei, in der König Ladislaus von Ungarn umkam. Darauf ging Murâd II. wieder nach Maghna; aber als im folgenden Jahre ein Janitscharenaufstand in Adrianopel ausbrach, bat der Wezir Khalîl Murâd, noch einmal zurückzukommen, da der junge Muhammed offenbar der Lage nicht gewachsen war.

Während der letzten sechs Jahre seiner Regierung unternahm Murâd wiederum mehrere Feldzüge auf der Balkanhalbinsel. Im Jahre 1446 wurde gegen die Paläologen in der Morea eine Expedition unternommen (Zerstörung des Hexamilion-Walles, Einnahme von Korinth und Patras); im Jahre 1447 gegen Albanien, wo seit 1443 Skander Beg seine Tätigkeit entfaltete; im Jahre 1448 trat er wieder einem einfallenden ungarischen Heer entgegen, das in der Ebene von Kossowa geschlagen wurde; im Jahre 1450 war er erneut in Albanien (Belagerung Croja's). Im gleichen Jahre wurde Konstantin Paläologus durch die Huld Murâd's II. nach dem Tode von Johannes der letzte byzantinische Kaiser. Kurz darauf, in den ersten Tagen des Februar 1451, starb Murâd in Adrianopel. Er wurde in Brusa neben seiner Moschee beerdigt (vgl. Ahmed Tewhîd, in *TOEM*, III, 1856).

Die Regierung Murâd's II. war für die künftige politische und kulturelle Entwicklung des Osmanischen Reiches von ausserordentlicher Bedeutung. Nach den ersten kritischen Jahren setzte er das Konsolidierungswerk seines Vaters fort. Sein Hauptbestreben war, mit den Vasallenfürsten, von denen der Herrscher von Sinûb und der Despot von Serbien ihre Töchter Murâd zur Frau gaben, in Frieden zu leben. Diese friedliebende Politik entsprach seinem Charakter; die byzantinischen Geschichtsschreiber und die anderen christlichen Quellen schildern ihn als einen wahrheitsliebenden, milden und leutseligen Herrscher. Seine einflussreichsten Wezire waren noch nicht die Renegaten späterer Zeiten; sie ge-



hörtten den alten Familien an, welche die Interessen von Murād's Vorfahren gefördert hatten und eine Art erblicher Adel wurden: İbrāhīm Pasha und Khalīl Pasha von den Djandarī Oghullarī (vgl. F. Taeschner und P. Wittek, in *Isl.*, XVIII, 92 ff.), Hādīdjī 'Iwād Pasha (Taeschner, in *Isl.*, XX, 154 ff.), die Söhne Timurtash's, Ewrenos' und andere. Die mystische Tradition war stark in seiner Umgebung, wie es der grosse Einfluss eines Mannes wie des Shaikh Amir Bukhārī beweist; andere Shaikhe kamen von Persien und Mesopotamien an seinen Hof. Das war auch ausschlaggebend für die Richtung, welche die klassische osmanische Litteratur in den folgenden Jahrhunderten einschlug. Murād II. war der erste osmanische Herrscher, dessen Hof ein berühmtes Zentrum der Dichter, Litteraten und islāmischen Gelehrten wurde [s. d. Art. TÜRKEN, B, III]. Aber auch nicht-islāmischen Gesandten und Besuchern erschien Murād's Hof ein Mittelpunkt der Kultur (vgl. Jorga, *G O R*, I, 464 ff., dessen Schilderung sich hauptsächlich auf Murād II. bezieht). Unter den Gebäuden dieses Sultans sind besonders hervorzuheben eine Moschee in Brusa (vgl. H. Wilde, *Brusa*, S. 51) und eine andere in Adrianopel (die Üc Sherfeli Djāmi'), ferner verschiedene grosse Brücken. Seine Heeresorganisation ist durch die eingehende Beschreibung bei Chalcondyles sehr gut bekannt.

*Litteratur:* Die älteren türkischen Quellen: Neshri (Haniwaldanus), 'Ashīk Pasha Zāde, Urudj, Rūhī, Anonymus Giese, werden ergänzt durch die byzantinischen Geschichtschreiber Phrantzes (der selbst in der diplomatischen Geschichte jener Zeit eine Rolle spielte), Ducas und Chalcondyles, und auch durch die späteren osmanischen Schriftsteller Sa'd al-Din, 'Ali und Münedjdīm Bashī. Eine sonderbare zeitgenössische Schilderung ist die eines unbekannten Gefangenen aus Mühlenbach in Siebenbürgen (der 1438 gefangen genommen wurde) in seinem *Tractatus de moribus conditionibus et nequitia Turcorum* (vgl. K. Foy, in *MS O S As.*, IV, V).

Allgemeine spätere Beschreibungen der Regierung Murād's II. in den Werken von v. Hammer, *G O R*, I; Zinkeisen, *Gesch. des Osm. Reich.*, I, und Jorga, *Gesch. d. Osm. Reich.*, I.

(J. H. KRAMERS)

**MURĀD III.**, der zwölfte Herrscher des Osmanischen Reiches, wurde am 5. Dju-māda I 953 (4. Juli 1546; vgl. Thüreiyā, *Sidjill-i 'Othmānī*, I, 76) als Sohn des späteren Sultans Selim II. und der *Khāṣṣeki* Nūr Bānū geboren. Er kam am 21. Dezember 1574 nach Selim's II. Tod in Konstantinopel an und regierte bis zu seinem Tode am 16. Januar 1595 oder einige Tage später. Seine Regierung zeichnet sich nicht durch grosse Eroberungen in Europa aus. Die friedlichen Beziehungen zu Österreich wurden offiziell aufrechterhalten. Der Friede wurde mehrere Male (in den Jahren 1574 und 1584) durch einen neuen Vertrag und durch ausserordentliche österreichische Gesandtschaften bestätigt. Nichtsdestoweniger machten die Türken ständig Einfälle in österreichisches Gebiet, besonders in Kroatien im Jahre 1578 — wo sogar ein neues Sandjak gebildet wurde —, woran sich Siegesfeiern in der Hauptstadt schlossen, von denen die österreichischen Gesandten Zeuge sein mussten. Erst im Jahre 1593 brach ein regelrechter Krieg aus, in dem der damalige Grosswezir Sinān Pasha die Stadt Raab nahm (1594). Die Beziehungen zu Venedig waren genau

so wie die zu Österreich; trotz mehrerer ernsthafter Zusammenstösse zur See wurde der Friede gewahrt in der Hauptsache durch den Einfluss von Murād's *Khāṣṣeki* Safiye (aus der Familie Baffa) und der Kapudan Pashas, die italienische Renegaten waren. In den Donaufürstentümern nahmen die niemals endenden dynastischen Streitigkeiten ihren Fortgang, was auch der Fall in Siebenbürgen war. Sogar Polen wurde mehr oder weniger als ein tributpflichtiger Vasallenstaat des Osmanischen Reiches betrachtet; der polnische König Stephan Bathory verdankte seine Krone dem Schutze des Sultans, und nach seinem Tode (1587) begann der neue König Sigismund seine Regierung durch die Gnade Murād's. Die Pforte musste sich verschiedentlich in die Wirren einmischen, die von polnischen Kosacken in der Moldau und im Tataren-Khānat und durch tatarische Einfälle in Polen hervorgerufen wurden. In der Krim war die osmanische Intervention sogar noch stärker, da der persische Krieg in den Jahren 1581 und 1583 Feldzüge über Kaffa und die Krim gegen Dāghistān und Transkaukasien nötig machte.

Die bedeutendste militärische Unternehmung des Osmanischen Reiches während der Regierung Murād's III. war der Krieg mit Persien, der vom Jahre 1577 bis 1590 dauerte. Persien machte nach Shāh Tahmāsp's Tod im Jahre 1576 schwere innere Unruhen durch, was den Türken eine günstige Gelegenheit bot, ihr Gebiet zu vergrössern. Zwischen 1577 und 1584 war der Hauptkriegsschauplatz Georgien; Lala Mustafā Pasha gewann die Schlacht am Cāldir-See (9. Aug. 1578), wodurch die Fürsten der kleinen georgischen Königtümer nominell osmanische Vasallen wurden, während mehrere Städte, wie Tiflis und Shākī, militärisch besetzt wurden. Im Jahre 1579 wurde die Stadt Karş befestigt, und im selben Jahre wurde Sinān Pasha Ser'asker an der georgischen Front. Die Vollendung der Eroberungen stellte die osmanische Heere vor ernste Schwierigkeiten, besonders nachdem Simon, der frühere König von Kartli, aus seiner Verbannung in Persien zurückgekehrt war. Dies machte den schon erwähnten Feldzug über die Krim im Jahre 1581 unter Özdemiş Othmān Pasha notwendig, mit dem sich im Jahre 1583 Djāfer Pasha auf demselben Wege vereinigte. Sie kamen beide wieder über die Krim nach Konstantinopel zurück, und Othmān Pasha wurde nach seiner Rückkehr vom Sultan ein höchst ehrenvoller Empfang bereitet, obgleich anscheinend der wirkliche Zweck der ganzen Unternehmung, eine Vereinigung mit den türkischen Streitkräften im Süden, dank der vereinigten Anstrengungen der Bevölkerung Georgiens und Shirwān's nicht erreicht worden war (vgl. W. E. D. Allen, *A History of the Georgian People*, London 1932, S. 157). Die zweite Phase des persischen Krieges begann mit der Einnahme von Tabriz im Jahre 1585 durch Othmān Pasha, worauf weitere Siege auf persischem Boden folgten (Gandja in Transkaukasien und Nihāwend). Im Jahre 1587 bestieg Shāh 'Abbās I. den Thron; bald danach begannen Friedensverhandlungen, die zum Friedensvertrag vom 21. März 1590 führten, der Georgien, Shirwān, Karabāgh, Tabriz und Luristān dem Osmanischen Reiche überliess. Eine der Friedensbedingungen bestand darin, dass die Perser die meisten ihrer antisunnitischen religiösen Bräuche aufgeben sollten.

In den ersten Regierungsjahren Murād's III. verwaltete Muḥammed Pasha Sokollī das riesige

Reich als Grosswezir weiter, aber seine einst unbestrittene Autorität begann unter dem Einfluss der Höflinge des Sultans wie *Shemsī Pasha* und des *Defterdār's* *Uweis* zu schwinden; eine einflussreiche Persönlichkeit wurde auch *Khawādjā Sa'd al-Din*, der bekannte Geschichtschreiber, und der Eunuche *Ghazanfer Agha*. Die innere und äussere Politik stand ferner unter dem Einfluss von Murād's Mutter *Nūr Bānū* und der bereits erwähnten *Aḥāssekī Şafiye* (*Baffa*), die als mächtiges Werkzeug ausserhalb des Palastes die Jüdin *Kira* (die Chierazza der italienischen Quellen) benutzte. *Soḳollī's* Vertraute wurden aus der Hauptstadt ausgewiesen (wie der *Nishāndjī* *Feridūn*) oder hingerichtet (wie *Michael Cantacuzenos*). Aber er war noch Grosswezir, als er am 11. Okt. 1579 ermordet wurde. Nach ihm wechselte das Grosswezirat nicht weniger als zehnmal unter Murād III. Der schon erwähnte *Sinān Pasha* hatte das Amt dreimal inne; *Öthmān Pasha*, der im Jahre 1585 nach seiner Rückkehr aus *Dāghistan* zum Grosswezir ernannt wurde, starb acht Monate später. Da der Sultan, wenn er auch den besten Willen hatte, zu schwach war, persönlich eine konsequente Politik durchzuführen — wie er es selbst *‘Ali* gegenüber zugab (vgl. von Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, II, 567) —, kamen allmählich allerhand Missbräuche in dieser Zeit auf, besonders in der Verwaltung der Lehen [s. *TİMĀR*] und bei der Anwerbung der Janitscharen; sie werden in *Koči Bey's Rīsāla* einzeln aufgeführt. Die Regierung dieses Sultans sah zum ersten Mal Janitscharenaufstände, die sich gegen den Sultansdiwān selbst richteten. Die erste Meuterei im April 1589 war die Folge einer Münzentwertung und konnte — wie so oft in späterer Zeit — nur durch das Opfer des Lebens hoher Beamten beigelegt werden. Im Jahre 1592 ereignete sich eine ähnliche *Sipāhī-Revolt*. Mehr als eine Empörung in den Provinzen musste mit Waffengewalt unterdrückt werden; das bekannteste Vorgehen dieser Art ist das *Ibrāhīm Pasha's*, des späteren *Dāmād* und Günstlings *Muhammed's* III., in Ägypten und Syrien im Jahre 1585. In Syrien verfolgte er streng die *Banū Ma'an*, die Führer der Drusen, aber bald darauf begann die erfolgreiche Laufbahn *Fakhr al-Din's*.

Murād's Regierung kann als der Anfang der inneren Schwächung der osmanischen Macht bezeichnet werden. Der Sultan war keine so starke Persönlichkeit wie sein Grossvater. Seine erotischen Neigungen wurden von seiner Mutter und seiner Frau *Şafiye* sehr gefördert, und er hatte weit über hundert Kinder. Ausserdem hatte er einen Hang zur Mystik; er nahm Dichter mystischer Werke unter seinen Schutz und schrieb selbst Gedichte unter dem *Takhallus* Murādī, ferner einen mystischen Traktat *Futūḥāt al-Siyām* (vgl. *Hādjdjī Khalifa, Kashf al-Zunūn*, Nr. 1003). Es ist möglich, dass er den Ausbrüchen des muhammedanischen Fanatismus innerlich nahestand, die mehrfach unter seiner Regierung vorkamen und die zur Umwandlung mehrerer Kirchen der Hauptstadt in Moscheen führten (darunter auch die Kirche des griechischen Patriarchats). Dies Vorgehen veranlasste die Vertreter Frankreichs und anderer katholischer Mächte zu energischen aber zwecklosen Vorstellungen. Der äusserliche Aufwand der Hofhaltung war ungeheuer; das Fest anlässlich der Beschneidung seines Sohnes *Muhammed* im Juni 1582 hat anscheinend alle ähnlichen Feierlichkeiten in der osmanischen Geschichte in

den Schatten gestellt (vgl. die Beschreibung *Löwenklau's*).

*Litteratur*: Die zeitgenössischen türkischen Quellen sind die Geschichtswerke von *‘Ali* (ein *Nuṣrat-nāme* *‘Ali's* ist dem georgischen Feldzug gewidmet), *Pecewī*, *Selānikī*, *Soḳāḳ Zāde* und *Hasan Bey Zāde*; *Na'imā* und *Hādjdjī Khalifa's Fedhīleke* beginnen mit dem Jahre 1002 d. H. (Okt. 1592). Zeitgenössische abendländische Quellen sind die *Relazioni* der venezianischen Bailo's und das Tagebuch *Gerlach's*; vgl. ferner noch von Hammer, *GOR*; *Zinkeisen, Gesch. d. Osm. Reich.*, IV und *Jorga, Gesch. d. Osm. Reich.*, III; schliesslich *E. J. W. Gibb, HOP*, III, 170 ff. (J. H. KRAMERS).

**MURĀD IV.**, der fünfte Sohn Sultan *Ahmed's* I. und siebzehnter Herrscher des Osmanischen Reiches. Er wurde geboren am 28. *Djuma'dā* I 1021 (27. Juli 1612) und auf den Thron berufen infolge des Aufstandes der Janitscharen und *Sipāhī's*, die *Mustafā* I. am 11. Sept. 1623 zur Abdankung zwangen. Als das Leben Murād's und seiner Brüder in Gefahr war, wurden sie zur rechten Zeit von *Khalil Pasha* in Sicherheit gebracht. Aber selbst nach seiner Thronbesteigung war seine Stellung weit davon entfernt, stark zu sein. Die unruhigen und unablässig revoltierenden Janitscharen und *Sipāhī's* waren in Wirklichkeit die Herren der Lage, und die sieben Grosswezire, die von der Thronbesteigung bis 1632 einander folgten, waren mehr oder weniger abhängig von den augenblicklichen Wünschen dieser Miliz. Der junge Sultan und seine Mutter *Kösem* waren anfangs nicht in der Lage, das Ansehen der Regierung wiederherzustellen; mehr als einmal waren sie gezwungen, der revoltierenden Soldateska einen hohen Beamten zu opfern, u. a. im Februar 1632 den Grosswezir *Hāfız Pasha*. Nach und nach hatten die alten erfahrenen Staatsmänner aus der Zeit *‘Othmān's* II. wieder Einfluss gewonnen, und bisweilen war der Sultan in der Lage, unzuverlässige Beamte zu beseitigen, wie bereits im April 1624 durch die Hinrichtung des Grosswezirs *Kemānkesh ‘Ali Pasha*. Aber erst im Jahre 1632 wurde er der wirkliche Herr der Lage. In jenem Jahr hatte er den Grosswezir *Redjeb Pasha* — bis dahin einer der einflussreichsten Männer am Hofe — hingerichten lassen. Und nun begann Murād's IV. Schreckensherrschaft.

Während der Jahre 1623—32 beanspruchten die asiatischen Angelegenheiten des Reiches alle verfügbare Kraft der Pforte. Im Jahre 1623 war *Baghdād* nach allerlei Scheusslichkeiten in die Hände der Perser gefallen infolge der Intrigen des türkischen *Şu Bāshī* *Bekir*. Auch *Mösul* wurde persisch, und das anatolische Heer unter *Hāfız Pasha* war machtlos. *Abāza Pasha* befand sich in *Erzerūm* noch im Aufstand. Im Jahre 1624 wurde ein Abkommen mit ihm erreicht, aber schon 1628 zwang ihn der Grosswezir *Xhosrew Pasha*, sich zu ergeben, wonach *Abāza Gouverneur* von Bosnien und Silistria war. Inzwischen waren verschiedene vergebliche Anstrengungen gemacht worden, *Baghdād* wieder zu erobern, so im Jahre 1626 von *Hāfız Ahmed Pasha* und im Jahre 1630 von *Xhosrew Pasha*.

Seit 1632 betrieb Murād IV. mit unglaublicher Energie die Mobilisierung aller verfügbaren Hilfskräfte des Landes für den Krieg gegen Persien, wo *Shāh ‘Abbās* I. im Jahre 1627 gestorben war. Er unterdrückte mit grosser Grausamkeit die Auf-



standsbewegungen unter den Janitscharen und verringerte ihre Zahl dadurch, dass er für zwölf Jahre das *Dewshirme* nicht durchführte. Es wurden neue zuverlässigere Truppen gebildet, die *Djebedji*, *Bostandji* und namentlich die *Segbān* (*Seymen*). Das notwendige Kapital wurde durch harte finanzielle Massnahmen zusammengebracht, u. a. durch die Einziehung grosser Vermögen. Jeder Versuch des Widerstandes wurde grausam unterdrückt; im Jahre 1633 wurde sogar der *Shaikh* al-Islām *Akhī-Zāde* hingerichtet. Im Oktober 1633 verliess ein Heer unter dem neuen Grosswezir *Tabanī* *Yaşī* *Muhammed Pasha* Konstantinopel, aber in diesem Jahr und dem folgenden ereigneten sich keine nennenswerten militärischen Operationen. Jedoch gelang es dem *Kapudan Pasha* *Djāfar*, die Macht des Drusen-Amīr *Fakhr al-Dīn* zu brechen und ihn lebend nach Konstantinopel zu bringen. Im Jahre 1635 verliess Murād selbst die Hauptstadt, stiess in Erzerūm zur Armee des Grosswezirs und eroberte Eriwan (Aug. 1635). Dann wurde das unverteidigte Tabriz genommen und zerstört, wonach der Sultan zurückkehrte. Im folgenden Jahr nahmen die Perser Eriwan wieder ein. Im Jahre 1638 schliesslich rückte Murād zum zweiten Mal ins Feld mit dem Grosswezir *Taiyār* *Muhammed Pasha*. Baghdād wurde im Dezember 1638 von ihnen genommen, wobei Tausende von Shi'iten niedergemacht wurden. Dies war das Ende des Perserkrieges. Im Jahre 1639 wurde der Friede geschlossen; Baghdād verblieb der Türkei und Eriwan Persien.

Im Vergleich zu den Ereignissen in Asien waren die europäischen Vorgänge von sekundärer Bedeutung. Der Friede mit Österreich wurde verschiedene Male erneuert (1625 in Gyarmath und 1627 in Szön), dennoch hörten auf beiden Seiten die räuberischen Überfälle nicht auf. Eine ernst-hafte Störung gab es im Jahre 1624, als Kosackenschiffe im Bosphorus erschienen. Erst 1626 wurden sie geschlagen. Ein anderer Unruheherd war die Krim, wo die Pforte von 1624–28 gegen ihren Willen den *Khān* *Muhammed Girāy* und seinen Bruder *Shāhin* *Girāy*, der sogar für einige Zeit Kaffa nahm, dulden musste. Nach 1628 wurde der tatarische *Mirzā* *Kāntemir* (oder *Kāntimur*), das Oberhaupt der *Noghay*, der mächtigste Mann im *Khānat*. Seine fortgesetzten Einfälle waren die Ursache ernsthafter Zwischenfälle mit Polen (Friede erneuert im Jahre 1634) und in der Moldau. Zuletzt konnte *Kāntemir* im Jahre 1637 in Konstantinopel hingerichtet werden.

Die friedlichen Beziehungen zu Venedig und den westlichen Seemächten dauerten weiter fort. Im Jahre 1624 wurden die Kapitulationen erneuert; da aber die Pforte in den Barbareskenstaaten Algerien und Tunis keine Autorität hatte, schlossen England, Holland und Frankreich mit ihren Herrschern Sonderverträge, um so weit wie möglich den Schaden abzuwenden, der ihrem Handel durch die Korsaren-Schiffe zugefügt wurde. Im Jahre 1638 fand im Adriatischen Meer eine ernsthaftere Schlacht statt zwischen der venezianischen Flotte und den Korsaren. Murād befahl zunächst die Niedermachung aller Venezianer in seinem Reich, aber im Jahre 1639 wurde der Friede wiederhergestellt. In Konstantinopel intervenierten die Botschafter von Holland (*Haga*) und England (*Roe*) erfolgreich in den Streitigkeiten zwischen der Pforte und dem griechischen Patriarchat.

Murād IV. starb am 9. Febr. 1640 und wurde

in der Türbe der Moschee seines Vaters *Ahmed* beigesetzt. Er war der letzte kriegerische Sultan des Reiches. Durch seine Willenskraft stellte er für einige Zeit das militärische Ansehen des Reiches wieder her; aber seine Reformen überdauerten ihn nicht. Noch ein besonderes *Kānūn-nāme* trägt den Namen Murād's IV. Er war ein Mann von beträchtlicher Körperkraft und hoher persönlicher Bildung; er liebte den Umgang mit Dichtern. Seine Zuneigung zum Dichter *Tişi* ist in der Literaturgeschichte bekannt. Auf der andern Seite wurde der Dichter *Nef'i* auf seinen Befehl hingeworfen. Über die von Murād geschriebenen Verse vgl. *Gibb*, *HOP*, III, 248 ff. Er hatte vier Söhne, die aber alle jung starben. Bei seinem Tode war nur sein Bruder *Ibrāhim* da, der die Thronfolge übernehmen konnte. Seine Brüder *Bāyazid* und *Sulaimān* waren auf seinen Befehl im Verlauf des Eriwan-Feldzuges getötet worden, und später auch sein Bruder *Kāsim*. Murād war mit der Zeit immer grausamer geworden und soll im Jahre 1639 geschworen haben, er würde all seine christlichen Nachbarn unterwerfen (*Jorga*, IV, 1).

*Litteratur*: Die wichtigsten türkischen Quellen sind *Na'imā*, *Peçewī* und *Kara Çelebi Zāde's Ravādat al-Abrār*. Ferner die Fortsetzung von *Atāyī's* biographischem Werk durch *Ushākī-Zāde* (*Babinger*, *GOW*, S. 259); auch *Ewliyā Çelebi's Siyāhet-nāme* ist stellenweise reich an Mitteilungen über die Regierung Murād's IV. Von europäischen zeitgenössischen Quellen sind zu erwähnen die venezianischen *Relazioni* und die Korrespondenz von *Sir Thomas Roe* und *Cornelius Haga* (*Rijks Geschiedkundige Publicatien*, X; *Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantischen Handel*, 1590–1660, 's Gravenhage 1910). Spätere Darstellungen dieser Zeit in den *GOR* von *Hammer* (V), *Zinkeisen* (IV) und *Jorga* (III).

(J. H. KRAMERS)

**MURĀD V.**, osmanischer Sultan vom 31. Mai bis zum 7. September 1876. Er wurde am 21. Sept. 1840 als Sohn Sultan 'Abd al-Madjid's geboren und hatte keinerlei Einfluss auf das öffentliche Leben, solange sein älterer Bruder 'Abd al-'Aziz regierte, der den Plan hatte, die Thronfolge zugunsten seiner eigenen Nachkommen zu ändern und seinem Bruder alle Rechte zu nehmen. Murād gelangte auf den Thron durch den Staatsstreich des neugebildeten Kabinetts, in dem *Midhat Pasha*, *Muhammed Rushdi* und *Husain 'Awni* die führenden Persönlichkeiten waren. Dadurch, dass sie den Sultan 'Abd al-'Aziz absetzten, hofften sie, die reaktionären Elemente, die ihren Reformplänen entgegen waren, auszuschalten, und sie hofften, in Murād einen Bundesgenossen zu finden. In der Nacht vom 30. zum 31. Mai 1876 wurde Murād mit einiger Schwierigkeit dazu gebracht, sich zum Ser'askerat in Konstantinopel zu begeben, wo er die Huldigung der Truppen und der hohen Beamten entgegennahm. Er bestätigte das Kabinett. Bald danach ereignete sich der Selbstmord des abgesetzten Sultans (5. Juni) und die Ermordung der Minister *Husain 'Awni* und *Rashid Pasha* während einer Kabinettsitzung in *Midhat's* Haus (15. Juni). Diese Ereignisse scheinen für das seelische Gleichgewicht des neuen Sultans verhängnisvoll gewesen zu sein, denn schon in der Nacht seiner Thronbesteigung war seine abnorme Nervosität in Erscheinung getreten. Er war nicht in der Lage, beim *Selāmīk* vor dem Volke zu erscheinen, noch konnte die Zeremonie der Schwertumgürtung

(*Kāndī alayī*) vorgenommen werden. Midhat Pasha und seine Freunde mußten nun eine neue Absetzung herbeiführen, obwohl sie fürchteten, ein erneuter Herrscherwechsel könnte ihre Pläne in Gefahr bringen. Sie ließen den Sultan von einer Anzahl Ärzte auf seinen Gesundheitszustand untersuchen und erhielten auf deren Gutachten vom Shaikh al-Islām Hasan Khair Allāh Efendi ein *Fatwā*, das sie zu Murād's Absetzung ermächtigte (1. September). Sein jüngerer Bruder 'Abd al-Hamid II. wurde Sultan, und Murād lebte fortan im Çiraghan-Palast, wo er am 29. August 1904 starb. Seine Gefangenschaft während 'Abd al-Hamid's Regierung beschäftigt noch immer die Geister als ein dunkles Geheimnis und wurde dann und wann auch als eins der Verbrechen des hamidischen Regimes hingestellt.

*Litteratur:* Keratry, *Mourad V, prince sultan, prisonnier d'état 1840-76*, Paris 1878; Djemaleddin Bey, *Sultan Murad V, the Turkish Dynasty Mystery 1876-95*, London 1895; Tewfik Nūr al-Dīn, *Sultān 'Azizū Khālī we-Intihārī*, Konstantinopel 1324; Ahmed Şā'ib, *Tārīkh-i Sultān Murad Khāmīs*, Kairo 1326; Husain Hifzī, *Sultān Murād Khāmīs we-Sebeb-i Khālī*, Konstantinopel 1326; 'Othmān Nūrī, *'Abd al-Hamid Thānī we-Dewr-i Saltanātī*, Konstantinopel 1327, I, 30 f., 91 f.; Ali Haydar Midhat, *Life of Midhat Pasha*, London 1903.

(J. H. KRAMERS)

**MURĀD PASHA**, türkischer Grosswezir unter Ahmed I., war Kroat von Geburt und um das Jahr 1520 geboren. Dem Reiche diente er als Militärbefehlshaber und später als *Wālī* in verschiedenen Provinzen (Agypten, Yaman, Anatolien) und wurde in der Schlacht bei Tabriz (Sept. 1585), in der Çiğhale's Armee besiegt wurde, durch die Perser gefangen genommen. Im Jahre 1601 wurde er Pasha von Budin und im Jahre 1603 Oberbefehlshaber an der ungarischen Front. In dieser Eigenschaft führte er wiederholt für die Pforte mit Österreich Friedensverhandlungen. Er war der Hauptvermittler des Friedens von Zsitvatorok (11. Nov. 1606). Einen Monat später (11. Dez. 1606), nach der Hinrichtung Derwīsh Pasha's in Konstantinopel, wurde er im Alter von über 80 Jahren zum Grosswezir ernannt.

Als Grosswezir wurde Murād Pasha besonders durch seine unbarmherzige Verfolgung und Unterdrückung der vielen Aufstände in den asiatischen Provinzen berühmt. Im Jahre 1607 besiegte er den Kurden Djābulād in Nord-Syrien (Schlacht von Urudj Owāsī im Okt. 1607). Nachdem er den Winter in Aleppo verbracht hatte, gelang es ihm, die Streitkräfte des Erzrebellen Kalender Oghlu am Passe Göksun in Kappadozien (Juli 1608) zu vernichten; er entschied die Schlacht durch seinen persönlichen Mut. Dann verfolgte er den Rebellen Maimūn von Siwās aus und besiegte ihn bei Baiburt. Seine Gewohnheit, die gefangengenommenen Rebellen in Gruben zu werfen, die für diesen Zweck gegraben wurden, brachte ihm den Namen *Koyudju* Murād Pasha ein. Trotz des Sultans Befehl — der durch seine Feinde in der Hauptstadt hervorgerufen war —, dass er sofort gegen Persien vorrücken solle, kehrte er im Dezember nach Konstantinopel zurück, wo er mit grossen Ehren empfangen wurde. Dichter feierten seine Heldentaten gegen die Rebellen. Wegen des persischen Feldzuges ging Murād Pasha im Jahre 1609 nach Skutari. Aber er ging in diesem Jahre nicht weiter, weil er zuerst mit

den beiden noch vorhandenen gefährlichen Rebellen, Muselli-Çağh in İc İli und Yūsuf Pasha in Aidin, ein Ende zu machen wünschte. Durch falsche Versöhnungsvorschläge wurden diese beiden schliesslich zur Übergabe verleitet und nachher getötet. Murād Pasha musste mehr als einmal von seinem persönlichen Einfluss auf den Sultan Gebrauch machen, um dessen Ungeduld zurückzuhalten, bevor die Pläne Erfolg hatten. Andererseits musste der Sultan verschiedene Würdenträger gegen den persönlichen Hass des schrecklichen alten Mannes schützen. Im Jahre 1610 marchierte der Grosswezir endlich nach Persien und zerstörte Tabriz; dann ging er nach Erzerüm, von wo aus er lang ausgedehnte Verhandlungen mit Shāh 'Abbās begann. Ehe der folgende Jahresfeldzug begonnen hatte, starb er (5. Aug. 1611). Er wurde in einer *Türbe* bei der *Medrese* beigesetzt, die er in dem Weznedjiler-Viertel in Konstantinopel gegründet hatte.

Wegen seiner Erfolge bei der Wiederherstellung der inneren Ordnung des Reiches wird Murād Pasha als einer der fähigsten Grosswezire betrachtet. Die Historiker geben ausführliche Proben seiner klaren Beurteilung von Personen und Situationen. Seiner Anregung ist eine Sammlung der *Kānūne* über die *Timār*-Verwaltung zu verdanken (Babinger, *G O W.* S. 141).

*Litteratur:* 'Othmān Zāde, *Hadiqat al-Wuzarā*, S. 55; die Historiker Na'imā, Peçewi, Hādjdji Khalifa (*Fedhlike*) und Hasan Beg Zāde. Danach hauptsächlich v. Hammer, *G O R.* IV; Zinkeisen, IV; Jorga, III. (J. H. KRAMERS)

**MURĀD SÜ.** [Siehe AL-FURĀT.]

**MURĀDĀBĀD.** [Siehe MORĀDĀBĀD.]

**MURĀDĪ**, *Takhalluṣ* Murād's III. [s. d.] und Murād's IV. [s. d.].

**MURCIA**, ar. *Mursiya*, Stadt im Südosten Spaniens, 43 m über dem Meere, inmitten der berühmten *Huerta de Murcia* (dem „Garten Murcia“), die der Segura-Fluss bewässert (ar. *Wādī Shākūra* oder *Wādī 'l-abyaq*, „der weisse Fluss“). Die ganze Gegend ist stark bevölkert; sie hat ca. 150 000 Einwohner, während die Bevölkerungszahl der Stadt selbst kaum 30 000 überschreitet. Murcia ist die Hauptstadt der Provinz gleichen Namens, Sitz eines Bischofs und einer Universität. Als ihr Hafen dient 64 km weiter südlich an der Mittelmeerküste Cartagena, das *Ḳarṭādjanna* oder *Ḳarṭādjannat al-Khulafā'* der arabischen Schriftsteller.

Die Lage Murcias inmitten der Gärten von einer wunderbaren Fruchtbarkeit, die in einer armen und von der Natur ziemlich vernachlässigten Gegend eine reiche Vegetationsinsel bildet, fiel schon den muslimischen Geographen auf, die ihr alle mehr oder weniger lange Schilderungen widmen. Abu 'l-Fidā' sagt unter anderem, sie gleiche Sevilla wegen ihrer vielen Obstgärten und Erholungsstätten (*Muntazahāt*), worunter er das berühmte al-Rushāka nennt.

Murcia war zur Umayyadenzeit der Hauptort einer Provinz oder *Kūra*, die den Namen Todmīr trug. Dieser Ausdruck, den man mit dem Namen *Theodemir*, einem Westgotenführer jenes Gebietes zur Zeit der islamischen Eroberung, in Zusammenhang bringt, bezeichnete oft die Stadt Murcia selbst von dem Augenblicke an, wo sie als grosses städtisches Zentrum dieser Gegend Orihuela in den Hintergrund drängte. In der Tat sind fast alle arabischen Schriftsteller, die von Murcia sprechen, darin einig, dass es eine Grün-



dung verhältnismässig jungen Datums sei: sie soll auf Befehl des Umayyaden-Amirs 'Abd al-Rahmān II. b. al-Hakam um 210 (825) [nach dem *Rawḍ al-mi'fār* im Jahre 216 (831)] von dem Gouverneur Djabir b. Malik b. Labid erbaut sein.

Das Land Todmir und natürlich auch Murcia wurden aufs engste in die Bürgerkriege verwickelt, die durch die Rivalität der Yamaniten und Muḍariten Spaniens zur Zeit der Herrschaft der unabhängigen Amire Kordovas hereinbrachen. Unter der Regierung 'Abd Allāh's (275—300 = 888—912) erhob sich dort ein Rebelle, der Renegat Daisam b. Ishāk, in Gemeinschaft mit dem berühmten Agitator Ibn Ḥafṣūn [s. d. Art. UMAIYADEN, II]. Er regierte als unabhängiger Herrscher die ganze Provinz Todmir, bis der Amir Kordovas im Jahre 283 (896) ein Expeditionskorps unter dem Befehl seines Onkels Hishām b. 'Abd al-Rahmān b. al-Hakam und des Generals Ahmed b. Muḥammed Ibn Abi 'Abda gegen ihn schickte, um ihn zu unterwerfen. Daisam wurde zwischen Aledo und Lorca geschlagen, wobei die Stadt Lorca eingeschlossen wurde. Das Land wurde erst unter der Regierung des Khalifen 'Abd al-Rahmān's III. und seines Nachfolgers al-Hakam's II. endgültig befriedet und der Herrschaft der Zentralgewalt Kordovas unterworfen.

In den Ereignissen, die zum Verfall des spanischen Umayyadenreiches führten, wurde Murcia wie die meisten grösseren Städte der Halbinsel die Hauptstadt eines kleinen unabhängigen Staates. Ebenso wie Almeria und Jaen zuerst in den Händen der „Slawen“ [s. d. Art. ŠAKĀLIBA] Khairān und Zuhair wurde das Fürstentum Murcia eine Zeitlang unter der Herrschaft 'Abd al-'Aziz al-Manṣūr Ibn Abi 'Amir's und seines Sohnes 'Abd al-Malik al-Muzaḥfar's dem Königreich Valencia einverleibt. Der damalige Gouverneur Murcias war Abū Bakr Ahmed b. Ishāk Ibn Ṭāhir; als er nach Ansammlung eines riesigen Vermögens im Jahre 455 (1063) starb, folgte ihm sein Sohn Abū 'Abd al-Rahmān Muḥammed, der sich sogleich unabhängig erklärte und die Autorität der Dynastie Valencias nicht anerkannte.

Das Fürstentum Ibn Ṭāhir's erweckte bald die Begehrlichkeit des Staatsministers al-Mu'tamid Ibn 'Abbād's, des Königs von Sevilla, und mit Hilfe eines unabhängigen Herrn des Gebietes, Ibn Rashīk, wurde gegen Murcia eine Expedition entsandt. Ibn Ṭāhir wurde gefangen genommen und in Monteagudo eingeschlossen; er konnte aber entkommen und Valencia erreichen, wo er der Ratgeber al-Kādir Ibn Dhi 'l-Nūn's wurde; bei dessen Tode wäre er diesem beinahe gefolgt, starb aber schliesslich im Jahre 508 (1119) selbst. Die Eroberung des Königreichs Murcia durch Ibn 'Ammār im Namen der 'Abbāsiden geschah im Jahre 471 (1078), aber sie war nur nominell, denn in Wirklichkeit übte dort damals Ibn Rashīk anstelle Ibn Ṭāhir's die Macht aus.

Das Königreich Murcia war eins der ersten Gebiete der Halbinsel, die mit Waffengewalt dem Reiche der Almoraviden einverleibt wurden. Murcia wurde im Namen Yūsuf b. Tāshfin's im Shawwāl 484 (Nov.—Dez. 1091) von dem lamtūnischen General Ibn 'Ā'isha eingenommen, der sich unmittelbar danach der Plätze Denia und Játiva bemächtigte. Ibn 'Ā'isha blieb Gouverneur von Murcia; an seine Stelle trat später Abū Bakr b. Luḥmī Ibn Ṭāshfin, dann Abū Ishāk Ibrahim, ein Bruder des Sultans 'Alī b. Yūsuf.

Eine allgemeine Erhebung gegen die Almoraviden brach in Spanien Anfang des VI. (XII.) Jahrh.'s aus und führte zur Bildung einer neuen Reihe von Königreichen der „Taifas“. So war Murcia in den Jahren 1145 bis 1147 in Händen zweier rivalisierender Führer, 'Abd Allāh Ibn 'Iyād und 'Abd Allāh Ibn Farādī, bis der Herrscher Valencias Muḥammed Ahmed b. Sa'īd Ibn Mardaniš es einnahm und es zu seiner Residenz machte. Dieser Mann, der spanischer Abstammung war, wurde bald der mächtigste Herrscher im ganzen südöstlichen Spanien zwischen Valencia und Almeria und verfolgte eine fruchtbare Bündnispolitik mit den christlichen Machthabern Kataloniens, Aragoniens und Kastiliens. Er wusste sich lange Jahre hindurch gegenüber den Angriffen der ersten Almohaden 'Abd al-Mu'min und Yūsuf zu behaupten, und erst bei seinem Tode, der im Jahre 567 (1172) während der Belagerung seiner Hauptstadt Murcia eintrat, ging sein Reich endgültig in die Gewalt der Mu'miniden-Herrscher über.

Vom Sturz des Almohadenreiches in Spanien bis zur Eroberung durch die Christen ist die Geschichte Murcias äusserst bewegt. Vom Beginn des VII. (XIII.) Jahrh.'s an war es die Residenz der Fürsten der Banū-Hūd-Familie aus Saragossa: so residierten hier Muḥammed b. Yūsuf al-Mutawakkil, dessen Onkel Muḥammed und Abū Bakr Muḥammed al-Wāthik; dann kam es unter der Herrschaft der Naṣriden Granadas in die Hände 'Abd 'Allāh b. 'Alī Ibn Ashkilūla's. Für Einzelheiten dieser übrigens sehr dunklen Geschichte sei auf die unten genannte Monographie M. Gaspar Remiro's verwiesen. Nach Ibn al-Abbār (vgl. Moh. Bencheneb, *Notes chronologiques sur la conquête de l'Espagne*, in *Mélanges René Basset*, Paris 1923, II, 73) wurde Murcia von Ahmed b. Muḥammed Ibn Hūd, dem Sohne des Gouverneurs dieser Stadt, am Donnerstag, den 10. Shawwāl 640 (2. April 1243) an die Christen ausgeliefert. Aber nach den christlichen Chroniken nahm der König D. Jaime von Aragon erst im Februar 1266 Murcia endgültig in seinen Besitz.

*Litteratur:* al-Idrissi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. u. Übers. Dozy u. de Goeje, S. 194—236; Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 178—256; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 497; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari, *al-Rawḍ al-mi'fār*, Art. Mursiya; *Akhbār madjmu'a*; Ibn al-Kaṭi'ya, *Iftitāh al-Andalus*, passim; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, II u. III, *Indices*; alle Geschichtsschreiber und Biographen des Maghrib. — Europäische Autoren: Eine gute Monographie über das muslimische Murcia bietet M. Gaspar Remiro, *Historia de Murcia Musulmana*, Saragossa 1905. Vgl. ausserdem: Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, 2. Aufl., *Index*; ders., *Recherches*, passim; A. González Palencia, *Historia de la España Musulmana*, S. 57, 82, 88; A. Prieto Vives, *Los Reyes de Taifas*, Madrid 1926; E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden-Paris 1931, S. 96 ff.; ders., *L'Espagne musulmane du X<sup>e</sup>me siècle, Institutions et vie sociale*, Paris 1932, *Index*; E. Tormo, *Levante* (Guías Calpe), Madrid 1923.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

**MURDĀDH** (P.), der 5. Monat des persischen Sonnenjahres, vom 19. Juli bis 18. August dauernd (*Murdādh Māh*). Zugleich ist Murdādh der Name des 7. Tages jedes Mo-

nats (*Murdādh Rūz*); er beschliesst in dieser Eigenschaft die Reihe der Tage, die nach den Amesha Spentas heissen. *Murdādh*, mittelpers. *Amurdāth* „Unsterblichkeit“, bildet mit *Khurdādh* [s. d.], mittelpers. *Khurdāth* „Vollkommenheit“, zusammen ein unzertrennliches Paar, wie denn auch die Tage, die diese beiden Namen führen, aufeinanderfolgen. Sie bezeichnen ein Erzeugelpaar, von dem der hier in Rede stehende *Murdādh* die Sorge um diejenigen Gaben der Erde hat, von denen das Leben des Menschen abhängt. Der 7. Tag des Monats *Murdādh*, an dem die Namen des Tages und des Monats identisch sind, heisst *Murdādhgān*.

*Litteratur:* al-Bīrūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 42, 43, 70, 221; Geiger-Kuhn, *Gr. I. Ph.*, II, 638, 675 ff. (M. PLESSNER)

AL-MURDĪJA, Name einer der frühen islamischen Sekten, die extremsten Gegner der Khāridjiten. Die letzteren glaubten, ein Muslim würde durch das Begehen einer Todsünde ein *Kāfir*. Die Murdjīten aber waren der Meinung, ein Muslim könne seinen Glauben nicht durch Sünde verlieren. Diese Lehre führte sie zu einem weitgehenden Quietismus in politischen Dingen; nach ihrer Auffassung war ein *Imām*, der Todsünden begangen hatte, auch weiter ein Muslim, und man musste ihm gehorchen. Die hinter ihm verrichtete *Ṣalāt* war gültig.

Die europäischen und orientalischen Erklärungen des Namens weichen stark voneinander ab (vgl. z.B. Sale, *Preliminary Discourse*, S. 229 f.; Goldziher, *Richtungen der islam. Koranlegung*, S. 179; v. Kremer, *Gesch. d. herrschenden Ideen*, S. 20; Houtsma, *Strijd over het dogma*, S. 34). Wie mir scheint, geht der Name auf den Terminus *Irđjā* zurück, insofern als Murdjīja die Anhänger der Lehre vom *Irđjā* bedeutet ('Abd al-Kāhīr al-Baghdādī gebraucht diesen Ausdruck für ihre Lehre) und dieser Ausdruck von Sūra IX, 107 herrührt. Der Zusammenhang dieses Verses erklärt nicht nur das Wort *Irđjā*, sondern dürfte auch auf die Entwicklung der murdjītischen Ideen Licht werfen. In den vorausgehenden Versen unterscheidet Muḥammed zwei Gruppen unter den Medīnensern, die ihn auf dem Zuge nach Tabūk im Stich gelassen hatten: einige zeigten *Nifāk* ohne Reue; sie werden in dieser und in jener Welt bestraft werden (Vers 102). Andere aber zeigten Reue (*Tawba*); sie werden Allāh's Gnade überlassen (Vers 103). Die dritte Gruppe, die keine Reue empfand, wird in Ungewissheit gelassen (*murdjā'una* oder nach einer anderen Lesart: *murdjawnā*).

Die Lage in Medīna nach dem Zuge nach Tabūk wurde von späteren Sekten verallgemeinert. Tatsächlich wurde die erwähnte dritte Gruppe, d. h. Sünder, die keine Reue zeigten, von den Khāridjiten in die Hölle verwiesen. Demgegenüber lehrten die Murdjīten die in Sūra IX, 107 erwähnte Lehre vom *Irđjā* und wurden daher Murdjīja genannt, d. h. Anhänger der Lehre vom Aufschub oder der Hoffnung. In diesem Sinne ist der Ausdruck *Irđjā* aufzufassen; die Varianten *murdjā'una* und *murdjawnā* sind dabei unwesentlich.

Im Laufe der Zeit nahm die Lehre der Murdjīja einen doppelten Ausdruck an. Ihre Hauptthese war der unauslöschbare Charakter des Glaubens im Gegensatz zu den Khāridjiten. Ihre zweite These war eschatologischer Natur: dort, wo Glaube ist, können Sünden keinen Schaden tun. Wegen dieser

Auffassung wurden sie „Anhänger des Versprechens“ (*Ahl al-Wa'd*) genannt im Gegensatz zu den Mu'taziliten, die „Anhänger der Drohungen“ (*Ahl al-Wa'id*) hießen. So gewann die Lehre vom *Irđjā* einen dreifachen Aspekt — daher auch die voneinander abweichenden Erklärungen des Namens — nämlich die Lehre vom Glauben als einem unauslöschbaren Merkmal, eine nachsichtige Haltung gegenüber den Sündern in der muslimischen Gemeinde und eine hoffnungsvolle Aussicht für die Sünder beim jüngsten Gericht.

Dies sind die Hauptdogmen der Murdjīja, wie sie uns und späteren islamischen Schriftstellern (z.B. al-Shahrastānī) entgegentreten. Frühere Autoren zählen eine Menge Meinungsverschiedenheiten unter den einzelnen Murdjīitengruppen auf. Al-Ash'arī erwähnt ihre verschiedenen Ansichten über Glaube, Unglaube, Sünde, *Tawhīd*, Kor'an-Exegese, Eschatologie, Tod- und lässliche Sünden, Vergebung von Todsünden, Sündlosigkeit der Propheten, Bestrafung der Sünden, die Frage, ob sich unter den ersten Generationen des Islām Ungläubige befanden, Befreiung von Kummer, die beseligende Vision, die Natur des Kor'an, das Wesen Allāh's, seine Namen und Attribute (*Ṣiṣāt*), Prädestination.

'Abd al-Kāhīr al-Baghdādī erwähnt drei Murdjīja-Gruppen: a. solche, die *Irđjā* lehrten in Bezug auf Glaube und freien Willen; zu dieser Gruppe gehörten: Ghailān Abū Marwān al-Dimashqī, Abū Shāmīr, Muḥammed b. Abī Shabīb al-Baṣrī; b. solche, die *Irđjā* hinsichtlich des Glaubens und Zwanges (*Djabr*) lehrten; und c. solche, die dem Glauben vor den Werken den Vorzug gaben und weder Anhänger der Lehre vom freien Willen noch der vom Zwang waren; zu dieser Gruppe gehörten die Anhänger des Yūnus b. 'Awn, Ghassān, Abū Thawbān, Abū Mu'adh al-Tawmanī, Bishr b. Ghaiyāth al-Marīsī. Die Anhänger Ghassān's rechneten Abū Ḥanīfa zu ihren Freunden, was jedoch nach al-Baghdādī nicht ganz stimmt. Dass Abū Ḥanīfa die Hauptansichten der Murdjīja teilte, geht aus seinem (unveröffentlichten) Brief an al-Battī hervor, der in einer Handschrift der Kairiner Khedivial-Bibliothek erhalten ist.

Obgleich al-Baghdādī ein *Ḥadīth* erwähnt, worin die Murdjīja verflucht wird, so beweist doch allein das hohe Ansehen, das Abū Ḥanīfa als Dogmatiker und Rechtsgelehrter genoss, zur Genüge, dass die „Sekte“ nicht allzu exzentrisch war. Tatsächlich wurde ihr politischer Quietismus von der Orthodoxie selbst in weitem Masse befolgt. Was die eschatologische Strafe betrifft, so verwirft das *Fikḥ Akbar*, II (Art. 14) die murdjītische Lehre, dass unsere guten Werke angenommen und unsere Sünden vergeben werden, da es Allāh frei steht, den Sünder zu bestrafen oder ihm zu verzeihen. — Dieselbe *Aḳīda* hat jedoch die murdjītische Lehre von der Unveränderlichkeit des Glaubens (Art. 18).

*Litteratur:* M. Th. Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islām tot op al-Ash'arī*, Leiden 1875, S. 34 ff.; I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islām*, Heidelberg 1910, Index, s. v. Murdschī'a; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, Index, s. v. Murdjites; al-Ash'arī, *Maḳālāt al-Islāmīyīn*, ed. Ritter, Stambul 1929, I, 132 ff.; 'Abd al-Kāhīr al-Baghdādī, *Kitāb al-Farḳ bain al-Firaḳ*, ed. Muḥ. Badr, Kairo 1328, S. 190 ff.; al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milāl wa 'l-Nihāl*, ed. Cureton, S. 103 ff.; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣāl*, II, 112 ff.; IV, 44 ff.,



204 ff.; Ibn al-Aṭṭir, ed. Tornberg, X, 29; Muir, *The Life of Moḥammad*, 3. Aufl., Edinburgh 1914, S. 431. (A. J. WENSINCK)

**MURĪD** (A.), Novize, Bezeichnung dessen, der für die Aufnahme in einen Derwischorden [s. DERWĪSH, ṬARĪQA] oder eine Zunft [s. ŠINF] kandidiert, während seiner Vorbereitungszeit. Die Aufgaben und Pflichten des Murid seinem Meister (*Šaiḫh*, *Pir*) und seinem Ideal gegenüber und ihre mystischen, bundesmässigen und erotischen Grundlagen sind oft und eingehend beschrieben worden, sodass an dieser Stelle ein Hinweis auf die wichtigste Litteratur der neueren Zeit genügen mag, mit der man von selbst weiter zu den Quellen geführt wird. In ausdehnender Interpretation des Wortes ist Murid auch geradezu zur Bezeichnung für den Mystiker überhaupt geworden.

*Litteratur*: Die genannten Artikel und SHADD; H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens* (Türk. Bibl., XVI, 1913); R. Hartmann, *al-Kuschairis Darstellung des Šūfismus* (Türk. Bibl., XVIII, 1914); *Dict. of Techn. Terms*, ed. Sprenger, s. v., Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, 1931, bes. S. 145–58. (M. PLESSNER)

**AL-MŪRIYĀNĪ**, ABŪ AIYŪB SULAIMĀN AL-KHŪZĪ, Wezīr des Khalifen al-Manšūr. Als der Statthalter von Fārs Sulaimān b. Ḥabīb al-Muhallabī in der Umayyadenzeit den künftigen Khalifen al-Manšūr, der wegen Unterschlagung von Staatsgeldern angeklagt wurde, geisseln liess und ihn nochmalig Beschimpfung preiszugeben beabsichtigte, soll letzterer von dem damaligen Sekretär Sulaimān's, Abū Aiyūb al-Mūriyānī, gerettet worden sein. Nach einer anderen Angabe hätte al-Manšūr ihn als jungen Knaben gekauft und ihn einmal in irgend einer Angelegenheit zu seinem Bruder, dem Khalifen al-Saffāḥ, geschickt, dem der junge Sklave derart gefallen haben soll, dass al-Saffāḥ ihn sofort in Dienst nahm und ihn auch nach seiner Freilassung fortwährend behielt. Jedenfalls wurde al-Mūriyānī von al-Manšūr zum Wezīr nach Khālīd b. Barmak ernannt. Bei dem Khalifen hatte er grossen Einfluss; im Jahre 153 (770) wurde er aber nebst seinem Bruder und dessen Söhnen verhaftet und seines ganzen Vermögens beraubt. Nach einigen bestand sein Verbrechen darin, dass er eine bedeutende Summe veruntreute, die er von al-Manšūr empfangen hatte, um ein Gebiet in Khūzistān urbar zu machen, und den Khalifen durch einige nur zum Schein angelegte Pflanzungen täuschte, als dieser zum Inspizieren erschien; nach anderen soll er einen Sohn al-Manšūr's haben meuchelmorden lassen. Er starb im Gefängnis im Jahre 154 (770/1). — Die Nisba al-Mūriyānī geht auf Mūriyān, eine Stadt in Khūzistān, zurück.

*Litteratur*: Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), Nr. 275 (Übers. von de Slane, I, 595 f.); Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 468; Ṭabarī (ed. Leiden), III, 370, 372; Mas'ūdī, *Murūdī* (ed. Paris), VI, 165 f.; Ibn al-Aṭṭir (ed. Tornberg), V, 466 ff.; Ibn al-Tiḡṭāḳ, *al-Fakhrī* (ed. Denonbourg), S. 236–39. (K. V. ZETTERSTĒEN)

**MURSAL** (A.), part. pass. von *arsala* „senden“. Als Terminus technicus bedeutet es a. Apostel, s. KASŪL; b. Traditionen deren Inṣād in gewisser Hinsicht unvollständig ist; cf. ḤADITH, III, c.

**AL-MURSALĀT**, Titel der LXXVII. Sūra, nach dem 1. Verse: „Bei denen die von Allāh

in einer Reihe gesandt werden“. Nach einigen Erklärern wären hier gewisse Engel gemeint; nach anderen bedeuten die Mursalāt die Verse des Qur'āns. Siehe die Kommentare.

**MURSHIDĀBĀD**, Bezirk in der Presidency Division von Bengal; 2 143 Quadraten Flächeninhalt, 1 372 274 Einwohner, von denen 713 152 Muslime sind. Die Verwaltung befindet sich in Barhāmpūr, aber die alte Hauptstadt ist Murshidābād, die vor Murshid Kulī's Ernennung Makhsūsābād oder Makhsūdābād hiess. Es ist vorwiegend landwirtschaftliches Gebiet, mit viel Reis, Jute usw. und ist wegen seiner Mangobäume berühmt. Die Seidenindustrie war früher von grosser Bedeutung, hat aber jetzt sehr nachgelassen. Das Gebiet spielt in der Geschichte Bengalens eine hervorragende Rolle und ist voll historischer Orte, obgleich Plassey jetzt ausserhalb seiner Grenzen liegt. Die Geschichte Calcuttas und der Engländer in Bengalen ist eng mit Murshidābād verbunden. Aber die Nuwāb's haben keine politische Bedeutung mehr.

*Litteratur*: J. H. T. Walsh, *History of Murshidabad District*, London 1902; Purna Ch. Mazumdar, *Musnud of Murshidābād*, Murshidābād 1905; Ghulām Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī, *Siyar al-Muta'akkhkhīrīn*, Übers. von dem franz. Renegaten Muṣṭafā, 1789; Ghulām Ḥusain von Mālḍa, *Riyāḍ al-Salāṭīn* (Bibl. Ind., Text und Übers.); hingewiesen sei ferner auf Anquetil Du Perron's Reisebeschreibung, Mrs. Sherwood's *Autobiography*, Bishop Heber's *Journal*, und Macaulay's *Essays*; *Fifth Report of the Select Committee of the House of Commons on the Affairs of the Hon. East India Company*, 1812; *Census of India*, 1911, Bd. V, Teil I und II; *Imperial Census of India*, XVIII; W. W. Hunter, *Statistical Account of Bengal*, IX; Rev. J. Long, *The Banks of the Bhāgnathī* (Calcutta Review); S. C. Hill, *Bengal in 1756–1757* (Indian Records Series). (H. BEVERIDGE)

**AL-MURTAḌĀ AL-SHARĪF** ABŪ 'L-KĀSĪM 'ALĪ B. AL-ṬĀHIR DHĪ 'L-MANĀḲIR ABĪ AHMED AL-ḤUSAIN B. MUṢĀ B. MUHAMMED B. IBRĀHĪM B. MUṢĀ AL-KĀZIM B. DĪĀFĀR AL-ŠADĪK B. MUHAMMED AL-BĀKIR B. 'ALĪ ZAIN ABĪ 'ĀBĪDIN B. AL-ḤUSAIN B. 'ALĪ B. ABĪ ṬĀHIR, 'ALAM AL-ḤUDĀ, arabischer Schriftsteller, geb. im Jahre 355 (966), gest. 436 (1044) als Naḳīb der 'Aliden zu Baghdād. Von seinen Schriften, die bei Ahlwardt, *Verzeichnis der Hdss. in Berlin*, Nr. 16 aufgezählt sind, besitzen wir noch folgende: 1. Sein Hauptwerk *Ghurār al-Fawā'id wa-Durar al-Kalā'id bi 'l-Muḥāḍarāt*, meist kurz *al-Durar wa 'l-Ghurār* genannt, das er am 22. Djumādā I 413 (24. Aug. 1022) vollendete, ist ein Adabbuch, das an die Erörterung von Korānversen und Traditionen zahlreiche philologische und lexikalische Exkurse mit reichen Dichterbelegstellen anknüpft und in 80 (82) *Maḍjālis* zerfällt, lith. Tih-rān 1273, 1277, gedr. Kairo 1325 u. d. T. *Kitāb al-Amālī*; 2. *Kitāb al-Šāfi*, Verteidigung des Zwölferimāms gegen den *Mughnī* des mu'tazilitischen Oberkādi der Šāfiiten zu Raiy Abū 'l-Ḥasan 'Abd al-Djabbār b. Aḥmed al-Asad-ābādī († 415 = 1024), zusammen mit einer im Jahre 432 (1040) vom Šaiḫh al-Tūsī verfassten Abkürzung *Talkhīṣ al-Šāfi* in einem Sammelband Tih-rān 1301 gedruckt; 3. *Irshād al-'Awāmm* in einem Sammelband Tih-rān 1304 (s. E. Browne, *A Year among the Persians*, S. 554); 4. *al-Dharī'a ilā 'Uṣūl al-Sharī'a*, Brit. Mus. Or. 5581 (*Descriptive*

List, Nr. 21); 5. *al-Masā'il al-Nāṣiriya* in dem Sammelband *al-Djawāmi' al-fikhiya*, Tihirān 1276; 6. *al-Intiṣār*, über die Differenzen zwischen den Shī'iten und den anderen *Madhāhib*, lith. Bombay 1315 (s. Goldziher, *Vorl. über den Islam*, S. 271); 7. *al-Shihab fi'l-Shaib wa'l-Shahāb*, gedr. Stambul (Djawā'ib) 1302 in einer *Madjmū'a*, Tihirān 1272 (s. Goldziher, *Abhandl. zur arab. Philologie*, II, S. XXI, LVI).

Er gilt einigen auch als der Verfasser des *Nahdī al-Balāgha*, einer Sammlung angeblicher Aussprüche des 'Alī, die andere (so immer in Yemen nach den Hds. der Ambrosiana, s. *R S O*, III, 574) seinem Bruder al-Raḍī Abu 'l-Husain Muḥammed, geb. 359 (969), gest. 406 (1015) [s. Bd. IV, S. 354 f.] zuschreiben; lith. Tabriz 1247, Tihirān 1271, Kairo o. J., Bairūt 1885 mit Kommentar von Muḥammed 'Abduh (gest. 1905), Kairo 1290, 1328, mit Fussnoten von Muḥammed Hasan Nā'il al-Marāfi, 1925. Kommentare dazu schrieben: 1. sein Zeitgenosse 'Alī b. al-Nāṣir al-Husaini u. d. T. *I'tām Nahdī al-Balāgha*, s. *Catalogue of the Arabic Mss. in the Bihār Library*, Nr. 413, II; 2. 'Izz al-Din Abū Ḥamid 'Abd al-Ḥamid b. Hibat Allāh b. Abi 'l-Ḥadid al-Madā'ini, gest. 655 (1257) [*G A L*, I, 249 = 282], Bombay 1304; Tihirān 1270, 2 Bde., 1281, 10 Bde.; Kairo 1330, 20 Bde.; 3. Kamāl al-Din Miṭham b. 'Alī b. Miṭham al-Nadīrānī um 776 (1374), *Fihris*, Kairo, IV, b, 60; 4. 'Imād al-Din Yahyā b. Ibrahim b. Yahyā al-Djāḥḥāfi (s. Brit. Mus. Suppl., Nr. 1228, IV; sein *Diwān* in München, Glaser, Nr. 104) in der Ambrosiana, C 7, s. *R S O*, VI, 1304; 5. (persisch) Fakhr al-Din 'Alī b. Hasan al-Zawāri unter Shāh Tahmāsp I (930–84 = 1524–76); s. Story, *Pers. Literature*, I, 14; 6. (persisch) dessen Zeitgenosse Ḥusain b. 'Abd al-Ḥaḳḳ al-Ilāhī al-Astarābādi, s. Ivanov, *Cat. As. Soc. Bengal*, Nr. 1107. Das Buch wurde auch mehrmals ins Persische übersetzt, so von 'Alī b. Hasan al-Zawāri um 647 (1249) u. d. T. *Rawḍat al-Abrār*, s. *Catalogue Browne*, S. 10; von Faṭḥ Allāh b. Shukr Allāh al-Kāshānī (gest. 978 = 1570; nach *Kashf al-Hudūd*, S. 143 im Jahre 997 = 1589) u. d. T. *Tanbih al-Ghāfilin wa-Tadhkirat al-'Arifin*, s. Rieu, *Brit. Mus.*, Nr. 18, 1120/1; Ivanov, *Cat. As. Soc. Bengal*, II, 372; *Cambridge Suppl.*, Nr. 1342; Asafiyā, II, 1608, Nr. 185.

Während die Verfasserschaft des *Nahdī al-Balāgha* offen bleiben muss, ist unserem Autor und nicht mit Derenbourg, *Cat. Escur.* 2, Nr. 348 seinem Bruder zuzuschreiben die Anthologie *Taif al-Khayāl*, da er in der Vorrede sein oben unter Nr. 7 genanntes Werk zitiert. Dann ist aber auch ihm zuzuschreiben und nicht mit *EL*, IV, 355 seinem Bruder das ebenda zitierte Werk *Madjāzāt al-Kur'an*, das Ḥādjdī Khalifa Nr. 11 377 als *al-Madjāz* dem Radī zuschreibt, und dann wohl auch das gleichfalls dem Radī zugeschriebene *Kitāb al-Madjāzāt al-nabawiya*, das in einer Hds. des Brit. Mus. (s. *Oriental Studies presented to E. G. Browne*, S. 137, Nr. 2) vorliegt und Baghdād 1328 gedruckt ist. Dasselbe gilt für das ebenda zitierte, uns verlorene *Kitāb Ma'āni al-Kur'an*. Der türkische Kommentar des dem 'Alī zugeschriebenen *Diwān* schreibt ihm auch dessen Autorschaft zu.

*Litteratur*: Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, Nr. 454; ed. Kairo, I, 243; al-Bakharzī, *Dumyat al-Kaṣr*, S. 75; Tusy, *List of Shia Books*, S. 472. (C. BROCKELMANN)

MURTAḌĀ (A.), „einer, der sich abwendet“, bes. vom Islām, der Apostat. Apostasie wird

*Irtidād* oder *Ridda* genannt; sie kann verbaliter, etwa durch Leugnung eines Glaubenssatzes, oder realiter, etwa durch Schändung eines Ḳor'an-Exemplares, geschehen.

1. Im Ḳur'an werden dem Apostaten nur Strafen im Jenseits angedroht; so trifft ihn nach einer Sūra der letzten mekkanischen Zeit (XVI, 108 f.) „der Zorn Gottes“ und schwere Strafe (*'Adhāb*), „ausser wenn er gezwungen wurde und sein Herz im Glauben verharret“. Ebenso heisst es in der medinischen Sūra III, 80 ff.: „... Dies ist die Vergeltung für sie, dass auf ihnen lastet der Fluch Allāh's, der Engel und der Menschen insgesamt, (82) auf immer; nicht wird ihnen die Strafe erleichtert und nicht erhalten sie Aufschub, (83) ausser denen, die nachher bereuen und es wieder gut machen, denn Allāh ist verzeihend und barmherzig. (84) Welche ungläubig sind nach ihrem Glauben und im Unglauben zunehmen, deren Reue wird nicht angenommen, sie sind die Irrenden. (85) Welche ungläubig sind und als Ungläubige sterben, von keinem von ihnen wird angenommen ein irdenes Gefäss voll Gold, selbst wenn er sich damit loskaufen wollte; das ist für sie eine schmerzliche Strafe, und nicht erstehen ihnen Helfer“ (vgl. noch IV, 136; V, 59; IX, 67). Im gleichen Sinne ist auch Sūra II, 214 zu verstehen, obwohl dieser Vers von Shāfi' als Kronzeuge für die Todesstrafe herangezogen wird: „... Wer von euch von seinem Glauben abfällt, der soll als Ungläubiger sterben; denn ihre Werke sind im Diesseits und Jenseits fruchtlos, und sie sind die Genossen des Feuers auf immer“.

2. Diese jenseitigen Strafen klingen in den Traditionen nur schwach an (vgl. Ibn Mādja, *Hudūd*, B. 2; Ibn Ḥanbal, I, 409, 430, 464 f.; V, 4, 5). Dafür erscheint aber in zahlreichen Traditionen als neues Moment die Todesstrafe. So wird von Ibn 'Abbās ein Ausspruch des Propheten überliefert: „Wer seine Religion wechselt, den tötet“ bzw. „den enthauptet“ (Ibn Mādja, *Hudūd*, B. 2; Nasā'i, *Tahrim al-Dam*, B. 14; Ṭayālisi, Nr. 2689; Mālik, *Aḳḍiya*, Tr. 15; vgl. auch Bukhārī, *Istīṭābat al-Murtaddin*, B. 2; Tirmidhī, *Hudūd*, B. 25; Abū Dāwūd, *Hudūd*, B. 1; Ibn Ḥanbal, I, 217, 282, 322). Und nach einer anderen Tradition des Ibn 'Abbās und der 'Ā'isha soll der Prophet erlaubt haben, das Blut dessen zu vergiessen, „der seine Religion verlässt und sich von der Gemeinde (*Djama'a*) trennt“ (Bukhārī, *Diyāt*, B. 6; Muslim, *Ḳasāma*, Tr. 25, 26; Nasā'i, *Tahrim al-Dam*, B. 5, 14; *Ḳasāma*, B. 6; Ibn Mādja, *Hudūd*, B. 1; Abū Dāwūd, *Hudūd*, B. 1; Tirmidhī, *Diyāt*, B. 10; *Fitan*, B. 1; Ibn Ḥanbal, I, 382, 444). Aber die Art der Todesstrafe stand von vornherein nicht fest; so polemisiert 'Ikrima (gest. 106 = 724) und Anas b. Mālik (gest. 91 = 710) dagegen, dass 'Alī Apostaten verbrannt habe (Bukhārī, *Istīṭābat al-Murtaddin*, B. 2; Tirmidhī, *Hudūd*, B. 25; Abū Dāwūd, *Hudūd*, B. 1; Ibn Ḥanbal, I, 217; nach einer Variante waren es Zindik's bzw. Zutt, welche Götzen dienten: Nasā'i, *Tahrim al-Dam*, B. 14; Ibn Ḥanbal, I, 282, 322). Nach einer Tradition der 'Ā'isha sollen Apostaten entweder getötet oder gekreuzigt oder verbrannt werden (Nasā'i, *Tahrim al-Dam*, B. 11; *Ḳasāma*, B. 13; Abū Dāwūd, *Hudūd*, B. 1).

In der Frage, ob der Apostat zunächst zur Reue angehalten werden soll, sind die Traditionen uneins. Nach einer Tradition des Abū Burda (gest. 104 = 722) weigerte sich Mu'adh b. Djabal, sich





Rechtshandlungen bleibt das *Istīlād* rechtswirksam (*nāfidh*), d. h. die *Umm Walad* wird frei; ebenso läuft die *Kitāba* weiter. Andere Rechtsgeschäfte, wie Freilassung, Schenkung, Vermächtnis, Kauf, sind nach Abū Ḥanifa suspendiert (*maḥkūf*); nach Abū Yūsuf sind sie jedoch rechtswirksam wie beim Gesunden, nach Muḥammed al-Shaibānī aber nur wie beim Kranken, d. h. sie dürfen ein Drittel des Vermögens nicht übersteigen. Bei der *Murtadda* sind sie jedoch stets rechtswirksam. Nimmt er dagegen solche Rechtshandlungen nach seiner Flucht im *Dār al-Ḥarb* vor, so sind sie ungültig (Sarakhṣī, *Siyar*, IV, 152; vgl. auch Abū Yūsuf, *Kharāj*, S. 111). Nach Shāfi'ī und Mālik sind aber solche Rechtsgeschäfte ungültig, da sein ganzes Vermögen *Fa'* wird; nur die Freilassung eines Sklaven bleibt bis zu einer eventuellen reuigen Rückkehr suspendiert; im Todesfalle wird auch dieser Sklave *Fa'* (vgl. jedoch oben die Ansicht späterer Shāfi'iten).

Für Verbrechen vor dem Abfall wird er nach reumütiger Rückkehr bestraft; für Verbrechen während der *Ridda* wird er für die *Hukūk Allāh* nicht in Anspruch genommen (also kein *Hadd*), wohl aber für die *Hukūk al-'Ibād*, indem er z. B. die *Diya* zahlen muss (Sarakhṣī, *Siyar*, IV, 163, 208 f.; vgl. Shāfi'ī, *Umm*, I, 231; VI, 153).

*Litteratur*: Ausser den Traditions- und Fikh-Werken, besonders: Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, Kairo 1321, I, 227—34; V, 51; VI, 154—65; VII, 330 f., 355 [der Unterschied in der älteren und jüngeren Lehre Sh. konnte im Artikel nicht berücksichtigt werden]; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*, Kairo 1302, S. 109—12; Sarakhṣī, *Sharḥ al-Siyar al-kabir*, Haidarābād 1336, IV, 146—219; Dabūsī, *Ta'ṣīs al-Nazar*, Kairo o. J., S. 22; Goldziher, *Muh. Studien*, Halle 1890, II, 215 f.; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rom 1926, I, 131—34; Zwemer, *The law of apostasy in Islam*, London 1925, deutsche Übers., Gütersloh 1926.

(HEFFENING)

**MŪSĀ**, der biblische Prophet Moses.

1. Im Kor'ān. Muḥammed betrachtet Mūsā als seinen Vorgänger, sein Vorbild, glaubt schon von Mūsā verkündet worden zu sein (VII, 156), sein Glaube ist auch Mūsā's Glaube (XLII, 11). Auch Mūsā wird nach Muḥammeds Ebenbild geformt. Ihm wird vorgehalten, was Muḥammed zu hören bekommt: Er wolle vom Glauben der Väter abtrünnig machen (X, 79), treibe Zauber (XXVIII, 48). Mūsā und Hārūn erscheinen eher an den widerspenstigen Pharaos gesendet als an gläubige Israeliten. Ihm wird Offenbarung zuteil: *Tawrāt*, *Kitāb*, *Furqān*, *Ṣuḥuf* (II, 50; XXI, 49; LIII, 37; LXXXVII, 19), Erleuchtung, Wegweisung, Führung. Sein Bild setzt sich aus biblischen, aggadischen und neuen Bestandteilen zusammen. Mūsā wird ausgesetzt, von der Schwester bewacht, verschmäht die Milch anderer Ammen, wird von der eigenen Mutter aufgesaugt. Einem bedrängten Israeliten beistehend tötet er einen Ägypter, bereut jedoch diese vom Satan eingegebene Freveltat. Verfolgt flüchtet er nach Madyan. Bei einem Brunnen trinkt er die Herden zweier Töchter eines *Shaikh*'s. Die eine ladet ihn sitzsaft. Er erhält sie zur Frau um den Preis eines 8—10-jährigen Dienstes. — Diese Vorgeschichte wird Sure XXVIII, 1—28 erzählt, die Sendung selbst öfters.

Mūsā erhält aus dem brennenden Busch vom heiligen Tale Ṭuwan (XX, 12; LXXIX, 16) den

Aufruf, seine Schuhe abzulegen, den Auftrag an Pharaos, die Beglaubigungszeichen vom Stab, der zur Schlange, von der Hand, die weiss wird. Seine Rede ist schwer verständlich (XLIII, 52); Hārūn begleitet ihn als Wezir (XX, 30; XXV, 37). Pharaos hält Mūsā Undankbarkeit vor, er sei ja von ihnen erzogen worden (XXVI, 17). Pharaos versammelt seine Zauberer, doch deren Stäbe werden von Mūsā's Stab verschlungen. Die Zauberer bekehren sich zum Gottesglauben, werden zur Strafe verstümmelt (VII, 106—23; XX, 59—78; XXVI, 36—51). Pharaos will selbst als Gott angebetet werden, gebietet Hāmān, ihm einen Turm zu bauen, damit er Mūsā's Gott erreiche (XXVIII, 38; XL, 38). Mūsā übt 9 Wundertaten (XVII, 103; XX, 59—78; XXVII, 12). Als solche gelten: 1. Stab, Schlange; 2. Weisses Hand; 3. Sintflut; 4. Heuschrecken; 5. Ungeziefer; 6. Frösche; 7. Blut; 8. Finsternis; 9. Meeresspaltung (vgl. z. B. Tabarī, ed. de Goeje, I, 485).

Mūsā weilt 30 und 10 Nächte (VII, 138) bei Gott. Auf den Tafeln bringt er Lehren und Mahnungen. In seiner Abwesenheit verfertigt Sāmīri das brüllende goldene Kalb (VII, 146; XX, 79—98). Mūsā zerbricht die Tafeln. Er möchte Gott sehen: Gott schlägt den Berg zu Staub (VII, 139). Israel fürchtet den Krieg, muss 40 Jahre in der Wüste wandern (V, 24—9). Mūsā's Feinde, Kārūn (Korach), Pharaos und Hāmān, kommen um (XXIX, 38).

Einiges weicht von der biblischen Fassung ab. Statt der Tochter Pharaos rettet seine Frau den Säugling; statt sieben Hirtinnen steht Mūsā zweien bei; statt von 10 Plagen spricht Muḥammed von 9 Wundern. Aus dem Felsen schlägt Mūsā 12 Quellen, je eine für jeden Stamm (II, 57; Erinnerung an die 12 Quellen von Elim, Exodus XV, 27). Stärker ist es, wenn Hāmān zum Ratgeber Pharaos wird. Dazu neue Züge: Mūsā reut es, den Ägypter erschlagen zu haben; den brennenden Busch erblickt Mūsā bei Nacht und möchte von seinem Feuer einen Brand für sein Haus holen (XX, 10; XXVIII, 29). Pharaos Zauberer sterben für den Gottesglauben.

Aggadisch scheint folgendes: Gott verbietet dem Säugling die ägyptischen Mutterbrüste (XXVIII, 11). In der Aggada wird Moses allen säugenden Ägypterinnen gereicht; doch der Mund der mit Gott sprechen soll, kann nichts Unreines einsaugen (*Sōṭa*, 12b). Dass Gott den Berg über Israel stülpt (II, 60, 87; VII, 170), erklärt sich aus der Aggada: Israel zauderte, die Tora anzunehmen, da stülpte Gott den Sinai über sie: Tora oder Tod (*Sabbath*, 80a; *Aboda zara*, 2b). Dass die Sabbatschänder zu Affen werden (II, 61; IV, 50; V, 65; VII, 166), erinnert an die Aggada, dass die Erbauer des Turmes von Babel zu Affen werden (*Sanhedrin*, 109a). Kārūn gilt als erreicher Mann, dessen Schatzhausschlüssel viele starke Männer kaum tragen können (XXVIII, 76, 79); die Aggada berichtet, Korach habe einen vergrabenen ägyptischen Schatz gefunden, 300 Maultiere waren mit den Schlüsseln seiner Schatzkammern beladen (*Pessachim*, 119a; *Sanhedrin*, 110a; Pal. *Sanh.*, X, 27d; Ginzberg, *Legends*, VI, 99, 560). — Unklar ist der kor'anische Bericht von einem Gläubigen am Hofe Pharaos, der Mūsā retten will (XL, 29). Darf man an den Jethro der Aggada denken, der am Hofe Pharaos zur Milde ratet? (*Sōṭa*, 11a; *Sanhedrin*, 106a; Ginzberg, V, 392, 21; V, 412, 101).

Eigenartig erscheint die Erzählung von Mūsā als Reisebegleiter eines Weisen (XVIII, 59—81). Wiederholt wird versucht, diesen Mūsā



des Khadir als Mūsā b. Manasse zu unterscheiden von Mūsā b. 'Imrān [s. den Art. *KHADIR*].

2. Mūsā in der nachkor'ānischen Legende. Die Prophetengeschichten (vorzüglich Tha'labi's) ergänzen die kor'ānische Erzählung vielfach aus Bibel, Aggada und Folklore.

Aggadisches wird vielfach eingefügt. Pharaos kranke Töchter genesen, sobald sie das Wiegenkästchen Moses berühren. *Exodus rabba*, I, 23 lässt Pharaos Tochter vom Aussatz genesen. — Mūsā als Säugling zerrt Pharaos Kinn. Pharao will ihn töten. Auf Āsiya's Fürsprache stellt er ihn auf die Probe und setzt ihm Gold, Edelstein auf einer Seite, auf der anderen glühende Kohlen vor; Mūsā greift nach dem Golde, doch Gabriel leitet sein Händchen zur Glutkohle. Mūsā führt die feuerwehe Hand zur Zunge und wird deshalb schwerzüngig (Ginzberg, V, 402, 65; Hamilton, *Ztschr. f. romanische Philologie*, XXXVI, 125–59).

Der Mūsā-Legende sind Bestandteile anderer Legenden angeflogen. Der Ibrāhim-Namrūd-Legende sind folgende Züge entlehnt: Pharao durch Träume geschreckt verfolgt die Neugeborenen; Mūsā als Säugling wird vor den Häschern in den brennenden Ofen gesteckt, doch das Feuer wird kühl und heilsam; Pharao lässt sich als Gott anbeten, einen Turm erbauen, schießt einen Pfeil gegen den Himmel ab, der Pfeil kehrt blutig zurück, und Pharao prahlt, er habe Gott getötet (Tabari, I, 469). — Der Jakob-Laban-Sage ist entlehnt: Mūsā dient um seine Frau 8–10 Jahre (XXVIII, 27). Sein Schwiegervater bietet ihm die bunt Geborenen seiner Herde an, die Mutterlämmer gebären von der Tränke bunte Schafe (Tha'labi, S. 112). Wiederholt wird von einer frommen Ägypterin erzählt, die durch Pharaos den Bekenntertod erleidet samt ihren 7 Kindern, deren jüngstes noch an der Mutterbrust ist (bei Tha'labi zweimal: S. 118, 139), natürlich der makkabäischen Märtyrermutter nachgebildet.

Manches wird märchenhaft ausgeschmückt, z.B. das Schlangenwunder, die Plagen, die Szenen am Roten Meer, ganz besonders der Stab Moses. Er stammt aus dem Paradies; schon Adam, Hābil, Shīth, Idris, Nūh, Hūd, Ṣālih, Ibrāhim, Ismā'il, Ishāk, Ya'qūb stützten sich auf ihn (Kisā'i, S. 208). Bei Tabari (S. 460 f.) hat den Stab ein Engel gebracht; Mūsā erhält ihn von seinem Weibe; sein Schwiegervater macht ihn ihm streitig, ein Engel entscheidet zugunsten Mūsā's. Es ist ein Wunderstab, dessen Wunder besonders Tha'labi (S. 111–16) ausmalt. Im Dunkeln leuchtet er; in der Dürre lässt er Wasser sprudeln, in den Boden gesteckt wird er zum fruchttragenden Baum; er bringt Milch, Honig, Wohlriechendes hervor; gegen den Feind wird er zum Doppeldrachen; er durchbohrt Berge und Felsen; er führt über Fluss und See; er dient auch als Hirtenstab und hält von Moses Herde Raubtiere fern. Während Mūsā schläft, erschlägt der Stab einmal einen Drachen, ein andermal sieben Häscher Pharaos.

Derart gestalten sich die mannigfachen biblischen, aggadischen, sagen- und märchenhaften Züge der islamischen Mūsā-Legende zu einem reichen Bild, bei Tha'labi zu einem Legendenroman.

S. auch die Artikel: HĀRŪN, KĀRŪN, SĀMIRĪ, TAWHĀT, YUSĪF.

*Literatur:* Sūra, II, 48–130; VII, 104–60; X, 76–88; XX, 8–93; XXVI, 9–65; XXVIII, 2–76; XL, 24–56 u. dazu die Kommentare: Tabari, *Annales*, I, 414–49; Tha-

labi, *Kisāṣ al-Anbiyā'*, Kairo 1325, S. 105–56; Kisā'i, *Kisāṣ al-Anbiyā'*, ed. Eisenberg, S. 194–240; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, Būlak, I, 61–78; Abr. Geiger, *Was hat Mohammed...*, 1902<sup>2</sup>, S. 149–77; J. Eisenberg, *Moses in der arabischen Legende*, 1910; M. Grünbaum, *Neue Beiträge*, S. 153–85; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 141–43; R. Basset, 1001 *Contes, Récits et légendes arabes*, III, 67, 85; D. Sidersky, *Les Origines des Légendes musulmanes dans le Coran et dans la Vie des Prophètes*, Paris 1933, S. 73–103. (BERNARD HELLER)

**MŪSĀ b. NUṢĀIR** b. 'ABD AL-RAHMĀN b. ZAID AL-LAKHMĪ (oder AL-BAKRĪ) ABŪ 'ABD AL-RAHMĀN, arabischer Gouverneur, Eroberer des westlichen Maghrib und Spaniens. Er wurde im Jahre 19 (640) geboren; sein Vater hatte der unmittelbaren Umgebung Mu'āwiya's angehört. Mūsā wurde zuerst von dem Khalifen 'Abd al-Malik mit der Erhebung des *Kharāj* in al-Baṣra beauftragt, aber unter dem Verdacht, Untreuen begangen zu haben, ergriff er die Flucht und floh zu dem Bruder des Khalifen, dem Gouverneur Ägyptens 'Abd al-'Aziz b. Marwān; dieser begleitete Mūsā nach Syrien zum Khalifen, der ihm eine Busse von 100 000 Dināren auferlegte. 'Abd al-'Aziz schaffte die Hälfte dieser Summe für Mūsā b. Nuṣair herbei und nahm ihn wieder mit nach Ägypten, wo er ihm die Verwaltung Ifrikiya's anvertraute, die bis dahin Ḥassān b. al-Nu'mān unter sich hatte. Die einzelnen Geschichtsschreiber geben das Jahr der Ernennung Mūsā's zum Gouverneur Ifrikiya's verschieden an: am wahrscheinlichsten ist das Jahr 79 (698) oder das folgende.

Von nun an feierten Mūsā und seine Truppen einen Erfolg nach dem anderen, was schliesslich zu einer Festigung der arabischen Macht in Ifrikiya und zur Eroberung des übrigen Nordafrikas und Spaniens führte. Hier seien nur die Hauptereignisse erwähnt. Im Verein mit seinem Sohn 'Abd Allāh al-Marwān unternahm er siegreiche Feldzüge gegen Zaghwān und Sadjūma und unterjochte die Hawwāra, Zanāta und Kutāma. Sodann plante Mūsā die Unterwerfung der Berber, die nach dem Westen des Maghrib geflüchtet waren. Nachdem er von dem Nachfolger 'Abd al-Malik's, al-Walid, in seiner Stellung bestätigt worden war, rückte er weiter bis Tanger und Sūs vor, ernannte seinen Freigelassenen Tārik zu seinem Stellvertreter im Maghrib und kehrte nach Ifrikiya zurück. Tārik fiel im Jahre 92 (710/1) in Spanien ein, und Mūsā, der sowohl beunruhigt wie eifersüchtig auf das hemmungslose Vorrücken seines Statthalters war, liess seinen Sohn 'Abd Allāh als Gouverneur in Ifrikiya zurück und setzte im folgenden Jahr selbst nach der Halbinsel über. Nach seiner Landung in Algéciras im Ramaḍān 93 (Juni–Juli 712) schlug er mit seinem zweiten Sohn 'Abd al-'Aziz einen anderen Weg als Tārik ein, nahm der Reihe nach die Städte Sidona (*Shadhūna*), Carmona, Sevilla und Mérida und hatte die Richtung Toledo, als Tārik zu ihm stiess und von seinem Herrn die grössten Vorwürfe zu hören bekam. Dann setzte Mūsā b. Nuṣair seinen Marsch fort und unterwarf restlos das ganze Nordspanien von Saragossa bis Navarra. Im Jahre 95 (714) verliess er Spanien mit einer riesigen Beute und liess als Gouverneur der Halbinsel seinen Sohn 'Abd al-'Aziz zurück. Er erreichte Kairawān Ende des Jahres und zog zu Lande weiter nach Syrien

inmitten eines Triumphzuges rings von arabischen Häuptlingen und berberischen und spanischen Gefangenen umgeben. Der damals sehr kurz vor seinem Tode stehende Khalife al-Walid drängte ihn zur Eile, während sein Bruder und Thronerbe Sulaimān, der sich gern die Reichtümer angeeignet hätte, die Musā mit sich brachte, ihn aufzuhalten suchte. Musā kam kurz vor dem Tode al-Walid's in Damaskus an, und als Sulaimān im Jahre 96 (715) die Regierung übernahm, zeigte er dem Sieger gegenüber seine grosse Abneigung. Über den Aufenthalt Musā b. Nušair's in Syrien vor seinem Tode (98 = 716/7) bieten die arabischen Geschichtschreiber eine Reihe von Einzelheiten, die alle deutlich einen legendenhaften Zug tragen.

*Litteratur:* Alle islāmischen Geschichtschreiber, die in ihren Werken die Eroberung Nordafrikas und Spaniens behandeln, sprechen auch mehr oder weniger ausführlich von Musā b. Nušair. Die wichtigsten sind: Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey, Yale Un. Press 1922; Ibn al-Kūtiya, *Iftitāḥ al-Andalus*, ed. Ribera; *Akhbār madjmu'a*, ed. Lafuente y Alcántara; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, I u. II; Ibn al-Athir, *Kāmil*, usw. Biographische Artikel über ihn bei Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, III, 475; Ibn al-Faraḍī, *Tawāriḫ 'Ulamā'* *al-Andalus*, in *B A H*, VIII, Nr. 1454; al-Dabbi, *Bughyat al-Multamīs*, in *B H A*, III, Nr. 1334; Ibn al-Abbār, *al-Ḥullat al-siyarā*, ed. Dozy (*Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847—51), S. 30—2. Vgl. auch Fournel, *Les Berbers, Etude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*, Paris 1857—75; Saavedra, *Estudio sobre la invasion de los Arabes en España*, Madrid 1892; Dozy, *Hist. des Mus. d'Espagne*, Leiden 1932, I, 121.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MUSÄ ÇELEBI**, einer der jüngeren Söhne des osmanischen Sultans Bāyazid I.; nach einigen Quellen war er jünger als sein Bruder Muḥammed I., der gewöhnlich für den jüngsten gehalten wird. Musā wurde in der Schlacht bei Angora gefangen genommen (1402) und wurde von Timur bei dem Germiyan Oghlu Ya'qūb Beg in Haft gelassen. Dieser sandte ihn später zu seinem Bruder Muḥammed nach Amasia, und eine Zeitlang unterstützte er Muḥammed bei der Wiederaufrichtung der osmanischen Macht in Anatolien. Er soll sogar ihren Bruder 'Isā von Brusa vertrieben haben, obwohl allgemein angenommen wird, dass Muḥammed selbst dorthin kam. Als im Jahre 1404 ihr ältester Bruder Sulaimān Çelebi seinerseits in Brusa erschien, stellte sich Musā im Namen Muḥammed's zunächst ihm entgegen und begab sich später mit Muḥammed's Einwilligung nach Europa, wo er hoffte, mit der Hilfe von Mitrē von der Walachei und von Stephan von Serbien der Regierung Sulaimān's ein Ende zu machen. Zunächst schlug dies Unternehmen fehl durch eine Niederlage, die Musā unter den Mauern von Konstantinopel erlitt. Sulaimān residierte in Adrianopel. Hier erschien Musā plötzlich im Jahre 1411 (oder 1410). Sulaimān musste fliehen und wurde auf dem Wege nach Konstantinopel getötet. Danach nahm Musā seine Stelle als Herrscher des osmanischen Reiches in Europa ein, umgeben von dem Militär und den politischen Ratgebern Sulaimān's, wie Ewrenos Beg und dem Djandarlı Oghlu İbrāhīm Pasha. Musā

begann seine kurze Regierung mit grosser Energie; fast alle osmanischen Besitzungen in Serbien und Thessalien eroberte er zurück und schickte Beutezüge bis nach Kärnten. Gleichzeitig nahm er eine despotische Haltung an, was seiner Umgebung missfiel und den schliesslichen Sieg seines Bruders Muḥammed vorbereitete. İbrāhīm Pasha, der zur Eintreibung von Tribut nach Konstantinopel geschickt war, kehrte von dort an den Hof Muḥammed's zurück (vgl. Taeschner und Wittek, in *Isl.*, XVIII, 94), und als Musā bald danach begann, Konstantinopel zu belagern, kam Muḥammed dem Kaiser zu Hilfe. Hierbei hatte er für den Augenblick keinen Erfolg und musste nach Anatolien zurückkehren. Aber im Jahre 1413 erschien Muḥammed wiederum in Europa, nachdem er in den Serben Verbündete gefunden hatte. Mittlerweile wurden die türkischen Befehlshaber in Serbien und Thessalien auf Muḥammed's Seite gebracht, und selbst der alte Ewrenos schickte sich an, Musā's Sache aufzugeben. Sein Sohn und andere hohe Militärs gingen offen zu Muḥammed über. Dieser näherte sich Adrianopel von Norden her und verfolgte von hier aus Musā's Heer bis über Philippopol hinaus. Dann traf er seine Verbündeten in Serbien und stiess auf der Ebene Çamurlu, östlich von Sofia, auf Musā's Heer. Musā wurde geschlagen (Juli 1413) und kam auf der Flucht um. Seine Leiche wurde aufgefunden und in der Türbe Murād's I. in Brusa beigesetzt.

*Litteratur:* Die alt-osmanischen Chroniken von 'Ashīk Pasha Zāde, Neshri, Urūdj Beg und die *Tawāriḫ-i 'Alī 'Othmān* (Anonymus Giese). Daneben die byzantinischen Historiker Phrantzes, Ducas und Chalcondyles. Ferner alle allgemeinen osmanischen Geschichtswerke seit dem *Tādī al-Tawāriḫ* und die modernen Werke von Hammer (*G O R*, I), Zinkeisen und Jorga; Mehmed Zaki, *Maktūl Shehzādelar*, Konstantinopel 1332, S. 11 ff. (J. H. KRAMERS)

**MUSÄ AL-HADİ**, ABU MUḤAMMED 'ABBĀSIDISCHER Khalife. Nach dem am 22. Muḥarram 169 (4. August 785) erfolgten Tod seines Vaters al-Mahdī [s. d.] bestieg al-Hādī den Thron und machte sofort dem Einfluss seiner Mutter al-Khaizurān ein Ende, indem er ihr durchaus verbot, sich in die Staatsangelegenheiten einzumischen. Als er zugunsten seines Sohnes Dja'far seinen Bruder Hārūn von der Thronfolge auszuschliessen beabsichtigte, stiess er auf energischen Widerspruch bei dem Barmakiden Yahyā b. Khālīd [s. d.]. Da dieser freimütig bei seiner Meinung beharrte, wurde er sogar verhaftet; der Plan des Khalifen scheiterte aber an seinem plötzlichem Tod im Rabi' I 170 (September 786) in 'Isābādh unweit von Baghdād. Nach der gewöhnlichen, allerdings etwas unsicheren Überlieferung soll er auf Veranlassung seiner Mutter vergiftet oder erstickt worden sein. Persönlich wird al-Hādī, der bei seinem Tod ein Alter von sechsundzwanzig oder nach einer anderen Angabe dreiundzwanzig Jahren erreicht hatte, als tapfer, gerecht, freigebig und lebenslustig geschildert. Der wichtigste Vorfall unter seiner kurzen Regierung war ein 'alidischer Aufstand in Mekka und Medina. 'Omar b. 'Abd al-'Aziz, der Statthalter von Medina, liess nämlich einen 'Aliden nebst einigen andern Bewohnern der Stadt wegen des Weintrinkens bestrafen. Infolgedessen empörten sich die 'Aliden und kündigten dem Khalifen den Gehorsam. Nach mehrtägigem Kampfe zog der Hauptführer der Bewegung, ein Nachkomme von 'Alī namens al-Ḥusain



b. 'Alī, mit den seinigen nach Mekka, wo die Zahl seiner Anhänger sich noch vermehrte. Bald darauf trafen aber die Pilger ein; bei Fakhkh in der Nähe von Mekka kam es zum Treffen, und al-Husain wurde getötet (Dhu 'l-Hiddja 169 = Juni 786). Was den Kampf gegen die Byzantiner anbelangt, so machten die Muslime unter Ma'yūf b. Yahyā al-Hadjūrī einen Einfall in Kleinasien, wo sie viele Beute erwarben.

*Litteratur:* Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'ārif* (ed. Wüstenfeld), S. 193; Ya'kūbī (ed. Houtsma), II, 476, 487—91, 515; Balādhuri (ed. de Goeje), S. 190 f., 233, 297, 323; Tabarī, III, 467 ff., 533—99; Mas'ūdi, *Murūdī* (Pariser Ausgabe), VI, 261—85; VIII, 294; IX, 44, 51, 66; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), VI, 13—74; Ibn al-Ṭīṭakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 254—63; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 208 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 104, 112, 118—25; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 477 ff.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 469, 471, 473—76; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 193 f.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MŪSĀ AL-KĀZIM**, 7. Imām der Zwölfer-Shi'a, Sohn von Dja'far b. Muḥammad al-Šādiq [s. d.], war geboren um 128 (745) zu al-Abwā' [s. d.], der traditionellen Grabstätte der Prophetenmutter Āmina. Er wuchs auf bei seinem Vater in Medina; dort blieb er auch als Imām nach dessen Tode (148 = 765), ohne politisch hervorzutreten. Insbesondere beteiligte er sich nicht an dem grossen Aufstand der hasanidischen 'Aliden, welcher 169 (786) bei Fakhkh [s. d.] zusammenbrach. Trotzdem war er den Khalifen verdächtig. Gefangengesetzt ist er möglicherweise schon durch Mahdī; 179 (795) liess Hārūn ihn zunächst nach Baṣra bringen, dann nach Baghdād; angeblich zwischen durch freigelassen, starb er dort im Gefängnis, nach den geläufigsten Angaben im Rajab 183 (Aug./Sept. 799).

Ausserhalb der Shi'a wurde Mūsā wenig beachtet; doch begegnet er, was die Shi'iten stark hervorheben, als Gewährsmann, so für eine übrigens stark 'Aliden-freundliche Tradition bei Aḥmed b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 77 unten (vgl. al-Dhahabī, *Mizān al-I'tidāl*, Nr. 1835). Wortreich sind die shi'itischen Berichte. Den Ehrennamen al-Kāzim „der (den Zorn) An-sich-Haltende“ trage er, weil er die Kränkung eines Gegners derart mit Gutem vergalt, dass dieser zu ihm übertrat. Zum Nachweis seiner Eignung für das Imāmat wird ihm grosse Vertrautheit mit dem Fikh beigelegt, wie er auch mit Abū Ḥanifa zusammengebracht wird. Die bei allen Imāmen-Biographien üblichen Wunder-Kapitel rühmen an ihm die angeborene Kenntnis von Sprachen, z.B. der äthiopischen und selbst der Vogelsprache, in jüngeren Darstellungen auch der „fränkischen“ gemäss der einem späteren Karbalā'-Motiv nachgebildeten Erzählung, dass Hārūn, da sich kein muhammedanischer Mörder habe finden lassen, fränkische kommen liess, die aber von seiner Hoheit ergriffen den Mord abgelehnt hätten. Überliefert werden von Mūsā Gebete; ein Warnungsschreiben an al-Husain b. 'Alī b. al-Ḥasan, den Führer des Fakhkh-Aufstandes; Briefe aus dem Gefängnis; persönliche Begründung seines Imāmat-Anspruches gegenüber Hārūn durch die Verwandtschaft mit dem Propheten, nicht über 'Alī wie die 'abbāsische über 'Abbās, sondern

über Fātima, die er eindeutig der Mutter Jesu gleichstellt. Weite Teile der Biographie sind Niederschlag der inner-shi'itischen Gegensätze, schon der ausführliche Bericht über seine Zeugung und Geburt. Dass seine Mutter bei einem Sklavenhändler gekauft wurde, wird nicht bestritten; aber viel Mühe gilt dem Nachweis ihrer Unberührtheit. Da beim Tode des Vaters eine Gruppe Nāwisiya bei ihm „stehen blieb“, sich die Ismā'iliya [s. d.] und die Fathiya abzweigten, so mussten die Ansprüche des Mūsā begründet werden mit einem Testament des Dja'far, das von ebenso zweifelhafter Echtheit ist wie Mūsā's Testament für seinen Sohn 'Alī al-Ridā; dies brauchte man gegen die Anhänger eines anderen Sohnes Aḥmed, sowie gegen die bei Mūsā selbst „stehenbleibende“ Mamtūra und eine ähnliche Partei in der Mūsawiya (Mūsā'iya; im einzelnen vgl. die Häresiographen, besonders al-Ash'ari, *Maḳālāt*, ed. Ritter, Konstantinopel 1930, S. 25 ff.). Aus dem Kampf gegen letztere Gruppen erklären sich auch die sehr breiten Berichte von Zeugen, welche den Leichnam des Mūsā gesehen hätten. Auf scharfe Gegensätze in der Familie deutet es, dass selbst Mūsā's Sohn Ibrāhīm eine Zeitlang des Vaters Tod geleugnet habe; ferner dass Mūsā's Bruder Ibrāhīm oder ein Neffe 'Alī b. Ismā'il den Verräter bei Hārūn gemacht habe mit der aufhetzenden Anzeige von den grossen Geldern, die ihm als dem wahren Khalifen von seinen Anhängern entrichtet würden; andererseits wird auch das vorlaute Bekenntnis des Theologen Hishām b. al-Hakam zu Mūsā's Imāmat für die Gefangennahme verantwortlich gemacht. — Die *Kunya* des Mūsā ist Abū Ibrāhīm oder Abu 'l-Ḥasan, auch Abū 'Alī; die Angaben über die Zahl seiner Kinder schwanken zwischen 30 und 60; gewöhnlich werden 37 genannt. Hervorgetreten sind ausser dem Nachfolger 'Alī al-Ridā [s. d.] weniger der Teil-Imām Aḥmed als Zaid, der zur Zeit des grossen Aufstandes von Abu 'l-Sarāyā in Baṣra Häuser und Anhänger der 'Abbāsiden verbrennend sich den Namen Zaid al-Nār „Feuer-Zaid“ erwarb (Tabarī, III, 986), und Ibrāhīm, der wegen ähnlicher Wirksamkeit zu Šan'a' al-Djazzār „der Schlachter“ heisst (Tabarī, III, 987); eine Tochter Fātima hat der Stadt Kumm [s. d.], wo sie starb, mit ihrem Grab das wichtigste Heiligtum gegeben; Mūsā selbst wurde auf dem damaligen Friedhof der Koraish bei Baghdād beigelegt und später neben ihm sein Enkel, der 9. Imām Muḥammad al-Djawād [s. d.]; so entstand das Doppelheiligtum Kāzimāin [s. d.].

*Litteratur:* Mufid, *al-Irshād* (Teheran ohne Jahr und Seitenzählung, nach der Imāmenreihe geordnet); Ibn Bābūya, *'Uyūn Akhbār al-Ridā* (Ms. Berl. 9663), bes. Fol. 10<sup>b</sup>—52<sup>a</sup>; umfassende Zusammenstellung der shi'itischen Berichte mit jedesmaliger Quellenangabe bei Muḥammad Bākīr al-Madjlisi, *Biḥār al-Anwār*, XI, Teheran 1303, S. 230—317; Abu 'l-Faradī al-Isbahānī, *Maḳātil al-Ṭālibiyyin*, Teheran 1307, S. 172—76; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Bulāḳ 1299, II, 172 f. (nach al-Khaṭīb, *Ta'rikh Baghdād*); Mas'ūdi, *Murūdī* (ed. Barbier de Meynard), VI, 309 ff., 329 f.; E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, Hannover 1927, Tafel D. — Da die Bedeutung von Imāmen wie Mūsā weniger in der eigenen Persönlichkeit liegt, als in den Lehransichten der Dogmatiker über sie, so sind auch deren Viten zu vergleichen: s. bei Kashshī, *Ma'rifat Akhbār al-Ridā'*, Bombay

1317, Abschnitt *Aṣḥāb Mūsā b. Dja'far wa-'Alī b. Mūsā*, S. 344 ff. und vorher die Viten von Hishām b. al-Ḥakam, Hishām al-Djāwālikī, 'Ammār b. Mūsā al-Sabāṭī usw.; und dieselben Namen in den alphabetisch geordneten Werken von Nadjāshī, *al-Kifā'ī*, Bombay 1917; Tusi, *Fihrist*, Kalkutta 1853—55; Asterābādī, *Man-hadj al-Maḥāl*, Teheran 1306.

(R. STROTHMANN)

BANŪ MŪSĀ, genauer BANŪ MŪSĀ b. ŠĀKIR, die übliche Bezeichnung der drei Brüder Abū Dja'far Muḥammad, Abū 'l-Kāsim Aḥmed und al-Ḥasan b. Mūsā b. Šākir, die sich unter den 'Abbāsiden von al-Ma'mūn bis al-Mutawakkil als Mathematiker, Astronomen und Techniker einen Namen gemacht und auch politisch zeitweise eine Rolle gespielt haben. Vom Vater wird erzählt, dass er in Khorāsān erst das Räuberhandwerk geübt habe, dann aber als Astronom und Geometer tätig gewesen sei. Uns fehlt heute jede Möglichkeit, derartige Behauptungen nachzuprüfen oder uns den Weg vorzustellen, auf dem aus einem Strassenräuber ein Astronom werden konnte. Nehmen wir aber an, dass Mūsā b. Šākir wie Muḥammad b. Mūsā al-Khwarizmi als Astronom und Astrologe in Khorāsān in die Gefolgschaft al-Ma'mūn's und dann mit ihm an den Khalifenhof nach Baghdād kam, so ist weiterhin verständlich, dass sich al-Ma'mūn nach dem Tode Mūsā's seiner noch im jugendlichen Alter stehenden drei Söhne annahm und sie durch den Astronomen Yaḥyā b. Abī Maṣnūr ebenfalls in den mathematischen Wissenschaften unterrichten liess. Dadurch traten die Banū Mūsā in verhältnismässig jungen Jahren in den Kreis von Gelehrten ein, die durch ihre gründlichen und sachkundigen Übersetzungen dem Islām die griechische Wissenschaft zuführten und durch eigene Forschungen den Grund zu jener ruhmreichen Entwicklung der Wissenschaften legten, die das III. (IX.) und IV. (X.) Jahrhundert auszeichnen. Zu Vermögen und Ansehen gelangt, sollen sie ihre reichen Mittel zum Ankauf griechischer Handschriften verwendet haben, indem sie Agenten in die römischen Provinzen sandten, die diese Bücherschätze aufzusuchen und zu erwerben hatten. Von Muḥammad b. Mūsā wird berichtet, dass er auf einer von ihm selbst unternommenen Reise Thābit b. Qurra in Harrān kennen gelernt und zur Übersiedlung an den Hof des Khalifen al-Mu'taḍid veranlasst habe. Man wird annehmen dürfen, dass diese wissenschaftlichen Expeditionen zur Beischaffung von Büchern und Gelehrten nicht ohne Unterstützung und Auftrag der Khalifen stattgefunden haben.

Auch von gelehrtem und politischem Streit berichtet die Geschichte. Insbesondere soll zwischen al-Kindī und den drei Brüdern heftige Feindschaft bestanden haben, weil der Khalife al-Mu'tasim nicht ihnen, sondern al-Kindī die Erziehung seines Sohnes Aḥmed anvertraut hatte. Die Feindschaft ging so weit, dass die Banū Mūsā später die Wahl Aḥmed's zum Khalifen hintertrieben haben sollen. Man wird diese Nachricht nur im Zusammenhang mit Hofintrigen verstehen können, bei denen der Ehrgeiz der Gelehrten und die Eifersucht der Höflinge die gleiche Rolle wie anderwärts spielten. Wenn alles wahr ist, was über das gehässige Verhalten der Brüder gegen anerkannte Gelehrte berichtet wird, so kann ihrem Charakter wenig Lob gespendet werden. Die Angaben über das riesige Einkommen, insbesondere des Muḥammad b. Mūsā — er soll

zeitweise eine Einnahme von rund 6 Millionen Mark gehabt haben — übersteigen alles, womit selbst die grösste Freigebigkeit eines Khalifen einen Gelehrten auszeichnen konnte.

Die Arbeiten der Banū Mūsā erstrecken sich auf Übersetzungstätigkeit und eigene Leistungen auf dem Gebiet der Geometrie, Astronomie und Mechanik. Manche ihrer Werke sind gemeinsam oder von zweien der drei Brüder verfasst, andere haben nur einen Verfasser. Muḥammad b. Mūsā gilt als der vielseitigste, al-Ḥasan als der tiefste Mathematiker, Aḥmed war besonders an mechanischen und technischen Aufgaben interessiert. Astronomische und meteorologische Beobachtungen sind von den Brüdern wohl hauptsächlich in Samarra angestellt worden; ihre Tafeln der Sonnenbeobachtungen werden von Ibn Yūnus erwähnt. Um die Herausgabe und Erläuterung arabisch oder lateinisch erhaltener Werke haben sich besonders M. Curtze, H. Suter, E. Wiedemann und F. Hauser verdient gemacht. Über weitere Einzelheiten gibt das Litteraturverzeichnis Aufschluss.

*Litteratur*: Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, S. 271; Ibn al-Kifī, ed. J. Lippert, S. 315 und 441—43; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, ed. Wüstenfeld, Nr. 718, Übersetzung des Slane, III, 315; Caussin de Perceval, in *NE*, 1803—4; M. Steinschneider, *Die Söhne des Musa b. Šākir*, in *Bibl. math.*, Neue Folge, I, 1887, S. 44—8, 71—5; M. Cantor, *Ahmed und sein Buch über die Proportionen*, in *Bibl. math.*, N. F., II, 1888, S. 7; H. Suter, *Das Mathematikerverzeichnis des Fihrist*, in *Abh. z. Gesch. d. Math.*, VI, 1892, S. 24; H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, *ebd.*, X, 1900, Nr. 43; M. Curtze, *Der Liber trium fratrum de geometria*, in *Nova Acta Acad. Germ. Nat. curiosorum*, Bd. XLIX, Halle 1885; E. Wiedemann, *Beiträge*, VI, 1906; X, 1906 und XII, 1907; F. Hauser, *Über das k. al-ḥiyāl der Benū Mūsā*, in *Abh. z. Gesch. d. Naturw. u. d. Med.*, I, 1922; E. Wiedemann und F. Hauser, *Über Trinkgefässe und Tafelaufsätze nach al-Ḥazari und den Benū Mūsā*, in *Isl.*, VIII, 55—93, 268—91; Ibn Abī Uṣāibi'a, ed. A. Müller, Register; Ṭabari, ed. de Goeje, Indices; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, II, Paris 1921, S. 140; Abu 'l-Fidā', ed. Reiske, II, 241; Abu 'l-Faradj, *Ta'riḫ Mukhtaṣar al-Duwal*, ed. Pococke, Oxford 1663, Text, S. 280; Übers., S. 183.

(J. RUSKA)

MUṢ'AB b. 'UMAIR, Anhänger Muḥammeds, aus dem kuraishitischen Geschlecht 'Abd al-Dār. Als Sohn reicher Eltern hatte der schöne junge Mann durch sein elegantes Auftreten Aufsehen erregt, als die Predigt Muḥammeds einen so starken Eindruck auf ihn machte, dass er auf seine begünstigte soziale Stellung verzichtete, um sich der verachteten Anhängerschaft des Propheten anzuschliessen. Die Überlieferungen ergeben sich deshalb in Schilderungen des Kontrastes zwischen seiner früheren Üppigkeit und späteren dürftigen Verhältnisse, die, wie dergleichen Schilderungen überhaupt, etwas verdächtig aber doch nicht unmöglich sind, da die Menschen zu Muṣ'ab's Zeiten noch keine Reichtümer erworben hatten und keinen Luxus entfalten konnten.

Als seine Eltern seine Teilnahme an den Andachtsübungen der Gläubigen zu hindern suchten, ging er mit mehreren Glaubensgenossen nach Absinien, von wo er jedoch noch vor der Hidjra



zurückkehrte. Der Prophet schätzte ihn hoch und sandte ihn nach der ersten 'Aḡāba-Verabredung als Missionar nach Medina, wo er eine Menge Anhänger für den Islam gewann. Nach einigen Überlieferungen soll er bei dieser Gelegenheit im Anschluss an die Praxis der Juden [siehe MUḤAMMED] die gemeinsame Freitagssalāt eingeführt haben, was jedoch, wie schon Mūsā b. 'Uḡba bemerkt, andere dem Medinenser As'ad b. Zurāra zuschreiben, während andere harmonisierend annahmen, dass As'ad während der Abwesenheit Muṣ'ab's die Gemeindegemeinschaft leitete.

Sowohl bei Badr wie bei Uhud trug er, vielleicht in Erinnerung an das alte Privileg der 'Abd al-Dār, die Fahne des Propheten; in der letztgenannten Schlacht fand er seinen Tod. Mit welchem Eifer er der neuen Lehre anhing, zeigen sein Verhältnis zu seiner ungewöhnlich sympathisch geschilderten Mutter und besonders seine Worte bei der Gefangennahme seines Bruders in der Badr Schlacht. Seine Frau war eine Asaditin namens Hānna bint Dījahsh.

*Litteratur:* Mūsā b. 'Uḡba, ed. Sachau, *SB Pr. Ak. W.*, 1904, S. 451; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 208, 241, 289 f., 459 f., 487, 560, 566, 586; Tabari, ed. de Goeje, I, 1182, 1214 ff., 1337, 1386, 1394, 1404, 1425; al-Wāḡidi, Übers. Wellhausen, S. 49, 68, 79, 106, 114, 135, 143; Ibn Sa'd, ed. Sachau, III/1, 81—6; III/II, 139; Nawawi, ed. Wüstenfeld, S. 556 f.; Ibn Ḥaǧar al-'Asḳalānī, *Iṣāba*, ed. Sprenger, III, 861; Wessing, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 111 f. (FR. BUHL).

**MUṢ'AB B. AL-ZUBAIR**, Sohn des berühmten *Huṣwān* des Propheten, al-Zubair, und Bruder des Gegenkhalifen 'Abd Allāh b. al-Zubair. Schön, ritterlich, freigebig bis zur Verschwendung, erinnerte er an seinen Vorfahren 'Abd Allāh und die Familie der Zubairiden nur durch seinen Mut sowie auch durch Anwendungen von Härte in der Unterdrückung, die schon fast an Barbarei grenzten. Seine militärische Laufbahn begann er zu Beginn des Khalifates Marwān's I. mit einem schlechtberechneten Einfall in Palästina. Schliesslich wurde er von seinem Bruder 'Abd Allāh als Gouverneur nach Baṣra geschickt und wurde bald um Hilfe angerufen von der Bevölkerung Kūfa, die des Joches Mukhtār b. Abi 'Ubad's müde war. Zunächst schlug er das Heer in die Flucht, das ihm von dem gefürchteten ṭhāḳafitischen Agitator entgegengestellt wurde; danach belagerte er ihn vier Monate lang in der Zitadelle von Kūfa. Als Mukhtār erledigt war, liess Muṣ'ab mehrere Tausende seiner Anhänger niedermachen; durch diese unversöhnliche Justiz zog er sich so viele Feinde zu, als die Opfer Verwandte hatten. Weniger glücklich war er gegen 'Ubad Allāh b. al-Hurr, der in den 'Irāk geschickt war, um im Namen der Marwāniden eine Gegenrevolution zu entfachen. Ein ähnlicher Versuch in Baṣra von seiten des Omayyaden Khālīd b. Asid scheiterte. Aber dadurch, dass er mit grosser Härte und Strenge gegen die Gönner Khālīd's vorging, entfremdete sich Muṣ'ab vollends die einflussreichsten Persönlichkeiten dieser Stadt.

Bald musste er sein Hauptaugenmerk auf die Verteidigung des 'Irāk richten, der vom Khalifen 'Abd al-Malik direkt bedroht war. In Bādǧumaira wurden Truppen zusammengezogen. Muṣ'ab wollte hier die syrische Armee erwarten, dann zog er sich nach Dair al-Dīyah zurück. Seine Lage

wurde bald bedenklich, da die Baṣrier sich weigerten, ihm zu folgen. Die besten Truppen der Provinz standen mit Muḥallab weit ab und waren in einem endlosen Kampf gegen die Khāridjiten verwickelt. Die Truppen, die der Zubairide um sich hatte, zeigten eine nur mittelmässige Begeisterung. Seine Offiziere waren seiner Herrschaft müde, schickten sich an, ihn zu verraten und traten mit 'Abd al-Malik in Verhandlungen. Der Marwānidenherrscher nutzte die Versprechungen nicht aus und versuchte gleichfalls mit Muṣ'ab zu verhandeln. Dieser aber war über den Verrat der Seinen unterrichtet, schlug alle Vorschläge aus und war entschlossen, als Mann zu sterben. Von seinen Offizieren setzte sich allein Ibrāhīm b. al-Aṣhtar zur Wehr; die andern verhielten sich in der Schlacht untätig oder gingen in die syrischen Reihen über. Zum letzten Mal bot ihm 'Abd al-Malik Sicherheit für sein Leben und die Verwaltung des 'Irāk an, aber völlig vergebens. Der vom Pferde gestürzte Zubairide wurde von einem Bakriten, dem rachsüchtigen 'Ubad Allāh b. Ziyād b. Zabān, getötet. Dies geschah im Jahre 72 Mitte Dǧumādā I (Oktober 691). 'Abd al-Malik trauerte um ihn und befahl seinen Dichtern, diesen Helden tot zu besingen. Die grosse Freigebigkeit Muṣ'ab's war der Vorwurf für zahlreiche Lobgedichte. Ferner ist sein Name dadurch berühmt geblieben, dass er den Vorzug genoss, in seinem Harem die beiden unabhängigen und vornehmsten Frauen des Jahrhunderts zu haben, die der am wenigsten bestrittenen Aristokratie des Islam angehörten: 'Ā'isha, die Tochter Talha's, des zweiten *Huṣwān* des Propheten, und Sukaina, die Enkelin 'Alī's. Es waren grosse Frauen, die trotz ihrer Leichtfertigkeit dadurch bedeutend waren, dass sie mutig den Versuch machten, gegen die Herabwürdigung ihres Geschlechtes innerhalb der muslimischen Gesellschaft zu kämpfen.

*Litteratur:* Tabari, ed. de Goeje, I, 3330; II, 59, 60, 118, 340—49, 481, 576, 592—93, 602—3, 662—78, 688, 716—27, 531—35, 740—45, 748—53, 764—65, 670—80, 783—822, 830—31, 1064—72, 1260, 1266, 1466; *Kutāb al-Aḡḡānī*, II, 138, 139; III, 103—4, 122; VIII, 85, 138, 178; X, 54—7; XIII, 33, 38, 42; XIV, 84, 166—72; XVII, 262—66; XX, 10; Balādhuri, *Ansāb al-Aṣhrāf*, ed. Ahlwardt, S. 3—4, 8, 10, 16—9, 23—4; Ma'sūdi, *Murūǧ*, ed. B. de Meynard, V, 240—42, 247—49; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, Kairiner Ausgabe, IV, 123—24, 137, 139; H. D. van Gelder, *Muḥtār de walsche prefect*, Leiden 1888, S. 125 f. (H. LAMMENS).

**AL-MUSABBIHĀT**, Bezeichnung der Surengruppe LVII, LIX, LXI, LXII, LXIV nach dem Anfangsworte *sabbāḥa*, bzw. *yusabbiḥu*. Der Name findet sich schon bei Muslim, *Zakāt*, Trad. 119.

**MUṢĀFIRIDEN** (Kangari oder Sallāri), dailamitische Dynastie aus Tārom, die im IV.—V. (X.—XI.) Jahrh. in Ādharbāidjān, Arrān und Armenien regierte.

Ihr Aufkommen ist eine Äusserung der grossen iranischen Freiheitsbewegung, die sich als Intermezzo zwischen die arabische Herrschaft und die ersten türkischen Einfälle einschleibt. Während in Khorāsān und Transoxanien diese Bewegung in der Regierung der Sāmāniden ihren Höhepunkt erreicht, sind in Westpersien und Mesopotamien die Dailamiten und in kleinerem Masse die Kurden ihre Hauptträger (vgl. V. Minorsky, *La domination des Dailamites*, Paris 1932).

**Die Musāfiriden und die Džustāniden.** Nach einem bei Yaḳūt, III, 148—50 zitierten authentischen Bericht wurde die Familie Kangari erst bekannt, nachdem sie sich der berühmten Burg Šhamirān im Bezirke Tārom, der Ḳazwīn unterstand, bemächtigt hatten. Infolgedessen müssen die Kangari von dem Fürstengeschlecht Dailam's, d. h. den Džustāniden Rūdḡār's, unterschieden werden, von denen zwischen 189 und 316 (805—928) sieben bekannt sind (mit Nachkommen bis zum Jahre 434 = 1042). Wir wissen aber, dass Muḥammed, der Sohn des Stammvaters der Musāfiridendynastie [dessen wirklicher iranischer Name Aswār gewesen sein muss; vgl. Ma'sūdī, *Murūdj*, IX, 16], Kharāsūya, die Tochter des Džustāniden Džustān III. (von 250 bis nach 300), geheiratet hat. Infolge solcher Verbindungen wurden die der Herrscherfamilie Dailam's eigentümlichen Namen (Džustān, Wahsūdān, Marzubān) bei den Musāfiriden üblich. Um 307 (919) tötete Muḥammed den Onkel seiner Frau 'Alī b. Wahsūdān, um den Tod seines Schwiegervaters Džustān b. Wahsūdān zu rächen. Von nun an trennte die beiden Familien eine erbitterte Feindschaft. Der letzte Džustānide floh zu dem Dailamitenführer Asfār, dem Herrn Raiy's und Ḳazwīn's, der den Ziyāriden Mardāwīdj gegen Muḥammed schickte; aber anstatt sich zu bekriegen, verbündeten sie sich, und Mardāwīdj tötete Asfār. Muḥammed war ein bedeutender Herrscher, und Mu'sir b. Muḥalhil rühmt seine Bauten in Šhamirān (1850 Häuser), mit denen 5 000 Handwerker beschäftigt waren (die Ruinen von Šhamirān sind beschrieben von Häntzsche in Brugsch, *Reise d. preuss. Gesandtschaft*, 1862, II, 471—72), aber er hatte einen schwierigen Charakter und verstand sich nicht einmal mit seinen eigenen Familienangehörigen.

Die beiden Zweige der Musāfiriden. Im Jahre 330 (941) besetzten seine Söhne Marzubān und Wahsūdān im Einverständnis mit Kharāsūya Šhamirān und inhaftierten ihren Vater in einer Festung, worauf sich die Dynastie in zwei Zweige spaltete: Wahsūdān blieb in dem Erblehen Tārom, während Marzubān seine Macht über Ādharbājdjān, das östliche Transkaukasien und einige Ortschaften Armeniens ausdehnte.

Die vierte Generation der Musāfiriden besteht aus den Söhnen Marzubān's: Džustān, Ibrāhīm, Našir und Kay Khusraw, und den Söhnen Wahsūdān's (330—55): Ismā'il, Nūh und Ḥaydar(?).

Marzubān. Dieser Herrscher (330—46 = 941—57) ist die bedeutendste Persönlichkeit der ganzen Dynastie. Nach dem Tode des Sadjiden Yūsuf im Jahre 314 (926) wurde Ādharbājdjān der Schauplatz von Kämpfen zwischen dem khāridjītischen Kurden Daisam b. Ibrāhīm und dem aus Gilān gebürtigen Lashkarī b. Mardī, die abwechselnd von dem Ziyāriden Wushmagir unterstützt wurden. Lashkarī kam in Armenien um, und Daisam wurde von seinem Minister Abu 'l-Ḳāsim 'Alī b. Dja'far verraten, der sich mit Marzubān verständigt hatte, denn alle beide waren *Bāḡinī* (Ibn Miskawaih, II, 32). Marzubān besetzte Ardabil und Tabriz, und schliesslich ergab sich Daisam Marzubān und erhielt von ihm eine Burg in Tārom. Marzubān dehnte seine Herrschaft nach Norden bis Darband aus. Im Jahre 332 (943/4) bemächtigten sich die Russen (*Rūs*), die über das Kaspische Meer und den Kur-Fluss hinauf kamen, der Hauptstadt Arrān's Barda'a, die von den Untertanen Marzubān's verteidigt wurde. Gleich-

zeitig hatten es die Ḥamdāniden Mawṣil's auf Ādharbājdjān abgesehen, und Marzubān musste der Expedition des Abū 'Abd Allāh Ḥusain b. Sa'id b. Ḥamdān und des Ḥaḍḥbānī-Kurden Dja'far b. Šhakūya entgegenreten, die bis Salmās gekommen war, aber bald von Našir al-Dawla nach Mawṣil zurückgerufen wurde. Anderseits traten die Russen, die durch Krankheiten grosse Verluste erlitten hatten und von den Muslimen aufgerieben waren, den Rückzug an. (Über den russischen Einfall vgl. die Quellen, darunter den armenischen Geschichtsschreiber des X. Jahrh.'s Moses Kaṭankatvatzi, in Dorn, *Caspia*, St. Petersburg 1876. Der Text Ibn Miskawaih's, II, 62—67 ist mit Kommentar übersetzt von Yakubowski in der *Vizant. Vremennik*, XXIV [1926], 63—92).

Eine neue Gefahr drohte im Südosten der Besitzungen Marzubān's, als im Jahre 335 (946) der Büyide Rukn al-Dawla Raiy besetzte, das sich die Sāmāniden und Ziyāriden streitig machten. Der über die Büyiden empörte Marzubān entschloss sich im Jahre 336 zum Angriff. Aber Rukn al-Dawla hatte Zeit genug, von seinen Brüdern Verstärkungen zu erhalten. Im Jahre 338 (949) wurde Marzubān, der bei Ḳazwīn geschlagen war, in der Burg Sumairam (in Fārs) eingeschlossen.

Die Flüchtlinge aus seinem Heere scharten sich um seinen Vater Muḥammed und besetzten Ardabil, während Wahsūdān in Tārom blieb. Bald machte sich Muḥammed bei seinen Feldherren unbeliebt und wurde von Wahsūdān in seiner Burg Šhisagān(?) eingeschlossen. Rukn al-Dawla schickte nach Ādharbājdjān Muḥammed b. 'Abd al-Razzāk, den ehemaligen Gouverneur von Tūs, der von den Sāmāniden abgefallen war. Wahsūdān setzte Daisam auf freien Fuss in der Hoffnung, dass er es verstünde, den Widerstand zu organisieren. Daisam, der Zeit genug gehabt hatte, Ardabil zu besetzen, wurde von Ibn 'Abd al-Razzāk geschlagen; letzterer aber, den die Intrigen um ihn herum anekelten, zog im Jahre 338 (949) wieder nach Raiy. Daisam besetzte Ardabil von neuem, aber der Vormarsch 'Alī b. Miškī's, des Parteigängers Marzubān's, zwang ihn, bei den Artsruniden Waspurakan's Schutz zu suchen [s. d. Art. WĀN].

Mittlerweile entkam Marzubān durch einen raffiniert ausgedachten Streich aus Sumairam und erlangte alle seine Festungen und Reichtümer wieder (342). Nach einer langen Reihe von Abenteuern, die ihn nach Mawṣil, Baghdād und Aleppo führten, sammelte Daisam im Jahre 344 (955) ein Heer und hielt in Salmās die *Khutba* im Namen des Ḥamdāniden Aleppos Saif al-Dawla. Marzubān erstickte schnell einen Aufstand in Darband und schlug dann Daisam, der wiederum zu den Artsruniden floh, die aber unter den Drohungen Marzubān's Daisam auslieferten.

An einer wichtigen Stelle gibt Ibn Ḥawḳal (S. 251—55) eine Liste der Tributpflichtigen Marzubān's, die von dessen Minister Abu 'l-Ḳāsim im Jahre 344 aufgestellt wurde. Dies Verzeichnis enthält die Namen der Herren von Šīrwān, Abkhāz (? zweifelhafter Name eines Bezirks im Norden Šīrwān's; vgl. Marquart, *Streifzüge*, S. 174:

\*Abkhān), Šhakkī, *ع*, Djurzān wa-Saghīyān (Gurziwān und Saghīyān im Westen Šīrwān's), Vayotsdzor (Bezirk Sunie), Ahar und Warzakan (im Nordosten von Tabriz), Khizān (im Norden Bākū's?), ebenso die Artsruniden, Bagratiden und die Fürsten von Khačen (im Westen Barda'a's).



Wahsūdān und seine Neffen. Marzubān starb im Ramaḍān 346 (Dez. 957) und vermachte die Herrschaft seinem Bruder Wahsūdān, vergass aber dabei, sein früheres Testament für ungültig zu erklären, wonach seine Söhne Djustān, Ibrāhīm und Nāsir ihm der Reihe nach folgen sollten.

Die Kommandanten der Festungen lieferten sie an Wahsūdān nicht aus, der ungehalten nach Tārom zurückkehrte. Djustān b. Marzubān wurde von seinen Brüdern anerkannt, beschäftigte sich aber nur mit seinem Harem. Der ehemalige General Marzubān's Djustān b. Sharmazan zog sich nach Urmiya zurück und wusste Ibrāhīm auf seine Seite zu ziehen, mit dem er Marāgha besetzte.

Im Jahre 349 (960) rief der Enkel des Khalifen al-Muktafi Ishāk b. Isā eine Empörung in Gilān hervor und nahm den Namen Mustadjir bi 'llāh an. Nachdem sich Djustān und Ibrāhīm versöhnt hatten, schlugen sie die Aufständischen in Mūkān.

Wahsūdān intrigierte unter seinen Neffen und brachte Nāsir und Djustān auseinander, aber der Streit dauerte nicht lange. Durch Wahsūdān's Bürgschaft für ihre Sicherheit kamen Djustān mit seiner Mutter und Nāsir nach Tārom, wurden aber dort ins Gefängnis geworfen. Wahsūdān schickte seinen Sohn Ismā'īl nach Ādharbāidjān. Ibrāhīm, der über Armenien (Dwin) herrschte, plante im Jahre 349 oder 350 einen Vormarsch, was Wahsūdān zum Vorwand diente, um seine Gefangenen umzubringen. Ismā'īl starb bald in Ardabil, worauf Ibrāhīm Ādharbāidjān wieder besetzte und Tārom verwüstete, während Wahsūdān sich nach Lailam gerettet hatte. Jedoch gelang es dem General Wahsūdān's Sharmazan b. Mishki, Ibrāhīm zu schlagen, und letzterer suchte, von all seinen Soldaten verlassen, Zuflucht bei seinem Schwager Rukn al-Dawla, dem Gatten einer Tochter Marzubān's (355 = 966).

Rukn al-Dawla überhäufte in seiner bekannten Ritterlichkeit Ibrāhīm mit Günstbezeugungen und schickte seinen berühmten Minister Ibn al-'Amīd (Ustādih Ra'is) nach Ādharbāidjān, der Ibrāhīm wieder einsetzte und ihm die Kurden und Djustān b. Sharmazan unterwarf. Ibn al-'Amīd, der von den Reichtümern Ādharbāidjān's sehr begeistert war, machte Rukn al-Dawla den Vorschlag, diese Provinz zu annektieren; aber sein Herr rief ihn nach Raiy zurück und sagte, er wolle nicht beschuldigt werden, dass er das Erbeil jemandes begehre, der ihn um seinen Schutz gebeten habe. Nach der Rückkehr Ibn al-'Amīd's spitzten sich die Verhältnisse zu; durch die Andeutungen Ibn Miskawaih's weiss man nur soviel, dass Ibrāhīm abgesetzt und ins Gefängnis geworfen wurde (wahrscheinlich um 369 = 971. das Jahr, wo das *Tadjārīh al-Umam* aufhört).

Das Ende der Musāfiriden. In den islāmischen Quellen ist die Lage in Ādharbāidjān bis zum Jahre 420 dunkel, aber die Angaben des armenischen Geschichtschreibers Stephan Asotik, *Hist. universelle*, Teil II, Buch III, Übers. Macler, Paris 1917, Kap. 11, 12, 18, 19, 29, 38 und 41 ermöglichen es, die Lücken auszufüllen. Nach Kasrawi wurde um 369 (979) Ibrāhīm b. Marzubān durch die Familie Rawwādi (vgl. darüber die Art. MARĀGHĀ, MARAND und TABRIZ ebenso Kasrawi, a. a. O., II) seiner Besitzungen in Ādharbāidjān enthoben. Der Sohn (?) Ibrāhīm's Abu 'l-Haidjā („Abhladj Delmastani“ bei Asotik) behielt Dwin und unternahm sogar in den Jahren 982—83 auf Betreiben des Königs Musket von Kars einen

Feldzug nach Armenien, wo er Kirchen schändete. Später verlor dieser Abhladj all seine Besitzungen an seinen Nachbar Abutluph von Goṭhn (d. i. Abū Dulaf Shaibāni, der Herr von Ordūbād). Er irrte dann in Georgien und Armenien umher und besuchte sogar den byzantinischen Kaiser Basilio II.; er wurde von seinen Dienern in Ukhthikh (Olti) umgebracht. Schliesslich nahm ein anderer Abhladj, der Sohn Royd's, Amir von Atrapatakan (Abu 'l-Haidjā b. al-Rawwād von Ādharbāidjān), dem Abū Dulaf „die Städte Salar's fort und marschierte nach der Plünderung von Goṭhn gegen Dwin, bemächtigte sich dieser Stadt und verlangte von den Armeniern den Tribut der verfloßenen Jahre“ (Asotik, Kap. XVIII). Der König Smbat II. beilegte sich, dieser Forderung nachzukommen. So übernahmen also die Rawwādiden den Rest der Besitzungen der Musāfiriden, für deren Nachfolger sie sich hielten. Es ist kein Grund vorhanden, die arabisch kurdischen Rawwādiden mit den Musāfiriden, die dailamitischer Herkunft waren, in Zusammenhang zu bringen, obgleich Eheschliessungen zwischen den beiden Familien vorgekommen sein mögen.

Der Zweig von Tārom. Nach dem Verschwinden der Nachkommen Marzubān's blieb nur noch Tārom, das ursprüngliche Lehen der Dynastie, in ihren Händen. Schon Wahsūdān hatte seine Herrschaft über die angrenzenden Bezirke Zandjān, Abhar und Suhrward ausgedehnt (der letztgenannte Name ist in den Quellen gewöhnlich verderbt). Nach einer vielleicht aus dem Jahre 354 stammenden *Kāside* Mutanabbi's (vgl. Kasrawi, a. a. O., I, 45) hat es den Anschein, dass Rukn al-Dawla sogleich Wahsūdān aus Tārom verjagte, aber seine Familie blieb dort, denn aus Yākūt, III, 148—50 erfahren wir, dass im Jahre 379 (989) der Büyide Fakhr al-Dawla Shamirān dem kleinen Sohn Nūh b. Wahsūdān's fortnahm, dessen Mutter er heiratete (der Name dieses Jungen war wahrscheinlich Djustān; vgl. Yākūt, *Irshād al-Arib*, II, 308).

Im Jahre 387 (997) nach dem Tode Fakhr al-Dawla's nahm Ibrāhīm b. Marzubān b. Ismā'īl b. Wahsūdān die Festungen Sardjīhān und Tārom ein. Um 411 (1020) befand sich sogar Kāzwin in seinem Besitz (vgl. *Nuzhat al-Kulūb*, in *GM S*, XXIII, 58). Als Mahmūd von Ghazna Raiy besetzt hatte, schickte er den Dailamiten Kharāmīl gegen ihn. Nach der Rückkehr Mahmūd's nach Khorāsān im Jahre 420 marschierte sein Sohn Mas'ūd gegen Ibrāhīm, aber er konnte ihn nur durch eine List gefangen nehmen. Jedoch hielt der Sohn Ibrāhīm's Sardjīhān besetzt. Im Jahre 427 (1037) sieht man den „Sālār von Tārom“ wiederum in seinem Lehen.

Nāsir-i Khusraw, der im Jahre 437 (1045) reiste, spricht lobend von dem Herrn Shamirān's Djustān (b.) Ibrāhīm, der den Titel führte: „Marzubān al-Dailam Djil-i Djilān Abū Šālih, Mawlā Amir al-Mu'minin“.

Für das Jahr 454 (1062) verzeichnet Ibn al-Aṭhir den Besuch Tughril's in Tārom, wo er einen Tribut von 100 000 Dināren dem Musāfir auferlegte, welcher der letzte bekannte Musāfiride ist. Die Worte Yākūt's lassen darauf schliessen, dass die Ismā'iliten Alamūt's der Herrschaft dieser Familie ein Ende bereiteten, als sie die Festung Shamirān schleiften.

*Litteratur:* S. d. Art. MARĀGHĀ, MARAND, TĀROM, TABRIZ, URMIYA. Die Hauptquelle ist Ibn Miskawaih, ed. Amedroz u. Margoliouth (gekürzt bei Ibn al-Aṭhir, VIII—IX). Der *Tarikh*

*Adharbaidjān* von Ibn Abi 'l-Haidja al-Rawwādi (vgl. Šafadi in *FA*, 1912, XIX, 249. und Hādjidi Khalifa, II, 107) ist noch nicht aufgefunden. Vgl. auch Müneldjīm-bašī, *Šaḥā if al-Akhbār*, I, 505.

Sauvare, *Sur quelques monnaies... de M. de l'Écluse*, in *JRAS*, 1881, S. 380—98 (nach Ibn al-Athīr; Beschreibung eines im Jahre 343 in Ardabil geprägten Dirhams mit dem Namen „Salar Abu Mansūr“ (vielleicht Wahsūdān) und „Malik al-Mu'ayyad Marzubān b. Muḥammed Abū Našr“, und eines 347 in Marāgha geprägten Dinārs mit den Namen Ibrāhīm und Džustān, Söhne Marzubān's); Justi, *Iranisches Namenbuch*, 1895, S. 441; Marquart, *Notes on... Mayyā-fāriqin*, in *JRAS*, 1909, S. 170—76; E. D. Ross, *On three Muhammadan dynasties in Northern Persia*, in *Asia Major*, II (1925), 212—15 (s. auch D. Ross, in *JRAS*, 1924, S. 617—19); Huart, *Les Mosafirides de l'Adharbaidjān*, in *A volume... presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, S. 229—56; R. Vasmer, *Zur Chronologie d. Gasaniden und Sallariden*, in *Islamica*, III (1927), 168—86; Zambaur, *Manuel de généalogie*, Hannover 1927, S. 180; Saiyid Aḥmed Kasrawi, *Pādshāhān-i gumnām*, Teheran 1929—30. Bd. II—III, *passim* (eine ausgezeichnete Arbeit, in der alle islāmischen und sogar einige armenische Quellen analysiert werden); Markwart, *Die Entstehung d. armenischen Bistümer*, in *Orientalia Christiana*, XXVII/II, Nr. 80, Rom 1932, S. 150—51 (erkannte die Identität der Rawwādiden von Tabriz und von Marāgha).

(V. MINORSKY)

**MUSAILIMA** (verächtliche Diminutivform für Maslama, wie sein Name lautet bei Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 443, 5; Balādhuri, ed. de Goeje, S. 422, ult.; vgl. Ṭulaiḥa [s. d.] statt Ṭalḥa), ein mit Muḥammed gleichzeitiger Prophet bei den Banū Ḥanifa in Yamāma. Sein Stammbaum lautet etwas verschieden, enthält aber immer den Namen Ḥabīb; seine Kunya war Abū Ṭhumāma. Nach der gewöhnlichen Darstellung trat er erst kurz nach dem Tod Muḥammeds als Prophet auf, nachdem er diesen mit einer Deputation in Medīna besucht hatte. Es gibt aber eine andere Überlieferung, wonach er schon vor Muḥammed seine prophetische Tätigkeit begonnen habe, und dafür ist D. S. Margoliouth mit einigen sicher beachtenswerten Gründen eingetreten. Nach Ibn Ishāq (Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 200) warfen die Gegner Muḥammed vor, dass er seine Weisheit von einem Manne aus Yamāma namens Raḥmān hatte; und nun ist es mehrfach bezeugt (Wākidi, Übers. Wellhausen, S. 28; Ṭabari, I, 1935, 14; Balādhuri, S. 105; Baghawī zu Sūra XXV, 61), dass Musailima, der im Namen Raḥmān's predigte, selbst Raḥmān genannt worden ist. Ferner ist der in allen Traditionen wiederkehrende Zug, dass Musailima dem medinensischen Propheten eine Teilung der Herrschaft oder eine Übertragung seiner Macht auf ihn nach seinem Tode vorschlug (auch von dem Ḥanifa-Häuptling Handḥa wird solches erzählt) verständlicher, wenn der Prophet in Yamāma schon eine ähnliche Stellung einnahm wie Muḥammed in Medīna. Auch ist es beachtenswert, dass die prophetischen Sprüche, die Musailima in den Mund gelegt werden, mit ihren kurzen reimenden Sätzen und sonderbaren Eidschwüren an die ältesten mekkanischen Suren erinnern, dagegen mit den späteren medinischen gar

keine Ähnlichkeit haben. Vor allem aber beweist der Umstand, dass die gesamten Banū Ḥanifa kurz nach dem Tode Muḥammeds ihm in den Kampf gegen die Medinenser folgten, dass er längere Zeit tätig gewesen sein muss und kein soeben aufgetretener Nachahmer Muḥammeds war. Dass die gewöhnliche Auffassung den „Lügner“ Musailima nur auf diese Weise auffassen wollte, ist leicht verständlich, wie es auch nicht zu verwundern ist, dass sie sich den Genuss nicht entgehen lässt, sein Verhältnis zu der tamimitischen Prophetin Sadjāh [s. d.] auf die schmutzigste Weise auszumalen. Zum Glück aber bringt der sonst wenig vertrauenswürdige Saif eine ganz andere Darstellung, die zwar von den späteren Vorstellungen beeinflusst ist (Musailima reduziert, um Anhänger zu gewinnen, die fünf täglichen *Ṣalāts* auf drei; er hat einen *Mu'adhdhin* und einen *Muḥim*; er sucht vergeblich, die Wundertaten Muḥammeds nachzuahmen usw.), aber doch ein in der Hauptsache richtiges Bild von ihm gibt, wofür man auch mit Wellhausen die für Yamāma charakteristische Färbung seiner Sprüche geltend machen kann. Nach dieser Darstellung muss er vom Christentum starke Einwirkungen empfangen haben, denn er spricht vom Himmelreiche und von dem, der vom Himmel kommen wird. Wie mehrere andere religiös bewegte Männer im damaligen Arabien huldigte er einer entschiedenen Askese: er verbietet den Weingenuß und den ehelichen Verkehr nach der Geburt eines Sohnes. Interessant ist es, dass Palgrave auf seiner Reise im Nadjd eine Menge unter Musailima's Namen kursierende Sprüche und Aussagen hörte. Leider hielt er es nicht der Mühe wert, sie aufzuschreiben, sodass wir sie nicht mit den schriftlich überlieferten Sprüchen vergleichen können. Für den jungen Islām bedeutete diese rivalisierende Gemeinschaft im Herzen Arabiens eine ernste Gefahr. Als deshalb die ersten Versuche, sie zurückzudrängen, misslungen waren, schickte Abū Bakr seinen tüchtigsten Heerführer Khālīd b. al-Walīd gegen Musailima und die Banū Ḥanifa. Es kam im Jahre 12 d. H. zu einer Schlacht bei 'Akrabā' [s. d.], die zunächst ungünstig für die Muslime verlief; aber zuletzt siegte Khālīd's überlegene Kriegskunst, und Musailima und viele seiner Anhänger fielen als Märtyrer für ihren Glauben. Die Schlacht war ungemein blutig, und auch die Muslime hatten schwere Verluste, darunter mehrere der besten Kenner der Offenbarungen Muḥammeds.

*Litteratur*: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 945 f., 964 f., 971, 996 f.; al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 86 ff.; Ṭabari, ed. de Goeje, I, 1737—39, 1748—50, 1795—97, 1871, 1880, 1915—21, 1929—57; Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 206; Ma'sūdi, *Tanbih*, in *BGA*, VII, 275, 284 f.; Baihaqī, *Kitāb al-Maḥāsīn*, ed. Schwally, S. 32; Muir, *Annals of the Early Caliphate*, S. 31, 38—46; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 102, 115, 156 f.; VI, 15—19; Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 450 f., 635—48, 727—38; Hirschfeld, *New Researches*, S. 25; D. S. Margoliouth, in *JRAS*, 1903, S. 485 ff.; dagegen Lyall, *ibid.*, S. 771 f.; Palgrave, *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia*, I, 382.

(FR. BUHL)

**MUŞALLĀ** (A.), Part. Pass. II von *ṣ-l-w*, der Platz, wo die *Ṣalāt* bei bestimmten Gelegenheiten verrichtet wird. Als Muḥam-



med seinen Wohnsitz in Madina genommen hatte, verrichtete er die gewöhnlichen *Ṣalāt's* in seinem *Dār*, das auch sein *Masǧid* war (nicht im Sinne eines Gotteshauses). Die aussergewöhnlichen *Ṣalāt's* wurden jedoch verrichtet auf einem Platze südwestlich von der Stadt im Gebiet der Banū Salima ausserhalb der Mauer, nordöstlich von der Brücke über den Wādī, wo heute die Strasse von der Vorstadt al-'Anbariya den Marktplatz Barr al-Munākha erreicht (vgl. Burton, *Personal Narrative*, Plan bei I, 256; Abbildung des Muşallā und der 'Umar-Moschee an diesem Platze I, 329; al-Batanūni, *al-Rihla al-Hidǧāziya*, 2. Ausg., Plan von Madina, bei S. 252; Teil des Barr al-Munākha, a. a. O., bei S. 264; Caetani, *Annali*, II/1, 72).

An dieser Stelle wurde die *Ṣalāt* am 1. Shawwāl und am 10. Dhu 'l-Hidǧda verrichtet (Ṭabarī, I, 1281, 1362). Am letzteren Tage war die *Ṣalāt* mit dem Schlachten von zwei gefleckten Widdern verbunden (Bukhārī, *Aḏāḥī*, Bāb 6). An diesen beiden Festtagen ging Bilāl, der den Speer ('Anasa; s. d.) trug, Muḥammad und seinen Anhängern auf dem Wege zum Muşallā voraus.

Es wird auch erzählt, dass die *Ṣalāt* um Regen auf der Muşallā abgehalten wurde (zahlreiche Belege in der Tradition; vgl. Wensinck, *Handbook*, s. v. Rain, und ders., *Mohammed en de Joden*, S. 141). Weiter wird berichtet, dass der Gottesdienst für die Toten an dieser Stelle verrichtet wurde (Bukhārī, *Djanā'iz*, Bāb 4, 61; Wensinck, *Mohammed en de Joden*, S. 140). Schliesslich wird der Muşallā als der Platz erwähnt, an dem Hinrichtungen stattfanden (Bukhārī, *Ṭalāk*, Bāb 11; Ṭabarī, I, 1903). Der geheiligte Charakter dieses Ortes geht aus der Tatsache hervor, dass menstruiende Frauen unterwiesen wurden, ihn zu meiden (Bukhārī, *Ḥaid*, Bāb 23). Nach Caetani (H. I, § 55, Anm. 3; vgl. H. 2, § 24, Anm. 1) wurde der Muşallā noch häufiger gebraucht.

Nicht nur in Madina sondern auch in zahlreichen anderen Städten wurden die erwähnten Riten oder einige von ihnen auf einem Muşallā verrichtet. Nach al-Nawawī (Kommentar zu Muslim's *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1283, II, 296) war dies in den meisten Hauptstädten der Fall. Die Gewohnheit herrscht bis zum heutigen Tage vor. Nach Doutté wird der nordafrikanische Muşallā für die Riten am 10. Dhu 'l-Hidǧda gebraucht. Er ist ein grosser Platz mit einer Mauer, die mit einem *Mihrāb* versehen ist; dort befindet sich auch ein erhöhter Platz für den *Khaṭīb*. Dies ist die Art der Muşallā in vielen Städten Marokkos.

Für die Rechtsgelehrten war es fraglich, ob die Zeremonien an den Festtagen auf dem Muşallā oder in der Moschee verrichtet werden mussten. Es herrschten Meinungsverschiedenheiten darüber sogar innerhalb der *Madhhab's* (Abū Ishāq al-Shīrāzī, *Tanbīḥ*, ed. Juynboll, S. 41, wo „das Feld“ (*al-Ṣaḥrā'*) neben der Moschee erwähnt wird; Zurkānī im Komm. zum *Muwafāq*, I, 328; Khalīl b. Ishāq, *Mukhtaṣar*, Paris 1318, S. 33 ff.; al-Nawawī, a. a. O., II, 296).

Wensinck hat vermutet, dass sogar in vorislāmischen Zeiten, Riten verschiedener Art auf offenem Felde, einer Dreschtenne, Muşallā oder ähnlichem verrichtet wurden. Die Verbindung zwischen all diesen Riten und dem besonderen Platz wird von ihm darin gesucht, dass diese eine besondere Beziehung zur fruchtbaren Erde hatten, deren Symbole die Dreschtenne und ähnliches waren.

*Litteratur:* Caetani, *Annali dell' Islam*, H. 2, § 7, 24, Anm. 1, 67, 91, 101; H. 6, § 19; H. 11, § 55, Anm. 3, 159; Buhl, *Das Leben Muhammads*, Übers. Schaefer, Leipzig 1930, S. 205, 233; R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage . . .*, London 1857, I, 378; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908, S. 25, 138–42; ders., *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v.; ders., *Rites of Mourning and Religion*, in *Verh. Ak. Amst.*, N. R., XVIII/1, S. 1 ff.; Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algier 1908, S. 462; Samhūdi, *Khulāṣat al-Wafā'*, Kairo 1285, S. 187 ff.; Wüstenfeld, *Gesch. der Stadt Medina*, Göttingen 1860, S. 127 ff. (auch in *Abh. G. W. Gött.*, IX); Ibn al-Aṭhīr, ed. Tornberg, II, 89; al-Ya'kūbī, ed. Houtsma, II, 47; al-Diyārbakrī, *Ta'rikh al-Khamīs*, II, 14; Yākūt, *Muḏjam*, III, 104, 703; IV, 51 (poetische Hinweise); Yule und Burnell, *Hobson-Jobson*, s. v. *mosellay*. (A. J. WENSINCK)

MÜŞAWĪ. (Siehe MEKKA, 4.)

AL-MUŞAWWIR. (Siehe ALLĀH, b, 2.)

MÜSH, Stadt in West-Armenien in der Nähe des Süd-Ufers des Murād-Şu (Arsanias), einige 70 km Luftlinie westlich von Khilāt. In vor-muḥammedanischer Zeit war Mūsh die Hauptstadt des Distrikts Taraun (Hübschmann, in *Tag. Forsch.*, XVI, 326; J. Saint-Martin, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, Paris 1818, I, 102). In islāmischer Zeit wird der Name Ṭarūn (wie Yākūt, IV, 534 ihn schreibt) manchmal für die Stadt selbst gebraucht wie bei Ṭabarī, III, 1408 (vgl. J. Markwart, *Süd-Armenien und die Tigrisquellen*, Wien 1930, S. 354). Die Tradition der armenischen Historiker bringt die Gründung von Mūsh in Zusammenhang mit Mušet Mamikonean, dem Vorfahr der mächtigen, ursprünglich nicht-armenischen Familie der Mamikonean, der im IV. Jahrh. n. Chr. lebte. Ihm wird die Erbauung eines Schlosses zugeschrieben, dessen Ruinen noch auf einem der Hügel, die Mūsh beherrschen, zu sehen sind. Die Stadt selbst liegt am Eingang einer Bergschlucht, und vor ihr breitet sich bis zum Fluss eine weite fruchtbare Ebene aus, die „Ebene von Mūsh“. Während der ersten Jahrhunderte nach der muḥammedanischen Eroberung blieb Mūsh ein Zentrum des nationalen armenischen Lebens. Von 825 bis 851 war es die Residenz des Bagratiden Bagrat. Nachdem dieser Fürst im Jahre 851 nach Baghdād fortgeführt war, machten die Einwohner einen Aufstand und töteten den muḥammedanischen Gouverneur Yūsuf b. Abī Sa'īd al-Marwānī (Ṭabarī, III, 1408 f.). Später bildete es einen Teil des Vasallen-Königreichs der Bagratiden. Es wurde auch mal von muḥammedanischen Abenteurern überwältigt, wie in den Tagen Saif al-Dawla's im Jahre 353 (964) (Ibn al-Aṭhīr, VIII, 408). Um diese Zeit tritt der Name Mūsh zum ersten Mal in der islāmischen geographischen Litteratur auf (al-Maḳḍisī, S. 150). In der Seldjuken-Zeit wurde der Einfluss des Islām grösser. Die Atabegs der Armanšāh-Dynastie machten das Gebiet von Khilāt und Mūsh den Ortokiden streitig, und der Aiyūbide Nadīm al-Dīn belagerte Mūsh sogar im Jahre 604 (1207) (Ibn al-Aṭhīr, XII, 169, 180), und im Jahre 625 (1228) war Djalāl al-Dīn Khwārizmshāh Herr des Landes. In diesem Jahr kämpfte er in der Ebene von Mūsh gegen den Seldjuken-Herrscher von Erzerüm und verlor die Schlacht (Ibn al-Aṭhīr, XII, 314; Djuwaimī, *Ta'rikh-i Dīhān-gushā*, II, 181).

Dies erklärt den Zustand des Verfalls, in dem sich die Stadt in der Mitte des XIV. Jahrhunderts befand (Ḥamd Allāh Mustawfī). Nach der Mongolenzeit wurde Mūsh im Jahre 1386 von Timur heimgesucht, als er einen Einfall in die Besitzungen der Kara-Köyünlu machte (Sharaf al-Din, I, IX, 419). Im Jahre 1473 war die Macht des Ak-Köyünlu-Herrschers Uzun Hasan endgültig in Armenien gebrochen; von dieser Zeit an gehörte Mūsh zum Osmanischen Reich. Um jene Zeit war die Bevölkerung der Umgebung schon stark mit Kurden und Turkmenen gemischt. Die unmittelbare Autorität wurde von kurdischen Häuptlingen ausgeübt, die in dem herrschenden System des Reiches als Sandjak-Begs entweder dem Pasha von Bitlis oder dem von Wan untergeordnet waren. Zu Beginn des XIX. Jahrhunderts herrschte der kurdische *Mirmiran* Emin Pasha, der im Jahre 1828/9 abgesetzt wurde (Ritter, X, 676 und Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i ʿothmānī*, I, 426). In der Mitte dieses Jahrhunderts wurde Mūsh die Hauptstadt in dem *Merkez Kazā* Mūsh, im *Sandjak* Mūsh im *Wilāyet* Bitlis, und in der türkischen Republik ist es ein *Kazā* im *Wilāyet* Bitlis. Die Bevölkerung der Stadt (einige 5 000 Einwohner) war bis zum Weltkrieg zur Hälfte Armenier und zur Hälfte Muḥammedaner. Eine der armenischen Kirchen wurde im Jahre 979 (1571) in eine Moschee verwandelt, was aus einer Inschrift zu schliessen ist (Ritter). Die Umgebung von Mūsh hatte auch eine gemischte Bevölkerung. Jedoch haben hier alte christliche Heiligtümer lange bestanden, so das Kloster Surb Karapet, das von den Türken Çanlī Kilise genannt wurde und von Ewliyā Çelebi beschrieben ist.

Während der armenischen Wirren in den letzten Jahren von ʿAbd al-Ḥamīd's II. Regierung (1905) begann in Mūsh ein Aufstand der armenischen Tashnakisten, was ein Eingreifen der Kurden und eine Unterdrückung durch Regierungstruppen hervorrief, wodurch die Bevölkerung viel zu leiden hatte. Im Weltkrieg war der russische Vormarsch bis Mūsh vorgedrungen, als die russischen Truppen sich entsprechend dem Friedensvertrag von Brest-Litowsk (1917) im Jahre 1918 zurückzogen. So blieb dieser Teil Armeniens wiederum in türkischem Besitz.

*Litteratur:* Vākūt, *Muʿdjam*, IV, 682; Abu ʿl-Fidā, ed. Reinaud, S. 392—93; Ḥamd Allāh Mustawfī, S. 106; Ḥādjdī Khalifa, *Djihān-numā*, Konstantinopler Ausgabe, S. 416; Ewliyā Çelebi, *Siyāhat-nāme*, III, 228; C. Ritter, *Erdkunde*, Berlin 1843, X, 662 ff., 676 ff.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, Paris 1841, I, 551, 575.  
(J. H. KRAMERS)

AL-MUSHABBIHA. [Siehe TASHBĪH.]

MUṢḤAF (A.), äthiopisches Lehnwort (vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge*, S. 49 ff.; die Formen *Miṣḥaf* und *Maṣḥaf* kommen auch vor; nach einigen Grammatikern sind sie weniger korrekt, besonders die letzte), Kodex, oder nach der Definition der arabischen Lexikographen Blätter (*Ṣuḥuf*, Plural von *Ṣaḥifa*), wenn sie zwischen zwei Deckeln zusammengebunden sind. In der Überlieferung über die Redaktion des Korʾān durch Hudhaifa b. al-Yamān während ʿUthmān's Khalifat wird in der Tat gesagt, dass die Sammlung von Blättern, die durch Zaid b. Thābit auf ʿUmar's Anregung hin gemacht wurde, kopiert und in *Maṣāḥif* angeordnet wurde. Diese wurden nach allen Richtungen (als Musterkopien) geschickt. Die *Ṣuḥuf* wurden

ʿUmar's Tochter Hafsa zurückgegeben, in deren Besitz sie nach ihres Vaters Tode gewesen waren. Andere *Ṣuḥuf* wurden, sooft als sich die Gelegenheit bot, vernichtet (Bukhārī, *Faḍāʾil al-Kurʾān*, Bāb 3; ʿIm, Bāb 7; *Lihād*, Bāb 12; *Tafsīr*, Sūra 9, Bāb 20; *Aḥkām*, Bāb 37; Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra 9, Tr. 19).

Seit der Zeit der Redaktion des Korʾān unter ʿUthmān werden häufig in der arabischen Litteratur *Maṣāḥif* erwähnt. In einer Überlieferung über ʿAmr b. al-ʿĀṣi's bekannte Kriegslist während der Schlacht bei Siffin wird gesagt, dass ein ungeheurer Muṣḥaf aus Damaskus an den Spitzen von drei Lanzen festgebunden wurde (al-Dinawari, *Kitāb al-Akḥbār al-ṭiwāl*, ed. Gīrgass, S. 201 ff.; Naṣr b. Muzaḥim, *Waḳʾat Siffin*, Bairūt 1921, S. 350; vgl. S. 353); in anderen Überlieferungen werden „Kopien des Korʾān“ in verschiedener Zahl erwähnt (z. B. Ṭabari, I, 3329).

In einer Tradition über die *Ṣalāt* wird angenommen, dass in der Moschee zu Madina der Muṣḥaf einen bestimmten Platz hatte (Bukhārī, *Ṣalāt*, Bāb 95; Muslim, *Ṣalāt*, Tr. 263, 264); heute ist dieser Platz neben der *Dikka* (vgl. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Kap. Religion und Gesetze; sowie oben MASDĪD, I, D, f.).

ʿĀ'isha soll einen Muṣḥaf besessen haben, der für ihren Privatgebrauch durch ihren Mawlā Abū Yūnus abgeschrieben war (Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra 2, Tr. 29; vgl. Bukhārī, *Faḍāʾil al-Kurʾān*, Bāb 6).

*Maṣāḥif* wurden von den muslimischen Soldaten mit ins Feld genommen (vgl. Tirmidhī, *Hudūd*, Bāb 28; Abū Dāwūd, *Djihād*, Bāb 135). Dieser Brauch stiess jedoch auf Bedenken (vgl. Bukhārī, *Djihād*, Bāb 129; Muslim, *Imāra*, Tr. 92, 93), die sich auf die Furcht begründeten, sie könnten in unreine Hände fallen. Aus einem ähnlichen Grunde war es Personen, die im rituellen Sinne unrein waren, verboten, die *Maṣāḥif* zu berühren, wenn sie nicht in einem besonderen Umschlage (*Allāka*; Bukhārī, *Haid*, Bāb 3) waren.

*Litteratur:* Die Wörterbücher, s. v.

(A. J. WENSINCK)

MUSHİR (A.), Ratgeber, türkische Aussprache *Müşir* und *Müşür* (heutige Schreibung: *Müşür*) im Sinne von „Marschall“. *Mushir* bedeutet eigentlich: „derjenige, der anzeigt, der rät“. Vgl. auch d. Art. MUSTASHĀR.

Nach einigen Schriftstellern soll *Mushir* zuerst (vor den ʿAbbāsiden) der Titel für Minister (später *Wazir*) oder Staatssekretäre (*Katib*) gewesen sein, so wenigstens nach Ibn al-Ṭiḡṭāka' (ed. Derenbourg, S. 206; Übers. Amar, S. 244). Aber Khalil al-Zāhirī (Ravaisse, S. 106 und 114) sagt, dass „früher“ ein Beamter, dem er den vierten Grad in der Rangordnung zuweist, wodurch er ihn deutlich vom *Wazir* unterscheidet, den Titel *Mushir* trug. Anscheinend weiss man sonst wenig Genaueres über diesen Beamten. Dagegen kommt das Wort *Mushir* in nicht-technischem Sinne oft mit *Wazir* zusammen vor und ist dann wohl bisweilen nur ein Synonym davon (vgl. Makrīzī, *Khitaṭ*, ed. Wiet, IV, 20 u. 74; Nöldeke, *Die Erzählungen vom Mäusekönig und seinen Ministern*, Göttingen 1879, S. 53: *Mushir nāṣih*, *Wazir nāṣih*).

Nach Ibn Khaldūn ist zwar der *Wazir* ein „Assistent“ des Herrschers, aber für seinen Vorgänger Māwardī (*Les statuts gouvernementaux*, Übers. Fagnan, S. 43 f.) ist der *Wazir* nicht der Ratgeber des *Imām*, sondern sein Beauftragter.



Wenn die Angabe Ibn al-Tiḡṭakā's stimmt, muss man ein Überbleibsel dieser ehemaligen Verhältnisse in dem Sprachgebrauch der Mamlüken-Kanzlei erblicken, wo man unter den Ehren-*Laḡab's* des *Wazīr* auch *Mushīr al-Dawla* (oder *al-Salṭana* oder *al-Mulūk wa 'l-Salṭān*) findet; vgl. al-Ḳal-ḡashandī, *Shih al-Ishā*, VI, 70.

Derselbe Sprachgebrauch, der vielleicht von den Seldjuken herrührt, hat in noch reinerer Form in der osmanischen Staatskanzlei Eingang gefunden. Das Wort *Mushīr* findet sich tatsächlich unter den *Alḡab* der türkischen *Wazīre* (*Wazīr*) und fast zu Anfang der Formel, was seine Bedeutung erhellt: *Duḡat-i mükerrra, Mushīr-i muḡakkkham, Nizām ül-Alem* usw.; daher auch im Briefstil die Adjektive *mushīri* und *mushīrāne*, die neben *düstūrī* und *düstūrāne* oder *khidwāi* und *khidwāne* vorkommen, zur Bezeichnung alles dessen, was einem Beamten vom Range eines *Wazīr* zukommt.

Mahmūd II. dachte bei der Schaffung der Hauptministerien ganz natürlich daran, dem Titel *Mushīr* wieder einen wirklichen Gehalt zu verleihen und gab ihn den ersten Ministern; noch unter der Regierung seines Nachfolgers 'Abd al-Madīd „bestand der Geheime Rat (*Medjlis-i khāṣṣ*, ein wirklicher Ministerrat) aus dem Grosswazīr, dem Sheikh al-Islām, elf *Mushīr* und drei Beamten vom ersten Rang“ (Bianchi, *Le premier annuaire impérial de l'Empire Ottoman*, Paris 1848, S. 7; Bianchi übersetzt *Mushīr* mit: „Ratgeber oder Unterstaatssekretär“, worin ihm Barbier de Meynard in seinem *Supplément* folgt, dessen Angaben mit dieser Einschränkung hinzunehmen sind). Im Jahre 1250 (1834/5) gab man den Titel *Mushīr* den neuen Ministern des Inneren (*mülkiye Nāziri* = früher: *Ketkhūdā*) und des Äusseren (*khāridjiye Nāziri* = früher: *Re'īs ül-Küttāb*) (s. Luṭfi, V, 29). Das *zabṭiye Mushīrliyi* wurde im Jahre 1262 (1846) geschaffen (Luṭfi, VIII, 87).

Derselbe Mahmūd schuf den Posten eines *Beylerbeyi Wazīr* oder Chef der kaiserlichen Garde, der den Titel *Mushīr-i 'Asākir-i khāṣṣe* (*Pasha*) trug, ein Offizier, der in der Rangordnung nach dem Ser'asker oder Kriegsminister kam (Hammer, *G O R*). Diesem Titel wurde bald der eines *Mushīr-i 'Asākir-i shāhāne* für die anderen Truppen gegenübergestellt (Luṭfi, V, 28).

Die Minister trugen nicht lange den Titel *Mushīr*, welcher der Bezeichnung *Nāziri* weichen musste; *Mushīr* aber bildete sich — vielleicht unter dem Einfluss des Wortes „Marschall“, dem es mehr oder weniger gleich, — allmählich zu einem speziell militärischen Titel aus. Es wurde so der höchste militärische Grad und entsprach dem Range nach der Stufe des *Wazīr* im bürgerlichen und dem *Qazasker* im religiösen Leben. Zuerst wurde den *Wālī's* gewisser Provinzen der Titel *Redif-i manṣure mushīri* (vgl. Luṭfi, V, 68, 74) gegeben oder einfach *Mushīr* von dieser oder jener Provinz (*ebd.*, S. 165 ff.; VI, 102, 103; VII, 70). Dies ist der Ausgangspunkt für die heutigen Armeekorps.

Die Zahl der *Mushīr* oder „Marschalle“ nahm bald zu und unter 'Abd al-Hamid waren es z. B. im Jahre 1890, 39 und 1895, 31 (vgl. die *Sālnāme-i 'askeri* der Jahre 1306 und 1311). Anrecht hatten auf diesen Titel der Ser'asker, der *Tophkhāne-i 'āmire mushīri* oder „Grossmeister der Artillerie“, der *Sarāy Mushīri* oder „Grossmeister des Palastes“ (anstelle des ehemaligen *Çarvush-bāshī*, nach Ahmed Rāsim, *Tārīkh*, I, 156 und 186), der *khāṣṣe Mū-*

*shīri* (wie unter Mahmūd II.), die Befehlshaber der sieben Armeekorps (*Ḳol Ordu*), die Chefs oder Oberinspektoren der obersten Heeresleitung, die Adjutanten des Sultans (*Yāwer-i ekrem*). Fünf *Mushīr* hatten allein das Amt, die Selāmlık-Zeremonie zu leiten (*Selāmlık Resm-i 'ālisine me'mūr*). Der Kommandant der Polizeistation (*Merkez*) *Beshiktash* in der Nähe des Yildiz Kiosk war auch ein *Mushīr* (*MSOS As.*, VII [1908], 40). Anstelle von *Sarāy Mushīri* sagte man gewöhnlich: *mā bein Mushīri* (Luṭfi, VII, 62).

Die ehrende Anredeformel für die *Mushīr* lautete: *dewletli* (*dewletli*) *Efendim Hazretleri*. Im Plural gebrauchte man bisweilen die persische Form *Mushīrān* oder mit Adjektiv *Mushīrān-i 'izām*. Das Abstraktum, d. h. der Name des Amtes selbst ist *Mushīriyet* oder *Mushīrlik*, seltener *Mushīri* (Luṭfi, V, 91).

Der Titel *Mushīr*, der sogar Muṣṭafā Kemāl Pasha selbst zukommt, existiert noch in der Türkischen Republik; aber es gibt gegenwärtig nur noch einen einzigen *Mushīr* im Amt, nämlich den Chef des grossen Generalstabs Fewzi Pasha.

Im Ägypten der *Khediven* blieben die Dinge so wie zur Zeit, als sich der Einfluss der Reformen Mahmūd's II. noch fühlbar machte. Die *Rutbet Mushīr* war dort bis heute (die gegenwärtige Regierung ausgenommen) die oberste Klasse, aber ohne Unterschied zwischen Militär und Zivil. Theoretisch war es sogar ein Zivilrang (*Rutba mulkiya*), worauf alle Prinzen des *Khedivenhauses* Anrecht hatten.

In Persien wurde der Titel *Mushīr* selten gebraucht. Zu erwähnen ist jedoch der eines *Mushīr ed-Dowle* (vgl. einen ähnlichen Titel oben), den ein Adjutant des Shāh Naṣr al-Dīn trug (Feuvrier, *Trois ans à la Cour de Perse*, S. 135—35).

*Litteratur:* J. Deny, *Sommaire des archives turques du Caire*, Kairo 1930, Index unter *mouchir*. M<sup>me</sup> Kibrizli-Mehemet-Pacha, *30 ans dans les harems d'Orient*, Paris 1875, S. 126 (Schilderung einer feierlichen *Mushīr-Firmān-Überreichung*); über das Wort *Mushīriye* im heutigen Sprachgebrauch von Damaskus vgl. Saussey, *Les mots turcs dans le dialecte arabe de Damas*, in *Mél. de l'Inst. fr. de Damas*, I (1929), 117. (J. DENY)

**MUSHRIK.** [Siehe **SHIRK.**]

**AL-MUSHTARİ**, der Planet Jupiter, persisch *Hurmizd* < *Aurmazd* (*Ahura-mazdah*). Der Name des Planeten lautet im Sumerischen *Shul-pa'e*, später daneben auch *Mulu-babbar*, „der weisse Stern“ (= *Μολοβαβάρ* bei Hesychios; vgl. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg 1925, II, 404); in späterer akkadischer Zeit wird er stets mit dem numen supremum *Marduk* (biblisch *Merodakh*) identifiziert. Im Hebräischen heisst er *Sedeḡ*, im Griechischen — ebenso wie bei den Babyloniern als Sinnbild der höchsten Gottheit — *ὁ τοῦ Διὸς ἀστὴρ*. — Als Synonym von *al-Mushīrī* kommt (u. a. im Ḥadīth) der Name *Birdjīs* vor [vgl. Lisān al-'Arab, VII, 323].

Die arabischen Astronomen versetzen den Planeten Jupiter in Übereinstimmung mit Pythagoras und Ptolemaios in die sechste Sphäre (*Falak*) von innen, bezw. die dritte von aussen. Sie grenzt nach innen an die Aussenfläche der Marssphäre, nach aussen an die Innenfläche der Saturnsphäre. Die folgende Tabelle gibt die kleinsten, grössten und mittleren Abstände des Jupiter vom Erdzentrum, ausgedrückt in Erdradien, wie sie al-Battānī

(*Opus astronomicum*, ed. Nallino, Kap. 50), al-Farghānī (*Compilation*, Kap. 21), Ibn Rusta (*Kitāb al-Aflāk*, ed. de Goeje, S. 18—20) und Abūrahmān bar Hiya (*Sphaera mundi*, Kap. 9) angeben. ferner die von al-Bīrūnī nach der Zusammenstellung des Ya'qūb b. Tārīk aus dem Jahr 161 der Hidjra überlieferten indischen Werte, sowie zum Vergleich auch die modernen Zahlenwerte dieser Entfernungen:

	Kleinst. Abstand (Perigäum)	Mittl. Abstand	Grösst. Abstand (Apogäum)
al-Battānī	8022 Erdr.	10473 Erdr.	12924 Erdr.
al-Farghānī	8876 „	11640 $\frac{1}{2}$ „	14405 „
Ibn Rusta	8820 „	11503 $\frac{1}{2}$ „	14187 „
Bar Hiya	8000 „	10200 „	12400 „
Indisch			
(al-Bīrūnī)	8019 $\frac{1}{2}$ „	10866 $\frac{2}{3}$ „	13714 $\frac{2}{3}$ „
Modern	92500 „	122250 „	152000 „

Der Erdradius ist hierbei 3250 (al-Battānī, al-Farghānī und Bar Hiya), bezw. 3818 arabischen Meilen (Ibn Rusta) gleichgesetzt, während nach al-Bīrūnī die Inder für denselben den Betrag von 1050 Farsakh = 3150 ar. M. anzunehmen pflegten (1 ar. M. = 1973 m; vgl. Nallino, *Il valore metrico del grado di meridiano*). Die tatsächlichen geozentrischen Entfernungen des Planeten Jupiter sind, wie der Vergleich mit den modernen Werten zeigt, rund 11,5 mal grösser als sie z. B. al-Battānī angibt. Es ist jedoch hervorzuheben, dass das von diesem Gelehrten notierte Verhältnis von 37 : 23  $\approx$   $1\frac{11}{18}$  des grössten und kleinsten beobachteten scheinbaren Durchmessers, mit dessen Hilfe die Apogäumsentfernung aus der zu 8022 Erdr. angenommenen Perigäumsentfernung bestimmt wurde, auch für die modernen Werte auffallend gut stimmt. Den scheinbaren Durchmesser des Jupiter in mittlerem Abstand gibt al-Battānī zu  $\frac{1}{12}$  des Sonnendurchmessers an. Aus ihm und dem Werte der mittleren Entfernung berechnet er den wahren Durchmesser des Jupiterkörpers auf  $4\frac{1}{3}$  Erddurchmesser (=  $82\frac{1}{3}$  Erdradien), sowie sein Volumen auf das 81-fache des Erdvolumens (nämlich gleich  $(4\frac{1}{3})^3$ ). Die wahren Werte sind diesen gegenüber 2,56, bzw. 17 mal grösser: Jupiterdurchmesser = 11,14 Erddurchmesser, Jupitervolumen = 1380 Erdvolumen.

Gemäss Ptolemaios (*Almagest*) gibt al-Battānī die grösste beobachtete nördliche (geozentrische) Breite zu  $2^{\circ}4'$ , die grösste südliche zu  $2^{\circ}8'$  an. Dagegen betont er (Kap. 31 u. 45), dass er die Länge des Apogäums des exzentrischen Kreises auf Grund eigener Beobachtungen um  $8^{\circ}$  kleiner gefunden habe (im Jahr 879 n. Chr.  $164^{\circ}28'$ ), als nach dem *Almagest* bei Berücksichtigung der Präzession zu erwarten gewesen wäre.

Die Bewegung des Jupiter wird wie im *Almagest* durch vier Kreise („Sphären“, *Aflāk*) dargestellt (vgl. al-Battānī, *Op. astr.*, Kap. 31). Die astronomischen Tafeln legen für seine mittlere tägliche siderische Bewegung den Wert von  $5'$  zu Grunde. Seine siderische Umlaufzeit gibt al-Kāzwinī (*Āthār*, ed. Wüstenfeld, I, 26) zu 11 Jahren 10 Monaten 15 Tagen an.

Al-Mushṭarī in der Astrologie. Al-Mushṭarī ist Herrscher (*Rabb*) über die *Buyūt al-Rāmī* (Schütze, Nachthaus) und *al-Hūt* (Fische, Taghaus), ferner Nachtherrscher über die 1. *Muthallatha* (*triquetrum*), bestehend aus *al-Hamal* (Widder), *al-Asad* (Löwe) und *al-Rāmī* (Schütze), deren Tag-

herrscher die Sonne ist, und schliesslich Gefährte (*Sharik*) für die 3. *Muthallatha*. Er hat sein *Sharaf* (Exaltation) im 15. Grad von *al-Saraḥān* (Krebs), sein *Hubūl* im 15. Grad von *al-Djady* (Steinbock). Nach al-Kāzwinī (I, 22) „nennen die Astrologen al-Mushṭarī „das grössere Glückgestirn“, *al-ḥad al-akbar*, weil sein glücklicher Einfluss den der Venus übertrifft; sie legen ihm die zahlreichen Glückzustände und die höchsten Glückseligkeiten zu“. Die Auffassung des Planeten Jupiter als Glücksgestirn ist auch bei anderen Völkern allgemein verbreitet; wir finden sie unter anderem auch in Babylonien, Indien und China.

Wegen weiterer Einzelheiten über die Rolle des Jupiter in der arabischen Astrologie sei auf die Werke Abū Ma'shar's verwiesen.

Litteratur: s. Litt. zum Artikel *مُشْتَرِي* sowie zu *مِنْطَاكَا*. (WILLY HARTNER)

**MUSIKĪ** oder موسيقا oder موسيقى, wie es

im Westen geschrieben wurde (al-Fārābī, *Ihsā' al-'Ulūm*; Schiaparelli, *Vocabulista in Arabico* = lateinisch *musica*), ist die Bezeichnung für die Musikwissenschaft. Es ist ein nach-klassisches vom griechischen μουσική abgeleitetes Wort und war schon zur Zeit Ishāk al-Mawṣilī's (gest. 236 = 850) geläufig. Im *Mafatih al-'Ulūm* (IV. = X. Jahrh.) ist Musikī eine der vier mathematischen Wissenschaften. Der Autor sagt: „*Mūsikī* ist die [Wissenschaft der] Komposition von Melodien (*Alḥān*). Es ist ein griechisches Wort; und der Musiker (*Muṭrib*) und der Komponist der Melodien werden *Mūsikūr* oder *Mūsikār* genannt (S. 236)“. Die zeitgenössischen Ikhwān al-Safā' (I, 87) sagen: „*Mūsikī* ist *Ghinā'* und der *Mūsikār* ist der *Mughannī*, und das *Musikāt* (*Mūsikāriya* bei Dieterici) ist das Musikinstrument (*Ghinā'*)“. Mit *ʿIlm al-Mūsikī* bezeichneten die Araber die griechische oder mathematische Musiktheorie zum Unterschied von *ʿIlm al-Ghinā'*, worunter die arabische erfahrungsmässige Musiklehre verstanden wurde, wie sie aus dem *Kitāb al-Aghānī* sowie aus Yahyā b. ʿAlī b. Yahyā b. Abi Maṣnūr (gest. 300 = 912) bekannt ist. Letzterer spricht (Hs. des Brit. Mus., Or. 2361, Fol. 236v) von den „Meinungsverschiedenheiten zwischen den Meistern des arabischen *Ghinā'* und den Meistern der [griechischen] *Mūsikī*“. Natürlich besaßen die Araber und Perser eine Musiktheorie, lange bevor sie durch die Übersetzungen aus dem Griechischen am Ende des II. (VIII.) und zu Beginn des III. (IX.) Jahrhunderts beeinflusst wurden.

#### Das vor-islāmische System.

Die gemeinsame Quelle der persischen und der arabischen Musiktheorie war eine ältere semitische Theorie, welche die griechische Theorie beeinflusst, wenn nicht begründet hat (vgl. Farmer, *Hist. Facts...*, S. 123). Aus vor-islāmischer Zeit ist weder eine persische noch eine arabische technische Terminologie einer Musiktheorie (d. h. spekulativen Theorie) auf uns gekommen, obwohl sie bestanden haben muss. Al-Fārābī (gest. 339 = 950) beschreibt ein Musikinstrument, das noch zu seiner Zeit gebraucht wurde und *Tunbūr al-baghdādī* oder *al-Mizānī* hiess; dessen Bünde (*Dasātīn*, ein persisches Wort) ergaben eine „vor-islāmische“ Skala (Kosegarten, *Lib. cant.*, S. 89; *Mafatih al-'Ulūm*). Es war eine Viertelton-Skala, die dadurch zustande kam, dass eine Saite in vierzig gleiche Teile ein-



geteilt wurde. Die Idee konnte bis auf Eratosthenes zurückverfolgt werden (Ptolemäus, *Harm.*, ed. Wallis, II, 14), war aber wahrscheinlich noch viel älter (Farmer, *Influence of Music*, in *Proceedings, Musical Association*, 1926, S. 121). Wenn auch al-Fārābī's Instrument nicht genau die folgende Tonleiter ergab, so würde doch aus der oben erwähnten theoretischen Einteilung eine Tonleiter hervorgehen, die in cyklischen Cents ausgedrückt folgendermassen aussähe:

Bund	Sattel	2.	4.	6.	8.	10.
Cents	0	89	182	281	386	498

J. P. N. Land meinte, die spätere pythagoräische Lauten-Tonleiter der altarabischen Schule sei zurückzuführen auf das System des *Ṭunbūr al-baġh-dūdī*. Wahrscheinlich hat es aber noch eine ältere Lauten-Tonleiter gegeben als die der altarabischen Schule, worauf an anderer Stelle hingewiesen wurde (Farmer, *Hist. of Arabian Music*, S. 70). Es war dies eine Ein-Oktav-Tonleiter, festgelegt durch die Grundstimmung C-D-G-a; deren Bünde ergaben die folgende Tonleiter:

Cents	0	204	408	498	702	906	1110	1200
-------	---	-----	-----	-----	-----	-----	------	------

Näheres über diese Tonleiter siehe bei Farmer, *An Old Moorish Lute Tutor*, S. 27; ders., *Hist. Facts...*, S. 310.

#### Das alt-arabische System.

Aus dem I. (VII.) Jahrhundert haben wir bestimmte Anspielungen auf eine Musiktheorie der Araber und Perser. Wir lesen von einem gewissen Ibn Misdjah (gest. ca. 97 = 715), der persische Musik (*Ghinā*) und Spielfertigkeit (*Ḍarb*) erlernt und von byzantinischen (*rūmī*) Barbiton-Spielern (*Barbaṭiya*) und Theoretikern (*Uṣṭūkhūsiya* = *στοιχειωταί*) Unterricht erhalten hat. Diese fremden Entlehnungen brachte er in ein System, das auf der ganzen Halbinsel Geltung erlangte (*Kitāb al-Aghānī*, III, 84). Es wird jedoch berichtet, dass Ibn Misdjah von persischen und byzantinischen Methoden das verworfen habe, was seiner Ansicht nach der „arabischen Musik (*Ghinā*) fremd war“. Dies würde dartun, wie Land (*Remarks*, S. 156) einst gezeigt hat, dass diese fremden Einflüsse „die nationale Musik nicht überwucherten, sondern einer arabischen Wurzel mit ihrem eigenen Charakter aufgepfropft wurden“. Wir wissen, dass um dieselbe Zeit oder vielleicht ein wenig später (*Kitāb al-Aghānī*, I, 98) die Araber die persische Laute anstelle ihres eigenen Instrumentes übernahmen. Diese letztere hatte, wie wir sahen, eine Ein-Oktav-Tonleiter, die auf der Grundstimmung C-D-G-a basierte; dagegen war die persische Laute folgendermassen in Quartan gestimmt: A-D-G-c, was den Künstler instandsetzte, (mit einer Lagenänderung) die doppelte Oktav zu erreichen. Aber nur die höchsten und tiefsten Saiten ihrer alten Laute brauchten geändert zu werden, und diesen wurden die persischen Namen *Zir* und *Bamm* gegeben, während die zweite und dritte Saite ihre alten arabischen Namen *Mathnā* und *Mathlath* beibehielten. Die neue Grundstimmung der Laute brachte einen Wechsel in der Tonleiter (*Ṭabaqa*) mit sich, wie die folgende Verteilung der Bünde zeigt (Hs. des Brit. Mus., Or. 2361, Fol. 237). Die Laute war bei den Arabern die Grundlage der ganzen „Theorie“, gerade wie bei den Griechen die Lyra.

	SAITEN			
	Bamm	Mathlath	Mathnā	Zir
<i>Muṭlaq</i> (Offene Saite)	0	498	996	294
<i>Sabbāba</i> (1. Finger)	204	702	1200	498
<i>Wusṭā</i> (2. Finger)	294	792	90	588
<i>Binsir</i> (3. Finger)	408	906	204	702
<i>Khinsir</i> (4. Finger)	498	996	294	792

Dennoch befriedigte diese Tonleiter nicht allgemein. Und so führten die Perser ein neues *Wusṭā*-Bund zu 303 Cents ein, während später ein berühmter Musiker an Hārūn's Hof mit Namen Zalzal (gest. 175 = 791) ein Bund zu 355 Cents annahm, in der Mitte zwischen dem neuen persischen *Wusṭā*-Bund und dem *Binsir*-Bund. Zur Zeit Ishāk al-Mawṣilī's (gest. 236 = 850) scheinen diese persischen und zalzalischen Bünde eine solche Verwirrung geschaffen zu haben, dass dieser Musiker den Versuch machte, die Lauten-tonleiter in ihrer alten pythagoräischen Form wiederherzustellen, was er getan haben soll, ohne Euklid oder überhaupt ein einziges Buch der „Alten“, wie die alten Griechen genannt wurden, einzusehen (*Kitāb al-Aghānī*, V, 52–3; *Ṭaqd al-furūd*, III, 188). Seine Reform scheint im 'Irāk erfolgreich gewesen zu sein und bestand dort bis ins IV. (X.) Jahrhundert (*Kitāb al-Aghānī*, I, 2; *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā*, I, 98). Anderswo aber wurden die persischen und zalzalischen Töne vorgezogen, wie wir von al-Fārābī (Kosegarten, *Lib. cant.*, S. 85) und aus dem *Maṣāṭih al-Ulūm*, S. 239 wissen. Ein Jahrhundert später, als der persische Ton zu 303 Cents bereits verschwunden war, war der Ton Zalzal's noch volkstümlich (Ibn Sinā, *Shifā*, Hs. im India Office, Fol. 173v).

Von den Schriften der Theoretiker der alt-arabischen Schule ist nur wenig erhalten. Ob die Bücher des Yūnus al-Kātib (gest. ca. 148 = 765) und des berühmteren al-Khalil (gest. 175 = 791) über Musik (*Naghām* und *Ikā'*) diese Theorien behandelten, wissen wir nicht, da sie nicht erhalten sind (*Fihrist*, S. 43, 143). Ein ähnliches Schicksal erlitten die Musikwerke des 'Ubaid Allāh b. 'Abd Allāh b. Ṭāhir (gest. ca. 300 = 912), des 'Alī b. Hārūn b. 'Alī b. Yahyā b. Abī Manṣūr (gest. 352 = 963) und des Sulaimān b. Aiyūb al-Madinī (*Kitāb al-Aghānī*, V, 45; *Fihrist*, S. 144, 148). Ausser den spärlichen Angaben im *Kitāb al-Aghānī* und in al-Mas'ūdī's *Murūdj* (VIII, 89 ff.) kann man sich nur auf die *Risāla fi'l-Mūsikā* des Yahyā b. 'Alī b. Yahyā b. Abī Manṣūr (gest. 300 = 912) stützen, da das *Kitāb al-Lahw wa'l-Malāhī* des Ibn Khurdādhbih (gest. ca. 300 = 912) in privater Hand ist (*Hilāl*, XXVIII, 204).

Obwohl wir lesen, dass Ishāk al-Mawṣilī seine Berechnungen nach *Hisāb* machte (Yahyā b. 'Alī, Fol. 237v), ordnete die alt-arabische Schule, soweit wir aus Yahyā b. 'Alī wissen, die Bünde der Laute (*'Ud*) oder Pandore (*Ṭunbūr*) nicht nach dieser Methode an. Ihre Regel, die Bünde festzulegen, beruhte auf der Stimmung eines Tones mit seiner Oktav oder, wie sie es ausdrückten, mit

seiner *Ṣiyāḥ* oder *Dīf*, obwohl der letztere Ausdruck zeigt, dass sie das Intervall-Verhältnis 1:2 anerkannten. Als die griechischen Scholiasten sich mit der Musik-Theorie befassten, änderte sich all dieses.

### Die griechischen Scholiasten.

Um die Mitte des III. (IX.) Jahrh. begannen die Wirkungen der Schriften der alten Griechen über Musik, die ins Arabische übersetzt waren, sich bemerkbar zu machen. Unter diesen Abhandlungen befanden sich Aristoteles' *Problemata* und *De anima*, die Kommentare von Themistius und Alexander Aphrodisiensis über das letztere, zwei Werke von Aristoxenos — darunter die *στοιχεῖα*, wie es scheint —, die beiden Euklid zugeschriebenen Bücher über Musik, eine Abhandlung von Nikomachos, vermutlich das verlorene Buch, und die *Harmonica* des Ptolemäus. Alle oder wenigstens die meisten von diesen Werken wurden mindestens in der ersten Hälfte des IV. (X.) Jahrh. übersetzt, wie wir aus al-Fārābī wissen (*Fihrist*, S. 266, 269, 270; Ibn al-Kifī, S. 65; al-Maḥḥārī, *Anal.*, II, 87; *ʿIqd al-farid*, III, 186; *B G A*, VII, 128; *Rasāʾil Iḥwān al-Ṣafāʾ*, I, 102; und Farmer, *Greek Theorists of Music in Arabic Translation*, in *Isis*, XIII, 325).

Das *ʿIlm al-Musīkī* wurde jetzt eins der Fächer der *ʿUlūm riṣādiyya* oder Quadrivium und wurde zu dieser Zeit von den meisten Gelehrten studiert, obwohl später einige nichts von der Sache wissen wollten, wahrscheinlich wie in West-Europa (Farmer, *Hist. Facts* . . . , S. 184), weil sie zu schwer verständlich war (Ibn Khallikān, III, 471). Die frühen Scholiasten beschäftigten sich mit der Theorie des Tones (*Ṣawt*), der Intervalle (*Abʿād*), der Genera (*Adjnas*), der Modi (*Anwāʾ*), der Systeme (*Djumāʿ*, *Djamāʿā*), des Tonartenwechsels (*Intikāl*) und der Komposition (*Taʿlīf*) nach Art der Griechen, und aus der obigen Reihenfolge ist zu ersehen, dass Euklid sie in dieser Hinsicht beeinflusste. Dazu kam der Rhythmus (*ʾIkāʿ*). All dies war von ungeheurer Bedeutung für die arabischen Theoretiker und ihre späteren Nachahmer, die Perser und Türken. Anstatt der alten Methode, die Intervalle nach ihren Bündeln zu beschreiben, erhielten sie nunmehr bestimmte Namen und wurden durch Verhältnisse bestimmt. Die Oktav wurde *al-Kull* („das Ganze“) genannt, während die Quinte, die Quart und die grosse Terz entsprechende Namen im Arabischen erhielten. Der Ton wurde verschieden benannt: *Tanin*, *ʿAwda* oder *Mudda*. Der halbe Ton war in seinen beiden Formen bekannt, dem *Infiṣāl* oder *ἀποτομή* und dem *Baḳīya* oder *Faḍla*, welches das *λείμμα* war, während der Viertelton der *Irḥkāʾ* war. In mancher Hinsicht waren die Scholiasten sklavisch und weitschweifig in dem, was sie entlehnten, obwohl sie in anderen Dingen wieder eklektisch vorgingen. Aber in der Frage der physikalischen Grundlagen des Tones und in der Behandlung der Musikinstrumente übertrafen sie ihre Meister.

Der erste, der aus den neu gefundenen Schätzen der „Alten“ Nutzen zog, war al-Kindī (gest. 260 = 874). Sieben Abhandlungen über Musik-Theorie erscheinen unter seinem Namen (*Fihrist*, S. 255–57; Ibn al-Kifī, S. 370; Ibn Abī Uṣaibīʿa, I, 210); vier davon sind anscheinend noch erhalten (Farmer, *Hist. of Arabian Music*, S. 127; ders., *Some musical MSS. identified*, S. 91). Drei davon sind in Berlin (Ahlwardt, Nr. 5503, 5530, 5531): *Risāla fī Idjāʾ al-ḫabarīya al-Musīkī*, *Risāla fī ʿl-Luḥūn* und eine andere ohne Titel. Die vierte,

die *Risāla fī ḫubr Taʿlīf al-Alḥān*, befindet sich im Britischen Museum (Or. 2361) und ist wahrscheinlich älter als die andern. In der letztgenannten erkennt man des Verfassers Abhängigkeit von Euklid und Ptolemäus. Er hat eine *Risāla fī Kismat al-Ḳānūn* geschrieben, wahrscheinlich Euklid's *Sectio canonis*. Er bedient sich eines einktavigen alphabetischen (*abjad*) Bezeichnungssystems, was ein Fortschritt gegenüber den griechischen Methoden war; dass er aber den Weg zu einer Reform der Tonleiter wies, war für die Araber wahrscheinlich von grösserer Bedeutung. Er führte eine fünfte Saite auf der Laute ein und erreichte dadurch ohne Lagenänderung die doppelte Oktav und kam so zu dem Vollkommenen System (*Djamīʿ al-aʿzām*: bei Ptolemäus *σύστημα τέλειον*). Um dies zu erreichen, musste ein Bund namens *Mudjannab* zu 114 Cents zwischen dem *Muṣṭak*- und dem *Sabbāba*-Bund eingeführt werden, wodurch wieder ein anderes Problem entstand und was zu weiteren Bündeln zwischen dem *Muṣṭak*- und dem obigen *Mudjannab*-Bündeln zu 90 Cents und zwischen dem *Wustā*- und *Binṣir*-Bündeln zu 384 Cents führte. Hier lag der Keim zur *Limma*, *Limma*, *Komma*-Tonleiter des späteren *Tunbūr al-ḫurāsānī*, dem Vorläufer der Systematiker-Tonleiter.

Nach al-Kindī fehlen für ein Jahrhundert wirkliche Dokumente. Es gibt da Namen von Theoretikern in Menge, aber ihre Werke sind nicht erhalten. Zwei Schüler al-Kindī's, Aḥmed b. Muḥammad al-Sarakhsī (gest. 286 = 899) und Maṣṣūr b. Talḥa b. Tāhir, schrieben Werke über die Musiktheorie, der erstere sechs (*Fihrist*, S. 117, 149, 261). Bedeutender vielleicht waren die drei Bücher von Thābit b. Kurra (gest. 288 = 901), von Muḥammad b. Zakariyā al-Rāzī (gest. 320 = 932) und Kuṣṭā b. Luḳā (gest. ca. 320 = 932) (*Fihrist*, S. 276, 295; Ibn Abī Uṣaibīʿa, I, 309; *Kitāb al-Aghānī*, VIII, 54; Ḥaḍḍji Khalifa, V, 161). Der grösste aller Scholiasten indessen war al-Fārābī (gest. 339 = 950) (Ibn al-Kifī, S. 277; Ibn Abī Uṣaibīʿa, II, 134; Steinschneider, *al-Fārābī*). Obwohl zwei seiner Bücher über Musik, das *Kalām fī ʿl-Musīkī* und das *Kitāb fī Iḥṣāʾ al-ʾIkāʿ*, vermisst werden, ist doch sein grösstes Werk, das *Kitāb al-Musīkī al-kabīr*, erhalten. Diese Abhandlung wurde, wie er sagt, geschrieben, weil er in dem, was von den Griechen überkommen war, eine „Unvollständigkeit“ fand. Sie ist die „bedeutendste Schrift über die Theorie der orientalischen Musik“ genannt worden (vgl. oben II, 56), aber sie verdiente wahrscheinlich zu den bedeutendsten Werken gerechnet zu werden, die überhaupt über Musik geschrieben waren. Seine Behandlung der physikalischen und physiologischen Prinzipien des Tones und der Musik ist bestimmt ein Fortschritt gegenüber den Griechen. Er war der erste, der den Musikinstrumenten ein ausführliches Studium widmete, ein Gegenstand, über den von den Griechen nichts auf uns gekommen ist. Al-Fārābī war ein guter Mathematiker und Physiker und dadurch in der Lage, dem gerecht zu werden, was die Araber *ʿIlm al-naẓarī* oder spekulative Theorie nannten, und auch die Irrtümer der Griechen nicht zu wiederholen (Farmer, *Hist. Facts* . . . , S. 292–93). Er war aber noch mehr. Er war ein praktizierender Musiker und wusste, die Kunst wie die Wissenschaft zu schätzen, worin er Themistius übertraf, wie al-Fārābī selbst erwähnt. Als ein Künstler von Ruf (Ibn Khallikān, III, 309; *Rasāʾil Iḥwān al-Ṣafāʾ*, I, 85) vermochte er, das *ʿIlm*



al-*amālī* oder die praktische Kunst in den theoretischen Auseinandersetzungen zur Geltung zu bringen. Und weil er in der Behandlung der physikalischen Grundlagen des Tones den Griechen überlegen war, konnte er auch zur physiologischen Akustik, d. h. zu den Ton-Empfindungen wertvolle Beiträge liefern, was die Griechen überhaupt nicht berührt hatten.

Zur Zeit al-Fārābī's waren noch weitere Zusätze zur Tonleiter gemacht worden. Das Prinzip, nach welchem die persischen und die zalzalischen *Wustā*-Bünde auf 303 und 355 Cents festgelegt waren, wurde auch angewandt auf die Einschaltung entsprechender *Mudjannab*-Bünde zwischen dem *Mutlak* und dem *Sabbāba*, zu 145 und 168 Cents, sodass es nunmehr drei *Mudjannab*-Bünde gab, welche das alte, das persische und das zalzalische Bund hiessen; dagegen verschwand das Bund zu 114 Cents. Die Bundeinteilung der Laute in al-Fārābī's Tagen sah so aus:

BÜNDE	SAITEN				
	Bamm	Mathlath	Mathnā	Zir	Ḥadd
<i>Mutlak</i>	0	498	996	294	792
<i>Altes Mudjannab</i>	90	588	1086	384	882
<i>Persisches Mudjannab</i>	145	643	1141	439	937
<i>Zalzalisches Mudjannab</i>	168	666	1164	462	960
<i>Sabbāba</i>	204	702	1200	498	996
<i>Altes Wustā</i>	294	792	90	588	1086
<i>Persisches Wustā</i>	303	801	99	597	1095
<i>Zalzalisches Wustā</i>	355	853	151	649	1147
<i>Binsir</i>	408	906	204	702	1200
<i>Khinsir</i>	498	996	294	792	90

Al-Fārābī setzte auch die Tonleiter des *Tunbūr al-khurāsānī* mit einem *Limma*, *Limma*, *Komma* fest, was zweifellos durch al-Kindī's Spekulationen angeregt war. Dies wurde der Ursprung für die spätere Theorie der Systematiker-Schule. Bei der Beschreibung der Tonleiter des *Rabāb* oder *Rebec* spricht er von einer, welche die genaue kleine Terz (316) und die genaue grosse Terz (386) ergab.

Der nächste grosse Schriftsteller nach al-Fārābī war Abu 'l-Wafā' al-Buzdjānī (gest. 388 = 998), der bedeutendste der arabischen Schriftsteller über Mathematik. Sein Buch über Rhythmus (*Ikā'*) ist leider verloren gegangen, obwohl dessen Wert bezeugt ist (al-Akfānī, *Irshād al-Kāšid*, ed. Sprenger [Bibl. Indica], S. 93). Die zeitgenössischen Enzyklopädisten, die *Ikhwān al-Ṣafā'* in ihren *Rasā'il* und Muhammed b. Aḥmed al-Khwarizmi in seinem *Mafātih al-ʿUlūm*, beschäftigen sich ebenfalls mit der Musiktheorie. Der letztgenannte bringt nichts Neues, aber sein Werk ist nützlich zur Kontrolle anderer. Die *Ikhwān al-Ṣafā'* sind aber von grosser Bedeutung wegen ihrer guten und klaren Behandlung der Akustik. Folgendes diene als Beispiel. Nach Helmholtz (*a. a. O.*, S. 10) unterscheiden sich die musikalischen Töne nach ihrer Stärke, Tonhöhe und Qualität, und die Stärke eines musikalischen Tones, so sagt er, wächst und nimmt ab mit der Ausdehnung oder sogenannten Amplitude der Schwingungen der kleinsten Teile des Schallkörpers. Preece und Stroh lehnten diese Definition ab und wiesen nach, dass die Stärke des Tones nicht allein von der Schwingungs-Amplitude, sondern von der Menge der in Schwingung versetzten Luft abhänge (*Proceedings Royal Soc.*, XXVIII, 366). Die *Ikhwān al-Ṣafā'* hatten diese Ansicht bereits

geäussert. „Hohle Körper“, sagen sie, „wie z. B. Kessel ... klingen eine Zeitlang wider, wenn sie angeschlagen werden, weil die Luft in ihnen hin und her zurückgeworfen wird, bis es still wird. Folglich, je grösser die Kessel sind, desto stärker der Ton, weil mehr Luft in Schwingung versetzt wird“ (I, 89). Sie anerkannten auch die sphärische Ausbreitung des Tones (I, 88), was ein Fortschritt gegenüber Aristoteles war, der in *De audibilibus* (808a) sagt, dass „die Richtung des Tones einer geraden Linie folge“ (vgl. Vitruvius, *De arch.*, V, 3).

Die nächsten Autoren, deren Werke erhalten sind, sind Ibn Sinā (gest. 428 = 1037) und Ibn Zaila (gest. 440 = 1048). Zwei Abhandlungen über Musik sind mit dem Namen Avicenna's verknüpft, unter dem er in Europa bekannt ist. Sie sind enthalten in dem *Shifā'* (Hs. des India Office, Nr. 1811) und dem *Nadīāt* (Hs. der Bodleiana, Marsh, Nr. 521) (Ibn al-Kifī, S. 413; Ibn Abī Uṣaibī'a, II, 2; vgl. Casiri, I, 271). Im Gegensatz zu al-Fārābī war der *Shāikh al-Ra'is* kein praktischer Musiker; aber seine Biographen behaupten, dass er sich mit Fragen der Musiktheorie beschäftigt habe, die von den Griechen vernachlässigt waren. Er fasst die Sache wissenschaftlich und philosophisch an, manchmal sogar kritisch, aber er entfaltet wenig von jener Originalität, die in seinen anderen Werken so stark zutage tritt. Ibn Zaila war sein Schüler und betete seine Meinungen nach, obgleich er bei der Darlegung der praktischen Musik einiges Neues bringt. In der Frage des Rhythmus schreibt er al-Kindī aus und ist insofern nützlich.

Auch Ägypten hatte seine Musik-Theoretiker. Zwei hervorragende Autoren waren Ibn al-Haiṭham (gest. 430 = 1039) und Abu 'l-Ṣalt Umaiya (gest. 528 = 1134). Ibn al-Haiṭham hat anscheinend Kommentare zur *Κατατομή κινόνος* und zur *Εισαγωγή ἀρμονική* von Euklid geschrieben (Ibn al-Kifī, S. 168; Ibn Abī Uṣaibī'a, II, 90). Es gab zwar mehrere arabische Kommentare zu Euklid's *Kanon*, aber anscheinend ist keiner erhalten. Doch haben wir wenigstens zwei hebräische Kommentare, die wahrscheinlich von arabischen Autoren abhängig sind. Der eine ist von Moses N... Levy (Halevy), der *Shem Tōb* b. Viṣṣāk Shafarūt zitiert, und der andre von Yeshā'yāhu b. Viṣṣāk (*Beth ʿōsar ha-ṣpharōth*, Jhr. I, S. xxix, xxxi). Die *Risāla fi 'l-Mūsikī* von Abu 'l-Ṣalt war wahrscheinlich von einiger Bedeutung, da sie von jüdischen Schriftstellern zitiert wird (Ibn Abī Uṣaibī'a, II, 52; Ahlwardt, Nr. 5536 [5]; P. Duran, *Grammar*, Wien 1863, S. 37). In Syrien waren es Ibn al-Nakḳāsh (gest. 574 = 1178), Abu 'l-Hakam al-Bāhili und dessen Sohn Abu 'l-Maḍjd Muḥammed (gest. 567 = 1180), sowie 'Alam al-Dīn Kaīsar (gest. 649 = 1251), die sich für Musik-Theorie interessierten (Ibn Abī Uṣaibī'a, II, 144, 155, 162, 181; Ibn Khallikān, III, 471). Weiter östlich haben wir Namen wie Ibn Man'a (gest. 551 = 1156), 'Abd al-Mu'min b. Ṣafi al-Dīn (VI. = XII. Jahrh.), Fakhr al-Dīn al-Rāzi (gest. 606 = 1209) und Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī (gest. 673 = 1274) (Ibn Khallikān, II, 467; Hs. der Bodleiana, Ouseley, Nr. 117; Hs. des Brit. Mus., Or. 2972; Paris, Bibl. Nat., Arabe, Nr. 2466). Im Westen sind folgende beiden Theoretiker von Bedeutung: Ibn Bāḍija (gest. 532 = 1138), dessen Buch über Musik im Westen im gleichen Ansehen stand wie al-Fārābī's Werk im Osten (al-Maḳḳari, *Anal.*, II, 125), und Ibn Ruṣḥd

(gest. 594 = 1198), dessen Kommentar zu Aristoteles' *De anima* in dem Teil, der sich mit dem Phänomen des Tones beschäftigt, jene Klarheit der Behandlung aufweist, die ihn bei andern Fragen so berühmt machte.

#### Die Schule der Systematiker.

Nach Ibn Sīnā und Ibn Zaila stammt die beste Darstellung der Musik-Theorie, soweit aus vorhandenen Dokumenten hervorgeht, von einem Musiker im Dienste des letzten Khalifen von Baghdād mit Namen Šafī al-Dīn 'Abd al-Mu'min b. Fākhir (gest. 692 = 1293), dem Verfasser von zwei wichtigen Werken, der *Risālat al-sharafiya* und dem *Kitāb al-Adwār*, die von fast allen späteren Musik-Schriftstellern als massgebend angesehen werden. Ein späterer Theoretiker, 'Abd al-Kādir b. Ghāibi, gab offen zu, dass Šafī al-Dīn die Hauptquelle für die Musik-Theorie sei, während ein Moderner ihn den „Zarino des Orients“ nannte (Kiesewetter, S. 13); über seine Theorien sind viele Kommentare geschrieben worden. Šafī al-Dīn war ein nicht zu unterschätzender Physiker, und er greift sowohl al-Fārābī wie Ibn Sīnā an, wenn er ihre Ausdrücke und Definitionen ungenau findet. Manches davon mag bloss Wortklauberei sein, aber es spricht zu seinen Gunsten, dass er die Notwendigkeit, in der Wissenschaft von einer exakten Terminologie auszugehen, in die Tat umsetzte. Wie al-Fārābī war er ein praktizierender Musiker, und die Reform der Tonleiter, die ihm zugeschrieben werden muss (vgl. Helmholtz, S. 280), war die Folge davon. Die griechischen Scholiasten hatten viel getan, um die arabische Musik-Theorie zu festigen; es bestanden aber noch Abweichungen von der Regel. Die bemerkenswerteste war der zalzalische *Wusfā*-Ton zu 355 Cents mit seiner zugehörigen Sexte zu 853 Cents. Dieser passte nicht zu der Scholiasten-Tonleiter, welche aus einer Folge von Quartan bestand (vgl. Helmholtz, S. 281). Es galt, diesem Mangel abzuweichen; darum anscheinend hat Šafī al-Dīn eine neue Theorie über die Tonleiter aufgestellt, in welcher die Oktav in siebzehn Intervalle eingeteilt war in der Folge von *Limma*, *Limma* und *Komma*; dies ermöglichte ihm, die widerspenstigen zalzalischen Töne zu 355 und 853 Cents durch Näherungswerte (384 und 882 Cents) mit aufzunehmen. Diese Tonleiter, welche als „die vollkommenste, die je erdacht wurde“, angesehen worden ist (Parry, *Art of Music*, I. Aufl., S. 29), gab reinere Konsonanzen als unsere gleichmässig temperierte Tonleiter (Riemann, *Catechism of musical History*, I, 65). Daher ist es nicht zu verwundern, dass Helmholtz (S. 283) die Theorie der Systematiker-Schule für „sehr beachtenswert in der Entwicklungsgeschichte der Musik“ betrachtet hat. Folgendes ist die Tonleiter Šafī al-Dīn's:

BÜNDE	SAITEN				
	<i>Bamm</i>	<i>Mathlāḥ</i>	<i>Mathnā</i>	<i>Zir</i>	<i>Haid</i>
<i>Mutlāk</i>	0	498	996	294	792
<i>Zaid</i>	90	588	1086	384	882
<i>Mudjannab</i>	180	678	1176	474	972
<i>Sabbāba</i>	204	702	1200	498	996
<i>Persisches Wusfā</i>	294	792	90	588	1086
<i>Zalzalisches Wusfā</i>	384	882	180	678	1176
<i>Bīnšir</i>	408	906	204	702	1200
<i>Khīnšir</i>	498	996	294	792	90

Nach dem Fall von Baghdād (654 = 1256) verlagerte sich das Kultur-Zentrum weiter nach Osten, und die Schriften der Systematiker-Schule sind sowohl persisch wie arabisch geschrieben. Das meiste von dieser Litteratur ist erhalten. Kuṭb al-Dīn al-Shirāzī (gest. 710 = 1310), welcher in seiner *Durrat al-Tādī* (Hs. des Brit. Mus., Add. 7694) der „Musikwissenschaft“ eine wertvolle *Djumla* widmete, war der erste dieser persisch schreibenden Autoren. Auf ihn folgte Muḥammad b. Maḥmūd al-Amulī (VIII. = XIV. Jahrh.), der in seiner *al-Funūn* auch einen Abschnitt über Musik enthält (Hs. des Brit. Mus., Add. 16827). Ein anderes erwähnenswertes persisches Werk aus dem XIV. Jahrhundert ist das *Kanz al-Tuḥaf* (Hs. des Brit. Mus., Or. 2361). Bedeutender waren die vier Werke des 'Abd al-Kādir b. Ghāibi (gest. 839 = 1435): das *Djāmi' al-Alḥān* mit seinen beiden Auszügen, dem *Maḥṣūd al-Alḥān* und dem *Mukhtaṣar al-Alḥān* (Hss. der Bodleiana, Marsh, Nr. 282; Ouseley, Nr. 264, 385), und der *Sharḥ al-Adwār*. Ein fünftes Werk, das *Kanz al-Alḥān*, das wichtigste von allen, da es in Noten gesetzte Musik enthielt, ist verloren gegangen. Ibn Ghāibi ist abhängig von al-Fārābī, Ibn Sīnā und Šafī al-Dīn, aber keineswegs sklavisch. Was wir von ihm über die Musik seiner Zeit erfahren, betrifft die praktische Kunst. Sein Sohn und auch sein Enkel waren Theoretiker. Ihre Werke existieren noch, nämlich das *Naḥwāt al-Adwār* und das *Maḥṣūd al-Adwār* (Nūrī 'Uṭhmāniya Bibliothek Nr. 3646, 3649). Sie standen im Dienst der türkischen Sultane, die nunmehr diese Gelehrten-Klasse protegierten. Wir finden zwei Theoretiker, Khidr b. 'Abd Allāh und Aḥmed Oghlu Shukrullāh, die türkisch schrieben; der letztgenannte übersetzte das *Kitāb al-Adwār* des Šafī al-Dīn ins Türkische (Lavignac, Nr. 2978). Sie traten jedoch zurück hinter zwei arabischen Schriftstellern, dem Verfasser (blühte 855–86 = 1451–81) der *Abhandlung für Muḥammad b. Murād* (Hs. Brit. Mus., Or. 2361) und Muḥammad b. 'Abd al-Hamīd al-Lādīkī (blühte 886–918 = 1481–1512), dem Verfasser der *Risālat al-Faṭḥiyya* (Hs. Brit. Mus., Or. 6629). Al-Lādīkī ist der letzte Autor, der sich in beachtlicher Weise mit der spekulativen Musik-Theorie beschäftigte, die von den Scholiasten ins Leben gerufen war (vgl. Kiesewetter, S. 88). In dem Autor der *Abhandlung für Muḥammad b. Murād* haben wir einen tüchtigen Mathematiker vor uns, der sich mit der *Arithmātik* des Nikomachos und Ibn Sīnā auseinandersetzt. Er beherrscht den Stoff und prüft auf das sorgfältigste die Darlegungen seiner Vorgänger in Fragen der Akustik. Er sagt, er habe einige Theorien einer praktischen Prüfung unterzogen und sie als fehlerhaft erkannt. Er gibt andere Einteilungen der Saite als Šafī al-Dīn.

Die zeitgenössischen Enzyklopädien enthalten auch Abschnitte über Musik. Die beachtenswertesten sind das *Durr al-Naḥīm* (Wiener Hs., N. F., Nr. 4) al-Akfānī (gest. 749 = 1348), *Irshād al-Kāṣid* (Bibl. Ind., 1849), das *Muḥālid al-'Ulūm* (Hs. des Brit. Mus., Or. 3143), das 'Alī b. Muḥammad al-Djurdjānī (gest. 816 = 1413) zugeschrieben wird, und Muḥammad Šah Čelebī b. Muḥammad al-Fanārī (gest. 839 = 1435), *Unmūdḥadī al-'Ulūm* (Wiener Hs., N. F., Nr. 7). Al-Djurdjānī ist auch wohl der *Sharḥ Mawlānā Muḥarrah Shāh* zuzuschreiben, der gründlichste und beste Kommentar über die Theorien Šafī al-Dīn 'Abd al-Mu'min's und die originellste Abhandlung über die physi-



kalischen und physiologischen Grundlagen des Tones (Hs. des Brit. Mus., Or. 2361). Nach dem IX. (XV.) Jahrhundert sind Abhandlungen über das 'Ilm al-Mūsikī selten. Es gibt genug Schriftsteller, die angehen, sich damit zu beschäftigen, in Wirklichkeit aber kümmern sie sich nur um die praktische Kunst. Wenn in diesen späteren Büchern ein 'Ilm dargestellt ist, so ist es das 'Ilm al-Nudjūm, und die Autoren füllen ihre Seiten mit astrologischen Tabellen, wobei sie die zwölf Buyūt des Himmels mit den zwölf Maḳāmāt in Verbindung bringen usw. Manche Schriften sind in Versen abgefasst, eine Form, die, so sehr sie auch den Liebhaber des Adab anziehen, doch für wissenschaftliche Darstellungen kaum geeignet ist. Der Verfasser einer dieser poetischen Schriften, Shams al-Dīn al-Ṣaidāwī al-Dhahabī (oder al-Dimashkī), ist jedoch der Erwähnung wert, weil er eine Strophe für ein musikalisches Bezeichnungssystem gebraucht, ein Einfall, der sich mindestens bis zum Jahre 1200 nachweisen lässt (Hs. der Bodleiana, Marsh, Nr. 82; Paris, Bibl. Nat., Arabe, Nr. 2480). Im Westen sind Schriften über die Musiktheorie noch spärlicher. Ibn Khaldūn (gest. 809 = 1406) gibt einen kurzen Überblick über das, was zu seiner Zeit darüber gelehrt wurde (Prol., II, 410), aber zeitgenössische Werke sind selten. Ein gewisser 'Abd al-Rahmān al-Fāsī schrieb im Jahre 1650 eine Abhandlung Kitāb al-Djumūc fi 'Ilm al-Mūsikī wa 'l-Tubūc (Ahlwardt, Nr. 5521), aber er schöpft aus älteren Autoren (Farmer, *An Old Moorish Lute Tutor*, IV).

#### Die moderne Schule.

Der Grundzug dieser Schule ist das sogenannte Viertelton-System. Ihr bedeutendster Theoretiker ist Mikhā'il Mushāḳa (gest. 1888). Das System ist nicht von ihm erfunden oder eingeführt, wie Parisot (*Rapport*, S. 21) annahm, weil Mushāḳa selbst sagt, es habe vor seiner Zeit bestanden (*M F O B*, VI, 52, 105). Auch im XIX. Jahrhundert ist es nicht entstanden (vgl. Lachmann, in *Grove's Dict. of Music*, III, 576); denn man weiss, dass es schon im XVIII. Jahrhundert angewandt wurde, wie Baron de Tott (La Borde, I, 436—39), Toderini (I, 243) und Murat (Fétis, II, 363) gezeigt haben. Auch in einer von Villoteau erwähnten Handschrift ist es nicht zu finden, wie Land (*Recherches*, S. 77—8) angab, weil dies Werk identisch ist mit einer *al-Shadḡara dhāt al-Akmām* betitelten Handschrift (Hs. des Brit. Mus., Or. 1535), in der von einem Viertelton-System keine Rede ist. Wie entstand nun dies System? Lachmann ist der Ansicht, dass man seine Entstehung den Bedürfnissen des Transponierens verdankt (*Grove's Dict. of Music*, III, 567). Andererseits behauptet Collangettes (S. 419), es sei in der heutigen Praxis (denn die Laute ist nicht mehr mit Bündeln versehen) nichts anderes als die Systematiker-Skala, zu der noch verschiedene kleinere Intervalle hinzugekommen seien. Einige der in dem System gebrauchten technischen Ausdrücke sind persischen Ursprungs, wie z.B. die für den Viertelton, Dreiviertelton und den Ton, *nīm 'Araba*, *tik 'Araba* und *Barda*. Ferner wurden schon im XV. Jahrhundert, wie wir aus Ibn Ghāibī, Shihāb al-Dīn al-'Adjamī und dem Verfasser der *Abhandlung für Muḥammad b. Murād* wissen, noch feinere Intervalle als die der Systematiker-Schule in den neu übernommenen *Shu'ab* oder modalen Erweiterungen gebraucht, die in der Zeit Ṣafī al-Dīn 'Abd al-Mu'min's nicht gebraucht

wurden, obwohl sie ein Teil des früheren (?) persischen Systems sind, wie aus dem *Bahḡyat al-Rūḥ* von 'Abd al-Mu'min b. Ṣafī al-Dīn hervorgeht (Hs. der Bodleiana, Ousely, Nr. 117). Ein persischer Ursprung des Viertelton-Systems ist demnach nicht unwahrscheinlich, obschon der bekannte türkische Musikschriftsteller Maḥmūd Rāghib für griechischen Ursprung eintritt (vgl. *Millī Madḡmūc* Mai-Okt. 1927 und *Türkische Post*, Juni und August 1928). Für das XVIII. Jahrhundert steht fest (La Borde, I, 436), dass die Oktav in 24 gleiche Teile zu 50 Cents eingeteilt war, mit drei Ganz-Tönen zu 200 Cents, die in vier Viertel-töne, und mit vier Halb-Tönen zu 150 Cents, die in drei Viertel-töne zerfielen:

TÖNE	Rast	Dāḳāḥ	Shāh	Djahār-kāh	Nawā	Ḥusainī	Arūd	Māhūr
CENTS	200	150	150	200	200	150	150	insgesamt: 1200

Mushāḳa berichtet, er sei mit den Theoretikern seiner Zeit unzufrieden gewesen wegen ihrer Einteilung der Oktav (vgl. Murat's Einteilung der Oktav in 55 Kommas). Es gab aber eine Verschiedenheit, soweit Ägypten in Frage kommt; denn ein Theoriker teilte sogar die Halb-Töne ebenso wie Ganz-Töne in vier Teile und erhielt so achtundzwanzig Intervalle für die Oktav (Muḥammad b. Ismā'il Shihāb al-Dīn). Auf jeden Fall versuchte Mushāḳa ein Prinzip aufzustellen, welches das Viertelton-System (*Rub'*) auf eine eigene Basis stellen sollte. Seine Methode ist durchaus nicht klar (Land, *Recherches*, S. 75; Collangettes, S. 417, 418), aber Ellis (*a. a. O.*, S. 497) und Parisot (*Musique orient.*, S. 15—6) sind der Ansicht, dass er eine gleichmässig temperierte Viertelton-Leiter erstrebte, vierundzwanzig für die Oktav, welches die Tonleiter war (vgl. La Borde, I, 436) die er in Gebrauch fand (vgl. Collangettes, S. 419).

TÖNE	Yakāḥ	'Al-shāhīrān	'Iṣrāk	Rast	Dāḳāḥ	Shāh	Djahār-kāh	Nawā
CENTS	0	200	350	500	700	850	1000	1200

Dies ist dieselbe Tonleiter wie die vorhergehende, nur dass die Basis ein tieferer Ton in dem System ist, d. h. *Yakāḥ* anstelle von *Rast*. Heute ist das System der Viertelton-Skala im ganzen islamischen Nahen Osten (Collangettes, S. 415) und sogar im Mittleren Osten ('Alī Naḳī Khān Wazīrī) allgemein angenommen.

Im Maghrib wurde in neuerer Zeit sehr wenig über Musiktheorie geschrieben, aber in Ägypten, Persien und der Türkei fehlt es nicht an Büchern über diesen Gegenstand, wie aus der unten angeführten Litteratur hervorgeht, obschon manche dieser Schriften bloss Handbücher für die Praxis sind. Selbst in Turkistān wurden unter den Auspizien der Sowjets Werke publiziert. Im letzten Jahrzehnt hat das Studium der Musiktheorie einen starken Auftrieb erfahren durch Errichtung von Konservatorien der Musik in den grösseren Städten des Orients, vor allem durch das *Dār al-Alḥān* in Konstantinopel und das *Nadī 'l-Mūsikī al-Sharḳī* in Kairo.

*Litteratur:* Allgemeine Werke: *Kitāb al-Aghānī*, Bulāḳ 1869; *The twenty-first vol.*

of the ... *Aghānī*, Leiden 1888; Casiri, *Bibl. Arab. Hisp. Escorialensis* ..., Madrid 1760-70; Hādījī Khalifa, ed. Flügel, London 1835-58; Ibn 'Abd Rabbihī, *ʿIqd al-farīd*, Kairo 1887-88; Ibn Abī Usaibīfa, *ʿUyūn al-Anbāʾ*, ed. A. Müller, Königsberg 1882-84; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, London 1843-71; Ibn al-Kiftī, *Taʾrīkh al-Hukamāʾ*, ed. Lippert, Leipzig 1903; al-Makkarī, *Analektes* ..., Leiden 1855-61; al-Masʿūdī, *Les prairies d'or*, Paris 1801-77; Steinschneider, *al-Fārābī (Alpharabius)* ..., St. Petersburg 1869; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel; Suter, *Die Mathematiker u. Astronomen der Araber* ... (in *Abh. z. Gesch. d. Math.* X, XIV), Leipzig 1900-2.

Theoretische Werke. Mittelalterliche arabisische Texte: al-Akfānī, *Irshād al-Kāṣid*, in *Bibl. Ind.*, 1849; Muḥammed b. Aḥmad al-Kh̲wārizmī, *Mafāṭīḥ al-ʿUlūm*, ed. van Vloten, Leiden 1895; Ikhwān al-Ṣafāʾ, *Rasāʾil*, Bombay 1887-9; *Die Abhandlungen d. Ikhwān es-Safāʾ* ..., ed. Dieterici, Leipzig 1886; al-Fārābī, *Min Kitāb al-Mūsīkī* (*Actes du VI<sup>ème</sup> Congr. Orient.*), Leiden 1884; *Fasl al-Mūsīkī*, in al-Fārābī, *Iḥṣāʾ al-ʿUlūm* (in *ʿIrʿān*, VI), Saïda 1921; Muḥammed b. ʿAlī al-Irbīlī, *Ḍjwānīr al-Niẓām*, in *Mach.*, XIV; Ibn Khaldūn, *Muḥaddima*, in *N. E.*, XVI-XVIII, Paris 1858. — Moderne arabisische Texte: Muḥammed b. Ismāʿīl Shihāb al-Dīn, *Safīnat al-Mulk*, Kairo 1892; Aḥmed Efendī al-Safardjālānī, *al-Safīnat al-adabiya*, Damaskus 1891; ʿUṭmān b. Muḥammed al-Djundī, *Rawd al-Masarrāt*, Kairo 1895; Mikḥāʾil Mushāka, *Risālat al-Shihābiya fī ʿL-Ṣināʾat al-Mūsīkī*, Bairūt 1899; und in *M F O B*, VI (1913); Aḥmed Efendī Amin al-Dīk, *Nāʾil al-Adab fī Mūsīkī Afrandj wa ʿL-Arab*, Kairo 1902; Muḥammed Kāmil al-Khulāʾī, *al-Mūsīkī al-sharkī*, Kairo 1904; *Nāʾil al-Amānī fī Qurūb al-Aghānī*, o. J.; Abū ʿAlī al-Ghawthī, *Kashf al-Kināʾ*, Algier 1904; Darwish Muḥammed, *Ṣafāʾ al-Awḥāt fī ʿIlm al-Naẓḥamāt*, Kairo 1910; Ṭantāwī Ḍjawharī, *al-Mūsīkī al-ʿarabiya*, Kairo 1914. — Moderne persische Texte: Muḥammed Wadīd ʿAlī, *Ṣawt al-Mubārak*, Lucknow 1853; Muḥammed ʿUṭmān Khān, *Ṣawt al-Nakūs*, Lucknow 1874; ʿAlī Naḳī Khān Wazīrī, *Taʾlīmāt Mūsīkī*, Berlin o. J. — Moderne türkische Texte: Th. Djamil, *Rahler-i Mūsīkī*, 1904; Fakhri Bey, *Nazarī we-ʿIlmī ʿŪd Derslarī*; Raʾuf Yekta Bey, *Sharḥ Mūsīkī Taʾrīkhī*, Konstantinopel 1924; *Türk Mūsīkī nazariyātī*, Konstantinopel 1924; Fitrat, *Uzbek kīlāsīk Mūsīkāsī*, Tashkent 1927. Vgl. Borrel, *Contribution à la bibliographie de la Musique turque au X<sup>ème</sup> siècle*, in *R E Isl.*, 1928. — Übersetzungen: Dieterici, *Die Propädeutik der Araber [Ikhwān al-Ṣafāʾ]*, Berlin 1865; Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe [al-Fārābī] (Actes du VI<sup>ème</sup> Congr. Orient., 1883)*, Leiden 1884; Wiedemann, *Über al-Fārābīs Aufzählung der Wissenschaften, De Scientiis*, in *S B P M S Erlg.*, XXXIX, 1907; ders., *Abschnitt über die Musik aus Schlüsseln der Wissenschaft [Mafāṭīḥ al-ʿUlūm]*, in *S B P M S Erlg.*, LIV, 1922; ders., *Angaben von al-Akfānī über die Musik*, in *S B P M S Erlg.*, LIV, 1922; Ḍjalāl al-Dīn Muḥammed, *Practical Philosophy of the Muhammadan People* ..., Übers. W. F. Thompson, London 1839; Carra de Vaux, *Le traité des rapports musicaux* ...

*par Saḥ al-Dīn ʿAbd al-Mumīn*, in *J A*, 1891; Mac Guckin de Slane, *Prolegomènes hist. d'Ebn Khaldoun*, in *N E*, XIX, XX, XXI; Ronzevalle, *Un traité de Musique arabe moderne [Mushāka]*, in *M F O B*, 1913; E. Smith, *A Treatise on Arab Music* ..., [Mushāka], in *J Am O S*, I; R. D'Erhanger, *La musique arabe [al-Fārābī]*, Paris 1930; Farmer, *An Old Moorish Lute Tutor [Lisān al-Dīn usw.]*, Glasgow 1933; ders., *al-Fārābī Arabic-Latin Writings on Music*, London 1934; ders., *Ibn Khurdādhbih on musical instrument*, in *J R A S*, 1928; *Verhandlungen der Gesellschaft z. Erforschung der Musik des Orients*, I [al-Kindī], Berlin 1931; Muḥammed Amin, *The Prosody of Music, in Asiatic Miscellanies*, I.

Allgemeine Werke über arabisches, persische und türkische Musiktheorie: Laborde, *Essai sur la Musique ancienne et moderne*, Paris 1780; Toderini, *Letteratura Turchesca*, Venedig 1787; Villoteau, in *Description de l'Égypte*, XIII, XIV, Paris 1823-26; Kiesewetter, *Die Musik der Araber*, Leipzig 1842; Kosegarten, *Alii Ispahanensis Liber cantilenarum*, Berlin 1840-43; Soriano-Puertes, *Música Árabe-Española* ..., Barcelona 1853; ders., *Historia de la música Española* ..., Madrid 1855; Murat, *Einiges über die Musik der Orientalen, insonderheit über das dominirende persisch-türkische Tonsystem* (in *Ästhetische Rundschau*, 1867), Wien 1867; Fétis, *Histoire générale de la Musique*, Paris 1869-76; Mendel, *Musikalisches Conversations-Lexikon*, Berlin 1870-79. [Alle bisher genannten Werke sind mit Vorsicht zu benutzen; nur auf Kosegarten und in gewisser Hinsicht auf Kiesewetter kann man sich verlassen]. — Caussin de Perceval, *Notices ... sur les principaux musiciens arabes* ..., in *J A*, 1873; Barbier de Meynard, *Ibrāhīm fils de Mehdi*, in *J A*, 1869; Land, *Recherches sur l'hist. de la gamme arabe (Actes du VI<sup>ème</sup> Congr. Inter. Orient., 1883)*, Leiden 1884; ders., *Remarks on the earliest development of Arabic music (Trans. ix<sup>th</sup> Congr. Orient., 1892)*, London 1893; ders., *Essais de notation musicale chez les Arabes et les Persans*, in *Études ... dédiées à Dr. C. Leemans*, Leiden 1885; ders., *Tonschriftversuche u. Melodieproben aus dem muhammedanischen Mittelalter*, in *Vierteljahrsschrift f. Musikwissenschaft*, II (1886); Rouanet, *La musique arabe*, in Lavignac's *Encyclopédie de la musique*, V, Paris 1913-25; ders., *Les visages de la musique musulmane*, in *La revue musicale*, Paris 1923; von Hornbostel, *Phonographierte tunesische Melodien*, in *Sammlb. d. int. Mus. Ges.*, VIII, Leipzig 1906; ders., *Musikalische Tonsysteme*, in *Handbuch der Physik*, VIII, Berlin 1927; Lachmann, *Die Musik in den tunesischen Städten*, in *Arch. f. Musikwissenschaft*, V, 1923; ders., *Musik des Orients*, Breslau 1929; Idelsohn, *Die Maqamen der arabischen Musik*, in *Sammlb. d. int. Mus. Ges.*, XV, Leipzig 1913; Bartok, *Die Volksmusik der Araber von Biskra u. Umgebung*, in *Zeitschr. f. Musikwiss.*, II, (1920); Parisot, *Musique orientale*, Paris 1898; ders., *Rapport sur une mission scientifique en Turquie d'Asie*, Paris 1899; ders., *Rapport sur une mission scientifique en Turquie et Syrie*, 1903; Dalman, *Palästinerischer Diwān*, Leipzig 1901; Collangettes, *Étude sur la musique arabe*, in *J A*, 1904, 1906; Ronzevalle, in *M F O B*, 1913; Tripodo, *Lo stato degli studi sulla Musi cadegli*



*Arabi*, Rom 1904; Mitjana, *L'Orientalisme musical et la Musique arabe*, in *MO*, I (1906); Helmholtz, *On the Sensations of Tone ...*, Übers. A. J. Ellis, 3. Ausg., London 1895; Ellis, *On the musical Scales of various Nations*, in *Journ. Soc. Arts*, London 1885; Ribera, *La musica de las Cantigas ...*, Madrid 1922; ders., *Historia de la musica arabe medieval y su influencia en la Española*, Madrid 1927; ders., *La musica andaluza medieval ...*, Madrid 1923–25; Ibrāhim Bey Mušafa, *La valeur des intervalles dans la Musique arabe*, in *BEI E*, II (1888); Kaouf Yekta Bey, *La Musique et les modes orientaux*, in *Revue musicale*, Paris 1907; *La Musique turque*, in Lavignac's *Encyclopédie de la Musique*, V, Paris 1913–25; Farmer, *Hist. of Arabian Music*, London 1929; ders., *Arabic musical MSS. in the Bodleian Library*, 1925; ders., *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, London 1930; ders., *The Organ of the Ancients from Eastern Sources ...*, London 1931; ders., *Studies in Oriental musical Instruments*, London 1931; ders., *Some musical MSS. identified*, in *JRAS*, 1926; Uspensky, *Klassicheskaya muzyka Uzbekov* (Sovietsky Uzbekistan), Tashkent 1927; Uspensky und Belaev, *Turkmeneskaya muzyka*, Moskau 1928; Gairdner, *The Source and Character of Oriental Music*, in *MW*, VI (1916); Chilesotti, *Le scale arabo-persiana e indù*, in *Sammelb. d. int. Mus. Ges.*, III, Leipzig 1902; Fleischer, *Review of Land's Recherches ... gamme arabe*, in *Viert. f. Musikwissenschaft*, II (1886); Stumpf, *Review of Ellis' On the musical Scales of various Nations*, in *Viert. f. Musikwissenschaft*, II (1886).

(H. G. FARMER)

**MUSLIM** (A.), Partizipium IV von *s-l-m*, bezeichnet den Anhänger des Islām. Der Ausdruck ist in einigen europäischen Sprachen (auch in den Formen *Moslim*, *Moslem*), als Substantiv oder Adjektiv, oder beides, neben *Mohammedaner* (in verschiedenen Formen) geläufig geworden. Er hat *Musulman*, *Musulman* (usw.) ersetzt, ausser im Französischen, wo der letztere Ausdruck als Substantiv und Adjektiv gebraucht wird. *Musulman* ist wahrscheinlich aus dem Persischen herzu-leiten und zwar von *Muslim* mit der Adjektiv-Endung *-ān*. In einigen Ländern, z.B. in Deutschland und Holland, hat die Volksetymologie *man* für das einheimische „Mann“ angesehen und die Pluralformen *Muselmänner*, *muselmannen* gebildet. Diese Formen sind jedoch veraltet. — In der arabischen Litteratur wird und wurde der Ausdruck *Muslim* immer gebraucht, um die Anhänger des Islām zu bezeichnen. Siehe weiter die Artikel IMAN, AMIR AL-MUSLIMĪN.

*Litteratur*: H. Yule und A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, s. v. *Mussulman*; H. Lammens, *Remarques sur les mots français dérivés de l'Arabe*, Beirut 1890, S. 176; E. Littmann, *Morgenländische Wörter im Deutschen*, 2. Aufl., Tübingen 1924, S. 61 f.; R. Dozy, *Oosterlingien*, 's-Gravenhage–Leiden–Arnheim 1867, S. 44.

(A. J. WENSINCK)

**MUSLIM** B. 'AKĪL, Vetter Husain b. 'Alī's. Als letzterer nach dem Tode Mu'āwīya's I. nach Mekka geflohen war, schickte er Muslim nach Kūfa, um die dortige Lage zu studieren; denn die Parteigänger 'Alī's hatten ihn aufgefordert, nach Kūfa zu kommen und sich dort zum Khalifen proklamieren zu lassen. Muslim sammelte dort die

Zustimmungserklärungen Tausender von Shi'iten. Er schrieb daraufhin an Husain, dass er eilends kommen solle, um die Leitung der Bewegung persönlich zu übernehmen. In der Zwischenzeit hatte der energische 'Ubadī Allāh b. Ziyād den unschlüssigen Gouverneur Kūfa's Nu'mān b. Bašīr durch einen anderen ersetzt. Infolge dieser Massnahme floh Muslim zu Hānī' b. 'Urwa. Eine von dem neuen Gouverneur ernannte List verriet bald das Versteck Muslim's. Hānī' wurde verhaftet, und Muslim irrte, von all seinen Anhängern verlassen, eine Zeitlang aufs Ungewisse umher. Die Nachkommen des Ash'ath b. Kaīs verrieten seinen letzten Schlupfwinkel — eine Tat, die auf ihre Familie den Groll der Shi'a herab-schwor. Aufgespürt ergab sich der unglückliche 'Alide widerstandslos den Agenten 'Ubadī Allāh's. Sein Haupt wurde dem Khalifen Yazīd I. geschickt.

*Litteratur*: Tabari, ed. de Goeje, II, 227–29, 231–72, 281, 284–86, 292–94. Für die weitere Litteratur sei verwiesen auf H. Lammens, *Le Califat de Yazīd I*, S. 136–45 (in *MF OB*, V). (H. LAMMENS)

**MUSLIM** B. AL-ḤADJDJĀDĪ ABU 'L-HUSAIN AL-ḤUSHAIRĪ AL-NISĀBŪRĪ, wurde in Nisābūr im Jahre 202 (817) oder 206 (821) geboren. Er starb 261 (875) und wurde in Našrābād, einer Vorstadt Nisābūr's, beerdigt. Eine Anekdote über die Ursache seines Todes wird von Ibn Ḥadjar erzählt. Sein Ruhm gründet sich auf sein *Ṣaḥīḥ*, das neben dem gleichnamigen Werke Bukhārī's sich des höchsten Ansehens unter den Traditionssammlungen erfreut.

Um Traditionen zu sammeln, reiste Muslim weit in Arabien, Ägypten, Syrien und dem Irāk umher. Er hörte hier berühmte Autoritäten, wie Aḥmed b. Ḥanbal, Harmala, einen Schüler Shāfi'ī's, und Ishāk b. Rāhūya. Sein *Ṣaḥīḥ* soll über 300 000 Traditionen enthalten, die von ihm selbst gesammelt sind. Er schrieb eine grosse Zahl anderer Bücher über *Fiqh*, Traditionarier und Biographie. Keines von diesen scheint erhalten zu sein.

Das *Ṣaḥīḥ* unterscheidet sich von den andern Sammlungen des kanonischen *Ḥadīth* dadurch, dass die Bücher nicht in Kapitel untergeteilt sind, während in Bukhārī's Werk die Traditionen als Beispiele zu den *Tarādjama*'s wirken. Dennoch ist es nicht schwer, in der Anordnung der Traditionen in Muslim's *Ṣaḥīḥ* eine enge Verbindung mit den entsprechenden Dingen des *Fiqh* nachzuweisen. Zwar sind die einzelnen Traditionsgruppen mit Überschriften versehen, die mit Bukhārī's *Tarādjama*'s verglichen werden können; diese rühren aber nicht von Muslim selbst her, da die Überschriften in den verschiedenen Ausgaben des *Ṣaḥīḥ* nicht einheitlich sind.

Ein zweiter Unterschied zwischen Muslim und den andern Sammlungen besteht darin, dass er den *Isnāden* besondere Aufmerksamkeit zuwendet und zwar in solchem Ausmasse, dass einer Tradition in seinem Werke oft mehrere verschiedene *Isnāde* für denselben oder für einen etwas verschiedenen *Matn* folgen. Ein solcher neuer *Isnād* ist im Text durch *ḥ* (*ṭahwīl* oder *ḥawāla* „Veränderung“) angezeigt. Muslim wird wegen seiner Genauigkeit in diesem Punkte gerühmt. In anderer Hinsicht jedoch ist Bukhārī ihm überlegen, wie es sogar von einem ihm so ergebenen Manne wie al-Nawawī anerkannt wird. Dieser schrieb zum *Ṣaḥīḥ* einen Kommentar, der an sich schon ein

Werk von ungeheurer Bedeutung für unsere Kenntnis der muslimischen Theologie und des *Fikḥ* ist.

Muslim hat seinem Werk eine Einführung in die Traditionswissenschaft vorausgeschickt. Das Werk selbst besteht aus 52 Büchern, die über die gewöhnlichen Gegenstände des *Ḥadīth* handeln: die fünf Pfeiler, Ehe, Sklaverei, Tauschhandel, Erbrecht, Krieg, Opfer, Sitten und Gebräuche, die Propheten und die Gefährten, Prädestination und andere theologische und eschatologische Dinge. Das Buch schließt mit einem Kapitel über den *Ḳorān* (*Tafsīr*); die Kürze dieses Kapitels wird mehrfach durch den Wert des *Kitāb al-īmān* aufgewogen, mit dem das Werk beginnt und das einen vollständigen Überblick über die älteste Theologie des Islām bietet.

Über die Kommentare zum *Ṣaḥīḥ* siehe Brockelmann, *GA L*, I, 160; hinzugefügt sei: 'Alī b. Sulaimān al-Maghribī, *Wasḥy al-Dibādī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥadjdjādī*, Kairo 1298.

*Litteratur*: Brockelmann, *GA L*, I, 160 f.; al-Nawawī, *Tahdhīb*, ed. Wüstenfeld, S. 548 f.; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Wüstenfeld, Nr. 727; Ibn Ḥadjar al-Asḳalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Ḥaidarābād 1327, X, 126–28; Ḥadjdjī Khalifa, ed. Flügel, Index auctorum, s. v. Abū 'lḥosein Muslim Ben Ḥajjāj; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Ḳorāns*, II, 149 f.; Goldziher, *Muh. Studien*, II, 245 ff.; J. E. Sarkis, *Mu'djam al-Maḥbū'āt al-'arabiya wa 'l-mu'ar-raba*, Kairo 1346 (1924), Sp. 1746.

(A. J. WENSINCK)

**MUSLIM B. ḲURAISH** SHARAF AL-DAWLĀ ABU 'L-MAKĀRIM aus dem arabischen Stamm der 'Uḳailiden [s. d.] war der bedeutendste Herrscher der letzten grossen arabischen Dynastie im vorderen Orient; während seiner Regierungszeit ist der Streit der Fātimiden und 'Abbāsiden um die Vorherrschaft in Syrien und Mesopotamien zugunsten letzterer entschieden worden. Im Jahre 433 (1042) wurde Muslim 20-jährig nach dem Tode seines Vaters Ḳuraish b. Badrān zum Stammesoberhaupt gewählt und folgte ihm in der Herrschaft von Mōsul. Wie die meisten arabischen Fürsten der Euphratländer erkannte er, auch infolge seiner shi'itischen Neigungen, den Fātimidenkhalifen in Kairo als Oberhaupt an. Schon in den ersten Jahren seiner Regierung hegte er den ehrgeizigen Plan, allmählich die Herrschaft seines Stammes über die Euphratländer auszudehnen. Zur Erweiterung seiner Macht war ihm jedes Mittel recht. Die erste Gelegenheit bot sich ihm, als im Jahre 458 (1066) der Seldjūken-sultan Alp Arslan [s. d.] nach Besiegung der <sup>S</sup>Khwarizmier seine Oberherrschaft in Syrien zu befestigen heranging. Dazu musste er die arabischen Stammesfürsten der Einflussphäre der Fātimidenkhalifen entziehen und sie zum Bündnis mit sich selbst sowie zur Anerkennung des 'Abbāsidenkhalifen gewinnen. Deshalb schloss er ein Bündnis mit Muslim und belehnte ihn mit einigen Städten in Mesopotamien. Im Verfolg dieses Bündnisses bekriegte Muslim später die den Fātimiden anhängenden Banū Kilāb. Im Jahre 463 (1070) starb Sultan Alp Arslan. Das Bündnis übertrug sich auf seinen Sohn Sultan Malik Shāh [s. d.]. Mit seiner Hilfe konnte Muslim einige Jahre später seine Macht auf Syrien ausdehnen und Aleppo in Besitz nehmen. Aleppo war im Jahre 472 (1079) nicht in fester Hand: die Stadt wurde vom *Kādī al-Khuta'iti*, die Zitadelle von einem der

letzten Mirdāsiden [s. d. Art. ḤALAB] verwaltet. Es fehlte an Lebensmitteln, da die Stadt ständig von Feinden bedroht und ihre Zufahrtswege abgeschnitten waren.

Damaskus befand sich im Besitz von Sultan Tutush [s. d.], den sein Bruder Malik Shāh mit dem zu erobernden Syrien belehnt hatte. Es lag für Tutush nahe, sich auch in den Besitz von Aleppo zu bringen, allein die Bewohner von Aleppo trauten ihm wegen seiner Grausamkeit und Habgier nicht, schlossen vor ihm die Tore und riefen Muslim zur Hilfe. Nach Tutush's Abzug näherte sich Muslim der Stadt mit reichlichen Lebensmitteln versehen und erhielt sie nach längeren Verhandlungen ausgeliefert ebenso die Zitadelle [s. d. Art. ḤALAB], indem er die Mirdāsidenfürsten durch kleinere Städte entschädigte. Die Belehnung seitens Malik Shāh's, der seinen Bruder nicht allzu mächtig werden lassen wollte, erhielt er durch Zusage eines bedeutenden Jahres tributs (3 Millionen Mark). Muslim vergrösserte sein Gebiet durch Ruhā (Edessa), Harrān und eine Reihe kleiner Festungen, aus denen er die türkischen Bandenführer vertrieb, sodass seine Herrschaft von Nordsyrien bis zum Euphrat reichte. Anstatt sich hiermit zu begnügen, liess ihn sein unmässiger Ehrgeiz die Kräfte überspannen. Auch ihm schwebte wie Tutush der Besitz des gesamten Syriens vor allem Damaskus als Ziel vor. Von Malik Shāh, der ja Tutush mit Mittelsyrien belehnt hatte, konnte er die Stadt nicht erhalten. Daher schloss er sich dem Gegner der Seldjūken, dem Fātimidenkhalifen, wieder an, der ihm Sendung von Hilfstruppen zur Eroberung von Damaskus versprach. Muslim benutzte die Abwesenheit Tutush's, der in einem Feldzug gegen die Byzantiner in Antiochien begriffen war, um gegen Damaskus vorzustossen; er eroberte mehrere mittelsyrische Städte (u. a. Baalbek [s. d.]). Doch die fātimidischen Hilfstruppen blieben aus, Tutush wurde von seinen Lehnleuten, die Muslim hassten, zurückgerufen. Diese Umstände sowie ein Aufstand in Harrān zwangen ihn zum Rückzug. Um sich Ersatz für den von ihm abgefallenen Muslim zu schaffen, wandte Malik Shāh seine Gunst den Söhnen eines ehemaligen 'abbāsidschen Wezirs Ibn Djāḥir zu und sandte sie gegen einen Anhänger der Fātimiden, den Merwānidenfürsten Manṣūr, um ihm seinen Hauptbesitz Āmid abzunehmen. Dieser fand Beistand bei Muslim. Beide vereinigten sich, wurden bei Āmid angegriffen und zogen sich in die befestigte Stadt zurück, sodass ihre übrigen Besitzungen unverteidigt blieben. Diesen günstigen Umstand benutzte Sultan Malik Shāh, um einen anderen Sohn Ibn Djāḥir's, 'Amid al-Dawla, nach Mōsul zu senden, um diese Stadt dem Muslim, der inzwischen aus Āmid entflohen war, abzunehmen. Als Muslim sah, dass er seine Besitzungen verloren hatte, näherte er sich dem Sultan durch Vermittlung des Sohnes des Wezirs Nizām al-Mulk und bat kniefällig um Gnade. Der Sultan, dem Muslim nicht mehr gefährlich erschien, verzieh ihm und setzte ihn wieder in seine Besitzungen ein. Doch noch immer konnte Muslim nicht zur Ruhe kommen. Er wandte sich, vielleicht im geheimen Einverständnis mit Malik Shāh, im Jahre 477 (1084) gegen einen kleinasiatischen Seldjūkenfürsten, Sulaimān b. Ḳuṭlmish, der den Byzantinern Antiochia abgenommen hatte und verlangte von ihm denselben Tribut, den die Byzantiner gezahlt hatten. Als Sulaimān sich weigerte, rückte er gegen ihn mit arabischen



und turkmenischen Hilfstruppen vor. In der Umgebung von Antiochia kam es im Šafar 478 (Mai 1085) zu einem für Šaraf al-Dawla unerwarteten Treffen; seine Truppen, bei denen sich Muslim verhasst gemacht hatte, gingen zu Sulaimān über. Muslim wurde geschlagen und mit 400 seiner Araber getötet (vgl. Ibn al-ʿAdim, Fol. 68v). Mit ihm wurde die Macht der ʿUkailiden zu Grabe getragen; Aleppo verloren sie mit Muslim's Tode und hielten sich nur noch einige Jahre (bis 489 = 1090) als Statthalter von Mošul (s. ʿOKAILIDEN). Muslim wird als kluger und rechtlicher Mann geschildert, seine Milde gegenüber den Christen gerühmt. Seine Verwaltung wird als geschickt und gut geordnet hervorgehoben; tatsächlich hat er die Finanzen Aleppos in kurzer Zeit nach seiner Eroberung in Ordnung gebracht. Jedenfalls hat er einen weiten Blick gehabt und hat mit Erfolg versucht, die Herrschaft der arabischen Stämme in Syrien und Mesopotamien aufrecht zu erhalten. Mit ihm hörte sie auf; türkische Heerführer wurden die Herren in Syrien und Mesopotamien.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, Register; E. v. Zambaur, *Manuel de généalogie*, Index A. (M. SOBERNHEIM)

**MUSLIM B. ʿUḲBA** aus dem Stamme der Banū Murra, berühmter Feldherr in Diensten der Sufyāniden-Khalifen. Über den Anfang seiner Laufbahn wissen wir recht wenig. Man findet ihn schon früh in Syrien ansässig, wohin er aller Wahrscheinlichkeit nach mit den ersten Eroberern hinkam. Als treu ergebener Anhänger der Omayyaden und von grossem persönlichen Mut befehligte er bei Šiffin eine Abteilung der syrischen Infanterie. Aber er hatte kein Glück bei dem Versuch, ʿAlī die Oase Dūmat al-Djandal abzunehmen. Der Khalīfe Muʿāwīya beauftragte ihn mit der Verwaltung des *Kharādī*, der Finanzen, Palästinas, einem einträglichen Posten, wobei er jedoch nicht an seine eigene Bereicherung dachte. Vor allen erschien Muslim am Sterbebette Muʿāwīya's. Dieser Herrscher hatte ihm zusammen mit Dahhāk b. ʔais bis zur Rückkehr Yazīd's, der noch in Anatolien an der Spitze seiner Truppen aufgehalten wurde, die Regentschaft übertragen. Das Vertrauen, das der grosse Sufyānide in seine Treue setzte, geht aus dem Rat hervor, den er seinem Erben gab: „Wenn du Schwierigkeiten mit dem Hidjāz hast, so schicke getrost den Einäugigen (Muslim hatte nämlich nur ein Auge) aus dem Stamme Murra dorthin!“ Das war soeben eingetreten.

Muslim gehörte mit zu der Gesandtschaft, die nach Medina geschickt wurde, um die Anšār wieder zum Gehorsam zu bringen. Da die anderen Versöhnungsversuche alle erfolglos geblieben waren, entschloss sich Yazīd I., mit den Waffen einzugreifen. Zum Befehlshaber des Feldzuges bestimmte er Muslim trotz seines hohen Alters und seiner Gebrechlichkeit. Diese Umstände zwangen ihn beim Aufbruch, in einer Sänfte zu reisen. Im Wādī ʿl-Kurā traf Muslim die aus Medina vertriebenen Omayyaden; diese Ausgewiesenen informierten ihn über die militärischen Verhältnisse in der Stadt. Als er die Oase von Medina erreicht hatte, lagerte Muslim in der *Harra Wākīm* und wartete drei Tage lang auf das Ergebnis der Verhandlungen, die er mit den Aufständischen, den Anšār und den Nachkommen der ʔuraishitischen *Muhādīrūn*, angeknüpft hatte. Als alle Vorschläge zurückgewiesen waren, traf er am

vierten Tage seine Vorbereitungen zum Kampf. Das war an einem Mittwoch, am vorletzten Tag des Monats Dhu ʿl-Hidjja des Jahres 63 (26./27. August 683). Nach einem kleinen Vorsprung, den die Anšār zu Anfang gewinnen konnten, endete die Schlacht gegen Mittag mit der vollständigen Niederlage der Aufständischen. Auf ihren Fersen drangen die Syrer in Medina ein und begannen mit der Plünderung der Stadt. Die omayyadenfeindliche Tradition hat die Schrecken und die Dauer dieser Plünderung weit übertrieben; sie dehnt sie auf drei Tage aus. Schon am nächsten Tage nach der Schlacht stellte Muslim's Einschreiten die Ordnung wieder her, und er benutzte die folgenden Tage dazu, die Hauptführer der Rebellen, die in seine Gewalt gefallen waren, zur Rechenschaft zu ziehen und zu verurteilen.

Nachdem er die Verhältnisse in der Stadt in Ordnung gebracht hatte, liess er als seinen Stellvertreter Rawh b. Zinhāʿ zurück und setzte trotz der Verschlimmerung seiner Krankheit seinen Marsch auf Mekka fort, um dort ʿAbd Allāh b. al-Zubair anzugreifen, der sich gegen die Omayyaden aufgelehnt hatte. Aber als er in Mushallal angekommen war, zwang ihn seine Krankheit, dort zu bleiben. Nach den Anweisungen des Khalīfen Yazīd ernannte er zu seinem Nachfolger in der Heeresleitung seinen Adjutanten Husain b. al-Numair. Er starb in Mushallal, wo sein Grab noch lange von den Vorübergehenden mit Steinen beworfen wurde. Die mit den Šrifiten sympathisierenden Schriftsteller gefallen sich darin, den Namen Muslim in *Musrif*, „Verbrecher“, zu entstellen (Anspielung auf Sūra V, 36; VII, 79; XL, 29, 36 u. öft.). Eine lächerlich übertriebene Notiz lässt ihn 90 Jahre alt werden; aber alles spricht dafür, dass er vor der Hidjra geboren wurde. Er starb arm. Diese Uneignung ist nicht der einzige Zug, wodurch er uns als einer der typischsten Feldherrn und Staatsmänner dieser Generation entgegentritt, dessen Fähigkeiten so wesentlich dazu beitrugen, die Macht der Omayyaden zu festigen. Dozy schildert ihn als einen „ungläubigen Beduinen“. Muslim besass tatsächlich die ganze sprichwörtliche Derbheit (*Djafāʿ*) der Banū Murra. Aber seine ganze Laufbahn zeigt den murratischen Feldherrn als einen überzeugten Muslim und besonders von einer Geradheit, die in dieser bewegten Zeit selten war, einer Zeit, die so viele aussergewöhnliche Wechselfälle des Schicksals und so manches unbeständige Kriechertum sah.

*Litteratur:* Tabarī, ed. de Goeje, I, 3283; II, 198, 409–25, 427. Weitere Belege bei Lammens, *Califat de Yazīd I<sup>er</sup>*, S. 223 f. (MFOB, V, 225 f.) und bei Lammens, *Etudes sur le règne du calife omayyade Muʿāwīya I<sup>er</sup>*, S. 19, 45, 269, 373 (aus MFOB). (H. LAMMENS)

**MUSLIM B. AL-WALĪD AL-ANŠĀRĪ** (mit dem Beinamen *Šarī al-Ghawānī* = „der von den Schönen Niedergestreckte“, wie schon vor ihm al-ʔutāmī, s. d.), arabischer Dichter der ersten ʿAbbāsiden-Periode, geb. in Kūfa um 130–40 (747–57), gest. 208 (823) in Djurdjān. Sein Vater, ein Mawlā [s. d.] der al-Anšār [s. d.], trieb das Weberhandwerk; über Jugendstudien seines Sohnes ist nichts Näheres bekannt. Wahrscheinlich schöpfte er seine litterarische Bildung nicht aus dem Unterricht spezieller Lehrer oder aus Büchern, sondern aus dem regen Milieu der mesopotamischen Städte, deren geistiges Leben mit dem Emporkommen der ʿAbbāsiden noch höher gestiegen

war. Als Dichter verdiente er, wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen, sein Brot durch Lobgedichte und stand in Verbindung mit vielen Staatsmännern und Emiren. Unter den ersteren waren der Feldherr Yazid b. Mazayad al-Shaibāni (s. *Diwān*, Nr. 1, 6, 10, 16, 49), dann Dāwūd b. Yazid al-Muhallabī (Nr. 20), Manšūr b. Yazid al-Himyari (Nr. 31) und viele andere. Allmählich war er zu den einflussreichen Barmakiden (s. d. Nr. 17, 40, 45) und zum Khalifen Harūn al-Kashid (Nr. 14, 41, 57) vorgedrungen; einer Legende nach erhielt er von letzterem seinen Beinamen auf Grund eines Verses (Nr. 3, 35; vgl. auch Nr. 23, 39). Selbst die Schwester des Khalifen, 'Abbāsa, nannte er in einer Ode (Nr. 57, 10). Der Sturz der Barmakiden um 187 (803) störte nicht seine Laufbahn: er widmete einige Oden dem al-Amīn (Nr. 7, 28, 30), doch sein hauptsächlichster Gönner in späterer Zeit war al-Ma'mūn's Wazīr Faḍl b. Sahl [s. d.]. Durch seine Vermittlung erhielt er von al-Ma'mūn einen amtlichen Posten (wahrscheinlich *Ṣāhib al-Barid*) in Djurdjān. Dem Faḍl b. Sahl blieb er treu bis zu dessen Tod (202 = 818), und aus Trauer darüber dichtete er nicht mehr. Es gibt eine Erzählung seines Rāwī, wonach er vor dem Tode einen bedeutenden Teil seiner Gedichte vernichtet hätte.

Dem Inhalt und der Komposition seiner Gedichte nach steht er ganz auf traditionellem Boden. Ausser den altertümlichen Oden und Elegien sind in dieser Beziehung seine Satiren besonders interessant: in seiner Polemik mit dem (sonst wenig bekannten) Dichter Ibn al-Kanbar über die Vorzüge der al-Anṣār und Kuraish erweckte er den derben und bitteren Ton der Polemik eines al-Farazdaq [s. d.] und al-Ṭirimmāh [s. d.] über den gleichen Gegenstand zu neuem Leben. Natürlich musste die zweihundertjährige Entwicklung der arabischen Poesie auf ihn ihren Einfluss ausüben: in seinen *Nasiben* finden wir oft den Stil eines 'Umar b. Abī Rabi'a oder al-'Abbās b. al-Aḥnaf [s. Ibn al-Aḥnaf], Muslim's Zeitgenossen. Seine Weinlieder verdienen besondere Beachtung. Obgleich Nöldeke in ihnen nur sehr selten „das ungesuchte Hervorbrechen bacchantischer Lust wie so oft bei Abū Nuwās“ [s. d.] findet, urteilen die arabischen Kritiker anders: beide Dichter sind für sie in dieser Hinsicht fast gleichwertig, und wir müssen gestehen, dass sie oft recht haben. Nicht nur für die Schilderung der städtischen Gesellschaft und des Lebens haben seine Weinlieder hohen Wert, sondern sie gehören von ihrer dichterischen Seite zur besten Produktion von Muslim's Schaffen. Wenn wir Muslim nach dem Inhalt seiner Poesie zu den Nachahmern der „Alten“ rechnen müssen, so gehört er seinem Stil nach zur neueren Periode. Die arabischen Litteraturhistoriker nennen ihn oft als ersten, der den „neuen Stil“, *al-Badī'*, mit seinen Tropen und Figuren einführte. Das ist natürlich nicht so einfach; der „neue Stil“ entstand in der arabischen Poesie erst allmählich, doch Muslim mit seiner Generation: Bashshār b. Burd [s. d.], Abū Nuwās u. a. war einer der ersten, welche diesen Weg entschieden eingeschlagen haben. Die jüngere Generation, besonders Abū Tammām [s. d.], haben diesen „neuen Stil“ bis zur Geschmacklosigkeit getrieben.

Zu vielen zeitgenössischen Dichtern stand Muslim in freundlichen oder feindlichen Beziehungen, so zu Abū Nuwās, Abū 'l-'Atāhiya [s. d.], al-'Abbās b. al-Aḥnaf (der ihn boshaft *Ṣarī' al-Ghīlān* oder *Ṣarī' al-Kās* genannt hat; vgl. *Diwān*, Nr. 44),

Abū 'l-Shīṣ [s. d.], al-Husain al-Khalī' u. a. Sein litterarischer Einfluss war nicht unbedeutend: Di'bil [s. d.] war sein direkter Schüler (was ihn nicht verhinderte, mit Muslim Satiren zu wechseln), Abū Tammām studierte mit besonderer Vorliebe seine Gedichte. Mit der Überlieferung seines *Diwān's* steht es ziemlich schlecht; er wurde in alphabetischer Ordnung von al-Ṣūlī [s. d.] gesammelt, doch ist diese Redaktion nicht auf uns gekommen (einige Spuren davon sind im *Kitāb al-Aghānī* nachweisbar); eine andere Nachricht spricht von der Sammlung des Philologen al-Mubarrad [s. d.]. Die in Europa einzig bekannte Leidener Handschrift, auf der die Ausgabe de Goeje's basiert, enthält nur einen Teil seiner Gedichte (darunter einige unechte; s. Barbier de Meynard, *a. a. O.*, S. 17 f.); sie stellt eine unbekannte Redaktion dar und ist für die Textkritik ziemlich belanglos.

*Litteratur:* *Diwan Poetae Abu-'l-Walid Moslim ibn-'l-Walid al-Anṣārī cognomine Qario-'l-ghawānī*, ed. de Goeje, Leiden 1875 (leider ohne Reimindex); die Ausgabe von Kairo 1325 (Maṭba'at Madrasat Walīdat 'Abbās al-Awwal, 8°, 97 S.), obgleich *al-Ṭab'a al-nū'a* genannt, wiederholt in alphabetischer Ordnung de Goeje's Text; die Lithographie von Bombay 1303 (1886) ist mir leider unzugänglich geblieben (s. Rescher, *a. a. O.*); sie rühmt sich, einen besseren Text als die Leidener Ausgabe zu bieten; s. Sarkis, *a. a. O.*). Die meisten Quellen sind von de Goeje in seiner Ausgabe (S. 228–310) angegeben; die wichtigste ist natürlich das *Kitāb al-Aghānī* (S. 228–71). Von anderen kann man jetzt hinzufügen: Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Shi'r*, ed. de Goeje, S. 528–35, *passim* (s. Index); Ibn al-Mu'tazz, *Ṭabaqāt al-Shu'arā' al-muḥaddithin* (Ms. Escorial, Nr. 279), Fol. 15<sup>r</sup>–15<sup>v</sup>; al-Marzubānī, *al-Muwashshah*, Kairo 1343 (*al-Maṭba'a al-salaḥiyya*), s. Index. — Neuere Litteratur: Th. Nöldeke, Besprechung der Ausgabe de Goeje's, in *GGA*, 9. Juni 1875, S. 705–15; Brockelmann, *GAL*, I, 77, Nr. 7 (mit Druckfehler im Todesdatum: 803 statt 823); M. Barbier de Meynard, *Un poète arabe du XI<sup>ème</sup> siècle de l'Hégire* (*Actes du XI<sup>ème</sup> Congrès des Orientalistes*, Sect. IV, Paris 1899, S. 1–21); Cl. Huart, *Littérature arabe*<sup>2</sup>, Paris 1912, S. 72–4 (mit demselben Druckfehler wie bei Brockelmann); Djirdji Zaidān, *Ta'rikh Adāb al-Lughā al-'arabiyya*, II, Kairo 1912, S. 66; A. F. Rifā'i, *Aṣr al-Ma'mūn*, II, Kairo 1927, S. 374–92; J. E. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe*, Kairo 1930, Sp. 1746–47; O. Rescher, *Abriss der arabischen Litteraturgeschichte*, Lieferung IV (Stambul 1929), S. 12–5; M. Dī. Sultān, *Ṣarī' al-Ghawānī*, Damaskus, Maktabat 'Azafa [1932], mir unzugänglich. (IGN. KRATSKOWSKY)

MUSNAD. [Siehe ḤADITH, IV.]

AL-MUSTAḌĪ BI-AMRī LLĀH, ABŪ MUḤAMMED AL-ḤASAN, 'abbāsīdischer Khalīfe, geboren am 23. Sha'bān 536 (23. März 1142), Sohn al-Mustandjīd's und einer armenischen Sklavin namens Ghadda. Nach dem Tode seines Vaters am 9. Rabi' II 566 (20. Dezember 1170) folgte al-Mustaḍī ihm nach, und zu Anfang des folgenden Jahres (September 1171) wurde er dem Namen nach auch in Ägypten, das um diese Zeit den Aiyūbiden [s. d.] in die Hände fiel, als Khalīfe anerkannt [s. d. Art. FĀTIMIDEN, II, 96]. Die Mörder al-Mustandjīd's wurden bald uneinig. 'Aqūd al-Dīn [s. d.], den al-Mustaḍī zum Wezīr hatte er-



nennen müssen, wurde schon im Jahre 567 (1171/2) auf das Betreiben des Emirs Kaimaz abgesetzt. Im Dhu 'l-Kā'da 570 (Mai 1175) wollte letzterer den Schatzmeister Zahir al-Din b. al-'Attār ergreifen, dieser flüchtete sich aber zum Khalifen, worauf Kaimaz den Palast des letzteren zu belagern anfang. Dann rief al-MustaḌī das Volk zu Hilfe; das Haus des Kaimaz wurde geplündert, und dieser musste sich durch die Flucht erretten, starb aber bald danach, und 'Aḍud al-Din bekam das Wezirat zurück. Schon al-Mustandjid war mit Shimla, dem Herrn von Khūzistān, in Streit geraten. Im Jahre 569 (1173/4) brach ein Krieg zwischen seinem Neffen Ibn Shānkā und al-MustaḌī aus; Ibn Shānkā wurde aber bald gefangen genommen und getötet. Der unbedeutende al-MustaḌī starb am 2. Dhu 'l-Kā'da oder nach einer anderen Angabe Ende Shawwāl 575 (Ende März 1180).

*Litteratur:* Ibn al-Aṭhīr (ed. Tornberg), XI, 237 ff.; Ibn al-Ṭīṭṭākā, *al-Fakhri* (ed. Denonbourg), S. 428—33; Muḥammed b. Shākir, *Fawāt al-Wafayāt*, I, 137 f.; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, III, 525 ff.; Hamd Allāh Mustawfī-i Kazwīnī, *Tārīkh-i Guzida* (ed. Browne), I, 367—69; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 337—63; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides*, II, 304; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 87, 195, 260, 280.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MUSTAḌJĀB-KHĀN BAHĀDUR (NAWĀB)**, dreizehnter Sohn des berühmten Rohilaführers Ḥāfiẓ al-Mulḳ Ḥāfiẓ Raḥmat-Khān (1707—74) und Verfasser einer Lebensbeschreibung seines Vaters, die er unter dem Titel *Gulistān-i Raḥmat* in persischer Sprache veröffentlichte. Ḥāfiẓ Raḥmat-Khān, der Abstammung nach ein Afghane aus dem Stamme der Yūsuf-zāi, war seit 1748 an Herrscher in Rohilkhānd (Katehr) und führte sein ganzes Leben lang einen erbitterten Kampf gegen die Mahrātās. Er fiel 1774 während der Schlacht bei Mirānpūr Katra, wo er gegen die vereinigten Kräfte des Nawāb von Oudh Shudjā' al-Mulḳ und der Engländer kämpfte. W. Hastings, auf dessen Befehl die englischen Truppen den Nawāb unterstützten, wurde infolgedessen einer gerichtlichen Untersuchung unterzogen. Das Buch des MustaḌjāb-Khān schildert den Ḥāfiẓ Raḥmat-Khān als einen echten Vertreter der afghanischen Ritterschaft und enthält sehr viel Wertvolles für das Studium der Beziehungen zwischen einzelnen afghanischen Stämmen.

*Litteratur:* Eine Ausgabe des Originaltextes des *Gulistān-i Raḥmat* ist mir nicht bekannt. Eine englische (abgekürzte) Übersetzung von Ch. Elliott, *The Life of Ḥāfiẓ ool-moolk, Ḥāfiẓ Rehmūt Khan, written by his son the Nuwob Moosfujab Khan Buhadoor and entitled Goolistan-i Rehmūt*, London 1831; H. Hamilton, *The East-India Gazetteer*, 2. Ausg., London 1828, II, 468; *Imperial Gazetteer of India*, London 1908, XX, 138 und XXI, 307 f.

(E. BERTHELS)

**MUṢṬAFĀ I.**, der 15. osmanische Sultan, wurde im Jahre 1000 (1591) als Sohn Muḥammeds III. geboren. Sein Leben verdankte er der Milderung des *Kānūn*, das die Ermächtigung zur Ermordung aller Brüder eines neuen Sultans gab. So wurde er zur Nachfolge seines Bruders Aḥmed I. bei dessen Tode am 22. November 1617 berufen. Aber seine Schwäche, die ihn wegen der abergläubischen Furcht Aḥmeds angeblich dem Tode ent-

rinnen liess, machte ihn zum Herrscher absolut unfähig. Aḥmeds Sohn, 'Oṭhmān, der sich selbst zur Thronfolge berechtigt fühlte, hatte wenig Schwierigkeiten, in einer Versammlung des kaiserlichen *Diwān* Muṣṭafā's Absetzung durch den *K'izlar Agha*, den *Mufī* und den *Kā'immaḳām* durchzusetzen, während der Grosswezir Khalil Pasha abwesend war. Dies geschah am 26. Februar 1618.

Unerwarteterweise wurde Muṣṭafā I. wieder auf den Thron gerufen, als am 19. Mai 1622 der Aufstand der Janitscharen gegen 'Oṭhmān II. ausbrach. Mit Gewalt wurde er aus seiner Zurückgezogenheit im Harem geholt, und die Janitscharen zwangen die 'Ulamā, ihn als Sultan anzuerkennen. Am nächsten Tage wurde 'Oṭhmān getötet, und bis Juni blieb der Grosswezir Dāwūd Pasha, der für den Mord verantwortliche Mann, im Amte. Dann wurde er durch die *Wālide* abgesetzt. Die wirklichen Herren waren die Janitscharen und die Sipāhī's. Verschiedene Grosswezire wurden ernannt und nach ihrem Belieben wieder abgesetzt. Die Partei der Sipāhī begann nach einiger Zeit Rache für 'Oṭhmān zu fordern, und im Januar 1623, als Gurdji Muḥammed Pasha Grosswezir war, wurde Dāwūd Pasha tatsächlich getötet. Bald gewann die Partei der Janitscharen unter dem Grosswezir Mere Ḥusain Pasha (3. Febr.) wieder an Einfluss. Dem letzteren gelang es, sich bis zum 20. August zu behaupten; denn die allgemeine Stimmung unter den 'Ulamā und dem Volke verbunden mit der in den Provinzen stetig wachsenden Opposition gegen die Tyrannei der Miliz in der Hauptstadt (Vorgehen Saif al-Din Oghlu's in Tripolis und mehr noch die Revolte Abāza Pasha's in Erzerūm) brachte die Absetzung Mere Ḥusain's zustande. Der neue Grosswezir Kemānkeh 'Alī Pasha setzte zusammen mit dem *Mufī* am 10. Sept. 1623 den Sultan ab und berief Aḥmed's Sohn Murād auf den Thron.

Während seiner ganzen Regierungszeit gab Muṣṭafā fortgesetzt Beweise seiner vollständigen geistigen Umnachtung. Er starb im Jahre 1638 und wurde in der Aya Sofia begraben. Die einzige wichtige internationale Handlung während seiner Regierungszeit war der Friede, der im Februar 1623 mit Polen geschlossen wurde.

*Litteratur:* Die türkischen Quellen für diese Zeit sind die Historiker Na'imā, Ḥāddjī Khalifa (*Fedhlike*), Pečewī, Hasan Bey Zāde und Tūghī. Gleichzeitige Berichte in den Memoiren des englischen Gesandten Sir Thomas Roe. Ferner die allgemeinen Geschichtswerke von Hammer, Zinkeisen und Jorga. (J. H. KRAMERS)

**MUṢṬAFĀ II.**, der 22. osmanische Sultan, ein Sohn Muḥammeds IV. Er wurde im Jahre 1664 geboren und folgte seinem Oheim Aḥmed II. am 6. Februar 1695, zu einer Zeit, als das Reich mit Österreich, Polen, Russland und Venedig im Kriege war. Der neue Sultan rief in einem bemerkenswerten *Khaṭṭ-i sherif* zum „Heiligen Kriege“ auf und setzte gegen den Beschluss des *Diwān* seinen Wunsch durch, am Feldzuge gegen Österreich teilzunehmen. Vor seinem Aufbruch hatte eine Meuterei der Janitscharen dem Grosswezir *Defterdār* 'Alī Pasha das Leben gekostet (24. April 1693), und der Feldzug wurde von dem neuen Grosswezir Muḥammed Pasha Elmās geführt. Die türkische Armee kämpfte nicht ohne Erfolg in der Gegend von Temesvár und nahm Lippa, Lugos und Sebes ein. Die Venezianer wurden im Februar bei Chios geschlagen und im

September wiederum besiegt. Im Oktober wurde Azof von der russischen Belagerung befreit. Im nächsten Jahre hatte der Sultan mit seiner Armee wiederum Erfolg bei der Entsetzung von Temesvár, aber kein Teil des verlorenen Gebietes konnte den Österreichern wieder entrisen werden. In jenem Jahre nahmen jedoch die Russen Azof. Der Feldzug von 1696 ist denkwürdig durch die schwere Niederlage, die den Türken bei Zenta an der Theiss (11. Sept.) zugefügt wurde; Elmās Muḥammed verlor dabei sein Leben, während der Sultan, der schon den Fluss überschritten hatte, nach Temesvár fliehen musste. Das kaiserliche Siegel fiel in die Hände der Österreicher. Von Temesvár aus ernannte er 'Amūdjā Zāde Ḥusain aus der Familie Köprülü zu seinem Grosswezir. Unter diesem sehr fähigen Staatsmann wurde schliesslich Frieden geschlossen. Im Jahre 1698 ging der Grosswezir an die Front, während sich der Sultan in Adrianopel aufhielt; aber die Friedensverhandlungen wurden ernstlicher betrieben als der Krieg. Im Oktober begannen die Verhandlungen in Karlowitz (türk. Karlofca, siehe CARLOWICZ) an der Donau, wo am 26. Februar 1699 mit Österreich, Polen und Venedig Frieden geschlossen wurde. Mit Russland wurde nur ein Waffenstillstand geschlossen, dem im Jahre 1700 ein endgültiger Friede folgte. Der englische und holländische Gesandte nahmen an den Verhandlungen als Vermittler teil. Der Friedensvertrag bestimmte den Verlust Ungarns und Transylvaniens mit Ausnahme des Gebietes von Temesvár; Polen erhielt Kameniec zurück, während Venedig auf Lepanto und einige andere Städte in der Morea verzichten musste. Der Dnjestr wurde die Grenze gegen Russland.

Der Friede machte es dem Grosswezir möglich, Ordnung in die Staatsangelegenheiten zu bringen, die durch den langen und unheilvollen Krieg gelitten hatten. Der *Rēis Efendi* Rāmi und der *Mufti* Feizullāh, die beim Sultan grossen Einfluss besaßen, waren seine Mitarbeiter. Einige innere Unruhen wurden schnell beigelegt. Nur im Jahre 1701 war ein Feldzug in den Irāk nötig, um Basra aus den Händen einer lokalen Partei zu befreien, die sich Persien unterworfen hatte. Festungen wurden in einen besseren Verteidigungszustand gebracht, und ein neues *Kānūn-nāme* für die Flotte wurde erlassen. Ḥusain Pasha verzichtete im September 1702 auf sein Amt und starb bald danach. Seine Absetzung war teilweise das Werk des *Mufti* Feizullāh, der den Sultan veranlasste, an seiner Stelle Daltāban Muḥammed Pasha zu ernennen. Als dieser sich zu kriegsliebend zeigte und um dieselbe Zeit durch Begünstigung der Ansprüche des Tataren-Khān Unruhe in der Hauptstadt hervorrief, bewirkte der Einfluss des *Mufti* seine Absetzung und Hinrichtung (Jan. 1703). Rāmi wurde Grosswezir. Rāmi's Massnahmen, die Autorität der Zentralregierung zu stärken, waren heilsam, schufen ihm aber viele Feinde; überdies waren die Janitscharen nicht mit einem Grosswezir zufrieden, der kein Soldat war. Die allgemeine Unruhe wuchs noch durch den dauernden Aufenthalt des Sultans Mustafa in Adrianopel. All diese Umstände riefen im Juli 1703 eine Janitscharenrevolte in Konstantinopel hervor, die zunächst gegen Rāmi Pasha und gegen den *Mufti* gerichtet war. Die Absetzung des letzteren wurde ohne grosse Schwierigkeiten durchgesetzt; aber die Empörung dauerte unter der Leitung und Orga-

nisation eines gewissen Ḥasan Agha an. Eine Deputation der Rebellen nach Adrianopel wurde gefangen genommen und unverschämte behandelt. Zu spät versprach der Sultan, persönlich nach Konstantinopel zu kommen. Die *'Ulamā'* wurden zu einem *Fatwā* gezwungen, das die Absetzung des Sultans guthiess. Im August 1703 zog ein Heer der Rebellen nach Adrianopel, nachdem sie sich über Mustafa's Bruder Ahmed als Thronfolger verständigt hatten. Als Mustafa sich schliesslich von seinen eigenen Janitscharen verlassen sah, verzichtete er am 21. August auf den Thron. Er starb bald danach am 31. Dez. 1703 und wurde in der Aya Sofia beigesetzt. Er wird mit Recht als weiser und guter Herrscher betrachtet, wie dies seine unvoreingenommene Wahl fähiger Staatsmänner beweist. Er schrieb Gedichte unter den *Takhalluṣ* Meftūni und Iḳbālī. Unter ihm erschien die kaiserliche *Ṭughra* zum ersten Mal auf den osmanischen Münzen.

*Litteratur:* Hauptquelle ist der *Ta'rikh* von Rāshid, neben einem anonymen historischen Werk, das von Hammer benutzt und Babinger, *G O W*, S. 247 u. 248 nur in einer Anmerkung erwähnt. Nützlich ist auch die Geschichte der Krim von Mehmed Giray (Babinger, *G O W*, S. 235) und von Saiyid Mehmed Riḍā (Babinger, *G O W*, S. 281). Das *Inshā'* des Grosswezirs Rāmi Pasha (bei Babinger nicht erwähnt) ist wichtig, da es zeitgenössische Urkunden enthält. Ferner von Hammer, Zinkeisen, Jorga, *G O R*. (J. H. KRAMERS)

MUSTAFA III., der 26. Herrscher des Osmanischen Reiches, einer der jüngeren Söhne Ahmeds III., geboren am 14. Safar 1129 = 28. Jan. 1717 (Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmāni*, I, 80). Als er nach dem Tode 'Othmān's III. am 30. Okt. 1757 auf den Thron kam, war sein weit volkstümlicherer Bruder und Thronerbe Muḥammed noch nicht lange verstorben (Dez. 1756). Die Türkei lebte in dieser Zeit seit dem Frieden von Belgrad (1739) in Frieden mit ihren Nachbarn. Seit Dezember 1756 war der fähige Rāghib Pasha Grosswezir und blieb auch der tatsächliche Verwalter des Reiches bis zu seinem Tode im Jahre 1763. Rāghib hatte alle aus der Hauptstadt entfernt, die seinem Einfluss hätten zuwiderhandeln können, und ergriff gleichzeitig weise Finanzmassnahmen und suchte die militärische Macht in gutem Zustande zu erhalten. Der Sultan, der ein lebhaftes und aktives Temperament hatte, beschäftigte sich inzwischen wie seine Vorgänger mit Vorschriften, die die Kleider seiner nicht-muslimischen Untertanen und das öffentliche Erscheinen der muhammedanischen Frauen betrafen. Um dieselbe Zeit wurde auch der niemals verwirklichte Plan wieder aufgegriffen, den Golf von Iznik mit dem Schwarzen Meere zu verbinden [s. ŞABANDJA]. Der siebenjährige Krieg in Europa (1756—63) war nicht ohne Einfluss auf die Politik der Pforte geblieben; nach langem Zögern ging die Türkei schliesslich darauf ein, mit Preussen einen Freundschaftsvertrag zu schliessen (29. März 1761). Rāghib selbst war sogar zu einem Bündnis geneigt, aber der Sultan und die einflussreichen *'Ulamā'* waren friedlich gesonnen.

Nach Rāghib's Tod begann Mustafa selbst zu regieren, und verschiedene Grosswezire folgten einander in kurzen Abständen. Von 1765 bis 1768 wurde das Grosswezirat von Muḥsin Zāde Muḥammed Pasha verwaltet, unter dem der verhängnisvolle Krieg mit Russland ausbrach. Schwierigkeiten



mit Russland hatten schon im Jahre 1762 begonnen, als Russland den Herrscher von Georgien gegen den türkischen Pasha von Akhiskha (Čaldır) unterstützte; hier sowohl wie in Montenegro arbeiteten russische Agenten im geheimen gegen die türkische Herrschaft. Ferner beklagte sich der Khān der Krim wiederholt über russische Militärmassnahmen an seiner Nordgrenze, während sich die Konföderationspartei in Polen stark für die Intervention der Pforte gegen die Angriffe der Regierung Katharinas auf die politische Freiheit einsetzte. In dieser Lage hatte die Pforte kein Interesse mehr daran, ein Bündnis mit Preussen zu suchen, wohin im Jahre 1764 Ahmed Resmî Efendi als Gesandter gegangen war (über diese Gesandtschaft schrieb er später sein bekanntes *Sefâret-nâme*). Der Sultan selbst war entschieden anti-russisch, aber die Diplomatie des russischen Botschafters Obreskoff und die Friedensliebe der *‘Ulamâ* verzögerte den Krieg, bis im August 1768 Mustafa von dem damaligen Muftî Walî al-Din ein *Fatwâ* erhielt, das den Krieg mit Russland billigte. Der Krieg wurde erst am 6. Oktober nach der Absetzung des Grosswezirs Muhsin Zâde erklärt, der geraten hatte, bis zum Frühjahr zu warten. Obreskoff wurde in Vedi Çule eingekerkert.

Im Januar begann der Krieg mit zerstörenden Raubzügen der Krim-Tataren im südlichen Russland unter ihrem neuen Khān Kırım Girây; damals war de Tott als Augenzeuge bei der tatarischen Armee. Im März 1769 verliess der damalige Grosswezir Muhammed Emin Pasha Konstantinopel mit dem Heiligen Banner; dabei kam es zu einem Ausbruch des muhammedanischen Fanatismus gegen den österreichischen Geschäftsträger und seine Begleitung, die dem Auszug beiwohnen wollten. Während der Grosswezir zur Dobruča ging, machten die Russen einen Angriff auf Chotin (türk. Khočin), das sie aber erst im August einnehmen konnten. In der Zwischenzeit wurde der Grosswezir abgesetzt und hingerichtet; er wurde durch Moldowandji ‘Alî Pasha ersetzt, der mit den Russen an beiden Seiten des Dnjestr Gefechte hatte. Andere russische Armeen nahmen Jassy und Bukarest und rückten in Transkaukasien ein. Das Jahr 1770 war noch verhängnisvoller für die Türkei. Die Russen erreichten durch Rumänien die Donau, und im Herbst nahmen sie Kilia, Bender und Braila in unmittelbarer Nähe des türkischen Hauptquartiers in Baba Daghi. Im gleichen Jahr erschien eine russische Flotte im Mittelmeer; verschiedene Städte in der Morea wurden erobert und wieder geräumt, aber der schwerste Schlag war der Brand der türkischen Flotte in der Bai von Çeshme (Juli 1770). Moldowandji ‘Alî — seines Grosswezirats bereits entsetzt — wurde geschickt, um mit de Tott die Verteidigung der Dardanellen zu verstärken. Aber die russische Flotte bedeutete keine Gefahr mehr, und auch der Donau-Feldzug des folgenden Frühlings war für die Türken günstiger. Anfang 1771 war die militärische Organisation verbessert worden. In diesem Jahre jedoch erstürmten die Russen den Isthmus von Perekop und eroberten die ganze Krim. Dies war ein endgültiger Verlust für die Türkei, und eine grosse Mehrheit der Tataren erklärten der russischen Kaiserin ihre Ergebenheit. Die Türken konnten sich jedoch in Otakow und Kilburnu halten. Währenddessen begannen in Konstantinopel mühsame diplomatische Verhandlungen mit den Gesandten der europäischen Mächte, die ihre Vermittlung anboten, be-

sonders Österreich und Preussen. Mit Österreich schloss die Pforte im Juli 1771 einen Geheimvertrag (den sog. Subsidienvvertrag), während die Pforte sich in den polnischen Angelegenheiten für völlig desinteressiert erklärte und sogar eine Teilung Polens vorschlug. Das Ergebnis war im Juni 1772 der Waffenstillstand von Giurgewo, dem der Friedenskongress von Počani folgte (August 1772), wo der führende türkische Vertreter der anmassende *Nishāndjî* ‘Othmān Efendi war. Nach dem Fehlschlagen der Verhandlungen wurde der Waffenstillstand verlängert, und eine neue Konferenz begann im November in Bukarest. Diese Verhandlungen wurden im März 1773 ebenfalls abgebrochen hauptsächlich mangels Verständigung über die türkischen Festungen am Schwarzen Meer; hinsichtlich der Krim hatte die Türkei bereits einer Formulierung zugestimmt, wie sie später im Frieden von Küçük Kainardjî angenommen wurde. In Konstantinopel widersetzten sich vor allem die *‘Ulamâ* den russischen Friedensbedingungen. Der Krieg des Jahres 1773 war nicht sehr ereignisreich. Das Hauptquartier wurde nach Şumna verlegt, nachdem Muhsin Zâde zum zweiten Male Grosswezir geworden war (Dez. 1771). Die Russen erfochten bei Karaşu in der Dobruča einen Sieg, griffen aber Silistra und Warna vergeblich an. Bairût wurde durch russische Schiffe bombardiert; diese standen in Verbindung mit dem Aufstand des Mamlûken ‘Alî Bey in Ägypten, der durch die Russen unterstützt wurde. Im Sommer 1773 wünschte Sultan Mustafa, die Armee gegen die Russen zu begleiten. Aber er wurde durch seine Umgebung und seine Krankheit, der er am 24. Dez. 1773 erlag, daran gehindert. Ihm folgte sein Bruder ‘Abd al-Hamid I. Mustafa wurde in seiner eigenen *Türbe* bei der Lâleli Djâmi‘i beige-setzt, deren Bau er im Jahre 1759 begonnen hatte (vgl. *Hadiqat al-Djâwâmi‘*, I, 23).

Mustafa III. wird in den türkischen Quellen als guter Herrscher gepriesen. Er hatte eine besondere Vorliebe für religiöse Disputationen in seiner Gegenwart und war besonders astrologischen Berechnungen zugetan. Er war an den nebensächlichsten Dingen interessiert, und dies hinderte ihn an einer wirklich staatsmännischen Einsicht, wie sie in den letzten Jahren seiner Regierung besonders fehlte. In seiner Art war er ein „aufgeklärter Despot“. Aber sogar ein fähigerer Herrscher würde wahrscheinlich daran gescheitert sein, die Türken aus ihrer militärischen Unterlegenheit gegenüber den russischen Armeen zu retten; militärische Organisationsmassnahmen wurden mit Hilfe von de Tott ergriffen; aber dies konnte nicht verhindern, dass zu gewissen Zeiten des Krieges die Fahnenflucht verhängnisvolle Ausdehnung annahm. Ausser der Lâleli Djâmi‘ baute Mustafa die Ayazma Djâmi‘i in Skutari für seine Mutter. Er liess eine neue Vorstadt von Stambul ausserhalb des Yeñî Kapu bauen. Seine Regierungszeit ist weiter bemerkenswert durch das sehr schwere Erdbeben, das grosse Teile der Hauptstadt im Jahre 1766 in Trümmer legte.

*Litteratur:* Der *Ta‘rih* von Wâsif ist die Hauptgeschichtsquelle für Mustafa’s Regierung; Wâsif spielte als Sekretär eine bedeutende Rolle bei den langhingezogenen Friedensverhandlungen mit Russland. Er wurde vervollständigt durch Enweri’s *Ta‘rih*. Das *Wakâ‘i-nâme* von Diyâ‘î, einem Sohn Hâkîm Oghlu ‘Alî Pasha’s, scheint nicht erhalten zu sein (Babinger, *GOW*,

S. 300). Der bekannte Ahmed Resmî Efendi schrieb eine Geschichte des Krieges mit Russland unter dem Titel *Khulâsat al-I'tibâr* (Babinger, *G O W*, S. 310). Die *Talkhîsât* des gelehrten Grosswezirs Râghib Pasha (Babinger, *G O W*, S. 288) bieten Urkunden aus dem Anfang der Regierung Mustafa's. Eine gleichzeitige abendländische Quelle ist Baron Fr. de Tott, *Mémoires sur les Turcs et les Tartares*, Maastricht 1785. Ferner von Hammer, Zinkeisen, Jorga, *G O R*. (J. H. KRAMERS)

**MUSTAFA IV.**, der 29. Sultan des Osmanischen Reiches, ein Sohn 'Abd al-Hamid's I., geboren am 26. Sha'ban 1193 = 19. Sept. 1778 (Mehmed Thüreiyâ, *Sidjill-i 'othmânî*, I, 81) Als die Antireform-Partei, an deren Spitze der *Kâ'im-makâm* Mūsā Pasha und der *Muftî* standen, von den Janitscharen und den Hilfstruppen der Yamağ's unterstützt, am 29. Mai 1807 Selim III. entthront hatte, wurde Mustafa zum Sultan ausgerufen. Unmittelbar danach wurde das unpopuläre *Nizâm-i djedîd*-Korps aufgelöst, und Kabağdîl Oghlu, der Führer der Yamağ's, wurde zum Befehlshaber der Festungen am Bosphorus ernannt. Zu dieser Zeit stand die Türkei im Kriege mit Russland und England, aber Friedensverhandlungen hatten schon begonnen, und überdies wurden die auswärtigen Angelegenheiten des Reiches tatsächlich durch die allgemeine europäische Politik beherrscht. Einer der dem Friedensvertrag von Tilsit (7. Juli 1807) angehängten Geheim-Artikel hatte — bereits zu dieser Zeit — eine bedingte Teilung der Türkei im Auge. Der Verbündete der Türkei, Frankreich, versuchte, auf einen Frieden mit Russland zu drängen, und erlangte einen russisch-türkischen Waffenstillstand in Slobosia (bei Giurgewo) unter den Bedingungen, dass die Donaufürstentümer geräumt werden sollten. Als schliesslich Russland die Waffenstillstandsbedingungen nicht in die Tat umsetzen wollte, wurden die Beziehungen mit Frankreich gespannt (Abreise Sebastiani's im April 1808), und neue Kriegsvorbereitungen folgten, während England Angebote gemacht wurden; der englische Admiral Codrington war schon mit 'Ali Pasha von Yanina in Verhandlungen eingetreten.

Währenddessen waren der *Kâ'im-makâm* und der *Muftî* die tatsächlichen Herrscher in Konstantinopel. Der Gresswezir Çelebi Mustafa Pasha blieb mit der Armee in Adrianopel und hatte keinen Einfluss. Die Janitscharen und die Yamağ's rebellierten jedoch weiterhin. Massnahmen mussten gegen sie ergriffen werden, und der Sultan selbst begünstigte sogar geheime Pläne, die *Nizâm-i djedîd* unter andern Namen wieder einzuführen. Im Dezember 1807 wurde Mūsā Pasha wegen seiner Meinungsverschiedenheit mit dem *Muftî* als *Kâ'im-makâm* abgesetzt. Ihm folgte Taiyâr Pasha. Auch dieser wurde wieder abgesetzt und floh zu Bairakdâr Mustafa Pasha, einem bekannten Freunde der Reformpartei in Rusçuk. Von hier begann die Aktion gegen das Régime in der Hauptstadt. Bairakdâr ging zuerst nach Adrianopel und verband sich im Juni 1808 mit den Streitkräften des Grosswezirs. Sie erreichten im Juli Dawûd Pasha vor den Toren Konstantinopels. Sultan Mustafa kam am 23. Juli dorthin, um ihre Forderungen anzunehmen, die für den Augenblick nur in der Vernichtung der herrschenden Partei und der Yamağ's bestanden. Am 28. Juli begann Bairakdâr für seinen eigenen Vorteil zu handeln, nachdem er das Siegel des Sultans vom Grosswezir an sich gerissen

hatte. Er zog mit seinen Truppen zum Palaste, wohin der Sultan in Eile zurückkehrte, da er ihn kurz vorher wegen eines Ausfluges verlassen hatte. Er hatte eben nur Zeit, die Hinrichtung Selim's III. anzuordnen und wurde sofort danach durch die Eindringlinge abgesetzt, die seinen jüngeren Bruder Mahmûd auf den Thron erhoben. Nachdem er einige Monate in Haft verbracht hatte, liess ihn der neue Sultan am 16. November hinhängen, in den Tagen der allgemeinen Revolte gegen Bairakdâr's Régime, als die Existenz des früheren Sultans eine Gefahr für die Stellung Mahmûd's geworden war. Mustafa wurde in der *Türbe* seines Vaters 'Abd al-Hamid I. bei der Yeñi Djâmi' beigesetzt.

*Litteratur:* Djewdet Pasha, *Ta'rikh*, 2. Aufl., Stambul 1303, VIII, 145 ff.; 'Asim, *Ta'rikh*, II (worin Sa'îd Efendi's *Ta'rikhîe* stark benutzt ist; vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 338); A. de Juchereau de St. Denis, *Révolutions de Constantinople de 1807 et 1808*, neue Aufl., Paris 1823; Zinkeisen, *G O R*, VII.

(J. H. KRAMERS)

**MUSTAFA**, Name verschiedener Prinzen der osmanischen Dynastie:

1. **MUSTAFA ÇELEBI**, ältester Sohn Bâyezîd's I.; das Datum seiner Geburt ist nicht bekannt. Er verschwand in der Schlacht bei Angora (Juli 1402). Dieser Mustafa ist der erste osmanische Prinz dieses Namens, der wie andere Namen (Bâyezîd und Murâd) in den mystischen Kreisen Kleinasien im XIV. Jahrhundert entstand. Nach den byzantinischen Quellen ist dieser Mustafa identisch mit dem von den meisten türkischen Quellen sogenannten

**Dözmeh Mustafa**, der im Jahre 1419 als Anwärter auf den osmanischen Thron gegen Muhammed I. auftrat. Er wurde von Mirce von der Wallachei und von Izmîr Oghlu Djunaid unterstützt. Bei Selânîk wurden sie von Muhammed besiegt, und Mustafa suchte zusammen mit Djunaid in der Stadt Zuflucht. Der byzantinische Befehlshaber weigerte sich, sie dem Sultân auszuliefern, und sandte sie nach Konstantinopel. In einem Verträge mit dem Kaiser Manuel, versprach der Sultan, eine jährliche Beihilfe für den Unterhalt der Gefangenen zu zahlen, während der Kaiser es übernahm, sie in Gewahrsam zu halten. Dieser Vertrag wurde bis zum Tode Muhammeds eingehalten; Mustafa wurde in ein Kloster auf der Insel Lemnos verbannt. Nach Muhammeds Tode wurde er jedoch freigelassen, und der Kaiser unterstützte ihn gegen Murâd II. In kurzer Zeit war er Herr des osmanischen Gebietes in Europa. Die Armee, die unter Bâyezîd Pasha gegen ihn gesandt wurde, ging bei Sazlî Dere zwischen Seres und Adrianopel zu ihm über. Gleichfalls verbanden sich mit ihm grosse Lehnsherren wie die Söhne des Ewrenos. Bald fühlte er sich stark genug, sein Bündnis mit den Griechen zu brechen, und er verjagte sie aus dem kürzlich eroberten Gallipoli. Nachdem er einige Zeit in Adrianopel residiert hatte, ging er zusammen mit Djunaid nach Kleinasien, wo sie in einer Schlacht nahe bei der Brücke von Ulubâd auf Murâd's Armee trafen. Durch den verräterischen Rückzug Djunaid's wurde Mustafa geschlagen und floh nach Gallipoli und Adrianopel. Von hier versuchte er die Wallachei zu erreichen, wurde aber von Murâd's Truppen ergriffen und in Adrianopel hingerichtet. All dieses ereignete sich im ersten Jahr der Regierung Murâd's II. (1421—22).



*Litteratur:* Ducas und Chalcondylas berichten die Ereignisse vor Muhammeds Tod; ebenso die Chronik Neshri's, aber die anderen frühen türkischen Chroniken kennen nur die Begebenheiten aus dem Anfang der Regierung Murâd's. Über Münzen, die von Muştafâ geschlagen wurden: *T O E M*, XV, 387; v. Hammer, *G O R*, I; Mehmed Zeki, *Mahtûl Shehâzâdelar*, Konstantinopel 1332, S. 45 ff.

2. MUŞTAFÂ, Sohn Muhammed's I. und jüngerer Bruder Murâd's II., wurde als Thronprätendent gegen den letzteren im Jahre 1423 unterstützt, während Murâd Konstantinopel belagerte. Dieser Muştafâ war ungefähr 13 Jahre alt. Er war zu den Karamân Oghlu mit seinem Lâlâ Ilyâs geflohen. Von hier aus nahmen sie Iznîk und marschierten gegen Brusa. Muştafâ ging sogar für einige Zeit nach Konstantinopel, aber Murâd hob die Belagerung auf und kehrte nach Brusa zurück, wo Muştafâ ihm durch den Verrat des Ilyâs ausgeliefert wurde. Er wurde auf Befehl des Sultans hingerichtet.

*Litteratur:* Die byzantinischen Schriftsteller Ducas und Chalcondylas; die alttürkischen Chroniken und die späteren Historiker; v. Hammer, *G O R*, I; Mehmed Zeki, *Mahtûl Shehâzâdelar*, S. 53 ff.

3. MUŞTAFÂ, Sohn Sulaimân's des Prachtigen, wurde im Jahre 921 (1515) geboren (Mehmed Thüreiyâ, *Sidjill-i 'othmânî*, I, 79). Er war im Jahre 1533 zum Gouverneur von Sarukhân in Magnisa ernannt worden. Später wurde er Gouverneur von Konya, während Sarukhân Sulaimân's Lieblingssohn Muhammed gegeben wurde. Als Muhammed im Jahre 1545 starb, wurde Sarukhân Muştafâ's jüngerem Halbbruder Selim gegeben, und er selbst wurde in Amasia untergebracht. Dieses Beiseitesetzen des älteren, mehr talentierten und hervorragenden Sohnes war das Werk Khurram Sultân's (Roxelane), der Mutter Selim's, und ihres Schwiegersonnes, des Grosswezirs Rustam Pasha. Schon einige Jahre vorher hatte der Sultan Sulaimân sein mangelndes Vertrauen zu Muştafâ's Treue gezeigt. Als im Jahre 1553 ein neuer Feldzug gegen Persien geplant wurde, dessen Befehlshaber Rustam sein sollte, entschloss sich Sulaimân im letzten Augenblick, die Armee zu begleiten, während er durch Selim's Günstling Shamsî Agha wiederum vor Muştafâ gewarnt wurde. Selim stiess auf dem Wege zu ihm, und als Prinz Muştafâ in Eregli nahe bei Konya seinem Vater huldigen wollte, wurde er auf Befehl Sulaimân's am 6. Oktober 1553 getötet. Sein Leichnam wurde nach Brusa gebracht und in der *Türbe* Murâd's II. beigesetzt. Diese Hinrichtung eines osmanischen Prinzen ist eins der Ereignisse, die im Reiche den tiefsten Eindruck gemacht haben. Es rief unmittelbar eine bedrohliche Revolte der Janitscharen hervor, die nur durch die Entlassung des Grosswezirs Rustam Pasha besänftigt werden konnte. Sein Bruder Djihângir soll bald nach ihm aus Gram gestorben sein. Sein minderjähriger Sohn wurde in Brusa kurz nach seiner Hinrichtung getötet. Muştafâ hatte sich als Gönner der Dichter und Gelehrten beliebt gemacht, unter denen Surûri an erster Stelle erwähnt werden muss. Verschiedene Dichter beklagen seinen Tod in Elegien, in denen Rustam und andere offen der Anstiftung des Mordes beschuldigt werden; am besten bekannt ist die *Merthiye* des Dichters Yahyâ Bey. Muştafâ schrieb Dichtungen unter dem *Takhallus* Mukhlîşî. Ferner machen es schwerwiegende Gründe wahrscheinlich, dass Muştafâ eine

Geschichte der Regierungszeit seines Vaters schrieb, eine *Sulaimân-nâme*, unter dem Pseudonym Ferdi (vgl. Babinger, *G O W*, S. 83).

*Litteratur:* Die Historiker 'Âli, Solak Zâde und Peçewî. Der tragische Tod des Prinzen wird mit mehr oder weniger Glaubwürdigkeit auch in den zeitgenössischen Quellen behandelt, wie den *Briefen* Busbecq's. Später: v. Hammer, *G O R*, III: 'Âli Djevâd, *Ta'rikhîn kanlî Şahîfeleri: Shehâde Sultân Muştafâ*, Konstantinopel o. J. (vgl. Fr. Babinger, *G O W*, S. 398); Ahmed Rafîk, *Kadînlâr Saltanatî*, I, Konstantinopel 1914; Mehmed Zeki, *Mahtûl Shehâzâdelar*, Konstantinopel 1336, S. 223 ff. (J. H. KRAMERS)

AL-MUŞTAFÂ LI-DÎN ALLÂH. [Siehe NIZÂR B. AL-MUSTANIR.]

MUŞTAFÂ KÂMİL PASHA, Führer der zweiten nationalen Bewegung in Ägypten (über die erste siehe d. Art. 'ARÂBÎ PASHA und KHEDIW).

Geboren als Sohn eines ägyptischen Ingenieurs zu Kairo am 1. Radjab 1291 (14. Aug. 1874), besuchte er daselbst die Khediwale Rechtsschule und studierte nach dem Examen weiter an der juristischen Fakultät in Toulouse, wo er 1894 das Examen der „licence en droit“ ablegte. Schon als 18-jähriger Student begann er seine politische Tätigkeit und trat in persönliche Beziehungen zum Khediw 'Abbâs II. [s. d.]. Nach seiner Rückkehr von Frankreich gründete er 1894 die zweite ägyptische Nationalpartei (*al-Hizb al-waṭanî*), mit dem Ziel, auf dem Wege der Rechtsanrufung England zur Aufhebung der Besetzung und zur Wiederherstellung der vollen Unabhängigkeit Ägyptens zu veranlassen. Später verfolgte er auch das Ziel, den Sūdân an Ägypten zurückgeben zu lassen und die Ägypter durch moderne Erziehung zur parlamentarischen Regierungsform vorzubereiten. Als Abgesandter seiner Partei verbrachte er jedes Jahr längere Zeit in Europa, besonders Frankreich, wo er zu Politikern und Journalisten in Beziehung trat und eine umfangreiche Propaganda in Wort und Schrift für sein Ziel ins Werk setzte. Innige Freundschaft verband ihn sein Leben lang mit der Journalistin Juliette Adam; er unterhielt Verbindungen mit Rochefort, Drumont, dem Obersten Marchand, Pierre Loti, und hatte 1896 einen Briefwechsel mit Gladstone. Später besuchte er auch Berlin, London, Wien, Budapest, Genf und Konstantinopel, wo er wegen seiner bewussten Betonung der Suzeränität des Sultans über Ägypten sehr geschätzt wurde und 1904 vom Sultan 'Abd al-Hamid II. [s. d.] den Titel eines Pasha erhielt. In Kairo gründete er 1898 eine nach ihm benannte Schule zur Erziehung der Jugend im nationalen Sinne, 1899 die Zeitung *al-Liwâ* („die Fahne“), die Anfang 1900 erschien, grossen Erfolg hatte, und von 1907 an auch in einer englischen und französischen Ausgabe gedruckt wurde. Von 1902 an liess er die nationalistische Vierteljahrsschrift *Madjallat al-Liwâ* erscheinen. In seinen Reden und Artikeln betonte er immer wieder in feurigen Worten und mit grosser Beredsamkeit die obengenannten Ziele; nebenbei brachte er auch seine Sympathieen für den Bau der türkischen strategischen Hidjâz-Eisenbahn und für den erfolgreichen Kampf der Japaner gegen die Russen (1904/5) zum Ausdruck. Den Vorrang der Muslime als Vertreter der Staatsreligion und seine Anerkennung des Sultans als Khalifen und Oberhaupt des Islâm hat Muştafâ Kâmil ebenfalls jederzeit bewusst

hervorgehoben und dadurch zu der im Anfang des XX. Jahrhunderts einsetzenden panislämischen Bewegung beigetragen.

Ein schwerer Schlag für ihn und die ägyptische Nationalpartei war die „Entente Cordiale“ zwischen England und Frankreich am 8. April 1904, durch welche die letztere Macht gegen freie Hand in Marokko ihren Einspruch gegen die englische Besetzung Ägyptens aufgab. Dadurch sahen sich die ägyptischen Nationalisten jeder Hoffnung auf offene oder heimliche Unterstützung durch die französische Regierung beraubt und auf sich selbst angewiesen. Diese Lage verdoppelte die Energie Mustafa Kamil's, der nun in heftigen Reden und Schriften gegen England und Frankreich, durch Reisen und Verhandlungen mit Staatsmännern verschiedener Länder den Rechtsstandpunkt Ägyptens klarzumachen suchte. Infolge der Heftigkeit seiner Agitation kam es zum Bruch zwischen ihm und dem Khediv 'Abbās II. (Okt. 1904); anderseits nahm seine Anhängerschaft in Ägypten rasch zu und begann dem englischen Prokonsul Lord Cromer lästig zu werden, der den von Mustafa Kamil geschaffenen neuen Nationalismus bis dahin als „quantité négligeable“ behandelt hatte. Einen besonderen Aufschwung gab dem ägyptischen Nationalismus der bekannte Vorfall von Dinshawā'i (Dorf bei Tanṭā im Deltaland) am 13. Juni 1906; dort hatten angeblich englische Offiziere beim Taubenschiessen eine eingeborene Frau verwundet, wurden von den Fellachen mit Knütteln angegriffen, und einer der Offiziere starb auf der Flucht. Daraufhin wurde auf Veranlassung der englischen Regierung ein Sondergericht eingesetzt, das am 27. Juni vier Fellachen zum Tode, 17 zu Zuchthaus und Peitschenhieben verurteilte; schon am folgenden Tage wurde dies harte Urteil öffentlich vollstreckt. Die Empörung in Ägypten und in Europa schlug hohe Wellen, und sogar im englischen Parlament wurde eine lebhaft Kritik an dem Verhalten der Behörden geäußert. Mustafa Kamil eilte selbst nach London und verhandelte mit dem Premierminister Sir Campbell Bannerman, den er von der Notwendigkeit der Abberufung Lord Cromers und der Gewährung grösserer Freiheit an die Ägypter zu überzeugen suchte. Er hat schon damals alle diejenigen Ägypter als geeignete Vertreter eines parlamentarischen Regierungssystems genannt, welche in der späteren politischen Bewegung nach dem Kriege entscheidende Rollen gespielt haben. Nach seiner Rückkehr nach Ägypten hat er dann durch seine Presse und Massenversammlungen, in denen er alle Ägypter zur Einigkeit gegen England aufrief, einen gewaltigen Aufschwung der nationalen Bewegung hervorgerufen und hatte bald die Genugtuung, dass Lord Cromer — wenn auch wohl nicht allein auf seine Veranlassung — im April 1907 aus Ägypten abberufen und durch Sir Eldon Gorst ersetzt wurde. Dieser schlug mildere Saiten gegenüber den Ägyptern an, trat in gute persönliche Beziehungen zum Khediv und suchte denselben durch eine neugegründete Partei zu stützen. Mustafa Kamil bekämpfte auch diesen Vertreter Englands heftig, stellte im Oktober 1907 seine Nationalpartei auf eine breitere Basis und berief sie zu einem „Nationalkongress“ zusammen, der am 7. Dezember desselben Jahres in Kairo tagte, von 1017 Delegierten aus ganz Ägypten beschickt wurde und nach einer hinreissenden Rede Mustafa Kamil's diesen zum lebenslänglichen Präsidenten der Partei

ernannte. Diese Rede war indessen der Schwanengesang des jungen Führers, der — schon seit Sommer 1906 leidend — am 10. Februar 1908 (8. Muḥarram 1326) im Alter von 34 Jahren einem schleichenden inneren Leiden (Darmtuberkulose) erlag. Im Volke verbreitete sich das Gerücht, er sei auf Anstiften der Engländer vergiftet worden. Seine Beerdigung gestaltete sich zu einer eindrucksvollen Kundgebung nationaler Trauer. Mustafa's Schöpfungen haben ihn nicht lange überlebt, und seine Partei, der kein gleichwertiger Führer wieder erstand und die durch innere Zwietracht gespalten wurde, sank bald zur Bedeutungslosigkeit herab. Obwohl Mustafa Kamil selbst keine positiven Erfolge mit seiner Agitation erzielt hat, so hat er doch Ägypten für die dritte und grösste Welle nationaler Bewegung (unter Sa'd Zaghlul Pasha, vom 13. Nov. 1918 ab) vorbereitet; es kommt ihm das Verdienst zu, seine ganze Tätigkeit ohne Aufruf zu der gegen das britische Reich ganz zwecklosen Gewalt und ohne Blutvergiessen durchgeführt zu haben.

Aus seinen zahlreichen Schriften können nur die wichtigsten angeführt werden; viele derselben sind erst nach seinem Tode gedruckt worden, zum Teil in der unten angeführten grossen (unvollendet gebliebenen) Biographie durch seinen Bruder 'Alī Bey Fahmī Kāmil: *al-Maṣ'ala 'l-sharḥiyya* (1898 u. 1909); *Miṣr wa 'l-Iḥlāl al-indiyāzī* (Sammlung von Reden und Aufsätzen, Kairo 1313); *Diḥā' al-Miṣrī 'an Bilādihī*, Kairo 1324 (1906); *al-Shams al-mushriḳa* (Kairo 1904, über den russisch-japanischen Krieg); *Lettres françaises-égyptiennes*, Kairo 1909; auch in arab. u. engl. Übers. (Seine Briefe an Juliette Adam); *Egyptiens et Anglais*, Paris 1906 (Rede vom 4. Juli 1895 in Toulouse); *Le péril anglais*, Paris 1899; *What the National Party wants* (Kairo 1907, Rede vom 22. Okt. 1907).

*Litteratur:* 'Alī Fahmī Kāmil, *Mustafā Kāmil Bāshā fī 34 Rabī'an* (Kairo 1326—28 = 1908—10, 9 Bde.; sein Leben u. seine Reden bis Febr. 1900); ders., *Sirat Muṣṭafā Kāmil fī arba'a wa-thalāthīn Rabī'an*, Bd. I, Kairo 1344 (1926), nur bis August 1899; Maḥmūd Hasib, *Fakīd al-Waṭan wa 'l-Umma al-magh-fūr lahū Muṣṭafā Kāmil Bāshā* (in *Madjallat al-Madjallāt al-arabiyya*, Kairo, 10. Febr. 1908, VIII. Jahrg.); Muḥammed Husain Haikal, *Tarādjim miṣriyya wa-arabiyya*, Kairo 1929, S. 139—62; Juliette Adam, *L'Angleterre en Egypte*, Paris 1922, S. 144—98; Aḥmed Shafīk Bāshā, *Hawliyat Miṣr al-siyāsiyya*, Bd. I, Kairo 1345 (1926), *passim*; Th. Rothstein, *Egypt's Ruin*, London 1910, S. 366 ff.; W. S. Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt*, London 1907, *passim*; ders., *My Diaries 1888—1914*, London 1919—20, *passim*; H. R. F. Bourne, *Egypt under British Control*, London 1906, *passim*; A. Colvin, *The Making of Modern Egypt*, London 1909, *passim*; E. Dicey, *Our Position in Egypt* (*Empire Review*, XI, London 1906, S. 322—38); Mohamed Duse, *In the Land of the Pharaohs*, London 1911, *passim*; H. Spender, *England, Egypt and Turkey*, London 1906; *Foreign Office, Egypt 1906*, Nr. 3—5, London 1906; Ad. Hasenclever, *Geschichte Ägyptens im 19. Jahrhundert 1798—1914*, Halle a/S. 1917, S. 462—66; P. G. Elgood, *The Transit of Egypt*, London 1928, S. 147 f. u. 184 f.; Lord Lloyd of Dolobran, *Egypt since Cromer*, Vol. I, London 1933, *passim*; Carra de Vaux, *Penseurs de l'Islam*, V, 285—96. (MAX MEYERHOF)



**MUŞTAFÂ PASHA, BAIRAKDÂR**, türkischer Grosswezir im Jahre 1808, wurde als Sohn eines reichen Janitscharen in Rusçuk um 1750 geboren. Er zeichnete sich im Kriege mit Russland unter Muştafâ III. aus und erlangte in diesen Jahren den Beinamen *Bairakdâr*. Nach dem Kriege lebte er auf seinen Besitzungen bei Rusçuk und erwarb die halbamtliche Stellung eines *A'yan* von Hezârgrâd und später von Rusçuk. Mit andern *A'yan*'s nahm er an einer Aktion gegen die Regierung in Adrianopel teil, aber er wurde zuletzt eine zuverlässige Stütze der Regierung. Nachdem er schon die Ehrenämter eines *Kapîdî Bashi* und eines *Mir Akhor* erhalten hatte, wurde er im Jahre 1806 zu dem Rang eines Pasha von Silistria erhoben und zur selben Zeit zum Ser'asker an der Donaugrenze gegen die vorrückende russische Armee ernannt. Dies machte ihn zu einem der einflussreichsten Männer in Rûm-ili. Er wurde ein eifriger Förderer von Selim's III. Reformpolitik, und nach der Absetzung des Sultans wandten sich die Feinde der neuen reaktionären Regierung an ihn. Im Juni 1808 verband er sich mit dem abgesetzten *Kâ'im-makâm* des Grosswezirs in Konstantinopel Taiyâr Pasha. Von Rusçuk gingen sie nach Adrianopel, wo sie sich mit den Streitkräften des Grosswezirs Çelebi Muştafâ Pasha verbanden. So marschierte die ganze rumelische Armee gegen die Hauptstadt, wo sie dem Sultan Muştafâ IV. ihren Willen diktierte (23. Juli). Am 26. Juli wurde Bairakdâr (oder 'Alemdâr, wie er offiziell genannt wurde) zum Oberbefehlshaber ernannt, und am 28. Juli, nachdem er mit Gewalt des Sultans Siegel dem schwachen Grosswezir abgenommen hatte, marschierte er mit seinen Truppen zum Palaste des Sultans, unter dem Vorwande, die heilige Fahne des Propheten zurückzubringen. Zuerst wurde ihm allein erlaubt, den ersten Hof des Serây zu betreten. Währenddessen kehrte der abwesende Sultan Muştafâ in Eile von der See-seite zurück. Da Bairakdâr seine Absicht bekannt gegeben hatte, Selim III. wieder auf den Thron zu erheben, hatte Muştafâ gerade noch Zeit, um seinen Vorgänger töten zu lassen. Aber unmittelbar danach wurde er selbst abgesetzt, und Bairakdâr erkannte nun Mahmûd II. als Sultan an.

Dann begann die kurze persönliche Herrschaft Bairakdâr Muştafâ Pasha's als Grosswezir. Er liess viele Anhänger des vorigen Sultans hinrichten, ordnete für Selim III. ein prächtiges Begräbnis an und begann ein Truppenkorps zu bilden, das diesmal *Nizâmî 'Asker* genannt wurde. Um dieselbe Zeit berief er eine grosse Reichskonferenz in die Hauptstadt, zu der alle hochstehenden Beamten des Reiches eingeladen wurden. Viele von ihnen kamen der Aufforderung nach und unterschrieben das ausgedehnte Reformprogramm, das der Grosswezir ihnen in einer feierlichen Sitzung in den ersten Tagen des Oktober darlegte und das auch durch ein *Fatwâ* des *Muftî* gebilligt wurde. Aber die Hast, mit der die neuen Massnahmen ergriffen wurden, und das taktlose Vorgehen gegen lang eingewurzelte Missbräuche machten ihn immer unpopulärer. Die einflussreichen *'Ulanâ* waren ebenfalls bald gegen den übertriebenen Reformeifer aufgebracht. Seine einzige Stütze waren die rumelischen Truppen und eine kleine Zahl von Freunden, wie Begdji Efendi und Râmîz Pasha sowie Kâdi Pasha von Karamân, der nach der Reichskonferenz in der Hauptstadt geblieben war. Am 14. November 1808, in den letzten

Tagen des Ramađân 1222, kam die Unzufriedenheit durch einen Aufstand der Janitscharen zum Ausbruch. In der Nacht nach jenem Tage umzingelten sie die Wohnung des Grosswezirs und setzten das Viertel in Brand. Bairakdâr, vom Feuer überrascht, sah keine Möglichkeit zu entkommen. Er verbarg sich in einem Turme seines Palastes, wo seine Leiche drei Tage später gefunden wurde, nachdem das Feuer gelöscht war. Es hatte sich das Gerücht verbreitet, Bairakdâr sei entkommen, was grosse Unsicherheit verursachte.

Der Grosswezir wurde in der Festung Yedi Kule beerdigt, wo seine Gebeine im Jahre 1911 bei Eisenbahnarbeiten ausgegraben wurden; sie wurden in die Moschee Zeineb Sultân überführt.

*Litteratur:* Djewdet Pasha, *Ta'rikkh*, 2. Aufl., VIII; Şanî Zâde, *Ta'rikkh*, I; Mehmed Thüreyyâ, *Sidjill-i 'othmânî*, IV, 460; Zinkeisen, *G O R*, VII, 555 ff.; Afđal al-Din, *'Alemdâr Muştafâ Pasha*, in *T O F M*, II, III, IV (mit Portrait, II, 528). (J. H. KRAMERS)

**MUŞTAFÂ PASHA, BUSHATLÎ**, der letzte erbliche Wezir von Skutari (daher oft İSHKODRALÎ genannt), der Sohn des bekannten Kara Mahmûd Pasha Bushatli (vgl. Bd. III, 639a), folgte etwa 1810 seinem Oheim İbrâhim Pasha nach und bekam schon 1812 den Wezirrang. Im Jahre 1820 wurden die Sandjaks Berat und 1824 auch Ohrid und Elbasan unter seine Verwaltung gestellt und ihm der Ser'askertitel zuerkannt. Trotzdem strebte er, gleich seinem Vater, nach grösserer Selbständigkeit, und als die Reformen Mahmûd's II. ihn sogar der ererbten Rechte und Privilegien zu berauben drohten, wurde er ganz sultanfeindlich und unterhielt freundschaftliche Beziehungen zum serbischen Fürsten Miloš, zu den unzufriedenen Bosniaken (vgl. Bd. I, 789a) und zum ägyptischen Mehmed 'Ali (vgl. u. a. J. Deny, *Sommaire des archives turques du Caire*, S. 264 und 553). Deshalb verhielt er sich im russisch-türkischen Kriege (1828) ganz passiv, und erst gegen Ende desselben (im Mai 1829) erschien er mit seinen Albanesen an der Donau (Vidin, Rahovo), rückte später auch bis Sofia und Philippopol vor, aber ohne sich irgendwo in den Kampf einzulassen.

Nach Friedensschluss verlangte die Pforte (Anfang 1831) von Muştafâ Pasha, er solle die ihm vorher verliehenen Bezirke (Dukakin, Debar, Elbasan, Ohrid und Trgoviste) dem Grosswezir Reshid Mehmed Pasha (vgl. über ihn *Sidjill-i 'othmânî*, II, 391) übergeben und gewisse Reformen in Skutari selbst durchführen. Muştafâ Pasha widersetzte sich dem und, vom Fürsten Miloš moralisch und finanziell unterstützt, zog er mit seinem Heere (Mitte März 1831) gegen den Grosswezir. Unterwegs schlossen sich ihm die anderen reformfeindlichen Pasha's aus Nord-Albanien und Alt-Serbien an. Die Aufständischen hatten anfangs gewisse Erfolge (u. a. die Einnahme von Sofia) zu verzeichnen, aber bei Prilep wurden sie von den regulären Truppen des Grosswezirs (Anfang Mai) gänzlich in die Flucht geschlagen. Muştafâ Pasha zog sich schnell über Skopje und Prizren nach Skutari zurück und schloss sich in die Festung ein. Als er sich nach 6-monatiger Belagerung am 10. November 1831 ergab, wurde er auf Metternichs Vermittlung begnadigt und nach Konstantinopel überführt.

Nach 15-jähriger Pause bezog er mehrere Statthalterposten, hauptsächlich in Anatolien (seit 1846), dann in der Hercegovina (1853) und zuletzt in Medina, wo er am 27. Mai 1860 starb.

*Litteratur:* *Kāmus al-ʿAlām*, II, 982; 'Abd al-Rahmān Sheref, *Tārīkh-i Dewlet-i ʿOthmāniye*, II, 331–32; Mehmed Thüreiyā, *Sijill-i ʿOthmānī*, IV, 477 (ausführliche Angaben über Leben und Laufbahn); Dr. Mih. Gavrilović, *Milos Obrenović*, III (1827–35), Belgrad 1912, S. 91–6, 102–14, 124–26, 332–50, 361; Drag. M. Pavlović, *Pokret u Bosni i u Albaniji protiv reformama Mahmuda II*, Belgrad 1913, Kapitel VIII und IX; Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, V, 356 und 379 (knapp).

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**MUŞTAFÂ PASHA KÖPRÜLÜ.** [Siehe KÖPRÜLÜ.]

**MUŞTAFÂ PASHA, LALA**, berühmter Militärbefehlshaber in der osmanischen Geschichte des XVI. Jahrhunderts. Das Jahr seiner Geburt ist unbekannt. Seine Heimat war Şokol, derselbe bosnische Ort, aus dem der Grosswezir Şokolli kam; er begann seinen Dienst im kaiserlichen Serây. Unter dem Grosswezir Ahmed (1553–55) stieg er im Range, aber bei dessen Nachfolger Rustam Pasha stand er nicht in Gunst. Dieser machte ihn im Jahre 1556 zum Lala des Prinzen Selim mit der Absicht, ihn zugrunde zu richten. Die Folge dieser Ernennung war aber das Gegenteil von dem, was man erwartete. Muştafâ wurde der Haupturheber der Intrigen, durch die Selim mit seinem Bruder Bâyezid in Konflikt geriet und die mit Bâyezid's Hinrichtung in Persien endeten [vgl. SELİM II.]. Nach diesen Ereignissen brachte Rustam Pasha es fertig, den Intriganten auf Verwaltungsposten in verschiedene Teile des Reiches zu verbannen. Acht Jahre lang war Muştafâ Wālî in Damaskus. Auch war ihm der Grosswezir Şokolli nicht günstig gesinnt, aber Anfang 1569 rief Sultan Selim II. seinen früheren Lala als *Kubbe Weziri* in die Hauptstadt zurück. Kurz darauf ernannte ihn Şokolli zum *Ser-asker* im Yaman. Muştafâ ging nach Kairo, um sein Kommando zu übernehmen; hier geriet er aber mit dem Wālî Sinân Pasha in ernste Auseinandersetzungen über die Ausrüstung seiner Armee. Das Ende war, dass Sinân an seiner statt ernannt wurde, und Muştafâ musste nach Konstantinopel zurückkehren. Sultan Selim rettete ihn vor dem Tode, und Anfang des folgenden Jahres wurde er wiederum zum *Ser-asker* der Armee ernannt, die für die Eroberung der Insel Zypern bestimmt war. Lala Muştafâ Pasha führte diesen denkwürdigen Feldzug mit vollem Erfolge durch; Nicosia wurde im Juli 1570 genommen, während Famagusta sich im August ergab. Mit der Übergabe dieser Stadt ist die brutale und grausame Hinrichtung des venezianischen Oberbefehlshabers Bragadino verbunden. Nach seiner Rückkehr wurde er ein ernsthafter Kandidat für das Grosswezirat, wenn Şokolli abtreten sollte. Sein einziger Rivale war Sinân Pasha. Als im Jahre 1577 der Krieg mit Persien ausbrach [vgl. MURÂD III.], wurden beide zu *Ser-asker* ernannt. Aber wegen Sinân's anmassendem Charakter musste die Ernennung des letzteren zurückgezogen werden. Im April begann Lala Muştafâ seinen Feldzug in Georgien, erfocht den denkwürdigen Sieg bei Căldîr (August 1578) und nahm Tiflis und eine Reihe anderer Städte. Dieser militärische Ruhm erfüllte ihm nicht seinen Lebenswunsch. Nach Şokolli's Ermordung wurde Rustam's Schwiegersohn Ahmed Pasha zum Grosswezir ernannt, und nach dessen Tode im Mai 1580 erhielt Sinân das Sultar-Siegel. Lala

Muştafâ starb im Oktober desselben Jahres und wurde im Hofe der Moschee zu Aiyûb begraben. Abgesehen von den unzweifelhaft bedeutenden Ereignissen, in denen er eine hervorragende Rolle spielte, hat Lala Muştafâ Pasha noch besondere Bedeutung in der osmanischen Geschichtsschreibung, weil der Historiker ʿÂli seit Beginn seiner Laufbahn sein Sekretär war. Daher ist sein fähiger, aber ränkesüchtiger und rücksichtsloser Charakter besser bekannt als der vieler anderer türkischer Staatsmänner oder Generäle. Bei seiner Heirat mit der Enkelin des letzten Mamlûken-Sultan Kânşû Ghûri war er ein sehr reicher Mann, der trotz seines vermeintlichen Geizes mehrere Moscheen (so in Erzerûm) und viele Gebäude von allgemeinem Nutzen in den verschiedenen Städten gründete, wo er als Gouverneur residierte.

*Litteratur:* Die wichtigste türkische Quelle ist, wie gesagt, ʿÂli, nicht nur dessen *Kunh al-Akhhâr*, sondern auch eine Abhandlung *Nâdirat al-Mahârib* über den Krieg zwischen Selim und Bâyezid (Hs. unbekannt; vgl. Babinger, *G O W*, S. 132) und dessen *Nuşrat-nâme*, das eine Beschreibung des Georgischen Feldzuges bietet. Weitere Quellen sind die Werke von Pećewi und Şolâk Zâde. Gleichzeitige abendländische Quellen sind das Tagebuch von Gerlach, die Briefe von Busbeck und für die Eroberung Zyprens die italienischen Berichte.

(J. H. KRAMERS)

**MUŞTAFÂ PASHA RASHÎD.** [Siehe RASHÎD.]

**MUSTAĤABB.** [Siehe SHARÎʿA.]

**MUSTA'IDD KHÂN**, MUHAMMED SAKÎ, war um 1061 (1650) geboren und als angenommener Sohn Muhammed Bakhtâwar Khân's erzogen, den er in verschiedenen Stellungen getreulich unterstützte. Nach dem Tode seines Gönners trat er in den Dienst Awrangzeb's. In der Regierungszeit Shâh ʿĀlam Bahâdur Shâh's I. (1118–24 = 1707–12) wurde er der Sekretär ʿInāyat Allāh Khân's, eines Sohnes Mirzâ Shukr Allāh's, des Ministers Bahâdur Shâh's; auf dessen Wunsch verfasste Musta'idd Khân die Geschichte der Regierungszeit Awrangzeb's mit dem Titel *Ma'āthir-i ʿĀlamgirî*. Der erste Teil ist nur ein Auszug aus Mirzâ Kāzim's Geschichte der ersten zehn Regierungsjahre des Kaisers; der zweite Teil enthält die Geschichte der letzten vierzig Jahre von ʿĀlamgir's Regierungszeit (hrsg. in der *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1870–71).

Er starb im Alter von 75 Jahren in Dihli im Jahre 1136 (1723).

*Litteratur:* Khāfi Khân, *Muntakhab al-Lubāb*, II, 211; *Ma'āthir-i ʿĀlamgirî*, S. 253, 255, 407, 462; Ouseley, *Critical Essay*, S. 42; Rieu, *Cat. Br. Mus.*, S. 270a; Ethé, *Ind. Office Cat.*, Nr. 365; Elliot-Dowson, *History of India*, VII, 181.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**AL-MUSTA'IN** BI LLĀH, ABU 'L-ʿABBĀS AHMED B. MUHAMMED, ʿabbāsīdischer Khālife. Sein Vater war ein Sohn des Khālifens al-Muʿtaṣim, seine Mutter eine Sklavin namens Mukhārīk von slavischer Herkunft. Nach dem im Rabi' II 248 (Juni 862) erfolgten Tode al-Muntaṣir's riefen die Prätorianer seinen Vetter Ahmed unter dem Namen al-Musta'in zum Khālifem aus. Die Wahl erregte Unzufriedenheit in Sāmarrā, und es entstand ein Tumult unter den Anhängern des Mu'tazz [s. d.], die erst nach vielem Blutvergiessen von den türkischen Söldnern zerstreut wurden. Nachdem al-Musta'in als Khālife anerkannt worden war, bestätigte er den Gouverneur von Baghdād, Muḥam-



med b. 'Abd Allāh b. Tāhīr [s. d.], im Amte. Dann kaufte er sämtliche Güter des Mu'tazz und dessen Bruders al-Mu'aiyad und liess beide verhaften. Die Türken wollten sie töten, ihr Leben wurde aber von dem Wezir Aḥmed b. al-Kḥasib geschützt, der bald darauf selbst in Ungnade fiel und nach Kreta verbannt wurde. Im Jahre 249 (863) brachen Unruhen wegen einer Niederlage im Kriege gegen die Byzantiner aus; die Empörer wurden aber von dem Wezir Utāmiṣh und den beiden türkischen Generalen Waṣīf und Bogha d. J. zu Paaren getrieben. Bald danach wurde Utāmiṣh auf Anstiften der letzteren getötet. I/a der Khalīfe sich in Sāmarrā nicht mehr sicher glaubte, begab er sich im Muḥarram 251 (Februar 865) nach Baghdād. Dann wurde aber al-Mu'tazz von seinen Anhängern aus dem Gefängnis in Sāmarrā hervorgeholt, und es entstand ein gewaltiger Kampf, der im Dhu 'l-Hidjdja 251 (Januar 866) mit der Abdankung al-Musta'in's endete [s. d. Art. BAGHDĀD, I, 588 f.]. Nach Verabredung sollte dieser für die Zukunft in Medina wohnen; er wurde aber in Wāṣīf zurückgehalten und im Shawwāl 252 (Oktober 866) im Alter von fünfunddreissig Jahren ermordet. Siehe im übrigen d. Art. MUHAMMAD B. 'ABD ALLĀH B. TĀHĪR.

*Litteratur:* Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'ārif* (ed. Wüstenfeld), S. 200; Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 603–10; Ṭabarī (ed. de Goeje), III, 1501 ff.; Mas'ūdī, *Murūdī* (ed. Paris), VII, 323–71; IX, 46, 52; Ibn al-Aṭhīr (ed. Tornberg), VII, 76 ff.; Ibn al-Ṭīktaḡā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 329–32; Muḥammed b. Shākīr, *Fawā'id al-Wafayāt*, I, 68 f.; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 283 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalīfen*, II, 377 ff.; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (neue Ausg. von Weir), S. 531 ff.; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 528; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, siehe Index.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MUSTAKFĪ BI 'LLĀH, ABU 'L-KĀSIM 'ABD ALLĀH, 'abbāsīdischer Khalīfe, Sohn al-Muktafi's und einer Sklavin. Nachdem der Amīr al-Umarā' Tuzun den Khalīfen al-Muttaḡī abgesetzt hatte, wählte er allein an demselben Tage im Ṣafar 333 (September/Oktober 944) al-Mustakfi zum Nachfolger. Dieser war nur ein Werkzeug in den Händen Tuzun's und dessen Nachfolgers, Abū Dja'far b. Shīrād. In Baghdād begann die Hungersnot chronisch zu werden, und für die Truppen waren weder Lebensmittel noch Geld aufzutreiben. Als der Būyide Aḥmed b. Abī Shudjā' heranrückte [s. d. Art. MU'IZZ AL-DAWLĀ], musste der Khalīfe sich daher bereit erklären, die Būyiden als legitime Herrscher in allen von ihnen eroberten Provinzen anzuerkennen, und im Djumādā I 334 (Dezember 945) zog Aḥmed in Baghdād ein, worauf al-Mustakfi ihm den Ehrentitel Mu'izz al-Dawla nebst der höchsten Gewalt in allen weltlichen Angelegenheiten zuerkannte. Da aber der neue Herrscher Verdacht hegte, dass der Khalīfe mit den Feinden der Būyiden in Verbindung stehe, liess er ihn bald darauf blenden (22. Djumādā II 334 = 29. Januar 946) und des Thrones verlustig erklären. Al-Mustakfi starb im Rabī' II 338 (September/Oktober 949).

*Litteratur:* Mas'ūdī, *Murūdī* (ed. Paris), VIII, 376–411; IX, 48, 52; Ibn al-Aṭhīr (ed. Tornberg), VIII, 314 ff.; Ibn al-Ṭīktaḡā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 388–90; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 418 ff.; Weil, *Gesch. d. Cha-*

*liften*, II, 694 ff.; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 568 f.; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (neue Ausg. von Weir), S. 574 ff.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 118, 194 f.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MUSTA'LĪ BI 'LLĀH ABU 'L-KĀSIM AḤMED B. AL-MUSTAṢṢIR, neunter Fātimiden-Khalīfe, am 20. Muḥarram 467 (16. Sept. 1074) (so in den besten Quellen und in al-Mustaṣṣir's Brief an Aḥmed b. 'Alī al-Ṣulāihī bei Idrīs, VII, 152) als der jüngste Sohn seines Vaters geboren. Um diese Zeit wurde bei den Ismā'iliten allgemein angenommen, dass der älteste Sohn, Nizār (geboren 437), in Übereinstimmung mit dem Brauch, seinem Vater im Imāmat folgen würde, obgleich anscheinend keine formelle Investitur mit der *Wilāyat al-'Ahd* stattgefunden hat. Jedoch wurde der Einfluss des allmächtigen Wezir Badr al-Djamālī und dessen Sohnes al-Afdāl zugunsten Abu 'l-Kāsim's in die Wagschale geworfen und die Einwilligung al-Mustaṣṣir's zur Heirat Abu 'l-Kāsim's mit Sitt al-Mulk, der Tochter Badr's, erreicht (die Behauptung bei al-Fāriḡī [vgl. Ibn al-Kalānisi, ed. Amedroz, S. 128], dass er der Sohn von Badr's Tochter war, ist offenbar ein Missverständnis). Nach der Überlieferung der musta'lischen Ismā'iliten [siehe BÖHORA] wurde Abu 'l-Kāsim zur Zeit dieser Heirat in die Erbfolge eingesetzt. Nach einer andern Überlieferung (Ibn Muyassar, S. 66 f.) vertraute al-Mustaṣṣir die Ernennung Abu 'l-Kāsim's seiner eigenen Schwester an, die es nach seinem Tode verbreitete. Beim Tode al-Mustaṣṣir's am 18. Dhu 'l-Hidjdja 487 (10. Jan. 1094), am shī'itischen 'Id al-Ghadīr, sicherte al-Afdāl die Thronbesteigung al-Musta'li's ohne ernstliche Schwierigkeit. Die darauf folgende Revolte Nizār's [s. NIZĀR B. AL-MUSTAṢṢIR] in Alexandria schlug infolge des Widerstandes der Armee fehl, und al-Musta'li's Thronbesteigung wurde allgemein anerkannt, ausser bei den Ismā'iliten Persiens [s. AL-ḤASAN B. AL-ṢABBĀH].

In seiner ganzen Regierungszeit war die wirkliche Macht vollständig in den Händen al-Afdāl's. Zuerst wurden einige Erfolge in Syrien errungen; Fāmiya (Apamea) unterwarf sich freiwillig im Jahre 489, und Tyrus wurde einem rebellischen Gouverneur im Jahre 490 wieder abgenommen. Der Plan eines Bündnisses mit dem Seldjuken Ruḍwān von Aleppo gegen Damaskus im selben Jahre misslang. Beim Erscheinen der Kreuzritter in Syrien (490 = 1097) wurde eine ägyptische Gesandtschaft geschickt, um Verhandlungen mit ihnen zu eröffnen, und im Jahre 491 (Juli–Aug. 1098) wurde Jerusalem den Ortukiden Sukmān und Il-Ghāzī entrissen. Durch das Vorrücken der Kreuzritter im folgenden Jahre wurde al-Afdāl überrascht; Jerusalem ging wiederum verloren, und die Niederlage der ägyptischen Armee bei 'Asḳalān (14. Ramaḍān 492 = 5. Aug. 1099) setzte die Kreuzfahrer endgültig in den Besitz der Stadt. Zwei Jahre später (17. Ṣafar 495 = 12. Dez. 1101) starb al-Musta'li; ihm folgte sein Sohn al-Manṣūr (al-Āmir bi-Aḥkām Allāh).

Der Charakter al-Musta'li's wird von seinem sunnitischen Zeitgenossen Ibn al-Kalānisi hoch gepriesen. Spätere Schriftsteller reden von ihm als einem fanatischen Shī'iten, und es scheint, als ob die fātimidische Organisation und Propaganda in seiner Regierungszeit an Stärke gewann. Idrīs berichtet besonders über seine engen Beziehungen zur *Da'wa* im Yaman, zur al-Malika al-Ḥurra und

ihrem *Dā'i* Yahyā b. Lamak b. Mālik al-Ḥam-mādi. In den fähigen Händen al-Afdāl's wurde die Ordnung und gute Verwaltung aufrechterhalten, und Ägypten erfreute sich weiterhin des Wohlstandes, mit Ausnahme einer Hungersnot im Jahre 492 oder 493, die durch syrische Flüchtlinge hervorgerufen wurde.

*Litteratur:* Die ausführlichsten Quellen sind Ibn al-Kalānisi, ed. Amedroz, S. 128—41 und Ibn Taghribardi, ed. Popper, II/2, S. 298—325; des letzteren Chronologie ist fehlerhaft; Ibn al-Athīr (X, 161—224), Djāmāl al-Dīn al-Ḥalabī (Brit. Mus. Or. 3685, Fol. 74<sup>a</sup>—77<sup>b</sup>), Ibn Muyassar, ed. Massé, S. 34—40 und die anderen beim Artikel AL-AFDAL erwähnten Quellen bringen wenig Neues. Die musta'lische Imā'ili-Überlieferung findet sich im *ʿUyūn al-Akhbār* des *Dā'i* Idrīs b. al-Ḥasan [gest. 872] (Hs. im Besitz von H. F. al-Hamdani), VII, 151—75. — Für die Beziehungen zu den Kreuzfahrern: *Gesta Francorum*, ed. Bréhier, S. 86, 96, 208—16; Fulcher Carnotensis, I, 19; II, 10—2; Hagenmayer, *Epistulae et Chartae*, Innsbruck 1901, S. 151, 286. Die allgemeine europäische Litteratur beim Artikel FĀTIMIDEN und AL-MUSTANŠIR.

(H. A. R. GIBB)

AL-MUSTANDJID BI 'LLĀH, ABU 'L-MUẒAFFAR YŪSUF, 'abbāsīdischer Khalīfe, geboren am 1. Rabi' II 510 (13. August 1116), Sohn al-Muktafi's und einer griechischen Sklavin namens Nardjis oder Ta'ūs. Nach dem am 2. Rabi' I 555 (12. März 1160) erfolgten Tode seines Vaters folgte al-Mustandjid ihm als Khalīfe nach. Schon als al-Muktafi krank daniederlag und jede Hoffnung auf seine Genesung ausgeschlossen war, versuchte eine Haremsdame, die Mutter seines Sohnes Abū 'Alī, zugunsten des letzteren den nachherigen Khalīfen al-Mustandjid, der schon im Jahre 542 (1147) zum Thronfolger bestimmt worden war, aus dem Wege zu räumen. Nachdem sie mehrere Emire für ihren Plan gewonnen hatte, bewaffnete sie ihre Sklavinnen mit Dolchen, um den Thronfolger bei dessen Eintritt in das Gemach seines Vaters zu ermorden. Al-Mustandjid bekam aber Kenntnis davon und liess die Anstifterin der Verschwörung nebst ihrem Sohne verhaften. Einige Jahre nach seinem Regierungsantritt wurden die Mazyaditen [s. d.] vertrieben. In sein Khalīfat fällt auch der Untergang der Fātimiden [s. d.], wenn auch die 'Abbāsiden erst unter seinem Nachfolger al-Mustaḍī als Khalīfen von Ägypten offiziell anerkannt wurden. Im Jahre 562 (1166/7) fiel Shimla, der Herr von Khūzistān, in den 'Irāk ein und verlangte vom Khalīfen einen Teil des unteren Euphratgebietes als Lehen. Dieser schickte ihm aber ein Heer entgegen; der Neffe Shimla's, Kīlidj, wurde geschlagen, und Shimla selbst kehrte in sein Land zurück. Al-Mustandjid starb am 9. Rabi' II 566 (20. Dezember 1170). Als er schon sehr krank war, verordnete sein Arzt im Einverständnis mit dem Hofmeister 'Aḡd al-Dīn [s. d.] und dem Emir Kutb al-Dīn Ḳaimaz ein Bad, um seinen Tod zu beschleunigen. Der Khalīfe weigerte sich, dieser Vorschritt nachzukommen, aber vergebens; er wurde im Bade eingeschlossen, bis er starb.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), XI, 81, 169 ff.; Ibn al-Tiḡtakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 425—28; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, S. 522 ff.; Ḥamd Allāh Mustawfi-Ḳazwīnī, *Tārīkh-i Guzīda* (ed. Browne), I, 365—67; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 307—36; Houtsma,

*Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides*, II, 223, 289, 291—94.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MUSTANŠIR BI 'LLĀH, ABU DJĀFAR AL-MANŠŪR B. AL-ZĀHIR, 'abbāsīdischer Khalīfe. Wie sein Vater, dem er am 14. Radjab 623 (11. Juli 1226) nachfolgte, wird er als ein frommer und gerechter Mann geschildert und war allgemein beliebt, wenn er auch keine bedeutende politische Rolle spielte. Durch Testament erwarb er im Jahre 630 (1232/3) Irbil [s. d.], und acht Jahre später wurde sein Gebiet durch die Stadt 'Ana vermehrt, die er ihrem früheren Besitzer abkaufte. Um diese Zeit begannen die Mongolen die islamischen Länder zu bedrohen; Čingiz-Khān [s. d.] starb zwar im Ramaḍān 624 (August 1227), seine Söhne setzten aber die Eroberungszüge fort. Der kräftigste Verteidiger des Islām war Djalāl al-Dīn, der Shāh von Khwārizm [s. d.]. Al-Mustanšir starb am 20. Djumādā I oder 10. Djumādā II 640 (15. November, bzw. 5. Dezember 1242). Nach Ibn Khaldūn wäre er erst im folgenden Jahre gestorben. Seinen Namen führt die von ihm gegründete Hochschule al-Mustanširiya in Baghdād.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), XII, 299; Ibn al-Tiḡtakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 445—48; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 535 f.; Ḥamd Allāh Mustawfi-Ḳazwīnī, *Tārīkh-i Guzīda* (ed. Browne), I, 370 f.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 453—69; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 194, 266 ff., 337 f.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MUSTANŠIR BI 'LLĀH, ABU TAMīm MA'ADD B. 'ALĪ AL-ZĀHIR, achter Fātimiden-Khalīfe, am 16. Djumādā II 420 (2. Juli 1029) geboren (nach Idrīs am 16. Ramaḍān = 29. Sept.), folgte er seinem Vater al-Zāhir am 15. Sha'bān 427 (13. Juni 1036) und starb am 18. Dhū 'l-Hidjdja 487 (10. Jan. 1094). Er hat von allen muslimischen Herrschern am längsten regiert, und dazu in einer Zeit, die durch die heftigsten Schicksalschwankungen gekennzeichnet und von entscheidender Bedeutung in der Geschichte der fātimidischen Ismā'ili-Bewegung war.

Innere Geschichte. Während der Kindheit al-Mustanšir's blieb die Gewalt zuerst in den tüchtigen Händen von seines Vaters *Wazīr* Abu 'l-Ḳāsim al-Djardjārā'i. Bei dessen Tode (7. Ramaḍān 436 = 28. März 1045) wurde sie von dem bösen Genius der Regierung al-Mustanšir's, nämlich seiner Mutter, einer südānesischen Sklavin, und ihrem früheren Herrn, dem jüdischen Kaufmann Abū Sa'd al-Tustari, ergriffen. Als Abū Sa'd im Jahre 439 (1047) nach einem Aufruhr unter den türkischen und berberischen Truppen ermordet wurde, trat an seine Stelle als Werkzeug der Königin-Mutter sein Bruder Abū Naṣr Ḥārūn (siehe jedoch die von Mann veröffentlichten Urkunden) und der Ḳādi Abū Muḥammad al-Ḥasan al-Yāzūrī, der schliesslich auch das Wezirat übernahm (7. Muḥarram 422 = 1. Juni 1050) und es acht Jahre innehatte [vgl. AL-YĀZŪRĪ]. Währenddessen herrschten beträchtliche Unruhen und vielleicht auch wirtschaftliche Schwierigkeiten im Lande. Wenn man einem Bericht bei al-Makrizī (I, 99—100; ed. Wiet, II, 67) Glauben schenken darf, belief sich zur Zeit al-Yāzūrī's der *Kharāj* der ägyptischen Provinzen nur auf eine Million Dināre; aber dies mag nur eine Ausnahme gewesen sein, obgleich aus andern Quellen hervorgeht, dass die Regierung bereits zu den üblichen Mitteln der Beschlagnahme



und Sicherstellung gezwungen war. Das Delta war durch Araber-Aufstände beunruhigt, deren erster, der Aufstand der Banū Qurra, nur mit grosser Mühe durch Nāṣir al-Dawla (siehe unten) mit Hilfe der Taiy und anderer arabischer Truppen bei Kōm Sharik im Jahre 443 (1051) niedergeschlagen wurde (vgl. Ibn al-Sairafi, S. 42 f.; Ibn al-Athir, IX, 396 f. und für das Datum Ibn al-Kalānisi, S. 85). In der Hauptstadt wuchs die Spannung zwischen den türkischen und berberischen Truppen und den grossen Scharen südanesischer Sklaven, die von der Mutter des Khalifen aufgewiegelt wurden (Maḳrizi, I, 94 [ed. Wiet, II, 45] und S. 335; ausführliche aber wahrscheinlich unzuverlässige Zahlen auch bei Nāṣir-i Khusrāw, ed. Kaviani, S. 66). In schlagendem Gegensatz dazu steht die Pracht des Hofes und der Reichtum von Miṣr-Fuṣṭāt, wie es von Nāṣir-i Khusrāw beschrieben wird. Zweifellos ist die Quelle dieses ganzen Reichtums, abgesehen von der Herstellung und Lieferung von Luxusgegenständen an den Hof, schon in den wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Ägypten und dem Indischen Ozean einerseits (vgl. Nāṣir-i Khusrāw's Bericht über 'Aidhāb) und Konstantinopel andererseits zu suchen. Die allgemeine Unsicherheit wurde nur grösser nach der Hinrichtung al-Yāzūrī's, welcher der Wezīr war, um eine Beherrschung der Lage zu versuchen. Ihm folgten in schneller Reihenfolge Marionetten im Amte, von denen viele trotz der hochtrabenden Titel, die von Ibn al-Sairafi genau angegeben werden, die Stellung nur wenige Tage hintereinander innehatten.

Das Fātimiden-Khalifat musste nun in einigen erschütternden Jahren denselben Todeskampf durchmachen wie das 'Abbāsiden-Khalifat in Baghdād zu Anfang des vorangehenden Jahrhunderts. Der Zusammenbruch der Zivil-Verwaltung und die damit verbundene Erschöpfung des Staatsschatzes gab dem Militär freie Hand, und die unheilvolle Politik der Mutter des Khalifen brachte die Dinge schnell zur Entscheidung. In einer regelrechten Schlacht bei Kōm al-Riṣh (dicht bei Kairo) im Jahre 454 (1062) (manchmal mit der oben erwähnten Schlacht bei Kōm Sharik verwechselt) besiegten die türkischen und berberischen Truppen unter der Führung von Nāṣir al-Dawla Ibn Ḥamdān, einem Nachkommen der Ḥamdāniden in Mōṣul, die Südānesen und trieben sie in den Ṣā'īd. Aber der Kampf dauerte noch einige Jahre an, und die Schwarzen wurden endgültig erst im Jahre 459 (1067) zerstreut und vertrieben. Danach waren sie auf den Ṣā'īd beschränkt, der unter ihren Plünderungen und Verheerungen schwer litt. Nāṣir al-Dawla kämpfte dann mit den Türken, wurde durch eine Streitmacht unter dem Befehle al-Mustanšir's (461 = 1068/9) in einer Schlacht besiegt und wandte sich an den Selджуken Alp-Arslān. Ohne jedoch auf seine Hilfe zu warten, erlangte er mit Hilfe der Araber und der Lawāta-Berber die Gewalt über Kairo und das Delta, drückte al-Mustanšir (wie erzählt wird) in die Stellung eines Pensionärs mit 100 Dināren monatlich, nahm den Titel Sultān al-Dawla an und versuchte, aber ohne Erfolg, die 'abbāsidsche *Khuṭba* wiederherzustellen. Im Radjab 465 (März 1073) wurde er und seine ganze Familie von der rivalisierenden türkischen Partei unter Führung von Ildeguz getötet, unter dem es dem Khalifen ein wenig besser ging. Währenddessen brachte die andauernde Anarchie und die gewissenlose Plünderung des Landes durch die Truppen den Ackerbau zum Stillstand (obgleich die Nilüber-

schwemmungen anscheinend gleichmässig gut waren). Die Folge war eine Hungersnot, die von 459 bis 464 (1067-72) dauerte und immer schrecklicher wurde. Während dieser Jahre verfiel das Land dem äussersten Elend. Das königliche Viertel und die Paläste wurden geplündert, Fuṣṭāt zweimal ausgeraubt und von Nāṣir al-Dawla sogar verbrannt. Ein grosser Teil der Bevölkerung, sogar des Khalifen eigene Familie, suchten in Syrien und im 'Irāk Zuflucht (über die Entvölkerung und Schrumpfung von Fuṣṭāt vgl. Maḳrizi, I, 5; ed. Wiet, I, 12; über das Schicksal der königlichen Bibliothek siehe auch Olga Pinto, *Le Biblioteche degli Arabi*, Rom 1928, S. 25-6). Die sunnitischen Historiker verweilen mit einigem Behagen bei dieser Hungersnot und sehen sie als eine Vergeltung für den ruchlosen Angriff al-Basāsiri's auf das 'Abbāsiden-Khalifat an (s. unten); weitschweifige Geschichten werden erzählt über die äusserste Entbehrung, zu der al-Mustanšir selbst genötigt war. Dass diese mit Zurückhaltung aufgenommen werden müssen, geht aus den Stellen wie Ibn Taghribardi, II/11, 186, 18-19 klar hervor.

Schliesslich lud im Jahre 465 (1073) al-Mustanšir mit dem Mute der Verzweiflung heimlich den Gouverneur von 'Akkā, den armenischen General Badr al-Djamālī, ein, um die oberste Gewalt in Ägypten zu übernehmen. Badr nahm das Amt an, unter der Bedingung, dass er seine eigenen Truppen mitbrächte; er segelte im Winter von 'Akkā ab und erreichte Kairo am 28. Djumādā I 466 (29. Jan. 1074). Sein plötzliches und tatkräftiges Vorgehen überraschte die Türken, und er liess ihre sämtlichen Führer töten sowie zahllose ägyptische Vornehme und Beamte. Über seine weiteren militärischen und administrativen Massnahmen, durch die er Ordnung und relativen Wohlstand in Ägypten wiederherstellte (die gesamten Einkünfte Ägyptens und seiner übriggebliebenen syrischen Besitzungen, die im Jahre 466 2 800 000 Dināre betragen hatten, stiegen bis zum Jahre 483 auf 3 100 000 Dināre: Maḳrizi, I, 100; ed. Wiet, II, 68; vgl. Abū Ṣāliḥ, Fol. 7<sup>b</sup>-9<sup>a</sup>), siehe den Artikel BADR AL-DJAMĀLĪ. Die Bande zwischen dem General und dem Khalifen wurden durch die Heirat von Badr's Tochter mit al-Mustanšir's jüngstem Sohn Ahmed, dem zukünftigen Khalifen al-Musta'li, gefestigt. Das Fātimiden-Khalifat war gerettet, aber wie bei den 'Abbāsiden auf Kosten seiner weltlichen Macht; diese ging an Militär-Befehlshaber mit dem Titel *Umarā' al-Djuyūsh* über, von deren Herrschaft es sich später nicht mehr befreien sollte.

Al-Mustanšir wird in den zeitgenössischen Quellen als ein gerader und liebenswürdiger Charakter geschildert, gerecht und unparteiisch in seinen Handlungen. Aber als Herrscher wird seine Persönlichkeit vollständig durch die aufeinanderfolgenden Wezīre und Generäle überschattet, die ihn eigentlich als Gefangenen behandelten. Die Berichte der späteren anti-fātimidischen Schriftsteller müssen natürlich völlig ausser acht gelassen werden; die fātimidischen Quellen andererseits preisen seinen Scharfsinn und seine Unfehlbarkeit (*'Iṣma*) als Imām.

Auswärtige Beziehungen. Das Reich, das al-Mustanšir erbt, war zweifellos der mächtigste muslimische Staat seiner Zeit. Es reichte von Ifrikiya und Sizilien bis nach Mekka und Mittel-Syrien, und unterhielt eine tätige Propaganda-Organisation im 'Irāk, in Persien und Khurāsān

(siehe unten). In einigen wenigen Jahren seiner Regierung wurden seine Besitzungen noch weiter ausgedehnt, einerseits durch Anūshagin's Eroberung von Aleppo im *Shahbān* 429 (Mai 1038) [vgl. die Artikel FĀTIMIDEN und HALAB] und durch die Ausdehnung seiner Macht über den Euphrat hinaus und andererseits durch die Eroberungen 'Alī al-Ṣulāhi's im Yaman, nachdem dieser sich im gleichen Jahre in Masār festgesetzt hatte (vgl. ṢULĀHĪ; ebenso H. F. al-Hamdani, in *Journal of the Royal Central-Asian Society*, 1931, S. 505 ff. und in *J R A S*, 1932, S. 126 ff.). Nach dem Tode Anūshagin's und des Wezīr al-Djardjarā'i, die trotz ihrer Rivalität eifrig die Interessen der Dynastie förderten, nahm die Macht und das Ansehen des ägyptischen Hofes beständig ab. Die arabischen Stämme in Syrien wurden zwar im Felde geschlagen, blieben aber unbezwungen, und der *Khalīf* musste mit der wenig mehr als nominalen Ergebenheit der Mirdāsiden in Aleppo zufrieden sein. In Damaskus zwangen die Rivalitäten zwischen den berberischen und den türkischen Truppen und die feindselige Haltung der Bürger die Gouverneure zur Ohnmacht. Die zerrütteten Verhältnisse in Syrien waren umso verhängnisvoller, als sie es der fātimidischen Regierung unmöglich machten, dem Amir al-Basāsiri wirksame Unterstützung zu bieten (siehe die Liste von Kriegsmaterial und Geldern, die von Ägypten geschickt wurden, bei Ibn Taghribardi, S. 177) bei seinem Versuch, der heranrückenden Seldjukenmacht entgegenzutreten. Die Folge war, dass al-Basāsiri's Besitznahme von Baghdād und die Proklamation al-Mustanšir's im Jahre 459 (1058/9) schnell zu Ende war. Die militärische und wirtschaftliche Unordnung in Ägypten gab den Turkmenen-Banden (*Ghuzz*) freie Hand, die schon im Jahre 447 (1055) in Nordsyrien erschienen, obgleich erst im Jahre 463 (1071) die ersten Seldjuken-Heere Nordsyrien betraten und die *Ghuzz*-Banden unter Atsiz Palästina besetzten und anfangen, Damaskus zu beunruhigen. In vielen andern Städten und Bezirken Syriens traten lokale Machthaber auf, wie die *Kādi's* Ibn 'Ammār (s. d.; ferner G. Wiet, in *Mém. Henri Basset*, S. 279 ff.) in Tarābulus und Ibn Abi 'Aqil in Tyrus, obgleich beide die geistige Autorität des Fātimiden-Khalīfen anerkannten (vgl. auch den Bericht über die Gründung des Kastells Ṣarkhad durch Ḥassān b. Mismār al-Kalbi im Jahre 466 [1073/4]; nach Sibṭ b. al-Djawzi bei Ibn Taghribardi, S. 253). Die Bedrohung durch die Seldjuken wurde stärker nach der Ankunft Tutush's (470 = 1077/8), aber dieser brachte niemals einen regelrechten Feldzug gegen die Fātimiden zustande. Im Gegenteil, die Offensive wurde von Badr ergriffen, dem es im Jahre 482 (1089) gelang, die ägyptische Kontrolle über die Küste bis nach Tyrus, Sidon und Djubail wiederherzustellen; jedoch vermochte er nicht, das Innere von Palästina und Damaskus (im Jahre 468 verloren) widerzugewinnen, trotz eines gewissen Umschlags der Stimmung in Syrien zugunsten der Fātimiden. Es ist schwer zu sagen, wieviel Gewicht zu legen ist auf die Erzählung (Ibn Taghribardi, S. 272—73), dass Tutush einmal vorgeschlagen habe, sich durch Heirat mit Badr zu verbinden.

Der Erfolg der Seldjuken berührte auch die Stellung der Fātimiden in Arabien. Im Jahre 462 (1069) wurde der 'Abbāsiden-Khalīf in den heiligen Städten anerkannt, und nach kurzer Rückkehr unter die Fātimiden-Herrschaft zwischen 467

und 473 ging der *Hidjāz* endgültig zu den 'Abbāsiden über. Im Yaman wurde die Oberhoheit der Fātimiden aufrechterhalten, im Innern von den Ṣulāhididen und in dem wichtigen Handelszentrum 'Aden von den Zurā'ididen, und zwar hier bis zur Aiyūbiden-Eroberung durch Tūrānshāh im Jahre 569 (1173) [vgl. Art. SALADIN].

Mittlerweile war das Fātimidenreich ebenfalls seiner Besitzungen im Westen beraubt worden. Um 435 (1043/4) begann der Ziride al-Mu'izz b. Badīs [s. d.], der Vertreter des Fātimiden-Khalīfen in Ḳairawān, eine Reihe von Unterdrückungsmassnahmen gegen die *Shi'iten* in Ifrikiya. Im Jahre 440 scheint er die erste offenkundige Unabhängigkeitsgeste gemacht zu haben, und im Jahre 441 schaffte er die Fātimiden-Münze ab. Aber erst im Jahre 443 (1051) sagte er sich endgültig von der Fātimiden-Oberhoheit los und erhielt vom 'Abbāsiden-Khalīfen eine Investitur. Nach dem traditionellen Bericht (schon voll entfaltet bei Ibn al-Ṣairafi) liess der Wezīr al-Yāzūri aus Rache die Nomaden-Banden der Banū Hilāl gegen ihn los (die in den ägyptischen Quellen genannten Stämme sind Zughba, Riyāh, al-Aḥbadj und 'Adi). Diese hatten der Regierung im Ṣa'id grosse Schwierigkeiten gemacht, und nunmehr wurde ihnen freie Hand gegeben, die Gebiete der Ziriden zu plündern [vgl. TUNESIEN, Bd. IV, 911b—912a]. Wüstenfeld (S. 234, Anm.) hat bereits darauf hingewiesen, dass die Erzählung, so wie sie lautet, ernsthafte Bedenken wachrufen muss, und es ist wohl kaum daran zu zweifeln, dass sie durch volkstümliche Legenden ausgestaltet ist. Die Bewegung der Hilāl-Stämme nach Westen begann schon im Jahre 440, und es liegt kein Grund vor Ibn 'Idhārī's Bericht zurückzuweisen, dass al-Mu'izz selbst es war, der die damals in Barka befindlichen Araber-Stämme aufforderte, nach Ifrikiya als seinem *Djund* zu ziehen (zumal er mit den Ṣanhādja nicht gut stand), und dass sie dieser Aufforderung folgend aufbrachen, auf eigene Rechnung zu plündern anfangen und schon vor Ende des Jahres 443 seinen Truppen eine ernsthafte Niederlage beibrachten. Die beiden Überlieferungen schliessen sich indessen gegenseitig nicht aus und können durch die Annahme in Einklang gebracht werden, dass die Banū Hilāl zuerst nach Barka gebracht wurden (dessen Gouverneur hatte mit al-Mu'izz gemeinsame Sache gemacht) und dass ihr Vorrücken nach Ifrikiya sowohl von al-Mu'izz als auch von dem Wezīr aus entgegengesetzten Gründen gefördert wurde (vgl. auch Ibn al-Aḥṡir, IX, 387—88). Während der ersten Jahre seiner Regierung huldigte al-Mu'izz's Sohn und Nachfolger Tamim (453—501 = 1061—1107) zeitweise wieder den Fātimiden (Lane-Poole, S. 138, Anm. 1), aber mit der Eroberung Siziliens durch die Normannen im Jahre 463 (1070) wurde Barka die Westgrenze des Fātimiden-Staates.

Die diplomatischen Beziehungen al-Mustanšir's mit nicht-muslimischen Staaten nehmen einen weiten Raum ein. Im Jahre 429 (1038) wurde der bestehende Vertrag mit dem byzantinischen Kaiser erneuert, und die Beziehungen wurden verhältnismässig herzlich gestaltet. Wenn man Nāsir-i Khusraw (Berlin 1341, S. 67) Glauben schenken kann, stand die ägyptische Regierung im Jahre 439 (1047) auch in Verbindung mit den Georgiern, den Dailamiten, dem Khākān von Turkistān und sogar mit dem Rādja von Dihli, die alle eine gemeinsame Feindschaft gegen die Seldjuken und



Ghaznawiden mit Ägypten verband. Die freundlichen Beziehungen zu Konstantinopel indessen wurden im Jahre 446 (1054) abgebrochen, als die Kaiserin Theodora eine Offensiv-Allianz gegen die Seldjuken forderte. Ägyptische Truppen wurden zu einem erfolglosen Feldzug gegen al-Lādhikiya ausgesandt. Die Kaiserin übte Wiedervergeltung dadurch, dass sie mit den Seldjuken Unterhandlungen eröffnete, und al-Mustanšir beschlagnahmte die Schätze der Kirche des Heiligen Grabes (*al-Kumāma*). Dieser Bruch mit Konstantinopel hatte für die Zukunft Ägyptens bedeutende Folgen, da vielleicht die Eröffnung direkter Handelsbeziehungen mit den italienischen Seestädten darauf zurückzuführen ist, obwohl über diesen Punkt Quellenbelege fehlen (vgl. Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, I, 105, 124).

Die religiöse Lage. Die grosse Entfaltung der fātimidischen Macht unter al-Mustanšir spiegelt sich auch in der religiösen Situation wieder. Propaganda für die Fātimiden ist gleichbedeutend mit der Verbreitung der offiziellen fātimidischen Staatsreligion, des ismāʿilitisch-šīʿitischen Glaubens. Nicht nur aus Ägypten und den der fātimidischen Herrschaft tatsächlich unterworfenen Ländern, sondern aus allen Gegenden der islamischen Welt sind uns Missionäre (*Duʿāt*) bekannt, die während der langen Regierungszeit des Mustanšir zum Teil mit grossem Erfolg für seine Anerkennung als den religiösen Imām gekämpft haben. Im Osten, in Persien und besonders in Širāz, am Hof des Būyidenfürsten Abū Kalidjār wirkt mindestens seit 429 (1037/8) der *Dāʿi* Abū Naṣr Hibat Allāh b. Mūsā al-Muʿaiyad fi-Din Allāh [siehe den Artikel AL-MUʿAIYAD], zweifellos die hervorragendste Persönlichkeit der ismāʿilitischen Daʿwa seiner Zeit. Er versucht den Hof und die dailamitischen Truppen für die Sache der Fātimiden zu gewinnen, muss aber im Jahre 439 (1047/8), durch proʿabbāsische Intrigen veranlasst, seinen Posten aufgeben. Im ersten Teil seiner Autobiographie berichtet al-Muʿaiyad ausführlich über seine Tätigkeit und teilt besonders seine Korrespondenz mit einem ungenannten Sunniten aus Khurāsān mit, in der er die religiösen und politischen Grundsätze seiner Mission auseinandersetzt. Wie sehr in Baghdād die Macht der Fātimiden und der Erfolg ihrer Emissäre im ʿIrāk und in Persien gefürchtet wurde, geht daraus hervor, dass mehrere Male, zuletzt im Jahre 444 (1052), ein auch von ʿAliden gezeichnetes Dokument verbreitet wurde, das die Abstammung der Fātimiden von ʿAlī als Fälschung erweisen sollte. — Zu gleicher Zeit gewinnt auch in Yemen die ismāʿilitische Sache erneut Boden. Nachdem im IV. (X.) Jahrh. die politische Macht der Ismāʿiliten auf ein Minimum reduziert worden ist, gewinnt sie jetzt in dem Ṣulāhididen ʿAlī b. Muḥammad eine feste Stütze. Er und seine Nachfolger betrachten sich nicht nur als politische, sondern auch als religiöse Stellvertreter des fātimidischen Imām in Yemen. Der umfangreiche Briefwechsel zwischen dem Ṣulāhididenherrscher und al-Mustanšir, der, in einem eigenen Buch gesammelt, noch erhalten ist (*Kitāb al-Sidqillāt wa ʿl-Tawfiʿi at wa ʿl-Kitāb li-Mawāḥid al-Mustanšir bi ʿl-Hāq*; Hs. Hamdani; mehrere dieser Briefe sind auch bei Idris, Bd. VII wiedergegeben), handelt neben politischen Fragen in erster Linie über die Lage der Daʿwa in Yemen und im fātimidischen Staat.

In Ägypten selbst wird bald nach der Thronbesteigung des Mustanšir die Lehre der gemäs-

sigten offiziellen Ismāʿiliya durch das Auftreten von mit den Drusen verwandten Extremisten bedroht. Ein Betrüger al-Sikkīn mit seinem Begleiter al-ʿAnī gibt sich als der wiedererschienene Khalīfe al-Hakīm aus, wird aber rechtzeitig entlarvt (Idris, VI, 296). — Al-Muʿaiyad, der im Jahre 439 nach Kairo kommt und die Gunst des Mustanšir gewinnt, wird als *Dāʿi ʿl-Duʿāt* mit der Leitung der religiösen Mission betraut (zu bemerken ist aber, dass auch dem Yazūrī [s. d.] während seines Wezirsats der Titel *Dāʿi ʿl-Duʿāt* zuerkannt wurde). In der wiedereröffneten Hochschule in Kairo, an der die *Duʿāt* der verschiedenen Länder Unterricht erhalten, hält er seine Vorträge und in seiner Hand laufen die Fäden der ganzen Daʿwa zusammen. Besonders Einfluss scheint er auf die Entwicklung der Daʿwa in Yemen genommen zu haben, indem der nachmalige yemenitische *Dāʿi* Lamak b. Mālik zu seinen Schülern zählte. Aus Persien kommt der neubekehrte Ismāʿilit Nāṣir-i Khusrāw [s. d.] nach Ägypten, um in ihm seinen Meister zu finden. Daneben scheint al-Muʿaiyad auch eine bedeutende politische Rolle gespielt zu haben. In seiner Autobiographie teilt er zahlreiche Briefe mit, die er an al-Basāsiri und an andere Generale der Fātimiden in Syrien und Mesopotamien geschrieben hat. Besonders auf sein Betreiben wird im Jahre 450 in Baghdād die Segensformel für die Fātimiden in das Gebet aufgenommen (vgl. auch Ibn Muyassar, S. 8, 1, 10, 6-7). In seinen Gedichten preist er in ähnlicher Weise wie Nāṣir-i Khusrāw den Imām al-Mustanšir. — Andere ismāʿilitische Autoren dieser Zeit sind der Dichter Ḥasan b. Maḥbūb, der *Dāʿi* Aḥmed b. Ibrāhīm al-Nisābūri und der Verfasser des *Kitāb al-Madǧālīs al-Mustanširiya* (Vorträge, in denen unter Anwendung des ismāʿilitischen *Taʿwīl* das Imāmat des Mustanšir bewiesen wird), das von der ismāʿilitischen Tradition dem Badr al-Djamālī [s. d.] zugeschrieben wird. — Über die fātimidische Daʿwa in Transoxanien siehe ferner Barthold, *Turkestan*, GMS, N.S. V, 304-5.

Litteratur: Ibn al-Sairafi, *al-Ishāra ilā man nāla ʿl-Wizāra*, ed. A. Mukhlis, Kairo 1924, S. 57-77; Ibn al-Kalānisi, *Dhail Tarīkh Dimashq*, ed. Amedroz, S. 84-128; Nāṣir-i Khusrāw, *Safar-Nāma*, ed. Kaviani, Berlin 1341, S. 54-82; Übers. Schefer, Paris 1881, S. 110-62; Abū Šālih, ed. Evetts, Fol. 9a, 24a-b, 33a, 51a; Djamāl al-Dīn al-Ḥalabī, *Tarīkh al-Duwal al-Munḳatiʿa*, British Museum Or. 3685, Fol. 68a-74b; Gotha Nr. 1555, Fol. 152b-58a; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, IX, 304-X, 161; Ibn ʿIdhārī, ed. Dozy, I, 285-92, 298 ff.; Sibṭ b. al-Djauzī, *Mirʾāt al-Zamān*, Bd. XII, Paris 641 [nicht verwertet]; Ibn Muyassar (Misar), *Akhbār Miṣr*, ed. Massé, Kairo 1919, S. 1-43; Ibn Taghribardi, *al-Nudjūm al-Zāhira*, ed. Popper, II/11, 168-296; al-Maknūzī, *al-Khiṭaṭ*, Būlak 1270, I, 99-100, 335-36, usw.; Ibn Hammād, *Akhbār Mulūk Banī ʿUbayd*, ed. Vonderheyden, S. 59; Idrīs b. al-Ḥasan (gest. 872), *ʿUyūn al-Akhbār*, (Hs. im Beritz von H. F. al-Hamdani) VI, 292-VII, 150; al-Muʿaiyad fi ʿl-Dīn, *al-Sira al-Muʿaiyadiya* (handschriftlich); F. Wüstenfeld, *Gesch. der Fat-Caliphen*, S. 227-71; S. Lane-Poole, *Hist. of Egypt in the Middle Ages*, S. 136-61; J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs*, Oxford 1920-22, I, 75-83; II, 79-80, 376-77.

(H. A. R. GIBB und P. KRAUS)

**MUSTA'RIB(A)** (A.), „arabisiert“, Bezeichnung für eine der Gruppen, in die die arabischen Genealogen die Bevölkerung Arabiens einteilen. Die erste sind die *ʿarab ʿarība*, die ursprünglichen Araber von reinem Geblüt; zu ihnen zählt man neun (nach anderen sieben) Stämme, die als die Nachkommen von Aram b. Sām b. Nūh [s. d.] und als die Ureinwohner von Arabien angesehen werden: ʿĀd, Thamūd, Umayyim, ʿĀbil, Ṭasm, Ḍjadīs, ʿImlik, Ḍjūrhūm und Wabār. Diese sind bis auf wenige, in den übrigen Stämmen aufgegangene Reste, ausgestorben. Die zweite Gruppe umfasst die *mutaʿrība* [s. d.], Völkerschaften, die nicht reinblütige Araber waren; sie gelten als Nachkommen des Kaḥṭān (des Yoktān der Völkertafel Gen. X, 25 f.) und leben im südlichen Arabien. Die dritte Gruppe wird *mustaʿrība* genannt. Auch diese Bezeichnung wird auf Stämme angewandt, die nicht ursprüngliche Araber waren; sie leiten ihre Herkunft von Maʿadd b. ʿAdnān, einem Nachkommen des Ismāʿīl [s. d.], ab. Zu den *mustaʿrība* werden alle nordarabischen Stämme gerechnet, daher unter andern auch die Ibn Kuraish, der Stamm, dem Muhammed angehörte, dessen Genealogie auf diese Weise bis auf Abraham zurückgeführt wird, und der dadurch seinen Zusammenhang mit den biblischen Propheten beweisen zu können glaubt. Die alte Bezeichnung *mustaʿrība* für Stämme nicht ursprünglich arabischer Abkunft gewann nach der Eroberung Spaniens dort eine neue Bedeutung. Sie wurde auf die zum Islām übergetretenen spanischen Christen übertragen; das Wort *mustaʿrība* wurde zu Mozaraber [s. d.] korumpiert.

*Litteratur:* Caetani, *Annali dell' Islām*, I, § 43; ders., *Studi di Storia Orientale*, I, 306 f.; Caussin de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes*, I, 6 ff.; C. Ritter, *Arabien*, I, 57; al-Suyūfī, *Mushir*, I, Nawʿ; *Tādj al-ʿArūs*, I, 371; vgl. Lane, *Lex.*, s. v.

(ILSE LICHTENSTÄDTER)

**AL-MUSTARSHID** BI ʿLLĀH, ABŪ MANṢŪR AL-FADL, ʿabbāsīdischer *Khalīfa*, geboren im Jahre 486 (1093/4), Sohn al-Mustazhir's und einer Sklavin. Al-Mustarshid, der nach dem am 16. Rabiʿ II 512 (6. August 1118) erfolgten Tode seines Vaters als dessen Nachfolger proklamiert wurde, war seit der Eroberung Baghdād's durch die Būyiden der erste *Khalīfa*, der sich mit der geistlichen Suprematie nicht begnügte, sondern auch die Autorität in weltlichen Angelegenheiten wiederzubeleben versuchte. Der Seldjūkensultan war schon vor dem *Khalīfa* al-Mustazhir (Dhu 'l-Hidjdja 511 = April 1118) gestorben, und zum Nachfolger war sein Sohn Maḥmūd [s. d.] bestimmt worden. Gegen den neuen Sultan empörten sich aber sowohl dessen Oheim Sandjar als auch der Bruder Maṣ'ūd, und im ʿIrāk trieb sich der unruhige Mazyadite Dubais b. Ṣadaqa [s. d.] herum, der sich auch mit dem *Khalīfa* al-Mustarshid überwarf. Dieser schlug ihn aber zurück (517 = 1123), und nachdem al-Mustarshid auch einen geplanten Angriff auf die Hauptstadt abgewehrt hatte, konnte er den Seldjūken gegenüber mit grösserer Selbständigkeit auftreten. Da aber seine zunehmende Macht dem Gouverneur von Baghdād bedenklich schien, begab sich dieser im Radjab 520 (Juli/August 1126) zum Sultan Maḥmūd und bat ihn, der Herrschaft des *Khalīfa* eine Grenze zu setzen. Der Aufforderung Folge leistend, zog Maḥmūd gegen die Hauptstadt, während al-Mustarshid ein Heer nach

Wāsiṭ schickte, um sich dieser Stadt zu bemächtigen. Der Versuch misslang aber; gegen Ende des Jahres traf Maḥmūd in Baghdād ein, und auf die Dauer konnte al-Mustarshid sich nicht behaupten, sondern musste Frieden schliessen, worauf der Sultan den ʿImād al-Dīn Zengī zum Präfekten von Baghdād und ganz ʿIrāk ernannte. Aber schon im Djumādā II 521 (Juli 1127) erhielt letzterer die Statthalterschaft von al-Mawṣil, und nach dem Tode Maḥmūd's (525 = 1131) brachen wieder Streitigkeiten um die Thronfolge aus. Im Jahre 526 unternahmen Dubais und Zengī einen Feldzug gegen Baghdād, wurden aber Ende Radjab (Juni 1132) von dem *Khalīfa*n geschlagen, und in demselben Jahre musste der Sultan Maṣ'ūd [s. d.] ihm die selbständige Regierung in Baghdād und Umgegend räumen. Nach einiger Zeit lehnte er sich wieder gegen den Sultan auf, wurde aber im Ramaḍān 529 (Juni 1135) gefangen genommen und im Dhu 'l-Ka'da desselben Jahres (August 1135) ermordet [vgl. d. Art. DUBAIS b. ṢADAQA].

*Litteratur:* Ibn al-Aṭṭir (ed. Tornberg), X—XI, siehe Index; Ibn al-Fikṭakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 406—15; Muḥammad b. Shākir, *Farwāt al-Wafayāt*, II, 124 f.; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 495 ff.; Ḥamd Allāh Mustawfi-i Kazwīnī, *Tārīkh-i Guzīda* (ed. Browne), I, 361 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 212—53; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, II, 127 ff.; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (neue Ausg. von Weir), S. 583 ff.; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoudes*, II, 104, 120, 152, 160, 174—78; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 195, 259, 275. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MUSTASHĀR** (A.), Ratgeber, türkische Aussprache *Müsteshār*, im Sinne von „erster Sekretär des Ministeriums“ oder „Unterstaatssekretär“. Dies Wort bedeutet eigentlich „derjenige, den man um Rat fragt“ und ist von derselben Wurzel wie *Mushār*, dessen eigentliche Bedeutung ist: „derjenige, der Rat erteilt“. Sāmi Bey betrachtet das Wort *Müsteshār* als Synonym zu alttürkischem *Inal*. — Das Amt hiess *Müsteshārī* oder einfacher *Müsteshārlik*.

Ebenso wie der Titel *Mushār*, wurde der Titel *Müsteshār* von Maḥmūd II. geschaffen. Es gab anfangs zwei *Müsteshār* im Grossvezirat, der eine für die äusseren, der andere für die inneren Angelegenheiten. Letzterer wurde später durch einen Minister des Inneren ersetzt, der seinerseits einen *Müsteshār* hatte. Die Zahl der *Müsteshār* hat dann zugenommen, aber gewisse, weniger bedeutende Abteilungen hatten einen *Muʿāwin* „Assistent, Beigeordneter“ (im Jahre 1296 gab es z. B. *Muʿāwin*'s für die Finanzen und für die Polizei). Das Amt ist unter der heutigen republikanischen Regierung beibehalten worden, und jedes Ministerium oder *Wekālet* hat seinen *Müsteshār*; das Ministerium der nationalen Verteidigung hat sogar drei (für das Landheer, die See- und Luftflotte).

Der oberste Richter von Istanbul hatte früher einen *Müsteshār*. Nach Lutfi Efendi wurde das Amt eines *Müsteshār* der Marine im Jahre 1253 (V, 91) und das eines *Müsteshār* der *Sadrein* oder der beiden *Kazasker* im Jahre 1262 (VIII, 127) geschaffen. Über die Ehrentitel der *Müsteshār* siehe *ebd.*, VI, 66; vgl. auch S. 103, Z. 8 v. u.

*Müsteshār* werden auch die türkischen oder fremden Gesandtschafts- oder Legationsräte genannt. Der Titel *Mustashār awwal*, den der vom Sultan



von Marokko im Jahre 1197 (1783) nach Stambul geschickte Gesandte selbst trug, ist unerklärlich (s. Djewdet Pasha, Ausgabe von 1309, II, 251; vgl. *Recueil de Mémoires Orientaux de l'Éc. des Langues Orientales à Paris*, 1905, S. 6).

Was den Ausdruck *Müşāwir* angeht, ein anderes Synonym zu *Müşāshār* von derselben Wurzel, so bezeichnet er die fremden und türkischen technischen Berater: *Hukūkh Mushāwiri*, „juristischer Berater“.

*Litteratur:* Vgl. die verschiedenen osmanischen Jahrbücher. Die Geschichtschreiber Ahmed Djewdet und Lutfi bieten ebenso wie ihre Vorgänger nur wenig über die Verwaltungseinrichtungen.

(J. DENY)

AL-MUSTA'ŠIM BI 'LLĀH, ABŪ AHMED 'ABD ALLĀH N. AL-MUSTA'ŠIR, der letzte 'abbāsīdische Khalife von Baghdād, geboren im Jahre 609 (1212/3). Nach dem im Djumādā I oder II 640 (November/Dezember 1242) erfolgten Tode seines Vaters wurde er zum Khalifen erhoben, besass aber weder Begabung noch Kraft genug, um die seitens der Mongolen drohende Katastrophe abzuwehren, sondern liess sich von schlechten Ratsgebern leiten, die noch dazu unter sich uneinig waren und einander entgegenarbeiteten. Im Jahre 653 (1255/6) forderte der Herrscher der Mongolen Hülāgū [s. d.] die islamischen Fürsten zum Kampf gegen die Ismā'īliten auf. Der Khalife kümmerte sich aber nicht darum, und im Rabi' I 655 (März/April 1257) traf eine mongolische Gesandtschaft in Baghdād ein, die verlangte, dass al-Musta'šim die Festungswerke der Stadt schleifen und zwecks weiterer Unterhandlungen entweder persönlich bei Hülāgū erscheinen oder einen Vertreter schicken sollte. Da der Khalife sich weigerte, diesen Forderungen nachzukommen, drohte Hülāgū mit Krieg. Nach der Ankunft eines neuen Schreibens, in dem al-Musta'šim Hülāgū einzuschüchtern versuchte, brach letzterer auf und zog gegen die alte Khalifenstadt. Unterwegs begegnete ihm eine neue Botschaft, die ihm einen jährlichen Tribut anerbote; aber auch dieser Versuch, den grausamen Feind zu beschwichtigen, war erfolglos, und im Muḥarram 656 (Januar 1258) standen die Mongolen schon vor den Mauern von Baghdād. Die Belagerungsarbeiten schritten rasch vorwärts, und nachdem alle Versuche, Unterhandlungen anzuknüpfen, an der Unnachgiebigkeit Hülāgū's gescheitert waren, musste al-Musta'šim sich am 4. Šafar (10. Februar) ergeben, worauf die Stadt ausgeplündert wurde. Zehn Tage später liess Hülāgū den Khalifen nebst mehreren seiner Verwandten töten [vgl. den Art. BAGHDĀD].

*Litteratur:* Ibn al-Tiḡlakā, *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), S. 448—58; Muḥammad b. Šākir, *Fawāt al-Wafayāt*, I, 237—39; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 536 ff.; Rashīd al-Dīn (ed. Quatremère), I, 228 ff.; Ḥamd Allāh Mustawfī-i Kāzwinī, *Tārīkh-i Guzīda* (ed. Browne), I, 371—73; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 470—78; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I. Band, II, 228 ff.; Muir, *Tār al-ahbāb, its rise, decline, and fall* (neue Ausg. von Weir), S. 590 ff.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, 1904, Index (S. 100).

(K. V. ZIEGLER)

MUSTAWFĪ, ein Beamter für das staatliche Rechnungswesen. Unter den türkischen Herrschern, wie den Ghaznawiden und Saljuken, wurde der Titel von einem hohen Beamten getragen, der an der Spitze des *Diwān*, für die

Abrechnung der öffentlichen Einnahmen und Ausgaben stand. Unter dem Nizām al-Mulk kam das Amt des Mustawfī gleich hinter dem des Wezir (Bundārī, ed. Houtsma, S. 100) und entsprach anscheinend dem *Diwān al-Zimām* oder *Diwān al-Azimma*, dem „Büro der (Finanz-)Kontrolle“ der 'Abbāsiden (Tabarī, III, 522), obgleich die Seljuken auch einen gleichnamigen *Diwān* unter Leitung des Mustawfī selbst hatten (Bundārī, S. 58). Die von ihm verlangten Eigenschaften waren die gleichen wie für das Wezirat (*a. a. O.*, S. 96), und in der Tat gab es in beiden Ämtern gemeinsame Pflichten, sodass der eine als der *Nā'ib* des anderen handeln konnte (*a. a. O.*, S. 129, letzte Zeile). Das Wezirat konnte von einem mächtigen Mustawfī ausgeschlagen werden, der alle Regierungszügel in seinen Händen hielt und abgeneigt war, sich den mit dem nominell höheren Amte verbundenen Gefahren auszusetzen (*a. a. O.*, S. 136, 141). Aber kein Beamter war vor einem launenhaften oder gierigen Herrscher sicher; so liess Sultan Mas'ūd den Mustawfī Šafī al-Dīn hinrichten und einen grossen Teil seines Vermögens konfiszieren (*a. a. O.*, S. 171). Wahrscheinlich war der wirkliche Titel des Staats-Mustawfī *Mustawfī 'l-Mamlaka* oder ähnlich (*a. a. O.*, S. 31), während der gewöhnliche Mustawfī oder Rechnungsführer eine untergeordnete Stellung einnahm (*a. a. O.*, S. 31, 3).

Unter den Mongolen wurde der Titel den Provinzialinspektoren der Finanzen gegeben (z. B. Ḥamd Allāh Mustawfī und sein Urgrossvater; vgl. E. G. Browne, *Lit. Hist. of Persia*, III, 87); unter den Timuriden, Šafawiden und Kādžären hatte der *Mustawfī 'l-Mamālīk* die Stelle eines Staatssekretärs für das Rechnungswesen des Staatsschatzes, während der gewöhnliche Mustawfī einer der unteren Hof-Beamten war (R. du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, ed. Schefer, Paris 1890, S. 26, 178 f.; A. Olearius, *Voyages and Travels*, London 1669, S. 274; Sir J. Malcolm, *History of Persia*, London 1815, II, 437; R. G. Watson, *History of Persia*, London 1866, S. 16 f.). *Mustawfī 'l-Mamālīk* kann jedoch unter den letzten Kādžären ein persönlicher Titel sein, so für den Minister des Innern (1890) oder sogar für den Minister-Präsidenten (1910).

In Ägypten, unter den Fātimiden und Mamlūken, kann der Mustawfī der Vorsteher eines *Diwān* (wie des *Diwān al-Djāish*) sein oder eine weniger hohe, aber immer noch wichtige Stellung als Finanzaufseher der *Iktā'āt* oder Militärlehen u. ä. innehaben (vgl. Maḳrīzī, *Khitaṭ*, Bülāk 1270, II, 193 Mitte und S. 227, unter *Naṣr al-Djāish*). Der gewöhnliche Mustawfī war ein unbedeutender Beamter in der Stellung eines Schreibers, der unter einem *Šādd* oder Aufseher bei Landesaufnahmen oder Getreideschätzungen oder in einer sonstigen Beamtenstellung, wie dem Depot des staatlichen Getreidemonopols beschäftigt war (*a. a. O.*, ed. Wiet, II, Kap. 32, S. 23—5).

*Litteratur:* Ausser der oben zitierten Literatur: Quatremère, *Hist. des Sultans mamlouks de Makrizi*, I/1, 202 f.; Mirzā Muḥammad Kāzwinī, *Muḳaddama zu Djuwainī, Tārīkh-i Djāhān-gushā*, in *GMS*, XVI/1, S. XI (ب).

(R. LEVY)

MUSTAWFĪ. [Siehe ḤAMD ALLĀH.]

AL-MUSTAZHIR BI 'LLĀH, ABU 'L-'ABBĀS AHMED B. AL-MUQTADĪ, 'abbāsīdischer

Khalife. Nach dem Tode seines Vaters im Muharram 487 (Februar 1094) folgte ihm der junge al-Mustaẓhir als Khalife nach. Um diese Zeit begann die Macht der Seldjüken durch innere Streitigkeiten geschwächt zu werden [siehe d. Art. BARKIYÄRÜK]. Den politischen Verfall wussten die Assassinen [s. d.], die schon unter dem Khalifat al-Muqtadi's auf dem Plane erschienen waren, gehörig auszunutzen, und die Bekämpfung dieser gefährlichen Sekte wurde bald eine der wichtigsten Aufgaben der Sultane und der Khalifen. In dieselbe Zeit fällt auch der Beginn der Kreuzzüge. Im Sha'bān 492 (Juli 1099) wurde Jerusalem erobert, und in den folgenden Jahren erschienen in Baghdād zahlreiche Flüchtlinge, die den Sultan Muḥammed zur Teilnahme am Kampfe aufforderten, weshalb er im Jahre 505 (1111/12) ein Heer unter dem Befehl des Emir's Mawdūd gegen die Kreuzfahrer schickte. Al-Mustaẓhir, der in der politischen Geschichte dieser Zeit fast nie erwähnt wird, starb am 16. Rabi' II 512 (6. August 1118) im Alter von einundvierzig Jahren.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭṭir (ed. Tornberg), X, 154 ff.; Ibn al-Tiktākā, *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), S. 403–6; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 480 ff.; Ḥamd Allāh Mustawfi-i Kazwīnī, *Tārīkh-i Guzīda* (ed. Browne), I, 360 f.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 138 f.; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (neue Ausg. von Weir), S. 582 f.; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides*, II, 83, 95, 119, 261, 265; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, siehe Index.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MUTA**, Ortschaft mitten in einer fruchtbaren Ebene im Ostjordanlande, östlich von der Südspitze des Toten Meeres, gegen zwei Stunden südlich von Kerak, berühmt durch die Niederlage der Muslime im Djumādā I des Jahres 8. Nach dem arabischen Berichte war der Anlass, weshalb Muḥammed 3 000 Mann nach dieser Gegend schickte, dass ein Sendbote, den er zum König (d. i. wahrscheinlich zu dem kaiserlichen Kommandanten) von Boṣrā gesandt hatte, von einem Ghassāniden ermordet wurde; aber als eigentlicher Beweggrund schimmert in den Erzählungen durch, dass er wünschte, die dort wohnenden (christlichen oder heidnischen) Araber unter seine Botmässigkeit zu bringen. Wenn es richtig ist, dass er vorher drei Anführer erwählte, Zaid b. Ḥāritha [s. d.] und für den Fall, dass er fiele, seinen Vetter Dja'far b. Abi Tālib [s. d.], und wenn auch der fiele, den Dichter 'Abd Allāh b. Rawāḥa [s. d.], muss er sich das Gewagte des Unternehmens klargemacht haben; aber die Tendenz der Erzählungen ist deutlich genug, die Gefahren des Angriffes und die Übermacht so stark wie möglich zu schildern, um den unglücklichen Ausgang des Kampfes in ein milderes Licht zu rücken. Bei Ḥassān b. Thābit, XXI (vgl. CXLVIII) heisst es nur, dass die drei genannten einander in den Tod folgten. Als die Muslime in Ma'ān im östlichen Edom ankamen, erfuhren sie, dass sich nicht weniger als 100 000 kaiserliche Soldaten und Beduinen — eine gewaltig übertriebene Zahl, die bei Ibn Hishām noch dazu verdoppelt wird — in Ma'āb versammelt hatten. Musil, *Arabia Petraea*, I, 29, sucht dies Ma'āb, das nach Ṭabari, I, 2108 keine Stadt sondern ein Lager (*Fusṭāṭ*) war, in dem an einer Quelle gelegenen Laḍjdjūn mit Spuren eines alten römischen Lagers. Aber von Abu 'l-Fida' wird es

mit al-Rabba identifiziert, das er als ein Dorf an der Stelle der ehemaligen Hauptstadt des Landes beschreibt, also = Rabbot Moab oder Areopolis (P. Thomsen, *Loca sancta*, S. 25; Brünnow, in *Mitteilungen u. Nachrichten des dt. Palästina-Vereins*, 1895, S. 70 f. mit Photographien: Musil, *a. a. O.*, S. 370 ff., 381). Nach dem arabischen Bericht war es Kaiser Heraklius selbst, der dieses gewaltige Heer in Ma'āb sammelte, was natürlich unrichtig ist. Als die Muslime hiervon hörten, heisst es weiter, verloren sie den Mut, und wollten warten, bis der Prophet ihnen Verstärkung sandte, aber 'Abd Allāh b. Rawāḥa verstand es, sie für den eventuellen Märtyrertod so zu begeistern, dass sie dem kaiserlichen Heere entgegenrückten. Nach Ibn Hishām begegnete dies ihnen bei einem zum Balḳā' gehörenden Dorfe namens Mashārif, was auf einem Missverständniss beruht, da dies Wort die syrischen Festungen an der Grenze der Wüste bezeichnet. Beim Anblick der Übermacht zogen sie sich nach Süden zurück, aber beim Dorfe Mu'ta kam es zu einem Kampfe, der für sie unglücklich ausfiel. Als die drei designierten Anführer in der von Muḥammed angegebenen Reihenfolge fielen, wollten sie dem Thābit b. Arkan die Leitung übertragen, aber der übergab sie dem Khalid b. al-Walid; und ihm, dessen Feldherrentalent bei dieser Gelegenheit zum ersten Male den Muslimen zugute kam, gelang es, den Rest zu retten; auf welche Weise, erfahren wir nicht, da die Kriegsglidi, die er nach Wākidi, S. 312 anwandte, nicht ernst zu nehmen ist. Neben dem arabischen Bericht hat man für diesen Kampf — zum ersten Mal in der Geschichte Muḥammed's — einen byzantinischen Gewährsmann, den Chronographen Theophanes, dessen Darstellung einen glaubwürdigen Eindruck macht. Nach ihm sandte Muḥammed vier Häuptlinge nach dem Ostjordanlande gegen die dortigen christlichen Araber. Sie zogen nach einem Dorfe Mucheon, worin de Goeje, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*<sup>2</sup>, S. 6 ff., einen Schreibfehler für Ma'āb vermutet, während Musil, *a. a. O.*, S. 153 es in dem auf einer breiten Kuppe gelegenen Khirbet al-Maḥna sucht, um die Araber an einem Festtage (*ḡmērā tḡs eidoloussias autān*, was eher auf eine heidnische als eine christliche Bevölkerung hinzuweisen scheint) zu überfallen; aber der dortige Vikar Theodor erfuhr ihre Pläne und sammelte schnell die Besatzungen der Festungen, mit welchen er die Muslime bei Mu'ta überfiel und besiegte. Drei der Anführer und die meisten ihrer Leute fielen, und nur Chaledos, der „das Schwert Gottes“ hiess, gelang es, zu entkommen. Später zeigte man bei Mu'ta die Gräber der gefallenen Märtyrer, über die ein Mausoleum errichtet war.

*Litteratur:* Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 791 ff.; Ṭabari, ed. de Goeje, I, 1610 ff.; Wākidi, Übers. Wellhausen; Ibn Sa'd, ed. Sachau, II/1, 92 ff., vgl. III/II, 82, 14; IV, 22 ff.; Caetani, *Annali dell' Islam*, II, 80–8; Mas'ūdi, *B G A*, VIII, 327; Theophanes, ed. de Boor, I, 335; Lammens, *Le Berceau de l' Islam*, S. 176; Ya'qūbi, *B G A*, VII, 326; Muḥaddasi, *B G A*, III, 178; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 677; Abu 'l-Fida', ed. Reinaud und de Slane, S. 247; Musil, *Arabia Petraea*, I, 152; Probst, *Die geogr. Verhältnisse Syriens u. Palästinas nach Wilhelm v. Tyrus (Das Land der Bibel)*, 1927, I, 73. (FR. BUHL)

**MUT'A** (A.), Zeitehe (nach den arab. Lexikographen „Genussehe“), eine Ehe, die gegen



Entlohnung der Frau auf bestimmte Zeit abgeschlossen wird.

I. Vor dem Islām. Eine Zeitehe war nach Ammianus Marcellinus, XIV, 4, 4, schon bei den Arabern des IV. Jahrh. üblich; aber es dürfte sich hier kaum um die Mut'ā handeln, da die Frau Lanze und Zelt dem Manne bringt und nach der abgelaufenen Zeit sich von ihm trennen kann, wenn sie es will. Fraglich ist auch der ausgesprochene Mut'ā-Charakter bei der Ehe Hāshim's mit Salma bint 'Amr, die dieser bei seinem vorübergehenden Aufenthalt in Vathrib heiratete und nach ihrer Niederkunft bei ihrer dortigen Familie liess (Caetani, I, III, § 92). Aus der Stelle *Aghānī*, XVI, 63 (*matti'ūnī biha 'l-laila*) lässt sich aber ebenso wie aus den islamischen Traditionen erschliessen, dass die Mut'ā in der Djāhiliya bekannt war. Bedenkt man, dass in Erythraea dieselbe Art der Zeitehe wie die Mut'ā vorkommt (Conti Rossini, *Principi di diritto consuetudinario*, Rom 1916, S. 189, 249), so scheint mir gesichert, dass es sich bei der Mut'ā um eine altarabische Sitte handelt. (Auch bei anderen Völkern findet sich eine Zeitehe; vgl. Wilken, S. 21 f.; Westermarck, *History of the Human Marriage*, London 1925, III, 267 ff.; vgl. auch die *ἑταίρεος γάμος* in Ägypten, worauf Griffini, S. 327, hinwies; in einer demotischen Urkunde kommt eine solche Ehe auf 5 Monate vor: Mitteis-Wilcken, *Grundzüge der Papyruskunde*, II/1, 203 ff.).

II. Im Kor'ān ist in der medinensischen Sūra IV, 28 zweifellos diese Eheform gemeint, wenn auch die orthodoxe Erklärung diese Stelle schon im I. Jahrh. auf die gewöhnliche *Nikāh* bezieht; es heisst dort nach Aufzählung der Gruppen von Frauen, mit denen die Ehe verboten ist: „... und ausserdem ist euch erlaubt, mit eurer Habe (nach Frauen) zu trachten, in Ehrbarkeit, aber nicht in Ausschweifung; für das aber, was ihr von ihnen genossen habt (*istamtātum*), gebt ihnen ihren Lohn (*Udjūr*) gemäss eurer Verpflichtung“. Nach *istamtātum* las Ubai' b. Ka'b und Ibn 'Abbās die Worte *ilā adjalin musammān* „für eine bestimmte Zeit“ (Ṭabarī, *Tafsir*, V, 9), eine Lesart, die in den sunnitischen Kreisen begreiflicherweise nicht durchgedrungen ist, in shi'itischen Werken aber oft hinzugefügt wird.

III. Widerspruchsvoll sind die Traditionen über die Mut'ā. Nach einigen wurde sie zur Zeit des Propheten geübt, sowie er dies auch selbst noch getan hat (*matta'ahā*: Ṭabarī, *Annales*, I, 1775, 1776; vgl. Caetani, II, 478, Nr. 17 u. 19). Für ein Gewand oder für eine Handvoll Datteln oder Mehl nahm man unverheiratete Frauen (*Uyyām*) für eine Zeit zum Beischlaf (Muslim, *Nikāh*, Tr. 13, 17; Tayālisī, Nr. 1637). Vor allem, wenn jemand an einen fremden Ort kam, heiratete er dort für die Zeit seines Aufenthaltes, damit die Frau für ihn Sorge (Tirmidhi, *Nikāh*, B. 28).

Dagegen hat sie der Prophet nach einer Tradition 'Alī's am Tage (oder im Jahre) von Khaibar verboten (Bukhārī, *Maḡāzī*, B. 38; *Dhahabīh*, B. 28; *Nikāh*, B. 31; Muslim, *Nikāh*, Tr. 31–4; Nasā'i, *Nikāh*, B. 71 [hier steht: am Tage von Hunain, was aber eine Verschreibung für Khaibar sein dürfte]; Zaid, *Nikāh*, B. 44; Tirmidhi, *Nikāh*, B. 28; *Uyyām*, B. 6; Malik, *Nikāh*, Tr. 41; Ahmed b. Hanbal, I, 79, 103, 142; Tayālisī, Nr. 111; Zaid, *Uyyām*, Nr. 718).

Nach anderen Traditionen soll er sie bei bestimmten Anlässen für kurze Zeit erlaubt haben.

Hierhin gehört eine Traditionsgruppe, die auf Sabra b. Ma'bad zurückgeht; diese kürzeren oder längeren, sich einander ergänzenden Berichte werden teils ohne Zeitangabe geboten (Muslim, *Nikāh*, Tr. 20, 26; Nasā'i, *Nikāh*, B. 71; Abū Dāwūd, *Nikāh*, B. 13; Ahmed b. Hanbal, III, 404), teils auf die Eroberung Mekkas (Muslim, *Nikāh*, Tr. 21, 24, 25, 27, 28; Dārimī, *Nikāh*, B. 16; Ahmed b. Hanbal, III, 404, 405), teils auf die Abschiedswallfahrt bezogen (Ibn Mādja, *Nikāh*, B. 44; Dārimī, *Nikāh*, B. 16; Abū Dāwūd, *Nikāh*, B. 13; Ahmed b. Hanbal, III, 404 f.). Ihr wesentlicher Inhalt ist folgender: Der Prophet erlaubte die Mut'ā; darauf ging Sabra mit einem Gefährten zu einer Frau, und jeder bot ihr seinen Mantel; sie zog den jugendlicheren Sabra mit dem schlechteren Mantel vor und schlief drei Nächte mit ihm; darauf verbot der Prophet dies. Nach den mit der Abschiedswallfahrt verbundenen Berichten wollten die Frauen die Mut'ā nur für eine bestimmte Zeit, sodass man zehn Tage oder Nächte ausmachte; aber der Prophet verbot es schon nach der ersten Nacht mit den Worten: „Wer von euch eine Frau für eine Zeit geheiratet hat, soll ihr geben, was er ihr versprochen, und nichts davon zurückfordern, und er soll sich von ihr trennen; denn Gott hat euch dieses bis zum Auferstehungstage verboten“. (Für den Schluss vgl. noch die Bruchstücke dieses Berichtes bei Muslim, *Nikāh*, Tr. 23, 30).

Nach einer zweiten Traditionsgruppe, die auf Djābir b. 'Abd Allāh und Salama b. al-Akwa' zurückgeht, erlaubte der Prophet die Mut'ā für drei Tage auf einem Feldzuge (Bukhārī, *Nikāh*, B. 31; Muslim, *Nikāh*, Tr. 14, 15; Ahmed b. Hanbal, IV, 47, 51; nach Muslim, *Nikāh*, Tr. 19 und Ahmed b. Hanbal, IV, 55 war dies im Jahre von Awṭās, d. h. kurz nach der Eroberung Mekkas). Bei Bukhārī heisst es am Schluss: „Die Gemeinschaft zwischen den beiden Partnern dauerte drei Nächte; und wenn sie diese in gegenseitiger Übereinstimmung ausdehnen wollten, taten sie es, und wenn sie die Gemeinschaft aufgeben wollten, gaben sie sie auf“. Ein Verbot ist nur in zwei Versionen dieser Gruppe angefügt.

Nach anderen Traditionen hat erst der K̲h̲alīfa 'Omar am Ende seines K̲h̲alīfates die Mut'ā untersagt (Muslim, *Nikāh*, Tr. 16–8; Ahmed b. Hanbal, III, 304, 380, sowie III, 325, 356, 363, wo von den beiden Mut'ā die Rede ist, d. h. von dem *Tamattu'* bei der Pilgerfahrt und der *Mu'at al-Nisā'*). 'Omar hat dabei mit der Steinigung gedroht, also die Mut'ā als Unzucht betrachtet (Ibn Mādja, *Nikāh*, B. 44; Malik, *Nikāh*, Tr. 42; Tayālisī, Nr. 1792). Man vergleiche dazu auch den erzürnten Ausruf Ibn 'Omar's, als er nach der Mut'ā gefragt wurde: „Bei Gott, nicht waren wir zur Zeit des Gesandten Gottes unzüchtig und auch nicht ausschweifend“ (Ahmed b. Hanbal, II, 95, 104).

Was liegt diesen widersprechenden Traditionen zu Grunde? Während Wellhausen die Mut'ā für eine reine Prostitution und keine altarabische Sitte hält, weist Caetani darauf hin, dass die Traditionen die Mut'ā übereinstimmend mit einem Eintritt des Propheten in Mekka, teilweise sogar mit dem *Ḥadjj* in Verbindung bringen und dass eine dreitägige Dauer der Mut'ā eine Rolle spiele; in Zusammenhang mit anderen Erwägungen schliesst er daraus, dass die Mut'ā in der Heidenzeit eine religiöse Prostitution bei Gelegenheit des Mekkanischen Festes gewesen sei. So bestechend dieser Erklärungsversuch auch ist, so fehlt doch jeder

Beleg für eine religiöse Prostitution in Mekka. Mit Wilken und Robertson Smith ist vielmehr in der Mut'a das Hinübergreifen einer altarabischen Sitte in die islamische Zeit zu sehen. Der Prophet hat diese Sitte im Kor'an sanktioniert und auch selbst geübt. Die Traditionen erwähnen genau genommen nur zwei Fälle von Verboten des Propheten: Khaibar und Mekka. Da diese Fälle zeitlich später als die obige Kor'anstelle (im Jahre 3—5 nach Nöldeke-Schwally, I, 198) liegen, so wäre dies Verbot an sich schon möglich. Da aber anderseits der Khalife 'Omar die Mut'a untersagt hat, woran zu zweifeln kein Grund vorliegt, so dürften in den Verbots Traditionen eher spätere Anschauungen zu erblicken sein, die wie so oft in die Zeit des Propheten zurückverlegt wurden.

IV. Stellungnahme der Fuḡahā'. Ibn 'Abbās († 68) war ein eifriger Verfechter der Mut'a (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 31; Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 18; Ṭayālīsī, Nr. 1792; Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Kairo 1324, III, 195). In Mekka und im Yaman soll er nach Ibn Ruṣḥd (*Biḏāya*, Kairo 1339, II, 54) Anhänger gehabt haben; vor seinem Tode soll er sich aber zur gegenteiligen Ansicht bekehrt haben (Tirmidhī, *Nikāḥ*, B. 28; Rāzī, *a. a. O.*). Später noch sprach man spottweise von einer Ehe nach dem Fetwā des Ibn 'Abbās. In der zweiten Hälfte des ersten Jahrh. wurden in Mekka noch Fetwā's zugunsten der Mut'a erteilt (Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 29). Auch bezogen noch die Kor'an-Kommentatoren Muḏjahīd († 100), Sa'īd b. Ḍjuba'ir († 95) und al-Suddī († 127) den obigen Kor'anvers auf die Mut'a. Suddī sagt darüber, dass es eine Ehe auf eine bestimmte Zeit sei, dass sie mit Erlaubnis des *Walī* und mit zwei Zeugen abgeschlossen würde; dass nach Ablauf dieser Zeit der Mann kein Recht mehr auf die Frau habe, dass sie aber abwarten müsse, ob sie schwanger sei, und dass die beiden Partner sich nicht beerben (Ṭabarī, *Tafsīr*, V, 8). Mit dem II. Jahrh. gewinnt die ablehnende Haltung die Oberhand; wenn auch noch einzelne wie 'Amr b. Dīnār († 126), Ibn Ḍjura'idj († 150) und die zaiditische Sekte der Ḍjārūdiya die Mut'a zulassen (Ibn Ruṣḥd, *a. a. O.*; van Arendonk, *Opkomst*, Leiden 1919, S. 72, Anm. 9), so halten doch al-Thawrī († 161), Ibn al-Mubārak († 181) [Tirmidhī, *Nikāḥ*, B. 28] und die gesamten sunnitischen Rechtsschulen sowie die Zaiditen (al-Nāṭiq bi 'l-Hakk, *Tahrīr*, Hs. Berlin, Glaser 74, Fol. 53v) die Mut'a für verboten; ihre Anerkennung bleibt auf die šī'itischen Kreise beschränkt. Und wenn der Khalife Ma'mūn die Mut'a wieder einzuführen versuchte, so sind dies sicher šī'itische Tendenzen dieses Khalifen (Ibn Khallikān, *Wafayāt*, II, 218).

Daneben gab es aber im II. Jahrh. noch die Ansichten einer Übergangszeit. Nach Zufar († 158) war die unter Mut'a-Form abgeschlossene Ehe als solche zwar gültig, ihre zeitliche Bedingung aber nichtig (Sarakhṣī, *Mabsūṭ*, V, 153; vgl. auch Bukhārī, *Ḥiyāl*, B. 4). Und nach al-Ḥasan B. Ziyād al-Lu'lu'ī († 204) war die Mut'a gültig, wenn die ausbedungene Zeit von den Partnern nicht erlebt werden konnte, etwa 100 Jahre oder mehr (Sarakhṣī, *a. a. O.*).

Aber trotz ihrer Ablehnung machten die Sunniten Konzessionen, wodurch die Mut'a in anderer Form wieder Eingang fand. Es kam darauf an, dass im Verträge keine zeitliche Bedingung enthalten war; was ausserhalb des Vertrages verabredet wurde, war rechtsunerheblich. So erklärte al-Šāḥnī (*Umm*, V, 71) eine Ehe für gültig, wenn sie mit der stillen Absicht (*Niyya*) geschlossen sei,

sie für die Zeit des Aufenthaltes am Orte oder nur für einige Tage auszuüben, sofern dies im Verträge nicht ausdrücklich stipuliert sei. Ebenso auch, wenn vorher eine derartige Verabredung (*Murāwāḏa*) getroffen und sogar eidlich beschworen sei; jedoch bezeichnet er eine solche Verabredung als verpönt (*makrūh*). Von Mālik spukt übrigens in der späteren Litteratur eine Entscheidung herum, wonach er die Mut'a erlaubt habe (Sarakhṣī, V, 152; Bada'ūnī, *Muntakhab al-Tawāriḫ*, ed. Lees, II, 208 ff.), obwohl aus dem *Muwatta'* und der *Mudawwana* (IV, 46) nur das Gegenteil zu belegen ist.

Eine gute Darlegung der beiden gegnerischen Standpunkte findet sich auf sunnitischer Seite bei Kāsānī [† 587], *Bada'ī' al-Šanā'ī'*, Kairo 1327, II, 272—74 sowie bei Rāzī, *a. a. O.*, III, 193—98 und auf šī'itischer Seite bei 'Alam al-Hudā al-Murtaḏā, *Intiṣār*, Teheran 1315, S. 60—5; die Sunniten beziehen den obigen Kor'anvers auf die normale Ehe und erklären den *Adj'r* als *Mahr*, während die Šī'iten sich auf diesen Vers stützen und die Verbots Traditionen nicht als abrogierend und 'Omar für ein Verbot nicht als zuständig betrachten. Die Imāmiten versteigen sich sogar zu dem Ausspruch: „Der Gläubige ist erst vollkommen, wenn er Mut'a geübt hat“ (al-Hurr al-'Āmilī, V, 69, 2).

V. Die Lehren der Imāmiten. 1. Form. Die Mut'a ist ein unwiderruflicher (*lāzim*) Vertrag, der wie jeder Vertrag durch *Ḳabūl* und *Idjāb* zustande kommt. Er kann mit den Worten *Nikāḥ*, *Tazwiḏj* oder *Tamattu'* abgeschlossen werden, muss aber stets eine genau festgelegte Angabe über die Zeit (*Adjal*) und einen genau bezeichneten Lohn (*Adj'r* oder *Mahr*) enthalten. Dieser Lohn kann in den sonst üblichen Morgengaben oder auch in einer Handvoll Getreide, einem Dirham oder dergleichen bestehen. Die Zeit kann einen Tag sowie Monate und Jahre betragen. Zeugen sind nicht erforderlich; auch braucht sie nicht vor dem *Kāḏī* geschlossen zu werden, sofern die Partner in der Lage sind, die Formeln richtig anzuwenden. Fehlt die Angabe des *Mahr*, so ist der Vertrag nichtig. Fehlt die Angabe der Zeit, so ist es nach einigen eine normale dauernde Ehe, sofern nicht das Wort *Tamattu'* beim Abschluss gebraucht wurde; denn dann ist der Vertrag ebenfalls nichtig.

2. Für die Vertragspartner gelten natürlich zunächst die allgemeinen Voraussetzungen für den Abschluss eines Vertrages. Die Frau muss ausserdem unverheiratet und ehrbar (*'afifa*) sein und soll möglichst Kenntnis von der Mut'a haben, d. h. Šī'itin sein und darf nur mit einem Muslim die Zeitehe eingehen. Nach Ibn Bābūye († 381) und al-Mufid († 413) ist die Mut'a mit jeder Ungläubigen, auch mit einer Schriftbesitzerin (*Kitābiya*) verboten. Zu den Ungläubigen rechnen auch die *Nawāṣib* (extreme *Khāridjiten*). Nach den meisten Imāmiten (so auch Ṭūsī) ist aber die Mut'a mit einer Christin und Jüdin erlaubt, mit einer *Maḏjūsīya* aber verpönt (*makrūh*). Mit einer Sklavin ist sie nur mit Genehmigung ihres Herrn zulässig. Sonst schliesst die Frau diese Ehe ohne *Walī*, nur die Jungfrau (*Bikr*) bedarf nach einigen der Erlaubnis ihres Vaters (Abu 'l-Šalāḥ; Ibn Bābūye, † 381; Ibn al-Barrādj, † 481; vgl. Hilli, III, 92). Der Mann darf auf diese Weise zu seinen vier gesetzlichen Frauen noch weitere Frauen nehmen, was vor allem auf Reisen geschieht. Zwei Schwestern darf er aber nicht gleichzeitig nehmen, auch nicht während der *'Idda*.



3. Die Mut'ā findet ihr Ende mit Ablauf der ausbedungenen Zeit. Eine Verlängerung ist auch durch Übereinkommen der Partner nicht möglich, vielmehr muss dann nach Ablauf der Frist eine neue Zeitehe mit einem neuen *Mahr* geschlossen werden. Eine Scheidung ist ausgeschlossen; nach einigen sind jedoch *L'ān* und *Zihār* zulässig.

4. Eine Verpflichtung des Mannes, der Frau Unterhalt und Wohnung zu gewähren, besteht nicht. Ebenso beerben sich die Partner gegenseitig nicht; jedoch kann nach einigen eine Beerbung im Verträge ausbedungen werden. Die 'Idda beträgt nach Ablauf der Mut'ā zwei Perioden oder 45 Tage, d. h. die 'Idda einer Sklavin; jedoch herrscht Uneinigkeit darüber, ob beim Ableben des Mannes die Wartezeit die gewöhnliche oder die einer Sklavin ist. Die Kinder gehen mit dem Vater.

VI. Heutige Praxis. Wenn auch diese shi'itischen Anschauungen von einem gewissen Ethos getragen sind, so kann die Mut'ā vielfach doch nur als eine legalisierte Prostitution bezeichnet werden. Es kommen zwar in Persien solche Ehen auf längere Zeit, sogar auf 99 Jahre vor, aber der Perser heiratet auf Reisen an jedem Platze, wo er sich einige Zeit aufhält, eine Frau in Zeitehe, und in den Städten wie in den Karawanenserais auf den Dörfern pflegen Mollah's und andere Vermittler jedem Ankömmling ein Weib anzubieten. Um dies Vermittlungsgeschäft ertragreicher zu gestalten, wird die 'Idda umgangen, indem man nach Ablauf der ersten Zeitehe mit demselben Mann eine zweite Zeitehe abschliesst, diese aber nicht konsummiert; denn bei einer nicht konsummierten Ehe ist die 'Idda nicht erforderlich. Diese Ehe sowie eine derartige Frau heisst in Persien *Siḡhe* (eigentlich: „Form“ sc. des Vertrages). Vgl. Olearius [1637], *Moscowit. u. pers. Reys*, Schlesswig 1656, S. 609; Chardin [1673], *Voyages*, Paris 1811, II, 222–23, 225–27; Polak, *Persien*, Leipzig 1865, I, 207 f.; E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, Cambridge 1927, S. 505 f.; H. Norden, *Persien*, Leipzig 1929, S. 148, 167; und den Roman des Reisenden James Morier, *The adventures of Hajji Baba of Isphahan*, 1824, Teil III, Kap. 6–8.

Sehr fragwürdig ist der einzige, immer wieder zitierte (zuerst Wilken, S. 19) Bericht des Kapitän Alex. Hamilton (*A new account of the East Indies*, Edinburgh 1727, I, 51), wonach Anfang des XVIII. Jahrh. in Sounan (= Šan'a') in Südarabien Zeithehen öffentlich vermittelt und vor dem Kādi abgeschlossen wurden; denn Hamilton hat nur die Küstenstädte aus eigener Anschauung kennen gelernt und zudem seinen Reisebericht später aus der Erinnerung niedergeschrieben; er scheint dies mit den Zuständen in persischen Städten zu verwechseln, wie ihm auch sonst Irrtümer unterlaufen.

In Mekka wurden noch in neuerer wie in alter Zeit (für das Mittelalter vgl. *Lisān al-ʿArab: wa-Mut'at al-Tawwīd bi-Makka minhu*) bei den Sunniten Zeitehen abgeschlossen, nur wird im Ehekontrakt nichts davon erwähnt, da dies den Vertrag ungültig machen würde; alles Nötige wird vorher mündlich vereinbart; nach Abschluss des Kontraktes spricht der Mann die zeitlich bedingte *Talāk*-Formel aus. Solche Vereinbarungen werden in der Regel eingehalten (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 156; *Verspr. Geschriften*, VI, 150). Es wird hier noch derselbe Kniff angewandt, wie ihn schon *Shāfiʿī* angedeutet hat (vgl. oben).

1. *ḡḡḡḡḡḡḡḡ*: Zur Vorgeschichte: G. A.

Wilken, *Matriarchat*, Leipzig 1884, S. 9–25; W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage*, London 1903, S. 82 ff.; Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, in *N G W Gott.*, 1893, S. 464 f.; Caetani, *Annali*, Mailand 1910, III, 894–903; Griffini in Zaid, *Corpus iuris*, Mailand 1919, S. 324–32. — Ausser den bekannten Traditions- und Fikḥ-Werken: al-Mufid († 413 = 1022), *Muknī'a*, Tabriz 1274, S. 77 ff.; Kommentar dazu: Tūsi († 459 = 1067), *Tahdhib al-Aḥkām*, Teheran 1318, II, 183 ff.; al-Muhakkik († 676 = 1277/8), *Sharāʿ al-Islām*, Übers. Querry u. d. T. *Droit musulman*, Paris 1871, I, 689 ff.; Ibn al-Mutahhar al-Hillī († 726 = 1326), *Mukhtalaf al-Shī'a fī Aḥkām al-Sharī'a*, Teheran 1323–24, IV, 8–14; al-Hurr al-ʿĀmili († 1099 = 1688), *Wasā'il al-Shī'a*, Teheran 1288, V, 68–76; ʿAlī b. Muḥammad ʿAlī al-Ṭabāṭabā'i (geschr. 1192 = 1778), *Riyād al-Masā'il*, Teheran 1267, II, 133–41. — Tornauw, *Moslem. Recht*, Leipzig 1855, S. 80; P. Kitabgi Khan, *Droit musulman schyite. Le mariage et le divorce*, Lausanne 1904, S. 79 ff.; R. K. Wilson, *Anglo-Muhammadian Law*, London 1912, S. 452–58; Juynboll, *Handleiding*, Leiden 1925, S. 193 f.; Goldziher, *Vorlesungen*, Heidelberg 1910, S. 238. (HEFFENING)

AL-MUTA'ĀLĪ. [Siehe ALLĀH, b, 1.]

MUTA'ARRIB(A) (A.) „arabisiert“, Bezeichnung für die Nachkommen des Kaḥṭān (des biblischen Yaḳṭān), die im Gegensatz zu den angeblich eingeborenen „reinen“ arabischen Stämmen wie ʿĀd, Ṭhamūd u. a. von den Genealogen als „nichtreine Araber“, als „zu Arabern geworden“ betrachtet wurden. Sie siedelten sich in Südarabien an und übernahmen das Arabische von den „reinen“ Arabern. Diese hatten es durch Djurhum gelernt, den einzigen Mann, der in der Arche des Nūḥ arabisch sprach (während alle übrigen syrisch redeten), und dessen Schwiegersohn Aram b. Sām b. Nūḥ der Stammvater der ʿĀd und Ṭhamūd usw. war. Von Südarabien, ihrem Hauptsitz, aus, wanderten Stämme von den Banū Kaḥṭān nach dem Norden, sodass sich auch in Nordarabien Stämme finden, die ihrer Genealogie nach zu den Banū Kaḥṭān gehören. (Vgl. den Artikel MUSTA'ARRIB(A), wo auch die Literatur angegeben ist). (ILSE LICHTENSTÄDTER)

MUTADĀRIK, das sechzehnte Versmass der arabischen Metrik, von al-Aḫḫfash al-Awsat der Aufstellung al-Khalil b. Aḥmed's hinzugefügt. Dies Versmass hat auch folgende Namen: *Mukhtara'*, *Muḥṣaṭh*, *Khalab*, *Shakīk*, *Muntasik*, *Ḍarb al-Khalil*, *Rakḍ al-Khalil*, *Ṣawt al-Nāḳūs*. Wie es scheint, ist es von den vorislamischen Dichtern und denen des ersten Jahrhunderts der Hidjra nicht angewandt worden.

Es besteht aus vier Füßen je Halbvers und hat zwei ʿArūd und vier *Ḍarb*:

1. ʿArūd { *Fā'ilun fā'ilun fā'ilun fā'ilun*  
                  *fā'ilun fā'ilun fā'ilun fā'ilun*
2. ʿArūd { *Fā'ilun fā'ilun fā'ilun*  
                  *fā'ilun fā'ilun fā'ilātun*  
                  *Fā'ilun fā'ilun fā'ilun*  
                  *fā'ilun fā'ilun fā'ilān*  
                  *Fā'ilun fā'ilun fā'ilun*  
                  *fā'ilun fā'ilun fā'ilun*

*Fā'ilun* kann zu *fā'ilun*, (*fā'lun* =) *fā'lun* werden. (MOH. BEN CHENEB)

AL-MUṬAḌID BI 'LLĀH ABU 'L-ABBĀS AḤMED B. TALHA, 'abbāsider Khalīf, Sohn al-Muwaffak's, des Mitregenten des Khalīfen al-Muṭamid [s. d.], und einer griechischen Sklavin namens Dirār. Schon in den beiden letzten Lebensjahren al-Muwaffak's war al-Muṭaḍid der eigentliche Herrscher, und nach dem Tod al-Muṭamid's im Radjab 279 (Oktober 892) bestieg er den Thron. Der neue Khalīf, der die Herrschergaben seines Vaters geerbt hatte und sich sowohl durch Sparsamkeit als auch durch kriegerische Tüchtigkeit auszeichnete, gehört trotz seiner Strenge und Grausamkeit zweifellos zu den hervorragendsten 'Abbāsiden. Nach dem Regierungsantritt al-Muṭaḍid's schloss der Tūlūnide Khumārāwaih [s. d.], der des langen Krieges müde war, Frieden und gab dem Khalīfen seine Tochter zur Ehe. Während die Khārīditen in Mesopotamien durch innere Streitigkeiten geschwächt wurden, unternahm al-Muṭaḍid im Jahre 280 (893/4) eine Expedition gegen die empörerischen Banū Shāibān daselbst und brachte sie zum Gehorsam. In den beiden folgenden Jahren wurden die Bundesgenossen des Khārīditenhaupteptings Hārūn b. 'Abd Allāh besiegt, und im Jahre 283 (896) fiel dieser in die Hände des Husain b. Ḥamdān b. Ḥamdūn und wurde nach Baghdād gebracht, wo der Khalīf ihn kreuzigen liess. Seitdem wuchs auch der Einfluss der Ḥamdāniden in Baghdād. Die Dulafiden [s. d.], die dem Khalīfate viele Schwierigkeiten gemacht hatten, wurden bald endgültig beseitigt. Nachdem al-Ḥārith b. 'Abd al-'Aziz, genannt Abū Lailā, im Dhu 'l-Hidjdja 284 (Januar 898) in der Nähe von Isfahān geschlagen und getötet worden war, liess al-Muṭaḍid die übrigen Dulafiden einkerkern, worauf ihr Geschlecht aus der Geschichte verschwand. Die Sāmāniden erweiterten ihre Macht auf Kosten der Ṣaffāriden und der 'Aliden. Im Jahre 287 (900) wurde der Ṣaffāride 'Amr b. al-Laiṭh [s. d.] gefangen genommen und nach Baghdād gebracht. In demselben Jahre besetzte der Herr von Ṭabaristān, ein 'Alide namens Muḥammed b. Zaid, Djurdjān und zog gegen Khorāsān, wurde aber von dem General der Sāmāniden, Muḥammed b. Hārūn, geschlagen und erlag seinen Wunden, während Ibn Hārūn im Namen der Sāmāniden von Djurdjān und Ṭabaristān Besitz nahm. Um dieselbe Zeit versuchte der Statthalter von Armenien und Ādharbāidjān, Muḥammed b. Abi 'l-Sādj, im Einverständnis mit seinem Freigelassenen Waṣīf Ägypten zu erobern. Letzterer wurde aber von den Truppen des Khalīfen gefangen genommen, und da auch die einflussreichsten Männer in Tarsus ihre Hilfe zugesagt hatten, liess al-Muṭaḍid sie verhaften und die dort befindliche Flotte in Brand stecken. Dagegen durfte Muḥammed seine Statthalterschaft behalten, bald darauf starb er aber an der Pest. Ausserdem erschienen auch die Karṣāniden [s. d.] auf dem Plane, und in dem gleichen Jahre brachte der Karṣānenhauptepting al-Djannābī [s. d.] den Truppen der Regierung eine gründliche Niederlage bei. Al-Muṭaḍid starb in Baghdād am 22. Rabi' II 289 (5. April 902) im Alter von vierzig oder siebenundvierzig Jahren. Nach einigen soll er vergiftet worden sein. — Siehe auch d. Art. ISMĀ'IL B. EULBUL.

*Literatur:* Tabarī (ed. de Goeje), III, 2131 ff.; 'Arib (ed. de Goeje), siehe Index; Maṣ'ūdī, *Murūdj* (ed. Paris), VIII, 112–213; IX, 47, 52; *Kiṭāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Aṭhir (ed. Tornberg), VII,

234 ff.; Ibn al-Tīkṭakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 348–50; Muḥammed b. Shākir, *Faṣaḥ al-Wajīz*, I, 45 f.; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, III, 346 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 433, 460, 476 ff.; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (neue Ausg. von Weir), siehe Index; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 531; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, siehe Index. (K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MUṬAḌID BI 'LLĀH ABU 'AMR 'ALLĀH B. MUḤAMMED B. 'ABBĀD, der bedeutendste und mächtigste Herrscher der 'Abbāniden-Dynastie, der über das kleine von seinem Vater Abu 'l-Kāsim Muḥammed b. 'Abbād geschaffene Königreich mit Sevilla als Hauptstadt in dem Augenblick regierte, als das Umayyaden-Khalīfat Spaniens zerfiel und die *reyes de taifas* (*Mulūk al-Ṭawā'if*) auftraten. Im Laufe seiner fast dreissigjährigen Regierung (433–60 = 1042–69) vergrösserte er seinen Besitz sehr wesentlich und machte sich dabei zum Vorkämpfer der arabisch-andalusischen Interessen gegen die Berber Spaniens, deren Zahl schon im IV. (X.) Jahrh. auf der Iberischen Halbinsel recht hoch gewesen war und seit der Zeit der 'Amiriden-Diktatoren sehr zugenommen hatte.

Als er seinem Vater folgte, nahm der neue König Sevillas, der damals erst 26 Jahre zählte, nach damaligem Brauche den Fürstentitel *Hādijib* und ein wenig später den Ehren-Lakab al-Muṭaḍid bi 'llāh an, worunter er am besten bekannt ist. Voll wirklicher politischer Fähigkeiten bekundete er bald seinen Charakter: den eines autokratischen Herrschers, ebenso ehrgeizig wie grausam und wenig bekümmert in der Wahl seiner Mittel, um seine Ziele zu erreichen. Gleich bei seiner Thronbesteigung setzte er den von seinem Vater begonnenen Kampf gegen den kleinen Berberherrscher Carmona's Muḥammed b. 'Abd Allāh al-Birzālī, dann gegen dessen Sohn und Nachfolger Ishāk fort. Zur selben Zeit beabsichtigte al-Muṭaḍid, sein Reich nach Westen zwischen Sevilla und dem Atlantischen Ozean auszudehnen. Zu diesem Zwecke griff er an und schlug der Reihe nach Ibn Ṭaifūr, den Herrn (*Ṣāhib*) Mertola's, und Muḥammed b. Yaḥyā al-Yaḥṣubī, den Herrn Niebla's (arab. *Labla*), der trotz seiner arabischen Abstammung so kühn gewesen war, sich mit Berberführern zu verbünden. Angesichts dieser Erfolge des Königs von Sevilla schlossen sich die anderen *Mulūk al-Ṭawā'if*, die ihm nicht trauten, zu einer Art Liga gegen ihn zusammen, der die Fürsten von Badajoz, Algeciras, Granada und Malaga beitraten. So entstand bald ein Krieg zwischen dem 'Abbāniden Sevilla's und dem Aṭfasiden von Badajoz al-Muzaḥfar; er sollte sich über eine lange Reihe von Jahren hinziehen trotz der Vermittlungsversuche des Djahwariden-Fürsten von Kordova, die erst im Jahre 1051 aufhörten. Bis zu diesem Zeitpunkte blieb al-Muṭaḍid, der unaufhörlich die Grenzen des Königreichs Badajoz beunruhigte, nicht untätig: er schlug nacheinander Muḥammed b. Aiyūb al-Bakrī, den Herrscher von Huelva und Saltes (dessen Sohn der berühmte Geograph war), die Banū Muzain, die Gebieter von Silves, und Muḥammed b. Sa'īd Ibn Hārūn, den Herrn Santa-Maria de Algarve's, und annektierte ihre Gebiete. Um dieses Tun zu rechtfertigen, bediente sich al-Muṭaḍid eines ziemlich plumpen Vorwands: er behauptete, er habe den einige Jahre vorher im



Verborgenen gestorbenen unglücklichen Hishām II. wiedergefunden und wolle nicht rasten, bis er ihm sein ehemaliges Reich völlig unterworfen und befriedet zurückerstattet habe. Um sich nicht der Strenge des Königs von Sevilla auszusetzen, ließen sich die meisten kleinen Berberfürsten im Gebirge Süd-Andalusiens dieses Spiel gefallen und huldigten gleichzeitig dem 'Abbāriden und dem Fürsten der Gläubigen, der wunderbarer Weise für die Sache al-Mu'taqid's ins Leben zurückgerufen worden war, aber zugleich auch sorgfältig verborgen gehalten wurde. Ihre Mühe war jedoch vergebens. Eines Tages lud der 'Abbāride diese kleinen Berberfürsten mit ihrem Gefolge alle zusammen in seinen Palast in Sevilla ein und erstickte sie in heißen Bädern, deren Öffnungen er vermauerte; auf diese Weise nahm er auch Arcos, den Sitz der Fürsten Banū Khizrūn, Moron, wo die Banū Dammār herrschten, und Ronda, die Hauptstadt der Banū Ifran (1053).

Das erregte den Zorn des mächtigsten Berberfürsten Spaniens, Bādīs b. Ḥabbūs al-Zirī, der in Granada regierte und anscheinend allein al-Mu'taqid die Stirn bieten konnte. Letzterem lächelte auch fernerhin im Kriege das Glück, und er nahm bald dem Hammūdiden-Fürsten al-Kāsim b. Hammūd Algeciras fort. Dann versuchte er Kordova einzunehmen und schickte zu diesem Zwecke eine Expedition unter dem Oberbefehl seines Sohnes Ismā'il dorthin. Dieser wollte sich bei dieser Gelegenheit empören und ein eigenes Reich mit Algeciras als Hauptstadt gründen. Dieser verwegene Plan kostete ihm das Leben, das ihm sein Vater mit eigener Hand nahm, so wie vor ihm 'Abd al-Rahmān III. und al-Manšūr Ibn Abī 'Amir die Todesstrafe an ihren ungeratenen Söhnen vollzogen. Das war der Anfang für die politische Laufbahn des anderen Sohnes al-Mu'taqid's, Muḥammed al-Mu'tamid, der ihm bei seinem Tode folgen sollte. Auf Befehl seines Vaters brach er mit einem Heer zur Unterstützung der Araber Malaga's auf, die sich gegen die tyrannische Regierungsweise des Berberfürsten Granada's, Bādīs, aufgelehnt hatten. Aber dieser schlug die Armee Sevilla's in die Flucht, und al-Mu'tamid erreichte in schlimmster Verfassung Ronda, von wo er seinen grausamen Vater um Verzeihung anflehte und auch erhielt. Dieser hatte schon lange das Märchen vom falschen Hishām aufgegeben, da er es nicht mehr nötig hatte; er war nun bei weitem der furchtbarste und gefürchtetste spanische Herrscher. Er hatte keine anderen Feinde als die Berber gehabt, die, obwohl Muslime wie er, doch noch sehr viel weiter von seinem sozialen Ideal eines Spaniers entfernt waren als seine christlichen Nachbarn im Norden. Anderswo hätte man ihn den „berberoktonen König“ nennen können. Aber die Stille seines Hasses sollte auf seine letzten Tage einen Schatten werfen: nicht ohne Besorgnis verfolgte er die Ereignisse im westlichen Maghrib, das bis dahin ein Lehen des muslimischen Spaniens, wenigstens in der Mittelmeerzone gewesen war. Das unwiderstehliche Vorrücken der Almoraviden unter Yusuf b. Tāshfin durch ganz Marokko sollte in der Strasse von Gibraltar für die Dauer kein unüberwindliches Hindernis finden. Das sah al-Mu'taqid sehr deutlich. Der Tod wenigstens ersparte es ihm, das Reich, das er lediglich durch seine Energie und mutige Entschlossenheit aufgebaut hatte, in wenigen Wochen in die Hände der Eindringlinge fallen zu sehen, in die Hände der Brüder jener

spanischen Berber, die er so verabscheut und zum Teil vernichtet hatte.

*Litteratur:* Alle Texte der arabischen Geschichtsschreiber über die 'Abbāriden (hauptsächlich: Ibn Bassām, *Dhakhira*, Ibn Khaldūn, Ibn al-Abbār, Maḳḳārī) sind veröffentlicht von R. Dozy, in *Scriptorum arabum loci de Abbādidis*, Leiden 1846. Hinzuzufügen sind: Ibn 'Idhār, *al-Bayān al-maghrib fī Akhbār Mulūk al-Andalus wa 'l-Maghrib*, III, ed. E. Lévi-Provençal, Paris 1930 und Appendices (vgl. die Indices); Ibn al-Khaṭīb, *l'māl al-l'ām fī man būyī'a kabīl al-Ihtilām min Mulūk al-Islām*, der Teil über die Geschichte Spaniens, ed. E. Lévi-Provençal, Rabat 1934 (im Druck). Vgl. auch Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1932, Index; A. Prieto Vives, *Los reyes de taifas*, Madrid 1926; A. González Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona 1929, S. 73–5. (E. LÉVI-PROVENÇAL.)

**MUTAFARRIQA** (A.), ein Wachkorps, das nach den alten türkischen Hofordnungen dem osmanischen Sultan persönlich zur Verfügung stand. Die Bezeichnung wird auch auf eine Person angewandt, die zu dieser Wache gehört. Ihre Aufgaben waren dieselben wie die der *Çawuş*, nicht militärischen Charakters, auch nicht allein für den Hofdienst, sondern sie wurden für mehr oder weniger wichtige öffentliche oder politische Aufträge gebraucht. Gleich den *Çawuş* war die *Mutafarriqa* eine berittene Garde. In späterer Zeit gab es zwei Klassen, die *Gedikli* oder *Zîametli Mutafarriqa* und die Unbelehnten. Ihr Führer war der *Mutafarriqa Aghası*. Im Laufe der Zeit wuchs ihre Zahl beständig. Ende des XVII. Jahrhunderts wurde die Höchstzahl auf 120 festgesetzt (Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, III, 890, nach Rāshid), aber Anfang des XIX. Jahrhunderts gibt von Hammer für die Gesamtheit die Zahl 500 an. Manchmal musste die Pforte die Bedeutung des Amtes betonen, damit sie als ausserordentliche Gesandte bei fremden Regierungen anerkannt wurden (Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, III, 929, nach Rāshid).

Zu denen, die diesen Rang eingenommen haben, gehört der bekannte erste türkische Buchdrucker İbrāhīm Mutafarriqa.

Obgleich verschiedene Erklärungen des Titels *Mutafarriqa* gegeben werden, ist es am wahrscheinlichsten, dass diese Beamte keine besondere Aufgabe hatten, sondern dass sie ursprünglich eine Körperschaft bildeten, die für „verschiedene Angelegenheiten“ verwandt wurde. In diesem Sinne wird das Wort im heutigen Türkisch noch gebraucht.

*Litteratur:* J. von Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Wien 1815, II, 55, 105; Ricaut, *Histoire de l'Etat Présent de l'Empire Ottoman*, Paris 1670, S. 338. (J. H. KRAMERS)

**AL-MUTAKABBIR**. [Siehe ALLĀH, b, I.]

**MUTAKALLIM**. [Siehe KALĀM.]

**MUTAKĀRIB**, das fünfzehnte Versmass der arabischen Metrik; es besteht aus vier Füßen je Halbvers. Es hat zwei 'Arūd und sechs *Darb*:

1. Arūd	{	Fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun
		fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun
		Fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun
		fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun fā'ūl
		Fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun
		fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun fā'ā
		Fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun
		fā'ūlun fā'ūlun fā'ūlun fā

2. 'Arūd { *fa'ūlun fa'ūlun fa'al*  
                   *fa'ūlun fa'ūlun fa'al*  
                   *fa'ūlun fa'ūlun fa'al*  
                   *fa'ūlun fa'ūlun fa'al*

Ausserhalb des *Ḍarb* verliert der Fuss *fa'ūlun* oft sein *n* und wird zu *fa'ūlu*; als erstes 'Arūd angewandt, unterliegt er ausserdem folgenden Veränderungen: *fa'ūl* und (*fa'ūl* =) *fa'al*. Nach al-Khalil darf der Fuss, welcher dem *Ḍarb* mit dem Masse *fa'al* vorausgeht, keine Veränderung erfahren. Der erste Fuss des ersten Halbverses des ersten Verses eines Gedichtes kann zu (*ūlun* =) *fi'lun* und (*ūlu* =) *fi'lu* werden.

(MOH. BEN CHENEB)

**MUTAKĀWIS**, Terminus in der Metrik.  
 [Siehe KĀFIYA.]

**MU'TAMAD KHĀN**, MUḤAMMED SHARIF, stammte aus einer unbedeutenden Familie in Persien; als er aber nach Indien kam, gelangte er in der Regierungszeit Djahāngir's und Shāh Djahān's zu hohen Ehren. Im dritten Regierungsjahre Djahāngir's erhielt er ein militärisches Kommando und den Titel Mu'tamad Khān (der zuverlässige Herr). Darauf begleitete er den Prinzen Shāh Djahān als *Bakhshi* (Zahlmeister) auf seinem Feldzuge in den Dekhan. Nach seiner Rückkehr zum Hofe, im 17. Jahre der Regierung Djahāngir's, wurde er mit der Aufgabe betraut, die Memoiren des Kaisers zu schreiben. Im Dienste Shāh Djahān's erlangte er einen höheren Rang und wurde im 10. Jahre der neuen Regierung zum *Mir Bakhshi* (Generaladjutant) ernannt. Er starb im Jahre 1049 (1639). Er ist der Verfasser des Geschichtswerkes *Ikbāl-nāma-i Djahāngiri* in drei Bänden: 1. die Geschichte von Akbar's Ahnen; 2. Akbar's Regierungszeit (Handschriften in der India Office Library und in der Bibliothek zu Bankipore); 3. die Regierungszeit Djahāngir's (gedruckt in der *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1865 und Lucknow 1286).

*Litteratur*: *Ma'āthir al-Umarā'*, III, 431; *Tuzuk-i Djahāngiri*, S. 352; *JRAS*, N. S., III, 459; Elliot-Dowson, *History of India*, VI, 400; Rieu, *Cat. Brit. Museum*, I, 255; Ethé, *Cat. of the India Office Library*, S. 121; Morley, *Catalogue*, S. 120.

(M. HIDAYET HOSAIN)

**AL-MU'TAMID** 'ALA 'LLĀH, ABU 'L-'ABBĀS AHMED B. DJA'FAR, 'abbāsider Khalife, Sohn al-Mutawakkil's und einer Sklavin namens Fityān aus Kūfa. Er bestieg den Thron nach der Absetzung al-Muhtadi's im Radjab 256 (Juni 870). Herrschergaben besass er nicht; er stützte sich aber auf den Wezir 'Ubaid Allāh b. Yahyā b. Khākān und überliess bald seinem Bruder Abū Ahmed al-Muwaffak die meisten Regierungsangelegenheiten. Im Shawwāl 261 (Juli 875) ernannte er nämlich seinen Sohn Dja'far al-Mufawwiḍ zum Nachfolger und Statthalter der westlichen Provinzen und al-Muwaffak zum Thronfolger nach jenem und Statthalter des Ostens. Der tüchtige al-Muwaffak wurde bald der wirkliche Herrscher und stellte allmählich die Ordnung im Reiche wieder her, während der Khalife selbst jedes Einflusses entbehrte. Schon unter der Regierung al-Muhtadi's war ein gefährlicher Aufruhr unter den Zendj, den Negersklaven im unteren Euphratgebiete, ausgebrochen, aber erst im Jahre 270 (883) wurde der Führer, 'Alī b. Muḥammed [s. d.], von al-Muwaffak besiegt. Einige Zeit nach dem Regierungsantritt al-Mu'tamid's — nach der gewöhnlichen

Angabe im Jahre 259 (873) — wurde die Dynastie der Tāhiriden [s. d.] von Ya'qūb b. al-Laiḥ gestürzt, und bald darauf traten die Sāmāniden [s. d.] in Transoxanien auf. Nach dem Tode Ya'qūb's (265 = 879) unterwarf sich dessen Bruder 'Amr [s. d.] dem Khalifen und erhielt die östlichen Provinzen als Lehen. Um dieselbe Zeit machte sich Ahmed b. Tūlūn [s. d.] in Ägypten selbständig, und nach seinem Tode (270 = 884) führte sein Sohn Khumārawaih einen erbitterten Kampf gegen das 'abbāsider Khalifat. In al-Mawṣil und der Umgegend setzten die Khāridjiten ihr wüstes Treiben fort, mussten sich aber schliesslich unterwerfen. Ausserdem wurde die Ruhe von 'alidischen Empörern vielfach gestört, und dazu kam noch der Krieg mit den Byzantinern. Die Paulikianer, welche den Muslimen treu zur Seite standen, wurden vom Kaiser Basilius wiederholt geschlagen, und im Jahre 263 (876) nahm letzterer die Grenzfestung Lu'lu'a bei Tarsus, die al-Mu'tasim erobert hatte, zurück. Erst im Jahre 270 (883) konnten die Muslime den Byzantinern eine gründliche Niederlage beibringen; der Krieg wurde aber auch in der folgenden Zeit fortgesetzt. Nach dem im Jahre 278 (891) erfolgten Tode al-Muwaffak's musste der Khalife dessen Sohn Ahmed al-Mu'taqid statt Dja'far al-Mufawwiḍ zum Thronfolger proklamieren. Im Jahre 279 (892) verliess al-Mu'tamid Sāmarrā und verlegte die Residenz wieder nach Baghdād. Hier starb er im Radjab 279 (Oktober 892) im Alter von achtundvierzig oder fünfzig Jahren. Nach einigen soll er von al-Mu'taqid vergiftet worden sein.

*Litteratur*: Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'ārif* (ed. Wüstenfeld), S. 200; Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 619—24; Tabari, III, siehe Index; Mas'ūdi, *Murūdj* (ed. Paris), VIII, 38—112; IX, 47, 52; *Kitāb al-Aghāni*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Athir (ed. Tornberg), VII, 156 ff.; Ibn al-Tiktākā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 341—48; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, III, 303 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 422 ff.; Muir, *The Caliphate its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 544 ff.; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 531, 539; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 193, 195, 229, 247—49; ders., *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 36, 55.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**AL-MU'TAMID** 'ALA 'LLĀH, Ehren-Lakab, worunter der dritte und letzte Herrscher der 'Abbāsididen-Dynastie von Sevilla im V. (XI.) Jahrh. am bekanntesten ist; sein wirklicher Name war MUḤAMMED B. 'ABBĀD AL-MU'TADID B. MUḤAMMED B. ISMĀ'IL IBN 'ABBĀD. Schon als kleiner Junge von kaum dreizehn Jahren — er war im Jahre 431 (1040) geboren — erhielt er von seinem Vater den nominellen Oberbefehl über einen Feldzug gegen Silves (arab. *Shilb*), das damals in den Händen des Fürsten Ibn Muzain war; diese Stadt wurde im Sturm genommen, ebenfalls bald danach Santa-Maria d'Algarve (arab. *Shantamariyat al-Charb*, heute: Faro), wo Muḥammed b. Sa'īd Ibn Hārūn befahl (444 = 1052). Der kleine 'Abbāsididenprinz wurde darauf von seinem Vater zum Gouverneur dieser beiden Städte ernannt. Nachdem sein älterer Bruder Ismā'īl wegen seiner Empörung hingerichtet war (455 = 1063), wurde Muḥammed al-Mu'tamid der Thronerbe Sevillas. Kurze Zeit darauf wurde das Heer, das er den Arabern Malaga's zur Hilfe brachte, die sich gegen die tyrannische Herrschaft des Berberfürsten von Granada



Bādis b. Habbūs aus der Dynastie der Ziriden aufgelehnt hatten, von diesem in die Flucht geschlagen, und al-Mu'tamid musste nach Ronda fliehen, wo ihm schliesslich sein Vater al-Mu'taḍid, der anfänglich sehr über diese ernste Schlappe aufgebracht war, wieder verzieh. Als der mächtige Herrscher Sevilla's im Jahre 461 (1069) starb, übernahm sein Sohn ein beträchtlich vergrössertes Reich, das den Südwesten der Iberischen Halbinsel zum grösseren Teil umfasste.

Eine ganze Reihe mehr oder weniger romanhafter Episoden gruppieren sich um die Regierung und das Leben al-Mu'tamid's. Wenn man gewissen Schriftstellern des muslimischen Westens Glauben schenken darf, so spielte während des grössten Teils der Laufbahn dieses Fürsten von seinem Gouverneurposten in Silves an ein Mann namens Ibn 'Ammār, Wezir und Dichter zugleich, eine sehr einflussreiche Rolle bei ihm. Die Vermählung al-Mu'tamid's mit einer jungen Sklavin, al-Rumaiḳiyya, die auch ein gutes dichterisches Talent besass, wurde ebenfalls ein beliebtes oft verwandtes litterarisches Thema. Nach dem Beinamen dieses Mädchens, I'timād, soll al-Mu'tamid den seini-gen angenehmen haben, der zur selben Wurzel gehört. Sie wurde seine Lieblingsfrau und schenkte ihm mehrere Söhne. Was Ibn 'Ammār betrifft, der von al-Mu'taḍid verbannt worden war, so wurde er beim Regierungsantritt seines Gönners nach Sevilla zurückgerufen, von wo er zuerst auf sein Ersuchen hin nach Silves ging, um den dortigen Gouverneurposten einzunehmen, um bald darauf zum ersten Minister ernannt zu werden.

Schon im zweiten Jahre seiner Regierung konnte al-Mu'tamid das Fürstentum Kordova seinem Reiche einverleiben, worüber die Djahwariden-Fürsten herrschten, trotz der Absichten des Königs von Toledo al-Ma'mūn. Der kleine Prinz 'Abbād wurde zum Gouverneur der ehemaligen Hauptstadt der Umayyaden ernannt. Aber auf Betreiben des Königs von Toledo konnte sich ein Abenteurer, Ibn 'Ukāsha mit Namen, im Jahre 468 (1075) durch einen Handstreich Kordovas bemächtigen, wo er den kleinen 'Abbāden-Prinzen und seinen General Muḥammed b. Mārtin umbrachte. Al-Ma'mūn nahm von der Stadt Besitz, starb aber dort ein halbes Jahr später. Der in seiner väterlichen Liebe und seinem Herrscherstolze gekränkte al-Mu'tamid machte drei Jahre lang vergebliche Anstrengungen, Kordova zurückzuerobern. Es gelang ihm erst im Jahre 471 (1078); Ibn 'Ukāsha wurde hingerichtet, und der zwischen dem Guadalquivir und dem Guadiana gelegene Teil des Königreichs Toledo wurde von den Armeen Sevillas erobert. Jedoch bedurfte es zur selben Zeit der ganzen Geschicklichkeit des Wezirs Ibn 'Ammār, dass ein Feldzug Alphons' VI. von Kastilien gegen Sevilla in Frieden beigelegt wurde durch die Verpflichtung zur Zahlung eines doppelten Tributs.

Es war nun der Augenblick gekommen, wo dank der zähen Energie der christlichen Fürsten unter Ausnutzung der blutigen Kämpfe, welche die muslimischen *Mulūk al-Ṭawā'if* unter sich führten, die *Reconquista*, die unter den letzten Umayyaden und den ersten 'Āmiriden-Diktatoren einen Stillstand und dann einen Rückgang zu verzeichnen hatte, wieder von neuem nach dem Süden der Halbinsel vordrang. Trotz ihrer Erfolge, die die muslimischen Geschichtsschreiber übertreiben, darf man nicht vergessen, dass von der Mitte des V. (XI.) Jahrh.'s an viele muslimische Herrscher

in Spanien sich genötigt sahen, durch hohe Tributleistungen die vorübergehende Neutralität ihrer christlichen Nachbarn zu erkaufen. Kurz vor der Aufsehen erregenden Einnahme Toledos durch Alphons VI. im Jahre 478 (1085) geriet al-Mu'tamid in sehr grosse Schwierigkeiten. Auf den unklugen Rat seines Wezirs Ibn 'Ammār hin versuchte al-Mu'tamid, nach Kordova auch noch das Fürstentum Murcia, wo damals ein Herrscher arabischer Abstammung, Muḥammed b. Aḥmed Ibn Ṭāhir, regierte, seinem Reiche einzuverleiben. Im Jahre 471 (1078) wandte sich Ibn 'Ammār an den Grafen von Barcelona, Ramon Berenguer II., und bat ihn um Hilfe bei der Eroberung Murcias gegen eine Entschädigung von 10 000 Dināren; bis zur Zahlung dieser Summe sollte ein Sohn al-Mu'tamid's, al-Rashīd, als Geisel dienen. Nach lebhaften Auseinandersetzungen, die mit der Zahlung eines dreimal so hohen Betrages an den Grafen von Barcelona endigten, nahm Ibn 'Ammār seinen Plan wieder auf, Murcia zu erobern, und es glückte ihm bald dank der Mitwirkung des Herrn der Festung Bīdj (heute Vilches), Ibn Rashīk. Aber in Murcia machte sich Ibn 'Ammār bald bei seinem Herrn verhasst, da er sich als wirklicher Herrscher benahm, und auf die Vorhaltungen al-Mu'tamid's hin äusserste er direkte Beleidigungen gegen den König von Sevilla, seine Gemahlin und seine Söhne. Von Ibn Rashīk verraten musste er aus Murcia fliehen und begab sich nach Leon, von da nach Saragossa und dann nach Lerida. Er versuchte dann, nach Saragossa zurückgekehrt, dem dortigen Fürsten al-Mu'tamin Ibn Hūd [s. SARAGOSSA] bei seinem Feldzug gegen Segura zu helfen, wurde aber gefangen genommen und al-Mu'tamid ausgeliefert, der ihn trotz der Freundschaft, die sie so lange verband, mit eigener Hand umbrachte.

Alphons VI. verbarg jedoch nicht länger seine Absichten auf Toledo, dessen Belagerung er schon 473 (1080) begonnen hatte. Als er zwei Jahre später eine Abordnung schickte zur Entgegennahme des jährlichen Tributs, den ihm al-Mu'tamid zahlte, erfuhr er, dass diese belästigt und der sie begleitende jüdische Schatzmeister Ibn Shalib getötet worden war, weil er Geld schlechter Legierung nicht annehmen wollte. Er machte darauf einen Einfall in das Reich von Sevilla, plünderte die blühenden Städtchen Aljarafes (arab. al-Sharaf), drang durch das Gebiet von Sidona (arab. Shuḍhūna) bis nach Tarifa vor, wo er den berühmt gewordenen Satz äusserte, er habe die äusserste Grenze Spaniens betreten.

Die Einnahme Toledos durch Alphons VI. bedeutete für den spanischen Islām einen schweren Schlag. Der König von Kastilien verlangte bald von al-Mu'tamid die Rückgabe seiner Besitzungen, die einen Teil des Dhu 'l-Nūniden-Reiches (einen Teil der heutigen Provinzen Ciudad-Real und Cuenca) gebildet hatten. Im ganzen muslimischen Spanien machten seine täglich wachsenden Forderungen die Lage sehr ernst. Trotz ihres Widerwillens sahen sich nun die muslimischen Fürsten Spaniens mit al-Mu'tamid an der Spitze gezwungen, den Almoraviden-Sultan Yūsuf b. Ṭāshfīn [s. ALMORAVIDEN] um Hilfe zu bitten, der in unaufhaltsamem Vorrücken ganz Marokko gerade erobert hatte. Man entschloss sich, eine Gesandtschaft zu ihm zu schicken, und zwar den Wezir Abū Bakr Ibn Zaidūn und die Kādīs von Badajoz, Kordova und Granada. Nach mühevollen Verhandlungen setzte Yūsuf b. Ṭāshfīn schliesslich über die Strasse

von Gibraltar über und brachte den christlichen Truppen am 22. Radjab 479 (23. Okt. 1086) die blutige Niederlage bei al-Zallāka nicht weit von Badajoz bei. Hier sei nur kurz angedeutet, dass der nach Afrika zurückgerufene Yūsuf b. Tāshfin seinen Sieg nicht so ausnutzen konnte, wie es die muslimischen Herrscher Spaniens erhofft hatten, die durch den bestimmenden Einfluss der andalusischen Faḳīh's auf den Almoraviden-Fürsten schnell jedes Ansehen in dessen Augen verloren. Nach seinem Aufbruch beunruhigten die christlichen Truppen von neuem die muslimischen Gebiete, und zwar derart, dass al-Mu'tamid diesmal persönlich nach Marokko zu Yūsuf b. Tāshfin gehen musste, um ihn zu bitten, noch einmal mit seinen Truppen herüberzukommen. Yūsuf sagte zu und landete im Frühjahr des nächsten Jahres in Algeiras (482 = 1090). Er belagerte die Festung Aledo, ohne sie jedoch einnehmen zu können; aber durch die Volksstimmung und den Rat der Faḳīh's aufgestachelt, sah er ein, dass es für ihn vorteilhafter sei, den *Djihād* in Spanien auf seine eigene Rechnung zu führen. Er entthronte nun nacheinander die Fürsten, die ihn um sein Einschreiten gebeten hatten, und vertrieb sie aus ihren Besitzungen. Zu diesem Zwecke schickte er zuerst ein Heer gegen das Reich von Sevilla. Eine Armee unter dem Oberbefehl des Generals Sir b. Abī Bakr nahm bereits Ende 1090 Tarifa, dann Kordova, wo der dortige Kommandant, Faṭḥ al-Ma'mūn, ein Sohn al-Mu'tamid's, fiel, ferner Carmona und endlich Sevilla, das trotz eines heldenmütigen Ausfalls al-Mu'tamid's genommen wurde. Dieser wurde als Gefangener des Almoraviden mit seinen Frauen und Kindern zuerst nach Tanger geschickt, dann nach Meknes und einige Monate später nach Aghmāt, nicht weit von Marrākūsh. Er fristete dort ein paar Jahre ein klägliches Dasein und starb dort im Alter von 55 Jahren im Jahre 487 (1095).

Das traurige Ende al-Mu'tamid's haben alle seine Biographen bedauert, die besonders zahlreich sind und die seine natürlichen Gaben, sein dichterisches Talent, seinen Edelmut und seine Ritterlichkeit nicht genug rühmen können. Er ist einer der hervorragendsten Persönlichkeiten unter den aufgekärten spanischen Muslimen des Mittelalters, Freund der Schriftsteller und Gelehrten, freimütig und tolerant, aber mitten in einer Atmosphäre von Verweichlichung, Luxus und leichtfertigen Leben, was sich mit der Sorge um ein Reich schlecht verträgt, dessen Grenzen allen Zugriffen der Nachbarn ausgesetzt war. Ein nicht so grosser Herrscher wie sein Vater al-Mu'taḍid, ist al-Mu'tamid dennoch eine viel anziehendere Persönlichkeit, vielleicht gerade wegen seines Missgeschicks. Er verdient einen Platz in der Reihe der grossen Männer des spanischen Islām, neben einem 'Abd al-Rahmān III., einem al-Hakam II., einem al-Manṣūr Ibn Abī 'Amir und dem späteren Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb.

*Litteratur:* Ibn Bassām, *al-Dhakhīra*, IV; Ibn al-Abbār, *al-Hullat al-siyarā*<sup>2</sup>, in Dozy, *Notices* ...; 'Abd al-Wahid al-Marrākūshi, *al-Mu'taḍid*, ed. Dozy, Übers. Fagnan; Ibn al-Khaṭīb, *Iḥāṭa*, ders., *I'māl al-I'lām*, ed. Lévi-Provençal; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, III, ed. Lévi-Provençal; al-Faṭḥ Ibn Khākān, *Katā'id al-'Iḳyān und Maṭmaḥ*; Ibn Khaldūn, *Ibar*, IV und *Histoire des Berbères*, Übers. de Slane, II; *al-Hulal al-mawṣhiya*, Ausgabe Tunis; Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-Qirṭās*, ed. Tornberg und Aus-

gabe Fes; usw. — Auszüge aus diesen Autoren über al-Mu'tamid finden sich fast alle bei R. Dozy, *Scriptorum arabum loci de Abbadidis*, Leiden 1846. Vgl. auch die langen Ausführungen über al-Mu'tamid in Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1932, Bd. III, Buch IV; A. González Palencia, *Historia de la España musulmana*, 2. Aufl., Barcelona 1929, S. 77 ff.; E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden-Paris 1931; A. Prieto Vives, *Los reyes de taifas* (hauptsächlich Numismatik), Madrid 1926. Das Leben und das erregende Ende al-Mu'tamid's wurde kürzlich in Kairo auf die Bühne gebracht. Es ist auch in zahllosen Monographien viel von ihm die Rede, die, allerdings aus zweiter Quelle, im Laufe der letzten Jahre im Orient (namentlich in Ägypten) über das muslimische Spanien verfasst wurden.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**MUTAMMIM B. NU'WAIRA**, ein Dichter zur Zeit des Propheten. Er war der Bruder Mālik b. Nuwaira's, des Führers der Banū Yarbū', eines grossen Unterstammes der Banū Tamim. Mutammim verdankt seine Berühmtheit den Elegien, in denen er den tragischen Tod seines Bruders Mālik beklagt, und diese Gedichte haben ihrerseits dessen Namen unsterblich gemacht. Nach Ansicht der Araber stehen diese tiefempfundenen Elegien ganz einzigartig da. Sie betrachten ihren Verfasser als das Vorbild wahrer Bruderliebe.

Vor der Hidjra scheint Mutammim keine besonders grosse Rolle gespielt zu haben. Er tritt hinter der hervorragenden Persönlichkeit seines Bruders Mālik zurück, dessen Eigenschaften er immer nur rühmend pries. Man schildert ihn als einen Mann von wenig angenehmem Äusseren, einäugig und von kleiner Figur. Der bakritische Führer al-Ḥawfazān lobt die Menschlichkeit, mit der Mutammim ihn in seiner Gefangenschaft behandelte. Als er selbst in die Hände der Banū Taghlib fiel, wurde Mutammim durch eine von seinem Bruder ersonnene List ausgeliefert. Er muss wohl den Islām zur selben Zeit wie Mālik angenommen haben. Wie dieser zählt er zu den „Gefährten“, obgleich man ihn nirgends in direkte Beziehungen zum Propheten treten sieht. Er entging dem Unglück, das Mālik traf. Einige andere poetische Bruchstücke beweisen, dass er nicht nur Elegien schrieb.

Aber nach dem Tode Mālik's dachte er nur noch daran, sein Andenken zu verewigen und Rache für seinen Tod zu verlangen. Von dem Khalifen Abū Bakr abgewiesen, hoffte Mutammim beim Regierungsantritt 'Omar's auf grösseren Erfolg und eilte nach Medīna, wo ihn 'Omar sehr freundlich empfing. Er hörte seine elegischen Dichtungen mit Wohlgefallen an und bedauerte, nicht selbst eine solche Gabe der Dichtkunst zu besitzen, um den Tod seines Bruders Zaid würdig feiern zu können, der in den Kämpfen der Yamāma gefallen war. Sonst aber lehnte er es ab, Abū Bakr's Entscheidung zu ändern und willigte nur in die Absetzung Khālīd b. al-Walīd's; dieser Schritt wurde vielleicht durch Mutammim's Gedichte irgendwie verursacht.

Von nun an schildert ihn die Überlieferung als einen Mann, der durch vieles Weinen fast erblinden war, der auf den grossen Karawanenwegen Arabiens umherirrte und überall seine Klagen äusserte. Er wird von seinen Frauen verlassen, da sie angeblich seine unheilbare Traurigkeit und



sein Wanderleben nicht länger ertragen können. Er liess nur zwei Söhne bei sich, Dāwūd und Ibrāhīm, die auch Dichter waren. Er soll 'Omar überlebt haben, wenn er, wie Ibn Khaldūn (ed. Wüstenfeld, Nr. 792) behauptet, wirklich der Verfasser einer Elegie auf den Tod dieses Khalifen ist.

*Litteratur:* Die wichtigsten Quellen bei Nöldeke, *Beitr. zur Kenntniss der Poesie*, S. 95–152; Brockelmann, *GAZ*, I, 39; Cl. Huart, *Littérature arabe*, Paris 1903, S. 43; *Mufaḍḍaḡiyyāt*, ed. Lyall, Nr. IX. LXXVII. LXXVIII; Buḥturī, *Ḥamāsa*, Leidener photogr. Ausgabe, S. 138, 331, 341, 371; *Kitāb al-Aghām*, XIV, 66–76; Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Shi'r*, ed. de Goeje, S. 192–96; Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghāba*, IV, 398–99; Ibn Ḥadjar, *al-Isāba*, Kairo, VI, 40–1; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, III, 368–69. (H. LAMMENS)

AL-MUTANABBI, „derjenige, der sich als Prophet ausübte“, ein Beiname, unter dem allgemein der arabische Dichter ABU 'I-TAIYIB AHMED B. AL-HUSAIN AL-DJU'FI bekannt ist (vgl. bei Ibn Khallikān, *Wafayāt* [Kairo 1310], I, 36 zwei nicht übereinstimmende Genealogien, die bis auf seinen Urgrossvater zurückgehen). Abu 'I-Taiyib wurde im Jahre 303 (915) in Kūfa in dem Viertel der Banū Kinda geboren, weshalb ihm auch manchmal die *Nisba* al-Kindi gegeben wird. Seine in bescheidenen Verhältnissen lebende Familie wollte von dem yemenischen Clan Dju'f abstammen, und er selbst war sein ganzes Leben lang von der Überlegenheit der Südaraber über die Nordaraber überzeugt (vgl. al-Wāhidī, *Sharḥ Dīwān al-Mutanabbī*, ed. Dieterici, S. 48–9; al-Yāzīdī, *al-Ury al-taiyib*, S. 29 [diese beiden Werke sind im folgenden mit Wāh. bzw. Yāz. bezeichnet]). Der Junge studierte zuerst in seiner Vaterstadt und zeichnete sich bald durch seine Intelligenz, sein aussergewöhnliches Gedächtnis und seine frühe dichterische Begabung aus. Er geriet schon damals unter shī'itische, vielleicht zaiditische Einflüsse (vgl. 'Abd al-Kādir al-Baghdādī, *Khizāna*, I, 382, 12), die für seine philosophische Einstellung, von der noch die Rede sein wird, ausschlaggebend waren. Die Verhältnisse beschleunigten übrigens den religiösen Entwicklungsgang des Knaben. Ende 312 (924) hielten sich Abu 'I-Taiyib und seine Familie zweifellos infolge des Vorrückens der Karmāten, die Kūfa gerade genommen und verwüstet hatten, zum ersten Male zwei Jahre (s. al-Sam'ānī, *Ansāb*, Fol. 506 b<sub>24</sub>; al-Badī'i, *al-Ṣubḥ al-munbī*, I, 6) in der Samāwa auf, einem Gebiet zwischen dem Sawād al-Kūfa's im Osten und der Palmyrene im Westen. Die in diesen öden Steppen nomadisierenden Banū Kalb (al-Hamdānī, *Djazira*, S. 129) waren von den karmatischen *Dā'i's* sehr stark bearbeitet worden. Es ist möglich, dass der junge Dichter damals mit einigen von diesen Häretikern in Berührung kam. Andererseits ist es jedoch wegen seiner Jugend wenig wahrscheinlich, dass diese erste Berührung einen bestimmten Einfluss auf ihn ausüben konnte. Sicherlich aber verschaffte ihm dieser Aufenthalt unter Beduinen jene gründliche Kenntnis der arabischen Sprache, auf die er später so stolz war.

Bei seiner Rückkehr nach Kūfa zu Beginn des Jahres 315 (927) scheint Abu 'I-Taiyib entschlossen, sich ganz der Poesie zu widmen. Seine litterarische Bewunderung galt nun den grossen Panegyrikern des verflossenen Jahrhunderts, Abū Tammām und al-Buḥturī. Wie sie und die meisten seiner Zeit-

genossen sieht er in der Dichtkunst einen sicheren Weg, zu Reichtum und Macht zu gelangen. Zu allererst schliesst er sich einem gewissen Abu 'I-Faḍl aus Kūfa an, dem er ein kurzes Gedicht widmet (Wāh., S. 17–21; Yāz., S. 10–1). Vielleicht ein Anhänger des Karmātentums, auf jeden Fall vollkommen agnostisch — wie es die Lobgedichte, die er sich gefallen lässt, bezeugen — scheint diese Persönlichkeit einen beträchtlichen Einfluss auf die philosophische und religiöse Entwicklung al-Mutanabbī's ausgeübt zu haben (vgl. auch *Khizāna*, I, 382 unten). Durch das shī'itische Milieu seiner Kindheit und durch die Beziehungen, die er in der Samāwa mit den Karmāten anknüpfen konnte, darauf vorbereitet, befreit sich Abu 'I-Taiyib unter diesem Mäzen von den religiösen Dogmen, die er für geistige Fesseln hält. Er huldigt nun einer stoischen und pessimistischen Philosophie, die in seinem ganzen Werke durchklingt. Die Welt ist ein Sammelsurium von Verführungen, die der Tod vernichtet (vgl. Wāh., S. 39, Vers 8–13; S. 162, Vers 12–3; Yāz., S. 23 und 97); die Dummheit und das Schlechte allein triumphieren darin (vgl. Wāh., S. 161, Vers 8–10; Yāz., S. 97); die Araber, in seinen Augen die Vertreter einer höherstehenden Rasse, werden darin von laxen und barbarischen Fremden zum Narren gehalten (vgl. Wāh., S. 148, Vers 1–5; S. 160, Vers 2–6; Yāz., S. 87 und 96). In Berührung mit dieser disharmonischen Welt wächst das Bewusstsein von seinem Talent, das Abu 'I-Taiyib besass, ins Riesenhafte; sein Stolz versteigt sich zu einem kaum fassbaren Grad (vgl. Wāh., S. 60; Yāz., S. 34); sein arabischer Partikularismus spornt ihn wie bei allen Anti-Shu'ūbīten [s. SHU'UBIYA] an, sich gegen die fremden Bedrücker zu erheben (vgl. Wāh., S. 58, Vers 30–1; Yāz., S. 33). Daher strebt al-Mutanabbī in einem Widerspruch, von dem er sich übrigens kaum frei machen konnte, sein ganzes Leben lang nach jenen Reichtümern und jener Macht, die er in seinem Herzen verabscheut, während er sich weit über die grosse Masse seiner Zeitgenossen durch seine moralische Strenge und seine Geradheit erhebt (vgl. al-Badī'i, *a. a. O.*, I, 78–81).

Anfangs jedoch dachte Abu 'I-Taiyib nur daran, die Welt durch seine dichterische Gabe zu erobern, und um ein geeigneteres Feld für seine Tätigkeit zu finden, verlässt er Kūfa Ende 316 (928), vielleicht weil die Stadt wiederum von den Karmāten geplündert wurde. Er wird natürlich von Baghdād angezogen (vgl. al-Badī'i, *a. a. O.*, I, 82–3) und wird dort zum Panegyriker seines Landmannes Muḥammad b. 'Ubad Allāh al-'Alawī (vgl. Wāh., S. 6–7; Yāz., S. 3–4). Von da geht er nach Syrien. Zwei Jahre lang führt er das Leben der damaligen fahrenden Sänger (vgl. Mez, *Renaissance des Islams*, S. 256). Von nun an ist es unmöglich, seine Wanderungen weiter zu verfolgen; denn sein *Dīwān*, unsere einzige Quelle dafür, bietet die Gedichte nicht in einer befriedigenden chronologischen Reihenfolge. Einige Gedichte dieser Zeit sind an Beduinenführer im Gebiet von Manbidj gerichtet (vgl. Wāh., S. 24–5, 38–9, 66–7; Yāz., S. 12–3, 22–3, 28–9); andere sind Gebildeten in Tripolis (Wāh., S. 88–9; Yāz., S. 19–20) und al-Lādhikiya (Latakia) gewidmet (Wāh., S. 116–35; Yāz., S. 66–78). Die Erzeugnisse des Dichters sind unreif und mittelmässig, obwohl sich schon seine wirklichen Fähigkeiten offenbaren. Mit Ausnahme eines Klageliedes (*Mar-*

*thiyya*) und einiger Gelegenheitsgedichte sind es alles *Qaṣiden* nach neuklassischen Vorbildern. Der Einfluss Abū Tammām's und al-Buḥturī's überwiegt darin.

Im Laufe dieser Versuchszeit wird Abū 'l-Ṭaiyib ungehalten darüber, dass sein Talent keine Anerkennung findet. Mehr und mehr geht er mit dem Gedanken um, seine Träume von einer Machtstellung mit Gewalt zu verwirklichen (vgl. Wāḥ., S. 138, Vers 3—7; Yāz., S. 79). Schliesslich gibt er sein Handwerk eines bezahlten Lobdichters auf und beginnt bei seiner Rückkehr nach al-Lādhikiya eine revolutionäre Propaganda, deren Natur man lange verkannt hat. Nach den orientalischen Schriftstellern (vgl. al-Badī'i, *a. a. O.*, I, 25—30; Ibn al-Anbārī, *Nuḥat al-Alibbā'*, S. 369) soll Abū 'l-Ṭaiyib sich in der Samāwa als Prophet ausgegeben und von den Truppen des Ikhshididen gefangen genommen seinen Beinamen al-Mutanabbī erhalten haben. Kratschkowsky (*Mutanabbī i-Abū 'l-Ala*, Petersburg 1909, S. 9—11) wird diesen Überlieferungen gerecht, ohne jedoch die sehr deutlichen Anspielungen im *Diwān* genügend zu berücksichtigen. Dieser enthält Stücke, die ohne jeden Zweifel eine von al-Mutanabbī geführte Empörung beweisen (vgl. Wāḥ., S. 49—58, 86; Yāz., S. 28—33, 50). Dieser Aufstand muss, wie es damals immer der Fall war, sowohl politisch wie religiös gewesen sein. Er begann in al-Lādhikiya und erstreckte sich dann auf die westlichen Grenzgebiete der Samāwa, wo die Banū Kalb ein immer zu Unruhen neigendes Element bildeten. Ohne selbst ein Anhänger des *Ḳarmaṭentums* zu sein, griff al-Mutanabbī ihr Programm auf, das unter den räuberischen Beduinen einen nur zu grossen Widerhall fand (vgl. Wāḥ., S. 57, Vers 22—3; Yāz., S. 32; Anspielung auf das Hinschlachten der Pilger durch den *Ḳarmaṭen* Abū Ṭāhir im Jahre 317 = 930). Die Zweideutigkeiten in den Erklärungen des Rebellen, der Opportunismus seiner Lehre und seine Auffassung vom *Imāmat* nach *ḳarmaṭischen* Grundsätzen konnten die wahre Natur seiner Predigten missverstehen lassen, umso mehr als damals jeder Agitator als *Ḳarmaṭe* betrachtet wurde. Nach einigen anfänglichen Erfolgen wurden al-Mutanabbī und seine Beduinen geschlagen; er selbst wurde gefangen genommen und in Ḥimṣ ins Gefängnis geworfen (Ende 322 = 933). Nach einer gerichtlichen Untersuchung und einer Haft von zwei Jahren (*Diwān*, Hs. Paris, Nr. 3092, Fol. 16a) wurde Abū 'l-Ṭaiyib verurteilt, seine irrigten Meinungen zu widerrufen und auf freien Fuss gesetzt. Von diesem Abenteuer behielt er nur seinen Beinamen al-Mutanabbī und die Überzeugung, dass nur die Poesie ihn zur Verwirklichung seiner ehrgeizigen Träume führen könne.

Die von Abū 'l-Ṭaiyib unmittelbar vor oder während seines Aufstandes verfassten Gedichte zeichnen sich aus durch ein ursprüngliches dichterisches Schauen, durch die Freiheit, mit der der Dichter die poetischen Formen handhabt, durch die Wucht des Stils, der einen viel persönlicheren Charakter trägt als in der ersten „Manier“.

Sobald al-Mutanabbī zu seinem Beruf als Lobdichter zurückgekehrt war, musste er wieder sein Wanderleben aufnehmen (Anfang 325 = 937). Mehrere Jahre lang lebte er in sehr unsicheren Verhältnissen und musste sich damit begnügen, das Lob der Bürger aus dem Mittelstande oder kleinerer Beamte in Antiochia, Damaskus, Aleppo usw. zu singen, die sehr schlecht bezahlten (vgl. Wāḥ.,

S. 93—206; Yāz., S. 51—131 und Yāḳūt, *Irshād*, V, 203). Nach und nach jedoch wuchs sein Ruf. Anfang 328 (939) endlich wird er Hofdichter des Emirs Badr al-Ḳharshāni (der Badr b. 'Ammār des *Diwān's*), des Gouverneurs von Damaskus für den Ex-Amir al-Umarā' Ibn Rā'ik, der sich gerade Syriens bemächtigte. Der Araber Badr erschien dem Mutanabbī als der seit langem ersehnte Mäzen. Die diesem Emir gewidmeten Lobdichtungen und Gelegenheitsgedichte sprechen auf jeden Fall für eine aufrichtige Bewunderung und verraten eine starke Begabung (vgl. Wāḥ., S. 206—45; Yāz., S. 132—63). Diese wie die vorausgehenden Stücke seit der Rückkehr Abū 'l-Ṭaiyib's zur Litteratur bilden sozusagen die dritte „Manier“ des Dichters. Mit Ausnahme eines Jagdgedichtes nach Art des Abū Nuwās (vgl. Wāḥ., S. 201—2; Yāz., S. 128—29) und ausser einigen nebensächlichen Gelegenheitsgedichten hat al-Mutanabbī in dieser Periode nur *Qaṣiden* geschrieben. Er schien also, einfach wieder in seine erste „Manier“ zu verfallen, wenn diese Dichtungen nicht einen beträchtlichen Fortschritt in der Form darstellen würden.

Das gute Einvernehmen zwischen Badr und al-Mutanabbī dauerte etwa nur anderthalb Jahre, und infolge von Intrigen neidischer Rivalen (vgl. Wāḥ., S. 253, Vers 12—6; Yāz., S. 169) suchte Abū 'l-Ṭaiyib, der sich nicht mehr sicher fühlte, in der syrischen Wüste Zuflucht (vgl. Wāḥ., S. 251—52; Yāz., S. 168—69). Dort kam er wieder auf den Gedanken zu rebellieren (vgl. Wāḥ., S. 253—54; Yāz., S. 170—71). Zum Glück erlaubte ihm der Aufbruch Badr's nach dem 'Irāk, seinen Schlupfwinkel zu verlassen und das Handwerk eines Lobdichters wiederaufzunehmen. Er besang nun einige Persönlichkeiten zweiten Ranges (vgl. Wāḥ., S. 107—8, 284—348; Yāz., S. 60—1, 194—241). Schliesslich gelang es ihm, am Hof der Ḥamdāniden in Aleppo Zutritt zu erlangen und Anfang 337 (948) Hofdichter des Emirs Saif al-Dawla zu werden.

Vom litterarischen Gesichtspunkte aus stellt das Werk der Zeit von ungefähr Mitte 329 (940), dem Bruch mit Badr, bis Anfang 337 (948) die vierte „Manier“ al-Mutanabbī's dar, und er blieb dieser Art bis zu seinem Tode treu. Sie ist gekennzeichnet durch einen Kompromiss zwischen der reinen neuklassischen Tradition und einer freieren Form, die der Dichter in den Dichtungen während seiner Empörung angenommen hatte. Ohne die Form der neuklassischen *Qaṣida* aufzugeben, beschränkt er den erotischen Prolog auf ein Minimum, bisweilen sogar ersetzt er ihn durch philosophische oder lyrische Gedanken, die seine Träume, seine Enttäuschungen und seinen Ärger zum Ausdruck bringen.

Al-Mutanabbī blieb neun Jahre bei Saif al-Dawla. Seine Zuneigung zu diesem Mäzen war echt, da dieser in seinen Augen den Idealtyp eines arabischen Führers, Tapferkeit, Grossherzigkeit und Edelmut, verkörperte. Saif al-Dawla wusste seinerseits den Wert seines Lobdichters zu schätzen, den er mit Geschenken überhäufte und ohne Hochmut behandelte. Al-Mutanabbī begleitete ihn auf seinen Kriegszügen und besang, wenn er wieder in Aleppo war, seine Heldentaten gegen die Byzantiner oder die Beduinen der Wüste. In der kurzen Mussezeit zwischen den Kriegen des Ḥamdāniden-Emirs teilte der Dichter das behagliche Leben am Hofe zu Aleppo, improvisierte Gedichte, verfasste bei Gelegenheit Lob- (vgl. Wāḥ., S. 522—37; Yāz., S. 376—95) oder Trauerlieder (*Marthiyya*) auf die



Verwandten Saif al-Dawla's, die ihm der Tod miss (vgl. Wäh., S. 388—9, 408—9, 577—8; Yāz., S. 271—2, 286—7, 427—8). Der schwer zu behandelnde Charakter al-Mutanabbī's und das Vertrauen, das er genoss, brachten ihm jedoch bald erbitterte Feinde ein. Einige treue Freunde wie der Dichter al-Babbaghā' versuchten zwar, ihn zu verteidigen, aber ihr Bemühen war vergebens gegenüber der feindseligen Haltung eines ganzen Clan mit dem berühmten Abū Firās an der Spitze. Saif al-Dawla kümmerte sich anfangs nicht um die Angriffe gegen seinen Günstling, wurde dann aber allmählich seines Dünkels überdrüssig. Als er Abū 'l-Taiyib nicht mehr in Schutz nahm, fühlte sich dieser seines Lebens nicht mehr sicher und floh heimlich mit all den Seinen von Aleppo nach Damaskus (Ende 346 = 957).

Die Orientalen sind im allgemeinen darüber einig, dass die von al-Mutanabbī während seines Aufenthaltes bei Saif al-Dawla verfassten Gedichte den Gipfelpunkt seines Schaffens bilden. Obwohl darin z.T. eine Übertreibung liegt, so steht doch fest, dass der Dichter bei der weiteren Anwendung seiner vierten „Manier“ im höchsten Grade die Meisterschaft verrät, die er in seiner Kunst in dieser Zeit erreicht hat. Viel besser als Abū Firās, mit dem man ihn oft vergleicht, verstand er, den gewaltigen Eindruck der Kriege Saif al-Dawla's gegen die Byzantiner zu schildern. Seine Verse haben gewiss nicht den Reiz wie diejenigen des Abū Firās, aber sie sind inhaltreicher und weit epischer im Stil.

Von Damaskus ging Abū 'l-Taiyib nach al-Fustāt in Ägypten, wo er die Gunst des Ikhshīdiden Kāfūr erlangte. Das Verhalten al-Mutanabbī's zeigt von nun an deutlich die Nöte, in denen sich die Dichter im IV. (X.) Jahrh. befanden. Moralisch und materiell gänzlich abhängig musste Abū 'l-Taiyib einen Mäzen besingen, für den er in seinem Herzen nur Abneigung empfand. Die ihm gewidmeten Lobgedichte können kaum seinen Kummer über die verlorene Gunst Saif al-Dawla's verbergen. Sie lassen die Überwindung ahnen und enthalten Spitzen gegen Kāfūr (vgl. al-Badī'i, *a. a. O.*, I, 125—26). Vielleicht feierte der Dichter diesen Mäzen nur deshalb, weil er ihm das Gouverneuramt von Saidā (Sidon) versprochen hatte (vgl. *ebd.*, I, 115). Als er sich in diesem Versprechen getäuscht sah, bemühte er sich, die Gunst eines anderen Ikhshīdidengenerals, Abū Shudjā' Fātik's, zu gewinnen (*ebd.*, I, 131—32), aber da dieser im Jahre 350 (960) starb und seine Beziehungen zu Kāfūr noch gespannt waren, musste sich al-Mutanabbī noch einmal zur Flucht entschliessen. Am Opferfesttage desselben Jahres verliess er nach Abfassung einer Satire gegen Kāfūr heimlich al-Fustāt und erreichte quer durch Arabien unter grossen Schwierigkeiten (vgl. al-Badī'i, *a. a. O.*, I, 139—40) den Irāk, hielt sich einige Zeit in Kūfa auf und liess sich dann in Baghdād nieder. Vielleicht dachte er daran, sich dem berühmten Būyiden-Wezīr al-Muhallabī anzuschliessen, der einen sehr glänzenden Hof um sich zusammengebracht hatte. Er musste jedoch bald auf diesen Plan verzichten wegen der feindseligen Haltung der Dichter und Gelehrten, die schon am Hofe al-Muhallabī's waren, wie z.B. Ibn al-Hadjdjādī und Abū 'l-Farādī al-Iṣfahānī, der Verfasser des *Kitāb al-Aghānī*. Während dieses Aufenthaltes hielt al-Mutanabbī, wie er schon in Ägypten begonnen hatte (vgl. Ibn al-Farādī, *Ta'rikh*

*al-Andalus*, Nr. 453), Vorlesungen, in denen er einer Schar von Freunden sein bis dahin fertiggestelltes Werk erklärte (vgl. al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām*, Hs. Paris, Nr. 1581, Fol. 265a). Das ganze Jahr 353 (964) verging auf diese Weise. Vielleicht hielt sich der Dichter zu jener Zeit auch nochmals in Kūfa auf (vgl. F. Gabrieli, *Vita di al-Mutanabbī*, S. 60, Anm. 4). Anfang 354 (965) verliess er jedenfalls den Irāk und ging über al-Ahwāz nach Arrādjan in der Susiana, wo er die Gunst des Būyiden-Wezīrs Ibn al-'Amīd erlangte. Al-Mutanabbī widmete ihm ein paar Lobgedichte (vgl. Wäh., S. 740—41; Yāz., S. 564—65), verliess ihn dann, um sich in Shirāz in Fars dem Būyiden-Sultan 'Aḍud al-Dawla anzuschliessen, der ihn an seinen Hof haben wollte. Der dem Dichter bereitete Empfang war prachtvoll; aber er reichte nicht hin, um al-Mutanabbī in Persien zu halten. Nachdem er ein paar Lobgedichte an den Būyiden-Sultan gerichtet hatte, die zu den besten seiner Dichtungen gehören, verliess Abū 'l-Taiyib aus nicht deutlich ersichtlichen Gründen, vielleicht aber einfach aus Heimweh Shirāz (vgl. Wäh., S. 766, Vers 1—3; Yāz., S. 589). In kurzen Tagemärschen kehrte er von Persien nach Baghdād zurück, als er von räuberischen Beduinen bei Dair al-'Aḳūl Ende Ramaḍān 354 (August 965) angegriffen wurde. Er und sein Sohn fielen im Kampfe, und sein ganzes Gepäck u. a. die Autographen seines *Diwān's* wurden in alle Winde zerstreut (vgl. al-Badī'i, *a. a. O.*, I, 227—39).

Schon zu seinen Lebzeiten sah sich al-Mutanabbī von fanatischen Bewunderern umgeben, die sein Werk in seiner Gesamtheit gegen die Angriffe von Kritikern verteidigten, die nicht weniger darauf erpicht waren, es herabzuwürdigen. Unter diesen jedoch tadelten die meisten nur deshalb die Verse des Dichters, weil sie an seinem Charakter etwas auszusetzen hatten. Ihre Kritik zeichnet sich also keineswegs durch Unparteilichkeit aus und spiegelt nur die Meinung einer Clique wider. Erst nach dem Tode Abū 'l-Taiyib's konnte eine dritte Gruppe von Bewunderern entstehen, die zugleich klarblickender als die ersten und dabei unparteiisch genug waren, um nicht mehr in die Übertreibungen der zweiten zu verfallen (vgl. al-Djurdjānī, *al-Wasāṭa*, S. 11—2, 45—6). Die Ansicht dieser neuen Gruppe gewann die Oberhand, und als die Zeitgenossen al-Mutanabbī's nicht mehr existierten, urteilte das litterarische Publikum entschieden zugunsten des Bardens Saif al-Dawla's (ausgenommen al-'Askari und Ibn Khaldūn). Vom V. (XI.) Jahrh. an wurde der Name al-Mutanabbī gleichbedeutend mit „grosser Dichter“. Sein litterarischer Einfluss war einer der grössten, die auf die arabische Poesie eingewirkt haben. Zuerst kommentiert von Ibn Djinnī, sodann später von Abū 'l-'Alā' al-Ma'arri, al-Wāhidī, al-Tabrizī, al-'Ukbarī und Ibn Sīdā, um nur die bedeutendsten zu nennen, ist der *Diwān* Abū 'l-Taiyib's im ganzen Mittelalter und in neuerer Zeit den Gebildeten und Litteraten von Persien bis Spanien durch Gelehrte zugänglich gemacht worden, die oft mehr Eifer als Intelligenz besaßen. Im Rahmen dieses Artikels kann nicht gesagt werden, was die späteren Dichter al-Mutanabbī verdanken. Es genüge der Hinweis, dass alle arabischen Parnegyriker in verschiedenem Grade unter dem Einfluss Abū 'l-Taiyib's stehen. Heute noch ist dieser Dichter in Nordafrika der am meisten gelesene. Syrien und Ägypten schätzen ihn gleichfalls sehr

hoch, und zahlreich sind die Kritiker, die ihm Studien voller Lob widmen. Es scheint jedoch, dass al-Mutanabbi in Ägypten, wenn nicht ausschliesslich, so doch mindestens ebenso sehr wegen seiner freiheitlichen Philosophie und seiner warmen Liebe zum Arabertum geschätzt wird als wegen seiner rein literarischen Fähigkeiten.

**Litteratur:** Zahllose Biographien wurden von Orientalen über al-Mutanabbi geschrieben, von denen nur fünf Originalquellen enthalten; das sind: 1. 'Abd Allāh al-Isfahānī, *Idāh al-Mushkil li-Shi'r al-Mutanabbi*, in *Khiṣānat al-Adab* von 'Abd al-Kādir al-Baghādī, Kairo 1299, I, 382—89; 2. al-Tha'alibī, *Ṭatimat al-Dahr*, Damaskus 1304, I, 78—162, *passim*; 3. al-Khaṭīb al-Baghādī, *Ta'rikh Baghdād*, Hs. Paris 1219, Fol. 105—6, wiedergegeben in Ibn al-Anbārī, *Nuḥat al-Alibā*, Kairo 1294, S. 366—74 und in al-Sam'ānī, *Ansāb*, Leiden 1912, Fol. 506b; 4. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Kairo 1310, I, 36—8; 5. al-Badī, *al-Shuh al-munbi 'an Haiṭhiyat al-Mutanabbi*, am Rande des Kommentars von al-Ḥakīm zum *Diwān* al-Mutanabbi's, Kairo 1308, I, 5—245. — Mit dem Werke al-Mutanabbi's haben sich im Orient ausser den Kommentatoren beschäftigt: Abu 'l-Ḥasan al-Djurdjānī, *al-Wasā'ia bain al-Mutanabbi wa-Khuṣūmihī*, Saida 1336; al-Tha'alibī, *a. a. O.*; Diyā' al-Dīn Ibn al-Aṭhīr, *al-Maṭhal al-sā'ir*, Būlak 1282. Eine unvollständige Liste der Kommentatoren findet sich bei Ḥādjdī Khalifa, *Lexicon*, III, 306—12. Die berühmtesten Kommentare sind al-Wahidī, *Mutanabbī carmina cum commentario Wahidii*, ed. Dieterici, Berlin 1861; al-Ḥakīm, *al-Tibyān fi Sharḥ al-Diwan*, Kairo 1308; Nāṣif al-Yazīdī, *al-Urf al-ṭayyib fi Sharḥ Diwān Abi 'l-Ṭayyib*, Bairūt 1305. Die Orientalisten haben sich mit dem Werke al-Mutanabbi's oft beschäftigt, sei es teilweise, sei es in seiner Gesamtheit. Hier seien nur die allgemeinen Studien genannt: Bohlen, *Commentatio de Motenabbio*, Bonn 1824; Hammer-Purgstall, *Motenabbī, der grösste arabische Dichter*, Wien 1824; Brockelmann, *G A L*, I, 87—8; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, London 1923, S. 304—13; F. Gabrieli, *La Vita di al-Mutanabbi*, in *R S O*, XI, 27—42; ders., *Studi sulla poesia di al-Mutanabbi, in Rendic. della Accad. . . dei Lincei*, 1927; ders., *La Poesia di al-Mutanabbi*, in *G S A I*, N. S. II (1929); R. Blachère, *Le Poète arabe al-Motanabbī et l'Occident musulman*, in *R E F*, 1929, S. 127 f.; ders., *Motanabbī* (Monographie in Vorbereitung).

(R. BLACHÈRE)

**MUTARĀDIF**, Terminus in der Metrik.

[Siehe KĀFIYA.]

**MUTARĀKIB**, Terminus in der Metrik.

[Siehe KĀFIYA.]

**AL-MUṬARRIZĪ**, ABU 'L-FATH NĀṢIR B. 'ABD AL-SAIYID B. 'ALĪ B. AL-MUṬARRIZ, Grammatiker, Adib und Rechtsgelehrter, wurde im Radjab des Jahres 538 (1144) in Khwārizm geboren. Er war ein Schüler des al-Mawfiḳ b. Ahmed, mit dem Beinamen Akḥṭab Khwārizm. Da er in derselben Provinz und in dem Jahre, in dem al-Zamakhsharī starb, geboren wurde, gab man ihm die Bezeichnung *Khalīfat al-Zamakhsharī*; die Annahme des Suyūṭī, dass er ein Schüler des Zamakhsharī war, wurde wohl aus diesem Beinamen abgeleitet und ist natürlich falsch. Al-Muṭarrizī war ein Anhänger der Mu'tazila. Als

Rechtsgelehrter der ḥanafitischen Richtung genoss er besonderes Ansehen, und sein Werk *al-Mughrib fi 'l-Lughā*, ein alphabetisch geordnetes Wörterbuch besonders der Traditionsausdrücke und der juristischen Termini des ḥanafitischen Madhhab, stand bei den Gelehrten dieser Richtung in derselben Achtung wie das Werk *Gharīb al-Fiḥ* des al-Azhari bei den Shāfi'iten. Für seinen Sohn verfasste er ein Lexikon der Synonyma unter dem Titel *al-Iknā' li-mā huwiya taḥt al-Kinā'*, das dieser studieren sollte, nachdem er den Kor'an auswendig gelernt hatte. Es stellt eine Art Lehrbuch dar, das den Stoff zusammenfasst; nach der Meinung des Muṭarrizī waren die vorhandenen Werke über diesen Gegenstand entweder zu umfangreich oder nicht ausführlich genug. Das Werk berücksichtigt nur die „guten und üblichen“ Worte, während es die „schlechten und ungebräuchlichen“ fortlässt; moderner und alter Sprachgebrauch werden unterschieden und oftmals werden Verse zum Beleg angeführt. Auch das Werk *al-Miṣbāḥ fi 'l-Nahw*, das die grammatischen Verhältnisse der arabischen Sprache behandelt, schrieb er für seinen Sohn; es wurde von den Studenten eifrig benutzt und viel kommentiert; zu den Kommentaren wurden Superkommentare verfasst, von denen einer sogar ins Türkische übertragen wurde. Auch al-Muṭarrizī selbst betätigte sich als Erklärer und verfasste einen Kommentar zu den *Maḳāmen* des Hariri; nebenbei versuchte er sich auch in der Dichtkunst und schrieb u. a. ein Gedicht, in dem er sich die Aufgabe gestellt hat, lauter Synonyma anzuwenden. Im Jahre 601 (1204) hielt er sich in Baghdād auf, wo er Disputationen mit den dortigen Gelehrten hatte; im Djumādā I. des Jahres 610 (1213) starb er in seiner Vaterstadt.

**Litteratur:** W. Ahlwardt, *Verzeichnis der Handschriften . . . Berlin*, Nr. 6946/7, 6968; Brockelmann, *G A L*, I, 293; Ḥādjdī Khalifa, ed. Flügel, I, 329, 384; II, 33; V, 582, 648; VI, 62, 87; Suyūṭī, *Bughyat al-Wu'at fi Ṭabaqāt al-Lughawiyin wa 'l-Nuḥāt*, Kairo 1326; Yāqūt, *Irshād al-Arib ilā Ma'rifat al-Adib*, ed. Margoliouth, in *G M S*, VII, 202.

(ILSE LICHTENSTÄDTER)

**MUTAṢARRIF**. [Siehe SANDJAK.]

**AL-MUṬAṢIM** BI 'LLĀH, ABU 'ISHĀK MUHAMMED, 'abbāsīdischer Khalīfe, geboren im Jahre 179 (795/6) oder 180 (796/7), Sohn Harūn al-Raṣīd's und einer Sklavin namens Mārīda. Unter der Regierung seines Bruders al-Ma'mūn [s. d.] beteiligte er sich am Kampfe gegen die Byzantiner in Kleinasien und erhielt auch die Statthalterschaft von Ägypten. Nach dem Tode al-Ma'mūn's im Radjab 218 (August 833) bestieg er den Thron und wurde bald auch von seinem Neffen al-'Abbās b. al-Ma'mūn [s. d.], den die Truppen als Khalīfen proklamierten, anerkannt, worauf das Heer ihm ebenfalls huldigte. Ein 'alīdischer Prätendent, Muḥammed b. al-Kāsim, wurde von dem Statthalter von Khorāsān, 'Abd Allāh b. Ṭāhir [s. d.], unschädlich gemacht. Nachdem al-Muṭaṣim mit dem byzantinischen Kaiser Theophilus einen Waffenstillstand geschlossen hatte, schickte er ein Heer unter dem Befehl des arabischen Feldherrn 'Udjaif b. 'Anbasa gegen die Zoṭt [s. d.], welche in der Sāsānidenzeit aus Indien eingewandert waren und sich in den Sumpfigenden zwischen Baṣra und Wāsiṭ niedergelassen hatten. Von den Muslimen wurden sie in den Kriegen vielfach verwendet; nach dem Tode al-Ma'mūn's



begannen sie aber wie in Feindesland zu hausen und die ganze Umgegend zu verwüsten. Nach mehrmonatigem Kampf unterwarfen sie sich um den Jahreswechsel 219/20 (834/5), und im Muharram 220 (Januar 835) wurden sie auf Schiffen nach Baghdād gebracht, worauf al-Mu'tasim sie nach 'Ain Zarba [s. d.] verbannte. In demselben Jahre ernannte er Ḥaidar b. Kā'us, gewöhnlich al-Afshīn [s. d.] genannt, zum Oberbefehlshaber im Kampfe gegen Bābek [s. d.], welcher letzterer jedoch erst nach ein paar Jahren besiegt wurde. Die Intoleranz des Khalifen gegen alle diejenigen, welche sich den Ansichten der Mu'taziliten nicht anschließen wollten, machte ihn aber beim Volke unbeliebt, und dazu kam noch die Unzufriedenheit der Hauptstädte mit den undisziplinierten berberischen und türkischen Söldnern, die al-Mu'tasim in Dienst nahm. Schon Ende 220 (835) beschloss er deshalb seine Residenz an einen kleineren Ort zu verlegen. Während sein Sohn Ḥārūn al-Wāthiq als Gouverneur in Baghdād blieb, liess sich der Khalife zuerst am Kanale al-Kāṭūl und dann in Sāmarrā, drei Tagereisen stromaufwärts, nieder. Hier entstand im Laufe des Jahres 221 (836) ein prachtvoller Palast nebst zahlreichen Gebäuden für die Truppen [vgl. BAGHDĀD, I, 588]. Bald darauf loderte der Kampf mit den Byzantinern wieder auf. Kaiser Theophilus fiel in das muslimische Gebiet am oberen Euphrat ein, eroberte Zibatra und richtete eine schreckliche Verwüstung in Nordsyrien und Mesopotamien an. Nach der gewöhnlichen Angabe brach al-Mu'tasim im Djumādā I 223 (April 838) auf, von seinen besten Generälen begleitet; von einigen wird jedoch dieser Feldzug ins Jahr 222 oder 224 verlegt. In kurzem schlug al-Afshīn den Kaiser selbst in die Flucht, und im Ramadān (August) oder Shawwāl (September) desselben Jahres fiel Amorium nach angeblich fünfundfünfzigstägiger Belagerung durch Verrat in die Hände des Khalifen, der die Stadt gründlich verwüsten liess. Einige dauerhafte Folgen hatte aber der Sieg nicht. Da der Winter vor der Türe stand, musste al-Mu'tasim zurückkehren, zumal eine Verschwörung zugunsten seines Neffen al-'Abbās b. al-Ma'mūn [s. d.] schleunige Massregeln erheischte. Um dieselbe Zeit empörte sich der Ispehbed von Tabaristān Māziyar b. Kārim; dieser Aufbruch wurde aber von 'Abd Allāh b. Tāhir unterdrückt [s. d.]. Im Jahre 226 (840/1) oder 227 brachen Unruhen auch in Palästina aus, wo die Umayyaden noch viele Anhänger hatten. Der Leiter der Bewegung, Abū Ḥarb al-Mubarka', behauptete ein Nachkomme der Umayyaden zu sein und predigte überall Aufbruch gegen den Khalifen, bis Radjā' b. Aiyūb al-Hidāri, den al-Mu'tasim gegen ihn schickte, ihn gefangen nahm und nach Sāmarrā brachte. Al-Mu'tasim starb am 18. Rabi' I 227 (5. Januar 842) in Sāmarrā. Durch die Begünstigung der Türken und die Hintansetzung des arabischen Elements beschleunigte er den Verfall des 'Abbāsidischen Reiches. Im Gegensatz zu al-Ma'mūn war er ziemlich ungebildet; dass die wissenschaftlichen Studien nicht in Vergessenheit gerieten, wird eher dem Oberrichter Ahmed b. Abī Du'ād [s. d.] als dem Khalifen zuzuschreiben sein.

*Litteratur:* Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'ārif* (ed. Wüstenfeld), S. 199 f.; Ya'kūbi (ed. Houtsma), II, 566–70, 574–84; Balādhuri (ed. de Goeje), siehe Index; Ahmed b. Abī Tāhir Ṭaifūr, *Kitāb Baghdād*, VI (ed. Keller), *passim*; Ṭabarī (ed. de Goeje), III, 757 ff., 1164–1329;

Mas'ūdī, *Murūdj* (ed. Paris), VII, 102–45; IX, 45, 51, 69; *Kitāb al-Aghāni*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), VI, 201 ff., 310–76; Ibn al-Tiḡtakā, *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), S. 316–24; Muḥammad b. Shākir, *Farwāt al-Wafayāt*, II, 270; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, III, 256 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 240 ff., 295–336; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 520 ff., 537 ff.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 512 ff.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, siehe Index; ders., *The Lands of the Eastern Caliphate*, *passim*; Bury, *Mutasim's March through Cappadocia*, im *Journal of Hellenic Studies*, XXIX, 120–29; ders., *A History of the Eastern Roman Empire*, S. 234, 237 f., 243, 259 ff., 274. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**AL-MU'TASIM**, MUḤAMMAD B. MA'N B. MUḤAMMAD IBN ŠUMĀDIH AL-TUDJIBI, zweiter Herrscher der Tadjibiden-Dynastie in Almeria, regierte 443–84 (1051–91). Da er wie sein Zeitgenosse al-Mu'tamid von Sevilla ein gewisses dichterisches Talent besass, machte er während seiner langen Regierung aus seiner Hauptstadt einen der bedeutendsten kulturellen Mittelpunkte der Halbinsel. Aber nach dem Beispiel der anderen *Mulūk al-Tawā'if* Spaniens lag er die meiste Zeit im Kriege mit einem oder mehreren seiner Nachbarn. Er war zweifellos an der Verschwörung des Juden Yūsuf gegen seinen Herrn Bādīs, den König Granadas [s. ZIRIDEN], nicht unbeteiligt. Später schlugen seine Truppen mit denen Yūsuf b. Tāshfin's die berühmte Schlacht bei al-Zallāka. Wie die anderen muslimischen Fürsten Spaniens zog er sich im folgenden Jahre den Hass des Almoraviden-Sultans zu. Nachdem er an der vergeblichen Belagerung der Festung Aledo teilgenommen und Yūsuf dazu bewegt hatte, streng gegen seinen persönlichen Feind al-Mu'tamid zu verfahren, ahnte er in seiner Todesstunde, dass seine Hauptstadt genau so wie Sevilla von den Almoraviden belagert werden würde. Daher riet er seinem Sohn und Nachfolger Ahmed Mu'izz al-Dawla, sich zu den Herren von Bougie zu flüchten. Almeria wurde tatsächlich bald danach von den Almoraviden genommen.

*Litteratur:* Ibn Bassām, *al-Dhakhira*; Ibn al-Khaṭib, *Iḥāta* und *I'tām*; Ibn al-Abbār, *al-Hullat al-siyarā*, ed. Dozy, S. 172, 174; 'Abd al-Wāhid al-Marrākushi, *al-Mu'djib*, ed. Dozy, Übers. Fagnan; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-muḡrib*, III, ed. Lévi-Provençal; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1932, III; ders., *Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, 3. Aufl., I (Abhandlung über die Tadjibiden). (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**AL-MUTAWAKKIL** 'ALA 'LLĀH, ABU 'L-FADL DĪA' FAR B. MUḤAMMAD, 'abbāsidischer Khalife, geboren im Shawwāl 206 (Februar/März 822), Sohn des Khalifen al-Mu'tasim und einer Sklavin aus Khwārizm namens Shudjā'. Nach dem Tode seines Bruders al-Wāthiq bestieg er den Thron im Dhu 'l-Hiddja 232 (August 847). Der Grausamkeit des neuen Khalifen fiel bald sein alter Gegner, der Wezir Ibn al-Zaiyāt, zum Opfer, und ein ähnliches Geschick traf auch den türkischen General Itākh, obgleich dieser nebst Wasif ihm zum Thron verholfen hatte. Der Khalife fürchtete nämlich seinen Einfluss und liess ihn ins Gefängnis werfen, wo er bald verdurstete (Djumādā II 235 = Dezember 849/Januar 850). In religiöser Hinsicht nahm al-

Mutawakkil einen durchaus orthodoxen Standpunkt ein. Gleich nach seinem Regierungsantritt verbot er jedes Disputieren über den Kor'an; diejenigen, welche verhaftet worden waren, weil sie die Lehren der Mu'taziliten nicht anerkennen wollten, wurden freigelassen, und im Jahre 235 (849/50) liess er die auf den ersten K̄halifen 'Omar zurückgehenden Verordnungen über eine besondere Tracht für Juden und Christen wiederbeleben und verschärfen. Die in Baghdād neu erbauten Synagogen und Kirchen wurden niedrigerissen und der mu'tazilitische Oberkādī Aḥmed b. Abi Du'ād [s. d.] nebst seinen Söhnen gestürzt, worauf al-Mutawakkil dem Sunniten Yahyā b. Akṭham das Oberbischöfamt übertrug. Auch die 'Aliden waren Gegenstand seines Unwillens. Im Jahre 236 (850/51) liess er das Mausoleum al-Husain's in Kerbelā niederreißen und das Wallfahren zu dieser Stätte verbieten. Die Grenzprovinzen wurden vielfach von Empörern und äusseren Feinden heimgesucht. In Aḥbarbāidjān rebellierte im Jahre 234 (848/9) Muḥammed b. al-Ba'īth, der schon früher gefangen genommen und nach Sāmarrā gebracht worden, dann aber entkommen war, und liess sich in der festen Stadt Marand nieder. Die Truppen des K̄halifen vermochten nichts gegen ihn, bis Bogha al-Sharābī [s. d.] den Oberbefehl erhielt. Nach einer langen Belagerung gewährte dieser ihm Pardon; als aber Ibn al-Ba'īth entfliehen wollte, wurde er ergriffen und nach Sāmarrā gebracht, wo er bald im Gefängnis starb. Da al-Mutawakkil das halb selbstständige Armenien wie eine unterjochte Provinz zu behandeln versuchte, brach im Jahre 237 (851/2) ein gefährlicher Aufstand daselbst aus, der im folgenden Jahre von Bogha al-Kabir, allerdings nur mit Mühe, unterdrückt wurde. Um dieselbe Zeit (238) landeten die Byzantiner in Ägypten und plünderten Damiette, und in Kleinasien wurde der Krieg gegen letztere in der herkömmlichen Weise fortgesetzt. Da die Sekte der Paulikianer von der Kaiserin Theodora verfolgt wurde, gingen sie scharenweise zu den Muslimen über; trotzdem gelang es aber den Byzantinern, zahlreiche Gefangene zu machen. Diejenigen, welche sich nicht bekehren wollten, wurden niedergemetzelt; als aber al-Mutawakkil, der im Šafar 244 (Mai/Juni 858) seine Residenz nach Damaskus verlegte, aber schon nach zwei Monaten diese Stadt wieder verliess, Bogha al-Kabir mit der türkischen Reiterei gegen die Byzantiner schickte, wandte sich das Glück. Bogha kämpfte mit Erfolg gegen den Feind, und im folgenden Jahre wurde Kaiser Michael selbst bei Samosata geschlagen. Auch im Jahre 246 (860/1) sollen die muslimischen Feldherrn eine bedeutende Anzahl von Gefangenen gemacht haben; eine dauerhafte Veränderung der Lage wurde aber dadurch nicht herbeigeführt. Auch in Syrien brachen Unruhen aus. In Hims wurde der Statthalter vertrieben, und nur mit Hilfe der Truppen aus Damaskus und al-Ramla konnte sein Nachfolger die Ordnung wiederherstellen (241 = 855/6). Um dieselbe Zeit schickte al-Mutawakkil ein Heer unter dem Befehl von Muḥammed b. 'Abd Allāh al-Kummi gegen die aufrührerischen Bedja. Diese erlitten eine gründliche Niederlage, ihr Häuptling 'Alī Bābā wurde aber begnadigt. Unter der Regierung al-Mutawakkil's wurde auch die Dynastie der Šaffāriden [s. d.] in Sidjistan gegründet. Um die unruhige Bevölkerung von Baghdād in Schach zu halten, rief er Muḥammed b. 'Abd Allāh b. Tāhir [s. d.] aus Khorāsān herbei, und da die unbotmässigen Prätorianer ihm

viele Schwierigkeiten machten, liess er im Jahre 245 (859/60) ausserhalb der Stadt Sāmarrā eine neue Residenz, al-Djā'fari, bauen, die ungeheure Summen verschlang. Auch wurden Gelehrte und Dichter mit fürstlicher Munizenz unterstützt. Die Verschwendung, Launenhaftigkeit und Grausamkeit des K̄halifen machte ihn aber verhasst, und schliesslich überwarf er sich auch mit den Befehlshabern der türkischen Leibwache. Schon im Dhu 'l-Hidjdja 235 (Juli 850) hatte er verordnet, dass sein ältester Sohn Muḥammed al-Muntašir ihm nachfolgen und die beiden anderen Söhne, Abū 'Abd Allāh al-Mu'tazz und Ibrāhīm al-Mu'ayyad, nebst dem Anrecht auf den Thron nach al-Muntašir je eine Statthalterschaft erhalten sollten. In der Folge bevorzugte er aber al-Mu'tazz und erregte dadurch die Unzufriedenheit al-Muntašir's. Dieser verband sich mit einigen Gleichgesinnten, und im Shawwāl 247 (Dezember 861) wurde al-Mutawakkil ermordet [s. AL-FATḤ b. KHAKĀN].

*Litteratur:* Ibn Kutaiba, *Kitāb al-Ma'ārif* (ed. Wüstenfeld), S. 200; Ya'kūbi (ed. Houtsma), II, 591—602; Balādhuri (ed. de Goeje), siehe Index; Ṭabarī (ed. de Goeje), III, 1368 ff.; Mas'ūdi, *Murūdj* (ed. Paris), VII, 189—289; IX, 46, 51, 71; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), VII, 21 ff.; Ibn al-Tiṭṭakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 325—27; Muḥammed b. Šākir, *Fawāt al-Wafayāt*, I, 103 f.; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 273 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 347—72; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 523 ff., 538 ff.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 523 ff.; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 54 f., 78, 141, 355 f.; Bury, *A History of the Eastern Roman Empire*, S. 276 ff., 307; Pinto, *al-Fatḥ b. Hāqān, favorito di al-Mutawakkil*, in *RSO*, XIII, 133—49. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MUTAWĀTIR** (A.), Part. Akt. VI von *w-t-r*, „das, was hintereinander kommt“. Als Terminus technicus hat das Wort zwei Bedeutungen:

a. In der Erkenntnistheorie bezieht es sich auf das historische Wissen (*Khabar*), wenn letzteres allgemein zugegeben wird, wie z.B. dass man weiss, dass es eine Stadt namens Mekka gibt oder dass ein König mit Namen Alexander existierte.

Die Definitionen dieses Ausdrucks zeigen nur geringe Unterschiede. Nach al-Djurdjāni ist ein Wissen mutawātir, wenn es so viele Personen bezeugen, dass entweder ihre Zahl oder ihre Glaubwürdigkeit jeden Zweifel an der Wahrheit ausschliesst (*Ta'rifāt*, ed. Flügel, S. 210; vgl. Sprenger, *Dictionary of the Technical Terms*, S. 1471).

Nach Abū Ḥafṣ 'Omar al-Nasafi (gest. 537 = 1142) sind Berichte mutawātir, wenn sie ohne Abweichung von Personen überliefert werden, die man vermutlich keiner Lüge bezichtigen kann. Taftāzāni führt in seinem Kommentar (S. 33 f.) zwei Einwendungen an: Erstens nehmen Juden und Christen Berichte als mutawātir an, welche die Muslime zurückweisen. Auf diesen Einwand entgegnet Taftāzāni einfach, dass es ausgeschlossen sei, dass diese Berichte mutawātir sein könnten. Der zweite Einwand ist der, dass die Berichte eines jeden einzelnen Berichterstatters (*Āḥād*) nur je eine Meinung darstellen und eine Anhäufung von Meinungen nicht für Gewissheit bürgen könnte. Darauf erwidert Taftāzāni, dass oft die Vielheit eine Kraft besitzt, die dem Einzelding fehlt, wie z.B. ein Strick aus Haaren.



Für die Stellung dieser Erfahrungsquelle innerhalb der Erkenntnistheorie vgl. den Supplementband unter *ḤIM*.

b. In der Metrik bezieht sich der Ausdruck auf den Reim, in dem ein beweglicher Buchstabe zwischen die ruhenden tritt.

*Litteratur:* a. 'Abd al-Kāhir al-Baghdādī, *ʿUlūl al-Dīn*, Stambul 1928, S. 11 ff.; *Wajʿat Abi Ḥanīfa*, Art. 16; Abu Ḥafṣ 'Umar al-Nasafī, *Aḥida*, ed. Cureton, S. 1 f.; Abu 'l-Barakāt al-Nasafī, *ʿUmda*, ed. Cureton, S. 1; Taftāzānī, Kommentar zu Nasafī's *Aḥida*, Stambul 1313, S. 33 ff.; *Lisān al-ʿArab*, VII, 137; Goldziher, *Le livre d'Ibn Tūmert*, S. 47 ff.; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Index, s. v.

b. Freytag, *Darstellung der arab. Verskunst*, Bonn 1830, S. 303, 305; W. Wright, *Arabic Grammar*, 3. Aufl., Neudruck, Cambridge 1933, II, 355.

(A. J. WENSINCK)

**MUTAWWIF**, mekkanischer Fremdenführer. Der Ausdruck bezeichnet eigentlich einen, der zum *Ṭawāf* [s. d.] anleitet. Der Aufgabenkreis der Mutawwif's beschränkt sich aber keineswegs darauf, dass sie den landesfremden Pilgern, die sich ihrer Führung anvertrauen, die beim Umgang um die Ka'ba erforderlichen Zeremonien beibringen. Sie leiten vielmehr auch zum *Sa'y* an sowie zu sämtlichen anderen Zeremonien, die für den *Ḥadž*, bzw. für die *ʿUmra* [s. d.] vorgeschrieben oder auch nur anempfohlen sind. Ausserdem sorgen die Mutawwif's in weitestem Mass für das leibliche Wohl der Pilger. Schon in Djidda sind ihre Agenten bei der Ankunft der Dampfer zu allen Dienstleistungen bereit, derer die Wallfahrer bedürfen, von der Ausbootung an bis zur Weiterbeförderung nach Mekka. In Mekka nehmen sich dann die Mutawwif's selber oder ihre Familienangehörigen und Diener der Pilger an; die ganze Zeit über sorgen sie für ihre Unterkunft, ihre Bedienung, ihr Essen, ihre (nötigen und unnötigen) Einkäufe, evt. auch für Krankenpflege und — im Todesfall — für Verwahrung der Hinterlassenschaften.

Selbstverständlich tun die Mutawwif's das alles nicht etwa umsonst. Sie lassen sich gehörig dafür bezahlen und sorgen, wenn der betr. Pilger reich ist, dafür, dass auch ihre Freunde und Bekannten etwas an ihm verdienen. Von dem Geld, das sie selber einnehmen, müssen sie einen beträchtlichen Teil in Form von Sporteln, „Geschenken“ u. dgl. an den Shaikh der Zunft und an den Fiskus abführen, — ein Grund mehr, um ihren Schutzbefohlenen möglichst viel abzunehmen. So ist es nicht zu verwundern, dass sich manche Pilger über die Geldgier dieser besonders in die Augen fallenden Vertreter der mekkanischen Fremdenindustrie bitter beklagt haben. Neuerdings sind übrigens die Führergebühren von der Hidjāzenischen Regierung gesetzlich festgelegt (*OM*, XII [1932], 249).

Wie schon angedeutet, sind die Mutawwif's zunftmässig organisiert, und zwar verteilen sie sich in einzelne Gruppen, die jeweils nur das Recht auf die Ausbeutung von Pilgern eines bestimmten Distrikts (z. B. Unterägypten) haben. Alle diese Gruppen zusammen bilden die Zunft, mit einem offiziell anerkannten obersten Shaikh an der Spitze. Nach aussen hin ist die Zunft ziemlich streng abgeschlossen. „Wilde“ Fremdenführer (*Djarrār's*) müssen sich mit den spärlichen Brocken zufrieden geben, die die zunftmässigen Mutawwif's für sie übrig lassen.

*Litteratur:* Snouck Hurgronje, *Mekka*, Haag 1888, II, 28—38, 98—101, 295 ff., *passim*; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden—Leipzig 1910, S. 150; Gaudfroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, S. 200—4; F. Duguet, *Le pèlerinage de la Mecque au point de vue religieux, social et sanitaire*, Paris 1932, S. 70 f., 82 f.; J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829, I, 354—60; aus neuerer Zeit: E. Rutter, *The holy Cities of Arabia*, New York—London 1928, I, 80 f., 113 f.; II, 139 f., 143—48; Shekib Arslan, *al-Irtisāmāt al-litāf fī Khāṭir al-Ḥadžidj ilā Aḥdas Maṭāf*, Kairo 1350. S. 71—80.

(R. PARET)

**AL-MU'TAZILA**, Name der grossen theologischen Schule, welche die spekulative Dogmatik im Islām begründet hat. Die Bedeutung des Namens geht aus al-Mas'ūdī, *Murūdj*, VI, 22 hervor: die Mutaziliten sind diejenigen, welche sich zur Lehre vom *I'tizāl* bekennen, d. h. zur Lehre von der *Manzila baina 'l-Manzilatain* oder dem Zwischenstadium zwischen Glauben und Unglauben, der Hauptlehre der Schule (s. w. u.). Eine von den *Ahl al-Ḥadīth* stammende Tradition leitet den Namen Mutazila von einer Spaltung her, die im Kreise des Ḥasan al-Baṣrī stattgefunden habe; nachdem sie nämlich ihre Lehre von der *Manzila baina 'l-Manzilatain* festgelegt hatten, sollen sich Wāṣil b. 'Aṭā' und 'Amr b. 'Ubaid von dem Kreise al-Ḥasan's getrennt haben (*i'tazala*), um eine selbständige Schule zu gründen, bzw. al-Ḥasan soll sie ausgestossen haben. Diese Überlieferungen entbehren einer geschichtlichen Grundlage nicht, aber die daraus gefolgerte Namensklärung ist zweifellos falsch. Die Mutaziliten trugen ihren Namen mit Stolz, was bei einem von gegnerischer Seite aufgebrachten Spitznamen sicherlich nicht der Fall gewesen wäre. Es handelt sich hier, wie dies auch die verschiedenen Versionen zeigen, um eine tendenziöse Erfindung der *Ahl al-Sunna wa 'l-Djama'a*, die al-Ḥasan rehabilitieren und die Mutaziliten als Ketzer brandmarken wollten.

Ursprung und äussere Geschichte. Es bestehen ziemlich deutliche Anzeichen dafür, dass die Mutazila politischen Ursprungs ist und dass sie unter denselben Umständen entstand wie die *shī'itische* und die *khāridjītische* Bewegung. Der Regierungsantritt 'Alī's (*Dhu 'l-Hidjja* 35 = Juni 656) ist der grosse Wendepunkt in der Geschichte des Islām. Bekanntlich verweigerten mehrere bedeutende Prophetengenossen 'Alī die von ihm geforderte Huldigung oder leisteten sie nur widerwillig. In erster Linie erwähnt man hierbei Ṭalḥa und al-Zubair, aber viele andere werden auch genannt, so Sa'd b. Abī Waḳḳās, 'Abd Allāh b. 'Umar, Muḥammad b. Maslama, Usāma b. Zaid, Ṣuḥaib b. Sinān und Zaid b. Ṭhābit (vgl. al-Ṭabarī, I, 3072). Von diesen revoltierten Ṭalḥa und al-Zubair offen gegen 'Alī, aber die meisten blieben neutral. Die Medinenser folgten im allgemeinen dem Beispiel der letzteren, und in Baṣra waren al-Aḥnaf b. Kaīs mit 6000 Tamīmiten und ein Teil der Azditen unter Ṣabra b. Shaimān gleichfalls über diesen Streit erhaben (al-Ṭabarī, I, 3169, 3178). Bei Erwähnung dieser gebraucht der Text das Verb *i'tazala*, das noch seine eigentliche Bedeutung „sich trennen“ hat, aber schon dazu neigt, ein aktueller politischer Begriff zu werden, nämlich: „in dem Kampfe zwischen 'Alī und seinen Gegnern eine neutrale Haltung einnehmen“. Nun

erwähnt al-Nawbakhtī (*Kitāb Firaḳ al-Shi'a*, ed. Ritter, S. 5) eine Partei, die sich beim Regierungsantritt 'Alī's absonderte und sich Sa'd b. Abī Waqqās, 'Abd Allāh b. Maslama und Usāma b. Zaid anschloss. „Diese trennten sich (*ʿitazālū*) von 'Alī und weigerten sich, ihn zu bekämpfen wie auch ihm beizutreten, obgleich sie ihm den Eid geleistet und ihn wohlwollend aufgenommen hatten; sie wurden *al-Mu'tazila* genannt, und sie sind die Vorfahren der ganzen späteren Mu'tazila“. Der theologischen Mu'tazila wäre also eine politische vorausgegangen, welche die Struktur jener bestimmt hätte.

Diese Hypothese scheint sich zu bestätigen, wenn man sorgfältig prüft, was von den Gründern dieser theologischen Schule erzählt wird. Nach einstimmiger Überlieferung geht der Ursprung dieser Schule auf zwei Basrenser zurück, auf Wāṣil b. 'Aṭā' und 'Amr b. 'Ubaid. Die Tätigkeit dieser beiden Männer fällt fast genau in die Regierungszeit des Khalifen Hishām und seiner omayyadischen Nachfolger, d. h. in die Jahre 105—31 (723—48). Es gibt über sie eine Reihe ziemlich alter Nachrichten, die nicht lückenlos sind, die aber den Grundgedanken ihres theologischen Wirkens erfassen lassen [s. d. *Litt.*]. Aus all diesen Traditionen geht deutlich hervor, dass die Lehre vom *I'tizāl* den Ausgangspunkt für die Gründung der Schule bildete, dass Wāṣil sie als erster formulierte und später 'Amr für sein Programm gewann. Al-Khaiyāt erzählt die Entstehung der *I'tizāl*-Idee folgendermassen. Die Muslime waren eins darüber, dass derjenige, der eine grosse Sünde begangen habe, den Namen *Fāsiḳ* und *Fādīr* verdiene; aber es gab unter ihnen verschiedene Meinungen über den Charakter desjenigen, der so benannt worden war. Die Khāridjiten hielten ihn für einen Ungläubigen; die Murdji'ten behaupteten, er sei trotz seines *Fisḳ* und *Fudjūr* ein Gläubiger; al-Ḥasan al-Baṣrī und sein Kreis erklärten ihn für einen Heuchler (*Munāfiḳ*). Wāṣil argumentiert, man könne auf einen Gläubigen, der eine grosse Sünde begangen hat, nicht die Beschreibung anwenden, die der Korān von einem Gläubigen und Ungläubigen gibt; derjenige, der eine grosse Sünde begangen hat, ist also weder ein Gläubiger noch ein Ungläubiger. Ferner kann man ihn unmöglich als einen Heuchler betrachten, wie al-Ḥasan will; denn ein Heuchler muss so lange als Gläubiger gelten, bis seine Heuchelei ans Licht kommt. Es bleibt also nichts anderes übrig, als den *Fāsiḳ* einer besonderen Kategorie zuzuweisen, einer Kategorie von solchen, die sich in einem Zwischenzustand (*Manzila baina 'l-Manzilataini*) befinden. Die gleichen Gedanken finden sich in der Unterhaltung wieder, durch die Wāṣil den 'Amr für die Lehre vom *I'tizāl* gewonnen haben soll (al-Saiyid al-Murtaḍā, *Amālī*, I, 144 ff. = Ibn al-Murtaḍā, *al-Mu'tazila*, S. 22 ff.; die Quelle ist wahrscheinlich al-Khaiyāt).

Was sich hinter diesen Spekulationen verbirgt, sind politische Probleme. Die Lehre vom *Manzila baina 'l-Manzilataini* entstammt nicht einem rein spekulativen Interesse, sondern einer festgewurzelten Meinung über die Persönlichkeiten, die an den Kämpfen um das Khalifat 'Alī's teilnahmen. Auffallend ist, wieviel Raum der Fall 'Alī, Ṭalḥa, al-Zubair und 'Ā'isha in den verhältnismässig kargen Nachrichten einnimmt, die wir über die Theologie Wāṣil's und 'Amr's besitzen; zweifellos handelt es sich hierbei für sie um ein Hauptproblem.

Wāṣil und 'Amr standen weder auf der einen noch auf der anderen Seite der Kämpfenden (*Kitāb al-Intiṣār*, S. 97—8). Nach ihrer Meinung waren 'Alī, Ṭalḥa, al-Zubair und 'Ā'isha ursprünglich aufrichtige und fromme Gläubige. Aber der unter ihnen ausbrechende Krieg spaltete sie in zwei Parteien, die nicht alle beide recht gehabt haben können; eine von diesen Parteien hat eine Sünde begangen, aber wir wissen nicht, welche. Wir müssen also ihre Sache demjenigen anvertrauen, der sie kennt (d. h. Gott); aber in ihren gegenseitigen Beziehungen können wir sie nicht als Gläubige im strengsten Sinne des Wortes betrachten. Folglich kann man, wenn eine dieser Personen gegen eine der Gegenpartei Zeugnis ablegt, dieses nicht annehmen; im Verhältnis zu dieser ist jene *fāsiḳ* und umgekehrt (vgl. auch al-Baghḍādī, *Kitāb al-Farḳ*, S. 100). Wenn man den *Ahl al-Ḥadīth* glauben darf, hätte sich 'Amr sogar noch strenger als Wāṣil gezeigt; er soll sich nämlich geweigert haben, die von irgendeinem Mitglied dieser Parteien gemachte Zeugenaussage gegen irgendeinen der Gemeinde über irgendeine Angelegenheit anzunehmen (al-Khaṭīb al-Baghḍādī, *Tārīkh Baghḍād*, XII, 178; al-Baghḍādī, *Kitāb al-Farḳ*, S. 100); denn er erklärte alle beide Parteien, die an der Kamelschlacht teilgenommen hatten, von vornherein als schuldig (*fussāḳ*). Es ist also nicht verwunderlich, wenn man bisweilen Wāṣil und 'Amr mit den Khāridjiten zusammengeworfen hat (vgl. den Vers des Ishāḳ b. Suwaid al-'Adawī bei al-Djāhīz, *Bayān*, I, 13).

Jedoch hat die Meinung der Führer der Mu'tazila über 'Alī einen sehr verschiedenen Hintergrund. Um die Lage richtig zu verstehen, sind zwei Punkte zu beachten: 1. Wāṣil und die ganze Mu'tazila waren ausgesprochene Feinde der Omayyaden, 2. Wāṣil nahm eine ziemlich zweideutige Haltung gegenüber 'Othmān und seinen Mördern ein (*Kitāb al-Intiṣār*, S. 97—8). Dies schliesst stillschweigend eine Erklärung zugunsten der 'Aliden ein, die das in Medina im Jahre 35 gespielte Drama in Szene setzten. Tatsächlich hatte Wāṣil ziemlich innige Beziehungen zu den 'Aliden in Medina (Ibn al-Murtaḍā, *al-Mu'tazila*, S. 20); die Zaidiya verehrt ihn als einen ihrer Führer, und die zaiditische Theologie basiert im wesentlichen auf derjenigen Wāṣil's. Das gilt nicht nur von der spekulativen Theologie; es gibt auch in den politischen Ansichten Übereinstimmungen. Die Zaiditen erklärten die ersten Khalifen Abū Bekr und 'Omar nicht als Usurpatoren, wie es die extremen Shi'iten taten; Wāṣil und mit ihm die ganze Mu'tazila betrachtete das Khalifat Abū Bekr's als rechtmässig (vgl. den Kommentar Ibn Abī Ḥadīd's zum *Nahḍ al-Balāgha*, Kairo 1329, I, 3); er liess die Frage unentschieden, wer höher zu stellen sei, ob Abū Bekr, 'Omar oder 'Alī, stellte aber 'Alī über 'Othmān. Diese ein wenig verwickelte Haltung in Bezug auf 'Alī, die den extremen Shi'iten gegenüber klug und gleichzeitig den Omayyaden gegenüber vorbehaltlos feindlich war, lässt m. E. nur eine einzige Deutung zu. Alle diese anscheinend divergierenden Kurven laufen in einem einzigen Punkte zusammen: der 'Abbāsiden-Bewegung. Gerade die Haltung Wāṣil's muss man für die Anhänger der 'Abbāsiden als charakteristisch ansehen. Da sich diese als die wahren *Ahl al-Bait* betrachteten, lag es offenbar in ihrem Interesse, die von den extremen Shi'iten dem 'Alī eingeräumte Vorzugsstellung ein wenig zu schmälern,



um selbst aus dem Ansehen Nutzen zu ziehen, das die Prophetenfamilie genoss; aber andererseits hatten sie allen Grund, die Beziehungen zu den Shi'iten nicht abreißen zu lassen, da sie ihnen als Bundesgenossen unentbehrlich waren. Es versteht sich, dass es ihnen unter diesen Umständen besonders wichtig schien, die verhältnismässig gemässigte Partei der Zaiditen für ihre Sache zu gewinnen. Allgemein versteht sich die Lehre Wāṣil's über die *Manzila* nur dann völlig, wenn wir darin die theoretische Kristallisation des politischen Programms der 'Abbāsiden vor ihrem Machtantritt erblicken. Alles führt zu der Annahme, dass die Theologie Wāṣil's und der ursprünglichen Mu'tazila die offizielle Theologie der 'Abbāsiden-Bewegung darstellt. Dadurch erklärt sich ohne Schwierigkeit die Tatsache, dass die mu'tazilitische Theologie die offizielle Lehre des 'Abbāsiden-Hofes mindestens ein Jahrhundert lang geblieben ist. Wahrscheinlich haben sogar Wāṣil und seine Schüler unmittelbar an der 'Abbāsiden-Propaganda teilgenommen. In seiner schon erwähnten Kaside sagt Ṣafwān al-Anṣārī, dass Wāṣil in allen Teilen der muslimischen Welt Missionare (*Du'āt*) hatte. Ṣafwān beschreibt sie als eifrige Gläubige und Asketen, die sich von anderen Leuten durch ihren Gesichtsausdruck und ihre Kleidung unterschieden; sie waren die Stützen (*Awṭād*) Gottes in jedem Lande und in den Zentren, wo sich seine Gebote offenbarten und wo die Kunst des Disputierens (mit den Feinden des Glaubens) in Blüte stand. Die Zeit dieser Tätigkeit fällt vollkommen mit der Zeit der intensivsten 'Abbāsiden-Propaganda zusammen, in der alle Kräfte tätig waren, die an dem Untergang der Omayyaden mitarbeiteten. Direkte Beziehungen zwischen diesen beiden lassen sich nicht leugnen. Dass Wāṣil wirklich seine Propaganda sehr weit nach Westen ausgedehnt hatte, beweist die Tatsache, dass noch lange nach dem Sturz der Omayyaden in Tähert eine wāṣilitische Gemeinde von ungefähr 3 000 Mitgliedern existierte (vgl. Yāqūt, I, 815), die sich den Ibāditen angeschlossen hatten. Sie hatten sich unter Idrīs b. 'Abd Allāh al-Ḥasanī gegen Manṣūr erhoben (vgl. al-Shahrastānī, S. 31; über diese Ereignisse vgl. al-Ṭabarī, III, 561) und zählten also zu den Feinden der ersten 'Abbāsiden-Khalifen. Interessant ist es zu bemerken, dass die von Ishāk b. Suwaid al-'Adawī (s. oben) vermutete Beziehung zwischen Wāṣil und den Khāidjiten sich hier verwirklicht hat. — Die Kämpfe Wāṣil's und seiner Parteigänger gegen Ḍjāhm b. Ṣafwān bilden ein schwieriges Problem, das noch ungelöst ist. Einesteils hat die Theologie Ḍjāhm's ziemlich deutliche Spuren in der mu'tazilitischen hinterlassen; die Lehre vom erschaffenen Kor'an, die später eine mu'tazilitische Hauptthese werden sollte, hat wahrscheinlich Ḍjāhm formuliert, und in der Lehre von den göttlichen Attributen gibt es auf beiden Seiten Übereinstimmungen, die nicht zufällig sein können. Andererseits gibt es sehr grosse Unterschiede von wahrscheinlich praktischer und politischer Natur. Ḍjāhm hat sich in der übertriebenen Weise zum Dogma der unbedingten Prädestination (*Djabr*) bekannt (alle Handlungen des Menschen sind unfreiwillig); Wāṣil hat die entgegengesetzte These des freien Willens verfochten. Nun sind es, wie gesagt, politische Probleme, die sich hinter den theologischen Kontroversen verbergen; die Omayyaden bekannten sich im allgemeinen zum Dogma

der Prädestination, während die Gegenseite im weitesten Masse das Dogma des freien Willens annahm. In Damaskus wurde Ghailān al-Dimashqī, der zu den Vätern der Mu'tazila zählt (Ibn al-Murtaḍā, *al-Mu'tazila*, S. 15—7), vom Khalifen Hishām wegen seiner Lehre vom freien Willen umgebracht (al-Ṭabarī, III, 1733).

Ist einmal die Hypothese einer besonderen Beziehung zwischen der Mu'tazila und den 'Abbāsiden zugegeben, so erscheint die Frage nach den Beziehungen zwischen der von Wāṣil gegründeten Mu'tazila und der älteren zur Zeit 'Alī's existierenden in neuem Lichte. Man muss zugeben, dass eine auffallende Ähnlichkeit zwischen der Haltung dieser alten Prophetengenossen und derjenigen der 'Abbāsiden besteht. Tatsache ist, dass 'Abd Allāh b. al-'Abbās nach dem Tode 'Othmān's in den Dienst 'Alī's getreten ist, aber seine Gesinnung war ein wenig zweideutig; er war ein grosser Freund 'Othmān's, aber ein ziemlich lauer Parteigänger 'Alī's, und nach dessen Tod hat er sich den Omayyaden zur Verfügung gestellt. Seine Nachkommen sind nicht in Medina geblieben, wahrscheinlich weil die 'Aliden ihnen dort Konkurrenz machten; nach einem Aufenthalt in Damaskus ging sein Sohn nach Humaima bei Adhrub, und hier kam es im Jahre 98 (716/7) zwischen den 'Abbāsiden und 'Aliden zu einer formellen Versöhnung (Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 312 ff.). Vor dieser Annäherung kann man die 'Abbāsiden als eine Art Mu'tazila im alten Sinne des Wortes betrachten.

Mit 'Amr b. 'Ubaid tritt ein neues Element in die von Wāṣil gegründete Mu'tazila ein. 'Amr gehörte ursprünglich zu den *Ahl al-Ḥadīth*; im Kreise al-Ḥasan al-Baṣrī's gross geworden, hat er sehr viele *Ḥadīth*e von seinem Lehrer überliefert, und sein Andenken ist unter den *Muḥaddithūn* lebendig. Sein Übertritt zur Lehre vom *I'tizāl* hat einen Bruch zwischen ihm und diesen Kreisen herbeigeführt; aber mit ihm ist ein beachtlicher Teil Kadariten von den *Ahl al-Ḥadīth* in die Mu'tazila eingetreten und verstärkte so die mehr politische *Kadariyya*, deren Vorkämpfer Wāṣil war. *Kadārī* und *Mu'tazilī* sollten bald gleichbedeutend werden. 'Amr scheint ziemlich anti-'alidisch gewesen zu sein (s. oben), jedenfalls stellte er Abū Bekr über 'Alī (vgl. Ibn Abī Ḥadīd zum *Nahj al-Balāgha*, I, 3). Diese Haltung schliesst eine gewisse Vorliebe für 'Othmān ein, die dem Wāṣil fremd ist; in der Tat wird ein Teil der alten Baṣrenser, u. a. al-Djāḥiḡ, der *al-'Othmāniyya* genannten Partei zugewiesen. Die Stellungnahme 'Amr's war von grosser Bedeutung für die Entwicklung der Mu'tazila. Nach ihrem endgültigen Siege haben die 'Abbāsiden sofort das Bündnis mit der Shi'a gelöst, die für sie nur ein politisches Mittel war. Was die extreme Shi'a, die Rawāfiḡ, betrifft, so hat die Mu'tazila vorbehaltlos die Vorschriften der neuen Herren befolgt; aber es ist ziemlich klar, dass mehrere sich nicht entscheiden konnten, so jäh mit der gemässigten Shi'a zu brechen. Das führte zu einem Schisma. Ein Teil ist dem Bündnis mit der gemässigten Shi'a treu geblieben; dieser gründete später eine besondere mu'tazilitische Schule in Baghdād. Aber die Mu'taziliten Baṣra's haben sich mit 'Amr an der Spitze anscheinend ohne Protest der Sache der 'Abbāsiden angeschlossen. 'Amr ist sogar der vertraute Freund Manṣūr's und sozusagen sein geistiger Vater geworden. Im Westen revoltierten die

mit den Khāridjiten verbündeten Mu'taziliten gegen die 'Abbāsiden (s. oben).

Fassen wir die charakteristischen Züge der Mu'tazila zu Beginn der 'Abāsidenzeit zusammen. Die Mu'tazila war 1. im allgemeinen der Sache der 'Abbāsiden-Khalifen ergeben, nur ein kleiner Teil opponierte; 2. ein entschiedener Gegner der extremen *Shi'a*, der Rāfiḍa; 3. ein Gegner der *Djahmiya*, unter deren Einfluss sie jedoch ein wenig stand; 4. *kadari*, da sie mehrere der ehemaligen Parteien dieses Namens in sich vereinigte; 5. stand sie in grossem Gegensatz zu den *Ahl al-Hadith*, die sie bald für Ketzler erklärte. Diese Stellung hat in entscheidender Weise den Aufbau der mu'tazilitischen Theologie bestimmt. Die Anfänge dieser Theologie gehen auf Wāsil und 'Amr zurück und stehen mit den Kämpfen gegen die Rāfiḍa in Zusammenhang. Ziemlich früh hatten die extremen *Shi'iten* einen guten Teil nicht-islamischer Glaubenssätze ihrem System eingegliedert; zweifellos hat dabei auch der Manichäismus eine gewisse Rolle gespielt; auf jeden Fall hatten gewisse gnostische und dualistische Ideen durch die Vermittlung dieser *Shi'iten* im Islām Eingang gefunden. Diese in Kūfa sehr starken Strömungen waren auch in Baṣra vertreten; denn im Hause eines Azditen, der *Sumanī* oder Buddhist war, hatten Wāsil und 'Amr häufig Unterhaltungen mit 'Abd al-Karīm b. Abi 'l-'Awdjā' und Ṣāliḥ b. 'Abd al-Kuddūs, die sich zu dualistischen Lehren bekannten (*al-Thanaḥiyya*; man hat darunter vielleicht manichäische Gedanken zu verstehen), und mit dem Dichter Bashshār b. Burd (*Kitāb al-Aghānī*, III, 24). Ein erster Zwiespalt brachte den merkwürdigen *Madjlis* auseinander. Dies Ereignis ist entscheidend für die ganze Geschichte der Mu'tazila. Von diesem Augenblick an ist der Kampf gegen die *Zandaqa* und die *Thanaḥiyya* ein Hauptpunkt des mu'tazilitischen Programms. Wāsil verfasste selbst eine Widerlegung des Manichäismus, die al-Bāhilī (um 300 = 912/3) noch vor sich hatte (*al-Mu'tazila*, S. 21). Aber man war auch bemüht, diese Häresien positiv zu bekämpfen; der von Bashshār vertretenen Feuerlehre hat man gleichsam eine Theologie der Erde gegenübergestellt, eine auf der damaligen Naturphilosophie beruhende Theologie. Die Gedichte Ṣafwān al-Anṣārī's (al-Djāhiz, *Kitāb al-Bayān*, I, 16—19) bieten ein Beispiel dieser Theologie; wir besitzen daran ein grundlegendes Dokument für die Geschichte der mu'tazilitischen Dogmatik. Es ist noch nicht klar, woher die hier in den Dienst der Theologie gestellte Philosophie stammt, aber ihr allgemeiner Charakter ist offenkundig: es ist die Philosophie der Alchemisten, Ärzte usw. des ausgehenden Altertums, eine Art *Summa* der wissenschaftlichen Prinzipien, die anscheinend überall im asiatischen Hellenismus angenommen wurde. Ṣafwān gibt einen Hinweis auf die Kreise, von wo sie zur Mu'tazila gelangen konnte, wenn er sagt, Bashshār bezeichnete Wāsil und seine Anhänger als *Daṣāniten*; diese Bemerkung verdient auf jeden Fall Beachtung. Allgemein scheinen die Träger dieser Naturphilosophie diejenigen gewesen zu sein, die von der islamischen Tradition die *Dahriya* genannt werden. Die Mu'tazila hat diese Dahriten mit einer Heftigkeit bekämpft, welche die Abhängigkeit verrät, in der sie sich gegenüber dieser häretischen Philosophie fühlte. Der wahre Begründer des dogmatischen Systems der Mu'tazila ist Abu 'l-Hudhail Muḥammad b. al-Hudhail al-'Allāf. Abu 'l-Hudhail sowie seine Gefährten und

Schüler haben im grössten Ausmasse die Polemik gegen den Manichäismus fortgeführt, eine Polemik, die sicherlich zu der von den 'Abbāsiden ins Werk gesetzten Verfolgung der offenen und geheimen Anhänger dieser Religion in Beziehung steht. Andererseits hat er aufs intensivste die Rāfiḍa bekämpft, die damals von dem sehr beachtenswerten Theologen Hishām b. al-Iḥakam vertreten wurde; und durch die Auseinandersetzungen mit letzterem kam er dazu, die Bücher der Philosophen zu studieren, die ihm das Rüstzeug für eine etwas kühne, aber von neuen fruchtbaren Ideen wimmelnde Dogmatik geliefert haben. Neben ihm standen eine Menge bedeutender Theologen in Baṣra: Mu'ammār, ein unabhängiger Geist, dessen Ideen noch nicht genügend untersucht sind; Hishām b. 'Amr al-Fuwaṭī und al-Aṣamm, Gegner Abu 'l-Hudhail's, und mehrere andere. Unter den Schülern Abu 'l-Hudhail's muss man in erster Linie Ibrāhīm b. Saiyār al-Nazzām nennen. Die Theologen haben der mu'tazilitischen Dogmatik ihren wesentlichen Charakter gegeben. Diese Theologie ist 1. apologetisch; denn ihr Ziel ist, die Offenbarung des Propheten zu verteidigen; infolgedessen ist sie 2. streng korānisch; somit ist das heilige Buch die einzige Quelle für die theologischen Benennungen (*Asmā'*) und religiösen Vorschriften (*Aḥkām*); sie ist 3. polemisch; sie dringt hemmungslos in die Gebiete der anderen Religionen und der anderen islamischen Parteien ein, um sie in ihrem eigenen Bereich zu bekämpfen; sie ist 4. spekulativ; sie greift zu philosophischen Mitteln, um die Gegner zu widerlegen und die Dogmen zu formulieren; folglich ist sie 5. intellektualistisch; sie betrachtet das Problem der Religion unter rein intellektuellem Gesichtspunkt. Nichts ist also weniger begründet, als die Mu'taziliten als Philosophen, Freidenker und Liberale anzusehen. Ganz im Gegenteil sind sie Theologen der strengsten Richtung; ihr Ideal ist die dogmatische Orthodoxie; die Philosophie ist für sie nur eine *ancilla fidei*; sie sind nichts weniger als tolerant. Was sie geschaffen haben, das ist die islamische Scholastik.

Parallel zur Schule von Baṣra wurde von Bishr b. al-Mu'tamir (gest. 210 = 825/6) eine mu'tazilitische Schule in Baghdād gegründet. Diese Schule war 'aliden-freundlich (sie stellte 'Alī über Abū Bekr), und Bishr wurde von Hārūn al-Rashīd verfolgt. Aber unter Ma'mūn (198—218 = 813—33), einem ziemlich 'aliden-freundlichen Khalifen, gewann die Schule Bishr's einen überwiegenden Einfluss, besonders durch die Theologen Thumāma b. Ashras (gest. 210 = 825/6) und Ibn Abi Du'ād (gest. 240 = 854/5). Diese Schule griff namentlich die metaphysische Stellung des Korān an. In Wirklichkeit hat dieses ganze Vorgehen verhängnisvolle Folgen für die Mu'tazila gehabt. Da der Khalife al-Mutawakkil (232—47 = 847—61), welcher der Lehre vom erschaffenen Korān beitrug, ihr nicht länger anhing, verlor sie schnell ihre politische Stellung und sah sich bald von unversöhnlichen Feinden umgeben. In der zweiten Hälfte des III. (IX.) Jahrh.s trat Ibn al-Rāwandī, ein Anhänger der Schule von Baghdād, ziemlich plötzlich aus der Mu'tazila aus und schloss sich der extremsten Rāfiḍa an; als leidenschaftlicher Mensch übte er eine beissende Kritik an der Mu'tazila, wodurch er ihr sehr schadete. Ende des III. (IX.) Jahrh.s trat die karmatische Bewegung hervor, verstärkte die extreme Rāfiḍa und erschütterte jede weltliche und geistige Ordnung. In den



Kämpfen gegen die Karmaten erscheint nicht mehr die Mu'tazila an der Spitze der Verfechter der Orthodoxie, sondern die *Ahl al-Hadith*. Um 300 (= ca. 900) brach al-Ash'ari mit der Mu'tazila von Basra, deren überzeugter Schüler er war, und führte die spekulative Dogmatik bei den *Ahl al-Hadith* ein, die bald in der sunnitischen Theologie tonangebend wurden.

Unter den mu'tazilitischen Theologen des III. (IX.) Jahrh.'s kann man folgende nennen. In Basra wurde die Tradition Abu 'l-Hudjail al-'Allaf's von einer blühenden Schule gepflegt, darunter Yusuf b. 'Abd Allāh al-Shahhām, Abū 'Ali al-Aswāri u. a. 'Abbād b. Sulaimān war der Schüler Hishām al-Fuwaṭī's; Ibrāhīm b. Ismā'il, bekannt unter dem Namen Ibn 'Ulaiya (gest. 218 = 833), war der Schüler al-Aṣamm's. Über al-Nazzāmiya vgl. oben. In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts war der bedeutendste baṣritische Theologe unbestreitbar Abū 'Ali Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb al-Djubbā'i. In Baghdād findet man ausser den schon genannten Theologen 'Isā b. Subaiḥ al-Murdār, ein Zeitgenosse Bishr b. al-Mu'tamir's; dann „die beiden Dja'far“: Dja'far b. Mubashshir (gest. 234 = 848/9) und Dja'far b. Harb (gest. 236 = 850/1); später Muḥammad b. Shaddād al-Misma'i Zurfān (gest. 278 = 891/2) und Abu 'l-Husain 'Abd al-Rahīm b. Muḥammad al-Khaiyāt, der grosse Kenner der Geschichte der Mu'tazila (gest. gegen Ende des Jahrh.'s). Über die Mu'tazila Syriens sind wir schlecht unterrichtet, ein wenig besser über die Ägyptens. Der erste Mu'tazilite war hier Ibn 'Ulaiya (s. oben), der Auseinandersetzungen mit al-Shāfi'i hatte; mit ihm ist Hafs al-Fard nach Kairo gekommen; dieser vertrat in Kairo während der *Mihna* al-Wāṭḥik's die offizielle Theologie. Hafs wird von al-Khaiyāt als Häretiker erklärt (*Kitāb al-Intiṣār*, S. 133–4). — In Spanien wurden die mu'tazilitischen Lehren von Abū Bekr Faraj al-Kurtubī verbreitet, der im Osten gewesen war und bei al-Dhāḥiz gehört hatte; die Dhāḥiziya, im Grunde genommen die Nazzāmiya ist es also, die in Spanien bekannt war; ziemlich früh scheint sich hier die Mu'tazila mit der Bāṭiniya vermischt zu haben (Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914, S. 21–22).

Das IV. (X.) Jahrh. sah die Shi'a blühen und die 'Abbāsiden-Macht schwinden, was beides für die Mu'tazila ziemlich nachteilig war. Die Schulen setzten jedoch ihre Arbeit fort, und die Mu'tazila verbreitete sich nach Osten. In Basra hatte al-Djubbā'i viele Schüler hinterlassen, aber seine Schule wurde bald von der seines Sohnes Abū Hāshim überflügelt; diese wird u. a. vertreten von Abū 'Abd Allāh al-Husain b. 'Ali al-Baṣri (gest. 369 = 979/80); Abū 'l-Husain al-Azraq (Ahmed b. Yūsuf b. Ya'qūb) al-Tanūkhī (gest. 377 = 987/8), ein Mitglied der bekannten Familie al-Tanūkhī; Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Aiyāsh al-Baṣri und sein Schüler al-Kādi 'Abd al-Djabbār b. Ahmed al-Hamaḍhāni. Letzterer, der bedeutendste der damaligen baṣrensischen Theologen, wanderte im Jahre 360 (970/1) nach Raiy aus, wo er eine grosse Schule gründete und im Jahre 415 (1024/5) starb. In Baghdād ist dieses ganze Jahrhundert lang die Schule des Abū Bekr Ahmed b. 'Ali al-Ikshidī (gest. 320 = 932) führend. Ein sehr berühmter Baghdāder und Schüler al-Khaiyāt's, Abū 'l-Kāsim 'Abd Allāh b. Ahmed al-Balkhi al-Ka'bi, gründete eine Schule in Nasaf, wo er im Jahre 319 (931) starb; unter seinen Schülern findet sich al-Aḥḍab

Abu 'l-Ḥasan. Man trifft die Mu'tazila auch in Isfahān, wo Abū Bekr Muḥammad b. Ibrāhīm al-Zubairi aus der Schule Abū 'l-Hudhail's die mu'tazilitischen Lehren eingeführt hatte; ferner in Kirmisin (die Schule Abū Hāshim's), Gurgān, Nishāpūr und zahlreichen anderen Städten Khurāsān's. Während des V. (XI.) Jahrh.'s herrscht in Basra die Theologie 'Abd al-Djabbār's; einer seiner Schüler, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Ahmed b. Mattawaihi, hat das grosse dogmatische Werk des Meisters *al-Muḥīṭ bi 'l-Taklīf* überliefert; ein anderer Theologe, Abū Rashīd Sa'id b. Muḥammad al-Naisābūrī (gest. 460 = 1067/8), behandelte die Streitfragen der Schulen von Basra und Baghdād. In Baghdād sind mehrere Theologen bekannt; zum Teil dürften sie der Zaidiya angehören. Im allgemeinen geht die Schule von Baghdād immer mehr in die Zaidiya über. Der letzte grosse Theologe der Mu'tazila ist al-Zamaḥshari (gest. 538 = 1143/4), aber die Schulen haben noch sehr lange nach ihm bestanden, besonders im Osten. Wahrscheinlich hat ihnen dort der Mongoleneinfall ein Ende gemacht; jedoch hat in der Zaidiya die Mu'tazila bis in unsere Tage hinein weiter existiert.

Nicht die spekulative Dogmatik allein hat den Hauptgegenstand mu'tazilitischer Tätigkeit gebildet. Ihre Rolle in der Geschichte der Kor'anexegese ist sehr bedeutend; sie haben nämlich die streng grammatische Methode eingeführt. Sie stehen in sehr enger Beziehung zu der philologischen Schule von Basra, deren Vertreter im allgemeinen den mu'tazilitischen Lehren anhängen (so z.B. al-Aṣma'i). Die zum grössten Teil verloren gegangenen exegetischen Werke der Mu'tazila wurden in weitem Umfang von den Gegnern, wie z.B. Fakhr al-Din al-Rāzi, benutzt. — Alle Fragen des *Fiqh* sind in den mu'tazilitischen Schulen lebhaft diskutiert worden; der Einfluss der Mu'tazila auf die *Uṣūl al-Fiqh* und die *Madhāhib* ist noch nicht untersucht. — Schliesslich hat die *Hadith*-Wissenschaft sicher eine gewisse Belebung durch die mu'tazilitische Kritik an den *Ahl al-Hadith* erfahren.

Maḍhhab. Die mu'tazilitische Theologie fasst ihre Lehren in fünf Wurzeln (*Uṣūl*) oder Hauptdogmen zusammen, die jeder Mu'tazilite restlos anerkennen muss (al-Mas'ūdi, *Murūdī*, VI, 22). Ursprünglich wohl die Hauptprogrammpunkte der mu'tazilitischen Propaganda, sind diese *Uṣūl* später eine Art Rahmen für die spekulative Dogmatik geworden.

1. *Aṣl al-Tawḥīd*: Bekenntnis eines strengsten Monotheismus (gegen jede Art Dualismus gerichtet); Verneinung jeglicher Ähnlichkeit zwischen Allāh und der Schöpfung (wendet sich gegen den Anthropomorphismus der *Muḥaddithūn* einerseits und den der Rāfiḍa und Manichäer anderseits); die göttlichen Attribute werden anerkannt (im Gegensatz zur Djahmiya), aber ihrer wirklichen Existenz beraubt: sie sind keine dem göttlichen Wesen zugefügten Wesenheiten (das wäre *Shirk*; gegen die *Ṣifātiya* unter den *Ahl al-Hadith*), sondern mit diesem Wesen identisch (Wāsil, Abū 'l-Hudhail), oder sie beschränken sich auf ein einziges Attribut, auf die Erkenntnis, die mit dem Wesen identisch ist (al-Nazzām); allegorische Auslegung der Anthropomorphismen des Kor'an; Verneinung der beseligen Vision; ausdrückliche Bejahung eines persönlichen Gottes und Schöpfers (im Gegensatz zur Dabriya); unbedingte Versicherung der Offenbarung des Propheten, aber Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer

geoffenbarten Theologie. Die dabei diskutierten Probleme sind: 1. Die Natur Gottes und seine Attribute: *a.* Allgegenwart: Gott ist an jedem Orte in dem Sinne, dass er alles leitet (Abu 'l-Hudhail, al-Djubbā'i) — er ist an keinem Orte (allgemeine These); *b.* Wahrnehmbarkeit: man nimmt ihn nicht mit den Sinnen wahr (allgemein angenommene These) — man nimmt ihn mit dem Herzen wahr (Abu 'l-Hudhail) — er hat eine verborgene *Māhiya*, die man erst in der anderen Welt durch einen sechsten Sinn wahrnimmt, den Gott dann schafft (Hafṣ al-Fard u. a.; als häretisch erklärte These); *c.* die Attribute (ewige; Name des Wesens): sie sind identisch mit dem Wesen (Abu 'l-Hudhail; allgemein angenommene These), dem Wesen inhärent durch *Ma'āni* (Mu'amar) — durch *Aḥwāl* (Abū Hāshim); drücken positive Dinge aus (Abu 'l-Hudhail und allgemein) oder negative (z.B. die Erkenntnis: Negation der Ignoranz usw.; al-Nazzām). 2. Der Aufbau der erschaffenen Welt: *a.* Ausgangspunkt ist die Anthropologie, die in positivem (exakte Definition der religiösen Pflichten) und in negativem Sinne behandelt wird (Widerlegung der *Ṭhanawīya*): der Mensch ist die empirische Erscheinung, die wir sehen, der Körper (*Djism*), der aus einer gewissen Zahl unteilbarer Wesenheiten (Atome) besteht und die Akzidenzien (Leben, Sinne, Farben usw.) trägt; die *Nafs* ist ein *Ma'nā* und verschieden vom *Rūh* (Abu 'l-Hudhail); der Mensch besteht aus dem Körper (*Badan*) und dem *Rūh* (mit *Nafs* identisch), die sich gegenseitig durchdringen (*Mudākhala*); die Farben, Sinne, Empfindungen, Formen und Geister bilden Kategorien, die von den *Djawāhir* (keine Akzidenzien; keine Atome) verschieden sind; alles, was lebendig ist, bildet eine einzige Kategorie (*Mudjānasa*; al-Nazzām); der Mensch ist eine unteilbare Wesenheit (*Djawāhar*), charakterisiert durch *Ḥayāt*, *ʿilm*, *Ḳudra*; der Körper ist das Instrument dieses *Djawāhar*; die Akzidenzien (Bewegung, Ruhe, Farben usw.) sind ihm durch *Ma'āni* inhärent, die wieder anderen *Ma'āni* inhärent sind usw. in *infinitum* (Mu'amar); der Mensch ist *Baṣṣar* ('Abbād b. Sulaimān); die *Nafs* ist ein Instrument, dessen sich der Körper bedient; der *Rūh* ist ein Akzidens (*Dja'far* b. Ḥarb) — der *Rūh* ist ein Körper und verschieden vom Leben, das ein Akzidens ist (al-Djubbā'i); *b.* die physische Welt: die tote Natur unterscheidet sich von dem Lebenden insofern, als die Natur durch *Darūra* handelt, während die lebenden Wesen durch ihren freien Willen (*Iḥtiyār*) handeln; im übrigen haben beide Kategorien die gleiche Struktur, indem die Probleme der Physik die der Anthropologie sind (Substanzen, Akzidenzien, Körper, Atome usw.); die Theorie des *Zuhūr* und *Kumūn*, die von al-Nazzām formuliert wurde und seiner Theorie der Durchdringung (*Mudākhala*) entspricht: die Dinge sind verborgen, das eine im anderen, und der physische Prozess besteht darin, dass die verborgenen Dinge sichtbar werden (so z.B. das im Stein verborgene Feuer). 3. Die Beziehung zwischen Gott und der geschaffenen Welt: *a.* *laisa ka-mithlihi shai'un*: strikte Unterscheidung zwischen *ḳadīm* und *muh-dath* (kein *Ḥulūl*); *b.* die Tätigkeiten Gottes, die durch seine Attribute ausgedrückt werden, erstrecken sich auf die Dinge der erschaffenen Welt; wenn diese Tätigkeiten ewig sind, müssten es die Dinge auch sein; nun sind aber diese Dinge geschaffen, d. h. nach einer Nichtexistenz in die Existenz ge-

rufen; mehrere Lehren: ein „Ding“ ist nur das, was existiert, und vor der Schöpfung war das Ding kein Ding, was miteinbegreift, dass die göttliche Erkenntnis mit den Dingen entstanden ist (djahmitische These): Hishām al-Fuwaṭī — vor der Schöpfung waren die Dinge in der ewigen Erkenntnis Gottes feststehend (*ṭhābit*) als nicht-existierend, aber ohne die Akzidenzien, die sie in der Existenz charakterisieren: al-Shahhām und andere — mit diesen Akzidenzien: al-Khaiyāt, al-Ka'bi und mehrere Theologen Baghdād's (Schule der Ma'dūmiya); Gott schuf alle Dinge auf einmal, das eine im anderen, und diese Dinge offenbaren sich in der erschaffenen Welt eins nach dem anderen: al-Nazzām; *c.* Sind die Gegenstände der göttlichen Erkenntnis und Allmacht begrenzt? Ja: Abu 'l-Hudhail — Nein: die anderen; *d.* Die göttliche Allmacht erstreckt sich nicht auf die Akzidenzien (Mu'amar) — auf die Erscheinungen, die freiwillig aus der menschlichen Handlung hervorgehen (*Tawallud*; s. das nächste *Aṣl*). 4. Die Offenbarung: *a.* Die Prophetie: ein Prophet ist *ma'ṣūm*, d. h. frei von schweren Sünden; *b.* der *Ḳor'an*: erschaffen; Gott erschafft das Wort in einem Substrat (*Lawḥ al-mahfūz*; der Prophet; der Busch usw.); der *Ḳor'an* ist wunderbar in seiner Abfassung wie in seinem Stil — wird von al-Nazzām geleugnet; Unterscheidung zwischen *muhkam*, Vorschriften des *Ḳor'an*, die evident und unzweideutig sind, und *mutashābih*, Vorschriften, die nicht unmittelbar klar und evident sind (seit Wāṣil); Unterscheidung zwischen *nāsikh* und *mansūkh*.

II. *Aṣl al-ʿAdl*: Gott ist gerecht; sein ganzes Tun gereicht seiner Schöpfung zum besten (*aṣḻaḥ*); er will das Böse nicht und befiehlt es nicht (*Amr* und *Irāda* sind identisch); er steht in keiner Beziehung zu den schlechten Handlungen des Menschen; alle menschlichen Handlungen resultieren aus dem freien Willen des Menschen; der Mensch hat eine *Ḳudra* und eine *Istiʿāḳa ḳabla 'l-Fiʿl*; für seine guten Taten wird der Mensch belohnt, für seine schlechten bestraft. Die dabei erörterten Probleme sind: 1. Die göttliche Macht: *a.* Kann Gott Unrecht tun? Nein: al-Nazzām; Ja, aber er tut es nicht: allgemeine These; *b.* die Theodizee: Könnte Gott das Böse verhindern? Ja, denn er besitzt einen verborgenen Gnadenschatz (*Luff*), der hinreichen würde, das Böse auf einmal ganz zu vernichten: Bishr b. al-Mu'tamir und mehrere Theologen Baghdād's; Nein, denn er tut immer das, was für seine Schöpfung das Beste und Weiseste ist: allgemeine These. 2. Die Macht des Menschen: von Gott erschaffen; die physischen Übel, Krankheiten usw., sind dem menschlichen Willen entzogen; die Handlungen des Menschen sind Bewegungen; Unterscheidung zwischen *Af'āl al-Ḳulūb* und *Af'āl al-Djawāriḥ*; das von Abu 'l-Hudhail aufgestellte Problem des *Tawallud*, das besonders in der Schule von Baghdād diskutiert wird: die Auswirkungen einer Tat werden demjenigen beigelegt, der sie beging, und selbst nach seinem Tode bleibt er dafür verantwortlich.

III. *Aṣl al-Wa'd wa 'l-Wa'd* (oder *al-Asmā' wa 'l-Aḥkām*): die praktische Theologie. Die hier erörterten Probleme sind: *a.* der Glaube und Unglaube: der Glaube besteht aus allen Gehorsamshandlungen, die obligatorisch oder supererogativ sind; die Sünden (*Ma'āṣi*) zerfallen in grosse (*ḳabā'ir*) und kleine (*ṣaḡḡir*); *ḳabā'ir* sind: *Taḥbīḥ Allāh bi-Khalḳihi*, *Taḍjīwiruhu fī Ḥukmihi* und *Takdībuhu fī Ḳhabarihi*, *Radd al-*



*Idjmā' 'anī 'l-Nabī*; durch seine Gnade kann Gott die *ṣaḡhā'ir* verzeihen; wer kein Muslim ist, gehorcht Gott, wenn er etwas tut, was Gott im Korān befohlen hat (*lā'a lā yurādū 'llāhu bihā*; eine von al-Nazzām und der Schule von Baghdād verworfene These): Abu 'l-Hudhail; Unterscheidung zwischen *Imān bi 'llāh* und *Imān bi 'llāh* von Hishām al-Fuwatī an; der Glaube besteht darin, dass man die *kabā'ir* meidet, d. h. diejenigen Handlungen, für die Gott eine Drohung (*Wa'id*) erlassen hat: al-Nazzām; b. al-Asmā wa 'l-Aḥkām: das Gute (*al-Ḥasan*) ist das, was Gott im Korān befohlen hat, das Böse (*al-Kabīh*) das, was er verboten hat; die Fragen des *Fikḥ* im allgemeinen; c. die Tradition: die Echtheit einer Tradition ist erst durch zwanzig Gläubige verbürgt, von denen einer für das Paradies prädestiniert ist; in jeder Generation gibt es zwanzig Gläubige, die frei von grossen Sünden sind (*ma'sūm*): Abu 'l-Hudhail und Hishām al-Fuwatī; das *Tawātūr* setzt nicht notwendigerweise Gläubige voraus; die muslimische Gemeinde kann sich über das, was ein Irrtum oder Fehler ist, einigen: al-Nazzām und andere.

IV. *Aṣl al-Manzila baina 'l-Manzilatayn*: 1. Die Probleme der Theokratie: a. das Khalifat Abū Bekr's war rechtmässig, beruhte aber nicht auf einer göttlichen Offenbarung: allgemeine These; b. Abū Bekr steht über 'Alī (Abū Bekr übertrifft 'Omar, dieser 'Othmān, dieser 'Alī): die alten Baṣenser und Thumāma; 'Alī höher als Abū Bekr: die Baghdāder und einige späteren Baṣenser (al-Djubbā'i gegen Ende seines Lebens; 'Abd al-Djabbār); neutraler Standpunkt (*Tawaḳḳuf*) hinsichtlich der Überlegenheit Abū Bekr's, 'Omar's und 'Alī's untereinander; 'Alī höher als 'Othmān: Wāṣil, Abū 'l-Hudhail, Abū Ḥashim. 2. Die Probleme des *Fāsiḳ*: da das alte Problem nicht mehr zeitgemäss war, diskutiert man hier die kleinen Sünden (*al-ṣaḡhā'ir*).

V. *Aṣl al-Amr bi 'l-Ma'rūf wa 'l-Nahy 'anī 'l-Munkar*: Programm der mu'tazilitischen Tätigkeit vor dem Regierungsantritt der 'Abbāsiden: der Glaube muss mit Zunge, Hand und Schwert verbreitet werden; später wird dieser *Aṣl* wenig diskutiert; al-Aṣamm leugnete seinen obligatorischen Charakter.

**Litteratur:** Steiner, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam*, Leipzig 1865; v. Krenmer, *Gesch. d. herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868; Houtsma, *De Strijd over het Dogma*, Leiden 1875; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, London 1903; Galland, *Essai sur les Mo'tazilites*, Paris 1906; S. Horowitz, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām*, Breslau 1909; Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910; ders., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912; ders., *Die Modus-Theorie des Abū Ḥāshim*, in *ZDMG*, LXIII (1909), 303–24; ders., *Die Lehre vom Kunnūn bei Nazzām*, a. a. O., S. 774–92;

ders., *Was bedeutet معنى als philosophischer Terminus?*, a. a. O., LXIV (1910), 391–96; Goldziher, *Aus der Theologie des Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, in *Isl.*, III (1912), 213–47; ders., *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925, Kap. 3; Nallino, *Di una strana opinione attribuita ad al-Ghāṣi intorno al-Corano*, in *RSO*, VII (1916–18), 421–28; ders., *Sull'origine del nome dei*

*Mu'taziliti*, a. a. O., S. 429–54; ders., *Rapporti fra la dogmatica mu'tazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale*, a. a. O., S. 455–60; ders., *Sul nome di „Qadariti“*, a. a. O., S. 461–66; Andrae, *Die Person Muhammeds*, Stockholm 1917, S. 108–16, 139–45; v. Arendonk, *De Opkomst van het Zaiditische Imamat in Yemen*, Leiden 1919, Einleitung; Massignon, *La passion d'al-Hallaj*, Paris 1922, *passim*; Snouck Hurgronje, in *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, Tübingen 1925, I, 722–38; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, IV, Paris 1925; Nyberg, Einleitung zum *Kitāb al-Intiṣār* (s. unten); ders., *Zu den Grundideen und zur Geschichte der Mu'tazila*, in *Ephémérides Orientales*, Nr. 31 (1927), S. 10–2; ders., *Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus*, in *OLZ*, 1929, S. 426–41; Pretzl, *Die frühislamische Atomentelethe*, in *Isl.*, XIX (1931), 117–30; Strothmann, *Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aṣ'arī*, a. a. O., S. 193–42; Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932; al-Khaiyāt, *Kitāb al-Intiṣār wa 'l-Radd 'alā b. al-Rawandī al-Mulhid*, Le livre du triomphe, ed. H. S. Nyberg, Kairo 1925; al-Aṣ'arī, *Maḳālat al-Islāmiyyin*, ed. Ritter, 3 Bde., Istanbul 1929–33 (*Bibliotheca Islamica*, I); *Kitāb al-Fihrist*, in *WZKM*, IV (1890), 217–35; al-Baghdādī, *Kitāb al-Farḳ*, Kairo 1910, S. 93–189; ders., *Uṣūl al-Dīn*, Istanbul 1928; al-Saiyid al-Murtaḍā, *Amālī*, Kairo 1325, I, 113–43; ders., *Kitāb al-shaḡfī fi 'l-Imāma wa 'l-Naḡd 'alā Kitāb al-Mughnī li 'l-Kāḍī 'Abd al-Djabbār*, Teheran 1301 (lith.); Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*; al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal*, ed. Cureton, S. 29–60; al-Idjī, *Mawāḳif*, Kairo 1327, VIII, 377–84; Sa'id al-Anṣārī, *Mulakat Djāmī al-Ta'wīl li-Muḥkam al-Tanzīl*, Shibli Academy Series, XIV, London 1921 (Bruchstücke aus dem *Tafsīr* des Mu'taziliten Abū Muslim Muḥ. b. Baḥr al-Iṣfahānī, gest. 322; gesammelt aus dem *Mafātiḥ* des Fakhr al-Dīn al-Rāzī); 'Abd al-Djabbār, *Tanzīh al-Kur'ān 'anī 'l-Mafā'in*, Kairo (al-Azhariya) 1329; Abū Rashīd, *Kitāb al-Masā'il fi 'l-Khilāf baina 'l-Baṣriyyin wa 'l-Baghdādiyyin*, das erste Kapitel hrsg. von Biram (*Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen*, Berlin 1902); al-Mu'tazilah: *Being an Extract from the Kitāb-ul Milal wa-n Nihal by al-Mahdī li-dīn Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā*, ed. Arnold, Leipzig 1902; ferner die im Artikel genannten Werke. (H. S. NYBERG)

AL-MU'TAZZ BI 'LLĀH, ABŪ 'ABD ALLĀH MUHAMMED (oder AL-ZUBAIR) B. DJĀ'FAR, 'abbāsidiſcher Khalīfa, Sohn al-Mutawakkil's und einer Sklavin namens Kabīja. Nachdem al-Musta'in genötigt worden war abzudanken, wurde al-Mu'tazz am 4. Muḥarram 252 (25. Januar 866) als Khalīfa proklamiert. Als er die beiden türkischen Generäle Waṣīf und Bogha den Jüngeren aus dem Wege räumen wollte, bekamen diese rechtzeitig Wind von seinen Absichten und kehrten nach Sāmarrā zurück; dagegen gelang es ihm, seinen Bruder al-Mu'ayyad, der schon zum Nachfolger bestimmt war, umzubringen und den dritten Bruder, Abū Ahmed, einzukerkern. Im folgenden Jahre wurde Waṣīf von den Truppen erschlagen, als diese ihren Sold ertrotzen wollten und er sie zu beruhigen versuchte. Nach dem im Dhu 'l-Ka'da 253 (November 867) erfolgten Tode des Gouverneurs Muḥammed b. 'Abd Allāh [s. d.] brachen Unruhen

in Baghdād aus, und im folgenden Jahre wurde Bogha auf Anstiften des Khalifen ermordet. Da letzterer den Truppen ihren Sold nicht bezahlen konnte, lehnten sie sich auf. Al-Mu'tazz wandte sich an seine Mutter, die unermessliche Schätze besass; sie weigerte sich aber, ihm zu helfen, und Ende Radsjab 255 (Juli 869) wurde der grausame und treulose Khalife abgesetzt. Dann liess man ihn in einen unterirdischen Kerker bringen, wo er nach einigen Tagen im Alter von vierundzwanzig Jahren verhungerte. Unter seiner Regierung wurde die Dynastie der Tūlūniden gegründet und Ya'qūb b. al-Laith [s. d. Art. ŠAḤFĀRIDEN] als Statthalter von Sidjistan anerkannt. In al-Mawsil hausten die Khāridjiten, und in Kleinasien wurden die Muslime von den Byzantinern geschlagen. Vgl. auch die Art. AL-MUTAWAKKIL, AL-MUNTAŠIR und AL-MUSTA'IN.

**Litteratur:** Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'āwī* (ed. Wüstenfeld), S. 200; Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 595, 603, 610—16; Tabarī (ed. de Goeje), III, 1388 ff.; Mas'ūdī, *Murūdj* (ed. Paris), VII, 193, 273, 304 f., 364 ff.; IX, 46, 52; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabetiques*; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), VII, 32 ff.; Ibn al-Tiktākā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 332—35; Muhammad b. Šakir, *Fawāt al-Wafayāt*, II, 185; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 287 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 355, 374 f., 385 ff.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 526 ff.; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 528 f.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 171, 247, 311—13. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**MUTHALLATH**, auch MUTHALLATHA, plur. immer *Muthallathāt*, Dreieck; es stellt die erste Kategorie der geradlinig begrenzten ebenen Flächen (*al-Baṣā'it al-musattafa al-mustakimāt al-Khūṭūf*) dar (vgl. al-Khwarizmī, *Masā'il*, S. 206). In Anlehnung an Euklids *Elemente*, I, "Ὅρος 24—29, teilen die arabischen Mathematiker die Dreiecke nach zweierlei Gesichtspunkten ein: entweder nach den Seiten (*Dil'*, pl. *Aḍlā'*) in gleichseitige (*al-Muthallath al-mutasāwi 'l-Aḍlā'*, bei Euklid *τρίγωνον ἰσοσκελές*), gleichschenklige (*al-Muthallath al-mutasāwi 'l-Dil'ain*, *τρίγωνον ἰσοσκελές*) und ungleichseitige (*al-Muthallath al-mukhtalif al-Aḍlā'*, *τρίγωνον σκαληνόν*), oder nach den Winkeln (*Zāwiya*, pl. *Zawāyā*) in rechtwinklige (*al-Muthallath al-kā'im al-Zāwiya*, *τρίγωνον ὀρθογώνιον*), stumpfwinklige (*al-Muthallath al-munfaridj al-Zāwiya*, *τρίγωνον ἀμβλυγώνιον*) und spitzwinklige (*al-Muthallath al-ḥādī al-Zāwiya* [*Zawāyā*], *τρίγωνον ὀξυγώνιον*).

Am gleichschenkligen Dreieck heisst die Basis *al-Kā'idā*, die Spitze *al-Ra's*, die Schenkel *al-Dil'an* (s. o.), am rechtwinkligen die Hypotenuse *al-Kuṭr*, d. h. eigentlich „Durchmesser“ (weil die Hypotenuse stets den Durchmesser des dem rechtwinkligen Dreieck umschriebenen Kreises darstellt); für die beiden Katheten wird meistens ebenfalls die Bezeichnung *al-Dil'an* angewandt.

*Misāhat al-Muthallathāt* bedeutet als terminus technicus die Trigonometrie (vgl. Dozy, *Supplément*, I, 163a).

**MUTHALLATHA** (stets mit der Femininendung) als astrologischer Fachausdruck. Die Astrologie teilt den Tierkreis (*Minṭaqa* [s. d.]) in vier *Muthallathāt* (gr. *τρίγωνα*, lat. *trigona, triquetra*) ein, durch die je drei von einander um 120° abstehende Tierkreiszeichen zusammengefasst werden. Diese „stehen miteinander im Trigonschein“ (*Tath-lith*, gr. *τρίγωνον*, lat. *aspectus trinus*); das Wort

*Tath-lith* selbst findet häufig auch als Synonym des vom gleichen Stamm (*th-l-th*) abgeleiteten *Muthallatha* Verwendung (vgl. Dozy, *a. u. O.*, S. 162b).

In der Astrothesie bedeutet *Kawkab al-Muthallath* die Konstellation des (nördlichen) Dreiecks (bei Eratosthenes *Δελατωνόν*, bei Ptolemaios *Τρίγωνον*), das im Osten an Perseus, im Norden an Andromeda, im Westen an die Fische, im Süden an den Widder grenzt. Es besteht nach Ptolemaios (*Almagest*) und al-Sūfi (ed. Schjellerup, S. 123 f.) aus 3 Sternen 3. Grösse und 1 Stern 5. Grösse. Der Stern an der Spitze (α Trianguli) ist Astrolabstern und führt den Namen *Ra's al-Muthallath*. Letztere Bezeichnung findet sich in *Libros del saber de astronomía del rey D. Alfonso X de Castilla* in veränderter Form als „alcedede“ wieder.

**Litteratur:** al-Khwarizmī, *Kitāb Masā'il al-'Ulūm*, ed. G. van Vloten, Leiden 1895; Codex Leidensis 399, I. *Euclidis Elementa ex interpretatione al-Hadschschadschii*, Kopenhagen 1893—1932, Bd. I; 'Abd al-Rahmān al-Sūfi, *al-Kawākib wa 'l-Šuwar* (*Description des étoiles fixes*), ed. H. C. F. C. Schjellerup, St. Petersburg 1874. (WILLY HARTNER)

**AL-MU'TI.** [Siehe ALLĀH, b, 3.]

**AL-MU'TI** LI 'LLĀH, ABU 'I-KĀSIM AL-FADL, 'abbāsīdischer Khalife, Sohn al-Muktadir's [s. d.], Bruder al-Rādi's und al-Muttaki's [s. d.]. Al-Mu'ti war ein bitterer Feind al-Mustakfi's [s. d.], weshalb er sich nach dessen Thronbesteigung verbarg, und nachdem Mu'izz al-Dawla [s. d.] der wirkliche Herrscher geworden war, soll al-Mu'ti seine Zuflucht zu ihm genommen und ihn gegen al-Mustakfi aufgereizt haben. Nach der Enthronung des letzteren im Djumādā II. oder Ša'bān 334 (Januar, bzw. März 946) wurde al-Mu'ti als Khalife anerkannt. Seine Regierung stellt eine höchst unglückliche Epoche in der Geschichte der 'Abbāsiden dar. Der Khalife selbst hatte nicht den geringsten Einfluss; das Regiment führte Mu'izz al-Dawla und nach dessen Tod (356 = 967) sein Sohn, Bakhtiyār. Die Fātimiden wurden immer mächtiger, und auch die Sāmāniden weigerten sich, al-Mu'ti als legitimen Herrscher anzuerkennen. Die Hamdāniden wurden durch ihre Kriege mit den Būyiden und den Fātimiden geschwächt. In Baghdād kämpften Sunniten und Šiiten miteinander, und von den 'alidisch gesinnten Būyiden wurden mehrere šhiitische Gebräuche eingeführt. Schliesslich wurde der schwache und kränkliche Khalife von dem Türken Sebuktigin genötigt, zugunsten seines Sohnes 'Abd al-Karīm al-Tā'i abzudanken (13. Dhu 'l-Ḳa'da 363 = 5. August 974). Al-Mu'ti starb im Muḥarram 364 (September/Oktober 974) in Dair al-Aḳul.

**Litteratur:** Mas'ūdī, *Murūdj* (ed. Paris), IX, 1 f., 48, 52; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), VIII, 315, 338 ff.; Ibn al-Tiktākā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 390 f.; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 420 ff.; Muhammad b. Šakir, *Fawāt al-Wafayāt*, II, 125; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 1 ff.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 578 f.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**MU'TLAQ** (A.), Part. pass. IV von *t-l-k*, „den Strick (*ka'id*) eines Tieres lösen, um es frei zu lassen“ (z. B. Muslim, *Djihād*, Trad. 46; Abū Dāwūd, *Djihād*, Bāb 100). Der Ausdruck wird auch gebraucht für das Lösen der Bogenehne (Bukhārī, *Djihād*, B. 170), der Kleider, der Haare usw. Daher der allgemeine Begriff absolut im Gegensatz zu gebunden (*muḥaiyad*), und ferner der



Akkusativ *mutlaqan*, „absolut“. Die Anwendung des Ausdrucks ist so weit verzweigt, dass nur ein paar Beispiele angeführt werden können.

In der Grammatik bezeichnet der Ausdruck *Maf'ūl mutlaq* das absolute Objekt, d. h. das objektivierte Verb des Satzes wie z. B. „ein Sitzen“ in dem Satz: „er sass ein Sitzen“.

In der Lehre von den Wurzeln des *Fikḥ* wird der Ausdruck angewandt auf die *Mudjtahid*'s der älteren Zeit, die Gründer der *Madhhab*'s, welche *Mudjtahid mutlaq* genannt wurden, mit einem Beiwort, das niemand nach ihnen gehabt hat [vgl. *DIJTIHĀD*].

In der Dogmatik wird der Ausdruck angewandt auf die Existenz, so dass al-*Wudjūd al-mutlaq* Allāh bezeichnet im Gegensatz zu seiner Schöpfung, die keine Existenz im tiefsten Sinne hat.

Auch in der Ontologie wird der Terminus auf die Existenz (*Wudjūd*) angewandt. Hier ist al-*Wudjūd al-mutlaq* der Gegensatz zu al-*Wudjūd al-maḥmūd* li 'l-Mawḥūd. Siehe *MANṬIḲ*.

In anderem Zusammenhang hat der Ausdruck die Bedeutung „allgemein“ im Gegensatz zu *khāṣṣ*; vgl. die Definition in *Djurdjānī's Ta'rifāt*: *Mutlaq* bedeutet die Einheit ohne Spezifizierung. Vgl. ferner das *Dictionary of the Technical Terms*.

Zur Bedeutung von *Rawī mutlaq*, s. Freytag, *Darstellung d. arab. Verskunst*, Bonn 1830, S. 311.

*Litteratur*: de Sacy, *Grammaire arabe*, 2. Aufl., Paris 1831, I, 298; Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 3. Aufl., Neudr., Cambridge 1933, II, 54 ff.; M. S. Howell, *A Grammar of the Classical Arabic Language*, Allāhābād 1883, I, 139–42; Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de moh. wet*, Leiden 1925, S. 24; Snouck Hurgronje, in *ZDMG*, LIII, 140 ff. (= *Verspr. Geschriften*, II, 385 ff.); Horten, *Die speculative und positive Theologie im Islam*, Leipzig 1912, Anhang I und II, s. v.; al-Idjī, *Mawāḥiḥ*, Constantinopel 1239, S. 184 f.; al-Djurdjānī, *Ta'rifāt*, ed. Flügel, S. 233; Muḥammed A'la al-Tahanawi, *Dict. of the Technical Terms*, Calcutta 1862, S. 921–24. (A. J. WENSINCK)

AL-MUTTAQĪ LI 'LLĀH, ABŪ IṢḤĀḲ IBRĀHĪM, 'abbāsīdischer *Khalīfe*, Sohn al-Muktadir's [s. d.] und einer Sklavin namens *Khalūb*. Im Rabi' I 329 (Dezember 940) folgte er seinem Bruder al-Rāḍī [s. d.] nach; damals war aber das *Khalīfat* schon so tief gesunken, dass man nach dem Tode al-Rāḍī's fünf Tage vergehen liess, ehe man zur Wahl eines Nachfolgers schritt. Al-Muttaqī bestätigte sofort den Amīr al-Umarā' Bedjekem [s. d.] im Amte; nach dessen Tod gerieten aber die Türken und die Dailamiten im Heere miteinander in Streit. Abū 'Abd Allāh al-Barīdī [s. AL-BARĪDĪ] bemächtigte sich der Hauptstadt, konnte sich jedoch nur einige Wochen behaupten. Dann wurde er von dem Dailamitenhüptling Kūrtegin vertrieben, der aber bald von Ibn Rā'ik [s. d.] gestürzt wurde. Als Abū 'Abd Allāh seinen Bruder Abū 'l-Husain mit einem Heer gegen Baghdād schickte, flohen der *Khalīfe* und Ibn Rā'ik nach al-Mawṣil zu den *Hamdāniden* (Djumādā II 330 = Februar/März 942). Nach der Ermordung Ibn Rā'ik's wurde der *Hamdānide* Abū Muḥammad al-Ḥasan zum Amīr al-Umarā' ernannt und erhielt den Ehrennamen Nāṣir al-Dawla. Die Besitznahme von Baghdād bot ihm keine Schwierigkeiten; nach einiger Zeit empörte sich aber der türkische General Tuzun, und Nāṣir al-Dawla musste die Hauptstadt räumen, worauf Tuzun im Ramaḍān 331 (Juni 943) als Amīr al-

Umarā' in Baghdād einzog. Bald sah sich al-Muttaqī genötigt, den Schutz der *Hamdāniden* wieder anzuflehen, und zu Anfang des folgenden Jahres (Herbst 943) floh er nach al-Mawṣil. Dann liess er sich in al-Rakka nieder; da aber Tuzun mit Nāṣir al-Dawla Frieden schloss, wandte sich al-Muttaqī an den *Ikhshididen* von Ägypten und bat um Hilfe. Dieser erschien auch in al-Rakka; die Unterhandlungen waren aber erfolglos, und schliesslich vertraute sich der *Khalīfe* dem Tuzun an, der ihn zuerst durch die heiligsten Eide seiner Treue versicherte, ihn dann aber blinden liess (Ṣafar 333 = Oktober 944), worauf al-Muttaqī des Thrones verlustig erklärt wurde. Er starb im Sha'bān 357 (Juli 968).

*Litteratur*: Mas'ūdi, *Murūdj* (ed. Paris), VIII, 344–76; IX, 48, 52; Ibn al-Aṭhīr (ed. Tornberg), VIII, 275 ff.; Ibn al-Tiktākā, *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), S. 385–88; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 409 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, II, 679 ff.; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 566 ff.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 572 ff.; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 156, 195. (K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, Verfasser verschiedener Werke in arabischer Sprache, dessen wirklicher Name 'Alī b. Ḥusām al-Dīn 'Abd al-Malik b. Qāḍī Khān al-Shādhilī al-Qādirī war. Er wurde in Burhānpūr in Guḍjarāt geboren und entstammte einer angesehenen Familie von Djawnpūr. Er trat zuerst in den *Čishti*-Orden als Schüler des 'Abd al-Karīm b. Shaikh Bādjan zu Burhānpūr ein und ging später nach Multān, wo er bei Ḥusām al-Dīn al-Muttaqī studierte, nach dem er al-Muttaqī genannt ist. Den Rest seines Lebens in Indien verbrachte er in Aḥmedābād während der Regierungszeit Bahādūr Shāh's; aber er reiste von Indien nach Mekka, nachdem Ḥumāyūn den Bahādūr Shāh im Jahre 941 (1534) besiegt hatte. Seine letzten Tage verbrachte er in Mekka, wo er dreissig Jahre lebte. Während dieser Zeit hörte er bei Ibn Ḥadjār al-Askalānī und anderen und trat in den *Qādirī*- und *Shādhilī*-Orden ein. Sein hohes geistiges Leben und Wissen führte viele dazu, seine *Murīd*'s (geistige Schüler) zu werden. Er starb als hochgeehrter Heiliger und Gelehrter im Jahre 975 (1567) in Mekka im Alter von 90 Jahren. Er schrieb folgende Werke:

1. *al-Burhān fī 'Alāmāt Mahdī ākhir al-Zamān*, eine Bericht über den Mahdī und dessen Kommen am Ende der Welt;
2. *al-Burhān al-djālī fī Ma'rifat al-Walī*;
3. *Talkhīṣ al-Bayān fī 'Alāmāt Mahdī ākhir al-Zamān*;
4. *Djardāmī' al-Kalīm fī 'l-Mawāḍi' wa 'l-Hikam*, eine Sammlung von moralischen Sentenzen;
5. *Hidāyat Rabbi 'inda Faḳad al-Murabbī*;
6. *al-Hikam*;
7. *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aḳwāl*, eine vereinigte Ausgabe von Suyūṭī's *Djāmī' al-Masānid* oder *Djāmī' al-Djardāmī'* oder *al-Djāmī' al-kabīr*, neu nach Kapiteln geordnet (gedruckt Haidarābād 1312);
8. *al-Mawāḥib al-'alīya fī 'l-Djāmī' al-Hikam al-kur'āniya wa 'l-hadīthiya*;
9. *Minḥadj al-'Ummāl fī Sunan al-Aḳwāl*, ein Auszug aus Suyūṭī's bekanntem alphabetisch geordnetem Werke *al-Djāmī' al-saghīr*; es enthält eine Sammlung von Traditionen aus authentischen Quellen, neu nach Kapiteln geordnet, mit einer Ergänzung;

10. *Mukhtaṣar al-Nihāya*, ein Auszug aus Djazari's Traditionswörterbuch *al-Nihāya fī Ḡharīb al-Ḥadīth*;

11. *Nām al-Miṣyār wa 'l-Miḡyās li-Ma'rifaṭ Mar'atib al-Nās*, ein kurzer Traktat über die Klassifizierung der Menschen.

*Litteratur*: 'Abd al-Ḥaḳḳ al-Dihlawī, *Akḥbār al-Akḥyār*, S. 249; 'Azād al-Bilgrāmi, *Subḥat al-Mardjān*, S. 43; Fakīr Muḥammed al-Lahūrī, *Ḥadā'iq al-Ḥanafiyā*, S. 382; Šiddīḳ Hasan al-Kannūdjī, *Abjad al-'Ulūm*, S. 895; Rieu, *Persian Cat.*, S. 356; Brockelmann, *G A L.*, II, 384.

(M. HADAYET HOSAIN)

**MUWALLAD** (A.) bezeichnet eigentlich denjenigen, der von nicht-arabischen Eltern geboren, aber unter den Arabern erzogen wurde. So dürfte es wohl meist im *Ḥadīth* zu fassen sein (z.B. Mālik, *Nikāḥ*, B. 42). Später versteht man darunter im Gegensatz zum Neubekehrten, zum Neumuslim, dessen Kinder, die im Islām aufgewachsen waren. Die übliche Wiedergabe mit „Renegat“ ist irrig, ebenso wie auch die Übersetzung *Adoptado* bei Pedro de Alcalá. Theoretisch waren sie den Alt-Muslimen gleichgestellt, aber schon der Kḥalīf 'Omar verfügte im Interesse der Staatsfinanzen, dass sie die Grundsteuer (*Kharāj*) zu zahlen hatten, während die Alt-Muslime nur den Zehnten vom Ertrage zahlten. Von besonderer Bedeutung wurden die Muwalladūn im islamischen Spanien, besonders seit der Zeit 'Abd al-Raḥmān's II., als die Übertritte zum Islām immer zahlreicher wurden. Einzelne behielten sogar ihre alten Familiennamen bei (Banū Angelino, Banū Sabarico). Diese Bevölkerungsgruppe, unter denen sich oft auch geheime Christen (*christiani occulti*) befanden, hatten bei den häufigen Empörungen gegen die islamische Staatsgewalt in Spanien den grössten Anteil.

Mit Muwalladūn wurden im Gegensatz zu den *Istāmīyūn* auch die nachklassischen Dichter bezeichnet, deren Sprache in Grammatik, Lexikographie und Metrik nicht mehr als vorbildlich galt. Die Grenze liegt etwa Ende des I. Jahrh. Zu den bekanntesten Muwallad zählen al-Buḥturī, al-Mutanabbī und nach einigen auch al-Farazdaq und Djarir.

*Litteratur*: Die Wörterbücher; ferner: v. Kremer, *Culturgegeschichte*, II, 154; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, ed. Lévi-Provençal, Leiden 1932, I, 283 ff.; E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, Paris 1932, S. 18 f.

(HEFFENING)

**MUWASHSHAH**, MUWASHSHAḤA oder TAWSHĪḤ, Ode oder Gedicht zum Singen, so genannt in Anlehnung an das *Wishāḥ*, einen doppelten mit Perlen oder Rubinen geschmückten Gürtel oder eine Schärpe aus Kupfer, die mit Perlen ausgelegt ist und welche die Frauen von der Schulter herab quer über ihren Körper tragen, also auch eine Art Gürtel. So besteht auch das Muwashshah aus zwei Teilen, von denen der eine ganze Verse, der andere Halbverse umfasst.

Das Muwashshah, das zu „den sieben Künsten oder Kunstzweigen“ (*Funūn*) gehört, die als nachklassisch gelten, ist nach den Regeln der reinsten Syntax komponiert.

Das Muwashshah wird in „Stenzen“ eingeteilt, deren technische Bezeichnung nicht ganz feststeht; im allgemeinen werden sie *Djuz'* oder *Bait* genannt. In seiner vollkommensten Form beginnt es gewöhnlich mit einem Vers oder mit zweien, die gewissermassen die Einleitung zu dem ganzen Stück darstellen. Diese Einleitung heisst *Madḥhab*, *Ghuṣn*

oder *Maṭla'*. Hin und wieder trifft man auch das *Tasrī'* an. Wenn es ein Distichon ist, so reimen die ersten Halbverse eines jeden Verses aufeinander und die zweiten Halbverse ebenfalls. Wenn A der Reim des ersten Halbverses ist und B der des zweiten, so sieht das *Madḥhab* oder *Ghuṣn* folgendermassen aus:

2 Verse	{	_____ A _____	_____ B _____
		_____ A _____	_____ B _____
1 Vers	{	_____ A _____	_____ B _____

Auf das *Madḥhab* oder *Ghuṣn* folgen die *Djuz'* oder *Bait* genannten Stenzen.

Das *Djuz'* oder *Bait* besteht aus zwei Teilen. Der erste besteht aus einer wechselnden Anzahl von Halbversen mit Kreuzreimen, die aber niemals die Reime des *Madḥhab* oder *Ghuṣn* sind. Dieser erste Teil heisst: *Dawr* oder *Simt*. Der zweite Teil, der in allem dem *Madḥhab* oder *Ghuṣn* gleicht, sowohl was die Anzahl der Verse als auch was die Reime betrifft, heisst *Ḳaṣfa* oder *Ḳuṣf*. Die Stanze hat also folgende Form:

1. Typ	_____ C _____	_____ C _____
	_____ C _____	_____ C _____
	_____ A _____	_____ B _____
2. Typ	_____ C _____	_____ D _____
	_____ D _____	_____ C _____
	_____ D _____	_____ C _____
	_____ C _____	_____ D _____
	_____ A _____	_____ B _____
	_____ A _____	_____ B _____

Der oder die Reime des *Dawr* oder *Simt* wechseln von einer Stanze zur andern; die des *Ḳaṣfa* dagegen sind immer dieselben wie im *Madḥhab* oder *Ghuṣn*. Das *Ḳaṣfa* ist gewissermassen ein Refrain, der durch die ständige Wiederholung derselben Töne und derselben Rythmen seinen Eindruck auf die Zuhörer nicht verfehlt.

Dies sind die geläufigsten Schemata des Muwashshah. Die Dichter aber, die durch keine festen und unbeugsamen Regeln gebunden waren, haben jeder nach ihrem Temperament die grösste Phantasie in eine so neue Materie hineingetragen.

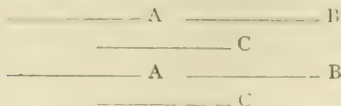
So hat Sanā' al-Mulk ein Gedicht verfasst, bei dem der erste Fuss jeden Halbverses *Fā'ilun* als Mass und denselben Reim hat wie der zugehörnde Halbvers. Es ergibt sich dann dies Schema:

<i>Madḥhab</i>	{	_____ A _____	_____ A _____
oder <i>Ghuṣn</i>	{	_____ A _____	_____ A _____
<i>Dawr</i>	{	_____ B _____	_____ B _____
oder <i>Simt</i>	{	_____ B _____	_____ B _____
<i>Ḳaṣfa</i>	{	_____ A _____	_____ A _____
	{	_____ A _____	_____ A _____
<i>Dawr</i>	{	_____ C _____	_____ C _____
	{	_____ C _____	_____ C _____
<i>Ḳaṣfa</i>	{	_____ A _____	_____ A _____
	{	_____ A _____	_____ A _____

usw.



Der Blinde von Toledo hat die Halbverse verkürzt, wodurch der Rhythmus lebhafter wird:



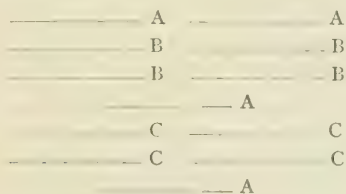
Es würde zu weit führen, wollte man alle Formen von Stanzen, die sich im Muwashshah finden, wiedergeben.

Was das Vermass betrifft, so gibt es sehr verschiedene Typen. Martin Hartmann hat deren 146 festgestellt, die auf 16 klassische Metren zurückgeführt werden können. Drei weitere Typen leiten sich von keiner bestimmten Form her:

*maf'ūlatu* neuer Typ  
*mutafā'ilatun* Typ, der dem *Khabab* ähnelt  
*mustaf'ilatun mustaf'ilun*  
 Typ, der dem *Dū Bait* ähnelt.

Was das Historische betrifft, so meint Freytag, das Muwashshah gehöre zu einem Typus eines alten, nicht mehr vorhandenen Verses. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, dass die vorislāmischen Dichter Gedichte verfasst haben, die dem Muwashshah nahekomen. Diese Gedichte sind bekannt unter dem Namen *Musammaʿ*. Wir treffen dort auch das Wort *Simʿ* an, das den längsten Teil der Stanze oder Strophe des Muwashshah bezeichnet.

Das *Musammaʿ* begann mit einem Einleitungsvers mit *Taqīʿ*. Es folgten vier Halbverse, die aufeinander reimten mit einem Reim, der sich von dem Reim des ersten Verses unterschied. Ein fünfter Halbvers mit dem ersten Reim beschloss die Stanze. Es folgte eine neue Stanze mit vier Halbversen, die sich nicht mit denen der ersten Stanze reimten; sie endete mit einem Halbvers, der mit dem Einleitungsvers reimte. Folgendes ist das Schema:



Imru 'l-Kais soll ein Gedicht dieser Art verfasst haben; aber das scheint wenig glaubwürdig.

Man behauptet, der Erfinder des Muwashshah sei Muḳaddam b. Mu'āfa, ein Dichter aus der Umgebung des Fürsten 'Abd Allāh b. Muḳammed al-Marwānī, der in Spanien von 275 bis 300 (888–913) regierte. Auf diesem Wege folgte ihm Ibn 'Abd Rabbihi, der Verfasser des *ʿIqd al-farīd*. Ihre Muwashshah gelten jedoch als verloren.

Der erste, der in dieser Dichtungsart hervorragte, war 'Ubādat al-Ḳazzāz, der Dichter al-Mu'tasim b. Sumādih's, des Fürsten von Almeria. Al-A'lam al-Baṭalyawsi erzählt, er habe Abū Bakr b. Zuhr die Worte sprechen hören: „Alle Verfasser von Muwashshah's sind nur Kinder neben 'Ubādat al-Ḳazzāz“. Nach Ansicht aller Gelehrten kann kein zeitgenössischer Autor den Vergleich mit 'Ubādat al-Ḳazzāz nur /out den Muḳaddam al-farīd ausstehen.

Nach ihm kommt Abū 'Abd Allāh Irfā' Ra'sah, der Dichter al-Ma'mūn b. Dihū 'l-Nūn's, des Fürsten von Toledo. Zur Zeit der Almoraviden-Dynastie

hatte eine Gruppe von Dichtern ihre Blütezeit, unter denen der Blinde von Toledo, Ibn Baḳī, Abū Bakr al-Abyaḍ und Abū Bakr b. Bādja hervorzuheben sind.

Zur Zeit der Almohaden sind die berühmtesten Muwashshah-Dichter Muḳammed b. Abu 'l-Faḍl und Ibn Ḥaiyūn. Später sind zu nennen Ibrāhīm b. Sahl al-Isrā'īlī, der Dichter von Sevilla und Ceuta, Ibn Ḳhalaf al-Djazzā'irī (von Algier), Ibn Ḳhazar von Bougie, der Wezir und berühmte Literat Lisān al-Din b. al-Khaṭīb.

Die östlichen Dichter sind der Spur der Dichter Spaniens gefolgt. Einer von diesen, Ibn Sanā' al-Mulk al-Miṣrī (515–608 = 1156–1212), hat sich im Osten wie im Westen Ruf erworben.

Die Themen, die im Muwashshah behandelt werden, sind dieselben wie die der traditionellen *Ḳaṣida*. Da sie aber in der Hauptsache zum Singen mit Begleitung von Saiteninstrumenten bestimmt waren, so behandeln sie meist Liebesmotive.

Über den musikalischen Ursprung des Muwashshah vgl. TIK.

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *Prolegomenes*, Übers. de Slane, Paris 1868, III, 422; 'Abd al-Wāhid al-Marrakushī, *al-Bayān*, Leiden 1881, S. 63; Übers. Fagnan, Algier 1893, S. 77; Ibn Abshihi, *Mustatraf*, Būlak 1292, II, 258; al-Muḥibbī, *Ḳhulāṣat al-Aṭhar*, Kairo 1284, I, 108; Ibn Rashīk, *al-'Umda*, Kairo 1325, I, 118; Muḳammed Diyāb, *Ta'rikh Adāb al-Lughat al-'arabiya*, Kairo o. J., I, 129; Muḳammed Tal'a, *Ghāyat al-Arab fī Ṣinā' Shī'r al-'Arab*, Kairo 1316, S. 93; Muḳammed al-Damanhūrī, *Hā-shiya 'ala 'l-Ḳaṣīd*, Kairo 1316, S. 36; Ahmed al-Ḥashimī, *Mizān al-Dhahab fī Ṣinā'at Shī'r al-'Arab*, Kairo o. J., S. 132; 'Abd al-Hādī Nadjā al-Abyārī, *Su'ūd al-Muḳālī li-Su'ūd al-Maḳālī*, Būlak 1283, I, 381; Djabrān Mikhā'il Fūtiya, *al-Baṣṭ al-shāfi fī 'Ilm al-'Arūd wa 'l-Ḳawāfi*, Beirut 1890, S. 103; L. Cheikho, *ʿIlm al-Adab*, Beirut 1908 (6. Aufl.), S. 422; Bustānī, *Muḥīṣ al-Muḥīṣ*, Beirut 1870, S. 2252 (s. v. *w-sh-h*); Ibn Khallikān, Übers. de Slane, London 1843–71, I, Introd., S. xxxv; Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst*, Bonn 1830, S. 421; Martin Hartmann, *Über die Muwaṣṣah genannte Art der Strophengedichte bei den Arabern* (aus *Actes du Xème Congr. des Orient.*, Genf 1894), Leiden 1896; ders., *Das arabische Strophengedicht*, I: *Das Muwaṣṣah*, Weimar 1897; H. Gies, *Ein Beitrag zur Kenntniss sieben neuerer arabischer Versarten*, Leipzig 1879, S. 17; Hammer-Purgstall, Art. über *Muwashshah* und *Zadja*, in *J A*, 1839, 1849; A. F. von Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, Berlin 1865; Guyard, in *J A*, 1876; Grangeret de Lagrange, *Anthologie arabe*, Paris 1828, S. 200; W. Lane, Übers. von 1001 Nacht, II, 288, Anm. 52; Ibn Bassām, *al-Dhakhira*, Auszug über *Muwashshah*, in *R A D*, 1922, S. 380.

(MOH. BENCHENEB)

AL-MUẒAFFAR, Ehren-Lakab, unter dem der zweite der 'Amiriden-Diktatoren des muslimischen Spanien am meisten bekannt ist, der Sohn des berühmten al-Manṣūr, ABU MARWĀN 'ABD AL-MALIK IBN ABI 'AMIR AL-MA'AFIRI. Er wurde beim Tode seines Vaters, am 28. Ramaḍān 392 (10. Aug. 1002), von dem Khalifen Hishām II. mit dem *Hādji*-Amt betraut und regierte das Gebiet al-Andalus als absoluter Herrscher, bis er an einer Halsentzündung starb, gerade als er sich

anschnitt, gegen Kastilien einen Feldzug zu unternehmen (16. Šafar 399 = 20. Okt. 1008).

Die übrigens kurze Zeit des Ḥādġibat's 'Abd al-Malik al-MuẒaffar's war bis vor kurzem aus Mangel an Quellen noch vollständig unbekannt. R. Dozy musste in seiner Geschichte diese Zeit trotz ihrer Bedeutung für das Spanien des beginnenden XI. Jahrhunderts mit Stillschweigen übergehen. Im Verlauf der letzten Jahre ist es mir gelungen, diese Lücke auszufüllen dank der Entdeckung von Berichten über das Ḥādġibat al-MuẒaffar's in der *Dhakhira* Ibn Bassām's und im *Bayān* Ibn 'Idhārī's und dank der Benutzung des unveröffentlichten Kapitels, das Ibn al-Khaṭīb in seinem *I'māl al-l'ām* über ihn hat. Es geht daraus hervor, dass das „Septennat“ 'Abd al-Malik's für das muslimische Spanien eine ebenso friedliche wie blühende Zeit war, ein wahres goldenes Zeitalter bis zum Beginn der ersten Erschütterungen, welche den Untergang des Umayyaden-Khalifates einleiteten. Die Chronisten vergleichen diese Periode mit der ersten Woche einer Hochzeit (*Sabī' al-ʿArūs*; vgl. Dozy, *Suppl. Dict. Ar.*, I, 626—27).

Al-Manšūr hatte seinem Sohn und Nachfolger ein Reich hinterlassen, das sich nicht nur in vollkommenem Frieden befand und gut organisiert war, sondern das sich auch eines bis dahin ungekannten wirtschaftlichen Wohlstandes erfreute. 'Abd al-Malik liess es sich angelegen sein, der Richtung, die sein Vater ihm in seinen letzten Ermahnungen gewiesen hatte, gewissenhaft zu folgen, nämlich die Volkstümlichkeit der 'Amiriden-Herrschaft durch den Frieden im Innern und durch die fortgesetzte Beunruhigung des christlichen Feindes jenseits der Grenzmarken (*Thughūr*) zu befestigen und zu sichern. Daher fand in jedem Jahr der Regierung al-MuẒaffar's ein Sommer- (*Ša'ifa*) oder ein Winterfeldzug (*Šat'iya*) statt. Im Jahre 393 (1003) marschierte er mit seinen Heeren gegen Katalonien (*Bilād al-Ifrānġ*), verwüstete die Umgebung von Barcelona und schleifte fünfunddreissig Festungen, bevor er nach Kordova zurückkehrte. Im Jahre 395 (1005) führte der Ḥādġib einen Feldzug gegen Kastilien. Im folgenden Jahre richtete er sein Augenmerk auf die Stadt Pamplona, der er wohl nahe gekommen, die er aber nicht erreicht zu haben scheint. Im Jahre 397 (1007) fand wiederum ein Feldzug gegen Kastilien statt, welcher der „siegreiche“ genannt wird (*Ghazāt al-Našr*): 'Abd al-Malik drang mit offener Gewalt in den Ort Clunia ein und nahm ungeheuere Beute mit. Dieser Erfolg brachte ihm von seiten des nominalen Herrschers den Titel *al-MuẒaffar* „Triumphator“ ein, der von nun an seinen ersten *Laḡab* Saif al-Dawla überragte. Ein Feldzug, der zur Einnahme einer noch nicht identifizierten Festung San-Martin führte, fand im Verlauf des Winters 398 (1007/8) statt. Sein letzter Feldzug führte, wie oben schon gesagt, zu keinem Erfolg, gab ihm jedoch die Möglichkeit, wie sein Vater im Kriege gegen die Ungläubigen zu sterben.

Im Innern bewahrte al-MuẒaffar im ganzen die straffe Verwaltungsorganisation, die von der Regierung 'Abd al-Raḥmān's III. herrührte [vgl. UMAIYADEN, II] und die al-Manšūr aufrechterhalten hatte, wenn er auch die Vertreter der vornehmen Familien der arabischen Aristokratie beiseiteschob. Gleich bei seinem Regierungsantritt verpflichtete er sich die Kordovaner dadurch, dass er die Steuern um ein Sechstel senkte. Es war ihm ein leichtes, einige gegen ihn angezettelte

Verschwörungen zu vereiteln. Er hinterliess seinem Bruder 'Abd al-Raḥmān Sanchol ein Erbe, das dieser leicht hätte hüten können, wenn er nicht sofort seine Untertanen durch eine widerwärtige Parteilichkeit und den Versuch, sich das Khalifat vollständig anzueignen, gegen sich aufgebracht hätte.

*Litteratur:* Ibn Bassām, *al-Dhakhira*, Bd. IV (Ils. in meinem Besitz); Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, III, ed. E. Lévi-Provençal, Paris 1930, S. 3—37, und Übers. in der neuen Ausgabe von R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1932, III, 185 ff.; Ibn al-Khaṭīb, *I'māl al-l'ām fī man bayt al-kabl al-Ihtilām min Mulūk al-Islām* (Abschnitt über die Geschichte Spaniens), ed. E. Lévi-Provençal, Rabat 1934 (im Druck), S. 97 ff.; al-Maḡkārī, *Nafḥ al-Tib (Analectes)*, Index; Ibn Khaldūn, *Ibar*, IV; E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au X<sup>e</sup> siècle. Institutions et vie sociale*, Paris 1932, Index.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

AL-MUẒAFFAR B. 'ALĪ. [Siehe 'IMRĀN B. ŠĪHĪN.]

AL-MUẒAFFAR 'OMAR B. AIYÜB. [Siehe AIYÜBIDEN. ḤAMĀ.]

MUẒAFFAR AL-DĪN, fünfter Šāh Persiens aus der Kadjaren-Dynastie, war am 25. März 1853 geboren. Er war der zweite Sohn Šāh Nāšir al-Dīn's; der älteste Sohn, Zill al-Sultān, war durch seine Mutter von geringerer Herkunft. Als Kronprinz war MuẒaffar al-Dīn einige Zeit Gouverneur von Adharbāidjān (eine Beschreibung von ihm als Kronprinz in Curzon, *Persia and the Persian Question*, I, 413). Nach seines Vaters Ermordung kam MuẒaffar al-Dīn am 8. Juni 1896 auf den Thron. Unter seiner Regierung wurde die Rivalität zwischen England und Russland um den kommerziellen und politischen Einfluss in Persien immer deutlicher. Die Sympathie der hohen Beamten war zwischen den beiden Mächten geteilt, und die ökonomische und militärische Macht des Landes war seit langer Zeit zu schwach, um Persien die Verfolgung einer unabhängigen Politik zu erlauben. Unter der relativ tüchtigen Herrschaft Nāšir al-Dīn's war die Unzufriedenheit des Volkes über das wachsende Elend unterdrückt worden. Obwohl der neue Šāh die besten Absichten hatte, besass er doch nicht die Fähigkeiten eines starken Herrschers, und ausserdem tat er nichts, um die Verschwendung des Hofes zu hemmen. Seine Finanzschwierigkeiten machten Persien zum Schuldner Russlands. In den Jahren 1898, 1900 und 1901 gab Russland ansehnliche Darlehen, die durch grosse Teile der Zolleinnahmen garantiert wurden, während belgische Beamte die Zollverwaltung führten. Ein grosser Teil des geliehenen Geldes wurde für die kostspieligen Reisen nach Europa gebraucht, die der Šāh in den Jahren 1900, 1902 und 1905 unternahm. Inzwischen wurde die Lage des Volkes immer drückender. Geführt von einigen einflussreichen Kaufleuten und hohen Geistlichen, protestierte man gegen die hohen Steuern und Zolltarife, wie sie in den Handelsverträgen mit Russland und England im Jahre 1903 festgesetzt waren. Die wachsende Unzufriedenheit nahm verschiedene Formen an; einige wünschten den türkischen Sultan als Khalifen hereinzurufen, und zu andern Zeiten kamen Ausbrüche gegen die Bābī's in Yazd und Isfahān vor. Ausserdem erhob man besondere Beschwerden gegen verschiedene höhere Beamte, unter denen sich auch der leitende bel-



gische Steuerinspektor befand. Im Dezember 1905 fand in Teherān eine Volksempörung statt, welche die Absetzung des damaligen Grosswehrs 'Ain al-Dawla (seit 1903) durchsetzen wollte. Eine immer grössere Zahl von Kaufleuten, Mulla's und Bürgern suchten in dem Heiligtum Shāh 'Abd al-'Azīm's Zuflucht (*Bast*). Zuletzt versprach der Shāh die Absetzung 'Ain al-Dawla's und einige Reformen, aber im Laufe des folgenden Jahres wurde keines dieser Versprechen eingehalten. So erreichte die Unzufriedenheit im Jahre 1906 wieder einen Höhepunkt; sie wurde diesmal durch mehr oder weniger geheime patriotische Gesellschaften geführt. Im Juli wanderten grosse Volksmengen der Hauptstadt mit den Mulla's nach Kūm, um in dem dortigen Heiligtum Zuflucht zu suchen. Um dieselbe Zeit gewährte die britische Gesandtschaft einer ansehnlichen Zahl von Kaufleuten und Bürgern ein Asyl. Infolgedessen wurde am 30. Juli 'Ain al-Dawla entlassen, und am 5. August wurden alle Forderungen des protestierenden Volkes einschliesslich einer Verfassung gewährt. Die kirchlichen Führer kehrten von Kūm zurück. Es folgten einige Auseinandersetzungen mit der Regierung über die Wahl und andere Angelegenheiten, aber zuletzt wurde am 7. Oktober 1906 das erste persische *Madjlis* oder Nationalversammlung durch den Shāh eröffnet. Das neue *Madjlis* musste sofort einige schwierige Probleme lösen und zeigte von Anfang an seine Entschlossenheit, nicht ein blosses Spielzeug in den Händen der Hofpartei zu sein. Der Fortschritt wurde jedoch durch Uneinigkeiten unter den klerikalen und nicht-klerikalen Mitgliedern der Volkspartei gehemmt, während in Tabriz infolge der Tyrannei des Kronprinzen Muḥammed 'Alī Unruhen herrschten. Die Verfassung (*Kānūn-i asāsī*) wurde erst am 30. Dez. 1906 durch den Shāh bestätigt. MuẒaffar al-Dīn selbst starb am 8. Jan. 1907 nach langer Krankheit. Er überliess sein Land der ereignisreichen Regierung Muḥammed 'Alī Shāh's.

*Litteratur:* E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905—1909*, Cambridge 1910, S. 98 ff. (J. H. KRAMERS)

#### MUẒAFFARIDEN, persische Dynastie.

Ihre Vorfahren stammten aus Arabien und hatten sich zur Zeit der muḥammedanischen Eroberung in Khorāsān niedergelassen, wo sie mehrere Jahrhunderte verweilten. Beim Heranrücken der Mongolen zog sich der Emīr Ghiyāth al-Dīn Hādjdjī mit seinen drei Söhnen, Abū Bekr, Muḥammed und Maṣṣūr, nach Yazd zurück. Die zwei ersten traten beim Atābeg von Yazd 'Alā' al-Dawla in Dienst, und als Hūlāgū [s. d.] gegen Baghdād zog, folgte ihm Abū Bekr mit dreihundert Reitern. Nach der Eroberung Baghdād's wurde er mit einem Heere nach der ägyptischen Grenze geschickt. Hier fiel er im Kampfe mit dem arabischen Stamm Khafādja, worauf sein Bruder Muḥammed ihm als Vasall des Atābegs von Yazd nachfolgte, während Maṣṣūr bei seinem Vater in der kleinen Stadt Maibudh unweit von Yazd blieb. Maṣṣūr hatte drei Söhne, Mubārīz al-Dīn Muḥammed, Zain al-Dīn 'Alī und Sharaf al-Dīn MuẒaffar, welcher letzterer Stammvater der Dynastie der MuẒaffariden wurde. Vom Sohn und Nachfolger 'Alā' al-Dawla's, Yūsuf Shāh, zum Statthalter von Maibudh ernannt, säuberte er das Gebirge von den Räuberbanden aus Shirāz, und als Yūsuf Shāh, der die Gesandten des Ilkhān's Arghūn hatte töten lassen, die Flucht ergreifen musste und sich auf den Weg nach Sistān machte, folgte ihm Mu-

Ẓaffar, verliess ihn aber unterwegs und begab sich nach Kirmān, wo er vom Sultan Djalāl al-Dīn Sūrghatmush Kara Khitāi freundlich empfangen wurde (685 = 1286/7). Nach einiger Zeit kehrte er nach Yazd zurück und wurde Arghūn vorgestellt, der ihn in Dienst nahm. Auch zu den Nachfolgern Arghūn's, Gaikhātū und Ghāzān, stand er sehr gut. Letzterer ernannte ihn zum *Amīr-i Hazār* „Befehlshaber von tausend Mann“, und nach dem Regierungsantritt Uldjaitū's (703 = 1303/4) wurde ihm die Aufsicht über die Strassen von Ardistan bis Kirmānshāh und von Herāt und Merw bis Abarkūh übertragen. MuẒaffar starb am 13. Dhu 'l-Kāda 713 (1. März 1314). Ihm folgte sein dreizehnjähriger Sohn Mubārīz al-Dīn Muḥammed, der als tapfer und rechtgläubig, aber zugleich grausam, blutdürstig und verräterisch geschildert wird. Bis auf weiteres lebte er am Hofe Uldjaitū's; nach dessen im Shawwāl 716 (Dezember 1316) erfolgtem Tode und dem Regierungsantritt seines Sohnes Abū Sa'īd kehrte er aber nach Maibudh zurück. Im Verein mit dem Herrn der südlichen Küste von Persien, dem Emīr Kaikhusrav b. Maḥmūd Shāh Iodjū, stürzte er bald darauf den Atābeg von Yazd Hādjdjī Shāh und gelangte selbst in den Besitz der Stadt (718 oder 719 = 1318 oder 1319). Kurze Zeit nach diesem Ereignis empörten sich die Bewohner von Sistān, die sogen. Nikūdārī; Muḥammed griff sie an, und ihr Häuptling Nawrūz wurde geschlagen und getötet. Die Aufständischen versammelten sich aber aufs neue, und Muḥammed musste nicht weniger als einundzwanzig Schlachten bestehen, ehe er sie endgültig bewältigen konnte. Nach dem Tode Abū Sa'īd's (736 = 1335/6) entstand ein vollständiges Chaos, und es traten Präbendenten in verschiedenen Teilen des gewaltigen Reiches auf. Der Emīr Abū Ishāk b. Maḥmūd Shāh Iodjū versuchte, sich der Stadt Yazd zu bemächtigen, wurde aber vertrieben. Nach einiger Zeit nahm Muḥammed dem in Kirmān [s. d.] residierenden mongolischen Statthalter Malik Kutb al-Dīn diese Provinz ab; in der Folge gelang es aber Abū Ishāk, Shirāz in seine Gewalt zu bekommen, worauf er in seinem Namen das Kanzelgebet verrichtete und eigene Münzen prägen liess. Im Šafar 748 (Mai-Juni 1347) brach er auf in der Absicht, Kirmān zu unterjochen, und verheerte Sirdjān, zog sich aber zurück, als er erfuhr, dass Muḥammed bereit war, seinem Angriff kräftigen Widerstand entgegenzusetzen. Dann unternahm einer der Wezire Abū Ishāk's einen Feldzug gegen Kirmān, wurde aber geschlagen, weshalb Abū Ishāk sich an die Spitze eines neuen Heeres stellte und gegen Kirmān marschierte, um Rache an Muḥammed zu nehmen. Aber auch dieser Versuch misslang; Abū Ishāk erlitt nämlich eine gründliche Niederlage und musste sich durch die Flucht erretten. Im Jahre 751 (1350/1) zog er nach Yazd und begann die Stadt zu belagern, kehrte aber unverrichteter Sache zurück. Trotz aller Misserfolge liess jedoch Abū Ishāk den Mut nicht sinken. Im folgenden Jahre schickte er ein neues Heer unter dem Emīr Beg Djakāz nach Kirmān, und als dieser im Djumādā I 753 (Juni-Juli 1352) in der Ebene Pandj Angusht auf Muḥammed stiess, kam es zum Kampf; Djakāz wurde geschlagen. Muḥammed beschloss, seinen Sieg zu verfolgen, zog nach Shirāz und belagerte diese Stadt. Am 3. Shawwāl 754 (1. November 1353) musste der Gouverneur sich ergeben, worauf Abū Ishāk sich nach Isfahān flüchtete. Im folgenden Jahre schwur Muḥammed dem 'abbāsiden Kha-

lifen in Ägypten den Eid der Treue. Ausserdem wurde Isfahān belagert; da aber Muḥammed auch mit anderen Empörern kämpfen musste, dauerte die Belagerung ziemlich lange. Schliesslich wurde jedoch der Widerstand gebrochen, und die Stadt musste sich ergeben. Zugleich fiel auch Abū Ishāq in seine Hände und wurde sofort hingerichtet (21. Djumādā I 757 oder 758 = 22. Mai 1356 oder 12. Mai 1357). Nachdem Muḥammed alle seine Feinde besiegt hatte und unbestrittener Herr von Fārs und dem Irāk geworden war, erschien ein Gesandter des Herrschers der Goldenen Horde Džāni Beg Khān b. Uzbek Khān, der meldete, dass der Khān sich der Stadt Tabriz bemächtigt habe und Muḥammed zum *Yasāwul* „Hofmarschall“ ernennen wolle. Muḥammed gab dem Gesandten eine hochmütige und unfreundliche Antwort; da er aber kurz darauf erfuhr, dass Džāni Beg zu den Seinigen zurückgekehrt war und den Emir Akhi Džuk in Tabriz gelassen hatte, beschloss er, von dieser Stadt Besitz zu nehmen. Bald traf auch die Nachricht vom Tode Džāni Beg's ein. Dann brach Muḥammed auf; bei Miyāna in Ādharbāidjān begegnete er Akhi Džuk. Dieser wurde geschlagen, und Muḥammed zog in Tabriz ein. Da aber ein grosses Heer von Baghdād sich näherte, traute er sich nicht, länger zu bleiben, sondern beschloss, den Rückzug anzutreten. Im Ramaḍān 759 (August 1358) wurde er von seinem eigenen Sohn Shāh Shudjā' [s. d.], der sich von ihm zurückgesetzt und schlecht behandelt glaubte, im Einverständnis mit einigen anderen Verwandten überfallen und gefangen genommen. Nachdem Muḥammed geblendet worden war und mehrere Jahre in der Haft zugebracht hatte, starb er Ende Rabi' I 765 (Januar 1364) im Alter von fünfundsiebzehn Jahren. Ihm folgte Shāh Shudjā' nach, der kurz vor seinem Tode seinen Sohn Zain al-ʿĀbidin zum Nachfolger in Shirāz ernannte und seinem Bruder ʿImād al-Dīn Aḥmed b. Muḥammed die Statthalterschaft von Kirmān übertrug. Sobald Zain al-ʿĀbidin die Regierung angetreten hatte, brach sein Vetter Shāh Yahyā b. Sharaf al-Dīn Muzaḥfar von Isfahān auf, um ihn anzugreifen. Glücklicherweise wurde aber der drohende Kampf durch eine friedliche Übereinkunft verhütet; doch durfte Shāh Yahyā nicht lange in Isfahān bleiben, er wurde nämlich von den unruhigen und launischen Bewohnern der Stadt vertrieben und flüchtete sich nach Yazd, worauf Zain al-ʿĀbidin seinen mütterlichen Oheim Muzaḥfar-i Kāshī zum Statthalter von Isfahān ernannte. Im Jahre 787 (1385/6) langte ein Gesandter von Timūr in Kirmān an, Versicherungen seiner friedlichen und freundlichen Gesinnung mitbringend, und Sultan Aḥmed beilegte sich, dem gewaltigen Eroberer seine demütigste Huldigung darzubieten. Im Shawwāl 789 (Oktober–November 1387) wurde berichtet, dass Timūr in den Irāk eingedrungen sei und Muzaḥfar-i Kāshī ihm die Schlüssel zu den Städten und Festungen habe ausändigen lassen, weshalb Zain al-ʿĀbidin Shirāz verliess und sich nach Baghdād begab, während Shāh Yahyā sich bemühte, passende Geschenke zu beschaffen und Timūr zufriedenzustellen, und verordnete, dass eine genügende Summe zum Unterhalt seines Heeres ausgezahlt werden sollte. Als aber die Beamten Timūr's in Isfahān erschienen, um das Geld zu erheben, wurden sie von den Städtern überfallen und totesgeschlagen. Infolgedessen richteten die Mongolen ein fürchterliches Blutbad unter den Bewohnern Isfahān's an, wobei gegen

200 000 Menschen das Leben verloren haben sollen. Dann zog Timūr nach Fārs und bestätigte Sultan Aḥmed als Herrn von Fārs, dem Irāk und Kirmān, worauf er nach Samarkand zurückkehrte. Als Zain al-ʿĀbidin Shirāz verlassen hatte, begegnete er seinem Vetter Shāh Maṣṣūr b. Sharaf al-Dīn Muzaḥfar bei Shustar und wurde zuerst freundlich empfangen, dann aber plötzlich überfallen und eingekerkert. Jetzt konnte Shāh Maṣṣūr ohne Widerstand von Shirāz Besitz nehmen, während Shāh Yahyā sich nach Yazd zurückzog. Nachdem ersterer sich in Shirāz niedergelassen hatte, wurde Zain al-ʿĀbidin von seinen Wächtern losgelassen und nach Isfahān gebracht, wo die Bevölkerung ihn freundlich empfing. Inzwischen liess er sich von Shāh Yahyā überreden, sich mit Sultan Aḥmed zu verbinden, um Rache an Shāh Maṣṣūr zu nehmen. Der Plan misslang aber; die Verbündeten wurden geschlagen, und Shāh Maṣṣūr bemächtigte sich des ganzen Irāk. Als Zain al-ʿĀbidin nach Khorāsān fliehen wollte, wurde er vom Statthalter von al-Raiy verräterisch ergriffen und zu Shāh Maṣṣūr gebracht, der ihn sofort blenden liess. Dann versuchte dieser, eine Koalition gegen Timūr zustandezubringen. Im Jahre 795 (1393) verliess aber Timūr sein Winterquartier in Māzandarān und marschierte auf Shustar. Nach gewaltsamer Erstürmung des für unannehmbar gehaltenen Sperrforts Kal'a-i sefid zog er unbefehligt nach Shāh Maṣṣūr's Residenz, und in der Nähe von Shirāz kam es zum Kampf. Obgleich der oberste Emir Shāh Maṣṣūr's mit dem grössten Teil der Truppen ihn verliess, dauerte die Schlacht bis tief in die Nacht hinein. Der unerschrockene Muzaḥfaride kämpfte mit verzweifelter Mut, fiel aber schliesslich mitten im Handgemenge, nachdem er bis zu Timūr selbst vorgedrungen war und ihm zwei Schwerthiebe versetzt hatte, denen jedoch der feste Helm des Mongolenhauptlings widerstand. Dann unterwarfen sich die Verwandten Shāh Maṣṣūr's; trotzdem liess Timūr eine Woche später (Radjab 795 = Mai 1393) die Muzaḥfariden sowohl in Yazd als auch in Kirmān hinrichten, doch entkam ein Sohn des Zain al-ʿĀbidin, er spielte aber nachher keine bedeutende Rolle.

*Litteratur:* Maḥmūd Kuṭbī in Ḥamd Al-lāh Mustawfi-i Qazwīnī, *Tārīkh-i Guzīda* (ed. Browne), I, 613–755; Deffrémery, *Mémoire historique sur la destruction de la dynastie des Mozaffériens*, in *J A*, Ser. IV, Bd. IV, V; Howorth, *History of the Mongols*, III, 693–716; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, II, 264 f., 296 f.; Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties*, S. 249 f.; ders., *Diwān-i islāmīye* (Übers. von Khalil Edhem), S. 395 f.; E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, Hannover 1927, S. 254.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-MUZANĪ, ABŪ IBRAHĪM ISMĀʿĪL B. YAHYĀ (dafür im *Fihrist*: Ibrāhīm), Schüler al-Shāfi's, „der Vorkämpfer“ der shāfi'itischen Rechtsschule, wurde 175 (791/2) geboren und lebte in Misr. Obwohl er einen berühmten Auszug (*Mukhtaṣar*) aus den Schriften und Vorträgen seines Lehrers verfasste, war er doch durchaus ein selbständiger Denker, der in manchen Einzelfragen von den Lehren seines Meisters abwich, aber nicht in den Grundlagen (*Uṣūl*), wofür das *Mukhtaṣar* bereitetes Zeugnis ablegt (z. B. werden des Meisters Ansichten als Irrtum bezeichnet: IV, 26; V, 20 u. ö.). Man hat sogar von einem eigenen *Madḥhab*



des Muzanī gesprochen (Subkī, I, 243; Nawawī). In diesem Zusammenhang sei auf die Schrift des Ibn Suraidj (gest. 305 = 917/8), *Kitāb al-Taḥrīb bainā 'l-Muzanī wa 'l-Šāfi'i* (Buch des Ausgleiches zwischen Muzanī und Šāfi'i) hingewiesen (*Fihrist*, S. 213). Seine Schüler verbreiteten die šāfi'itischen Lehren in Syrien, im Irāk und in Khurāsān; u. a. hörte bei ihm der spätere Ḥanafit al-Taḥāwī (gest. 321 = 933). Mit Muzanī setzten sich auch die Mālikiten und Zāhiriten in eigenen Schriften auseinander (*Fihrist*, S. 201, 218). Muzanī starb in Miṣr am Donnerstag, den 24. Ramaḍān 264 (29. Mai 878; so bei Ibn Khallikān nach Ibn Yūnus, *Ta'rikh*; die Angaben im *Fihrist*: Mittwoch, den 29. Rabi' I und bei Mas'ūdī: Donnerstag, den 24. Rabi' I können der nicht passenden Wochentage wegen nicht stimmen) und wurde in der Nähe der *Turba Šāfi'i*s auf dem Friedhof al-Karāfa am Fusse des Muḳattām beigesetzt.

Sein Hauptwerk, das Nawawī (S. 4) noch zu den fünf bedeutendsten šāfi'itischen Werken zählt, ist das bereits erwähnte *Mukhtaṣar*. Nach dem *Fihrist* hat Muzanī zwei Ausgaben veranstaltet: eine grössere, die zur Zeit des *Fihrist* bereits in Vergessenheit geraten war, und eine kleinere, die viel gelesen und kommentiert wurde. Die grössere liegt gedruckt vor am Rande von al-Šāfi'i, *Kitāb al-Umm*, Bd. I–V (Kairo 1321–22) und zwar wenigstens in der ersten Hälfte in der Überlieferung des Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Aṣim (gest. 299 = 911/2; vgl. II, 196, 219) und mit Zusätzen seines Sohnes (?) Ibrāhīm (vgl. I, 76 u. ö.). Eine andere textlich bessere Überlieferung ohne diese Zusätze bietet die Gothaer Hs., Pertsch, *Katalog*, Nr. 938 (= Druck I, 3–III, 254). — Von der kleineren Ausgabe, die mit dem bei Širāzī, Ibn Khallikān und Ibn Taghribirdī genannten Werke *Mukhtaṣar al-Mukhtaṣar* übereinstimmen dürfte, liegt in der Berliner Hs. Ldbg. 561 nur ein Bruchstück vor (entspricht dem Druck III, 64–79) und zwar in einem Kommentar (nicht das Werk selbst, wie Ahlwardt, Nr. 4442 angibt), der frühestens aus dem V. Jahrh. stammt. Eine Identifikation mit einem der zahlreichen Kommentare bei Ḥāǧǧī Khalifa, Nr. 11628 scheint vorerst nicht möglich.

Seine weiteren nicht erhaltenen Schriften sind nach Širāzī (danach Ibn Khallikān und Subkī): 1. *al-Djāmi' al-kabir* (auch bei Ibn Taghribirdī genannt; zitiert in der Hs. Ldbg. 561, Fol. 5v und 20v); 2. *al-Djāmi' al-ṣaḡhir* (auch bei Ibn Taghribirdī); diese beiden Schriften scheinen mir mit den beiden Ausgaben des *Mukhtaṣar* nicht identisch zu sein, wie Wüstenfeld annimmt. 3. *al-Manthūr*; 4. *al-Mas'ūl al-muta'bir*; 5. *al-Tarḡīb fi 'l-'Ilm* (auch H. Khalifa, Nr. 2934); 6. *Kitāb al-Waṭṭi'ik* (auch *Fihrist* u. H. Khalifa, Nr. 14174); vielleicht identisch mit dem bei H. Khalifa, IV, 47 erwähnten Buche über die *Shurūf*. Ausserdem haben Subkī (I, 245) noch vorgelegen: 7. *Kitāb al-Aḳārib* (auch H. Khalifa, Nr. 10315), in dem Muzanī vierzig Fragen aufwarf und das von al-Anmāṭī (gest. 288 = 901) überliefert wird; Subkī bringt einige Zitate daraus; 8. *Kitāb Nihāyat al-Ikhtisār*, und zwar in einer alten Hs. vom Jahre 480 (1087); eine sehr kurze Schrift mit grösstenteils eigenen Ansichten Muzanī's, aus der Subkī Zitate bringt.

*Litteratur*: Mas'ūdī, *Murūǧ*, Paris 1874, VIII, 56; *Fihrist*, ed. Flügel, I, 212; Širāzī, *Tabaḳāt*, Nr. 120 (handschriftlich); Sam'āni, *An-sāb*, in *GMS*, XX, Fol. 527v; Nawawī, *Tabaḳāt*,

ed. Wüstenfeld, S. 775; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Kairo 1310, I, 71; Subkī, *Tabaḳāt al-šāfi'iya*, Kairo 1324, I, 238–47; Ibn Taghribirdī, *Annales*, ed. Juynboll, II, 40; F. Wüstenfeld, *Der Imām al-Šāfi'i*, Nr. 30 (*Abh. G. W. Gött.*, XXXVI); Brockelmann, *GA L*, I, 180; Sarkis, *Mu'djam*, Kairo 1928, Sp. 1741. (HEFFENING)

**MUZĀWADJA**, Terminus der Rhetorik (*Badī'*); besteht darin, dass man zwei Dinge im Verhältnis von Bedingungssatz (*Šarf*) und Nachsatz (*Djazā'*) verbindet und dieselbe Verbindung auch auf zwei andere Dinge unter den gleichen Bedingungen anwendet. Hier folge ein Beispiel aus dem *Diwān* al-Buḥturī's (Kairo 1329, S. 317):

*Idha 'lḥarabat yawmān fa-fādat dimā'uhā*  
*ladḥakkarat al-kurbā fa-fādat dumi'uhā*

„Wenn sie (sc. die Reiter) einen Tag kämpfen und ihr Blut (sich ergiesst) in Strömen fliessen, erinnern sie sich der Bande der Verwandtschaft, und ihre Tränen (ergiesen sich) fliessen in Strömen“. Der Dichter hat hier „kämpfen“ und „sich der Bande der Verwandtschaft erinnern“ in den beiden Teilen des Bedingungssatzes miteinander verbunden und hat dann den ersten Ausdruck befestigt durch: „ihr Blut fliessen in Strömen“, den zweiten durch: „ihre Tränen fliessen in Strömen“.

*Litteratur*: al-Ḳazwīnī al-Khaṭīb, *Talkhīṣ al-Miftāḥ*, Kairo 1322, S. 354; Ibn Ḥudǧǧat al-Hamawī, *Khūṣṣat al-Adab*, Kairo 1304, S. 435; Garcin de Tassy, *Rhétor. et prosod. des lang. de l'Or. Mus.*, Paris 1873, S. 87.

(MOH. BENCHENEB)

**AL-MUZDALIFA**, ein Ort ungefähr in der Mitte zwischen Minā und 'Arafa, wo die von 'Arafa zurückkehrenden Pilger die Nacht zwischen dem 9. und 10. *Dhu 'l-Hiǧǧa* verbringen, nachdem sie die beiden Abendsalāts verrichtet haben. Am nächsten Morgen brechen sie vor Sonnenaufgang auf und steigen dann durch das Tal Muḥassir nach Minā hinauf. Andere Namen für diesen Ort sind *al-Maṣḥar al-ḥarām* nach Sūra II, 194 und *Djam'* (vgl. *Lailat Djām'*: Ibn Sa'd, II/1, 129, 6); doch umfasst *Djam'* nach einer anderen Angabe die ganze Strecke zwischen 'Arafa und Minā, beide eingeschlossen, sodass *Yawm Djām'* (*Kitāb al-Aḡḥāni*, VI, 30, 11) als der 'Arafa-Tag und *Aiyām Djām'* als die Minā-Tage erklärt werden. Der mit der Muzdalifa-Nacht verbundene Kultus weist in die altheidnische Zeit zurück, was die Araber auch selbst anerkennen, wenn sie Kuṣaiy das Anzünden des heiligen Feuers in dieser Nacht einführen lassen und die Führung bei dem Aufbruch nach Minā ein Privileg des Geschlechtes Adwān nennen.

Die eigentlich heilige Städte in Muzdalifa war der Hügel Kuṣaḥ, der seinen Namen von einem alten Gewittergott Kuṣaḥ [s. d.] hatte. Selbst nachdem Muḥammad in bewusstem Gegensatz zu der heidnischen Praxis ganz Muzdalifa für *Mawḳif* erklärt hatte [s. d. Art. *ḤADIDJ*, I, c], behauptete dieser Hügel seine alte Heiligkeit. Nach Azraḳī stand auf ihm ein dicker runder Turm, auf dem das Muzdalifaseuer angezündet wurde, zur Zeit Ḥarūn al-Rašid's ein Holzfeuer, später eine Illumination durch Wachskerzen. In der islāmischen Zeit wurde in einer Entfernung von ungefähr 400 Ellen vom Turme eine Moschee aufgeführt, von der Azraḳī eine nähere Beschreibung gibt, während Muḳaddasi von einem Gebetsplatz, einem öffentlichen Brunnen und einem Minarett spricht. Burton erwähnt noch einen hohen isolierten Turm

bei Muzdalifa, aber die Illumination in der Muzdalifa-Nacht findet jetzt auf der Moschee statt.

*Litteratur:* Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, S. 77; Ibn Sa'd, ed. Sachau, I/1, 41; II/1, 125, 129; Tabari, ed. de Goeje, I, 1105, 1755; Azrakī, ed. Wüstenfeld, S. 36, 130, 411 ff., 415 ff.; B G A, I, 17; II, 24; III, 76 f.; Bakri, ed. Wüstenfeld, S. 243 f., 509 f.; Yāqūt, ed. Wüstenfeld, IV, 519 f.; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 412 f.; Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to el-Medinah and Meccah*, III, 1856; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 154—58; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, S. 81 f., 120; Juynboll, *Handbuch des Islamischen Gesetzes*, S. 157. (FR. BETH.)

**MUZDAWIDJ** bezeichnet bei den Philologen den Gebrauch zweier Ausdrücke, wobei man die Form des einen ändert, um sie der des anderen ähnlich zu machen. So z.B. ist in dem *Hadīth* (Ibn Mādja, *Sunan*, Kairo 1313, II, 246): *Irđj'na ma'zūrāt ghair ma'djūrāt*, „Kehret sünden- und nicht lohabeladen nach Hause zurück!“, das Wort *ma'zūrāt* von der Wurzel *w-z-r* in *ma'zūrāt* geändert worden, um ihm dieselbe Form wie *ma'djūrāt* zu geben. Das gleiche ist der Fall in den Wendungen (vgl. *Lisān al-ʿArab*, XIX, 353): *ghadiyāt wa-ʿashiyāt*, *ghudaiyanāt wa-ʿushaiyanāt*, *bi ʿl-ḡhātaya wa ʿl-ashiyā*, „Morgen und Abende“, worin die Form des ersten Wortes der des zweiten angeglichen ist.

Das Muzdawidj besteht bei den Rhetorikern darin, dass man eine Art Alliteration zwischen zwei nebeneinander stehenden Wörtern herstellt, welche dieselbe Form, dieselbe metrische Quantität und den gleichen Reim (*Rawī*) haben, wie z.B. in folgendem *Ḳorʿānvers* (Sūra XXVII, 22): *Wa-dj'uka min Saba'in bi-naba'in*, „Ich habe dir von Saba' eine Nachricht mitgebracht“, wo man die Ähnlichkeit bei *Saba'in* und *Naba'in* erkennt. Man kann noch folgendes *Hadīth* als Beispiel anführen (Ibn al-Aṭṭar, *Nihāya*, Kairo 1311, IV, 291, s. v. *h-y-n*): *al-mu'minūna hainūna lainūna*, „die Gläubigen sind friedfertig und sanftmütig“, und die Redewendung (vgl. *Lisān al-ʿArab*, XVII, 280, 331): *Hainun lainun, haiyinun laiyinun*.

Das Muzdawidj hat bei den Metrikern den Zweck,

die Halbverse eines Gedichtes miteinander und paarweise reimen zu lassen. Gewöhnlich wird es nur in den didaktischen *Urdjūza's* gebraucht (wie z.B. in Ibn Mālik's *Alfiya*); jedoch verwendet es al-ʿĀmili in seinem *Kashkūl* (Kairo 1302) bei den Metren *Wāfir* und *Ramal* (S. 76, 78, 83). Im Persischen und Türkischen führt es den Namen *Mathnawī* (*Masnawī*) und kommt mit den Metren *Ramal*, *Hazaḡj* und *Mutaḡārib* vor. Bei dieser Dichtungsart ist es erforderlich, dass der letzte Fuss der beiden Halbverse gleich ist. Bei den Arabern gibt es eine besondere Art von Gedichten im *Kadjaḡ*-Metrum (und manchmal gehören gewisse Verse streng genommen zum *Sari*-Metrum), die *Muzdawidjāt* heissen (eine Sammlung davon erschien Kairo 1299); sie bestehen aus Strophen von fünf Halbversen, deren vier erste untereinander reimen, während die fünften einen gemeinsamen Reim haben. Manchmal hat die Strophe nur vier Halbverse, wobei die drei ersten miteinander und die vierten wiederum unter sich reimen, wie in Ibn Mālik's *al-Iʿlām bi-Muthallath al-Kalām* (Kairo 1329) und Ḥasan Ḳuwaitir al-Ḳhalili's *Nail al-Arab fī Muthallathāt al-ʿArab* (Bulāk 1301).

*Litteratur:* Djurdjāni, *Taʿrifāt*, Konstantinopel 1307, S. 142; Muḥammed ʿAlī b. ʿAlī al-Tihānawī, *Kashshāf Isṭilāḡāt al-Funūn*, Konstantinopel 1317, I, 199, 672; Muḥammed b. ʿKais al-Kāzī, *al-Muʿdjam fī Maʿāyir Ashʿār al-ʿAdjam*, Leiden 1909, S. 390; Garcin de Tassy, *Rhétorique et prosodie des langues de l'Or. Musul.*, Paris 1873, S. 375. (MOH. BENCHENEB)

**AL-MUZZAMMIL**, Titel der Sūra LXXIII, nach dem ersten Vers: „O Du Eingehüllter“, nämlich Muḥammed, der sich in sein Gewand einhüllte oder von andern darin eingehüllt wurde. Über die Frage, worauf sich dies bezieht, vgl. Sale's Anmerkung wie auch die *Ḳorʿān-Kommentare*. Varianten von *al-muzzammil*, das für *al-muzzammil* steht, sind *al-muzammal*, *al-muzammil* (Baidāwī).

*Litteratur:* Ausser den im Artikel erwähnten Werken vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig 1909, I, 98.

## N

**AL-NABA'**, Titel der Sūra LXXVIII, nach den ersten Versen: „Über was befragen die Ungläubigen einander? Über die grossen Neuigkeiten“. Nach den Kommentaren wird hier mit den „grossen Neuigkeiten“ auf die Auferstehung angespielt, die Gegenstand lebhafter Erörterungen bei den Mekkanern war.

*Litteratur:* Die Kommentare und Übersetzungen des *Ḳorʿāns*; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig 1909, I, 104.

**NABATAER**, arabischer Volksstamm, der im Altertum die Arabia Petraea bewohnte. — Schon im VII. Jahrh. v. Chr. erwähnt Assurbanipal die Nabayāti (*Keilinschr. Bibl.*, II, 216 ff.). Ob die Nebayōt des Alten Testaments mit ihnen gleichzusetzen sind, ist fraglich (gegen die Gleich-

setzung: Nöldeke in Schenkels *Bibellexikon*, s. v. Nabatäer; dafür unter anderen Musil, *Arabia Deserta*, New York 1927, S. 492). Völlig unterworfen wurden die Nabatäer weder von den Assyriern, noch von den Medern, Persern oder den makedonischen Königen (Diodor. II, 48). Antigonos schickte 312 v. Chr. zwei erfolglose Expeditionen gegen sie aus. Sie waren damals ein nomadisches Hirten- und Händlervolk, dem nur einige natürliche Festungen, wie Petra, Boṣrā, Salkhad, al-Hidjr, als Stapelplätze für seine Waffen und Reichtümer dienten. Als Anwohner des Toten Meeres betrieben sie zeitweise die einträgliche Asphaltfischerei an seinem Ostufer. Zu ihren Nachbarn standen sie oft in freundschaftlichen Beziehungen; so zu den Juden unter den Makkabäern und besonders zu den Sa-



jamiern (arab. Sulaim; vgl. Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 594, s. Birma), mit denen sie nach dem Zeugnis des Stephanos Byzantios und nabatäischer Inschriften in engem Bundesverhältnis standen (s. d. Art. SULAIM B. MANŠÜR und B. Moritz, *Salami*, in Pauly-Wissowa's *Realenzykl.*, Bd. I A, Kol. 1824 f.). Die Hauptstadt des in den einheimischen Inschriften Nabātu genannten Königreichs war Petra am Djabal Hārūn, nach Nöldeke (*ZDMG*, XXV, 259 f.) hebr. Sela', arab. Ḥiṣn Sal' im Wādi Mūsā im Gebirge al-Sharā (Yākūt, *Mu'djam*, III, 117, 13; *Mushtark*, S. 252, 2), während Musil (*Arabia Petraea*, II/1, 337, Anm. 2 zu S. 318) dieses mit Kṣēr es-Sel' gleichsetzt. Ihre Ruinen weisen eine einzigartige Mischung nabatäischer und hellenistischer Baukunst auf, während sie auffallend wenig nabatäische Inschriften geliefert haben (über sie: Dalman, *Petra und seine Feindseligkeiten*, 1908; *Neue Petra-Forschungen*, 1912; Bachmann, Watzinger, Wiegand, *Petra*, 1921; A. B. W. Kennedy, *Petra, its History and Monuments*, 1925).

Das nabatäische Reich umfasste die Landschaften im Süden und Osten Palästinas, also Idumaea und Peraea, nach 88 v. Chr. auch den Ḥawrān; zweimal (85 v. Chr. und um 34–62 n. Chr., vielleicht auch in der Zwischenzeit, vgl. Mommsen, *Röm. Gesch.*, V, 476, Anm. 3) gehörte auch Damaskus zu ihm (vgl. oben, I, 941). Im Südwesten dehnte es sich über das alte Midian bis an die Küste des Roten Meeres aus, wo 'Obodat I. die Stadt Ḥawarā gründete (Steph. Byz., s. Ἀβαρα, wohl = Λευκή κόμη, jetzt vielleicht al-Ḥawrā'), im Binnenlande bis al-'Ula (Dedan) und al-Hidjr [s. oben, II, 319 f.] an der Grenze des Ḥidjāz. Auch bis in den Nomos Arabia im östlichen Nildelta sind die Nabatäer vorgedrungen, wie eine Inschrift von Tell el-Shughāfiye im Wādi Tūmilāt zeigt (Clermont-Ganneau, *Les Nabatéens en Egypte*, in *Recueil d'Arch. Or.*, VIII [1924], 229–57). Von ihren Königen lässt sich eine Anzahl mit annähernder Sicherheit datieren: Ḥārithat (Aretas) I. 169 v. Chr., Ḥārithat II. um 110–96, 'Obodat (Obodas) I. um 90, Rabb'el (Rabilos) I. um 87, Ḥārithat III. (Ἀρέτας Φιλέλλην) um 86–62, ['Obodat II. um 62–47?], Māliku (Malichos) I. um 47–30, 'Obodat II. (III.?) vor 25 – um 9 v. Chr., Ḥārithat IV. Raḥem-'ammeh (Φιλόπατρις) um 9 v. Chr. – 40 n. Chr., Māliku II. von 40–70/1, Rabb'el II. Σωτήρ 70/1–106 n. Chr. [Māliku III., 106 n. Chr.]; vgl. Clermont-Ganneau, *Recueil*, VIII, 247]. Der wahre Gründer ihrer Macht soll König Erotimos gewesen sein, der wohl Ḥārithat III. entspricht, dessen Regierung in die Zeit des Verfalls des Seleukidenreiches fällt (E. Täubler, in *Klio*, X, 251–53). Auch den Römern gegenüber verstanden die Nabatäer als „Verbündete“ einigermaßen ihre Unabhängigkeit zu wahren. Schon frühzeitig gewannen sie, wie später die Palmyrener, mit ihrem Handel eine Monopolstellung in ganz Vorderasien. Zu Beginn der römischen Kaiserzeit gingen sie vom Nomadentum zu friedlicher Sesshaftigkeit über. Wie sie im Orient ihre epigraphischen Spuren besonders an den Handelsstrassen hinterlassen haben, die ihre Karawanen entlangzogen, wie von Petra nach Damaskus und Tadmor, nach Forat an der Euphratmündung, nach Gerrha (arab. al-Djār'a'u bei al-Kātif), nach der Sinaihalbinsel und Ägypten und nach Gaza, so finden sich auch im Römerreiche Inschriften ihrer Kaufleute bis nach Oberägypten (Dendera), nach

Milet, Rom und Puteoli. Kaiser Traianus eroberte 106 n. Chr. Petra und machte den wichtigsten Teil des Nabatäerreichs zur römischen *Provincia Arabia*. Der Rest ihres Gebietes, der den Nabatäern in der Steppe verblieben war, brach um 200 n. Chr. wirtschaftlich zusammen, da die Palmyrener allmählich den einträglichen Transithandel gänzlich an sich gerissen hatten.

Der König, dem als höchster Beamter ein Wezir (griech. ἐπίτροπος) mit dem Titel „Bruder“ zur Seite stand, gebot über eine Anzahl von Shaikhs (ἐθνάρχαι) der einzelnen Stämme (φυλαί); auch die Titel Eparch und Strateger kommen vor. Bemerkenswert ist die geachtete soziale Stellung der Frauen: sie durften selbständig Eigentum besitzen und darüber verfügen (Nöldeke bei Euting, *Nabat. Inschriften*, S. 79 f.); die Münzen zeigen oft Bilder der Königinnen (Kammerer, *Petra et la Nabatène*, Paris 1929, S. 377). Das Recht der Nabatäer kennen wir nur aus ihren Epitaphen, deren Strafordnungen ein Formular des griechischen Besitz- und Obligationenrechtes zugrunde liegt, das sich sonst nur in kleinasiatischen Grabinschriften findet (B. Keil, in *Hermes*, XLIII [1908], 567–72).

Als Nomaden einfach in ihren Sitten und selten im Besitz von Sklaven, hatten die Nabatäer als Handelsvolk vor dem Reichtum grosse Achtung. Die inschriftliche Erwähnung von Ärzten, Weisen und Dichtern spricht für eine gewisse Höhe der geistigen Kultur. Ob bei ihnen die Beschneidung üblich war, ist unsicher (Kammerer, *a. a. O.*, S. 375 f.).

Das nabatäische Pantheon ist uns ebenfalls hauptsächlich aus Grab- und Votivinschriften bekannt. Der Hauptgott war Dūsharā [s. d. Art. DHU 'L-SHARĀ], die Hauptgöttin Allāt [s. d. Art. AL-LĀT]; daneben seien die Gottheiten Manūthu (= aram. Menāwātā; s. d. Art. MANĀT), Kaisha, Mutaba und Hubal [s. d.] erwähnt. Vielleicht wurden auch die Könige nach ihrem Tode göttlich verehrt (vgl. *CIS*, II, 354).

Wie zuerst Nöldeke mit Entschiedenheit betont hat, waren die Nabatäer nach Ausweis ihrer Eigennamen reine Araber; doch im schriftlichen Verkehr bedienten sie sich der in Vorderasien üblichen aramäischen Schrift- und Diplomatensprache. Dadurch drangen im Norden des Landes manche Aramaismen in ihre Sprache ein (wie Kabrā, Nafshā, Arnā); arabische Schriftsteller gebrauchten denn auch „nabatäisch“ für „aramäisch“. Im südlichen Ḥigrā (al-Hidjr) dagegen ist die nabatäisch-arabische Sprache am reinsten erhalten. Aus der nabatäischen Kursive entwickelte sich im ausgehenden Altertum die arabische Schrift [s. Bd. I, S. 399 f.].

In islamischer Zeit nannten die Araber die Bewohner von Syrien und dem 'Irāk, die weder Hirten (Beduinen) noch Soldaten waren, „Nabatäer“ (Ibn al-Kalbī bei Yākūt, *Mu'djam*, III, 634), womit man also (in etwas verächtlichem Tone) die aramäisch redenden Bauern bezeichnete (Nöldeke, in *ZDMG*, XXV, 124). Wenn daher „Nabatäer“ (Nabiṭ, Nabṭ u. ähnl.) in Malatya wie am Djaiḥān, in Syrien, am Khābūr und im 'Irāk, in 'Omān und Bahrain erwähnt werden, so ist ihr Name nicht etwa im ethnographischen Sinne zu verstehen (Nöldeke, *a. a. O.*, S. 125). Da vorzugsweise von den Grammatikern des 'Irāk die „nabatäische“ Sprache der aramäischen Landbevölkerung beachtet wurde, verstand man unter „Nabatäern“ häufig

speziell die Bewohner des 'Irāk und besonders der Bata'ih (Nöldeke, *a. a. O.*, S. 127).

Die Bewohner des Bezirks Hismā im nördlichen Hidsjāz, einst die Djudham [s. d.], jetzt die Huwaitāt [s. d.], gelten als Nachkommen der Nabataer [s. Bd. I, S. 385].

*Litteratur:* Nöldeke, in *ZDMG*, XXV, 1871, S. 122–28; J. Euting, *Nabatäische Inschriften*, Berlin 1885; ders., *Sinaitische Inschriften*, Berlin 1891; ders., *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien*, II, Leiden 1914, S. 293 (Index); C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, II, Cambridge 1888, S. 638 (Index); *C. I. S.*, II/1, 1889, S. 181 ff.; II/11, 1907, S. 1 ff.; Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Or.*, Bd. I–VIII, *passim*; H. Vincent, *Les Nabatéens*, in *Revue Bibl.*, VII, 1898, S. 567–88; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 4. Aufl., Leipzig 1901, S. 726–44; Dussaud und Macler, *Mission dans la région désertique de la Syrie moyenne*, Paris 1903; G. A. Cooke, *A text-book of North-Semitic inscriptions*, Oxford 1903, S. 214–62; ders., Art. *Nabataeans*, in J. Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, Edinburgh 1917, S. 121 f.; Dussaud, *Numismatique des rois de Nabatène*, in *J. A.*, 1904, S. 189–238; Brünnow und v. Domszewsky, *Provincia Arabia*, I–III, 1904–9; E. Littmann, *Nabataean Inscriptions, in Public. of an American Archaeol. Exped. to Syria in 1899–1900*, Teil IV, New York 1905; *Semitic Inscr.*, S. 85–97; ders., *Nabat. Inscr.*, in *Public. of the Princeton Archaeol. Exped. to Syria in 1904–5 and 1909*, Division IV, Section A, Leiden 1914; Musil, *Arabia Petraea*, II/1 (*Edom*), Wien 1907, S. 159–61, 337; ders., *Arabia Deserta*, New York 1927, Index S. 614; Head, *Historia numorum*, 2. Aufl., Oxford 1911, S. 810 f.; Jaussen und Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, I–III, Paris 1909–22; W. W. Tarn, *Ptolemy II and Arabia*, in *Journ. of Egypt. Archaeol.*, XV, 1929, S. 9–25; A. Kammerer, *Petra et la Nabatène*, Paris 1929; J. Cantinneau, *Le Nabatéens*, I–II, Paris 1930–32; J. H. Mordtmann, *Ein Nabatäer im Sabäerlande*, in *Klio*, XXV, 1932, S. 429 f. (E. HONIGMANN)

**NABĪ** (A.), Prophet, aus hebr. *Nābī* oder aram. *Nebī'ā* entlehnt, findet sich im Korān seit der zweiten mekkanischen Periode im Singular und dem Plural *Nabiyūn*; in medinischer Zeit kommt der gebrochene Plural *Anbiyā'* hinzu. Listen der *Nabiyūn* enthalten die Verse Sūra VI, 83 ff.; III, 34; IV, 161 ff.; weitere Aussagen über sie: Sūra XIX an mehreren Stellen und XVII, 57. Die Listen umfassen ausschliesslich Namen alt- und neutestamentlicher Herkunft (wenn man von Idris Sūra XIX, 57 absieht, dessen Namen Muhammed aber ebenfalls aus einer christlichen Quelle bekannt geworden war; s. oben Bd. II, s. v.; Horovitz, *Koran. Unters.*, S. 88 f.); während Gottesboten (*Rasūl* [s. d.], pl. *Rusul*; *Mursalīn*) auch an andere Völker der Vorzeit entsandt worden waren — so Hūd oder Šālīh —, waren nach der korānischen Darstellung „Propheten“ nur unter den *Ahl al-Kitāb* [s. d.] aufgetreten. Nur eine Minderzahl der im Korān als Propheten genannten Persönlichkeiten führt im biblischen Schrifttum diese Bezeichnung, und Yunus b. Mattai [s. d.] ist unter den *Anbiyā'* des Korān der einzige Schriftprophet. Muhammed selbst nimmt erst in Medina den Namen eines Nabī für sich in Anspruch, bis er als

der Prophet angeredet (*yā aiyuha 'l-Nabī*) und als die Reihe der Propheten endgültig abschliessend ihr „Siegel“ (*Khātām*) genannt wird. Wenn Muhammed in Sūra VII, 156 und 158 *al-Nabī al-ummī* heisst, so soll er damit als der unter den Heiden erstandene Prophet gekennzeichnet werden: die Juden nannten die Heiden *Ummōt hā-ʿŌlam* „Völker der Welt“ und erkannten auch aus ihren Reihen hervorgegangene Propheten an, zu denen sie z. B. Bileam und Hiob rechneten. Diese jüdische Bezeichnung der Heiden ist als *al-Ummiyūn* in den Korān übergegangen (Sūra LXII, 2; III, 19, 69); dass die Heiden mit *Ummiyūn* gemeint sind, ergibt sich mit voller Deutlichkeit aus Sūra III, 19, wo sie im Gegensatz zu denen stehen, welche die Schrift erhalten haben. Wenn Sūra II, 73 von den *Ummiyūn min Ahl al-Kitāb* die Rede ist, so wird man darin am besten (mit Wellhausen, *Skizzen*, IV, 13, Anm. 2) ursprünglich heidnische, zum Judentum übergetretene Araber sehen. Die Herleitung von *ummī* aus hebr. *Ummōt hā-ʿŌlam* passt also für alle korānischen Stellen, während die meist angenommene aus hebr. *ʿAm hā-ʾArēṣ* „Volk des Landes“, einer Bezeichnung für die des jüdischen Gesetzes nicht kundigen Juden, höchstens mit Sūra II, 73 vereinbar wäre, aber auch für diese Stelle keineswegs zwingend ist.

Die nachkorānischen Vorstellungen über das Prophetentum Muhammeds sind in dem Artikel MUHAMMED behandelt (vgl. auch Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glaube seiner Gemeinde*, Stockholm 1918). Die Nachrichten über die übrigen Propheten, welche in nachkorānischer Zeit in den Islām gedungen sind, stellen die Schriften über die *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'* zusammen. Doch beschränken sich diese nicht auf die im Korān mit oder ohne Namen auftretenden eigentlichen Propheten und sonstigen Gestalten der jüdischen und christlichen biblischen und nachbiblischen Überlieferung, sondern behandeln auch die Geschichte solcher Persönlichkeiten, von denen im Korān auch andeutungsweise nicht die Rede ist, wie die des Džirdjis oder des Buluḳyā.

*Litteratur:* Wensinck, in *Acta Orientalia*, II, 173 ff.; Lidzbarski, *De prophetis quae dicuntur legendis*; Horovitz, in *ZDMG*, LV, 519 ff.; ders., *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926, S. 44 ff.

(J. HOROVITZ)

**NĀBĪ**, YŪSUF, osmanischer Dichter. Yūsuf Nābī stammt aus Urfa (Ruhā, daher Ruhāwī, nicht Rūhānī, wie manchmal zu lesen ist). Von dort kam er unter Mehmed IV. nach Stambul und ward ein Günstling des Grosswezīrs Kara Muṣṭafā. Er versah den Posten eines *Kiāya*, ging nach Kara Muṣṭafā's Tod auf die Pilgerfahrt und siedelte sich später in Aleppo an. Als der dortige Statthalter Mehmed Bāltaḍjī [s. d.] Grosswezīr wurde, nahm er Nābī nach Stambul und übertrug ihm die Stelle eines Vorstehers der anatolischen Hauptrechnungskanzlei (*Anadolu Mühāsebeḍjisi*). Später wechselte er das Amt und starb schliesslich, gegen 90 Jahre alt, am 3. Rabi' I 1124 (10. April 1712). Er liegt zu Skutari im Friedhofe Karaḍja Ahmed unweit des Miskinler-Klosters begraben; die Grabschrift findet sich in Sa'd al-Din Nūzhēt, *Mezār Kitābelerī*, Stambul 1932, S. 11.

In einem gezierten Stil, der zu seinen Lebzeiten und später noch als klassisch galt, verfasste Nābī



mehrere geschichtliche Werkchen, so einen Bericht über die Eroberung von Kameniec in Podolien .1083 = 1072, der als *Ta'rikh-i Wiqā'at-i Kaminica*. *Fetḥnāme-i Kaminica* oder kurz als *Ta'rikh-i Kaminica* bezeichnet wird. Sodann schrieb er in Prosa und Dichtung eine Beschreibung seiner Pilgerfahrt nach den Heiligen Stätten (1089 = 1678; das Werk entstand erst 1093 = 1682) unter dem Titel *Taḥṣīl al-Ḥaramain*. Sein weitverbreiteter *Diwān* samt Nachtrag trug ihm den Ruf eines Dichterkönigs ein. In seinem *Khairi-nāme*, meist *Khairiye* geheissen, erteilt er seinem Sohn Abu'l-Khair sittliche Ermahnungen und Lebensregeln. Seine brieflichen Aufsätze (*Munsha'āt*) wurden einst viel beachtet und haben auch geschichtlichen Wert. Waisi's *Siyar* setzte er in einem *Dhail-i Siyar-i Waisi* fort. Drucke: *Diwān*, Bulāḳ 1257 und Stambul 1292, *Dhail-i Siyar-i Waisi*, Bulāḳ 1248; *Khairiye* in: *Contes de Nabi Efendi à son fils Abu'l-Khair, publiés en turc avec la traduction française et des notes par Mr. Pavet de Courteille*, Paris 1857; *Ta'rikh-i Kaminica*, Stambul 1281; *Sūrat-i Ḥudūd-i Tiplāniye*, o. O. (= Stambul, gegen 1870), behandelt Fragen der Kindererziehung; *Tuhfa*, Stambul 1288; *Tuhfat al-Ḥaramain*, o. O. [Stambul] 1265. Weitere Angaben vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 237—39.

*Litteratur*: Vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 239, wozu zu bemerken ist, dass *Dhail-i Siyar-i Waisi* handschriftlich noch in London, Brit. Museum, Add. 7863 (vgl. Rieu, *Cat. of Turk. Mss.*, Nr. 37) sowie in Heidelberg, Univ.-Bibl., Cod. or., Nr. 439 (Abschrift vom Jahre 1175 d. H.), *Tuhfat al-Ḥaramain* in Paris, Sammlung Cl. Huart, Stambul, *Ḥamidiye*, Nr. 400/1, und die *Khairiye* in Agram, Ak. der Wiss., Slg. Babinger, Nr. 826, I zu finden sind. Über den Druck des *Ta'rikh-i Kaminica* vgl. *J A*, 1868, I, 471 f. — Über einen Nābi-zāde Naẓīm Bey vgl. Brūsali Muḥammed Ṭāhir, *ʿOṭhmanī Miʿellīsi*, II, 467 f.

(FRANZ BABINGER)

**NABĪ YŪNUS.** [Siehe NINAWĀ.]

**NABĪDH** (A.), umfassende Bezeichnung für berauschende Getränke. Verschiedene Arten wurden im frühen Arabien hergestellt: wie *Mizr* (aus Gerste), *Bi'* (aus Honig: Bukhārī, *Maḡāzī*, Bāb 60; *Ashriba*, Bāb 4; *Adab*, Bāb 80; oder aus Spelze: Aḥmad b. Ḥanbal, IV, 402), *Faḍīkh* (aus verschiedenen Arten Datteln: Bukhārī, *Ashriba*, Bāb 3, 21).

Da Trauben in Arabien selten waren, soll in al-Madina „Wein“ gewöhnlich aus Datteln bereitet worden sein, ausnahmsweise nur aus Trauben (Bukhārī, *Ashriba*, Bāb 2, 3; Muslim, *Ashriba*, Trad. 3, 6). Dies mag richtig sein. Aber schon diese Traditionen verraten eine Tendenz, die mit der Frage verbunden ist, ob das Weinverbot berauschende Getränke einschliesst. Allgemein gesprochen neigt das *Ḥadīth* zu einer bejahenden Antwort und ist infolgedessen ängstlich darauf bedacht, dass der *Ḥamr*, der von Muḥammed verboten wurde, Nabīdh einschliesse.

Die Streitfrage war insofern schwierig, als der Grad der berauschenden Eigenschaft dieser Getränke z. T. von der Dauer des Gärungsprozesses abhing. Dies geht z. B. aus den vielen Traditionen hervor, in denen 'Ā'isha berichtet, wie Nabīdh für Muḥammed zubereitet und nach welcher Zeit das Getränk wegggeschüttet wurde [vgl. *KHMR*], ferner aus Traditionen, in denen das frühere Verbot gewisser Gefässe (*Ḥantam*, *Muzaḥḥat* usw.) aufgehoben

und alle Arten Gefässe für erlaubt erklärt wurden, vorausgesetzt dass die darin bereiteten Getränke nicht berauschend wären (Muslim, *Ḍiḡnā'iz*, Trad. 106; *Ashriba*, Trad. 63—65, 67—75 usw.). Eine Reihe Traditionen, die von den Ḥanafiten zugunsten ihrer Ansicht angeführt werden könnten und nach denen Nabīdh in das Weinverbot nicht eingeschlossen ist, findet sich in al-Nasā'ī's Sammlung, *Ashriba*, Bāb 48. Vgl. weiter den Artikel *KHMR*.

Neben Milch und Honig war Nabīdh auch das Getränk, das man den Pilgern in Mekka anbot. Die Einrichtung *al-Sikāya* (so auch der Name des Gebäudes beim Zamzam-Brunnen, wo die Verteilung stattfand) war ein Amt, das von den 'Abbāsiden versehen wurde (Aḥmed b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 372; Muslim, *Ḥadīth*, Trad. 347; Abū Dāwūd, *Manāsik*, Bāb 90). Die Beschreibungen von Ibn Sa'd (gest. 230 = 845) und al-Azrakī (gest. 244 = 858) machen den Eindruck, als ob sie sich auf den gegenwärtigen Stand der Dinge bezögen. Zur Zeit al-Muḥaddasi's (gest. um 1000 n. Chr.) war diese Einrichtung bereits abgekommen. Für Einzelheiten vgl. das Werk von Gaudefroy-Demombynes.

*Litteratur*: vgl. die Litteratur beim Artikel *KHMR*; ferner: *Fatāwā 'Alamgiri*, Calcutta 1251 (1835), VI, 607; Santillana, II „*Muḥtaṣar*“ ..., Mailand 1919, II, 739 ff.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Tuhfa*, Kairo 1282, IV, 118 ff.; Abū 'l-Kāsim al-Muḥakkik, *Kitāb Sharā'i'* al-Islām, Calcutta 1255, S. 522; Querry, *Recueil de lois conc. les musulmans schyites*, Paris 1872, II, 237 ff.; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de moh. wet*, Leiden 1925, S. 173; Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche Feest*, Leiden 1880, S. 169 (in *Verspr. Geschr.*, I, 111); Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923 (*Annales du Musée Guimet*, Bibl. d'études, Nr. 23), S. 71 ff.; al-Azrakī, ed. Wüstenfeld, S. 335 ff. (A. J. WENSINCK)

**NĀBIGHA AL-DHUBYĀNĪ**, berühmter Dichter der vor-islāmischen Zeit. In Wirklichkeit hiess er Ziyād b. Mu'āwiya und gehörte zum Stamme *Dhubyān*. Er lebte wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts vor Muḥammed und starb kurze Zeit vor dem Aufkommen des Islām. Caussin de Perceval (*Histoire des Arabes*, 2. Aufl., II, 502) legt seine Geburt in das Jahr 535 n. Chr., und Cheikho (*Poètes arabes chrétiens*, S. 640) nennt das Jahr 604 n. Chr. als sein Todesjahr. Es ist klar, dass diese beiden Daten nur Vermutungen sind.

Der Beiname Nābigha hat den arabischen Schriftstellern Anlass zu verschiedenen Deutungen gegeben. Die einen sagen, der Dichter sei so genannt worden, weil er in einem seiner Verse das Wort *nabagha* gebraucht: „Sie hat bei den Banū Kain b. Djaṣr haltgemacht, und sie fühlten schon die Wirkungen unserer Angriffe“. Aber der Vers ist apokryph, und die Methode erinnert daran, wie man die Etymologien von Muḥalhil und Mutalammis zu rechtfertigen sucht. Nach andern wurde ihm dieser Beiname beigelegt, weil er erst im Mannesalter Gedichte verfasste oder noch einfacher, weil bei Nābigha die Dichtung „aus dem Herzen kommt“.

Einzelheiten über seine Familie fehlen uns. Sein im *Kitāb al-Aghānī* (IX, 162) und bei Ibn Kūtaiba (ed. de Goeje, S. 74) versicherter Adel ist zweifelhaft; wir wissen nichts Zuverlässiges über seine Kindheit und seine Jugend.

Zu einem Zeitpunkt, der sich unmöglich fest-

stellen lässt, erhielt Nābigha Zutritt zum Hofe der Lakhmiden-Fürsten (vgl. LAKHM) in Hira, die persische Vasallen waren. Unter der Regierung der Könige al-Mundhir III. und insbesondere al-Mundhir IV. war diese halb persische, halb arabische christliche Stadt ein bedeutendes literarisches Zentrum und der Mittelpunkt einer besonders glänzenden Zivilisation geworden.

Unser Dichter sang das Loblied dieser beiden Herrscher und erhielt Geschenke von ihnen. Aber sein Glück erreichte seinen Höhepunkt unter der Regierung des Nu'mān Abū Ḳabūs, dessen Tischgenosse und Lieblingsdichter er wurde. Der Dichter lebte in enger Freundschaft mit dem Herrscher in Prunk und Reichtum. Eine derartige Gunst musste unweigerlich den Neid und die Eifersucht der andern Höflinge erregen. Daher beschlossen seine Feinde, besonders Mūra b. Ša'ad, ihn um die Gunst des Königs zu bringen. Sie gingen aber so grob dabei vor, dass der Herrscher sich nicht täuschen liess. Der Anschlag misslang.

Mūra liess sich aber nicht entmutigen, sondern wartete auf eine neue Gelegenheit, sich zu rächen. Diese kam bald Nach dem Bericht im *Kitāb al-Aghānī* trat Nābigha, der zum Palast Nu'mān's freien Zutritt hatte, eines Tages unvermutet in das Gemach der Königin Mutadjarra, die wegen ihrer Schönheit berühmte war. Unter dem Eindruck der Überraschung liess sie ihren Schleier fallen und bot so den entzückten Blicken des Dichters einen „Teil ihres Körpers, der wie eine Bildsäule war“. Als sie wieder zu sich kam, war es zu spät. Im Herzen getroffen verfasste Nābigha zu Ehren dieser „Schönheit“ sein berühmtes Gedicht, das mit dem Verse beginnt: „Verlässt du in aller Eile Maiya...“ (Derenbourg, *Diwan*, XIV). Leider besass er die Unvorsichtigkeit, es vor seinem Feinde Mūra zu deklamieren. Dieser beeilte sich, es Nu'mān zu berichten. und Nu'mān fasste im Zorne den Entschluss, den Dichter zu verderben.

Nach einer anderen Überlieferung sass Nābigha eines Abends im Beisein des Königs und eines andern Dichters, Munakhkhal al-Yashkurī, bei der Königin. Nu'mān bat Nābigha, ihm Mutadjarra zu schildern. Nābigha beeilte sich zu gehorchen und deklamierte das Gedicht, das er kurz vorher verfasst hatte. In diesem Augenblick rief Munakhkhal, welcher, wie es heisst, der Geliebte der Königin war, aus: „Mein Fürst, diese Beschreibung ist die eines Augenzeugen“. Von nun ab waren die Tage Nābigha's gezählt. Ingeheim von seinem Freunde, dem Kammerherrn 'Isām, gewarnt, ergriff der Dichter eilends die Flucht und suchte Unterkunft bei den Fürsten von Ghassān.

Diese Erzählungen, die alles in allem wenig wahrscheinlich sind, wurden anscheinend erfunden, um die Ungnade Nābigha's zu erklären. In seinem Buch *Fi 'l-Adab al-djāhili* (Kairo 1927, S. 332) bestreitet M. Tāhā Husain ihre Glaubwürdigkeit und bemerkt sehr treffend, dass sich in dem Gedicht VIII: „Er ist zu mir gelangt, könntest du dich dem Vorwurf entziehen usw.“ nicht die geringsten Anhaltspunkte für diese Überlieferungen finden. Dagegen vermutet er auf Grund dieser *Ḳaṣida*, die Fürsten von Ghassān hätten zu einer gewissen Zeit durch ihre Freigebigkeit Nābigha's Gewogenheit zu erringen vermocht und der Dichter hätte sich dadurch dankbar gezeigt, dass er Loblieder auf sie sang; diese Loblieder wären Nu'mān zu Ohren gekommen, der Verdacht daraus schöpfte und sich schwor, seinen Schützling zu verderben.

Nābigha war den Ghassāniden, den Phylarchen von Byzanz und Rivalen von Hira, kein Unbekannter. Früher war er von den Fürsten al-Hārith b. Abī Shammir und al-Hārith al-Aṣghar sehr gut aufgenommen worden. Der erstgenannte hatte auf die Bitte des Dichters eine grosse Anzahl der Banū Asad, die in der Schlacht bei Ḥalīma gefangen genommen waren, freigelassen; der zweite hatte ebenfalls auf die inständigen Vorstellungen Nābigha's hin nach der Schlacht bei 'Ain Ubāgh einer Anzahl der Banū Asad und Banū Tezāra die Freiheit geschenkt. Dies führt uns dazu, ein Wort über die „politische“ Betätigung Nābigha's zu sagen.

Der Dichter verlor im Verlauf der Kämpfe, die sein Stamm zu bestehen hatte, niemals das Interesse für seine Stammesgenossen und ihre Verbündeten. Auf seine Vermittlungen bei den Herrschern von Ghassān wurde bereits hingewiesen. Während des bekannten Dāhis-Krieges, welcher die 'Abs und Dhubyān aufeinander hetzte, war er beständig darauf bedacht, die Bündnisse mit den Banū Asad und Banū Tamim aufrechtzuerhalten. Unter der Regierung des Ghassāniden Nu'mān b. Hārith Abū Karib musste er noch einmal für die Banū Dhubyān eintreten, die in der Schlacht bei Dhū Ukur gänzlich geschlagen waren. Später trat er bei Nu'mān vermittelnd ein, um ihm den Rat zu geben, den Kampf gegen die Banū Dhubyān, den Verbündeten der Banū Hunn, aufzugeben, wobei er die Ehrfurcht vor seinem Beschützer und die Liebe zu seinem eigenen Stamm in Einklang bringen musste. Der König hörte nicht auf ihn und wurde geschlagen.

Am Hofe der Ghassāniden wurde Nābigha von 'Amr b. Hārith und später von dessen Nachfolger Nu'mān mit Wohltaten überschüttet. Er hat den Edelmuth des ersten in einer *Ḳaṣida* gefeiert, die voller Dankbarkeit ist (Derenbourg, III), und seine Elegie auf den Tod Nu'mān's ist voll grosser Ergriffenheit (Derenbourg, XXIV).

Trotz seines luxuriösen Lebens hatte Nābigha Herz und Sinn auf Hira und seinen König gerichtet. Daher fasste er beim Tode Nu'mān b. Hārith Abū Karib's den Entschluss, nach Hira zurückzukehren, um zu versuchen, die Gunst des Sohnes al-Mundhir's wiederzuerlangen.

Auf die Kunde. Nu'mān sei krank, machte er sich in Begleitung zweier Tezāriten, Manthūr b. Zabbān und Saiyār b. 'Amr, die Freunde des Fürsten waren, auf den Weg. Bei ihrer Ankunft in Hira war Nu'mān wieder genesen. Als er erfuhr, dass seine beiden Gefährten gekommen, liess er ihnen ein Zelt aus Häuten errichten und sandte ihnen zur Zerstreuung eine Sängerin. Er selbst kam oft, um sich mit ihnen zu unterhalten. Eines Tages, im Verlauf einer Lustbarkeit, trug die Sängerin dem König die Verse Nābigha's vor: „O Wohnung Maiya's“ (*Diwan*, I); der König rief begeistert aus: „Das ist eine hervorragende Dichtung!“ Nun ergriffen die Tezāriten die Gelegenheit, für Nābigha um Gnade zu flehen, und der Fürst gewährte dem Dichter grossmütig Vergebung. Kurze Zeit danach wurde Nu'mān auf Befehl des Königs von Persien Kisrā Parwiz getötet, weil er sich geweigert hatte, ihm eine seiner Verwandten zur Gattin zu geben. Nābigha beweinte seinen Beschützer und zog sich zu seinem Stamm zurück. Sein Todesdatum kennt man nicht.

Bevor wir auf den Wert Nābigha's als Dichter eingehen, ist noch ein Wort über seine Religion zu sagen. Derenbourg hält ihn für einen Mono-



theisten und führt dafür eine Anzahl von Versen an, in denen der Dichter von Gott, von dem Feste der Palmen und von dem Kreuz von Zawra<sup>3</sup> spricht. Dagegen meint Cheikho, er sei Christ „Man findet“, sagt er (*Christianisme en Arabie avant l'Islām*, Beirut 1923, S. 429–30), „in den Versen Nābigha's Beweise für seinen Gottesglauben, seine Religion und seine Frömmigkeit“; jedoch sind diese Beweise nicht sehr zahlreich und ohne grossen Wert: eine vague Erwähnung Gottes, Davids und seines Sohnes Salomon, von Priestern, die bei dem Leichenbegängnis Muadhīr's zugegen waren, und des Kreuzes von Zawra<sup>3</sup>. In Wirklichkeit ist Nābigha Heide und in seinen Dichtungen findet sich nichts Christliches. Die Anspielungen in den zum Beweis herangezogenen Versen — zugegeben, dass sie echt sind — sind in Wirklichkeit nur eine blasse Erinnerung an christliche Zeremonien, deren Zeuge unser Dichter in Hira und Ghassān war, und nur ein fernes Echo religiöser Vorstellungen, die um diese Zeit auf der Halbinsel verbreitet waren. Was das Wort Allāh betrifft, so ist es ohne Zweifel später von irgend einem muslimischen Sprachreiner an die Stelle von al-Lāt gesetzt worden.

Nābigha al-Dhubyānī nimmt unter den Dichtern des alten Arabien eine hervorragende Stelle ein. Die Autoren stellen ihn einhellig in die „erste Klasse der Dichter“.

In unsern Augen besitzt er in höchstem Masse jene beiden Eigenschaften, welche den grossen Dichter ausmachen: Gefühl und Phantasie. Mit der Echtheit der Gefühle verbindet sich bei ihm eine bilderreiche, lebendige Ausdrucksweise. Bei ihm besteht eine vollkommene Harmonie zwischen Gedanken und Worten, zwischen Gefühl und Ausdruck, zwischen Inhalt und Form. Seine Satiren sind oft bitter, ironisch, vernichtend.

Er ist aber auch ein Künstler, der mit Geschick alle Hilfsmittel, alle Effekte und alle Kunstgriffe anwendet. Sein Vers ist gehaltvoll, echt, aus einem einzigen Wurf und prägt sich mit dem Gedanken, den er zum Ausdruck bringt, leicht dem Gedächtnis ein. Ohne Zweifel hat er auch seine Fehler: man findet bei ihm einige Nachlässigkeiten und Schwächen.

M. Tāhā Husain (*al-Shi'r al-djāhili*, Kairo 1926) hat von neuem die Frage nach der Echtheit der Gedichte Nābigha's und der andern vorislāmischen Dichter aufgeworfen. Er räumt mit der Vergangenheit auf und betrachtet die alte Poesie als apokryph. Die Erörterung dieser Frage würde, wie leicht einzusehen, den Rahmen dieses Artikels sprengen.

*Litteratur:* *Kitāb al-Aghānī*, 2. Ausg., Kairo, IX, 154 f.; Ibn Kutaiba, ed. de Goeje, S. 74 f.; *Djāmhurat Ash'ār al-'Arab*, Bulaq 1308; al-Baghādādi, *Khizānat al-Adab*, Bulaq 1299, I, 287 f.; al-'Abbāsī, *Ma'āhid al-Tanqīṣ*, Kairo 1316; Suyūṭī, *Muzhir*, Kairo 1325; Abkarius Iskandar Agha, *Tazayin Nihāyat al-'Arab*, Beirut 1867; Botros al-Bustānī, *Rawayā*, Nr. 30, Beirut 1931; Ibn Sallam, *Tabaqāt*, Kairo o. J.; *Revue de l'Égypte*, *Le Dhrar de Nābigha*, Paris 1869; Cheikho, *Poètes Arabes chrétiens*, Beirut 1890; Albrecht, *Die Araber*, London 1870; *Khamis Dawāwīm*, Kairo, mehrere Ausgaben; Cheikho, *Le Christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islām*, Beirut 1923, I, III; Cassin de Perceval, *Étude sur l'histoire des Arabes*, 2. Aufl., Paris 1902, Ed. II; *Al-Jayl* de Sacy, *Chrestomathie*, 1. Aufl., Bd. III; ders.,

*Anthologie grammaticale*, S. 435; Lyall, *Translations of ancient Arabian Poetry*, London 1885, S. 95 f.; Brockelmann, *GA L*, I, 22; Nicholson, *Literary History of the Arabs*, 2. Aufl., London 1914. (MAURICE CHEMOUL)

**NABOB.** [Siehe NĀ'IB.]

**NĀBULUS**, mittelpalästinensische Stadt, deren Name von der zu Ehren Vespasians erbauten Flavia Neapolis herkommt. Ihre alttestamentliche Vorgängerin war Sichem, das aber etwas östlicher lag, an der Stelle des jetzigen Dorfes Balāṭa (dessen Namen S. Klein, in *ZDPV*, XXXV, 38 f. und R. Hartmann, *ebd.*, XXXIII, 175 f. als „Platanus“ erklärt haben mit Hinweis auf den Bericht des Pilgers von Bordeaux und den *Midrash Gen. rb.*, c. 81, § 3). Nach Eusebius wurde der Ort, wo die alte Stadt gestanden, in einer Vorstadt von Neapolis gezeigt. Die Richtigkeit dieser Auffassung der Lage Sichems ist nun vollends durch die Ausgrabungen Sellins erwiesen, und auf diese Weise erklärt sich auch, dass der alte Name nicht wie sonst in der Regel den späteren griechischen verdrängt hat. Zur Zeit der arabischen Schriftsteller war der Name Sichem längst vergessen, und was sie sagen, bezieht sich auf Neapolis-Nābulus.

Nābulus liegt in einem langgestreckten (von Osten nach Westen laufenden) Tale, das von zwei Bergen gebildet wird, an der Südseite Garizim, arabisch *Djabal al-Tūr* oder al-*Qibli* (868 m hoch), an der Nordseite Ebal, arabisch *Djabal Eslāmiya* oder al-Shamālī (938 m hoch). Auf einen quer über das Tal laufenden, niedrigen Sattel bezieht G. Hölscher (*ZDPV*, XXXIII, 98) den älteren Namen der Neapolis: Mabartha (Mamortha) bei Plinius und Josephus, d. h. Übergang (*Ma'barta*). Die Stadt ist mit ihren 22 Quellen ausserordentlich reich an Wasser, das man überall rauschen hört und das eine überaus üppige Vegetation hervorruft. Wo der von Süden kommende Weg westwärts in das Tal einbiegt, befindet sich ein Brunnen mit Ruinen einer Kirche. Die einheitliche Überlieferung sucht hier seit dem IV. Jahrh. n. Chr. den Jakobsbrunnen, und ohne Zweifel ist es derselbe, der Joh. IV, 5 erwähnt wird. Ungefähr 1 km nördlich davon liegt ein Gebäude, wo die Tradition Josephs Grab sucht.

In der nachexilischen Zeit gehörte Sichem zu dem Gebiete des Mischvolkes der Samaritaner, deren Mittelpunkt es wurde, nachdem sie auf dem Berge Garizim (diesen Namen liest der samaritanische Text Deut. XXVII, 5 statt Ebal) einen mit dem jerusalemischen rivalisierenden Tempel aufgeführt hatten. Sie lebten mit den Juden in fortwährendem Streite, der dazu führte, dass Johannes Hyrkan im Jahre 129 Sichem und den Tempel zerstörte. Später zeigte das immer unruhige Völkchen sich ebenso feindlich gegen die Römer, was Vespasian veranlasste, sie auf dem Berge Garizim anzugreifen, wobei eine grosse Menge von ihnen fielen. Nach und nach begann das Christentum sich auszubreiten, und Neapolis wurde Bischofsitz. Die Folge davon war, dass die Samaritaner jetzt ihre Waffen gegen die Christen richteten und sie mit Grausamkeit behandelten. Nach einem blutigen Überfall auf sie liess der byzantinische Kaiser Zeno (474–91) sie von Garizim verjagen und eine Kirche dort errichten. Noch schlimmer traten sie unter Justinian auf, der sie mit grosser Härte bestrafte und ihnen ihre Synagogen nahm, während er die Kirchen wiederherstellte. Das beugte

endlich ihren Mut; viele von ihnen flohen nach Persien, während andere Christen wurden. Ihre Rolle war deshalb wesentlich ausgespielt, als Nābulus mit vielen andern Städten in die Hände der Muslime fiel.

Die Nachrichten der arabischen Schriftsteller über die Stadt sind recht spärlich. Sie wissen, dass sie von Samaritanern [s. AL-SĀMIRI] bewohnt war, und einige fügen hinzu, dass diese nach Angabe der Juden sonst nirgends vorkamen, wobei jedoch zu bemerken ist, dass Balādhuri (ed. de Goeje, S. 158) von Samaritanern in Filastin und in Urdunn spricht. Ya'qūbī nennt (S. 891) Nābulus eine alte Stadt nahe an zwei heiligen Bergen gelegen mit einer Bevölkerung von Juden, Ausländern und Samaritanern. Unter der Stadt befände sich eine in den Felsen ausgehauene unterirdische Stadt. Muḳaddasī sagt: „Nābulus liegt in einem Tale zwischen zwei Bergen, ist reich an Ölbäumen und wird von einem Strome durchflossen; die Häuser sind von Stein, und es gibt Mühlen dort; die Moschee in der Mitte hat ein schönes Pflaster“. In der Kreuzfahrerzeit wird Nābulus als unbefestigt erwähnt. Am 23. Jan. 1120 wurde hier eine Versammlung von Prälaten und weltlichen Grossen abgehalten, die eine sittliche Besserung der Christen bezweckte. Idrīsī erwähnt den Jakobsbrunnen, wo Christus das Gespräch mit dem samaritanischen Weibe hatte; es war damals eine schöne Kirche darüber gebaut. Der jüdische Reisende Benjamin von Tudela (1160—73) berichtet, dass in Nābulus keine Juden wohnten, dagegen ungefähr 100 Kutāier (Samaritaner), die an Passah- und andern Festtagen Brandopfer auf dem Altar auf dem Garizim opferten. Der gleichzeitige 'Alī al-Harawī nennt die Samaritaner sehr zahlreich. Er wie auch Yāqūt schreiben statt Garizim: Kazirim, eine Umbildung, die schon in „Agazaren“ beim Pilger von Bordeaux vorliegt. Zu den Leiden, welche die fortwährenden Kämpfe zwischen den Franken und den Muslimen über die Stadt brachten, kam 1202 ein furchtbares Erdbeben. Unter dem hervorragenden Mamlükensultan Baibars [s. d.] kam sie endgültig in den Besitz der Muḥammedaner. Yāqūt rühmt den Wasserreichtum und die Fruchtbarkeit der Gegend; hier liege der Berg, auf welchem nach der Meinung der Juden Abraham den Isaak (nicht wie die Muḥammedaner sagen: den Ismael) opfern wollte; die Samaritaner richten beim Gebet ihr Gesicht gegen Garizim. Dimashkī sagt, dass Nābulus einem von Gärten umgebenen Palast ähnele: er erwähnt die Wallfahrten der Samaritaner nach Garizim, wo sie Lämmer als Opfer schlachten; die Muslime haben in der Stadt eine schöne Moschee, wo der Kor'ān bei Tag und Nacht rezitiert wurde. Nach Ḳhalīl al-Zāhirī (gest. 872 = 1467) umfasste ihr Gebiet 300 Ortschaften.

Die Bewohner von Nābulus haben ihren feindseligen Charakter und ihre Neigung zu Aufruhr bewahrt, weshalb die Stadt weniger von Pilgern besucht worden ist. Erst die Neuzeit brachte geordnetere Verhältnisse und grössere Sicherheit; aber noch immer kann der Unwille der Samaritaner gegen fremde Zuschauer bei ihren Passahopfern Anlass zu Unruhen geben.

**Litteratur:** Sellin, in *ZDPV*, XLIX, 295 f.; L, 205 ff., 265 ff. (über die Ausgrabungen im alten Sichem); Hölscher, *ebd.*, XXXIII, 98 ff.; R. Hartmann, *ebd.*, XXXIII, 175; P. Thomsen, *Loca sancta*, S. 93, 108 f.; Robinson, *Palästina*, III, 336 ff.; Guérin, *Samarie*,

I, 390 ff.; Ya'qūbī, in *BGA*, VII, 32; Iṣṭakhri, *ebd.*, I, 58; Muḳaddasī, *ebd.*, III, 174; Idrīsī, *ebd.*, VIII, 122 (Text, S. 4); Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 512; *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, ed. A. Ascher, 1840, I, 66–8; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 724; Dimashkī, ed. Mehren, S. 200; Röhrich, *Gesch. d. Königreichs Jerusalem*, S. 146, 205, 411, 684 u. ö.; Propst, *Die geogr. Verhältnisse Syriens und Palästinas nach Wilhelm von Tyrus*, I, 55 f. (FR. BUHL)

AL-NĀBULUSĪ. [Siehe 'ABD AL-GHANĪ.]

**NADHĪR** (A., Plural *Nudhur*; Sūra LIII, 57) wird als nomen agentis von *n-dh-r* IV. in der Bedeutung „Warner“ gebraucht. Manchmal kommt es auch als Infinitiv vor, z.B. Sūra LXVII, 17. Der Plural *Nudhur* wird auch als Infinitiv gebraucht, z.B. Sūra LXVII, 6. Der Ausdruck kommt im Kor'ān häufig vor; er soll sogar ein Synonym zu *Rasūl* sein. Sein Gegenteil ist *Bashīr*, *Mubashshir*. *Nadhīr* wie *Bashīr* bezeichnet die Propheten, das erstere, wenn sie als Warner, das letztere, wenn sie als Verkünder guter Botschaft dargestellt werden (vgl. Sūra XVII, 106; XXV, 58; XXXIII, 44; XLVIII, 8: *mubashshiran wanadhīran*). Als ein Beiwort wird es besonders bei Noah gebraucht, dem grossen Warner vor der Sündflut, und bei Muḥammed selbst, der dadurch den Stempel eines zweiten Noah erhält (vgl. Sūra XXVI, 115; L, 51; LXXI, 2 mit Sūra XXIX, 49; XXXV, 21; XXXVIII, 70; LXVII, 26). Manchmal betont Muḥammed, dass er nur Warner sei (Sūra XLVI, 8) oder dass er der erste Warner sei, der seinem Volke geschickt sei (Sūra XXVIII, 46; XXXIV, 43).

Der Terminus findet sich im Ḥadīth neben dem aus dem Kor'ān bekannten gewöhnlichen Gebrauch in dem merkwürdigen Ausdruck *Nadhīr 'uryān* (Bukhārī, *Riḳāḳ*, Bāb 26; *I'tiṣām*, Bāb 2; Muslim, *Faḍā'il*, Trad. 16), mit dem Muḥammed sich selbst bezeichnet. Die Tradition lautet folgendermassen: „Ich selbst und meine Sendung sind wie ein Mann, der zu einem Volke kommt und spricht: „Ich habe das Heer (des Feindes) mit meinen Augen gesehen, und ich bin der nackte Warner“. Verschiedene anekdotenhafte Geschichten werden von den Kommentatoren zur Erklärung dieses Ausdrucks erzählt. Einige unter ihnen berichten auch, dass im frühen Arabien ein Mann, der eine Gefahr herankommen sah, sich seiner Kleider entledigte und sie um seinen Kopf band, um so seine Stammesgenossen zu warnen. — Die Bedeutung „Naziräer“, die in verschiedenen Wörterbüchern für *Nadhīr* an erster Stelle angegeben wird, kommt zwar in Bibelübersetzungen, aber weder im Kor'ān, noch im Ḥadīth, noch in *Lisān al-ʿArab* und *Tādj al-ʿArūs* vor.

**Litteratur:** *Lisān al-ʿArab*, VII, 54 ff.; *Tādj al-ʿArūs*, III, 561 f.; Ibn al-Athīr, *Nihāya*, IV, 136; Kaṣṭallānī, IX, 305; Nawawī's Kommentar zu Muslim's *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1283, V, 71. (A. J. WENSINCK)

**NADHR**, Gelübde, ist in den Islām vom alten Arabertum aufgenommen und hat da eine durch die neue Religion bedingte Begrenzung erlitten. An den auch im Südarabischen, im Hebräischen und Aramäischen, teilweise im Assyrischen vorkommenden Stamm *n-dh-r* ist der Begriff der Weihe geknüpft. Gegenstand der Weihe konnte bei den Arabern ein Tier sein. So weiheten sie durch *Nadhr* bestimmte Tiere vom Kleinvieh für das



‘*Atira*-Fest im Radjab (*Lisān al-‘Arab* und *Djawhari*, s. v.); die Weihe, welche im feierlichen Worte Ausdruck fand, bedeutete, dass die Tiere der alltäglichen Sphäre entzogen und der heiligen Sphäre übergeben wurden.

In der Regel weihte man ein Opfer, um in bestimmter Hinsicht Glück zu erlangen. Die Zusage der Weihe eines Tieres, wenn die Herde die Zahl 100 erreichte (*a. a. O.*), hatte rückwirkende Kraft auf das Gedeihen der Tiere, weil das Wort schon der Tatsache vorgriff. Der Sage nach weihte ‘Abd al-Muṭṭalib in ähnlicher Weise einen Sohn zum Schlachten neben der Ka’ba, wenn er 10 Söhne bekam und sie heranwuchsen (Ibn Hishām, S. 97 f.), aber sein *Nadhr* wurde durch 100 Kamele ersetzt. — Eine kinderlose Frau konnte auch geloben, wenn sie einen Sohn bekäme, ihn dem Heiligtum zu weihen (*ebd.*, S. 76; vielleicht ist diese Geschichte litterarische Entlehnung). Nach dem *Hadīth* von Maimūna bint Kardam gelobte ihr Vater, wenn er einen Sohn bekäme, 50 Schafe auf Buwāna zu opfern (Yāqūt, I, 754; Abū Dāwūd, *Aimān*, B. 19; Ibn Māǧia, *Kaḥḥarāt*, B. 18). Wenn ein Kind krank war, konnte die Mutter es durch Gelübde als *Aḥmas* (als *Hums*) weihen, falls es genes (Azraqī, S. 123, 8 ff.). Aus aller Not suchte man einen Ausweg durch ein *Nadhr*. Während der Schlacht weihte man sein Kamel als Opfer (Wāḳidī-Wellhausen, S. 39). Der in der Wüste Reisende legte wegen der Gefahr Gelübde ab (s. den Vers in Lane und *Lisān al-‘Arab*, s. v.); in Seenot gelobte man Opfer oder Selbstweihe, wie Fasten oder ähnliches (Sūra X, 23; XXIX, 65; Abū Dāwūd, *Aimān*, B. 20), Gott oder einem Heiligen gegenüber (s. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 311). ‘Omar gelobte während einer Dürre, weder *Samn* noch Milch noch Fleisch zu kosten, bis der Regen fiel (Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 2573, 12 f.).

Auch wenn man ein Opfer gelobte, wirkte die Weihe auf den Gelobenden, wie man daraus ersieht, dass der Opfernde seine Haare scheren liess, nicht nur beim *Ḥadǧǧ*, sondern auch z. B. beim Opfer nach der Reise (Ibn Hishām, S. 15, 749; Wāḳidī-Wellhausen, S. 324, 381, 429 f.; Bukhārī, *Ḥadǧǧ*, B. 125); denn die Haarschur beendete, wie im israelitischen Naziräertum, den Zustand der Weihe. So hatte das Gelübde immer, mehr oder weniger, den Charakter einer Selbstweihe. Oft trat diese ganz in den Vordergrund. Normale heilige Handlungen, wie Teilnahme an den *Ḥadǧǧ*-Riten, legte man sich als eine Weihe auf durch das *Nadhr* (Sūra XXII, 30), wobei man sich auch spezielle Verpflichtungen aufliegen konnte, z. B. dass man zum Heiligtum zu Fuss, bzw. barfuss, wandern sollte (Bukhārī, *Ḍjaṣā’ al-Ṣaid*, B. 27; Tirmidhī, *al-Nudhūr wa ‘l-Aimān*, B. 17). Den heiligen Zustand des *I’tikāf* übernahm man als ein *Nadhr*; so gelobte ‘Omar vor seiner Bekehrung ein nächtliches *I’tikāf* im mekkanischen Heiligtum (Bukhārī, *Maghāzī*, B. 54; *Aimān*, B. 29). Die Weihe für eine derartige Absonderung aus dem alltäglichen Leben kam bei den alten Arabern recht häufig vor; denn Labīd (Nr. 17, 17) vergleicht einen einsamen unter dem Gebüsch weildenden Antilopenbock mit dem die Gelübde Vollziehenden

Die Absonderung hatte den positiven Zweck der seelischen Konzentration und Stärkung der Seelenkraft, und dadurch zugleich ein Einwirken auf die Gottheit. Deshalb bereitete man sich für grosse Taten durch derartige Abstinenzen vor, beson-

ders im Krieg. Die Araber „berührten kein Parfum, ehelichten keine Frau, tranken keinen Wein und gaben sich mit keinem Vergnügen ab, wenn sie Rache suchten, bis sie sie erlangten“ (*Ḥamāsa*, S. 447, V. 5 schol.); besonders wird Enthaltung von Frauen (*Aghānī*, XV, 161; 2. Ausg., S. 154) und vom Wein (*Ḥamāsa*, S. 237, V. 4 ff.) erwähnt. Ebenso wie die *Ḥadǧǧ*-Riten und das *I’tikāf* sind auch diese Abstinenzen Gegenstand des *Nadhr*. Die Form dieser Gelübde ist z. B.: Wein und Weiber sind mir *ḥarām*, bis ich 100 Asaditen getötet habe . . . (*Aghānī*, VIII, 68; 2. Ausg., S. 65). Eine bestimmte Frist kann angegeben werden, wie dass man 30 Tage keinen Wein trinken will, um Rache zu finden (Kais b. al-Khaṭīm, ed. Kowalski, IV, 28). Inhalt der Abstinenzen ist: kein Fleisch essen, den Kopf nicht waschen, so dass die *Ḍjanāba* nicht entfernt wird (*Aghānī*, IX, 149; 2. Ausg., S. 141; XIII, 69; 2. Ausg., S. 66; Ibn Hishām, S. 543, 980: *Hudhailitenlieder*, ed. Wellhausen, Nr. 189), nicht salben (Wāḳidī-Wellhausen, S. 201). Zusammen erwähnt werden Enthaltung von Fleisch, Wein, Salbung, Waschen und Beilager (*Aghānī*, VI, 99; 2. Ausg., S. 97; VIII, 68; 2. Ausg., S. 66; Ibn Hishām, S. 543; Wāḳidī-Wellhausen, S. 73, 94). Auch volles Fasten ist bezeugt (Wāḳidī-Wellhausen, S. 105, 402). Sowohl die Abstinenzen wie das Opfer oder die durchzuführende Tat bilden den Inhalt des *Nadhr*. Man sagt: *nadhartu ‘alā nafsi* und *nadhartu māli* (*Djawhari* und *Lisān al-‘Arab*, s. v.), wie *nadhara damā fulān* (‘Antara, Nr. 21, 84; Ibn Kais al-Ruḳaiyāt, Nr. 52, 5 f.). Nach der Erfüllung eines Wunsches kann man auch ein Dankgelübde auf sich nehmen (Wāḳidī, S. 290).

Die Weihe setzte den Gelobenden in Verbindung mit den göttlichen Mächten, das *Nadhr* war ein ‘*Ahd* (Sūra IX, 76; XXXIII, 27; XLVIII, 10), wodurch er sich verpflichtete. Eine Vernachlässigung des *Nadhr* war eine Sünde der Gottheit gegenüber (Imra’ al-Ḳais, Nr. 51, 10). Die heilige Verpflichtung des Lebens machte dies zu einem *Nadhr* oder (synonym) *Naḥb*, dem man genügen sollte (*ḥadā*), statt eines leeren Irrens (Sūra XXXIII, 23; Wāḳidī, S. 120; Labīd, Nr. 41, 1; Kumait, *Hāshimiyāt*, ed. Horovitz, Nr. 4, 48). Die Bedeutung der bindenden Verpflichtung tritt allmählich in den Vordergrund (vgl. *Lisān al-‘Arab*, wo *nadhara* durch *awḍjaba* erklärt wird, ironisch *Aṣma’iyāt*, Nr. 7, 2); der Gesichtspunkt der kraftspendenden Weihe tritt zurück. So bekommen die erwähnten Abstinenzen die Bedeutung einerseits von verdienstlichen Leistungen der Gottheit gegenüber, andererseits von unangenehmen Entscheidungen, wodurch der Gelobende sich selbst zwingt. Beide Gesichtspunkte kommen in den oben erwähnten Beispielen vor. Freilassung von Sklaven und Scheidung von den Frauen bilden oft den Inhalt einer Art von Gelübden, wodurch man sich bedingungsweise verpflichtet und sich zwingt. So kann ein Mann auch geloben, alle seine Kamele zu opfern, wenn er lügt (*Ḥamāsa*, S. 667, V. 3). Die zwingende Verpflichtung, welche im *Nadhr* liegt, macht es mit dem Eide nahe verwandt [s. d. Art. *ḲASAM*].

Durch das Gelübde kann man auch seine Nächsten binden. Eine Mutter schwört, sich nicht zu kämmen, nicht Schatten zu suchen u. ä., bis ihr Sohn oder Tochter ihren Wunsch erfüllt (*Aghānī*, XVIII, 205; 2. Ausg., S. 205; Ibn Hishām, S. 319; II, 90). Die Kraft dieser Art von „Beschwörung“ beruht auf dem Verhältnis zwischen den Betreffenden. Wenn ein Sterbender gelobt, dass sein Stamm

ihm zur Rache 50 töten soll, verpflichtet das den Stamm (*Hamāsa*, S. 442 f.). So entstand im Islām das Problem, inwiefern unerfüllte Gelübde von den Nachkommen erfüllt werden müssen (Muslim, *Nadhr*, Trad. 1; Bukhārī, *Waṣāya*, B. 19; vgl. Goldziher, *Zāhiriten*, S. 80).

Im Islām werden Gelübde und Eide zusammen behandelt. Im Korān wird vorgeschrieben, dass unbesonnene Ausdrücke (*Laghw*) im Eide gebrochen und gesühnt werden können (Sūra II, 225; V, 91). Der Zusammenhang zeigt, das von Enthaltungsgelübden, besonders Speisen und Frauen betreffend, die Rede ist. Sūra II, 226–27 setzt damit fort, dass diejenigen, welche sich durch *Ilāʾ* verpflichten, sich einer Frau zu enthalten, nach 4 Monaten das Eidgelübde brechen oder die Scheidungsformel aussprechen sollen. Der Eidbruch fordert dann die *Kaffāra*. Gänzlich verboten ist die *Zihār*-Formel (Sūra LVIII, 1–5; vgl. XXXIII, 4), welche im System grosse Sünde, während das *Ilāʾ* kleine Sünde ist (s. Juynboll, *Handbuch*, S. 284 ff.; Sachau, *Muh. Recht*, S. 13, 68 ff.). Auch die in Sūra LXVI, 2 vorgeschriebene „Lösung des Schwures“ betrifft ein Enthaltungsgelübde von einer Frau. Für gebrochene Gelübde gilt dieselbe *Kaffāra* wie beim Eide. Es ist hier wahrscheinlich ein Einfluss aus dem Judentum (vgl. *Mishna*, *Neḏārīm*) vorhanden, aber das Prinzip der Ablösung eines Gelübdes durch eine andere Leistung ist sicher auch ursprünglich arabisch. Aber mit dem Islām kommt die Auffassung, dass die *Nudhūr* unnütz sind, weil sie Gott doch nicht beeinflussen (Bukhārī, *Aimān*, B. 26; *Qadar*, B. 6; Muslim, *Nadhr*, Trad. 2). So finden wir sowohl Hadithe, welche zur Erfüllung von Gelübden anspornen, wie solche, die das Gelübde verbieten. Im Lehrsystem findet sich, im Anschluss an Andeutungen in den Hadithen, die Teilung in Frömmigkeitgelübde (*Nadhr al-Tabarrur*), welche bezwecken, sich durch eine fromme Tat (*Ṭāʾa*) Verdienst zu erwerben, und Eidesgelübde, welche, indem sie bedingt sind, zur Anregung, Verhinderung oder Bekräftigung dienen. Die letzteren werden *Nadhr al-Ladʾāj wa l-Ghaḍab* genannt. Sie werden abgeraten, aber müssen wie Eide behandelt werden. Ihr Inhalt darf keine Sünde sein; nach einigen ist ein derartiges Gelübde ungültig, nach anderen ist es gültig, muss aber gebrochen werden. Ferner darf der Inhalt nicht schon von vornherein individuelle Pflicht (*wāḍib ʿainī*) sein. Der Gelobende muss wie der Schwörende *mukallaḥ* sein und freiwillig handeln.

*Litteratur*: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup>, Berlin 1897, S. 122 ff.; W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, ed. St. A. Cook (1927), S. 332, 481 ff.; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910, S. 268 f.; Khalil b. Ishāk, *Mukhtaṣar*, Übers. I. Guidi (1919), S. 371–83; Johs. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg 1914, Index, s. v. Gelübde; W. Gottschalk, *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung*, Berlin 1919; das Hadith-Material hier und A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Vow. (JOHS. PEDERSEN)

AL-NADĪM, ABU ʿL-FARADJ MUHAMMAD B. ABI YAʿKŪB ISHĀK AL-WARRĀK AL-NADĪM AL-BAGHDĀDĪ, arabischer Bibliograph, verfasste 377 (987/8) den *Fihrist*. Über sein Leben ist wenig bekannt. Nach einer auf Ibn al-Nadjdjār's (gest. 643 = 1245) *Dhail Taʾrikh Baghdad* zurückgehenden Notiz (s. Flügels Ausgabe, S. XII, Anm. 2)

soll er 385, nach einer andern Notiz (s. Ibn Ḥadjar al-ʿAskalānī, *Lisān al-Miʿān*, V, 72) wohl 388 (? die Zahl ist in der Haiderābāder Ausgabe verderbt) gestorben sein. Beiden Daten widerspricht es jedoch, dass im *Fihrist* Ereignisse aus dem Jahre 392 (S. 87, 6) und „nach 400“ (S. 169, 13) erwähnt sind, es sei denn, dass man darin Nachträge von fremder Hand sieht. Ein Anhaltspunkt für al-Nadīm's Geburtsjahr ergibt sich aus seinem S. 237, 6 berichteten Zusammentreffen mit einem Gelehrten im Jahre 340; das führt auf 325 als spätestes Datum seiner Geburt. Über seine Familie ist nichts bekannt. Ihn mit Ishāk b. Ibrāhīm al-Mawṣilī al-Nadīm (gest. 235 = 849) oder mit Yahyā b. al-Nadīm, einem Schüler des 279 (892) gestorbenen al-Balādhuri, in Beziehung zu bringen, liegt keinerlei Anlass vor. Sein Vater war *Warrāk*, Buchhändler (S. 303, 23, 318, 6; 351, 14). Ob die Bezeichnung *al-Nadīm* „Tischgenosse“, d. h. Mitglied der Tafelrunde eines Khalifen oder eines andern Grossen, auf den Vater oder einen älteren Ahn zu beziehen ist, bleibt ungewiss. Es ist nicht unmöglich, dass sie auf den Verfasser des *Fihrist* selbst geht; doch spricht dagegen, dass er in der Regel als Ibn al-Nadīm zitiert wird. Dass Baghdād, wenn nicht sein Geburtsort, so doch sein Wohnsitz war, zeigen Stellen wie S. 337, 26, 349, 17 (s. u.) und die häufige Erwähnung von Baghdādern unter seinen Bekannten (S. 132, 6, 219, 25, 236, 12, 266, 2). Mehrfach erwähnt er einen Aufenthalt in Mōsul (S. 86, 12, 160, 2, 190, 2, 265, 23; vgl. auch S. 283, 2). Von sonstigen Reisen al-Nadīm's ist uns nichts bekannt (Dār al-Rūm, S. 349, 17 ist der Name des Lateinerviertels in Baghdād, wie V. v. Rosen nachgewiesen hat). Auch seine Lehrer und Gewährsmänner weisen durchaus auf Baghdād hin. Am häufigsten beruft er sich auf den Grammatiker al-Sirāfi, gest. 368 (in dessen *Akhbār al-Nahwīyīn al-Baṣriyīn* sich diese Zitate durchweg nachweisen lassen). Persönliche Beziehungen zu ihm beweist S. 50, 13 und die Nennung seiner Söhne (S. 31, 23, 45, 11, 62, 23). Al-Nadīm hat ferner bei Ibn al-Munadjjim gehört (S. 144, 11). Traditionen überliefert er von Muḥammad b. Yūsuf al-Nākiṭ (S. 24, 14, 25, 8). Ferner tradiert er von Abu ʿl-Faradj al-ʿIṣfahānī (S. 141, 17 = *Kitāb al-Aghānī*<sup>2</sup>, I, 5 f.) und von dem wegen seiner zuverlässigen Abschriften berühmten Abu ʿl-Fath b. al-Nahwī (S. 145, 25). Als seinen Lehrer bezeichnet er auch den aus Abū Haiyān's *Mukābaṣāt* bekannten Abū Sulaimān al-Manṭiqī (S. 241, 14). Ebenso verkehrte er mit dem Logiker Ibn al-Djarrāh (S. 244, 6, 245, 12) und mit den christlichen Philosophen Ibn al-Khammār (S. 245, 12) und mit Yahyā b. ʿAdī (S. 264, 8). Zu diesem Freundeskreis passt trefflich al-Nadīm's Aufgeschlossenheit, die Weite seiner geistigen Interessen, sein Verständnis für fremde Religionen und seine Duldsamkeit, die sich in der 5. und 9. *Maḳāla* seines Werkes kundtut. Dass er Shiʿite und Muʿtazilite war, ist seinen Biographen nicht entgangen (vgl. Goldziher, in *Z D M G.* XXXVI, 278 ff.); so gebraucht er *khawāṣṣ* und *ʿammī* im Sinne von Shiʿite bez. Sunnite, nennt die sunnitischen Traditionarier *al-Ḥashwiya* (S. 231, 22), nimmt viele von ihren Häuptern für die Zaidiya in Anspruch (S. 178, 9, 25), behauptet, al-Shāfiʿi sei ein Mann von entschieden shiʿitischer Gesinnung gewesen (S. 209, 18) und rühmt al-Wākidī (S. 98, 20) als Shiʿiten. Zahlreich sind Shiʿiten unter seinen Freunden (S. 139, 27 und S. 154, 25) und Bekannten (S. 178, 6, 190, 2, 11, 197, 11,



198, 4) vertreten. Von Beruf war al-Nadim gleich seinem Vater Buchhändler. Das ist zwar nirgends ausdrücklich bezeugt, folgt aber aus der ganzen Anlage seines Werkes, in welchem nicht nur die wissenschaftliche Litteratur, sondern auch die zahllosen Diwāne der zeitgenössischen Dichter und die unübersehbare Masse der anonymen Unterhaltungsschriften, Liebesromane, Feengeschichten und Abenteuerbücher, ja sogar die sonst weder von Gelehrten noch von Bücherfreunden beachtete Haushaltungslitteratur, die Anstands-, Koch-, Gift-, Jagd- und Sportbücher bis herab zu den Schwanksammlungen, Zauber- und Wahrsagebüchern, kurz alles, was im IV. (X.) Jahrh. auf dem Baghdāder Büchermarkt vorrätig war, getreulich verzeichnet ist. Auf den Buchhändlerberuf weisen auch die häufigen Angaben über den Umfang der behandelten Bücher (beachte besonders S. 159, 18), über Abschriften von der Hand berühmter Schreiber, über die Büchernachfrage (S. 70, 5, 81, 77, 14, 79, 23) und über den Buchhandel (S. 271, 5, 359, 20). Mehrfach erwähnt er andere Buchhändler (S. 264, 8; 299, 4; 355, 12).

Der *Fihrist* liegt in zwei Fassungen vor (über die Handschriften s. *ZDMG*, LXXXIV, 111 ff. und die daselbst angegebene Litteratur; dazu kommt ein Fragment in Tonk und eine Handschrift in Privatbesitz in Medina). Beide Fassungen sind im Jahre 377 (987) entstanden. Die längere enthält zehn *Maḳālāt*, von denen die sechs ersten das islamische Schrifttum (1. Korān, 2. Grammatik, 3. Geschichte usw., 4. Dichtung, 5. Dogmatik, 6. Recht) behandeln, während die vier letzten dem ausser-islamischen Schrifttum (7. Philosophie und „alte Wissenschaften“, 8. Unterhaltungslitteratur, 9. Religionsgeschichte, 10. Alchemie) gewidmet sind. Die kürzere Fassung enthält nur die vier letzten *Maḳālāt* der längeren, also die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Syrischen, Persischen und Indischen nebst der sonstigen nach diesen Mustern geschaffenen Litteratur. Sie wird von Hādīdjī Khalīfa (ed. Stambul, II, 211) u. d. T. *Faraz al-ʿUlūm* erwähnt. Beiden Fassungen ist ein einleitender Abschnitt über das Schriftwesen gemeinsam. — Eine Inhaltsübersicht des *Fihrist* steht hinter der Vorrede (s. auch Flügel, in *ZDMG*, XIII, 190 ff.). Die darin gegebene Disposition wird im Werk streng eingehalten. Dabei liegt die besondere Eigenart und der Wert des Buches darin, dass es das arabische Schrifttum der ersten vier Jahrhunderte bibliographisch verzeichnet, während sonst in den gleichzeitigen Quellen die biographische Methode einseitig vorherrscht. Zwar stellt al-Nadim in der Regel ein Fach in biographischen Abrissen dar; immer aber bildet die Liste der Werke des jeweils behandelten Autors die Hauptsache. Manchmal wird ein Litteraturzweig rein bibliographisch nach seinen einzelnen Gattungen abgehandelt (z.B. die korānexegetische Litteratur S. 33, 20—38, 22; ferner S. 87, 88, 170, 171). Notwendig war diese Anordnung bei der anonymen Litteratur, vor allem in der 8. *Maḳāla* (S. 305 ff.). Einen weiteren Schritt zur litterargeschichtlichen Behandlung bilden kurze Einleitungen und Übersichten (z.B. über die vor-ʿothmānischen Korānausgaben, S. 26 ff., über die Anfänge der arabischen Grammatik, S. 39 ff.). In den vier letzten *Maḳālāt* sind diese Abschnitte (z.B. über die Herkunft der Philosophie, der Medizin, der Alchemie, die Anfänge der Übersetzungslitteratur, die Entstehung der „1000 Erzählungen“) so umfangreich, dass

sie diesem Teil in weit höherem Masse als den mehr bibliographischen ersten sechs *Maḳālāt* den Stempel einer eigentlichen Litteraturgeschichte aufdrücken. Eine Sonderstellung nimmt dabei die neunte *Maḳāla* ein, eine religionsgeschichtliche Abhandlung, in der die bibliographischen Abschnitte stark zurücktreten. — Die von al-Nadim benutzten Quellen sind hauptsächlich litterarischer Art. Mit Vorliebe beruft er sich auf Vorlagen von der Hand zuverlässiger Abschreiber. Persönliche Gewährsmänner sind verhältnismässig selten genannt. — Obwohl schon ein jüngerer Zeitgenosse al-Nadim's, al-Wazīr al-Maghribī (gest. 418 = 1027), eine verbesserte Ausgabe des Werkes besorgt hat, scheint es zuerst nur einen geringen Einfluss ausgeübt zu haben. Der älteste Schriftsteller, der die ersten vier *Maḳālāt*, und zwar in eben dieser Neuausgabe, stark benutzt, ist Yākūt, gest. 626 = 1228 (s. Bergsträsser, in *ZS*, II, 185). Doch will er auch das Autograph al-Nadim's eingesehen haben. Das gleiche behauptet der Lexikograph al-Ṣaghānī, gest. 650 = 1252 (s. *Khizānat al-Adab*, III, 83 pu). Auch Ibn al-Kifī (gest. 624 = 1226) und Ibn Abī ʿUsaibi'a (gest. 668 = 1269) haben den *Fihrist* stark ausgeschrieben. Später wird er nur gelegentlich zitiert, so von al-Dhahabī (gest. 748 = 1347) und Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī (gest. 852 = 1448) und zuletzt von Hādīdjī Khalīfa (gest. 1067 = 1656) und al-Khafādjī (gest. 969 = 1561). — Al-Nadim verfasste ausser dem *Fihrist* ein *Kitāb al-Awsāf wa 'l-Tashbihāt* (*Fihrist*, S. 12, 2), welches nicht auf uns gekommen ist.

*Litteratur:* Das *Kitāb al-Fihrist* mit Anmerkungen hrsg. v. G. Flügel, 2 Bde., Leipzig 1871/2; Nachdruck: Kairo 1348 (enthält auch den Text des von Houtsma, in *WZKM*, IV, 217 ff. veröffentlichten Leidener Fragments). Eine Neuausgabe ist für die *Bibliotheca Islamica* in Vorbereitung. — Die ältere Litteratur ist im Vorwort und in den Anmerkungen zu Flügel's Ausgabe verzeichnet. — Yākūt, *Irshād al-Arib*, ed. Margoliouth, VI, 408; Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī, *Lisān al-Mizān*, Haiderābād 1331, V, 78; Brockelmann, *GAL*, I, 147; J. Fück, *Eine arab. Literaturgeschichte aus dem 10. Jahrhundert* (*ZDMG*, LXXXIV, 11 ff.); H. Ritter, *Zu den Handschriften des Fihrist* (*Isl.*, XVII, 15 ff.). Einzelne grössere Abschnitte des *Fihrist* sind u. a. in folgenden Werken behandelt: A. Müller, *Die griechischen Philosophen in d. arab. Überlieferung*, Halle 1872; Suter, *Das Mathematikerverzeichnis im Fihrist* (*Abh. z. Gesch. d. math. Wiss.*, VI, 1892); ders., *ebenda*, X, 1900 und XIV, 1902; M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen a. d. Griech.* (s. *ZDMG*, I, 371 ff.); Kessler, *Mani*, Berlin 1889, I, 331 ff.; Berthelot, *La chimie au moyen-âge*, Paris 1893, III, 26 ff. (JOHANN FÜCK)

**NADĪM**, AHMED, osmanischer Dichter, kam als Sohn eines gewissen aus Merzifun stammenden Richters Muḥammed Bey in Stambul zur Welt. Sein Grossvater war (nach Gibb, *HOP*, IV, 30) ein Heeresrichter namens Muṣṭafā. Ahmed Refik bezeichnet als seinen Urgrossvater den Kara-Čelebi-zāde [s. d.] Maḥmūd Efendi, der ebenfalls Heeresrichter war. Der von Ahmed Refik gefertigte Stammbaum ist indessen irrig, weil er Karamānī Muḥammed Pasha [s. d.] mit Rūm Muḥammed Pasha verwechselt. Somit ist die Herkunft des Ahmed Nadim von Djalāl al-Din eine reine Verwechslung. Über das Leben des Nadim ist wenig bekannt. Er

war als *Muderris* tätig, später mit Ahmed III. sowie mit dessen Grosswezir Dāmād Ibrāhīm Pasha [s. d.] eng befreundet. Sein *Laḡab* Nadim hat wohl auf dessen Umgang Bezug. Zuletzt bekleidete er das Amt eines Bücherwarts an der von seinem Gönner Dāmād Ibrāhīm Pasha gestifteten Bücherei. Auf die Kunde vom Ende des Ibrāhīm Pasha und der Enthronung des Sultans kam Nadim auf grässliche Weise Anfang Oktober 1730 (Rebi' I 1143) ums Leben, indem er auf der Flucht vor dem Pöbel beim Verlassen des grosswezirlichen Palastes vom Dache stürzte und zu Tod fiel. Er liegt in Ayās Pasha in Pera neben dem Geschichtsschreiber Fındıklılı Silāhdār Muḥammed Agha begraben.

Ahmed Nadim gilt als einer der grössten osmanischen Dichter, dessen Reime durch ihre reine, vom fremden Beiwerk gesäuberte Sprache noch heute Anklang finden. Mit seiner Wertung als Dichter haben sich sehr viele Litterarhistoriker auseinandergesetzt (vgl. die von Gibb, *HOP*, IV, 30 ff. zusammengestellten Urteile). Seine Gedichtsammlung (*Diwān*; gedruckt Būlāk, o. J.; eine neuere kritische Ausgabe mit Einführungen von Ahmed Refik Bey und Muḥammed Fu'ād Bey erschien 1338/40 zu Stambul; Handschriften des *Diwān* finden sich in Europa zu München, London und Wien) geniesst weite Verbreitung. Nadim übertrug das Geschichtswerk des Münedjdjim-başı Ahmed Efendi (s. F. Babinger, *GOW*, 234 f.; vgl. dazu *JA*, Ser. 7, XIII, 272) ins Türkische, ausserdem war er einer der türkischen Übersetzer des Geschichtswerkes des 'Ainī (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 259 ff.; der darauf bezügliche Erlass steht bei Ahmed Refik, *Hicri on ikinci asirde Istanbul hayati, 1100—1200*, Stambul 1930, S. 84 f.), doch scheint die Handschrift verloren zu sein.

**Litteratur:** Vorwort Ahmed Refik's in der Neuausgabe des *Diwān*; Brūsālī Muḥammed Fu'ād, *'Othmānī Mü'elliflerī*, II, 453 f.; J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, IV, 310 ff. (der ihn keineswegs hoch einschätzt); Gibb, *HOP*, IV, 30 ff.; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 549 (ganz flüchtig; hier wird als sein Grossvater ein *Şadr Muşlīh al-Din* und als sein Vater der Richter Muḥammed bezeichnet). (FRANZ BABINGER)

**NADIR** (NAḌİR AL-SAMT oder AL-NAḌİR *naṣīr* *ēṣṣayn*), der Fusspunkt, der in der Richtung der Vertikalen (Lotlinie) unter dem Beobachter liegende (unsichtbare) Pol des Horizontes, zugleich der tiefste (unterste) Punkt der Himmelssphäre. Das Nadir ist der Gegenpol des Zenits [s. d.].

Das Wort *Naḏīr* (von *naḡara*, „sehen“, „betrachten“) bedeutet ursprünglich („und allgemein“) den einem Punkt der Kreisperipherie oder der Kugeloberfläche diametral gegenüberliegenden Punkt; in dieser allgemeinen Bedeutung kommt *Muḡābal* als Synonym von *Naḏīr* vor [vgl. auch MUḠĀBALA].

(WILLY HARTNER)

**NADİR** (BANU 'L-), einer der beiden bedeutendsten jüdischen Stämme in Medina, die infolge des römischen Druckes nach den Judenkriegen von Palästina kamen und sich zu unbekannter Zeit in Yathrib niederliessen. Nach al-Ya'qūbī (II, 49) bildeten sie einen zum Judentum bekehrten Teil der Djūdham-Araber und siedelten sich zuerst auf dem Berg al-Nadīr an, woher auch ihr Name; nach der *Sira Ḥalabīya* (Kairiner Ausgabe, III, 2) waren sie ein echter jüdischer Stamm, der mit den Juden von Khaibar in Beziehung stand. Dies ist wohl wahrscheinlicher,

jedoch ist eine gewisse Beimischung arabischen Blutes möglich. Wie die anderen Juden Medinas trugen sie arabische Namen, hielten sich aber von den Arabern fern, sprachen einen besonderen Dialekt und waren durch Landbau, Geldverleihen, Waffen- und Juwelenhandel zu Reichtum gelangt.

Sie waren Klienten der Aws, deren Partei sie in deren Streitigkeiten mit den Khazraj ergriffen und mit denen sie den Vertrag mit Muḥammed vom Jahre 1 d. H. eingingen, der als die Verfassung von Medina bekannt ist. Ihr bedeutendster Führer war damals Ḥuḡayy b. Akḥṭab, dessen Tochter Ṣafiya im Jahre 7 d. H. Muḥammed's Frau wurde. Ein Verzeichnis der schlimmsten Feinde Muḥammed's unter den Banu 'l-Nadīr gibt Ibn Iḥshām, *Sira*, S. 351—52.

Ihre Festungen lagen eine halbe Tagereise von Medina, und sie besaßen Ländereien im Wadi Buṭḥān und Buwaira; ihre Wohnstätten waren südlich der Stadt.

Die Banu 'l-Nadīr scheinen vor der Schlacht am Uḥud mit Abū Sufyān in (Handels-?) Beziehungen gestanden zu haben. Als im Rebi' I des Jahres 4 d. H. die Banu 'l-Nadīr bei Erhebung eines gewissen Blutgeldes, das von der gesamten muslimischen Gemeinde in Medina eingesammelt wurde, Schwierigkeiten machten, war Muḥammed, der in dieser Sache persönlich mit ihren Führern verhandelt hatte, von ihrer feindseligen Haltung gegen ihn überzeugt und traute ihnen einen Anschlag gegen seine Person zu. Er wollte sich solch gefährliche Nachbarn vom Halse schaffen und befahl ihnen durch Muḥammed b. Maslama al-Awsī unter Todesstrafe, die Stadt binnen zehn Tagen zu räumen, gestattete ihnen aber, ihre ganze bewegliche Habe mitzunehmen und jedes Jahr wiederzukommen, um den Ertrag ihrer Palmenhaine zu ernten.

Der Stamm entschloss sich zu gehen, da er keine Aussicht auf Hilfe von seiten der Aws hatte; aber 'Abd Allāh b. Ubayy al-Khazrajī, der Führer der *Munāfiqūn*, überredete sie, in ihren Festungen Widerstand zu leisten, und versprach, 2000 Mann zu ihrer Hilfe zu schicken. Gegen den Rat gemässigerer Elemente des Stammes rüstete Ḥuḡayy b. Akḥṭab zum Widerstand in der Hoffnung, dass auch die Banū Qurayza ihnen helfen würden.

Die Belagerung dauerte ungefähr vierzehn Tage, aber die Hilfe der *Munāfiqūn* blieb aus. Als die Muslime angingen, ihre Palmen abzuhaufen, ergaben sich die Banu 'l-Nadīr. Muḥammed's Bedingungen waren nun viel härter als zuvor: ihre Immobilien wurden konfisziert, und es wurde ihnen nur das gelassen, was sie auf Kamelen fortschaffen konnten, mit Ausnahme der Waffen. Nach zweitägigem Verhandeln brach der Stamm mit einer Karawane von 600 Kamelen auf; ein Teil ging nach Syrien, ein anderer nach Khaibar.

Die Beute der Banu 'l-Nadīr teilte Muḥammed nicht in der herkömmlichen Weise; das Land wurde unter die *Muḥādjirūn* verteilt, um die *Anṣār*, ihre Gastgeber, zu entlasten; einen Teil behielt der Prophet für sich persönlich.

Die *Sūrat al-Ḥaṣr* (LIX) wurde bei der Vertreibung der Banu 'l-Nadīr offenbart.

Von Khaibar aus planten die Verbannten zusammen mit den Kuraish die Belagerung von Medina im Dhu 'l-Ka'da des Jahres 5 d. H. Die Schätze der Banu 'l-Nadīr wurden von Muḥammed in Khaibar im Jahre 7 d. H. erobert.

**Litteratur:** Caetani, *Annali dell' Islām*, H. 1, § 38, 39, 58; II. 4, § 10—4; Ibn Hishām,



*Sira*, S. 652–661; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Islams*. I. 206: Yaḳūt, *Muḡam*, ed. Wustenfeld, I. 662–63, 756; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 22, 33 ff., 156 ff.; R. Leszynski, *Die Juden in Arabien*, Berlin 1910.

(V. VACCA)  
NÄDIR, König von Persien (1147–60 = 1736–47).

Anfänge. Nādir-kūli b. Imām-kūli b. Nādir-kūli gehörte zum Kīrīklū-Clan des Turkmenenstammes Afshār, von dem ein Teil im nördlichen Khorāsān angesiedelt war. Er wurde am 28. Muḥarram 1100 (22. Okt. 1688) in Kūbkān geboren. Er trat in den Dienst Tahmāsp's II. und erhielt den Beinamen Tahmāsp-kūli Khān, aber nach seiner Krönung wurde sein ursprünglicher Name in Nādir („der Seltene“) umgeändert. Schon früh zeichnete sich Nādir aus in zahllosen Kämpfen gegen die Turkmenen in Naṣā, die Čamishgazak-Kurden in Khabūshān (Kūčān), die Özbeken, die Tataren in Marw und sogar gegen seine eigenen Stammgenossen, die Afshāren. Der kleine Kreis um Nādir bestand aus seinen Afshār-Verwandten, aus Daragaz- und Abiward-Kurden sowie aus 300 bis 400 Familien von den Djalāyir-Turkmenen mit ihrem Führer Tahmāsp-kūli Wakil.

Kämpfe in Khorāsān. Während der afghanischen Invasion nach Persien wurde Mashhad von Malik Maḥmūd, einem Nachkommen der Familie aus Sistān, besetzt. Nādir kämpfte gegen Malik Maḥmūd zuerst aus eigenem Antrieb. Als der Šafawide Tahmāsp II. aus seinen andern Gebieten vertrieben, nach Khorāsān kam, verdrängte Nādir den Generalissimus Faṭḥ 'Alī Khān Kādjar in sehr geschickter Weise und nahm am 16. Rabī' II (22. Dez. 1725) Mashhad durch Verrat. Von nun an wurde Mashhad sein Hauptquartier. Schon zu dieser Zeit entstanden Misslichkeiten zwischen Nādir und Tahmāsp II.

Der Šah drängte Nādir, gegen seine Feinde, die Ghilzā'i-Afghanen, vorzugehen, aber Nādir wollte zunächst mit den näher gelegenen Feinden abrechnen, nämlich den Abdālī-Afghanen von Herāt; jedoch hatten die Feldzüge des Jahres 1728 (gegen die Abdālī und gegen die Turkmenen) keinen Erfolg. Trotzdem vergrösserte Nādir noch seinen Aktionsradius. Er setzte die von Tahmāsp II. ernannten Gouverneure von Astarābād und Māzandarān ab und kam in Berührung mit den Russen und mit den Ghilzā'i-Afghanen.

Die Abdālī. In dieser Zeit begannen die Zwistigkeiten zwischen Allāh-yār Khān und Dhu 'l-Fiḳār Khān. Nādir setzte Allāh-yār Khān wieder ein, verpflanzte aber zahlreiche Stämme nach Khorāsān (1141 = 1727).

Die Ghilzā'i. Während jener Zeit belagerte Ashraf Ghilzā'i gerade Simnān, während sein General Saīdal nach Bistām gelangt war. Am 6. Rabī' I (27. Nov. 1729) schlug Nādir die Afghanen am Ufer des Miḥmāndūst. Auf diesen Sieg folgten noch die von Sar-darro und Mūrčakhort, die den Weg nach der Hauptstadt freimachten.

Nādir in Süd-Ost-Persien. Tahmāsp bat Nādir, die Befreiung des Landes zu vollenden. Von Shirāz gelangte Nādir durch Luristān nach Burūzjād, wo die Sidiḥ den ihm mit Leutenen Steinen besetzte Krone zuschickte sowie eine Urkunde ('*Ahd-nāme*'), durch die er als Wāli über ganz Fārs, Māzandarān, Yazd, Kerman und Bistām eingesetzt wurde (vgl. auch 'Alī Ḥazīn, S. 189). Ausserdem gab Tahmāsp Nādir seine Schwester

Gawhar-šād und verlobte seine zweite Schwester Faṭīma-Sultān mit Riḍā-kūli Mirzā.

Die Osmanen, welche ganz West-Persien und den grössten Teil von Transkaukasien innehatten, zögerten, Persien zu räumen. Nādir besetzte Nihāwand, schlug die Türken bei Malāyir, eroberte Hamadān zurück, und am 27. Muḥarram 1143 (13. Aug. 1730) wurde Tabriz wieder genommen.

Nādir wendet sich wieder dem Osten zu. In Tabriz erfuhr Nādir, dass Dhu 'l-Fiḳār Abdālī, der Allāh-yār Khān aus Herāt vertrieben hatte, vor den Mauern von Mashhad den Bruder Nādir's, Ibrāhīm Khān, geschlagen hatte. Sogleich brach Nādir nach Khorāsān auf, durcheilte dabei die Steppe der Yomut-Turkmen (ohne Erfolg!) und war Ende Rabī' II (Nov. 1730) in Mashhad, wo er 56 000 aus andern Provinzen hierin verpflanzte Familien einer Musterung unterzog.

Am 4. Shawwāl 1143 (12. April 1731) war Nādir drei Farsakh von Herāt. Im August setzten die Abdālī Nādir's Kandidaten, Allāh-yār Khān, wieder ein. Dieser aber nahm mit seinem Stamm wieder Fühlung und empörte sich. Erst am 1. Ramaḍān 1144 (27. Febr. 1732) wurde Herāt genommen.

Misserfolge Tahmāsp's II. Der Šah benutzte die Abwesenheit seines Feldherrn, um bei den militärischen Operationen wieder die Initiative zu ergreifen und marschierte im Djumādā II 1143 (Ende Dez. 1730) gegen die Osmanen, wurde aber am 15. Nov. 1731 bei Kuridjān geschlagen. Aus Furcht vor der Rückkunft Nādir's unterzeichneten die Osmanen am 10. Januar 1732 zu Baghdād einen Präliminarvertrag, auf Grund dessen die Perser lediglich die Gebiete südlich des Araxes behielten. Schliesslich unterzeichneten die Vertreter des Šah am 21. Januar/1. Februar 1732 zu Rasht einen Vertrag mit den Russen, durch welchen diese sich verpflichteten, die Gebiete südlich von Sāliyān (am Kur) zu räumen, wohingegen die Rückgabe von Bākū und Darband von der Einnahme Transkaukasiens durch die Perser abhängig gemacht wurde.

Absetzung Tahmāsp's II. Nādir war ungehalten über den Frieden mit den Osmanen, der nach einer Niederlage unterzeichnet worden war. Über den Kopf des Šah's hinweg kündigte Nādir den Vertrag auf und ernannte überall seine Gouverneure. Tahmāsp II. wurde nach Khorāsān deportiert und sein Sohn 'Abbās III., ein Kind in der Wiege, am 17. Rabī' I 1145 (7. Juli 1732) zum König proklamiert.

Erster Feldzug gegen die Osmanen. Nachdem Nādir die Bakhtiyāri und die Zand-Kurden gestraft hatte, besetzte er Zohāb und begann, Baghdād einzuschliessen (Januar 1733). Ahmed Pasha zog die Verhandlungen so lange hin, dass das von Topal 'Othmān Pasha befehligte Heer Zeit hatte, nach Mesopotamien zu gelangen. Am 6. Šafar 1146 (19. Juli 1733) verlor Nādir die Schlacht am Tigris und zog sich über Bahriz und Mandaldjin (Mandali) nach Hamadān zurück.

Am 22. Šafar (4. August) war Nādir dort angekommen, und am 22. Rabī' II (2. Okt.) brach er wieder nach Zohāb auf und griff Memish Pasha an, der den Engpass Agh-darband besetzt hatte (1. Djumādā II = 9. Nov. 1733). Da griff Topal 'Othmān Pasha mit dem grössten Teil seines Heeres in die Schlacht ein, aber er verlor sie und wurde enthaupet. Die Osmanen räumten schnellstens Ādharbāidjān. Am 15. Radjab (22. Dez.) marschierte Nādir schon über Baghsāy (Bā-kusāyē), Bayāt, Bayān und Shūshhtar nach Persien zurück.

Mahmūd Balūč. Der Grund zu diesem über-  
eilten Vorgehen war ein Aufstand des Mahmūd  
Khān Balūč in Süd-Ost-Persien. Mahmūd wurde  
alsbald aus dem Shūlīstān-Engpass vertrieben, und  
am 26. Shābān (1. Febr. 1734) nahm Nādir  
Shīrāz wieder ein.

Transkaukasischer Feldzug. In Isfahān  
empfang Nādir den türkischen Gesandten 'Abd al-  
Karīm Efendi und erklärte ihm, die Wiederabtretung  
Transkaukasiens sei die *conditio sine qua non* des  
Friedens. Andererseits wurde auch der Fürst S. D.  
Golitsine in Isfahān empfangen (20./31. Mai 1734),  
und von nun an begleitete er Nādir auf dessen  
Befehl überall hin (vgl. sein Itinerar bei Lerch-  
Schneise). Am 12. Muḥarram 1147 (17. Juni 1734)  
verliess Nādir Isfahān und begab sich nach Ādhar-  
bāidjān; da die Türken keine Antwort gaben,  
begann Nādir mit dem Angriff auf den daghestā-  
nischen Führer [Ghāzi-Kūmūk] Surkhāy, den die  
Pforte zum Gouverneur von Shīrwān ernannt hatte.  
Tahmāsp-kūli Djalāyir schlug die Daghestānier bei  
Dāwā-batan (im Kābala-Gebiet), während Nādir,  
um den Rückzug abzuschneiden, in das Innere  
des äusserst schwierigen Gebietes des Ghāzi-Kūmūk  
vordrang. Der Erfolg in Daghestān war trotz der  
Heldentaten der Abdālī nur relativ, denn Surkhāy  
war nach Norden geflüchtet.

Am 6. Djumādā II (3. Nov. 1734) war Nādir  
vor den Mauern von Gandja, das von 'Alī Pasha  
verteidigt wurde. Die Belagerung machte bedeu-  
tende Arbeiten erforderlich, und der Fürst Golit-  
sine verschaffte Nādir russische Ingenieure. Am  
10./21. März 1735 wurde vor Gandja ein Vertrag  
unterzeichnet, durch den Persien und Russland  
gegebenenfalls Verbündete wurden.

Am 1. Muḥarram 1148 (26. Mai 1735) begab  
sich Nādir zuerst nach Kars, aber das Treffen mit  
'Abdullāh Pasha Kōprülü-zāde fand bei Eriwān in  
der Baghāward-Ebene statt, wo die Osmanen am  
26. Muḥarram (18. Juni 1735) eine Niederlage  
erlitten. Schliesslich kapitulierte Gandja am 17.  
Šafar (8. Juli) und Tiflis am 22. Rabi' I (13. August).

Nādir's Aufbruch nach Daghestān.  
Über Tiflis, von wo 6000 Familien nach Kho-  
rāsān verpflanzt wurden, marschierte Nādir gegen  
die Lazgī von Djār und Tala (nördlich vom Ala-  
zan). Der Khān der Krim, Kaḫan Girāy, der sich  
inzwischen bis Darband vorgewagt hatte und überall  
seine Kandidaten eingesetzt hatte, zog sich auf die  
Krim zurück, und Nādir versuchte, Daghestān zu  
befrieden, aber Surkhāy wurde auch diesmal nicht  
gefasst.

Nādir's Wahl zum König. Am 13. Rama-  
dān 1148 (27. Jan. 1736) kam Nādir in Mughān an,  
wohin inzwischen die Gouverneure und Notabeln  
aus den Provinzen zusammengerufen worden wa-  
ren. Es wurde ihnen auseinandergesetzt, dass Nādir,  
nachdem er Persien befreit habe, sich nach Kho-  
rāsān zurückziehen gedächte und dass es den  
Delegierten frei stände, Tahmāsp II. oder 'Abbās  
III., „welche am Leben wären“, auf den Thron  
zu setzen. Schliesslich nahm Nādir die Krone an,  
jedoch unter der Bedingung, dass die Perser von  
den von Ismā'il I. eingeführten shī'itischen Ge-  
bräuchen abliessen, welche „dem Glauben der Vor-  
fahren Nādir's widersprechen“. Die Perser mussten  
einen fünften orthodoxen Ritus (*Madhhab*) bilden,  
der unter das Patronat des Imām Dja'far Šādiq  
gestellt wurde. In diesem Sinne wurde von der  
Versammlung eine Urkunde unterschrieben. Darauf  
wurden die fünf Bedingungen, die Nādir der Tür-

kei vorschlagen wollte, feierlich bekannt gegeben:  
1. die Türken sollten den neuen dja'faritischen  
Ritus anerkennen; 2. dieser Ritus sollte einen  
Gebetsplatz (*Rukn*) in Mekka erhalten; 3. Persien  
sollte jedes Jahr einen *Amir al-Hadžj* durch Syrien  
schicken; 4. die Gefangenen sollten ausgetauscht  
werden und 5. die Gesandten sollten gegenseitig  
ernannt und zugelassen werden. Die Krönungsze-  
remonie für Nādir fand statt Donnerstag, den 24.  
Shawwāl 1148.

Kandahār. Dies Fürstentum, in dem sich  
Husain Khān, der Bruder Mahmūd's, noch immer  
hielt, war der einzige dunkle Punkt am Horizont.  
Am 2. Shawwāl (3. Febr. 1737) brach Nādir von  
Isfahān auf und war noch vor dem Nawrūz 1149  
(März 1737) vor Kandahār. An der Stelle seines  
Lagers (*Surkha-shir*) liess er eine neue Stadt er-  
bauen, welche den Namen Nādir-ābād erhielt.

Kandahār kapitulierte am 2. Dhu 'l-Kā'da 1150  
(23. März 1738). Die Zitadelle wurde geschleift.

Feldzug nach Indien. Bisher waren die  
Feldzüge Nādir's diktiert von dem Wunsch, die  
Grenzen des Šafawiden-Reiches wiederherzustellen.  
Das Motiv für den Feldzug nach Indien war ledig-  
lich der Anreiz, den die schlecht bewachten Pro-  
vinzen boten, und der Wunsch, den durch die  
Feldzüge geleerten Staatsschatz wiederaufzufüllen.  
Ghazni wurde am 22. Šafar 1151 (11. Juni 1738)  
eingenommen, Kābul am 12. Rabi' I (30. Juni),  
Djalāl-ābād am 8. Djumādā II (17. Sept.). Aus  
der Umgebung des letztgenannten Ortes wurde  
der Prinz Riḍā-kūli nach Persien zurückgeschickt,  
um dort als Regent zu herrschen. Er und sein  
Bruder Našrullāh erhielten Kronen.

Auf dem Wege nach Sarčōba vermied Nādir  
den Khaibar-Engpass und machte schliesslich Na-  
šir-khān, den Gouverneur von Peshāwar zum Ge-  
fangenen. Am 15. Ramaḍān (27. Dez.) verliess  
Nādir diese Stadt. Nach der Einnahme von Lahore  
wurde der Ortsgouverneur Zakariyā-khān (ein Kho-  
rāsānier) wieder in sein Amt eingesetzt [ebenso  
wie Našir-khān]. Als Nādir am 26. Shawwāl (6.  
Febr. 1739) Lahore verliess, erfuhr er, dass Mu-  
hammed Shāh in Karnāl angelangt war in der  
Gegend zwischen dem Fluss und dem Dschungel.  
Es gelang Nādir, Muhammed Shāh von seiner  
Hauptstadt abzuschneiden, und er beeilte sich, die  
Verstärkungen anzugreifen, die Sa'adat-khān (ein  
Khorāsānier) aus der Provinz Oudh herbeiführte.  
So kam es zu der Entscheidungsschlacht des 15.  
Dhu 'l-Kā'da 1151 (24. Febr. 1739), in welcher der  
Generalissimus Khān Dawrān tödlich verwundet  
und Sa'adat-khān gefangen genommen wurde. Na-  
dir und Muhammed Shāh zogen in die Hauptstadt  
ein, wo der Name Nādir's in der *Khutba* genannt  
und die Münzen in seinem Namen geprägt wurden.  
Am 15. Dhu 'l-Hidjdja (26. März 1739) ging das  
Gericht von der Ermordung Nādir's um, und der  
Pöbel machte 3—7000 seiner Soldaten nieder.  
Am andern Morgen begab sich Nādir in die Mos-  
chee und gab das Zeichen zur Niedermetzlung  
der Einwohner. Am 26. Dhu 'l-Hidjdja (6. April)  
wurde Našrullāh Mirzā mit einer Mughal-Prinzes-  
sin verheiratet. Am 3. Šafar 1152 (12. Mai 1739)  
wurde in Delhi ein grosser Rat abgehalten, in  
dessen Verlauf Nādir Muhammed Shāh die Krone  
wieder aufs Haupt setzte; als Anerkennung musste  
aber Muhammed Shāh alle Provinzen nördlich des  
Indus an Nādir abtreten. Die Kontribution, die  
Nādir erhielt, lässt sich nicht abschätzen. Nach  
Āmandrām, dem Attaché des Wezirs, belief sie



sich auf 6 Millionen Rupien in klingender Münze und 500 Millionen Rupien in Edelsteinen, einschliesslich des Diamanten Kōh-i Nūr und des Pfauenthrones. Grosse Schenkungen wurden für das Heer ausgeschüttet und die Bevölkerung Persiens für drei Jahre von Steuern befreit.

Nādir brach wieder von Delhi auf und kam am 1. Ramaḍān (12. Dez.) nach Kābul. Jetzt spielt sich einer der erstaunlichsten Feldzüge Nādir's ab. Er kehrte plötzlich zurück, um den Herrn von Sind, Khudā-yār Khān 'Abbāsi (der aus Siwi stammte; vgl. Malcolm, *a. a. O.*, II, 88), zu unterwerfen; er drang über Bangash, Lārkāna und Shāhdād-pūr in die Wüste südlich des Indus ein und nahm Khudā-yār gefangen, der sich in 'Umarkot (nördlich von Thar und Parkar in der Provinz Bombay) eingeschlossen hatte. Nachdem Nādir seine indischen Besitzungen in drei Provinzen eingeteilt hatte, kehrte er über Siwi und Shāl am 7. Šafar (5. Mai 1740) nach Nādir-ābād zurück.

Nādir in Turkeṣtān. Nādir begab sich am 10. Rabi' I (5. Juni) wieder nach Herāt. Etwa vierzehn Tage lang wurden Feste gefeiert, und dann brach er wiederum nach Balkh auf, wo er am 7. Djumādā I (31. Juli) anlangte. Am 17. Djumādā II (22. Sept.) kam er vor Bukhārā an. Den Khān Abu 'l-Faiḍ behandelte er liebenswürdig und erneuerte seine Beilehnung, indem er ihn mit eigener Hand krönte. Der Oxus wurde feierlich als Grenze festgesetzt, und der Khān musste Nādir 20 000 Özbeken und Turkmenen stellen, wodurch indirekt die Kontrolle über die inneren Angelegenheiten Bukhārā's in den Händen des Siegers blieb.

Am 16. Radjab (7. Okt.) hatte Nādir sich gegen Khwārizm auf den Weg gemacht. Die Flottille folgte der Armee. Der Khān Il-Bars von Hazārasp zog sich in die Festung Khanḳāh zurück, die sich nach einem Bombardement am 24. Ša'bān ergab. Am 4. Shawwāl (23. Dez.) war Nādir nach Čardjūy zurückgekehrt und begab sich Ende Shawwāl nach Mashhad.

Nādir's Aufbruch nach Transkaukasien. Schon in Indien hatte Nādir von dem Tod seines Bruders Ibrāhīm-Khān gehört, der durch die aufässigen Lazgi von Džār und Tala getötet worden war. Um sie zu strafen, brach Nādir von Mashhad auf und erfuhr unterwegs, dass die vorgeschickten Abdālī-Truppen Džār, Džawukh (?) und Akzibir bereits verwüstet hatten. Aber die Befriedung Daghestān's war noch keineswegs vollständig.

Hier ereignet sich etwas, das einen Wendepunkt in der Laufbahn Nādir's bedeutet. Am 28. Šafar (15. Mai 1741) feuerte in der Nähe von Kal'a-yi Awlād (Māzandarān) ein im Gebüsch versteckter Unbekannter seine Flinte gegen Nādir ab und verletzte ihn leicht. Unter den Ereignissen in Daghestān sagt Mahdi Khān, das Verbrechen sei von einem Sklaven des Sohnes Dilāwar Khān Tāimani's begangen, aber der Verdacht der Anstiftung richtete sich bald auf den Fürsten Riḍā-kuli, der sich überdies während seiner Regentschaft schlecht geführt hatte. Für den Augenblick wurde er zu ständigem Aufenthalt nach Tihirān geschickt, während Nādir seinen Weg über Kāzwin, Kāradjādagh, Barda' und Kābala fortsetzte.

Im Juni 1741 drang Nādir zum dritten Mal in Daghestān ein und blieb dort ein und ein halbes Jahr. Der Šamkhāi von Tarkhū, der Usmi der Kāra-Kaytaḳ und Surkhāy Khān von den Ghāzi-Kumūḳ begaben sich zu Nādir, aber unaufhörlich

entstanden immer wieder neue Schwierigkeiten. Die Beziehungen zu den Russen wurden ziemlich gespannt, denn die russischen Vertreter vermuteten bei Nādir Absichten auf den nördlichen Kaukasus. Vorsichtshalber zogen die Russen im Mai 1742 in Kizlar 42 000 Mann zusammen (vgl. Butkow, I, 220). Die Sorgen schädeten der Gesundheit und dem Charakter Nādir's. Anfang Dezember 1742, als das Feldlager sich in Bashlu befand, wurde der Thronerbe Riḍā-kuli, der von dem Urheber des Attentats in Māzandarān angezeigt worden war, nach einem Schein-Gerichtsverfahren geblendet. Nādir selbst wurde durch dies Ereignis tief erschüttert.

Von nun an rumorte der Aufstand allenthalben (in Khwārizm, in Balkh).

Dritter Feldzug gegen die Türken. Im Dhu 'l-Ka'da (Januar 1742) brachte der persische Gesandte von Konstantinopel den Brief des Sultans, welcher sich weigerte, das fünfte *Madhhab* anzuerkennen. Da erinnerte Nādir den Sultan daran, dass das persische Erbeil von seiten der Türkei nicht vollständig wiedererlangt sei und dass er alsbald aufbrechen würde, um seine Ansprüche geltend zu machen.

Nādir verliess Daghestān am 16. Dhu 'l-Hidjja (7. Febr. 1742) und kam nach Kirkūk (14. Djumādā II = 5. Aug. 1742), welches sich ergab ebenso wie auch Irbil. Am 26. Radjab (5. Okt.) langte Nādir vor Mawṣil an; aber die Belagerung dieser Festung glückte ihm nicht, und am 2. Ramaḍān (20. Okt.) trat er den Rückzug nach Kirkūk und Khāniḳin an. Mit Ahmed Pasha in Baghdād waren herzliche Beziehungen entstanden. Nādir unternahm mit seinen Frauen die Pilgerfahrt zu den shi'itischen und sunnitischen Heiligtümern Mesopotamiens und berief am 24. Shawwāl 1156 (12. Dez. 1743) eine grosse Versammlung von 'Ulamā's nach Nadjaf. Das von Mahdi Khān angefertigte Dokument, das einen Überblick über die Besprechungen gab, bestätigte den Verzicht der Perser auf die „Häresie Shāh Ismā'il's“, während die 'Ulamā Mesopotamiens und Transkaukasiens die Rechte Džafar al-Šādiḳ's anerkannten und die Besonderheiten (*Furū'āt*) der persischen Glaubenssätze als mit dem Islām vereinbar erklärten. Der sunnitische Theologe 'Abd Allāh b. Husain al-Suwaidi, *Kitāb al-Hudūdjadī al-ḥafiya li 'ttifāḳ al-Firaḳ al-Islāmiya*, Kairo 1324, hat auch einen seltsamen Bericht über diesen Streit hinterlassen; vgl. Ritter, in *Isl.*, XV (1926), 106 und vor allem den ausführlichen Artikel von A. E. Schmidt, *Is istorii sunnitsko-shiitskikh otnosheniy* in der *Ikd al-Djuman* (Festschrift für Barthold), Tashkent 1927, S. 69—107.

Aufstände. Das befremdende Aufgeben des Feldzuges nach Mesopotamien muss seine Erklärung haben in neuen Unruhen, die im Osten ausgebrochen waren. Viel bedeutender war in Fārs der Aufstand des Beglarbegi Taḳi Khān, eines grossen Günstlings Nādir's. Taḳi Khān wurde schliesslich gefangen genommen und entmannt. In Astarābād erhoben sich die Qadjaren gegen die Unterdrückungen des Sohnes des Gouverneurs (Hanway, *Hist. account*, I, 192). In Khwārizm musste Nādir seinen Neffen 'Alī-kuli beseitigen. Noch in Mawṣil hörte Nādir von dem Auftreten eines Prätendenten (Sām-Mirzā) in Shirwān, und nun verbreiteten die Osmanen von Kars in Aḡharbājdjān die Briefe des neuen Prätendenten Šafi Mirzā (Muḥammed 'Alī Rafsindjāni) und weigerten sich schliesslich, mit dem Austausch der Gefangenen zu beginnen.

Vierter Feldzug gegen die Türkei. Inzwischen rüstete die Pforte ein neues Heer aus (15 000 Reiter und 40 000 Janitscharen), welches unter dem Oberbefehl des ehemaligen Wezirs Yegen Muhammed Pasha über Erzerum und Kars vorrückte, während das Heer 'Abdullah Pasha Djebedji's sich nach Diyārbakr und Mawşil wandte. Am 21. Radjab (20. Aug.) kam die Nachricht von dem Siege, den Naşrullah Mirzā über das Heer 'Abdullah Pasha's (bei Mawşil) davongetragen hatte, und um dieselbe Zeit starb Yegen Muhammed Pasha inmitten der Verwirrung seines Heeres. Von neuem trug Nādir einen glänzenden Sieg davon [genau an demselben Ort wie sein erster Sieg im Jahre 1735]. Jedoch schrieb er dann ganz unverwartet an den Sultan, dass er auf die beiden Vorbehalte von Mughān verzichte. Die persönliche Ermüdung mag die Tatsache erklären, dass Nādir seinen Erfolg nicht ausnutzen konnte.

Am 4. September 1746 wurde der Friede mit den türkischen Vertretern unterzeichnet, und am 10. Muḥarram 1160 (22. Jan. 1747) reisten die Vertreter des Shāh (Muṣṭafā Khān Shāmlu und der Historiker Mahdī Khān) nach Konstantinopel mit dem *Ṣulḥ-nāma*. Nādir schwor seine religiösen Vorbehalte ab zugunsten des Sultans, „des Khālifens der Leute des Islām und des Glanzes der turkmenischen Rasse“. In dem Vertrag wurde die Grenze aus den Zeiten Murād's IV. [vgl. TABRIZ] wiederhergestellt, aber Nādir äusserte platonisch den Wunsch, eine der Provinzen, die den „turkmenischen Sultanen“ gehört hatten, zu erhalten.

Am 10. Muḥarram brach Nādir nach Kirmān auf und kennzeichnete seinen Weg durch Türme von Schädeln, die allenthalben aufgerichtet wurden. Nach dem Nawrūz kehrte Nādir nach Mashhad zurück und widmete sich dort „dem Vergiessen des Blutes der Unschuldigen“. Das Benehmen Nādir's wurde offensichtlich anormal. In dem Epilog zu seiner nach dem Tode Nādir's geschriebenen Geschichte gibt Mahdī Khān viel auf die Denunziationen, Hinrichtungen und Erpressungen von seiten der Staatsbeamten sowie auf den Verfall des Landes, der übrigens schon vor dem indischen Feldzug begonnen hatte (vgl. Otter, *Résidents russes*; Hanway, *a. a. O.*, I, 230). Die shī'itische Opposition musste ebenfalls stark werden angesichts der offenen sunnitischen Wendung, welche die „khorāsānische“ Politik Nādir's nahm.

Der Aufstand in Sīstān, der die Verwirrung vollständig machte, wurde hervorgerufen durch das Treiben von Steuereinnehmern, die von der Provinz eine Steuerleistung von 300 000 Toman forderten. 'Alī-ḳulī Mirzā, Nādir's Neffe, stellte sich an die Spitze seiner Mitbürger. Sogar Tahmāsp Ḳulī Khān Djalāyir, die treueste Stütze des Thrones, wollte einen der Söhne Nādir's zum König ausrufen. Die Unruhen breiteten sich in Khorāsān aus, und die Kurden von Khabūshān fielen über das königliche Gestüt in Rādkān her. Nādir marschierte gegen sie, aber am Morgen des 11. Djumādā II 1160 (20. Juni 1147) wurde er in seinem Lager bei Fathābād von den Ḳādjāren- und Afshāren-Führern, die im Einvernehmen mit den Leibwachen handelten, ermordet. Der P. Bazin war Zeuge der Verwirrung, die nach dem Mord im Lager ausbrach. Am 27. Djumādā II (5. Juli 1752) wurde 'Alī Ḳulī Mirzā, der von Herāt kam, zum König ausgerufen. Alle königlichen Prinzen wurden niedergemacht.

Die von Nādir angehäuften Schätze wurden in

alle Winde zerstreut. Das stark ausgesogene Land befand sich in einer schweren Krise. Der religiöse Vorstoss Nādir's war kläglich gescheitert, aber das persische Gebiet und seine Peripherie waren von Feinden gesäubert. Ohne Nādir-Shāh würde Persien, selbst in seinen heutigen Grenzen, wahrscheinlich nicht existieren.

*Litteratur:* Muhammed Muḥsin, *Mustawfi Nādir's*, *Zubdat al-Tawārīkh*, Brit. Mus., Or. 3498, Fol. 184<sup>a</sup> (wo Nādir *Nā'ib-i ulkā-yi Abiward* genannt wird) — Fol. 190; Mahdī Khān Astarābādī, *Tārīkh-i Nādirī*, wertvolle Arbeit des offiziellen Historiographen (zahlreiche Hss. und unkritische Lithographien; die franz. Übersetzung *Histoire de Nādir Chah* von W. Jones, London 1770 — Quelle für die meisten späteren Werke — ist völlig veraltet; darauf basiert auch: W. Jones, *The history of the Nader*, London 1773); Mahdī Khān Astarābādī, *Durra-yi Nādira*, Bombay 1280 (1863), lith.; Muḥammed Kaẓīm (Wazīr von Marw), *Nādir-nāma*; von diesem kürzlich entdeckten Werke befinden sich nur die Bände 2 (327 Fol.: die Jahre 1736–43) und 3 (251 Fol.: Ende der Regierung bis zum Rückzug der Perser aus Turkestan) im Asiatischen Museum zu Leningrad, vgl. Barthold, in *Izv. Akad. Nauk*, 1919, S. 927, und *Zap.*, XXV, 85 (nach Barthold „übertrifft dieses Werk durch seine reichen Angaben weit . . . alle anderen Quellen, sogar Mūsā Mahdī; zweifellos wird es die Hauptquelle für das Studium dieser Zeit“).

Shaikh 'Alī Ḥazīn, *Tārīkh-i Akhwāl*, ed. u. Übers. Belfour, 1831, I, 162–288 (bis zum Jahre 1154 = 1742; pro-ṣafawidisch); Khwādja 'Abd al-Karīm Khān Kashmīrī, *Bayān al-Wāḳi'*, engl. Übers. von F. Gladwin, *The memoirs of Khojeh Abdulkurreem*, Calcutta 1788 (die Ereignisse vor 1739 sind in der Übersetzung ausgelassen), franz. Übers. von Langlès, *Voyage de l'Inde à la Mekke*, Paris 1797 (nach dem Englischen mit weiteren Kürzungen); Abu 'l-Hasan b. Muḥammed Amīn, *Mudjmil al-Tārīkh-i bād-Nādirīya*, ed. O. Mann, Leiden 1891, S. 9–21 (Tod Nādir's); Rādī al-Dīn Tafrashī, *Geschichte Persiens* von 1136–93, Br. Mus. Add. 6787, Fol. 185–218: über Nādir, siehe Fol. 186<sup>b</sup>–204; Ḥasan Fasā'ī, *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* (einige Urkunden von Nādir).

Indische Quellen: Elliot-Dowson, *The History of India*, 1877, VIII; W. Irwine, *Later Mughals* (1719–39), 1922, II, wo die Kapitel über den Einfall Nādir's von Sarkar geschrieben sind. Vgl. auch den Brief Nādir's über seinen Sieg in Indien, Br. Mus., Egerton 1004, Fol. 115–25; Nizām al-Dīn Siyālkūtī, *Shāh-nāma-yi Nādirī* (ein Gedicht über den Einfall in Indien, verfasst 1162), Br. Mus., Add. 26285 (Fol. 1–130); Brief des Pater Saignes (s. u.); Tamburi-Artin (s. u.); der König Irakli (s. u.).

Türkische Quellen: Hammer, *G O R*, Kap. LXIV–LXVI und LXVIII–LXIX, Bd. VII und VIII; 2. Aufl., Bd. IV (nach den Chroniken von Subḥī und 'Isī, vor allem aber nach Mahdī Khān und Hanway). Vgl. die Liste von 6 türkischen Berichten über die Feldzüge gegen Nādir bei Babinger, *G O W*, S. 289; 'Abd al-Razzāk Newres, *Tebriziye-i Hekim-oghlu 'Alī Pasha* (Feldzug 1143 = 1730); Mehmed Rāghib Pasha, *Tahkīk ve-Tewfīk* (Verhandlungen von 1149 = 1736); Sirrī, Bericht über den Feldzug 1157 = 1744; Nu'mān Ṣāliḥ-zāde, *Tedbirāt-i*



*Pesendide* (Reise nach Hamadān mit Ahmed Pasha Kesriyeli im Jahre 1160 = 1747).

Armenische Quellen: Katholikos Abraham von Kreta, *Men histoire et celle de Nadir*, Übers. Brosset, in *Collection d'historiens arméniens*, II, 1876, S. 259—338 (Augenzeuge der Schlacht bei Eghaward und der Wahl Nādir's im Jahre 1736, sonderbare Einzelheiten über die Organisation des Heeres usw.); Akop, Vardapēt von Shamākha, *Shahofakan*, diese Hs. (verfasst um 1743) enthält eine kurze Chronik der Jahre 1722—36 (Besuch Nādir's in Ecmiadzin, Schlacht bei Eghaward), siehe Ter-Avetisian, in *Bull. Kavkaz. Istor.-Arkeol. Instit.*, Leningrad 1929, Nr. 5, S. 13; Tamburi Aruthiun, *Tukmasf kulu khaman tedarishi yuzulmis Istambollu Tamburi Arutinden osmanli elcisi-ile yoldjuluğunda Adjemistan taraflarına* (Vulgärtürkisch in armenischen Buchstaben), Venedig 1800, Übers. Yacoub Artin Pacha, *Journal de Tambouri Aroutine sur la conquête de l'Inde par Nadir Shah*, 1735—40, in *B I E*, 1914, S. 108—232.

Georgische und kaukasische Quellen: [Peyssonnel], *Essai sur les troubles actuels de Perse et de Georgie*, 1754, S. 88 und passim; Brosset, *Histoire de la Georgie*, II/1, 129—36 (Ankunft Nādir's in Tiflis); II/2, 354—70; Bergé, *Akti sobrannije Kavkaz. arkhogr. komiss.*, Tiflis 1866, I, 73—4; drei Firmane Nādir's; Butkow, *Materiali dlia novoy istorii Kavkaza* (1722—1803), St. Petersburg 1869, Index; Kozubski, *Bibliografiya Daghestana*, Anhang zum *Annuaire du Daghestan* de 1905.

Russische Quellen: W. Bratishčew, *Izvestije o proisshedschikhe meždu Shahom Nadirom i Reza Kuli mirzoju pečalnikhe proissheshtviyakh v Persii 1741—42*, St. Petersburg 1763; J. J. Lerch, *Nachricht von der zweiten Reise nach Persien*, in *Büsching's Magazin*, 1776, X, 365—476; Yuzefovič, *Dogovori Rossii s Vostokom*, St. Petersburg 1869, S. xi—xv und 185—207; S. M. Solowiew, *Istoriya Rossii*, Bd. XIX—XXII.

Europäische Zeitgenossen [mir unzugängliche Werke sind mit \* bezeichnet]: *Voyages de Basile Vatace en Europe et en Asie* (gereimter Bericht in Neugriechisch veröffentlicht und übersetzt von Legrand), in *Nouveaux mélanges orientaux*, Ecole des Langues Orientales, Paris 1886, S. 185—295. Vatace ist auch der Verfasser einer *Ἱστορία τοῦ σιαχ Nādir*, die sich abgekürzt findet in [Δημήτριος Φιλίππιδης], *Ἱστορία τῆς Τουμανίας*, Leipzig 1816, als Anhang zu Bd. II, S. 3—22 (ohne Bedeutung); Voulton, *Verdadeira e exacta Noticia de Thamas Kouli khan da Persia no Imperio do Gram Mogór, escrita na lingua Persiana em Delhy en 21. IV. 1739 e mandada a Roma por Mons. Voulton*, Lissabon 1740, engl. Übers. von L. Lockhart, in *B S O S*, IV (1926), 223—45; \*Le Margne, *Vida de Thamas Kouli-Kan*, Madrid 1741 (wahrscheinlich eine Übersetzung); J. Spilman, *A journey through Russia into Persia . . . in 1739, to which is annexed a summary account* [S. 51—60] *of the rise of the famous Kouli Kan*, London 1742; \*[Anonym], *The compleat* (sic) *History of Thomas Kouli kan*, I (Persian Empire), II (Indostan), 1742; J. Fraser, *The History of Nadir Shah*, London 1742; [Pater du Cerceau], *Histoire de Thamas Kouli kan Sophi de Perse*, Amsterdam: Arkstée und Merkus 1740,

2 Bde. (Barbier, *Dict. des ouvrages anonymes*, 1873, II, 736, schreibt dieses Werk dem Jesuiten Cerceau zu, dem Verfasser der *Histoire de la dernière révolution de Perse*, Paris 1728, geschrieben nach dem Bericht von Krusinski); [Anonym], *A genuine history of Nadir Cha . . . with a particular account of his conquest of the Mogul's country, translated from the original Persian Ms. into Dutch by order of F. A. Sechterman, president of the Dutch factory at Bengal, and now done into English* (diese Geschichte geht bis 1739 und ist von dem vorigen Werk verschieden); [A. de Clausre], *Histoire de Thomas Kouli kan, nouveau roi de Perse, ou histoire de la dernière révolution de Perse arrivée en 1732*, Paris 1742, Neudruck 1758 (diese Kompilation des lyonnaisischen Priesters de Clausre ist völlig verschieden von dem Werke du Cerceau's; vgl. Barbier, *a. a. O.*, II, 736). Die Berichte der Jesuiten finden sich alle in Bd. IV der *Lettres édifiantes écrites des Missions Etrangères*, neue Ausg., Paris 1780 (die Anordnung ist anders als in der Originalausgabe): *Relation historique des révolutions de Perse sous Thamas Kouli-kan, jusqu'à son expédition dans l'Inde, tirée de différentes lettres écrites de Perse par des Missionnaires jésuites*, S. 169—230 (= I. Aufl., XXV, 311); *lettre du P. Saignes* (Chandernagor, den 10. Febr. 1740, über den Einfall Nādir's), S. 230—64 (= I. Aufl., XXV, 402); Frère Bazin, *Mémoires sur les dernières années du règne de Thamas Kouli Kan*, S. 277—322 (= I. Aufl., IX, 14); ders., *Les révolutions qui suivirent la mort de Thamas Kouli-Kan*, S. 322—53 (= I. Aufl., IX, 83); \*[Anonym], *Histoire de Thamas Kouli-Kan, roi de Perse*, neue Ausg. mit einem Supplement, Mailand 1747 (Neudruck des Buches von de Clausre??); Otter, *Voyage en Turquie et en Perse* (1734—39), Paris 1748; La Mamyre-Clairac, *Histoire de Perse depuis le commencement de ce siècle*, 3 Bde., Paris 1750; J. Hanway, *A historical account of the British trade on the Caspian sea*, 1753, Index; ders., *The revolutions of Persia*, London 1753, II, 1—103, containing the history of the celebrated usurper Nadir Kouli from his birth in 1687 till his death in 1747; L. di Santa Cecilia, *carmelitano scalzo, Palestina, Persia, Mesopotamia*, Rom 1753, II, 152, 157, 161—62, 217; III, 39; Col. Gentil, *Abrégé historique des souverains de l'Indoustan*, 1772 (Hs. der Bibl. Nat., Fr. 24219).

Allgemeine Darstellungen: Sir J. Malcolm, *History of Persia*, 1815, S. 33—108; C. R. Markham, *A general sketch of the History of Persia*, London 1874, S. 298—318; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendlande*, 1887, II, 379—82; C. Horn, in *G I Ph.*, II, 589—92; P. Sykes, *A History of Persia*, 1915, II, 331—69; E. G. Browne, *A Liter. History of Persia*, IV, 132—38 (nach Hanway). All diese Darstellungen sind veraltet und unzureichend. Eine Doktor-Dissertation über Nādir wird von L. Lockhart (London) vorbereitet. Vgl. auch R. Stuart Poole, *The coins of the Shahs of Persia*, Brit. Mus., 1887, S. XLIX, LXIX, 72—84 (60 beschriebene Münzen); General Kishmishev, *Pokhod Nadir Shaha v Herat, Kandahar, Indiyu sobitiya v Persii posle yego smerti*, Tiflis 1889 (die Feldzüge Nādir's vom militärischen Standpunkt; vgl. *Zap.*, VI, 1892, S. 351); Mortimer

Durand, *Nadir Shah*, London 1908 (Roman, mit zeitgenössischen Stichen); ders., *Nadir Shah*, in *J R A S*, 1908, S. 286–98 (allgemein); Sa'īd Naṣīḥ, *Ikhirin yadigar-i Nadir-shah*, Teheran; *Madjalla-yi Shark*, 1300 (Bericht in dramatischer Form). Die Laufbahn Nādir's hat auf die Phantasie der von ihm heimgesuchten Völker Eindruck gemacht. Neben den indischen und persischen Panegyriken gibt es ein Gedicht im *Gurāni*-Dialekt (Kurdistan): über Nādir und Topal 'Othmān Pasha, und einen dagestanischen Gesang aus dem Kanton Ghunib: über den Kampf der Bergvölker gegen Nādir, siehe *Daghestanski sbornik*, Makhač-Kal'a, 1927, III, 51–3. Im Europa des XVIII. Jahrh. diskutierte man ernsthaft die Frage, ob Nādir ein europäischer Abenteurer sei; es gibt auch mehrere zeitgenössische Schriften in französischer, deutscher und portugiesischer Sprache, deren Stoff fingierte Taten Nādir's bilden, so z.B. Rochebrun, *L'espion de Thomas Kouli kan dans les cours de l'Europe*, Köln 1746 u. a.

[Der Verfasser haftet nicht für die vorliegende Form dieses Art., da er infolge Raummangels wesentlich beschnitten werden musste].

(V. MINORSKY)

AL-NADJAF (MASHHAD 'ALĪ), Stadt und Wallfahrtsstätte im 'Irāk 10 km westlich von al-Kūfa. Sie liegt am Rande der Wüste auf einer flachen, unfruchtbaren Anhöhe, von der auf sie der Name al-Nadjaf übertragen wurde (A. Musil, *The Middle Euphrates*, S. 35).

Nach der üblichen Überlieferung beerdigte man den Imām al-Mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib [s. d.] bei al-Kūfa unweit des Dammes, der diese Stadt vor dem Hochwasser des Euphrat schützte, an der Stelle, wo später die Stadt al-Nadjaf entstand (Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 760), die auch Nadjaf al-Kūfa genannt wurde (Zamakhsari, *Lexicon geographicum*, ed. Salverda de Grave, S. 153). Unter der Herrschaft der Umayyaden musste die Stelle des Grabes in der Nähe von al-Kūfa verheimlicht werden. Infolgedessen wurde es später an verschiedenen Stellen gesucht, von vielen in al-Kūfa selbst in einer Ecke oberhalb der Kibla der Moschee, von anderen dagegen zwei Farsakh von al-Kūfa entfernt (al-Iṣṭakhri, ed. de Goeje, *BGA*, I, 82 f.; Ibn Hawkal, *ed.*, II, 163). Nach einer dritten Version soll 'Alī in al-Madina bei dem Grabe der Fāṭima (al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, VIII, 289), nach einer vierten bei Kaṣr al-Imāra beigesetzt worden sein (Caetani, *Annali dell' Islām*, X, 1926, S. 967 f., a. 40 H., § 99). Vielleicht ist demnach das Heiligtum von al-Nadjaf garnicht die echte Grabstätte, sondern ein vorislamisches Grabheiligtum, zumal dort auch die Gräber des Adam und Noah gezeigt wurden (Ibn Baṭṭūta, *Tuhfa*, ed. Defrémery und Sanguinetti, I, 416; G. Jacob bei A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā*, Berlin 1909, S. 38, Anm. 1). Erst der Ḥamdānide von al-Mawṣil Abu 'l-Haidjā [s. 'ABD ALLĀH B. ḤAMDĀN] liess in Mashhad 'Alī über dem Grabe 'Alī's eine grosse Kūbba errichten, diese mit kostbaren Teppichen und Vorhängen schmücken und ausserdem eine Zitadelle bauen (Ibn Hawkal, *a. a. O.*, S. 163). Der shī'itische Būyide 'Aqūd al-Dawla [s. d.] baute 369 (979/80) ein Mausoleum, das noch zur Zeit des Ḥamd Allāh Mustawfi bestand, und wurde ebenso wie seine Söhne Sharāf und Bahā' al-Dawla dort beerdigt. Damals war al-Nadjaf bereits eine

kleine Stadt, deren Umfang 2 500 Schritt betrug (Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, VIII, 518; Ḥamd Allāh Mustawfi, *Nuzhat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 32; im Jahre 366 = 976/7). Ḥasan b. al-Faḍl, der um 414 (1023/4) starb, erbaute die Festungsmauer von Mashhad 'Alī (Ibn al-Aṭhīr, IX, 154). Das Mashhad wurde 443 (1051/2) von der fanatischen Bevölkerung von Baghdād verbrannt, muss aber bald wieder aufgebaut worden sein. Der Seldjūkensultan Malikshāh und sein Wezir Nizām al-Mulk, die 479 (1086/7) in Baghdād weilten, besuchten auch die beiden Heiligtümer des 'Alī und Husain (Ibn al-Aṭhīr, X, 103). Der Ilkhān Ghāzān (1295–1304) baute nach Ḥamd Allāh Mustawfi in al-Nadjaf ein Dar al-Siyāda und ein Derwischkloster (*Khānqāh*). Der mongolische Statthalter von Baghdād liess 1263 einen Kanal vom Euphrat nach al-Nadjaf führen, der jedoch bald versandete und erst 1508 auf Befehl von Shāh Ismā'īl wieder ausgebaggert wurde. Dieser Kanal hiess ursprünglich Nahr al-Shāh, jetzt al-Kenā' (*Lughat al-'Arab*, Baghdād, II, 1930/1, S. 458). Dieser shī'itische Ṣafawide wallfahrte auch selbst nach den Mashhadān von Kerbelā' und al-Nadjaf. Sulaimān der Prächige besuchte die heiligen Stätten 941 (1534/5). Ein neuer Kanal, der 1793 angelegt wurde, versandete ebenfalls bald; ebenso die Kanäle Zeri al-Shaikh und al-Haidariya, welch letzteren 'Abd al-Hamid II. hatte bauen lassen. Daher begann man 1912 eiserne Röhren anzulegen, um durch sie das Euphratwasser nach al-Nadjaf zu leiten (*Lughat al-'Arab*, II, 458 f., 491). Von den Persern wurde ein grosser Teil des 'Irāk mit Baghdād, al-Nadjaf und Kerbelā' vorübergehend 1623 erobert.

Nach den arabischen Geographen lag al-Hīra auf der Anhöhe von al-Nadjaf (al-Yā'qūbi, *Kitāb al-Buldān*, ed. de Goeje, *BGA*, VII, 309). Masignon glaubt (*MIFA O*, XXVIII, 28, Anm. 1), dass al-Hīra an der Stelle des jetzigen al-Nadjaf lag, während Musil (*The Middle Euphrates*, S. 35, Anm. 26) die Mitte des Ruinenfeldes von al-Hīra südöstlich des Tells von al-Knēdre ansetzt, das in der Mitte zwischen al-Kūfa und al-Khawarnak liegt. Ibn Baṭṭūta betrat Mashhad 'Alī, das er 726 (1326) besuchte, durch das Tor Bāb al-Ḥaḍra, das direkt zu dem Mashhad führte; er beschreibt ausführlich die Stadt und ihr Heiligtum. Nach al-Yā'qūbi (*a. a. O.*) bildete der Höhenzug, auf dem al-Nadjaf steht, einst den Küstenrand des Meeres, das sich in alter Zeit bis dorthin erstreckt hatte. Nach ihrer Einwohnerzahl und architektonischen Schönheit rechnet Ibn Baṭṭūta die Stadt zu den wichtigsten des 'Irāk. Sie hat jetzt etwa 25 000 Einwohner (Perser und Araber), ist Sitz einer shī'itischen Hochschule und besitzt einen berühmten Begräbnisplatz im Wādī 'l-Salām. In der Nähe von al-Nadjaf lagen die Klöster Dair Mār Fāṭhiyūn (Yāqūt, *Mu'djam*, II, 693) und Dair Hind al-Kubrā' (Yāqūt, II, 709), ferner al-Ruhba (5 Stunden südwestlich der Stadt; Yāqūt, II, 762; Musil, *The Middle Euphrates*, S. 110, Anm. 61) und Kaṣr Abi 'l-Khaṣīb (Yāqūt, IV, 107). Der auf vielen älteren Karten verzeichnete grosse See al-Nadjaf ist jetzt längst völlig ausgetrocknet (Nolde, *Reise nach Innerarabien*, S. 105).

*Litteratur*: Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Index, Bd. II, S. 808 (*Mashhad 'Alī*), 817 (*al-Nadjaf*); al-Tabarī, ed. de Goeje, Indices, S. 784; Abu 'l-Farāhī, *Kitāb al-Aghāni*, Būlak 1323, II, 116; V. 88. 121;



VIII, 161; IX, 117; XI, 24; XXI, 125—27; al-Ḥakīmī, *B G A.* I, 82; Ibn Ḥawqāl, *B G A.* II, 103; al-Maḥḍī, *B G A.* III, 130; Ibn al-Faḥr, *B G A.* V, 163, 177, 187; Ibn Kustā, *B G A.* VII, 108; al-Yaḥyā, *B G A.* VII, 309; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 300, Übers. Guyard, II/II, 73; al-Idrīsī, *Nuḥḥa*, III, 6; Ibn Djabair, ed. de Goeje, S. 210; Yāḥūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 760; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, S. 164, 302, 354, 364, 573; Ibn Baṭṭūṭa, *Tuhfa*, ed. Defrémery-Sanguinetti, I, 414—16; Ḥamid Allah Mustawī al-Ḥazwī, *Nuḥḥat al-Ḳulūb*, ed. Le Strange, S. 9, 31, 165 f., 267; Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien u. a. umliegenden Ländern*, Kopenhagen 1778, II, 254—64 (Inschriften: 263); J. B. L. J. Rousseau, *Description du pachalik de Bagdad*, Paris 1809, S. 75—7; Nolde, *Reise nach Innerasien*, Braunschweig 1895, S. 103—11; M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, II, 137, 274, 281; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 [Neudruck 1930], S. 76—8; A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā*, Berlin 1909 (= *Türk. Bibl.*, XI), *passim*; H. Grothe, *Geographische Charakterbilder aus der asiatischen Türkei*, Leipzig 1909, S. XIII und Taf. LXXV—LXXIX mit Abb. 132—34, 137; L. Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907—8)*, Kairo 1910, I, 50<sup>b</sup>—51<sup>b</sup>; II, 88, Anm. 1, 114, 138, Anm. 3 (= *M I F A O*, XXVIII, XXXI); G. L. Bell, *Amurath to Amurath*, London 1911, S. 160, 162; St. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925, Index, S. 372 (*Najf*); A. Musil, *The Middle Euphrates*, New York 1927, S. 35, Anm. 26 (= *American Geographical Society, Oriental Explorations and Studies*, Nr. 3). (E. HONIGMANN)

BANŪ NADJĀH, Dynastie abessinischer Mamlūken zu Zabīd [s. d.] von 412—553 (1022—1158). Als der letzte Ziyādi [s. d.] unter dem Wezir des Abessiniers Mardjān von dessen einem Mamlūken-Statthalter Nafīs umgebracht war, trat der andere, Nadjāh, als Rächer auf. Nach erbitterten Kämpfen fiel Nafīs, und Nadjāh zog im Dhū 'l-Ka'da 412 (Febr. 1022) in Zabīd ein, wo er den Wezir in genauer Vergeltung für den Ziyādi lebendig einmauern liess. Wie schon sein Mitbewerber Nafīs es geübt hatte, nahm auch Nadjāh die königlichen Insignien an, prägte eigene Münzen und fügte in die Khutba seinen Namen nach dem des 'Abbāsiden-Khalifen ein. Dieser sah sich genötigt, ihn unter dem Titel al-Mu'ayyad Naṣīr al-Dīn anzuerkennen. Sein Reich erstreckte sich über die Tihāma, während das höher gelegene Gelände aufgeteilt blieb in kleine Herrschaften der Burgenbesitzer. Seitdem unter diesen die Ṣulaiḥī [s. d.] zu ausgedehnter Macht kamen, ist das Verhältnis zu ihnen für die gesamte Geschichte der Banū Nadjāh bestimmend gewesen. Durch eine als Geschenk übersandte Sklavin habe der erste Ṣulaiḥī 'Alī diesen ersten Nadjāh um 452 (1060) vergiften lassen. In der nun folgenden Unordnung besetzte 'Alī auch Zabīd selbst, und die Söhne von Nadjāh flohen auf die Insel Dahlak [s. d.]. Während der ältere, Mu'arik, in den Freitod ging, beschlossen zwei andere die Wiedergewinnung: 'Alī b. 'Abd al-Mu'īz und 'Alī b. 'Ismīl Dajaiyāsh, dessen verlorene Schrift *al-Mufīd fī Akhbār Zabīd* als Unterlage für 'Umāra (bei Kay, s. Litt.) gedient hat. Sa'īd bereitete in einem heimlichen Ver-

steck zu Zabīd vor und liess Dajaiyāsh nachkommen; dann brachen beide offen hervor, überfielen und töteten 'Alī al-Ṣulaiḥī, der auf einem Zuge nach Mekka war, wahrscheinlich 473 (1081). Zabīd nahm sofort den Sa'īd als Herrn auf; er hatte weniger an die sunnitische Konfessionsgemeinschaft gegen die Šī'iten, als an das Kassegefühl der zahlreichen abessinischen Soldatensklaven appelliert (*anā radju'uh minhum wa 'l-izn 'izakum*: Dajaiyāsh bei 'Umāra, S. 63, 3—4). Aber die in Zabīd gefangen gehaltene Witwe Asmā' des 'Alī al-Ṣulaiḥī bestimmte ihren Sohn al-Mukarram zum Entsatz (475 = 1082/3). Abermals flohen die Nadjāh nach Dahlak; 479 (1086) kehrte Sa'īd abermals als Herrscher zurück, wurde aber 481 (1088) umgebracht auf Anstiften der Ṣulaiḥī-Königin al-Saiyida, der Gattin von al-Mukarram. Dajaiyāsh floh nach Indien mit seinem Wezir Khalaf b. Tāhir, angeblich einem Umaiyyaden, kehrte in der Verkleidung eines Inders nach Zabīd zurück, knüpfte Beziehungen mit den Volksgenossen an und wurde in einem leichten Putsch 482 (1089) wieder Herr. Mit seinem Tode (498 oder 500 = 1105/6) begann die Zersetzung. Schon er selbst hatte innere Schwierigkeiten gehabt. Den Ḳaḍī Ibn Abī 'Aḳāma, dessen Vorfahre einst mit dem ersten Ziyādi ins Land gekommen war, liess er hinrichten; sein ehemaliger Helfer Khalaf sah sich zur Flucht genötigt. Spricht aus dem Bericht des Dajaiyāsh schon eine gewisse Spannung gegenüber seinem Bruder Sa'īd, so kam es unter seinen eigenen Nachkommen zu heftigen Familienfeinden. Sein Sohn Fātik I., geboren von einem in Indien gekauften Mädchen, hatte sich seiner Halbbrüder Ibrāhīm und 'Abd al-Wāḥid zu erwehren und starb bereits 503 (1109/10). Dessen minderjähriger Sohn al-Manṣūr wurde von den untereinander feindlichen Oheimen beiseite geschoben und floh zur Saiyida, deren Günstling al-Muza'ffar b. Abī 'l-Barakāt ihn 504 (1110/11) als Vasallen der Ṣulaiḥī zurückführte.

Wegen der Minderjährigkeit wiederholte sich der Geschichtsablauf wie bei den Ziyādi. Wezir des Manṣūr war der Mamlūke Anīs, der sich sogar die königlichen Ehren aneignete. Nach seiner Grossjährigkeit erledigte sich Manṣūr seiner, indem er ihn persönlich bei einer Einladung 517 (1123) ermordete. Manṣūr aber wurde sofort vergiftet auf Anstiften des nachfolgenden Wezir Mann Allāh; dieser schlug im folgenden Jahre unter den Toren von Zabīd den Nadjib al-Dawla, welchen die Fātimiden nach der Schwächung der Ṣulaiḥī zur Wiederherstellung ihrer Oberhoheit ins Land gesandt hatten. Zum nominellen König hatte Mann Allāh das Kind Fātik II erhoben, welches dem Manṣūr geboren war von einer aus dem Nachlass des Anīs gekauften Sklavin-Sängerin 'Alam. Diese Frau, gestorben 545 (1150), hat gegenüber den anmassenden Weziren die Rechte ihres Hauses geschickt zu wahren gesucht und in etwas bei den Nadjāh die Rolle gespielt wie die Saiyida bei den Ṣulaiḥī. Besonders hat sie regelmässige Pilgerzüge ausgestattet und angeführt und ist so unbewusst sogar die Förderin des Aufstiegs jenes 'Alī b. Mahdī geworden, welcher ihr eigenes Geschlecht endgültig verdrängen sollte. Mann Allāh endete 524 (1130) im Harem durch eine Intrige der 'Alam. Seine Nachfolger waren die Mamlūken Ruzaik und dann al-Muḥīḥ. Gegen letzteren schob 'Alam ihre, aber unter sich auch nicht einigen Günstlinge Surūr und Iḳbāl vor. In diesen Streitereien führten die verschiedenen Parteien die um-

wohnenden kleinen Araberfürsten mehrfach gegeneinander nach Zabīd. Iḳbāl liess den Fātik II. 531 (1137) vergiften. Da er keine Nachkommen hatte, folgte ihm sein Vetter Fātik III. b. Muḥammed b. Fātik I. b. Djaīyāsh. Die Regierung führte seit 529 (1135) Surūr. Seiner energischen und unbestechlichen Tätigkeit setzte in einer Moschee von Zabīd am 12. Radjab 551 (1. Sept. 1156) der Meuchelmord eines „kharidjītischen“ Boten des ‘Alī b. Maḥdī ein Ende. Als der Zaiditen-Imām al-Mutawakkil Aḥmed b. Sulaimān von den Abessinern zur Hilfe gerufen wurde, verlangte er zuvor Beseitigung des Fātik und seine eigene Anerkennung als Herr von Zabīd. Die Truppen willfahrten ihm; aber der Sieg blieb ‘Alī b. Maḥdī [s. d. und d. Art. MAḤDĪ]. Am 14. Radjab 554 (2. Aug. 1159) zog er in Zabīd ein.

Die Banū Ziyād und Banū Nadjāh haben immer neue Schiffsladungen abessinischer Sklaven zur Truppenauffüllung kommen lassen und so jene schon vorislāmische Blutmischung gefördert, die sich noch heute in der yemenischen Niederung stark bemerkbar macht. Diese Mamlūken wurden aber, wie für die Ziyādī, so auch für die Nadjāh selbst zur grossen Gefahr. Schon Djaīyāsh versuchte, ihnen eine persönliche Garde von türkischen Oghuzen [s. d. Art. OGHUZZ] zum Ausgleich gegenüberzusetzen. Sie waren aber dem Klima nicht gewachsen; vor allem gelang es nicht, diese Soldateska fortzupflanzen, da die Kinder, soweit sie nicht starben, zu schwächlich blieben. Der abessinische Einschlag wurde noch vermehrt durch viele Sklavinnen, die, zumal wenn Mütter geworden, auch politisch nicht ohne Einfluss blieben. Die überfüllten Harems der Grossen schufen die verwickeltesten Familienverhältnisse. So wurde z. B. die Nachlassregelung für den genannten Ziyād Ruzaik ein berühmter schwieriger Erbschaftsfall, der jahrelang die fähigsten Fuḳaḥā beschäftigt hat, bis endlich ein uralter Ḥaḍramawter die der Shari‘a gemässe Lösung fand.

**Literatur:** Siehe beim Art. ZABĪD, besonders Kay; ferner: Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, Būlāq 1299, I, 153; Husain F. Hamdānī, *The Life and Times of Queen Saiyidah Arwā the Sulāḥid of the Yemen Journ. o. l. Centr. Asian Soc.*, XVIII, 1931, S. 505–17; E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, Hannover 1927, S. 117–18. (R. STROTHMANN)

**AL-NADJĀSHĪ**, Bezeichnung des Königs von Abessinien im Arabischen. Es ist ein Lehnwort aus dem äthiopischen ነጋሥ „König, Prinz“ usw. Im Arabischen wird es manchmal als Eigennamen, manchmal als nomen appellativum gebraucht. Das Wort ist auch genuin arabisch, hat aber als solches die Bedeutung „Jagdtreiber“. Im Korān kommt es nicht vor. Im Ḥadīth ist es die Bezeichnung für den König von Abessinien, ebenso wie Kaīsar, Kisrā und al-Muḳawḳas die Bezeichnungen für die Herrscher von Rūm, Fāris und Miṣr sind. In ihrer Gesamtheit repräsentieren sie die Grossmächte, welche z. Zt. Muḥammeds das Gebiet des Islām umgaben. Auf den Fresken in der Halle des Schlosses Ḳusair ‘Amra [vgl. ‘AMRA], die aus der Mitte des VIII. Jahrhunderts n. Chr. stammen, erscheint al-Nadjāshī als vierte dieser Mächte, während der Platz des Muḳawḳas von dem Westgoten Roderich eingenommen wird.

In der Sira nimmt der Nadjāshī einen wichtigen Platz ein, besonders bei den Hidjra’s nach Abessinien, bei der schriftlichen Aufforderung Mu-

hammeds an ihn, den Islām anzunehmen, bei seinem Übertritt vom Christentum zum Islām, und als er zwei Schiffe ausrüstet für die Rückkehr der Emigranten nach Arabien, unter denen sich auch Umm Ḥabiba befand, die Muḥammed heiratete (7 d. H.).

Diese Traditionen sind von Grimme, Caetani und Fr. Vacca kritisch untersucht worden. Grimme leugnet jede historische Grundlage für die Überlieferungen über Muḥammeds Briefe an die Grossmächte. Caetani widmete der Frage eine eingehende Untersuchung. Fr. Vacca sieht in den Traditionen folgende historische Tatsachen: *a.* die Rückkehr Dja‘far b. Abī Ṭālib’s von Abessinien im Jahre 7 d. H., als Muḥammed Khaibar belagerte, *b.* das Unternehmen ‘Amr b. Umaiya’s im Jahre 6 d. H., um die Emigranten aus Abessinien nach al-Madina zurückzuführen, *c.* unbestimmte Überlieferungen über die Auswanderung von Mekka nach Abessinien. An diese Gruppen haben sich verschiedene Episoden ankrystallisiert, so bei *a.* die Geschichte, wie Muḥammed um die Hand der Umm Ḥabiba, Abū Sufyān’s Tochter und Witwe des ‘Ubad Allāh b. Djaḥsh, warb und wie diese vom Nadjāshī eine Mitgift von 400 Dināren erhält; bei *b.* die Geschichte von Muḥammeds Brief an den Nadjāshī, dessen Bekehrung zum Islām und dessen Vermittlerrolle bei der Bekehrung des ‘Amr b. al-‘Ās.

Im Ḥadīth wird der Nadjāshī auch in folgender Geschichte erwähnt: Im Ramaḍān 9 d. H. macht Muḥammed ohne jede vorhergehende Benachrichtigung den Tod des Nadjāshī bekannt und hält auf dem *Musallā* einen Trauergottesdienst für diesen muslimischen Gläubigen.

Der Titel al-Nadjāshī wird in der arabischen Literatur auch den späteren Königen Abessinien’s [s. d.] beigelegt.

Als sein eigentlicher Name wird Aṣḥama oder Adḥama b. Abḥar angegeben.

**Literatur:** Vollständige Angabe der Stellen in der Sira bei Caetani, *Annali dell’ Islām*, vgl. Index zu Bd. II/11; ferner bes. H. 6, § 45–55; die Ḥadīth-Stellen bei Wensinck, *A Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Nadjāshī und Abessinia; H. Grimme, *Mohammed*, Münster 1892, I, 123; V. Vacca, *Le ambascerie di Maometto ai sovrani*, in *R SO*, X, 87 ff.; Lammens, *L’âge de Mahomet*, in *J A*, Ser. X, Bd. XVII, bes. S. 244 f.; M. Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*.... (Muḥammed b. ‘Abd al-Bākī al-Bukhārī al-Makkī, *al-Ṭirāz al-manḳūsh fi Maḥasin al-Ḥubūsh*), Hannover 1924, S. 48 ff.; Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879, S. 190 ff.; ders., *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910, S. 59. (A. J. WENSINCK)

**AL-NADJĀSHĪ KAIS B. ‘AMR AL-ḤĀRITHĪ**, arabischer Dichter des VII. Jahrh.’s n. Chr., lebte anfangs in Nadjran [s. d.] und geriet mit ‘Abd al-Raḥmān, dem Sohne des Ḥassān b. Thābit [s. d.], in Streit, weil dieser eine verheiratete Verwandte des Nadjāshī in Medina angesungen hatte. Nachdem er von seinem Wohnsitz aus Spottverse mit seinem Gegner gewechselt hatte, traf er auf dem Jahrmarkt zu Dhu ‘l-Madżaz und ein zweites Mal bei Mekka mit ihm zusammen, wobei ‘Abd al-Raḥmān nicht nur als Dichter unterlag, sondern auch Körperschaden erlitt, so dass sein betagter Vater sich veranlasst sah, für ihn einzutreten. Einen zweiten Konflikt hatte er mit Ibn Muḳbil, dem Dichter der Banū ‘Adjlan; in seiner Abwehr wurde er so auffallend, dass der Khālife ‘Omar ihn mit



Gefängnis bestrafte, nachdem er ein Gutachten über seine Verse bei Ḥassān und al-Ḥuṭai'a eingeholt hatte. Nach 'Oḥmān's Ermordung taucht er in Kūfa als Dichter 'Alī's auf, in dessen Auftrag er namentlich in der Schlacht bei Siffin mit den Dichtern Mu'āwiya's politische Verse wechselte. Er verscherzte aber durch seinen liederlichen Lebenswandel die Gunst 'Alī's und wurde nach einem Zechgelage im Ramaḍān mit der gesetzlichen Prügelstrafe belegt und an den Pranger gestellt. Nach einem Konflikt mit kufischen Notabeln, an denen er seinen Ärger über diese Strafe in Spottversen ausgelassen hatte, wurde er von 'Alī ausgewiesen und ging zu Mu'āwiya über. Er kehrte dann in seine Heimat Yemen zurück und starb in Laḥdj nach dem Jahre 40 (669), in dem er noch ein Trauerlied auf Ḥasan's Tod gedichtet hatte.

*Litteratur:* Zubair b. Bakkr, *al-Muwaf-fakīyāt*, ed. Schulthess, in *ZDMG*, LIV, 421–74; Ibn Ḳutaiba, *Kitāb al-Shi'r*, ed. de Goeje, S. 183–90; daraus 'Abd al-Ḳādir al-Baghḍādī, *al-Ḥizānat al-Adab*, IV, 368; Ibn Ḥadjār al-'As-ḳalānī, *al-Isāba*, III, 1200; al-Dinawarī, *Kitāb al-Aḥbār al-ḥiwāl*, S. 171, 185, 198; weitere Verse bei Naṣr b. Muzaḥim, *Waḳat Siffin*, Bairūt 1921, s. ZS, IV, 18; Rescher, *Abriss der arab. Literaturgeschichte*, I, 114.

(C. BROCKELMANN)

MĪR 'ABD AL-'ĀL NADJĀT, persischer Dichter. Als Sohn eines Ḥusainī-Saiyid's Mir Muḥammed Mu'min aus Isfahān ist Nadjāt ca. 1046 (1636/7) geboren. Über seinen Lebenslauf ist sehr wenig bekannt. Mit Bestimmtheit lässt sich nur feststellen, dass er sich wie viele andere persische Dichter dieser Zeit in den Kancelien verschiedener persischer Würdenträger betätigte. So bekleidete er das Amt eines *Mustawfi* [s. d.] bei Ṣadr Mirzā Ḥabīb Allāh, nahm später dieselbe Stellung in Astarābād ein und beschloss sein Leben im Jahre 1126 (1714) nach einem langjährigen Dienst als *Munshi* bei den Ṣafawidenfürsten Shāh Sulaimān (1667–94) und Shāh Sulṭān Ḥusain (1694–1722). Seinen Ruhm verdankt er hauptsächlich einer grösseren Dichtung *Gul u-Kushī* (Der Ringkampf), die er im Jahre 1112 (1700/1) vollendete und die das Thema des noch heute bei Persern sehr beliebten *Zūr-khāna* [s. d.] behandelt. Da die persischen Athleten bis jetzt eine eigenartige enge Korporation bilden, bedienen sie sich einer besonderen Sprache (einer Art Gaunersprache), die von verschiedenen Fachausdrücken ihrer Kunst überfüllt und weiteren Kreisen nicht verständlich ist. Nadjāt nutzte sehr gewandt diese Termini technici in seiner Dichtung aus, was sie für Laien in dieser Kunst schwer zugänglich machte. Dieser Umstand war der Anlass zu mehreren Kommentaren, von denen die Kommentare des Arzū, Ratan Singh Zakhmī (gedr. Lucknow 1258) und Gobind-rām (lith. Morādābād 1884) die bekanntesten sind. Von den Zeitgenossen Nadjāt's waren einige mit der Eigenart seines Stils nicht einverstanden und empfanden seine Dichtung als Erniedrigung der Dichtkunst durch vulgäre Redensarten und flache Witze. Wirklich weicht der Ton Nadjāt's von dem traditionellen hohen Stil der persischen Hofdichtung beträchtlich ab und nähert sich der Sprache der persischen Mittelklasse, was seinem Werk vom Standpunkt der Geschichte der persischen Sprache einen bedeutenden Wert verleiht. Ausser dieser Dichtung ist nur eine Sammlung lyrischer Gedichte Nadjāt's

bekannt, deren Handschriften in mehreren Bibliotheken (s. u.) vorhanden sind.

*Litteratur:* H. Ethé, in *GIPh*, II, 312, 314; Sachau und Ethé, *Catalogue of the Persian... Mss. in the Bodleian Library*, Oxford 1889, Nr. 1162–65; V. Ivanow, *Concise descriptive Catalogue of the Persian Mss. in the Curzon Collection*, Calcutta 1926, Nr. 284, 285; A. Sprenger, *A Catalogue... of the Library of the King of Oudh*, Calcutta 1854, Nr. 409; J. Aumer, *Die persischen Hdschr. der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München 1866, Nr. 26; Ouseley, *Catalogue*, Nr. 258; Rieu, *Catalogue*, Nr. 821<sup>b</sup>; Edwards, *Catalogue*, S. 579.

(E. BERTHELS)

NADJĀTĪ BEY, eigentlich 'Isā (die Angabe Nūh ist nicht gesichert), der erste grosse türkische lyrische Dichter der vorklassischen Periode, einer der Begründer der osmanischen klassischen Dichtung. Geboren in Adrianopel (auch Amasia und Kaṣtamūnī werden genannt) als Sohn eines Sklaven, offenbar eines christlichen Kriegsgefangenen, weshalb ihm der Allerweltsname 'Abd Allāh beigelegt wird, wurde er von einer wohlhabenden Frau in Adrianopel adoptiert, sehr gut aufgezogen und durch den Dichter Sa'ili ausgebildet. Trotz seiner allgemein bekannten nichttürkischen Herkunft galt er, der demokratischen Auffassung des Türkentums entsprechend, für völlig ebenbürtig. Er kam frühzeitig nach Kaṣtamūnī und begann dort seine dichterische Laufbahn und gewann bald einen grossen Ruf. Seinen Gedichten sollen hie und da Spuren des Kaṣtamūnī-Dialekts anhaften. Nach Konstantinopel gekommen, gewann er durch eine Winter-Ḳaṣide sofort die Gunst Sultan Mehmed's II.; 886 (1481) feierte er den Regierungsantritt Bāyazid's II. durch eine Ḳaṣide, wofür er zur Belohnung zum Diwān-Sekretär ernannt wurde. Er setzte sich bei dem Sultan in solche Gunst, dass er dem ältesten Sohne Bāyazid's, dem Prinzen 'Abd Allāh, als Sekretär beigegeben wurde und den Bey-Titel erhielt, als der Prinz als Gouverneur (*Müteṣsarif*) nach Ḳaramān ging. Nach dem frühen Tode des Prinzen (888 = 1483) kehrte Nadjātī mit einer tiefempfundenen Elegie auf den Tod des Prinzen nach Konstantinopel zurück. Nach langer Zwischenzeit, in der er zwar viel dichtete, aber auch Not litt, wurde er durch die Vermittlung Mu'ayyad-zāde's [s. d.] *Nishāndī* bei dem jüngeren Sohne Bāyazid's, Mahmūd, als dieser 910 (1504) nach Ṣarūkhān ging. In der Umgebung des Prinzen in der für ihn glücklichsten Zeit schrieb Nadjātī seine schönsten Verse. Mahmūd starb ebenfalls sehr frühzeitig (913 = 1507) in Manissa, der Hauptstadt Ṣarūkhān's, wodurch Nadjātī wieder seinen Beschützer verlor. Er kehrte mit einer schönen Elegie nach Konstantinopel zurück und entsagte endgültig mit einer bescheidenen Pension dem Hofdienst. Er bezog ein Haus am Wefā Maidān, wo viele Freunde sich um ihn sammelten, besonders seine Schüler: der Dichter und Tedhke-redji Edirneli Sehi und der Dichter Ṣun'ī. Nadjātī starb am 25. Dhu 'l-Ḳa'da 914 (17. März 1509). Seine Ruhestätte fand er nahe bei seinem Hause, beim Kloster des Shaikh Wefā, mit einem von Sehi gesetzten Stein.

Er hinterliess einen *Diwān*, den er auf den Rat des Mu'ayyad-zāde zusammengestellt und dem Prinzen Mahmūd gewidmet hatte. Zugeschrieben wird ihm ferner ein sonst weiter nicht bekanntes

Methnewi: *Münāzara-i Gül u-Khosrew*, das auch unter dem Titel *Laila u-Medjūn* und *Mihr u-Māh* zitiert wird. Noch ungewisser scheint die Existenz des von Sehi angeführten Methnewi: *Gül u-Şabā* zu sein. Nadjāti wird auch als Übersetzer persischer Werke genannt, wovon jedoch sein Schüler Sehi nicht spricht. So soll er im Auftrag des Prinzen Mahmūd die *Kimiyā-i S'adet* des Imām Ghazālī (die persische Bearbeitung des arabischen *Ihyā'*) übersetzt haben; ferner das Werk *Djāmi al-Ḥikayāt* (eigentlich *Djāmi al-Ḥikayāt wa-Lawāmi'* *al-Riwayāt*) des Persers Djāmāl al-Dīn al-'Awfi.

Durch seinen *Diwān*, der noch nicht gedruckt ist, nimmt Nadjāti eine hervorragende Stellung in der osmanischen Literatur ein: der *Diwān* galt als vorbildlich für alle osmanischen Dichter. Nadjāti, den Idrīs Bidlīs in seinem *Heşt Bihisht* als *Khosrew-i Şu'arā'-i Rūm* und andere als *Malik al-Şu'arā'* und *Tūsī-i Rūm* (= Firdawsī Kleinasien) bezeichnen, galt als der beste Dichter Rūm's. Er ist zwar nicht so hochfliegend wie Nesīmī, doch übertrifft er alle seine Vorgänger, von denen Ahmed Pasha und Zātī die grössten waren, an Originalität und schöpferischer Kraft. Nur Bakī und Fuzūlī sind über ihn hinausgewachsen. Die von Ahmed Pasha, Nadjāti und Zātī zu lösende Aufgabe bestand darin, das entlehnte und übersetzte persische Litteraturgut, das bisher noch als Fremdkörper empfunden worden war, dem Türkischen vollständig einzugliedern, das Türkische dem persisch-arabischen Versmass anzupassen und das arabische und persische Wortgut ganz einzubürgern. Es war dies eine gewaltige Leistung für die damalige Zeit. Nadjāti brachte in Bezug auf Denken, Empfindung und Sprache einen grossen Umschwung in der Litteratur zustande. In ihm spiegelt sich am klarsten das Zeitalter Sultan Bāyazid's wieder. Wenn er auch nicht als sehr grosser Dichter anzusprechen ist, so ist er für seine Zeit der König der Dichterschaft, der eine grosse litterarische Bewegung hervorgerufen hat. Nadjāti verband eingehende Kenntnis des Persischen mit meisterhafter Beherrschung des Türkischen. An Zahl seiner Ghazelen übertrifft er Bakī bei weitem. Bahnbrechend wirkte er als Kaşiden-Dichter. Berühmt war er besonders auch in der Verwendung des Sprichworts.

*Litteratur:* Hādījī Khalifa, ed. Flügel, II, 511; III, 317; V, 285, 347; Latifi, *Tedükere*, 1314, S. 325–30; Sehi, *Heşt Bihisht*, 1325, S. 75–7; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmāni*, IV, 541; Brusālī Mehmed Tāhir, *Othmānlī Mü'ellifleri*, II, 435; F. Reshād, *Ta'rikk-i Edebiyāt-i 'othmāniye*, I, 188–200; ders., *Terādjim-i Ahvāl-i Meshāhir*, 1313, S. 3–16; İbrāhīm Nedjmi, *Ta'rikk-i Edebiyāt Dersleri*, 1338, I, 69–73; Şihāb al-Dīn Sulaimān, *Ta'rikk-i Edebiyāt-i 'othmāniye*, 1328, S. 52–58; Köprülüzade Mehmed Fu'ād und Şihāb al-Dīn Sulaimān, *Othmānlī Ta'rikk-i Edebiyāt*, 1332, S. 243–47; Mu'allim Nadjī, *Esāmī*, 1308, S. 317; Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, I, 162–78; Gibb, *H O P*, II, 93–122; Smirnov, *Očerki istorii Turckoj literatury*, St. Petersburg 1891, S. 476; ders., *Obrazovnyja proizvedenija Osmanskoi literatury*, St. Petersburg 1903, S. 445–48; Rieu, *Catalogue*, 1888, S. 171a; Flügel, *Katalog*, I, 624; Basmadjian, *Essai sur l'histoire de la littérature turque*, Konstantinopel 1910, S. 44–5. (Th. MENZEL)

NADJDJ. [Siehe NEDJD.]

NADJDA B. 'AMIR. [Siehe KHARIDJITEN.]

AL-NADJDJAR, AL-HUSAIN B. MUHAMMED ABÜ 'ABD ALLĀH, murdji'itischer und djabritischer Theologe zur Zeit al-Ma'mūn's, ein von Abu 'l-Hudhail al-'Allāf und al-Nazzām bekämpfter Schüler Bishr al-Marisi's. Er lebte wahrscheinlich in Bamm, wo er Weber war. Nach seiner Lehre sind die göttlichen Attribute mit dem Wesen identisch und drücken dessen negative Aspekte aus. Das Schauen Gottes ist nur möglich durch einen göttlichen Akt, der das Auge in ein Herz verwandelt und ihm die Fähigkeit des Erkennens verleiht. Gottes Wort ist erschaffen, akzidenziell, wenn es gelesen wird, körperlich, wenn geschrieben. Gott, der von aller Ewigkeit her alle Welt Dinge kennt, will sie alle, die guten wie die schlechten, Glauben wie Unglauben. Gott hat ein verborgenes Wesen (Theorie der *Mahiya*); er besitzt einen verborgenen Gnadenschatz (*Lutf*), der hinreichen würde, um alle Ungläubigen zu bekehren. Die Probleme des Körpers und der Akzidenzen sind: Atom = Akzidenz; der Körper besteht also aus einem Konglomerat von Akzidenzen (= *Dirār*), die nebeneinander existieren, ohne sich gegenseitig zu durchdringen (entgegen der *Mudākhalā* al-Nazzām's); Augenblicklichkeit der Akzidenzen. Diese Orientierung des Problems entspringt der theozentrischen Tendenz al-Nadjdjar's: alles, was in dieser Welt geschieht, ist ein Ausfluss der unaufhörlichen und freien Tätigkeit Gottes, bei dem es weder eine Wirklichkeit noch ein Agens gibt. Gott erschafft die Handlungen des Menschen; zu jeder guten Handlung gibt er seinen Beistand, bei jeder schlechten offenbart er seine Abkehr; Beistand und Abkehr stellen die Handlungsfähigkeit dar, die also das Tun begleitet (*al-Isti'ā'a ma'a 'l-Fi'l*; entgegen der *Mu'tazila*). Die Tätigkeit des Menschen besteht darin, sich den göttlichen Willen anzueignen (*Kasb*). Der Mensch führt nur eine einzige Handlung durch ein und dieselbe *Isti'ā'a* aus; die sekundären Wirkungen (*al-Muwalladāt*) hängen nicht vom Menschen, sondern von Gott ab (im Gegensatz zur *mu'tazilitischen* Theorie des *Tawallud*). Der Glaube besteht in der Erkenntnis Gottes, seiner Gesandten und seiner Gebote und darin, dass man diese Erkenntnis mit dem Munde bekennt. Der Glaube setzt sich aus mehreren Merkmalen (*Khiṣāl*) zusammen, wovon jedes einen Gehorsamsakt (*Tā'a*) ausmacht; vollkommen ist der Glaube nur durch alle *Tā'āt*. Der Glaube kann zunehmen, aber nicht abnehmen; gänzlich verloren geht er nur durch Unglauben. Wer eine schwere Sünde begeht und ohne Reue stirbt, verfällt der Hölle, aus der er jedoch herauskommen wird, im Gegensatz zum wirklichen Ungläubigen. Al-Nadjdjar leugnete die Strafe im Grabe (*Adhāb al-Kabr*), wahrscheinlich infolge seines Determinismus. — Al-Nadjdjar vertritt wie sein Lehrer Bishr die reformierte und gemilderte Djahmiya. Der Einfluss der *mu'tazilitischen* Theologie auf diese Schule ist offenkundig; andererseits scheint die *Mu'tazila* selbst, besonders die von Baghdād, trotz ihrer feindseligen Haltung ziemlich bedeutende Antriebe von ihr bekommen zu haben. Mehrere Lehren al-Nadjdjar's kehren später bei al-Ash'ari wieder. — Die Nadjdjariya blühte in Raiy und in Gurgān. Sie zerfiel in drei Schulen: 1. die Burghūthiya, die Anhänger Muḥammed b. 'Isā Burghūth's; 2. die Za'farāniya, die Anhänger eines gewissen Abū 'Abd Allāh b. al-Za'farānī, und 3. die Mustadrika,



eine reformistische Richtung, die paradoxe Lehren über das Wort Gottes vertrat.

*Litteratur:* *al-Fihrist*, ed. Flügel, S. 179 (mit einer Liste seiner Schriften); *al-Muḥaddasī*, BGA, III, 37–8, 126, 365, 394–95; *al-Sam'ānī*, *Ansab*, Fol. 554<sup>v</sup>; *al-Khāyāt*, *Kitāb al-Intiḡār*, ed. Nyberg, Index; *al-Ash'ari*, *Maḳālāt al-Islāmīyīn*, ed. Ritter, Index; *al-Baghādādī*, *Kitāb al-Farḳ*, Kairo, S. 195–98, 201; *al-Shahraṣṭānī*, *Kitāb al-Milāl*, ed. Cureton, S. 61–3.

(H. S. NYBERG)

MU'ALLİM NÄDJİ, eigentlich ÖMER, bedeutender osmanischer Schriftsteller, Dichter, Kritiker und Litterat, der in der Geschichte der türkischen Moderne eine eigenartige Sonder- und Zwitterstellung einnimmt und einer ganzen Litteraturperiode seinen Namen gegeben hat. Geboren 1266 (1850) in Konstantinopel als dritter Sohn eines Sattlermeisters 'Ali Agha (nicht Bey, wie einige Litterarhistoriker angeben), verlor er im Alter von 7 Jahren seinen Vater. Die Witwe Fāṭime al-Zehrā, die von einem aus Rumelien nach Konstantinopel gekommenen *Mühādij* stammte, ging mit ihren Kindern zu ihrem Bruder, dem Kalaydī Ahmed Agha, nach Warna. Dieser gab 'Ömer trotz seiner beschränkten Mittel die Möglichkeit, an der Medrese sich auszubilden, wobei sich 'Ömer's älterer Bruder Sālim als besonders förderlich erwies. 'Ömer widmete sich zuerst der Kalligraphie, wozu er sich auf seinen *Lewha*'s den *Makhlās Khulūṣī* beilegte. Die Neigung zur Poesie weckte in ihm ein gewisser Khōdja Hāfiz. Für seine Gedichte wählte sich 'Ömer den *Makhlās Nādjī* (nach einer Stelle in den *Mukhāyalāt* des 'Aziz 'Ali Giridi). Auch den *Hāfiz*-Titel suchte er sich zu erwerben. Die Medresen-Ausbildung hinterliess in ihm bleibende Spuren. Es dauerte lange, bis er sich dazu entschloss, den Turban und die *Djübbe* abzulegen. Der *Mollā*-Geist und ein gewisser unduldsamer Fanatismus aber blieben immer.

1284 (1867) erhielt Nādjī die Stelle eines zweiten Lehrers an der *Rüşdiyye*-Schule in Warna. Gelegentlich einer Inspektion lernte der damalige *Müteşarrif* von Warna, Kürd Sa'īd Paşa (der später Minister des Äusseren, Präsident des Staatsrats und mehrfach Botschafter wurde), den jungen intelligenten Lehrer kennen. Er nahm ihn als Sekretär in seine Dienste, als er gerade vor Ausbruch des russisch-türkischen Krieges 1877 nach Tulča versetzt wurde, von da nach Tirnowo und 'Othmān Pazarı. Nādjī machte alle Versetzungen und Fahrten des viel herumgeworfenen Paşa mit. Nach kurzer Pause in Konstantinopel ging es nach Yeni Shehir Fenār (= Larissa in Thessalien), wo sich Nādjī mit dem Dichter und Mewlewī 'Awnī Bey, einem guten Kenner des Persischen, anfreundete. Nādjī, der als Gerichtsssekretär und Untersuchungsrichter fungierte, musste hier endlich den Turban ablegen. Als Sa'īd Paşa zu einer neunmonatlichen Inspektionsreise nach Kleinasien, an den Euphrat und nach Erzerum, aufbrach, war Nādjī wieder in seiner Begleitung. Seine Eindrücke legte er in dem Gedicht *Shām-i Gharībān* nieder. Von dem zügellosen Schenkenleben am Taḳ Pazarı, dem er sich mit einer Anzahl gleich gestimmter Schöngeister in Konstantinopel, wie schon früher, auch nach der Rückkehr wieder hingab, rettete ihn die Versetzung des Paşa als *Wālī* der Inseln des Ägäis nach Menece. Hier fungierte Nādjī als *Münevis* fungierte. Hier konnten sich seine litterarischen Neigungen vollständig entwickeln.

Schon 1292 hatte er in Warna in der Zeitung *Tuna* Gedichte und Artikel erscheinen lassen, von denen manche, wie sein *Bir Mu'allimīn Shāgirdānna Kiliṭābī*, sogar von der hauptstädtischen Zeitung *Baṣiret* abgedruckt wurden. Von Chios aus knüpfte Nādjī mit Ahmed Midhat Efendi, der damals die Zeitung *Terdjümān-i Haḳīkat* herausgab, durch Einsendung von Beiträgen in Poesie und Prosa, die unter dem Pseudonym Ahmed Mes'ūd und Mes'ūd-i Kharābātī im *Terdjümān* erschienen, eine enge Verbindung an, die für sein weiteres Schicksal entscheidend wurde. Als Sa'īd Paşa als Botschafter nach Berlin ging, lehnte Nādjī es ab, ihm zu folgen, was im Interesse seiner litterarischen Entwicklung sehr zu bedauern ist. Er verzichtete auch auf seinen Sekretärposten im Ministerium des Äusseren und widmete sich ganz der Schriftstellerei. Midhat übertrug ihm die Leitung der neugeschaffenen litterarischen Abteilung seiner Zeitung. Auf Anraten Midhat's, dessen Schwiegersohn er geworden war, lernte er, schon über dreissig Jahre alt, noch Französisch. Als er sich aus litterarischen Gründen vom *Terdjümān* löste, übernahm er die Leitung der Zeitung *Se'adet*.

Durch seine rege litterarische und kritische Tätigkeit gewann er einen nicht hoch genug einzuschätzenden Einfluss auf das türkische Geistesleben seiner Zeit, nicht zum wenigsten auch durch seine Stellung als Lehrer für türkische Litteratur am Mekteb-i Sultānī in Galata Serai und der Rechtsschule. Mit dem Titel *Mu'allim* (Lehrer), den er mit besonderem Stolz führte, ist er berühmt geworden. 1307 (1889) wurde er durch kaiserliches *Irāde* zur Belohnung für seine historische Dichtung *Ertoghul Ghāzī* zum türkischen Hofhistoriographen, *Tārīkh-nūwis-i Āl-i 'Othmān*, ernannt. Doch konnte er auf diesem Gebiet ausser einer handschriftlich vorhandenen Einleitung nichts Sachdienliches mehr schaffen. Er starb am 27. Ramaḍān 1310 (14. April 1893) 43 Jahre alt an einem Herzschlag und wurde im Garten der Sultān Maḥmūd-Türbe beerdigt.

Nādjī zeigte ein doppeltes litterarisches Gesicht. Auf der einen Seite war er ein fanatischer Verehrer der alten Litteratur, aus der er herausgewachsen war und für die er Sinn und Geschmack seiner Umwelt mit allen Mitteln durch sein bescheidenes dichterisches Talent und seine grosse versifikatorische Geschicklichkeit geschickt wieder zu beleben suchte; auf der anderen Seite war er scheinbar der Moderne zugetan, der er allerdings bei seiner Überzeugung von der Dekadenz der abendländischen Kultur mit geringem inneren Verständnis gegenüberstand.

Unbestreitbar sind Nādjī's Verdienste um die türkische Prosa. Schon vor mehr als 50 Jahren schrieb er die Prosa der Zukunft, einen musterhaften klaren einfachen Stil in einer meisterhaften, unübertrefflichen Sprache. Zwei Jahre vor Sezāyī's berühmten *Küçük Şeyler* (1309) mit ihrer komplizierten Prosa gab Nādjī in seinem *'Ömeriñ Cödjüklüghu* (1307) ein klassisches Beispiel schlichter Prosa, das erst viel später richtige Würdigung und Nachahmung fand. Hier zeigen sich auch die ersten Ansätze zum türkischen Realismus.

Die von den Alten nicht gepflegten Formen, die Erzählung und das Drama, wagte er zwar nicht abzulehnen, doch hat er, von autobiographischen Betrachtungen und einer Zola-Übersetzung abgesehen, keine Erzählung geschrieben und als Dramatiker versagt. Theoretisch erschien es ihm

und seinen Anhängern genügend, französische Kriminalromane in *Orta Oyunu*-Form zu bringen, um echt türkische „Dramen“ zu erzielen. Auch hier sollte die Moderne angenommen, ihr Niveau und ihr Geist aber geschwächt werden.

Als Dichter und Künstler ist er schwach. Es fehlt ihm an Schwung, an schöpferischer Phantasie. Tiefe, hinreissende, aufwühlende Gefühle sind ihm fremd; alles bei ihm ist nüchtern, trivial, oberflächlich, nichts ist innerlich miterlebt und mitgeföhlt.

Sein Prosastil ist leicht und einfach, die Sätze kurz, der Ausdruck konzinn und scharf gefasst.

Seine Hauptbedeutung lag in seiner umfassenden Wirksamkeit als Lehrer, die er weniger als wirklicher Lehrer, als durch seine ganze schriftstellerische Tätigkeit ausübte.

Als Kritiker ist er auf Äusserlichkeiten eingestellt und in Äusserlichkeiten steckengeblieben.

Nädji's Vielseitigkeit und Produktivität erhellt am besten aus einer Zusammenstellung seiner Werke. Er war ein Vielschreiber, dem oft die Zeit zu gründlichen Vorarbeiten fehlte.

Von seinen Dichtungen ist am berühmtesten die Sammlung *Atesh-päre* (1300, 2. Aufl. 1303), die 54 Gedichte in der neuen abendländischen Art enthält. Die besten Gedichte darin sind: *Tewhid*, *Kebütür*, *Kıssu*, *Şam-ı Şaribân*, *Nisibin Dîvân-ı rinde bir Wâdi*, *Tezarrü*, *Sadîdjâde*, *Avdî*. — Daneben stehen zwei Ghazelen-Sammlungen im alten Sinne: *Sherâre*, 1301 und *Fürûzân*; ferner drei historische Dichtungen: *Hamîyet yakhod Mûsâ b. Ebi 'l-Ghazân*, die Schilderung des Heldentums in Granada zur Zeit des letzten Königs Abû 'Abd Allâh al-Şahîr; *Dhât al-Nîfâkain*, das heldenhafte Verhalten der Esmâ, der Tochter Abû Bakr's, bei der Belagerung Mekka's ihrem Sohne 'Abd Allâh b. Zubair gegenüber; *Ghâzi Ertoghrul Bey*, vgl. oben; erst nach seinem Tode in *Khasine-i Fünûn*, 1310, II, Nr. 11, 12 gedruckt. Über die gemeinsam mit A. Midhat geschriebenen *Esh'âr-ı şâhâne-i 'othmâniye* vgl. 'Ali Emîrî, *T O E M*, V, Nr. 27, 1330, S. 131; weitere poetische Werke sind: *Ter-djî Bend*, bzw. *Terkib Bend*, eine Nachahmung von Rûhî-i Baghdâdi und Ziyâ Pasha; *Takîrî yakhod 'Arûz Nümûnesi*, *Mehtemûr-i Mu'allim Nädji* und eine von Shaikh Waşfî nach Nädji's Tode herausgegebene Sammlung seiner zerstreuten Gedichte: *Yadîğâr-ı Nädji*, 1314.

Von den Prosawerken ist *Sünbüle* das berühmteste und wichtigste (1299 und 1307). Der erste Teil enthält Dichtungen wie *Küçük bir Muz-hike*, das für die Entwicklung des türkischen Gedichts sehr wichtig ist, und Übersetzungen aus dem Französischen. Der zweite Teil: *Ömerîñ Coşukluğuh*, gibt schlicht innige Kindheitserinnerungen bis zum achten Jahr, die mehrfach übersetzt wurden: ins Deutsche von A. Merx, *Aus Muallim Nadschî's Sünbüle: Die Geschichte seiner Kindheit*, Berlin 1898; ins Russische: VI. Gordlevskij, *Dëststvo Omara. Aftobiograficeskije öterki*, Moskau 1914 und ins Tschechische: Jan Rypka, *Omarovo Dëstvá až do jeho osmého roku*, in *Bibl. Světová Knihovo*, Prag. — Erinnerungen an seine Studienzeit geben die zuerst im *Terdjümân-i Ha-kikat* erschienenen *Medrese Khâfîreleri*, 1302; aus dem gleichen Jahr stammt *Şhemendöfer Seyâhâtî* (*Medjmi'a-i Ebu 'l-Ziyâ*, Nr. 41); ferner *Yazmîsh bulundum*, 1301 (Brieft und Verse in schlichter Sprache); *Khurde Furûsh* (Verse und Aussprüche arabischer und persischer Litteraten, 2 Teile). — Eine starke persönliche Note trägt sein *Demdeme*

(der Titel ist im Anschluss an Ekrem's *Zemzeme* gewählt), eine Kritik an Menmenli-zâde Tâhir's: *Taşdîr-i Elhân*, die aber in erster Linie gegen Ekrem und seine Auslassungen über das sinnlose Ghazelendichten gerichtet und so persönlich ist, dass eine Fortsetzung offiziell verboten wurde. — Ebenso scharf ist die an der Zeitung *Mîzân* und ihrem Inhaber Murâd Bey geübte Kritik in seinem *Mudâfa'a-nâme*. — Übersetzungen und Kommentare enthalten: *Şâibde söz*, 1303 (zuerst im *Medâd el-Imdâd* erschienen: Verse des persischen Dichters Şâib-i Tebrizi mit Kommentar); *Sânihât el-'Arab* (mehr als 1000 arabische Maximen mit Erläuterungen); *Sânihât el-'Adjem* (Persische Maximen). — Religiösen Inhalts sind: *Idjâz-i Kur'an*, 2. Aufl., 1308 (die Übersetzung der Abhandlung des Fakhr al-Din Râzî über die *Fatiha: Esrâr-i 'akliye* in den *Mefâtih el-Ghaib*, zuerst im *Terdjümân* erschienen); *Ta'lim-i Kur'an*; *Mu'ammâ-i ilâhî* (über die *Hurûf-i mukatta'a* am Anfang einiger Sûren); *Khulâsât al-Ikhlâs*, 1304, der aus dem *Tefsîr-i kebîr* übersetzte Kommentar der 112. Sûre (*Iklhâs*); *Emthâl-i 'Alî*, die Aussprüche des Khalifen 'Alî (*Kitâb-khâne-i Ebu 'l-Ziyâ*, Nr. 1); *Hikem al-Rifâ'i* (Aussprüche des Seiyid Ahmed al-Rifâ'i); *Newâdir el-Ekâbir* (Weisheitssprüche islamischer Berühmtheiten); *Ubaidiye*, 1305 (persische Originale und Übersetzungen); *Müterdjim*, 1304: Übersetzungen aus dem Arabischen, Persischen und Französischen; *Muhammed Muzaffer Medjmi'ası*, 1306: litterarische Ausführungen an Hand einer von einem sonst unbekannten M. Muzaffer 1279 zusammengestellten Sammelhandschrift; *Nümüne-i sukhân* (geschickte Auswahl aus berühmten Autoren). — Sein Briefwechsel: *Mektûblarım*, 1303 und 1311 (Briefwechsel mit seinen Freunden und Schülern); *Mukhâberât we-Muhâverât*, 1311 (Briefwechsel mit A. Midhat); *Shûile boile* (Briefwechsel mit Shaikh Waşfî); *Intikâd*, 1304 (Briefwechsel mit Beshîr Fu'âd über V. Hugo). — Stilistische Werke: *Mu'allim*: Sammlung seiner im *Terdjümân* erschienenen doktrinären litterarischen Kritiken, die seiner Zeit als grundlegend galten; *Medjmi'a-i Mu'allim*, 1305—6: Zusammenfassung der litterarischen Vorlesungen, die er an der Sultânî und der Rechtsschule gehalten hatte (58 Nummern, Nr. 1—3 sogar in 3. Aufl.); *İstilahât-i ed-biye*, 1307 und 1314, sein vielgerühmtes litteraturgeschichtliches Hauptwerk, im Grunde genommen nur eine Stilistik; ferner *Mekteb-i Edeb*, 1320. — Die wichtigen lexikographischen Arbeiten umfassen: *Kâmûs-i 'othmânî*, 1308, nur 5 Hefte; zuerst in der Zeitung *Mürüvvet* erschienen; *Lughât-i Nädji* = *Lughât-i 'othmâniye*, 1317. Von Nädji stammt nur der Text bis zum Artikel *Fetwâ*, bis S. 832; der Schluss S. 833—1426 wurde von seinem Freunde Müstedjâb-zâde İsmet Bey fertiggestellt. — Die biographischen Arbeiten: *'Othmânî Şâ'irleri*, 1307, 2 Hefte (Biographien von 13 osmanischen Dichtern); *Esâmî*, 1308, etwa 850 ziemlich willkürlich ausgewählte Biographien im Geist der alten *Tedhke-re's*. — Sein einziges Drama *Hedr* (*Hâzîm Bey yakhod Hedr*), 1326; *Terez Rakin*, die Übersetzung von Zola's *Thérèse Raquin*; nicht erschienenist eine angekündigte Übersetzung Fénelon's: *Terbiyet-i Benât*.

Für die Ausbildung und Verbreitung des Nädji-Stils in den breitesten Volksschichten ist vor allem auch auf die vier Teile seines vielverwendeten *Ta'lim-i Kırdâet*, seit 1300, hinzuweisen. Der 1. Teil wies 1320 bereits die 31. Auflage auf.



Angekündigt, aber nicht erschienen sind: *Ahenk-i millî, Musamehat-i Râghib* (über Kodja Râghib), *Tercüme-i ârifîyye, Terjümeden Terjüme*.

Nâdjî war Mitarbeiter an einer Anzahl von Zeitungen und Zeitschriften: am *Terjümân-i Hakikat*; der *Seâdet*, dem *Waqt*, den Zeitschriften *Arâz, Gönül Kalemder, Meâid el-Imâd, Ceylan, Baghçesi* u. a.

Mit Nâdjî ist der Neoklassizismus zu Grabe getragen worden, wenn auch seine Anhänger, besonders 'Ali Kemâl später noch im *İkdam* gegen H. Djâhid und im *Şabah* gegen Djenâb Shihâb al-Dîn mehrfach Versuche zu seiner Wiederbelebung machten. Es blieb bei den Versuchen, denn die Anhänger verstanden so wenig wie Nâdjî selbst, Werke von bleibendem Werte zu schaffen. Die heutige Generation ist der Gedankenwelt Nâdjî's völlig entrückt.

**Litteratur:** Ismâ'il Hakki, *'Othmânî Meşâhîr-i Üdebâsı*, Heft 1: *Mu'allim Nâdjî*, Istanbul 1311; Mehmed Djelâl, *'Othmânî Edebiyat Nümuneseri*, 1312, S. 558–59; *Lughât-i Nâdjî*, 1317, S. 1310–12 (eingehende Biographie s. v. Nâdjî); Hüsein Djâhid, *Şahvâghalarım*, 1326: *Mu'allim Nâdjî Görüştüsi*, S. 17–34; İbrahim Neçmî, *Tarîkh-i Edebiyat Dersleri*, 1338, II, 257–66; Ismâ'il Hâbib, *Türk Tedjeddüd-i Edebiyatı Tarîkhi*, 1340, S. 373–95; Ismâ'il Hikmet, *Türk Edebiyatı Tarîkhi*, Baku 1925, S. 545–86; Mehmed Thüreiyâ, *Sıdıll-i 'othmânî*, IV, 352; Sami, *Kâmûs al-'Âlâm*, VI, 4541; P. Horn, *Türkische Moderne*, Leipzig 1902, S. 41–3; F. Kúnos, *Osmân-török nyelv-könyv*, Budapest 1905, S. 60–61; K. J. Basmadjian, *Essai sur l'histoire de la Littérature Ottomane*, Constantinople 1910, S. 199–202; Vl. Gordlevskij, *Očerki po novoj osmanskoj literatür*, Moskau 1912, S. 62–4; Fischer-Muhieddin, *Anthologie*, 1919, S. 5–6; Menzel, *Die Türkische Literatur*, in *Hinneberg's Kultur der Gegenwart*, I, Abt. III, 2, Leipzig 1925, S. 306–8. (TH. MENZEL)

**NÄDJIS** (A.), unrein, Gegensatz *fâhir*, vgl. **TAHÄRA**. Nach der schäfi'tischen Lehre, wie sie von al-Nawawî (*Minhâdj*, I, 36 ff.; vgl. *Ghazâlî, al-Wad'j*, I, 6 f.) dargestellt wird, sind folgende Dinge an sich unrein (*Nad'jäsät*): Wein und andere geistige Getränke, Hunde, Schweine, *Maita* [s. d.], Blut und Exkreme; Milch von Tieren, deren Fleisch nicht gegessen wird.

Über diese Gruppen sei folgendes bemerkt: Über Wein und andere geistige Getränke vgl. die Artikel **KHAMR** und **NABİDH**. — Hunde werden im Korân nicht als unrein erklärt; sogar bei der Beschreibung der Schläfer in Sûra XVIII fehlt der Hund nicht (Verse 17, 21). Das *Hadith* nimmt dagegen im allgemeinen eine sehr strenge Stellung gegenüber den Hunden ein, wie aus dem Artikel **KALB** zu ersehen ist. Goldziher betrachtet diesen Wechsel als Folge eines bewussten Gegensatzes (*Mukhâlafat*) zu der Hochschätzung der Hunde im Parsismus. Jedoch darf man nicht vergessen, dass auch die Juden die Hunde für unrein erklärten ebenso wie die Schweine. Die letzteren werden schon im Korân als verbotene Speise hingestellt (Sûra XVI, 116; VI, 146; V, 4; II, 168). — Über *Maita* vgl. den Artikel. — Blut wird im Korân als verbotene Speise erwähnt (Sûra XVI, 116; VI, 146; V, 4; II, 168). Über den religiösen Hintergrund dieses Verbotes vgl. den Artikel **MAITA**. — Was die Exkreme und verschiedenartigen Sekretionen des Körpers betrifft, so erklären

Theorie und Praxis der Juden und Christen hinreichend die diesbezügliche Haltung des Islâm. Auch muss zugegeben werden, obwohl sehr wenige Belege vorliegen, dass im alten Arabien religiöse Unreinheit einige dieser Kategorien in sich schloss. Einzelheiten finden sich in den ausgedehnten juristischen Werken jedes der *Madhhab*'s (vgl. *Litt.*).

Von den Differenzlehren der Schulen hinsichtlich dieses Gegenstandes können nur die wichtigsten erwähnt werden. Nach den Hanafiten sind geistige Getränke nicht unrein [vgl. **NABİDH**]. Lebende Schweine sind nicht unrein nach den Mâlikiten. Die *Shî'a* fügt zu den oben erwähnten Kategorien noch den menschlichen Leichnam und die Ungläubigen hinzu. Der menschliche Leichnam war nach jüdischer Auffassung eine der Hauptquellen der Unreinheit (vgl. schon *Numeri*, Kap. XIX). Es bestand im frühen Islâm eine starke Strömung, im Zeremonialgesetz den jüdischen Sitten zu folgen; die shî'itische Ansicht hinsichtlich des menschlichen Leichnams kann als ein Residuum davon betrachtet werden. — Die Unreinheit der Ungläubigen stützt sich auf Sûra IX, 28, wo die Polytheisten als Unrat (*Nad'j*) bezeichnet werden. Die sunnitischen Schulen folgen der *Shî'a* in der Auslegung dieses Verses nicht.

Die oben aufgezählten Kategorien von *Nad'jäsät* können nicht gereinigt werden im Gegensatz zu solchen Dingen, die nur verunreinigt sind (*muta-nad'jîs*), mit Ausnahme des Weines, der rein wird, wenn er in Essig übergeht, und von Häuten, die durch Gerben rein werden. Über Reinigung vgl. die Artikel **TAHÄRA**, **GHUSL** und **WUÐŪ**.

**Litteratur:** *al-Fatâwâ al-'Âlamgiriyya*, Calcutta 1828, I, 55–67; al-Marghinânî, *Kifâya*, Bombay 1863, I, 15 ff., 41; Khalil b. Ishâk, *Mukhtasar*, Paris 1318 (1900), S. 3 ff.; Übers. I. Guidi, Mailand 1919, I, 9–12; al-Ghazâlî, *al-Wad'j*, Kairo 1317, I, 6 f.; al-Nawawî, *Minhâdj al-Tâlibîn*, Batavia 1882, I, 36 ff.; al-Ramlî, *Nihâya*, Kairo 1304, I, 166 ff.; Ibn Hâdjâr al-Haitamî, *Tuhfa*, Kairo 1282, I, 71 ff.; 'Abd al-Kâdir b. 'Omar al-Shaibânî, *Dalil al-Tâlib*, mit Kommentar von Mar'î b. Yusuf, Kairo 1324–26, I, 11 ff. (Hanbali); Abu 'l-Kâsim al-Muhakkik, *Sharâ'f al-Islâm*, Calcutta 1255, I, 92 ff.; A. Querry, *Recueil de lois concernant les musulmans schyites*, Paris 1871, I, 42 ff.; al-Sha'rânî, *Mizân*, Kairo 1279, I, 123–28; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis v. d. mohammedaansche wet*, Leiden 1925, S. 56, 165 f.; Goldziher, *Die Zâhiriten*, S. 61 ff.; ders., *Islamisme et Parsisme*, in *RHR*, XLIII, 17 ff.; ders., *La misâsa*, in *R Afr.*, 1908, Nr. 268, S. 23 ff.; A. J. Wensinck, *Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung*, in *Isl.*, V, 62 ff.; ders., *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Dogs. (A. J. WENSINCK)

**NÄDJİM AL-DİN KUBRÄ**, der Begründer des Ordens der Kubrawiyya oder der *Dhahabiyya*, ist eine der markantesten Persönlichkeiten unter den persischen Sûfis des XII.–XIII. Jahrh. n. Chr. Mit seinem Namen ist eine grosse Anzahl volkstümlicher Sagen verknüpft, die bis auf den heutigen Tag in Mittelasien nicht völlig ausgestorben sind. Seine Bedeutung für den Entwicklungsgang des Sûfismus ist sehr gross und in den langen Reihen seiner Schüler finden wir hervorragende Vertreter der süfischen Lehre. Nâdjim al-Dîn, mit vollem Namen Ahmed b. 'Umar Abu 'l-Djamâb Nâdjim al-Dîn al-Kubrâ al-Khiwâkî al-

Khwārizmī, mit den Ehrentiteln *al-Ṭammāt al-kubrā* (die grösste Heimsuchung: Sūra LXXIX, 34) und *Shaiḫ-i Walī tarāsh* (der Heilige verfertige *Shaiḫ*), ist in Khwārizm in der Stadt Khiwaḳ im Jahre 540 (1145) geboren, ging in seiner Jugend auf Reisen und traf während seiner Wanderjahre in Ägypten den bekannten *Shaiḫ* Rūzbihān al-Wazzān al-Miṣrī. Er wurde zu seinem *Murid* und machte unter der Aufsicht des *Shaiḫ* eine Reihe strengster asketischer Übungen durch. Der Jüngling gewann die Neigung des Lehrers, der ihm seine Tochter zur Frau gab und ihn an Sohnes Statt annahm. Nadjm al-Din verbrachte einige Jahre in Ägypten, wo ihm zwei Söhne geboren wurden. Eines Tages hörte er die Vorträge über die Sunna, welche Imām Abū Naṣr Ḥafḍa in Tabriz abhielt, lobend erwähnen. Er machte sich sofort nach Tabriz auf und studierte dort unter der Leitung des erwähnten Theologen, der seinen Sitz im Khanḳāh Zāhida im Stadtviertel Sarmaidān hatte. Dort verfasste Nadjm al-Din seine erste theologische Abhandlung, eine Art Inaugural-Dissertation unter dem Titel *Sharḥ al-Sunna wa 'l-Maṣāliḥ*. Während einer Disputation über dieses Werk machte er die Bekanntschaft des *Shaiḫ* Bābā Faradj Tabrizī, unter dessen Einfluss er sich entschloss, das Studium der Theologie abzubrechen und sich vollständig dem beschaulichen Leben des Mystikers zuzuwenden. Bābā Faradj betrachtete jegliches Wissen als etwas Überflüssiges; seiner Meinung nach konnte Erkenntnis nur durch göttliche Erleuchtung erreicht werden. Nadjm al-Din erkannte bald, dass er auf diesem Wege wohl kaum seinem Ziele näherhücken könne. Er wandte sich an *Shaiḫ* 'Ammār-i Yasir, der ihm den Rat gab, sich zum vollendeten Sūfi in der Schule des Ismā'īl Kaṣrī auszubilden. Aus der Hand des letzteren erhielt Nadjm al-Din seine zweite *Khirḳa*, eine sogenannte *Khirḳa-i Tabarruk* (Segenskhirḳa). Nach seiner Rückkehr zum ersten Lehrer *Shaiḫ* Rūzbihān fand dieser, dass er alle Tiefen der süfischen Lehre gründlich erfasst hatte und empfahl ihm, seine Wirksamkeit nach seiner Heimat Khwārizm zu verlegen. Nadjm al-Din siedelte mit seiner Familie nach Khwārizm über, gründete dort einen Khanḳāh und stiftete den Orden der Kubrawiya oder Dhahabiya. Seine Lehren hatten grossen Erfolg, und bald sah er sich von Schülern umgeben, unter denen sich die hervorragendsten Sūfis des XII.—XIII. Jahrh. befanden, wie z.B. Maḳd al-Din Baghdādī (der *Shaiḫ* des berühmten Dichters Farid al-Din 'Attār), Sa'd al-Din Hamawī, Bābā Kamāl Djandī, *Shaiḫ* Raḍī al-Din 'Alī Lālā, Saif al-Din Bakharzī, Nadjm al-Din Rāzī u. a. m. Auch Bahā' al-Din Walad, der Vater des grossen Djalāl al-Din Rūmī, soll sein Schüler gewesen sein, was aber wohl kaum möglich ist. Nadjm al-Din fand seinen Tod am 10. Djumādā I 618 (13. Juli 1226) während der Einnahme Khwārizm's durch die Mongolen. Alle Biographen stimmen darin überein, der *Shaiḫ* wäre dem Feinde im offenen Feld entgegengetreten und habe mit der Waffe in der Hand den Märtyrertod empfangen. Im Institut für Orientforschung zu Leningrad befindet sich eine Handschrift in osttürkischer Sprache unter dem Titel *Shaiḫ Nadjm al-Din Kubrā-nij Shahid kiliḥ Shahr-i Khwārizm-ni kharāb kilgha-ninū Bayān* (Wie man *Shaiḫ* Nadjm al-Din Kubrā zum Märtyrer machte und die Stadt Khwārizm zerstörte). Es ist eine Art historischen Romans, welcher die letzten Tage von Khwārizm

und ihren Untergang behandelt. Nadjm al-Din tritt dabei als Behüter der Stadt vor den Mongolen auf. Khwārizm wird durch seinen Segen für den Feind unsichtbar und fällt in die Hände der Eroberer, erst nachdem der *Shaiḫ* sich entschliesst, die Stadt preiszugeben. Es ist möglich, dass dieser Roman die Bearbeitung einer persischen Biographie Nadjm al-Din's ist, die den Titel *Tuhfat al-Fuḳarā* führte und von Ḥādjī Khaliḳa (I, 234) erwähnt wird.

Nadjm al-Din war ein fruchtbarer Schriftsteller und hinterliess eine Reihe wertvoller Abhandlungen über verschiedene Fragen des Sūfismus. Der grösste Teil dieser Werke ist arabisch geschrieben. Ḥādjī Khaliḳa zählt folgende Schriften Nadjm al-Din's auf: 1. *al-Uṣūl al-ashara* (I, 339) — eine kurzgefasste Darstellung der zehn Grundlagen des Sūfismus (erschien im Druck Konstantinopel 1256 mit türkischem Kommentar); 2. *Risāla fi 'l-Sulūk* (III, 410—11) — oder richtiger *fi 'Ilm al-Sulūk*, beschrieben bei Ahlwardt, Nr. 3456; 3. *Risālat al-Turuk* (III, 418) — bei Ahlwardt, Nr. 3272/3 *fi 'l-Turuk* (möglich, dass es mit Nr. 1 identisch ist); 4. *Tawālīf al-Tanwir* (IV, 171) — mir unbekannt; 5. *Fawātiḥ al-Djāmāl* in persischer Sprache — eine Abhandlung mit diesem Titel findet sich bei Flügel, *Wiener Katalog*, III, 332, nur ist das von Flügel beschriebene Werk in arabischer Sprache verfasst; 6. *Lu'mat al-Lā'im* — oder mit dem vollen Titel *al-Khā'if al-hā'im min Lu'mat al-Lā'im* bei Ahlwardt, Nr. 3087; 5. *Hidāyat al-Ṭalibīn* — unbekannt; 6. *Tafsīr* — wahrscheinlich der grosse Kor'ankommentar unter dem Titel *'Ain al-Hayāt*, dessen ersten Band ich in der Öffentlichen Bibliothek zu Leningrad entdeckte (s. *Islamica*, I, 272). Ausserdem ist Nadjm al-Din auch als Verfasser persischer Vierzeiler bekannt, allerdings ist es aber bis jetzt noch ziemlich schwer zu entscheiden, ob die ihm zugeschriebenen Vierzeiler ihm auch wirklich gehören. Fünfundzwanzig dieser Gedichte sind von mir in den *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences de Russie* (1924, S. 36) veröffentlicht worden.

Die süfischen Schriften Nadjm al-Din's bilden einen Übergang von dem älteren Sūfismus der ersten Theoretiker (die Schule von Nishāpūr im X.—XI. Jahrh.) zum jüngeren Sūfismus Ibn al-'Arabī's und seiner Nachfolger (Sadr al-Din Kunawī, Fakhr al-Din 'Irāḳī u. a.). Wie die älteren Theoretiker behandelt Nadjm al-Din mit Vorliebe die Praxis des Sūfismus, die Stationen auf dem Wege der Erkenntnis. Aber auch metaphysische Fragen werden bei ihm in den Kreis der Betrachtung gezogen, und somit ergeben seine Werke zusammen mit den Schriften Ibn al-'Arabī's die Grundlage für die weitere Entwicklung der philosophischen Theorien im XIII. Jahrh. Für eine eingehende Betrachtung seiner Auffassung des Sūfismus ist hier nicht der Ort; es ist aber keinesfalls zu bezweifeln, dass bei einer sorgfältigen Erforschung der Entwicklungsgeschichte des Sūfismus seine Lehren wohl kaum ausser acht gelassen werden können.

*Litteratur:* *Safinat al-Awliyā'* (Ms. Inst. Orient., Nr. 581, Fol. 106a); *Khazīnat al-Aṣḥiyā*, Bombay, II, 258; *Nafahāt al-Uns*, ed. Lees, S. 480; *Tarikh-i Guzida*, ed. Browne, S. 789; *Haft Ikhlām* (Ms. Inst. Orient., Nr. 603<sup>b</sup>, Fol. 462a); *Madjālis al-Ushshāk*, Bombay, S. 84 f.; *Riyād al-'Arifin*, S. 143; *Atashkada*, S. 303; *Tarā'īḳ al-Hakā'īḳ*, S. 48, 149; *Madjālis al-Mu'minin*, Fol. 136<sup>b</sup>; *Tabakāt-i Naṣirī*, ed. Raverty,



S. 1100 u.; Massignon, *al-Hallādī*, Bibliogr., Nr. 391; Brockelmann, *G A L*, I, 440; *Tadhkirat al-Shu'arā'*, ed. Browne, S. 135–36; Browne, *Literary History of Persia*, II, 438, 489, 491–95, 508, 510. (E. BERTHELS)

**NADJRĀN**, Name einer Landschaft (Wādī) und einer Stadt im nördlichen Yemen, nach anderer Abgrenzung (Ibn Khurdādhbih, *B G A*, VI, 133, 248) im südlichen Nadjd oder (Bakrī, *Mu'djam*, S. 575) im Hidjāz. Lage und Verlauf des Wādī ist nicht sicher festgestellt. Es entspringt auf den östlichen Abhängen des yemenischen Hochgebirges, wahrscheinlich zwischen 43° und 44° ö. L. und läuft, anfangs vielleicht nördlich ausbiegend, hauptsächlich in südöstlicher Richtung zwischen etwa 18° und 17° n. Br., um sich endlich in der grossen Sandwüste zu verlieren. Die Entfernung von Ṣan'ā' [s. d.] wird auf 6–7 Tagereisen angegeben (E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II, 50); nach den Erkundigungen Philby's (*The Heart of Arabia*, II, 166 f.) liegt es sieben normale Karawanentagereisen südlich von Sulaiyil. Die ältere Auffassung eines nordöstlichen Verlaufs des Wādī Nadjrān (oder des seines nördlicheren Zwillingswādī Habūna) stand mit der erst durch Philby (*a. a. O.*, S. 165, 222) endgültig berichtigten, irrigen Vorstellung im Zusammenhang, dass das Wādī Dawāsir, mit welchem das Wādī Nadjrān nach ebenfalls irriger Vermutung in Verbindung stehen sollte, von SW. nach NO. läuft.

Das Wādī Nadjrān nimmt das Wasser eines weiten Gebiets des nördlichen Yemens und 'Asir's auf (Hamdānī, *Siḥa Djaṣirat al-ʿArab*, S. 83, 110, 114, 247). Auch ist es, und war schon im Altertum, wegen seiner Fruchtbarkeit berühmt. Von europäischen Reisenden hat nur Joseph Halévy es besucht, im Frühjahr 1870. Er beschreibt (*Bull. de la Soc. de Géogr.*, VI. Ser., Bd. XIII, S. 478) das 2–3 Kilometer breite Tal als ein überaus fruchtbares und gut bestelltes Land, wo die Dörfer sich in dichten Palmenwäldern verbergen. Schon Strabo nennt es (XVI, 781) ein friedliches und reiches Land. Den islamischen Schriftstellern ist es ein Wunderland der Fruchtbarkeit und des Reichtums, noch mehr als Yemen überhaupt; seine Getreide, Gemüse und Früchte haben ihresgleichen nicht (Hamdānī, S. 199 f.); Bergwerke gab es dort auch (Balādhuri, *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, S. 14), und die grossen Stapelartikel Yemens, Leder und Gewebe, wurden auch dort hergestellt. Und noch heute spricht man in weniger begünstigten Gegenden Arabiens von der Herrlichkeit dieses Wādī (Philby, *a. a. O.*, II, 226).

Die Bevölkerung des Wādī Nadjrān ist nach Philby verhältnismässig zahlreich; sie gehört der Mehrzahl nach dem Stamme Yām an. Doch teilen sich mehrere, nicht näher verwandte, oft einander feindliche Stämme im Besitz der reichen Gegend. Ähnlich verhielt es sich auch in frühislamischer Zeit. Die Banu 'l-Hārith b. Ka'b, die in der Tradition als die Herren Nadjrān's erscheinen, waren es in der Wirklichkeit kaum. Sie gehören der grösseren Stammgruppe Madhhiḍj an, die aber auch durch andere Stämme dort vertreten war. Ihr gegenüber stehen und standen Hamdānstämme (Hamdānī, S. 115, 9), zu denen die heute bedeutenden Hāshid (Unterstämme Yām u. a.) und Bakil (Unterstämme Shākir u. a.) zählen; auch andere Stämme wie al-Azd, al-Af'ā u. a. wären zu nennen. Zuverlässige Nachrichten über Ortschaften mit sess-

hafter Bevölkerung liegen nicht vor. Im östlichen Teil des Wādī besuchte Halévy ein Dorf Makhlaḥ, das nachher aufs Geratewohl in die Karten eingeführt worden ist. In unmittelbarer Nähe lag ein anderes Dorf, Riḍjla, und eine Stunde weiter westlich Madinat al-Khudūd (s. u.). Bei den islamischen Geographen wird von den Dörfern (*Ḳurā'*) Nadjrān's gesprochen, und einzelne von ihnen werden, wie auch Distrikte, Seitenwādī's, Berge und Brunnen, mit Namen erwähnt.

Über Nadjrān geht die uralte Karawanenstrasse von Hadramawt durch al-Hidjāz nach dem östlichen Mittelmeergebiet [s. d. Art. MA'RIB, S. 304]. Eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat Nadjrān als die letzte yemenische Station einer Karawanenstrasse Yemen–al-Yamāma und weiter nach Bahrain, bzw. nach dem 'Irāk, gehabt. Diese Strasse wird während der Herrschaft Persiens im Yemen und später in der Zeit der 'Abbāsiden von nicht geringerer Bedeutung gewesen sein als die soeben erwähnte nach Syrien führende, die aber wegen ihrer Bedeutung für die Frühzeit des Islām in der islamischen Litteratur fast allein zur Geltung kommt (A. Moberg, *The Book of the Himyarites*, S. LXI; u. vgl. M. Hartmann, *Die südarab. Frage*, S. 496, 509). Über die Stationen dieser Strasse s. Ibn Khurdādhbih (*B G A*, VI), S. 152 f. u. 193; A. Sprenger, *Post- und Reiserouten*, S. 134–39. Eine Reihe von Forts diente ihr zur Sicherung (Sprenger, *a. a. O.*, S. 138; Hamadānī, *B G A*, V, S. 28; Yāḳūt, *Mu'djam*, IV, S. 541, s. v. al-Mushakkār, und dazu *Mufaḍḍaliyāt*, ed. C. J. Lyall, II, S. 105). Über die heutige Bedeutung der Strasse und Nadjrān's s. Philby, *a. a. O.*, II, 226. Der Weg ging wohl damals wie noch jetzt in mehrtägiger Wüstenreise nach Wādī Dawāsir, wo somit die erste Station auf der anderen Seite lag; heutzutage entspricht ihr Sulaiyil (s. o.). Dieser Weg über Nadjrān ist es gewiss, auf dem Yemen zu verschiedenen Zeiten mit der babylonisch-altorientalischen, mit der syrisch-christlichen und mit der iranischen Kultur in Verbindung getreten ist.

Über die Stadt Nadjrān ist wenig bekannt. Ptolemäus kennt sie als eine „Metropolis“. Aelius Gallus hat sie erstürmt und zerstört (Strabo, *a. a. O.*; Plinius, VI, 28 [32]). Aus dieser Angabe zieht Glaser (*a. a. O.*, II, 50; vgl. S. 224) den Schluss, dass es später keine Stadt Nadjrān gab. Die Existenz der Stadt ist aber in vielfacher Weise für verschiedene spätere Epochen bezeugt (s. u.). Jetzt scheint aber keine Stadt mehr den Namen zu führen. Halévy meinte die Ruine der alten Stadt in Madinat al-Khudūd (s. o.) wiederzufinden, die er als eine grosse Ruine am südlichen Ufer des Strombettes beschreibt. Von der aus hartem Granit roh gebauten Stadtmauer waren die südlichen und westlichen Partien weniger zerstört als die anderen. Eine unter den Ruinen noch dastehende Moschee stammte gemäss der lokalen Tradition aus frühislamischer oder sogar vorislamischer Zeit (*J A*, VI. Ser., Bd. XIX, S. 90 u. 40). Dazu stimmt merkwürdig, was Bakrī, *Mu'djam*, S. 80 erzählt: „Al-Ukhūd, dessen im Kor'an Erwähnung geschieht, war in einer der Städten Nadjrān's. Diese Stadt liegt aber heute in Ruinen, sodass nichts mehr davon übrig ist als die Moschee, die 'Omar b. al-Khattāb bauen liess“.

Über die Geschichte Nadjrān's liegen nur spärliche und meist legendarische Nachrichten vor. In den südarabischen Inschriften kommt der Name einige Mal vor; einmal (*C I S*, IV, Nr. 363) wird

von den „Städten Nadjrân's“ (*Ahgār N.*; vgl. oben „Kurā N.“) gesprochen. Es ist also das Wādī gemeint. In der ältesten nordarabischen Inschrift, der Namāra-Inschrift vom Jahre 328, begegnet der Name bekanntlich auch.

In der Tradition über die Einführung des Christentums im Yemen nimmt Nadjrân eine Stellung ein, die seiner Bedeutung für die Verbindungen Yemens mit dem Zweistromgebiet (s. o.) entspricht. Nach einer Notiz (*Histoire Nestorienne*, ed. Addai Scher, I, 218 f. = *Patrologia Orientalis*, IV, 330) war es ein Kaufmann aus Nadjrân, der zuerst das Christentum dort verbreitete, nachdem er es in al-Hira kennengelernt hatte. Einen weiteren Zuschuss soll das Christentum in der Zeit Justinians durch monophysitische Christen erfahren haben, die, aus byzantinischen Gebieten vertrieben, ebenfalls über al-Hira, nach Nadjrân kamen (*a. a. O.*, II/1, 51 f.).

Sehr verbreitet ist die christliche Überlieferung über spätere, im Zusammenhang mit abessinischen Einfällen im Yemen stehende Christenverfolgungen in Südarabien, bei denen Nadjrân ebenfalls der Hauptschauplatz war, zuerst vielleicht unter Shahrābil Yakkuf im letzten Drittel des V. Jahrhunderts, vor allem aber unter Dhū Nuwās, der im Jahre 525 starb. Über diese Überlieferung, die in vielen Varianten griechisch, syrisch und äthiopisch vorliegt, s. A. Moberg, *The Book of the Himyarites*, S. XXIV—LXIII, wo die Quellen und die einschlägige Litteratur verzeichnet sind.

Auch die arabische Litteratur weiss über diese Ereignisse zu erzählen, besonders in den Ausführungen der Korānexegese zu Korān LXXXV, 4 ff., über die *Ashāb al-Ukhūdūd*. Was aber in dieser islamischen Überlieferung von geschichtlichem Wert ist, das stammt eben aus jener christlichen, nur ist es gewöhnlich fast zur Unkenntlichkeit entstellt. Was sie über die Einführung des Christentums in Nadjrân durch einen gewissen Faimiyyūn oder 'Abd Allāh b. al-Thāmīr berichtet, ist dagegen Entstellung einiger Episoden eines syrisch-christlichen Legendenzyklus über die persischen Märtyrer Pethion und Yazdin und hat überhaupt nichts mit Nadjrân oder Arabien zu tun (A. Moberg, *Über einige christliche Legenden in der islamischen Tradition*, S. 5, 11 f., 22, 30, wo die Litteratur). Der Name Madinat al-Khudūd für das alte Nadjrân ist natürlich durch die Lokalisierung des Ukhūdūd zu Nadjrân veranlasst. Hamdānī (*a. a. O.*, S. 67, 169) kennt in derselben Gegend ein Balad oder einen Ort al-Ukhūdūd; einen Berg Ukhūdūd erwähnt C. van Arendonk (*De opkomst van het zaidetische Imamaat in Yemen*, S. 168).

Wirklich Geschichtliches über Nadjrân weiss die islamische Tradition erst für die Zeit Muḥammeds und der ersten Khalifen mitzuteilen, und auch das ist nur mit Kritik zu verwenden. Danach wurde Khālīd mit 400 Reitern zu den Banu 'l-Hārith b. Ka'b (und den Banū 'Abd al-Madān: Ibn Sa'd, II/1, 122, 5) in Nadjrân entsandt und erreichte, dass sie den Islām annahmen und dem Propheten durch eine Gesandtschaft huldigten (Ibn Hishām, S. 958; Ibn Sa'd, I/II, 72). *Amīl* in Nadjrân wurde 'Amr b. Hāzm, und 'Alī erhielt den Auftrag, die Armensteuer dort zu erheben (Wākidi-Wellhausen, S. 417 ff.; Ibn Sa'd, II/1, 122). Neben Heiden und Juden lebten dort auch zahlreiche Christen, wie es scheint, in einem autonomen Gemeinwesen. Auch von ihnen empfängt Muḥammed eine Gesandtschaft und schliesst mit ihnen einen Ver-

trag, der ihnen gegen eine genau festgestellte Gegenleistung Gut und Habe und freie Ausübung ihrer Religion gewährte (Ibn Hishām, S. 401 ff.; Ibn Sa'd, I/II, 84 f., 35 f.). Dieser Vertrag wurde von Abū Bakr und 'Omar bestätigt. Später hat 'Omar sie doch, wie auch die Juden, aus der arabischen Halbinsel verwiesen, worauf sich die Christen im 'Irāk, zwei Tagereisen südlich von Kūfa, ein neues Nadjrân gründeten. Die Einzelheiten werden verschieden berichtet, und in welchem Massstabe diese Anordnung 'Omars durchgesetzt wurde, ist unklar; Bakrī (*a. a. O.*, S. 9) versichert, dass eben die Christen und Juden in Nadjrân von der Massnahme nicht betroffen wurden. Jedenfalls gab es viel später (s. gleich unten) nicht wenige Christen in Nadjrân, und Juden leben bekanntlich noch in beträchtlicher Anzahl im Yemen. Im Jahre 40 d. H. wurde Nadjrân von Djarira, dem Feldherrn 'Alī's, in Brand gesteckt (Tabarī, I, 3452). Die Dürftigkeit der geschichtlichen Überlieferung, phantastische Vorstellungen von dem Reichtum der Gegend und die auffallend freie Stellung der Christen in Nadjrân haben Legendenbildung und Dichter in Tätigkeit gesetzt. Das so zustandegebrachte „Material“ findet sich in grosser Vollständigkeit verzeichnet und verwertet bei H. Lammens, *Le Califat de Yazid Ier* (*M F O B.*, V/II), S. 327—69.

Endlich begegnet uns Nadjrân als eine bedeutende, befestigte Stadt, oft einfach al-Hadjar genannt (vgl. Hamdānī, S. 86), in der Darstellung der Kämpfe, die im III. Jahrh. d. H. zur Errichtung des zaiditischen Imāmits im Yemen führten. Noch in dieser Zeit gab es dort sowohl Christen als Juden, die offensichtlich nicht ohne Bedeutung waren und sich von seiten ihrer islamischen Landsleute einer gewissen Rücksicht erfreuten (van Arendonk, *a. a. O.*, S. 128 f.). Über Bischöfe der Nadjrānier oder im Yemen im IX. und X. Jahrh. nach syrischen Quellen s. Moberg, *The Book of the Himyarites*, S. LIV.

Der türkischen Herrschaft haben sich die Stämme von Nadjrân ebensowenig unterworfen wie überhaupt die des östlichen und nördlichen Yemens. Jetzt gehört Nadjrân zu dem Reich Ibn Sa'd's.

Über andere Ortschaften mit dem Namen Nadjrân s. Yāqūt, IV, 751, 757 f.; Hamdānī, S. 85.

**Litteratur:** Im Artikel selbst und in einigen dort besonders bezeichneten Werken; zur Geschichte besonders noch Balādhuri, *Futūḥ*, S. 64—8; Caetani, *Annali dell' Islām*, II/1, S. 312 f., 317 ff., 321 f., 349—53; IV, 350—59. (A. MOBERG)

**NAFAKA.** [Siehe NIKĀH, TALĀK.]

**AL-NĀFĪ.** [Siehe ALLĀH, b. 2.]

**NĀFĪ** B. AL-AZRAK AL-HANĀFĪ AL-HANZALĪ. ABŪ RĀSHĪD, nach einigen Quellen der Sohn eines freigelassenen Schmiedes griechischer Herkunft (Balādhuri, ed. de Goeje, S. 56); Führer der extremen Khārīdjiten, die nach ihm Azrakiten genannt werden. Zuerst vereinigte sich Nāfī nach seiner Sezession nach Ahwāz mit 'Abd Allāh b. al-Zubair in Mekka. Bald jedoch wandten er und seine Nachfolger der heiligen Stadt den Rücken, kamen bis vor Baṣra und terrorisierten die Einwohner, die in Scharen die Stadt verliessen. Al-Muhallab gelang es jedoch, sie nach Persien zurückzudrängen. Sie machten in Ahwāz halt, wo sie in Übereinstimmung mit ihrer Lehre *Isf'rāq* übten. Die blutige Schlacht bei Dūlāb gegen Muslim b. 'Ubais setzte seinem Leben ein Ende (64 oder 65 = 683—84).



Seine besondere Lehre umfasste folgende Punkte: 1. Absonderung (*Barā'a*) von den (Quietisten (*al-Kā'ada*); 2. Prüfung (*Mihna*) derer, die sich seinem Lager anschließen wollten; 3. erklärte er jene für unglaublich, die nicht die *Hidjra* zu ihm vollzogen; 4. die Behauptung, dass es erlaubt sei, Frauen und Kinder der Gegner zu töten. Dies ist al-Ash'ari's Aufzählung, die nur wenig von der bei al-Shahrastāni (S. 90) verschieden ist.

*Litteratur:* al-Ash'ari, *Maḥalāt al-Islāmiyyin*, ed. Ritter, Istanbul 1929, S. 86 ff.; 'Abd al-Kāhir al-Baghdādī, *Kitāb al-Farḡ bain al-Firaq*, Kairo 1328, S. 62—7; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal wa 'l-Milal wa 'l-Nihāl*, Kairo 1321, IV, 189; al-Shahrastāni, ed. Cureton, S. 89—91; al-Tabarī, ed. de Goeje, Index, s. v.; Ahlwardt, *Anonyme arabische Chronik*, S. 78 ff., 90 ff.; Balādhuri, ed. de Goeje, S. 56; Abū Ḥanīfa al-Dinawari, ed. Guirgass und Kratchkovsky, S. 279, 282, 284; Ma'sūdi, *Murūdī*, Paris 1869, V, 229; Yāqūt, ed. Wüstenfeld, II, 574, 623; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, Index, s. v. (S. 943); Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Index, s. v.; al-Yā'qūbi, ed. Houtsma, II, 317, 324; M. Th. Houtsma, *De Strijd over het Dogma in den Islām*, Leiden 1875, S. 28 f.; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien*, in *Abh. G. W. Gött.*, N. S., V, 2, 1901, S. 28 f., 32; R. E. Brünnow, *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden*, Leiden 1884; Caetani, *Chronographia islamica*, S. 762; G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, Index, s. v.

(A. J. WENSINCK)

**NÄFILA** (A.), Plural *Nawāfil*, Part. act. fem. I von *n-f-l*, supererogative Werke.

1. Das Wort kommt im Kor'an an zwei Stellen vor. Sūra XXI, 72 lautet: „Und wir schenkten ihm [d. i. Ibrāhim] Isaak und Jakob als zusätzliche Geschenke“ (*Nāfilatan*). In Sūra XVII, 81 wird es in Verbindung mit Vigilien gebraucht: „Und halte Vigilien während eines Teiles der Nacht mit Kor'anlesung, als eine *Nāfila* für dich“.

Im Hadith wird es in diesem Sinne häufig gebraucht. „Vergebung von früheren und zukünftigen Sünden war ihm [Muḥammed] geschenkt und seine Werke waren für ihn wie supererogative Werke“ (Ahmed b. Hanbal, VI, 250). — In einer andern Tradition wird in Bezug auf den Monat Ramaḍān gesagt, dass Allāh „seinen Lohn und seine *Nawāfil* bereits vor seinem Anfang aufschreibt“ (Ahmed b. Hanbal, II, 524). Von besonderer Bedeutung in verschiedener Hinsicht ist das folgende *Hadith kudsī*: „Wenn Mein Diener sucht, sich Mir durch supererogative Werke zu nähern, liebe ich ihn ganz. Und wenn ich ihn liebe, werde ich das Ohr, durch das er hört, das Auge, durch das er sieht, die Hand, mit der er greift, der Fuss, mit dem er geht“ usw. (al-Bukhārī, *Rikāḥ*, Bāb 38).

Endlich sei die folgende Tradition noch übersetzt: „Wer immer den *Wuḍū'* in dieser Weise verrichtet [nämlich so, wie er im vorangehenden Teil der Tradition beschrieben], erhält Vergebung der früheren Sünden, und seine *Ṣalāt* und sein Hingehen zur Moschee sind für ihn wie eine *Nāfila*“ (Muslim, *Ṭahūra*, Trad. 8; Mālik, *Ṭahāra*, Trad. 30). In der Paralleltradition (Muslim, *a. a. O.*, Trad. 7) wird der Ausdruck *Kaffāra* „Sühne“ gebraucht. — Dieser Parallelismus ist ein Anzeichen für die Wirkung, die den supererogativen Werken in der muslimischen Theologie zugeschrieben

wird, nämlich die Sühne für die leichten Sünden (vgl. al-Nawawī zu Muslim, Kairo 1283, I, 308).

Ferner wird in der theologischen Terminologie Nāfila oft auf solche Werke angewandt, die im gewöhnlichen Sinn des Wortes supererogativ sind, im Gegensatz zu andern Werken, die zu einer regulären Übung geworden sind. Die letzteren werden *Sunna mu'akkada*, die ersten *Nāfila* oder *Sunna zā'ida* genannt (vgl. unten 2).

Die Stellung der supererogativen Werke in der Theologie wird in der *Waṣīyat Abi Ḥanīfa*, Art. 7 genau definiert: „Wir bekennen, dass es drei Arten von Werken gibt: obligatorische, supererogative und sündhafte. Die erste Kategorie ist in Übereinstimmung mit Allāh's Willen, Wunsch, Wohlgefallen, Bestimmung, Entscheid, Schöpfung, Urteil, Erkenntnis, Leitung und Niederschrift auf der wohlbewahrten Tafel. Die zweite Kategorie ist nicht in Übereinstimmung mit Allāh's Befehl, aber in Übereinstimmung mit seinem Willen, Wunsch“ usw.

Der hier gebrauchte Ausdruck für supererogative Werke ist nicht Nāfila, sondern *Faḍila*.

2. Nāfila wird im *Hadith* besonders als Bezeichnung für die supererogative *Ṣalāt* gebraucht (Bukhārī, *Ṭā'im*, Bāb 11; *Tahadjud*, Bāb 5, 27). Manchmal erscheint es in den Verbindungen *Ṣalāt al-Nāfila* (Ibn Mādja, *Iḥāma*, Bāb 203) und *Ṣalāt al-Nawāfil* (Bukhārī, *Tahadjud*, Bāb 36).

Im *Fikh* wird diese Terminologie oft, aber nicht immer befolgt; der andere Ausdruck für die supererogativen *Ṣalāt*'s ist *Ṣalāt al-Taṭawwū'* (z. B. Abū Ishāḥ al-Shirāzī, *Kitāb al-Tanbīh*, ed. A. W. T. Juynboll, S. 26), ein Ausdruck, der auf den Kor'an zurückgeht (Sūra II, 153, 180; IX, 80) und der auch im kanonischen *Hadith* vorkommt (Abū Dāwūd hat ein *Kitāb al-Taṭawwū'* in seinem *Sunan*). Die ganze Klasse der supererogativen *Ṣalāt*'s wird *Nawāfil* wie auch *Sunan* genannt. *Nawāfil* hat als allgemeine Bezeichnung der supererogativen *Ṣalāt*'s drei Unterabteilungen. Die folgende Zusammenstellung mag einen Überblick über die Terminologie geben:

<i>Nawāfil</i> ( <i>Fatāwī 'Ālamgiriya</i> , I, 156, Ḥanafi)	{ sunna mandūba taṭawwū'
<i>Sunan</i> (Fagnan, <i>Additions</i> , S. 23, Mālikī)	{ mu'akkada raghiba nāfila
<i>Nawāfil</i> (Khalil, Übers. Guidi, S. 95, Mālikī)	{ sunna mu'akkada mandūba
<i>Nawāfil</i> (Ghazālī, <i>Iḥyā'</i> , I, 174, Shāfi'i)	{ sunna mustahabba taṭawwū'

Hinzugefügt sei, dass der Terminus *Rawātib* besonders für die supererogativen *Ṣalāt*'s gebraucht wird, die der *Maktūba* vorangehen oder folgen; sie gehören zur ersten Unterabteilung.

Im shi'itischen *Fikh* ist der umfassendste Terminus *Nawāfil*; mit *Muraghghabāt* werden die täglichen und nicht-täglichen supererogativen Gebete bezeichnet.

*Litteratur:* *Waṣīyat Abi Ḥanīfa*, Haidarābād 1321, S. 8—10; Sell, *The Faith of Islam*,

London 1880, S. 199; Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1931, S. 126, 142 ff.; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis v. d. Moh. wet*, Leiden 1925, S. 382 f.; al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Kairo 1302, I, 174 ff.; al-Nawawī, *Minhādī al-Talibīn*, Batavia 1882, I, 121 ff.; Khalil b. Ishāk, *Il Muḥtaṣar* . . ., Übers. I. Guidi, Mailand 1919, I, 20, Anm. 55; S. 95; Fagnan, *Additions aux dictionnaires arabes*, Algier-Paris 1923, s. v.; Abu 'l-Kāsim al-Muḥakkik, *Kitāb Shārḥ al-Islām*, Calcutta 1255, I, 25, 51; Übers. Querry, I, 49 f. 52 f., 100 ff. — Ferner die Art. KHAṬĪ'A; ṢALĀT, III.

(A. J. WENSINCK)

AL-SAIYIDA NAFISA, Mausoleum vor Kairo, südlich von der Moschee des Ahmed Ibn Tūlūn in Richtung zur Grabmoschee von al-Shāfi'. Unter den weiblichen Heiligen [s. d. Art. WALI] zu Kairo nimmt nächst Saiyida Zainab bint Muḥammed [s. d.] neben der „Sitt Sekina“ (Sukaina) die „Sitt Nefisa“ eine besonders angesehene Stelle ein. Bei den offiziellen Kor'an-Rezitationen hat al-Saiyida Nafisa, wo Sonntags gelesen wird, sogar den dritten Rang unter allen, gleich nach Imām al-Shāfi' und Imām al-Husaini (s. Bergsträsser, in *Isl.*, XXI [1933], 110 f.). Besonders abends wird das Heiligtum von Männern wie Frauen aufgesucht. Die Tür zum Sarkophag selbst wird nur einmal im Jahr geöffnet. Die Stiftung erhielt ausser einer Moschee noch mehrere Gebäude, auch eine Bibliothek und Šūfi-Zellen. Das umliegende Gelände wurde ein begehrter Begräbnisplatz.

Nafisa war eine Tochter von al-Ḥasan b. Zaid b. al-Ḥasan [s. d.]. Nach Ägypten kam sie mit ihrem Gatten Ishāk al-Mu'tamin, einem Sohne von Dja'far al-Sādiq [s. d.]. Sie galt als kenntnisreiche Fromme. Šhāfi' habe auf häufigen Besuchen bei ihr Traditionen gehört; nach seinem Tode sei die Leiche sogar in ihr Haus gebracht worden, damit auch sie über ihn das Totegebet spräche. Kinder hat Nafisa geboren; die Nachkommen sind jedoch früh ausgestorben. Sie selbst starb im Ramaḍān 208 (Anfang 824). Die Legende schreibt ihr grosse *Karāma* [s. d.] zu, so jene, die ähnlich von mehreren ägyptischen und nicht bloss muhammedanischen Heiligen erzählt wird, dass ihr Gebet in einer einzigen Nacht eine gewaltige Nilschwelle bewirkt habe. Einem Bericht, dass ihr Gatte die Leiche zu den Familiengräbern auf den Friedhof al-Bakī' [s. d.] bei Medina habe überführen wollen, aber von ihren Verehrern daran gehindert sei, steht die allgemeine Anschauung entgegen, dass ihr Grab jenes sei, das sie mit eigener Hand ausgehoben und in welchem sie lange vor ihrem Tode ihre Kor'an-Rezitationen gefeiert habe. — Am Ausbau des Heiligtums haben sich mehrere Herrscher beteiligt, schon 'Abbāsiden, aber auch Fātimiden und Statthalter der Osmanen. Die Grabkuppel wurde 532 (1138) vom Kalifen al-Ḥāfi' erneuert, die Moschee 693/4 (1294/5) vom Mamlūken al-Malik al-Nāṣir Muḥammed b. Kalā'ūn.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Būlak 1299, II, 238 f.; Abu 'l-Maḥāsīn al-Taghrīberdi, *al-Nudjūm al-zāhira*, Kairo 1349, II, 185 f.; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, Kairo 1299, I, 292 f.; Ibn Iyās, *Bad' al-Zuhūr*, Būlak 1311–12, I, 34. — Zur Baugeschichte vgl. die Zusammenstellungen nach Makrizi, Sakhāwī, Djabartī u. a. und deren Weiterführung bei 'Alī Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-djadida al-Tawfiqīya*, Būlak 1305/6, V, 133–37. (R. STROTHMANN)

NAFS<sup>1)</sup> (A.), Seele. Nafs bedeutete in der früh-arabischen Dichtung das Selbst oder die Person, *Rūḥ* dagegen Hauch und Wind. Bereits im Kor'an bedeutet Nafs auch Seele und *Rūḥ* einen besonderen Engelsboten und eine spezielle göttliche Eigenschaft. Erst in nachkor'anischer Litteratur sind *Nafs* und *Rūḥ* gleichbedeutend im Sinne von menschlichem Geist, Engel und *Djinn*.

I. Kor'anischer Gebrauch. A. *Nafs* und die Plurale *Anfus* und *Nufus* werden in fünffachem Sinne gebraucht: 1. In den meisten Fällen bedeuten sie das menschliche Selbst oder die menschliche Person, z.B. Sūra III, 54: „Lasst uns . . . uns selbst und euch rufen“; ebenso XII, 54; LI, 20, 21. 2. In sechs Versen bezieht sich Nafs auf Allāh: V, 116<sup>b</sup>: „Du [Allāh] weisst, was in mir ist [sagt 'Isā], aber ich weiss nicht, was in Dir (*Nafsika*) ist“; ebenso III, 27, 28; VI, 12, 54 und XX, 43. 3. Einmal, XXV, 4 (vgl. XIII, 17), bezieht es sich auf Götter: „Sie [*Alīha*] besitzen für sich (*Anfusihim*) weder Schaden noch Nutzen!“ 4. In Sūra VI, 130 bezieht sich der Plural zweimal auf die Gemeinschaft von Menschen und *Djinn*: „Wir haben wider uns (*Anfusinā*) gezeugt“. 5. Nafs bedeutet die menschliche Seele: VI, 93: „Während die Engel ihre Hände ausstrecken [und sprechen]: Gebt eure Seelen (*Anfus*) heraus“; ebenso L, 15; LXIV, 16; LXXIX, 40 usw. Diese Seele hat drei Merkmale: a. Sie ist *ammāra*, das Böse gebietend (XII, 53). Wie beim hebräischen *Nephesh* ist die Grundidee „die physische Begierde“, im Paulinischen Gebrauch ψυχή. Sie flüstert (L, 15) und gesellt sich zu *al-Hawā*, das im Sinne von „Begehren“ immer böse ist. Sie muss zurückgedrängt (LXXIX, 40) und geduldig gemacht (XVIII, 27) werden, und ihre Habgier soll man fürchten (LIX, 9b). b. Die Nafs ist *lawwāma*, d.h. sie macht Vorwürfe (LXXV, 2); die Seelen (*Anfus*) der Abtrünnigen werden eng (IX, 119). c. Die Seele wird als *muṭma'inna*, ruhig, bezeichnet (LXXXIX, 27). Diese drei Bezeichnungen bilden zum grossen Teil die Grundlage für die spätere muslimische Ethik und Psychologie. Bemerkenswert ist, dass *Nafs* nicht in Verbindung mit den Engeln gebraucht wird.

B. *Rūḥ* hat fünf Gebrauchsweisen: 1. Allāh blies (*nafakha*) von seinem *Rūḥ* a. in Adam, als er seinen Körper zum Leben erweckte (XV, 29; XXXVIII, 72; XXXII, 8), und b. in Maryam, als sie 'Isā empfing (XXI, 91 und LXVI, 12). Hier ist *Rūḥ* dasselbe wie *Rīḥ* und bedeutet den „Lebensodem“ (vgl. *Genesis* II, 7), dessen Schöpfer Allāh ist. 2. Vier Verse verbinden *Rūḥ* mit dem *Amr* Allāh's; die Bedeutungen von *Amr* wie von *Rūḥ* sind umstritten. a. In Sūra XVII, 87 heisst es: „Sie fragen dich [O Muḥammed] nach *al-Rūḥ*; sprich: *al-rūḥ min amrī rabbī*, aber euch ist nur wenig Wissen gegeben“. b. In Sūra XVI, 2 sendet Allāh die Engel mit *al-Rūḥ min Amrihi* auf wen er will von seinen Geschöpfen hinab, um zu sagen: „Kündet, dass es Tatsache ist: Es gibt keinen Gott ausser mir, so fürchtet mich!“ c. In Sūra XL, 15 „wirft Allāh *al-Rūḥ min Amrihi* auf wen er will von seinen Geschöpfen, um zu warnen“. d. In Sūra XLII, 52 heisst es: „Wir offenbarten (*awḥainā*) dir [O Muḥammed] *Rūḥan min Amrinā*“; nicht wusstest du, was das Buch noch

1) Der Einfachheit halber wird in diesem Artikel *Rūḥ* mitbehandelt.



der Glaube war, aber Wir machten es zu einem Lichte, mit dem Wir leiten, wen Wir wollen von Unseren Geschöpfen“. Welche Bedeutungen *Amr* und *mln* auch haben mögen, der Kontext verbindet *al-Rūh* in *a.* mit Wissen; in *b.* mit Engeln und Geschöpfen, um zu warnen; in *c.* mit Geschöpfen, um zu warnen, und in *d.* mit Muḥammed für Wissen, Glauben, Licht und Leitung. Deshalb ist dieser *Rūh* ein spezielles Werkzeug für Allāh zu prophetischen Zwecken. Er erinnert stark an Bezalel, der „mit dem Geiste Gottes in Weisheit, Verstehen und Wissen erfüllt“ wurde (*Exodus* XXXV, 30, 31). 3. In Sūra IV, 169 wird 'Isā ein *Rūh* von Allāh genannt. 4. In Sūra XCVII, 4; LXXVIII, 38 und LXX, 4 ist *al-Rūh* ein Gefährte der Engel. 5. In Sūra XXVI, 193 kommt *al-Rūh al-amin*, der zuverlässige *Rūh*, auf Muḥammeds Herz herab, um den Kor'an zu offenbaren. In Sūra XIX, 17 sendet Allāh zu Maryam „Unsern *Rūh*“, der ihr als ein wohlgebauter Mann erscheint. In Sūra XVI, 104 schickt *Rūh al-Ḳudus* den Kor'an, um die Gläubigen aufzurichten. Drei andere Stellen besagen, dass Allāh mit dem *Rūh al-Ḳudus* 'Isā hilft (II, 81; II, 254 und V, 109). Diese Wechselbeziehung von Dienst und Titel schliessen die Identität mit jenem Engelboten ein, der auch der *Rūh* von Nr. 4 sein kann. So bedeutet *Rūh* im Kor'an nicht Engel im allgemeinen, noch des Menschen Selbst oder seine Person, noch seine Seele oder seinen Geist. Der Plural kommt nicht vor.

C. *Nafas*, Hauch und Wind, mit *Nafs* in der Wurzel und mit *Rūh* in einigen Bedeutungen verwandt, kommt im Kor'an nicht vor, wohl aber in der alten Dichtung (vgl. F. Krenkow, *The Poems of Tufail and al-Ṭirimmāh*, London 1927, S. 32). Das Verb *tanaffasa* (Sūra LXXI, 18) ist von dieser Bedeutung abgeleitet, während die anderen kor'anischen Formen von denselben Radikalen nur *falyatanāfasi* 'l-mutanāfisiṇa (I.XXXIII, 26) sind und bei al-Ṭabari, *Tafsīr*, Kairo 1321, XXX, 57 wahrscheinlich richtig von *nafisa* „er wünschte“ abgeleitet werden.

II. Die Dichtung der Omayyadenzeit gebraucht zuerst *Rūh* für die menschliche Seele (*Kitāb al-Aghāni*, Kairo 1285, XVI, 126 ult.; Cheikho, *Le Christianisme*, Bairūt 1923, S. 338), wo der Kor'an *Nafs* verwendet, wie in Nr. 5 oben.

III. Von den frühen Traditionssammlungen gebraucht Mālik (*al-Muwaffa'*, Kairo 1339, I, 126) *Nasama*, das im Kor'an nicht vorkommt, und *Nafs* (II, 262) für Seele oder Geist, während Ibn Hanbal (*Musnad*) *Nasam* (VI, 424), *Nafs* (I, 297; II, 364; VI, 140) sowie *Nafs* und *Rūh* (IV, 287, 296) verwendet. Muslim (*Ṣaḥīḥ*, Konstantinopel 1331), VIII, 44, 162 f. und, al-Bukhārī (*Ṣaḥīḥ*, Kairo 1314, IV, 133) gebrauchen beide *Rūh* und *Arwāḥ* für den menschlichen Geist.

IV. Der *Taǧ̣d al-ʿArūs* (IV, 260) verzeichnet 15 Bedeutungen für *Nafs* und fügt noch zwei andere aus dem *Lisān al-ʿArab* hinzu, nämlich: Geist, Blut, Körper, böses Auge, Gegenwart, spezifische Wirklichkeit, Selbst, Lohc, Stolz, Selbstverherrlichung, Absicht, Abscheu, das Abwesende, Wunsch, Strafe, Bruder, Mensch. Nach ihm sind die meisten dieser Bedeutungen metaphorisch. Der *Lisān* (VIII, 119—26) belegt diese Bedeutungen aus der Dichtung und dem Kor'an. Lane's *Lexicon* gibt zuverlässig das Material wieder (S. 2827<sup>b</sup>). Die lexikalische Behandlung von *Nafs* ergibt folgendes:

1. Irgendeine Verbindung von *Nafs* als „Seele“

oder „Geist“ mit Allāh wird vermieden. 2. Beim Menschen sind *a. Nafs* und *Rūh* dasselbe, oder *b. Nafs* bezieht sich auf den Geist und *Rūh* auf das Leben, oder *c.* der Mensch hat *Nafsāni*, zwei Seelen, die eine vital und die andere unterscheidend, oder *d.* die unterscheidende Seele ist doppelt, einmal befehlend, ein ander Mal verbietend.

V. Die Einflüsse, die sich auf den nachkor'anischen Gebrauch von *Nafs* und *Rūh* geltend machten, waren die christlichen und neuplatonischen Vorstellungen von *Rūh* mit menschlichen, engelhaften und göttlichen Funktionen und die spezifisch aristotelische psychologische Analyse von *Nafs*. Diese Einflüsse treten in den Berichten über die Religionsstreitigkeiten deutlich zutage.

A. Al-Ash'ari (H. Ritter, *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu 'l-Ḥasan 'Alī bin Ismā'īl al-Aṣ'ari*, Istanbul 1929) berichtet von den Rāfiḍiya-Lehren über die Inkarnation des *Rūh Allāh* in Adam und über seine Wanderung durch die Propheten und andere (S. 6, 46), sowie über die widersprechenden Auffassungen, dass der Mensch nur Körper (*Ḍism*), Körper und Geist und nur Geist (*Rūh*) sei (S. 61, 329 ff.). Das Glaubensbekenntnis der Orthodoxen bei ihm (S. 290—97) sagt über die Natur des Menschen nichts aus.

B. Al-Baghḍādī (*al-Farḳ bain al-Firaḳ*, Kairo 1328) behandelt dieselben häretischen Lehren über die Natur des Menschen (S. 28, 117 ff., 241 ff.) und sagt ferner, die Seelenwanderungstheorien hätten Plato und die Juden verfochten (S. 254), und beschreibt den Inkarnationsglauben der Hulūliya-Sekten [s. d. Art. HULŪL], wozu er auch die Hallādjiya rechnet (S. 247). Seine Meinung ist: „Das Leben Allāh's ist ohne *Rūh* und Nahrung, und alle *Arwāḥ* sind erschaffen, im Gegensatz zur christlichen Lehre von der Ewigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (S. 325).

C. Ibn Ḥazm gebraucht *Nafs* und *Rūh* promiscue für die menschliche Seele (*Kitāb al-Fiṣāl fi 'l-Milal*, Kairo 1317—21, V, 66). Er schliesst vom Islām alle die aus, die an Seelenwanderung glauben, wozu er auch den Arzt und Philosophen Muḥammed b. Zakariyā' al-Rāzī zählt (I, 90 ff.; IV, 187 f.). Er verwirft ganz und gar die Lehre einiger Ash'ariten von der beständigen Wiedererschaffung des *Rūh* (IV, 69). Er lehrt, dass Allāh die Geister der ganzen Nachkommenschaft Adams schuf, bevor er den Engeln befahl, sich vor ihm niederzuwerfen (Sūra VII, 171), und dass diese Geister in al-Barzakḥ im nächsten Himmel existieren, bis der Engel sie in Embryos bläst (IV, 70).

D. Al-Shahrastānī (*Kitāb al-Milal wa 'l-Nihāl*, ed. Cureton, Teil I, London 1842) gebraucht in seiner Beschreibung des Glaubens der heidnischen Araber an ein Fortleben nach dem Tode die Ausdrücke *Nafs* oder *Rūh* nicht, sondern sagt, das Blut würde ein Geistervogel, der das Grab alle hundert Jahre besucht. Einer seiner wichtigsten Abschnitte (S. 203—40) behandelt die orthodoxen und heterodoxen Lehren über *al-Rūh*. Die Hunafā' oder die echten Gläubigen streiten sich mit al-Ṣābi'a, welche Dualisten, Emanationisten und Gnostiker sind. Seine Schilderung der Ansichten der Ṣābi'a spiegelt getreu die Lehren der Ikhwān al-Ṣafā' wider (*Rasā'il*, 4 Bde., Bombay 1305), welche lehrten, der Mensch sei zusammengesetzt aus einem körperlichen Leib und einer geistigen *Nafs* (I/II, 14), und die Substanz (*Ḍiawhar*) der *Nafs* steige aus den Sphären (*al-Afāk*) herab. Aber al-Shahrastānī verwirft die neuplatonische Vorstellung,

dass die menschlichen Seelen (*Nufūs*) von den Seelen der übermenschlichen geistigen Welt (*al-Nufūs al-rūḥāniyāt*) abhängig seien (S. 210, 224 f.), und ebenso die hermetischen Lehren, wonach die *Nafs* wesentlich böse sei (S. 236) und die Erlösung in der Befreiung des *Rūḥ* von den materiellen Körpern bestünde (S. 226 f.). Er wendet den Ausdruck *rūḥānī* auf alle Geister, die guten wie die bösen, an (S. 213). Seine Beschreibung der Natur des Menschen (S. 216 ff.) mit drei Seelen, einer vegetativen, animalischen und menschlichen — jede mit ihrem eigenen Ursprung, Bedarf, Ort und Kräften — ähnelt der der *Ikhwān al-Ṣafāʾ* (*Rasāʾil*, I/II, 48 ff.). In der Tat wurde die aristotelische Analyse der menschlichen Seele, wie sie in *De Anima* geboten und von Alexander von Aphrodisias und Porphyrius weiterüberliefert wurde, mit nur geringen Abweichungen von den muslimischen Philosophen angenommen, wie z.B. von al-Kindī, al-Fārābī, von denen jeder ein *Kitāb al-Nafs* verfasste, Ibn Sīnā, der zwei schrieb, und von Ibn Miskawayh, dessen *Tahdhīb al-Akhḫāḫ* dieselbe immaterielle (S. 1) und funktionelle (S. 7) Psychologie zur ethischen Basis hat. Al-Shahrastānī brachte die schon lange notwendige Interpretation der widersprechenden Gebrauchsweisen von *Nafs* und *Rūḥ* im griechischen und christlichen Erbe sowie im Korʾān und in der islamischen Tradition zustande. Aber die Philosophen vermochten selbst mit seiner Hilfe nicht, die griechische Psychologie dem orthodoxen Islām aufzuzwingen. Die *Mutakallimūn* [s. d. Art. KALĀM] und die grössere Mehrheit der Muslime erweiterten die korʾanische Terminologie, behielten aber die traditionellen Ansichten über die Natur der Seele als einer direkten Schöpfung Allāh's mit verschiedenen Eigenschaften bei.

VI. Aristoteles' Grundsatz von dem unkörperlichen Charakter des Geistes fand nichtsdestoweniger einen dauernden Platz in der islamischen Lehre durch den Einfluss des grössten Theologen des Islām, al-Ghazālī's. In al-Tahānawī's *Dictionary of the Technical Terms* (ed. Sprenger, Calcutta 1862) finden sich Auszüge aus den Lehren al-Ghazālī's über des Menschen *Rūḥ* und *Nafs*. Er definiert den Menschen als eine geistige Substanz (*Ḍiawhar rūḥānī*), die weder in einen Körper eingeschlossen, noch ihm aufgeprägt, noch mit ihm verbunden, noch von ihm abgetrennt ist, genau so wie Allāh weder ausserhalb noch in der Welt ist und genau so wie die Engel. Sie besitzt Erkenntnis und Einfühlungsvermögen und ist deshalb kein Akzidenz (S. 547 oben; vgl. *Tahāfut al-Falāsifa*, Kairo 1302, S. 72). Den zweiten Abschnitt der *Risāla al-Ladunīya* (Kairo 1327, S. 7—14) widmet er der Erklärung der Wörter *Nafs*, *Rūḥ* und *Qalb* (Herz), Namen für diese nicht zusammengesetzte Substanz, die der Sitz der intellektuellen Vorgänge ist. Sie unterscheidet sich von dem animalischen *Rūḥ*, einem veredelten aber sterblichen Körper, dem Sitz der Sinne. Er identifiziert den unkörperlichen *Rūḥ* mit *al-Nafs al-muḥmaʾinna* und *al-Rūḥ al-amrī* des Korʾān. Er gebraucht dann den Ausdruck *Nafs* auch für das „Fleisch“ oder die niedere Natur, die in ethischem Interesse im Zaume gehalten werden muss.

VII. Diese Einstellung al-Ghazālī's war die der theistischen Philosophen im allgemeinen sowie einiger Philosophen der Muʿtazila und der Shīʿa, war aber im Islām niemals vorherrschend. Der grosse analytische Philosoph und Theologe Fakhr al-Dīn al-Rāzī konnte sich nicht zu ihrer Annahme

bequemen. In seinem *Mafāṭīḥ al-Ghaib*, V, 435 zitiert er bei Erklärung von Sūra XVII, 85 als die Meinung al-Ghazālī's die Worte, die sich in dessen *Tahāfut* (S. 72; vgl. auch al-Rāzī's *Muḥaṣṣal*, Kairo 1323, S. 164) finden, aber auf S. 434 (Z. 9 und 8 von unten) des *Mafāṭīḥ* erkennt er die körperliche Lehre an, und in seinem *Maʿālim Uṣūl al-Dīn* (am Rande des *Muḥaṣṣal*, S. 117 f.) verwirft er endgültig die Ansicht der Philosophen als unbegründet (*bāṭil*), dass die *Nafs* eine Substanz (*Ḍiawhar*) sei, welche kein Körper (*Ḍjism*) und nicht körperlich ist.

VIII. Al-Baidāwī's kosmogonisches und psychologisches System findet sich in seinem *Tawḥīd al-Anwār* (lith. Ausg. mit Kommentar des Abu 'l-Thanaʾ al-Iṣfahānī und Glossen von al-Djurdjānī, Stambul 1305, S. 285 ff.; Brockelmann, *GAZ*, I, 418; II, 111; gedr. Kairo 1323). Er bespricht: 1. die Klassen der unkörperlichen Substanzen, 2. die himmlischen Verstandesarten, 3. die Seelen der Sphären, 4. die Unkörperlichkeit der menschlichen Seelen, 5. ihre Erschaffung, 6. ihre Verbindung mit den Körpern und 7. ihr Weiterleben. Es folgt seine Kosmogonie: Allāh schuf wegen seiner Einheit nur einen einzigen Verstand (*Aql*). Dieser zweite Verstand, der als erster (*al-ṣādīr*) aus Allāh hervorging, ist die Ursache (*ʿilla*) aller anderen Möglichkeiten und ist weder Körper (*Ḍjism*), noch eigentliche Materie (*Ḥayūlī*), noch Gestalt (*Sūra*). Er ist die sekundäre Ursache (*Sabab*) eines anderen Verstandes mit Seele (*Nafs*) und Sphäre (*Falak*). Aus dem zweiten geht ein dritter Verstand hervor und so weiter bis zum zehnten (S. 288), welcher der *Rūḥ* in Sūra LXXVIII, 38 ist (vgl. al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl*, ed. Fleischer, II, 383, Z. 4), dessen Wirkung in der Welt der Elemente liegt und der die Geister (*Arwāḥ*) der Menschheit erzeugt. Unter diesen Verstandesarten stehen die hohen oder himmlischen Engel, von den Philosophen *al-Nufūs al-falakīya* genannt, und die niedern *Nufūs*, die in zwei Klassen zerfallen: die irdischen Engel zur Beaufsichtigung der einfachen Elemente und die irdischen Seelen, wie z.B. die vernunftbegabten Seelen (*Anfus nāṭīqa*), die spezielle Personen beaufsichtigen. Ausserdem (S. 285) gibt es die unkörperlichen Substanzen ohne einen Aufgabenkreis — es sind Engel, teils gute (*al-Kurūbīyūn*), teils böse (*al-Shayāṭīn*) — und die *Djinn*, die sowohl Gutes wie Böses tun können. Dies ist die Klassifizierung, auf die er sich in seinem Kommentar zu Sūra II, 28 (ed. Fleischer, I, 47, 25) bezieht. Seine Psychologie ähnelt der al-Ghazālī's, den er erwähnt (S. 294). Für die Unkörperlichkeit der Seele (*Tadarrud al-Nafs*) führt er fünf vernunftmässige Gründe, vier Korʾanverse und eine Tradition an. Sein Kommentator bemerkt (S. 300), dass dies nur bewiese, dass sich die Seele vom Körper unterscheide. Er argumentiert dann weiter, dass alle *Nufūs* erschaffen werden, wenn ihre Körper vollendet sind. Die *Nafs* (S. 303) ist nicht im Körper eingeschlossen, noch ihm nahe, sondern wie der Liebende der Geliebten anhängend. Sie steht in Verbindung mit jenem *Rūḥ*, der aus dem Herzen kommt, und entsteht aus den feinsten Nährsubstanzen. Die denkende *Nafs* erzeugt eine Kraft, die mit jenem *Rūḥ* durch den Körper fliesst und in jedem Organ die ihm eigenen Funktionen hervorbringt. Diese funktionellen Kräfte haben Wahrnehmungsvermögen; es sind die fünf äusseren Sinne und die fünf inneren Sinneskräfte im landläufigen Gebrauche: Phantasie, Auffassungsgabe, Gedächtnis und Verstand sowie



die Handlungsfähigkeit (*al-Muḥarrika*), welche freiwillig (*ikhtiyāriya*) und natürlich (*ṭabīʿiya*) ist (S. 308).

IX. Die herrschende islamische Lehre über Ursprung, Wesen und Fortleben von *al-Rūḥ* und *al-Nafs* bietet am ausführlichsten das *Kitāb al-Rūḥ* Ibn Kaiyim's (2. Aufl., Haidarābād 1324). Von den 21 Kapiteln widmet Ibn Kaiyim das 19. dem Problem des der *Nafs* eigentümlichen Wesens (S. 279–342). Er zitiert die kurzen Darlegungen al-Aṣḥārī's (a. a. O., S. 331–35) und al-Rāzī's (*Mafāṭīḥ al-Ghaib*, V, 431–34). Er bestreitet al-Rāzī's Behauptung, dass die *Mutakallimūn* den Menschen einfach nur als den wahrnehmbaren Körper ansehen, und sagt, alle einsichtsvollen Leute glauben, dass der Mensch beides sei, Körper und Geist. Der *Rūḥ* wird mit der *Nafs* identifiziert und ist selbst ein Körper, der von diesem wahrnehmbaren Körper im Wesen (*al-Māhiya*) sich unterscheidet, der von der Natur des Lichtes ist, hell und leicht im Gewichte, der lebt und sich bewegt und die körperlichen Glieder völlig durchdringt wie der Saft die Rose. Er ist erschaffen, aber ewig bestehend; vorübergehend verlässt er den Körper im Schlaf. Wenn der Körper stirbt, verlässt er ihn für das erste Gericht, kehrt für das Verhör von Munkar und Nakīr in den Körper zurück und bleibt, wenn es sich nicht um Propheten und Märtyrer handelt, im Grabe, wo er Seligkeit oder Strafe bis zur Auferstehung im voraus kostet. Er verwirft (S. 256) Ibn Ḥazm's Lehre, dass Adams Nachkommenschaft in al-Barzakh weilt, um die Zeit abzuwarten, in Embryos geblasen zu werden. Er gibt 116 Beweise für die Körperlichkeit des *Rūḥ*, 22 Widerlegungen von Einwänden und 22 Zurückweisungen von Einsprüchen. Er stellt die traditionelle Auffassung des Islām dar.

X. Die älteren Šūfis hatten die materielle Auffassung vom *Rūḥ* angenommen. Sowohl al-Kuṣḥairī (*al-Risāla* mit Kommentar von Zakariyā' al-Anṣārī und Glossen von al-ʿArūsī, Būlāk 1290, II, 105 ff.) wie al-Hudjwīrī (*Kaṣḥf al-Maḥdžūb*, ed. Nicholson, London 1911, S. 196, 262) nennen den *Rūḥ* eine feine erschaffene Substanz (*ʿAin*) oder Körper (*Djism*), der in dem wahrnehmbaren Körper ist wie der Saft im grünen Holz. Die *Nafs* (*al-Risāla*, S. 103 ff.; *Kaṣḥf al-Maḥdžūb*, S. 196) ist der Sitz der tadelnswerten Charaktereigenschaften. Beide zusammen machen den Menschen aus.

Neben dem philosophischen Standpunkt von der Unkörperlichkeit des *Rūḥ*, den al-Ghazālī zum orthodoxen gemacht hatte, entwickelte sich eine andere Auffassung vom Geist, die wesentlich theologisch ist. Ibn al-ʿArabī (H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*, Leiden 1919, S. 15, 11, 7 ff.) teilt die „Dinge“ in drei Klassen ein: Allāh, der die absolute Existenz und der Schöpfer ist, die Welt und etwas undefinierbares Drittes von möglicher Existenz, das mit der ewigen Realität verbunden und der Ursprung der Substanz und der spezifischen Natur der Welt ist. Es ist die universelle und allgemeine Realität aller Realitäten. Der Mensch ist gleichfalls ein Zwischenglied, ein *Barzakh* (S. 22, 42) zwischen Allāh und der Welt, das die göttliche Realität und die erschaffene Welt (S. 21, 42) zusammenbringt, ein Stellvertreter, der die ewigen Namen und die hervorgebrachten Formen miteinander verbindet (S. 96). Sein animalischer Geist (*Rūḥ*) entstammt dem Hauhe des göttlichen Atems (S. 95) und seine vernunftbegabte Seele (*Nafs nāṭika*) der Weltseele

(*al-Nafs al-kullīya*), während sein Körper aus den irdischen Elementen besteht (S. 95 f.). Des Menschen Stellung als Stellvertreter (S. 45 f.) und seine Ähnlichkeit mit dem Aussehen Gottes (S. 21) rühren von dieser Weltseele her, die noch verschiedene andere Namen hat, wie heiliger Geist (*Rūḥ al-Qudus*), der erste Verstand (S. 51), Stellvertreter (*Khalīfa*), der vollkommene Mensch (S. 45) und der *Rūḥ* der Welt des Befehls (*ʿĀlam al-Amr*), den al-Ghazālī für die direkte Schöpfung Allāh's hielt (S. 122, 1). In seinen *Fuṣūṣ* (lith. Ausg. mit dem Kommentar al-Kāshānī's, Kairo 1309, S. 12 ff.) sagt er, dass Allāh sich selbst in einer Gestalt erscheint, die so zum Manifestationsort des göttlichen Wesens wird. Dieser Ort erhält einen *Rūḥ*, d. i. Adam, den *Khalīfa* und den vollkommenen Menschen. Er diskutiert (Nyberg, a. a. O., S. 129 ff.) das Wesen und die Eigenschaften des *Rūḥ* und zitiert u. a. die Ansicht, die, wie er sagt, al-Ghazālī „zugeschrieben“ wird, die sich aber in *al-Tahāfut* findet (s. oben). Er findet die Unterschiede in der Lehre unwesentlich, da alle darin übereinstimmen, dass der *Rūḥ* erschaffen ist. In seiner Abhandlung über die *Nafs* und den *Rūḥ* (M. Asin Palacios, *Tratado Acerca del Conocimiento del Alma y del Espíritu*, in *Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès international des Orientalistes*, Paris 1906, III, 167–91) beschreibt er, wie man durch Pflege der Eigenschaften des *Rūḥ* und durch Unterdrückung der *Nafs* den Rang eines „vollkommenen Menschen“ erlangen kann.

Ibn al-ʿArabī's Zeitgenosse, der Dichter Ibn al-Fārīd (Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, Kap. III), identifiziert einmal seinen eigenen *Rūḥ* mit dem, aus welchem alles Gute hervorgeht (*al-Tāʿīya al-kubrā*, am Rande von Ibn al-Fārīd's *Diwān*, Kairo 1319, II, 4 f.), und mit dem „Pol“ (*Kuṭb*), um den sich die Himmel drehen (S. 113, 115). Al-Kāshānī, der Kommentator der *al-Tāʿīya*, erklärt, dass sich diese Identität auf den grössten Geist (*Rūḥ al-Arwāḥ*) und den grössten „Pol“ bezieht. Der Kompilator der Kommentare zum *Diwān* stellt fest (II, 196), dass Inkarnation (*Hulūl*) und Vereinigung (*Ittīḥād*) mit Allāh unmöglich sind, dass es aber eine wirkliche „Vernichtung“ (*Fanā*) und ein Sichvereinigen (*Waṣl*) des *Rūḥ* und der *Nafs* mit der *Nafs* Allāh's gäbe, denn seine *Nafs* ist ihre *Nafs*.

ʿAbd al-Karīm al-Djilānī führt diesen existenziellen Monismus zum regelrechten animistischen Pantheismus. In *al-Insān al-kāmil* (Kairo 1334) stehen die Ausdrücke *Rūḥ al-Qudus*, *Rūḥ al-Arwāḥ* und *Rūḥ Allāh* für einen ganz bestimmten Aspekt der göttlichen Realität (*al-Haqīq*), der weder unter den Befehl „Es werde“ fällt noch erschaffen ist. Dieser Geist ist der göttliche Aspekt, zu dem die erschaffenen Geister aller fühl- und wahrnehmbaren Existenzen gehören (S. 94). Die Existenz selbst besteht in der *Nafs* Allāh's, und seine *Nafs* ist sein Wesen (*Dhāt*). Ausserdem besitzt jedes wahrnehmbare Ding einen erschaffenen Geist (*Rūḥ*) (S. 94). Einer von den Aspekten des Engels in Sūra XLII, 52, welcher der Befehl (*Amr*) Allāh's genannt wird und der ein Aspekt Allāh's wie oben ist, ist dem *Rūḥ* Muḥammeds gegeben, welcher mit dem in diesem Verse erwähnten *Rūḥ* identifiziert wird. Jener engelhaft und göttliche *Rūḥ* wird dadurch das Urbild (*Haḥika*) Muḥammeds (S. 95 f.), und er wird auf diese Weise der „vollkommene Mensch“ (S. 96, 131 ff.). Der *Rūḥ*, welcher die spezifische Natur

der menschlichen *Nafs* ist, hat fünf Namen: animalisch, das Böse befehlend, instinktiv (*al-mul-hama*), tadelnd und ruhig. Wenn die göttlichen Eigenschaften wirklich die *Nafs* beschreiben, dann sind die Namen, die Eigenschaften und das Wesen des Gnostikers (*ʿArif*) diejenigen des Einen Erkannnten (*Maʿrūf*) (S. 130 f.).

XI. In der Geomantik (*ʿIlm al-Raml*) heisst das erste „Haus“ (*Bait*) der *Ummahāt* [s. d. Art. MADAGASKAR, oben, III, 78] *Nafs*, da es zu Problemen, welche die Seele und den Geist des Fragestellers betreffen, und zum Beginnen von Geschäften führt (Muḥammed al-Zanāṭi, *Kitāb al-Faṣl fī ʿIlm al-Raml*, Kairo o. J., S. 7; vgl. Henr. Corn. Agrippa, *Opera*, Leiden [ca. 1710], S. 412: *Nam primus domus personam tenet quarentis*).

**Litteratur:** Ausser der im Artikel genannten, besonders D. B. Macdonald, *The Development of the Idea of Spirit in Islam*, in *AO*, IX (1931), 307–51 (abgedruckt in *MW*, XXII [1932], 25–42, 153–68), worauf der Artikel weitgehend fusst; die islamische Psychologie geht zurück auf Aristoteles' *De Anima* (beste Ausgabe von R. D. Hicks, Cambridge 1907); für den frühen Seelenwanderungsglauben siehe I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites* usw., in *J Am. OS*, XXVIII, 1–80; XXIX, 1–183; für die Beziehung zwischen Aristoteles und Ibn Sina: S. Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sina*, in *ZDMG*, XXIX [1875], 335–418; engl. Übers. von A. E. van Dyck, *Avicenna's Offering to the Prince*, Verona 1906; M. Horten, *Die philosophischen Systeme im Islam*, Bonn 1912; T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, London 1903 [deutsch: Stuttgart 1905].

(E. E. CALVERLEY)

**AL-NAFŪSA**, im Berberischen INFŪSEN, Name einer Berbervölkerschaft. Nach dem landläufigen genealogischen Schema (vgl. Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, I, 107–17 des Textes) sind die *Nafūsa* einer der vier Zweige der grossen Konföderation der Botr, deren Name auf ihren Führer Māghis al-Abtar zurückgeht. Heutzutage sitzen die *Nafūsa* südwestlich von Tripolis, auf der Hochebene gleichen Namens, die sich von der Grenze zwischen Tunesien und Tripolis nach Osten erstreckt und im weitesten Sinne die Gebiete von Nālūt, Fassāto und Yefren umfasst. Die Bewohner dieser Gegenden werden allgemein *Nafūsa* genannt, obwohl im genealogischen Sinne dieser Name nur einigen Gruppen zukommt. Vielleicht wurde der Name *Djabal Nafūsa* (im Berberischen: *Drār n Infūsen*), der sich ursprünglich auf einen Teil der Hochebene bezog, deshalb auf das grosse Gebiet zwischen Wāzzen und Yefren ausgedehnt, weil von den dort sesshaften Völkerschaften die *Nafūsa* die weitaus bedeutendsten waren. Dieser Gebrauch des Namens in seinem weitesten Sinne findet sich auch in dem Buche Ibrāhīm b. Slimān al-Sham-mākhi's „Burgen und Wege des *Nafūsa*-Plateaus“ (1302 = 1884/5), worin alle Landschaften von Yefren, Fassāto und Nālūt beschrieben sind.

Die wenigen Mitteilungen über die Geschichte der *Nafūsa* finden sich zum grössten Teil in arabischen Quellen. In den griechischen und lateinischen Schriftstellern aus vorislamischer Zeit ist kein einziger gesicherter Hinweis auf diese Völkerschaft. Der in Corippus' *Johannis* vorkommende Name (2. Gesang, V. 146: *Quaeque nefanda colunt tristis montana Navusi*) bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht auf einen Ort oder

eine Bevölkerung Tripolitaniens, sondern auf eine solche des Aurès (Awrās), dessen Plateau oder Nachbarschaft. Die Tatsache, dass *Navus* der Form nach *Nafūsa* sehr nahe steht, beweist nur, dass der Name im Berbergebiet weit verbreitet war, dass er aus alter Zeit herrührt und wahrscheinlich mit Wörtern wie *ennefus*, fem. *tenefust* „rechts, rechter Hand“ im Augilischen in Verbindung gebracht werden kann.

In islamischer Zeit begegnet der Name zum ersten Mal bei der Eroberung der Stadt Tripolis durch ʿAmr b. al-ʿĀṣ (22 oder 23 d. H.). Nach Ibn ʿIdhārī (I, 2 f. des Textes) riefen die Einwohner während der Belagerung die *Nafūsa* zu Hilfe, die ihren Widerstandswillen belebten. Damals sassen sie auch in der weiten Ebene *Djafāra* zwischen dem *Djabal* und dem Ozean. Eine ihrer Hauptstädte, wenn nicht ihr Zentrum, war Šabra an der Küste (das römische Sabratha, ehemals phönizisch) im Westen von Tripolis, von Ibn Khaldūn (*ʿIbar*, I, 181, Z. 8 des Textes) „die Stadt der *Nafūsa*“ genannt. Diese Stadt wurde durch Handstreich genommen und von einer von ʿAmr gesandten Reiterschar geplündert. Wahrscheinlich geschah dieser Angriff nicht nur, um die Eroberungen weiter nach Westen fortzusetzen, sondern auch um die *Nafūsa* zu strafen, in deren Gebiet ʿAmr eingefallen war, um es zu erobern (vgl. al-Bakrī, S. 9, 10 des Textes), und das er auf Befehl des Kalifen räumen musste.

Nach einigen Quellen waren die *Nafūsa* damals Christen, nach anderen jedoch Juden. Unsere jüngsten Ausgrabungen machen es wahrscheinlich, dass das Christentum bei ihnen weit verbreitet war, obgleich die Bekehrung einzelner Gruppen zum Judentum nicht ausgeschlossen ist. Tatsächlich wurden Spuren byzantinischer Basiliken auf dem Plateau gefunden, wie z.B. in Temezda, Iṭarmisen usw., die auch in einigen Quellen erwähnt werden und die weite Kreise der einheimischen Bevölkerung benutzt haben müssen.

Als die arabischen Eroberungen in Nordafrika Tatsache geworden waren, zogen sich nach der herrschenden Meinung die *Nafūsa* von Šabra und aus dem Küstenstrich auf die Hochebene zurück, wo sie den Erobern gegenüber in einer feindseligen Haltung verharren. Neuere Untersuchungen der tripolitanischen Bevölkerung zeigen jedoch, dass ein Teil von ihnen an ihren alten Wohnstätten zurückgeblieben sein muss, wo sie sich mit anderen Stämmen durch Heirat mischten und im Laufe der Zeit arabisiert wurden. Tatsächlich existieren im westlichen *Djafāra* und in Tripolis, in der Stadt und ihrer Umgebung (die Gebiete von al-Sāhil, Tagiura usw.), Stämme, die nach der lokalen Genealogie von den *Nafūsa* abstammen. Von dieser Volksüberlieferung abgesehen berichten mehrere Quellen, dass die *Nafūsa* nach ihrem ersten Auftreten in der Nachbarschaft der Stadt Tripolis — das wohl z.T. durch einen christlichen Widerstand gegen die eindringenden Muslime verursacht wurde — unter verschiedenen Formen ihre Anwesenheit und ihren überwiegenden Einfluss in Nordwest-Tripolitanien geltend machen wollten, sodass die Hauptzüge in der Geschichte dieser kleinen, aber starken und zivilisierten Berbergemeinschaft folgendermassen rekonstruiert werden kann. Mit ihrem Zentrum auf der Hochebene strebten sie so oft wie möglich danach, ihre Herrschaft im Küstengebiet fühlbar zu machen und so eine Kontrolle über den Hauptverbindungsweg auszuüben, der von Ägypten nach Ifrikiya der Küste entlang lief und



den die verschiedenen Expeditionen nach dem Maghrib einschlugen. Noch heutzutage kann man solche Aspirationen in den Köpfen der Gebildeten dieses Volkes finden, sogar in einem solchen Grade, dass einige mit einer eventuellen Wiederbesetzung ihrer alten Gebiete in West-Djafāra gerechnet haben.

Die Zeit, in der die Nafūsa nach den uns zur Verfügung stehenden Quellen ihre grösste Aktivität entwickelten und eine Hauptrolle bei den Ereignissen in Nordafrika spielten, war die der grossen Khāridjitenrevolten, die im Jahre 122 (739/40) begannen und nicht vor dem IV. (X.) Jahrh., d. h. vor der Fātimidenzeit aufhörten. Als sich im II. (VIII.) Jahrh. allmählich die Wahbi-Lehren unter den Völkerschaften Nordafrikas verbreiteten, nahmen sie sie an und traten so der aufrührerischen Bewegung der Berber gegen die arabischen Eroberer bei, einer Bewegung, die zwar durch mehrere andere Ursachen vorbereitet war, aber in dem khāridjitischen Ketzertum ebenfalls einigen Rückhalt fand. Die Nafūsa wurden Ibāditen, d. h. Khāridjiten einer mehr gemässigten Richtung; sie blieben ihr sogar mit heldenhafter Hingabe treu. Im Bunde mit anderen Berbervölkern, ob Ibāditen oder Anhänger anderer Zweige dieser Sekte, bekriegten sie wiederholt die arabischen Gouverneure Ifrīkiya's.

Im Jahre 140 (757/8) wählten sie zu ihrem Imām — wahrscheinlich in der Absicht, ein ibāditisches Fürstentum zu gründen, was auch zu anderen Zeiten in Erscheinung getreten ist — einen Araber namens Abu 'l-Khaṭṭāb 'Abd al-'Alā' b. al-Samāh al-Ma'fari, einen der Missionare des Ibāditentums in Nordafrika. Unter seiner Führung und im Verein mit anderen Berbergruppen besetzten sie Tripolis, kämpften gegen die sufitischen [s. AL-SUFRIYA] Warfadjdūma, die sich in Qairawān niedergelassen und die Stadt schlecht behandelt hatten, und gegen die von den 'Abbāsiden zur Rückeroberung Ifrīkiya's gesandten Heere. Schliesslich fielen im Jahre 144 (761/2) Abu 'l-Khaṭṭāb und eine grosse Zahl seiner Anhänger bei Taourgha (Tāwurgḥa) in einer erbitterten Schlacht gegen den General Muḥammad b. al-Ash'ath al-Khuzā'i, den Gouverneur Ifrīkiya's.

Ein anderer berühmter Imām der Nafūsa ist der Berber Abū Ḥatīm Ya'qūb, dessen Unternehmungen unter der Bevölkerung der Hochebene in mündlicher Überlieferung fortleben, welche von seinen 375 Treffen mit den Arabern spricht. Er fiel in einer Schlacht im Jahre 155 (771/2).

Als das Ibāditen-Königtum der Rustamiden [s. d. Art. RUSTAM] mit Tahert als Mittelpunkt gegründet war, wählten die Nafūsa keinen eigenen Imām mehr, sondern bildeten einen Teil dieses Königreichs unter einem Gouverneur, der ihm unterstand. Einige dieser Gouverneure, z. B. Abū 'Ubaida 'Abd al-Ḥamīd al-Djanāwunī (von Igennāwen), Abū Maṣṣūr Ilyās (von Tandemmira), werden oft von den Berbern des Djabal wegen ihrer Bedeutung und ihrer Fähigkeit in der Wahrung der ibāditischen Interessen und auch wegen ihrer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit rühmend erwähnt.

Die Nafūsa waren eine wertvolle Stütze für das Königreich der Rustamiden, dessen östliches Bollwerk sie bildeten. Da sie Nachbarn des Aghlabidenreiches waren, teilten sie bis zu einem gewissen Grade das Geschick dieses Staates, der Anfang des III. (IX.) Jahrh.'s in Ifrīkiya entstanden war. Die Stadt Tripolis war im Besitze dieser Fürsten;

andererseits stand West-Djafāra bis an den Ozean und wahrscheinlich auch ein Teil Ost-Djafāra's unter der Gewalt und unter dem Einfluss der Nafūsa. Als Tripolis im Jahre 267 (880/1) durch den Tūlūniden-Fürsten al-'Abbās belagert wurde, der sich gegen seinen Vater Aḥmed erhoben hatte und Ifrīkiya auf eigene Rechnung zu erobern suchte, wurden die Nafūsa zu Hilfe gerufen; sie kamen sofort und schlugen das Heer der Eindringlinge in die Flucht (nach anderen Quellen hatten die Einwohner Lebda's sie um Hilfe angerufen). Diese Tatsache, die an die Nachricht über die erste Belagerung von Tripolis durch die Muslime erinnert, zeigt deutlich, welchen Einfluss die Nafūsa in Nordwest-Tripolitaniens besaßen, und erklärt auch den schweren Schlag, den ihnen die Aghlabiden im Jahre 283 (896/7) beibrachten, als Ibrāhīm II. b. Aḥmed auf seinem Kriegszug von Tunis nach Ägypten den Durchgang durch das Küstengebiet Tripolitaniens von den Nafūsa versperrt fand. Die blutige Schlacht bei Mānū, auf die eine scheussliche Misshandlung Hunderter von Nafūsa-Gefangenen folgte und die in sunnitischen wie ibāditischen Quellen mehr oder weniger anekdotenhaft erzählt wird, wird im tiefsten Grunde dem Wunsche des Khalifen zugeschrieben, der die Nafūsa, die Hauptstütze des Ketzerraates Tahert, strafen wollte, oder dem Rachegefühl der Aghlabiden, das in feindseligen Handlungen der Berber wie in der Demütigung wurzelte, welche die Aghlabiden erlitten hatten, als die gegen sie gerichtete Expedition des Tūlūniden al-'Abbās durch das Eingreifen der Nafūsa abgewandt worden war; denn für die Nafūsa war diese Tat ein Ruhmesblatt in ihrer Geschichte.

In Wirklichkeit ist es jedoch bei Berücksichtigung der ganzen politischen Lage sowie der früheren Ereignisse klar, dass jene Schlacht, welche bis zum heutigen Tage in der mündlichen Überlieferung der Ibāditen als das schrecklichste je über sie hereingebrochene Unheil erwähnt wird, den unvermeidlichen Zusammenstoss zwischen den Aghlabiden und den Nafūsa darstellt, welche ihre Vorherrschaft in unmittelbarer Nachbarschaft der Aghlabiden und sogar auf deren eigenem Boden ausübten.

Als die Macht der Aghlabiden wie die der Rustamiden von den Fātimiden zerstört war, standen die Nafūsa diesen neuen Herren der östlichen Berberei gegenüber. Wir haben Nachrichten von ihrem heldenhaften Widerstand gegen die Fātimiden-Streitkräfte, welche sie im Jahre 310 (922/3) zu unterwerfen suchten und im darauf folgenden Jahre vernichteten.

Es existieren jedoch Nachrichten über die Rolle, welche die Nafūsa oder wenigstens Völkerschaften jener Hochebene in dem grossen Khāridjiten-Aufstand spielten, den Abū Yazīd führte und der mit dem Siege der Fātimiden endete. Wahrscheinlich sträubte sich die Ibāditen-Bevölkerung des Djabal, wenn sie auch den Gedanken an die Bildung eines grossen autonomen Staates aufgegeben hatte, gegen jede Abhängigkeit von den verschiedenen Reichen, die nacheinander die Vorherrschaft in Nordafrika führten, während die letzteren andererseits versuchten, soviel wie möglich auch in der Gebirgsgegend, dem strategischen Schlüsselpunkt für die Küstenebene, festen Fuss zu fassen.

Als die Almohaden unter 'Abd al-Mu'min (554–55 = 1159–60) an die Eroberung Ost-Ifrīkiya's gingen, wurden auch die Nafūsa unterworfen. Ihr Gebiet wurde der Schauplatz von heftigen Kämpfen

und Metzelenen, von Beutezügen und teilweisen Eroberungen während der langen Zeit des Aufstandes der Banū Ghāniya, die das Almoravidenreich wiederherzustellen suchten und die von 580 (1184/5) an fast ein halbes Jahrhundert lang und mit wechselndem Erfolg hauptsächlich in der östlichen Berberei kämpften. An diesen Kämpfen beteiligten sich Araber des Stammes Debbāb (den Banū Sulaim angehörend), die während der bekannten Invasion der Banū Hilāl und Sulaim nach Tripolitanien gekommen waren. Einige Klans der Debbāb, vor allem die Maḥāmīd und die Djuwārī, siedelten sich in dem Küstengebiet westlich von Tripolis an, wo vorher die Nafūsa ihre Macht ausgeübt hatten. Doch muss sich die grosse Masse der Nafūsa nicht schon zur Zeit der Eroberung, sondern erst infolge der arabischen Invasion nach der Hochebene zurückgezogen haben.

Die Nafūsa verteidigten fast in derselben Weise auch während der Ḥafṣiden- und später der Türkenzeit ihre eigene Unabhängigkeit weiter. Während andere Völkerschaften in der Nachbarschaft das Ibaditentum aufgaben und den Sunnismus annahmen und infolgedessen arabisiert wurden, blieben die Nafūsa ihrem Glauben und ihrer berberischen Mundart treu, zogen sich auf die rauen Gebirgskämme zurück und beteiligten sich von Zeit zu Zeit an den Feindseligkeiten und Aufständen, welche das Binnenland gegen die Regierung in Tripolis unternahm, die ihre Autorität wahren und vor allem die Steuern eintreiben wollte.

Im XIX. Jahrh. mussten die Türken, als sie im Jahre 1251 (1835/6) die direkte Verwaltung von Tripolis wieder übernommen hatten, auch lange und erbitterte Kämpfe um die Eroberung der Hochebene der Nafūsa führen. Der Kampf dauerte mit wechselndem Erfolg bis 1274 (1857/8); in dieser Zeit zeichnete sich der Shaikh Ghūma b. Khalifa durch Mut und Ausdauer aus; er gilt gewöhnlich als der heldenhafte Verteidiger der berberischen Unabhängigkeit gegen die Türken. In Wirklichkeit war er jedoch ein Araber, und der arabische Stamm Maḥāmīd hatte den grössten Anteil an diesen Kriegen, während die Berber allem Anschein nach nicht in grösserem Masse daran teilnahmen. Während der italienischen Besetzung Tripolitaniens, die im Jahre 1911 begann, nahmen die Nafūsa zuerst eine feindselige Haltung an gemäss ihrer alten Bestrebungen, ein unabhängiges ibaditisches Königreich zu gründen, das bis zum Ozean reichen und das Gebiet von Sabratha miteinschliessen sollte. Im Jahre 1913 durch den tapferen General Lequio in der Nähe von al-Aṣāba'a geschlagen, boten sie den italienischen Behörden ihre Unterwerfung an und haben sich seitdem immer als sehr zuverlässige Untertanen erwiesen. Als Inner-Tripolitanien durch die Wirkungen des Weltkrieges von Aufrührern beunruhigt wurde, traten sie heldenhaft für Italien ein und bekämpften seine Feinde unter grossen Opfern. Als im Jahre 1922 die Wiedereroberung des Binnenlandes begonnen hatte, nahmen sie freiwillig daran teil und fochten an der Seite der regulären Truppen in grösster Loyalität.

**Litteratur:** A. de C. Motylinsky, *Chronique d'Ibn Ṣaḡhir sur les Imams Rostemides de Tāhert, in Actes du XIVème Congrès Intern. des Orientalistes*, Paris 1908, III, 3—132 (Text und franz. Übers.); Abū Zakariyā' Yaḥyā b. Abī Bakr, *Kitāb al-Sira wa-Akhhbār al-A'imma*, Teilübers. von E. Masqueray, *Chronique d'Abou*

*Zakaria*, Paris 1879; Abū 'l-'Abbās Aḥmed b. Abī 'Uṭhman Sa'id b. 'Abd al-Wāḥid al-Shammākhī, *Kitāb al-Siyar*, Kairo 1301; Sulaimān al-Bārūnī, *Kitāb al-Azhār al-riyāḍiyya fī A'imma wa-Mulūk al-Ibādīya*, Kairo 1906—7 (veröffentlicht ist nur der zweite Teil des Werkes: die Geschichte der Ibāditen von der Flucht des Rustamiden 'Abd al-Raḥmān aus Kairawān bis zum Ende der Dynastie von Tāhert); R. Basset, *Les sanctuaires du Djebel Nefousa*, in *JA*, 1899, XIII, 423—70; XIV, 88—120; Ibrāhīm b. Sli-mān al-Shammākhī, *Ir'āsra d ibriden di drār n Infusen, Relation en temazir't du Djebel Nefousa*, ed. A. de C. Motylinski, Algier 1885; Grimal de Guiraudon, *Dyebayli Vocabulary from an unplublished MS. A. D. 1831*, in *J R A S*, 1863, S. 669—98; A. de C. Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, Paris 1898; *Vocabulaire berbère ancien (Dialecte du Djebel Nefousa)*, ed. und Übers. von A. Bossoutrot, in *R T*, 1900, S. 489—507; E. De Agostini, *Le popolazioni della Tripolitania*, Tripolis 1917, Kap. XXIV, XXVII, XXVIII, und *passim*; G. Buselli, *Testi berberi del Gebel Nefusa*, in *L'Africa Italiana*, 1921, S. 26—34; ders., *Berber Texts from Jebel Nefusi*, in *J Afr. S.*, XXIII (1924), 285—93; F. Béguinot, *Note sulle popolazioni del Gebel Nefusa*, in *L'Africa Italiana*, 1926, S. 234—44; ders., *Il Berberi Nefusi di Fassāto*, Rom 1931; Gen. R. Graziani, *Verso il Fezzān*, Tripolis 1930, S. 31—39, 67—106.

Werke, in denen die Nafūsa erwähnt sind: Die arabischen Chroniken über die Eroberung des Maghrib sowie die geographischen Werke: Ibn 'Abd al-Ḥakam, Ibn Ḥawkal, al-Bakrī, al-Idrisi, das anonyme *Kitāb al-Isṭibṣār*, Ibn al-Aṭhīr, Ibn 'Idhārī, al-Nuwairī, al-Tidjānī (*Rihla*), Ibn Khaldūn (*Kitāb al-'Ibar*, Text, ed. de Slane, bes. I, 139, 143, 181, 378—80; *Histoire de l'Afrique et de la Sicile*, ed. und Übers. Noël Des Vergers, Paris 1841, *passim*), Ibn Abī Dīnār al-Kairawānī, al-Nāṣirī al-Salāwī; Aḥmed al-Nā'ib al-Anṣārī, *Kitāb al-Manhal al-'adhb fī Tarīkh Tarābulus al-Gharb*, I, Konstantinopel 1317. Ferner: Marmol Caravaial, *Description general de Africa*, Granada 1573, II, Fol. 307, Kap. LVII; Leo Africanus, *Description de l'Afrique* (ed. Schefer), Paris 1896—98, III, 195; H. Fournel, *Les Berbers. Etude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*, Paris 1875—81, *passim*; Ch. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, Paris 1884—88, I, 40, *passim*; A. de C. Motylinski, *Les livres de la secte abadhite*, Algier 1885; E. Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, Paris 1888—91, *passim*; H. M. de Mathusieux, *Notes sur la Tripolitaine ancienne et moderne (Publications de l'Association historique pour l'étude de l'Afrique du Nord, V)*, Paris 1906; ders., *A travers la Tripolitaine*, Paris 1912; ders., *La Tripolitaine d'hier et de demain*, Paris 1912; E. Bernet, *En Tripolitaine*, Paris 1912; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XIème au XIVème siècle*, Constantine und Paris 1913; G. Bonacci, *Gli Italiani sul Gebel*, in *Rassegna contemporanea*, Rom 1913, Fasc. XI; A. M. Sforza, *Esplorazioni e prigionia in Libia*, Mailand 1919; P. C. Bergna, *Tripoli dal 1510 al 1850*, Tripolis 1925; F. Béguinot, *Le popolazioni della Tripolitania*, in *La rinascita della Tripolitania*, Mailand 1926; M. Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous la dynastie des Beni 'l-'Arlab*, Paris 1927, *passim*; E. F.



Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris 1927, *passim*; L. Wittschell, *Klima und Landschaft in Tripolitaniën*, Hamburg 1928; F. Corò, *Vestigia di colonie agricole romane. Gebel Nefusa*, Rom 1928; A. Piccioli, *La nuova Italia d'oltremare*, Verona 1933, I, 21 ff. (F. BÉGUINOT)

AL-NAFŪSĪ ABŪ SAHL AL-FĀRISĪ, ibāḍitischer Gelehrter aus der Familie der Rustamiden, welche im III. (IX.) Jahrhundert in Tāhart lebte. In einigen Quellen wird er als einer der Persönlichkeiten erwähnt, die durch ihre Gelehrsamkeit und ihren religiösen Eifer viel zum Ruhme jener Stadt beigetragen haben. Er besass eine umfassende Kenntnis des Berberischen und wirkte als Dolmetscher für diese Sprache im Dienste des Imām Aflāh b. ʿAbd al-Wahhāb, welcher dieses Amt in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts d. H., nach einigen Quellen bis zum Jahre 258 (871/2) ausübte, und danach im Dienste des Imām Abū Hātim Yūsuf b. Muḥammed, der mit kurzer Unterbrechung von 281—94 (894/5—906/7) Imām war. Daraus muss man schliessen, dass die Rustamidenfürsten von Tāhart arabisch sprachen, was mit Rücksicht auf ihre östliche Herkunft nur natürlich ist, und dass sie infolgedessen eines Dolmetschers bedurften, wenn sie mit der berberisch sprechenden Bevölkerung des Maghrib in Berührung kamen. Als die Macht der Ibāditen durch die Fātimiden-Bewegung zerstört war, liess sich Abū Sahl in Marsa ʿl-Kharez (d. i. La Calle, zwischen Bône und der tunesischen Grenze) nieder, oder, nach einer andern Tradition, in Marsa ʿl-Dādjadj an der Küste von Algier zwischen Aïn Taya und Kap Djinet (vgl. z. B. al-Bakrī, ed. de Slane, Algier 1911, S. 64 ff., 82).

Al-Nafūsī ist in erster Linie bekannt als der Verfasser eines umfangreichen berberischen *Diwān* mit religiösen und historischen Gedichten, die beide wahrscheinlich mit dem Ibāditentum, seiner Lehre und seinen Wandlungen in Beziehung stehen. Dies Werk ist, wie so manches andere der berberischen Ibāditen, verloren. Jedoch erscheint es nicht ausgeschlossen, dass Teile davon wieder aufgefunden werden durch neue Forschungen im Mzāb, in Gerba und unter den Nafūsa. Jedenfalls hat Abū Sahl einen festen Platz in der Litteraturgeschichte der Berber, insbesondere in der Gruppe der Ibāditen-Schriftsteller Nord-Afrikas, welche in ihrer Nationalsprache Abhandlungen über Theologie und Recht, Chroniken, Gedichte und Biographien verfassten.

Eine derartige litterarische Bewegung wird gewöhnlich dadurch erklärt, dass diese Häretiker gezwungen waren, ihre Lehre und namentlich die von der sunnitischen Auffassung abweichenden Punkte einer Bevölkerung im Inneren des Zentral- und Ost-Maghrib begreiflich zu machen, die kein arabisch verstand und die um das Jahr 1000 n. Chr. zahlenmässig beträchtlich gewesen sein muss. Man darf dabei aber einen anderen wichtigen Umstand nicht ausser acht lassen, der auch heutzutage noch in gewissem Umfange in Erscheinung tritt, nämlich das Festhalten dieser Völker an ihrer eigenen Sprache als eines Ausdrucks der Opposition gegen die arabisch sprechende Welt und insbesondere gegen die muslimische Orthodoxie. Gegen Ende des XIX. und zu Beginn des XX. Jahrhunderts gaben einige Berber-Gruppen in einigen Gebieten der Yefren-Zone in Tripolitaniën unter dem Einfluss der Sanūsī-Propaganda nach und nach ihren alten ibāditischen Glauben auf und traten zur Orthodoxie über. Diese Erscheinung verursachte

ihrerseits ein Abnehmen im Gebrauch des Berber-Dialektes, als ob das Aufgeben der Häresie die Bande mit der Nationalsprache gelockert hätte, sodass hier einer vollständigen Arabisierung nichts mehr im Wege zu stehen schien. Bei einer Befragung der Eingeborenen über solche Dinge kann man leicht einen gewissen Zusammenhang feststellen zwischen der Trennung vom orthodoxen Islam und dem Gebrauch des Berberischen. Dies wird völlig bestätigt durch einige religiöse Gedichte litterarischen Charakters, die in der Gegend von Fassāto bekannt sind, wo die Liebe zur Nationalsprache noch stark ausgeprägt ist. In diesen Gedichten sagt der Verfasser ausdrücklich, dass er sich des Berberischen bediene, weil dies den ibāditischen Glauben fördern und kräftigen könne, der einstmalig glorreich blühte, seitdem aber im Abnehmen begriffen und nun wohl nahe daran sei, ganz zu verschwinden. Ebenso war in vergangenen Zeiten die in berberischer Sprache abgefasste ibāditische Litteratur zum Teil ein Ausdruck der nicht-orthodoxen Einstellung und des Nationalismus; und wenn Abū Sahl, der durch seine Herkunft mit der arabischen Zivilisation traditionell verbunden war, sich dem Bestium des Berberischen widmete, sodass er der beste Kenner des Berberischen seiner Zeit wurde und in dieser Sprache seine Werke verfasste, so muss er bei seiner tief religiösen Einstellung den Zusammenhang zwischen dieser Sprache und dem Glauben, den er bekannte, empfunden haben.

*Litteratur:* Abū ʿl-ʿAbbās b. Abī ʿUthmān Saʿīd b. ʿAbd al-Wāhid al-Shammākhī, *Kitāb al-Siyar*, Kairo 1301, S. 289—90; Sulaimān al-Bārūnī, *Kitāb al-Azhār al-riyāḍiyya fī ʿAimma wa-Mulūk al-Ibāḍiyya*, Kairo 1906—7, S. 68—9; A. de C. Motylinski, *Les Livres de la secte abadite*, Algier 1885, S. 31; R. Basset, *Les généalogistes berbères*, in *Archives Berbères*, I, Fasz. 2, S. 5 und 11; H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Algier 1920, S. 28, 64—7, 69—72. (F. BÉGUINOT)

NĀGPUR, Stadt, Taḥṣīl, Distrikt und Division der Zentralprovinzen Britisch-Indiens. Die heutigen Zentralprovinzen und Berār, die im XVIII. Jahrh. einen Teil des Bhonsla-Königtums Nāgpur bildeten, liegen zwischen 17° 47' und 24° 27' nördl. Br. und 75° 37' und 84° 24' östl. Länge mit einem Flächenraum von 113 285 Quadratmeilen und einer Gesamtbevölkerung von 17 951 147. Die Nāgpur-Division hat eine Bevölkerung von 3 595 578; der Nāgpur-Distrikt 933 168 und die Stadt 215 003 (Volkszählung von 1931).

Die Geschichte dieses Gebietes, das ungefähr Gondwāna entspricht, ist durch die lange Bergkette der Sātpura-Hügel stark beeinflusst worden, worüber durch die Burhānpur-Asirgarh-Schlucht die Hauptstrasse von Hindustān nach dem Dekkan führt. Als die muhammedanischen Eindringlinge zuerst mit Gondwāna in Berührung kamen, bestanden dort vier unabhängige Gond-Königreiche: das nördliche Königreich von Garhā-Mandlā; zwei Zentralkönigreiche mit den Hauptstädten Deogarh und Kherla und ein südlicher Staat mit der Hauptstadt Cānda. Zur Zeit Akbars überwältigten die kaiserlichen Streitkräfte das nördliche Königreich und zwangen es, Tribut zu zahlen, trotz des heldenhaften Widerstandes Dowager Rānī Durgavati's. Danach ging die politische Vorherrschaft der Gond-Führer auf Deogarh über, das seinerseits auch unter den Angriffsplänen der Mughal-Herrscher litt. Zu

Anfang der Regierung Awrangzib's kam eine Strafexpedition unter Dilir Khān nach Čānda wie nach Dēogarh, mit dem Ergebnis, dass der Herrscher von Dēogarh im Jahre 1670 den Islam annahm als Preis für die Wiederherstellung seines Königreiches (*ʿĀlamgir-nāma*, S. 1022—27). Diese beiden Staaten zahlten dem Kaiser ihren Tribut durch einen muslimischen Vertreter, der in Nāgpur stationiert war. Dies ist jedoch nicht der früheste Beleg für Nāgpur in der muhammedanischen Zeit; denn das *Pādshāh-nāma* von Lahawri beschreibt die Einnahme Nāgpur's durch Khān Dawrān im Jahre 1637 (für einen noch früheren Beleg siehe Hira Lal, S. 10).

Der berühmteste Herrscher von Dēogarh war der bekehrte Gond-Führer Bakht Buland, der den Hof Awrangzib's aufsuchte (*Ma'āthir-i ʿĀlamgiri*, S. 273). Wegen seiner Halsstarrigkeit wurde er durch einen andern muslimischen Gond namens Dindār ersetzt (*ebd.*, S. 340). Für einige Jahre blieb Bakht Buland noch in kaiserlichen Diensten, bis er sich der kaiserlichen Kontrolle entzog und noch einmal das Banner des Aufbruchs in Dēogarh entrollte (Khāfi Khān, *Muntakhab al-Lubāb*, II, 461). Obgleich Dēogarh zeitweise durch Awrangzib's Streitkräfte wiedererobert war, verharnte Bakht Buland in offener Rebellion und wurde niemals wirklich unterworfen. Schliesslich umfasste der Dēogarh-Staat unter diesem fähigen Herrscher die heutigen Distrikte Čhindwāra und Betul sowie Teile von Nāgpur, Seoni, Bhandāra und Balāghāt. Der letzte bedeutende Gond-Herrscher war Čānd Sultān, der im Jahre 1739 starb. Er bestimmte Nāgpur zur Hauptstadt, die er in eine ummauerte Stadt verwandelte.

Innere Unstimmigkeiten führten zur Intervention Raghudji Bhonsla's, der in Berār im Namen des Marāthā Pēshwā regierte. Schliesslich, im Jahre 1743, übernahm der Marāthā-Führer die Verwaltung des Landes. Indem die Bhonsla's dem Gond-Rādājā Burhān Shāh und seinen Nachkommen eine nominelle Autorität garantierten, besaßen sie einen brauchbaren Vorwand, die Rechte des Pēshwā abzuleugnen, wenn es ratsam war, aber in Wirklichkeit wandte man sich in wichtigen Angelegenheiten, wie bei der Thronfolge, gewöhnlich nach Puna. Burhān Shāh's Nachkommen mussten dauernd die Stellung von Staatspensionären einnehmen, und der Repräsentant der Familie residierte in Nāgpur mit dem Titel Rādājā oder Sansthānik. Zur Zeit Raghudji's fand ein grosser Zustrom von Kunbi's und andern Marāthā's nach Nāgpur statt. Die verräterische Haltung seines Nachfolgers Djānodji führte zu seiner Niederlage im Kampfe mit den vereinigten Streitkräften des Nizām und des Pēshwā und zur Anerkennung der Oberherrschaft des letzteren.

Unter Raghudji II. erreichte das Königreich Nāgpur seine grösste Ausdehnung; es umfasste faktisch die ganzen heutigen Zentralprovinzen und Berār sowie Orissa und gewisse Teile der Čutiā-Nāgpur-Staaten. Für den Bestand seines Königreiches erwies es sich als ein Unglück, dass er seine Streitkräfte mit Sindhia gegen die Briten verband, und im Jahre 1803, nach den Schlachten bei Assaye und Argāon, war er gezwungen, den Vertrag von Dēogāon zu unterschreiben, wodurch er ein Drittel seiner Besitzungen verlor (Aitchison, I, 415—17). Im Jahre 1816 folgte ihm sein schwachsinniger Sohn Parsodji, der im folgenden Jahre durch den bekannten Āpā Šāhib ermordet wurde. Bei Ausbruch des Krieges zwischen den Briten und dem Pēshwā, im Jahre 1817, griff Āpā Šāhib

die britische Residenz an, aber seine Truppen wurden in dem glänzenden Gefecht bei Sitābaldī besiegt. Dies hatte die Absetzung Āpā Šāhib's zur Folge, dem Raghudji III. folgte. Da dieser im Jahre 1853 ohne natürliche oder adoptierte Erben starb, wurde dieses abhängige Fürstentum durch Dalhousie als der Oberlehnsmacht verfallen erklärt.

Die Briten verwalteten Nāgpur durch eine Kommission bis zur Gründung der Zentralprovinzen im Jahre 1861. Heute besteht in der Stadt Nāgpur, und zwar in der Vorstadt Mehdiābhā, eine blühende muhammedanische Gemeinschaft, deren Mitglieder Dā'udi Bohrā's von der Shī'a-Sekte sind [s. BOHORĀS]. Die Angehörigen dieser Gemeinschaft leben gemeinsam in eigenen Häusern, wo ihre Kinder erzogen werden und ihre Frauen eine angemessene Ausbildung vermitteln.

*Litteratur:* Hira Lal, *Descriptive Lists of Inscriptions in the Central Provinces*, 1916; Muḥammed Kāzim, *Ālamgir-nāma*, in *Bibl. Ind.*, 1868; Muḥammed Sākī Mustafidd Khān, *Ma'āthir-i ʿĀlamgiri*, in *Bibl. Ind.*, 1870—73; R. Jenkins, *Report on the Territories of the Raja of Nagpur*, 1827; C. U. Aitchison, *Engagements, Treaties and Sanads*, Bd. I, 1909; *Sitābaldī, Reprint of Documents* usw., 1917; *Nagpur District Gazetteer*, 1908; *Central Provinces and Berar, Decennial Report*, 1923; E. Chatterton, *Story of Gondwana*, 1916. (C. COLLIN DAVIES)

**NĀHIYE**, in der Verwaltung des türkischen Reiches eine etwa dem Kanton oder der französischen *commune*, d. i. Gemeinde, entsprechender Verwaltungsbezirk. Sie bildet eine Unterabteilung des *Kaḍā* (*Kazā*, s. d.), das ungefähr dem franz. *arrondissement* zu vergleichen ist und das einem *Kā'im-makām* [s. d.] untersteht, während sie von einem *Mudir* verwaltet wird. Dieser ehemals vom *Wālī*, dem Statthalter einer Provinz, ernannte Beamte empfing seine Weisungen vom *Kā'im-makām*, dem er in der Verwaltung unterstellt ist. Die Unterbezirke der *Nāhiye* werden *Kārye*, eig. Dorf, geheissen. Die Bezeichnung *Nāhiye* für einen Verwaltungsbezirk ist neuen Ursprungs. Über die frühere Provinzialverwaltung, die diesen Begriff nicht kannte, vgl. [A. D. Mordtmann d. Ä.], *Stambul und das moderne Türkenenthum*, Neue Folge, Leipzig 1878, S. 1 ff.

*Litteratur:* V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I. Band, Paris 1892, S. xv.

(FRANZ BABINGER)

**NAHĪKĪ**, *Nisbe*, abgeleitet von dem vorislamischen Gottesnamen *Nahik*, der von Wellhausen und Nöldeke bei den Tamīm, den Nakha' (von Madhhidj) und im vorislamischen Mekka festgestellt worden ist. — In Kūfa und Sāmarrā bezeichnete es die Āl Nahik, eine Familie shī'itischer Gelehrter aus dem Stamme Nakha', Nachkommen Nahik's, eines Vorfahren Kumail b. Ziyād's, eines Parteigängers 'Alī's, bekannt auch als Gründer der Kumailiya-Sekte (oder Kāmiliya: Ibn Sa'd, VI, 124; *Kaḍida* von Mi'dān Samīṭi, bei Djāhiz, *Ḥaiyāwān*, II, 98). Zwei ihrer Mitglieder liessen sich in Sāmarrā nieder (Tūsi, *Fihrist*, S. 203; vgl. S. 179, 196): der erste, 'Abd Allāh b. Muḥammed (Kashī, S. 6), soll der heterodoxe Schriftsteller der Mimiya-Sekte sein, den Mas'ūdi und Ibn Ḥazm erwähnen und den Friedländer nach Barbier de Meynard „Bhnik“ gelesen hat (so: *Heterodoxies of the Shī'ites*, II, 102—3; vgl. Astarābādi, *Manḥadj*, S. 299; Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, S. 67, 245).

(LOUIS MASSIGNON)



**AL-NAHL**, die Biene, sechzehnte Sūre des Korʾān. Der Name ist dem 70. Vers entnommen: „Dein Herr hat diese Offenbarung der Biene gemacht“. Khāzin (II, 105) gibt an, sie sei auch „Sūre der Herden“ genannt worden, weil an verschiedenen Stellen vom Vieh die Rede ist. Dem Zeitpunkt der Offenbarung nach gehört sie zu den weniger alten mekkanischen Sūren und enthält einige Verse medizinischen Ursprungs; die Kommentatoren sind sich jedoch darüber nicht einig.

Das Kapitel „die Biene“ enthält vier abrogierte Verse: Vers 69 ist abrogiert durch V, 92; Vers 84 durch IX, 5; Vers 108, 1. Teil durch den Schluss desselben Verses oder durch IX, 5.

**Litteratur:** Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Korāns*, Leipzig 1909, I, 145 ff.; Sell, *The Historical Development of the Quran*, London 1923; Montet, *Le Coran*, Paris 1929; al-Nisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl*, Kairo 1315; Ibn Salama, *al-Nāsikh wa 'l-Mansūkh*, am Rande des vorigen; Suyūṭī, *Itkān*, Kairo 1343; die Korʾānkommentare. (MAURICE CHEMOUL)

**AL-NAHR**, das Sternbild des Flusses; es entspricht dem Ποταμός, *Flumen, Amnis* der Alten (vgl. u. a. Aratos, *Φαινόμενα*, v. 358; Geminius, *Εισαγωγή*; Ptolemaios, *Almagest*). Aratos bemerkt (v. 360) — wohl als einer der ersten —, dass der Himmelsfluss den verirrten Eridanus (Ἐριδανός, Fluss des Morgens? oder Fluss des Dunkels, des Westens?) vorstellen solle, in den der Heliossohn Phaëton, nach seiner unglücklichen Himmelsfahrt vom Blitz des Zeus getroffen, hinabstürzte. [Über die Identität des irdischen Eridanus gehen die Meinungen der griechischen Autoren weit auseinander. Er wird vielfach mit dem Po (Padus) gleichgesetzt, in späterer Zeit jedoch auch zuweilen mit der Rhöne (Rhodanus, jedenfalls wegen der lautlichen Ähnlichkeit mit „Eridanus“), ja sogar mit dem Rhein (Rhenus) in Zusammenhang gebracht, während Strabo seine Existenz schlechtweg leugnet, indem er ihn τὸν μηδαμοῦ γῆς ὄντα, „den nirgendwo existierenden“, nennt]. Nach anderer Auffassung (Eratosthenes, c. 37) stellt das Sternbild des Flusses den Nil dar, „da dieser allein vom Süden her strömt“, ebenso wie der Himmelsfluss zur Zeit seiner Kulmination vom Südpunkt des Horizontes nach Norden zu fließen scheint; eine dritte Gruppe von Autoren sieht in ihm das Bild des Okeanos.

Während Aratos offenbar nur das Stück des Himmelsflusses, das zwischen Orion und Cetus (Walfisch) gelegen ist, kennt, lassen ihn Eratosthenes und Hyginos in südöstlicher Richtung bis in die Gegend des Canopus (α Carinae) fortlaufen; dagegen weist ihm Ptolemaios, ebenso wie alle Späteren, seine südwestliche Richtung zu und nennt auch schon den an seiner südlichen Spitze liegenden Stern erster Grösse (α Eridani, Achernar, s. u.) als ἑσχατος τοῦ Ποταμοῦ, dessen Ort er allerdings unrichtig angibt, da er ihn wegen seiner hohen südlichen Deklination (δ + 100 = -67° 25') in Alexandria nicht selbst beobachten konnte.

Al-Nahr gehört zu den Sternbildern des südlichen Himmels. Es grenzt im Norden an den Stier (*al-Thaur*), im Osten an den Orion (*al-Djabbār*, der Riese, oder *al-Djauzāʾ*, die Braut), den Hasen (*al-Arnab*) und die westlichsten, uneigentlichen (*khāridj al-šūra*) Sterne des grossen Hundes (*al-Kalb al-akbar*), die heute zum Sternbild der Taube und des Grabstichels zählen, im Westen an den Walfisch (*Kītus* oder *Kaius*). Das Sternbild al-Nahr

enthält nach ʿAbd al-Rahmān al-Šūfi 34 eigentliche Sterne (d. h. die Figur bildende, *Kawākib min al-šūra*); uneigentliche werden nicht zu ihm gerechnet. Es beginnt mit λ Eridani am linken Fuss des Orion (β Orionis, Rigel), zieht sich in einigen Windungen westlich bis η Eridani, dann südlich bis etwa τ<sup>1</sup> und östlich über τ<sup>2</sup> bis τ<sup>9</sup> nach υ<sup>1 2</sup> Eridani und schliesslich in südwestlicher Richtung über i, g, h Eridani nach α Eridani.

Das Kuppelfresko von Kušair ʿAmra zeigt in dem erhaltenen Teil das Sternbild al-Nahr als schmales Band, das sich vom erhobenen Fuss des Orion aus genau westlich wenig unterhalb des Äquators und parallel mit diesem in Richtung auf den Walfisch hinzieht.

Die Araber nennen das aus τ Orionis, λ, β und ψ Eridani gebildete, auf der Spitze stehende Quadrat, auf das sich der linke Fuss des Orion (Rigel) zu stützen scheint, den „vorderen Thron des Orion“, *Kursi al-Djauzāʾ al-muqaddam*, im Gegensatz zu seinem „hinteren Thron“, *Kursi al-Djauzāʾ al-muʾakkhar* oder ʿ*Arsh al-Djauzāʾ*. Die Sterne ζ, ρ, η und τ<sup>1-5</sup> Eridani zusammen mit ε und τ Ceti, die eine sternearme Gegend einschliessen, führen den Namen *Uḥḍi al-Naʿām*, „Straussennest“, die umherliegenden zahlreichen kleinen Sterne heissen *al-Baid*, die Eier, oder *al-Kaid*, die Eierschalen. Der südlichste Stern im Eridanus, zugleich der hellste (α Eridani, 1. Grösse, heisst *al-Zalīm*, der „männliche Strauss“ oder auch *Akḥīr al-Nahr*, der „letzte des Flusses“ (in den alphonsinischen Tafeln), woraus sich der heute noch gebräuchliche Sternname Achernar, bzw. Acarnar, herleitet. Zwischen Achernar und Fomalhaut (d. i. *Fam [Fum] al-Hūt*, „Mund des Fisches“, α Piscis austrini) liegt [im Gebiet des heutigen Phoenix] eine grössere Anzahl von Sternen, die die Araber unter dem Namen *al-Riyāl*, die „Straussenkücken“, zusammenzufassen pflegten. Al-Šūfi bemerkt, dass er in Shirāz in der Nähe des Horizontes eine Reihe von Sternen erblickt habe, die die Form eines Schiffes (*Zawraq*) hatten (α, υ, μ, β, ν, γ Phoenicis). Der hellste unter diesen (α, nach Šūfi 3., in Wirklichkeit 2. Grösse) bildet mit α Piscis austrini und β Ceti [*Deneb (Dhanab) Kaius*, „Schwanz des Walfisches“] ein annähernd rechtwinkliges gleichschenkliges Dreieck mit der Strecke α Piscis austrini – β Ceti als Basis, dessen innere Sterne nach Šūfi ebenfalls zu *al-Riyāl* zu zählen sind. Der Stern α Phoenicis führt die Bezeichnung *al-Difdaʿ al-thānī*, der „zweite Frosch“, im Gegensatz zum „ersten Frosch“, *al-Difdaʿ al-awwal*, der durch α Piscis austrini repräsentiert wird.

**Litteratur:** ʿAbd al-Rahmān al-Šūfi, *Description des étoiles fixes*, ed. H. C. F. C. Schjellerup, St. Petersburg 1874; L. Ideler, *Untersuchung über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, Berlin 1809; F. Saxl, *The Zodiac of Qusayr ʿAmra*, in K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, I, Oxford 1932; Escher, *Eridanus*, in Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, VI, 447. (W. HARTNER)

**NAHR AL-MALIK.** [Siehe DIDJLA.]

**AL-NAHRRAWĀLĪ** (NAHRRAWĀNĪ), arabischer Geschichtsschreiber. KUṬB AL-DĪN MUḤAMMAD B. ʿALĀʾ AL-DĪN AḤMED B. ŠAMS AL-DĪN MUḤAMMAD B. KĀDĪ KHĀN MAḤMUD AL-MAKKĪ AL-KĀDIRĪ AL-KHARĀNĪ AL-ĪNĀFĪ war 917 (1511) in Mekka geboren, wohin sein Vater, Spross einer alten indischen Gelehrtenfamilie aus Nahrwāla in Guzerāt, eingewandert war. Zur Vollendung seiner

unter Leitung seines Vaters begonnenen Studien reiste er 943 (1536) nach Kairo, wo die Schüler al-Suyūṭī's seine Lehrer waren, und nach Stambul. Nach seiner Rückkehr in die Heimat erhielt er eine Professur an der Madrasa al-Ashrafiya. 965 (1557) ging er abermals über Kleinasien nach Stambul und erhielt im Anschluss daran eine Professur an der Kanbayātiya zu Mekka. Als 975 (1567) die Madrasa al-Sulaimāniya für alle vier orthodoxen Riten neugegründet wurde, trat er an diese über, wurde später Mufti von Mekka und starb 990 (1582; nach anderen 988 oder 991).

Seine erste litterarische Leistung scheint seine uns verlorene Beschreibung seiner zweiten Stambuler Reise gewesen zu sein. Nicht mit Sicherheit lassen sich seine schöngestigten Werke in seinen Lebensgang einordnen. Es sind das eine Vers-Anthologie als Zitatenzschatz für Briefschreiber, die in der Hs. Leiden (*Cat. cod. ar.* 2, I, 356) den Titel *Timthāl al-Amthāl al-sā'ira fī 'l-Abyāt al-farida al-nādira*, in der Kairiner (*Fihris*<sup>1</sup>, IV, 220; <sup>2</sup> III, 68) *al-Tamthīl wa 'l-Muḥādara bi 'l-Abyāt al-mufrada al-nādira* führt, und eine Sammlung von Worträtseln u. d. T. *Kanz al-Asmā' fī Fann al-Mu'ammā*, die in Berlin Nr. 7346, im Escorial (*Cat. Derenbourg*, I, Nr. 556<sup>1</sup>), zu Stambul ('Ashir Ef., III, 107, 296) und in Kairo (*Fihris*<sup>2</sup>, III, 307) erhalten ist, aus der 'Abd al-Kādir al-Bagh-dādī (*Khizūnat al-Adab*, III, 113) zitiert, und zu der Mu'in al-Dīn 'Abd al-Mu'in b. Aḥmed al-Bakkā<sup>2</sup> im Jahre 993 (1585) einen Kommentar u. d. T. *al-Tirāz al-asmā'* schrieb (Hss. in Uppsala, Nr. 63, Paris, Nr. 3417, 5; Escorial, a. a. O., Nr. 536, 2; Auszüge in Leiden, a. a. O., Nr. 522). Auch seine Sammlung zur Personalgeschichte, aus der uns nur ein Auszug *Muntakhab al-Ta'rikh* in Leiden (a. a. O., Nr. 1045) erhalten ist, lässt sich nicht datieren.

Aus dem letzten Jahrzehnt seines Lebens stammen seine beiden historischen Hauptwerke. Am 1. Ramaḍān 981 (3. Mai 1573) vollendete er seine Geschichte der Türkenherrschaft in Yemen u. d. T. *al-Barq al-Yamānī fī 'l-Fatḥ al-'Othmānī*; sie beginnt mit dem Jahre 900 (1494), erzählt die erste türkische Eroberung unter dem Wezir Sulaimān Pasha, die Rückkehr der Zaiditen und die zweite Eroberung durch den Grosswezir Sinān Pasha, dem das Werk gewidmet ist; ein Anhang berichtet über seine Eroberung von Tunis und Goletha. Eine zweite Ausgabe veranstaltete er nach dem Regierungsantritt Sultan Murād's III. 982 (1574); vgl. S. de Sacy, in *NE*, IV (1787), S. 412—521 und zu den *GAL*, II, 382 aufgezählten Hss. noch Leiden, a. a. O., Nr. 944; Paris (Blochet, *Cat. des Mss. Ar. des nouvelles acquisitions*, Nr. 5927), Escorial (Lévi-Provençal, Nr. 1720; Kairo, *Fihris*<sup>2</sup>, V, 56), ferner D. Lopes, *Extractos da historia da conquista da Faman pelos Othmanos texto ar. con trad. e notas*, Lissabon 1892. Im Jahre 985 (1577) vollendete er seine dem Sultan Murād gewidmete Geschichte von Mekka u. d. T. *al-'Ilām bi-'l-'Ilām Balad (Ra'it) Allāh al-harām*, die Wüstenfeld in den *Chroniken der Stadt Mekka*, Bd. I, Leipzig 1857 herausgegeben hat, und die Kairo 1303, 1305 (am Rande von Aḥmed b. Zai'nī Daḥlān's *Khulāṣat al-Kalām fī Bayān Umarā' al-Balad al-harām*), 1316 gedruckt ist; zu den *GAL*, II, 382 genannten Hss. kommen jetzt u. a. noch Tübingen, Nr. 23; Paris, Nr. 1637—42, 4924, 5932, 5999; Leiden (*Cat.*<sup>2</sup>, I, Nr. 926—30); Cambridge (Browne, Nr. 42—4); Ambrosiana, H, Nr. 116

(*ZDMG*, LXIX, 77); Vaticana, Nr. 284; Sulaimāniya, Stambul Nr. 815; Nūrī 'Othmāniya, Nr. 3047; Kairo (*Fihris*<sup>2</sup>, V, 32); Cat. Bankipore, XV, 1085; Āṣafiya, S. 178. Dies Werk wurde von dem berühmten türkischen Dichter Bākī (s. oben, I, 657) ins Türkische übersetzt (Hss. in Gotha, Nr. 158; Wien, Nr. 895; Or. Ak., Kraftt, Nr. 260; Cambridge, *Suppl.*, Nr. 72; hrsg. von Gottwaldt, Kasan 1286). Einen Auszug daraus verfasste sein Bruderssohn Bahā' al-Dīn 'Abd al-Karīm b. Muḥibb al-Dīn b. 'Alā' al-Dīn, geb. am 29. Shawwāl 961 (26. Sept. 1554) zu Aḥmadābād in Guzerāt, in Mekka von seinem Onkel erzogen, dann Professor an der Madrasa al-Murādiya, 982 (1575) Mufti von Mekka, 990 (1582) Imām al-Haram, gest. am 15. Dhū 'l-Hidjdja 1014 (24. April 1606) (al-Muḥibbī, *Khulāṣat al-Athar*, III, 8) u. d. T. *'Ilām al-'Ulamā' al-'Alām bi-Binā' al-Masjid al-Harām*, Hss. Leiden, a. a. O., Nr. 931; Kairo, *Fihris*<sup>2</sup>, V, 32; Bankipore, XV, 1089.

Sein Sohn Muḥammed schrieb im Jahre 1005 (1596) eine Geschichte von Mekka und Medina sowie der Taten Ḥasan Pasha's, der 988 (1580) Wāli von Yaman wurde, u. d. T. *Itihād al-Insān wa 'l-Zaman fī 'l-Iḥsān al-wāṣil li 'l-Haramain min al-Yaman bi-Mawlāna 'l-'Adil al-Bāshā Ḥasan*, Leiden, a. a. O., Nr. 937; Kairo, *Fihris*<sup>1</sup>, V, 2; <sup>2</sup> V, 3.

*Litteratur*: *Dhail al-Shakā'ik al-Nu'māniya*, S. 268 (zitiert nach Sarkis, *Mudjam al-Mat-hū'at*, S. 1871); al-Nu'mānī, *al-Kawā'id al-'atir*, cod. Berlin, Nr. 9886, Fol. 262r; Ibn al-'Aidarūs, *al-Nūr al-wāfir* (cod. Bankipore), Fol. 194; al-Khafādji, *Raiḥanat al-alibbā'* (Kairo 1294), S. 153—57; Wüstenfeld, *Geschichtschreiber*, S. 534; Brockelmann, *GAL*, II, 382.

(C. BROCKELMANN)

**NAHRAWĀN** oder nach der volkstümlichen Aussprache **NIHRAWĀN** (Yāqūt, IV, 846 ff.), Name einer Gegend zwischen Baghdād [s. d.] und Wāsiṭ [s. d.], bekannt durch die Schlacht zwischen 'Alī und den Khāridjiten [s. d.], welche hier im Jahre 38 (658) stattfand.

**NAHW** (A.), wörtlich: Richtung, Weg, auch Absicht, bekommt aber nach und nach die besondere Bedeutung von Grammatik. Die arabischen Philologen teilen diese in zwei Untergruppen: in die Formenlehre, *'Ilm al-Ṣarf* oder *Taṣrif*, die die Lehre von den Verbalstämmen und ihrer Konjugation, die Bildung der Nomina und Adjectiva, ihre Feminin- und Pluralbildung und derartiges umfasst, sich also nur mit den einzelnen Wortformen beschäftigt, und in die Satzlehre, *'Ilm al-Nahw* im engeren Sinne. Die grammatischen Grundbegriffe der arabischen Philologen sind der aristotelischen Logik entlehnt, die auf dem Weg über die syrischen Gelehrten zu den Arabern gekommen ist (über die Abhängigkeit des arabischen Lautsystems vom indischen vgl. Brockelmann, *GAL*, I, 97). Wie die Anfänge der arabischen Sprachwissenschaft im Dunkeln liegen, so ist auch der Ursprung ihrer Benennung als *Nahw* schon den Arabern selbst unklar gewesen. Angeblich habe der Khalīf 'Alī dem Abu 'l-Aswad al-Du'ālī, der als Begründer des *'Ilm al-Nahw* angesehen wird, eine Anweisung gegeben, wie er die Sprachlehre einteilen solle, und habe hinzugefügt: *unḥu*, „schlage diesen Weg ein“, wovon die neue Wissenschaft den Namen *Nahw* erhalten habe. Nach einer anderen Erklärung habe Abu 'l-Aswad selbst die Grundsätze der arabischen Sprachlehre aufgestellt und den Leuten gesagt: *unḥūhu*, „richtet euch danach“; von dieser



Aufforderung sei dann der Name *Nahw* abgeleitet worden. Auch über die Entstehung der arabischen Sprachwissenschaft als solcher sind nur anekdotenhafte Überlieferungen erhalten. Die Anregung zur Beschäftigung mit den Problemen der Sprache soll vom Khalifen 'Alī ausgegangen sein; er habe dem Abu 'l-Aswad die Grundprinzipien des *Nahw* gelehrt und ihm die Einteilung der gesamten Sprache in drei Kategorien: *ism*, *fi'l* und *harf* erklärt. Eine andere Erzählung, wie Abu 'l-Aswad dazu gekommen sei, die Grundzüge einer arabischen Grammatik festzulegen, scheint dem wirklichen Grund dazu näher zu kommen. Ziyād b. Abihi habe ihn aufgefordert, die grammatischen Grundsätze, die ihm 'Alī gelehrt hatte, aufzuschreiben; er aber wollte es nicht gern tun und bat den Statthalter, ihn mit dieser Aufgabe zu verschonen. Als er jedoch einmal einen Kor'an-leser bei der Verlesung des heiligen Buches einen sinnstörenden Sprachfehler machen hörte, erklärte er sich bereit, den ihm gestellten Auftrag auszuführen. Er liess sich einen Schreiber kommen, dem er diktierte und zu dem er sprach: „Wenn du mich beim Sprechen eines Buchstaben den Mund ganz öffnen (*fataḥa*) siehst, so setze einen Punkt über den Buchstaben; wenn ich ihn ganz schliesse (*ḍamma*), dann setze einen Punkt vor den Buchstaben, und wenn ich den Mund halb schliesse (*kasara*), so setze den Punkt unter den Buchstaben“. Auf diese Weise wird auch die Erfindung der Vokalzeichen auf Abu 'l-Aswad zurückgeführt. Noch eine weitere Erzählung, die sich mit derselben Frage beschäftigt, besagt, dass ein neubekehrter Mawlā in Gegenwart des Abu 'l-Aswad einen Sprachfehler machte; ein Mann aus der Umgebung des Gelehrten lachte darüber. Dieser selbst aber sagte: „Das sind Mawlās, die nach dem Islām Verlangen haben, die ihn angenommen haben und dadurch unsere Brüder geworden sind. Wie wäre es, wenn wir für sie die Gesetze der Sprache bearbeiteten? Daraufhin verfasste er das Kapitel über das Subjekt und das Objekt“. In diesen beiden Anekdoten steckt sicher ein Kern, der der Wirklichkeit nahekommt. Durch den Zustrom von Nichtarabern zum Islām entstand die Gefahr, dass die arabische Sprache durch fremde Elemente verunreinigt wurde; dazu kam die Forderung, den heiligen Text des Kor'an fehlerlos vorzutragen und auch seinen Sinn genau zu interpretieren; daher konnte das Bedürfnis nach einer systematischen Erforschung der Sprache des heiligen Buches und der Festlegung ihrer Sprachgesetze in Regeln entstehen, sodass sich die der Sprache Unkundigen danach richten konnten. Auch noch andere Anekdoten, die sich mit dem Problem des Ursprunges des *Nahw* befassen und die natürlich alle, wie auch die oben wiedergegebenen, als *Awā'il* anzusehen sind, bezeichnen den Abu 'l-Aswad als ihren Begründer, sodass man diesen wohl mit Recht als den frühesten arabischen Philologen (*Nahwī*) bezeichnen darf. Von seinen Schriften ist keine auf uns gekommen. Er gilt als der Begründer der philologischen Schule von Baṣra, deren Ursprung also in eine sehr frühe Zeit fällt (Abu 'l-Aswad starb um die Wende des I. Jahrh.'s d.H.). Zu dieser Schule gehörten, um nur einige bedeutende Gelehrte herauszugreifen, Abū 'Amr b. al-'Alā' und dessen Schüler Abū 'Ubaida und al-Aṣma'i, denen wir viele Kenntnisse von der Džāhiliya verdanken, Sibawaihi, dessen grosses Werk über die Grammatik „das Buch“ schlechthin

wurde, Khalīl, der als Erfinder des metrischen Systems gilt, und viele andere. Schon sehr früh entstand in der neuauflühenden Stadt Kūfa der Gelehrtenwelt von Baṣra eine Konkurrenz. Auch dort begannen gelehrte Männer sich mit den sprachwissenschaftlichen Fragen zu beschäftigen. Während zunächst noch ein Gedankenaustausch zwischen den beiden Gelehrtenschulen stattfand, indem Gelehrte aus Kūfa nach Baṣra zogen, um dort zu studieren, und umgekehrt baṣrensische Wissenschaftler nach Kūfa kamen, machte sich nach und nach eine grössere Rivalität geltend. Die Baṣrenser stellten strengere Ansprüche an die grammatischen Grundsätze als die Kūfier und galten auch im allgemeinen als die treueren und sprachlich genaueren Überlieferer. Den Streitfragen und Unterschieden zwischen den beiden Schulen ist ein Werk des 'Abd al-Rahmān b. Muḥammed b. 'Ubaid Allāh b. Abī Sa'īd b. al-Anbārī gewidmet. Zu der kūfischen Schule gehörten u. a. al-Kisā'i und al-Mufaḍḍal al-Dabbī. Seit dem III. Jahrh. d.H. verlagerte sich der Schwerpunkt der arabischen Wissenschaft nach der Hauptstadt des islāmischen Reiches Baghdād; in der dort neu entstehenden baghdādischen Schule verwischten sich die Unterschiede in der Auffassung der kūfischen und baṣrischen Schule mehr und mehr.

*Litteratur:* Abu 'l-Barakāt b. al-Anbārī, *Die grammatischen Streitfragen der Baṣrer und Kūfer*, hrsg. v. G. Weil, Leiden 1913; Brockelmann, *G A L*, I, 96 ff., 114 ff., 120 ff.; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, S. 39 f.; Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, S. 12 ff.; *Lisān al-'Arab*, XX, 181, s. v. *Nahw*; *Tādj al-'Arūs*, X, 360; G. Weil, *Zum Verständnis der Methode der muslimischen Grammatiker*, in *Sachau-Festschrift*, Berlin 1915.

(ILSE LICHTENSTÄDTER)

**NĀ'IB** (A.), wörtlich „Stellvertreter, Bevollmächtigter“ (nomen agentis von *n-w-b*, „den Platz jemandes einnehmen“). Der Ausdruck wird gewöhnlich auf eine Person angewandt, die als Stellvertreter für eine andere in amtlicher Stellung fungiert; so bezeichnet er in den Mamlūken- und Dīhli-Sultanaten: *a.* den Bevollmächtigten oder Stellvertreter des Sultans und *b.* die Gouverneure der Hauptprovinzen [siehe auch den Artikel EGYPTEN, oben, Bd. II]. Im Mamlūkenstaat hatte der erstere den Titel *Nā'ib al-Saltāna al-mu'azzama wa-Kāfil al-Mamālīk al-sharīfa al-islāmiya* und war der eigentliche Vize-Sultan, der alle Territorien und Angelegenheiten des Reiches im Namen des Sultans verwaltete. Dies war jedoch nur ein gelegentliches Amt, und sein Inhaber ist von dem *Nā'ib al-Ghaiba*, dem zeitweiligen Gouverneur von Kairo (oder Ägypten) während der Abwesenheit des Sultans oder von Damaskus während der Abwesenheit des *Nā'ib al-Saltāna*, zu unterscheiden. Die sechs *Niyāba's* von Syrien, welche die aiyūbidischen *Mamlaka's* ersetzten — Damaskus, Halab, Tripolis, Hamā, Ṣafad und al-Karak (ihre Zahl wuchs von Zeit zu Zeit durch die Erhebung von Ghazza und anderer Gebiete zu eigenen Provinzen) — wurden je von einem *Nā'ib al-Saltāna* (ebenfalls mit dem Titel *Kāfil al-Mamlaka*) verwaltet, der ein „Amir von Tausend“ war; der *Nā'ib* von Damaskus stand im Range über den andern. Ende des VIII. (XIV.) Jahrh. wurde auch Ägypten in drei *Niyāba's* eingeteilt: Alexandrien (seit 767), Oberägypten (*al-Waḍīh al-barri* oder *al-kibli*) und Unterägypten

(*al-Waǧīh al-bahrī*). Den einfachen Titel *Nā'ib* führten die Kommandanten der Zitadelle von Kairo, Damaskus, Halab usw., die nicht unter der Gerichtsbarkeit ihrer Gouverneure standen, sowie verschiedene Amire geringeren Ranges mit untergeordneter Befehlsgewalt [s. auch *SHĀMIL*].

Im Sultanat Dihlī war der *Nā'ib* der mächtige Minister, welcher der Stellvertreter des Königs selbst war. Der älteste Beleg für dieses Amt ist anscheinend die Ernennung *Ikhtiyār al-Dīn Ātigin's* zum Stellvertreter bei der Thronbesteigung des Sultans Mu'izz al-Dīn Bahrām Shāh im Jahre 637 (1240) (Minhādī al-Dīn, *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, in *Bibl. Ind.*, S. 191). Tatsächlich war die Unterstützung der Adligen von der Ernennung dieses Mannes als Stellvertreter abhängig. Obgleich dieses Amt von dem des Wazīr getrennt war, war es unter mächtigen *Nā'ib's* (wie z.B. Malik Kāfur's z. Zt. 'Alā' al-Dīn Khaldī's und Khusraw's z. Zt. Mubārak Shāh's) einem Anwachsen der Machtbefugnisse des Wazīr dennoch nicht förderlich.

Im geläufigsten Sinne im Persischen und Türkischen sowie später auch im Arabischen bezeichnete *Nā'ib* einen Hilfsrichter oder Bevollmächtigten des *Kāḏī* in der Rechtsprechung. Im heutigen Arabisch versteht man gewöhnlich einen parlamentarischen Abgeordneten darunter, während *al-Nā'ib al-umūmī* der öffentliche Ankläger, der Leiter der Staatsanwaltschaft (*al-Niyāba al-umūmiyya*), ist.

NAWĀB [für *Nawwāb*, Intensivum von *Nā'ib* (aber im Arabischen nicht gebraucht), eine puristische Berichtigung für *Nuwāb*, gekürzt aus *Nūwāb*, dem arabischen Plural von *Nā'ib*, als Plur. dignitatis gebraucht] unter den Mughal-Herrschern Indiens einen Vizekönig oder Gouverneur einer Provinz. Es ist nicht bekannt, wann dieser Titel aufkam. Er findet sich manchmal in Verbindung mit andern Titeln, z.B. Nawāb-Wazīr von Oudh, Nawāb-Nāẓim von Bengal. Der Nawāb von Arcot (Carnatic) war ein Gouverneur unter der Oberhoheit des Nizām von Haidarābād.

Nawwāb (Nawāb) wird auch in Persien als Titel königlicher Prinzen und in Indien als Ehrentitel gebraucht, ohne dass notwendigerweise ein Amt damit verbunden war.

NABOB ist eine englische Entstellung von Nawāb, womit man in abfälligem Sinne auch reiche Anglo-Indier bezeichnete, die vom Osten zurückgekehrt waren. Man hat vermutet, dass der Ausdruck erst in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrh. in England geläufig wurde.

**Litteratur:** In Ergänzung zu den Haupt-Geschichtswerken: E. Quatremère, *Histoire des sultans mamelouks*, Paris 1840, I/11, 93—9; M. van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, Paris 1903, I, 209—28 (Analyse der epigraphischen Belege); Gaudfroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923; Yule und Burnell, *Hobson-Jobson*, London 1903, s. v. Nabob; J. Price, *The Saddle put on the Right Horse, or an Enquiry into the Reason why certain Persons have been denominated Nabobs*, London 1783.

(H. A. R. GIBB)

(C. COLLIN DAVIES)

**NÄ'ILA.** [Siehe *ISĀF*.]

**NÄ'ILĪ**, eigentlich YENİ-ZĀDE MUŞTAFĀ ÇELEBİ, nach seinem Vater PİRİ KHALİFE auch PİRİ-ZĀDE genannt, berühmter osmanischer Dichter.

Gewöhnlich wird er als Nā'ili-i Kādīm, „der alte Nā'ili“, bezeichnet, zum Unterschied von Yenī Nā'ili, dem jüngeren Nā'ili, dem Dichter und Mewlewī Nā'ili Şālih Efendi aus Monastir, der verschiedene süßliche Schriften verfasste und 1293 (1876) in Kairo starb.

Nā'ili war einer der hervorragendsten osmanischen Dichter der nachklassischen Periode, zur Zeit der schwachen Sultane (Murād IV., İbrāhīm und Mehmed IV. 1058—1115 = 1648—1703), der Weiber- und Eunuchenherrschaft (Kösem Sultān, Bektāsh Agha und Murād Agha) und des Grosswezirats der Köprülü. Er leitet von Neḫfī und Yahyā hinüber zu Nābi und Nedim. Neben Yahyā ist er der beste Dichter zwischen Neḫfī und Nābi, dem Erneuerer der osmanischen Litteratur.

Geboren in Konstantinopel wurde er nach Abschluss seiner Ausbildung Sekretär im *Divān-i humāyūn* und war zuletzt als Khālife in der Kanzlei der Bergwerksverwaltung (*Ma'den kalemī*) tätig. Wie aus seinem Divān zu ersehen ist, gehörte er dem Khālwetī-Orden an. Er war ein schwächlicher, kränklicher Mensch von zarter Konstitution, der 1077 (1666/7) angeblich in der Verbannung starb, in die ihn Fāzil Ahmed Pasha Köprülü geschickt hatte. Zu der Tatsache der Verbannung stimmt nicht ganz die Angabe Brusali Mehmed Tahīr's, dass sich sein Grab auf dem Friedhof des Sümbülüklosters in Fındıklı befunden haben und bei der Verbreiterung der Strasse seine Überreste auf den Friedhof von Pera überführt worden sein sollen.

Nā'ili ist eine der interessantesten Gestalten in der Geschichte der türkischen Poesie. Er trug zwar zur wirklichen Weiterentwicklung der osmanischen Litteratur nichts Wesentliches bei und brachte ihr keine neue Lebenskraft. Er war ein Neuerer, aber nur auf dem Gebiete der Stilistik und des Wortschatzes. In nachhaltiger Weise unterbrach er die Erstarrung und Monotonie der nachklassischen Schule. Sein Stil ist äusserst gekünstelt. Seine Sprache ist voller Persismen, allerdings in anderer Weise, als dies in den vorhergegangenen Perioden der Fall gewesen war: seine Diktion ist voll ungewohnter persischer Bilder und Ausdrücke, mit denen er in meisterhaften, aber durch das Dunkel ihrer Anspielungen ermüdenden Versen die osmanische Sprache bereicherte. Die wundervollen neuen Phrasen und Ausdrücke sind aber nichts Eigenes, es sind reine Entlehnungen. Es gelang Nā'ili, die Stagnation der damaligen Litteratursprache zu beseitigen, indem er die abgenutzten und abgeschliffenen stereotypen Metaphern und Ausdrücke, die seit Bākī sich in allen Divānen breit machten, über Bord warf und neue Phrasen und Kombinationen aus dem Persischen entlehnte.

Obwohl er türkisch schreibt, ist seine Sprachdiktion absolut persisch. Er folgt so sklavisch seinen persischen Vorbildern, dass seine Sprache für einen des Persischen unkundigen Türken direkt unverständlich ist. Doch schrieben die osmanischen Dichter überhaupt nur für sich und für ihresgleichen, nicht für das Volk, das sie ignorierten.

Nā'ili ist der Hauptvertreter der hochentwickelten, wundervoll durchgebildeten türkischen Schriftsprache, bei der, wie Gibb anschaulich sagt, eine reiche zarte persische Stickerei harmonisch auf dem türkischen Untergrund aufgesteckt wird, wobei beide Sprachen aber scharf voneinander getrennt bleiben.

Nā'ili's Charakteristica sind: Faszinierende Fri-



sche der Phraseologie, Feinheit der Erfindung, künstlerischer, individueller Stil, Feinheit, Klarheit und Sauberkeit der Sprache, Knappheit des Ausdrucks und äusserste Gefeiltheit, wie sie kein Dichter seiner Zeit besass. Kein Türke kann ihn nach Mu'allim Nâdji lesen, ohne ihn begeistert nachahmen zu wollen, was aber kaum möglich ist. Seine Sprache ist so durchgearbeitet und frei von jeglichem Ballast, dass der Sinn der Verse oft dunkel und unverständlich wird. Vieles aber wirkt bezaubernd auf den Leser, zumal sich seine Sprache durch Melodik auszeichnet.

Gegenüber der Sprache und dem Stil kommt der Dichter bei ihm zu kurz. Meisterhaft ist nur die Sprache, nicht die dichterische Konzeption. Inspiration sucht er sich nicht von der Umwelt, wie Yahyâ, sondern von seinen persischen Vorbildern.

Nâ'ili's litterarisches Werk besteht einzig aus einem ordentlichen Diwân, der in Bülâk 1253 (1837) (dem Umfang nach allerdings nur in einem Drittel des handschriftlichen Bestandes) gedruckt worden ist. Er besteht aus vier sehr schönen Hymnen zu Ehren des Propheten (*Nâ'î*), ferner aus etwa zwanzig *Kaşiden*, in denen er sich sprachlich Neffî nähert und die gleiche Übertreibung zeigt. Die *Kaşiden* sind gerichtet an Murâd IV. und Mehmed IV., an die Grossweizire Kara Mustafa Pasha (1048–53), Mehmed Pasha (1053–55), Şâlih Pasha (1055–57), Şûfî Mehmed Pasha (1058–59), an die Shaikh al-Islâm: Behâ'î Efendi, Yahyâ Efendi, Hafîz Mehmed Efendi, den Defterdâr u. a. Ausserdem enthält der Diwân eine in *Terdjî-bend*-Manier geschriebene tiefgefühlte *Merthiye* (Elegie) auf den Tod seines früh verstorbenen Bruders, die mit ihrem wirkungsvollen Refrain fast etwas zu überschwänglich ist; ferner ein *Takhlîs*, einige *Müseddes* in *Terdjî*- und *Terkib*-Manier und ein *Terkib-bend*.

Am wichtigsten für ihn und seine Charakteristik sind aber die mehr als 200 *Ghazelen*, in denen er sich an Fuzûlî anlehnt. In ihnen findet er immer neue Ausdrücke, neue Ideen und Vorstellungen, neue Bedeutungen. Neben einer natürlichen verhaltenen Leidenschaftlichkeit und Zartheit der Liebesgefühle, die an Nedim erinnern und die nachhaltigen Eindruck auf jeden Liebenden machen, ist ein an Nâbi gemahnender Pessimismus unverkennbar, mit dem er, wohl unter dem Druck der politischen Verhältnisse und seiner Kränklichkeit, das Leben betrachtet. Manchmal liegt etwas Kaltes, Gezwungenes in ihm. Man fühlt, dass seine Seele krankhaft und bekümmert ist.

Nâ'ili wirkte besonders auf Thâbit und Nazîm ein. Sein Hauptnachfolger als Dichter war Hersagli 'Arîf Hikmet und Yeñişehirli 'Awnî.

*Litteratur*: Eine Monographie über ihn schrieb Mûstedjâbi-zâde 'Ismet, *Nâ'ili-i Kadim*, in *Khatimat-ı Fünun*, II. 1312, S. 320–23, 326–29 (*Estâf*, Nr. 76); Rizâ, *Tedhker*, Istanbul 1316, S. 95–6; M. Djelâl, *'Othmânî Edebiyâtî Nümûneleri*, Istanbul 1312, S. 565–67; Mu'allim Nâdji, *Esâmî*, Istanbul 1308, S. 312–13; ders., *Medîrâf*, 1306, Nr. 27, S. 217–19; Shihâb al-Dîn Sulaimân, *Tarîkh-i Edebiyât-ı 'Othmânîye*, Istanbul 1328, S. 170–72; Köprülüzâde Mehmed Fuâd und Shihâb al-Dîn Sulaimân, *'Othmânî Tarîkh-i Edebiyâtî*, Istanbul 1332, S. 369–71; Ibrahim Nedîm, *Tarîkh-i Edebiyat-ı Tersleri*, Istanbul 1328, I. 157–59; Mehmed Thureiciyâ, *Sidjill-i 'Othmânî*, IV, 529; Brusall Mehmed Tâhir,

*'Othmânî Mîellîfleri*, II, 443–45; *Serwet-i Fünun*, XVI, 71; Hammer-Purgstall, *Geschichte d. osman. Dichtkunst*, III, 467–69; Kúnos, *Ossman török nyelökönyve*, Budapest 1905, S. 80; Gibb, *H O P*, III, 304–11; Basmadjian, *Essai sur l'histoire de la littérature turque*; Konstantinopel 1910, S. 118; die Handschriften-Kataloge von Flügel und Rieu. (MENZEL)

**NÂİMÂ**, MUŞTAFÂ, osmanischer Geschichtsschreiber. Mustafa Na'im mit dem Beinamen Na'imâ kam 1065 (beg. 1655) in Aleppo zur Welt. Nachdem er 1100 (beg. 26. Okt. 1688) *Teberdâr* (Hellebardier) im grossherrlichen Palast geworden war, rückte er unter dem Grossweizir Kalâ'ilîkoz Ahmed Pasha zum *Drîwân*-Sekretär empor. Am 28. Djumâdâ I 1116 (28. Nov. 1704) ward er Vorsteher der Rechnungskanzlei von Anatolien, im Jahre 1121 (1709) anstelle des Ni'meti Efendi zum Zeremonienmeister und gleichzeitig zum Reichsgeschichtsschreiber (*Wekâ'î Nuwis*; s. d.) berufen. In der Folge bekleidete er einige weitere Ämter (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 245) und befand sich während des Feldzuges auf Morea als Intendant in Begleitung des Oberbefehlshabers (*Ser'asker*) und starb Anfang 1128 (Jan. 1716) zu Alt-Patras, wo er im Vorhofe der heute verschwundenen Moschee beigesetzt wurde. Über seinen Leichenstein vgl. Brusall Mehmed Tâhir, *'Othmânî Mîellîfleri*, III, 151 unten und über sein Ableben den *Fermân* von Mitte Shawwâl 1128 bei Ahmed Refik, *Hicri on ikinci asırda İstanbul hayatı* (1100–1200), Stambul 1930, S. 52 f.

Die freimütig und sachlich abgefasste osmanische Reichsgeschichte, die er in amtlichem Auftrage schrieb und der er oft frühere Darstellungen wie die Werke des Kara Çelebi-zâde [s. d.], des Wedjîhî [s. d.], des Ahmed Şârih ul-Manâr-zâde, des Hâdjîdji Khalîfa [s. d.] sowie die am Ende seines Geschichtswerkes erwähnte begonnene, aber nicht vollendete osmanische Reichsgeschichte eines gewissen 'İsmeti (vgl. J. v. Hammer, *GOW*, III, 326) zugrundelegte, umfasst die Jahre 1000 (beg. 9. Okt. 1591) bis 1070 (beg. 8. Sept. 1659). Der eigentliche Titel dieses viel beachteten und benutzten Werkes lautet *Rawdat al-Husain fi Khulâsat Akhbâr al-Khâfîkain*, bei Hâdjîdji Khalîfa, Nr. 14525 einfach *Tarîkh-i Wekâ'î*.

Ausserdem verfasste Mustafa Na'imâ einige politische Abhandlungen (*Resâ'ili siyâsiye*), die sich in einer Sammelhandschrift erhalten haben.

Na'imâ fasste sein Amt als Geschichtsschreiber mit besonderem Ernst auf, und seine unbestechliche Wahrheitsliebe sichern seinem Werk einen Vorrang vor allen anderen osmanischen Historikern jener Tage. Über die „Pflichten des Geschichtsschreibers“ nach der Ansicht des Na'imâ vgl. seine eigenen Worte bei H. W. Duda, in *Türkische Post*, III. Jahrg., Stambul 1928, Nr. 324, S. 2. Die Urschrift seines *Tarîkh* findet sich zu Stambul in der Sammlung des Eriwan-Köshk. Über die vier Ausgaben und ihre Verschiedenheiten vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 246, über die dritte Ausgabe auch *FA*, 1868, I, 468. Eine handschriftliche französische Übertragung fertigte Antoine Galland (Fonds français Nr. 12197 der Bibl. Nationale zu Paris); aus ihr gab N. Iorga in den *Actes et fragments relatifs à l'histoire des Roumains*, I (Bukarest 1895), S. 55 einige Textproben.

*Litteratur*: Vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 246 sowie besonders *Yeñî Medîmû'a*, Stambul 1918, Nr. 55, S. 49 ff.; Ahmed Refik, *Âlimler*

*we-Šan'atkiärlar*, Stambul 1924, S. 256 ff.; Sälim, *Tadhkira*, S. 681 f. (wonach er sich auch mit Chemie und anderen Künsten befasste und ein sorgenfreier lustiger Zechgenosse war) sowie 'Alī Djanib, *Na'ima Ta rika*, Stambul 1927.

(FRANZ BÄHNGER)

**NAKHČUWĀN** (NAKHČEWĀN), eine Stadt nördlich des Araxes.

Die Stadt *Nažouāva* wird bei Ptolemäus, V, 12 erwähnt. Die Armenier erklären den Namen Nakhčawan (Nakhčuan) durch die Volksetymologie *nakh-idjewan* „erste Station (Noah's)“ [obschon das Wort offensichtlich mit *-avan* „Ort“ zusammengesetzt ist] und verlegen die Stadt in die Provinz Waspurakan (vgl. Yākūt, I, 122) oder in die Provinz Siunikh. Nach Moses von Khorene, I, Kap. 30 gehörte Nakhčewan zu der Zone, die von gefangenen Medern (*Mar*) bewohnt war, in denen man die Vorfahren der Kurden jenes Gebietes zu erblicken hat (vgl. Balādhuri, S. 200: *Nahr al-Akrād*). In den alten arabischen Quellen findet sich die Form *Nashawā* (Balādhuri, S. 195, 200; Ibn Miskawaih, II, 148; Sam'āni, S. 560: *Nashawā*). In der Seldjuken- und Mongolenzeit ist die Form *Nakdjuwān* usw. vorherrschend (bereits bei Ibn Khurdādhbih, S. 122).

Die Stadt wurde unter 'Othmān von Habib b. Maslama erobert. Sie wurde unter Mu'āwiya von 'Aziz b. Ḥātim wieder aufgebaut. Nachdem die Araber im Jahre 87 (705) eine grosse Anzahl armenischer Notabeln in Nakhčewan erhängt hatten, erhielt die Stadt einen muslimischen Charakter. Kurze Zeit (um 900) übten die Bagratuni ihre Herrschaft in Nakhčewan aus, aber die Sādjiden nahmen die Stadt wieder ein, die dann abermals in den Besitz ihres Vasallen, des Amirs von Gothn (Ordübād), überging (vgl. Markwart, *Südarmenien*, Wien 1930, Vorrede, S. 79, 93, 99—101, 115 u. Text, S. 300, 362, 567). Sie spielt eine Rolle in den Kämpfen der dailamitischen Zeit (Ibn Miskawaih, II, 148) sowie in den Ereignissen der Seldjuken-Zeit (vgl. Ibn al-Athīr unter dem Jahre 514).

Insbesondere ist Nakhčewan verknüpft mit der Familie der Ildegiziden-Atabek's von Ādharbāidjān (531—632 = 1136—1225; vgl. Mirkhwānd *Rawdat al-Šafā*, Lucknow 1874, S. 875—76); die Stadt muss ihr Hauptwohnsitz gewesen sein, wofür namentlich die schönen Bauten von Nakhčewan Zeugnis ablegen: a. das Grabmal (*Mashhad*) des *al-Ra'is al-adjall Rukn al-Din Djamāl al-Islām Muqaddam al-Mashāikh Yūsuf b. Kathīr al-Bālī* (?) datiert von 557 (1162/3); b. das Grabmal, das von Shams al-Din Nuṣrat al-Islām Ildegiz für die *Malika Djalāl al-Dunyā wa 'l-Din Mu'mina Khātūn* errichtet wurde (wahrscheinlich seine Frau, die in erster Ehe mit dem Seldjuken Tughriq II. verheiratet war und im Jahre 568 gestorben ist; *Tārīkh-i guzida*, S. 472); über den Aufenthalt des Ildegiz in Nakhčewan im Jahre 568 vgl. Ibn al-Athīr, XI, 290; c. das im Jahre 582 (1182) von dem Atabek Abū Dja'far Muḥammed Pahlawān b. Ildegiz erbaute Portal (heute zerstört). Sein Bruder Kizil Arslān gab dem Georgier-Fürsten Elikum Orbelian einige von Nakhčewan abhängige Orte zu Lehen (Erndjak u. a.). Zu der Zeit, als der Khwārizmshāh Djalāl al-Din in Ādjarbāidjān herrschte, gehörte Nakhčewan der al-Malika al-Djalāliya, der Tochter Muḥammed Pahlawān's (Nasawī, ed. Houdas, S. 76, 266, 300). Unter den Mongolen wurde die Stadt zerstört, wie es von Rubruck bezeugt

wird, der die Stadt im Jahre 1253 aufsuchte (Ausgabe von 1839, S. 384, vgl. Howorth, *History of the Mongols*, III, 82). Auch unter den persisch-osmanischen Kriegen (zur Zeit Murād's IV.) hatte die Stadt zu leiden; Ewliya Čelebi (II, 240), Tavernier ([1664], Ausgabe von 1713, I, 53—5) und Chardin ([1673], Ausgabe von 1711, I, 179) fanden sie in Trümmern. Nakhčewan, wurde erst nach 1828 wieder aufgebaut, als die Khānate Eriwān und Nakhčewan an Russland abgetreten wurden. Unter den Persern war Nakhčewan (mit dem Kanton Āzā-Djirān = Ordübād) direkt von Ādharbāidjān abhängig (und nicht von Eriwān). Kalb 'Alī Khān von Nakhčewan wurde von Aka Muḥammed, dem Begründer der Kādjar-Dynastie, geblendet. Das letzte Oberhaupt von Nakhčewan vor der russischen Okkupation war Karim Khān Kängārli. Die von den Russen ernannten *Nā'ib* waren: Ihsān-Khān und Shaikh 'Alī Beg. Die *Mahall* des Khānates waren: Nakhčewan, Alindjāčay (armenisch Erndjak), Mawāzi-khātūn, Khok, Daralagez und die von Āzā-Djirān: Ordübād, Akulis, Dasta, Bilāw, Činanāb. Zu den ganz bekannten von Nakhčewan abhängigen Orten gehört der russisch-persische Grenzort (seit 1828) Djulfa (armenisch Djuta) mit den Ruinen der alten Stadt und einer alten Brücke (*Ẓafar-nāma*, I, 399: *pul-i Diyā' al-mulk*) und mit der Eisenbahnbrücke der Strecke Tabriz-Djulfa (1906 erbaut).

Um 1834 nach der russischen Okkupation (Du Bois) zählte das Khānat (die Stadt und 178 Dörfer) 30 323 Einwohner (ausserdem 11 341 Bewohner von Ordübād und seiner 52 Dörfer).

Im Jahre 1896 zählte die Stadt 7 433 Einwohner (4 512 Muslime und 2 376 Armenier) und der Kanton (*uyesd*) 86 878. Im Jahre 1913 hatte die Stadt 8 945 und der Kanton 121 365. Nach der russischen Revolution im Jahre 1917 wurde der grössere Teil von Nakhčewan zur autonomen Republik (5 988 qkm Flächeninhalt mit 12 611 Stadt- und 92 345 Landbewohnern im Jahre 1926); diese Republik steht aber in einer Art Abhängigkeit von der bedeutenderen muslimischen Republik Ādharbāidjān (Bākū), von der sie indessen durch die armenischen Gebiete des oberen Karabagh getrennt ist.

Nakhčewan am Don ist die im Jahre 1780 am Don gegründete Niederlassung armenischer Kolonisten, welche heute die Vorstadt von Rostow bildet.

*Litteratur*: J. Morier, *A second journey*, 1818, S. 312; Ker Porter, *Travels*, 1821, I, 210; Ouseley, *Travels*, 1823, IV, 436 und Taf. LXXVI; Fraehn, *Über zwei Inschriften von Nachtschewan*, in *Bull. scientifique publié par l'Acad. Impériale*, II (1837), 14—6; Dubois de Montperreux, *Voyage au Caucase*, 1840, IV, 7—20, u. Atlas, 3. Ser., Taf. 20; E. A. Herrmann, *Der ehemals zu Persien gehörende Theil Gross-Armeniens* [Jahr?], S. 24; Engelhardt, *Nakhčewan*, in *Kavkazski kalendar 1882*, Teil III, 347—53; I. Shopen (Chopin), *Istorīeskiĭ pamatnik armanskoy oblasti*, St. Petersburg 1852, S. 446, 459, 477 (eingehende Statistiken); J. Dieulafoy, *La Perse*, 1887, S. 27; E. Jacobstahl, *Mittelalterliche Backsteinbauten zu Nachtschewan*, in *Deutsche Bauzeitung*, XXXIII (1899), S. 513—16, 521, 525—28, 549—51, 569—74 (die Inschriften sind von Martin Hartmann erklärt); Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, 1910, S. 8—15 und Tafeln; die russischen Enzyklopädien. (V. MINORSKY)



**NAKHSBAB**, Stadt in Bukhārā, welche die arabischen Geographen auch Nasaf nennen (vgl. die analoge Entwicklung von Nakhčawan zu Nasāwa). Die Stadt lag im Tale des Kashka-Daryā (vgl. Ibn Hawkal, S. 376: Kashk-rūd, der im Süden parallel zum Zarafshān, dem Fluss Samarqand's, fließt und sich dem Amū-Daryā zuwendet, aber vor der Einmündung sich im Sande verliert). Nakhshab lag an der Strasse, die Bukhārā mit Balkh verbindet, u. zw. 4 Tagereisen von Bukhārā und 8 von Balkh (s. Mukaddasi, S. 344). Zu Istakhri's (S. 325) Zeit bestand die Stadt nur aus einer Vorstadt (*Rabad*) und einer verfallenen Zitadelle (*Kuhandiz*). Der Fluss floss mitten durch die Stadt (Ibn Hawkal, S. 378).

Seit Čingiz-khān (1220) hatten die Mongolen die Gegend von Nakhshab für ihre Sommerquartiere ausgewählt. Čaghatai Kābāk (1318—26) und Kazan (ermordet im Jahre 1347) liessen sich dort Paläste bauen, wonach die ganze Örtlichkeit den Beinamen *Qarshī* (d. i. „Palast“ im Mongolischen) erhielt. *Qarshī* wird oft zu Timūr's Zeit erwähnt (*Zafar-nāma*, I, III, 244, 259 usw.), wurde aber durch den Geburtsort Timūr's in den Schatten gestellt, nämlich durch das drei Tage-reisen oberhalb *Qarshī*'s gelegene Kish (*Shahr-i-sabz*). Die Zitadelle von *Qarshī* war stark befestigt und leistete *Shaibāni-khān* (vgl. *Shaibāni-nāma*, ed. Mélioransky, S. 29) und 'Abd Allāh Khān von Bukhārā (im Jahre 965 = 1558) erheblichen Widerstand. Vom XVIII. Jahrh. an überflügelt *Qarshī* Kish, und vor 1920 war *Qarshī* die zweite Stadt des Khānat's Bukhārā mit einer Bevölkerung von 60—70 000 Seelen.

Das Problem der Lokalisierung der Ruinen im Gebiete von *Qarshī* ist an Ort und Stelle von L. A. Zimin studiert worden, der seine Ergebnisse wie folgt zusammenfasst: 1. Die Ruinen des ehemaligen Nakhshab befinden sich in der Nähe des Hügels *Shulluk-tāpa* (vgl. Mahdi-khān, *Tārīkh-i Nādirī*, unter den Ereignissen des Jahres 1149), der die Lage der alten Zitadelle zeigt, die schon im X. Jahrh. in Trümmer lag. 2. Durch den Bau der mongolischen Paläste südlich des Flusses verschob sich die Stadt allmählich nach Süden und nahm gegen Ende des XIV. Jahrh.'s, als Timūr dort eine Zitadelle errichten liess, z. T. die Lage des heutigen *Qarshī* ein. 3. Die Überreste dieser Zitadelle (die *Shaibāni-khān* und 'Abd Allāh Khān vergeblich belagerten) müssen in der Nähe der Ruinen von Kal'a-yi Zahāk-i Mārān (ungefähr 3 km südwestlich vom Zentrum *Qarshī*'s) gesucht werden.

*Litteratur:* Barthold, *Turkestan*, engl. Übers., in *GMS*, N. S., V, 134—42 (wo ungefähr 60 von Nakhshab abhängige Dörfer aufgezählt sind); ders., *K istorii orosheniya Turkestana*, St. Petersburg 1912, S. 126 (das Tal des Kashka); I. Zimin, *Nakhshab, Nasaf, Qarshī*, in *Id al-Djuman* (Festschrift für V. Barthold), Tashkent 1927, S. 197—214. (V. MINORSKY)

**NAKHSBABİ**, *SHAIKH* DİVÂN AL-DİN (gest. 751 = 1350), bekanntester persischer Schriftsteller (nicht zu verwechseln mit dem berühmten *Safī-Shaikh* Abū Turāb Nakhshabī, gest. 245 = 860). Über seinen Lebensgang wissen wir sehr wenig.

Der *Nisba* nach stammt er wahrscheinlich aus Nakhshab [s. d.], wanderte aber nach Indien aus, wo er zu einem Murid des *Shaikh* Farid, eines Nachkommen des bekannten *Shaikh* Hamid al-Din Nāgūrī, wurde. Die *Akhbār al-Akhyār* von 'Abd

al-Hakḳ Dihlawī (Dehli 1309, S. 104—7) teilen mit, dass er nach einem langen beschaulichen Leben in Badā'un starb, woselbst auch sein Grabmal sich befindet. Nakhshabī war ein fruchtbarer Schriftsteller, der seine Kenntnis der indischen Sprachen zu Übersetzungen indischer Werke ins Persische verwertete. Sein bekanntestes Werk ist das in Indien und Mittelasien stark verbreitete gewesene „Papageienbuch“ (*Tūfi-nāma*), dessen Grundlage die in Sanskrit verfasste *Çukasaptatī* bildet (teilweise von D. Galanos ins Griechische übersetzt, Athen 1851). In der Vorrede zu diesem Buch teilt uns Nakhshabī mit, dass einer seiner Gönner ihm eine alte persische Übersetzung dieses Werks zeigte und ihn veranlasste, es aufs neue zu bearbeiten, da die Sprache der alten Übersetzung viel zu schlicht und kunstlos war. Nakhshabī machte sich an die Arbeit und brachte sein Werk auf 52 Kapitel (Nächte betitelt), wobei er einige Erzählungen, die ihm nicht genügend interessant schienen, durch bessere ersetzte.

Das im Jahre 730 (1330) beendete Werk ist in der gewöhnlichen Form einer Rahmenerzählung mit Einlagenovellen verfasst und zeichnet sich durch eine überaus glänzende Sprache und kühne Metaphern und Gleichnisse aus. Nakhshabī's Sprache war aber augenscheinlich für spätere Generationen viel zu schwer und gewählt, da auf Befehl des Grossmogol Akbar ein gewisser Abū 'l-Faḍl b. Mubārak das Buch wieder aufs neue in vereinfachter Fassung bearbeiten musste (Rieu, S. 753<sup>b</sup>). Diese Bearbeitung wurde aber vollständig durch eine weitere Vereinfachung von Muḥammad Kādīrī (XVII. Jahrh.), der das Werk auf bloss 35 Kapitel brachte, verdrängt. Kādīrī's Version wurde zur Grundlage einer grossen Anzahl von Übersetzungen in Hindi (Awārī, Ghawwāsī), Bengali (Caṇḍicarāṇa Munshī), Türkisch (Sarī 'Abd Allāh Efendi, gedr. Bülāk 1254 und Konstantinopel 1256) und Kazan-Tatarisch. Es existiert auch eine metrische Bearbeitung in persischer Sprache von Hamīd Lāhūrī (Bland, in *JRAS*, IX, 163). Das gleiche Thema behandeln auch einige volkstümliche Versionen, die in billigen Steindrucken unter dem Titel *Çil (çihil) Tūfi* (40 Papageien) in Persien verbreitet waren. Der Text einer dieser Versionen wurde von V. Zhukovski (St. Petersburg 1901) veröffentlicht. In Europa machte man die Bekanntschaft mit Nakhshabī's Werk schon 1792, als M. Gerrans eine freie englische Bearbeitung von 12 Nächten druckte. Die Version von Kādīrī wurde von C. I. L. Iken (Stuttgart 1822) ins Deutsche übersetzt; dieser Ausgabe ist eine Abhandlung über Nakhshabī und Proben aus seinem *Tūfi-nāma* von Kosegarten beigelegt. Die türkische Version wurde von L. Rosen (Leipzig 1858) verdeutscht. Vollständige Übersetzungen des Originalwerks von Nakhshabī sind bis jetzt noch nicht veröffentlicht, obgleich eine französische handschriftliche Übersetzung in München existiert. Ins Russische wurde das Buch von E. Berthels übersetzt, aber auch diese Arbeit ist bis jetzt nur Handschrift geblieben. Die achte Nacht ist in Text und deutscher Übersetzung von H. Brockhaus (Leipzig 1843 und in *Blätter für literarische Unterhaltung*, 1843, Nr. 242 u. 243, S. 969 ff.) veröffentlicht. Die übrigen Werke von Nakhshabī konnten es niemals zu einer ähnlichen Verbreitung wie das *Tūfi-nāma* bringen, sind aber dennoch fast sämtlich auf uns gekommen. Bekannt sind: *Gulrīz* (Rosenstreu), ein Roman der die Liebe von Ma'sūm-shāh und

Nūshāba behandelt (gedr. von Agha Muḥammed Kāzim Shirāzī und K. F. Azoe, Calcutta 1912, in *Bibl. Ind.*); *Dju'ziyāt u-Kulliyāt* (Einzelteile und Ganzes) auch *Čil Nāmūs* genannt (Rieu, S. 740<sup>a</sup>), eine Allegorie, welche die einzelnen Teile des menschlichen Körpers beschreibt und ihn als die edelste Schöpfung Gottes und als ein Beweis seiner Grösse betrachtet; *Ladhdat al-Nisā'*, eine persische Bearbeitung der *Koka-Sāstra*, eines indischen Werks über verschiedene Temperamente und geschlechtlichen Umgang; *Silk al-Sulūk*, eine Zusammenstellung von Aussprüchen berühmter Mystiker (lith., Delhi 1895), und *Naṣā'ih u-Mawā'iz*, eine kürzere Abhandlung ṣūfischen Inhalts (Rieu, S. 738<sup>a</sup>). Nur dem Namen nach bekannt ist eine Abhandlung *Aṣḥāḥ Mubāshḥara* (erwähnt in *Akhbār al-Akhyār*, s. o.). Sämtliche Prosawerke Nakshabi's sind mit eingestreuten *Kiḥas* ausgeschmückt, die ihn auch als einen gewandten Dichter zeigen.

*Litteratur*: J. Pertsch, *Über Nakshabi's Papageienbuch*, in *Z D M G*, XXI, 505 ff.; Benfey, in *G G A*, 1858, S. 529; H. Ethé, *Gr. I Ph.*, II, 258, 261, 324—26, 335; Elliott, *History of India*, VI, 485. Ausser den genannten Handschriften und Ausgaben noch: Kādiri's Version in Text und englischer Übersetzung v. Gladwin, Calcutta 1800 und London 1801; *Toḥā-Kahām*, eine Hindustāni-Übersetzung (herausg. v. D. Forbes, London 1852). Über *Gulrūz* s. auch Ch. Stewart, *A descriptive Catalogue of the Orient. Library of the late Tippoo Sultan of Mysore*, Cambridge 1819, S. 85<sup>a</sup>; *Ladhdat al-Nisā'* bei Mehren, *Codices Persici* usw. *Bibliothecae regiae Hafniensis*, Kopenhagen 1857, S. 15, Nr. XXXVI.

(E. BERTHELS)

NAKĪR. [Siehe MUNKAR.]

NAKSHBAND, MUHAMMED B. MUHAMMED BAHĀ' AL-DĪN AL-BUKHĀRĪ (717—91 = 1317—89). Gründer des Nakshbandi-Ordens. Sein Name bedeutet „Maler“ und wird als „Schöpfer unvergleichlicher Bilder der göttlichen Weisheit“ (J. P. Brown, *The Darwishes*, 2. Aufl., S. 142) oder mehr mystisch, als „einer, der wirkliche Vollkommenheit im Herzen hat“, erklärt (*Miftāḥ al-Ma'īya*, zitiert von Ahlwardt, Berliner Katalog, Nr. 2188). Der Titel *al-Shāh*, der ihm in einem Trauerlied beigelegt wird (zitiert in den *Rashahāt*), bedeutet „geistiger Leiter“. Die *Nisba* al-Uwaisi besagt, dass sein System dem des Uwais al-Karāni glich. Seine *Acta* wurden von einem seiner Anhänger, Salāḥ b. al-Mubārak, in dem Werke *Ma-kāmāt Saiyidinā al-Shāh Nakshband* gesammelt. Dieses Werk lieferte dem Verfasser der *Rashahāt* *Ain al-Hayāt* (893 = 1488) Material und aus ihm werden zahlreiche Zitate zweifellos mit Nakshband's eigenen Worten (aber in arabischer Übersetzung aus dem Persischen) in dem modernen Werke *al-Hadā'ik al-wardīya fī Ḥakā'ik Adjillā al-Nakshbandīya* von 'Abd al-Madīd b. Muḥammed al-Khānī (Kairo 1306) angeführt. Er wurde in einem Orte einen *Farsakh* von Bukhārā entfernt geboren, der Kushk Hinduwān, aber später Kushk 'Arifān hiess. Im Alter von 18 Jahren wurde er nach Sammās geschickt, einem Dorfe, das eine Meile von Ramīthan und drei Meilen von Bukhārā entfernt lag, und durch Muḥammed Bābā al-Sammāsī den Ṣūfismus kennen zu lernen. Im System dieses Mannes wurde der *Dhikr* laut vorgetragen; Nakshband zog aber die Art des 'Alā' al-Dawla 'Abd al-Khalīk al-Ghudjdawānī (gest. 575 d. H.) vor, der ihn still

für sich hersagte. Dieses führte zu Unstimmigkeiten zwischen ihm und den andern Anhängern al-Sammāsī's, der jedoch schliesslich, wie bekannt ist, zugab, dass Nakshband recht habe, und der ihn daher auf seinem Totenbette zu seinem *Khalīfa* ernannte. Nach dem Tode jenes Mannes ging er nach Samarkand und von da nach Bukhārā; hier verheiratete er sich und kehrte in seinen Heimatort zurück. Von dort wanderte er nach Nasaf, wo er seine Studien unter einem *Khalīfa* al-Sammāsī's, Amir Kulāl, fortsetzte. Dann lebte er eine Zeitlang in Dörfern nahe bei Bukhārā, deren Namen mit Zewartūn und Anbikta angegeben werden. Darauf studierte er sieben Jahre lang bei einem *Khalīfa* Amir Kulāl's, 'Arif al-Dik-irānī. Darauf verbrachte er zwölf Jahre im Dienste des Sultān Khalīl, dessen Aufstieg zur Macht von Ibn Baṭṭūṭa (III, 49) beschrieben wird und dessen Hauptstadt wahrscheinlich Samarkand gewesen ist. Nach dem Sturz dieses Herrschers (747 = 1347) kehrte er nach Zewartūn zurück, wo er sieben Jahre lang seine Menschenliebe und seine Sorge für Tiere ausübte und weitere sieben Jahre Strassen ausbesserte. Die letzten Jahre seines Lebens scheint er in seinem Geburtsorte verbracht zu haben, wo er nach den *Rashahāt* beigesetzt ist. Vámbéry (*Reise in Mittelasien*, Leipzig 1865, S. 158) gibt Baweddin, zwei Stunden von Bukhārā entfernt, als den Ort an, wo sein Grab liegt; „selbst aus dem fernen China werden Pilgerfahrten hierher unternommen; in Bukhārā pflegt man wöchentlich einmal dahin zu gehen, und die Communication mit der Stadt wird durch 300 Miethesel unterhalten“.

Die Biographien bringen ihn mit verschiedenen Orten und Personen in Verbindung. In Herāt wurde ihm zu Ehren vom Amir Ḥusain (b. Ghīyāth al-Dīn al-Ghūrī, vgl. Ibn Baṭṭūṭa, a. a. O.) ein Bankett gegeben, wo er trotz der Versicherung des Amīr, dass die Speisen ehrenhaft erworben seien, diese zurückwies und sie daher zu mildtätigen Zwecken fortgegeben werden mussten. Mit diesem Fürsten war er auch in Sarkhas. Zwei oder drei Pilgerfahrten sowie Reisen nach Baghdād, Nisābūr und Tāyābād werden erwähnt. Auf Ersuchen 'Alā' al-Dīn 'Aṭṭār al-Bukhārī's (gest. 802 d. H.) wurden seine Aussprüche von Muḥammed b. Muḥammed al-Ḥafīzī al-Bukhārī gesammelt (Brit. Mus. Add. 26294). In den *Ḥadā'ik* werden persische Schriften von ihm erwähnt.

*Litteratur*: Ausser den oben erwähnten Quellen: al-Djāmī, *Nafahāt al-Uns*, Nr. 442; Tashköprüzāde, *al-Shakā'ik al-Nu'māniya*, Übers. Rescher, S. 165. (D. S. MARGOLIOUTH)

NAKŪS (A.), pl. *Nawākīs*, Schlagholz [Semantron], ein Instrument, dessen sich die orientalischen Christen bedienten und zum Teil noch bedienen, um die Gemeinde zum Gottesdienst zusammenzurufen. Es ist ein durchlöcheres Brett, das mit einem Klöppel geschlagen wird. Das Wort, das dem syrischen *Nakūshā* entnommen ist, findet sich nicht selten, mit den Verben *qaraba* oder *ṣakka*, bei den alten arabischen Dichtern, besonders wenn der frühe Morgen angegeben werden soll, z. B. 'Antara, Append.; Labid, Nr. 19, 6; *Z D M G*, XXXIII, 215; Mutalammis, ed. Vollers, S. 178, V, 6; al-A'shā in Nöldeke's *Delectus*, S. 26; *Kitāb al-Aghānī*, XIX, 92. Nach der Überlieferung soll Muḥammed zwischen diesem Mittel und der Trompete der Juden geschwankt haben, ehe er sich für den Gebetsruf der Mu'adhdhine entschied [s. ADHĀN]. — [Die Verwendung solcher Schlaghölzer



ist alter christlicher Brauch, der sich im römisch-katholischen Ritus an den Kartagen bis heute noch erhalten hat — Red.].

*Litteratur:* Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*. Sp. 2466; Fränkel, *Die aramäischen Fremdwörter*. S. 276; G. Jacob, *6. Jahresbericht d. geogr. Gesellsch. zu Greifswald*, 1896, S. 4; ders., *Altarabisches Beduinenleben*, 1897, S. 22, 233; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 346 ff.; Ibn Saʿd, ed. Sachau, III/II, 87. (Fr. BUHL)

**AT-NAMĀRA**, 1. Ort in Syrien. Er liegt im Harra von al-Safaʿ auf einem Hügel im Wādi ʿl-Shām, das sich vom Djebel al-Drūz (Djebel al-Hawrān) zur Ebene al-Ruhba hinabzieht, an der Stelle, wo es sich mit dem Wādi ʿl-Saʿūt vereinigt. Er entspricht dem römischen Militärposten Namara (Waddington, *Inscriptions*, Nr. 2270). Etwa 1 km südöstlich von al-Namāra fand Dussaud die nabatäisch-arabische Grabinschrift des „Königs aller Araber“ Maru ʿl-Kais bar ʿAmru, d. i. des Lakhmiden Imru ʿl-Kais b. ʿAmru, vom 7. Keslül 223 der Ära von Boṣrā = 7. Dezember 328 n. Chr. (vgl. Bd. I, S. 400 oben).

*Litteratur:* R. Dussaud (und Clermont-Ganneau), *Inscription nabatéo-arabe d'en-Nemāra*, in *Revue Archéol.*, III. Serie, Bd. XLI, 1902, II, S. 409–21; J. Halévy, in *Revue Sémitique*, XI, 1903, S. 58–62; F. E. Peiser, *Die arabische Inschrift von En-Nemāra*, in *OLZ*, VI, 1903, S. 277–81; M. Hartmann, *Zur Inschrift von Namāra*, in *OLZ*, IX, 1906, S. 573–84; M. Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik*, II, 1908, S. 34–7; Th. Nöldeke, *Der Araberkönig von Namāra*, in *Florilegium Melchior de Vogüé*, Paris 1909, S. 463–66; Clermont-Ganneau, in *Recueil d'archéologie orientale*, VI, 305–10; VII, 167–70; J.-B. Chabot, *Répertoire d'épigraphie sémitique*, Nr. 483; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie*, S. 255, 269, 353, 371, 378.

Noch drei andere Orte führten im Altertum denselben Namen:

2. Namara (Waddington, Nr. 2172–85), das jetzige Drusendorf Nimra im Djebel al-Hawrān nordwestlich von al-Muḥannef.

*Litteratur:* Nöldeke, in *ZDMG*, XXIX, 437; Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Freiburg 1896, S. 253; Thomsen, *Loca sancta*, S. 92; Dussaud, *Voyage archéol. au Sāfa*, Paris 1901, S. 148, 184; *Publications of the Princeton University Archaeol. Expedition to Syria in 1904–5*, Division II, Section A, S. 342; Divis. III, Sect. A, S. 350; Dussaud, *Topographie*, S. 395.

3. Namara, Dorf in Batanaia, wohl das jetzige Nāmīr al-Hawāʾ nordöstlich von Derʿā.

*Litteratur:* Schumacher, in *ZDPV*, XII, 291; XX, 211; Dussaud, *Topographie*, S. 341, 359 f.

4. Namara, Nam(a)r westlich von Ṣanamēn, zwischen al-Hāra (Eṣrīḡun) und Djasim (Gasimea) gelegen, erwähnt auf einem antiken Grenzstein.

*Litteratur:* Clermont-Ganneau, in *Recueil d'archéologie orientale*, I, 3–5; Dussaud, *Topographie*, S. 341 (vgl. Namr bei Nöldeke, in *ZDMG*, XXIX, 437 f.). (E. HONIGMANN)

**NĀMIK KAMĀL BEY.** [Siehe KEMĀL MEH-MED NAMIK.]

**AL-NAMĪL**, die Ameisen, siebenundzwanzigste Sūra des Korʾān, vollständig in Mekka offenbart. Nöldeke rechnet sie zu den Sūren der zweiten Periode. Sie umfasst 95 Verse. Ihr Name ist dem Vers 18 entlehnt: „Als die Heere in das

Tal der Ameisen kamen, sagte eine von ihnen: „O Ameisen, kehrt in eure Wohnungen zurück aus Furcht, Salomon und seine Heere möchten euch zermalmen, ohne es zu bemerken“. Sie enthält nur einen abgelierten Vers, nämlich 94, aufgehoben durch IX, 5.

*Litteratur:* vgl. AL-NAHL.

(MAURICE CHEMOUL)

**NAMRŪD**, auch NAMRŪDH, NIMRŪD, der biblische Nimrod, wird in der islamischen Legende, wie schon in der Aggada, mit der Kindheitsgeschichte Abrahams verknüpft. Der Korʾān nennt ihn zwar nicht, doch wahrscheinlich, wie so oft, nur aus Scheu vor Nennung der Namen. Dass Muḥammed die Legende Namrūd's gekannt hat, scheint aus folgenden Versen klar: „Siehst du nicht, wie jener mit Ibrāhīm stritt über den Herrn, der ihm die Herrschaft verliehen? Als Ibrāhīm sagte: Mein Herr ist es, der belebt und tötet, erwiderte jener: Ich belebe, ich töte. Als Ibrāhīm sagte: Gott lässt die Sonne von Osten aufgehen, lasse du sie aufgehen von Westen, da blieb der Leugner gedemütigt“ (II, 260). Die Korʾāndeuter dürfen recht haben, wenn sie hier Namrūd im Streite mit Ibrāhīm sehen, ebenso wie wenn sie auf Namrūd den Vers beziehen: „Was antwortete Ibrāhīm's Volk? Sie sagten nur: Tötet ihn, verbrennet ihn; doch Gott rettete ihn aus dem Feuer“ (XXIX, 23). Die Legende zeigt sich schon bei Ṭabarī reich entwickelt, am üppigsten entfaltet sie sich im Abraham-Midrash am Anfang des ʿAntarromans.

Schon Ṭabarī zählt Namrūd zu den drei oder (mit Nebukadnezar) vier Königen, die wie Sulaimān b. Dawūd und Dhū ʿl-Karnain die Welt beherrschten. Seine Sterndeuter künden ihm, es werde ein Kind geboren, das seine Herrschaft stürzt, die Götzen zermalmt. So wird Ibrāhīm einer der Sagenhelden, die gleich von ihrer Geburt an verfolgt werden durch einen Gewaltigen, dem sie verhängnisvoll werden sollen, ähnlich wie Moses, Gilgamesch, Semiramis, Sargon, Karna (im *Maḥābhārata*), Trakhan (König von Gilgit), Kyros, Perseus, Telephus, Aigisthos, Oedipus, Romulus und Remus, Jesus (S. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, 437–55). Ūsha, die Frau Āzar's oder Tārīkh's (Terakh), weiss Namrūd und seine Späher zu täuschen. Ibrāhīm wird im Geheimen geboren. Schnell reif lässt er sich mit Namrūd in religiösen Streit ein; Namrūd kann nicht Gott sein, denn Gott belebt und tötet. Namrūd erwidert, das könne er auch, indem er hinrichtet und andererseits zum Tode Verurteilte begnadigt. Namrūd lässt Ibrāhīm ins Feuer werfen; es erweist sich kühl und heilsam. Ein Engel kühlt Ibrāhīm, worüber sich Namrūd verwundert wie Nebukadnezar über die Rettung der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. III, 24 ff.). Namrūd beschliesst, den Gott Ibrāhīm's in seinem Himmel anzugreifen. Mit Fleisch und Wein zieht er vier junge Adler gross, bindet sie an die vier Ecken eines Kastens, befestigt an jede Ecke eine Lanze mit einem Stück Fleisch auf der Spitze, setzt sich in den Kasten; die Adler, nach dem Fleische schnappend, steigen immer höher; die Berge erscheinen wie Ameisenhaufen, später die ganze Erde wie ein Schiff im Wasser. Vergeblich, er stürzt zur Erde. Jetzt lässt er einen Turm bauen, um Ibrāhīm's Gott zu erreichen, da wurde die Sprache verwirrt; anstelle der einen syrischen Sprache entstanden 73. Gottes Engel ermahnen Namrūd. Doch er rüstet seine

Heere zum Kampfe gegen Gott. Gott schickt ihm ein Heer von Mücken entgegen, die essen das Fleisch, trinken das Blut der Mannen Namrüd's. Eine Mücke dringt dem Namrüd durch die Nase ins Gehirn: 400 Jahre hatte er Gewaltherrschaft geübt, 400 Jahre lang wird er von der Mücke gequält, bis er stirbt.

Die islamische Legende leitet den Namen Namrüd's von *tamarrada* ab: der sich (gegen Gott) auflehnte. Doch es gibt auch eine andere Ableitung: von *Namra* „Tigerin“ in jener Fassung der Namrüd-Sage, in welcher Namrüd von einer Tigerin aufgesaugt wird. Diese Fassung nähert sich dem Romulus-Remus-Typus (Jean de l'Ours) und geht sogar ganz in die Oedipussage über, da der unbekannt aufgewachsene Namrüd seinen Vater tötet, seine Mutter heiratet. Diese Fassung hat uns al-Kisā'i, vollständiger noch die Einleitung des 'Antarromans bewahrt.

Dem Vater Namrüd's, dem Kana'an b. Kūsh, wird ein Angsttraum derart gedeutet, dass ihn sein Sohn töten werde. Das Kind wird geboren, eine Schlange dringt in seine Nase, ein verhängnisvolles Vorzeichen. Kana'an will den Knaben töten. Die Mutter Sulkha' übergibt ihn heimlich einem Hirten. Doch dessen Herde läuft vor dem schwarzen, plattnasigen Säugling auseinander. Die Frau des Hirten wirft das Kind ins Wasser, die Wellen spülen ihn ans Ufer, hier wird er von einer Tigerin aufgesaugt. Als Knabe schon gefährlich, wird Namrüd als Jüngling Räuberführer, greift mit seiner Schar Kana'an an, tötet ihn (ohne zu wissen, dass er seinen Vater tötet), heiratet seine eigene Mutter, wird König des Landes, bald Herr der Welt. Āzar (schon im Kor'an der Vater Ibrāhim's) erbaut ihm einen Wunderpalast, in welchem Milch, Öl und Wein fließt, mit künstlichen Singvögeln, — dem in der Epik des Mittelalters beliebten Wunder des Chrysotrikliniums in Byzanz. Die Astrologie, das Erbe des Idris und Hermes, bringt er mit Gewalt gegen die Jünger des Idris an sich. Iblis lehrt ihn Zauberei. Er lässt sich als Gott anbeten. Da schrecken ihn Träume, Stimmen, Zeichen. Trotz aller grausamen Anordnungen Namrüd's wird Ibrāhim dennoch geboren, erzogen und erschüttert alsbald den Glauben an Namrüd. Namrüd wirft die Gottesgläubigen vor wilde Tiere, die Tiere rühren sie nicht an. Er versagt ihnen Nahrung; der Sand der Wüste wird ihnen zu Korn, auf jedem steht: Geschenk Gottes. Namrüd wirft Ibrāhim ins Feuer, er bleibt unversehrt. Namrüd errichtet einen Scheiterhaufen, von dessen Flammen die Vögel meilenweit verbrennen, — unmöglich ihm zu nahen. Da entwirft Iblis eine Wurfmaschine, die Ibrāhim auf den Scheiterhaufen schleudert. Ibrāhim verbringt dort unter blühenden Bäumen inmitten plätschernder Quellen die schönsten Tage seines Lebens. Da beschließt Namrüd, den Gott Ibrāhim's im Himmel anzugreifen. Ausgehungerte Adler tragen seine Sänfte empor, da hört er eine Stimme: der erste Himmel ist 500 Jahre weit, zwischen Himmel und Himmel 500 Jahre, dann erst die Unermesslichkeit. Namrüd schleudert einen Pfeil gegen Gott; der Pfeil kommt blutig zurück. Namrüd stürzt grau und alt zur Erde. Dennoch brüstet er sich, er habe Gott getötet. Da setzt eine Mücke seinem Leben ein Ende.

Zur Geschichte der Namrüdlegende. Der Bibel konnte wenig entlehnt werden. Kor'an-ausleger und Legendensammler nennen Namrüd

*Djabbār* (Tyrann), gewiss nach dem von Nimrod ausgesagten biblischen *Gibbor* (Gen. X, 6). Geiger sieht auch im *Djabbār 'anid* (XI, 62) eine Anspielung auf Namrüd. Tabari (I, 217) bezeichnet Namrüd auch als *Mutadjabbir*. Islamische Legende und Aggada (*Targ. Shenī* zu Esther I, 1; Midr. Hagadol, ed. Schechter, S. 180–81; Gaster, *Exempla of the Rabbis*, N. I) machen Namrüd zum Beherrscher der Welt. Der Aggada entstammt die Verknüpfung Namrüd's mit dem Turmbau von Babel, besonders aber mit der Kindheit Abrahams, mit dessen Errettung aus dem Feuer (*Gen. Rabba*, XLIX, L). Auch der Tod Namrüd's durch die Mücke ist der Aggada nachgebildet, die Titus, den Zerstörer des Tempels, derart sterben lässt. Auch Nebukadnezar kommt ähnlich um (s. Grünbaum, *Neue Beiträge*, S. 97–9). Auch der Himmelsflug besonders im 'Antarroman mit den Abständen von je 500 Jahren erinnert an den Aufstieg Nebukadnezars im Talmud (*Chagiga*, S. 13<sup>a</sup>). Doch dieser Flug hat noch weit mehr Ähnlichkeit mit dem Flug des *Shāh Kai-Kawūs*, wie ihn Firdawsi schildert (ed. Mohl, II, 31–4). Die Namrüd-Sage entlehnt von vielen Seiten. Schon Tabari berichtet, man habe Namrüd dem persischen Dāhāk gleichgesetzt (*Annales*, I, 253), er freilich widerlegt diese Gleichsetzung (*Annales*, I, 323, 324). Bibel, Aggada, persische Königssage wurde dann weitergesponnen, die Wunder vergrößert, vermehrt, eine Vorgeschichte irdichtet, die Namrüd zum Oedipus macht, so dass in der *Sirat 'Antar* Namrüd zum Helden eines Legendenromans wird. Die islamische Namrüd-Legende drang dann in die späte jüdische Abrahamlegende ein. Eine solche hat Bernard Chapira (s. unten) hebräisch und arabisch herausgegeben. Gewiss irrt er, wenn er die Urhebererschaft des Ka'b al-Aḥbār ernst nimmt, — es ist dies eine Fiktion von den vielen tausenden. Doch die gegenseitige Wirkung von Aggada und islamischer Legende steht ausser Zweifel. Der spätere *Midraš*, wie es teilweise schon M. Grünbaum einleuchtend nachweist, *Pirkē R. Elieser*, *Tanna de bē Eliyahu*, *Midraš Hagadol*, *Sēfer hayyāshār*, *Shēbet Mūsār* des R. Eliyah Hakohen aus Smyrna, steht in den Abschnitten über Abraham und Nimrod unter dem Einfluss der islamischen Legende.

*Litteratur*: Die Kor'ankommentare zu Sūra II, 260; XXIX, 23; Tabari, ed. de Goeje, I, 217, 219, 220, 252–65, 319–25; Ibn al-Athir, *Tārīkh al-Kāmil*, Bulāq, I, 29, 37–40; Tha'labi, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'*, Kairo 1325, S. 46–9; al-Kisā'i, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'*, ed. Eisenberg, I, 145–49; *Sirat 'Antar*, Kairo 1291, I, 9–79 (1306, I, 4–34); Damiri, *Hayāt al-Hayawān*, s. v. *nasr*; Geiger, *Was hat Mohammed...*, 1902, S. 112 f., 115 f., 121; M. Grünbaum, *Neue Beiträge*, S. 90–9, 125–32; Bernard Chapira, *Légendes bibliques attribuées à Kab el-ahbar*, in *RE* 7, 1919, LXIX, S. 86–107, arabische und hebräische Textausgabe 1920, LXX, 37–44; Bernhard Heller, *Die Bedeutung der arabischen Antar-Romans für die vergleichende Litteraturkunde*, Leipzig 1921, S. 16–23; Sidersky, *Les Origines des Légendes musulmanes*, Paris 1933, S. 31–5. (BERNHARD HELLER)

NAMÜS (A.) ist ein vielsinniges Wort. Ev. Joh. XV, 26 wird die Ankunft des Parakleten verkündet. In dem vorausgehenden Verse wird bekanntlich eine auf die Hasser bezogene Psalmenstelle angeführt und als Quelle ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν angegeben.



Die Evangelienverse von 23 an waren Ibn Ishāk bereits bekannt, und zwar in einer arabischen Übersetzung, die eine syrische Vorlage hatte, wie die Wiedergabe von „Paraklet“ durch *al-Manahmānū* beweist. In derselben Quelle war das Wort *vōmos* unübersetzt gelassen; denn wir finden es bei Ibn Hishām (S. 150) in der Form *Nāmūs* wieder. Die durch das Evangelienzitat beabsichtigte Proklamierung Muḥammeds zu dem von Jesus verheissenen Parakleten lässt die biographische Tradition den Christen Waraka b. Nawfal [s. d.] ausdrücklich bekräftigen. Die ältesten Formen der Tradition, die diese Episode überliefert, stellen eine Kombination der Evangelienstelle mit Sūra LXI, 6 dar. In späteren Ausgestaltungen der Tradition tritt die Parakletvorstellung immer mehr zurück, bis *Nāmūs* schliesslich als Bezeichnung einer Person verstanden wurde und sogar ein Epitheton erhielt. So lesen wir bei Ibn Hishām, S. 153, dass Waraka seiner Cousine Khadija, die ihn wegen der ersten Vision Muḥammeds befragt, u. a. folgendes erwidert: „Wenn du mir die Wahrheit berichtet hast, so ist zu ihm wahrlich der grösste *Nāmūs* gekommen, welcher zu Mūsā zu kommen pflegte, und dann ist er (Muḥammed) der Prophet dieser *Umma* usw.“ Bei al-Ṭabarī wird „der grösste *Nāmūs*“ durch eine Glosse ausdrücklich auf Djibril bezogen.

Da die persönliche Auffassung durch die als wirklich alt bezeugten Bedeutungen des neben dem griechischen Fremdwort vorhandenen echt-arabischen Wortes *Nāmūs* (Stamm *n-m-s*) nicht ausreichend erklärt wird, vielmehr Bedeutungen wie „der Vertraute, Mitwisser eines Geheimnisses“ umgekehrt aus dem bereits in seiner Beziehung auf Djibril bekannten griechischen Fremdwort abgeleitet zu sein scheinen (gegen Dozy, *Supplément*, s. v.), lag es nahe, nach einem spezifischen Gebrauch des Wortes *vōmos* zu suchen, der eine persönliche Auffassung zulies und zugleich den Arabern bekannt werden konnte. Schon Nyberg hat sich durch die *Nāmūs*-Lehre der Ikhwān al-Ṣafāʾ (s. u.) an die pseudoclementinischen Schriften erinnert gefühlt; und T. Andrae leitet den *Nāmūs* der Waraka-Tradition aus dem *vōmos aīwōnos* der Pseudoclementinen her, der nach dem Buch *Κήρυγμα Πέτρου* dem Adam geöffnet wurde und nachher allen einer solchen Auszeichnung würdigen Propheten wieder erschien, zuletzt Moses und Jesus. So verblüfft die Konzeption des *vōmos aīwōnos* mit den späteren Formen der Waraka-Tradition übereinstimmt, so bleibt doch die Frage nach dem Wege offen, auf dem eine persönliche *vōmos*-Vorstellung in den Islām eingedrungen sein soll. Baumstark hat eine Stelle aus der Jakobusliturgie von Jerusalem herangezogen: *ἐκάλεισας αὐτὸν διὰ νόμου, ἐπαίδευόντας διὰ τῶν προφητῶν* und bemerkt dazu, dass diese Liturgie in den Beduinenlagern massgebend war und sicherlich in arabischer Übersetzung existiert hat. In der Tat liegt es nahe, *vōmos* hier persönlich zu verstehen. — Keine Erklärung unserer Waraka-Tradition ist dagegen aus den mandäischen Schriften zu gewinnen, wie schon Lidzbarski in seiner Übersetzung des Rechten *Ginzā*, S. 247 f. bemerkt.

Dass es ein echtarabisches Wort *Nāmūs* gibt, ist schon erwähnt worden. Die Wörterbücher führen dafür so verschiedenartige Bedeutungen an, dass man als alt und ursprünglich nur diejenigen betrachten kann, die durch Zitate belegt werden. Das trifft zu auf die Bedeutungen „Versteck, Jägerhütte, Mönchszelle“, wahrscheinlich auch auf

„Summer, Mücke“ als nomen agentis von *n-m-s* „summen“. Dagegen dürfte nicht nur die Bedeutung „List“ und deren Derivate sekundär sein, sondern auch die auf Personen bezogenen Bedeutungen, die bereits erwähnt wurden, letztere besonders deshalb weil das Wort auch in der späteren Literatur, soweit unsere Kenntnis reicht, überwiegend in sachlicher Bedeutung gebraucht wird und die mit dem Begriff in Verbindung stehende Person *Ṣāhib al-Nāmūs* o. ä. heisst (Gegenbeispiel: Dozy, s. v.). Ebenso wie die sachlichen Bedeutungen allgemein überwiegen, überwiegt auch die Bedeutung des griechischen Fremdworts, natürlich abgesehen von der alten Sprache, aus der die Bedeutung „Mücke“ und vor allem das Wort *Nāmūsiya* für „Moskitonetz“ sich bis in die heutige Umgangssprache hinein erhalten hat. Im folgenden werden wir es daher nur mit der Entwicklung der Bedeutung des griechischen Fremdworts zu tun haben.

Die bevorzugte Bedeutung ist göttliches Gesetz, mit oder ohne Zusatz von *ilāhi*. Dieses Gesetz ist durch die Propheten offenbart; und nur Männer prophetischen Geistes können *Wāḍiʾi ʾl-Nawāmīs* in diesem Sinne sein. Die religiös-politische Doppelnatur des islāmischen Staatswesens hat diese Vorstellung natürlich sehr begünstigt. So führt z. B. al-Kāḷashandī, *Ṣubḥ al-Aʿshā*, I, Kairo 1903, S. 280 unter den *ʿUlūm shariʿiya* als erste Wissenschaft *ʿIlm al-Nawāmīs al-mutaʿallak bi ʾl-Nubuwwa* an. Ibn Sinā bemerkt in seiner Enzyklopädie *Aḫṣām al-ʿUlūm al-ʿaqliya* (in: *Madjmuʿat al-Rasāʾil*, Kairo 1328) bei Behandlung der Politik (S. 230 f.) ausdrücklich, dass die einschlägigen Werke von Plato und Aristoteles unter *vōmos* nicht etwa „List“ und „Betrügerei“ verstehen, wie es dem Gebrauch der Umgangssprache entspricht, sondern *Summa*, Offenbarung u. ä., da die Gesetze des Gemeinwesens von Prophetie und göttlichem Gesetz abhängig sind; ähnlich Sprenger, *Dict. of Technical Terms*, I, 40. Abū Ḥaiyān al-Tawḥīdī widmet dem *Nāmūs ilāhi* die vierte seiner *Mukābasāt* (neue Ausg., Kairo 1929).

Hier sei noch die auch litterarisch interessante Definition Miskawaih's (vulgo: Ibn Miskawaih) angeführt. Bei Gelegenheit der Erörterung der Funktion des Dinārs als Massstabs der Äquivalenz (*ʿAdāla*) von Leistung und Gegenleistung (*Tahdīb al-Akhḷāq*, Maḳāla IV, z. B. Kairo: Khairiya 1322, S. 38) führt er eine angebliche Äusserung des Aristoteles an, nach der der Dinār ein gerechter *Nāmūs* sei. *Nāmūs*, so fügt er in seltsamem Gegensatz zu Ibn Sinā hinzu, bedeute im Griechischen *Siyāsa* und *Tadbir* [s. d.]; Aristoteles sage in *Eth. Nic.*, der grösste *Nāmūs* gehe von Gott aus, der zweite sei der Richter, der dritte der Dinār, der erste, als Bedingung des gerechten Ausgleichs zwischen den Ansprüchen der Menschen, sei das Beispiel, nach dem sich die beiden anderen richten. Die bekannte Filiation der islāmischen Bücher über hellenistische Ethik hat es mit sich gebracht, dass diese Erörterung sich auch in späteren Derivaten aus Miskawaih findet, so bei Naṣir al-Din al-Ṭūsī, *Akhḷāq-i Naṣirī*, I, 2, 7 (z. B. Tabriz 1320, S. 152), ferner Kinalizāde ʿAlī b. Amr Allāh al-Hinnāʾī, *Akhḷāq-i ʿAlāʾī* (1248, I, S. 78), und zwar jedesmal ausführlicher. In Konsequenz dieser Ausführungen nennt al-Ṭūsī im ökonomischen Teil seines Buches (II, 2, S. 254) das Geld kurzweg den kleinsten *Nāmūs* (Übersetzung bei Plessner, *Der ökonomische des Neupythagoreers „Bryson“*, 1928, S. 63); und Kinalizāde folgt ihm auch hierin (II, S. 7).

Die *Nāmūs*-Lehre der *Ikhwān al-Ṣafāʾ* kann hier nur skizziert werden. Teil I, 2, S. 56 f. (Ausg. Bombay) wird der *Nāmūs* als ein pneumatisches Königreich (*Mamlaka rūḥāniya*) definiert, welches von 8 Arten von Menschen getragen wird. Gott erscheint hier als der *Wādī al-Nāmūs*. *Ṣāhib al-Nāmūs* ist hier nach dem Zusammenhang Muḥammed, soweit man aus dem Zusammenhange überhaupt irgendwelche Personen bei den *Ikhwān al-Ṣafāʾ* erschliessen kann. Wenige Seiten später wird wieder Muḥammed als der *Wādī al-Nāmūs* bezeichnet. Teil IV, S. 57 treten wiederum die Engel als Lehrer der *Aṣḥāb al-Nawāmīs* auf. Wer sich nicht nach den Geboten und Verboten der letzteren richtet, hat keinen Anteil am göttlichen *Nāmūs* (IV, 149). Dieses pneumatische Königreich ist das Element der *Ikhwān al-Ṣafāʾ*; sie schliefen in der Höhle ihres Vaters Adam [s. d.] während langer Zeit, bis die vorherbestimmte Zeit (*Mʿād*) unter der Herrschaft des Herrn des grössten *Nāmūs* (Muḥammed?) kam und sie ihren pneumatischen Staat (*Madīna*) erschauten, der in die Luft erhoben war und aus dem Adam und sein Weib vertrieben worden waren (IV, 107). Wenn die *Ikhwān* durch gemeinsame Anstrengung und einheitliche Selbsterziehung dazu kommen, einen vollkommenen (*fāḍila*, vgl. al-Fārābī!) pneumatischen Staat zu bauen, so wird dieser Staat dem Reiche des Herrn des grössten *Nāmūs* angehören, der die Seelen und Leiber beherrscht (IV, 211 f.). Der *Nāmūs* wird, wo über den „philosophischen Gottesdienst“ gesprochen wird, der gegenüber dem der islamischen Pflichtenlehre die höhere Stufe darstellt, sogar zu einer Art göttlichen Wesens. Diesen philosophischen Gottesdienst hätten schon die alten Griechen am ersten, mittelsten und letzten Tage jeden Monats geübt. Die Nacht des ersten Tages zerfiel in drei Teile. Der erste verging mit dem *Nāmūs*-Kult, der zweite mit Meditation über die *Malakūt*, der dritte mit demütiger Niederwerfung vor dem Schöpfer, Sündenbekenntnis und Verrichtung der Gebete von Plato, Idris und Aristoteles, bis zum Anbruch der Morgenröte (IV, 273 ff.). Immerhin ist der *Nāmūs* hier wenigstens nicht geradezu an die Stelle Gottes getreten. Aber an mehreren Stellen der Enzyklopädie tritt er auch namegebend auf (vgl. Sūra II, 29). So nennt er die Pneumata der Planeten Engel (II, 97; vgl. IV, 244); dasselbe tut er (II, 102) mit den natürlichen Kräften und (III, 10) mit der Natur des Entstehens und Vergehens. Oberhalb der Sphären (*Dawāʾir*) der drei Naturreiche und des Menschen befindet sich die Sphäre des göttlichen *Nāmūs*, deren Angehörige sich mit den Angelegenheiten der *Nawāmīs* und der göttlichen Offenbarungen beschäftigen und die der „umgebenden“ (neunten) Sphäre der Astronomen entspricht (IV, 251). Da der *Nāmūs* und die Fähigkeit, in ihm schöpferisch zu werden, eine besondere Veranlagung des Menschen involviert, hat er in der Physiologie und Psychologie der *Ikhwān* seinen allegorischen Platz gefunden; auch hier freilich wechselt die Auffassung von Stelle zu Stelle. So werden im 1. Teil des Werkes (2. Hälfte, S. 48) fünf Seelenarten beschrieben, zwei unterhalb und zwei oberhalb der menschlichen. Letztere beiden sind die Engelseele und die göttliche (*kudsiya*) Seele, von denen die eine die Stufe der Weisheitsseele, die zweite die der *Nāmūs*-Prophetie darstellt. Schon auf der nächsten Seite ist die eine die intellektuelle Weisheitsseele, die andere die nāmushafte Engelseele. S. 54 finden wir die

Stufenfolge: Natur, Seele, Intellekt, *Nāmūs*. Die Natur erhält durch die Seele den freien Willen, durch den Intellekt die Denkkraft und durch den *Nāmūs* Gebote und Verbote. Die Seelenteile sind hier: vegetabilische, animalische, logische (menschliche), intellektuelle (weise), *nāmūsiya*, englische, welche letztere dem *Nāmūs* dient. Auch hier also wieder die Hinneigung zur Personifizierung. Dem entspricht es, wenn IV, 119 (vgl. auch IV, 146) die Geschichte von Sokrates im Gefängnis (in Übereinstimmung mit der griechischen Tradition und mit Erwähnung des Dialogs *Phaedon*) so erzählt wird, dass Sokrates aus Furcht vor dem *Nāmūs* nicht aus dem Gefängnis fliehen will; er begründet seine Haltung mit den Worten: „Wer den *Nāmūs* nicht achtet, wird von ihm getötet“. Wenn gleich darauf der *Nāmūs* mit der *Sharīʿa* gleichgesetzt wird, so ist es schwer zu sagen, ob das Ernst ist oder nur aus Vorsicht geschieht. Auffallend ist immerhin, dass die 6. Abhandlung des IV. Teils, die vom Wesen des göttlichen *Nāmūs*, von den Bedingungen des Prophetentums und den Eigenschaften der Propheten handelt, das Wort *Nāmūs* überhaupt nicht enthält, sondern statt dessen ständig *Sharīʿa* sagt. Besondere Seelenkräfte sind den *Ikhwān* selbst eigen; sie bilden eine Folge von vier Stufen, deren dritte die *Ḳuwwa nāmūsiya* bildet, der Mensch erreicht sie mit 40 Jahren, und sie ist den Königen und Herrschern eigen. Die Inhaber dieser Kraft heissen die vornehmen und edlen (*fudalāʾ*, *kirām*) Brüder. Über ihr steht nur noch die *Ḳuwwa malakiya* (IV, 134 f.).

Die Herkunft der Bedeutung „List“ ist nicht mit Sicherheit anzugeben; möglicherweise leitet sie sich von dem altarabischen „Versteck“ her. Dass gerade sie in der Volkssprache weit verbreitet war, geht aus dem oben mitgeteilten Ibn Sinā-Zitat hervor. Jedenfalls ist diese Bedeutung mit der griechischen „Gesetz“ in der Zauberslitteratur eine merkwürdige Ehe eingegangen, indem das Wort hier für Zaubervorschriften benutzt wird, und zwar vorzugsweise solche, die auf Sinnestäuschungen beruhen. Der Schüler des al-Anṭākī [s. d.] führt in seinem *Dhail* zu dessen *Tadhkirā*, s. v. Simiyāʾ (III, Kairo 1924, S. 56) die *Nawāmīs* als den ersten Teil der mit diesem Stichwort bezeichneten Wissenschaft an. Doch ist die Bedeutung des Wortes nicht auf diese Art Zaubervorschriften beschränkt.

Auf dem Wege der Übersetzung aus dem Arabischen ist das Wort auch in die hebräische Litteratur des Mittelalters eingedrungen, und zwar in der Bedeutung „Gesetz, Religionsgesetz (nicht-jüdischer Völker), Moral, Anstand“; in letzterer Bedeutung hat es sich bis in die moderne hebräische Umgangssprache erhalten. Interessant ist, dass auch im modernen Dialekt Mekkas eine ähnliche Bedeutungsentwicklung vorliegt; nach Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprichwörter*, Nr. 10 ist *Nāmūs* „der makellose, ehrliche Name, den man unter den Menschen hat; ihm steht ʿAr, Schande, entgegen“.

Schliesslich spielt unser Wort als Buchtitel eine nicht unbedeutende Rolle, besonders in der Zauberslitteratur (Pseudo-Leges Plato's).

Auch der „grösste *Nāmūs*“ kommt als Buchtitel vor; vgl. Ivanow, *Catalogue*, I, 335 f.

*Litteratur:* Zur Waraka-Tradition: Sprenger, *Über den Ursprung und die Bedeutung des arabischen Wortes Nāmūs*, in *ZDMG*, XIII (1859), S. 690—701 (der Kritik Dozy's, im *Supplément*, s. v., kann ich nicht zustimmen);



ders., *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 2. Aufl. (1869), I, 124 ff., 333 ff.; Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī* (1919), S. 131; T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, S. 204; Waitz, *Die Pseudoklementinen (Texte u. Unters., XXV, 4)*, S. 114 ff., 129; Baumstark, *Das Problem eines vorislamischen christlichen Schrifttums in arab. Sprache*, in *Islamica*, IV, 565 f. — Zur arabischen Wurzel: die Wörterbücher; Fleischer, in *ZDMG*, XII (1858), S. 701, Anm. 3; einige sonstige Bedeutungen bei Dozy, s.v. — Zur Zaubertextliteratur: De Goeje, in *ZDMG*, XX (1866), S. 485 ff.; Fleischer, in *ZDMG*, XXI (1867), S. 274—76; Steinschneider, in *ZDMG*, XIX (1865), S. 564; ders., *Zur pseudopigr. Lit.*, S. 51 f.; Ritter, *Picatrix, ein arab. Handbuch hellenistischer Magie (Vorträge der Bibl. Warburg, I)*, S. 115; Ps.-Madrīṭī, *Ghāyat al-Hakīm* („Picatrix“), ed. Ritter (*Studien d. Bibl. Warburg*, XII, 1, 1933), S. 147, 179, 272, 315, 346, 357 (letzte Stelle Zitat aus Ibn Wahshiya). — Zur hebr. Literatur: Steinschneider, *Polem. u. apologet. Literatur*, S. 366, 379, 383; ders., *Die hebr. Übersetzungen des Mittelalters*, §§ 138, 172, 187, 211, 262; Maimonides, *Dalālat al-Hāʾirīn*, II, Kap. 41. — Zu den Buchtiteln: Steinschneider, *Hebr. Übers.*, § 521; *Cat. Leid.*, III, 306.

(M. PLESSNER)

**NĀR.** [Siehe DJAHANNAM.]

**NARSHAKHĪ**, ABŪ BAKR MUḤAMMAD B. DJAʿFAR (gest. 348 = 959), Verfasser der „Geschichte des Bukhārāʾs“, deren arabische Urschrift er im Jahre 332 (943/4) dem Sāmāniden Nūḥ b. Naṣr widmete. Im Jahre 522 (1128/9) wurde das Buch ins Persische übersetzt von Abū Naṣr Aḥmed b. Muḥammed al-Kubāwī, der einige „langweilige“ Stellen daraus wegliess. Dann bereitete Muḥammed b. Zūfar im Jahre 574 (1178/9) eine neue abgekürzte Ausgabe des Buches vor, die er dem Gouverneur von Bukhārā Šadr ʿAbd al-ʿAzīz b. Burhān al-Dīn widmete. Schliesslich wurde es von einem unbekannten Verfasser bis zur mongolischen Invasion vervollständigt. In dieser Form wurde das Buch von Schefer veröffentlicht. Das Buch enthält merkwürdige Berichte über die Verhältnisse in Zentral-Asien vor dem Islam und unveröffentlichte Einzelheiten über die arabische Eroberung (nach Madāʾinī?). Der persische Übersetzer bereicherte es um neue Einzelheiten, die er den Werken des Abū ʿl-Ḥasan ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammed al-Nishāpūrī und wahrscheinlich des [Abū Ishāq] Ibrāhīm [b. al-ʿAbbās al-Šūlī] (gest. 243 = 857) entnahm. Sehr interessant sind die Angaben über die Dörfer des Gebietes von Bukhārā, ihre Denkmäler, ihre Erzeugnisse, die alten Sitten (wie Wehklagen für Siyāwush, S. 21) usw.

*Litteratur:* *Description topographique et historique de Boukhara par Muḥammed Nerchakhy suivie de textes relatifs à la Transoxiane*, publiés par Ch. Schefer, Paris 1892 (PELOV, Ser. III, Bd. XIII, S. 1—97). Es gibt auch eine in Bukhārā lithographierte Ausgabe. Die einzige bisher bekannte Übersetzung ist die russische von N. Lykoshin, Tashkent 1897 (unter der Redaktion von Barthold). Vgl. Lerch, *Sur les monnaies des Boukhar-Khoudahs, in Travaux de la 3ème session du congrès international des orientalistes*, St. Petersburg 1879, II, 424; Barthold, *Tur-*

*Jahr*, Index; Marquart, *Wehrōt und Arang* [1907], S. 139 und *passim*. (V. MINORSKY)

**NASA** (oft NISĀ), Name mehrerer Ortschaften in Persien: in Khorāsān, Fārs, Kirmān, Hamādhān, vgl. Yāqūt, IV, 778. (Nach Bartholomae bedeutet *Nisāya* „Niederlassung“).

1. Das Nasā von Khorāsān lag in dem kultivierten Gebiet, nördlich der Gebirgskette, welche Khorāsān von der turkmenischen Steppe trennt. Die Ortschaft entspricht dem *Nisāia*, *Nisaiou pedion* der klassischen Autoren, berühmt wegen der dortigen Pferderasse (Herodot, III, 106; vgl. Strabo, XI, Kap. XIV, § 7). Alexander der Grosse soll in Nisāia eine seiner Alexandropolis erbaut haben. Nach Isidor von Charax (ed. W. Schoff, Philadelphia 1914, S. 8) befanden sich die Gräber der Partherkönige in der Stadt *Nisā*. Rawlinson (*JR A S*, 1839, S. 100) glaubte in der Rasse der turkmenischen Pferde die Nachkommenschaft der *ἵπποι Nisaiou* zu sehen. [Das Avesta, *Videvdat*, I, 7, scheint eine andere Ortschaft im Auge zu haben].

Nach Ištakhri war die Stadt Nasā etwa wie Sarakhs (d. h. halb so gross wie Marw) und hatte viel Wasser, Gärten und Grün, und ihre Umgebung war fruchtbar. Muḥaddasi, S. 320, 331—32 sagt, die zehn Tore der Stadt seien unter Grün verschwunden. Er spricht auch von den zahlreichen Quellen, fügt aber hinzu, das Wasser sei schlecht. Muḥammed Nasawī (*Sirat Djalāl al-Dīn*, ed. Houdās, S. 22) sagt, der Ort sei ausgesprochen ungesund wegen seines sehr heissen Klimas und die Türken könnten dort nur kurze Zeit leben. Nach Nasawī, S. 50, hatte die Stadt eine mächtige Zitadelle. Sie hatte so viele Gräber von Shaikhen und berühmten Leuten, dass die Šūfi's Nasā „das kleine Damaskus“ nannten; vgl. die im XII. Jahrh. geschriebene Biographie des Shaikh Saʿid (*Asrār-i Tawhīd*, ed. Zukowsky, S. 45).

Nach Yāqūt, IV, 776—78 liegt Nasā fünf Tage von Marw, einen Tag von Abiward und sechs bis sieben Tage von Nishāpūr. Als dazugehörig erwähnt er I, 480: Bālūz (> Firūza); I, 857: Taf-tāzān; III, 343: Shahrīstān; III, 866: Farāwa (= Kīzīl-Arwat); IV, 328: Kauk. Durūn mit der Festung Tāk (später Yazir) gehörte auch zu Nasā, vgl. Barthold, *K istorii orosheniya Turkestana*, S. 37—41. Vgl. auch den *Tārīkh-i Nādirī* von Mahdi Khān (das Gestüt Nādir's befand sich in Khurramābād; vgl. unter dem Jahr 1044). Die Ruinen des Hauptortes Nasā befinden sich bei dem Dorf Bagir ca. 19 km westlich von Ashkhābād, und ca. 13 km von der Station Bāzmāʾin der transkaspischen Eisenbahn.

2. Das Nasā von Hamādhān entspricht vielleicht der Ortschaft Nisāya, welche die Inschrift des Darius (Behistūn, I, 13) nach Medien verlegt. Es ist möglich, dass dies die Ebenen von Nord-Luristān (Alishar, Khāwa) sind, wo die berühmten „Bronzen von Luristān“ gefunden wurden. Einige dieser Bronzen gehören zum Pferdegeschirr; s. Minorsky, in *Apollo*, London, Febr. 1931.

(V. MINORSKY)

**NASAF.** [Siehe NAKHSHAB.]

**AL-NASAFĪ**, *Nisba* [s. d. Art. NASAF] mehrerer hervorragender Männer, von denen die folgenden genannt seien:

1. ABU ʿL-MUʿIN MAIMŪN B. MUḤAMMAD B. MUḤAMMAD . . . B. MAKHŪL . . . AL-HANAFĪ AL-MAKHŪLĪ (gest. 508 = 1114), einer der *Mutakallimūn*; er steht mit seiner scholastischen Lehre zwischen der frühen, etwa von ʿAbd al-Kāhir al-Baghdādī ver-

tretenen Richtung, die sich noch um eine passende Anordnung und entsprechende Formulierung des Inhalts des *Kalām* bemüht, und den jüngeren *Mutakallimūn*, welche die nötigen Formulierungen gebrauchsfertig zur Hand haben. Von seinen Werken sind mir die folgenden bekannt:

1. *Tamhīd li-Kawā'id al-Tawhīd* (Hs. Kairo. Nr. 2417, Fol. 1–30; vgl. *Fihrist* ... *Miṣr*, II, 51), eine Abhandlung, in welcher der Inhalt des Glaubensbekenntnisses nach der scholastischen Methode bewiesen wird. Das erste Kapitel enthält die Lehre von der Erkenntnis, das letzte die Imāmatelehre. Das Werk schließt mit einer *Murshīda* über die *Doctrina de Deo* in abgekürzter Form; 2. *Tabṣīrat al-Adilla* (Hs. Kairo, Nr. 2287, 6673; vgl. *Fihrist* ... *Miṣr*, II, 8), ein ausführliches Werk über Dogmatik in fast gleicher Anordnung wie das *Tamhīd*; 3. *Baḥr al-Kalām*, gedr. Kairo 1329 (1911), das sich von den beiden vorausgehenden Werken insofern unterscheidet, als es mehr einen häresiologischen und polemischen Charakter hat. Es ist identisch mit dem *Mubāḥaṭhat Ahl al-Sunna wa 'l-Djamā'a ma'a 'l-Firāk al-adilla wa 'l-mub-tadi'a* (Hs. Leiden, cod. or., Nr. 862) wie mit den *Aḳā'id* (Hs. Berlin, Nr. 1941; vgl. Ahlwardt, *Verzeichniss*, II, 400). Unter einem dieser Titel existiert das Werk in mehreren Bibliotheken (s. Brockelmann, *GAL*, I, 426, wo die Zahl von fünf Werken auf drei vermindert werden muss).

**Litteratur:** im Art. angegeben; vgl. ferner Ḥājjdī Khalifa, ed. Flügel, Index, Nr. 6453. II. ABU ḤAFṢ 'UMAR NAḐJM AL-DIN (gest. 537 = 1142), Jurist und Theologe. Von seinen Werken ist nur die Schrift *Aḳā'id* herausgegeben, welche die Form eines Katechismus hat. Sie ist weit verbreitet und viel kommentiert worden, wahrscheinlich auch deshalb, weil sie die erste abgekürzte Form des Glaubensbekenntnisses nach der scholastischen Methode der neuen Orthodoxie darstellt. In Europa wurde sie bereits 1843 durch Cureton's Ausgabe bekannt (*The Pillar of the Creed*, Nr. 2). Für die Ausgaben und Kommentare dieser Schrift wie auch für andere Werke dieses Gelehrten, die auf uns gekommen sind, vgl. Brockelmann, *GAL*, I, 427 f.

**Litteratur:** Brockelmann, *GAL*, I, 427 und die dortigen Angaben. (A. J. WENSINCK) AL-NASAŒI, ḤAFIẒ AL-DIN ABU 'L-BARAKĀT 'ABD AL-LĀH B. AHMED B. MAḤMŪD, bedeutender hanafitischer Rechtsgelehrter und Theologe, gebürtig aus Nasaf in der Sogdiana, war Schüler des Shams al-'Imma al-Kardari (gest. 642 = 1244/5), Ḥamīd al-Din al-Darīr (gest. 666 = 1267/8) und Badr al-Din Khwāherzāde (gest. 651 = 1253). Er war Lehrer an der Madrasa al-Ḳuṭbiya al-Sultāniya in Kirmān, kam 710 nach Baghdād und starb im Rabi' I 710 (August 1310; nach Ḳurashī und Ibn Taghribirdī: 701) anscheinend auf der Rückreise in Iḥḥādī (in Khūzistān), wo er auch begraben wurde. Seine Schüler waren Muzaffar al-Din Ibn al-Sa'āṭi, der Verfasser des *Madjma' al-Bahrain* (gest. 694 = 1294/5), und Ḥusām al-Din al-Sighnākī, ein Kommentator der *Hidāya* (gest. 714 = 1314/5) [vgl. AL-MARGHINĀNĪ].

Als die beste seiner Schriften gilt das *Kitāb al-Manār fī Uṣūl al-Fiḥḥ*, eine zusammengedrückte Darstellung der Rechtsgrundlagen (Dehli 1870, Konstantinopel 1326 u. ö.); abgesehen von zahlreichen späteren Kommentaren schrieb er selbst zwei Kommentare dazu, den einen u. d. T. *Kaṣḥf al-Asrār* (2 Bde., Būlak 1316). Aus seiner ur-

sprünglichen Absicht, einen Kommentar zur *Hidāya* des Marghinānī [s. d.] zu schreiben, entstand dann nach deren Vorbild das Rechtswerk *Kitāb al-Wāfi*, zu dem er im Jahre 684 einen eigenen Kommentar, das *Kitāb al-Kāfi* (689 in Kirmān vorgetragen), vollendete. Vorher hatte er bereits unter dem Titel *Kanz al-Dakā'ik* (Kairo 1311, Lahnaw 1294, 1312 u. ö.) einen Auszug aus dem *Wāfi* angefertigt, den Ibn al-Sa'āṭi im Jahre 683 [so wohl statt 633 bei Kaffawī zu lesen] bei ihm in Kirmān hörte. Dieser Auszug wurde mit seinen Kommentaren noch im XIX. Jahrh. in Damaskus und an der al-Azhar in Kairo benutzt (v. Kremer, *Mittel-Syrien u. Damaskus*, Wien 1853, S. 130; ders., *Asien*, Leipzig 1863, II, 51). Die bekanntesten gedruckten Kommentare zum *Kanz* sind: a. *Tabyīn al-Ḥakā'ik* von al-Zaila'ī (gest. 743 = 1342/3) in 6 Bden Būlak 1313–15; b. *Kanz al-Fatā'ik* von al-'Amī (gest. 855 = 1451) in 2 Bden Būlak 1285 u. 1299; c. *Tabyīn al-Ḥakā'ik* von Mollā Miskīn al-Harawī (verfaßt 811 = 1408/9), Kairo 1294, 1303, 1312; d. *Tawfiḳ al-Rahmān* von al-Tā'ī (gest. 1192 = 1778), Kairo 1307 u. ö.; e. der wichtigste: *al-Baḥr al-rā'ik* von Ibn Nudjaim (gest. 970 = 1562/3) in 8 Bänden, Kairo 1334.

Ferner schrieb er eine Reihe von Kommentaren, so zwei zum *Kitāb al-Nāfi'* des Nāsir al-Din al-Samarkandī (gest. 656 = 1258) unter den Titeln *al-Mustasfā* und *al-Manāfi'*; zur *Manzūma* des Naḏjm al-Din Abū Ḥafṣ al-Nasaṣi (gest. 537 = 1142/3) über die Differenzlehren zwischen Abū Ḥanīfa, seinen beiden Schülern, Zufar, al-Shāfi' und Mālik unter dem Titel *al-Mustasfā*, sowie einen Auszug daraus u. d. T. *al-Muṣaffā* (vollendet am 20. Sha'bān 670), vgl. Brockelmann, *GAL*, I, 428; ferner zum *Muntakhab fī Uṣūl al-Din* des Akhsikātī (gest. 644 = 1246/7; Ibn Taghribirdī, Ḥājjdī Khalifa, Nr. 13095). Dagegen hat er keinen Kommentar zur *Hidāya* geschrieben, wie Ibn Ḳuṭlūbughā und Ḥājjdī Khalifa, VI, 484 angeben (vgl. die Entstehungsgeschichte seines *Wāfi* nach al-Itḳānī [gest. 758 = 1357] bei Ḥājjdī Khalifa, VI, 419). Er verfaßte auch einen Ḳor'ān-Kommentar *Madārik al-Tamīl wa-Ḥakā'ik al-Ta'wīl* (gedruckt in 2 Bden Bombay 1279, Kairo 1306, 1326).

Schon früh wurde in Europa sein im Jahre 698 verfaßtes Glaubensbekenntnis *al-'Umda fī Uṣūl al-Din* (anscheinend auch *al-Manār fī Uṣūl al-Din* genannt; Ḳurashī, Ibn Duḳmāk) durch die Ausgabe von Cureton (*Pillar of the creed*, London 1843) bekannt; er lehnt sich darin eng an die *Aḳā'id* des Naḏjm al-Din al-Nasaṣi (s. oben) an und schrieb auch einen eigenen Kommentar dazu: *al-'Itimād fī 'l-'Itikād*.

**Litteratur:** Aus derselben unbekannten Quelle schöpfen: al-Ḳurashī, *al-Djowāhir al-muḍī'a*, Haidarābād 1332, I, 270; Ibn Duḳmāk, *Nazm al-Djumanān fī Tabāḳāt Aḥbāb al-Nu'mān*, Hs. Berlin, Pet. II, 24, Fol. 147v; Ibn Ḳuṭlūbughā, *Tadīr al-Tarādīj*, ed. Flügel, Leipzig 1862, Nr. 86; Ibn Taghribirdī, *al-Manḥal al-ṣāfi*, Hs. Paris, Bibl. Nat., Arabe 2071, Fol. 16r. Ferner: al-Kaffawī, *I'tām al-Akhyār*, Hs. Berlin, Sprenger 301, Fol. 282r–83v (Auszug: al-Laknawī, *al-Fawā'id al-bahiya*, Kairo 1324, S. 101); Ḥājjdī Khalifa, *Kaṣḥf al-ẓunūn*, ed. Flügel, Index; Flügel, *Classen d. hanafit. Rechtsgelehrten*, Leipzig 1860, S. 276, 323, wo das Todesdatum falsch angegeben; Brockelmann, *GAL*, II, 196–7; Sarkis, *Dictionnaire de bibliogr. arabe*, Sp. 1852 f.; Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan theories of finance*, New York 1916, S. 176, 181. (HEFFENING)



AL-NASĀ'Ī, ABŪ 'ABD AL-RAḤMĀN AHMED B. MUḤĀM. B. 'ALĪ B. BAḤR B. SINĀN, Verfasser einer der sechs kanonischen Traditionssammlungen [vgl. HADITH], gest. 303 (915). Biographische Angaben über ihn sind sehr spärlich. Er soll ausgedehnte Reisen gemacht haben, um Traditionen zu hören, soll sich in Ägypten und später in Damaskus niedergelassen haben und soll infolge einer Misshandlung gestorben sein, die er in Damaskus oder, nach anderen, in Ramla wegen seiner pro-'alidischen und anti-omaiyadischen Einstellung erfuhr. Wegen seines unnatürlichen Todes wird er Märtyrer genannt. Sein Grab befindet sich in Mekka. Al-Nasā'ī's Traditionssammlung ist in 51 Kapitel eingeteilt, von denen jedes wieder in *Bāb's* zerfällt. Dem Inhalt nach nehmen die Traditionen über die zeremoniellen Pflichten (*'Ibādāt*) einen breiten Raum ein; die Kapitel *Iḥbās*, *Nuḥl*, *Ruḥba* und *'Umrā* (Formen von Legaten, Stiftungen usw.) kommen in keiner der andern Sammlungen vor, obwohl ein Teil des Stoffes, den sie bringen, unter verschiedenen Überschriften erscheint. Andererseits fehlen Kapitel über Eschatologie (*Fitan*, *Qiyāma*, usw.), über Heldenverehrung (*Manāḳib*, usw.) und über den Kor'an.

Brockelmann, *GA L*, I, 162 erwähnt noch zwei andere Werke von al-Nasā'ī: *Fī Faḍl 'Alī*, gedruckt Kairo 1308 unter dem Titel *Kitāb Khasā'is Amīr al-Mu'minīn 'Alī b. Abi Ṭālib*, und ein *Kitāb al-Du'afā'* (lith. Agra 1323; Allāhābād 1325 als Anhang zu Bukhārī: *al-Ta'rīkh al-ṣaḡīr*).

*Litteratur*: Ibn Khallikān, Nr. 28; al-Dhahabī, *Ṭabaqāt al-Huffāz*, II, 266 ff.; Ibn Haddj al-Aṣḥalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Haidarābād 1325, I, 36 ff.; al-Sam'ānī, *Kitāb al-Ansāb*, *G M S*, XX, Fol. 559; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 141, 249 ff.; ders., in *Z D M G*, L, 112; Wüstenfeld, *Der Imām al-Schāfi' und seine Anhänger*, in *Abh. G W Gött.*, XXXVII, 108 f. (A. J. WENSINCK).

**NAṢĀRĀ.** Christen, genauer die Anhänger der orientalischen Kirchen, die unter muslimischer Herrschaft leben (unterschieden von *Rūm* „griechische Christen“, *Ifrānḡī* „abendländische Christen“). Das Wort ist aus dem syrischen *Naṣrāyā* abgeleitet (Horowitz, *Koran. Untersuchungen*, S. 144 ff.); der arabische Singular ist *Naṣrānī*.

#### A. Vor dem Islām.

Eine vollständige Erforschung des Materials für eine Geschichte des Christentums in Arabien und unter den Arabern vor dem Islām ist noch nicht geschehen; so können hier nur die Haupttatsachen kurz mitgeteilt werden.

Naturgemäss gelangte das Christentum von Syrien und dem Irāk nach Arabien, obgleich für das früheste Eindringen kein Datum angegeben werden kann. Bischöfe der Zeltlager werden früh erwähnt, müssen aber wahrscheinlich zu Syrien gerechnet werden. Die Geschichte des arabischen Christentums kann man mit der Bekehrung der Ghassān beginnen; ihr Führer al-Hārith b. Djabala war ein eifriger Monophysit; im Jahre 542 oder 543 n. Chr. überredete er die Kaiserin Theodora, Jakob Baradaeus zum monophysitischen Bischof von Edessa mit einem Wanderauftrag und Theodorus zum monophysitischen Bischof von Busrā zu bestellen. Das nestorianische Christentum kam noch früher nach Hira. Dortige Bischöfe werden vom Jahre 410 bis um das Jahr 1000 n. Chr. öfters erwähnt; und im Jahre 410 wurde dort ein Kloster

gebaut. Drei nestorianische Patriarchen wurden dort beigesetzt. Al-Mundhir III. (gest. 554) [vgl. LAKHM] war ein Heide, obgleich er eine christliche Frau hatte, die das Kloster baute, das nach ihr Dair Hind genannt wurde; auch einige der Vornehmen waren Christen. Theologische Streitigkeiten im griechischen Reiche trieben viele Monophysiten in das Exil nach Hira. Im Jahre 518 bestand dort ein monophysitisches Kloster, und vom Jahre 551 an werden monophysitische Bischöfe genannt. Nu'mān III. wurde um 593 von den Nestorianern bekehrt.

Nestorianische Missionare folgten den Handelsstrassen, von denen eine der Küste entlang lief. In den Jahren 575 und 676 werden Bischöfe im Gebiete von Bahrain erwähnt, auf der Insel Samāhidj im Jahre 410 und in 'Omān im Jahre 424. Eine andere Strasse ging quer durch die Halbinsel. Eine Geschichte erzählt, dass Nadjrān durch einen in Hira bekehrten Einheimischen christianisiert wurde; nach einer anderen werden monophysitische Verbannte von Hira dorthin gesandt, während eine dritte den Verkünder des Evangeliums von Syrien kommen lässt. Das Christentum hat Nadjrān wahrscheinlich vor dem Jahre 400 erreicht. Die Abessinier fielen zu Anfang des VI. Jahrh. in Südarabien ein und eroberten das Land. Sobald diese sich zurückgezogen hatten, griff im Jahre 525 ein Häuptling namens Masrūk oder Dhū Nuwās, welcher der Religion nach ein Jude war, die Christen an und verfolgte sie, nicht nur in Nadjrān, sondern auch in Ḥaḍramawt. In einem zweiten abessinischen Feldzug wurde Masrūk besiegt; er selbst wurde erschlagen oder ertränkt, und die abessinische Herrschaft wurde fest begründet. Wahrscheinlich waren diese Feldzüge ein Teil der griechischen Politik gegen Persien, und Kreuzzugsmotive waren dabei sekundär. Die Eindringlinge werden den monophysitischen Glauben eingeführt haben, wenn er nicht schon da war. Als die Perser Südarabien eroberten, begünstigten sie natürlich die Nestorianer. Die grosse Kirche in Ṣan'a scheint an der Stelle eines heidnischen Heiligtums erbaut zu sein; um 800 n. Chr. wurde dort ein nestorianischer Bischof eingesetzt [vgl. ABRAHA, HĪMYAR, ṢAN'A].

Von den Küsten aus sickerte das Christentum ins Innere. Bischöfe werden für Aila, Dūma [vgl. DJAWF] und Taimā erwähnt, und die meisten Stämme im Norden hatten irgendwelche Kenntnis vom Glauben, selbst wenn der dem 'Alī zugeschriebene Ausspruch „Alles, was sie vom Christentum wissen, ist Weintrinken“ übertrieben ist. Die am stärksten erfassten Stämme waren im Westen: Salih, Ghassān, Djudhām und Lakhm, im Osten: Taghlib, Bakr mit 'Idjl, Hanifa, Rabī'a, Tamīm und Tanūkh und im Zentrum Ṭaiy mit Ṭa'laḥa und ein Teil der Kuḍā'a.

#### B. Unter dem Islām (mittelalterliche Periode).

1. Geschichte. Es ist allgemein anerkannt, dass Muḥammeds Stellungnahme zu den Christen, die zuerst günstig war, sich gegen Ende seines Lebens änderte: wahrscheinlich als die sich ausdehnenden Grenzen des muslimischen Staates ihn mit christlichen Stämmen in Berührung brachten [vgl. MUḤAMMED, III, 707]. Das Problem der unterworfenen Christen ist kaum zu seinen Lebzeiten entstanden, da seine Beziehungen zu den christlichen Stämmen und Siedlungen (z.B. Aila, Dūma) im all-

gemeinen durch Verträge geregelt wurden; der bekannteste ist der Vertrag mit den Christen von Nadjrān. Nach den Bestimmungen dieses Vertrages war es ihnen erlaubt, ihre Religion auszuüben und ihre eigenen Angelegenheiten selbst zu verwalten, wenn sie einen festgesetzten Tribut zahlten, die Vertreter des Propheten einen Monat lang unterhielten, bestimmte Hilfstruppen für den Fall eines Krieges in Yaman stellten und sich des Wuchers enthielten. In dieselbe Zeit gehört der allgemeine Befehl, der im Korān (IX, 29) gegeben ist, gegen diejenigen zu kämpfen, die ein Buch erhalten haben, bis sie Tribut (hier *al-Djizya* genannt) zahlen und gedemütigt sind.

Die Eroberungen Khālīd b. al-Walīd's machten das Problem plötzlich akut. Während der Regierungszeit 'Omar's wurde es wie alle Probleme des Staates in kurzsichtiger Weise gelöst, indem man gewöhnlich den Präzedenzfall des Nadjrān-Vertrages anwandte. Hira, die Städte von Syrien und Mesopotamien machten Sonderverträge mit den muslimischen Befehlshabern; die Bedingungen gehen in den Einzelheiten auseinander, setzen aber alle einen bestimmten Tribut fest. Muslimische Gouverneure wurden an die Spitze der Provinzen und der grossen Städte gesetzt, aber die unteren Beamten wurden nicht gewechselt. Das Volk zahlte fast die gleichen Abgaben wie vorher, und es gab wenig Störung in ihrem sozialen und religiösen Leben. Manchmal wurde eine Kirche oder ein Teil davon genommen und in eine Moschee umgewandelt; wahrscheinlich noch öfter aber wurden Kirchen und Klöster respektiert, genau so wie die bestehenden Eigentumsrechte. Bei der Eroberung des Irāk entstand eine Bewegung unter den Stämmen, das eroberte Land in Besitz zu nehmen, und es scheint, als ob ein Gebiet zeitweilig dem Stamme Badjila zuerkannt wurde (vgl. Balādhuri, S. 267 f.; Shāfi'i, *Kitāb al-Umm*, IV, 192); schliesslich aber berief sich 'Omar auf den Präzedenzfall, den Muḥammed bei der Belagerung von Khaibar geschaffen hatte, und liess die eroberten Ländereien den Eigentümern, damit sie diese als Treuhänder zum Nutzen der Eroberer verwalteten [s. d. Art. FAI<sup>2</sup>]. Andererseits verbannte er die Christen von Nadjrān nach dem Irāk, damit „nur eine Religion in Arabien sei“, obgleich vereinzelte Christen in al-Madina selbst lebten. 'Omar hatte einen christlichen Sklaven, der bei seinem Tode freigelassen wurde (Ibn Sa'd, VI, 110), und Abū Mūsā hatte einen christlichen Sekretär, der ihn nach al-Medina begleitete. 'Omar wird sogar in christlichen Quellen als christenfreundlich dargestellt, und in seiner letztwilligen Verfügung empfiehlt er die *Dhimmi's* der Fürsorge seines Nachfolgers als „die Stütze eurer Familien“.

Während der folgenden Jahrzehnte zeigt die Behandlung und die Lage der Christen manche Widersprüche und wird augenscheinlich oft von persönlicher Laune bestimmt. Während neue Kirchen sogar in den von Arabern gegründeten Städten wie Fustāt und Baṣra gebaut wurden und der Khalīfe sogar half, die Kirche in Edessa wiederherzustellen (*Corp. Script. Chr. Or.*, Ser. III, Bd. XIV, 288), wurden an vielen andern Plätzen Kirchen zerstört, und sowohl Mu'āwīya wie 'Abd al-Malik versuchten, die Kathedrale von Damaskus zu beschlagnahmen, bevor al-Walīd sie schliesslich in die Moschee einverleibte. Christen behielten auch fernerhin hohe Ämter in der Verwaltung: Mu'āwīya hatte einen christlichen Sekretär namens Šardjūn, dem sein Sohn folgte, und 'Abd al-'Azīz

den reichen Christen Athanasius als Schatzmeister, obgleich 'Abd al-Malik ihn eines grossen Teiles seines Reichtums beraubte. Das staatliche Rechnungswesen in Syrien und Ägypten wurde bis zur Regierungszeit 'Abd al-Malik's in griechischer Sprache geführt, das lokale Rechnungswesen in Ägypten sogar noch viel länger. Es gab Christen in den muslimischen Heeren, und einige leisteten anstelle der Tributzahlung Militärdienst. Als die Djarādjima im Libanon niedergeworfen waren, wurde im Verträge festgesetzt, dass sie arabische Kleidung tragen sollten (Balādhuri, S. 161). Es gab sogar Verfolgungen sowie Zwangsbekehrungen. Juden wurden in einigen eroberten Städten angesiedelt, weil sie Feinde der Christen waren (Balādhuri, S. 127). Die Jakobiten zahlten an Mu'āwīya eine besondere Steuer (*Corp. Script. Chr. Or.*, Ser. III, Bd. IV, 70), und die Regierung verhinderte manchmal die Wahl eines Patriarchen. Die christlichen Araber Mesopotamiens bildeten eine besondere Kategorie; sie zahlten doppelte *Zakāt* anstelle eines Tributes; aber ein Häuptling der Taghlib wurde grausam gemartert, weil er seinen Glauben nicht verleugnen wollte. Die persönlichen Beziehungen zwischen Muslimen und Christen waren oft freundlich. Es wird von einem Dichter erzählt, dass er „niemals Liebesgedichte auf die Frau eines Muslim oder eines *Dhimmi* machte“ (*Kitāb al-Aghānī*<sup>3</sup>, III, 291). 'Othmān erwies Abū Zubaid grosse Ehre, und die Beziehungen zwischen 'Abd al-Malik und dem Dichter al-Akhtal sind bekannt [s. d. Art. AL-AKHTAL<sup>1</sup>].

Von dieser Zeit an jedoch begann sich die Lage der unterworfenen Christen zu verschlechtern. 'Abd al-Malik änderte das Steuersystem in Ägypten, Syrien und Mesopotamien (Dionysius von Tell Mahre, ed. Chabot, S. 10; Abū Yūsuf, S. 23 f.) und führte für Nicht-Muslime die Kopfsteuer ein. In manchen Gegenden bestand die Form der Empfangsbescheinigung in einem bleiernen Siegel, das am Hals oder am Handgelenk getragen wurde. 'Omar II. ordnete an, alle *Dhimmi's* aus dem Verwaltungsdienst zu entlassen, aber es entstand eine solche Verwirrung, dass der Befehl schon bald danach nicht mehr beachtet wurde. Er war auch der Urheber der berühmten „Verordnungen“, die in späterer Zeit 'Omar I. zugeschrieben wurden (vgl. Abū Yūsuf, S. 73); diese legten den *Dhimmi's* Beschränkungen auf und schrieben das Tragen des *Zunnār* als Unterscheidungsmerkmal vor. (Nach der nestorianischen Chronik [*Patr. Or.*, XIII, 630] war dies früher das Kennzeichen der christlichen Gelehrten gewesen).

Ende des II. Jahrh. waren die Vorschriften über die *Dhimmi's* mehr oder weniger festgelegt, wie man aus den Werken des Abū Yūsuf und al-Shāfi'i ersehen kann. Aber ihre Durchführung hing von der Laune des Herrschers und dem Temperament der Bevölkerung ab. Es wurde nun begilligt, dass in Städten, in denen Muslime lebten, keine neuen Kirchen gebaut werden sollten, obgleich die alten wiederhergestellt werden durften. Mochte die Laune eines Gouverneurs oder ein Aufruhr Kirchen zerstören, da gab es keine Wiedergutmachung. So wurde z.B. die Kathedrale von Šan'a' wegen ihres Reichtums zerstört. Wenigstens sechsmal machten die Kopten in diesem Jahrhundert Aufstände. Hārūn al-Rashīd setzte die „Verordnungen“ wieder in Kraft, die den Christen verboten, in Kleidung und im Reiten den Muslimen gleich zu sein. Aber unter Ma'mūn trug ein christlicher Vorsteher von



Būra in Ägypten an einem Freitag Schwarz und ritt mit Pomp zur Tür der Moschee, während sein Stellvertreter hineinging und die Gebete verrichtete. Gegen den Gebrauch von Pferden und Reitsätteln begann man Einspruch zu erheben, und religiösen Prozessionen wurden Beschränkungen auferlegt. Kreuze wurden manchmal geduldet, obgleich Fahnen verboten waren. Die Besteuerung wurde drückender, und es werden Fälle von Erpressung berichtet. Der Khalife warf ein wachsameres Auge auf die Kirche, und ein Patriarch musste seine Zustimmung einholen und ihm huldigen, oft sogar gegen eine Summe Geldes. Ein unzufriedener Christ fand es leicht, sich die Hilfe der Regierung zu verschaffen, um seine Gegner zu beruhigen. In dieser Zeit wurden christliche Ärzte als Günstlinge des Khalifen berühmt, und sie gebrauchten ihren Einfluss nicht immer in christlicher Weise. Religiöse Diskussionen fanden statt; einmal, als Ma'mūn dabei war, nahmen der Katholikos, das „Haupt der Exulanten“, die Führer der Šabier, der Oberpriester des Feuertempels und islamische Theologen daran teil. Viele Christen waren im Verwaltungsdienst oder waren Sekretäre der Staatsmänner; und sogar der fanatische al-Mutawakkil hatte einen christlichen Sekretär. Im Jahre 236 (850) steigerte dieser Khalife die Unterdrückungsgesetze. Ein Christ hatte einen gelben *Tailasān* und den *Zunnār* und eine Frau auf der Strasse einen gelben Überwurf zu tragen. Beim Reiten musste er hölzerne Steigbügel und zwei Ballen am Rücken des Sattels haben. Männer (oder Sklaven) mussten den *Ghiyār* tragen. Sie mussten aus dem Zivildienst entlassen werden. Alle neuen Kirchen mussten niedrigergerissen und das Kreuz durfte bei Festen nicht zur Schau getragen werden. Ihre Gräber mussten dem Erdboden gleich sein. Der Zehnte wurde von ihren Häusern erhoben und hölzerne Teufel daran befestigt. Vier Jahre später wurde ihnen verboten, auf Pferden zu reiten, und sie sollten zwei gelbe *Durrā'a* tragen. Diese Gesetze bildeten die Grenze der gesetzlichen Verfolgung; sie blieben theoretisch bestehen, obgleich sie praktisch nicht immer beachtet wurden.

Im Zivildienst konnte man immer Christen finden; einige befanden sich sogar in der Armee. In Ägypten kam ein Gesetz heraus, dass sie an Freitagen, wenn die Muslime nicht da waren, anwesend sein sollten (Makrizi, *Khiṭaṭ*, II, 227). Zur Zeit al-Mu'tamid's wurde ein Christ zum *Wazīr* ernannt; es scheint jedoch, dass der Titel an Bedeutung eingebüsst hatte und nur noch einen hohen Beamten bezeichnete (Yāqūt, *Irshād*, II, 130, 259). Die ersten Herrscher, welche Christen in die höchsten Ämter beförderten, waren die Būyiden [s. 'ADUD AL-DAWLĀ] und die Fātimiden. Dies war eine völlige Ausnahme, aber ihre Macht und ihr Einfluss in der Verwaltung zu allen Zeiten kann man aus den beständigen Beschwerden über die Unehrllichkeit der christlichen Sekretäre ersehen. Besonders in der Finanzverwaltung besaßen sie beinahe ein Monopol, das in Ägypten bis zum XIX. Jahrh. dauerte.

Dass die muslimische Intoleranz grösser wurde, ersieht man aus einem Vergleich der Berichte al-Akḥṭal's im *Kitāb al-Aghānī* mit den Bemerkungen Ibn Rashīq's (*ʿUmda*, I, 21). In späterer Zeit waren die Herrscher oft toleranter und weit-sichtiger als die Bevölkerung; trotzdem belegten sie gelegentlich die *Dhimmi's* mit zusätzlichen Steuern. In Ägypten wurde in den Jahren 1260

bis 1280 zu der Kopfsteuer, die damals *Djāliya* (Makrizi, I, 106) genannt wurde, noch ein Extra-Dinār von ihnen erhoben. Von Zeit zu Zeit wurden neue Versuche gemacht, ihnen eine besondere Kleidung aufzuerlegen. Ihre Bitte, weisse Turbane mit einem Kennzeichen zu tragen, wurde ihnen auf Betreiben Ibn Taimiya's verweigert, und in Ägypten wurde Blau ihre unterscheidende Farbe. Im ganzen waren sie schlimmer daran als ihre muslimischen Mitbürger; denn während beide unter der Bedrückung des Herrschers litten, waren sie ausserdem noch dem Angriff ihrer Mitbürger ausgesetzt. Fälle von Massenbekehrungen kamen noch vor, aber das Verschwinden der grossen christlichen Bevölkerung Nordmesopotamiens, das bis zum späten Mittelalter das Hauptzentrum der Christenheit in den muslimischen Ländern war, ist wahrscheinlich mit dem allgemeinen Verfall der dortigen Landwirtschaft in Verbindung zu bringen.

2. Rechtslage. Hier wie anderswo passen die geschichtlichen Tatsachen nicht zu den Anschauungen der Theoretiker, welche die Schleichheit des Volkes einerseits und die Willkür der Herrscher anderseits verurteilen. Die allgemeine Rechtslage und die gesetzliche Auffassung von der Besteuerung sind in den Artikeln *DHIMMA*, *DJIZYA* und *KHARĀDJ* beschrieben. Zu diesen Artikeln seien nach dem System Mālik's, das weniger liberal war als das des Abū Ḥanīfa, einige Einzelheiten hinzugefügt. Mālik lehrte, dass ein Vertrag, der einmal mit den *Dhimmi's* geschlossen sei, nicht geändert werden könne. Sie dürfen Moscheen oder Mekka nicht betreten, und das Sühnegeld für sie ist nur halb so hoch wie für einen Muslim. Neue Kirchen dürfen in oder in der Nähe von islamischen Städten nicht gebaut werden, obgleich die alten wiederhergestellt werden dürfen. Mālik sagte, als er darum gefragt wurde, dass ein Christ, der den Propheten gelästert habe, zum Tode verurteilt werden solle, und dies wurde auch ausgeführt. Ein Muslim soll nicht von ihnen borgen, noch Teilhaber in ihrem Geschäften sein, es sei denn, dass er bei allen Transaktionen anwesend ist. Eine andere Auffassung lässt sie stille Teilhaber sein. Ein Muslim soll von ihnen kein Land pachten, aber es ist nicht ungesetzlich; und einer, der mit einem Muslime Miteigentümer eines Hauses ist, hat das Vorkaufsrecht. Wer in seiner eigenen Stadt Handel treibt, zahlt ausser dem allgemeinen Tribut keine Steuer. Wenn er aber in eine andere Stadt geht und Waren für Geld, das er mitgebracht hat, kauft, zahlt er die Handelssteuer (Zehnten), aber es liegt keine Steuer auf dem Verkauf dieser Waren. *Dhimmi's* sollen keine Opfer für Muslime schlachten; wenn sie es tun, müssen die Opfer wiederholt werden. Lieber soll eine muslimische Frau ein Tier schlachten, als die Christen darum angehen. Wenn ein Christ mit Einwilligung ihrer Vormünder eine muslimische Frau heiratet, so sollen sie alle bestraft werden; aber wenn er vorgibt, ein Muslim zu sein, so ist die Heirat ungültig. Sie dürfen keine Heirat für eine muslimische Frau verabreden, noch darf ein Muslim dies für seine *Dhimmi*-Schwester tun. Verheiratete *Dhimmi's* werden durch den Übertritt der Frau geschieden. Mālik missbilligt *Dhimmi*-Pflegemütter für muslimische Kinder. Wenn ein Muslim mit einer *Dhimmi*-Frau Ehebruch begeht, wird er nach seinem Gesetze bestraft, und sie wird ihren Glaubensgenossen übergeben, damit sie nach ihrem Gesetze behandelt wird. Das Zeugnis eines *Dhimmi* wird nicht ange-

nommen. Sollte er Muslim werden, so wird sein Zeugnis auch dann nicht angenommen (d. h. über Dinge, die sich in seiner *Dhimmi*-Zeit ereigneten); folglich können *Dhimmi*-Frauen kein Zeugnis über eine Geburt ablegen. Wenn ein Christ einen muslimischen Sklaven kauft oder erhält, so ist der Vertrag gültig; aber der Sklave muss an einen Muslim verkauft werden. Das muslimische Gesetz wird auf alle Geschäfte zwischen *Dhimmi*'s angewandt, ausser auf den Wucher; denn sie mögen ihn unter sich selbst üben. Ihnen darf der Kor'an nicht gelehrt werden. Ein Muslim darf seinen christlichen Sklaven am Weintrinken, Schweinefleischessen und Kirchgang nicht hindern. Es sei noch bemerkt, dass Māwardī die Möglichkeit zulässt, dass ein *Dhimmi* *Wazir* wird (*Wazir al-Tanjūth*).

Eine Autorität sagt, dass acht Handlungen einen *Dhimmi* ausserhalb des Gesetzes stellen: eine Verabredung, die Muslime zu bekämpfen; Unzucht mit einer muslimischen Frau; der Versuch, eine solche zu heiraten; der Versuch, einen Muslim von seiner Religion abzubringen; Beraubung eines Muslim auf der Landstrasse; wenn einer für die Ungläubigen Spionage treibt oder ihnen als Führer dient; oder wenn er einen Muslim ermordet.

3. Soziale Lage. Die Tatsache, dass die Christen wie andere *Dhimmi*'s Bürger zweiter Klasse waren, spiegelt sich natürlich auch in ihrer sozialen Lage wieder. Die vollen Konsequenzen dieser Rechtsungleichheit wurden bis zu einem bestimmten Grade durch ihre Anzahl und ihren Einfluss in der öffentlichen Verwaltung sowie durch ihre Monopolstellung oder Quasi-Monopolstellung in wichtigen Berufen gemildert; Christen zeichneten sich besonders als Ärzte (die Familie Bukhtishū', Ibn Butlān usw.) und Drogenhändler aus. Ein Muslim klagte, dass er in einem ungesunden Jahre keine Patienten bekommen konnte, weil er gutes Arabisch und nicht den Dialekt von Djundaišābur sprach und Baumwolle statt Seide trug (Djāhīz, *Kitāb al-Bukhālā'*, S. 85), und al-Ghazālī sagt, dass in vielen Städten der einzige Arzt ein *Dhimmi* war. Einige waren reich, und oft war es ihre unkluge Prunksucht, welche die Wut des Pöbels entfesselte. Das Wucherverbot des islamischen Gesetzes wirkte sich zugunsten der *Dhimmi*'s als Kaufleute und Geldwechsler aus und gab ihnen das Monopol für solche Berufe, wie die eines Goldschmiedes oder eines Juweliers.

Abgesehen von zahlreichen Beweisen freundlicher persönlicher Beziehungen zwischen einzelnen erkennt man die allgemeinen guten Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in der gemeinsamen Feier der grossen Feste des christlichen Jahres sowie in den Feiertagen und Jahrmärkten an den Patronatsfesten der Hauptklöster (vgl. A. Fischer, in *Berichte über d. Verh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl., 1929). Die Christen nahmen am geistigen Leben der Gemeinschaft teil, und die von ihnen verfassten Bücher werden von den islamischen Historikern mit Beifall genannt. Der genaue Buchstabe des Gesetzes hinsichtlich der Nichtmuslime wurde nicht immer angewandt. Während die Ehe mit einem Christen einer *Muslima* immer verboten war, wurde Unzucht mit ihr nicht immer mit dem Tode bestraft. Zeitweise wurde der muslimische Mörder eines *Dhimmi* hingerichtet. Sogar der Apostat fand manchmal Gnade, da erzwungene Bekehrungen nicht gültig waren. Christen hielten männliche und weibliche muslimische Sklaven und betrieben Geschäfte für Muslime.

Trotz all diesem blieb der Schandfleck der Minderwertigkeit. Die erniedrigenden Vorschriften, die Notwendigkeit dauernder Wachsamkeit, die dauernde Zuflucht zur Intrigue, um das Gesetz zu umgehen, die Absonderung der *Dhimmi*'s in vielen Städten untergruben unvermeidlich ihre Moral. Noch schwerwiegender war ihre gesetzliche Rechtsunfähigkeit. Es konnte keine wahre Gerechtigkeit für den *Dhimmi* geben, wenn sein Zeugnis vor den muslimischen Gerichtshöfen ausgeschlossen war, selbst wenn die *Kādi*'s verpflichtet waren, ihn nicht unter andern Gesichtspunkten zurückzusetzen; noch konnte irgendeine dauernde gesellschaftliche Beziehung beim Fehlen des *Conubium*s bestehen. Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass die christlichen Gemeinden des Ostens allmählich nicht nur zahlenmässig dahinschwanden, sondern auch in ihrer Lebensfähigkeit und moralischen Spannkraft.

*Litteratur:* Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, 1926; Rothstein, *Die Dynastie der Luqmaniden in Hira*, 1899; Nöldeke, *Die Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, 1879; Cheikho, *Christianisme en l'Arabie avant l'Islam*, 1919; Nau, *Arabes Chrétiens*, 1933; Moberg, *The Book of the Himyarites*, 1924; Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1907; Lammens, *Les Chrétiens à la Mecque* (B I F A O, 1918; Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects*, 1930; Mez, *Die Renaissance des Islams*, 1922; Arnold, *The Preaching of Islam* (2. Aufl., 1913); Gottheil, *Dhimmi and Muslims in Egypt* (Harper Studies, II, 353), 1908; Belin, *Une Fetoa*, in *JA*, 1851, S. 417; Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, 1914. (A. S. TRITTON)

### C. Das Osmanische Reich.

Seit der Zeit der *Tanzimāt* hat das Osmanische Reich allmählich die Regierungstraditionen muhammedanischer Staaten verlassen; dieser Wechsel hat die Behandlung der christlichen Untertanen fundamental beeinflusst. Anderseits wurde dieser Wechsel grade durch jene Probleme hervorgerufen, mit denen die osmanische Regierung in mancher Hinsicht durch die Existenz einer grossen christlichen Bevölkerung in ihrem Gebiet zu tun hatte.

Bis zum Anfang des XIX. Jahrhunderts stand die Behandlung der Christen im Reiche im ganzen im Einklang mit den Vorschriften der *Sharī'a* (nach dem hanafitischen *Madhhab*) über die Behandlung der *Dhimmi*'s, wobei die Hauptautorität in diesen Fragen das *Multaqa 'l-Abhur* von Ibrahim al-Halabi war (vgl. die Ausgabe Konstantinopel 1309, S. 90). Die Christen waren der Zahlung der *Dizye-i Geberān* unterworfen, in der Türkei oft *Kharādj* genannt [vgl. diese beiden Artikel], woher der Ausdruck *Kharādj-guzār* stammt. Diese Steuer wurde in drei Stufen aufgelegt, je nach der finanziellen Fähigkeit des Zahlenden. D'Ohsson (*Tableau*, III, 4 ff.) sagt, dass zu seiner Zeit (um 1800) jedes Jahr 1 600 000 Steuerzettel für die Nicht-Muslime ausgestellt wurden, davon 60 000 in der Hauptstadt. Die Bestimmungen über den Bau und die Instandsetzung christlicher Kirchen wurden prinzipiell beachtet. Das hanafitische *Madhhab* erlaubt die Wiederherstellung verfallener, aber nicht die Wiederherstellung absichtlich zerstörter Kirchen. Sheikhī Zāde jedoch klagt in seinem Kommentar zum *Multaqa (Madjma' al-Anhur*, Konstantinopel 1276, S. 415), dass diese Unterscheidung zu seiner Zeit nicht gebührend beobach-



tet wurde (1666). Seit dem XVI. Jahrhundert war der Bau und der Wiederaufbau der Kirchen tatsächlich ein Gegenstand häufiger Einmischungen der Vertreter fremder christlicher Mächte. Die Umwandlung von Kirchen in Moscheen durch die osmanischen Eroberer, wie z.B. bei der Aya Sofia, stand im allgemeinen in Übereinstimmung mit dem islamischen Kriegsrecht. In gleicher Weise wurden die Vorschriften über die Kleidung beobachtet und von Zeit zu Zeit wieder eingeschränkt. Noch im XVIII. Jahrhundert gab es Sultane, wie 'Othmān III. und Muṣṭafā III., die diesem Punkt besondere Aufmerksamkeit widmeten.

Wir finden auch in den *Kānūn-nāme's* — deren Inhalt durch den Sheikh al-Islām als in Übereinstimmung mit der *Shurī'a* erklärt wurde — einige besondere Sätze über Nicht-Muslime (*Kāfir's*). Ein *Kānūn-nāme* aus der Zeit Suleimān's I. schreibt vor, dass bei gewissen Vergehen, die mit Geldbussen bestraft werden, diese Geldbusse für Nicht-Muslime nur die Hälfte von der Summe betragen soll, die in dem betreffenden Fall über einen Muslim verhängt wird (vgl. das zweite *Kānūn-nāme*, veröffentlicht als Anhang zu *T O E M*, III, 3, 4, 6). Dasselbe *Kānūn-nāme* gibt Vorschriften über das Erbrecht der Nicht-Muslime.

So bildeten die Christen im Osmanischen Reich genau so wie in anderen muhammedanischen Staaten einen Bestandteil der Bevölkerung, der, soweit seine Beziehungen zur Regierung in Frage kamen, geringere Rechte als die Muḥammedaner besass und dem höhere Staatsämter niemals zugänglich waren. Sie wurden ungenau *Ra'āyā* genannt, ein Wort, das ursprünglich alle Untertanen eines muhammedanischen Herrschers bezeichnet unter Anspielung auf eine bekannte Tradition, die den Herrscher mit einem Schafhirten und seine Untertanen mit einer Herde vergleicht (*Ra'īya*; vgl. al-Bukhārī, *Djum'a*, Bāb 11). Daher wird der Ausdruck *Raya* in europäischen Werken gebraucht, wenn sie von den christlichen Untertanen des Sultans reden. *G'iaur* war ein mehr oder weniger verächtlicher Ausdruck im Munde der Muslime.

Jedoch zeigten seit dem Emporkommen des Osmanischen Reiches verschiedene Umstände das Problem der christlichen Untertanen in ganz anderem Lichte als in den zeitgenössischen muhammedanischen Staaten. Der Anfang des osmanischen Staates selbst war alles andere als orthodox. Nach den meisten Quellen war Ertoghrl nur ein bekehrter Muslim, und 'Othmān und Orkhān, die Begründer des Staates, hatten manche Beziehung zu der christlichen Aristokratie Bithyniens, von denen sich einige schnell der Sache und dem Glaubensbekenntnis der neuen Eroberer anschlossen. Zu jener Zeit war das Christentum in Kleinasien noch sehr verbreitet und wurde zuerst der eigentlich unorthodoxen mystischen Form angepasst, in der die Turkmenen von Rūm mit dem Islām Bekanntschaft gemacht hatten. Grosse Teile der Bevölkerung hielten jahrhundertlang an einer christlich-islamischen Mischung religiöser Überzeugungen fest, wie sie in der Derwish-Revolute unter Simawna Oghlu Badr al-Din in Erscheinung trat (vgl. Babinger, in *Isl.*, XI) und wie sie sich im Glauben und in den Gebräuchen der Baktāshī's und in der gemeinsamen Verehrung einiger Heiliger bei der islamischen und christlichen Bevölkerung erhielt. Überbleibsel dieses gemischten Bekenntnisses wurden auch bei den sogenannten Crypto-Christen in Trapezunt beobachtet (vgl. Hasluck,

in *Journal of Hellenic Studies*, XLI, 199 ff.). Erst nach der Restauration des Reiches im XV. Jahrhundert herrschte die orthodoxe islamische Richtung in der Regierung der Sultane vor, die zu wiederholten Malen strenge Massnahmen gegen die heterodoxen Elemente ergreifen mussten.

Während der gleichen Zeit war es von nicht geringer Bedeutung, dass das Osmanische Reich in Europa immer mehr Gebiete in Besitz nahm, die ausschliesslich von Christen bewohnt waren. Ausser in West-Thrazien, Nord-Mazedonien, Bosnien und Kreta wurden die neuen Untertanen niemals in grossem Umfange islamisiert. Im Reiche bildeten sie eine sehr beträchtliche Minderheit, die durch die grosse muhammedanische Bevölkerung der asiatischen Gebiete aufgewogen wurde. Solange die Regierung und die muhammedanische herrschende Klasse mächtig war, beeinflusste diese Tatsache das politische System nicht. Aber diese herrschende Klasse selbst sowie ihr mächtiges militärisches Instrument, die Janitscharen, rekrutierte sich in grossem Umfange aus der griechischen und slawonischen christlichen Bevölkerung der europäischen Provinzen und hielt oft freundschaftliche Beziehungen zu ihren nicht-bekehrten Verwandten aufrecht (eines der vielen Beispiele ist das des Djandarlı Khalil Pasha unter Maḥmūd II.). Daher wurde auf grosse Teile der christlichen Bevölkerung viel Rücksicht genommen, und um so mehr, als viele Christen kleinere Posten in den Staatskanzleien innehatten, wo sie wichtige Verwaltungsdienste leisteten (Crusius, *Turco-graecia*, S. 14). Ausserdem hatten viele hochgestellte Persönlichkeiten einschliesslich der Sultane durch ihre Harems viele christliche Verwandte inner- und ausserhalb des Reiches. So brachte die Innen- und Aussenpolitik des Staates oft Toleranzmassnahmen mit sich, die mit den Forderungen des muhammedanischen Gesetzes ganz und gar nicht übereinstimmen. Ein hervorragendes Beispiel ist die Art und Weise, mit der Konstantinopel und seine christlichen Einwohner behandelt wurden, nachdem die Ausschreitungen der ersten Tage der Eroberung vorüber waren. Muḥammed II. tat alles, was er konnte, um seine neue Hauptstadt wieder zu bevölkern, sogar mit Griechen, als sich das muhammedanische Element als unzulänglich erwies. Nicht lange nach der Eroberung hatte er sogar einen neuen ökumenischen Patriarchen gewählt (vgl. Fr. Giese, *Die Stellung der christlichen Untertanen im Osmanischen Reich*, in *Isl.*, XIX [1931], 264 ff.). Erst später, in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, als der muhammedanische Fanatismus gewachsen war, gab es eine Partei, die unter Berufung auf die gewaltsame (*'anwatan*) Einnahme der Stadt die Zerstörung aller Kirchen forderte, die den Christen gelassen worden waren; nur mit grösster Schwierigkeit wurde ein Beweis dafür konstruiert, dass Konstantinopel tatsächlich durch Kapitulation eingenommen sei (vgl. J. H. Mordmann, *Die Kapitulation von Konstantinopel im Jahre 1453*, in *B Z*, XXI [1912], 129 ff.). Andere Zeichen des Fanatismus aus derselben Zeit sind die Selim I. zugeschriebene Absicht, alle Christen zum Islām zu bekehren, der Wunsch Murād's III., alle Kirchen in Moscheen zu verwandeln, und der angebliche Eid Murād's IV., alle Christen auszurotten. Abgesehen von diesen gelegentlichen Ausbrüchen war Toleranz immer vorherrschend. In der Hauptstadt war es der griechisch-christlichen Aristo- und Plutokratie erlaubt,

im Stadtteil von Phanar zu leben. Aus ihrer Mitte kamen einflussreiche Persönlichkeiten, wie Michael Kantakuzenos, die „Säule der Christen“ im XVI. Jahrhundert (Jorga, *GOR*, III, 211), und die wohlbekannte Familie der Phanarioten, die später bei der Pforte die Dragomane und die Fürsten der Donaufürstentümer stellte.

Die amtliche Haltung gegenüber den Christen bestand in einer vollständigen Zurückhaltung von ihren inneren religiösen und weltlichen Angelegenheiten, solange diese nicht die öffentliche Ordnung berührten. Dies erklärt auch die Toleranz gegenüber der Regsamkeit der römisch-katholischen Missionare, die seit dem XVI. Jahrhundert gesandt wurden, um die östlichen Christen zu bekehren. Die Regierung kümmerte sich nicht um die verschiedenen christlichen Sekten, deren innere Zwietracht ihre Autorität verstärkte. R. Gragger beschreibt in seinem Artikel *Türkisch-Ungarische Kulturbeziehungen (Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit, in Ungarische Bibliothek, I, Nr. 14, Berlin 1927)* die tolerante Haltung und das manchmal erheiternde Interesse der türkischen Pasha's in Ungarn an den religiösen Disputen zwischen römischen Katholiken und Protestanten. Andererseits konnten die schweren inneren Kämpfe unter den Griechen des sehr verfallenen ökumenischen Patriarchates, in deren Gefolge in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts die Partei des Patriarchen Kyriillus Lukaris eine endgültige anti-römisch-katholische Haltung einnahm, der Pforte nicht ganz gleichgültig sein, weil seit dieser Zeit der einzige politische Beschützer der Griechen die osmanische Regierung war. Willkürliche Massnahmen wie gelegentliche Hinrichtungen des Patriarchen (zum ersten Mal im Jahre 1657; v. Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, III, 474) und Ausschreitungen in Kriegzeiten genügen nicht, um die im ganzen tolerante Haltung der Regierung zu leugnen.

Was endlich am tiefsten diese Haltung beeinflusste, war das Interesse für das Los der Christen bei den Regierungen christlicher Mächte, mit denen die Pforte in friedliche Beziehungen trat. In den ersten Jahrhunderten fielen jene fremden Christen, denen es erlaubt war, in Seehafenstädten zu wohnen, in die Kategorie der *Musta'min's*. Die gesetzlichen Begriffe jener Zeit unterscheiden nicht scharf zwischen religiösen Gruppen und Nationalitäten, da beide mit dem Worte *Millet* bezeichnet wurden; daher wurde ein Fremder, der zum Islām übertrat, den muhammedanischen Untertanen des Sultans vollständig gleichgestellt. Im Laufe der Zeit wurde *Millet* auch für die verschiedenen „nationalen“ Gruppen der Christen innerhalb des Reiches gebraucht. Die erste fremde Macht, die sich für die Christen in der Türkei interessierte, war der Heilige Stuhl, wie es sich mehrmals bei der unvermeidlichen Teilnahme der Päpste an der Vorbereitung anti-türkischer Kreuzzüge zeigte. Der Kardinal-Protektor der Levante in Rom übte durch seinen Vikar einen starken Einfluss auf die lateinische römisch-katholische Gemeinde in Pera aus, die sich seit der Eroberung Konstantinopels wie andere christliche Gemeinden unabhängiger Verwaltung erfreut hatte. Dieser „religiöse Schutz“ entsprach nicht ganz den Wünschen der Christen selbst (G. Young, *Corps de Droit Ottoman*, Oxford 1905, II, 124). Aber zu jener Zeit befolgte die Pforte eine Politik der Nichteinmischung und ergriß die Gelegenheit nicht, um diese christlichen Einwohner ihres Reiches unter direktere Kontrolle

zu bringen. Dieselbe Politik liess sie ohne Widerstreben die Vorstellungen eines zweiten, mächtigeren Protektors, des Königs von Frankreich, annehmen, der schon vor dem Vertrag von 1535 als Vermittler zwischen den Katholiken in Jerusalem und an anderen Orten der Levante und zwischen der Pforte aufgetreten war. Diese Einmischung Frankreichs — die ihm in den Augen des christlichen Europa als Entschuldigung dafür diente, dass es in diplomatische Beziehungen zur Pforte eintrat — wurde auch zugunsten anderer als französischer Geistlicher und Missionare und zugunsten nicht-französischer Gefangener geduldet. Gelegentlich wurde Frankreichs Schutz auch von andern als von römischen Katholiken angerufen; im Jahre 1639 forderte der ökumenische Patriarch selbst den König von Frankreich auf, sich zum Beschützer der östlichen Kirche zu erklären. Die französische Kapitulation vom Jahre 1673 erkannte schliesslich das Protektorat des Königs von Frankreich über die römisch-katholischen fremden Christen an, obgleich ein allgemeines Protektorat über alle Christen im Reiche ursprünglich gefordert worden war. Die berühmte Kapitulation von 1740 bestätigte die Abmachungen von 1673 (vgl. G. Pellissé du Rausas, *Le Régime des Capitulations dans l'Empire Ottoman*, Paris 1911, I, 80 ff.). Ein dritter mächtiger Beschützer christlicher Interessen, diesmal der griechisch-orthodoxen Christen, erstand im XVIII. Jahrhundert in der Person des russischen Zaren. Kurz nach dem Fall von Konstantinopel hatte Iwan der Grosse angefangen, sich selbst als Nachfolger der byzantinischen Kaiser zu betrachten, und als die Macht Russlands wuchs, sahen die griechisch-orthodoxen Christen der westlichen und östlichen Teile des Reiches im Zaren ihren natürlichen Beschützer. Besonders die christlichen Einrichtungen in Jerusalem und das sehr verarmte Patriarchat jener Stadt wurden durch die russischen religiösen Interessen gefördert. Andererseits lernte Russland seinen Einfluss auf die orthodoxen Christen als ein mächtiges politisches Instrument benutzen. Der Friedensvertrag von Küçük Kainardje (1776) erkannte schliesslich das Recht der russischen diplomatischen Vertreter an, zugunsten der Christen des Reiches zu vermitteln.

Mit der Schwächung des Reiches im XVIII. Jahrh. wurde der sogenannte „religiöse Schutz“ eine schwere Belastung für die innenpolitische Lage der Türkei. Besonders nach den verhängnisvollen Ereignissen unter Mahmūd II. wurde es klar, dass die alte muhammedanische Staatsauffassung, welche die Nicht-Muslime vollständig sich selbst oder andern überliess, nicht länger aufrechterhalten werden konnte. Dies war einer der Hauptimpulse für die Einführung der *Tanzimāt*. Um eine möglichst grosse Kontrolle über ihre christlichen Untertanen zu retten, musste die Pforte jetzt ihre Regierungstätigkeit gleichmässig über Nicht-Muslime und Muslime ausdehnen. Demgemäss erklärte der *Khalt-i Sherif* von Gül-Khāne (1839), dass allen Untertanen, Muslimen wie *Ra'āyā's*, vollständige Sicherheit für ihr Leben, ihre Ehre und ihr Besitztum garantiert würde. Indessen wurden in den folgenden Jahren keine wichtigeren Verwaltungsmassnahmen ergriffen, während andererseits die Einmischung fremder Mächte in christliche Angelegenheiten fortbestand und unter anderm zum Ausbruch des Krimkrieges im Jahre 1853 führte. In der Zwischenzeit war die Pforte durch einen Vorfall des Jahres 1843 genötigt worden, den französischen



und englischen Botschaftern eine formelle Versicherung abzugeben, dass die Todesstrafe auf Personen, die sich vom muhammedanischen Glauben lossagten, nicht angewandt würde (Young, *a. a. O.*, II, 11 ff.).

Das Gesetz vom 10. Mai 1855 ist ein wichtiges Datum in der Geschichte der osmanischen Politik gegenüber den christlichen Untertanen. Dieses Gesetz schaffte die Kopfsteuer für Nicht-Muslime ab und sah die Möglichkeit ihres Dienstes in der Armee vor [vgl. DJIZYA und die *Litteratur* zu diesem Artikel]. Diese gesetzliche Massnahme wurde durch den *Khatt-i Humāyūn* vom 18. Febr. 1856 vervollständigt, der als die Magna Charta der Rechte der nicht-muslimischen Untertanen des Reiches betrachtet werden kann. In diesem denkwürdigen Edikt wurden die Rechte und Privilegien der verschiedenen religiösen Gruppen und ihrer Mitglieder ausführlich verkündet. Was ihren Militärdienst betraf, so stellte das Edikt den Grundsatz auf, dass er durch Zahlung einer Befreiungssteuer ersetzt werden konnte, die unter dem Namen *Bedel* regulär auf alle Nicht-Muslime angewandt wurde. Dem Inhalte des *Khatt-i Humāyūn* gemäss begann jetzt die osmanische Gesetzgebung zum ersten Mal offiziell Notiz von der Existenz der grossen Anzahl christlicher Gemeinden im Reiche zu nehmen. Für die bedeutenderen Gemeinschaften (*Millet* genannt) wurden Grundgesetze ausgearbeitet: für die gregorianischen Armenier im Jahre 1860, für die Griechisch-Orthodoxen im Jahre 1862. Im Jahre 1870 folgte unter Mitwirkung der Pforte die Errichtung des bulgarischen Exarchates, während im Laufe der Zeit eine Menge Gesetze, Vorschriften und Verordnungen mit näheren Verfügungen für dieses Exarchat wie für die kleineren Gemeinschaften herauskamen: so für die Patriarchate von Antiochien und Jerusalem, den Berg Athos, die serbische Kirche, die Nestorianer, die Lateiner und die verschiedenen mit Rom unierten Kirchen (Armenier, Chaldäer, Maroniten, Melkiten). Diese sehr komplizierte Gesetzgebung zielte darauf hin, diese Christen zu osmanischen Untertanen im vollen Sinne des Wortes zu machen; sie stiess aber infolge der jahrhundert-alten Autonomie und infolge der häufigen Einmischung fremder Mächte auf grosse Schwierigkeiten. Es war der leitende Grundsatz der Regierung, die rein religiösen Autoritäten so viel wie möglich ihrer Macht zu berauben und die weltlichen Einrichtungen zu stärken. Diese Politik führte zu endlosen Unruhen, in denen jederzeit neue Vorschriften die Ordnung wiederherzustellen suchten. In der Verfassung Midhat Pasha's (1876) wurde der Islām zur Staatsreligion erklärt, aber unmittelbar darauf folgte die Bestimmung, dass das Bekenntnis aller anerkannten Religionen im Reiche frei sei und dass alle den verschiedenen Religionsgemeinschaften gewährten Privilegien aufrechterhalten würden (Artikel 11). Artikel 9 garantierte die persönliche Freiheit aller osmanischen Untertanen und Artikel 17 ihre völlige Gleichheit vor dem Gesetze.

Während der ganzen Reformperiode hatte die türkische Regierung mit der reaktionären Stimmung gegen die *G'aur's* in weiten Kreisen der muhammedanischen Bevölkerung zu rechnen, was in vielen Fällen ihre gleiche Behandlung vor dem Gesetze und anderswo illusorisch machte. Dies rechtfertigte in gewissem Masse die nie endenden Vorstellungen der europäischen Mächte, die keine Gelegenheit versäumten, neue Reformen zugunsten der Christen zu verlangen. Artikel 62 des Berliner Vertrages

(13. Juli 1878) setzte wiederum die gleiche Behandlung aller nicht-muslimischen Untertanen durch die osmanische Regierung fest, unter anderem, dass jeder ohne Unterschied der Religion als Zeuge vor den Gerichten zugelassen werden solle.

Der Erfolg der fremden Intervention zu ihren Gunsten ermutigte andererseits grosse Teile der christlichen Bevölkerung zu unloyalem Denken und Handeln gegen ihre gesetzmässige Regierung. Während die letztere tat, was sie konnte, um die verschiedenen Bevölkerungsgruppen zu verschmelzen, wurden die Zersetzungsfaktoren zur selben Zeit immer stärker. Sogar die friedlichen Beziehungen, die bisher im ganzen den Verkehr zwischen Christen und Muhammedanern besonders in den Städten charakterisiert hatten, fingen an, einem gegenseitigen religiösen Hass Platz zu machen, wobei die Regierungsbeamten oft die erforderliche neutrale Haltung nicht bewahren konnten. Unter vielen andern Symptomen waren besonders verhängnisvoll die armenischen Unruhen, die im Jahre 1889 in den armenischen Wilāyets begannen, wo ein Rassen Gegensatz zwischen muhammedanischen Kurden und christlichen Armeniern seit Jahrhunderten herrschte. Sie führten zu wiederholten armenischen Aufstandversuchen und zu dem bekannten Massaker in Konstantinopel (1897).

Durch diese Entwicklung hörte die Behandlung der christlichen Untertanen auf, ein religiöses Problem zu sein; es wurde ein Nationalitäten (*Millet*, in der neuen Bedeutung des Wortes) und Rasseproblem und gleichzeitig eins der wesentlichen Probleme des Reiches. Nach der Revolution von 1908 und der Wiedereinführung der Midhat-Verfassung wurde diese Tatsache noch nicht völlig erkannt. Man bemühte sich ernstlich um eine Osmanisierung aller Untertanen des Reiches. Die neuen repräsentativen Körperschaften zählten eine Anzahl christlicher Mitglieder; gelegentlich gab es christliche Minister. Dann beschleunigte der Weltkrieg den unvermeidlichen Lauf der Dinge. Jetzt wurden zum ersten Mal Nicht-Muslime in die türkische Armee eingegliedert, aber nur zum Dienste hinter der Front. Gleichzeitig nahm die Innenpolitik der Jung-Türken eine pantürkische Wendung, der religiöse Motive vollständig fehlten. Die national-türkische Einstellung herrschte vor. Die Deportationen christlicher Einwohner aus den Frontgebieten, worunter besonders die Armenier schrecklich zu leiden hatten, geschahen aus Furcht vor ihrer Treulosigkeit gegen die Türkei, obgleich bei ihrer Durchführung Reste eines religiösen Fanatismus, besonders von seiten der Kurden, eine grosse Rolle spielten.

Die Ereignisse nach dem Waffenstillstand von Mudros haben bewiesen, dass ein grosser Teil der christlichen Bevölkerung Unabhängigkeit oder Eingliederung in einen christlichen Staat dem Verbleiben in der Türkei vorzog. Und die Türken selbst waren auch bereit, sich von ihren christlichen Untertanen zu trennen. So wurden in Lausanne im Jahre 1923 die Vereinbarungen mit Griechenland über den Austausch der griechischen Bevölkerung des neuen türkischen Staates gegen die Türken auf hellenischem Gebiete getroffen; nur Konstantinopel und einige Inseln waren von dieser Massnahme ausgeschlossen. Da seitdem durch die Ereignisse des Weltkrieges die Zahl der Armenier und anderer Christen in der Asiatischen Türkei auf eine sehr kleine Minderheit reduziert worden war, war das Ergebnis, dass die heutige türkische

Republik nur noch mit einer christlichen Bevölkerung zu rechnen hat, die zahlenmässig unbedeutend ist und grösstenteils in Konstantinopel lebt. Der Lausanner Vertrag von 1923 enthält in den Artikeln 37—45 nur die Verpflichtung für die Türkei, die Minderheiten genau so wie die türkischen Untertanen zu behandeln; er sieht für sie das Recht vor, nach ihrem eigenen Familienrecht zu leben. Schliesslich ist die Behandlung der Christen in der Türkei endgültig kein gesetzliches Problem im alten Sinne des Wortes mehr, da durch die Änderung der Verfassung am 5. April 1928 der Staat völlig laisiert wurde (vgl. *Tarih*, Istanbul 1931, IV, 213), indem man den Artikel aufhob, der den Islām zur Staatsreligion erklärte.

(J. H. KRAMERS)

AL-NASAWĪ, MUHAMMAD B. AHMED B. ATT B. MUHAMMAD, arabischer Geschichtsschreiber, Biograph des letzten Khwārizmshāh's Djalāl al-Dīn Māngūbirtī (s. oben, I, 1047), war in Kharandiz (Yākut, II, 415), einem Gut im Bezirke von Nasā in Khorāsān, wo seine Familie angeblich schon in vorislamischer Zeit ansässig war (ed. Houdas, S. 53), geboren. Noch bei Lebzeiten seines Vaters vertrat er diesen, als der vom Sultan Muḥammad seines Amtes entsetzte Wezir Nizām al-Mulk auf der Reise nach Khwārizm seine Familiengüter berührte, bei seinem Empfang (ebd., S. 30). Nur beiläufig erwähnt er (S. 105), dass er in seiner Jugend bei Inānčkhān, noch ehe dieser zur Macht gekommen war, sich in Māzandarān aufgehalten habe. Als die Mongolen im Jahre 1221 in Khorāsān einfielen, war er schon als Nachfolger seines Vaters Herr in der Burg seiner Ahnen, die er durch Zahlung eines Tributs von 10 000 Ellen Tuchs von der Erstürmung freikaufte. Damals weilte Nizām al-Dīn as-Sam'ānī als Gast bei ihm; er ermöglichte ihm noch vor dem Anrücken der Feinde die Flucht nach Khwārizm, und zum Dank dafür verschaffte er ihm eine reiche Landbelehnung durch Ozlāghshāh, den Sohn Muḥammed's (S. 57 ff.). Als in der Hauptstadt seines Bezirkes Nasā Nuṣrat al-Dīn Hamza b. Muḥammed, der Spross eines einheimischen Fürstengeschlechts, als Nachfolger seines Neffen Ikhtiyār al-Dīn (S. 99) zur Regierung gekommen war, ernannte er ihn zu seinem Nā'ib (S. 104), und in dieser Eigenschaft nahm er an einer Schlacht teil, die Inānčkhān als Statthalter von Khorāsān bei Nakhdjuwān in der Nähe von Nasā den Mongolen lieferte; es war nach der ausführlichen Erzählung (S. 66) das einzige Mal, dass er persönlich an einem Kampfe teilnahm. Als nach dem Tode des Sultans Muḥammed (1220) sein ältester Sohn Ghiyāth al-Dīn die Regierung antrat, hielt Nuṣrat al-Dīn es mit dessen jüngerem Bruder Djalāl al-Dīn und sollte dafür durch eine Expedition unter Inānčkhān's Sohn Tūlak bestraft werden. Um sich davon loszukaufen, sandte er Nasawī mit 1 000 Dināren zu Ghiyāth al-Dīn. Nach langen Irrfahrten und einem zweimonatigen Aufenthalt in Isfahān gelang es ihm, das Geld dem Minister Djalāl al-Dīn's Sharaf al-Mulk auszuhandeln, der denn auch einen Befehl an Tūlak ausfertigte, die Belagerung von Nasā aufzuheben; doch kam dieser zu spät, da Nuṣrat al-Dīn schon von ihm niedergemacht war (S. 109). Nasawī wagte nun nicht, in die Heimat zurückzukehren, sondern suchte Djalāl al-Dīn auf, als dieser in Marāgha eingezogen war. Er wurde von ihm zum Kātib al-Inshā' ernannt (S. 110) und begleitete von da an den Fürsten auf allen seinen

Feldzügen. Als Diyā' al-Mulk 'Alā' al-Dīn, um der Eifersucht des Wezirs Sharaf al-Mulk zu entgehen, sich zum Statthalter von Nasā ernennen liess, erregte er dort durch seine Misswirtschaft solche Unzufriedenheit, dass er abgesetzt wurde. An seiner Stelle erhielt Nasawī die Statthalterschaft in seiner Heimat mit dem Titel Wezir, musste aber bei Djalāl al-Dīn bleiben und sich dort vertreten lassen (S. 149). Als Djalāl al-Dīn im Jahre 1230 durch die Mongolen bei Hāni umzingelt war und sich noch einmal durchschlug, wurde Nasawī von ihm getrennt, zwei Monate in Āmid festgehalten und schlug sich endlich nach Maiyāfārikin durch, wo er das traurige Ende seines Fürsten, der am 16. Aug. 1231 von einem Kurden ermordet war, erfuhr (S. 245).

Zehn Jahre später, im Jahre 639 (1241), verfasste er die Geschichte seines Herrn u. d. T. *Sirat al-Sultān Djalāl al-Dīn Mankobirtī*. Er beginnt mit einer verworrenen und romanhaften Darstellung der Vorgeschichte der Mongolen und eröffnet sein Thema mit dem Feldzug Muḥammed's nach dem Irāk im Jahre 614 (1217). Er stützt sich hauptsächlich auf die Erzählungen hoher Beamten aus der Umgebung seines Helden; infolgedessen überwiegt bei ihm das Interesse an den diplomatischen Aktionen und den Verwaltungsmassregeln, während die militärischen Dinge, der eigentliche Lebensinhalt seines Helden, etwas zu kurz kommen. Als Stilmuster hat ihm offenbar das *Kitāb al-Yamīnī* des al-'Otbi vorgeschwebt, das sein Herr Nuṣrat al-Dīn angeblich auswendig wusste (S. 104); doch fehlte ihm dessen sichere Beherrschung des Arabischen, und so bleibt sein Stil bei allen Ansätzen zu Reimprosa und Wortspielen zum Glück weit einfacher und sachlicher; der persische Einfluss auf seinen Stil, den Houdas beobachtet haben will, tritt dagegen nirgends merklich hervor.

*Litteratur:* Abu 'l-Fidā', *Tārīkh*, Stambul 1287, IV, 129, 154, der sein Werk *Tārīkh Zuḥūr al-Tatar* nennt; d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, 1834, I, XVI ff.; Wüstenfeld, *Geschichtsschreiber*, S. 324; *Histoire du sultan Djelal ed-Din Mankobirti, prince du Kharazm par M. en N. Texte arabe publié par O. Houdas*, Paris 1891; Übers., ebd., 1895 (*Publ. de l'école des langues or. viv.*, Sér. III, Bd. IX, X); J. Marquart, *Über das Volkstum der Komanen*, S. 121 ff.; W. Barthold, *Turkestan*, S. 38—9.

(C. BROCKELMANN)

NASHĀT, MĪRZĀ 'ABD AL-WAHHĀB aus Isfahān, einer der besten persischen Dichter und Stilisten aus der Zeit der ersten Kādjären. Er war in Shirāz und seiner Vaterstadt Isfahān als Arzt tätig, widmete aber seine Mussestunden der Poesie, in welcher er es zu einer grossen Fertigkeit brachte. Er schrieb Verse in Arabisch, Persisch und Türkisch und war ausserdem wegen seiner grossen Kunst im Shikasta weit bekannt. Gerichte über sein poetisches Talent bewogen den Kādjären Fath 'Alī Shāh (1797—1834), ihn als Hofdichter nach Teheran einzuladen. Dort gelangte Nashāt bald zu hohen Ehren und wurde im Jahre 1809 zum *Munshi al-Mamālik* (Staatssekretär) mit dem Titel Mu'tamad al-Dawla ernannt. In dieser Eigenschaft führte er einige wichtige Aufträge des Shāh's, wie z.B. Wiederherstellung der Ruhe zwischen den Nomadenstämmen Khorāsān's in den Jahren 1814 und 1818 u.a.m., aus. Ausser seinen eigenen Dichtungen verfasste er noch ein Vorwort zum *Dirwān* des Shāh's und eine Einleitung



zu Šabā's bekanntem *Shāhanshāh-nāma* und schrieb eine Reihe wichtiger diplomatischer Aktenstücke. Besonders bekannt ist der von ihm verfasste Brief Fath 'Alī Shāh's an Georg III. von England, welcher das Bedauern über Unterbrechung freundlicher Beziehungen zwischen den beiden Ländern ausdrückt. Er starb im Jahre 1244 (1828/9). Seine Dichtungen sammelte er zu einem Buch, das unter dem Titel *Gandjina-yi Nashāt* („Das Schatzhaus der Freude“) in Teheran im Jahre 1266 (1850) veröffentlicht wurde. Nashāt's Ghazelen sind sämtlich Nachahmungen seiner grossen Vorgänger, hauptsächlich Hāfiz, zeichnen sich aber durch eine elegante Einfachheit, ruhigen Fluss und eine grosse Innigkeit des Gefühls aus.

*Litteratur:* H. Ethé, in *G I F h.* II, 313–14:

E. Browne, *Persian Literature in Modern Times*, S. 225, 307, 311; E. Berthels, *Geschichte der persischen Literatur* (russisch), Leningrad 1928, S. 81—2; Text und englische Übersetzung mit Kommentar von 100 Ghazelen (seltsamerweise nur Nr. 76–175) wurde von Kh. Sh. Dastur, *Dīwān-i Nishāt*, Bombay 1916, veröffentlicht.

(E. BERTHELS)

**NASHWĀN** B. SA'ID B. NASHWĀN AL-HIMYARI AL-YAMANI, arabischer Philologe. Die Nachrichten über seine Persönlichkeit und seinen Lebensgang sind äusserst spärlich. Im *Irshād* des Yāqūt und ebenso in der *Bughya* des Suyūṭī wird er mit den üblichen Redewendungen als bedeutender Gelehrter, Kenner des *Fikḥ*, der Sprachwissenschaft und des *Nahw* gerühmt; auch als Historiker und Dichter hat er sich hervorgetan und war ebenso „auf den anderen Gebieten des *Adab*“ bewandert. Er verfasste ein Wörterbuch mit dem Titel *Shams al-'Ulūm wa-Dawā' al-'Arab min al-Kulūm* in acht (nach andern achtzehn) Bänden, das sein Sohn später einer Neubearbeitung unterzog und auf zwei Bände zusammendrängte; ausserdem schrieb er eine Reimlehre, *Kitāb al-Kawāfi*, und ein Buch religiös-philosophischen Inhalts, *Kitāb Hūr al-'In wa-Tanbih al-Samī'in*. Wir kennen weder das Jahr noch den Ort seiner Geburt, wissen nicht, bei wem er studierte oder in welchen Orten er sich aufgehalten hat. Nur eine Tatsache aus seinem Leben wird überliefert, die aber unwahrscheinlich klingt. Yāqūt berichtet, er sei ein mächtiger Häuptling gewesen, der Burgen und Festungen belagert und über einen Bergstamm im Šabr-Gebirge geherrscht habe. Al-Suyūṭī übernimmt diese Angabe von Yāqūt. Nach al-Suyūṭī war er ein Anhänger der Mu'tazila. Als Datum seines Todes wird der 24. Dhu 'l-Hiǧdja 573 (1117) angegeben. Die Bedeutung des Nashwān liegt darin, dass er vor allem mit der südarabischen Überlieferung vertraut war. Er nahm die Bemühungen seines Vorgängers al-Hamdānī [s. d.] wieder auf, die Sagen über die südarabischen Reiche der Vergessenheit zu entreissen; er benutzt diesen in seinen Werken als Quelle und bringt ausführliche Zitate aus den Schriften seines Vorgängers. Seine bekannte sog. himyaritische *Kasīde*, *al-Kasīda al-himyarīya*, hat solche Traditionen über die himyarischen Herrscher zur Grundlage; sie rühmt ihre Taten und den Glanz ihrer alten Reiche. Im Kommentar zu diesem Gedicht gibt der Erklärer ausführliche Erläuterungen, indem er die Sagen über die südarabischen Fürsten und ihre Geschichte erzählt. Von Kremer vermutet, gestützt auf sachliche Kriterien, dass der Verfasser der *Kasīde* und ihr Kommentator identisch sind, das heisst, dass Nashwān selbst seine *Kasīde* kommentiert habe. Zum

mindesten aber muss der Erklärer, dessen Name nicht im Kommentar genannt wird, mit der himyarischen Tradition sehr vertraut gewesen sein. Auch in dem oben erwähnten Wörterbuch *Shams al-'Ulūm* verwertet Nashwān seine Kenntnisse der südarabischen Geschichte. Ob alle von ihm mitgeteilten Tatsachen historisch waren, mag dahingestellt bleiben; vieles davon wird sicherlich auf guter Überlieferung beruhen, da Nashwān selbst, wie seine Nisbe aussagt, südarabischen Blutes war. Seine Werke stellten sich in den Dienst des Kampfes der Stämme südarabischer Herkunft gegen die Nordaraber um den Vorrang in den islamischen Reichen.

*Litteratur:* Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Nashwāns im *Shams al-'ulūm*, hrsg. v. 'Azī-muddin Aḥmed, in *G M S*, XXIV, Leiden 1916; Brockelmann, *G A L*, I, 300 f.; Hāǧǧī Khalifa, II, 68; *Die Himyarische Kasīde*, ed. A. v. Kremer, Leipzig 1879; ders., *Die südarabische Sage*, S. 45; D. H. Müller, in *S B Ak. Wien*, I, XXXVI (1877), 171; ders., in *Z D M G*, XXIX, 620–28; R. L. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, S. 12 f.; Nöldeke, in *G G A*, 1866, Nr. 20; W. F. Prideaux, *The Lay of the Himyarites*, Lahore 1879; al-Suyūṭī, *Bughyat al-Wu'āt fī Tabakāt al-Lughawīyin wa 'l-Nuḥāt*, Kairo 1326, S. 403; Yāqūt, *Irshād al-Arīb*, ed. Margoliouth, in *G M S*, VI/VII (1926), 206.

(ILSE LICHTENSTÄDTER)

**NASĪ** (A.), Schaltmonat, Schaltung oder Mann, auf dessen Autorität eine Schaltung vorgenommen wurde, Wort unsicherer Bedeutung in Sūra IX, 37 und in der Predigt Muḥammeds bei der Abschiedswallfahrt (Ibn Hishām, S. 968; vgl. d. Art. ḤADĪǧ, S. 211). Als Varianten werden *nasiy*, *nasy* und *nas'* angeführt, und das Wort wird zu *nasa'a* „aufschieben“ oder „hinzufügen“ oder zu *nasiya* „vergessen“ gestellt. Jedenfalls wird ihm in der islamischen Überlieferung ein Sinn beigelegt, der es mit der Zeitrechnung der heidnischen Araber in vorislamischer Zeit in Verbindung bringt. Durch den Korānvers wird Nasī als „eine weitere Äusserung des Unglaubens“ bezeichnet und also den Gläubigen verboten.

Für die kalendrarische Deutung des Wortes spricht der Zusammenhang in den angegebenen Textstellen, wo teils die Zahl der Monate des Jahres auf zwölf festgestellt wird, teils die Zahl der „heiligen“ Monate auf vier. Die Korānexegese stellt nun Nasī vor allem mit den „heiligen“ Monaten zusammen und deutet ihn, teils zwar als Verschiebung des Ḥadīǧ von dem von Gott dafür bestimmten Monat, teils aber, und mit Vorliebe, als „Verschiebung der Heiligkeit eines heiligen Monats auf einen anderen, an sich nicht heiligen“. Über die Veranlassung einer solchen Verschiebung wie über die Einzelheiten dabei wissen die Ausleger ebenfalls Bescheid. Es handelt sich aber dabei in der Regel um haltlose Kombinationen, durch welche gegebene Anregungen, vielleicht auch Erinnerungen alter Überlieferung, frei weiterentwickelt worden sind. Eine Sammlung solcher Ausführungen in der Form regelrechter Ḥadīthe teilt Ṭabarī, *Tafsīr* (Bulak 1323–9), X, 91 3, mit.

Die kritische Nachprüfung dieser Ausführungen lässt aber in ihnen die Spuren einer der Überlieferung auch in ihrer uns vorliegenden Gestalt nicht ganz unbekannten, älteren Auffassung erkennen, nach welcher Nasī entweder die Interkalation eines Schaltmonats oder diesen Schaltmonat selbst

bezeichnet. Diese Deutung des Wortes ist die unter den vorliegenden Umständen allein sachlich annehmbare. Durch die Verknüpfung des vorislamischen *Ḥaǧǧ* mit Jahresmärkten war die Notwendigkeit gegeben, den *Ḥaǧǧ* in einer dazu geeigneten Jahreszeit festzuhalten. Dazu war irgend eine Verlängerung des Mondjahres nötig, und nichts widerspricht jener älteren Tradition, nach welcher sie eben durch Interkalation eines Schaltmonats erzielt wurde. Der Mondmonat war der einzige feste Zeitabschnitt, der zu diesem Zweck zur Verfügung stand, weil er der einzige war, den die Beduinen, die Kundschaft der Märkte, direkt beobachten konnten. So brauchte man sie nur bei dem *Ḥaǧǧ* eines Jahres wissen lassen, ob sie bis zum nächsten *Ḥaǧǧ* zwölf oder dreizehn Monate rechnen mussten.

Ausdrücklich bezeugt diese Interkalation eines Monats der Astronom Abū Maʿṣhar al-Balkhī (gest. 272) in seinem Werke *Kitāb al-Ulūf* (s. *JA*, Ser. V, Bd. XI [1858], S. 168 ff.) und nach ihm Birūnī, der in seiner *Chronologie* (ed. Sachau, S. 11 f., 62 f.) ebenfalls diese Interkalation ausführlich behandelt. Nach ihnen hätten die Araber diese Schaltung nach jüdischem Vorbild eingeführt. Wieviel nun in den Darstellungen dieser Gelehrten wirklich geschichtliches Wissen ist und wieviel gelehrte Konstruktion, lässt sich kaum ausmachen. Bemerkenswert ist aber, dass Birūnī, wo er in ausführlicher Weise die jüdische Interkalation behandelt (a. a. O., S. 52, 17), das jüdische Wort für Schaltjahr, *ʿIbbūr*, mit *Meʿubbārāth* „schwangere Frau“ zusammenstellt und dazu bemerkt: „sie vergleichen also das Hinzutreten eines überzähligen Monats an das Jahr damit, dass die Frau etwas trägt, was zu ihrem Leibe nicht gehört“. Damit ist zusammenzuhalten, dass Ṭabarī (a. a. O., S. 91, 6) das arabische *Nasīʿ* unter anderem auch mit *Nasīʿ* „schwangere Frau“ erläutert und mit dem Ausdruck *nusīʿat al-marʿa*, „wegen der Vermehrung, die das Kind in ihr bedeutet“. Diese kaum zufällige Übereinstimmung der beiden Worterklärungen könnte wirklich darauf deuten, dass *Nasīʿ* im Sinne von Schaltung oder Schaltmonat nach dem Muster des jüdischen *ʿIbbūr* gebildet ist, und somit die an sich nicht unwahrscheinliche Angabe jener Gelehrten stützen. Causin de Perceval (*JA*, Ser. IV, Bd. I, S. 349) erinnert sogar an das jüdische *Nāsī* (Fürst) als Ehrentitel des Leiters des Sanhedrin, dem prinzipiell die Handhabung der Interkalation oblag (vgl. *Bab. Talmud*, *Sanhedrin*, S. 11a: „die Interkalation des Jahres darf nur mit Genehmigung des *Nāsī* vorgenommen werden“). Nach einer der in der Tradition vertretenen Deutungen des arabischen *Nasīʿ* war es wirklich Bezeichnung „eines Mannes“ (s. o.), eine Deutung, die in diesem Zusammenhang um so bemerkenswerter ist, als sie zur Korʾanstelle nicht passt. Eine sachliche Übereinstimmung liegt darin, dass bei der jüdischen Interkalation nur der dem Adar folgende Monat Schaltmonat wurde, bei der arabischen aber, wie die kritische Nachprüfung der Tradition, allerdings im Widerspruch mit dem Wortlaut ihrer eigenen Ausführungen, zeigt, nur der dem *Dhu ʿl-Hiǧǧa* folgende, d. h. der Schaltmonat wurde in beiden Fällen zwischen dem normal letzten Monat eines Jahres und dem normal ersten, *Nisān* bzw. *al-Muḥarram*, des folgenden interkaliert.

Über das Verfahren bei dieser arabischen Schaltung ist nichts Sicheres bekannt. Es kann sich nur um von Zeit zu Zeit wiederholte, regellose

Versuche handeln, an der Hand der Kriterien des Naturlebens, vor allem der Vegetation, das Nötige zu regeln. Das Technische muss man sich dabei so einfach und primitiv wie nur möglich vorstellen. Ähnliches gilt übrigens auch von der jüdischen Interkalation in älterer Zeit (s. *Bab. Talmud*, a. a. O., S. 10b—13b). Und wie die jüdische dazu diente, das Pesahfest auf eine dazu geeignete Jahreszeit zu verlegen, so kann die arabische nur dasselbe betreffs des *Ḥaǧǧ* und der damit verbundenen Messen in der Umgebung von Mekka bezweckt haben. Eine feste Jahresrechnung von allgemeiner Gültigkeit war dabei nicht beabsichtigt. Eine solche haben die Beduinen nie gehabt, und sie haben dafür keine Verwendung. Nach der Überlieferung war die Handhabung des *Nasīʿ* ein Privileg der Banū Kināna — es wurden ja jene Messen im Gebiete der Kināna abgehalten.

*Litteratur:* A. Moberg, *An-nasīʿ in der islamischen Tradition* (1931), wo die wichtigste Litteratur angegeben ist. (A. MOBERG)

**NASIB** (A.), die Eingangsverse der arabischen *Ḳaṣīde* [s. d.], die der Erinnerung an eine Frau geweiht sind, welche der Dichter vor langen Jahren geliebt hat. Das *Nasīb* ist, soweit uns bekannt ist, die einzige Art von Liebesdichtung, die uns aus der arabischen Litteratur der vor- und frühislamischen Zeit erhalten ist und auch fast der einzige Ort, wo in der Poesie der Araber von Frauen die Rede ist. Wesentlich ist, dass das *Nasīb* stets die Klage eines Mannes um eine verlorene Geliebte zum Gegenstand hat. Schon in den ältesten uns erhaltenen *Ḳaṣīden* zeigt sich uns die stereotype Art des *Nasīb*. Es behandelt sein Thema immer wieder auf die gleiche Weise, mit nur geringen Nuancen. So können wir drei immer wiederkehrende Hauptmotive unterscheiden:

I. Ein Beduine kommt auf seiner Wanderung durch die Wüste an einer Stelle vorbei, an der sich die Reste eines verfallenen Zeltgrabens, trockener Kamelmist, russige Steine, die ehemals eine Kochstelle bildeten, und Zeltpflocke befinden. An diesen Zeichen erkennt er, dass dieser Platz einst die Raststätte von wandernden Beduinen gewesen ist. Nach einiger Überlegung erinnert er sich daran, dass sein Stamm hier vor langer Zeit während der Frühjahrsweide mit einem anderen gemeinsam gezeltet und er selbst damals eine glückliche Zeit mit seiner Geliebten verbracht hat. Daran schließt der Dichter gewöhnlich eine Beschreibung des verfallenen Zeltplatzes, der *Aṭlāl*, an; die Spuren sind nur noch schwer zu erkennen, da der Wind und Regenströme, die auf sie niederfielen, sie verwischt und fast unkenntlich gemacht haben. Infolge des Regens hat sich reiche Vegetation entwickelt, und Gazellen und Antilopen mit ihren Jungen haben dort ihre Lagerstätten.

II. Der Dichter versenkt sich in die Erinnerung an den Tag des Aufbruchs der beiden Stämme, seines eigenen und des seiner Geliebten. Anzeichen haben ihm damals den bevorstehenden Abschied bereits angekündigt. Die Kamele wurden von der Weide zurückgeholt und beladen; auch der Rabe, der Unglück bedeutet, hat dem Dichter die Trennung vorausgesagt. Er sieht im Geiste die Kamele mit den Sänften wieder vor sich, die er mit Schiffen vergleicht. In diesen sassen die Frauen, unter denen sich seine Freundin befand. Sie ziehen davon, während er im Geiste ihre Reise verfolgt.

III. Während der Kummer um seine verlorene Geliebte den Dichter wachhält, schickt sie ihm aus



weiter Ferne ihr *Khayāl*, ein visionäres Bild von sich. Er ist erstaunt, dass seine zarte Geliebte, einen so weiten Weg hat zurücklegen können, da sie doch nie eine gute Fussgängerin war. Das Traumbild weckt schmerzliche Erinnerungen in ihm, und er vergiesst heftige Tränen, indem er der Schönheit seiner Freundin gedenkt.

An jedes dieser drei Themen kann sich eine eingehende Schilderung der Persönlichkeit und Reize der Geliebten anschliessen. Sie ist eine vornehme, zurückhaltende Frau, die zu den edelsten ihres Stammes gehört; oft ist sie verheiratet und hat manchmal sogar schon Kinder. Ihr Gatte wird gern verspottet. Auch Koketterie kennt sie und quält dadurch den Liebenden. Ausführlicher noch werden ihre körperlichen Reize geschildert, wobei die einzelnen Körperteile in sehr schönen Vergleichen gerühmt werden (in der Art der *Wasf*, vgl. das *Hohe Lied* und die *Alt-ägyptischen Liebeslieder*, ed. W. Max Müller). Auch ihre Kleidung, ihr Parfüm und ihr Schmuck werden gepriesen. Im Anschluss daran wird der Seelenzustand des Liebenden geschildert: Der Kummer hat ihn alt und grau gemacht, er ist krank vor Sehnsucht nach seiner Freundin, und noch nach Jahren fliessen seine Tränen, wenn er ihrer gedenkt.

Wie alle altarabische Poesie ist das *Nasīb* in seinem Inhalt und Aufbau ziemlich streng an bestimmte Gedankengänge gebunden, sodass infolgedessen eine gewisse Einformigkeit in ihm herrscht. Immer wieder finden wir dieselben oder einander ähnelnde Vergleiche; auch sind die Gedanken der einzelnen Dichter nicht wesentlich voneinander verschieden, sondern unterscheiden sich nur in der Form und im Ausdruck. Die Spuren der *Aṭlāl* sehen aus wie Schriftzeichen, die der *Kalam* auf Pergament zieht; das Mädchen ähnelt einer Gazelle oder Antilope, ein Vergleich, der in immer neuen Variationen vorkommt. Die Tränen des Mannes rinnen wie Wasser aus einem lecken Schlauch oder fallen wie die Perlen einer Kette, wenn die Schnur reisst u. a. Infolge des Reichtums der arabischen Sprache an synonymen Wörtern haben diese Vergleiche immer neuen Reiz, trotz der vielen Wiederholungen. Auch stereotype Metonymien, wie sie in allen Zweigen der arabischen Poesie angewandt werden, finden sich oft im *Nasīb*. So werden die Geliebte, die *Aṭlāl*, die Regengüsse, auch Körperteile und anderes durch solche Metonymien bezeichnet. Das *Nasīb* beginnt meist (soweit es uns vollständig überliefert ist) mit formelhaften Wendungen wie: *li-nan al-diyār* „lass das“ beendet, worauf der Dichter sich der Kamelbeschreibung zuwendet.

Bereits in der vorislāmischen Zeit hatte das *Nasīb* seine feste Form erhalten, der sich kein Dichter entziehen konnte. Nach und nach verblasste sein innerer Gehalt, es wurde immer formelhafter und erstarrte zur Phrase. Schon in der altarabischen Poesie finden wir keinen Unterschied zwischen dem *Nasīb* eines Beduinen und dem eines städtischen Dichters. Kais b. al-Khaṭīm, Hassān b. Thābit und ‘Adī b. Zaid beschreiben die Schönheit ihrer Freundin in der gleichen Art wie etwa Imra’ al-Kais und beweinen ebenso wie ein beduinischer Dichter die Trennung von ihr. Man muss sich aber dabei vergegenwärtigen, dass in vorislāmischer Zeit auch ein Städter das beduinische Leben kannte. (Von ‘Adī b. Zaid wissen wir, dass er einen Teil des Jahres in der Wüste zubrachte (*Kitāb al-Aghānī* [Kairo 1928], II, 105). In späterer Zeit aber kannten

die Dichter das Wüstenleben nicht mehr aus eigener Anschauung; daher wurde das *Nasīb* immer stereotyper. Schliesslich kam es dahin, dass man darüber spottete, dass jede *Qasida* mit der Klage bei den *Aṭlāl* begann: Ob denn jeder Wohlredende, dem ein Gedicht gelinge, notwendig liebeskrank sein müsse, fragt ein Kritiker der ‘Abbāsiden-Zeit (vgl. Goldziher, *Abhandlungen*, S. 144).

Aus dem *Nasīb* lernen wir eine Art von Liebesbeziehungen kennen, die im vorislāmischen Arabien vermutlich eine ziemlich grosse Rolle spielte. Es sind freie Liebesverhältnisse, die nicht in den Formen geschlossen sind, die auch bereits im vorislāmischen Arabien bei einer Eheschliessung üblich waren. Sie beruhten auf gegenseitiger Zuneigung und freiwilliger Treue und endeten mit diesen. Wie aus dem *Nasīb* hervorgeht, wurden solche Verbindungen meist zur Zeit der Frühjahrsweide geschlossen, wenn verschiedene Stämme friedlich miteinander zelteten. War das Ende dieser schönsten Zeit des Jahres gekommen, so lösten sich auch meist diese freien Liebesbeziehungen. Die Stellung und das Ansehen der *Khulla* (wie die Geliebte oft genannt wird) wurden durch die illegitime Beziehung zu einem Mann nicht herabgemindert; sie blieb in ihrem Stamm und zog mit diesem weiter, während eine *Baghīy* nicht innerhalb ihres Stammes lebte.

Wie bei aller altarabischer Poesie ist auch die Frage nach dem ältesten *Nasīb* und nach seinem Ursprung nicht zu beantworten. Die arabische Tradition berichtet, dass als erster Muhallil einer *Qasida* ein *Nasīb* voranschickte; damit ist aber nicht gesagt, dass er der erste war, der ein solches verfasste. Im *Kitāb al-Aghānī* (Kairo [1928], II, 123 f.) findet sich eine Parallele zum *Nasīb*: dem König Anu-shirwān wurde von al-Nu’mān ein Mädchen als Geschenk übersandt mit einem Begleitschreiben, das seine seelischen und körperlichen Vorzüge schilderte. Auch in den Märgen von Tausendundeine Nacht sind *Nasīb*-ähnliche Gedichte eingeschaltet, die aber alle aus verhältnismässig später Zeit stammen. Viele Parallelen finden sich im *Hohen Lied*, und auch die altägyptischen Liebeslieder ähneln in Geist und Auffassung, oft auch im Wortlaut, dem arabischen *Nasīb*.

**Litteratur:** vgl. die Literaturangaben zum Artikel *QASĪDE*; I. Guidi, *Il Nasīb nella Qasida Araba*, in *Attes du XIV<sup>ème</sup> Congrès International des Orientalistes*, III, 3 ff.; J. Horowitz, *Poetische Zitate in 1001 Nacht*, in *Sachau-Festschrift*; G. Jacob, *Das Hohe Lied auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht*, Berlin 1902; I. Lichtenstädter, *Das Nasīb der altarabischen Qasida*, in *Islamica*, V; D. B. Macdonald, *The Origins of Arabic Poetry*, in *JR A S*, 1925; W. Max Müller, *Altägyptische Liebeslieder*; W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London 1907; J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, Göttingen 1893. (ILSE LICHTENSTÄDTER)

**NAŠĪBĪN**, Stadt in Mesopotamien. Ihr Name ist gewiss semitischen Ursprungs und mit Philon Byblios (bei Stephanos Byz.; Müller, *Fragmenta hist. graec.*, III, 571, frg. 8) von *Νάσιβος* = *σάβλου* (*Nasīb*) abzuleiten. Das Idol von Našibin soll Abnil geheissen haben (Assemani, *Bibl. Orient.*, I, Rom 1719, S. 27), d. i. „Stein des El“ (nach W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, Übers. v. Stübe, 1899, S. 159, Anm. 309). Auf Münzen ist die gewöhnliche Form des Ortsnamens *NEEIBI*

(Uranios bei Steph. Byz.: Νέσιβις; Plinius, *Nat. hist.*, VI, 42: Nesebis); in den *Scriptores historiae Augustae* und anderwärts finden sich die Schreibungen Nitibi(n), Nitibeni, Nizzibi u. a. (J. Markwart, *Süderorienten u. d. Tigrisquellen*, Wien 1930, S. 259 f., Anm. 1). Armenisch heisst die Stadt meist Mcbin (zur Namensform: Markwart, *a. a. O.*, S. 166 f., Anm. 3); Matt'ēos von Edessa (Ausg. Wataršapat, 2. Aufl., 1898, S. 245 = Übers. Dulaurier, S. 206) nennt sie „Nsepi, das auch Mcbin oder Nsepin heisst“ (auch auf S. 62 Nsepi). Doch erwähnt er daneben ein „Nsepin, das die Stadt Sibar ist“ (S. 187 = S. 158, Kap. XCVI Übers. Dulaurier, der S. 413 z. St. fälschlich an unser Našibin und Sippara denkt), das am linken Ufer des Euphrat auf dem Wege von Severak oder Sevaverak (arab. Suwaidā) nach Hişn Maşūr (armen. Harsan Msroy) lag (Matt'ēos, S. 157 = 130 Dulaurier; 186 f. = 157 f. Dulaurier). Dieses Nsepin entspricht der „Stadt Našibin am Ufer des Frāt, genannt Našibin al-Rūm, von Āmid und Harrān je 3–4 Tage entfernt, am Wege von Harrān nach dem Lande Rūm“ (Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 789), bei Pseudo-Wāḳidī (*Futūḥ Diyār Rabi'a wa-Diyār Bakr*, Übers. v. B. G. Niebuhr, in *Schriften der Akademie von Ham.*, Bd. I/III, Hamburg 1847, S. 50, 175 f.) neben Suwaidā, d. i. Süverek, als Našibin al-Şaghīr erwähnt, deren Name noch jetzt auf der türkischen Generalstabskarte in 1:200 000 von 1333 (1917/18), Blatt Siverak-Kharput, 32 km fast genau westlich von Siverak und 2,5 km von Kaṇṭara an einem Euphratknie eingetragen ist. Die syrischen Autoren pflegen Našibin mit dem biblischen Šōbhā gleichzusetzen und halten Nimrod für den Gründer der Stadt (Michael Syr., *Chron.*, Übers. Chabot, I, 20; Barhebr., *Chron. Syr.*, ed. Bedjan, S. 8).

Die Stadt lag in der Ebene unterhalb des Μάσσιον ὄρος [s. TÜR 'ABDĪN am Flusse Mygdonios (Theophyl. Simok., ed. de Boor, V, 5, 3: Μύγδων), dem Hirnās der Araber, Nehar Māsā oder Māshī der Syrer (assyrl. Kharmish?; Nöldeke, in *ZDMG*, XXXIII, 328), dem jetzigen Djaḡhdjaḡh. Die Gegend zwischen Našibin und dem Tigris hiess bei den Syrern Bēth 'Arabāyē (Theophyl. Simok., I, 13, 8: Βεαθβαέε, III, 16, 1: V, 1, 2: 3: Ἀραβίε; G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten pers. Märt.*, S. 23, Anm. 170), bei den Armeniern Arvastan (vgl. Arwāstān, in *J A*, 1869, S. 168; Arwāstān-i Hrōm: Justi, *Beiträge*, I, 16, 24; Markwart, *Erānshahr*, S. 162 f.).

Schon von den Assyriern wird die Stadt unter dem Namen Našibina erwähnt, zuerst, soviel bis jetzt bekannt, um 900 v. Chr. unter Adadnirāri II. (O. Schroeder, in *Wiss. Veröff. DOG*, XXXVII, Nr. 84, I, 41 f.). In der Zeit zwischen 852 und 715 v. Chr. war sie die Hauptstadt einer Provinz, deren Statthalter das Eponymat bekleiden durften (Forrer, *Provinzeinteilung des assyrl. Reiches*, S. 32, 106; Schachermeier, Artikel *Nasibina* im *Reallexikon d. Vorgesch.*, VIII, 1927, S. 449). In den letzten Kämpfen der Assyriern gegen die Babylonier und Meder wird Našibina 612 v. Chr. erwähnt (C. J. Gadd, *The Fall of Nineveh*, London 1923, S. 35, Keilschrifttafel Brit. Mus. 21901, Rs. 48).

Von Seleukos I. soll Nisibis mit Griechen besiedelt worden sein (*Corpus Inscript. Graec.*, IV, 6856; Tschirikower, in *Philologus*, Suppl.-Bd. XIX, H. 1, S. 89 f.). Die Makedonier nannten die Stadt Ἀντιόχεια ἢ ἐν τῇ Μυγδονίᾳ (Strab., XVI, 747). Unter Antiochos IV. prägte sie Münzen mit der Aufschrift

Ἀντιόχεια τῶν ἐν τῇ Μυγδονίᾳ (Brit. Mus., *Catal. Seleucid. Kings*, S. 42, Nr. 86–8; Head, *Historia Numorum* 2, S. 815). Tigranes von Armenien entriss die Stadt den Parthern, die sie damals besaßen, und machte seinen Bruder Guras (*Ghōr*) zu ihrem Kommandanten; im Kampfe gegen ihn besetzte sie 68 v. Chr. Lucullus (Plutarch., *Luc.*, S. 32, 4 ff.). Die armenischen Historiker behaupten, dass die Stadt von der Mitte des II. Jahrh. v. Chr. bis zum Anfange unserer Zeitrechnung Residenz der arshakunischen Könige und später des Königs Sanatruk gewesen sei (St. Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, I, Paris 1818, S. 161; Marquart bei Herzfeld, in *ZDMG*, LXVIII, 659 f.). Um 37 n. Chr. entriss sie der Partherkönig Artabanos III. den Armeniern und schenkte sie dem Könige Izates von Adiabene (Joseph., *Ant.*, XX, 3, 2). Zur Zeit des Partherkrieges des Corbulo (62 n. Chr.) war sie parthisch oder adiabenisch (Tacitus, *Annal.*, XV, 5). Von Kaiser Traianus wurde Nisibis wieder erobert, von Hadrianus den Parthern zurückgegeben (Kass. Dion., LXVIII, 23). Im Partherkrieg des L. Verus hatte es eine neue Belagerung durch die Römer zu erdulden, infolge deren dort die Pest ausbrach (Lukianos, *De conscrib. histor.*, c. 15). Die Parther flohen über den Tigris, und die Stadt geriet damals zweifellos wieder in die Gewalt der Römer. Nach dem Siege des Septimius Severus über Pescennius Niger verlangten die Fürsten von Osrohoene und Adiabene von dem Kaiser die Zurückziehung der römischen Truppen aus Nisibis gegen Anerkennung seiner Oberhoheit (Kass. Dion., LXXXV, 1, 2 ff.). Der Kaiser zog darauf 195 n. Chr. nach Nisibis und machte es zur Hauptstadt einer neuen Provinz; sie hiess darauf Septimia Nesibi Colonia Metropolis (Kassios Dion., LXXXV, 3, 2; Hill, *Catal. of Greek Coins*, Brit. Mus., *Arabia, Mesopotamia and Persia*, London 1922, S. cviii f. und 119–24; Macdonald, *Catal. of the Hunterian Collection*, III, 315, Pl. LXXIX). Nach seiner Rückkehr verteidigte der Statthalter Laetus die Stadt gegen den Ansturm der Parther. Ebenso belagerten sie die Parther 217 n. Chr. nach Caracalla's Ermordung, schlossen aber dann mit Macrinus Frieden. Auch der erste Sāsānide Ardashīr belagerte sogleich Nisibis (Zonar., XII, 13; Georg. Synkell., S. 674). Unter Maximinus wurde es von den Persern erobert, aber 242 von Timesitheus, Gordianus' III. Schwiegersohne, zurückgewonnen; doch Philippus Arabs, unter dem es den Namen Julia Septimia Colonia Nisibis Metropolis erhielt, verzichtete bald auf ganz Mesopotamien. Odenathos von Palmyra entriss Nisibis 261 wieder den Persern und zerstörte es (*Histor. Aug.*, Trebellius Pollio, *Triginta tyranni*, c. 13, 5). Diokletian machte die Stadt, die seit dem Frieden von 297 n. Chr. wieder römisch war (Marquart, *Erānshahr*, S. 169), zum einzigen Handelsentrepot zwischen Persien und dem Römerreiche (Petr. Patrik., frg. 14, in *Fragmenta hist. graec.*, IV, 189; *Cod. Just.*, IV, 63, 4; *Expositio totius mundi et gentium*, S. 22, in Riese, *Geogr. lat. min.*, S. 108) und zu einer Hauptfestung des mesopotamischen Limes (über ihn: Poidebard, in *Syria*, XI, 1930, S. 33–42). Im Perserkriege des Constantius wurde Nisibis, *Orientis firmissimum claustrum* (Ammian. Marcell., XXV, 8, 14), dreimal (i. d. Jahren 338, 346 und 350 n. Chr.) belagert (Peeters, in *Anal. Boll.*, XXXVIII, 1920, S. 285–373). Zur Zeit der ersten Belagerung starb der Mönch Jakob von Nisibis, der Lehrer des Ephrem, der in seiner Vaterstadt 313 n. Chr.



die grosse Kirche erbaut hatte; vielleicht ist er auch als Gründer der „Perserschule“ von Nisibis anzusehen, die Ephrem unter dem Druck der Verfolgungen durch Šhāpūr II. im Jahre 363 von dort nach Edessa verlegte (vgl. über sie: I. Guidi, *Gli statuti della scuola di Nisibis*, in *GSAL*, IV, 1890, S. 165–95; J.-B. Chabot, *L'école de Nisibis*, in *J. A. IX. Ser.*, VIII, 1896, S. 43–93; Baumstark, *Gesch. d. syr. Literatur*, Bonn 1922, S. 113 f.; Th. Hermann, *Die Schule von Nisibis vom 5.–7. Jahrh.*, in *Zeitschr. f. neutestam. Wiss.*, 1926, S. 89 ff.).

Im Kriege von 359 zog Šhāpūr II. zunächst an Nisibis vorbei gegen Tela und Amida, während das römische Heer bei Nisibis stand (Ammian. Marc., XX, 7, 1–8). Nach dem Tode Julians musste Jovianus im Frieden von 363 unter anderem die Hauptfestung Nisibis abtreten (Amm. Marc., XXV, 7, 9). Die Einwohner durften nach Amida auswandern (Amm. Marc., XXV, 8, 17–9, 6; Zosim., III, 33 f.; Ps.-Dionys. von Tellmahre, *Chron.*, zum Jahre 674; syr. Vita des Ephrem, ed. Lamy, S. 24 f.; Faustus Byz., Venedig 1832, S. 26; Nau, in *ROC*, II, 1897, S. 58). Vielleicht wurden sie von dort weitergeschickt und in dem oben erwähnten „Klein-Našibīn“ angesiedelt. Grenzfestung am Limes war seitdem das 70 Stadien westlich von Nisibis gelegene Sargathon, das jetzige Serdže-Khān (Honigmann, in *Syria*, X, 1929, S. 283 f.). Die Römer unternahmten seitdem auf die verlorene Stadt häufig, aber stets vergebliche Angriffe, so 421–22 n. Chr. nach dem Siege bei Sargathon (Sokrat., *Hist. Eccl.*, VII, 18), 503 unter dem Feldherrn Areobindos (Jos. Styl., c. 54, S. 44, ed. Wright; Mich. Syr., Übers. Chabot, II, 159), 526–27 unter dem Dux und Stratelates Timostratos (Zach. Rhet., IX, 1, S. 256) und 572 unter dem Patrikios Markianos (Johann v. Ephesos, III, 6, 2). Die Einwohner waren noch im VI. Jahrh. römerfreundlich gesinnt (Ps.-Zach. Rhet., VII, 5, S. 211, ed. Land). Seitdem die nestorianische Akademie von Edessa wegen der Verfolgungen der Nestorianer im Römerreiche 489 durch den Metropolitens Barsawmā von dort nach Nisibis verlegt worden war, blieb die Stadt jahrhundertlang das geistige Zentrum der Nestorianer (vgl. auch Mas'ūdi, *Kitāb al-Tanbīh*, ed. de Goeje, S. 150). Unter Khusrāw II. entstand die Sergioskirche von Nisibis (Theophyl. Simok., V, 1, 7). Sergios Stratelates wurde von den nomadischen Stämmen dieser Gegend besonders verehrt (Nöldeke's *Tabari*, S. 284, Anm. 1; Peeters, in *Hushardzan*, Wien 1911, S. 187; Herzfeld-Sarre, *Archäol. Reise im Euphrat- u. Tigrisgebiet*, I, 1911, S. 138, Anm. 2).

Im Jahre 18 (639) zog 'Iyād b. Ghannm gegen Našibīn, das sich nach kurzem Widerstand unter den gleichen Bedingungen, wie sie al-Ruhā' zugestanden worden waren, den Arabern unterwarf (Caetani, *Annali dell' Islām*, IV, 35, 37, 55, 57, a. 18 H., § 83, 87, 127, 129; nach al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 175 f. und al-Kh̄wārizmī, ed. Baethgen, *Abh. KM*, VIII/III, 110 f., erst im folgenden Jahre; vgl. Caetani, *a. a. O.*, S. 165, a. 19 H., § 42, 43). Unter 'Abd al-Malik emporste sich 684 n. Chr. Buraida in Našibīn (Mich. Syr., II, 469; Barhebr., *Chron. Syr.*, ed. Bedjan, S. 111; Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens, ed. J.-B. Chabot = *Corpus Script. Christ. Orient.*, Ser. III, Bd. XIV, S. 293, 12: Buraid; Caetani, *Chronographia Islamica*, I, 755, a. 65 H., § 15).

Ein Erdbeben suchte die Stadt 717 heim (al-Kh̄wārizmī, *a. a. O.*, S. 122, zum Jahre 99 d. H.). Vom Metropolitens Kyprianos wurde 758–59 der Kirchenchor (κόνυχ) und der Altar der Kathedrale von Našibīn vollendet (al-Kh̄wārizmī, *a. a. O.*, S. 128, a. 141 H.). Zur Zeit der Wirren in Mesopotamien zogen die Bewohner von Dārā, Našibīn und Āmid auf Raub aus (Mich. Syr., III, 103; Barhebraeus, *Chr. syr.*, S. 153). Eine Abteilung Karmaten zog 315 (927/8) gegen Kafartūhā, Rās al-'Ain und Našibīn (al-Mas'ūdi, *Kitāb al-Tanbīh*, S. 384).

Saif al-Dawla unternahm seinen Zug nach Armenien 328 (940) von Našibīn aus (Freytag, in *ZDMG*, X, 467). Die Byzantiner zogen 331 (942) unter Joannes Kurkuas nach Mesopotamien und eroberten Maiyāfārikin, Arzan und Našibīn (Barhebraeus, *a. a. O.*, S. 179; Weil, *Gesch. der Chal.*, II, 690). Damals gehörte Našibīn wohl schon dem Hamdāniden Nāsir al-Dawla (vgl. Barhebraeus, S. 183 zum Jahre 347 (958); *ZDMG*, X, 482). Nach seinem Tode war 358 (968/9) sein Sohn Abu 'l-Muzaffar Hamdān kurze Zeit Statthalter von Našibīn (*ZDMG*, X, 485). Unter dem Domestikos (dem Armenier Mleh) zogen die Byzantiner am 1. Muḥarram 362 (12. Okt. 972) wiederum gegen die Stadt und richteten in ihr ein grosses Blutbad an (Barhebraeus, S. 192; *ZDMG*, X, 486; Weil, III, 19 f.; Yaḥyā b. Sa'īd al-Antākī, ed. Kračkovskij-Vasiliev, S. 145 = *Patrol. Orient.*, XXIII, Paris 1932, S. 353 lässt unrichtig Kaiser Tzimiskes selbst diesen Zug unternehmen; vgl. dagegen D. N. Anastasievich, in *Byz. Zeitschr.*, XXX, 1929/30, S. 403 f.).

Das Heer des Toghrulbeg verwüstete 435 (1043) die Gegend von Našibīn (Barhebraeus, *a. a. O.*, S. 226). Sultan Ghiyāth al-Dīn sandte 1106 Abū Maṣ'ūr al-Djāwālī, den Herrn von al-Mawṣil, nach Našibīn gegen die Franken (Mich. Syr., III, 193). Bald darauf eroberte der Ortoḳide İlghāzī Naḍīm al-Dīn die Stadt (Mich. Syr., *a. a. O.*; Barhebraeus, *Chron. Syr.*, S. 273), und nachdem der Sultan sie 502 (1108/9) dem Emir Mawḍūd b. Altuntekin verliehen hatte (Mich. Syr., III, 215), nahm sie İlghāzī 513 (1119/20) wieder ein (*ebd.*, S. 217). Doch schon 515 (1121/2) gab sie Sultan Maḥmūd dem Emir Bursukī zusammen mit al-Mawṣil, Djazīrat b. 'Omar und Sindjār (Barhebraeus, S. 283). Die Franken drangen 523 (1128/9) bis Āmid, Našibīn und Ra's al-'Ain vor (Barhebraeus, S. 289). Zengī warf 1134 einen Aufstand in Našibīn nieder (Mich. Syr., III, 242). Bābek, von Zengī selbst dort als Gouverneur eingesetzt, zerstörte später alle Festungen der Umgegend, damit Zengī keinen Stützpunkt gegen ihn besässe (Mich. Syr., III, 264). Nūr al-Dīn von Ḥalab nahm 1171 die Stadt ohne Kampf ein und ging dort rigoros gegen die nestorianischen Christen vor; alle ihre neuen Bauten wurden zerstört, die Schatzhäuser geplündert und gegen 1000 Bände ihrer Schriften verbrannt (Mich. Syr., III, 339 f.). Nach seinem Tode bemächtigte sich sein Neffe Saif al-Dīn von al-Mawṣil der Stadt (Mich. Syr., III, 360). Dem Salāḥ al-Dīn ergab sie sich 1182 (Barhebraeus, *Chron. Syr.*, S. 360). Im folgenden Jahre übergab dieser dem 'Imād al-Dīn Sindjār, Našibīn und andere Städte im Tausch gegen Ḥalab (Barhebraeus, S. 362) und herrschte dort, bis er 594 (1198) starb (Barhebraeus, S. 398, 402). In der Gegend von Našibīn fanden 582 (1186/7) heftige Kämpfe zwischen Kurden und Turkmenen statt (Barhebraeus, S. 370). Auf 'Imād al-Dīn folgte 1198

sein Sohn Kuṭb al-Dīn, dem aber sogleich Nūr al-Dīn Arslānshāh von al-Mawṣil die Stadt entriss. Als aber sein Heer dort von einer schweren Krankheit heimgesucht wurde, verliess er sie wieder, und Kuṭb al-Dīn kehrte dorthin zurück (Barhebraeus, S. 402). Eine zweite Belagerung von Naṣibin musste Nūr al-Dīn 600 (1203/4) vorzeitig abbrechen (Barhebraeus, S. 416 f.). Malik al-ʿAdil entriss die Stadt 606 (1209/10) dem Kuṭb al-Dīn (Barhebraeus, S. 424). Nach seinem Tode (615 = 1218/9) fiel sie an Malik al-Aḥraf von Urfa (Barhebraeus, S. 424, 439).

Die arabischen Geographen rechnen Naṣibin zum 4. Klima, dessen Südgrenze etwa 12 Farsakh südlich der Stadt in der Richtung auf Sindjār zu verlief (al-Masʿūdī, *Kutub al-Tanbih*, S. 32 f., 35, 44). Nach Yāqūt lag es am Oberlauf des Hirmās inmitten zahlreicher Gärten. Ibn Hawḳal, der die am Fusse des Djabal Bālūsā gelegene Stadt 358 (968/9) besuchte, spricht von dem — abgesehen von den gefährlichen Skorpionen, die dort vorkamen — angenehmen Leben in ihr. Über ihre schönen Häuser und Bäder, den Markt, die Freitagsmoschee und die Burg berichtet al-Maḳḍisī. Auch Ibn Djabair besuchte sie 580 (1184/5) und erwähnt ihre Gärten, die Brücke über den Hirmās in der Stadt, das Hospital (*Māristān*), mehrere Schulen und andere Sehenswürdigkeiten. Im VIII. (XIV.) Jahrh. lag sie schon grossenteils in Ruinen; doch bestanden noch die Freitagsmoschee und die Gärten rings um sie, aus denen Rosenwasser ausgeführt wurde (Ibn Baṭṭūta). Ḥamd Allāh Mustawfī, nach dessen Bericht die Mauern einen Umkreis von 6 500 Schritt haben, rühmt noch ihre Früchte und ihren Wein, beklagt aber die ungesunde Feuchtigkeit des Klimas, die Menge der Skorpione und die Mückenplage.

Hulagu eroberte 657 (1259) al-Ruhā, Naṣibin und Harrān (Weil, *Gesch. der Chalifen*, IV, 10). Der Mongolenkhān Mangū Timur [s. d.] starb, in Džazīrat b. ʿOmar vergiftet, auf dem Wege von dort nach Naṣibin am 16. Muḥarram 681 (26. April 1282; Barhebraeus, S. 546 f.). Als Timur-Khān 1395 nach dem Tūr ʿAbdīn zog, verbargen sich die Bewohner von Naṣibin und Maʿarra in Höhlen vor den Mongolen, wurden aber darin durch Rauch erstickt (Anhang zu Barhebraeus, *Chronography*, ed. Wallis Budge, II, S. xxxiv). Die kurdischen Ḥasanāyē verwüsteten 1403 Naṣibin und seine Umgebung (*ebenda*, S. xxxvi).

In die Hände der osmanischen Türken fiel die Stadt 1515 (v. Hammer, *Gesch. d. Osman. Reiches*, II, Pest 1828, S. 449 f.). Sie wurde Hauptstadt eines Sandjaks im Pashalik Amid (Ḥādjīdī Khalifa, *Djihānnumā*, Stambul 1732, S. 438). Später wurde sie zum Sandjak Mārdīn im Pashalik Baghdād geschlagen (Saint Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, I, Paris 1818, S. 161 f.). Ihrer Lage am Südrande des Gebirgslandes und an der Strasse von al-Mawṣil nach Syrien verdankte sie ihre grosse strategische und kommerzielle Bedeutung. Der Bau der Baghdādabahn brachte ihr einen neuen Aufschwung; sie soll jetzt etwa 50 000 Einwohner zählen.

*Litteratur*: al-Khwarizmi, *Kitāb ṣināt al-Ard*, ed. v. Mzik, in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 21 (Nr. 298); Subrāb, *ʿAdjāib al-Aḳālim al-sabʿa*, ed. v. Mzik, *ebd.*, V, 29 (Nr. 260: lies *Madīnat Naṣibin*); al-Battānī, *Opus astronomicum*, ed. Nallino, II, 175 (Nr. 158); III, 238; al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 72—8; Ibn Hawḳal, *BGA*, II, 139—43, 449;

al-Maḳḍisī, *BGA*, III, 54, 90, 137, 140, 145 f., 149, 159, 390; Ibn Faḳīh, *BGA*, V, 132 f., 227, 233; Ibn Khurdaḏbih, *BGA*, VI, 95 f., 116, 172; Kudāma, *BGA*, VI, 214 f., 227, 245; Ibn Kusta, *BGA*, VII, 97, 106; al-Yaʿkūbī, *BGA*, VII, 362; al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbih*, *BGA*, VIII, 32 f., 35, 44, 150, 384; Yāqūt, *Muʿjam*, ed. Wüstenfeld, III, 559; IV, 787; Ibn Djabair, ed. Wright, S. 240; Ibn Baṭṭūta, ed. Defrémery u. Sanguinetti, II, 140; Ḥamd Allāh Mustawfī, Bombay 1311, S. 167; al-Balādhuri, *Futūḥ al-Buldān*, ed. de Goeje, S. 175 f., 178; Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Index, II, 818; al-Ṭabari, ed. de Goeje, Indices, s. v.; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 (2 1930), S. 87, 94 f., 97, 124 f.; G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, Register, S. 316, unter *Nāṣibīn*; J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, London 1827, I, 442—46; E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, S. 392; M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, II, Berlin 1900, S. 29—36; V. Chapot, *La Frontière de l'Euphrate de Pompée à la conquête arabe*, Paris 1907, S. 317 f.; C. Preusser, *Nordmesopotamische Baudenkmäler [XVII. wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orientgesellschaft]*, Leipzig 1911, S. 39—43; Sarre u. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, II, Berlin 1920, S. 336—46, Taf. CXXXVIII f. und Abb. 313—16; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, S. 482, 490—93, 496—99, 522 f. (E. HONIGMANN)

**NAŠĪF AL-YĀZIDJĪ**. [Siehe AL-YĀZIDJĪ.]

**NAŠIKH**. [Siehe NASKH.]

DAYA SHANKAR KAILĀS NĀSĪM 1811—43 war ein Kaṣhmīrī Paṇḍit, der unter Aṭish Poetik studierte. Sein Ruhm beruht auf einem einzigen Gedicht, einer Romanze mit dem Titel *Gulzār-i Naṣim*, die er mit 22 Jahren verfasste. Sie ähnelt sehr Mir Ḥasan's *Siḥr al-Bayān*, und es wird ihr allgemein der zweite Platz unter den Urdū-Romanzen zugewiesen. Naṣim übersetzte auch Tausendundeine Nacht ins Urdū. Naṣim zählt zu den grossen Urdū-Maṭnawī-Dichtern (Maṭnawī im Sinne von poetischer Romanze) und ist einer der wenigen Urdū-Autoren, die Hindu's waren.

*Litteratur*: T. Grahame Bailey, *History of Urdu Literature*, 1932; Ram Babu Saksena, *History of Urdu Literature*, 1927; Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindoue et hindoustanie*, 1870. (G. E. LEESON)

**AL-NĀSIR LI-DĪN ALLĀH**, ABU ʿABBĀS AḤMED B. AL-MUSTAḌĪʾ BI-AMR ALLĀH, der 34. ʿabbāsīdische Khālīfe (reg. 575—622 = 1180—1225), war der Sohn einer türkischen Sklavin, namens Zumurrud.

Er war der einzige Khālīfe der Spätzeit des Reiches, der eine konsequente Politik zu führen imstande war. Diese war ganz darauf gerichtet, die weltliche Macht des Khālīfates wiederherzustellen. In diesem Streben kam dem Khālīfen der Umstand zugute, dass das Seldjūkenreich, das bis dahin die weltliche Gewalt ausgeübt hatte, in Verfall begriffen war. In den Wirren, die schliesslich seinen endgültigen Sturz herbeiführten, tat der Khālīfe das seinige, um ihn zu beschleunigen, und scheute sich nicht, den Khwārizmshāh Takash als den stärksten Rivalen des dahinsinkenden Seldjū-



kenreiches in seinem Kampfe gegen den letzten Seldjüken Sultan Toghril II. zu unterstützen. Dieser Kampf endete schliesslich mit der Niederlage der Seldjüken bei Raiy, in der Toghril im Kampfe fiel (Rabi' I 590 = März 1194).

Infolge der Verschiedenheit des von den beiden Verbündeten verfolgten politischen Zieles kam es bereits in den Verhandlungen über das Erbe der Seldjüken zum Streit zwischen dem Khwārizmshāh und dem Khalifen; denn dieser wollte die Gelegenheit benutzen, seine Hausmacht durch die erledigten persischen Provinzen zu vergrössern, während der Khwārizmshāh in der Ausübung der weltlichen Macht das volle Erbe der Seldjüken antreten wollte. Während Takash im Osten in Kriege verwickelt war, vermochte Ibn al-Qaṣṣāb, der Wezir des Khalifen, Khūzistān und andere persische Provinzen zu erobern (Anf. 591 = 1195). Doch wurden seine Truppen nach der Rückkehr des Takash von diesem vollständig geschlagen (Sha'bān 592 = Juli 1196), sodass der Khalife seine Eroberungen wieder herausgeben musste. Nur Khūzistān wurde ihm belassen.

In den folgenden Jahren hatte der Khalife in den Intrigen lokaler Machthaber im persischen Irāk seine Hand im Spiele, und zwar meist auf seiten der Gegner des Khwārizmshāh's (seit 596 = 1200 'Alā' al-Dīn Muḥammad). Die Zwistigkeiten mit diesem erreichten ihren Höhepunkt, als der Khalife im Jahre 613 (1216) einen Parteigänger des Khwārizmshāh, Oghalmish, den Wezir des derzeitigen Machthabers im persischen Irāk, Uzbek, durch ismā'ilitische Sendlinge ermorden liess. Nun holte der Khwārizmshāh zum entscheidenden Schlage gegen den Khalifen aus; er rüstete zum Kriege und rückte im Jahre 614 (1217) in das persische Irāk ein. Hier liess er, um den Khalifen auch politisch zu vernichten, durch seine 'Ulamā' in einem Fetwā den Khalifen al-Nāṣir als unwürdig des Khalifates erklären und rief einen 'Aliden namens 'Alā' al-Mulk aus Tirmidh zum Imām aus. Der Khalife versuchte vergeblich durch Verhandlungen, den Khwārizmshāh zum Rückzug zu bewegen. Dieser rückte von Hamadhān aus gegen Baghdād vor. Unvorhergesehenerweise konnte er aber seinen Schlag gegen den Khalifen nicht durchführen; denn infolge des frühen Eintrittes eines strengen Winters, durch den sein Heer aufgerieben wurde, war der Khwārizmshāh gezwungen, den Zug abubrechen und heimzukehren mit der Absicht, im kommenden Jahre erneut gegen Baghdād zu ziehen.

Um der ihm drohenden Gefahr zu begegnen, hatte aber der Khalife inzwischen mit dem Mongolen Djingiz-Khān Verhandlungen angeknüpft, um ihn zu einem Angriffe auf den Khwārizmshāh zu bewegen. In der Tat wurde dieser, bevor er den geplanten erneuten Zug gegen Baghdād unternehmen konnte, im Jahre 616 (1219) von Djingiz-Khān angegriffen und entscheidend geschlagen. Er starb auf der Flucht vor den Mongolen auf einer Insel im Kaspischen Meere (617 = 1220).

Damit hatte zwar der Khalife sein nächstes Ziel erreicht und war seinen grössten Gegner fürs erste losgeworden. Doch nun rückten die Mongolen ihm in bedenkliche Nähe, zumal sie sich seit 618 (1221) in Adharbāidjān festsetzten. Indessen kam es vorerst nicht weiter zu Verwickelungen mit den Mongolen.

Idagegen musste al-Nāṣir es noch erleben, dass nach dem vorläufigen Abzuge der Mongolen der

junge Khwārizmshāh Djālāl al-Dīn Mangubarti, der Sohn und Nachfolger Muhammed's, gegen ihn zog und ihm Khūzistān entriss.

Da al-Nāṣir sein ganzes Augenmerk auf den Osten gerichtet hatte, wo er um die Stärkung und Vergrösserung seiner Hausmacht kämpfte, interessierte ihn der Westen, wo Saladin in dieser Zeit seine Hauptkämpfe gegen die Kreuzfahrer führte, nicht und leistete dort, obwohl von Saladin mehrfach darum angegangen, nur unzureichende Hilfe.

Ausser auf Restauration der weltlichen Macht des Khalifates scheint sich al-Nāṣir's Politik auch auf Wiederherstellung der inneren Einheit des Islām erstreckt zu haben. Er selbst neigte der Shi'a zu, und zwar der imāmītischen Richtung (Zwölfer-Shi'a), und zog 'Aliden an seinen Hof; er scheint damit wohl in seiner Person die Ansprüche der 'Abbāsiden und 'Aliden haben vereinigen zu wollen. Ferner brachte er eine Einigung mit der extrem ismā'ilitischen Richtung der Assassinen fertig: im Jahre 608 (1211/2) gab der Assassinen-grossmeister Ḥasan III. seine Ansprüche auf das Imāmat auf und huldigte dem 'abbāsidschen Khalifen.

Auch die Bestrebungen al-Nāṣir's, das mit dem Namen der Futuwwa bezeichnete Rittertum in reorganisierter Form auf seine Person zu zentralisieren, stehen vielleicht mit seinen politischen Plänen in Verbindung: im Jahre 578 (1182/3) hatte er sich von dem Shaikh 'Abd al-Djabbār b. Šāliḥ in den Futuwwa-Bund aufnehmen lassen. Er liess dann von den Bundesorganisationen nur diejenigen bestehen, die sich seiner persönlichen Führung unterstellten. Durch das Mittel der Aufnahme in den Futuwwa-Bund knüpfte er dann feste Beziehungen zu den Fürsten der islamischen Welt an, die nun in ihm ihr Bundesoberhaupt zu sehen hatten (von den Chronisten wird darüber u. d. Jahre 607 = 1210 berichtet). Ibn al-Furāt hat uns die Schilderung der Einkleidung eines Fürsten als äusseres Zeichen für die Aufnahme in den Bund in Gegenwart des Abgesandten des Khalifen überliefert (der Bericht wiedergegeben bei v. Hammer, in *J.A.*, 5. Ser., VI, 1855, S. 285 f.). Über das strenge Regiment, das der Khalife in dem Futuwwa-Bund führte, gibt ein gutes Bild der von P. Kahle in der Oppenheim-Festschrift veröffentlichte Erlass des Khalifen vom 9. Šafar 604 (4. Sept. 1207), den dieser anlässlich eines Totschlages eines Bundesmitgliedes herausgegeben hatte.

Al-Nāṣir starb in der letzten Nacht des Ramaḍān 622 (6. Okt. 1225) im Alter von etwa 70 Jahren. Ibn al-Athir schildert ihn als tyrannisch seinen Untertanen gegenüber und unbeständig in seinen Massnahmen; seine Vorliebe für die Futuwwa und deren sportliche Betätigung (Armbrustschessen, Brieftaubenzucht) erscheint ihm als wunderliche Marotte. Günstiger beurteilt ihn Ibn al-Tikṭākā: er schildert ihn als unermüdet tätig in der Ausübung der Obliegenheiten der Regierung und hebt seine reichen Stiftungen, aber auch seine Geldgier hervor; wo einen Herrscher des islamischen Mittelalters dieser letztere Vorwurf trifft, da handelt es sich bekanntlich oft um das Bestreben, eine gesunde und vorsichtige Finanzpolitik zu treiben. Zum Vorwurf wird dem al-Nāṣir ferner gemacht, dass er es gewesen sei, der mit den Mongolen angebändelt habe und damit Schuld sei an dem grossen Unheil, das nachmals der Mongolensturm über die Länder des Islām gebracht habe.

An Bauwerken sind inschriftlich als von al-Nāṣir stammend bezeugt das Talisman-Tor in Baghdād

(erbaut 618 = 1221/2: im März 1917 beim Rückzug der türkischen Truppen aus Bagdad in die Luft gelassen) und das Mahdi-Heiligtum, die Ghubat al-Mahdi, in Sāmarrā. Beide sind interessant und aufschlussreich für seine politischen Bestrebungen, letzteres als ein ausgesprochen schiitisches Heiligtum für seine schiitischen Anhänger. Das Talisman-Tor durch die eigentümliche bildliche Darstellung, die einst an ihm zu sehen war: der Khalīf sitzend zwischen zwei Drachen, denen er in den aufgerissenen Rachen greift und sie an ihren Zungen packt. Nach M. van Berchem's geistreicher Deutung handelt es sich hier um die Darstellung des Sieges des Khalīfens über zwei Feinde, die ihm seine geistliche Würde streitig gemacht hatten; und zwar ist dabei zu denken einmal an den Assassinen-grossmeister Hasan III. als einstigen Vertreter der radikalsten Opposition gegen das orthodoxe 'abbāsische Khalīfat, der aber schliesslich im Jahre 608 dem Khalīfen gehuldigt hatte und im Jahre 618 gestorben war; zum anderen an den Khwārizmshāh, der es im Jahre 614 gewagt hatte, einen Gegenkhalīfen aufzustellen, aber nun überwunden im Jahre 617 auf der Flucht enden musste. Interessant ist in diesem Zusammenhange auch die Inschrift auf dem Denkmal, in der der Khalīf den Ausdruck *al-Da'wa al-hādīya*, der als Selbstbezeichnung der Assassinensekte bekannt ist (vgl. M. van Berchem, in *J A*, 9. Ser., IX, 1897, S. 456 und 462), für sein eigenes Khalīfat in Anspruch nimmt.

*Litteratur:* Die Chroniken von Ibn al-Aḥrī, XII; Abu 'l-Fidā, III; Ibn al-Tiḡtakā, *al-Fakhrī*; Ibn Khallūn, *al-Bār*, III: *Taḥqīq al-Niqāḥ*, engl. Übers. v. Raverty (s. die Indices); G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 364 ff.; W. Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*, ed. Weir; Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, I, 34 ff.; II, 146 ff., 171; Taeschner, in *Islamica*, V (1932), 289 ff., spez. 294 f., und in *Z DMG*, LXXXVII (1933), 32 ff.; P. Kahle, in *Archiv für Orientforschung*, Beiband I (*Festschrift Oppenheim*).

(F. TAESCHNER)

AL-NĀSIR IBN 'ALENNĀS (es findet sich auch die Schreibung: 'Alnās, 'Annās und bei Ibn 'Idhārī sogar Ghīnās), fünfter Fürst der Hammādiden-Dynastie. Er folgte im Jahre 454 (1062) auf seinen Vetter Bulukkīn b. Muḥammed. Seine Regierung bildet den Höhepunkt des kleinen von Hammād gegründeten Berber-Königreiches. Diese übrigens vorübergehende Macht der Hammādiden war die unmittelbare Folge des Untergangs ihrer Nachbarn und Verwandten, der Ziriden in Ifrīkiya, der ersten Opfer der hilālischen Einwanderung. Bei seinem Regierungsantritt befand sich al-Nāṣir, der im Qal'at Banī Hammād residierte, bereits an der Spitze eines Staates, dessen Provinzen die Hauptstädte Ashīr, Milāna, Algier, Hamza (Bouira), Ngaous und Constantine aufwiesen. Bald danach kam er wieder in den Besitz von Biskra, dessen Gouverneur gegen Bulukkīn aufsässig geworden war. Namentlich aber konnte er hoffen, sein Gebiet durch die Auflösung des Königreiches Kairawān zu vergrössern.

Dadurch dass der Ziride al-Mu'izz seine alte Hauptstadt aufgab und nach al-Mahdiyya floh (1057), war Ifrīkiya eine Beute der Anarchie geworden. Das Land war in den Händen der Araber, die Städte gaben sich selbst ihre Herren; allorts begannen die Gouverneure zu revoltieren, Führer von Banden zwangen den bedrohten Städten ihren

Schutz auf. Mehrere Orte wandten sich an die Hammādiden, die ihnen Schutz gewähren konnten. So schickten die Bewohner von Qastiliya Abgesandte zu al-Nāṣir und huldigten ihm; ebenso auch die Bewohner von Tunis. Auf ihr Ersuchen gab der Hammādidenfürst ihnen 'Abd al-Haqq aus der Ṣanhādja-Familie der Banū Khorāsān als Gouverneur. Dieser vollbrachte Wunder. Er schloss mit den arabischen Plünderern Verträge ab, die das Leben der Hauptstadt sicherten. In der Folge sollte er Tunis zur Hauptstadt eines Königreiches machen nachdem er sich von der Oberhoheit der Hammādiden befreit hatte.

Wenn nun die Ankunft der einfallenden Nomaden al-Nāṣir auch ein unmittelbares Anwachsen seiner Macht gebracht hatte, sowie seiner Hauptstadt einen wirklichen Aufschwung hinsichtlich der Bevölkerung und des wirtschaftlichen Lebens, so bedeutete ihre Nachbarschaft doch eine Gefahr. Die Araber verwickelten ihn in ein unglückliches Abenteuer. Im Jahre 457 (1064) baten die Athbadj, einer ihrer Stämme, ihn um Hilfe gegen ihre feindlichen Brüder, die Riyāh, die sich mit dem Ziridenfürsten Tamīm verbündet hatten. Al-Nāṣir versprach ihnen Beistand, da er darin eine Gelegenheit sah, in Ifrīkiya einzufallen und es vielleicht an sich zu reissen. Er stellte sich persönlich an die Spitze eines grossen Heeres, in dem sich Araber, Ṣanhādja und sogar Zenāta unter Führung des Königs von Fās, al-Mu'izz b. 'Aṭiya, befanden. Die Riyāh ihrerseits hatten von al-Mahdiyya Hilfgelder und Waffen erhalten. Das Treffen fand bei Sībā statt in der Nähe des antiken Sufes. Schon zu Anfang gaben die Zenāta von Fās unter den Angriffen des Feindes jeden Widerstand auf, was die Niederlage al-Nāṣir's herbeiführte. Er konnte soeben noch mit zweihundert Mann Constantine und dann die Qal'a erreichen, deren Zugänge von den Arabern methodisch geplündert wurden.

Nach dieser Niederlage versuchte al-Nāṣir, sich dem Fürsten von al-Mahdiyya zu nähern. Die Verhandlungen scheiterten aber, vielleicht durch Fehler des Unterhändlers, und al-Nāṣir, der von neuem von den Athbadj aufgestachelt wurde, nahm die Feindseligkeiten gegen das unglückliche Königreich der Ziriden wieder auf. Er zog in Laribus und Kairawān ein (460 = 1067), aber dies waren fruchtlose Erfolge; er musste die Städte räumen, da er sie nicht halten konnte. Solche Abenteuer, in welche die Araber ihn hineinzogen und die ihm keinerlei dauernden Vorteil einbrachten, wiederholten sich ein ganzes Jahrzehnt lang. Im Jahre 470 (1077) schloss al-Nāṣir Frieden mit dem Ziriden Tamīm und gab ihm seine Tochter zur Frau.

Die arabische Plage, die das Königreich Ifrīkiya zerstört hatte, bedrohte auch ernsthaft das Hammādidenreich. Die Zenāta, Erbfeinde der Ṣanhādja, der Herren der Qal'a, fanden bei den eingewanderten Nomaden jederzeit Verbündete, die zur Wiederaufnahme des Kampfes bereit waren. Im Jahre 468 (1075) bemächtigte sich der Zenāta-Führer Ibn Khazrūn, der von den Banū 'Adī-Arabern in Tripolitanien unterstützt wurde, der Städte Msila und Ashīr. Es gelang al-Nāṣir, ihn in die Wüste zurückzuwerfen; er lockte ihn in einen Hinterhalt und liess ihn ermorden. Gegen die Zenāta Banū Tūdjin, die sich mit den Banū 'Adī verbündet hatten und die Felder des Zentral-Maghrib verwüsteten, liess er seinen Sohn al-Manṣūr marschieren. Die Aufsässigen wurden ergriffen und gefoltert.



Die Araber Athbadj, von denen al-Nāsir sich brauchbare Hilfe versprochen hatte, entpuppten sich als ganz unerwünschte Nachbarn. Obwohl er anscheinend die meisten Revolten — nicht ohne Grausamkeit — niedergeschlagen hatte, so wurde doch das Leben in seiner angestammten Hauptstadt von Jahr zu Jahr schwieriger. Dies bestimmte ihn dazu, eine andere zu wählen. Er bemächtigte sich des Gebietes der Bidjāya-Berber und gründete dort anstelle des alten Hafens Saldae eine Stadt, die zuerst al-Nāsirīya hiess, aber später den Namen Bougie behielt. Dort errichtete er sich den prunkvollen Perlen-Palast (*Qaṣr al-Lu'lu'*). „Nachdem er seine neue Hauptstadt bevölkert hatte, befreite er die Bewohner vom *Kharādj* und liess sich im Jahre 461 (1068) selbst dort nieder“ (Ibn Khaldūn). Der Auszug des Hammādidēn-Königtums nach der Küste ist zu vergleichen mit dem der Zīriden von Kairawān nach al-Mahdiyya; dazu führten nämlich dieselben Ursachen, die Ansiedlung der arabischen Nomaden in der Berberei und die daraus resultierende Unsicherheit im Binnenland. Dieser Auszug wurde übrigens erst vollständig unter dem Nachfolger al-Nāsir's, seinem Sohne al-Manšūr. Dieser übernahm die Herrschaft beim Tode seines Vaters im Jahre 481 (1088).

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, I, 224—26, Übers. II, 47—51; Ibn 'Idhārī, *Bayān*, ed. Dozy, I, 308—9, Übers. Fagnan, I, 445—47; Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, X, 29—33, 34—5, 39, 73, 110; Übers. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*), S. 471—79, 488; Ibn Abi Dīnār (*Histoire de l'Afrique de Mohammed . . . el-Kairouāni*), Übers. Pellissier u. Rémusat, S. 145, 146; *Kitāb al-Istīṣār*, Übers. Fagnan (*Recueil des notices et mémoires de la Soc. de Constantine*), 1899, S. 32—4; E. Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, II, 25—6, 35—7, 53; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, S. 120, 131, 136—40, 143.

(GEORGES MARÇAIS)

AL-NĀSIR, Name zweier Aiyūbiden.

I. AL-MALIK AL-NĀSIR ŠALĀḤ AL-DĪN DĀWŪD B. AL-MALIK AL-MU'AZZAM, im Djumādā I. 603 (Dezember 1206) in Damaskus geboren. Nach dem Tode seines Vaters am 1. Dhu 'l-Hidjja 624 (12. November 1227) folgte ihm Dāwūd auf den Thron von Damaskus, während der Mamlūk 'Izz al-Dīn Aibek die Regentschaft übernahm. Die eroberungslustigen Oheime Dāwūd's liessen ihn aber nicht lange unbehelligt. Zuerst machte al-Malik al-Kāmil [s. d.] Anspruch auf die Festung al-Shawbak [s. d.], und da er eine abschlägige Antwort erhielt, nahm er von Jerusalem, Nābulus und anderen Plätzen Besitz (625 = 1228). In dieser bedrohlichen Lage wandte sich Dāwūd an einen anderen Oheim, al-Malik al-Ashraf, der die mesopotamischen Besitzungen verwaltete. Dieser erschien auch in Damaskus, stellte sich aber auf die Seite al-Kāmil's und verabedete mit ihm eine förmliche Teilung des ganzen Reiches. Laut der Übereinkunft der beiden Brüder sollte al-Ashraf Damaskus und Dāwūd Ḥarrān, al-Raḡḡa und al-Ruḥā bekomen, während al-Kāmil sich das südliche Syrien nebst Palästina vorbehielt. Da aber Dāwūd damit nicht einverstanden war, begann al-Ashraf Damaskus zu belagern. Nachdem al-Kāmil mit dem Kaiser Friedrich II. Frieden geschlossen hatte [s. AIYŪBIDEN], vereinigte er sich mit al-Ashraf und zwang nach dreimonatiger Belagerung seinen Neffen, sich zu ergeben (Šaḥbān 626 = Juni/Juli 1229), worauf

al-Ashraf als Herr von Damaskus unter der Oberhoheit al-Kāmil's anerkannt wurde und Dāwūd sich mit al-Kerak [s. d.], al-Shawbak und einigen anderen Plätzen begnügen musste. Trotz dieser unfreundlichen Behandlung blieb jedoch Dāwūd al-Kāmil treu, als die anderen Aiyūbiden sich gegen letzteren zusammenrotteten [s. AIYŪBIDEN], und begab sich in seinen Dienst nach Ägypten. Nachdem al-Kāmil, von Dāwūd begleitet, Damaskus erobert hatte, starb er im Radjab 635 (März 1238), und Dāwūd, den al-Kāmil zum Statthalter von Damaskus bestimmt hatte, musste nach al-Kerak zurückkehren. In Ägypten wurde der Sohn al-Kāmil's al-Malik al-'Ādil als sein Nachfolger anerkannt, worauf er seinen Vetter, al-Malik al-Djawād Yūnus, zum Statthalter von Damaskus ernannte. Als Dāwūd seine Ansprüche auf die Herrschaft von Damaskus geltend machen wollte, wurde er bei Nābulus geschlagen. Im folgenden Jahre übergab Yūnus, der sich dem Sultan al-'Ādil gegenüber nicht sicher fühlte, seinem Vetter al-Malik al-Šāliḥ Aiyūb die Stadt Damaskus zum Austausch gegen Sindjār, al-Raḡḡa und 'Āna. Das konnte weder al-'Ādil noch Dāwūd sich gefallen lassen, weshalb sie sich verbündeten, um gegen Aiyūb zu ziehen. Die folgenden Begebenheiten sind schon im Art. AL-MALIK AL-ŠĀLIḤ NADJIM AL-DĪN AIYŪB ausführlich geschildert worden; es kann demnach einfach darauf verwiesen werden. Nachdem Dāwūd alle seine Besitzungen ausser al-Kerak verloren hatte, ernannte er seinen jüngsten Sohn al-Malik al-Mu'azzam 'Isā zu seinem Vertreter und flüchtete sich nach Ḥalab (647 = 1249/50), wo er von al-Malik al-Nāsir Yūsuf [siehe unten] freundlich empfangen wurde. Sein aus kostbaren Juwelen bestehendes Privatvermögen, das auf mindestens 100 000 Dināre veranschlagt wurde, gab er dem Khalifen al-Musta'ṣim in Verwahr, der zwar den Empfang bestätigte, es aber nie übers Herz bringen konnte, die deponierten Schätze zurückzugeben. Bald darauf wandten sich die beiden älteren Söhne Dāwūd's, die sich hintangesetzt fühlten, an den Sultan al-Malik al-Šāliḥ Aiyūb und boten ihm al-Kerak gegen Belehnungen in Ägypten an, was dieser mit Freuden annahm. Auf Grund unvorteilhafter Nachrichten über Dāwūd liess al-Malik al-Nāsir Yūsuf ihn Anfang Šaḥbān 648 (Oktober 1250) nach Ḥimṣ bringen und in Haft behalten. Im Jahre 651 (1253/4) wurde er auf die Fürbitte des Khalifen unter der Bedingung freigelassen, dass er sich in den unter der Herrschaft al-Malik al-Nāsir Yūsuf's stehenden Ländern nicht aufhalten dürfe. Er wollte sich deshalb nach Baghdād begeben, wurde aber nicht in die Stadt gelassen. Dann lebte er eine Zeitlang in sehr kümmerlichen Verhältnissen in der Umgegend von 'Āna und al-Ḥadīṭha, bis er einen Zufluchtsort in al-Anbār fand. Seine Bittgesuche wurden vom Khalifen nicht beantwortet; schliesslich erwirkte dieser ihm jedoch die Erlaubnis, sich in Damaskus niederlassen zu dürfen. Nach ein paar ergebnislosen Versuchen, sein in Baghdād konfisziertes Eigentum zurückzubekommen, hielt er sich in der Wüste auf, als er von al-Malik al-Mughith, dem damaligen Herrn von al-Kerak und al-Shawbak, gefangen genommen und nach al-Shawbak gebracht wurde. Da der Khalife in dem bevorstehenden Kampfe mit den Mongolen Verwendung für ihn zu haben glaubte, schickte er einen Gesandten nach al-Shawbak, um ihn zu holen; dieser nahm ihn mit und schlug den Weg nach Damaskus ein. Auf die Nachricht

von der Einnahme von Baghdād durch Hūlāgū verliess er aber Dāwūd, der sich dann nach al-Buwaidā<sup>2</sup>, einem Dorfe in der Nähe von Damas-kus, begab. Hier fiel dieser am 27. Džumādā I 656 (1. Juni 1258) der Pest zum Opfer. Von Abu 'l-Fidā<sup>3</sup> wird Dāwūd wegen seiner Beredsamkeit und seines poetischen Talents gelobt.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Wüstenfeld, Nr. 526 (de Slane's Übers., II, 430); Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, XII, 308, 313, 315 f.; Abu 'l-Fidā<sup>3</sup>, *Annales*, ed. Reiske, IV, 337, 345, 347, 351, 353, 403, 413, 493, 489, 501, 519, 531, 533, 541, 543, 557; *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*, I, siehe Index; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 460–62, 464–68, 471–81; Röhrich, *Gesch. d. Königreichs Jerusalem*, S. 777–84, 786–89, 791, 793, 844, 846, 849, 854, 859–64, 866, 875.

II. AL-MALIK AL-NĀSIR ŠALĀH AL-DĪN ABU 'L-MUẒAFFAR YŪSUF, am 19. Ramaḍān 627 (1. August 1230) in Ḥalab geboren. Sein Vater war der Herr von Ḥalab al-Malik al-ʿAzīz, seine Mutter hiess Faṭīma, Tochter des Sultans al-Kāmil. Am 4. Rabīʿ I 634 (5. November 1236) folgte YŪsuf seinem Vater nach unter der vormundschaftlichen Regierung seiner Grossmutter väterlicherseits Daʿifa Khātūn bint al-Malik al-ʿAdīl [s. ḤALAB]. Nach ihrem im Džumādā I 640 (November 1242) erfolgten Tode übernahm YŪsuf selbst die Regierung unter der Oberaufsicht des Džamāl al-Dīn Ikbāl al-Khātūn und dehnte bald seine Macht über fast ganz Syrien aus. Nachdem der Sultan von Ägypten Aiyūb mit Hilfe der Khwārizmier sowohl Palästina als auch Damaskus erobert hatte, wurde schliesslich auch YŪsuf in den Kampf verwickelt. Die Khwārizmier wurden nämlich mit Aiyūb unzufrieden, traten zu al-Malik al-Šālih Ismāʿil, dem Herrn von Baʿalbek und Boṣrā, über und begannen in seinem Auftrage Damaskus zu belagern. Dann erschienen die Fürsten von Ḥalab und Ḥimṣ auf dem Plane. Die Khwārizmier erlitten eine vollständige Niederlage (644 = 1246), und Ismāʿil musste sich nach Ḥalab flüchten und sich unter YŪsuf's Schutz stellen [s. AL-MALIK AL-ŠĀLIḤ NAḌJM AL-DĪN AİYŪB]. Im Jahre 646 (1248/9) zog dessen Feldherr Šhams al-Dīn Luʿluʾ al-Armanī gegen Ḥimṣ [s. d.] und zwang nach zweimonatiger Belagerung den Emīr al-Malik al-Ashraf zu kapitulieren und die Stadt an YŪsuf gegen Tell Bāshir [s. d.] abzutreten. Zwei Jahre später eroberte dieser Naṣībīn, Dārā und Karkisiyā<sup>4</sup> von dem Atābeg von al-Mawṣil Badr al-Dīn Luʿluʾ<sup>5</sup> [s. LUʿLUʾ]. Nach der Ermordung Tūrānshāh's [s. AİYŪBIDEN] im Jahre 648 (1250) wurde YŪsuf von den Damas-zener Emīren zum Sultan erhoben, und im Rabīʿ II (Juli 1250) hielt er seinen Einzug in Damas-kus. Um die Ermordung Tūrānshāh's zu rächen, rüstete er sich dann zum Krieg gegen Ägypten und trug König Ludwig IX. von Frankreich ein Bündnis an; die Unterhandlungen blieben aber erfolglos. Im Radjab desselben Jahres (Oktober 1250) wurden die Syrer von dem ägyptischen Emīr Fāris al-Dīn Aḳṭai bei Ghazza zurückgeschlagen; YŪsuf verlor aber nicht den Mut, sondern rüstete sich zu einem neuen Angriff auf Ägypten. In der Nähe von al-ʿAbbāsa [s. d.] stiess er mit dem ägyptischen Heere zusammen (Dhu 'l-Kaʿda 648 = Anfang Februar 1251); der Sieg neigte sich schon auf die Seite YŪsuf's, als der Verrat seiner türkischen Mam-lūken den Kampf zugunsten der Ägypter entschied.

YŪsuf musste die Flucht ergreifen, mehrere syrische Fürsten wurden gefangen genommen, und Aḳṭai fiel in Palästina ein, wo er Nābulus und andere wichtige Städte eroberte, bis ein starkes syrisches Heer seinem weiteren Vordringen eine Grenze setzte. Nach langen Unterhandlungen kam endlich ein Friede Anfang des Jahres 651 (1253) zustande, wobei YŪsuf auf Ägypten verzichten musste, aber schon nach ein paar Jahren war es nahe daran, dass der Krieg wieder aufgelodert wäre. Beim Heranrücken der Mongolen unter Hūlāgū [s. d.] versuchte YŪsuf, sich durch Bezeigen seiner demütigen Gesinnung vor der Gefahr zu retten, und schickte Gesandte mit Geschenken in das mongolische Lager; da er aber auf Unterstützung seitens anderer muslimischer Herrscher rechnete und infolgedessen eine drohende Botschaft von Hūlāgū mit herausfordernden Worten beantwortete, begann dieser Ḥalab zu belagern. YŪsuf scheint anfangs daran gedacht zu haben, ihm entgegenzuziehen und Ḥalab zu entsetzen. Er schlug sein Lager vor Damaskus auf und schickte Boten mit Bitte um Hilfe nach verschiedenen Seiten, da aber weder Syrer noch Ägypter ihm Gehör schenken und Ḥalab den Mongolen in die Hände fiel (658 = 1260), blieb ihm nichts anderes übrig, als Damaskus zu verlassen und nach Süden zu ziehen. Ḥamāt, Baʿalbek und Damaskus wurden erobert, und YŪsuf musste sich zuletzt dem Hūlāgū ergeben. Dieser liess ihn hinrichten, wahrscheinlich nach der Niederlage der Mongolen bei Ḥimṣ am 5. Muḥarram 659 (10. Dezember 1260; siehe hierüber auch d. Art. ḤALAB). Nach dem Zeugnis Abu 'l-Fidā's zeichnete sich YŪsuf durch Gelehrsamkeit und dichterische Begabung aus; im übrigen wird er als von Natur gutmütig und dem Wohlleben ergeben geschildert, so dass es ihm an Kraft mangelte, um die Ordnung in seinem Reiche aufrechtzuerhalten.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Wüstenfeld, Nr. 533 (de Slane's Übersetzung, II, 445); Abu 'l-Fidā<sup>3</sup>, *Annales*, ed. Reiske, IV, 419, 471, 495, 509, 515, 521, 529, 539, 569, 575 ff., 619, 623; *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*, I, siehe Index; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, IV, 4–7, 10–4, 17; Röhrich, *Gesch. d. Königreichs Jerusalem*, S. 835, 885–87, 892–95, 908–10. (K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-NĀSIR, Name von zwei Mamlūken-Sultanen.

I. AL-MALIK AL-NĀSIR NĀSIR AL-DĪN MUḤAMMED, der neunte Sultan der bahritischen Mamlūken, Sohn des Sultan Ḳalāʿūn [s. d.] und einer mongolischen Prinzessin namens Aslūn (Ashlūn) Khātūn. Mitte Muḥarram 684 (März 1285) geboren, empfing er nach der Ermordung seines Bruders al-Malik al-Ashraf Khalil im Muḥarram 693 (Dezember 1293) die Huldigung als Sultan. Nachdem die beiden Emīre Zain al-Dīn Ketbogha al-Manṣūrī und ʿAlam al-Dīn Sandjar al-Shudjāʿī verabredet hatten, dass ersterer das Amt des Regierungsverwesers (*Niyābat al-Saltāna*) und letzterer das Wezirat übernehmen sollte, wurden diese Ernennungen von dem neun-jährigen Sultan bestätigt. Die Eintracht zwischen den beiden hohen Würdenträgern dauerte aber nicht lange. Als al-Shudjāʿī seinen Nebenbuhler aus dem Wege zu räumen versuchte, zog er den kürzeren und wurde selbst erschlagen. Um die Alleinherrschaft an sich zu reißen, begnadigte Ketbogha die beiden Mörder des Sultans Khalil, denen es natürlich daran lag, den Nāsir zu stür-



zen, um seiner Rache zu entgehen, und als die ehemaligen Mamlūken al-Khalil's sich aus Erbitterung darüber empörten, wurden sie von den regierungstreuen Truppen zu Paaren getrieben. Dann gelang es Ketbogha unschwer, die Emire zu überzeugen, dass die politische Lage einen Mann und nicht ein Kind auf dem Throne erheische, worauf al-Nāsir abgesetzt und Ketbogha unter dem Titel al-Malik al-'Adil als Sultan proklamiert wurde (Muḥarram 694 = November/Dezember 1294). Nach zwei Jahren (Muḥarram 696 = November 1296) teilte Ketbogha das Schicksal seines Vorgängers. Ihm folgte einer der Mörder al-Khalil's, al-Malik al-Manṣūr Husām al-Dīn Iādjin al-Manṣūrī, der im Rabi' II 698 (Januar 1299) ermordet wurde. Dann einigten sich die Macht besitzenden Emire über die Zurückberufung des vierzehnjährigen Nāsir, der sich damals in al-Kerak [s. d.] befand und im Djumādā I (Februar 1299) in der Hauptstadt eintraf, um zum zweiten Mal das Sultansdiplom des Khalifen und den Huldigungseid der Emire zu empfangen. Die wirklichen Regenten waren jetzt der Regierungsverweser Sallār al-Manṣūrī und der Oberbefehlshaber der Truppen Rukn al-Dīn Baibars al-Djāshnagīr. Das wichtigste Ereignis in dieser Zeit war der Krieg mit dem mongolischen Erbfeind. Im Rabi' I 699 (Dezember 1299) ging der Ilkhān Ghāzān [s. d.] über den Euphrat und stand bald vor Ḥalab. In demselben Monat langte al-Nāsir, der schon im Dhu 'l-Hidjdja 698 (September 1299) von Kairo aufgebrochen war, weil die Ägypter schon längst einen Einfall der Mongolen befürchteten, in Damaskus an. In der Nähe von Himṣ stiess der Sultan auf den weit überlegenen Feind, seine erprobten Emire wurden geschlagen, und in der grössten Unordnung zog sich sein Heer nach Ägypten zurück, während Himṣ in die Gewalt der Mongolen fiel. Das gleiche Schicksal hatte auch Damaskus mit Ausnahme der von dem ägyptischen Kommandanten Ardjawāsh tapfer verteidigten Zitadelle. Inzwischen rüsteten sich die Ägypter mit verzweifelter Energie, um den Kampf wiederaufzunehmen, und im Radsjab 699 (März/April 1300) brach ein neues Heer von Kairo auf. Da aber die Mongolen die Zitadelle in Damaskus uneinnehmbar fanden, zogen sie sich zurück, ehe es zum Kampfe kam, und die Ägypter nahmen wieder von Damaskus, Ḥalab und ganz Syrien Besitz. Nach einem misslungenen Feldzug gegen das nördliche Syrien im Rabi' II 700 (Januar 1301), der kein anderes Ergebnis lieferte als die Ausplünderung der von den Mongolen heimgesuchten Gegend, schickte Ghāzān eine Gesandtschaft nach Kairo, um Friedensunterhandlungen anzuknüpfen; da aber diese erfolglos blieben, wurde zum dritten Mal die Entscheidung den Waffen überlassen. Im Sha'bān 702 (April 1303) überschritt der mongolische Feldherr Kutlūshāh (Kutluḡhshāh) den Euphrat, und gleichzeitig traf ein Teil des ägyptischen Heeres unter dem Befehl des Baibars al-Djāshnagīr in Damaskus ein. Am 2. Ramaḍān (20. April) kam es in der Ebene von Mardj al-Suffar zum Kampf, nachdem die übrigen ägyptischen Truppen unter dem Sultan al-Nāsir und dem Khalifen al-Mustakfi sich mit Baibars vereinigt hatten. Die hereinbrechende Nacht machte der blutigen Schlacht ein Ende, der Kampf wurde aber am folgenden Tage fortgesetzt und endete mit der gänzlichen Niederlage der Mongolen; 10 000 Gefangene sollen den Siegern in die Hände gefallen

sein. Bald darauf starb Ghāzān, und sein Nachfolger Öltaitu wagte es nicht, seine Kräfte mit dem furchtbaren Gegner zu messen. Im übrigen verlief die zweite Regierung al-Nāsir's ziemlich friedlich, von einigen kriegerischen Unternehmungen geringerer Bedeutung abgesehen. Zu Anfang des Jahres 702 (1302) wurde eine Expedition gegen die Templer unternommen, die sich auf der Insel Arwād an der syrischen Küste niedergelassen hatten und auch das gegenüberliegende Festland beunruhigten [s. TARṬŪS]. Ausserdem fanden Einfälle in das Gebiet von Sis [s. d.] statt, dessen Fürst mit dem Ilkhān gemeinsame Sache gemacht hatte und den Ägyptern den herkömmlichen Tribut nicht rechtzeitig schickte. Mit den fremden Mächten überhaupt stand die ägyptische Regierung auf gutem Fusse; dagegen gaben die Verhältnisse im Innern Anlass zur Besorgnis. Nach der Niederlage bei Himṣ empörten sich die Beduinen in Oberägypten gegen die Autorität der Behörden und schrieben auf eigne Faust Steuern aus. Es wurde deshalb ein grosses Heer ausgerüstet, um die Rebellen zu züchtigen. Von Süden rückte zu gleicher Zeit der Statthalter von Kūs her und schnitt den Auführern den Zugang zu der südlichen Wüste ab. Die Empörung wurde mit schonungsloser Strenge unterdrückt, die Männer ohne Erbarmen niedergemetzelt, die Frauen und Kinder gefangen genommen und die Habe geraubt. Viele flüchteten sich in unzugängliche Höhlen, wurden aber durch Rauch erstickt. Ferner hatte die zahlreiche christliche und jüdische Bevölkerung viel zu leiden. Besondere Verordnungen betreffs der Nichtmuḥammedaner hatten schon mehrere der umayyadischen, 'abbāsiden und fātimidischen Khalifen erlassen, und am weitesten war in dieser Beziehung der 'Abbāsīde al-Mutawakkil [s. d.] gegangen; im allgemeinen waren aber derartige Massregeln von kurzer Dauer und wurden deshalb gewöhnlich nach einiger Zeit wiederholt, was übrigens auch für Ägypten gilt. Unter der Regierung al-Nāsir's nahmen zwar viele Christen als Beamte eine geachtete Stellung ein; aus einer unbedeutenden Veranlassung loderte aber plötzlich der geheime Neid der Muḥammedaner auf, und es wurde im Jahre 700 (1300/1) eine Verordnung bekannt gemacht, die unter anderem enthielt, dass die Christen für die Zukunft blaue und die Juden gelbe Turbane tragen sollten, um von den Rechtgläubigen sofort unterschieden werden zu können, und dass sie weder Waffen tragen noch auf Pferden reiten dürften. Hinzugefügt wurde noch ein Verbot gegen die Anstellung der Christen und Juden in den Kanzleien des Sultans und der Emire. Die nächste Folge dieser Massregel war, dass mehrere Kirchen von dem fanatischen Gesindel zerstört wurden und die übrigen geschlossen blieben, bis die Behörden sie auf Verlangen des Kaisers von Byzanz und anderer christlicher Fürsten wieder öffnen liessen. Am 23. Dhu 'l-Hidjdja 703 (8. August 1303) wurde ganz Ägypten von einem furchterlichen Erdbeben heimgesucht, das nicht nur viele Privathäuser, sondern auch Paläste und Moscheen in Trümmern verwandelte, wobei viele Menschen das Leben verloren. Mit der grössten Energie wurden aber die Spuren der Katastrophe entfernt, und die Emire und die wohlhabenden Bürger wetteiferten im Bemühen, durch reichliche Spenden den Wiederaufbau der zerstörten Gebäude zu fördern. Nach einem misslungenen Versuch, sich der Bevormundung der beiden Emire Sallār und Baibars zu

entziehen, die beide nach der Alleinherrschaft strebten und einander mit gegenseitigem Misstrauen betrachteten, verliess der von allem Einfluss auf die Regierung ausgeschlossene Sultan am 24. Ramaḍān 708 (7. März 1309) die Hauptstadt unter dem Vorwande, dass er nach Mekka pilgern wolle, begab sich aber statt dessen nach al-Kerak. In der Zitadelle angelangt, erklärte er den ihn begleitenden Emiren, er habe auf die Wallfahrt verzichtet und entsage der Regierung, um in al-Kerak in Ruhe zu leben. Als sein Nachfolger wurde Baibars [s. d.] unter dem Titel al-Malik al-Muzaḥḥar am 23. Shawwāl (5. April 1309) proklamiert, während Sallār im Amte als Regierungsverweser blieb. Baibars konnte sich aber keiner eigentlichen Popularität erfreuen; drückende Teuerung machte ihn beim Volke unbeliebt, das ihm ohne Grund die Verantwortung für die schweren Zeiten aufd. Sallār intrigierte im geheimen, und al-Nāṣir vermehrte energisch die Zahl seiner Anhänger in Syrien. Da Baibars erfuhr, dass al-Nāṣir in Damaskus eingetroffen, die syrischen Emire zu ihm übergetreten und die ihm ergebenen Truppen in Ghazza angelangt waren, blieb ihm nichts übrig, als abzudanken und die Gnade seines Nebenbuhlers anzuflehen. Dieser verzieh ihm und bot ihm sogar die Herrschaft von Ṣihyawn [s. d.] an; nachdem er aber seinen Einzug in Kairo gehalten hatte (Anfang Shawwāl 709 = März 1310), liess er Baibars erdrosseln. Bald darauf wurde auch Sallār beseitigt; er verhungerte im Gefängnis. Nach einiger Zeit eröffneten die Mongolen wieder Feindseligkeiten. Zwei Emire, die sich dem Sultan gegenüber nicht sicher fühlten, begaben sich nämlich zum Ilkhān Ölçaitu und sporneten ihn zu einem Einfall in Syrien an. Diese Unternehmung beschränkte sich jedoch auf die Belagerung der Stadt al-Rahba (Ramaḍān 712 = Januar 1313); da die Mongolen erkannten, dass ihre Bemühungen erfolglos waren, gaben sie nämlich ihren Plan auf und zogen sich zurück. Zu Anfang des Jahres 715 (1315) wurde ein Feldzug gegen Malatya unternommen; über den Verlauf dieser Expedition siehe d. Art. MALATYA. Zu gleicher Zeit musste der Fürst von Sis mehrere feste Plätze abtreten und den jährlichen Tribut erhöhen. Auch in der Folge wurde Kleinasien ein paar Mal von den Ägyptern unter schweren Verwüstungen heimgesucht. In Mekka kämpften die Söhne des Gross-Sherifs Abū Numayr [s. d.] lange miteinander um die Herrschaft; da die Mamlūken-sultane auf eine gewisse Oberhoheit über die beiden heiligen Städte Anspruch machten, griff al-Nāṣir auch hier ein, ohne jedoch irgendeine bedeutendere Rolle zu spielen. In Medina wurde seine Autorität im Jahre 717 (1317) anerkannt, und als er sich auch in die inneren Streitigkeiten im Yemen einmischte und dorthin Truppen schickte, um al-Mudjāhid, einem der sudarabischen Thronprätendenten, beizustehen, wurde er von den Mekkanern unterstützt (725 = 1325). Inzwischen änderte sich die Lage zugunsten al-Mudjāhid's, weshalb die von al-Nāṣir ausgeschiedenen Hilfstruppen unter grossen Schwierigkeiten unverrichteter Sache zurückkehren mussten. Auch nach Nubien versuchte al-Nāṣir seine Macht auszudehnen. Zu diesem Zwecke sandte er im Jahre 716 (1316/7) einen in Ägypten erzogenen und zum Islām übergetretenen nubischen Prinzen namens 'Abd Allāh mit einem Heere dorthin, um ihn auf den Thron zu erheben. Es gelang ihm auch, den legitimen Thronerben zu verdrängen; nach einiger Zeit kehrte dieser aber

zurück und vertrieb den wegen seiner Tyrannei allgemein verhassten Eindringling 'Abd Allāh. Erfolgreicher waren die Bemühungen al-Nāṣir's in Nordwestafrika; in den Jahren 711—17 (1311—17) wurde er nämlich auf den Kanzeln von Tūnis, dessen Herrscher, der Hafside Abū Zakariyā' Yahyā, ihm den Thron verdankte, in der Khutba als Sultan genannt. Mit dem Ilkhān Abū Sa'id schloss er im Jahre 723 (1323) endgültig Frieden. Nach dessen im Rabi' II 736 (November 1335) erfolgtem Tode machte sich Hasan Buzurg [s. d.] anheischig, die Oberhoheit al-Nāṣir's anzuerkennen, wenn dieser ihn mit Waffengewalt unterstützte; al-Nāṣir, der ein grösserer Diplomat als Krieger war und den Mut nicht hatte, im entscheidenden Augenblick einzugreifen, erfüllte aber diese Bedingung nicht. Im übrigen umspannten seine diplomatischen Beziehungen einen grossen Teil der bekannten Welt, und an seinem Hofe erschienen Gesandtschaften nicht nur von der Goldenen Horde, den Ilkhānen, den Rasūliden im Yemen, dem König von Abessinien und den Hafsidern in Tūnis, sondern auch vom Kaiser von Byzanz, dem Zaren von Bulgarien, dem Papst, dem König von Aragonien, Philipp VI. von Frankreich und Sultan Muḥammad b. Tughluḫ von Dihli. Al-Nāṣir starb im Dhu 'l-Hidjja 741 (Juni 1341); er hinterliess acht Söhne, die nacheinander regierten, dabei aber selbst meistens von den unter sich uneinigen Emiren regiert wurden. Sein nächster Nachfolger auf dem Throne war al-Malik al-Manṣūr Saif al-Dīn Abū Bekr, der schon nach zwei Monaten zugunsten eines anderen Sohnes des verstorbenen Sultans abgesetzt wurde.

Unter der dritten Regierung al-Nāṣir's ward die Stellung der Christen besser als früher, und er versuchte vielfach ihr hartes Los zu mildern, obgleich seine Bemühungen manchmal an dem hartnäckigen Widerstand der Geistlichkeit scheiterten. Jedenfalls wurden die Verordnungen aus der Zeit, wo Sallār und Baibars die eigentlichen Regenten waren, nicht in ihrem ganzen Umfange aufrecht erhalten, und es kam sogar vor, dass der Sultan Christen, d. h. Kopten, in den Kanzleien anstellte, vermutlich nur deshalb, weil sie als geschickter und geriebener als die Muḥammedaner galten. Die Gelehrten wurden mit verständnisvollem Wohlwollen behandelt, und der als Geschichtsschreiber und Geograph bekannte Aiyūbide Abū 'l-Fidā' [s. d.] war sein vertrauter Freund, „vielleicht der einzige unter allen Grossen, welchen Nāṣir bis zu seinem Tode mit gleicher Liebe und Verehrung behandelte“ (Weil, IV, 400). Auch schaffte al-Nāṣir viele Steuern ab, die das Volk bedrückten. Für die Verbesserung des Verkehrswesens sorgte er durch Kanal- und Strassenbau und andere gemeinnützige Arbeiten. Vor allem erlebte die Architektur eine wahre Blütezeit; unter den von ihm herrührenden Prachtbauten seien hier besonders al-Kaṣr al-ablaḳ, al-Madrasa al-Nāṣiriya und Djāmi' al-Nāṣir erwähnt. Das kostete aber viel Geld, und tatsächlich kannte seine ungeheure Verschwendung keine Grenzen. Wie er es während seiner langen Regierung vortrefflich verstand, den Mamlūkenstaat auf der Höhe seines Grossmachtranges zu erhalten, wusste er auch, sich im Innern geltend zu machen. In gewisser Hinsicht erinnert er an Sultan Baibars I.; wie dieser erwies er sich in der Wahl der Mittel als wenig wählerisch. Mit einer unleugbaren Begabung verband er Argwohn, Rücksicht und Habgier, und zweifellos mit Recht ist bemerkt worden, dass al-Nāṣir mehr Furcht als Ehrfurcht einflösste.



*Litteratur:* Abu 'l-Fidā', *Annales*, ed. Reiske, V, 85, 117, 133, 155 ff.; Makrizi, Übers. von Quatremère, *Histoire des sultans Mamlouks de l'Égypte*, II, 2; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, V, 406 ff.; Ibn Iyās, *Tārīkh Miṣr*, I, 129 ff.; Zetterstéen, *Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane*, siehe Index; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, IV, 191 ff.; Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages*, 4. Aufl., S. 248, 276, 284, 288, 289, 292, 294—317, 342, 344; s. auch d. Art. MAMLUKEN.

II. AL-MALIK AL-NĀSIR NĀSIR AL-DĪN ḤASAN, der neunzehnte Sultan der bahritischen Mamluken, Sohn des vorigen. Nach der Ermordung seines Bruders al-Malik al-Muza'far Saif al-Din Ḥādjī wurde der damals erst elf- oder nach anderen dreizehnjährige Ḥasan am 14. Ramaḍān 748 (18. Dezember 1347) als Sultan proklamiert. Vorgesprochen wurde auch ein anderer Sohn des Sultans al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Kalā'ūn namens Ḥusain, dieser fiel aber durch und gelangte auch später nicht zur Herrschaft. Wichtiger als die Erhebung des minderjährigen Prinzen auf den Thron war natürlich die Verteilung der höchsten Ämter unter die Emire; Regierungsverweser ward der Emir Baibogha Arwas, Wezir sein Bruder Mendjek al-Yūsufi und Oberemir Shaikhū, der Atābeg des nachherigen Sultans al-Malik al-Ṣāliḥ Ṣalāḥ al-Din Ṣāliḥ [s. d.]. Dank der geschickten Politik Baibogha's konnte al-Nāṣir sich vier Jahre behaupten, obgleich er, die letzten Monate ausgenommen, keinen nennenswerten Einfluss auf die Staatsangelegenheiten ausübte. Übrigens wurde seine Regierungszeit hauptsächlich durch unerquickliche Streitigkeiten zwischen den herrschenden Emiren und programmässig verlaufende Raubzüge der Beduinen ausgefüllt. Die merkwürdigste Begebenheit dieser Zeit war jedenfalls die Heimsuchung eines grossen Teils der Welt durch die verheerende Pest, die sich unter dem Namen „der schwarze Tod“ von Asien aus über Ägypten und fast ganz Europa bis nach England und den skandinavischen Ländern verbreitete. In Ägypten wütete die Pest, die obendrein von einer nicht minder unheilvollen Viehseuche begleitet wurde, in der zweiten Hälfte des Jahres 749 (1348/9); in Syrien war sie schon einige Monate früher aufgetreten. Es fielen überall zahllose Menschen dem Würgeengel zum Opfer, und es darf nicht wundernehmen, dass sowohl das politische als auch das geschäftliche Leben erlahmte. Erst im folgenden Jahre hörte diese Landesplage auf. Im Shawwāl 751 (Dezember 1350) gelang es dem Sultan, die mächtigsten Emire zu beseitigen und die Zügel der Regierung selbst zu ergreifen, aber schon nach einigen Monaten wurde er abgesetzt und sein Bruder al-Malik al-Ṣāliḥ Ṣalāḥ al-Din Ṣāliḥ, der achte unter den Söhnen des Sultans Muḥammad b. Kalā'ūn, auf den Thron erhoben (Djumādā II 752 = August 1351). Nur drei Jahre dauerte seine Herrschaft; am 2. Shawwāl 755 (20. Oktober 1354) wurde er nämlich entthront und sein Bruder al-Nāṣir zurückgerufen. Der wirkliche Regent war anfangs Shaikhū; dieser wurde aber im Jahre 758 (1357) überfallen und so schwer verwundet, dass er nach einigen Monaten starb. Sein Nachfolger Ṣarghatmish, der übrigens im Verdacht stand, den Mord angestiftet zu haben, gewährte dem Sultan nicht die geringste Selbständigkeit, wurde aber im Ramaḍān 759 (August/September 1358) oder nach anderen 761 (Juli/August 1360) ver-

haftet. Im Muḥarram 761 (November/Dezember 1359) unternahm der Statthalter von Ḥalab eine Expedition gegen Sis und liess muḥammedanische Besatzungen in Adana und Tarsus zurück. Etwa um dieselbe Zeit wurden die Truppen, die die ägyptische Regierung nach Mekka geschickt hatte, um den ewigen Familienstreitigkeiten ein Ende zu machen, von den Mekkanern vertrieben und die Gefangenen in Yanbu' als Sklaven verkauft. Bei der Nachricht von diesen Vorgängen soll der Sultan geschworen haben, alle Sherife gänzlich auszurotten; ehe er aber diesen Plan ausführen konnte, wurde er selbst abgesetzt. Da er nämlich seine Selbständigkeit wahren wollte, überwarf er sich mit dem mächtigen Emir Yalbogha, der ihm seine Verschwendung vorgeworfen hatte. Dieser verbündete sich mit einigen anderen unzufriedenen Emiren und rüstete sich zum Kampf; al-Nāṣir wurde zurückgeschlagen und musste seinen Plan aufgeben, heimlich nach Syrien zu entfliehen. Statt dessen wurde er gefangen genommen und seinem Feinde Yalbogha übergeben (Djumādā I 762 = März 1361). Sein schliessliches Schicksal ist unbekannt; nach einer an sich sehr glaubwürdigen Angabe soll er erdrosselt und sein Leichnam in den Nil geworfen worden sein. Seine in den Jahren 1356—63 erbaute Moschee (*Djāmi' Sulṭān Ḥasan*) in Kairo wird für das bedeutendste Denkmal ägyptisch-arabischer Baukunst gehalten.

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, V, 447 ff.; Ibn Iyās, *Tārīkh Miṣr*, I, 190 ff.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, IV, 476 ff.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 87 f. (K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-NĀSIR, ehrenvoller Beiname des vierten Herrschers der maghribinischen Dynastie der Mu'miniden oder Almohaden, ABŪ 'ABD ALLĀH MUḤAMMAD B. YAKŪB AL-MANŠŪR B. YUSUF B. 'ABD AL-MU'MIN. Er wurde beim Tode seines Vaters am 22. Rabī' I 595 (25. Jan. 1199) zum Herrscher ausgerufen. Der Beginn seiner Regierung war gekennzeichnet durch die Niederzwingung der Revolte eines Agitators im Gebirgsland der Ghumāra und durch einen langen Aufenthalt in Fās, während dessen er einen Teil der Umfassungsmauer der Kaṣaba dieser Stadt wiederherstellen liess. Als er die Nachricht von dem Aufstand Yaḥyā b. Ishāk Ibn Ghāniya's in Ifrikiya erhielt, unternahm er einen Feldzug nach dem östlichen Teil seines Reiches und belagerte die Stadt al-Mahdiyya, die am 27. Djumādā I 602 (9. Jan. 1206) eingenommen wurde. Im folgenden Jahre kehrte er nach Marokko zurück und liess den Shaikh Abū Muḥammad 'Abd al-Wāḥid b. Abī Ḥafṣ al-Hintātī [s. d.], den Vorfahren der Hafṣiden-Dynastie, als seinen Stellvertreter in Ifrikiya. Zu gleicher Zeit sandte er von Algier eine Flotte gegen Majorka [vgl. d. Art. BALEAREN], welches seit der Zeit der letzten Almoraviden eine Besitzung der Banū Ghāniya war. Die Flotte bemächtigte sich der Insel, die bis zum Jahre 627 (1230) in den Händen der Muslime blieb. Im Jahre 607 (1211) entschloss sich al-Nāṣir zu einem Feldzug nach Spanien, der mit einer Niederlage der muslimischen Truppen bei Hiṣn al-'Ikāb oder las Navas de Tolosa am 15. Ṣafar 609 (16. Juli 1212) endete. Diese schwere Niederlage nahm sich al-Nāṣir sehr zu Herzen. Nach Marokko zurückgekehrt liess er seine Untertanen seinem Sohn Yūsuf den Huldigungseid leisten und zog sich in seinen Palast zurück. Er starb am 10. Sha'bān 610 (25. Dez. 1213) im Ribāṭ al-Faṭḥ (Rabat). Nach einigen

Chronisten soll er an diesem Tage eines gewaltsamen Todes gestorben sein, und zwar in seiner Hauptstadt Marrākush als Opfer einer Verschwörung seiner Wezire.

*Litteratur:* Vgl. d. Art. ALMOHADEN.  
(E. LEVI-PROVENÇAL)

AL-NĀSIR. [Siehe UṬRŪSH.]

AL-NĀSIR LI-DĪN ALLĀH, Amtsname mehrerer Zaiditen-Imāme.

I. Bei den kaspischen Zaiditen führten diesen Titel ausser 1. AL-NĀSIR AL-KABIR AL-UṬRŪSH [s. d.] dessen Urenkel, der sog. 2. AL-NĀSIR AL-SAGHIR AL-ḤUSAIN B. AL-HASAN B. AL-HASAN B. 'ALĪ. Dieser schuf sich eine Herrschaft von Hawsam aus, wo er an Erinnerungen aus früherer Zaiditen-Regierung anknüpfen konnte. Er betonte stark den religiösen Charakter des Zaiditentums; aus dem Staatsschatz bewilligte er Unterhalt für Leute, die den Kor'an auswendig lernten; auch als Dichter trat er hervor. Nach seinem Tode (476 = 1083) blieb sein Grab in Hawsam ein viel besuchtes Wallfahrtsziel.

II. Unter den yemenischen Imāmen nahm diesen Titel an: 1. AL-NĀSIR AḤMED, Sohn von al-Ḥādī Yahyā und von dessen Bruderstochter Fāṭima. Schon bei den schweren Kämpfen, die der Vater zur Begründung des neuen Staatswesens führen musste, war Aḥmed mehr hervorgetreten als sein älterer Vollbruder Muḥammed. Zwar wurde zunächst diesem, einige Zeit nach dem Tode von al-Ḥādī (298 = 911), als al-Murtaḍā gehuldigt; er verzichtete aber nach sechs Monaten, da er gegen den Karmāten 'Alī b. al-Faḍl nicht aufkommen konnte, und wies selbst auf den kräftigeren Aḥmed hin, für den besonders die Banū Khawlān eintraten. Wie ihn schon ein Gedicht zu seiner Huldigung im Šafar 301 (Aug.-Sept. 913) aufgefordert hatte, machte er den Kampf gegen die Karmāten zu seiner Hauptaufgabe und hat einen bedeutenden Anteil wenigstens an der Zurückdämmung der drohenden Ismā'ilisierung Yemen's. Er starb, wahrscheinlich 315 (927), zu Ša'da; dort ist auch sein Grab. Aus seiner Familie, wenn auch aus verschiedenen Linien, stammen alle folgenden Träger dieses Titels mit Ausnahme des nächsten, eines Nachkommen von Zaid b. 'Alī: 2. ABU 'L-FATḤ AL-NĀSIR AL-DAILAMĪ, so zubenannt nach seinem ersten, kaspischen Versuchsfeld. Im Yemen trat er im Gegensatz zu den bisherigen südlich von Šan'a' auf, ist 447 (1055) gegen den damals aufkommenden 'Alī al-Šulaiḥi [s. d.] gefallen und liegt in der Nähe von Ḍhamār begraben. Das Leben und besonders der Tod von 3. AL-NĀSIR ŠALĀḤ AL-DĪN ist gekennzeichnet durch innere Gegensätze. In der ersten Hälfte des VIII. (XIV.) Jahrh. hatten mehrere Imāme gegeneinander gestanden. Um die Mitte kam sein Vater al-Mahdī 'Alī b. Muḥammed zu umfassendem Einfluss, war aber die letzte Zeit vor seinem Tode zu Ḍhamār (774 = 1372) gelähmt. Šalāḥ al-Dīn war zwar auch alleiniger Imām und ist bis in die Tihāma gegen die Rasūliden [s. d.] vorgestossen. Als er aber 793 (1391) zu Šan'a' starb, verheimlichte seine Umgebung wegen der Unsicherheit seinen Tod zwei Monate lang, indem sie die Leiche in einem vergipsten Sarg im Schloss versteckte. Erst als Gerüchte darüber bis zum Kādī al-Dawwārī nach Ša'da drangen, ordnete dieser persönlich in Šan'a' die Bestattung an. Der Sohn 'Alī b. Šalāḥ al-Dīn konnte es nur bis zur Anerkennung als „Imām des Djihād“ bringen und ist 840 (1336) eins der vielen Opfer der Grossen

Pest geworden. Nachdem nicht ohne gegensätzliche Versuche eine zaiditische Macht wieder aufgebaut war, wurde sie von der Tihāma her durch die frische Dynastie der Tahiriden (850–923 = 1446–1517) gestört, besonders durch deren zweiten 'Abd al-Wahhāb b. Dāwūd (seit 883 = 1478), bis Ende des IX. (XV.) Jahrh. al-Ḥādī 'Izz al-Dīn b. al-Ḥasan die Herrschaft wieder festigte und ausdehnte. Diesen Zustand konnte sein Sohn 4. AL-NĀSIR AL-ḤASAN B. 'IZZ AL-DĪN, von etwa 900–29 (1494–1523), der vom Vater in erster Linie das Streben nach Gelehrsamkeit geerbt hatte, nur beschränkt im Norden aufrechterhalten; in Šan'a' musste er längere Zeit einen Gegenimām, al-Manšūr Muḥammed b. 'Alī al-Sarādī, dulden. 5. AL-NĀSIR AL-ḤASAN B. 'ALĪ B. DĀWUD organisierte zu Ende des X. (XVI.) Jahrh. im Norden eins der Widerstandszentren gegen die seit 927 (1521) und 943 (1536) eingedrungenen Türken, wurde aber 1004 (1596/7) von ihnen gefangen. Zu den Prätendenten innerhalb des Geschlechtes von al-Manšūr al-Kāsim, gest. 1029 (1620), dem Befreier von der ersten Türken-Herrschaft, gehört 6. AL-NĀSIR MUḤAMMED B. IŠḤĀK B. AL-MAHDĪ AḤMED; er versuchte sich erstmalig 1136 (1723/4) im Norden, im Gebirge Sufyān bei den Banū Bakīl, dann 1139 (1726/7) ganz im Süden zu Zafār, musste sich aber endgültig seinem Vetterssohn al-Manšūr al-Ḥusain b. al-Kāsim b. al-Ḥasan b. al-Mahdī Aḥmed unterwerfen und ist 1167 (1753) als Privatmann zu Šan'a' gestorben. Im Jahre 1252 (1836) wurde von den unzufriedenen Truppen, welche der sehr verschwenderische Imām al-Manšūr 'Alī b. al-Mahdī 'Abd Allāh entlassen hatte, 7. AL-NĀSIR 'ABD ALLĀH B. ḤASAN zum Imām ausgerufen. Er hatte von seinem Grossvater al-Mutawakkil Aḥmed und von seinem Urgrossvater al-Mahdī 'Abbās starke religiöse Neigungen geerbt und sorgte für strenge Durchführung der vernachlässigten Šari'a; selbst zur Einübung des Gottesdienstes musste er Lehrer anstellen. Er wurde bereits 1256 (1840) bei einem nicht kriegerischen Ausflug im Wādī Ḍahr nordwestlich von Šan'a' mit 6 Begleitern überfallen und ermordet von Leuten der Banū Hamdān, und nun folgte ihm der bislang von ihm gefangengehaltene Bruder seines Vorgängers, al-Ḥādī Muḥammed b. al-Mahdī 'Abd Allāh. — Den Imāmts-Bedingungen entsprechend haben die meisten der Genannten viel geschrieben; besonders von den älteren yemenischen sind eine Reihe von Schriften, vorab juristische, erhalten.

*Litteratur:* S. zum Art. ZAIDITEN.

(K. STROTHMANN)

NĀSIR 'ALĪ aus Sarhind (gest. zu Delhi am 6. Ramaḍān 1108 = 29. März 1697), einer der besten unter den indisch-persischen Dichtern, die zu dieser Zeit sehr zahlreich geworden waren, deren künstlerische Produktion aber grösstenteils ziemlich minderwertig ist. Über seinen Lebensgang ist nur bekannt, dass er viel gereist war, aber schliesslich in Sarhind ansässig wurde, wo er die Gunst des Gouverneurs Saif-khān Badakhshī und des Amir al-Umarā' Dhu 'l-Fikār-khān genoss. Sein Hauptwerk ist eine versifizierte persische Bearbeitung der Liebesgeschichte von Madhumalat und Manūhar, die zuerst von Shaikh Ḍjammān in Hindi abgefasst worden war. Nach Nāsir 'Alī bearbeitete dasselbe Thema in Persisch noch Mir 'Askar 'Āqil-khān Rāzī (gest. 1696), einer der Gouverneure von Delhi unter 'Ālamgir (1659–1707), der seiner Dichtung den



Titel *Mihr u-Māh* gab. Ausser dieser Dichtung sind von Nāsir 'Alī noch ein kürzeres Mathnawī süßischen Inhalts und eine Beschreibung Kašmir's auf uns gekommen. Sein lyrischer *Diwān* ist nach seinem Tode von seinem Freunde Sarkhūsh gesammelt worden und besteht aus üblichen Ghazelen, einigen *Sāḳī-nāma*'s und Lobgedichten zu Ehren der Kalandar-Darwīshe (erschienen lithographiert Lucknow 1244 u. 1281/2 und Cawnpore 1892).

*Litteratur:* H. Ethé, *GIPH.*, II, 252, 310; V. Ivanow, *Curzon Collection Cat.*, Nr. 278-79 und *Asiatic Society of Bengal Coll.*, Nr. 813-17. Handschriften finden sich in den meisten Büchereien Europas. (E. BERTHELS)

**NĀSIR AL-DAWLĀ** ABŪ MUḤAMMAD AL-ḤASAN b. 'ABD ALLĀH, ein Fürst der Ḥamdāniden-Dynastie. Vom Jahre 308 (920/1) an fungierte er als Stellvertreter seines Vaters Abū 'l-Haidjā 'Abd Allāh in dem Gouverneurposten von al-Mawṣil, und bei des letzteren Tod im Jahre 317 (929) übernahm er die Führung der Ḥamdānidenfamilie. Infolge der Rolle, die Abū 'l-Haidjā bei der zweiten vorübergehenden Absetzung des 'Abbāsidenkhalifen al-Muktadir gespielt hatte, versuchte dieser bei seiner Wiedereinsetzung, der Herrschaft der Ḥamdāniden in al-Mawṣil dadurch ein Ende zu bereiten, dass er dort einen Gouverneur ernannte, der nicht mit ihnen verwandt war. Als dieser aber im selben Jahre starb, wurde nichtsdestoweniger al-Ḥasan in allen Besitzungen seines Vaters bestätigt.

Den Ḥamdāniden kam der schnelle Niedergang der 'Abbāsidenmacht, die um diese Zeit einsetzte, bei der Ausdehnung ihrer Herrschaft zugute. Obgleich sie den Khalifen tributpflichtig blieben, hatten sie bereits 332 (943/4) den grössten Teil der Džazira und Nordsyriens ihrer Kontrolle unterworfen. Al-Ḥasan machte auch in den Jahren 322 (934) und 326 (938) zwei vergebliche Versuche, Adharbāidjān seinen Besitzungen einzuverleiben. In der ersten Zeit seiner Machtausdehnung hatte al-Ḥasan viele örtliche Aufstände zu unterdrücken. Er war auch darauf bedacht, mit dem Khalifen in gutem Einvernehmen zu bleiben, und lehnte es deshalb ab, dem General Mu'nis in seinem Streite mit al-Muktadir zu helfen, der mit dem Tode des letzteren endete. Im Jahre 323 (935) versuchte jedoch der Khalife al-Rāḍī, ihn des Gouverneurpostens in al-Mawṣil zugunsten seines Onkels Sa'id zu entsetzen. Al-Ḥasan liess darauf Sa'id umbringen; und obgleich al-Rāḍī zuerst seinen Willen mit Waffengewalt durchsetzen wollte, musste er schliesslich in die Wiedereinsetzung al-Ḥasan's einwilligen.

Die Regierung al-Rāḍī's sah den endgültigen Zusammenbruch des traditionellen 'abbāsiden Regierungssystems mit der Ernennung Ibn Rā'ik's zum *Amīr al-Umarā'*. Diese Entwicklung zeitigte eine noch grössere Schwächung der Gewalt des Khalifen; und im Jahre 327 (938/9) versuchte al-Ḥasan, seine Abgaben zurückzuhalten, die jedoch von Ibn Rā'ik's Nachfolger, Badjkam, pünktlich eingetrieben wurden. Als dann im Jahre 330 (941/2) der Khalife al-Muttaḳī und Ibn Rā'ik (der inzwischen wiederingesetzt worden war) bei der Besetzung Baghdād's durch die Brüder al-Barīdī von dort nach al-Mawṣil flohen, liess al-Ḥasan Ibn Rā'ik umbringen, zwang den Khalifen, ihm das Amirat mit dem *Laḳab* Nāsir al-Dawla zu geben, und verheiratete später seine Tochter an den Sohn des Khalifen. Aber obgleich er und sein berühm-

terer Bruder 'Alī, der gleichzeitig den Titel Saif al-Dawla erhielt, al-Muttaḳī in seine Hauptstadt zurückführen und die Barīdī's nach al-Basra zurücktreiben konnten, mussten sie sich bald darauf infolge eines Aufstandes der türkischen Truppen unter Tūzūn wieder nach al-Mawṣil zurückziehen. Al-Muttaḳī ernannte nun Tūzūn zum *Amīr* an Nāsir al-Dawla's statt. Aber seine offensichtliche Hilflosigkeit ermutigte Tūzūn, seine Macht zu missbrauchen; und im Jahre 332 (943/4) suchte der Khalife wiederum bei den Ḥamdāniden Zuflucht. Saif al-Dawla versuchte nun, jedoch ohne Erfolg, Tūzūn mit den Waffen zu schlagen, während al-Ḥasan den Khalifen zur grösseren Sicherheit von al-Mawṣil nach Raḳka brachte. Aber nach einigen Monaten liess sich al-Muttaḳī durch Tūzūn's Treueversicherungen bereuen, nach Baghdād zurückzukehren, traf jedoch unterwegs den Amīr, der ihn blendete und absetzte. Darauf hielt Nāsir wieder seinen Tribut zurück. Aber Tūzūn und al-Mustakfi, der neue Khalife, traten ihm entgegen und zwangen ihn zur Zahlung. Als Tūzūn jedoch im Jahre 334 (945/6) starb, bemühte sich Nāsir, das Amirat wiederzuerlangen. Im gleichen Jahre jedoch wurde Baghdād von Aḥmed b. Būyeh Mu'izz al-Dawla besetzt, und von nun an hing Nāsir's Laufbahn hauptsächlich von der Behauptung seiner Macht gegenüber der der Būyiden ab.

Der Kampf begann sofort. Sobald Mu'izz al-Dawla sich in Baghdād festgesetzt hatte, unternahm er einen Feldzug gegen die Ḥamdāniden, und obgleich Nāsir al-Dawla ihn zur Rückkehr nach der Hauptstadt zwang, indem er das Ostufer besetzte und die „Runde Stadt“ einschloss, trieb jener die Ḥamdāniden-Truppen schliesslich doch hinaus. Nāsir zog sich nach 'Ukbarā zurück und bat von dort um Frieden, der ihm die tributpflichtige Herrschaft über das ganze Land nördlich von Takrit, ebenso über Syrien und Ägypten gewähren sollte. Aber eine Revolte unter seinen türkischen Truppen zwang ihn zur Flucht, noch bevor dieser Friede geschlossen war, und nur mit Hilfe einer von Mu'izz entsandten Streitmacht konnte er sie unterdrücken. Der Grund, warum Mu'izz ihm half, war zweifellos der, Ordnung in den Besitzungen der Ḥamdāniden zu erhalten, bis er so weit war, sie ganz zu schlucken. Denn er nahm nun einen von Nāsir's Söhnen als Geisel für seinen Gehorsam mit und führte zwei Jahre später einen neuen Feldzug gegen al-Mawṣil. Dieser verlief jedoch wieder erfolglos, da Mu'izz durch den Ausbruch von Unruhen in Persien, wo sein Bruder seine Hilfe benötigte, Frieden schliessen musste, bevor er sein Ziel erreichte. Nāsir willigte nun ein, für Diyār Rabi'a, al-Džazira und Syrien Tribut zu zahlen und die Namen der drei Būyiden in der *Khaṭba* nach der des Khalifen in diesem ganzen Gebiet erwähnen zu lassen.

Es dauerte noch nicht bis zum Jahre 345 (956/7), als neue Reibungen zwischen den beiden Macht rivalen entstanden. In jenem Jahre wurde Mu'izz durch einen Aufstand aus Baghdād fortgerufen, worauf Nāsir zwei seiner Söhne zur Einnahme der Hauptstadt ausschickte. Mu'izz gelang es, des Aufruhrs Herr zu werden, und bei seiner Rückkehr zogen die Ḥamdāniden ab. Doch trotz dieser Herausforderung begnügte sich Mu'izz mit einer Entschädigung und Erneuerung des mit Nāsir geschlossenen Tributabkommens, und erst als Nāsir die zweite Jahreszahlung zurückhielt, unternahm er weitere Schritte gegen ihn. Er rückte in sein

Gebiet vor, nahm al-Mawṣil und Nišibīn und schickte schliesslich eine Heeresabteilung nach al-Raḥba. Nāṣir, der zuerst nach Maiyāfāriḳin und dann nach Aleppo geflohen war, wo Saif jetzt unabhängig herrschte, versuchte, mit ihm Frieden zu schliessen. Aber Mu'izz wies sein Anerbieten zurück, und es kam erst zu einer Übereinkunft, als Saif sich erbot, seines Bruders Stelle als Tributpflichtiger für al-Mawṣil, Diyār Rabi'a und al-Raḥba einzunehmen.

Fünf Jahre später, im Jahre 353 (964), knüpfte Nāṣir neue Verhandlungen an, um seine Stellung als tributpflichtiger Herrscher dieser Gebiete wiederzuerlangen. Aber er machte bei seinen Forderungen zur Bedingung, dass sein Sohn Abū Taghlib al-Ghaḍanfar als sein Nachfolger anerkannt werden solle, worin Mu'izz nicht einwilligen wollte. Er griff wiederum die Ḥamdāniden an und besetzte sowohl al-Mawṣil als Nišibīn. Aber sie waren diesmal in ihrem Widerstande erfolgreicher, und es kam zu einem Abkommen, wobei Abū Taghlib die Tributzahlung für die früheren Besitzungen seines Vaters übernahm.

Im Jahre 356 (967) starben Mu'izz und Saif. Ungefähr das letzte, was man von Nāṣir berichtet, ist der seinen Söhnen gegebene Rat, einen Angriff auf Mu'izz' Sohn und Nachfolger Bakhtiyār zu unterlassen, bis dieser die ererbten Mittel erschöpft habe. Denn nach dem Tode Saif's, dem er sehr zugetan war, verlor Nāṣir jedes Interesse am Leben und machte sich bei seiner Familie durch seinen Geiz so verhasst, dass diese sich entschloss, die Aufsicht über die Geschäfte in ihre eigenen Hände zu nehmen. Abū Taghlib, der jedenfalls seine Stellung als tributpflichtiger Herrscher übernommen hatte, und seine Mutter, Nāṣir's kurdische Frau Faṭīma bint Aḥmed, suchten in den Besitz seines ganzen Vermögens und seiner festen Plätze zu gelangen; und als Nāṣir den Versuch machte, sich die Hilfe eines anderen Sohnes zu sichern, setzten sie ihn auf dem Schloss al-Salāma in der Festung Ardūmusht gefangen. Er starb, noch in Haft, entweder im folgenden Jahr, 357 (968), oder ein Jahr später.

Nāṣir al-Dawla's Herrschaft war unheilvoll für das Gebiet, über das er die Aufsicht hatte. Der zeitgenössische Ibn Ḥawkal spricht öfter von seinen zugrunderichtenden Steuereintreibungen und tyrannischen Landaneignungen (s. seine Beschreibungen von al-Mawṣil, Balad, Sindjār und Nišibīn). Und Miskawaih schreibt, dass er durch fingierte Klagen gegen Grundbesitzer diese zwingen wollte, ihm ihre Ländereien billig zu verkaufen, bis er schliesslich nicht nur der Herrscher, sondern auch der Eigentümer des grössten Teiles des Gebietes von al-Mawṣil war.

*Litteratur:* Miskawaih, *Tadārīb al-Umam*, in Amedroz und Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*; al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, VIII; Ibn Hawkal, ed. de Goeje; Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil*, VIII; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yan*, I; Ibn Khaldūn, IV; Ibn Taghribirdī, *al-Nudjūm al-zāhira*, ed. Juynboll, II; al-Tanūkhī, *Nishwār al-Muḥādara*, ed. Margoliouth, I; Freytag, *Geschichte der Dynastien der Ḥamdāniden*, in *Z D M G*, X, XI. (HAROLD BOWEN)

NĀSIR al-DAWLĀ. [Siehe IBN BAḲIYA].

NĀSIR al-DĪN. [Siehe MAḤMŪD I., MAḤMŪD II.]

NĀSIR al-DĪN. [Siehe HŪMĀYŪN.]

NĀSIR DĪN ALLĀH. [Siehe MAS'ŪD ARŪ SA'ID.]

NĀSIR al-DĪN ḲUBĀČA. [Siehe SIND.]

NĀSIR al-DĪN al-ṬŪSĪ. [Siehe ṬŪSĪ.]

NĀSIR-I KHUSRAW, mit dem vollen Namen *Abū Muḥammad Nāṣir b. Khusrāw b. Ḥalīl*, einer der bedeutendsten persischen Dichter des XI. Jahrhunderts.

Leben. Nāṣir ist im Jahre 394 (1003) in Ḳubādīyān im Bezirk von Balkh geboren. Die persischen Historiker geben ihm meistens den Beinamen 'Alawī, der aber wohl in diesem Fall nicht Abstammung vom Khalifen 'Alī, sondern bloss Nāṣir's Anhänglichkeit zur Shi'a kennzeichnet. Sein Vater war wahrscheinlich ein kleiner Gutsbesitzer, dessen Länder sich in der Nähe von Balkh befanden. Nāṣir genoss in seiner Jugend guten Unterricht und machte sich früh mit fast allen Gebieten der damaligen Wissenschaft vertraut. In den vierziger Jahren des XI. Jahrh. finden wir ihn als Beamten in Marw, wo er nach seinem eigenen Bekenntnis ein ziemlich wüstes Leben führte. Im Jahre 1045 tritt in seiner Gesinnung ein plötzlicher Umschwung ein, dessen eigentliche Gründe uns unbekannt sind, den aber Nāṣir selbst durch einen prophetischen Traum erklärt. Er beschliesst, seiner Stellung und allen Lebensfreuden zu entsagen und unternimmt eine Pilgerfahrt nach Mekka, während welcher er die Ka'ba vier Mal besuchte. Diese Reise hatte für Nāṣir die grössten Folgen. Er verliess Persien zu einer schweren Zeit, als das Land durch fortwährende Kämpfe zwischen den einzelnen Fürsten verwüstet und verheert wurde. Dasselbe traurige Bild findet er auch in allen andern islāmischen Ländern, die er auf seinem Wege zu durchqueren hatte. Nur Ägypten macht eine trostvolle Ausnahme. Dort sieht er Wohlstand, reiche Bazare, Eintracht und Ruhe. Da in Ägypten zu dieser Zeit die ismā'ilitische Dynastie der Faṭimiden herrschte, so schloss Nāṣir, dass der Islām vom rechten Wege abgewichen sei und nur der Ismā'ilismus die Rechtgläubigen vor dem unentrinnbaren Untergang retten könne. Nāṣir macht die Bekanntschaft einiger ismā'ilitischer Würdenträger, tritt zu ihrer Sekte über und bekommt schliesslich den Segen des Khalifen al-Mustansir bi 'llāh (1036—94) zur Verbreitung der neuen Lehre in seiner Heimat Khurāsān. Er erhält dabei die Weihen eines *Hudjda*, einer ziemlich hohen Würde in der komplizierten ismā'ilitischen Hierarchie. Nach Balkh zurückgekehrt, widmet er sich mit dem grössten Eifer seiner neuen Aufgabe. Aber die Saldjuken, welche die Herrschaft im Lande führten, überzeugten sich bald davon, dass Nāṣir's Tätigkeit für sie grosse Gefahren bringe. Nāṣir wird verfolgt und muss aus Balkh flüchten. Er wendet sich zuerst nach Māzandarān, findet aber auch diese Gegend nicht sicher genug und ist schliesslich gezwungen, im Yumgān-Tale zwischen den unersteigbaren Bergen Badakhshān's einen letzten Zufluchtsort zu suchen. Dort im rauhen armen Gebirgsland verbrachte der greise Dichter seine letzten Jahre, dort entstanden seine wichtigsten Schriften, dort fand er auch im Jahre 1060 oder 1061 (452—3) sein Ende. Bis auf unsere Tage hat sich in diesem Gebiet eine kleine Sekte unter dem Namen Nāṣiriya erhalten, welche ihren Ursprung dem „heiligen Sho Nosir“ verdankt und phantastische Sagen über ihren Gründer erzählt.

Werke. Nāṣir's Werke waren wahrscheinlich sehr zahlreich, sind aber nur höchst unvollkommen und entstellt auf uns gekommen. Das wichtigste



darunter ist sein grosser philosophischer *Diwān*, der in den traurigen Jahren seiner Verbannung entstanden ist. Der künstlerische Wert seiner Gedichte ist nicht besonders hoch, der Stil ist manchmal schwerfällig und plump, aber der philosophische Inhalt, der bis jetzt noch auf seinen Forscher harret, ist für die Geschichte der persischen Litteratur von hervorragender Bedeutung. Es ist eine vollständige Enzyklopädie der ismā'ilitischen Glaubenslehre, die aber natürlich unsystematisch und ohne Zusammenhang dargestellt wird. Auch vom sprachlichen Standpunkt ist das Werk ausserordentlich interessant. Eine gute Ausgabe des persischen Textes erschien in Teheran im Jahre 1928. An den *Diwān* schliessen sich zwei kürzere didaktische Dichtungen: *Rūshanāi-nāma*, welches ein ganzes philosophisches System, das mit den Lehren Avicennas unverkennbare Ähnlichkeit hat, aufstellt, und *Sa'adat-nāma*, welches sich mit scharfer Kritik gegen die Grossen des Reiches wendet und den Landmann, „den Ernährer alles Lebenden“, verherrlicht.

Das bekannteste von Nāsir's Prosawerken ist das *Safar-nāma*, eine Beschreibung seiner Wallfahrt nach Mekka, welche eine überaus wertvolle Quelle mannigfachster Information bildet. Leider ist dieses Werk in stark verstümmelter Gestalt auf uns gekommen und wahrscheinlich von sunnitischen Hand überarbeitet worden. Die übrigen Werke Nāsir's sind hauptsächlich ismā'ilitische Textbücher. Unter ihnen ist an erster Stelle *Zād al-Musāfirin* zu nennen. Es ist eine eigenartige Enzyklopädie, welche verschiedenste Fragen metaphysischer und kosmographischer Art behandelt. Eine gute Ausgabe des persischen Texts ist Berlin 1923 (Kaviani) gedruckt. Nicht minder wichtig ist *Wādḥ-i Dīn*, eine Einführung in den Ismā'ilismus, welche den Leser allmählich mittels geschickt zusammengestellter Korānzitate in die ismā'ilitischen Glaubenslehren einweiht. Eine Reihe anderer ähnlicher Traktate wie *Umm al-Kitāb* u. a. m., die noch vor kurzem unter den Ismā'iliten des Pamirgebiets ziemlich verbreitet waren, werden unserem Autor zugeschrieben. Leider kann aber bis jetzt noch nichts Bestimmtes über ihre Authentizität festgestellt werden.

Ogleich ein grosser Teil von Nāsir's Werken jetzt in guten Ausgaben vorliegt, kann man dennoch nicht behaupten, dass seine imposante Persönlichkeit hinreichend beleuchtet worden ist. Besonders wichtig wäre es, Beachtung seinem philosophischen System zu widmen, welches für die Geschichte des Gedankenlebens in Persien von weittragender Bedeutung ist.

*Litteratur:* H. Ethé, *G I Ph.*, II, 278–83; ders., *Nāsir Khusrāw Rūšanāināma*, persisch u. deutsch (*Z D M G*, XXXVIII, 64–65; XXXIV, 428–64); ders., *Kürzere Lieder u. poetische Fragmente aus Nāsir Khusrāw's Diwān* (*NGW Göt.*, 1812, S. 124–52); ders., *Auswahl aus Nāsir's Kasiden* (*Z D M G*, XXXVI, 478–508); ders., *Nāsir bin Khusrāw's Leben, Denken und Dichten*, Leiden 1884; E. Fagnan, *Le livre de la félicité*, pers. u. franz. (*Z D M G*, XXXIV, 643–74); Verbesserungen dazu v. F. Teuffel (*Z D M G*, XXXVI, 96–114); Ch. Schefer, *Sefer Nameh* (Text u. Übersetzung nebst Einleitung), Paris 1881; diese Ausgabe ist jetzt ziemlich veraltet, und es empfiehlt sich, für den Text sich der neuen Textausgabe, Berlin 1923 (Kaviani), zu bedienen, die im Anhang auch den Text des *Umm al-Kitāb* und des *Sa'adat-nāma* enthält.

Übersetzungen: Guy Le Strange, *Nāsir-i Khusrāw, Diary of a Journey through Syria and Palestine*, London 1888; A. P. Fuller, *Account of Jerusalem* (*JR AS*, 1872, S. 142–64); E. Berthels, *Safar-nāma* (russisch), Leningrad 1933. — Ausser der obengenannten neuen Ausgabe des *Diwān*s existiert noch eine ältere Lithographie, Tabriz 1280. Ein *Tarǧmā*, dessen Authentizität zu bezweifeln ist, ist von V. Zhukovski in *Zapiski* (IV, 386–93) in Text und russ. Übersetzung veröffentlicht. Text des *Wādḥ-i Dīn* gedr. Berlin 1925 (Kaviani).

(E. BERTHELS)

AL-NĀSIRA, Nazareth, Jesu Wohnort, liegt in einem von Bergen umschlossenen, sich nach Süden senkenden Kessel in fruchtbarer Umgebung. Während die Berge gegen Norden und Nordosten niedriger sind, erhebt sich gegen Nordwesten der Djebel al-Sikh bis zu 488 m über dem Meere. Der Name der Stadt, der sich im Alten Testament nicht findet, kommt im Neuen und bei den griechischen Kirchenvätern in den variierenden Namen *Ναζαρεθ*, *Ναζαρεθ* und *Ναζαρεθ* mit ζ vor, aber nach dem Hieronymus hatte es im Hebräischen ein *Ṣade*, was durch das syrische Nāṣrat und das arabische Nāṣira sowie durch die talmudische Ableitungsform נוצרי, pl. נוצרים bestätigt wird, während das christlich-arabische ζ hat. Alle diese Formen, wie auch *Ναζαρεθ* (Mk. I, 24) haben in der ersten Silbe ein im Talmudischen zu o verdunkeltes a. Im Christlich-Aramäischen findet sich daneben eine Nebenform נוצרה mit o in der zweiten Silbe, woran die Ableitungsform *Ναζαρεθ* (Mt. XXVI, 71; Joh. XVIII, 5) schliesst, vgl. *τῶν Ναζαρεθίων αἰρεσις* (Acta XXIV, 5). Damit verbindet man gewöhnlich die mandäische Selbstbezeichnung Naṣoräer (z. B. Dalman, *Aram. Gramm.*, 2, S. 178; Gressmann, in *ZATW*, XLIII, 26 f.); neuerdings will sie aber Lidzbarski (*Mandäische Liturgien*, S. XVI f.; *ZS*, I, 230 ff.) als „Observatoren“ erklären, während Zimmern (*Z D M G*, LXXXIV, 429 ff., 76, 46) den Ursprung im babylonischen *Nāṣira* sucht. Dass arabisches *Naṣorā*, Christen, *Naṣrān* und *Naṣrāniya* von dem Stadtnamen herkommt, ist den arabischen Schriftstellern bekannt.

Nazareth, das zur Zeit Jesu ein wenig angesehenes Städtchen war (vgl. Joh. I, 47: Was kann aus Nazareth Gutes kommen?; von Josephus wird es gar nicht erwähnt), gehörte in der nachchristlichen Zeit nicht zu den neutestamentlichen Ortschaften, die grosse Mengen von Pilgern an sich zogen. Bis zur Zeit Konstantins des Grossen war es nach Epiphanius ausschliesslich von Juden bewohnt. Allmählich wuchs aber die Zahl der Christen und hielt sich auch nach der muhammedanischen Eroberung (636). Zur Zeit des Arculfus (c. 670) hatte es zwei Kirchen, und 332 (943) erwähnt Mas'ūdi eine hochverehrte Kirche, sicher die Marienkirche, darin. Ehe Galilaea von Tancred und den Kreuzfahrern erobert wurde, wurde Nazareth von Sarazenen zerstört, aber unter der Herrschaft der Christen hob es sich wieder, besonders da das Bistum von Skythopolis dahin verlegt wurde. Von dem Aussehen der Verkündigungskirche und dem Marienbrunnen in dieser Periode gibt der russische Abt Daniel (1113–15) ein recht gutes Bild. Im Jahre 1187 eroberte Saladin auch Nazareth, und beim Frieden zwischen ihm und Richard (1192) blieb es in seinem Besitz. 1251 unternahm Ludwig IX. während des letzten erfolglosen Kreuzzuges eine

Pilgerfahrt von 'Akka nach Nazareth. Yāqūt (623 = 1225), der sich auf die evangelische Geschichte gegenüber den muslimischen Legenden beruft, erwähnt Nāṣira als ein 13 Meilen von Ṭabariya entferntes Dorf. Der Mamlükensultan Baibars liess 661 (1263) den Emir 'Alā' al-Dīn Nazareth und besonders die berühmte Marienkirche zerstören. Dimashkī (c. 1300) nennt es eine hebräische Stadt, die zur Provinz Ṣafat gehörte und von Yemeniten bewohnt war, und Khālil al-Zāhiri (gest. 872 = 1468) rechnet es zu den unter Ṣafat stehenden stadähnlichen Dörfern. Die christlichen Besucher aber beschreiben Nazareth als ein elendes, von ganz wenigen Christen bewohntes Dorf mit einer zerstörten Kirche und beklagen sich über die feindliche Gesinnung der muḥammedanischen Bevölkerung. Erst 1620 kamen bessere Zeiten, als der Drusenfürst Fakhr al-Dīn [s. d.] den Franziskanern die Stadt eröffnete. Das lateinische Kloster mit der Verkündigungskirche wurde wieder aufgebaut, aber erst ein Jahrhundert später vollendet. Ausser den Mönchen hielten sich jedoch nur wenige Christen in Nazareth auf, bis in der Mitte des XVIII. Jahrh. der Shēkh Zāhir al-'Amr von 'Akka einen Aufschwung brachte, wonach ihre Zahl allmählich stieg. Im Jahre 1890 hatte die Stadt nach einer Zählung G. Schumacher's c. 7419 Einwohner, wovon 1825 Muslime, 2870 Griechisch-Katholische und der Rest andere Christen, und seit der Zeit ist die Zahl weiter gestiegen; Juden durften nicht darin wohnen. Das grosse Kloster mit der Verkündigungskirche im Südosten gehört den Lateinern, die Verkündigungskirche im Nordosten den Griechen. Die Muslime haben eine grössere Moschee und fünf Weli's. Der von einem an der Seite offenen Gewölbe überdeckte Marienbrunnen erhält sein Wasser mittels einer Leitung aus einer Quelle unterhalb der griechischen Verkündigungskirche.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, ed. Sachau, I/1, 26; Mas'ūdī, ed. Paris, I, 123; Yāqūt, ed. Wüstenfeld, IV, 729; Dimashkī, ed. Mehren, S. 212; R. Hartmann, *Khālil al-Zāhiri's Zubdat Kashf al-Mamālik*, 1907, S. 47 f.; *Die Pilgerfahrt des russischen Abtes Daniel*, Übers. v. Leskien, in *ZDPV*, VII, 17 ff.; Propst, *Die geogr. Verhältnisse Syriens und Palästinas bei Wilhelm Tyr.*, I, 55; Röhrich, *Geschichte des Königr. Jerusalem*, S. 441, 444, 885, 920 u. ö.; Robinson, *Palästina*, III, 419 ff.; Tobler, *Nazareth in Palästina*, 1868; G. Schumacher, in *ZDPV*, XIII, 235 ff. (m. Karte u. Photographie).

(FR. BUHL)

**NĀṢIRĀBĀD.** [Siehe SĪSTĀN.]

**NASKH** (A.). Infin. I von *n-s-kh*, des als Terminus technicus die Bedeutung „Abschaffung (eines heiligen Textes)“ hat. Siehe darüber AL-ḲOR'ĀN, 3.

**NASKHĪ.** [Siehe ARABIEN, d.]

**AL-NASR**, der Geier. Er hat seinen Namen davon, dass er die gefallenen Tiere, von denen er sich nährt, mit dem Schnabel zerfleischt und verschlingt. Er frisst sich so voll, bis er nicht mehr fliegen kann. Er soll ein Alter von tausend Jahren erreichen. Seine Augen sind so scharf, dass er seine Beute auf 400 Farsakh weit erspäht; ebenso scharf ist sein Geruchssinn, doch sind ihm Wohlgerüche so schädlich, dass er daran stirbt. Er fliegt mit ungeheurer Ausdauer und verfolgt die Heere und die Pilgerzüge, um über die Leichen der Menschen und Tiere herzufallen. Auch folgt er den Schafherden, weil er auf die totege-

borenen Lämmer besonders erpicht ist, eine Angabe, die von Brehm in der Form bestätigt wird, dass er gebärende Schafe überfällt. Seine Eier legt er auf hohe Felsen, angeblich ohne zu brüten, indem er dies der Sonne überlässt. Er ist aber sehr besorgt, dass die Eier oder die Jungen von Fledermäusen gefressen werden könnten, und bedeckt sie deshalb mit den Blättern der Platane. Die medizinische Anwendung der Galle, des Hirns, des Fleisches und der Knochen entspricht dem in der antiken Medizin Gebräuchlichen.

*Litteratur:* Ḳazwini, ed. Wüstenfeld, I, 424; Damirī, II, 476; Ibn al-Baitār, II, 370.

(J. RUSKA)

**AL-NASR**, Titel der CX. Sūra, dem ersten Verse entnommen. Das Wort bedeutet: „Beistand, Hilfe“, und wird oft von Gottes Beistand im Kriege, daher im Sinne von: „Sieg“ gebraucht. Mit *al-Faḥ* ist es auch Sūra LXI, 13 verbunden, vgl. XLVIII, 13. Die Sūra gehört deutlich einer späteren Zeit an, und namentlich Vers 2 erinnert an das 9. Jahr, das Jahr der Gesandtschaften. Danach liegt es nahe, *al-Faḥ* (Vers 1) in Übereinstimmung mit dem häufigen Gebrauche des Wortes auf die Einnahme Mekkas zu beziehen, nur dass diese nicht als Tatsache erwähnt (wie Weil, *Ibn Hishām*, S. 933 übersetzt), sondern als Voraussetzung hingestellt wird, was auch von Vers 2 gilt. Doch ist das vielleicht nur eine rhetorische Umformung, die die Allgemeingültigkeit des Gedankens hervorheben soll und die Beziehung auf ein bestimmtes Ereignis nicht ausschliesst.

*Litteratur:* Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 219 f. (FR. BUHL)

**NAṢR B. AḤMED B. ISMĀ'ĪL** mit dem Beinamen al-Sa'id, Sāmānide. Nach der Ermordung seines Vaters im Djumādā II 301 (Januar 914) wurde der achtjährige Naṣr auf den Thron erhoben und der tatkräftige Wezīr Abū 'Abd Allāh Muḥammed b. Aḥmed al-Djaihānī mit der Regentschaft bis auf weiteres beauftragt. Bald darauf empörten sich die Bewohner von Sīstān gegen die Sāmāniden und unterwarfen sich dem vom Khālif al-Muqtadir ernannten Statthalter Badr al-Kabir. Zugleich nahmen die Feldherren des Khālif, al-Faḍl b. Ḥumaid und Khālīd b. Muḥammed al-Marwazī, von den beiden unter der Herrschaft der Sāmāniden stehenden Städten Ghazna und Bust Besitz. Als al-Faḍl erkrankte, lehnte sich Khālīd gegen al-Muqtadir auf, schlug die gegen ihn ausgesandten Truppen in die Flucht und zog nach Kirmān, wo er auf eine Heeresabteilung stiess, die Badr ihm entgegengeschickt hatte. Der Kampf endete mit der Niederlage Khālīd's, er selbst wurde verwundet und gefangen genommen und erlag bald seinen Wunden. In demselben Jahre empörte sich der Oheim des Vaters Naṣr's Ishāk b. Aḥmed b. Asad in Samarkand und zog, von seinem Sohn Ilyās begleitet, gegen Bukhārā (Ramaḍān 301 = April 914), wurde aber von Ḥamūya (Ḥammūya) b. 'Alī zurückgeschlagen. Auch ein zweiter Versuch misslang; Ishāk ergriff noch einmal die Flucht, und Samarkand fiel den Regierungstruppen in die Hände. Dann versuchte er es, sich zu verbergen, musste aber schliesslich aus dem Versteck hervortreten und die Gnade Ḥamūya's annehmen, der ihn nach Bukhārā mitnahm. Hier blieb er bis zu seinem Tode, während sein Sohn Ilyās sich nach Farghāna begab. Im Jahre 302 (914/5) erregte ein anderer Sohn Ishāk's, Abū Ṣāliḥ Maṣṣūr, Aufruhr in Naisābūr im Einverständnis mit al-



Husain b. 'Alī al-Marwazī (al-Marwarrūdhī), der den Sāmāniden grosse Dienste geleistet hatte, sich aber von ihnen hintangesetzt fühlte. Nach dem plötzlichen Tode Maṣṣūr's zog Ḥusain, der übrigens im Verdacht stand, ihn vergiftet zu haben, nach Naisābūr und bemächtigte sich der Stadt; im Rabi' I 306 (August/September 918) wurde er aber von Aĥmed b. Sahl, einem erprobten Feldherrn, der lange im Dienste der Sāmāniden gestanden hatte, gefangen genommen und nach Bukhārā gebracht, während Aĥmed sich in Naisābūr niederliess. Nach einiger Zeit wurde Ḥusain freigelassen und am Hofe Našr's angestellt; aus unbekannten Gründen wurde er aber wieder verhaftet und beschloss seine Tage im Gefängnis. Im folgenden Jahre fiel Aĥmed b. Sahl von den Sāmāniden ab, weil Našr seine Versprechungen ihm gegenüber nicht gehalten hatte, und erkannte nur die Oberhoheit des Khalifen an. Von Naisābūr begab er sich nach Djurdjān und vertrieb den Statthalter daselbst, Karategin. Dann kehrte er nach Khorāsān zurück und verschanzte sich in Merw; im Radjab 307 (Dezember 919) teilte er aber das Schicksal Husain's. Durch List gelang es nämlich Ḥamūya b. 'Alī, ihn aus der Stadt herauszulocken; Aĥmed wurde geschlagen und gefangen genommen und starb einige Monate später im Gefängnis in Bukhārā. Auch in Ṭabaristān ertönte das Waffengetöse. Nach dem im Jahre 304 (917) erfolgten Tode des zaiditischen Imāms al-Uṭrūsh [s. d.] war al-Ḥasan b. al-Kāsim, genannt al-Dā'ī al-Ṣaghīr, als sein Nachfolger anerkannt worden. Im Jahre 308 (920/1) schickte dieser seinen Feldherrn Lailā b. al-Nu'mān al-Dailamī nach Djurdjān. Von dort drang er zuerst nach Dāmaghān und dann nach Naisābūr vor, wo er die Khuṭba für al-Ḥasan b. al-Kāsim verrichten liess (Dhu 'l-Hidjdja 308 = April/Mai 921), nachdem Karategin in die Flucht geschlagen worden war. In der Nähe von Tūs stiess er mit Ḥamūya b. 'Alī zusammen, den die Regierung von Bukhārā ihm entgegengeschickt hatte; zuerst ergriff der grösste Teil des Sāmāniden-Heeres die Flucht, Ḥamūya selbst hielt aber stand, und Lailā hatte kein Glück mehr, sondern versuchte, sich durch die Flucht zu retten, wurde aber festgenommen und auf Befehl Ḥamūya's enthaupet (Rabi' I 309 = Juli/August 921). Dann kehrte Karategin zurück; da er aber Djurdjān wieder verliess und Abu 'l-Ḥusain b. al-Ḥasan b. 'Alī al-Uṭrūsh sich der Stadt bemächtigte, schickte Našr 4 000 Reiter dorthin unter dem Befehl des Simdjūr al-Dawāṭī, der sofort anfang, Abu 'l-Ḥusain zu belagern. Als dieser mit einem noch einmal so grossen Truppenkörper einen Ausfall machte, fiel er in einen Hinterhalt und flüchtete sich nach Astarābādh und von dort nach Sāriya. Dann zog Simdjūr nach Astarābādh; da aber seine Bemühungen erfolglos blieben, bestach er den Stellvertreter Abu 'l-Ḥusain's Makān b. Kākī und überredete ihn, zum Scheine die Stadt vorläufig zu räumen und sie dann zurückzunehmen. Dieser Plan wurde auch verabredetermassen ausgeführt; Simdjūr nahm von Astarābādh Besitz, zog aber bald nach Naisābūr zurück, worauf sein nur zum Schein zurückgelassener Unterbefehlshaber von Makān zuerst aus Astarābādh und bald darauf auch aus Djurdjān vertrieben wurde. Im Jahre 310 (922/3) rebellierte Ilyās b. Ishāk in Farghana und zog gegen Samarkand; dies Unternehmen wurde aber durch die Gewandtheit des Abū 'Amr Muḥammad b. Asad vereitelt, der sich

mit 2 500 Mann in einen Hinterhalt legte und das angeblich 30 000 Mann zählende Heer des Ilyās zerstreute. Nach einiger Zeit verband sich dieser mit dem Statthalter von al-Shāsh Abu 'l-Faḍl b. Abī Yūsuf, musste aber auch diesmal die Flucht ergreifen und begab sich nach Kāshghar, wo er sich mit dem Dihkān Toghāntegin verbündete. Nach einem misslungenen Einfall in Farghana kehrte er nach Kāshghar zurück. Schliesslich wurde er von Našr begnadigt und liess sich in Bukhārā nieder. Etwa um dieselbe Zeit wurde Abu 'l-Faḍl Muḥammad b. 'Ubaid Allāh al-Bal'amī [s. d. Art. BAL'AMĪ] anstelle Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aĥmed al-Djaihānī's zum Wezīr ernannt. Im Jahre 314 (926) unternahm Našr auf die Anregung des Khalifen al-Muḥtadīr eine Expedition gegen al-Raiy, wo damals Fātik, ein Freigelassener des aufreuerischen Statthalters Yūsuf b. Abī 'l-Sādj, herrschte. Er bemächtigte sich auch der Stadt im Djumādā II (August/September 926) und kehrte nach zweimonatigem Aufenthalt daselbst nach Bukhārā zurück. Dann verblieb al-Raiy im Besitze der Sāmāniden bis Anfang Sha'bān 316 (September 928), wo der von Našr eingesetzte Statthalter erkrankte und dem 'Aliden al-Ḥasan al-Dā'ī und dessen Feldherrn Makān b. Kākī die Stadt übergab. Im Jahre 317 (929/30) oder 318 (930/1) gelang es den Brüdern Našr's, Yahyā, Maṣṣūr und Ibrāhīm, die er in der Zitadelle von Bukhārā hatte einkerkern lassen, mit Hilfe ihrer Anhänger unter den unzufriedenen Elementen der städtischen Bevölkerung ihre Freiheit wiederzuerlangen und sich der Stadt zu bemächtigen. Da Yahyā Anspruch auf den Thron machte, musste Našr, der sich an der Spitze eines grossen Heeres nach Naisābūr begeben hatte, um dem Khalifen gegen den Rebellen Asfār b. Shīrūya beizustehen, schleunigst zurückkehren, und nach einigen Zusammenstössen mit Yahyā konnte er auch die Ordnung wiederherstellen. Yahyā wurde begnadigt, und die Statthalterschaft von Khorāsān erhielt der Emir von Ṣaghāniyān Abū Bekr Muḥammad b. al-Muzaḥfar. Über die Kämpfe um Djurdjān und Kirmān, siehe den Art. MAKĀN B. KĀKĪ.

In das letzte Regierungsjahr Našr's fällt das Umsichgreifen der shi'itischen Propaganda, die in Khorāsān niemals aufgehört hatte und gerade um diese Zeit durch das Aufkommen des fātimidischen Khalifats in Ägypten in hohem Masse begünstigt wurde. Als die Bevölkerung von Naisābūr einem 'Aliden namens Abu 'l-Ḥusain Muḥammad b. Yahyā als Khalifen huldigte, lud Našr ihn nach Bukhārā ein, und bei seiner Entlassung schenkte er ihm nicht nur ein Ehrenkleid, sondern gewährte ihm auch eine Pension aus der Staatskasse. Durch fātimidische Emissäre war Ḥusain b. 'Alī al-Marwazī in Khorāsān zur shi'itischen Lehre bekehrt worden; ihm folgte Muḥammad b. Aĥmed al-Nakhsabī (al-Nasafī) nach, der seine Tätigkeit nach Bukhārā verlegte und mehrere Proselyten unter den hohen Würdenträgern warb. Schliesslich gelang es ihm, Našr selbst für seine Partei zu gewinnen und ihn zu bewegen, an den fātimidischen Khalifen al-Kā'im [s. d.] eine erhebliche Geldsumme zur Busse für den Tod des in einem Bukhārāer Gefängnis verschmachteten Husain b. 'Alī zu entrichten. Dies alles erregte natürlich den Unwillen der orthodoxen Geistlichkeit, mit der auch die türkischen Gardien sich verbanden, und rief eine gewaltsame Reaktion hervor. Našr bereute seine Nachgiebigkeit und soll der Regierung zugunsten seines Sohnes Nūḥ

entsagt haben, welch letzterer sich keiner Ketzerei schuldig gemacht hatte. Zu diesem Entschluss wird auch die Kränklichkeit Naṣr's mitgewirkt haben. Die Einzelheiten werden verschieden überliefert; jedenfalls wurden die Shī'iten in Bukharā und Khorāsān verfolgt und al-Nakḥshabī nebst mehreren seiner Anhänger hingerichtet.

Laut der gewöhnlichen Angabe starb Naṣr nach dreizehnmönatiger Krankheit an der Lungenschwindsucht am 27. Radjab 331 (6. April 943); andere behaupten, er sei wie sein Vater ermordet worden. Nach einigen Berichten wäre er schon am 12. Ramaḍān 330 (31. Mai 942) gestorben; wahrscheinlich bezieht sich aber letzteres Datum nicht auf seinen Tod, sondern auf seine Abdankung. Der formelle Regierungsantritt Nūḥ's fand jedenfalls erst nach dem Tode seines Vaters statt.

Wenn wir Ibn al-Aṭhīr Glauben schenken dürfen, zeichnete sich Naṣr durch eine auffallende Milde aus; nach anderen Quellen zu urteilen, war aber dies keineswegs der Fall. Im übrigen war er als erleuchteter Beschützer der Dichter und Gelehrten bekannt, und insbesondere gereicht es ihm zum Lobe, dass er in jeder Weise den Dichter Rūdagi [s. d.] unterstützte.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VIII, 58–60, 64–6, 86–9, 91, 95–7, 121, 138 f., 141, 145, 154–57, 164, 195 f., 207, 227 f., 242, 267, 269, 283, 291–94, 300 f.; Mas'ūdī, *Murūdj*, ed. Paris, IX, 5 ff.; al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. Flügel, I, 138, 188; *Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerchakhy suivie de textes relatifs à la Transoxiane*, ed. Charles Schefer, S. 92–4, 98, 101–3, 111 f., 228; Gardizī, *Zain al-Aḥḥbār*, ed. Muḥammed Nāzim, S. 25 f., 29–32; Nizām al-Mulk, *Siyāsat-Nāma*, ed. Schefer, I, 187 ff.; II (Übers.), 274 ff.; Hamd Allāh Mustawfi-i Kazwini, *Ta'riḫ-i Guzida*, ed. Browne, I, 343 f., 346 f., 381–3; Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 2. Aufl., S. 10–2, 25, 109 f., 112, 176, 240–6. — Vgl. auch den Art. SĀMANIDEN. (K. V. ZETTERSTEEN)

NAṢR B. SAIYĀR AL-LAYTHĪ, Statthalter von Khorāsān. Schon im Jahre 86 (705) tat sich Naṣr hervor als Teilnehmer an dem Kriege des Kūtaiba b. Muslim [s. d.] in Zentralasien, und seitdem wird sein Name öfters in der Geschichte genannt. Im Jahre 106 (724) machte er den Feldzug mit, den der Statthalter von Khorāsān Muslim b. Sa'īd al-Kilābī gegen Farghāna unternahm. Da die beiden Stämme Rabi'a und al-Azd die Heeresfolge verweigerten, wurde Naṣr mit den Mudariten gegen die Meuterer geschickt und trieb sie bei al-Barūkān nicht weit von Balkh zu Paaren. Nachdem er einige Jahre als Präfekt von Balkh tätig gewesen war, wurde er enthoben, bekam aber später dies Amt zurück. Als der Statthalter von Khorāsān Asad b. 'Abd Allāh al-Qasrī [s. d.] starb und im Khalīfe Hishām b. 'Abd al-Malik sich bei einem seiner Vertrauten, der mit den Verhältnissen in Khorāsān gut Bescheid wusste, über die Wiederbesetzung der freien Stelle Rat holte, schlug dieser unter anderen auch den vierundsiebzigjährigen Naṣr vor, weil er "enthaltsam, erprobt und verständig" (*ʿafif muḍjarrab ʿāqil*) sei, und im Radjab 120 (Juni/Juli 738) erhielt er die Bestallungsurkunde. Er hat sich auch redlich bestrebt, der obigen Charakteristik gerecht zu werden. Der alten Hauptstädte in Khorāsān waren vier: Merw, Naisābūr, Merw al-Rūdh und Herāt; ausserdem

gab es besondere Präfekten auch in Balkh, Samarqand und Khwārizm. Nachdem die Verwaltung Naṣr übertragen worden war, verlegte er die Residenz von dem entfernten Balkh nach dem zentraler gelegenen Merw zurück. Im Jahre 121 (738/9) überzog er die benachbarten Türken mit Krieg und drang nach Samarqand vor. Von dort zog er nach Ushrūsana und weiter nach al-Shāsh. Der türkische Häuptling Kursul, der kurz vorher den Khākān erschlagen hatte und jetzt zu den leitenden Persönlichkeiten unter den Türken gehörte, nebst al-Hārith b. Suraidj, einem Murdjīten, der gegen die arabische Herrschaft rebellierte und sich dann zu den ungläubigen Türken geflüchtet hatte, versuchte es, ihm den Weg zu versperren; als es aber zum Kampf kam, wurde Kursul gefangen genommen und hingerichtet. Dann schloss Naṣr Frieden mit dem Herrscher von al-Shāsh unter der Bedingung, dass er al-Hārith vertriebe, worauf dieser sich nach Fārāb begab, während Naṣr seinen Zug nach Farghāna fortsetzte, ohne einige bedeutendere Erfolge zu gewinnen. Das Ende war, dass er sich auch hier mit einem Friedensschluss begnügte. Die Soghdier, die früher zu ihren türkischen Nachbarn in al-Shāsh und Farghāna ausgewandert waren, die unruhigen Verhältnisse nach der Ermordung des Khākān aber unerträglich fanden und in ihre alte iranische Heimat zurückkehren wollten, behandelte Naṣr mit kluger Milde, und es wurde die Übereinkunft getroffen, dass die zum Islām übergetretenen, dann aber zum Glauben ihrer Väter abgefallenen Transoxanier keinerlei Verfolgungen ausgesetzt, die privaten Schulden und die rückständigen Steuern den Emigranten erlassen und die von ihnen genommenen muslimischen Gefangenen erst nach vorheriger Zeugnisaussage und richterlicher Entscheidung freigelassen werden sollten. Diese Massregeln erregten zwar nicht nur den Unwillen der arabischen Emire in Khorāsān, sondern auch die Unzufriedenheit des Khalīfen Hishām; trotzdem gelang es aber Naṣr, seinen Willen durchzusetzen. Was die innere Politik angeht, so regelte er das Verhältnis zwischen den Muslimen und den Schutzgenossen durch eine wichtige Reform des Steuerwesens, indem er verordnete, dass sämtliche Grundbesitzer, einschliesslich der Muhammedaner, Grundsteuer (*Kharāj*) zahlen sollten, während die Kopfsteuer (*Djizya*) ausschliesslich auf die Nichtmuslime gelegt wurde. Immerhin aber machte ihm der eingewurzelte arabische Partikularismus Schwierigkeiten. In den vier ersten Jahren seiner Amtsverwaltung wählte er seine Beamten ausschliesslich unter den Mudariten; dann begann er aber, in dieser Hinsicht weniger einseitig zu verfahren und auch die Yamāniten zu berücksichtigen, um dadurch allmählich eine Versöhnung der untereinander feindlichen Stämme anzubahnen. Im Jahre 123 (740/1) versuchte der Statthalter des Irāk Yūsuf b. 'Omar al-Thakāfi, ihn beim Khalīfen zu verdächtigen; Hishām durchschaute aber seinen Plan und liess Naṣr in seinem Amte. Nachdem al-Walid II. im Rabi' II 125 (Februar 743) den Thron bestiegen hatte, bestätigte er zunächst Naṣr in seiner Stellung, liess sich aber nach einiger Zeit von Yūsuf b. 'Omar überreden, ihn abzuverufen, und befahl ihm, nach Damaskus zu kommen und allerlei Jagdvögel und musikalische Instrumente mitzubringen. Naṣr zeigte jedoch keine Eile, und ehe er die Grenze des Irāk erreicht hatte, traf ihn die Nachricht von der Ermordung des Khalīfen, weshalb er sofort den Rückweg antrat. Als der Nachfolger al-Walid's



Yazid III. dem Maṣṣūr b. Djuḥūr die Statthalterschaft von dem 'Irāk und Ḳhorāsān übertrug, weigerte sich Našr, ihn anzuerkennen. Im Jahre 126 (743/4) brachen Unruhen unter al-Azd und Rabi'a in Merw aus. Da nämlich Našr den Truppen den Sold nicht in barem Gelde, sondern durch die für den Ḳhalifen al-Walid angeschafften goldenen und silbernen Geräte zahlen wollte, empörten sie sich, und an ihre Spitze trat Djudai' b. 'Alī al-Kirmānī, der an die Gefühle seiner Zuhörer appellierte, indem er Rache für die von den Umayyaden schonungslos verfolgten Banū 'l-Muhallab predigte und dabei von vornherein ihrer Zustimmung sicher sein konnte. Als die Muḍariten Našr rieten, al-Kirmānī unschädlich zu machen, weigerte er sich anfangs, ihnen zu gehorchen, gab aber schliesslich nach und liess ihn verhaften (Ende Ramaḍān 126 = Mitte Juli 744); aber schon nach einem Monat entkam er aus dem Grängnis. Dann kam es zu Unterhandlungen zwischen Našr und al-Kirmānī, die jedoch zu keiner wirklichen Entscheidung führten. Viel gefährlicher war al-Ḥārith b. Suraiḍj, der Ende Djuḡmāḍ II 127 (Anfang April 745) nach vieljährigem Aufenthalt bei den Türken wieder in Merw erschien. Um vor diesem Nebenbuhler sicher zu sein, hatte Našr zu seinem Unglück die Begnadigung des Ḥārith und seiner Anhänger beim Ḳhalifen Yazid III. erwirkt, und nach seiner Ankunft in Merw versuchte er, al-Ḥārith durch die grösstmögliche Nachgiebigkeit und Freundlichkeit zu gewinnen. Er ging sogar so weit, ihm die Statthalterschaft von Transoxanien anzubieten; alle seine Bemühungen waren aber vergeblich; al-Ḥārith hielt an seinen dogmatischen Vorstellungen fest und weigerte sich hartnäckig, Našr als Statthalter anzuerkennen. Da sein Anhang immer stärker wurde, verlangte er schliesslich, dass Našr seinem Amte entsage und die Wahl des Statthalters einem Schiedsgericht überlasse. Našr erklärte sich auch damit einverstanden; da er aber sich dem auf seine Absetzung lautenden Spruch des Schiedsgerichtes nicht fügen wollte, kam es zu offenem Kampf. Al-Ḥārith versuchte die Stadt zu überrumpeln und wurde zurückgeschlagen (Ende Djuḡmāḍ II. 128 = Ende März 746). Dann verband er sich mit al-Kirmānī, worauf sie mit vereinten Kräften Našr angriffen. Nach mehrtägigem Kampf musste dieser Merw räumen und sich nach Naisābūr zurückziehen; es dauerte aber nicht lange, bis die Empörer sich in die Haare gerieten. Unter anderem machte die Grausamkeit al-Kirmānī's ihn verhasst; dazu kamen noch die endlosen Fehden zwischen den verschiedenen arabischen Stämmen. Nachdem der einflussreichste Anhänger al-Ḥārith's, Bišr b. Djurmūz al-Ḍabbī, sich mit 5 000 Mann von al-Kirmānī getrennt hatte, folgte al-Ḥārith bald seinem Beispiel, wurde aber in dem darauf entstandenen Kampf getötet (Ende Radjab 128 = April 746). Al-Kirmānī war jetzt Herr von Merw. Ihm standen die Yamaniten zur Seite, während die Muḍariten eine Zuflucht bei Našr in Naisābūr suchten. Die Lage des letzteren war keineswegs beneidenswert. Solange der 'Irāk sich in der Gewalt der Ḳhāridjiten und des 'alidischen Empörers 'Abd Allāh b. Mu'āwiya [s. d.] befand, waren die Verbindungen Našr's mit dem Ḳhalifate abgeschnitten, und auch nachdem Yazid b. 'Omar b. Hubaira den 'Irāk der Herrschaft Marwān's II. unterworfen hatte, konnte er auf keine kräftige Hilfe rechnen. Es blieb ihm daher nichts anders übrig, als seine Anstrengungen auf die Wiedereroberung der Stadt Merw zu

konzentrieren. Nach wiederholten Kämpfen zwischen seinen Mannschaften und denen al-Kirmānī's zog er selbst dorthin und bezog ein Lager dem seinigem gegenüber. Die beiden Rivalen fuhrten dann fort, sich mit wechselndem Glück zu beflehen, ohne irgendeine Entscheidung herbeiführen zu können. Die von Našr an Marwān und Ibn Hubaira gerichteten Hilferufe verhallten ungehört; angesichts der drohenden Gefahr seitens des Leiters der 'abbāsidschen Propaganda Abū Muslim [s. d.] wurden aber Unterhandlungen zwischen Našr und al-Kirmānī angeknüpft. Nachdem ein Sohn des Ḥārith b. Suraiḍj, um die Ermordung seines Vaters zu rächen, al-Kirmānī erschlagen hatte, trat der Ḳhāridjite Shaibān b. Salama an die Stelle des letzteren und schloss im Namen der Azd mit Našr einen Waffenstillstand auf ein Jahr. Abū Muslim wusste aber die getroffene Übereinkunft dadurch zu vereiteln, dass er 'Alī b. Djudai' al-Kirmānī überzeigte, Našr habe die Ermordung seines Vaters angeregt, weshalb 'Alī al-Kirmānī und die ihm ergebenen Azd den soeben geschlossenen Frieden verletzten und wieder Feindseligkeiten gegen Našr eröffneten. Da Abū Muslim von den beiden unter sich kämpfenden Parteien um Hilfe angegangen wurde, konnte er als Schiedsrichter auftreten und entschied zugunsten der Azd gegen die Muḍar. Dann zog er in Merw ein, nach der wahrscheinlichsten Angabe im Rabi' II 130 (Dezember 747), und liess die Bewohner ganz allgemein einem Ḳhalifen aus dem Geschlechte des Propheten ohne Nennung eines Namens Treue schwören. Für Našr gab es jetzt keine andere Rettung als die Flucht. Von Merw flog er über Sarakhs und Tūs nach Naisābūr, wo ihn die Nachricht erreichte, dass sein Sohn Tamīm, den er dem General Abū Muslim's Kaḥṭaba b. Šhabīb al-Ta'ī [s. d.] entgegen geschickt hatte, bei Tūs geschlagen und gefallen sei. Von Naisābūr begab er sich nach Kūmis und von dort nach Djurdjān. Hier stand Nubāta b. Ḥanzala al-Kilābī mit einem grossen Heere, das Ibn Hubaira ihm auf den Befehl des Ḳhalifen endlich geschickt hatte. Našr und Nubāta operierten aber nicht zusammen; ausserdem gingen die Kaisiten von jenem zu diesem über. Am 1. Dhu 'l-Hiḍḡja 130 (1. August 748) wurde Nubāta von Kaḥṭaba geschlagen und blieb in der Schlacht. Nach seiner Niederlage konnte Našr nicht länger in Kūmis bleiben, sondern flüchtete sich, von dem Sohne Kaḥṭaba's Hasan verfolgt, nach al-Raiy, ohne irgend welche Unterstützung seitens der umayyadischen Beamten zu finden. In al-Raiy angelangt erkrankte er; trotzdem wollte er seinen Weg nach Hamadḥān fortsetzen, war aber nicht mehr imstande, sich ohne Hilfe fortzubewegen, sondern musste getragen werden und starb am 12. Rabi' I 131 (9. November 748) in Sāwa [s. d.] im Alter von fünfundachtzig Jahren. Mit seinen hervorragenden staatsmännischen Eigenschaften verband Našr auch eine bedeutende dichterische Begabung.

*Litteratur:* Tabarī, ed. de Goeje, siehe Index; Ibn al-Aṭḥir, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, IV, 416; V, 82, 95—7, 105 f., 110, 117, 125, 128, 135 f., 149, 161, 168—70, 177—80, 187—90, 201—3, 225, 229—33, 249, 259—64, 271—82, 288, 292, 295 f., 300—3, 306; VI, 46; Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 374, 392, 397—99, 407—10; Balāḍhūrī, *Futūḥ al-Bulḍān*, ed. de Goeje, S. 420, 427—9; Mas'ūdi, *Murūḡī*, ed. Paris, VI, 2, 60—3, 65, 68 f.; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, S. 171, 454; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Schefer, *Chrestomathie persane*, I,

16, 44—6, 66; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, S. 283 f., 295—306, 323—36; Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*<sup>2</sup>, S. 5, 192—94, 200 f.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**NAŠR ALLĀH B. MUHAMMED B. ʿABD AL-HAMID ABU ʿL-MAʿĀLĪ** aus Shirāz, persischer Schriftsteller und Staatsmann, Wazīr des Ghaznawiden Khusraw Malik (555—82 = 1160—86), auf dessen Befehl er verhaftet und hingerichtet wurde. Našr ist der erste persische Schriftsteller, welchem es gelang, eine befriedigende persische Prosabearbeitung der berühmten *Kalīla u-Dinnā* zu liefern. Seine Bearbeitung ist nach der arabischen Version des ʿAbd Allāh Ibn Muḳaffāʾ verfasst und etwa um 538/9 (1144), also zur Zeit der Bahrāmšāh (1118—52), vollendet worden. Eine Zeitlang galt seine Übersetzung als ein unübertreffliches Muster eines eleganten persischen Stils und diente als Grundlage zur metrischen Fassung des Kānīʿi (658 = 1260) und einer Reihe türkischer Übersetzungen. Erst im XVI. Jahrh., als selbst Našr Allāh's kunstreiche Sprache zu schlicht und veraltet erschien, wurde seine Übersetzung durch die bekannte *Anwār-i Suhailī* des Ḥusain Wāʿiḏ al-Kāshifī [s. d.], gest. 939 (1532/33), verdrängt.

*Litteratur*: H. Ethé, *G I Ph*, II, 327—28; S. de Sacy, *N E*, X, 94—196; Rieu, *Catalogue*, S. 745. Der persische Text lith. Tabriz o. J.

(E. BERTHELS)

**NAŠR AL-DAWLA ABU NAŠR AḤMED B. MARWĀN**, dritter und bedeutendster Fürst der Marwāniden-Dynastie von Diyārbekr. Beim Tode seines älteren Bruders Mumahhid al-Dawla Abū Maṣnūr Saʿīd im Jahre 401 (1010/1) gelangte er nach einem Kampfe mit des letzteren Mörder zur Herrschaft in dieser Provinz und wurde im selben Jahre durch den ʿAbbāsiden al-Ḳādir, von dem er gleichzeitig seinen *Laḳab* erhielt, und durch den Büyiden-Amīr Sulṭān al-Dawla formell anerkannt. Obgleich er sich nun in der Hauptstadt Maiyāfāriḳin niedergelassen hatte, war er doch unfähig, eine wirksame Kontrolle über Āmid, die nächst grössere Stadt der Provinz, auszuüben, bis im Jahre 415 (1024/5) der ihm tributpflichtige Ibn Danna, der bis jetzt dort geherrscht hatte, ermordet wurde. Während seiner mehr als fünfzig-jährigen Regierungszeit wurden seine Gebiete verschiedentlich von den Uḳailiden in Diyār Rabʿa erfolglos angegriffen. Diesen scheint er jedenfalls eine Zeitlang tributpflichtig gewesen zu sein (siehe Ibn al-Aṭṭār, IX, 121), und diesen musste er auch im Jahre 421 (1030) Nišibin abtreten, um einen Streit beizulegen, der durch seine Ehescheidung von einer Frau jener Familie entstanden war. Im Jahre 433 (1041/2) wurde Diyār Bakr von Ādharbāidjān aus durch die Truppen der Ghuzz-Turkmenen angegriffen, die beim Vordringen der Seldjūkenführer in den Džibāl nordwestwärts gedrängt wurden; zwei Jahre lang waren Teile seines Landes ihren Plünderereien ausgesetzt. Sonst erfreute sich die Provinz während seiner ganzen Regierungszeit einer bemerkenswerten Ruhe in diesem unruhigen Zeitalter.

Der Herrscher von Diyār Bakr wurde als Hauptwächter der islamischen Grenzen angesehen, und daher erwartete man von ihm, dass er die Christen bei jeder gegebenen Gelegenheit beunruhige (siehe den Brief des Seldjūken Tughrīl beg an Našr al-Dawla bei Ibn al-Aṭṭār, IX, 275). Dennoch waren die Beziehungen Ibn Marwān's zum Byzantinischen

Reich zum grössten Teil freundschaftlich auf Grund eines Nicht-Angriffspaktes, auf den sich beide Parteien gegebenenfalls beriefen. Die einzigsten bedeutenderen Verletzungen dieser Vereinbarung ereigneten sich im Jahre 418 (1027), als Našr al-Dawla Ruhā (Edessa) besetzte, das aber 4 Jahre später von den Griechen zurückerobert wurde, und im Jahre 426 (1034/5), als von den christlichen Einwohnern dieser Stadt zusammen mit den Arabern des Numair-Stammes der Versuch gemacht wurde, in seine Gebiete einzudringen. Später nützten ihre guten Beziehungen dem Kaiser Konstantin X., der im Jahre 441 (1049/50) mit Hilfe Ibn Marwān's die Freilassung des georgischen Generals Lipariti von Tughrīl beg erlangte; denn diesen General, mit dem Konstantin gegen den König von Georgien verbündet war, hatte Tughrīl's Halbbruder Ibrāhīm Ināl im vorhergehenden Jahre gefangenengenommen. Bis zum Jahre 436 (1045) war Armenien, das ebenfalls mit Diyār Bakr zusammenhing, vom Byzantinischen Reiche noch abhängig. Im Jahre 423 (1032) führte ein marwānidischer Befehlshaber einen erfolgreichen Raubzug in dieses Gebiet. Im Jahre 427 (1035/6) wurde andererseits eine *Ḥadīdī*-Karawane aus Nord-Persien angegriffen und nahe bei Āni von Armeniern des Sunāsuna-Stammes ausgeplündert, worauf Ibn Marwān die Angreifer zwang, ihre Gefangenen und ihre Beute aufzugeben.

Zu Anfang von Našr al-Dawla's Regierung musste der Norden Syriens und Teile der Džazīra, die Diyār Bakr benachbart waren, die Oberhoheit des Fātimiden-Khalifen anerkennen, obgleich deren Herrschaft über diese Gebiete ziemlich unsicher blieb. Sogar seine eigenen Gebiete waren durch die Ansprüche der Fātimiden bedroht, als im Jahre 430 (1038/9) der Gouverneur von Damaskus Anūsh-tikin al-Dizberī, der damals seine Herrschaft im nördlichen Syrien wieder geltend machte, einen Angriff auf Diyār Bakr plante, der jedoch nicht zur Ausführung kam.

Die Regierungszeit Našr al-Dawla's sah das Emporblühen der Seldjūken aus völliger Dunkelheit zu einem Reiche in Persien und im Irāk. Mit diesen trat er zum ersten Mal schon im Jahre 435 (1043/4) in Beziehung, als er beim Ghuzz-Einfall in Diyār Bakr ein Protestschreiben an Tughrīl schickte, der alsdann, obgleich er kaum dazu in der Lage war, die Plünderer zurückhielt. (Es sei dennoch bemerkt, dass Ibn al-Azrak diesen Ghuzz-Einfall so beschreibt, als wäre er tatsächlich von Tughrīl angestiftet worden, der, wie er sagt, die Provinz ihren beiden Führern im voraus als Lehen bewilligte; vgl. Amedroz, *The Marwānid Dynasty of Maiyāfāriḳin*, in *J R A S*, 1903, S. 173. Sicherlich irrt sich dieser Autor aber, wenn er das Jahr 434 als falsch annimmt, da es genau mit der Angabe bei Ibn al-Aṭṭār übereinstimmt). Acht Jahre später gab Našr al-Dawla Tughrīl's Forderung nach und erkannte ihn als Lehnsherrn an. Diese Unterwerfung, die im Jahre 446 (1054/5) erneuert wurde, als Tughrīl einen Triumphzug durch Ādharbāidjān und das muslimische Armenien unternahm, ersparte Diyār Bakr die Erfahrungen eines Seldjūkenbesuches. Im folgenden Jahre jedoch wurde Tughrīl's Aufmerksamkeit auf den Mord eines kurdischen Häuptlings gelenkt, der von Našr al-Dawla's Sohn Sulaimān, seinem Vertreter in der Džazīra, begangen war. Im Jahre 448 (1056/7) als der Sultan gezwungen war, al-Mawṣil aufzusuchen, um einer Schar shīʿitischer Aufwiegler unter Führung al-Basāsiri's entgegenzutreten, erzwang er von Ibn



Marwān eine Entschädigung, indem er Džazirat Ibn 'Umar belagerte.

Naşr al-Dawla war klug oder glücklich in der Wahl seiner drei Wazire, die ihm nacheinander dienten, nämlich Abu 'l-Kāsim al-Işfahānī, dem er seinen Thron verdankte (im Amte 401—15 = 1010—1025), Abu 'l-Kāsim al-Maghribī (im Amte 415—28 = 1025—37) und Abu Naşr Ibn Džahir (später Fakhr al-Dawla genannt; im Amte 430—53 = 1037—61). Zweifellos verdankte Diyār Bakr ihrer Geschicklichkeit, dass die bemerkenswerte Ruhe während seiner Regierung der Stadt zum Vorteil gereichte und einen ebenso bemerkenswerten Reichtum herbeiführte. Dieser Naşr al-Dawla war beliebt, weil er die Steuern senkte und weil er auf den Brauch verzichtete, den Reichen Geldstrafen aufzuerlegen, um die Einkünfte zu vermehren. Trotzdem soll sein Hof den all seiner Zeitgenossen an Luxus übertreffen haben, und es werden viele Beispiele seiner Verschwendung und seines Reichtums berichtet. Maiyāfārikin wurde während seiner Regierungszeit ein Mittelpunkt für Gelehrte, Dichter und Asketen, sowie eine Zufluchtsstätte für politische Flüchtlinge. Unter den letzteren befand sich der Būyidenfürst al-Malik al-'Aziz, der im Jahre 436 (1044/5) durch seinen Onkel Abū Kālidžar aus dem Emirats vertrieben wurde; ferner der junge Erbe des 'Abbāsiden al-Kā'im, der spätere al-Muktadī, der mit seiner Mutter bei der Belagerung Baghdād's durch al-Basāsiri (450 = 1058) aus dieser Stadt weggebracht wurde.

Naşr al-Dawla wird als entschlossen, gerecht, hochherzig und planvoll in seinem Handeln beschrieben, und obgleich er sehr sinnlich war, war er genau in der Beobachtung religiöser Gebote. Er starb, ungefähr 80 Jahre alt, am 24. Shawwāl 453 (Nov. 1061). Er liess Fakhr al-Dawla noch im Amte, um die Thronfolge seinem zweiten Sohne, Abu 'l-Kāsim Naşr, dem Nizām al-Dīn, zu sichern.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, IX, X; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Übers. de Slane, I; Ibn Taghribirdi, *al-Nuǧūm al-zāhira* ed. Popper, II; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, IV; H. F. Amedroz, *The Marwānid Dynasty of Maiyāfārikin*, in *J R A S.*, 1903.

(HAROLD BOWEN)

NAŞR AL-DĪN (Aussprache: Naşreddin) KHODJA, Hauptträger der witzigen und dummen Geschichten bei den Türken, der viel Ähnlichkeit mit dem deutschen Till Eulenspiegel, englischen Joe Miller, italienischen Bertoldo, russischen Balakirew usw. aufweist. Über sein Leben sind verschiedene Ansichten im Umlauf. Eine Überlieferung macht ihn z.B. zu einem Gelehrten aus der Zeit Harūn al-Rashid's, eine andere aber zum Zeitgenossen des Khwārizmshāh 'Alā' al-Dīn Takash (regierte etwa 1172—1200). Diese zwei Überlieferungen sind nicht ernst zu nehmen; man könnte sie höchstens als Fingerzeige dafür ansehen, dass viele Schwänke des Khodja aus der Khalifenzeit stammen bzw. dass einige von ihnen durch persische Vermittlung kamen.

Andere Versionen über das Leben Naşreddins kann man in zwei Gruppen sondern, von denen die erste für das XIV. und den Anfang des XV. Jahrh.'s (das Zeitalter Bāyezid's I., Timūr's und des achten Karamāniden 'Alā' al-Dīn), die zweite aber für das XIII. Jahrh. (die Epoche des Seldžukiden 'Alā' al-Dīn) ist.

Die erste Auffassung stammt, wie es scheint, aus dem Reiselberichte Ewliya Çelebi's (III, 16—7).

Dort wird u. a. auch von der Zusammenkunft Naşreddins mit Timūr im Bade berichtet, wobei der Khodja gesagt hätte, dass er für Timūr's Schürze zwar vierzig Akçe, aber für ihn selbst nichts geben würde. Trotz aller Unwahrscheinlichkeit einer solchen Antwort und trotz dem Umstände, dass die älteren *Tedhkir*'s diese Antwort Ahmedi [s. d.] in den Mund legen (vgl. auch E. J. W. Gibb, *Ottoman Poems*, 1882, S. 166—67), wurde Ewliya's Version durch Cantimir, Diez, Goethe, Hammer u. a. in Europa verbreitet. Da Mehmed Tewfik diese Angabe Ewliya's in seine Ausgaben der Schwänke Naşreddins und Buadams (seit 1883), welche später (um 1890) auch ins Deutsche übersetzt wurden, aufnahm, so wurde sie weiter geleitet und fast zur herrschenden Ansicht in Europa.

Die zweite Gruppe der Überlieferungen tritt für das XIII. Jahrh. als das Zeitalter Naşreddins ein und stützt sich auf folgende Tatsachen. Schon der Dichter Lāmi'i (gest. 1532/33) hatte in seinen *Leṭā'if* behauptet, dass Naşreddin ein Zeitgenosse Shaiyād Hamza's sei, welcher im XIII. Jahrh. lebte. Weiter, in alten Handschriften wird der Khodja mit dem Sultan 'Alā' al-Dīn in Verbindung gebracht. Köprülü-Zāde (s. *Litt.*) neigt daher zur Ansicht, dass er ein Zeitgenosse des Seldžukiden 'Alā' al-Dīn (XIII. Jahrh.) sei. Für die Seldžuken bzw. für 'Alā' al-Dīn direkt waren schon (1900) Sh. Sāmī Bey (*Kāmūs al-'Lām*, VI, 4577) und P. Horn (s. *Litt.*) eingetreten, aber Köprülü-Zāde stützt seine Auffassung auf teilweise neue, gleich anzuführende Beweise: 1. die Inschrift auf dem Grabe des Naşreddin in Akshehir trägt die Jahreszahl 386, was unter der Bedingung, dass man sie verkehrt liest, bedeuten soll, dass der Khodja im Jahre 683 (1284/5) gestorben sei; 2. auf zwei vollgültigen Stiftungsbriefen (*Wakfiya*) vom Jahre 655 (1257) bzw. 665 (1266/7) erscheint ein „Naşreddin Khodja“ vor dem Kaḍi als Zeuge, und 3. die Angaben, die der gewesene Mufti von Siwri-Hişar Hasan Efendi vor etwa 45 Jahren in der *Medimū'a-i Me'arif* über Naşreddin gegeben hat, stimmen mit dieser Annahme überein. Nach diesen Angaben wurde Naşreddin im Dorfe Khorto

(خورتو) bei Siwri-Hişar im Jahre 605 (1208/9) geboren, bekleidete dort die vom Vater ererbte Imāmwürde und siedelte 635 (1237/8) nach Akshehir über, wo er 683 (1284/5) starb.

Obgleich diese Beweise nicht vonvornherein abzuweisen sind, scheinen sie bei den Fachgenossen fast ganz unbeachtet geblieben zu sein (Krymski [s. *Litt.*] erwähnt nicht einmal 1927 Köprülü-Zāde's Buch), ausgenommen etwa meinen *Je li Nasreddin-hodja živeo?* („Hat Nasreddin Hodscha gelebt?“) betitelten Aufsatz in der Weihnachtsbeilage der Belgrader *Politika* (6. Januar 1932), wo ich sie als beachtenswert, aber vorläufig noch nicht ganz überzeugend bezeichnet habe.

Nach allen diesen Überlieferungen und Auffassungen ist es kaum zu verwundern, dass einige Gelehrte (H. Ethé, R. Basset, M. Hartmann, A. Wesselski [s. *Litt.*]) überhaupt an der Historizität des Khodja mehr oder weniger gezweifelt haben.

Diese Zweifel stehen teilweise in enger Beziehung mit der Frage nach der Herkunft der Naşreddinschen Schwänke. Basset z.B. denkt (in *Recherches sur Si Djeh'a . . .*), sie seien eine Übersetzung der alten arabischen Schnurren, deren es in Überfluss gab und die sich Ende des IV. (X.) Jahrh.'s um einen gewissen Djuḥā (Djohā)

aus dem Stamme Fazāra in Kūfa gruppierten. Djuḥā's Dummheit ist unter den Arabern sprichwörtlich geworden, was schon Maidāni (gest. 1124) bezeugt (vgl. *Arabum proverbial*, ed. G. Freytag, I, 403, Nr. 175), und ein *Buch Anekdoten*

*Djuḥā's* (كتاب نواذر جحك) wurde schon im *Fihrist* des al-Nadīm (gest. 995) ausdrücklich erwähnt (ed. Flügel, I, 313). Diese Sammlung, die schon durch mündliche Überlieferung nach Westen gelangt war, wurde im XV. oder XVI. Jahrh. ins Türkische übertragen und die Hauptperson mit einem gewissen Naşreddin Khodja, dessen Existenz für Basset wenigstens zweifelhaft ist, identifiziert.

Diese These Bassets wurde nicht einspruchslos angenommen. Horn und Christensen (s. *Litt.*) z.B. glauben nicht an eine Übersetzung aus dem alten Buche von Djuḥā's Schwänken und Wesselski vertritt die Ansicht, „dass aus der Zeit vor Naşreddin's angeblichem oder wirklichem Leben noch keine einzige Dschohageschichte bezeugt ist, die als Quelle eines Nasreddinschen Schwankes angenommen werden müsste“. M. Hartmann bezeichnet Naşreddin's Schwänke als Gemeingut der Weltliteratur, teilweise in spezifisch türkischem Ausdrucke, und sieht daher auch die Frage nach dessen Leben als unwichtig an. Horn und Krymski betrachten auch Khodja's Schwänke als Wandergeschichten, die sich fast überall finden. Christensen denkt auch ähnlich darüber, lässt aber zu, dass diese Schwänke eine unabhängige Sammlung bilden, „welcher wahrscheinlich sehr viele Geschichten aus dem alten Buche (von Djuḥā) einverleibt wurden“.

Wie es auch immer sein mag, das eine scheint sicher zu sein: die nächste Quelle der meisten Naşreddinschen Schwänke ist mit Basset und Hartmann in der arabisch-islamischen Kulturwelt, wo Djuḥā doch oft der Träger solcher Geschichten ist, zu suchen. Mit anderen Worten, Djuḥā dürfte schliesslich als Prototyp von vielen Schwänken Naşreddin's gelten. Mag also Bassets Theorie auch nicht in allen Einzelheiten stimmen, in der Hauptsache scheint sie doch recht zu haben, besonders aber darin, dass sie den Blick der Naşreddinforscher auf die Wirkung der reichen arabischen Schwankliteratur gelenkt hat. Dass viele von diesen Schwänken ursprünglich nicht arabisch, sondern persisch, syrisch, indisch, griechisch usw. sind, versteht sich von selbst gerade mit Rücksicht auf ihren Wandergeschichtencharakter, aber auch in diesem Falle wird ihre arabische Fassung oft die Quelle gewesen sein, aus der die Türken geschöpft haben.

Für das Naşreddin-Problem ist auch die Feststellung wichtig, dass Djuḥā-Geschichten sehr früh von persischen Dichtern und Schriftstellern erwähnt (Minūciḥri, gest. 1040-41) oder überliefert werden (eine Geschichte bei Anwarī [gest. um 1190], drei Geschichten bei Djalāl al-Dīn Rūmī [gest. 1273], ausserdem ein Dutzend Geschichten bei Ubaid-i Zakānī [gest. 1370-71]). Wenn wir uns nun der Rolle, die die persische Kultur bei den Rūm-Seldjuken und ihren osmanischen Nachfolgern gespielt hatte, erinnern, so werden wir es nicht für unmöglich halten, dass einige Djuḥā-Geschichten auch durch persische Vermittlung zu den Türken kamen. Dies ist um so wahrscheinlicher, als Djalāl al-Dīn Rūmī selbst den grössten Teil seines Lebens in Anatolien (beson-

ders in Konya) verbrachte und Djuḥā's (so heisst Djuḥā bei den Persern) Popularität zur Illustration seiner mystischen Ideen verwendete (vgl. *Mathnawī*, ed. Nicholson, II, 3116 ff.).

Gerade mit Bezug auf diese Popularität und mündliche Überlieferung ist es nicht ausgeschlossen, dass das Volk den ihm fremden Namen Djuḥā (Djoḥā) in Khodja abänderte, wie Basset wiederholt behauptet hat (*Mélanges africains et orientaux*, Paris 1915, S. 49). Andererseits kann es bei den Osmanen (bzw. Seldjuken) einen drolligen Khodja namens Naşreddin gegeben haben, der neben seinen eigenen Scherzen auch viele fremde auf sich vereinigte und so der typische Vertreter jedes Humors und jeder Dummheit wurde. Aus diesem Grunde wurden ihm wohl auch die einfältigen Geschichten des Karakūsh [s. d.], des Hausmarschalls von Saladin, der schon 1201 gestorben ist, zur Last gelegt.

Andere Naşreddin zugeschriebene Schwänke reichen sogar noch einige Jahrhunderte weiter zurück, an und für sich schon ein Beweis, dass sie nicht von ihm herrühren können. Die Nichtoriginalität der meisten Schwänke liegt auf der Hand (vgl. z. B. Wesselskis Parallelen), trotz aller Änderungen und Umarbeitungen, die sie bei den Türken erfahren haben.

Eine von diesen türkischen Umarbeitungen (mit Zusätzen) wurde nach Basset Mitte des XI. (XVII.) Jahrh.'s ins Arabische übersetzt, und so gaben die Türken den Arabern teilweise das zurück, was sie seinerzeit von ihnen entliehen haben. Später sind Naşreddin und Djuḥā als ähnliche Typen so ineinander geflossen, dass die arabischen Ausgaben schon im Titel die beiden Personen identifizieren: *Nawādir al-Khodja Naşr al-Dīn Efendi Djuḥā*. Manchmal jedoch unterscheiden die Araber zwischen den beiden, indem sie Naşreddin als „rumelischen Djuḥā“ (Djuḥā al-Rūmī) bezeichnen.

Dieser Djuḥā aus den *Nawādir* kam durch die Araber leicht zu den Berbern als Si Djeḥa (Djoḥa). Auf ähnliche Weise haben die Nubier ihren Djauha und die Malteser ihren Djahan geschaffen. Ob der sizilianische Volksnarr Giufà oder Giucà auch von Djuḥā herrührt, ist noch eine Frage.

Andererseits verbreitete sich die türkische Version der Naşreddinschen Schwänke (unter seinem oder anderem Namen oder anonym) nicht nur bei den Rumänen, Bulgaren, Griechen, Albanern und Jugoslawen, sondern auch in Armenien, Georgien, Kaukasien, in der Krim, in der Ukraine, in Russland, Turkestan usw. Auf dieser weiten Reise erfuhr Naşreddin natürlich viele Änderungen, Entstellungen und sogar solche Zusätze, welche der türkischen Version ganz fremd sind, so dass die Zahl seiner (bzw. Djuḥā's) Geschichten auf einige Hunderte (bei Wesselski auf 515 bzw. auf 555) anwuchs. Indessen enthält die älteste Handschrift (Leiden Nr. 2715), die schon 1625 im Besitze eines Europäers war, nur 76 Schwänke.

Die Erstausgabe des Volksbuches über Naşreddin, die vielen späteren Auflagen als Grundlage diente, erschien 1837 (125 Schwänke). Die Ausgabe von Mehmed Tewfik (1299 = 1883), in der die groben Schwänke des Volksbuches ausgemerzt sind, enthält nur 71 Nummern, aber einige Monate später liess Tewfik ihnen weitere 130 unter dem Namen *Bu Adam* („Dieser Mann“, d. h. derselbe Naşreddin) folgen (in der Schlussausgabe von 1302 zählt *Bu Adam* nur 96 Schwänke). Naşreddin's



Schwänke wurden später durch I. Kúnos zwischen Aidin und Konya aus dem Volksmunde aufgezeichnet und besonders herausgegeben (Budapest 1899, mit 166 Nummern und Einleitung, und in Radloffs *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*, Bd. VIII, St. Petersburg 1899). Die vollständigste aber kritiklose türkische Ausgabe ist von Behā'i (Pseudonym von Weled Čelebi), deren vierte Auflage (1926) nahe an 400 Anekdoten vereinigt.

Die türkischen Ausgaben in lateinischer Schrift sind viel knapper gehalten (so z. B. *Nasrettin Hoca Hikayeleri*, 1928 [nur 79 Seiten], und *Letaifi Nasrettin Hoca*, 1929 [nur 96 Seiten]) oder sind auf Khodjas verschiedene Lebensperioden verteilt (wie der *Nasrettin Hoca* von Kemalettin Sükrü, 1930—31, vier Hefte).

Auf die Erstausgaben des türkischen Volksbuches folgten die ersten europäischen Übersetzungen: die deutsche von Camerloher und Prelog (Triest 1857, mit 126 Scherzen) und die französische von Decourdemanche (*Les plaisanteries de N. hodja*, Paris 1876, ebenfalls mit 126 Schwänken), die in der zweiten Ausgabe (1908) um den Karaküş vermehrt wurde. Ausserdem besorgte Decourdemanche eine Übersetzung auf viel breiterer Grundlage (indem er auch die unedierten Handschriften heranzog) unter dem Titel *Sottisier de Nasr-Eddin-Hodja* (Brüssel 1878, mit 321 Scherzen). Wie die Übersetzung von Camerloher und Prelog es R. Köhler ermöglichte, viele Naşreddinsche Geschichten in den europäischen Sammlungen wiederzufinden und manche von ihnen auf den indischen Ursprung zurückzuführen (*Orient und Occident*, I [1862]; später mit Zusätzen auch in seinen *Kleineren Schriften zur Märchenforschung*, I [1898]), so dienten die Übertragungen von Decourdemanche Dragomanov als Grundlage für seine Studien über die Verbreitung der Naşreddinschen Schwänke in der Ukraine (*Kiewskaya Starina*, 1886).

Später (um 1890) wurde auch die Ausgabe des Mehmed Tewfik, einschliesslich eines Teiles von *Bu Adam* von Müllendorff ins Deutsche übersetzt (Reclam Nr. 2735). Die übrigen *Bu Adam* Geschichten (Nr. 131—226) wurden von Menzel übersetzt: das allzulange *Abenteuer Buademi's* (= Nr. 197) in der *Türkischen Bibliothek* (Bd. XIII, 1911) und die anderen in den *Beiträgen zur Kenntnis des Orients*, Bd. IX (1911), S. 124—59. Ausserdem wurden Naşreddins Schwänke ins Russische, Englische, Ungarische, Griechische, Serbokroatische, Kleinrussische, Bulgarische usw. übertragen. Vorläufig enthält *Der Hodscha Nasreddin* von Wesselski (1911) die vollständigste Übersetzung dieser Schwänke in mehreren Versionen (s. *Litt.*).

Zum Schlusse sei erwähnt, dass einige Schwänke Naşreddins von A. Pann in rumänischen (1853), von Murad Efendi (= Fr. v. Werner) in deutschen (1878), von V. Veličko in russischen (1892), von V. Šcurat in kleinrussischen (1896) und von Köprülü-Zade in türkischen Versen (1918) nacherzählt wurden.

*Litteratur* (ausser der im Artikel genannten): H. Ethé, *Ein türkischer Eulenspiegel*, in dessen *Essays und Studien*, Berlin 1872, S. 233—54; R. Basset, *Recherches sur Si Dindal et ses aventures qui lui sont attribuées*, in *Revue des Etudes Orientales*, Bd. XI, 1887, S. 1—79 und 183—87 (ergänzt durch mehrere Nachträge in der *Revue des*

*traditions populaires*); M. Hartmann, *Schwänke und Schnurren im islamischen Orient*, in *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, Bd. V, Berlin 1895, S. 40—67; A. Krymski, *Enciklopedičeski Slovar' Brokhaus-Efron*, Bd. XX, St. Petersburg 1897, s. v.; P. Horn, *Zu Hodscha Nasreddins Schwänken*, in *Keleti Szemle*, Bd. I, Budapest 1900, S. 66—72; R. Basset, *Contribution à l'histoire du sottisier de Nasr Eddin Hodja*, in *Keleti Szemle*, I, 219—25; Fr. Schwally, *Zum arabischen Tiel Eulenspiegel*, in *ZDMG*, Bd. LVI (1902), S. 237—38; A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin*. Türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke, gesammelt und herausgegeben, Bd. I—II, Weimar 1911, mit ausführlicher Einleitung und wertvollen „Anmerkungen literatur- und stoffgeschichtlichen Inhalts“; Köprülü-Zade Mehmed Fu'ad, *Nasreddin Khodja* (auf der Umschlagseite noch darunter: *Manzum Hikayeler*), Stambul 1918 (50 versifizierte Geschichten mit wichtigem Vor- und Nachwort); A. Christensen, *Yühi in the Persian Literature*, in der Festschrift E. G. Browne, Cambridge 1922, S. 129—36; Behā'i, *Leṭā'if-i Khodja Nasreddin*, 4. Aufl., Stambul 1926, mit wortreichem aber inhaltsleerem Vor- und Nachwort; A. Krymski, *Istoriya Turčini ta yi pis'menstva*, Bd. II, Heft 2, Kiew 1927, S. 92—106, mit ausführlicher Bibliographie; Kemalettine Chukru, *Vie de Nasreddine Hodja*, Stamboul o. J. (1930; behandelt Khodja's Leben ganz kurz auf S. 7—8 und stellt eig. französische Übersetzung von dessen nach vier Lebensperioden verteilten Schwänken dar). — Ausserdem die Handschriftenkataloge von Leiden, Wien, London, Berlin, Paris u. a.

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**NAŠRÂNĪ.** [Siehe NAŠĀRĀ.]

**NAŠRIDEN**, arab. BANŪ NAŠR, manchmal auch BANU 'L-AḤMAR genannt, muslimische Dynastie, die von 629 bis 897 (1231 bis 1491) über das Königreich Granada im Süden Spaniens herrschte.

Über die Geschichte des Königreiches der Naşriden ist man bis zur zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts ziemlich eingehend unterrichtet durch die Berichte der Zeitgenossen Ibn al-Khaṭib und Ibn Khaldūn. Für die spätere Zeit liegen jedoch nur ganz kurze Berichte in arabischer Sprache vor, zu deren Ergänzung christliche Quellen herangezogen werden müssen, was nicht immer leicht ist; es sind dies einige Seiten des *Nafḥ al-Ṭib* von al-Maḳḳarī und die kleine im Jahre 1863 von Müller publizierte Chronik.

Im Folgenden geben wir eine chronologische Aufzählung der Naşridenherrscher. Wenn vor einem gregorianischen Jahr das entsprechende Hidjra-Jahr fehlt, so wird dies weder von den muslimischen Chronisten noch von der arabischen Epigraphie geboten.

1. Abū 'Abd Allāh Muḥammad I. *al-Ghālīb bi 'llāh*: 629—71 (1232—73).
2. Abū 'Abd Allāh Muḥammad II. *al-Faḥīh*: 671—701 (1273—1302).
3. Abū 'Abd Allāh Muḥammad III. *al-Maḥlūḥ*: 701—8 (1302—9).
4. Abū 'L-Djuyūsh Naşr: 708—13 (1309—14).
5. Abū 'L-Walīd Ismā'īl I.: 713—25 (1314—25).
6. Abū 'Abd Allāh Muḥammad IV.: 725—733 (1325—33).

7. Abu 'l-Hadjdjādī Yūsuf I. *al-Mu'ayyad bi 'llāh*: 733—55 (1333—54).
8. Abū 'Abd Allāh Muḥammed V. *al-Ghānī bi 'llāh*: 1°. 755—60 (1354—59); 2°. 763—93 (1362—91).
9. Abu 'l-Walid Ismā'īl II.: 760—61 (1359—60).
10. Abū 'Abd Allāh Muḥammed VI.: 761—63 (1360—62).
11. Abu 'l-Hadjdjādī Yūsuf II. *al-Mustaḥḥin bi 'llāh*: 793—94 (1391—92).
12. Abū 'Abd Allāh Muḥammed VII.: 794—810 (1392—1408).
13. Abu 'l-Hadjdjādī Yūsuf III. *al-Nāṣir li Dīnī 'llāh*: 810—20 (1408—17).
14. Abū 'Abd Allāh Muḥammed VIII. *al-Aṣṣar*: 1°. 1417—27; 2°. 1429—32; 3°. 1432—45.
15. Abū 'Abd Allāh Muḥammed IX. *al-Sakḥir*: 1427—29.
16. Abu 'l-Hadjdjādī Yūsuf IV.: 1432.
17. Abū 'Abd Allāh Muḥammed X. *al-Aḥnaf*: 1445—55.
18. Abu 'l-Naṣr Sa'd *al-Musta'in bi 'llāh*: 1455—65.
19. Abu 'l-Hasan 'Alī: 1465—82.
20. Abū 'Abd Allāh Muḥammed XI. (Boabdil): 1°. 887—88 (1482—83); 2°. 892—97 (1487—91).
21. Abū 'Abd Allāh Muḥammed XII. *al-Zaghāl*: 888—92 (1483—87).

I. Gründung des Našriden-Königreiches. — Zu der Zeit als die Macht der Almohaden in Spanien ins Wanken geriet, benutzten zwei einflussreiche Familien, die Banū Mardaniš in Valencia und die Banū Hūd in Murcia, die inneren Unruhen zur Errichtung kleiner Fürstentümer im Osten der Halbinsel zu eigenem Nutz und Frommen. Ein Mann aus der arabischen Familie Banu 'l-Aḥmar, die in Arjona, einer kleinen Stadt etwa dreissig Kilometer nördlich von Jaen, ansässig war und von dem ehemaligen Oberhaupt der Banū Khazraǧ Sa'd b. 'Ubāda abstammte, versuchte um dieselbe Zeit unter Ausnutzung der Ereignisse sein Glück. Es war Muḥammed b. Yūsuf b. Aḥmed b. Naṣr mit dem Beinamen al-Shaiḫ. Im Jahre 629 (1231) fand er einige Parteigänger, die ihn proklamierten. Dies waren in erster Linie Mitglieder seiner eigenen Familie und einer anderen, der Familie Banū Aṣḥkilūla, die mit der seinen verbündet war. Die Städte Jaen, Guadix und Baza begaben sich im folgenden Jahre unter seine Oberhoheit. Nach verschiedenen Wechselfällen, deren Einzelheiten ziemlich dunkel sind, bemächtigte sich Muḥammed I., der Ahnherr und Begründer der Našriden-Dynastie, Granadas (635 = 1237/8) und machte diese Stadt zu seiner Hauptstadt. Bald beschloss er den Bau einer Königsresidenz auf dem berühmten Hügel Alhambra ([s. d.]; al-Ḥamrā' oder Ḥamrā' Gharnāṭa). Im Verlaufe der folgenden Jahre machte er sich nacheinander zum Herrn von Malaga und Almeria. Die Stadt Lorca kam erst im Jahre 663 (1264/5) in seine Gewalt. Vorher hatte Muḥammed all seine Kräfte entfalten müssen, um gegen die Muslime zu kämpfen, die gleich ihm zur Herrschaft strebten. Um nun freie Hand zu haben, erklärte er sich zum Vasallen des Königs von Kastilien, Ferdinands I. (1217—52), dem er sich zu einem schweren jährlichen Tribut verpflichtete. Mit seinem Lehnsherrn musste sich er im Jahre 1248 gegen die Muslime an der Einnahme Sevillas beteiligen, und er musste auch zusehen, wie die Heere des Königs von Kastilien

im Süden Spaniens ihren Triumph feierten. Als beim Tode Ferdinands I. Alfons X. auf den Thron folgte, musste Muḥammed I. diesem gegenüber seine Vasallität erneuern. Sein Königreich, das „Königreich Granada“, war von nun an das einzige Gebiet der Halbinsel, das noch einem muslimischen Fürsten untertan war. Begrenzt durch das Mittelmeer von der Meerenge von Gibraltar bis nach Almeria, reichte dieses Königreich im Innern nicht weiter als bis zu den Gebirgsketten Serrania de Ronda und Sierra de Elvira.

II. Das Našridenreich im XIV. Jahrhundert. — Muḥammed I. starb im Jahre 671 (1273). Sein Nachfolger war sein Sohn Muḥammed II. mit dem Beinamen al-Faḫīh. Von Anfang an strebte er nach einem Bündnis mit den Merinidenfürsten, die in Marokko im Begriff waren, die Macht der Almohaden endgültig niederzuwerfen. Die Meriniden erwiderten seine Bestrebungen. Muḥammed II. sah sich bei seiner Thronbesteigung der Aufgabe gegenüber, bedrohliche Aufstände abzuwenden. Der ernsthafteste war der der Banū Aṣḥkilūla, der Gouverneure von Malaga und Guadix. Er konnte die Rebellen bei Antequera besiegen dank der Hilfe des Infanten Don Philippe und D. Nuño de Lara's. Andererseits wurde er sich bald klar darüber, dass der König von Kastilien, sein Souverän, nur Interesse daran hatte, dass das muslimische Königreich Granada sich in inneren Kämpfen verblutete. Deshalb wandte sich der Našridenherrscher an die Meriniden. Gegen die Auslieferung von Algeciras und Tarifa erklärte sich der Sultan von Fās, Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaḫḫ, bereit, nach Spanien zu kommen, wo er den kastilianischen Truppen zwei Niederlagen beibrachte. Bei den Chronisten der Meriniden-Dynastie findet man den Bericht über vier nacheinander erfolgte Überfahrten des Königs von Fās nach Spanien sowie Einzelheiten über den Verlust von Tarifa, das der Hauptmann Alonso Perez de Guzman (Guzman el Bueno der Sage) ein wenig später, im Jahre 1293, heldenhaft verteidigen sollte. In dieser Zeit aber beginnt die dauernde Einmischung der Sultane von Fās in die Angelegenheiten des Königreiches Granada, wo sie unter dem Scheine des *Djihād* jederzeit die Verwicklung einer verwirrten politischen Lage vergrössern können und durch das Spiel von Allianzen, die ebenso oft und leicht geschlossen als auch gebrochen werden, schwer auf den Geschicken des Našridenthrones lasten. Die Könige von Granada hatten übrigens von nun an auf ihrer Seite eine regelrechte marokkanische Miliz, die *Ghuzāt* (Sing. *Ghāzī*); diese waren dem Oberbefehl eines Meriniden-Shaiḫs unterstellt und setzten sich zusammen aus Abenteurern, die ihr Glück versuchten und in ihrem Heimatlande mehr oder weniger unerwünscht waren.

Als Muḥammed II. im Jahre 701 (1302) starb, wurde sein Sohn Muḥammed III. sein Nachfolger. Dieser erhielt später den Beinamen al-Maḫlūc (der Abgesetzte). Er liess die grosse Alhambra-Moschee errichten. Er hatte die Aufstände der Gouverneure von Guadix und Almeria zu unterdrücken, musste aber vor einem aufständigen Fürsten seiner eigenen Familie kapitulieren. Es war dies Abu 'l-Djuyūsh Naṣr b. Muḥammed, der im Jahre 708 (1309) die Macht an sich riss. Muḥammed III. dankte ab und zog sich nach Almuñecar zurück.

Die Regierung Naṣr's war kaum länger und



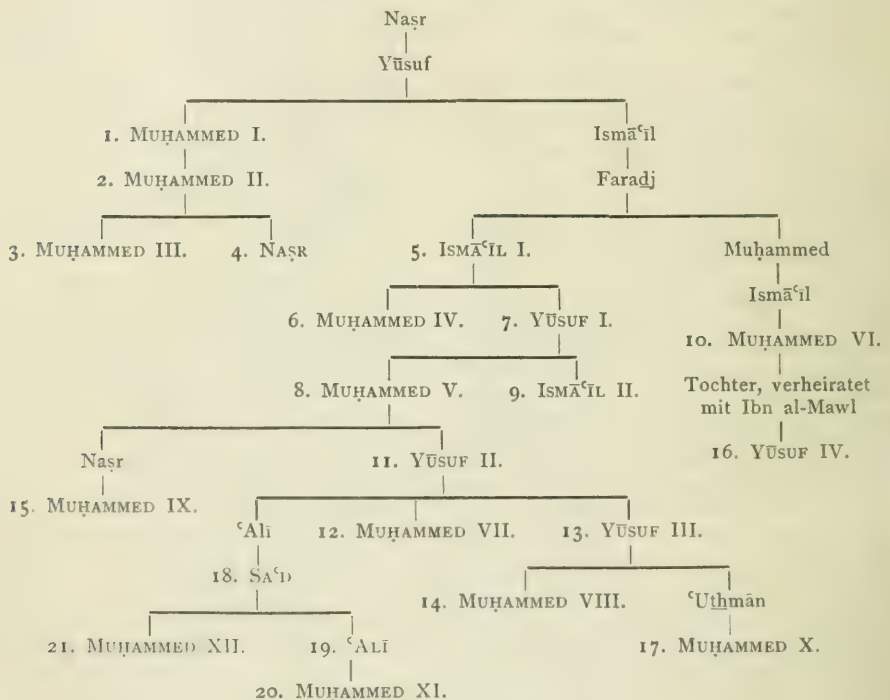
glücklicher als die seines Vorgängers. Zwar entfaltete er einige Energie und zwang den König von Aragon, die Belagerung von Almeria aufzuheben, und den König von Kastilien, die Belagerung von Algeciras aufzuheben. Er erlag jedoch einer Verschwörung, die ein Našridenfürst Ismā'il gegen ihn angezettelt hatte. Dieser ergriff in Granada die Macht und überliess Našr die Stadt Guadix. Našr liess sich im Jahre 713 (1314) in dieser Stadt nieder und hielt sich dort bis zu seinem Tode auf (722 = 1322).

Der fünfte Našridenherrscher, Abu 'l-Walid Ismā'il I. b. Faradj b. Ismā'il b. Yūsuf b. Našr, war einer der markantesten Herrscher der Dynastie. Schon bei seiner Machtübernahme lieferte er den Beweis einer gewissen Entschlossenheit und brachte, so gut es ging, die Grenzen seines Reiches in Verteidigungszustand. Für einige Zeit gewann er

b. Ismā'il. Er hinterliess vier Söhne, von denen der älteste, Muḥammed, ihm auf den Thron von Granada folgte.

Muḥammed IV. war bei seinem Regierungsantritt noch ein Kind und blieb mehrere Jahre unter der strengen Vormundschaft seiner Minister, namentlich des Wezirs Muḥammed Ibn al-Maḥrūk. Dieser hatte gegen den Shaikh al-Ghuzāt Ibn Abi 'l-'Ulā zu kämpfen und kam schliesslich auf Befehl des Herrschers um, der nunmehr selbst die Zügel seiner Regierung in die Hand nahm. Aber der Rest seiner Regierungszeit war unausgesetzt voller Unruhen. Dadurch dass er bei dem Meriniden-Sultan Abu 'l-Ḥasan 'Alī gegen die Christen um Hilfe nachsuchte, verfeindete er sich mit der Familie Banū Abi 'l-'Ulā. Nach und nach verlor er Ronda, Algeciras, Marbella und Gibraltar und wurde schliesslich ermordet (733 = 1333).

#### STAMMTAFEL DER NAŠRIDEN.



die alten Našridenbesitztümer, die in die Hände der Meriniden gefallen waren, wieder zurück: Algeciras, Tarifa und Ronda. Im Jahre 719 (1319) sah er sich einem Angriff der Kastilianer gegenüber. Unter der Mitwirkung des Shaikh al-Ghuzāt Abū Sa'id 'Uḥmān b. Abi 'l-'Ulā al-Marīni brachte er seinen Feinden bei Alicum und in der Sierra de Elvira blutige Niederlagen bei. In der letztgenannten Schlacht fanden die Infanten D. Juan und D. Pedro, die Beschützer des Königs Alphons' XI., den Tod. Kurz danach gewann Ismā'il I. die Festungen Huescar, Orce und Galera und auch Baza zurück. Im folgenden Jahre bemächtigte er sich der Stadt Martos. Im Jahre 725 (1325) wurde er in seinem Palast ermordet und zwar auf Anstiften eines seiner Verwandten, mit dem er sich entzweit hatte, des Herrn von Algeciras Muḥammed

Sein Bruder Abu 'l-Ḥadjdjadj Yūsuf I. b. Ismā'il folgte auf ihn für eine ziemlich lange Zeit. Seine erste Sorge bestand darin, seinen Bruder zu rächen, indem er die Banū Abi 'l-'Ulā aus seinem Königreich vertrieb, die sich nach Tunis flüchteten, und indem er den Posten eines Shaikh al-Ghuzāt dem Meriniden-Lehnsherrn Yahyā b. 'Umar Ibn Raḥḥō übertrug. Der Kampf gegen die Christen fing unter seiner Regierung wieder an. Er suchte und erhielt die Unterstützung des Merinidenkönigs Abu 'l-Ḥasan, der im Jahre 741 (1340) mit zahlreichen Truppen über die Meerenge von Gibraltar setzte und Tarifa belagerte. Dieser Feldzug endete unglücklich. Der König von Kastilien Alphons XI. brachte mit seinem Heer und mit dem des Königs von Portugal den muslimischen Truppen nicht weit von der Mündung des Rio Salado am 7. Dju-

mādā I 741 (30. Okt. 1340) eine blutige Niederlage bei. Abu 'l-Ḥasan musste nach Algeciras flüchten, von wo er nach Marokko zurückkehrte. Yūsuf I. ging in aller Eile nach Granada, wohingegen Alphons XI. die Verwirrung der Muslime ausnutzte und sich zum Herrn von Alcalá la Real, Priego und Benameji machte. Nachdem er sich der Stadt Algeciras bemächtigt hatte, gewährte er dem Našridenkönig einen Waffenstillstand von zehn Jahren, nach dessen Ablauf er Gibraltar belagerte. Aber während der Blockade starb Alphons XI. an der Pest. Yūsuf I. selbst wurde in der grossen Moschee von Granada am Tag des Festes des Fastenbrechens im Jahre 755 (19. Okt. 1354) von einem Irren ermordet. Der Name dieses Sultans ist mit verschiedenen Denkmälern der Alhambra unzertrennbar verknüpft. Er liess insbesondere das monumentale Tor der Umfassungsmauer errichten, das *Bāb al-Shar'ī'a* (Tor des Vorplatzes; im allgemeinen unrichtig „Tor der Gerechtigkeit“, spanisch „Puerta Judicaria“ oder „de la Justicia“ genannt), dessen Inschrift darauf hinweist, dass es im Rabī' I 749 (Juni 1348) beendet wurde (vgl. meine *Inscriptions arabes d'Espagne*, Nr. 171). Yūsuf I. war es auch, der im Jahre 750 (1349) die *Madrasa* von Granada errichtete (*a. a. O.*, Nr. 172).

Sein Nachfolger war sein ältester Sohn Muḥammed V. mit dem *Laqab* al-Ḡhani bi 'llāh. Dieser Sultan überliess die Ausübung der Macht dem ehemaligen Minister seines Vaters, dem *Ḥādij* Ridwān, der mit Kastilien friedliche Beziehungen unterhielt. Nach einigen Jahren wurde Muḥammed V. durch eine von unzufriedenen Našriden-Prinzen angezettelte Verschwörung gezwungen, abzudanken und nach Guadix zu flüchten und von da nach Marokko, wo er von dem Meriniden-Sultan Abū Sālim freundlich aufgenommen wurde (760 = 1359).

Nun wurde Ismā'il II. b. Yūsuf I., ein Bruder Muḥammed's V., ein Našridenfürst ohne Persönlichkeit und Ansehen, auf den Thron erhoben. Aber das war nur für ein paar Monate. Im Jahre 761 (1360) wurde er auf Anstiften des *Ra'īs* Muḥammed VI. b. Ismā'il b. Našr ermordet. Dieser ergriff die Macht und wurde bald danach bei Guadix von den christlichen Heeren geschlagen. Er wurde alsbald von Muḥammed V. gestürzt, der nach Spanien zurückgekehrt war und den König von Kastilien Peter den Grausamen gebeten hatte, ihm zu helfen, den Thron wiederzuerlangen. Auch Muḥammed VI. versuchte bei dem christlichen König zu intervenieren, aber dieser liess ihn im Jahre 763 (1362) eines gewaltsamen Todes sterben.

Die zweite Regierung Muḥammed's V. zog sich fast dreissig Jahre lang schlecht und recht hin. Sie war in der Hauptsache ausgefüllt von Familienstreitigkeiten und inneren Kämpfen. In dieser Zeit war es, dass sich der berühmte Wezir Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb nach Marokko flüchten musste, was aber seine Ermordung nicht verhinderte. Hier endet der Bericht über die Našriden-Dynastie nicht nur bei Ibn al-Khaṭīb, sondern auch bei Ibn Khaldūn. Die Nachrichten über die noch folgenden Fürsten sind sowohl wenig zahlreich als auch wenig sicher. Die Beziehungen der Könige von Granada und der kastilianischen Herrscher bleiben im übrigen so, wie sie bis dahin gewesen waren: Waffenstillstände und Feldzüge von kurzer Dauer und mit eng begrenzten Zielen. Aber nach und nach tritt das Endziel der kastilianischen Politik immer schärfer hervor, es scheint

immer leichter realisierbar zu sein, nämlich die Besitznahme von Granada, welche der Herrschaft der Našriden und zugleich der Herrschaft der Muslime auf der Iberischen Halbinsel ein Ende machen sollte. Daher folgen jetzt über den letzten Teil der Geschichte des Königreiches der Našriden nur kurze Angaben.

III. Ende des Našriden-Königreiches. — Muḥammed V. starb im Jahre 793 (1391); der Nachfolger war sein Sohn Abu 'l-Ḥādij-djādij Yūsuf II., der nur kurze Zeit regierte. Er starb im Jahre 794 (1392), und der Thron fiel an dessen Sohn Muḥammed VII. Dieser liess seinen älteren Bruder Yūsuf in der Festung Salobreña einsperren und ergriff die Offensive gegen die Christen, die ihm im Jahre 809 (1407) die Festung Zahara fortnahmen. Als er im folgenden Jahre verschied, ergriff sein älterer Bruder Yūsuf III., der Gefangene von Salobreña, die Macht und behielt sie bis zu seinem Tode (820 = 1417). Nach ihm wurde sein ältester Sohn, Muḥammed VIII., König von Granada; in den Chroniken wird er vorwiegend mit dem Beinamen al-Aisar („der Linke“) genannt. Unter seiner auch sehr unruhigen Regierung beginnen die Familien Banu 'l-Sarrādj (Abencerrajes) und Cegries (arabisch *Thaghri* „Mann der Grenze“) eine grosse Rolle in der Geschichte von Granada und in den sie charakterisierenden inneren Kämpfen zu spielen. Nach verschiedenen Wechselfällen musste Muḥammed VIII. für eine Zeit seine Hauptstadt verlassen und bei dem König von Tunis Zuflucht suchen, während Muḥammed IX. mit dem Beinamen al-Ṣaghīr zur Macht kam. Muḥammed VIII. kehrte bald zurück; seine zweite Regierung war gekennzeichnet durch die blutige Niederlage bei la Higuera, die den Muslimen am 1. Juli 1431 bei Granada von den Truppen Johanns II. beigebracht wurde. Al-Aisar musste einige Monate nach Malaga flüchten; während dieser Zeit ging die Macht auf Yūsuf IV. b. al-Mawl, einen Enkel Muḥammed's VI., über. Dann nahm al-Aisar seinen Thron zum dritten Mal in Besitz, aber die Grenzen seines Reiches schrumpften jeden Tag mehr ein. Die Orte Jimena, Huescar (1435) und Huelma (1438) fielen in die Hand der christlichen Truppen, und im Jahre 1445 sah sich Muḥammed VIII. gezwungen, zugunsten seines Neffen Muḥammed X. abzudanken, während die in Montefrío sich befindlichen Abencerrajes Abu 'l-Našr Sa'd zum Sultan ausriefen. Während seiner Regierung wurde Gibraltar (1462) von Rodrigo Ponce von Leon und dem Herzog von Medina Sidonia sowie auch Archidona eingenommen. Unter seinem Nachfolger Abu 'l-Ḥasan 'Alī nahm die christliche Offensive mit der Thronbesteigung der katholischen Könige, Ferdinand von Aragon und Isabella von Kastilien, einen Umfang und eine Stärke an, die sie bis dahin selten gehabt hatte. Der vorletzte Našridenkönig Muḥammed XI., der in der Geschichte hauptsächlich unter dem Namen Boadibil (Missbildung seiner *Kunya* Abū 'Abd Allāh) bekannt ist, musste sich zum Vasallen der katholischen Könige erklären, und der letzte, Muḥammed XII. mit dem Beinamen al-Zaghall (der „Mutige“), hatte bei der Belagerung von Loja (1482) und in der Schlacht bei al-Sharḳiya (1483) zwar einige Erfolge, musste sich aber schliesslich doch vor dem Siegeszug der kastilianischen Heere beugen, indem er sich, als die Lage aussichtslos geworden war, in seine Besitzungen in Alpujarra



zurückzog. Loja (1486), Velez-Málaga, Málaga Almería (1487) und Baza (1489) fielen nacheinander. Granada blieb nichts anderes übrig, als den Siegern seine Tore zu öffnen, die am 2. Rabî' 897 (2. Jan. 1492) ihren Einzug hielten. Muhammed XI. musste sein Vaterland verlassen und begab sich nach Marokko, wo er seine Tage in wirtschaftlich bedrängter Lage beschloss.

*Litteratur:* Ibn al-Khaṭīb Lisān al-Dīn, *al-Iḥāṣa fī Ta'rikh Gharnāṭa*, Kairoer Teilausgabe (*Markaz al-Iḥāṣa*), 2 Bde. (mehr nicht erschienen); Hss in Paris, Madrid und im Escorial; ders., *al-Lamḥat al-badriya fī 'l-Dawlat al-naşriya*, ed. Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, Kairo 1347; ders., *A'mal al-A'lām fī man būyā ʿabl al-Iḥlām*, der Teil über Spanien, ed. E. Lévi-Provençal, Rabat (im Druck); Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, Bülaḳ 1284, VII, 167 ff.; franz. Übers. Gaudefroy-Demombynes, *Histoire des Rois d'Al-Andalus, rois de Grenade*, in *JA*, 9. Ser., XII (1898), 309 ff., 407 ff.; ders., *Histoire des Berbères*, ed. und Übers. de Slane, IV, *passim*; Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-Kīrtās*, ed. Tornberg, *passim*; al-Makḳārī, *Nafḥ al-Ṭīb (Analectes . . .)*, *passim*; Übers. P. de Gayangos, *The Muhammadan Dynasties in Spain*; Anonym, *Tuhfat al-'Aşr fī 'nḳiḏa' Dawlat Banī Naşr*, ed. und Übers. Müller, *Die letzten Zeiten von Granada*, München 1863 (abgedruckt in der arab. Übers. von Chateaubriand, *Le dernier des Abencérages*, von Shekīb Arslān, Kairo 1930); Müller, *Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber*, München 1866; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1925, *passim*. Vgl. auch Simonet, *Descripción del reino de Granada*, Madrid 1860; Lafuente y Alcántara, *Inscripciones árabes de Granada*, Madrid 1859; Codera, *Numismática arabigo-española*, Madrid 1879; Gaspar Remiro, *Ultimos pactos y correspondencia entre los Reyes Católicos y Boabdil sobre la entrega de Granada*, Granada 1910; die erschienenen Bände der *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino*, 1911—23; G. Levi della Vida, *Il regno di Granata nel 1465—66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano*, in *al-Andalus*, *Revista de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada*, I (1933), 307—34; E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden 1930; A. Gonzalez Palencia, *Historia de la España musulmana*, 2. Aufl., Barcelona 1929. Vgl. auch die Art. ALHAMBRA und GRANADA.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

NAŞŞ (A.), etymologisch: was in die Augen springt; als Terminus technicus: Text. In letzterer Bedeutung kommt das Wort weder im Korān noch im *Hadīth* vor. Al-Shāfi' verwendet es dagegen häufig in seiner *Risāla*, und zwar am meisten im Sinne von *Naşşu Kitābīn* (S. 7, 16, 30, 41) oder *Naşşu Ḥukmīn* (S. 5) „was im Korān vorge-schrieben ist“. An anderen Stellen wird *Naşş al-Kitāb* der *Sunna* gegenübergestellt (S. 21<sup>4</sup> infra, 24<sup>7</sup> paen, 30<sup>21</sup>, 63<sup>21</sup>). Dass jedoch für al-Shāfi' Naşş sich auch auf *Hadīth*texte beziehen kann, zeigen einige andere Stellen (S. 50<sup>14</sup>, 66<sup>2</sup>), wo *Naşşu Sunnatīn* vorkommt.

An dem Gebrauch des Wortes in der *Risāla* geht hervor, dass al-Shāfi' darunter in erster Linie oder immer gesetzliche Vorschriften versteht. Damit stimmt die Definition des Begriffes im *Lisān al-'Arab* überein: „Der Naşş des Korān und der

*Sunna* bedeutet die Gesetzesvorschriften (*Aḥkām*), welche durch den Wortlaut (*Zāhir*) angedeutet werden“.

Der Gebrauch des Terminus ist vornehmlich nach drei Seiten hin erweitert worden, so dass sich, abgesehen von der allgemeinen Bedeutung „Text“, folgende Hauptbedeutungen ergeben: a. Der Text einer Gesetzesvorschrift, schriftlich redigiert oder nicht; b. der *Zāhir* [s. d.] eines heiligen Textes; c. die wörtliche Bedeutung eines solchen Textes. — Für andere Bedeutungen siehe Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, s. v.

*Litteratur:* al-Shāfi', *al-Risāla fī Uşū. al-Fiḥḥ*, Kairo 1321; Muhammed A'lā al-Taḥā-nawī, *Dictionary of the Technical Terms*, ed. A. Sprenger, Calcutta 1862, S. 1405 ff.

(A. J. WENSINCK)

NASSADEN sind die in Nassau oder Hohenau (Niederösterreich) gezimmerten leichten Kriegsschiffe, die „Nassauer“ oder Hohenauer, magy. *naszád*, Pl. *naszádok*, slav. *nasad*, die auf der Donau Verwendung fanden. Ihre Bemannung bestand aus meist serbischen Schiffsleuten, die man auch Martalosen (vom magy. *martalóc*, *martalóz*, eig. Räuber) nannte. Nach einem florenzer Bericht bestand diese Donauflotte 1475 aus 330 Schiffen mit 10000 Mann „Nassadisten“, bewaffnet mit Lanzen, Schildern, Armbrust oder Bogen und Pfeil, seltener mit Musketen. Die grössten Schiffe hatten auch Geschütze. Um 1522 war der Befehlshaber der Donauflotte jener Radič Božić, der sie zu Peterwardein neugestaltete (vgl. K. J. Jireček, *Geschichte der Serben*, II/1, 258 f.). Infolge Geldmangels fielen damals die serbischen Schiffsleute zu den Türken ab (*ebd.*, S. 262), die seit dem Fall von Belgrad sich der Donauflotte bemächtigten und sie zu einem wichtigen Kampfmittel ausbauten. Um 1530 soll die Donauflotte aus 800 Nassaden bestanden und vom Wojwoden Kásim befehligt worden sein (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, III, 85).

*Litteratur:* E. Szentkláray, *A dunai hajóhadak története* (Budapest, Ungar. Akademie, 1886); G. Vitković, *Vergangenheit, Einrichtungen und Denkmäler der ungarischen königlichen Sajkaši* (= *Prošlost, ustanova i spomen ugarskih kraljevskih sajkaša*), im *Glasmik*, LXVII. Bd., Belgrad 1887; Hans Dernschwam's *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553-55)*, hrsg. von F. Babinger (München und Leipzig 1923), S. 4; K. J. Jireček, *Geschichte der Serben*, II/1, 242 u. ö.

(FRANZ BABINGER)

NASTA'LİK. [Siehe Arabien, I, 409<sup>a</sup>.]

NAŞÜH PASHA, osmanischer Grosswezir, ist christlicher Herkunft und kam entweder in Gümüldjina (heute Komotini, Thrazien, Griechenland) oder in Drama zur Welt. Nach einigen Quellen war er der Sohn eines griechischen Priesters (so Baudier und Grimestone bei Knolles), nach anderen (so Na'imā, *Ta'rikh*, Erstausgabe, S. 283: *Arnaud Djinsi*) albanischen Ursprungs. Er kam frühzeitig nach Stambul, verbrachte 2 Jahre im Alten Serāy als *Teberdār* (Hellebardier) und verliess es als *Caush*. Durch die Gunst des Vertrauten Mehmedd Agha gelangte er rasch zu hohen Stellungen. Er wurde in rascher Folge Woivode von Zile (Anatolien), Stallmeister und Statthalter von Füleḳ (Ungarn). Er heiratete die Tochter des Kurdenfürsten Mir Sherēf und gewann dadurch eben-solchen Reichtum wie Macht, die man allenthalben

zu fürchten begann. Sein Ehrgeiz und Hochmut, seine Bestechlichkeit und Grausamkeit konnten keine Grenzen, und man sagte ihm sogar nach, dass er nach dem Thron strebe. 1015 (1606) sollte er als Eidam Mir Sheref's und seiner Ortskenntnis wegen als dritter Wezir und Ser'asker den Feldzug gegen Persien führen, ward aber durch den anatolischen Aufruhr, der damals ganz Kleinasien durchtobte, in Anspruch genommen, verlor durch Kurdenverrat eine Schlacht und vereinigte erst im Herbst 1608 seine Truppen mit dem Heer des Grosswezirs, der ihn höchst ungnädig aufnahm (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, IV, 412 f.). Bereits 1011 (1602) war Naşüh Pasha Statthalter von Siwas, im Jahr darauf von Haleb und 1015 (1606) von Diyārbekr geworden. Sein Ziel war das Grosswezirat. Er scheute sich nicht, dem Sultan die Übertragung des Reichssiegels sowie der Oberfeldherrnstelle um den Preis von 40 000 Dukaten und der Verköstigung des Heeres aus seinem Beutel anzutragen. Ahmed I. liess die Bittschrift dem Grosswezir zugehen, der Naşüh Pasha zu sich befahl und ihm als Strafe jene Summen auferlegte (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, IV, 446 f.). Als kurze Zeit darauf der Grosswezir, der Kroat Kuyudju Murād Pasha, mehr als 90-jährig starb, wurde Naşüh Pasha sein Nachfolger (22. Aug. 1611). Im Jahr darauf heiratete er die 3-jährige Tochter 'Ā'isha des Sultans Ahmed I. (Febr. 1612). Sein Hochmut kannte nunmehr keine Grenzen. Alle Gegner wurden rücksichtslos beseitigt. Seine persönlichen Eigenschaften blendeten alle: „Ansehnliche Gestalt, tapfer und bedrückt, nie des Wortes und auch nie der Tat überdrüssig, aber zugleich zornig, heftig, sanften Benehmens und einschmeichelnder Worte ganz unfähig, und stets auf die Demütigung der andern Wezire bedacht“ (J. v. Hammer, *G O R*, IV, 472). Da ihm das Menschenleben nichts, Reichtum aber alles galt, häufte er unendliche Schätze an. Schmeichler und Sterndeuter nährten in ihm den Wahn, er sei zur Herrschaft geboren. Die Zahl seiner Widersacher wuchs durch seine Ränke und seine Rücksichtslosigkeit von Tag zu Tag. Als er an einem Freitag, dem 13. Ramadān 1023 (17. Okt. 1614), den zur Moschee ziehenden Grosshern begleiten sollte, meldete er sich, nichts Gutes ahnend, krank. Der zu ihm entsandte *Bostāndji Bashī* liess ihn durch seine Gartenwache erwürgen. Sein Leichnam wurde auf dem Ok Maidān beigesetzt. Seine Hinterlassenschaft, die dem Staatsschatz anheimfiel, war ungeheuerlich: Perlen, Juwelen, Teppiche, Stoffe und Bargeld ohne Zahl (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, IV, 474 f. nach Mezeray, II, 195). — Naşüh Pasha hinterliess mehrere Söhne, deren einer, Husain Pasha (gest. 1053 [1643]; vgl. J. v. Hammer, *G O R*, V, 260 sowie Hādjdji Khalifa, *Fedhlike*, II, 226), einen Sohn namens Mehmed hatte. Dieser verfasste eine die Zeit vom Tode Murād's IV. (1048 = 1639) bis zum Jahre 1081 (1670) behandelnde osmanische Reichsgeschichte (*Dheili-i Tawārikh-i Āli 'Othmān*), deren Urschrift sich zu Dresden befindet (vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 211).

**Litteratur:** Die Geschichtsschreiber Na'imā und Pečewi, die J. v. Hammer, *G O R*, IV, 319, 384, 412, 446, 448, 463, 471, 475 verwertete; ferner O. Sapiencia, *Nuevo tratado de Turquía* (Madrid 1622), Bl. 21b: *De la vida y muerte de Nassuff-Baxā* (von einem Sklaven im Lager Murād's); Hādjdji Khalifa, *Fedhlike*, I, 361 ff.; Edw. Grimstone bei Knolles, *The General History of the Turkes*; Michel Baudier, *Inven-*

*taire de l'histoire générale des Turcs* (4. Aufl., Paris 1612), S. 796 ff.; *Copie d'une lettre écrite de Constantinople à un Gentil-homme François, contenant la trahison de Bascha Nassouf, sa mort estrange, et des grandes richesses qui lui on esté trouuees* (Paris 1615, 8 Ss. 8°: seltene Flugschrift); N. Barozzi und G. Berchet, *Relazioni degli ambasciatori Veneti: Turchia*, I, 259; Hurmuzaki, *Suppl.*, I, 142 f.; Hans-Jakob Amann, *Reiss ins Globte Land*, neu hrsg. von Aug. F. Ammann (Zürich 1919–21), S. 44, 107 f., 119, 125, 127–30. — Über eine arabische, die Statthalterschaft Naşüh Pasha's in Haleb behandelnde Schrift vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 211, Anm. — Zweitrangige Quellen sind *Sidjill-i 'Othmāni*, IV, 556 sowie *Itā'ikat al-Wuzarā'*, S. 59 ff. (mit vielen Irrtümern). — Über die Gerüchte, dass Naşüh Pasha mit den Persern im Einverständnis war und die Aufdeckung dieses Verrates seinen Tod herbeiführte, vgl. die bei J. v. Hammer, *G O R*, IV, 474 Anm. erwähnten gleichzeitigen Berichte sowie die Pariser Flugschrift vom Jahre 1615. (FRANZ BABINGER)

**NATĪDJA** (A.) ist der gebräuchliche Name für den aus der Verbindung der beiden Prämissen (*Mukaddimāt*) im Syllogismus (*Ḳiyās*) hervorgehenden Schluss. Er entspricht wohl der stoischen ἐπιφορά; dieses Wort bezeichnet nämlich in den den Arabern bekannten Schriften des Galen verschiedene Ausflüsse des Körpers, auch des Uterus, daneben aber, wie bei der Stoa, den Schluss. Aristoteles gebrauchte dafür συμπεράσμα: das, was den Syllogismus abschliesst, vollkommen macht.

Statt des üblichen Natidja findet sich auch *Ridf* oder *Radf* (= Folgesatz). (TJ. DE BOER)

**NĀṬĪK.** [Siehe SABĪYA.]

**NAVARIN** (Ναβαρίνο), Hafenstädtchen im südwestlichen Messenien, unweit des antiken Pylos, gegenüber dem Vorgebirge Koryphasium, worauf eine vorgeschichtliche Akropolis, später während des klassischen Altertums eine oft belegte Ansiedlung gelegen war. Der Hafen von Navarin ist einer der sichersten im griechischen Orient, denn er ist gedeckt durch das quer davorgelegene Eiland Sphakteria, welches mit vielen antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Erinnerungen auf engste verknüpft ist. Neuere Forschungen haben erwiesen, dass Navarin nichts mit dem homerischen Pylos zu tun hat. Letzteres lag in Triphylien bei dem Dorfe Kakobatos, wo kürzlich prähistorische Grabanlagen ausgegraben wurden. Die Ableitung der Benennung des in Frage kommenden Ortes ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Nach Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea*, I, 188, ist der Name Navarin eine deutliche Spur der auf Morea zwischen 589 und 807 vorhanden gewesenen Avarenherrschaft. Dagegen meinte Hopf, dass Navarino seinen Namen den Navarresen verdanke (vgl. weiter unten). Der Meinung Fallmerayers haben sich unter anderen auch Ernst Curtius, *Peloponnesos*, I, 86; II, 181 und W. Miller angeschlossen. Nach M. Leake, *Travels in the Morea*, I, 411, soll der Name Navarino aus εἰς τὸν Ἀβαρίνον entstanden sein. Die Ansicht Hopfs ist jedoch irrig, denn Navarin wird vor dem Auftreten der Navarresen in Morea erwähnt. Die Gegend um Navarino hiess im Mittelalter Zonglon (Zonchio), dadurch entstand der französische Name des Ortes Junch (*junc* altfranz. „Binse“). Eine der ältesten Erwähnungen Navarins findet sich in der geographischen Abhandlung des *Nuzhat al-Mushtāk* des Arabers Idrisi; dieser zitiert



den Ort unter der Form Irouda und fügt hinzu, dass derselbe „einen sehr geräumigen Hafen“ hat. Seit der fränkischen Herrschaft fließen die Quellen über Navarin reichlicher. Die Ritter die unter Wilhelm von Champlitte und Gottfried von Villeharduin im Jahre 1205 es auf die Eroberung Moreas abgesehen hatten, bemächtigten sich nach der Kapitulation Navarins dessen Einwohnerschaft und Garnison.

Später baute der Mitherr von Theben und Bail von Achaja, Nikolaus St. Omer (gest. 1294), für seinen Neffen Nikolaus III. St. Omer das sogenannte Neokastro (Neuburg) von Navarin. Diese Neuburg soll nach Buchon Neo-Avarino im Gegensatz zu Palaio-Avarino geheissen haben. Ende des Jahres 1381 oder Anfang des darauffolgenden Jahres hat sich die Navarresische Campagnie Navarins bemächtigt und es zum Hauptsitz ihres Militärstaates erhoben. Daher bezeichnete man damals Navarin als Château Navarres (*Voyage d'outremer par le Seigneur [Nomp] de Caumont, publ. par de la Grange, Paris 1858, S. 89*). Die Griechen jedoch nannten damals Navarin Spanochori (= Dorf der Spanier, der Navarresen wegen). Im Jahre 1417 besetzte venetianisches Militär Navarin, und nach 6 Jahren wurde die Republik von St. Mark legitime Herrin des Ortes. Im Sommer 1460 erschien Sultan Muhammed II. mit seiner Armee vor Navarin, welche trotz kurz vorher erneuertem Friedensvertrag die Umgegend der Stadt verwüstete. Im August 1500 entrissen die Türken Navarin mühelos den Venetianern, nachdem sie kurz zuvor sich Modons und Korons bemächtigt hatten, obwohl die Garnison Navarins aus 3 000 Kriegern bestand und für ca. 3 Jahre verproviantiert war. Bald darauf gelang es den Venetianern, Navarin durch List zurückzuerobern und die islāmische Besatzung zu vernichten. Aber nun zog von der Landseite 'Ali Pasha und von der Seeseite Kemāl Re'is mit seiner Flotte heran, und im Jahre 1501 eroberten sie Navarin endgültig, wobei die Venetianer grosse Verluste erlitten. Unter der türkischen Herrschaft behauptete Navarin seine Stellung und ist öfters der Sammelplatz der grossherrlichen Flotte gewesen. Hādjī Khalifa und Ewliya Çelebi geben einige beachtenswerte Notizen über Navarin, dessen ursprünglicher Namen ersterer auf Anavarin festlegen will. Im Jahre 1686 wurden die Venetianer abermals Herren des Ortes und behielten ihn bis 1715. Danach folgte die letzte Türkenherrschaft in Navarin.

Während des ersten russisch-türkischen Krieges unter Katharina II. (1768—74) spielte Navarin eine bedeutende Rolle. Nach hartnäckigem, sechstägigem Widerstand der türkischen Garnison und der muhammedanischen Bevölkerung zwangen die Russen am 10. April 1770 die nicht mehr stark genug befestigte, wohl aber mit Munition und Artillerie reichlich versehene Burg von Navarin zur Kapitulation. Vertragsgemäss begaben sich die Türken von Navarin nach Chania (Kreta), nachdem sie mehrere christliche Weiber hinterlassen hatten, die sie in ihren Harems eingesperrt hielten. Bald darauf erhoben die Russen Navarin, dessen Festung sie renoviert hatten, zum Hauptausgangspunkt ihrer Operationen in Morea. Das Schicksal wollte es, dass die Russen Navarin wieder räumen mussten. Am 1. Juni 1770 entfernten sich die russischen Schiffe aus dem Hafen von Navarin. Am folgenden Tag besetzten die Türken die gut gelegene Burg, die zum Teil verbrannt und verwahrlost war. Während der letzten Dezen-

nien der Türkenherrschaft in Morea zeichnete sich das türkische Geschlecht Bekir-Agha von Navarin aus. Bald nach dem Ausbruch des Freiheitskrieges der Griechen belagerten dieselben bereits am 29. März 1821 Navarin, worin auch die Türken von Arkadia (Kyparisia) Zuflucht gefunden hatten. Am 7. Aug. 1821 ergaben sich die Türken den Griechen, welche ungeachtet aller Verträge alles schonungslos niedermetzten. Im Frühling 1825 besetzte Ibrahim Pasha von Ägypten Navarin und dessen benachbarte Festungen nach heroischem Widerstand der Griechen.

Was Navarin allbekannt machte, ist die am 20. Oktober 1827 in dessen Hafen geschlagene Seeschlacht zwischen der vereinigten Flotte Englands, Frankreichs und Russlands einerseits und der türkisch-ägyptisch-tunesischen Flotte andererseits, bei welcher die letztere fast vernichtet wurde. Man berechnet, dass die Türken bei dieser Seeschlacht ca. 6 000 Tote hatten, während die Verluste der Alliierten nur etwa 1 000 Mann betrugen. Bald nach dieser Seeschlacht schloss Ibrahim Pasha einen Waffenstillstand mit dem englischen Admiral Codrington.

Bis zum Frühling 1828 blieb Navarin unter Ibrahim Pasha. Dann lösten die Franzosen unter dem General Maison die ägyptisch-türkischen Truppen ab. Alfred Reumont gibt ein schönes Bild Navarins unter französischer Okkupation im Jahre 1832.

*Litteratur:* (Auswahl, soweit nicht im Text angegeben): J. v. Hammer, *Rumeli und Bosna geographisch beschrieben von ... Hadschi Chalfa*, Wien 1812, S. 122—23; Ewliya Çelebi, *Siyāhat-nāmesi*, VIII, Stambul 1928, S. 309 ff.; Pier' Antonio Pacifico, *Breve descrizione corografica del Peloponneso ò Morea*, Venedig 1704, *passim*; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter*, II, Stuttgart 1889, S. 201 (vgl. auch die mit Nachträgen versehene griechische Übersetzung von Sp. P. Lambros, II, Athen 1904, S. 204, 584—85); William Miller, *The Latins in the Levant*, London 1908, *passim*; ders., *Essays on the Latin Orient*, Cambridge 1921, S. 105 ff., 571 (wo auch ältere Litteratur); A. G. Momferratos, *Μεθώνη και Κορώνη ἐπὶ Ἑνετοκρατίας*, Athen 1914, *passim*; J. Philimon, *Δοκίμιον ἱστορικὸν περὶ τῆς Ἑλλά. ἐπαναστάσεως*, I, Athen 1859, S. 213; P. M. Kontogiannis, *Οἱ Ἕλληνες κατὰ τὸν πρῶτον ἐπὶ Αἰκατερίνης β' Ρωσοτουρκικὸν πόλεμον*, Athen 1903, S. 136 ff., 183 ff.; *Memoir of Admiral Sir E. Codrington*, London 1873; A. Reumont, *Reiseschilderungen und Umrisse aus südlichen Gegenden*, Stuttgart und Tübingen 1835, S. 83 ff. (NIKOS A. BEES [ΒΕΗΣ])

**NAVAS DE TOLOSA** (LAS), Ort in Süd-Spanien in der Provinz Jaen an der Grenze Andalusens, nicht weit von der heutigen Stadt Carolina. Seine Lage entspricht der *Ḥiṣn al-'Iḳāb* genannten Festung zur Zeit der muslimischen Herrschaft. In der vor ihr sich ausdehnenden Ebene fand am 15. Šafar 609 (16. Juli 1212) eine grosse Schlacht zwischen den christlichen Streitkräften und den Almohadentruppen statt, die mit der Niederlage der letzteren endete.

Infolge der Niederlage bei Alarcos hatte der König von Kastilien Alfons VIII. mit den Muslimen einen Waffenstillstand geschlossen. Als dieser Ende des XII. Jahrh.'s abgelaufen war, überrumpelten die christlichen Truppen die muslimischen Grenzen mit einer Reihe von Einfällen. Hierdurch beunruhigt rüstete der Almohaden-Herrscher al-

Nāsir in Marokko zu einem grossen Feldzug, während sich anderseits der König von Kastilien der Mithilfe der Könige von Aragon, Navarra und Léon vergewisserte, ebenso auch denjenigen des Grafen von Portugal und des Papstes, der einen Kreuzzug gegen die Ungläubigen predigte. Die christlichen Truppen sammelten sich in Toledo und brachen am 20. Juni 1212 von dieser Stadt aus auf. Der Zusammenstoss war sehr blutig. Die von Marokko herübergekommenen muslimischen Freiwilligen und die andalusischen Truppenteile ergriffen bald die Flucht, und die almohadischen *ʿAbid* wurden niedergemacht. Die Sieger wussten ihren Sieg auszunutzen und bemächtigten sich Ubeda's, Baeza's und anderer befestigter Plätze. Dieser Sieg der Christen bei las Navas de Tolosa bildet sicher eine der wichtigsten Etappen der „Reconquista“.

*Litteratur:* Die in der *Litt.* zum Art. ALMOHADEN genannten arabischen Geschichtsschreiber und Ibn ʿAbd al-Mun'im al-Himyari, *al-Rawḍ al-miʿfār*, Art. *al-Ikḥāb*. — Eine Studie über den Feldzug von 1212 verfasste A. Huici, *Estudio sobre la campaña de las Navas de Tolosa*, in *Anales del Instituto General y Técnico de Valencia*, Valencia 1916.

(B. LÉVI-PROVENÇAL)

**NAWĀR.** [Siehe NŪRĪ.]

**AL-NAWAWĪ** (oder AL-NAWĀWĪ), MUHYĪ AL-DĪN ABŪ ZAKARĪYĀʾ YAḤYĀ B. ŠHARAF B. MURĪ [so bei Suyūṭi, Fol. 53ʿ, nach Nāwawī's eigener Schreibung] B. ḤASAN B. ḤUSAIN B. MUḤAMMAD B. DJUMʿA B. ḤIZĀM AL-ḤIZĀMĪ AL-DIMASHQĪ, shāfiʿitischer Rechtsgelehrter, geboren im Muḥarrar 631 (Okt. 1233) in Nawā südlich von Damaskus im Djawlān. Schon früh wurde man auf die Fähigkeiten des Knaben aufmerksam, und sein Vater brachte ihn 649 auf die Medrese al-Rawāḥiyya in Damaskus. Dort studierte er zunächst Medizin, ging aber schon bald zu den islāmischen Wissenschaften über. Zwischendurch machte er 651 mit seinem Vater die Pilgerfahrt. Etwa 655 begann er seine schriftstellerische Tätigkeit und wurde 665 an die Traditionsschule al-Ashrafiyya in Damaskus berufen als Nachfolger des soeben verstorbenen Abū Šhāma. Obwohl seine Gesundheit während seiner Studienzeit schon stark gelitten hatte, lebte er äusserst genüssig und verzichtete sogar auf sein Gehalt. Sein Ruf als Wissenschaftler und als Mensch wurde bald so bedeutend, dass er es sogar wagen konnte, dem Sultan Baibars entgegenzutreten, um die Bevölkerung Syriens von den auferlegten Kriegssteuern zu befreien und um die Lehrer an den Medresen vor einer Beschränkung ihrer Einkünfte zu schützen. Aber das war fruchtlos, und Baibars verwies al-Nawawī aus Damaskus, als er als einziger ein *Fetwā* über die Zulässigkeit dieser Abgaben nicht unterzeichnen wollte. (Dies Auftreten al-Nawawī's fand seinen Niederschlag in dem Volksroman *Sirat al-Zāhir Baibars*, Kairo 1326, XLI, 38 ff., wo der Sultan von al-Nawawī verflucht für eine Zeit erblindet). Er starb unverheiratet in seinem Vaterhaus in Nawā am Mittwoch den 24. Radjab 676 (22. Dez. 1277). Sein Grab wird dort heute noch verehrt.

Al-Nawawī sollte sein hohes Ansehen bis auf den heutigen Tag bewahren. Er war ein ausgezeichneter Kenner der Traditionswissenschaft und legte noch strengere Massstäbe an als der spätere Islām; so lässt er nur fünf Traditionswerke als kanonisch gelten, während er die

*Sunan* des Ibn Mādja ausdrücklich auf eine Linie mit dem *Musnad* des Aḥmed b. Ḥanbal stellt (vgl. *Sharḥ Muslim*, I, 5; *Adḥkār*, S. 3). Trotz seiner Vorliebe für Muslim räumt er al-Bukhārī doch den Vorrang ein (*Tahdhīb*, S. 550). Er schrieb den Hauptkommentar zu Muslim's *Šaḥīḥ* (gedr. in 5 Bden, Kairo 1283); als Einleitung schickt er eine Überlieferungsgeschichte dieses Werkes sowie einen Abriss der Traditionswissenschaft voraus. Er bietet nicht nur Bemerkungen zu den Isnāden und eine grammatische Erklärung der Traditionen, sondern kommentiert sie vor allem in theologischer und juristischer Hinsicht, wobei er neben den Begründern der Hauptschulen auch die älteren Juristen wie al-Awzāʿī, ʿAṭāʾ u. a. heranzieht. Ausserdem hat er in Muslim's Werk Überschriften (*Tardjama*) eingefügt. Ferner seien genannt das oft kommentierte *Kitāb al-Arbaʿin* (gedr. Būlāk 1294 u. ö.) und Bruchstücke von Kommentaren zu al-Bukhārī (Brockelmann, *G A L*, I, 158) und Abū Dāwūd (Ibn al-ʿAṭṭār, Fol. 10v), sowie ein Auszug aus Ibn al-Šalāḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth* u. d. T. *al-Taḥrīb wa 'l-Taiṣīr* (auszugsweise übers. von Marçais in *J A*, 9. Ser., XVI-XVIII [1900-1901]; gedr. mit Kommentar al-Suyūṭi's, *Tadrib al-Rāwī*, Kairo 1307).

Vielleicht noch grösser war al-Nawawī's Bedeutung als Jurist. In shāfiʿitischen Kreisen galt er mit seinem *Minḥādī al-Ṭalībīn* (vollendet 669; gedr. Kairo 1297 u. ö.; ed. van den Berg mit französischer Übers., Batavia 1882-84; vgl. dazu Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, VI, 3-18) neben al-Rāfiʿ als die höchste Autorität, und seit dem X. (XVI.) Jahrh. sah man die beiden Kommentare zu diesem Werke, Ibn Ḥadjar's *Tuhfa* und al-Ramlī's *Nihāya*, quasi als die Gesetzbücher des shāfiʿitischen Ritus an. Das Werk ist ein Auszug aus dem *Muḥarrar* des Rāfiʿ und soll nach seinen eigenen Worten gewissermassen ein Kommentar dazu sein. Seine Wertschätzung verdankt es sicherlich auch der Tatsache, dass es über al-Rāfiʿ und al-Ghazālī auf den Imām al-Ḥaramain zurückgeht. Daneben sind noch zu nennen die 669 vollendete, ebenfalls öfter kommentierte *Rawḍa fi Mukhtaṣar Sharḥ al-Rāfiʿi* (nämlich zu Ghazālī's *al-Waḍiʿi*), unvollendete Kommentare zu Širāzī's *al-Muḥadḍḥab* und *al-Tanbīḥ* (beide Brockelmann, *G A L*, I, 387) und al-Ghazālī's *al-Wasīʿ*, sowie eine von seinem Schüler Ibn al-ʿAṭṭār redigierte *Fetwā*-Sammlung (Kairo 1352).

Aus seinen biographischen und grammatischen Studien ging das von Ibn al-ʿAṭṭār zu den unvollendeten Werken gerechnete, tatsächlich auch lückenhafte *Tahdhīb al-Asmāʾ wa 'l-Lughāt* (Teil 1 über die Namen, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1842-47; Teil 2 nur hs. in Leiden u. London, Or. 5947) und das 671 vollendete *al-Taḥrīr fi Alfāz al-Tanbīḥ* hervor. Seinen mystischen Neigungen — hatte er doch die *Risāla al-Ḳuṣṣhairi*'s gehört und weiter tradiert — entsprangen Werke wie das 667 vollendete *Kitāb al-Adḥkār* über die Gebete (gedr. Kairo 1331 u. ö.), das *Riyāḍ al-Šālīḥīn* (vollendet 670; gedr. Mekka 1302, 1312) und das unvollendete *Bustān al-ʿArifīn fi 'l-Zuhd wa 'l-Taṣawwuf*. Eine fast vollständige Liste seiner rund 50 Schriften bietet Wüstenfeld, S. 45 ff., die handschriftlich erhaltenen Brockelmann, *G A L*, I, 394 ff. sowie Index und die im Druck erschienenen Werke Sarkis, *Muʿdjam*, Sp. 1876-79.

*Litteratur:* Ibn al-ʿAṭṭār (gest. 724 = 1324), *Tuhfat al-Ṭalībīn fi Tardjamat Šhai-*



*khinā al-Imām al-Nawawī* [mit zahlreichen *Marthiya's*], Hs. Tübingen, Nr. 18; al-Sakhāwī (gest. 902 = 1496/7), *Tarjamat Ḳuṭb al-Awliyā'* ... *al-Nawawī*, Hs. Berlin, Wetzstein II, 1742, Fol. 140—207 (Ahlwardt, Nr. 10125); al-Suyūṭī, *al-Minhādī fī Tarjamat al-Nawawī*, Hs. Berlin, Wetzst. II, 1807, Fol. 53r—68r (Ahlwardt, Nr. 10126); al-Subkī, *Ṭabaḳāt al-shāfi'iya al-kubrā*, Kairo 1324, V. 165—68; al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāz*, Haidarābād o. J. IV, 259—64; al-Yāfi', *Mir'āt al-Dyanān*, Haidarābād 1339, IV, 182—86; die anderen Quellen sind bei Wustenfeld. *Über das Leben und die Schriften des Scheich Abu Zakariya Fahja el-Nawawī*, Göttingen 1849 abgedruckt; Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, II, 387 f.; Heffening, *Zum Leben u. zu den Schriften al-Nawawī's*, in *Isl.*, XXII (im Druck). — Den Hinweis auf den Volksroman verdanke ich Herrn Dr. Wangelin. (HEFFENING)

AL-NAWAWI MUHAMMAD b. 'OMAR b. 'ARABI AL-DJAWI, arabischer Schriftsteller malaiischer Herkunft, geboren in Tanāra (Banten) als Sohn eines Dorfrichters (Pangalu), machte nach Abschluss seiner Studien die Wallfahrt nach Mekka und liess sich nach einem kurzen Aufenthalt in der Heimat um 1855 dauernd dort nieder. Nachdem er seine Ausbildung bei den Lehrern der heiligen Stadt vertieft und vollendet hatte, trat er selbst als Lehrer auf und gewann grossen Einfluss auf seine Landsleute und ihre Stammverwandten. Seit 1870 widmete er die Hälfte seiner Zeit der Schriftstellerei; 1888 war er noch am Leben.

Er verfasste eine grosse Anzahl von Kommentaren zu landläufigen Lehrbüchern, die Brockelmann, *GAL*, II, 501 im Anschluss an Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 362 f., aufgezählt sind. Davon seien, mit einigen Ergänzungen zu diesen Angaben, die folgenden genannt.

Den Kor'an erklärte er u. d. T. *al-Tafsīr al-munir li-Ma'ālim al-Tanzīl al-musfir 'an Wudjūh Mahāsīn al-Ta'wīl*, Kairo 1305. Auf dem Gebiete des *Fikh* glossierte er den *Fath al-Ḳarīb* des Muḥammad b. al-Ḳāsim al-Ghazzī (gest. 918 = 1512), Kommentar zu Abū Shudjā' al-Isfahānī's *al-Taḳrīb*, u. d. T. *al-Tawshīḥ*, Kairo 1305, 1310, und noch einmal u. d. T. *Ḳūt al-Ḥabīb*, Kairo 1301, 1305, 1310. — Al-Ghazzālī's *Biḍāyat al-Hidāya* kommentierte er u. d. T. *Marāḳi 'l-'Ulūdīya*, Bülāḳ 1293, 1309; Kairo 1298, 1304, 1307, 1308, 1319, 1327. — Zu den *Manāḳib al-Hādīd* des Muḥammad b. Muḥammad al-Shirbīnī al-Khaṭīb (gest. 977 = 1569) schrieb er *al-Fath al-mudjīb*, Bülāḳ 1276, 1292; Kairo 1297, 1298, 1306; Mekka 1316. — Zur *Safīnat al-Salāḥ* des 'Abd Allāh b. Yaḥyā al-Ḥaḍramī schrieb er den *Sullam al-Munādīāt*, Bülāḳ 1297; Kairo 1301, 1307. — Die von seinem Landsmann Muḥammad b. 'Othmān al-Djāwī al-Ḳarūṭī u. d. T. *al-Fath al-mubīn* in Verse gebrachten 601 Fragen des Ahmed b. Muḥammad al-Zāhid (gest. 819 = 1416) über Ṣalāt, Almosen, Fasten und Wallfahrt kommentierte er u. d. T. *al-'Iqd al-thānī*, Kairo 1301, 1302, 1303, 1305; Bülāḳ 1309. — Zu der Darstellung der *Uṣūl al-Dīn* von seinem Andenken-Moḥammad b. Salāḥ al-Ḥasab Allāh u. d. T. *al-Riyād al-badī'a* schrieb er den Kommentar *al-Ziyād al-badī'a*, Kairo 1290, 1308, 1329; Bülāḳ 1302.

Auf dem Gebiete der Dogmatik kommentierte er die *Umm al-Barāhīn* al-Sanūsī's (gest. 892 = 1496) u. d. T. *Dhar'at al-yāḳīn*, Kairo 1304; die *Aḳīdat al-Awāmm* des Ahmed al-Marzūḳī (um 1281 = 1864) u. d. T. *Nūr al-Zalām*, Kairo 1303, 1329; al-Bādjūrī's *Risāla fī 'Im al-Tawḥīd* u. d. T. *Tiḍjān al-Darārī*, Kairo 1301, 1309, Mekka 1329; die *Mas'āl* des Abū 'l-Laith u. d. T. *Ḳaṭr al-Ghaith*, Kairo 1301, 1303, Mekka 1311; den anonymen *Fath al-Raḥmān* u. d. T. *Ḥilyat al-Ṣibyān* in einer *Madjmū'a*, Mekka 1304; die *al-Durr al-farīd* seines Lehrers Ahmed al-Naḥrāwī u. d. T. *Fath al-madjīd*, Kairo 1298.

Auf dem Gebiete der Mystik kommentierte er die *Manzūma Hidāyat al-Adhkiyā' ilā Ṭarīḳ al-Awliyā'* des Zain al-Dīn al-Malibārī (gest. 928 = 1522) u. d. T. *Salālim al-Fuḍalā'*, Kairo 1301, Mekka 1315; und zu desselben *Manzūma fī Shu'ab al-Imān* schrieb er den *Ḳānī al-Ṭighyān*, Kairo 1296. Zum *al-Manḥādī al-atamm fī Tabwīb al-Hukm* des 'Alī b. Ḥusām al-Dīn al-Hindī (gest. 975 = 1567) schrieb er *Miṣbāḥ al-Zulm*, Mekka 1314. — Der populären Erbauungslitteratur gehören seine Kommentare zu Darstellungen aus dem Prophetenleben an, so zu dem *Mawlid al-Nabī* u. d. T. *al-'Arūs*, Kairo 1296, das von einigen dem Ibn al-Djawzī, von anderen dem Ahmed b. al-Ḳāsim al-Harīrī zugeschrieben wird, u. d. T. *Fath al-Samad al-'ālim 'alā Mawlid al-Shaikh Ahmed b. Ḳāsim wayusammā al-Bulūḡ al-Fawzī li-Bayān Alfāz Mawlid Ibn al-Djawzī*, Bülāḳ 1292 u. d. T. *Bughyat al-Awāmm fī Sharḥ Mawlid Saiyia al-Anām li-Ibn al-Djawzī*, Kairo 1927, und *Fath al-Samad al-'ālim 'alā Mawlid al-Shaikh Ahmed b. Ḳāsim*, Mekka 1306, sowie zum *Mawlid* des Dja'far al-Barzandjī (gest. 1179 = 1765) u. d. T. *Targhib al-Mushtāḳīn*, Bülāḳ 1292, und noch einmal u. d. T. *Madārīdī al-Ṣu'ūd*, Bülāḳ 1296, und zu desselben *al-Khaṣā'is al-nabawīya* u. d. T. *al-Durar al-bahīya*, Bülāḳ 1299. Aus dem *Mawlid* al-Ḳastallānī's (gest. 923 = 1517) machte er einen Auszug u. d. T. *al-Ibrīz al-dāwī fī Mawlid Saiyidna Muḥammad al-Sayyid al-'Adnānī*, Kairo 1299.

Auf dem Gebiete der Grammatik schrieb er einen Kommentar zur *Adjurrūmiya* u. d. T. *Kashf al-Murūṭiya 'an Sitār al-Adjurrūmiya*, Kairo 1308 und zu einer Versifizierung *Fath Ghāfir al-Khaṭīya 'alā 'l-Kawākib al-djāliya fī Naẓm al-Adjurrūmiya*, Bülāḳ 1298, zu 'Abd al-Munīm 'Iwāḍ al-Djirdjāwī's (um 1271 = 1854) *al-Rawḍ al-bahīya fī 'l-Abwāb al-taṣrīfiya* u. d. T. *al-Fuṣūṣ al-yāḳūṭiya*, Kairo 1299. Auf dem Gebiete der Rhetorik vollendete er 1293 (1876) einen Kommentar zur *Risālat al-Istīfārāt* des Husain al-Nawawī al-Mālikī u. d. T. *Lubāb al-Bayān*, Kairo 1301.

*Litteratur*: Im Artikel; dazu J. I. Sarkis, *Mu'djam al-Maṭbū'āt*, Sp. 1879—83.

(C. BROCKELMANN)

NAWBA, eine Kunstform in der Musik des islāmischen Ostens ähnlich der europäischen Kantate oder Suite. Es gibt zwei Arten: 1. die Nawba der Kammermusik und 2. die Nawba der Militärmusik [für letztere s. d. Art. ṬABL KHĀNA im Suppl.-Bd.]. Die Nawba der Kammermusik variiert im Aufbau entsprechend ihrer Herkunft und trägt nicht immer diesen speziellen Namen. Bereits im II. (VIII.) Jahrh. sieht man anscheinend diese Nawba in ihrem Anfangsstadium. Die Musiker am Hofe der frühen 'Abbāsidenkhalifen spielten abwechselnd (*Dawr*) und der Reihe nach (*Nawba*), und aus der Zeit al-Wāthik's (gest. 847)

wissen wir, dass ein Hofmusiker einen bestimmten Tag für seine Nawba hatte (*Kitāb al-Aghānī*, III, 177; V, 82, 120; VI, 73; X, 123; XVII, 131; XXI, 150). Einige Musiker waren berühmt, weil sie sich auf gewisse Musikarten spezialisierten, wie z. B. Ibrāhīm al-Mawṣilī im *Mākhūrī* und Ḥakam al-Wādī im *Hazādī*-Rhythmus (*Aghānī*, VI, 12, 66), und ein Programm, welches sich aus diesen verschiedenen Musikarten zusammensetzte, führte wahrscheinlich dazu, dass der Ausdruck Nawba auf dies selbst angewandt wurde (Ribera, *Las Cantigas*, S. 48).

Obwohl wir in den *Alf Laila wa-Laila* lesen, dass eine Nawba (II, 54), ein *Dāridī* (ein rasches Tempo; vgl. das moderne *Dardj*) einer Nawba (II, 87) wie auch eine vollständige Nawba (IV, 173) gespielt wurden, besitzen wir doch erst aus dem VIII. (XIV.) Jahrh. genauere Angaben über die Nawba und ihre einzelnen Teile. Nach 'Abd al-Qādir b. Ghāibī gehörten zu den alten Formen musikalischer Komposition die Nawba, das *Nashīd* und *Basīf*. Die Nawba, sagt er, hätte aus vier Sätzen (*Kiṭā'*) bestanden; das *Kawl*, das *Ghazal*, die *Tarāna* und die *Furū Dāsh*t. Im Jahre 1379, als er am Hofe des Djalālīriden-Sultans vom Irāk Djalāl al-Dīn al-Ḥusain weilte, fügte er der Nawba einen fünften Satz zu, den er *Mustazād* nannte. Bei dieser Gelegenheit komponierte er, wie er erzählt, 50 Nawba's für den Hof, von denen der Text zu einer erhalten ist (Fol. 96v). Diese fünf Sätze waren instrumental wie vokal; sowohl die Versformen (die *Tarāna* war z. B. in *Rubā'i*) wie die Rhythmen (*Ikā'āt*) für die Instrumentalbegleitungen waren vorgeschrieben, u. zw. war einer aus der *Thaqīl*-Gruppe wesentlich. Die rein instrumentalen Sätze werden gleichfalls von Ibn Ghāibī erwähnt, darunter die Ouvertüre (*Pishraw*), die sogar heute noch das Vorspiel zur Nawba ist. Er nennt sie *Naḳūsh* ("Stickereien") und sagt, das *Pishraw al-Fulānī* habe drei, fünf oder sieben Teile (*Buyūt*).

In alter Zeit hielt man die Nawba für die wichtigste Kunstform in der Musik der islamischen Völker. Heute ist sie ausser Brauch gekommen oder wird in einigen Ländern wahrscheinlich bald verschwinden. In der modernen Nawba finden sich zwei verschiedene Ausprägungen: eine östliche und westliche. Erstere ist deutlich ein Überbleibsel jener Nawba, die Ibn Ghāibī im XIV. Jahrh. beschrieben hat. Letztere soll (nach Yāfil) im Spanien des VIII.—IX. Jahrh. ihren Ursprung haben und ist heute als die *Nawba gharnatī* bekannt. Sie beschränkt sich auf Nordafrika, u. zw. findet sich ihr reinsten Typ im Westen, während je weiter nach Osten ein desto grösserer Einfluss der östlichen Nawba bemerkbar ist.

Die heutige levantinische Nawba umfasst die folgenden Sätze: 1. Das *Taksim*, ein instrumentales Vorspiel, das der *Mu'allim* oder Kapellmeister spielt; 2. das *Bishraw* oder *Bashraf*, eine instrumentale Ouvertüre; 3. das *Kār*, ein Vokalsatz; 4. das *Murabba'*, dessen Name an die Form der *Tarāna* des XIV. Jahrh.'s erinnert; 5. das *Naḳsh*, auch an das *Nuḳūsh* der alten Zeit anknüpfend, da seine Funktion Ton-"Stickerei" ist; 6. das *Aghīr samā'i*, in langsamem Tempo; 7. das *Sharḳī*, das Verse enthält; 8. das *Yūrūk samā'i*; 9. das *Bishraw samā'i*, ein instrumentales Finale (vgl. Thibaut und Lavignac, V, 2861). Eine kürzere Nawba beschreibt Ducoydray (S. 22), während der berühmte englische Musiker Sir Arthur Sullivan seine Eindrücke als Zuhörer einer Nawba in *Fort-*

*nightly Review*, 1905, S. 86 niedergelegt hat. Die verschiedenen Sätze, besonders die instrumentalen, werden im Vorderen Orient auch als Solostücke gepflegt, u. zw. werden das *Bishraw*, *Taksim* und *Sharḳī* dabei bevorzugt. Das *Bishraw* oder *Bashraf* wird noch in einzelnen Abschnitten wie ehemals komponiert, aber diese heissen jetzt *Khānāt* statt *Buyūt*. Ein anderer interessanter Nawba-Typ in Ägypten schliesst den Tanz mit ein; Victor Loret bietet ein solches Beispiel in vollständiger Partitur. Es umfasst sieben Sätze: 1. Das *Bashraf* für Instrumente und Stimmen; 2. das *Turkmānī al-awwal* für Ballett; 3. das *Salām* für Solo-Tanz; 4. das *Turkmānī al-thānī* für Ballett; 5. das *Taksim* für Solo-Tanz; 6. das *Turkmānī al-thālith* für Ballett; 7. das *Māshī* für Solo-Tanz. Das Ganze wird vom Chor und Instrumenten begleitet.

In West-Turkestan verrät das heutige Nawba, dass es in Mittelasien eine etwas andere Entwicklung als in der Levante genommen hat. Hier hat man den rein instrumentalen Sätzen mehr Aufmerksamkeit gewidmet, und sie sind getrennt gehalten worden. Die Nawba heisst hier *Maḳām*, was eigentlich eine „melodische Tonart“ bezeichnet. Sie zerfällt in drei Teile, wovon die beiden ersten die wichtigsten sind. Diese beiden sind die *Mushkilāt* oder Instrumentalstücke und das *Nasr*, das Vokal-Instrumental-Stücke umfasst. Die Namen der meisten Einzelsätze der *Mushkilāt* und des *Nasr* beziehen sich entweder auf rhythmische (*Uṣūl*) oder melodische Tonarten (*Maḳāmāt*), obgleich zwei davon, das *Pishraw* und die *Tarāna*, noch Namen tragen, welche schon in dem Traktat Ibn Ghāibī's im XIV. Jahrh. vorkommen. In Bukhārā scheinen nur sechs *Maḳāmāt* (= *Nawbāt*) übriggeblieben zu sein, obgleich die Uzbegen noch andere kennen wollen. Diese sechs hat jüngst der Uzbegen-Dichter Fitrat beschrieben, während ein Sowjet-Beamter, Oberst V. A. Uspensky, sie in Noten aufgezeichnet und veröffentlicht hat. Es gibt auch noch eine andere kürzere Art des in Bukhārā bekannten *Maḳām*, und sechs davon sind auch noch im Gebrauch. In Khwārizm unterscheiden sich die *Mushkilāt* der *Maḳāmāt* (= *Nawbāt*) von denen Bukhārā's; hier hat ein weiterer die Wechselfälle der Zeit überlebt. Die *Mushkilāt* Khwārizm's sind wahrscheinlich reiner als die Bukhārā's, weil sie anscheinend nicht von Mund zu Mund wie anderswo, sondern durch eine Notenschrift überliefert wurden, die bereits zur Zeit des Khwārizm-Shāh 'Alā' al-Dīn Muḥammad (gest. 1220) bekannt war (vgl. *Pro-Musica*, V, New York 1927; *The Sackbut*, IV, London 1924).

In Nordafrika wurde, wie schon gesagt, eine andere Überlieferung in der Nawba befolgt. Hier gibt es mehrere Arten, aber die am meisten geschätzte ist die *Nawba gharnatī*. Wie der Name anzeigt, ist al-Andalus ihr Ursprungsland; dies wird für den Text wie für die Musik behauptet. Obgleich Handschriften existieren, die den Wortlaut der *Nawbāt* Granadas enthalten, kennen wir doch die Musik selbst nur aus der heutigen maurischen Praxis. Wir lesen von den „24 *Nawbāt*“, was besagt, dass die *Nawbāt* in den 24 Tonarten (*Tubūt*) komponiert wurden. Nach anderen hätten die Andalusier nur 12 oder 14 *Nawbāt* besessen (F. Salvador-Daniel, S. 52; Yāfil, Vorw.), aber es ist jetzt erwiesen (Farmer; *Four Maghribī Musical Tracts*), dass es ursprünglich 24 waren; ihre Namen lauten aber anders, als einige Schriftsteller vermutet haben (Delphin und Guin, S. 62; La-



vignac, V, 2859). Die *Nawba gharnafi*, wie sie heute in Algerien gespielt wird, umfasst die folgenden Sätze: 1. die *Dā'ira*, ein kurzes vokales Vorspiel; 2. das *Mustakhhbir*, ein instrumentales Vorspiel; 3. die *Tūshiya* oder *Tawshiha* („Verzierung“), die eigentliche Ouvertüre; 4. das *Maḡdar* oder *Muḡaddar*, ein Vokal-Satz, dem ein kurzes instrumentales Vorspiel, *Kursi* genannt, vorausgeht; 5. das *Bataih* oder *Bataihī*, ein Vokal-Satz mit einem vorausgehenden *Kursi*; 6. das *Dardj*, ebenfalls ein Vokal-Satz mit einem vorausgehenden *Kursi*; der Name ist praktisch mit dem alten *Dardj* (s. o.) identisch; 7. das *Inṣirāf*, ein Vokal-Satz mit einer einleitenden *Tūshiya*; 8. das *Khalās* oder *Mukhlās*, das Finale (s. Hs. des Brit. Mus., Or. 7007; Yāfil, *Madjmiū'*; vgl. Lavignac, V, 2941; Delphin und Guin, S. 65). Der Wortlaut der klassischen *Nawbat* Granadas wurde nach hs. Quellen und mündlicher Überlieferung von Edmond Yāfil in seiner *Madjmiū' al-Aghānī* herausgegeben, während er unter Mitarbeit von Jules Rouanet sein *Répertoire de musique arabe et maure* veröffentlichte, welches die Musik einer vollständigen *Nawba gharnafi* und verschiedene Sätze von anderen enthält. Im Jahre 1863 gab Christianowitsch seine *Esquisse historique de la Musique arabe* heraus, die auch die grösseren Teile von sieben *Nawbat* Granadas enthält.

Eine andere in Algerien gepflegte *Nawba*-Art, aber von geringerer Bedeutung, ist die *Nawbat al-Inṣilābat*.

**Litteratur:** Abhandlungen: Christianowitsch, *Esquisse historique de la Musique arabe*, Köln 1863; F. Salvador-Daniel, *La Musique arabe*, Alger 1879; Bourgault-Ducoudray, *Souvenirs d'une mission musicale en Grèce et en Orient*, Paris 1876; Delphin und Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes*, Paris 1886; Yāfil, *Madjmiū' al-Aghānī wa 'l-Aghānī min Kalām al-Andalus*, Alger 1904; Rouanet, *La Musique arabe und La Musique arabe dans le Maghreb*, in Lavignac's *Encyclopédie de la Musique*, V, Paris 1913–22; British Museum Hss., Or. 2361, Fol. 215v; Or. 7007; Ibn Ḡhaibī, Hs. der Bodleiana, Marsh, Nr. 828, Fol. 95; Fitrat, *Uzbiḳ kīlāssik mūsīkāsī*, Tashkent 1927; Uspensky, *Klassicheskaya muzyka Uzbekov*, Tashkent 1927; *Kitāb al-Aghānī*, Būlak 1869; *Alf Laila wa-Laila*, ed. Macnaghten, Calcutta 1839–42; Raouf Yekta Bey, *La Musique turque*, in Lavignac, *Encyclopédie*, V; *Musique orientale, Le compositeur du „Péchrev“ dans le mode Nihavend*, in *Revue Musicale*, 1907; Loret, *Quelques documents relatifs à la littérature et la musique populaires de la Haute-Égypte*, in *MMAF*, I, Paris 1889.

**Musik:** Nord-Afrika: Yāfil und Rouanet, *Répertoire de Musique arabe et maure*, Alger 1904 ff. — Ägypten: Kustandī Mansi, *Takṣīm* (Hafizkar); *Takṣīm mansi* (Nawāsūr); *al-Bashraf al-Abbāsī*; ders., *Takṣīm lailāl* (Hafizkar); Mansūr 'Awad, *Bashraf Hūdūd-kār 'Uthmān Beg*; ders., *Bashraf al-Manṣūr*; Maḡsūd Kiliḍjān, *Sharḳī 'arabī*. — Türkei: Siehe die Bibliographie in der *RE Isl.*, 1928, v. F. L. — Türkei: Uspensky, *Slavsk Maḡām*, 1924. (H. G. FARMER)

**NAWBAKHT.** Dieser iranische Geschlechtsname (*naw* oder *nai* + *Bakht* „neues Glück“) bezeichnete in Baghdād während der beiden ersten Jahrhunderte der 'Abbāsiden eine Familie, die wegen ihres Einflusses auf die Förderung der Wis-

senschaften und wegen des politischen Legitimus der Imāmiten berühmt war.

Sie wollte von dem persischen Helden Giw, dem Sohne des Gudarz, der im *Shāhnāme* besungen wird (vgl. Justi, *Namenbuch*, S. 399 und Christensen, *Kayanides*, S. 59, 117), abstammen (vgl. Buhturi, *Diwān*, S. 115). Ihr erster bekannter Vertreter, Nawbakht, ein Astrolog, verdankte sein Glück dem künftigen Khālifen al-Manṣūr; er soll ihm im Gefängnis den Thron, dann den Sieg über den zaiditischen Auführer Ibrāhīm, ja sogar das Jahr (im J. 144 = 762) vorausgesagt haben, in dem er nach der Horoskopstellung für die neue Hauptstadt Baghdād dort Lehen erhielt. Sein Sohn Abū Sahl Timādḥ (über diesen merkwürdigen Namen vgl. H. Ritter, Nachwort zu *Firaḳ* [s. Litt.], S. 9), der um 170 (786) starb, hatte von seiner Frau Zerrīn sieben Söhne, die Häupter der verschiedenen Linien der Al Nawbakht, darunter: Theologen wie Ibrāhīm b. Ishāk b. Abī Sahl (schrieb unter Ma'mūn das *Kitāb al-Yāqūt*, zu dem 'A. Eghbāl einen Kommentar von 'Allāma Hilli wiedergefunden hat; und das *Kitāb al-Ibtihādī*), Abū Sahl Ismā'il [s. d. Art. NAWBAKHTI], Ḥusain b. Rūh, dritter Wakil der Imāmiten [s. d. Art. IBN RŪH] und Ḥasan b. Mūsā [s. d. Art. NAWBAKHTI]; Astronomen wie Fadl b. Abī Sahl (s. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, S. 275; den man mit dem Minister al-Ma'mūn's verwechselt hat) und Mūsā b. Ḥasan Ibn Kibriyā; Staatssekretäre und endlich aufgeklärte Verehrer der Poesie, auf welche die Herausgeber des Abū Nuwās, Ibn al-Rūmi und al-Buhturi ihre Texteditionen stützten.

**Litteratur:** 'Abbās Eghbāl, *Khāne-dāne Nawbakhti*, Teheran 1933, mit Stammbaum und wertvollen Indices, u. a. von den Shī'a-Sekten, S. 249–67; H. Ritter, Nachwort zu seiner Ausgabe der *Firaḳ* Ḥasan Nawbakhti's [s. d.]. (LOUIS MASSIGNON)

**NAWBAKHTI, Nisba** der Familie Nawbakht.

1. FADL B. (ABī SAHL) B. NAWBAKHT, gest. um 200 (815), Astronom wie sein Vater (mit dem er verwechselt wird) und wie sein Bruder Ḥasan, Mitglied des *Dār al-Ḥikma* für die Übersetzungen aus dem Persischen, schrieb sieben Werke (Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, S. 274); erhalten ist nur ein Bruchstück des *Kitāb al-Nuḥmaṭān* (oder *Yahubātān*) über Nativitätsstellungen (*Fihrist*, S. 238–39).

2. ISMĀ'IL B. 'ALĪ ... B. NAWBAKHT (235–311 = 849–923), ein wirklicher politischer Führer der Imāmiten-Partei, der enge Beziehungen zu dem berühmten Wezir 'Alī b. al-Furāt (dessen Vater Muḥammad Mūsā b. Ḥasan bemerkenswerterweise ein Anhänger der Häresie der Nuṣairier war; vgl. Nawbakhti, *Firaḳ*, S. 78) zu wahren verstand, war auch Theologe (vgl. Massignon, *Pas-sion d'al-Hallāj*, S. 142–59), der mit dem gelehrten Thābit b. Kurra, dem Mu'taziliten Djubbā'i und dem Mystiker Hallāj diskutierte und auch Abū 'l-Atāhiya, Abū 'Isā al-Warrāk und Ibn al-Rāwandī nach ihrem Tode widerlegte. Von seinen 32 Werken (Ibn al-Nadīm, S. 176; Tūsi, S. 57) existiert nur ein Fragment des *Tanbīh* (in Ibn Babawaih, *Ghaiba*, S. 53–6; vgl. Ibn al-Nadīm, S. 176), das uns den ersten Ansatz der shī'itischen *Ghaiba* zeigt.

3. ḤASAN B. MŪSĀ ... NAWBAKHTI, gest. vor 310 (922), wegen seiner Mutter, einer Schwester des Vorhergehenden, zu dieser Familie gezählt,

imāmitischer Theologe und Freund der hellenistischen Philosophie, ist der Verfasser von 44 Werken (s. Ritter, *a. a. O.*, Nachwort, S. 17–20; Eghbāl, S. 129–34), wovon noch erhalten ist, ausser Fragmenten des *Radd 'ala 'l-Ghulāt* (in Khatib, VI, 380) und der *Arā wa-Diyānat* (Mas'ūdi, *Murūdī*, II, 156; Ibn al-Djāwzi, *Talbīs*, S. 42–3, 47, 49, 69, 74, 81–2, 88, 91), ein vollständiger, für die Kenntnis der shi'itischen Sekten ausserst wertvoller Text: das *Kitāb Firaḳ al-Shi'a*, ed. H. Ritter (Istanbul 1931, *Bibl. Isl.*, IV). In einem interessanten Kapitel hat 'A. Eghbāl (*a. a. O.*, S. 143–61) die Stellen des *Firaḳ* nachgewiesen, die sich bei einem Zeitgenossen, Sa'd b. 'Abd Allāh Ash'ari (gest. 299 = 911), wiederfinden: was anzeigt, dass es entweder ein Plagiat ist oder beiden Werken eine gemeinsame ältere Quelle zugrundeliegt.

(LOUIS MASSIGNON)

**NAW'Ī MUHAMMED RIFĀ** aus Khabūshān in der Nähe von Mashhad, persischer Dichter. Als Sohn eines Kaufmanns geboren, besuchte er in seiner Jugend Kāshān, wo er den Unterricht des Mawlānā Muhtasham genoss. Nach Marw übergesiedelt, schloss er dort mit dem Hākim Nūr Muḥammad Khān Freundschaft. Wie der grösste Teil der persischen Dichter des XVI. Jahrh. wurde er aber vom glänzenden Hof der Grossmongolen angezogen und machte sich nach Indien auf, wo er zuerst einen Gönner in der Person des Mirzā Yūsuf Khān Mashhādī fand, bald darauf aber in den Dienst des Khānkhanān Mirzā 'Abd al-Raḥīm trat und bei ihm und dem Prinzen Dāniyāl bis zu seinem Tode, der in Burhānpūr 1019 (1610) erfolgte, verblieb. Naw'ī's bestes Werk ist seine Dichtung *Sūz u-Gudāz* („Brennen und Schmelzen“), welche ein rührendes Thema von einer Hinduprinzessin, die aus Treue ihren verstorbenen Gatten auf dem Scheiterhaufen in den Tod begleitet, behandelt. Das Werk ist in einer überaus kunstreichen Sprache verfasst und zeichnet sich durch die Originalität seines Themas aus, das vor Naw'ī von keinem persischen Dichter behandelt war. Naw'ī's Werke wurden in Indien sehr hoch geschätzt, und für ein dem Khānkhanān gewidmetes *Sākī-nāma* soll er 10 000 Rupien, einen Elefanten und ein Pferd mit kostbarem Sattelzeug bekommen haben. Sein *Diwān*, der den Titel *Lubb al-Albāb* führt, ist auf uns gekommen, hat aber bis jetzt wenig Beachtung gefunden.

*Litteratur*: G. Ouseley, *Biographical Notices of Persian Poets*, London 1846, S. 161–66; Ethé, *G I Ph.*, II, 254–55; Badā'ūni, III, 361; Blochmann, *Ā'in-i Akbarī*, S. 606; Rieu, *Catalogue*, S. 674; *Sūz u-Gudāz*, gedr. Lucknow 1284 (am Ende des 1. Teils des *Akbar-nāma*). Eine Übersetzung davon: *Burning and Melting: being the Sūz u-Gudāz of Muḥ. Rizā Naw'ī of Khabūshān*. Translated into English by Mirza J. Dawud of Persia and Ananda K. Coomaraswamy of Ceylon, London 1912.

(E. BERTHELS)

**NAWRÜZ** (P.), Neujahrstag (eig. „neuer Tag“), in arabischen Werken häufig in der Form *Nairūz* (Kalkashandi, *Subḥ al-A'shā*, II, 408). Es war der erste Tag des persischen Sonnenjahres und findet sich im islamischen Mondjahr nicht (Mas'ūdi, *Murūdī*, III, 416 f.). In der Achämenidenzeit begann das bürgerliche Jahr mit dem Nawrüz, wenn die Sonne in das Sternbild des Widders trat (das Frühlingsäquinoktium). Volks-

tümlicher und älterer Brauch scheint jedoch die Sommersonnenwende als Nawrüz angesehen zu haben (Birūnī, *Chronology*, Übers. Sachau, S. 185, 201). Es war die Zeit der Ernte und wurde durch volkstümliche Belustigungen gefeiert, aber es bezeichnete auch die Zeit der Eintreibung des *Kharādj*. Die beiden verschiedenen Daten werden im eigentlichen Persien und auch im Irāk und in Džibāl unter dem Islām beibehalten, und Hamza al-Isfahānī (*Ta'rikh*, Berlin 1340, S. 104) berichtet, dass der Nairüz im ersten Jahre der Hidjra auf den 18. Hazirān (Juni) fiel, den er irrtümlich mit dem 1. Dhu 'l-Ka'da gleichsetzt. Durcheinander entstand jedoch dadurch, dass die Einschaltung eines Tages in jedem vierten Jahr, wodurch das Datum mit der Stellung der Sonne in Einklang gebracht wurde, im Islām unterlassen wurde (Mas'ūdi, *Kitāb al-Tanbih*, S. 215). Gewissenlose Steuereinknehmer fanden es vorteilhafter, das falsche Kalendardatum dem korrekten traditionellen Kalender vorzuziehen, weil es ihnen erlaubte, ihre Abgaben früher einzusammeln (Makrizi, *Khiṭaṭ*, ed. Wiet, IV, 263 f.). Zur Zeit des Khalifen Mutawakkil war das Datum der Kharādj-Eintreibung beinahe um zwei Monate vorgerückt, und im Jahre 245 d. H. setzte er das Datum des Nairüz auf den 17. Hazirān fest, ungefähr wie in der früheren Zeit (Tabarī, III, 1448; Birūnī, *Chronology*, S. 36 f.). Die Reform hatte keinen dauernden Erfolg, und der Khalife Mu'taḍid war wiederum gezwungen, das Datum, das auf den 11. Hazirān (Tabarī, III, 2143) festgelegt war, zu verlegen. Später wiederum, bei der Kalenderreform des Sultān Malikshāh, bestimmten die persischen Astronomen das Frühlingsäquinoktium als Nawrüz (Ibn al-Athīr, X, 34; 467 d. H.), und der erste Tag der neuen Ära fiel auf den 10. Ramaḍān 471 (15. März 1079).

Nawrüz wurde auch in Ägypten wie anderswo angenommen und wurde von den Kopten als der Neujahrstag beibehalten (Makrizi, *Khiṭaṭ*, IV, 241 f.), aber er fällt nun auf den 10. oder 11. September.

Volkstümliche Festlichkeiten kennzeichnen den Nawrüz, wo immer er auch gefeiert wurde. Im sāsānidischen Persien hielten die Könige ein grosses Fest ab, und es herrschte die Sitte, ihnen Geschenke zu machen, während das Volk sich zu seiner Belustigung in den Strassen versammelte, sich gegenseitig mit Wasser besprenkte und Feuer anzündete. Sowohl in Irāk wie in Ägypten blieben diese Sitten bis in islamische Zeiten bestehen (Tabarī, III, 2163; Mas'ūdi, *Murūdī*, VII, 277; Makrizi, *a. a. O.*; Kalkashandi, II, 410); obgleich Mu'taḍid den Versuch machte, das altgewohnte Pferdespiel in den Strassen während der Mitsommerschwelgereien zu verhindern, hatte er keinen Erfolg damit (Tabarī, *a. a. O.*). In verschiedenen Teilen des türkischen Reiches wurde dieser Tag als öffentlicher Feiertag begangen, und in Persien ist er stets durch grosse Festlichkeiten als der hauptsächlichste weltliche Feiertag des Jahres gefeiert worden.

*Litteratur*: Ausser der im Text angegebenen siehe: Birūnī, *Chronology*, S. 199 ff.; A. Mez, *Renaissance des Islams*, S. 400 f.; Lane, *Thousand and One Nights*, II, 496 f. (er sieht es als nicht unwahrscheinlich an, dass der Nawrüz aus dem jüdischen Passover entstand); Carra de Vaux, *Notice sur un Calendrier Turc*, in *Studies presented to E. G. Browne*, S. 106 ff.; A. V. W. Jackson, *Persia Past and Present*, S. 99 f. (R. LEVY)



NAZAR (A.) hat wahrscheinlich erst im IX. Jahrh. n. Chr. als Übersetzung des griechischen Wortes *θεωρία* die Bedeutung Nachforschung im Sinne wissenschaftlicher Untersuchung erhalten. Mit Aristoteles (z.B. *Metaph.*, 1064 b 2) werden dann die philosophischen Wissenschaften in theoretische (*nazarīya*) und praktische (*ʿamalīya*) eingeteilt: letztere suchen das Nützliche oder das Gute für den Menschen, erstere die reine Wahrheit, und zwar in der Physik, der Mathematik und der Metaphysik.

Nazar ist zunächst ein erkenntnistheoretischer Begriff und wird bei den Arabern nach dem Vorgange des Ammonios Hermiae, eines Schülers des Proklos, in einer, der *Eisagoge* des Porphyrios vorangestellten Schrift (*Προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*) behandelt [vgl. d. Art. ΜΑΝΤΙΚ]. Ausserdem wird über Nazar als Tätigkeit des menschlichen *ʿAql* auch in der Psychologie geredet, dann aber meistens über Synonyma wie *Fikr*, *Tafakkur* u. a. [s. den Art. NAFS].

Die Geschichte dieser Terminologie muss noch geschrieben werden. In der ältesten noch unvollständigen Logik (bearbeitet von ʿAbd Allāh b. al-Muḳaffaʿ oder dessen Sohn Muḥammed) werden schon als Teile der Philosophie (*Hikma*) *ʿIlm* und *ʿAmal* unterschieden, aber *ʿIlm* wird als ein *Tabaṣṣur* und *Tafakkur* des *Kalb* (d. h. des Verstandes) definiert (s. G. Furlani, *Di una presunta versione araba di alcuni scritti di Porfirio e di Aristotele*, in *RRAL*, Ser. VI, Bd. VI (1926), S. 207).

Vielleicht war den alten spekulativen Theologen im Islām die Unterscheidung *ʿIlm* *ʿaqlī* > *sharʿī* geläufiger als *nazarī* > *ʿamalī*. Der *ʿAql* ist allgemein als eine Wurzel des muʿtazilitischen Systems bekannt. Auch der Zaidite al-Kāsim nannte ihn (Anfang des III. Jahrh. d. H.) unter seinen *Uṣūl*: *ʿAql*, *Qurʾān* und *Sunna* (R. Strothmann, *Die Literatur der Zaiditen*, in *Isl.*, II (1911), S. 54). *Nazar* wurde als Neuerung empfunden, ähnlich wie *Raʿy* und *Kiyās* im *Fikh*. Gegen Aufnahme des *Nazar* widersetzte sich die hanbalitische Schule, aber deren grösster Vertreter, Ibn Ḥazm, liess ohne Bedenken den *ʿAql*, natürlich den von Allāh geschaffenen und ausgestatteten *ʿAql*, als Erkenntnisquelle gelten. Nicht ein blinder Glaube (*Taḳlīd*) noch ein Schliessen auf Unbekanntes (*Kiyās*) sollte ihn zur Anerkennung des *Qurʾān*, der *Sunna* und des *Iḍmāʿ* führen, sondern ein ganz sicheres Wissen. Nichts wird so oft und so nachdrücklich von Ibn Ḥazm betont als dies: es gebe keinen andern Weg zur Gewissheit als den der Zurückführung auf Sinneswahrnehmung (*Ḥiss*) und Vernunftanschauung (*ʿAql*). Ja, es wird die Sinneswahrnehmung so sehr von ihm bevorzugt, dass die Erfassung durch Vernunft ein sechster *Idrāk* genannt wird (*Kitāb al-Faṣl*, I, 4—7). Die philosophische Einstellung des Ibn Ḥazm, die einer genaueren Untersuchung bedarf, erinnert an den hellenistischen Eklektizismus, nach dem alle menschliche Erkenntnis entweder aus Sinneswahrnehmung oder Vernunftanschauung entspringt, oder aber durch Vermittlung des Beweises aus jenen Quellen abgeleitet wird. Von vielen aber wird die unmittelbare Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunft betont, und der Weg des Beweisens als ein mühsamer und unsicherer Weg betrachtet. Daher auch, seit der Stoa, die Hervorhebung der allgemeinen Übereinstimmung (arab. *Iḍmāʿ* und *Iḍtīmāʿ*) als eines Kriteriums der Wahrheit. Nur wo es

keine Übereinstimmung gibt, braucht man nachzuforschen.

Die dualistische Erkenntnislehre der Eklektiker (Sinn × Vernunft) wurde nun im Islām stark modifiziert durch das Eindringen des Vernunftmonismus in der neuplatonischen Metaphysik und der aristotelischen Logik. Zwar wurden verschiedene Stufen des menschlichen Wissens unterschieden, aber wahres Wissen sollte es doch nur durch die Vernunftanschauung und die vermittelnde Tätigkeit des Denkens geben. Den Neuplatonikern war die Anschauung, die Intuition (*Nazar*, *Baṣar*) die Hauptsache. Es ist merkwürdig, wie man in der neuplatonischen *Theologie des Aristoteles* (arab. Ausg. Dieterici, S. 163) diesen selbst sagen lässt: „Platon erkannte alle Dinge *bi-Nazar al-ʿAql* (Intuition), *lā bi-Manṭiq wa-Kiyās*“, d. h. Platon als der Göttliche erkennt, wie Gott selbst und der reine *ʿAql*, alles auf einmal. *Nazar* in diesem Sinne des unmittelbaren Schauens wird mit *ilā*, sonst aber mit *fi* konstruiert. Für *Nazar* *fi*, das vermittelte Nachdenken des menschlichen Verstandes, gebraucht die *Theologie* vorzugsweise *Fikr* und *Rawiya*, wie denn auch die sinnliche Welt, mit der unsere Seele verbunden ist, *ʿĀlam al-Fikr wa ʿl-Rawiya* genannt wird. Nach dem Vorbild der *Theologie* haben die islāmischen Mystiker *Nazar* wohl meistens zur Bezeichnung des geistigen Schauens gebraucht (vgl. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, *Index*).

Im *Kalām* aber, im Kampfe theologischer Sekten, erhielt *Nazar* die dialektische Bedeutung. Wie es scheint, wurde zuerst von shīʿitischer Seite der logische Beweis unter die *Uṣūl al-Dīn* aufgenommen. In seinem *Maḳālāt* (ed. Ritter, I, 51 f.) berichtet al-Ashʿarī über die verschiedenen Ansichten von 8 Parteien der Rawāfiḍ *fi ʿl-Nazar wa ʿl-Kiyās*. Danach halten die 1.—3. Partei alle Erkenntnisse (*Maʿārif*) für denotwendig (*Iḍtirār*; d. h. mit dem Verstande selbst gegeben oder nicht gegeben), sodass *Nazar* und *Kiyās* denen nichts hinzufügen können; diese, so wie die 8. Partei, die alles Wissen auf Gottes Propheten und den Imām zurückführt, scheiden hier aus. Die 4 übrigen bekennen sich zu irgendeinem hinzukommenden, d. h. erworbenen Wissen (hier wie dort handelt es sich um die Erkenntnis Gottes), und zwar 4 (die Aṣḥāb Hishām b. al-Ḥakam's) durch *Nazar wa ʿl-Iṣṭidlāl*; 5 (al-Ḥasan b. Mūsā) möglicherweise durch eine nicht näher zu bestimmende Art des *Kasb* (vgl. diesen Erkenntnis-*Kasb* mit dem *Kasb al-Afʿāl* der späteren ashʿaritischen Schule); 6 und 7 (anonym) durch *Nazar wa ʿl-Kiyās*, mit Berufung auf das Zeugnis (*Ḥudūdja*) des *ʿAql*. Ferner wird daselbst, S. 144, über ein Teil der Murdjīʿiten berichtet, ein Glaube (*Imān*) ohne *Nazar* sei ihrer Ansicht nach kein vollkommener Glaube.

Ashʿarī selbst ist wohl der beste Zeuge dafür, dass die Spekulation des menschlichen *ʿAql* nicht erst in seiner Schule, sondern vor ihm von verschiedenen Sekten als eine Quelle (oder Methode) der Gotteserkenntnis betrachtet wurde. *Nazar* bezeichnete wohl (wie *Raʿy* im *Fikh*) die Geistestätigkeit des reflektierenden Theologen (neben *Nazar* gebrauchte man Synonyma wie *Baḥṭh*, *Ḥads*, *Raʿy*, *Fahṣ*, *Fikr*, *Fikra*, *Tafakkur*, *Taʿammul*, *Talab*; vielleicht noch andere). Die dabei verwendeten logischen Methoden werden (hier vielleicht noch synonym) als *Kiyās* (Analogieschluss) und

*Istidlāl* (Indizienbeweis) bezeichnet. Nach dem, was wir vom *Ḳiyās* im *Fīḫ* (vgl. d. Art. *UṢŪL AL-FIḤ* von J. Schacht, und Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 140 f.) und vom *Ḳiyās* in der Medizin wissen (s. Mas'ūdi, Paris 1861—77, IV, 40; VII, 172 ff.), haben wir wohl an ein gemischt induktiv-deduktives Verfahren zu denken, das oft sehr willkürlich gehandhabt wurde. Man suchte für analoge, oft oberflächlich als ähnlich betrachtete Fälle (vgl. *Maḡāṭih al-ʿUlūm*, ed. v. Vloten, S. 8 f.) die *ʿIlā*, d. h. nicht die wirkliche Ursache (*causa*), sondern den Vernunftgrund (*ratio*) in einem höheren Art- oder Gattungsbegriff, unter dem sich weitere Fälle einordnen liessen. Für Aristoteles wie für seine Nachfolger im Islām (Fārābī usw.) hatte die Deduktion einen Sinn: sie glaubten an die Kausalität oder gar an die schöpferische Tätigkeit begrifflichen Denkens. So weit aber verstieg sich die grosse Mehrzahl islamischer Theologen, Juristen und Mediziner nicht. Erst in der ash'arischen Schule setzte sich die äusserlich erfasste Methode des Nazar im *Kalām* durch und wurde der *Kalām* als *ʿIlm al-Nazar wa 'l-Istidlāl* definiert. Anfangs von den meisten verworfen, allmählich als ein Kampfmittel gegen Ketzer und „Sophisten“ geduldet und gewertet, wurde endlich der Nazar in der orthodoxen Schule als eine religiöse Verpflichtung anerkannt.

Wenden wir uns jetzt zurück zu dem allgemeinen Begriff der *ʿUlūm naẓariya*! Al-Fārābī (gest. 950) hat sie vom philosophischen Standpunkte in einer gesonderten Abhandlung (*Iḥṣāʾ al-ʿUlūm*, Kairo o. J.) in einer für die Folgezeit vorbildlichen Weise eingeteilt. Er war der Mann, der zuerst die ganze aristotelische Logik bearbeitete, weshalb seine Schule oft die der *Manṭiqiyyūn* genannt wurde. Er nahm mit Aristoteles an, der *ʿAql* enthalte in sich die Grundprinzipien alles Wissens, deren Evidenz man einfach anerkennen habe. Aber zum Nicht-Evidenten führt der Weg des Nachdenkens und Beweisens, dessen Gipfel, der apodeiktische Beweis (*Burhān*), in der „zweiten Analytik“ beschrieben wird. Von dem Gipfelpunkte aus sollen die Wissenschaften betrachtet werden. Nach einigen Bemerkungen über die Sprachwissenschaft (vgl. die Stoa) zuerst und ausführlich die Logik — ob als Organon der Philosophie oder als deren Teil, ist hier gleichgültig. Natürlich ist die Logik selbst ein Nazar mit einem eigenen Objekt. Es folgen die Wissenschaft der Physik, der Mathematik und der Metaphysik mit Haupt- und Teilwissenschaften. Jede ist ein Nazar; es wird aber bemerkt, dass z. B. unter den physischen Wissenschaften die Medizin gemischt theoretisch-praktisch ist, und ebenso unter den mathematischen Disziplinen die Musik. Die Metaphysik aber ist, wie die Logik, rein theoretisch. Zum Schlusse werden die drei praktischen Wissenschaften des Aristoteles, Ethik, Ökonomie und Politik, als politische Wissenschaft zusammengefasst und ihr *Fīḫ* und *Kalām* hinzugefügt, wobei Fārābī bemerkt, dass die *Fīḫ*-Wissenschaft und die Kunst (*Ṣināʿa*) des *Kalām* sich teils mit Meinungen (*ʿĀrāʾ*), teils mit Handlungen (*Afʿāl*) befassen.

Vergleichen wir mit dieser philosophischen Einteilung diejenige des ash'arischen Theologen ʿAbd al-Ḳāhīr b. Tāhīr al-Baḡhdādī (gest. 1037/8) in seinem *Uṣūl al-Dīn*, Konstantinopel 1928, S. 8—14! Nachdem der Unterschied zwischen göttlichem Wissen und dem Wissen anderer lebender Wesen bestimmt ist, wird letzteres folgendermassen eingeteilt:

I. *Ḍarūrī*  
(notwendig, unmittelbar evident)

1. <i>Ḍadīḥī</i>	2. <i>Ḥisvī</i>
------------------	-----------------

(innere und äussere Wahrnehmung)

II. *Muktasab* (= *ʿUlūm naẓariya*)  
(erworben)

1. <i>ʿAqlīya</i>	2. <i>Sharʿīya</i>
-------------------	--------------------

(Vernunft- und Gesetzeswissenschaft)

Des näheren wird eine Vierteilung der *ʿUlūm naẓariya* gegeben hinsichtlich der Art ihres Erwerbs:

1. *Istidlāl bi 'l-ʿAql min dīḡhat al-Ḳiyās wa 'l-Nazar* (spekulative Theologie);

2. *Maʿlūm min dīḡhat al-Taḡārib wa 'l-ʿAdāt* (z. B. Medizin);

3. *Maʿlūm min dīḡhat al-Sharʿ* (Gesetzeswissenschaft);

4. *Maʿlūm min dīḡhat al-Ilhām* (Prophetologie).

Verglichen mit dem *ʿAql*-Monismus des Fārābī sieht diese Einteilung noch ziemlich eklektisch aus. Aber vom XI. bis XIII. Jahrh. n. Chr. sind Philosophie und Theologie, ohne einig zu werden, einander etwas näher gekommen: Ibn Sīnā, der auf Fārābī fusst, war der Vermittler; Ghazālī versuchte den *Nazar ilā* der neuplatonischen Mystik mit dem *Nazar fī* der rationalistischen Denker zu vereinigen; und Fakhr al-Dīn al-Rāzī hat sich in grösserem Umfange als seine theologischen Vorgänger die Beweisverfahren der aristotelischen Logik angeeignet.

*Litteratur*: Über Baḡhdādī s. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, S. 250—64; Ibn Sīnā, *Aḡṣām al-ʿUlūm al-ʿaqlīya*, in *Maḡmūʿat al-Rasāʾil*, Kairo 1328, S. 229 f. (auch in *Tisʿ Rasāʾil*, Konstantinopel 1298, S. 71 f.); Ghazālī, *Iḡyāʾ*, III (Kairo 1322), S. 13 ff.; *Mīyār al-ʿIlm fī 'l-Manṭiq*, Kairo 1329; *Maʿāridī al-Ḳuds fī Maḡāridī Maʿrifat al-Nafs*, Kairo 1927; über Rāzī vgl. M. Horten, *Die philosophischen Ansichten von Rāzī und Tūsī*, Bonn 1910. (TJ. DE BOER)

NAZARETH. [Siehe AL-NĀṢIRA.]

AL-NĀZĪʾĀT, Titel der LXXIX. Sūra, nach dem Anfangswort.

NĀZIM FARRUKH ḤUSAIN, persischer Dichter. Mullā Nāzīm, Sohn des *Shāh Riḡā Sabzawārī*, ist in Harāt ungefähr 1016 (1607) geboren und verbrachte daselbst auch den grössten Teil seines Lebens. Über seinen Lebensgang ist wenig bekannt, gewiss ist nur, dass er eine Reise nach Indien machte und nach einem mehrjährigen Aufenthalt in Dīḡāḡnīmāḡar wieder nach seiner Vaterstadt zurückkehrte, woselbst er 1081 (1670/1) starb. Er war Hofdichter der Beglerbegī's von Harāt, und sein grösstes Werk, das im Jahre 1058 (1648) begonnene und 1072 (1661/2) vollendete *Yūsuf u-Zulaikḡhā*, ist einem dieser Gouverneure, dem ʿAbbās Ḳālī Khān Shāmlū, gewidmet. Diese ziemlich umfangreiche Dichtung ist eine Nachahmung des gleichnamigen Werks von Firdawsī und folgt dem Original ziemlich treu, sucht es aber mittels einer höchst gewählten Sprache zu überbieten. H. Ethé nannte Nāzīm's Bildersprache verschroben und meinte, dass einige von ihm eingefügte Einzelheiten auf den Leser nur humoristisch wirken können. Dennoch muss man zugeben, dass Nāzīm den Geschmack seines Zeitalters gut ge-



troffen hat, denn sein Werk fand besonders in Mittelasiens grosse Verbreitung. Obgleich die Dichtung Firdawsî's jetzt nur wenigen Litteraturfreunden bekannt ist, finden sich bis jetzt Handschriften von Nâzîm's *Yûsuf u-Zulaikha* ebenso wie die noch berühmtere Bearbeitung dieses Themas von Djâmî auf den Bazaren der grösseren Städte Mittelasiens ziemlich häufig. Weniger verbreitet ist sein lyrischer *Diwân*, der aber viele wertvolle Gedichte (vorzüglich *Ghazelen*) enthält, die zum Teil auch jetzt noch von klassisch geschulten Sängern Bukhârâ's und Samarkand's mit Vorliebe gesungen werden.

*Litteratur*: H. Ethe, *G. P. H.* II. 231—32; Rieu, *Catalogue*, S. 692b und 370a; *Yûsuf u-Zulaikha*, lith. Lucknow 1870.

(E. BERTHELS)

**NÂZÎM**, eigentlich MUŞTAFÂ B. İSMÂ'İL, namhafter religiöser osmanischer Dichter. Geboren in Konstantinopel als Sohn eines Janitscharen, des Mustermeisters Yeni Bağçeli Ördek İsmâ'il Agha, folgte er seinem Vater im Amt, nachdem er die Stufenfolge der Janitscharen-Kanzlei durchlaufen hatte: Er wurde *Şhâgird*, *Khalife*, *Baş* *Khalife* und schliesslich 1108 (1696) *Yeni-eri Kâtibi*. Er starb im gleichen Jahre auf dem Feldzug nach Belgrad.

Nâzîm verfasste einen umfangreichen *Diwân*, dessen poetischer Wert nicht allzu gross ist, der aber in seinen 550 *Ghazelen* und seinen etwa 50 *Ta'rikh* aus dem Ende der Regierungszeit Mehmed's IV. viel Religiöses und Mystisches enthält.

*Litteratur*: Thureiyâ, *Sidjill-i 'othmânî*, IV, 534; Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 572—76; Basmağdjan, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*, Konstantinopel 1910, S. 127; Flügel, *Wiener Handschriften-Katalog*, I, 664—65. (MENZEL)

**NÂZÎM**, YAHYÂ, der bedeutendste religiöse osmanische Dichter seiner Zeit, wie schon sein Beiname *Na't-gû*, der Hymnen-Sänger, zeigt. Geboren 1059 (1649) in Kâsım Paşa in Konstantinopel, trat er als Knabe in den Serai ein, wo er die Enderûn-Ausbildung erhielt und Gelegenheit fand, sich besonders im Arabischen und Persischen zu vervollkommen. Er zeigte Talent zum Dichten und grosses musikalisches Talent. Durch seine schöne Stimme und seine Dichter- und Komponisten-Tätigkeit gewann er die Gunst Sultan Murâd's IV. Er erhielt deshalb wichtige Hofämter: das Amt eines *Koghush Aghas* des *Kilâr-i khâşse*. Dann wurde er *Newbedji Bashî* und *Kuru Yemishdji Bashî* und gewann bedeutenden Einfluss. Er trat dann freiwillig zurück und wurde *Bazar Bashî*. Später machte er die Pilgerfahrt nach Mekka. Er blieb als *Mudjâwir* in Medina, wo er achtzigjährig 1139 (1726) verstarb. Nach einer anderen Angabe (Brusaî Mehmed Tâhir) soll er in Adrianopel gestorben sein.

Er blühte unter Mehmed IV. bis zu Sultan Ahmed III. Er gehörte dem Mewlewî-Orden an. Sein Meister im Dichten und wahrscheinlich auch der Musik war *Shâikh Neshâtî-i Mewlewî*. Nâzîm erscheint als der religiöseste Dichter seiner Zeit. Seine ganze dichterische Kraft widmete er dem *Na't*, der religiösen Hymne. Sein *Diwân* erscheint dadurch als ein wahrer „Gnaden-Erlass“ (*Berûti Ghufrân*). Er pflegte ausserdem besonders die religiösen Formen des *Tawhîd*, des *Tahmîd* und der *Shahâdât*.

Sein *Diwân*, der 1257 (1841) in Konstantinopel

gedruckt wurde, bildet einen starken Band von 500 Seiten, von denen ein Drittel dem *Na't* in Gestalt von 60 *Kasîden*, Hunderten von *Ghazelen*, *Kîfâ's*, *Terdjî's* und *Terkib*, *Müsedde's* und *Mukhamme's*, *Rubâ'i's* und eines Mesnewî für den Propheten gewidmet ist. Der *Diwân* ist in fünf Teile geteilt, von denen jeder für sich wieder eine Art *Diwân* bildet. Ausserdem schrieb er *Medhiye's* für Mehmed IV., Muştafâ II., Ahmed III., Selim Girai Khân, Muşahib Muştafâ Pasha und den Wezir Ahmed Pasha; ferner *Ta'rikhe* in Nachahmung von Ne'î und Nâbi und *Şharkî's* in Nachahmung Nedîm's.

Nâzîm ist ein gewandter Verseschmied, der sein Streben nach Vielheit und Abwechslung nicht in den Inhalt, sondern in die Form verlegt. In allem aber tritt starker religiöser Glauben, ja Fanatismus hervor. Seine Gedichte sind ein getreues Spiegelbild der Neigung des damaligen Zeitalters zur Religion und zum Sufismus.

*Litteratur*: Feñin, *Tedhkere*, Konstantinopel 1271, S. 415—16; Taiyâr-zâde Ahmed 'Atâ, *Ta'rikh*, Konstantinopel 1293, IV, 151—96; *Khazine-i Funûn*, Istanbul 1312, II, 245—47 (*Eslâf*, Nr. 72); Brusaî Mehmed Tâhir, *Othmânî Müellifi*, II, 452; Köprülü-zâde Mehmed Fu'ad und Shihab al-Din Sulaimân, *Yeni 'othmânî Ta'rikh-i Edebiyat*, Istanbul 1332, S. 371—74; I. Nedjîmî, *Ta'rikh-i Edebiyat Dersleri*, Istanbul 1338, I, 170—71; Abû Ishâk İsmâ'il Efendi-zâde Es'ad Mehmed Efendi, *Atrab al-Âthâr fi Tadhkirat 'Urafâ' Adwâr* (*Tedhkere der Sänger*). (MENZEL)

**NÂZİR AL-MAZÂLİM** (A.), „Untersuchungsbeamter für unrechte Handlungen“. Sein Amt „vereinigte die Justiz des Kâdî mit der Gewalt des Herrschers“ und wurde von den letzten Umayyaden geschaffen, die persönlich Gesuche und Klagen über *Zulm* in Empfang nahmen. Die frühen 'Abbasiden von Mahdî bis Muhtadî folgten ihrem Beispiel (Mâwardî, S. 129; Baihaki, *Kitâb al-Mahâsin wa'l-Masâwî*, ed. Schwalli, S. 577; Mas'ûdî, *Murûdj*, VIII, 21; Tabari, III, 1736); aber nach ihnen wurde diese Aufgabe vom Wezir übernommen, dessen Säumigkeit bei Erledigung dieser Verpflichtung als erster Fehler angesehen wurde ('Arib, ed. de Goeje, S. 25). In Baghdâd ordnete der Khalife Mukhtadî an, dass der *Shâhib al-Shurfa Faqîh's* ernennen solle, die in jeder *Ma'halla* Beschwerden anhören sollten. Der Gerichtshof des Nâzîr befasste sich mit: a. *Zulm*, der von Beamten des Khalifen begangen war; b. Ungerechtigkeiten bei Erhebung der Steuern und c. ungerechten Handlungen der *Kâtib's* in öffentlichen Ämtern. Andere Angelegenheiten aus der Zuständigkeit dieses Gerichtshofes waren Beschwerden der Beamten über Nichtzahlung oder übermässige Herabsetzung ihrer Gehälter, die Interessen der *Awkâf* und die Durchsetzung von Entscheidungen, die vom Kâdî nicht so getroffen waren, dass sie vollstreckbar waren. Der Nâzîr hatte weit grössere Gewalt als der Kâdî. Er konnte die Entscheidung eines Falles hinausschieben, um die Angelegenheit zu prüfen und Beweismaterial herbeizuschaffen, was der Kâdî nicht konnte, da er ein sofortiges Urteil fällen musste. Er konnte vom *Irhab* (Einschüchterung) Gebrauch machen, um den Verklagten zum Geständnis zu bringen, und konnte Streitende auf vertrauenswürdige Personen verweisen, die als Schiedsrichter auftreten konnten. Wenn es der Wezir oder ein anderer hochgestellter Beamter war, der

als Nâzîr den Fürsten vertrat, so setzte er einen besonderen Tag oder besondere Tage für die Untersuchung der *Mazâlim* fest. Niẓâm al-Mulk (*Siyâsat-nâma*, S. 10) hielt es für eine wesentliche Pflicht des Königs, zwei Tage in der Woche zu Gericht zu sitzen, und in Ägypten sass während der Fâtîmidenherrschaft der Wezir oder der *Şahib al-Bâb* an zwei Tagen der Woche am Goldenen Tor des Palastes von Kairo. Die Beschwerden wurden dort mündlich vorgebracht, wenn der Bittsteller in Fustât oder Mişr lebte; jede Klage wurde zur notwendigen Nachforschung an den *Nâib* der Polizei oder den *Kâdî* des betreffenden Viertels gesandt. Wenn die Person, gegen die sich die Klage richtete, ausserhalb der beiden Städte wohnte, wurde das Bittgesuch schriftlich eingereicht.

*Litteratur:* Mâwardî, ed. Enger, S. 129 f.; Amedroz, in *J R A S*, 1911; Makrîzî, *Kahîlât*, I, 402 f.; Harîrî, *Maḳāmât*, Kairo 1300, II, 42, mit Kommentar von al-Şarîḡhî über *Wâlî 'l-Djara'im* und *al-Ḥâkim fi 'l-Mazâlim*. (R. LÉVY)

**NAZMÎ**, ŞAIKH MEHMED B. RAMAZÂN, osmanischer Dichter und Khalwetî-Şaikh. Er wurde 1032 (1622/3) in Konstantinopel im Stadtviertel Kodja Mustafâ Paşa als Sohn des Kaufmanns Ramazân b. Rustem geboren. Er schloss sich als Jünger dem 'Abd al-Aḥad al-Nûrî an. 1065 (1654/5) wurde er Şaikh (*Pöst-nîşîn*) in dem Khalwetî-Kloster Yawashdjî Mehmed Agha in der Nähe von Şehr Emini, später (1105 = 1693) daneben noch Prediger (*Wâiz*) an der Sultân-Wâlîde-Moschee. Er starb 1112 (1700) und wurde in einer eigenen Türbe bestattet. Sein Sohn ist 'Abd al-Rahmân Rafîâ. Nazmî galt als besonders guter Kenner des *Ḥadîth*. Er schrieb eine Reihe von Werken, die alle noch ungedruckt sind, nämlich: *Hadiyat al-Ikhwân* („Geschenk der Brüder“): Biographien der sieben bedeutendsten Khalwetî-Persönlichkeiten (Yûsuf Makhdûm; Muhammed Rakîye; Şah-Kobâd-i Şîrwânî; 'Abd al-Madjîd-i Şîrwânî; Shams al-Dîn-i Siwâsî; 'Abd al-Madjîd-i Siwâsî; 'Abd al-Aḥad al-Nûrî) und einige Ausführungen über ihre Nachfolger.

Seine dichterischen Werke bestehen aus der gereimten türkischen Übersetzung des I. Buches des Mesnewî des Djelâl al-Dîn Rûmî; einem ordentlichen *Dîwân* (mit vielen Hymnen und geistlichen Liedern); ferner dem *Mi'yâr al-Ṭarîqat* (Probierstein des Ordens).

*Litteratur:* Thureiyâ, *Sidjill-i 'othmânî*, IV, 560; Hilmî, *Ziyâret-i Ewliyâ*, Istanbul 1325, S. 120—21; Sâmî, *Kâmûs al-A'lâm*, VI, 4589—90; Brusallî Mehmed Tâhir, *'Othmânîlî Mü'ellifleri*, I, 175; Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 596—97; Basmadjian, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*, Konstantinopel 1910, S. 127. (MENZEL)

**NAZMÎ MEHMED** (nach dem *Sidjill-i 'othmânî*: Nazmî Niẓâmî), osmanischer Dichter aus Adrianopel zur Zeit Sulaimân al-Kânûnî's. Er war der Sohn eines Janitscharen, wurde später selbst Janitschar, dann Siliḥdar und Sipâhî. Er starb 996 (1588) in Adrianopel, wo er in der Türbe des Şaikh Şudjâ begraben ist.

Nazmî besass grosse dichterische Anlagen und Fähigkeiten, die sich besonders in der geschickten treffsicheren Nachahmung anderer Dichter, in sog. *Nazîre's* (pl. *Nazâ'ir*) zeigte. Daneben dichtete er auch selber Ghazelen. Er erwarb sich dadurch ein grosses Verdienst um die osmanische Litteraturgeschichte, dass er eine riesige Blumen-

lese der schönsten osmanischen Gedichte, nach den acht Hauptmetren geordnet, sammelte. Diese Blumenlese umfasst 4000 Ghazelen von 125 türkischen Dichtern und *Nazîre's* von ihm dazu: *Maḳyma' al-Nazâ'ir*. Dieses Werk, das bis 930 (1524) fortgeführt ist, überreichte er dem Sultan. Hammer hat es, seinem Werte entsprechend, eingehend behandelt.

Ausserdem schrieb er zu der *Risâle-i 'arûziye* des Wahîd-i Tebrizî zu jedem *Baḥr* ein Ghazel mit dem Reim *Elif*.

*Litteratur:* Sehi, *Hesht Bihisht*, Istanbul 1325, S. 133; Thureiyâ, *Sidjill-i 'othmânî*, IV, 560; Sâmî, *Kâmûs al-A'lâm*, VI, 4589—90; Brusallî Mehmed Tâhir, *'Othmânîlî Mü'ellifleri*, II, 436; Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 61—73. (MENZEL)

**AL-NAZZÄM**, IBRAHIM B. SAIVÄR B. HANÛ AL-ISHÄK, mu'tazilitischer Theologe der Schule zu Baṣra. In Baṣra erzogen verbrachte er den letzten Teil seines Lebens in Baghdâd, wo er zwischen 220 und 230 (835 bzw. 845) starb, anscheinend noch in der Blüte des Lebens. Als glänzender Dichter, hervorragender Philologe und besonders äusserst scharfsinniger und gewandter Dialektiker zählt er zu den interessantesten Persönlichkeiten der 'Abbâsidenzeit. Im Werdegang der islâmischen Ideen nimmt er eine der bedeutendsten Stellen ein. Er erlernte die spekulative Theologie in dem *Madjlis* Abu 'l-Hudhail al-'Allâf's, von dem er sich bald trennte, um eine eigene Schule zu gründen. In Baṣra verfolgte er eifrig den Kampf, den sein Lehrer gegen den Manichäismus führte, aber er widmete seine Tätigkeit besonders der Widerlegung der dahritischen Philosophie, die er vorzüglich kannte. Allen Anschein nach hat al-Nazzâm den Kampf gegen die Philosophie des asiatischen Hellenismus eröffnet, den dann der Islâm jahrhundertlang fortsetzte und der seinen klassischen Ausdruck in al-Ghazâlî's *Tahâfut* fand. In Baghdâd führte er lebhaft Diskussionen mit den murdjîtischen und djabritischen Theologen, den Traditionariern und den Fuḳahâ, worin er ihre Lehren einer beissenden Kritik unterzog, die in der Geschichte der sunnitischen Theologie eine starke Rückwirkung hervorgerufen hat. Andererseits scheinen seine Ideen einen beträchtlichen Einfluss auf die mu'tazilitische Schule Baghdâd's trotz der Opposition ausgeübt zu haben, die sie ihm entgegenbrachte. Al-Nazzâm ist vor allem Theologe. Zwei Tendenzen bestimmen sein Denken: das Eintreten für den *Tawḥîd*, den striktesten Monotheismus, und das Eintreten für den Kor'an, was dahin führte, dass er jede andere Quelle der Theologie und Moral ausschaltete. Seine Religiosität war völlig intellektualistisch, und das Gefühlsleben nahm offenbar nur einen ziemlich begrenzten Raum darin ein. Seine Gegner bezeichneten ihn als Dahriten; das hiesse aber, die Grund-Idee seines theologischen Werkes gänzlich verkennen. Nichtsdestoweniger bleibt die Wahrheit bestehen, dass ihm gerade der Kampf mit der Dahriya die Prämissen zu seiner Dogmatik geliefert und ihre Struktur bestimmt hat, sodass sogar der Islâm unter seinen Händen eine ziemlich seltsame Form erhielt. Infolge seiner dogmatischen Überspanntenheiten wurde er fast durch die ganze muslimische Gemeinde und selbst durch die Mu'tazila verurteilt; allein er ist es, der als erster mehrere der Hauptprobleme der sunnitischen Theologie aufgestellt hat. Seine Schriften sind verloren



gegangen; aber noch ziemlich umfangreiche Fragmente finden sich vor allem bei seinem Schüler al-Djāhiz. Viele Lehren, die ihm in den Büchern der Häresiologen zugeschrieben werden, sind von seinen Schülern überliefert worden, jedoch nicht immer in der richtigen Weise, wie uns al-Khaiyāt versichert. Die Darlegung seiner Theologie, die al-Baghdādī in seinem *Kitāb al-Farḡ* gibt, geht wahrscheinlich auf Ibn al-Rāwendi zurück; sie ist ein typisches Beispiel von Entstellung und einer bewussten falschen Interpretation. — Über die Hauptpunkte seiner Theologie und über seine Schule vgl. den Art. AL-MU‘TAZILA; hier sei nur einiges über die Probleme seiner Theologie gesagt.

1. *Aṣl al-Tawḥīd*. Das Hauptinteresse al-Nazzām's besteht in diesem Punkte darin, die korānische Lehre von der Schöpfung gegenüber der Dahriya zu verteidigen, die den beständigen Kreislauf der Elemente und auf diese Weise die Ewigkeit der materiellen Welt lehrt. In dieser Absicht entwickelt er die Lehre vom *Zuhūr* und *Kumūn*, eine direkt gegen die Dahriya gerichtete These, die schon von Abu 'l-Hudḥail al-'Allāf angenommen wurde. Die den Körper und seine Beziehungen betreffenden Ideen basieren logisch auf dieser Lehre. Der Aufbau dieser Ideen ist jedoch stark von der Polemik gegen den Manichäismus beeinflusst, über dessen Hauptprobleme al-Nazzām sehr tief nachgedacht hat. In der positiven Beweisführung des Dogmas von der Schöpfung glaubt man bisweilen aristotelische Züge zu erkennen: die Schöpfung war ein Inbewegungsetzen, und die erschaffene Welt befindet sich in einer kontinuierlichen Bewegung (selbst die Ruhe wird als eine Art Bewegung definiert). Gott ist also selbst unbeweglich, aber gleichzeitig die ursprüngliche bewegende Kraft. Das *Tanzih*, die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung, wird ziemlich weit getrieben. Die göttlichen Attribute äussern sich für uns in Negationen. Das göttliche Wort ist ein Körper (also erschaffen), aber das des Menschen ein Akzidenz. Der Korān ist wunderbar durch die Berichte, die er über die Vergangenheit gibt, und durch die Geheimnisse, die er enthüllt, aber nicht durch seinen Stil, den die Menschen hätten nachahmen können, wenn sie Gott nicht daran gehindert hätte (in Wirklichkeit gibt es also keine *Mu'araḍa* bei al-Nazzām). Al-Nazzām verwirft grundsätzlich die willkürlichen Korānauslegungen, wie sie die grossen Autoritäten der Tradition, z.B. ein 'Ikrima, ein Kalbī, Suddī, ein Muḳātil b. Sulaimān geben; er verlangt eine streng wörtliche Exegese. Die Prophetie ist immer universell gewesen, d.h. alle Propheten und nicht nur Muḥammed allein sind zu der ganzen Menschheit geschickt worden (gegen die Traditionarier; al-Nazzām hat also die Prophetie Muḥammeds nicht geleugnet).

2. *Aṣl al-'Adl*. Die Freiheit des menschlichen Willens ist für al-Nazzām in einer Weise beschränkt, welche die ash'aritische Theologie vorwegnimmt. Alle Handlungen des Menschen sind Bewegungen, also Akzidenzen, u. zw. Bewegungen, die sich nur auf den Menschen selbst beziehen; die Wirkungen, die sich ausserhalb des Menschen vollziehen, kommen nicht ihm zu, sondern den natürlichen Kräften, die Gott in die Körper gelegt hat (Negation des *Tawallud*). Der Mensch ist der *Rūḥ*, der den Körper durchdringt; der Körper seinerseits stellt eine Schwäche (*Afa*) des *Rūḥ* dar. Nun ist es im Gegensatz zu dem eigentlichen Menschen

zu welcher der Mensch, d.h. der *Rūḥ*, fähig ist. Daraus folgt, dass der Mensch (der *Rūḥ*) zu der Handlung fähig ist, bevor sie sich verwirklicht (*al-Isti'ā'a qabla 'l-F'āl*), dass er aber in dem Augenblick, wo sie dies tut, nicht dazu fähig ist.

3. *Aṣl al-Wa'd wa 'l-Wa'id*. Al-Nazzām hat sich lebhaft für die praktischen Fragen des *Fikh* interessiert; man kennt seine und seiner Schule Ansichten über die *Ṣalāt*, den Betrug und die rituelle Reinheit (wo er sehr sonderbare psychologische Erklärungen gibt). Aber er hat sich besonders mit den *Uṣūl* beschäftigt. Er führte einen leidenschaftlichen Kampf gegen die *Aṣḥāb al-Ra'y wa 'l-Kiyās*, also gegen die Hanafiten, welche die Murdji'iten darstellen. Er leugnete völlig sowohl den *Ra'y* wie den *Kiyās* und zauderte sogar nicht, den Ruf der *Ṣaḥāba* anzugreifen, die nach seiner Ansicht daran schuld waren. Dies führte ihn zu einer heftigen Kritik der Einrichtung des *Iǧmā'*, den er dennoch bis zu einem gewissen Grade gelten liess. Durch all dies bahnte er den Weg für Dawūd al-Zāhiri und für die Zāhiriya-Schule.

*Litteratur*: al-Djāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, Kairo 1323, *passim* (besonders I, 167–69, über die Exegese des Korān, und V, 1–31, über den *Zuhūr* und *Kumūn*); al-Khaiyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, ed. Nyberg, Kairo 1925, s. Index; Ibn Kūtaiba, *Ta'wīl muḫṭalif al-Hadīth*, Kairo 1326, S. 20–53; al-Aṣḥārī, *Maḳālāt*, ed. Ritter, s. Index; al-Saiyid al-Murtaḍā, *Kitāb al-Amālī*, Kairo 1325, I, 132–34; al-Baghdādī, *Kitāb al-Farḡ*, Kairo 1910, S. 113–36; *Kitāb al-Fihrist*, in *W Z K M*, IV, 220–21; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, Kairo 1317, *passim*; al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milāl wa 'l-Nihāl*, ed. Cureton, S. 37–41; Ibn Abi 'l-Ḥadid, *Šarḥ Naḥḍ al-Balāgha*, Kairo 1329, II, 48–50 (mit einigen Stücken der Abhandlung *Kitāb al-Nukat* von al-Nazzām); al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rikḥ Baghdād*, Kairo 1349, VI, 97–8; Ibn al-Murtaḍā, *al-Mu'tazila*, ed. Arnold, Leipzig 1902, S. 28–30; Ibn Ḥadjar al-'Askalānī, *Lisān al-Mizān*, I, Iḥḍarabād 1329, I, 67; vgl. auch die Litteratur zum Art. AL-MU‘TAZILA. (H. S. NYBERG)

NEBUKADNEZAR. [Siehe BUKHT NAṢAR.]

NEDJID, im Gegensatz zur Küstenebene (*Tihāma*) oder der Niederung (*Ghōr*), das Hochland Arabiens. Im Dialekte der Hudḥail wurde *Nudjud* statt *Nadjd* gesprochen. Die Begrenzung dieses ursprünglich topographischen Begriffs wird ganz verschieden gefasst und bezeichnet bald mehr allgemein die Erhebung über die Küstenebene oder das weite Land, dessen oberen Teil die *Tihāma* und der *Yaman* und dessen unteren der *Irāq* und *Syrien* bilden, oder den Teil Arabiens, der von den Grenzen al-Yamāma's bis al-Medina und von hier über die Wüste von al-Baṣra gegen Bahrain am Persischen Golf entlang sich erstreckt (*Iṣṭakhri*, Ibn Hawḳal), oder das Gebiet zwischen dem *Irāq* (al-'Uḍḥaib) und *Dhāt 'Irḳ* (Ibn Khordādhbeh) oder vom *Irāq* bis zur *Tihāma* (*Qudāma*) oder das Land, das hinter dem sogenannten Graben des Chosroes (*Kisrā*) sich bis zur *Ḥarra* erstreckt (al-Bāhili), oder endlich das Gebiet zwischen der Talsenke des *Wādī 'l-Rumma* bis zu den Berghängen von *Dhāt 'Irḳ* (al-Aṣma'i). Dass ursprünglich nur die „Hochfläche“ darunter verstanden wurde, ersieht man aber nicht nur aus der Begriffsbestimmung der einzelnen Autoren, sondern auch daraus, dass *Nadjd* in Verbindung mit verschiedenen Toponymen erscheint. So kennt al-

Asma'ī (Yākūt, IV, 745) Nadjd Bark (in al-Yamama). Nadjd 'Ufr, Nadjd Kabkab (bei 'Arafat), Nadjd Mari' (im Yaman), al-Bakr (II, 574) ausser den drei zuletzt genannten Nadjd al-Yaman, Yākūt (IV, 750 f.) ausserdem noch Nadjd al-Hidjaz. Nadjd Alwadh im Gebiete der Hudhail, Nadjd al-Sharā, al-Hamdānī (S. 55) Nadjd Hūmayr und Nadjd Madhidj neben einer Anzahl sonst nicht näher bekannter Orte in Verbindung mit der Bezeichnung Nadjd. Hamdānī (S. 177) macht weiterhin einen Unterschied zwischen dem oberen Nadjd (*Nadjd al-Ulyā*), der als eigentlicher Nadjd (*al-Nadjd*) gilt, zu dem er den Kreis (*Kūra*) von Djurash und den Ort Yabambam rechnet, und dem unteren Nadjd (*Nadjd al-Sufā*), der als *Arq Nadjd* bezeichnet wird, welch letzterer zusammen mit dem Hidjaz und al-'Arūd Zentralarabien bildet (S. 1, 5 f., 36, 18 f.), jenes Gebiet, in dem das reine Arabisch gesprochen wird (S. 136, 8 f.). Die ursprüngliche Bedeutung liegt auch in der bezeichnenderweise für zwei Berge im Adja'-Gebirge gebräuchlichen Dualform Nadjdān vor, sowie im Ortsnamen Nadjdā Mari' und im Frühjahrsweideplatz Nadjdān im Gebiete der Khath'am beim Dichter Humaid b. Thawr (Yākūt, IV, 745).

Dass die oben gegebene weite Umgrenzung des Nadjd nicht ohne guten Grund angenommen ist, zeigt uns die in der zweiten Hälfte des fünften Jahrh. n. Chr. unter Hārith, dem Fürsten der Kinda, erfolgte Gründung eines allerdings nur kurzlebigen Reichs, das vom syrischen Limes und al-Madina bis zur Landschaft al-Yamāma oder vom Hügel Tamiya im Nordosten am Wādī 'l-Rumma bis Dhāt 'Irāq reichte. Später hat dann der ganze Nadjd zum Verwaltungsbezirke von al-Yamāma gehört (Yākūt, IV, 746).

Die weiteste Ausdehnung des Nadjd ist wohl im gegenwärtigen Königreiche gleichen Namens gegeben, das dem Wahhäbitenfürsten 'Abd al-'Aziz Ibn 'Abd al-Rahmān Āl Sa'ūd seine Entstehung verdankt, der 1902 zum Amir des Nadjd erhoben 1903 Riyāḍ eroberte, im Sommer 1921 zum Sultan des Nadjd und der abhängigen Gebiete erwählt wurde, am 10. Januar 1926 den Hidjaz eroberte und am 19. Januar 1927 zu al-Riyāḍ zum König des Nadjd und seiner abhängigen Gebiete ausgerufen wurde. Die Grenzen seines Königreichs sind im Osten der Persische Golf von Džafūra und Kaṭar bis Rās al-Mish'ab, dann die neutrale Zone zwischen Nadjd und Kuwait von diesem Vorgebirge bis Rās al-Killiya. Im Westen das ehemalige Königreich Hidjaz beziehungsweise das Rote Meer; im Süden die Linie, die vom Hafen Kunfudha am Roten Meere südlich von Abhā in 'Asir und südlich vom Wādī 'l-Dawāsir verläuft und Nadjran mit einschliesst. Der gegenwärtig zwischen dem König des Nadjd und dem Imām des Yemen ausgebrochene Krieg dürfte diese Grenze aber wohl nicht unverändert lassen, zumal der yemenische Djawf schon einmal Streitgegenstand gewesen ist. Die Nordgrenze, die durch Verträge zwischen dem Beherrscher des Nadjd mit dem 'Irāq und England (unterzeichnet am 2. Dezember 1922 in 'Ukair) einerseits und dem Nadjd, Grossbritannien und Transjordanien andererseits (unterzeichnet am 2. November 1925 zu Hadda im Hidjaz) geregelt wurde, verläuft zunächst entlang der neutralen Zone zwischen Nadjd und dem 'Irāq (29—30° n.Br. und 45—46° ö.L.) und wird dann durch die Linie gebildet, die nördlich und nordwestlich zum Treffpunkt des 39° ö.L. und 32° n.Br. verläuft und

den Džebel 'Anēze nördlich lässt, dann südwestlich zum Wādī Raḍjil und südöstlich den Treffpunkt des 38° ö.L. und 30° n.Br. durchschneidet. Das Wādī Sirhān gehört so noch zum Nadjd. Gegen Süden setzt sich diese Linie 25' dem 38° ö.L. entlang fort und kreuzt die Hidjāzbahn gegen 'Akaba zu. Die Ausdehnung dieses Gebiets wird auf 900 000 Quadratmeilen veranschlagt und seine Bevölkerung auf 3 000 000 geschätzt. Hauptstadt ist al-Riyāḍ; wichtigere Orte sind noch Buraida (Berēde), 'Aneiza ('Anēze), Iḥā'el (Hāyil), Tharmala, Shaḡrā, Madjma'a, Iluraimala (Harēmla), al-Hufhuf und al-Kaṭif. Die Bevölkerung, die mit Ausnahme von al-Ḥasā mit 30 000 Shi'iten und etlichen Sunniten sich fast durchweg dem Wahhäbismus angeschlossen hat, gehört zu den Stämmen der Muṭair (Meṭēr), Harb, 'Utaiba ('Atēbe), Subaif, Dawāsir, al-'Uḍjman, al-'Awāzim, al-Suhūl, Beni Murra und Kaḥlān.

Der zu Nordarabien gehörige Nadjd bildet einen Teil der grossen Wüstentafel, die aus Urgestein mit überlagerndem Sandstein und vulkanischen Durchbrüchen besteht und von zwei gewaltigen Bergformationen gegliedert wird. Die eine, nördliche, etwa 60 km lange und in ihrem Nordostende etwa 1 400 m hohe ist in alter Zeit als Djabal Taiy oder Djabalā Taiy, nämlich Adja' und Salmā, bekannt (Hamdānī, S. 125, 15 f.) und heisst heute Djabal Shammar oder Djabal Idjā (Adja').

Beide Bergzüge, die sich auf einer ungeheuren durch Verwitterung geebneten Hochebene erheben, sind aus Granit aufgebaut. Der Djabal Adja' streicht von Nordnordost nach Südsüdwest, etwa 50 km südöstlich von ihm in annähernd gleicher Richtung der Djabal Salmā, dem im Südwesten der Djabal Raman vorgelagert ist, während sich südöstlich des Djabal Salmā als Zunge vulkanischer Tätigkeit die Harra von Faid ausbreitet.

Südöstlich von ihr erhebt sich das mit Kalk überlagerte von Nordwest nach Südost streichende Sandsteinplateau des Džebel Tuwaik (Tu'ek), der den westlichen Steilhang einer durch Verwitterung entstandenen Hochebene darstellt und sich gegen den Persischen Golf einer- und die Sandwüste Rub' al-Khali andererseits abdacht. Er beginnt südöstlich der Landschaft al-Kašim (südöstlich der Harra) und erstreckt sich östlich von al-Wašm bis al-'Arūd mit der Stadt al-Riyāḍ und biegt dann, westlich der Oase Khardj, in südsüdwestliche Richtung gegen das Wādī 'l-Dawāsir ab. Die bedeutendste Erhebung dieses Steilrands stellt der Djabal 'Ammāriya oder Djidd dar, der den 700—1 200 m hohen Höhenrücken noch um etwa 150 m überragt. Der langgestreckte südliche Teil des Tuwaik wird von zahlreichen Wādīs durchschnitten, die das Wasser der Regenperiode gegen das Rub' al-Khali zu ableiten. Sein Kernland ist das 60 km lange Aḡḡāḍj mit der Oase Laila.

Der Nadjd ist in der Hauptsache Steppe und Wüste. Naḡūd und Dahna nehmen den grösseren Teil des nördlichen Nadjd ein, während sich das Rub' al-Khali im Südosten anschliesst. Ständig offen fließendes Wasser gibt es im Nadjd nicht, und so ist das Land auf die unterirdischen Wasseradern und Wasservorräte angewiesen, die durch Brunnenanlagen erschlossen werden müssen und in verschiedenen Tiefen liegen. In der Oase al-Khardj haben die Brunnen eine Tiefe von 7—13 m, in Aḡḡāḍj 15—18 m, in Hā'il und al-Riyāḍ etwa 25 m. Gelegentlich bilden solche Quellen auch teichartige Wasseransammlungen an der Erdober-



fläche, wie z.B. in al-Khardj, dessen Quellen sich in drei Teichen sammeln, deren grösster 150 Schritte lang und 80 Schritte breit ist (vgl. die Tafel bei Philby, II, 208), während die Quellen von Aflād sogar einen See von  $1\frac{1}{4}$  km Länge und 400 m Breite speisen (Philby, II, Taf. neben S. 224). Manchmal versiegen derartige Wasseradern plötzlich, wohl weil sie einen unterirdischen Ablauf gefunden haben, wie dies bei zwei Wassergruben in Aflād und den zwei grösseren Teichen in al-Khardj der Fall ist. Die hydrographischen Verhältnisse des Landes sind so naturgemäss aufs stärkste von den Niederschlägen abhängig, die die Sommerregen und Winterregen bringen. Erstere (*Wasmī* oder *Maṣar al-Ṣaif*) fallen im August und September und bringen vor allem den Wei-

bachtet, das allerdings von den Eingebornen als unerhörtes Ereignis bezeichnet wurde. Philby (I, 126, 145) hat im Dezember Gewitter und Regen feststellen können. Das Regenwasser sammelt sich nun in den Senken und Mulden unter der dicken Sandschicht und ermöglicht so das Fortkommen von Palmpflanzungen, auf chemisch zersetzter fruchtbarer Bodenschicht auch von Weizen und Gerste, Gemüse und Obstbäumen. Der heisse Sommer erfordert freilich überall künstliche Bewässerung aus Brunnen. Andererseits hat die oft plötzlich hereinbrechende Flut der Regenbäche schon in alter Zeit zur Anlage von Staudämmen zur Abwehr und Aufspeicherung des Wassers geführt, wie sie im Wādi 'l-Rumma bei 'Aneiza (Bakrī, I, 207; Yāḳūt, III, 738), Ḍarīya (Bakrī, II, 637)



Skizze Arabiens mit den neuen Grenzen des Nadjd nach Amīn Rihānī

deplätzen Erholung, die die Sommersonne ausgedörrt hat, während letztere das Regengebiet in eine Frühlingslandschaft verwandeln. Das klassische *ṣaḥr Ḥaḥu Nadjdun min raḥḥin wa-ṣaifin* (Bakrī, II, 627) hat diesen Verhältnissen bereiten Ausdruck verliehen. Übrigens wurden im April 1871 im mittleren Wādi 'l-Rumma schwere Regengüsse beobachtet, ebenso im Mai in 'Anēze bzw. zwischen Djabal Selmā und 'Anēze (1884 Ch. Huber), und Philby (II, 11, 14) hat im Mai neben Sprühregen auch Gewitter beobachtet, während Doughty bei Khabra (unweit 'Anēze) im April sogar Hagel erlebte. Dass sich das Klima hier nicht zu stark verändert haben dürfte, zeigt der Bericht des Ibn Ijubar, der von reichlichen Regengüssen im April 1184 n. Chr. in dieser Gegend zu erzählen weiss. Huber hat noch im Juni 1884 Regenfälle auf der Strecke 'Anēze-Mekka erlebt, Sadlier Ende Juli 1819 zwischen al-Ḥasā und Ḍarīya ein schweres Gewitter mit Regen beob-

achtet und auf der Strasse von al-Yamāma nach 'Aneiza (al-Ḥamadhānī, S. 174, 192) errichtet wurden. Reste solcher Staudämme hat Doughty im Djabal Adja' gefunden.

Den besten Teil des Nadjd stellt die Landschaft al-Sharaf dar, als Weideland ist das Flussgebiet des Wādi 'l-Djerir und Wādi 'l-Miāh berühmt. Hier hatten die ersten Khalifen staatliche Weidereservate (*Ḥimā*) angelegt, so in Ḍarīya, al-Rabadha, Faid, al-Nīr, Dhu 'l-Sharā und Nakī'. Das berühmteste war jenes von Ḍarīya, wo der Khalife 'Omar I. einen Umkreis von 6 arabischen Meilen Durchmesser als Weideland für 300 Pferde und 30 000 Kamele für den Armeebedarf sicherstellte; 'Othmān erweiterte dies Areal auf 10 Meilen Durchmesser. Der 'Abbāsīde al-Mahdī hob es auf, wie die Politik dieser Dynastie im Gegensatz zu den Umayyaden, die z.B. den westlichen Nadjd stark kolonisierten, Arabien absichtlich vernachlässigt hat. Übrigens ist der Nadjd noch im VI. Jahrh. n. Chr.

leidlich baumreich gewesen, und besonders al-Sheruba, südlich vom Wādi 'l-Rumma, sowie Wādīra waren wegen ihres Baumreichtums berühmt, während sie heute nur spärlichen Baumwuchs zeigen. Manche Gebiete scheinen durch Dürre oder katastrophale Überschwemmungen zugrunde gegangen zu sein (Philby, I, 122; II, 14); auf letztere Ursache ist wohl der Untergang al-Yamāma's zurückzuführen. Gelegentlich werden die Kulturen auch durch starke Fröste geschädigt — im Winter (Januar) sinkt die Temperatur bei einem Tagesmaximum von 12° gelegentlich unter 5°, und Eisbildung und Schneefall sind in höheren Lagen verschiedentlich beobachtet worden —, während die sommerliche Dürre bei einem Maximum bis 45° die Saaten zum Verdorren bringt. Die beiden wichtigsten Wādi's sind das ca. 950 km lange Wādi 'l-Rumma, das das Hochplateau von Nordarabien in seiner ganzen Breite durchzieht, seinen Ursprung in der Harra von Khaibar nimmt und bei Baṣra in der Euphratebene verläuft, sowie das Wādi 'l-Dawāsir. Beide bilden zugleich auch die Hauptverkehrswege Zentralarabiens in alter und neuer Zeit.

Auf eine Förderung der Landwirtschaft zielt fraglos das Bestreben des Königs des Nadjd hin, die Bedū an die Scholle zu fesseln. So hat jeder Stamm bzw. Stammesabteilung eine bestimmte Bodenfläche in der Nähe einer Quelle zugewiesen erhalten, wo nun Hütten errichtet und der Boden bestellt werden. Derartige neue Siedlungen bezeichnet man als *Hiǧra*. In den letzten 10 Jahren seit Wiederaufstieg des Wahhābismus sind etwa 70 solche neue Siedlungen von 2—10 000 Einwohnern errichtet worden; die bedeutendste ist das 1912 erbaute Irtawiya; eine Reihe anderer zählt Rihānī (S. 198) auf. Auf diese Weise soll nicht nur die Verpflegung des Landes sichergestellt, sondern auch die Einnahmen des Staates erhöht werden, die aus dem *Zakāt* (10%ige Abgabe von der beweglichen Habe), den Zollabgaben, einem Beute-fünftel im Kriegsfall und 60 000 £ St. Beihilfe von seiten Englands bestehen. Als Münzen kursieren übrigens neben dem Mariatheresientaler das englische und türkische Pfund, die Rupie und 'omānische Kupferprägung des vorigen Jahrhunderts, von denen 60 auf einen Taler gehen. Die einst bekannten Goldminen der Banū Sulaim von al-'Aḳīk, al-Mudjaira und Bisha (Hamdānī, S. 154, 4 f.) spielen heute kaum mehr eine Rolle, und im Gegensatz zum Yemen fehlt es an Industrie.

*Litteratur:* al-Istakhrī, in *BGA*, I, 14—26; Ibn Hawkal, in *BGA*, II, 18; Ibn Khor-dādhbeh, in *BGA*, VI, 125; Kudāma, *Kitāb al-Kharādī*, in *BGA*, VI, 248; al-Hamdānī, *Sifat Dīzīrat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, Leiden 1884—91, S. 1, 36, 125, 136, 174, 177, 191; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 738; IV, 745—51; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1876—77, I, 11 f., 202, 207; II, 574, 627, 637; Šafī al-Dīn, *Marāšid al-Iḥṭā*, ed. T. G. J. Juynboll, Leiden 1854, III, 198 f.; K. Ritter, *Vergleichende Erdkunde von Arabien*, Berlin 1846, I, 146, 220—23; Berlin 1847, II, 326 ff.; G. F. Sadlier, *Diary of a Journey across Arabia during the year 1819*, compiled by P. Ryan, Bombay 1866; J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahābys collected during his travels in the East*, London 1830; L. Pelly, *A visit to the Wahabee Capital, Central Arabia*, in *JRGS*, XXXV (1865), 169—91; C. Guarmani, *Il neged settentrionale*, Jerusalem 1866; W. G. Palgrave,

*Reisen in Arabien*, Leipzig 1867, I, 69—354; II (1868), 1—107; Lady Anne Blunt, *A pilgrimage to Nejd*, London 1881; A. Sprenger, *Die arabischen Berichte über das Hochland Arabiens beleuchtet durch Doughty's Travels in Arabia deserta*, in *ZDMG*, XLII (1888), 321—40; Ch. Huber, *Journal d'un voyage en Arabie* (1883—84), Paris 1891; E. Nolde, *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien*, 1892, Braunschweig 1895; J. Euting, *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien*, I, Leiden 1896; II (hrsg. v. E. Littmann, 1914); B. Raunkiaer, *Gennem Wahhabiternes Land paa Kamelryg, Forskingsrejse i Øst og Centralarabien*, Kopenhagen 1913; A. Musil, *Eben Rasāḍ, in Österreich. Monatsschrift f. d. Orient*, XLIII (1917), S. 11—8, 45—50, 77—82, 109—15; *Eben Sa'ūd*, *ebd.*, S. 161—72, 297—308; Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, London 1923, I, 568 ff.; II, 1—76, 227—427, 455—78; D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia*, London 1905; *ders.*, *Arabia*, Oxford 1922; B. Moritz, *Arabien. Studien zur physikalischen und historischen Geographie des Landes*, Hannover 1923, S. 6 f., 9, 22 f., 26—34, 49—58 (mit Tafeln und zwei Karten); *A handbook of Arabia* (I. D. 1128) compiled by the geographical section of the Naval Intelligence Division, naval Staff, Admiralty, I, 348—96; H. Philby, *Das geheimnisvolle Arabien*, Leipzig 1925, I, 52—173, 269 ff.; II, 1—275 (mit zahlreichen Tafeln u. 2 Karten); Ameen Rihani, *Ibn Sa'ūd of Arabia, his People and his Land*, London 1928 (mit zahlreichen Tafeln und zwei Karten Skizzen), S. 31 ff.; *ders.*, *Ta'rikh Nadjd al-hadith*, Bairūt 1928; H. Musil, *Northern Nejd a topographical itinerary*, New York 1928 (*American Geographical Society Oriental Explorations and Studies*, Nr. 5, ed. J. K. Wright) mit zahlreichen Abbildungen und einer Karte sowie historischen Exkursen. Kenneth Williams, *Ibn Sa'ūd the puritan King of Arabia*, London 1933, S. 124, 127, 129, 148—51, 174—77, 182—85, 206 f., 210—12. (ADOLF GROHMANN)

**NÉDROMA** (arab. NADRŪMA, ausgespr. *Nedrūma* und manchmal *Medrūma*), 60 km nordwestlich von Tlemcen, ist seit Beginn der Neuzeit die bedeutendste Stadt des gebirgigen Gebiets zwischen dem Meere im Norden, dem unteren Lauf des Tāfnā im Osten, der Ebene Lālla Moghniya (Marnia) im Süden und der algerisch-marokkanischen Grenze im Westen. Das ist das Land, das seit dem XVI. Jahrh. bekannt ist als das „Land der Trāra“, islāmisierte und seit der Zeit der Idrisiden (IX. Jahrh.) arabisierter Berber, die im Mittelalter unter dem Namen Kūmya bekannt waren. Dieser kleine Berberblock, der arabisch spricht, bildet mit Nadrūma, das gewissermassen sein Zentrum ist, ein so gleichartiges Ganze, dass man nur von beiden zusammen reden kann.

I. Vergangenheit. Was den Namen Nadrūma betrifft, so muss man die kindische Etymologie *Ned-Roma* „Rom ähnlich“, wie sie Leo Africanus (ed. Schefer, III, 13) gibt, zurückweisen. Nadrūma war zuerst der Name eines Stammes, eines Teiles der Familie Kūmya von der Berbergruppe Banū Fāten (Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, Übers. de Slane, I, 251). Diesen Namen findet man bei al-Baiḍḥak erwähnt (ed. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris 1928, S. 44; Übers., S. 66), wo *Ahl al-Qarya*



Nadrūma als „die Leute des Dorfes (d. h.) die Nadrūma“ zu verstehen ist. Diese im XII. Jahrh. geschriebene Stelle dürfte anzeigen, wie der Name des Stammes Nadrūma auf die kleine Stadt übergegangen ist, die damals ihre hauptsächlichste städtische Ansiedlung war.

Schon vor dieser Zeit ist Nadrūma der Name der Stadt, da sie al-Bakrī (XI. Jahrh.) so nennt und eine kurze Beschreibung davon gibt; er bezeichnet sie als *Madina* „Stadt“ und nicht bloss als *Karya*. Zu Idrīs's Zeit (s. unten die *Litt.*), im XII. Jahrh., ist es eine blühende mit Mauern umgebene Stadt, deren Markt bedeutend ist. Zweifelloso hatte Nadrūma damals eine Moschee, obwohl die beiden genannten Geographen nichts davon erwähnen.

Im IX. Jahrh. unserer Zeitrechnung erwähnt der muslimische Geograph al-Ya'kūbī (*Kitāb al-Buldān*, ed. de Goeje, S. 18 und Übers., *Descriptio al-Maghribi*, Leiden 1860, S. 117) am äussersten Ende der von den Nachkommen des Idrīsiden Muḥammed b. Sulaimān regierten Staaten eine ansehnliche, mit Berbern bevölkerte Stadt: Fālūsen. Der Name dieser Stadt, der in den arabischen

Texten *فَالُوس* geschrieben wird, könnte Fālaūsen, ja Fāllaūsen, aber schwerlich „Fellousen“ sein (nach R. Basset, *Nédromah et les Traras*, S. 7, Nr. 2) wegen der heutigen einheimischen Aussprache dieses Wortes. René Basset (*ebd.*) glaubt, diese Stadt mit Nadrūma identifizieren zu können, da sie gerade auf dem nordwestlichen Abhang des Berges Fallāusen (heutige örtliche Aussprache; auf den Karten: Filhaousen) erbaut ist.

Im XI.—XII. Jahrh. schenkten die Almoraviden Nadrūma eine bedeutende Moschee und eine Kanzel, die nach der Ansicht G. Marçais' durch die Kanzel der Grossen Moschee der Umayyaden in Kordova beeinflusst ist, wie später auch die Kanzel der almohadischen Kutubiya in Marrākush. Diese Tatsache allein genügt, um zu zeigen, wie bedeutend seit der Almoravidenzeit dieses muslimische Zentrum war, das von da an das einflussreichste im Lande der Kūmya werden sollte.

Als Zugang zum Meere verfügte Nadrūma über mehrere kleine Häfen; der wichtigste, Honāin, der auch der Hafen Tlemcen's war (vgl. G. Marçais, *Honāin*, in *R Afr.*, 1928, S. 333–50), konnte jedoch infolge des sehr steilen Nordwestabhanges des Berges Tādja von Nadrūma aus nur schwer erreicht werden. Diese Stadt benutzte vielmehr den Hafen Māsīn (al-Bakrī), der bei nur 15–18 km Entfernung leicht zugänglich war und an dem Ende eines Tales (Wādī Māsīn) lag, das von Nadrūma in der Richtung von Süden nach Norden verlief.

Sicherlich waren zur Almohadenzeit Nadrūma wie auch das ganze Gebiet der Kūmya, wo 'Abd al-Mu'min, der erste Kḥalife dieser Dynastie, geboren wurde, Gegenstand besonderer Fürsorge der Herrscher, der Herren Nordafrikas und Spaniens. Auf die Kūmya, den Stamm ihrer Herkunft, stützten sich übrigens die Almohaden-Khalifen wie auch alle anderen muslimischen Herrscher: diese Berber stellten die besten Hilfskräfte bei den Eroberungen und waren die sichersten Stützen des Thrones von Marrākush. Obwohl der Name Kūmya heute nicht mehr existiert, sondern durch Trāra ersetzt ist, wäre es übereilt, zu meinen, dass die Kūmya-Stämme in den Kriegen der Almohaden untergegangen wären.

Der Name Trāra ist ziemlich jung; er kommt anscheinend zum ersten Male in einem Bündnisvertrage — dessen Text R. Basset abgedruckt hat (*a. a. O.*, Anhang, S. 212–18) — zwischen Berber- und Araberstämmen im N.-W. von Oran und im Osten Marokkos vom Jahre 955 (1548/9) vor, der im Hinblick auf den Kampf gegen die Spanier, die damaligen Herren von Tlemcen, geschlossen wurde. In diesem Text werden die Trāra als Gruppe „mit zahlreichen Unterabteilungen“ bezeichnet (*ebd.*, S. 213), deren Namen leider nicht genannt sind. In der Folge findet man diesen Namen Trāra bei verschiedenen Schriftstellern wieder, ohne dass man sagen kann, was er bezeichnet. Noch heutzutage ist Nadrūma wie im XI.—XII. Jahrh. für diese Stämme die Hauptstadt und das bedeutendste städtische Zentrum mit der grössten Anziehungskraft.

Die meisten Trāra-Stämme haben bis heute die Namen beibehalten, welche dieselben Kūmya-Stämme zur Zeit des Kḥalifen 'Abd al-Mu'min trugen.

Zweifelloso war diese kleine Berberhauptstadt niemals sehr ausgedehnt; das zeigen die noch sichtbaren Spuren ihrer alten Umwallung, die sich seit al-Bakrī's Zeit kaum verändert hat. Sie erscheint in der Geschichte des Mittelalters wie in neuerer Zeit als eine der wichtigsten Städte der ganzen Provinz, deren Hauptstadt Tlemcen war und deren politischem und religiösem Einfluss sie unterlag und deren Geschick sie teilte.

Als Tlemcen im XII. bis XV. Jahrh. die Hauptstadt des Reiches der 'Abdalwādiden ist, wird Nadrūma, eine ruhige Stadt mit gemässigtem Klima in reizvoller Lage nur wenige Kilometer von dem blauen Meere entfernt, der Erholungsaufenthalt für Herrscher und königliche Prinzen. Diese hatten dort eine Burg, die *Kašba*, von welcher bedeutende Reste der Umwallungsmauern aus Stampferde wie auch Mauerreste der sonstigen Gebäude noch existieren. Sie beherrschte die Stadt, die südlich davon ganz nahe lag; ihre Ruinen tragen noch den Namen *Kḥsar eš-Šolḥān*. Dorthin zog sich im Jahre 749 (1348), um fern vom Hofe und der Politik, in geistiger Sammlung und im Gebete seine Tage zu verbringen, Abū Ya'qūb Yūsuf zurück, der zugunsten seiner beiden jüngeren Brüder Abū Sa'īd und Abū Thābit auf den Königsthron von Tlemcen verzichtete hatte (Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, Übers., III, 422 ff.; Yaḥyā b. Khaldūn, *Hist. des Rois de Tlemcen*, ed. und Übers. A. Bel, Algier 1903–1910–1913, II, 14, 18).

Dort lebte mit ihm sein Sohn Abū Ḥammū II., der von 1359–89 in Tlemcen regierte, und dort wurde auch dessen Sohn, Abū Tāshfin II., geboren, der seinen Vater entthronte und nach ihm regierte (1389–93).

Diese fromme Weltabkehr des Fürsten Abū Ya'qūb in Nadrūma sollte nur etwa vier Jahre dauern, bis zur Eroberung Tlemcen's und Nadrūma's durch die Mariniden von Fās im Jahre 1352.

Kein König und wahrscheinlich auch kein Prinz von Tlemcen wurde in Nadrūma beigesetzt. Jedoch existiert das Mausoleum eines Heiligen inmitten der Ruinen des königlichen Schlosses, u. zw. wird die Persönlichkeit, die dort ruhen soll, Sidi Solḥān genannt. Weder der Name noch die Geschichte, die überhaupt nicht davon spricht, noch die Sage, die ihn einfach in alter Zeit aus Ägypten kommen lässt, sagen etwas Authentisches über ihn. Jedoch ist es in Anbetracht der zahlreichen ähnlichen

Beispiele von Heiligtums- und Heiligenschöpfungen durch die Berber mit ihrem tief religiösen Sinn und namentlich durch die Leute von Nadrūma und die Trāra leicht, den Prozess der Gründung dieses Mausoleums zu rekonstruieren. Der Aufenthalt eines grossen Fürsten im Palaste von Nadrūma, der die andachtsvolle Zurückgezogenheit der Königswürde vorzog, musste damals die Gemüter der Bevölkerung beschäftigen, und noch lange nachher erzählte man von den geistigen Verdiensten dieses „Sultān“, dem sich sicherlich Allāh's Gnade zugewandt hatte. Als nun sehr viele Jahre später der Name und die Geschichte dieses frommen Königs vergessen waren, blieb die Stelle, wo er so lange gelebt hatte, dieses *Ḳṣar es-Ṣultān*, diese *Ḳaṣba*, wie man sie noch heute nennt, die nur noch aus Ruinen besteht, aber ganz von seiner Heiligkeit — von seiner *Baraka* — erfüllt ist, ein geweihter Ort. Von da war es kein weiter Schritt mehr, dass man den Ausflusssort der *Baraka* durch ein kleines Heiligtum bezeichnete, wo man sich mit seinen Gebeten an den unbekannten Heiligen wendet, der dort begraben sein soll. Heute ist die kleine weisse Kuppel über dem vermeintlichen Grab des Sidi Sultān im Schatten eines sehr alten wilden Ölbaums das Ziel zahlreicher Pilgerzüge von Frauen, die dort besonders die Heilung eines kranken Kindes erfeihen; sie glauben sie dadurch zu erreichen, dass sie das kranke Kind mit den Blättern dieses Ölbaumes beräuchern. Auch die Männer wallfahrteten dorthin. Alljährlich tun sich die Neger Nadrūmas, die Sidi Sultān für einen Nachkommen Bilāl's, des Mu'adhhdin des Propheten, halten, zu einer gemeinsamen Pilgerfahrt zusammen und opfern dort einen grossen Stier; sie glauben dadurch für das ganze Gebiet die regelmässigen Regenfälle erzielen zu können, die für die Ländereien nötig sind.

Der hier geschilderte Zug der religiösen Mentalität der Bewohner Nadrūmas ist unter vielem anderen ein Beispiel für die charakteristischen Äusserungen der Religion dieser Berber sowie der Trāra. Das Marabutentum ist bei ihnen derart entwickelt, dass René Basset in seiner Studie über Nadrūma und die Trāra die Namen und die Heiligtümer von 296 männlichen und 9 weiblichen Heiligen verzeichnet hat, was für ein so kleines Gebiet ungeheuer ist. Das hindert aber diese Menschen nicht daran, so gut wie sie es können, die rituellen Vorschriften des sunnitischen Islām zu befolgen und eifrig die zahllosen Moscheen in Nadrūma selbst wie in allen Dörfern der Trāra zu besuchen.

Besonders seit dem XV. Jahrh., als eine grosse mystische Massenbewegung ganz Nordafrika ergriff, haben die Bewohner Nadrūmas und die Trāra diesen Heiligenkult entwickelt und ihr ganzes Vertrauen auf die Männer der Religion und des Ṣūfismus gesetzt. Dies zeigt vor allem der Zusammenschluss, der an den Ufern des Wardafu am äussersten Ende des Landes der Trāra zwischen den Stämmen des Gebietes von Nadrūma und der benachbarten Gegenden zustande kam; im Jahre 1548 wusste der Heilige al-Ya'ḳūbi, der seine ihm geweihte *Zāwiya* nicht weit im Westen Nadrūmas hat, sie zum Kampf gegen die Spanier, die Herren Tlemcens, hinzureissen.

Tatsächlich besaßen die in Oran und in Tlemcens sesshaften Spanier niemals Nadrūma und das Gebiet der Trāra. Die Türken, die schliesslich die Herren Tlemcens und der ganzen Provinz

waren, wurden dort nicht immer günstig aufgenommen. Daher haben wohl verschiedentlich die Sultān-Sherifen Marokkos ihre Grenze bis zum Unterlauf der Tāfnā vorgeschoben. Jedoch machten schliesslich die Türken ihre Autorität bis zur Eroberung Algeriens durch die Franzosen geltend. Nadrūma und die Trāra nahmen nicht sogleich die Herrschaft des Emir 'Abd al-Ḳādir an; anfänglich war ihnen der Sultan Marokkos lieber. Dann ergriffen sie die Partei des Emir gegenüber den Franzosen, und gerade in diesen Bergen fand 'Abd al-Ḳādir oft eine sichere Zuflucht, wenn er eine Niederlage erlitten hatte, sogar noch nach 1842, im Jahre der Besetzung Nadrūmas durch die Franzosen, und besonders im Jahre 1845, bei der berühmten Affäre Sidi Brāhīm einige Kilometer westlich Nadrūmas (vgl. P. Azan, *L'Emir Abd el Kader*, Paris 1923, S. 207—14).

II. Die heutigen Verhältnisse. — Nadrūma, umgeben von seinen Gärten mit Ölbaumen und verschiedenartigen Obstbäumen, hat seine Häuser auf Terrassen, die sich von der Ḳaṣba an auf einem ziemlich schrägen von Süden nach Norden verlaufenden Abhang abdachen; es liegt in einem Viereck von ca. 15–20 ha, das durch die stellenweise sichtbaren Spuren seiner alten Umwallung angedeutet wird.

Diese Ansiedlung hat das Aussehen einer westislāmischen Stadt bewahrt; ihre Haupt-Moschee, deren hohes viereckiges Minarett die Häuser überragt, liegt im Westzentrum. Ein kleiner Platz (*Tarbī'a*), auf den die *Sūks* auslaufen, gibt diesem religiösen Gebäude und diesem zentralen Viertel, das auch den Namen *Tarbī'a* angenommen hat, ein wenig Luft. Andere kleinere Moscheen liegen in den verschiedenen Vierteln, aber sie heben sich kaum von den anderen Häusern ab, da sie keine Minaretts haben oder wohl nur ein sehr niedriges, das kaum die Moschee überragt. Die bedeutendste dieser Moscheen ist die *Djāmi' al-Ḳaddārin*, die „Moschee der Töpfer“, welche die älteste von allen sein soll. Sie ist neben der Haupt-Moschee die einzigste, in der am Freitag die *Ḳhuṭba* gehalten wird; sie liegt im Viertel der Banū Zid, im Südosten der Stadt. Im Viertel Rās ez-Zamā'a im Südwesten sind die Betplätze Sidi Bū 'Alī und Lālla 'Alya; die *Djāmi' Ḥaddādin*, *Djāmi' Arraiya* und *Djāmi' Sidi Syādj* liegen im Viertel Darb al-Sūḳ, im Norden von der Haupt-Moschee und der Stadt. Zu den Gebetszeiten füllen sich alle diese Moscheen mit frommen Muslimen, von denen viele hier eine gewisse arabische religiöse Bildung haben und wovon die meisten muslimischen Unterricht geniessen, den sie auch ihren Kindern angedeihen lassen ebenso wie den französischen Unterricht in der französischen Elementarschule.

Neben kleinen geschickten Kaufleuten und Bauern, die ihre Felder als Pächter (*Ḳhammās*) bestellen, gehören zu den Einwohnern Nadrūmas ziemlich viele tüchtige Handwerker. Hier sei nur auf zwei Arten der einheimischen Industrie hingewiesen, die zu den ältesten und bedeutendsten Nadrūmas gehören: die Weber (*Darrāzin*) und Töpfer (*Ḳaddārin*).

Die Weber Nadrūmas haben den alten Webstuhl mit wagerecht aufgezogener Kette ohne jegliche Vervollkommnung (nicht einmal das Schiffchen) beibehalten, ebenso das ganze altertümliche Gerät ihrer Vorfahren, vor allem den Scherrahmen (*Nā'ūra*) und das Spinnrad (*Roddāna*). Über den Webstuhl, das Material und die Arbeitsweise kann



man die gleichen Verhältnisse in Tlemcen vergleichen (vgl. A. Bel und P. Ricard, *Le travail de la laine à Tlemcen*, Algier 1913, S. 63 ff.). Die Weber Nadrūmas stellen heute kaum etwas anderes als weisse oder farbig gestreifte Wolldecken (*Būrūbah*) her, Mäntel mit Kapuzen und sehr kurzen Ärmeln (*Djallāba*), den weissen *Hā'ik* für Männer (besonders für ältere Leute), ein langes wollenes Kleidungsstück ohne Naht, worin man sich auf eine bestimmte Weise einhüllt. Nadrūma stellt mehrere Arten von *Hā'ik's* her (vgl. *L'industrie de la laine*, a. a. O., S. 109).

Die Töpfer, deren Handwerk sich seit Jahrhunderten von Vater auf den Sohn vererbt, haben ihre Werkstätten in dem oberen Teil, im Südosten neben der Kašba; sie stellen mit der bekannten, durch den Fuss angetriebenen und in den Boden eingelassenen Töpferscheibe (*Ma'ūn*) Gefässe und verschiedene Gegenstände her: einen Kochtopf mit rundem Bauch, ohne Henkel, *Qadra* genannt (daher der Name *Qaddārīn* für diese Töpfer selbst); eine Fleischschüssel (*Tādīn*); eine Schüssel zur Bereitung von Gersten- oder Weizenfladen oder verschiedener Kuchen (*Maḳla*); den tragbaren Ofen (*Madjmar*); *Thārrāda*, ein Ofen mit einer irdenen Haube wie der Boden eines umgestülpten Kochtopfs, worauf man den flüssigen Teig jener papierdünnen Krapfen, welche die Beduinen in Oran deswegen *Rgāg* („in dünne Scheiben geschnitten“) nennen, welche aber in Nadrūma wie in den Städten den altarabischen Namen *Thrid* haben. Gelegentlich machen die Töpfer Nadrūmas auch andere Töpferwaren, wie z.B. Blumentöpfe (*Mhabḳa*) und ein *Agwal* genanntes Musikinstrument, das die Frauen spielen; es besteht aus einer dicken Röhre aus Terrakotta und ist an dem einen Ende mit einer darüber gespannten Haut verschlossen, auf die man klopft.

Die Gesamtbevölkerung der Stadt Nadrūma besteht aus 7051 Einwohnern, davon 6124 Muslime, etwa 850 Juden und ungefähr 200 Europäer (meist Franzosen). In Wirklichkeit haben die Juden kein besonderes Viertel, sondern sie wohnen fast ausschliesslich in zwei Strassen des Darb al-Sūḳ und in einer anderen im Viertel der Banī Zid; es sind kleine Kaufleute, Arbeiter und Handwerker (sie machen namentlich die Packsättel für Esel und Maulesel). Die meisten sind berberischen Ursprungs und gewöhnlich arm. Obgleich sie nur unter sich heiraten und von den Muslimen streng getrennt leben, bewohnen die Juden Häuser, die den muslimischen ganz ähnlich sind, führen auch ein ihnen ähnliches Dasein und sprechen sogar unter sich einen arabischen Dialekt.

Die übrigen recht wenig zahlreichen Neger (*ʿAbid*) heissen *Gnawa* („Guineaner“) und wohnen in einem Viertel für sich im Westzentrum der Stadt. Sie haben sehr bescheidene Berufe: Heizer von Backöfen oder maurischen Bädern, Tagelöhner und Arbeiter. Obgleich sie als Muslime angesehen werden, ist ihr religiöses Leben doch ziemlich abweichend; sie gelten, wie anderswo, alle mehr oder weniger als Zauberer.

Die Franzosen sind zahlenmässig gering; sie bestehen fast ausschliesslich aus Beamten mit ihren Familien. Sie leben für sich in öffentlichen Gebäuden (Schulen, Gendarmeriekasernen usw.) und in Häusern nach europäischer Art mit roten Ziegeldächern, die ausserhalb der Eingeborenstadt (im Norden und Nordosten) ein völlig anderes Viertel bilden.

Nadrūma ist der Hauptort einer gemischten Gemeinde. Der dort sitzende Zivilverwalter hat die Stadt und die Trāra-Stämme der Umgegend unter sich: Djāla, Zāwīyat al-Mira, Suwāḥliya im Westen und im Nordnordwesten, Banī Mnir, Banī Miḥāl, Banī Khallād, Banī ʿAbed im Nordosten, Osten und Südosten, deren Bevölkerung im ganzen 47 224 eingeborene Muslime und 83 Europäer beträgt.

Die anderen Trāra-Stämme unterstehen Nadrūma nicht in der Verwaltung; es sind die Msirda, in der äussersten Nordwestspitze des ganzen Gebiets, die der gemischten Gemeinde Marnia angehören; die Banī Waršūš und die Ulhāṣa Ghirāba der Gemeinde Remchi-Montagnac.

Donnerstags, am Markttag, kommen zahllose Bauern aus dem ganzen Gebiet der Trāra nach Nadrūma; sie bringen ihre Tiere dorthin, besonders Hammel, Ziegen, Ochsen und Maulesel, und je nach der Jahreszeit die Produkte ihrer Felder und Gärten (Weizen und Gerste, Mandeln, Johannisbrot, Feigen, Trauben usw.), ihrer Herden (Wolle und Ziegenhaar, Butter, Molke usw.), ebenso Geflügel, Eier und Honig. Die Handwerker vom Lande (Männer wie Frauen) verkaufen dort ihre Waren (Flechtwerk, Spazierstöcke und kleineres mit dem Messer hergestelltes Schnitzwerk mit Berbermustern), gesponnene Wolle, Gegenstände aus Terrakotta, besonders berberische Töpferwaren mit geometrischen Mustern, die von den Frauen der Msirda hergestellt werden (ähnlich den anderen berberischen Töpferwaren von Frauen der Kabylen, der Tsul usw.).

Gerade am Markttag zeigt sich, dass Nadrūma das wirtschaftliche Zentrum des ganzen Gebietes der Trāra ist; dann kann man die verschiedenen Erzeugnisse des Bodens und der Industrie dieser Berberbevölkerungen übersehen.

Die Fülle und die Verschiedenheit dieser Produkte sind nicht nur der Rührigkeit der Bewohner zu verdanken; Klima und Boden tun dabei das ihrige. Das Klima ist dort ziemlich ausgeglichen; durch die Nähe des Meeres gemildert, ist es nicht so übermässig und gegensätzlich wie in den Binnenregionen. Ausserdem ist die Höhe des Gebirgszuges, wenn er auch genügt, die atmosphärischen Niederschläge zu begünstigen, verhältnismässig gering; sie übersteigt 1157 m nicht (Fallausen) gegenüber etwa 400 m in Nadrūma. Daher geschieht es auch sehr selten, dass selbst in den strengsten Wintern der Schnee nur für einen Augenblick die höchsten Gipfel der Bergkette bedeckt. Was die Ländereien dieses Küstenmassivs angeht — es fällt zwischen der Tafnā-Senkung im Osten und den benachbarten Ebenen an der marokkanischen Grenze im Westen vom Wād Mouilah (3 km nördlich Marnia's) zum Meere ab —, so haben sie eine gewisse Verschiedenheit in ihrer Natur und ihrem Ursprung. Um das ursprüngliche Massiv herum, das die hauptsächlichsten Gipfel (Fallausen und Tādīra) miteinbegreift, lagern einige Eruptivinseln (Granit), ebenso wie Bergkuppen und Hügel aus Juragestein. Die niedrigen Teile, besonders die Ebenen im Nordwesten bis zum Rande des Meeres, wo sich einige alte Eruptivhügel finden, sowie die Niederungen im Südosten und Osten am Ufer der Tafnā sind Bildungen aus der mittleren Miozänzeit.

Daher ist dieser Gebirgszug auch reich an perennierenden Quellen, die kleine Wasserläufe speisen und zur Bewässerung der Gärten dienen, sowie an

verschiedenen Erzen, von denen mehrere jüngst von Europäern abgebaut wurden oder noch werden.

Dank der vorzüglichen Eigenschaft des Tons in der Umgegend von Nadrūma und dank des als Schmelzmittel verwandten Granitsandes ist die Töpferindustrie in dieser Stadt eine der ältesten und blühendsten.

Die wildwachsende Vegetation ist in diesen Gebieten oft reich und mannigfaltig. Neben den zahlreichen Holzsorten des Gebirgszuges (vor allem Sumach, *Tingha*, dessen Holz über den Hafen Nemours nach Europa ausgeführt wird) könnte man zahllose Arznei- und Farbstoffpflanzen nennen. Aus dem z.B. in diesen Gegenden reichlich vorkommenden Krapp, den die Eingeborenen zum Färben der Zwergpalme benutzen, machen die Leute der Ulhāṣa-Ghrāba sehr zierliche und berühmte Flechtarbeiten (hohe Männerhüte mit breiten Rändern, *Mdall* genannt, Körbe von verschiedenen Formen, alles aus der Zwergpalme). Alle diese Gegenstände sind hübsch in Rot auf dem weiss-gelblichen Grunde der Palmenfaser verziert; sie sind weit bekannt und werden von den Eingeborenen in ganz Oran und Ost-Marokko gekauft.

Infolge der vielen Weideplätze in diesen Bergen widmen sich die Landbewohner, die dennoch alle sesshaft sind, besonders der Aufzucht von Hammeln. Die Wolle ihrer Herden wird fast ganz im Lande selbst gebraucht, sowohl von den Webern Nadrūmas wie von den Weberinnen auf dem Lande, die auf dem Webstuhl mit senkrecht aufgezogener Kette (wie alle einheimischen Weberinnen Nordafrikas) einen guten Teil der Wollkleidung ihrer Familie herstellen. All diese Frauen sind ausgezeichnete Wollspinnerinnen; sie geniessen weit und breit einen wohlverdienten Ruhm wegen der ausserordentlichen Feinheit der Kettenfäden, die sie verfertigen.

Selbst aus dem Geflügel, für deren Nahrung im Herbst die Frauen auf dem Lande die roten Beeren des dort sehr häufigen Mastixbaumes sammeln, macht diese auf Gewinn bedachte Bevölkerung noch vorteilhaft Geld: Tausende von Eiern werden alljährlich von Nadrūma über den Hafen Nemours nach Frankreich und besonders nach England versandt.

**Litteratur:** Ausser den genannten Werken vgl. besonders: al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, arab. Text, ed. de Slane, Algier 1857 (Neudruck 1911), S. 80; franz. Übers. in *FA*, 1839, V. Serie, XIII, 142–43; al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. u. Übers. Dozy und de Goeje, Leiden 1866, Text, S. 172; Übers., S. 209; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, Paris 1898, III, 12 f.; Marmol, *L'Afrique*, Paris 1667, II, 324–25; Canal, *Monographie de l'Arrond. de Tlemcen*, in *Bull. soc. d'arch. et de géol. d'Oran*, VIII (1888), 62–5; René Basset, *Nédromah et les Traras*, Paris 1901; A. Bel, *Tlemcen et ses environs; Guide illustré du touriste*, 2. Aufl., Toulouse o. J., S. 92–4. — Für die Geschichte vgl. die *Litt.* zum Art. 'ABD-ALWĀDIDEN, als Ergänzung die im Art. ZAYĀNIDEN genannte und die oben zitierte Stelle al-Baidhāk's. Ausserdem finden sich für die alte wie für die neuere Zeit reiche Litteraturangaben in den Anmerkungen von René Basset, *Nédromah et les Traras*. (ALFRED BEL)

**NEFĪ**, der grösste Satiriker der Osmanen. 'Omar Efendi mit dem Dichternamen

(*Makhlāṣ*) Nef'ī stammt aus dem Dorfe Hasan Kal'a unweit Erzerum (Ostanatolien). Über sein früheres Leben ist nicht viel bekannt. Seine Jugend verbrachte er in Erzerum, wo ihn der Geschichtschreiber 'Ālī [s. d.], der dort als *Defterdār* wirkte, kennen lernte. Während der Regierung Ahmed's I. verschlug ihn das Schicksal nach der Hauptstadt Sambul, wo er eine Zeitlang als Buchhalter tätig war. Sein Versuch, mit einigen glänzenden Kaşiden sich die Gunst des Sultans oder seines Sohnes, des unseligen 'Othmān II., zu erringen, misslang. Erst unter Murād IV. erlangte er die grossherrliche Gnade, fiel aber bald infolge seiner boshaften anzüglichen und zotigen Gedichte in Ungnade. Er ward in der Kammer der Kopfsteuer angestellt und später abermals in die Gesellschaft des Sultans gezogen. Sein unwiderstehlicher Hang, alle Grossen des Reiches mit seinem Spott zu verfolgen, schuf ihm eine Unmenge von Feinden. Eine Satire gegen den Wezir und Sultansschwager Bairām Pasha, der aus der Verbannung zurückberufen worden und wieder zu Einfluss gelangt war, brach ihm den Hals. Der Mufti gab sein Einverständnis zur Hinrichtung des grossen Dichters. Er ward mit kaiserlicher Erlaubnis in der Holzstätte des Serāy's eingesperrt, dann erwürgt und ins Meer geworfen. Sein Todesjahr ist 1044 (beg. 27. Juni 1634), also nicht 1045, wie Hādjdji Khalifa, *Fedhileke*, II, 183 irrthümlich schreibt (vgl. dagegen sein *Kashf al-Zunūn*, III, 318 und 631, wo die richtige Jahreszahl steht).

Nef'ī dichtete mit gleicher Leichtigkeit in türkischer wie persischer Sprache. Seine Formkunst und dichterische Meisterschaft machen ihn zu einem der grössten Dichter der Osmanen, zweifellos aber zu deren bedeutendsten, wenn auch bisher wenig bekannten Satiriker. Der Grund seiner geringen Bekanntheit liegt erstens darin, dass eine gründlich erläuterte und wissenschaftliche Ausgabe seines „Schicksalspfeile“, *Sihām-i Kaḍā*, betitelten türkischen *Diwān's* bisher fehlt, dann aber, dass heutzutage fast niemand mehr die zahllosen Anspielungen auf besondere Verhältnisse und versteckten Angriffe auf behandelte Persönlichkeiten zu verstehen imstande ist. Die Veröffentlichung seiner Gedichte setzt demnach eine kaum erreichbare Kenntnis der Zeitverhältnisse und vor allem der Gesellschaft am Hofe voraus, die aus den vorhandenen Quellen schwerlich zu erreichen sein wird. So bleiben nicht wenige seiner Gedankenblitze und Anzüglichkeiten schwer verständlich. Viele seiner Gedichte zeichnen sich durch eine kaum überbietbare Unflätigkeit aus, und so gross ihre Wichtigkeit für die Sittengeschichte jener Tage sein mag, so unwesentlich bleiben sie als Proben seines dichterischen Genies. Die „Schicksalspfeile“ sind gegen die allermeisten Personen gerichtet, die zu Nef'ī's Zeiten in Politik und Gesellschaft hervorragten. J. v. Hammer hat in *Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 241 eine Liste gegeben. Kulturgeschichtlich von Belang sind einige seiner Kaşiden, die bestehende Einrichtungen geisseln, so etwa die Volksheiligen, die Kalender-Derwische [s. d.] usw. Fast kein bedeutender Zeitgenosse konnte sich seinem Spott und seiner Schmähung entziehen. Schonungslos machte er alle zur Zielscheibe seiner Schicksalspfeile. Vor allem die Gesetzesgelehrten (*'Ulemā'*) griff er erbarmungslos an. Der türkische *Diwān* des Nef'ī wurde mehrmals gedruckt: zweiteilig 1253 zu Bülāk und 1269 zu Sambul. Proben daraus (mit zahlreichen Spuren der 'Abd al-Hamid'schen Zensur!) brachte Abu 'l-Diyā' Tewfik 1311



zu Stambul. Handschriften finden sich in europäischen Sammlungen zu Leiden, London und Wien. Zwei besonders schöne und alte Handschriften des *Divān* besitzt Mr. Walther von der Porten, derzeit (1934) in Zürich. Ein kurzes Schenkenbuch (*Sāḫī-nāme*) von Nefti verzeichnet der Handschriftenkatalog der Leipziger Ratsbücherei von H. L. Fleischer auf S. 547<sup>b</sup>.

*Litteratur:* ausser den erwähnten Quellen vgl. noch Gibb, *Ottoman Poems*, S. 208 und *H O P*, III, 252 ff.; das Geschichtswerk des Na'imā (I, 586) sowie Brūsālī Mehemmed Tāhir, *‘Othmānī Mi‘ellifleri*, II, 441 f. (darnach sollen Teile seines persischen *Divān*'s in der Zeitschrift *Khazine-i Fünūn* veröffentlicht worden sein). — Über Nefti's Tod vgl. Ferā'īdī-zāde, *Ta'rikh-i Gülshen-i Me'arif*, I (Stambul 1252), S. 668 sowie Na'imā, *Ta'rikh*, II, 489.

(FRANZ BABINGER)

**NEFTA**, eine Stadt in Süd-Tunesien, liegt 25 km westlich Tozeur's auf der Landenge, welche die Senkung des *Shott al-Djari*d vom *Shott Gharsa* trennt. Im Mittelalter galt sie als einer der Hauptmittelpunkte im Lande Kaṣṭiliya neben al-Hamma, Taḳiyus und Tozeur, das die Hauptstadt war. Man hielt sie für eine sehr alte Stadt, und tatsächlich hat Nefta die Stelle des alten Nepte oder Aggars el-Nepte eingenommen. Die römische Ansiedlung soll jetzt im Sande in der Nähe der heutigen begraben sein. Vermutlich waren in den ersten Jahrhunderten der islamischen Zeitrechnung noch Spuren der antiken Anlage sichtbar. Al-Bakri sagt, die Stadt sei aus grossen Steinen (*Ṣakhr*) erbaut. Der Autor des *Istibṣār* hält die Mauer, die sie umgibt, für ein Bauwerk der Alten. Der Staudamm des Oued Nefta besteht noch aus römischen Steinblöcken, wenn er nicht sogar römischen Ursprungs ist (Tissot).

Erinnerungen an die vorislamische Zeit finden sich auch in der Bevölkerung Neftas. Ihre sehr zahlreichen Bewohner galten zum grossen Teil als Nachkömmlinge der Christen (Yaḳūbi; *Istibṣār*), die ihren Glauben ziemlich lang beibehielten. Ibn Khaldūn (*Hist. des Berbères*, I, 146; Übers., I, 231) spricht noch Ende des XIV. Jahrh.'s von Christen in der Provinz Kaṣṭiliya. Die exzentrische Lage dieser Provinz erklärt vielleicht den Fortbestand einer christlichen Kolonie, was in der Berberei aussergewöhnlich war. Bemerkenswert ist übrigens die oft dissentierende Haltung der Bevölkerung Neftas in religiösen Dingen. Im X. Jahrh. hielt sich nach Ibn Hawkal dort noch der Khāridjismus; al-Bakri zufolge bekannten sich die Bewohner Neftas noch im XI. Jahrh. zur shi'itischen Lehre, „weshalb man diese Stadt das kleine Kūfa nennt“. Wir werden sehen, dass es heutzutage ein wichtiges Zentrum des Marabutentums ist.

Die entfernte Lage von der Hauptstadt sicherte auch Nefta wie anderen Ansiedlungen des Djari'd eine ziemlich konstante politische Unabhängigkeit. Ebenso wie al-Hamma und Tozeur wurde es lange (wahrscheinlich seit der auf die hilālische Invasion folgenden Anarchie) von einem Rat von Notabeln regiert, dessen Ältester die Stellung eines Feudalherrn, ja Fürsten einnahm. Im XIV. Jahrh. lag diese Herrschaft in Händen der Familie der Banū Khalaf, die von dem arabischen Geschlecht der Ghassāniden abstammen wollten. Die Banū Khalaf und die Bewohner der Oasen, die sie regierten, unterhielten regelmässige Beziehungen zu den Sulaim-Arabern des grossen Stammes Kō'ub, die

periodisch das Land ringsum aufsuchten. Traditionelle gegenseitige Dienstleistungen vereinigten die eingewanderten und die sesshaften eingeborenen Nomaden miteinander, wobei die Nomaden, wenn es nötig war, die sesshafte Bevölkerung, die ihnen ihren Unterhalt und den Schutz ihrer Vorräte sicherte, gegen die Übergriffe der Zentralgewalt verteidigten. Selbstverständlich versuchte diese, wenn sie sich stark genug fühlte, den Djari'd in ihre Herrschaft einzubeziehen. Nefta konnte auf diese Weise abwechselnd Zeiten der Untertänigkeit und der Freiheit. Im Jahre 744 (1343) schickte der Hafsiden-Khalife Abū Bakr seinen Sohn Abū 'l-'Abbās; dieser erreichte die Unterwerfung der Bevölkerung Neftas dadurch, dass er einen Teil ihrer Palmenhaine umhauen und fast alle Banū Khalaf umbringen liess. Ein Jahrhundert später (845 = 1441) eroberte und plünderte der Khalife Abū 'Omar 'Othmān die Stadt Nefta, liess die Führer der Banū Khalaf umbringen und übergab den Oberbefehl über die Stadt einem Kā'id, den er selbst bestimmt hatte.

Wenn die teilweise Zerstörung der Palmenhaine — ein übrigens klassisches Verfahren — die Bewohner Neftas zur Kapitulation gebracht hatte, so geschah dies, weil sie aus diesen Anpflanzungen den grössten Teil ihrer Einkünfte zogen. Sehr ergiebige Quellen (die grösste, die im Norden der Stadt entspringt, bildet das Oued Nefta) sicherten und sichern heute noch das Leben dieser blühenden Oase. Sie bildet gegenwärtig einen Palmenhain von 273 000 Stämmen. Nefta war jedoch auch eine Handelsstadt, ein reiches Warenlager und ein Hauptumschlagplatz. Vor der Errichtung des französischen Protektorats vollzog sich der Handel namentlich zweimal im Jahr: zu Frühlingsanfang, wenn das für die Steuereinnahmen von Tunis herangerückte Expeditionskorps für die Sicherheit der Wege sorgen konnte, und Ende des Sommers, wenn die plündernden Araber das Land verlassen hatten, um im Norden Getreide zu kaufen.

Die Bevölkerung Neftas (heute auf mehr als 13 000 Seelen geschätzt), die aus Kaufleuten und Bauern besteht, wozu noch die bedeutende Aristokratie der *Shorfā* kommt, verteilt sich auf acht Viertel, die untereinander durch Palmenhaine getrennt sind. Jedes Viertel hat seine eigene Moschee. Schon al-Bakri sagt, dass Nefta zu seiner Zeit eine grosse Moschee, mehrere Gebetsräume und zahlreiche Bäder besass. Die zu den Zāwiya's der verschiedenen Bruderschaften gehörenden Kultstätten zeichnen sich noch durch ihre halbrunden oder eiförmigen Kuppeln aus. Die bedeutendste Zāwiya ist die der Kādiriya, ein einflussreicher Mittelpunkt der Frömmigkeit. Die Bauart der Häuser, der Zierrat an ihrer Fassade in erhabener Ziegelsteinornamentik verleihen Nefta ein eindrucksvolles Aussehen, das übrigens auch für Tozeur charakteristisch ist.

*Litteratur:* Tissot, *Géographie comparée de la Province romaine d'Afrique*, II, 685–86; al-Yaḳūbi, *B G A*, VII, 10; Übers. S. 77; Ibn Hawkal, *B G A*, II, 67, 69; Übers. de Slane, *J A*, 1842, I, 243, 248; al-Bakri, ed. de Slane, Algier 1911, S. 74–5; Übers. Algier 1913, S. 152–53; al-Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, S. 105; Übers. S. 123; *Istibṣār*, Übers. Fagnan, in *Rec. de la Soc. Archéol. de Constantin*, 1900, S. 79–80; Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, ed. de Slane, I, 146, 600 f., 640 f.; Übers. I, 231;

II, 91 f.; III, 146 f.; Zarkashi, *Chronique des Almohades et des Hafides*, Übers. Fagnan, S. 153, 163, 175–76, 228; C. Marçais, *Arabes en Berbérie*, S. 291–92, 672–73; Daumas, *Le Sahara Algérien*, Paris 1845, S. 195–202.

(MARÇAIS)

NEHĀWAND. [Siehe NIHĀWAND.]

NERGISİ, eigentlich NERGİS-ZĀDE MEHMET EFENDİ, bedeutender, einzigartiger Stilist der alten Schule, Dichter und Kalligraph. Geboren um das Jahr 1000 (1592) in Serajevo (Bosna Serai) als Sohn des Nā'ib Nergis Ahmed Efendi, erhielt er seine Ausbildung in Konstantinopel, wo er sich dem Kāf-zāde Faizī 'Abd al-Hayī als Schüler anschloss. Nach Beendigung seiner Studien fungierte er als *Müdürris* und *Nā'ib* in Gabela, Mostar, Yeni Pazar (Novibazar), Elbasan, Banjaluka und Monastir. Er stand dem Shaikh al-Islām Yahyā Efendi nahe. Er machte viele Reisen. Beim Auszug Murād's IV. nach Baghdād zum Feldzug nach Erivan wurde er zum Reichshistoriographen (*Wakānūwī*) ernannt. Er starb auf dem Marsch bei Gebize (Gebze) am Golf von Izmid durch Sturz vom Pferd und wurde dort begraben (1044 = 1634). Die andere Angabe (Habīb und Riyāzī), dass er in Eiyüb begraben worden sei, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

Nergisi ist weniger als Dichter als als Stilist berühmt. Seine gespreizte und unnatürlich gezierte Schreibweise (*Nergisi Lisānī*) und seine schwülstige überladene Sprache dienten dem ganzen in dieser Modortheit befangenen Zeitalter als unübertroffenes Vorbild. Schon bei den alten Stilisten wird weit mehr Wichtigkeit dem Wort als dem Sinn beigelegt. Aber Nergisi hat den Sinn dem Wort völlig aufgeopfert und ihn ganz in Bombasmus aufgehen lassen. Er ist das vollendetste Muster dieses Stils mit einer noch prunkvolleren Sprache als Waisi, mit dessen *Siyer-i Nebi* er wetteifert; sein Stil ist noch überschwänglicher und gekünstelter, noch mehr mit seltenen Wörtern, mit *Sedf*-Ausdrücken und ausgefallenen Vergleichen überladen als irgend ein anderer.

Am berühmtesten von seinen Werken ist seine *Khamsa* („Fünfer“) geworden. Ursprünglich bestand diese nur aus der *Khamsa des Nihālistān* (des Fünfer-„Gezweigs“), das in Nachahmung von Sa'di's *Gulistan* und *Bustān* in Monastir verfasst worden ist. Es besteht aus fünf Teilen (*Nihāl* = Zweigen), nämlich: Erzählungen über Freigebigkeit und Grossmut; über Liebe; Legenden; Geschichten darüber, dass jedem sein Lohn wird; schliesslich Legenden zur Verherrlichung der Tugend und Reue. Die zeitgenössischen Anspielungen in den von Wunderglauben wenig beeinflussten ganz realistischen Erzählungen sind wichtig.

Später wurde diese ursprüngliche *Khamsa* zu der grossen *Khamsa-i Nergisi* erweitert durch Anfügung von vier weiteren Stücken: 1. *Iksir-i Se'adet* (auch *Iksir-i Devlet* benannt: Elixier der Glückseligkeit), die Übersetzung eines Stückes der *Kimiyā al-Sa'ada* des Imām Ghazālī, die schon von dem Dichter Siyhāb übersetzt worden war. Doch berühmt ist nur die Nergisi-Übersetzung geworden. In Erzählungen werden die Pflichten des menschlichen Zusammenlebens behandelt. Das auch gesondert für sich erschienene Werk ist wichtig für die Morallehre; 2. *Moshakkāt al-Ushshāk* (die Leiden der Liebenden): Liebesgeschichten, die Nergisi als Kādi von Elbasan sammelte. Da verschiedene der darin enthaltenen Erzählungen später in das *Nihālistān*

übergingen, so erscheint dieser Teil im Druck als besonders klein; 3. *Kānūn al-Reshād* (Kanon des geraden Wegs): Übersetzung aus dem für den persischen Čingiziden-Sultan Muhammed Khudābende verfassten Werke: *Akhṭāk al-Saltāna*: die Pflichten des Herrschers, einer Art Fürstenspiegel. Dem Anfang ist ein Lobhymnus (*Mediḥa*) auf Sultan Murād IV., den Shaikh al-Islām Es'ad Efendi und die beiden Šadr von Rüm und Anatolien: Ghanī-zāde und 'Azmi-zāde, beigelegt; 4. *Ghazawāt-i Maslama*: die Glaubensfeldzüge des Omayyaden Maslama b. 'Abd al-Malik gegen die Griechen und Byzanz. Maslama war auf seinen verschiedenen Feldzügen gegen Kleinasien bis Konstantinopel vorgedrungen, das er belagerte, wobei er in Galata die 'Arab-Moschee erbaute. Das Buch ist einem Werk des Muhyi al-Din 'Arabi entnommen. Die *Khamsa* wurde zweimal gedruckt: Bülāk 1255 und Konstantinopel 1285.

Ausserdem hat Nergisi eine 50 Stück umfassende Briefsammlung: *Inshā'* oder *Münshā'āt* hinterlassen, die von Shaikh Mehmed b. Mehmed Shaikhī, dem Fortsetzer der *Shakā'ik al-Nu'māniye*, gesammelt worden ist.

Ein historisches Werk Nergisi's ist: *Wasf al-kāmil fī Ahwāl al-Wazīr al-'ādil*, nämlich fünf *Wasf* über die Geschichte der Statthalterschaft des kriegerrischen Bosnijaken Murtezā Pasha, des 1636 gestorbenen Pashas von Ofen, die 1038 (1628) in Banjaluka geschrieben sind. Das Autograph dieses Werkes liegt in der Enderün-i Humāyūn-Bibliothek im Rewān Köshki. Ein Werk aus dem Bereich seiner kurzen Reichshistoriographen-Zeit ist nicht vorhanden.

Nergisi war auch ein bedeutender Kalligraph, der vor allem durch seine Schreibschnelligkeit berühmt war. Werke von ihm befinden sich in verschiedenen Bibliotheken.

*Litteratur*: Brusali Mehmed Tahir, *'Othmānī Müellihleri*, II, 440–1; Habīb, *Kat' u-Khattāfān*, Istanbul 1306, S. 241; Mehmed Dželāl, *'Othmānī Edebiyāt Nümineleri*, Istanbul 1312, S. 136; Riza, *Tedhkir*, Istanbul 1316, S. 97; Ibrahim Nedjmi, *Ta'rikh-i Edeb Dersleri*, Istanbul 1338, I. 129–33; Sāmi, *Kānūn al-'Alām*, VI, 4573; Thureiyā, *Siğill-i 'ishmān*, IV, 158; *Yeni Medjme'a*, Istanbul 1917, I, Nr. 15–18; Hammer, *G O R*, IV, 603; ders., *Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 229; Gibb, *H O P*, III, 208; Babinger, in *M O G*, I, 151–66; ders., *G O W*, S. 173–4; Basmadjian, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*, Konstantinopel 1910, S. 124; die Handschriftenkataloge Wien, Berlin, München. (MENZEL)

NESİFET KHODJA SULAIMĀN, osmanischer Dichter. Er wurde 1148 (1735) in Adrianopel als Sohn des damals verbannten Dichters Ahmed Refi' Efendi geboren, der als *Muṣāhib-i Shahryārī* bekannt ist. Mit seinem Vater, der durch die Komposition eines allgemeinen Beifall findenden *Sharkī* beim Sultan später wieder Gnade gefunden hatte, kam er nach Konstantinopel. Er begleitete den Vater auch auf einer Reise nach dem Hidjāz, wobei der junge Hādjji auf der Rückreise sich in Konya dem Mewlewī-Orden anschloss. Nach dem Tode seines Vaters wandte er sich den Studien zu, besonders dem Persischen, um das *Mathnawī* verstehen zu lernen. Im Persischen, das er leidenschaftlich lieben lernte, brachte er es zu hoher Vollendung, sodass er mit seinem persischen Unterricht und seiner *Mathnawī*-Interpretation (*Math-*



(*Şâh-ı Kaulîk*) in seinem Hause in Mollâ Gūrân mehr Zulauf an Schülern hatte als eine gewöhnliche Medrese. Beim Volke genoss er das höchste Ansehen. Später schloss er sich dem Nakshbendi-Shaikh Brusewî Emin Efendi an. Er besass ein Lehen und nahm deshalb 1182 (1768) am russischen Feldzug teil. Er wusste mit Schwert und Feder umzugehen. Er starb 1222 (1807) und liegt ausserhalb von Top Kapu begraben.

Den Dichternamen Nesh'et erhielt er von Djüdi. Nesh'et war ein mässiger Dichter, aber ein vorzüglicher Lehrer. Doch sagte niemand ein böses Wort gegen ihn, wie man ihm auch sein Çibuk-Rauchen hingehen liess, das sonst verpönt war. Er dichtete türkisch und persisch. Manche seiner Schüler überflügelten ihn weit, so Ghâlib Dede. Er hinterliess einen *Diwân*, der in 2 Teilen in Bülâk 1252 (1836) gedruckt worden ist. Eigenartig sind seine *Makhlâs-nâmê's* (etwa 20 im *Diwân*), Gedichte, in denen er begabten Schülern einen Beinamen beilegte. Ausserdem hinterliess er Schriften über die Nakshiye: *Tûfân-i Mârifet*; *Tarâjamat al-İshk*; *Maslek al-Amwâr wa-Manbâ' al-Asrâr*. Gedruckt ist von ihm: *Terdjeme-i Sharh-i dû Bait-i Mollâ Djâmî*, Konstantinopel 1263. Es soll über ihn eine Biographie eines seiner Schüler Pertew Efendi vorliegen, die von Emin Efendi fortgesetzt wurde.

*Litteratur*: Brusali Mehmed Tâhir, 'Othmânî Müellifleri, II, 461; Mu'allim Nâdjî, *Medjmu'a*, Nr. 8, S. 74—6; ders., 'Othmânî Şâh'irleri, S. 64—70; *Khazine-i Funûn*, Istanbul 1312, II, 230 (*Esfâr*); Thureiyâ, *Sidjill-i 'Othmânî*, IV, 552; Sâmî, *Kâmûs al-A'lâm*, VI, 4576; Mehmed Djelâl, 'Othmânî Edebiyatı Nümûneleri, Istanbul 1312, S. 263; Flügel, *Die arabischen ... Hss. ... zu Wien*, I, 686. (MENZEL)

**NESHRI**, MEHEMMED, osmanischer Geschichtsschreiber, mit dem Beinamen (*Makhlâs*) Neshri, ist nicht genügend geklärt Herkunft. Nach Ewliyâ Çelebi, *Seyâhetnâme*, I, 247, stammt er aus Germian-eli [s. d.]. 'Âli, *Kunh al-Akhhâr*, V, 225 gibt die Lebensskizze eines Mewlânâ Mehmed b. Neshri unter den 'Ulemâ' Murâd's II. Darnach kam dieser in früher Jugend nach Brussa, studierte dort an der Sultân-Medrese, ward an ihr als *Müderri* angestellt und starb zu Brussa. Bei der Seltenheit des sonst nicht belegbaren Namens ist es wahrscheinlich, dass dieser Mehmed b. Neshri der Grossvater des Geschichtsschreibers ist. Was diesen selbst anbelangt, so weiss man nur, dass er zu Brussa als Professor tätig war, und es ist anzunehmen, dass er dort um 926 (1520) starb.

Unter dem Titel *Djihân-numû* schrieb Neshri eine Weltgeschichte in sechs Teilen, von denen sich offenbar nur der sechste, die osmanische Geschichte umfassende, erhalten hat. Dieser, gewöhnlich *Turîkh-i Âli 'Othmân* betitelt zeigt das Gepräge einer Kompilation, wobei die Frage bisher ungeklärt ist, ob Neshri der Kompilator ist oder ob er ein schon kompiliertes Werk abschrieb, um es als sechsten Teil (*Kism*) seiner weltgeschichtlichen Kompilation einzureihen (vgl. P. Wittek, in *MOG*, I, 130, wo für die zweite Annahme entschieden wird). Es bestehen verdächtige Anklänge ausser an das Werk des 'Ashîk Pasha-zâde an die Chronik des Bihishti (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 43 f.), und es wäre vielleicht zu untersuchen, ob der *Meddâh* Neshri den in gehobenen Stil niedergeschriebenen *Turîkh* des Bihishti vervollständigte oder aber, ob der Stilist Bihishti das Werk des Neshri zierlich umschrieb. Der VI.

Teil des *Djihân-numû* ist in drei Schichten oder Abstufungen (*Tabakât*) abgeteilt: *Ewlad-i Oghuz*, Rûm-Seldjuken und Haus 'Othmân. Die Geschichte der Osmanen wird bis auf Bâyezid II. erzählt; das Werk geht nur bis zum Jahr 1485 und zwar, soweit seine Vorlagen reichen, von denen die eine bestimmt 1485 zu Ende war. Er schliesst mit einer Lob-Kaside auf den herrschenden Sultan mitten in der Regierungszeit Bâyezid's II. ab. Neshri hat die ganze gleichzeitige und spätere Geschichtschreibung stark beeinflusst und wird häufig als Quelle namentlich angeführt, so von 'Âli, Sa'd al-Din, Şolâk-zâde und Münedjdîm-bashî. Eine ausreichende Übersicht über den Inhalt des Neshri'schen *Turîkh* bietet Wittek, in *MOG*, I, 77—150. Eine Ausgabe fehlt bisher. Gute Handschriften sind mehrfach vorhanden, so auf der National-Bibliothek zu Paris (*Suppl. turc.*, Nr. 153, Prachthandschrift!) und Nr. 1183 der Sammlung Charles Schefer sowie in Wien, Nat.-Bibl., Nr. 986 (vgl. Flügel, *Katal.*, II, 209). Textproben wurden wiederholt gegeben; vgl. deren Liste bei F. Babinger, *GOW*, S. 39.

*Litteratur*: Vgl. die bei F. Babinger, *GOW*, S. 39 zusammengestellten Quellen, vor allem J. H. Mordtmann, im *Isl.*, X (1920), S. 159 ff.; XIII (1923), S. 168 ff.; ferner J. v. Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, I, 310.

(FRANZ BABINGER)

**NESİMÎ**, SAIIYID 'IMÂD AL-DÎN, genannt Nesimî, altosmanischer Dichter und Mystiker, stammt angeblich aus Nesim unweit Baghdad und nahm daher seinen Beinamen Nesimî. Da eine Örtlichkeit dieses Namens heutzutage nicht mehr vorhanden ist, lässt sich nicht feststellen, ob das *Lakab* nicht einfach aus *Nasim*, „Zephyr, Windhauch“, abzuleiten ist. Dass Nesimî türkmenischer Herkunft ist, scheint ziemlich sicher zu sein, wenn gleich das „Saiyid“ vor seinem Namen auch auf arabisches Blut hinweist. Das Türkische war ihm ebenso geläufig wie das Persische, da er in beiden Sprachen dichtete. Indessen werden ihm auch arabische Dichtungen zugeschrieben. Über sein Leben ist wenig bekannt. Es fällt in die Regierungszeit Murâd's I. (1359—90), wie seine Beschreiber behaupten. Er bekannte sich anfänglich zur Schule des Shaikh Shibli (247—334 = 861—945), wurde aber um 804 (1401) ein begeisterter Anhänger des Faql Allâh Hurufî [s. d.], den er gewiss persönlich kannte. Er verfocht mit Begeisterung und Lebensgefahr die Ansichten seines Meisters. Der Dichter Refîî, Verfasser (811/1408) des *Beshâret-nâme* [vorhanden in London, vgl. Rieu, *Catal.*, S. 164 f. und Wien, vgl. Flügel, *Katal.*, S. 461 und 462 (zwei Hss., deren zweite vollständiger)] sowie, vermutlich, eines *Genjî-nâme* (vorh. in Wien, vgl. Flügel, *Katal.*, I, 720), ist sein Schüler. Als sein leiblicher Bruder wird ein gewisser Shâh Khandân erwähnt, der mystischer Derwîsh war. Nesimî nahm, angeblich im Jahr 820 (1417/8), ein grausames Ende zu Aleppo, wo er wegen seiner ketzerischen Gedichte auf ein Gutachten des stargläubigen Mufti hin zu Tode geschunden wurde. Er gilt als der grösste Dichter und Verkünder der Hurufî-Sekte. Sein Werk besteht aus zwei Gedichtsammlungen, deren eine, seltenere, persisch und deren andere türkisch abgefasst ist. Der türkische *Diwân* besteht aus etwa 250—300 Ghazelen und rund 150 Vierzeilern, doch weichen die vorhandenen Handschriften wesentlich vom Druck ab, der 1298 (1881) zu Stambul erschien. Eine wissenschaftliche

Ausgabe fehlt bisher. Der persische *Divân* ist bislang überhaupt noch nicht untersucht worden. Der geistige Einfluss Nesimî's auf das Derwishwesen im älteren Osmanischen Reich ist beträchtlich. Besonders die 'alifreundlichen Bünde verehren in Nesimî einen ihrer Meister, dessen weitreichende Geltung selbst ältere europäische Reisende wie Giov. Antonio Menavino (um 1540; vgl. F. Babinger, in *Isl.*, XI, 19, Anm. 1, woraus sich ergibt, dass Nicolas de Nicolay ihn abschrieb und deshalb nicht als selbständige Quelle gelten kann, wie Gibb, *HOP*, I, 356 f. meint) sowie Sir Paul Ricaut (XVII. Jahrh., vgl. Gibb, *HOP*, I, 357 f.) bekunden. Nesimî's Bedeutung als Dichter und Mystiker lässt sich nur im Zusammenhang mit einem gründlichen Studium der älteren Hurûfî-Texte, zu denen übrigens das von W. Pertsch, *Pers. Handschr. Berlin*, S. 264 f., Nr. 221 erwähnte, aber verkaufte Werk des Saiyid 'Alî al-A'lâ (gest. 822 = 1419) vor allem zählt, weil es die Verkettung der Hurûfiya mit der Bektashiya aufzeigen dürfte, ermessen und klarlegen. Nesimî's Gedichte wurden früher besonders durch die umherziehenden Kalender-Derwishes [s. d.] verbreitet und in aller Munde gebraucht.

*Litteratur:* Gibb, *HOP*, I, 343 ff.; J. v. Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, I, 124 f.; ferner die osmanischen Dichterbiographien, die indessen fast nichts zur Lebensgeschichte des Nesimî beitragen. (FRANZ BABINGER)

**NESTORIANER.** Die von uns so benannte christliche Religionsgemeinschaft (*Millet*) ist heute vielmehr unter dem Namen *ʿAshirât* oder *Djilû* bekannt. Sie sass bis zum Weltkrieg in dem mittleren Teil Kurdistan's zwischen Mōsul, Wān und Urmiya. Den Kern bildeten die de facto autonomen nestorianischen Bergbewohner in den schwer zugänglichen Bezirken des gebirgigen Landes am mittleren Lauf des Grossen Zāb: Tiya'ri, Tkhūma, Tkhūb, Djilû, Dizz, Uri, Salabekan, Bāz usw. Ausserhalb dieses „nationalen Mittelpunktes“ finden sich die Nestorianer als Diaspora-Gemeinden unter der muslimischen (kurdischen oder persischen) Bevölkerung der Nachbargebiete verstreut: Gawar, Tergawar, Mergawar, Shamdinān; auf der Hochebene von Urmiya (etwa 60 Dörfer), in dieser Stadt selbst; schliesslich im Norden, in Salamas, Bashkal'a, Khoshāb, und im Süden, in Mōsul und Umgegend (Alkōsh usw.).

**Geographie.** Es ist von Wert, hier auf einige hervortretende Züge des eigentlichen nestorianischen Gebietes hinzuweisen, das nur allzu wenig bekannt ist. Wir verstehen darunter die Gegend auf beiden Seiten des mittleren Laufes des Grossen Zāb an der Stelle, wo dieser Fluss eine Krümmung nach Westen macht, zwischen 37° und 37° 30' nördl. Br., 43° 30' und 44° östl. Länge. Man findet bei Layard (*Niniveh*, I) eine Beschreibung der auf dem rechten Ufer liegenden nestorianischen Bezirke: des Oberen Tiya'ri mit Ćumbi und des grössten Teiles des Unteren Tiya'ri mit Ashita und Lizan. Wir skizzieren hier den allgemeinen Charakter der Bezirke auf dem linken Ufer, nämlich (von Norden nach Süden und von Westen nach Osten) Dizz, Kiu, den östlichen Teil des Unteren Tiya'ri, Tal, Walto, Tkhūma (mit Tkhūb); weiter östlich Djilû, Bāz und endlich Ishtazin. Alle diese Bezirke liegen in den Falten des Gebirgszuges, den die Türken unter dem zusammenfassenden Namen Djilû Dāgh kennen, der aber für die Einheimischen aus mehreren Gipfeln besteht. Dieser Gebirgszug des Djilû

Dagh verläuft in bezug auf den Grossen Zāb gewissermassen in einer umgekehrten Krümmung.

**Geschichte.** Die Lehre der Nestorianer, welche sehr rühmige Missionare waren, hat ehemals in Asien eine erstaunliche Verbreitung gefunden. Bekannt ist die Entdeckung einer sino-aramäischen Inschrift in Singanfu. In Travancore, in Britisch-Indien, existiert bis in die Gegenwart eine nestorianische Gemeinde. Besonders unter den Sāsāniden haben die Nestorianer eine bedeutende Rolle gespielt. Tatsache ist, dass unter Shāpūr II. (309–79), Yazdegerd I. (399–420) und Bahrām V. (420–38) aus verschiedenen Gründen, darunter nicht zuletzt wegen der ausserordentlichen Verbreitung dieser Sekte, schwere Verfolgungen stattgefunden haben. Andererseits machten rein politische Gründe, so der byzantinische Einfluss, die persische Regierung misstrauisch. Bekanntlich haben z. B. die byzantinischen Kaiser von Bahrām V. und Khosraw I. die freie Ausübung des christlichen Gottesdienstes verlangt. Die dauerhaften guten Beziehungen zwischen der nestorianischen Kirche und dem Staate datieren infolgedessen seit der Unabhängigkeits-erklärung der Syrisch-Orientalischen Kirche unter einem Katholikos in Seleukia mit einem dyophysitischen Glaubensbekenntnis. Die grösste Blütezeit der Nestorianer fällt so in die Regierung Hormizd's IV. und in den Anfang der Regierung Khosraw's II., d. i. von 578 bis 605 n. Chr. Unter dem Einfluss des zu den Monophysiten übergetretenen Gabriel von Siggar begann Khosraw II. mit der Verfolgung der Nestorianer, sodass von 609 bis 628, dem Todesjahr Khosraw's, der Sitz des Katholikos unbesetzt blieb. Zwei Dinge sind für uns in dieser Zeit von ganz besonderer Bedeutung. Einmal fällt in diese Zeit das Aufkommen des Christentums in Zentral-Kurdistan, dessen direkte oder indirekte Spuren wir heute noch bei jedem Schritt antreffen: Kirchen, Klöster, Überlieferungen, Ortsnamen. Im V. Jahrhundert gewann dieser Glaube täglich mehr Anhänger unter der Bevölkerung der Hochebenen des eigentlichen Irān und unter den Kurden. Pethion (gest. 447) hatte in diesen Bergen eine erfolgreiche Mission betrieben, die er mit dem Märtyrertod krönte. Einer seiner Schüler, Saba, der „Doktor der Heiden“, dringt zu den Kurden, den Sonnenanbetern. Seine Beredsamkeit, von vielen Wundern bestärkt, brachte sie zur Bekehrung (vgl. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide*, Paris 1904). Beachten wir diesen ersten nestorianischen Vorstoss in Kurdistan! Die ältesten nestorianischen Kirchen in Zentral-Kurdistan datieren aus dem IV. und V. Jahrh., u. zw. Mār Zaya in Djilû, Mār Bishu in Īl, Mār Saba (in Ruinen) in Kočānis, Mār Memo in Oramar. Kloster und Kirche Mār Saba in Ashita (Tiya'ri) genossen ebenfalls eine grosse Verehrung, aber wir kennen ihr Gründungsdatum nicht. Anderseits ist es wichtig, hier auf die Beziehungen der Nestorianer zum Islām hinzuweisen (vgl. Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Upsala 1926). Die Rolle, welche die Nestorianer zeitweise unter den Sāsāniden spielten, erklärt die Nestorianisierung des Yemen nach seiner Eroberung durch den persischen General Wahriz im Jahre 597. In nestorianischer Form drang das Christentum in Arabien in die persische Einflussphäre ein, d. h. östlich der Linie, die vom äussersten Osten Hadramawt's bis nach Palmyra verläuft. An der Ostküste Arabiens kennt man die Namen von sechs nestoria-



nischen Bistümern; das von 'Omān wurde als erstes gegründet (Konzilakten aus den Jahren 424, 544, 576, 676). Auf der Insel Soḳoṭrā erhielt eine christliche Gemeinde ihre Priester von dem Katholikos Persiens. Der Verkehr mit Persien geschah auf dem Seewege. Zu der Zeit, als Muḥammed auftritt, ist also die südarabische Kirche schon nestorianisch. Einen direkten Beweis dürfte die Tatsache liefern, dass Saiyid, der Fürst von Nadjran, mit dem Bischof Ishō'yāb zu Muḥammed kam, um seine Gunst zu gewinnen. Bar Hebraeus, der dies überliefert (II, 116), fügt hinzu, dass der Prophet eine Urkunde ausfertigte, die den Arabern vorschrieb, die Christen nicht zu benachteiligen und ihnen sogar beim Wiederaufbau von Kirchen zu helfen. Die Priester und Mönche sollten von der Kopfsteuer ausgenommen sein, welche übrigens im allgemeinen 4 Zūzē für die Armen und 12 für die Vornehmen nicht überschreiten sollte. Nach einer anderen Quelle habe der Bischof nur an Muḥammed geschrieben. Eine Stelle aus einem Brief Ishō'yāb's III. (647—48) beweist, dass die Beziehungen der Nestorianer zu den Arabern sehr gut waren. Das muss man der Tatsache zuschreiben, dass die Christologie der Nestorianer den Muslimen weit näher lag als die der Monophysiten. Jede nestorianische Kirche im Orient besass ihre besondere Fassung des angeblichen vom Propheten erteilten Schutzbriefes (vgl. z. B. die Fassung bei George David Malech, *History of the Syrian Nation and the old Evangelical-Apostolic Church of the East*). Wie dem auch sei, dieser Brief verhinderte kaum (s. unten) die Erklärung des *Djihad*, unter dem die Nestorianer soviel zu leiden hatten.

Das kirchliche Leben der Nestorianer in der Zeit von der muslimischen Eroberung bis zur Mongolenherrschaft kann uns hier nicht beschäftigen; das gehört in das Gebiet der Kirchengeschichte. Erwähnt sei nur, dass besonders in Ādharbāidjān die jakobitischen und nestorianischen Riten miteinander in Wettbewerb standen. So kennen wir dort von 630 bis 1265 eine ganze Reihe jakobitischer Bischöfe. Man weiss übrigens auch (vgl. Assemani, *Bibl. Or.*, III/II, 707) von nestorianischen Bistümern nicht nur im Westen des Urmia-See, sondern auch im Gebiete des Wān-See und in Zentral-Kurdistan; aber es ist nicht immer leicht, die dort vorkommenden Namen zu identifizieren. Wir besitzen ein gutes Zeugnis von dem Alter des Nestorianismus in Salamas, wo sich auf dem Friedhof Khosrāwā eine Grabinschrift aus dem VII. Jahrh. mit dem Namen Khosro Eskolāyā, „Student Chosroes“, findet (vgl. Duval, *Dialecte néoaraméen*, 1883). Zu Beginn der Mongolenherrschaft sieht man, wie die nestorianischen Priester (*Arkaun*) bei der Einnahme Baghdād's geschont werden (Hammer, *Ilchan.*, II, 152); bekannt ist übrigens, dass die Frau Hulāgū's eine Christin war und dass sich das Christentum unter den mongolischen Kriegen ausgebreitet hatte; bei der Einnahme Arbils, des bedeutenden nestorianischen Erzbischofsitzes, dem auch Ādharbāidjān unterstand, trugen die Lanzen der mongolischen Reiter kleine Kreuze. Später erst, bei der zunehmenden Islāmisierung der Mongolen, erleiden die Nestorianer Verfolgungen, und besonders nach dem Einfall Timur Leng's flüchten sie in die Berge Kurdistan's, von wo sie sich erst wieder zu Anfang des XVI. Jahrh.'s ausbreiteten, u. zw. in östlicher Richtung nach dem Gebiete von Urmia und in südwestlicher Richtung nach Mawṣil zu. Duval (*a. a. O.*, S. 9,

Anm. 4) gibt Belege für die verschiedenen Sitze der nestorianischen Patriarchen nach der Einnahme Baghdād's im Jahre 1258. Unter dem Patriarchen Simeon IV. um 1450 vollzog sich eine Neuerung, indem für den Episkopat das Erbrecht eingeführt wurde; dies rief im Jahre 1551 unter Sulakha, der aus Opposition gegen Simeon Bār Mama gewählt war, in der nestorianischen Gemeinde eine Spaltung hervor. Von da an soll die Bezeichnung „Chaldaer“ datieren, die man von nun an den Nestorianern gab, welche den römischen Primat anerkannt hatten, während die englischen (amerikanischen) Quellen beständig von „Assyrern“ sprechen und die Nestorianer selbst sich schliesslich gern *Sūriāi* nennen. Im Russischen gebraucht man den Ausdruck *Aisori*. In der zweiten Hälfte des XVII. Jahrh.'s erkannte der Bischof Mār Yūṣif die römische Oberhoheit an und erhielt den Titel „Katholischer Patriarch Babylonien und Chaldaas“, während einer seiner nahen Verwandten, der zum Patriarchen der Nestorianer gewählt und dem alten Ritus treu geblieben war, unter dem nunmehr erblichen Namen Mār Shim'un inthronisiert wurde und sogleich in die Berge Zentral-Kurdistan's aufbrach, wo sein Sitz bald in Kučānis, bald in Djūlāmerk war. Auf diese Weise bildete sich die fast autonome Gemeinde der Berg-Nestorianer, bei denen eine kirchliche Gewalt und eine rein stammesmäßige Gliederung nebeneinander existieren. Wenn auch die oberste Gewalt in den Händen eines (vom Onkel auf den Neffen) erblichen Mār Shim'un mit dem Titel *Patriarka d-Madenkha* lag, der von dem in Dera Resh in Shamdinān residierenden Metropolit Mār Hnān'ishū zum Patriarchen geweiht war, so besass doch jeder Stamm (*Shabṭa*) neben einem Bischof (*Abūna*), dem kirchlichen Oberhaupt, einen *Mālik* oder wirklichen weltlichen Führer, der einige Pfauenfedern an seinem kegelförmigen Filzhut trug, eine Einzelheit seiner charakteristischen Tracht. Der Brauch der Männer, die Haare in kleinen Flechten zu tragen, ist gleichfalls hervorzuheben. Der *Mālik* konnte einem anderen Stamme den Krieg erklären und Frieden schliessen.

Die Stammesgliederung und die Lebensweise dieser Bergbewohner haben einige Schriftsteller (Garzoni, Lerch) veranlasst, sie „christliche Kurden“ zu nennen.

A. Wigram meint in der Einleitung zu seiner *History of the Assyrian Church*, dass wenigstens einige von den Hakkāri-Christen [s. d. Art. KURDEN] kurdischen Ursprungs sind, obwohl sie es entschieden leugnen. Andererseits gibt es Kurdenstämme, die sich ihrer christlichen Vergangenheit erinnern. Andere Schriftsteller (Grant) liessen sich besonders durch das theokratische Aussehen der nestorianischen Organisation, durch gewisse biblische Traditionen verleiten und sehen darin einen Beweis für die Hypothese, dass die Nestorianer nichts anders seien als die Nachkommen der zehn Stämme Israels. Jedoch kennen wir die jüdischen Gemeinden in Kurdistan recht gut, die sich von den christlichen Gruppen in Kleidung und Sitten scharf unterscheiden. Allein die Sprache ist auch ein neuaramaischer Dialekt. — Die Bergnestorianer zählten jährl. dem Mār Shim'un einen *Rish d-Shita* genannten Grundzins. Die der türkischen Staatskasse schuldigen Rückstände der Nestorianer wuchsen immer mehr an. Schon Cuinet (S. 749—51) spricht bei Gelegenheit dieser „autonomen“ Stämme von über 160 000 türk. Pfund Rückstände.

Es gab übrigens irgendwo im Lande der Nestorianer (vgl. Lalayan, wo sogar eine Abbildung) einen „Fels des Steuererhebers“, der die Grenze bezeichnete, über die hinaus sich dieser Beamte niemals getraute. — Die Beziehungen der Bergnestorianer zu ihren kurdischen Nachbarn waren nicht feindseliger, als es auch sonst bei den Bergbewohnern der Fall war. Das Stammesinteresse ging vor jeder religiösen Erwägung, so dass Bündnisse zwischen den Kurden und Nestorianern für ein gemeinsames Vorgehen gegen Glaubensgenossen *ad hoc* geschlossen werden konnten.

„Das Gras wächst schnell über das in einer ehrenvollen Schlacht vergossene Blut“. Ein gewisses Fair-play ist also die Hauptregel in den Beziehungen der Stämme untereinander. Sicherlich gab es Ausnahmefälle. Der Panislāmismus 'Abd al-Hamid's hat gleichfalls böse Rückwirkungen in Kurdistan gehabt; die seit der Revolution von 1907 eingeführte türkische Bureaukratie hat die Lage nur noch verwickelter gemacht. Insoweit sich die kurdisch-nestorianischen Beziehungen im Rahmen der Stämme bewegten, sehen wir, dass die Tür der Patriarchen-Wohnung den Kurden und Nestorianern weit offenstand, die unterschiedslos kamen, um dort ihre Streitigkeiten zu schlichten, und jeder war willkommen. Andererseits nahmen die Nestorianer auch ihre Zuflucht zum Shaikh Selim von Barzan, welcher der „christliche Shaikh“ hiess und von den Türken Anfang des Krieges in Mawsil hingerichtet wurde.

Die Nestorianer und der Djihād. Bereits vor der offiziellen Eröffnung der russisch-türkischen Feindseligkeiten im August 1914 wurde der Patriarch Mār Shim'un von dem Wālī von Wān, Djewdet Bey, eingeladen, zu ihm zu kommen. Man überhäufte ihn mit Geschenken und Zusicherungen, allen Beschwerden der Nestorianer abzuweichen. Jedoch wurde infolge der Proklamation des Djihād die Luft in Kurdistan schwül. Im November trat die Türkei in den Krieg ein, und alsbald setzten Verfolgungen gegen die Nestorianer in Albāk (Bashkal'a) ein. In Persien entspann sich ein Kampf zwischen den Christen der Gegend um Urmia und den Bekzāde-Kurden. Ende 1914 räumten die Russen Urmia und Salamas. Diejenigen Christen, die sich nicht frühzeitig genug nach Djulfā retten konnten, kamen in grosser Zahl um. Was die Bergnestorianer betraf, so versuchten die Türken, obgleich die Niedermetzungen und Deportationen der Armenier in vollem Gange waren, den Patriarchen auf ihre Seite zu ziehen und sich die Loyalität der Nestorianer zu sichern. Vollständige Unterrichtsfreiheit, gute Gewehre, Hilfgelder und Gehaltszahlungen an den Patriarchen, die Bischöfe und Mālik's; aber alle diese Versprechungen waren vergebens. Mār Shim'un zog sich in den ganz besonders uneinnehmbaren Bezirk von Dizz zurück, woher sich übrigens immer die Leibwache des Patriarchen rekrutierte. Um diese Zeit kam durch eine „verirrte“ Kugel der Onkel Mār Shim'un's, Nestorus, um, der sich für eine versöhnlichere Politik gegenüber den Türken ausgesprochen haben soll. Nach einer entscheidenden Zusammenkunft mit dem russischen Befehlshaber in Muhāndjīk bei Salamas gab der Patriarch am 10. Mai 1915 den Befehl zur Mobilmachung. Das Schicksal der Waffen wollte es, dass die Nestorianer, die zuerst durch die russischen Erfolge in Wān und Urmia zu Anfang des Sommers ermutigt wurden, dann auf ihre eigenen Streitkräfte ange-

wiesen waren. Kurz, unter Mithilfe der Barzāni-Kurden wurden Tkhūma, Tiyāri, Djilū und Bāz geplündert. Hervorzuheben ist die Zerstörung der Bewässerungskanäle ganz genau so wie in den Feldzügen eines Sargon in denselben Gegenden. Die berühmte aus dem IV. Jahrh. stammende Kirche Mār Zaya in Djilū wurde zum ersten Mal in ihrer Geschichte entweiht. Merkwürdige Votivgegenstände, ehemals von den Missionaren mitgebrachte chinesische Vasen, verschwanden. Die Unantastbarkeit, deren sich Mār Zaya erfreute, sollte es einem Schutzbrief verdanken, der auf einem Gewebe geschrieben war und angeblich vom Propheten stammte (s. oben). Nach diesem Unheil zogen sich die Nestorianer auf ihre Sommerweiden in 10 000 Fuss Höhe zurück. Dieser letzte Ausweg war sehr mühevoll. Durch die Kurden beunruhigt, mit unzureichenden Lebensmitteln, ohne Salz, verteidigten sich die Nestorianer dennoch. Der auf die Hochebene von Shina geflüchtete Patriarch muss noch grössere Entbehrungen ertragen, da er kein Fleisch essen durfte (sogar die Mutter des mutmasslichen Patriarchen muss fasten). Inzwischen wurden die nestorianischen Ra'iyat von Gawar auf Befehl Nūri Bey's niedergemetzelt. Schliesslich wurde im Oktober 1915 ein geschickter Rückzug bewerkstelligt. Die Kurden besetzten in der Tat die Zugänge zur persischen Grenze. Ein Umweg wurde im Norden über Kotranis (Berwar) nach Albāk ermöglicht und die Brücken nach dem Übergang über den Grossen Zāb verbrannt. Den Kurden gelang es jedoch, dank der „natürlichen Brücke“ bei Hezekian den Rückzug zu bedrohen, wurden aber von Mālik Khoshāba aus Tiyāri zurückgeschlagen, dessen Tapferkeit legendär wurde. Ungefähr im Monat November war der Auszug der Nestorianer beendet, und sie befanden sich nun in den russischen Linien bei Salamas. Die russische Heeresverwaltung organisierte die Hilfe für die Flüchtlinge, die zu etwa 40 000 in den persischen Bezirken Khōi, Salamas und Urmia angesiedelt wurden, wo sie bis zum Sommer 1918 blieben. Nach dem Abrücken der Russen, das eine Folge der Revolution war, formierten sich die Nestorianer mit Hilfe von russischer Munition und russischen Offizieren zu Heeresteilen und widersetzten sich dem von 'Alī Ihsān Pasha geleiteten türkischen Vormarsch auf Adharbāidjān. Gegen Ende des Sommers 1918 verliessen aber die Nestorianer wegen Munitionsmangels die Gegend von Urmia und zogen über Sulduz-Sain-Kal'a-Bidjār nach Hamadhān, wo sich damals die englischen Streitkräfte befanden. Von dort wurden die Flüchtlinge nach dem Konzentrationslager Baḳuba bei Baghdād befördert. Der Patriarch lebte nicht mehr; von dem Kurdenführer der Shikāk, Ismā'il Agha Simkō, in einen Hinterhalt gelockt, wurde Mār Shim'un am 4. März 1918 verräterischerweise in Kohne Shehr umgebracht.

Die nestorianische Gemeinde lebt in Form der Diaspora im Irāk, in Persien, Syrien usw. Die Geschichte der Nestorianer nach dem Krieg ist eng mit der Frage des Wilāyet Mōsul verknüpft, das endgültig dem Irāk zugesprochen wurde. Jedoch überlässt die als nördliche Grenze dieses Wilāyets angenommene Linie die nestorianischen Bezirke der Türkei, und es ist wenig wahrscheinlich, dass die Nestorianer dorthin zurückkehren können. Die kriegerische Tüchtigkeit der Nestorianer wurde von den britischen Behörden ausgenutzt; sie bildeten vier Bataillone aus ihnen, die



den Engländern besonders zu Anfang ihrer Festsetzung im Irāk sehr wertvoll waren.

Einige Worte seien endlich noch über die Nestorianer in der Gegend des Urmia-Sees gesagt. Die Nestorianer in Salamas halten sich (vgl. Duval, a. a. O.) für autochthon und glauben in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung bekehrt zu sein. Um 1883 zählte man übrigens nur etwa 15 nestorianische Familien, die übrigen (3000) waren unter dem Bischof Mār Ishō'yāb (gest. 1789) zum römischen Katholizismus übergetreten. Die Nestorianer auf der Hochebene von Urmia bewahren eine Überlieferung, wonach ihre unmittelbaren Ahnen vor 5 oder 6 Jahrhunderten von den Bergen herabstiegen, was der geschichtlichen Wahrheit nahekommt. Die Nestorianer Urmias bildeten den Gegenstand einer lebhaften Konkurrenz zwischen den einzelnen Missionen, unter denen die Presbyterianer die ersten waren (seit 1832). Die katholischen Lazaristen folgten im Jahre 1863, und schliesslich liess sich 1905 eine orthodoxe Mission, die Bruderschaft des Cyrillus und Methodus, dort nieder. Kurz vor dem Kriege gab es auch anglikanische Missionare und Schwestern der hl. Katharina v. Siena. Die Arbeit der Missionare brachte fühlbare Veränderungen nicht nur im Glauben dieser alten christlich-orientalischen Gemeinde, sondern auch in ihrem Leben und ihren Sitten. Obwohl man nur wenige Berichte darüber besitzt, hat man doch allen Grund zu der Annahme, dass die Nestorianer Urmias gleichfalls unter der Führung von *Mālik's* lebten, die von der *Shāh's* als Vertreter der Gemeinde anerkannt wurden. Ich habe einige *Firmān's* einsehen können, die noch im Besitz der Familie des Dr. Johanna Malik sind. Sie lebten nach der alten kanonischen Gesetzessammlung *Sunhados*, von welcher Shamasha Yūsif Kaleta im Jahre 1916 in der amerikanischen Missionsdruckerei eine Neuauflage veröffentlicht hat. Wahrscheinlich ist dies nur eine der Versionen des *Synodicon*, das man in der gelehrten Ausgabe Chabot's kennt.

In den Beziehungen zu den muslimischen Behörden waren die Nestorianer *Dhimmi's* (s. d. Art. *DHIMMA*) und den Normen unterworfen, die ihnen das muslimische Recht einräumt. Mit der Ankunft der Missionare änderte sich die Lage nach und nach. Die *Mālik's* wichen *Millet Bashī's*, die jeweils ihrer Mission unterstanden. Die persische Regierung musste einen *Serperest* ernennen, einen Beamten, der eigens mit den Beziehungen zwischen den Fremden und ihren Schutzbefohlenen beauftragt war. Während des Krieges wurde ein Nationalrat (*Moṭwa*) gebildet, der sich nur mit der Vertretung der christlichen Interessen vor den Ortsbehörden beschäftigte, der aber nach dem Zustrom der nestorianischen Glaubensgenossen aus der Türkei ein gewisses politisches Aussehen annahm, um später bei dem Zusammenbruch und der Versprengung der Nestorianer einzugehen. — Zum Schluss sei hier noch erwähnt, dass ich mich in dem vorliegenden Artikel darauf beschränkt habe, die wechselvolle Geschichte der Bergnestorianer Zentral-Kurdistāns ins Auge zu fassen. Jedoch ist das historische Phänomen, mit dem man sich in diesem Rahmen beschäftigt hat, nicht entfernt so ungrenzt und einfach; denn es erfordert sowohl ein Eingehen auf sprachliche Dinge, deren Verzweigungen im Aramäischen bekanntlich in ein hohes Altertum zurückgehen, als auch auf wenig bearbeitete ethnologische Dinge, die mit dem Begriff Nestorianismus verknüpft sind. Schliesslich

ist selbst der geographische Raum sehr weit ausgedehnt, wenn man z. B. an die inschriftlichen Funde denkt, die aus Russisch-Zentralasien stammen.

*Litteratur:* Kirchengeschichte: Hoffmann, *Ausszüge aus syrischen Akten persisch. Märtyrer*, Leipzig 1880 (mit wertvollen reichen Literaturangaben in den Anmerkungen); Wigram, *History of the Assyrian Church*; L. O'Leary, *The Syrian Church and Fathers*; J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Perse*, Paris 1904; G. D. Malech, *History of the Syrian Nation and the Old Evangel. Apostol. Church of East*; Badger, *The Nestorians and their rituals*; Bischof von Turkestan und Tashkent, *Sophonii. Sovremennii bit i liturgia inoslavnikh iakovitov i nestorian*; G. E. Khaiyāt, *Syri Orientales seu Chaldaei, Nestoriani et Roman. Pontificum Primatus*, 1870; Thomas von Marga, *The Book of governors*, ed. Budge, 2 Bde., 1893; *The histories of Rabban Hormizd and Rabban Bar Idta*, ed. Budge, 2 Bde., London 1902; *Le Livre de la Chasteté*, ed. Chabot, 2 Bde., 1896; Bar Hebraeus, ed. Abbeloos u. Lamy; Westphal, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mari ibn Sulaiman, Amr ibn Mattai und Soliba ibn Yohannan*, Strassburg 1901; H. Gismondi, *Maris Amri et Sibae de patriarchis nestor. commentaria*, Rom 1896; B. Hilgenfeld, *Turris (Jaballahae III vita)*, Leipzig 1896; *Histoire de Mar Jab-Allaha et Raban Sauma*, ed. Bedjan, Paris 1888. — Tätigkeit der Missionare: A. Grant, *The Nestorians or the lost tribes*, New York 1841; J. Perkins, *A residence of 8 years in Persia among the nestorian Christians*, Andover 1843; R. Anderson, *History of the missions of the American Board of commissioners for foreign missions*, 2 Bde., Boston 1872; Rhea, *A Tennessean in Koordistan*; M. L. Shedd, *The measure of a man*, William A. Shedd of Persia, New York 1922. — Allgemeine Geschichte: P. Lerch, *Isledavanie ob iranskikh kurdakh i ikh predkakh severnish Khaldaiakh*; Curzon, *Persia*, S. 536–48; G. E. Wilson, *Persian Life and Customs*, 1895 (Kap. V); W. A. Shedd, *The Syrians of Persia and Eastern Turkey*, in *Bull. Am. Anthropol. Stv.*; Lalaian, *Aisor's Wanskago wilaieta*, Tiflis 1914; General Avérianoff, *Kurdi*; B. Nikitine, *Le Christianisme et les Kurdes*, in *R H R*, 1922; ders., *Les superstitions des Chaldéens du plateau d'Ourmiah*, in *Rev. d'Ethnogr. et des Trad. Popul.* IV (1923); ders., *La vie familiale des Chaldéens*, in *Bull. de la Sté d'Ethn. de Paris*, 1926. — Geschichte während des Weltkrieges: *Armenian Massacres in the Ottoman Empire*, Blaubuch 1916 (Kap. V); A. Mandelstam, *Le sort de l'Empire Ottoman*, Paris 1917; Abbé Grizelle, *Syriens et Chaldéens*, Paris; *Pages Actuelles*, Nr. 115–16; Naayem, *Les Assyrio-Chaldéens et les Arméniens*, Paris 1920; Dr. Caujole, *Les Tribulations d'une ambulance française en Perse*, Paris 1921; W. A. Wigram, *Our Smallest Ally*, London 1920; Gl. Dunsterville, *The Adventures of Dunsterforce*, London 1920; B. Nikitine, *Une petite nation victime de la guerre: les Assyrio-Chaldéens*, in *Rev. des Sciences politiques*, 1921. — Reisen: Heazell, *Kurds and Christians*, London 1913; E. B. Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in disguise*, London 1912 (Kap. VII); V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*,

II, 1891; F. R. Maunsell, *Central Kurdistan*, in *JRG S*, 1901. — Sprache: R. Duval, *Néoaraméen de Salamas*; Socin, *Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul*. Tübingen; die Arbeiten von Mac Lean, Th. Nöldeke, Lidzbarski, Wright u. a. (B. NIKITINE)

**NEW'Ī**, YAḤYA B. PIR ALI B. NAṢḤ, osmanischer Gottesgelehrter und Dichter, mit dem Beinamen (*Makhlāṣ*) New'ī kam zu Malghara (Rumelien) als Sohn des Shaikh Pir 'Alī im Jahre 940 (1533) zur Welt. Bis zu seinem 10. Jahr ward er von seinem gelehrten Vater unterrichtet, wurde dann Schüler des Karamānī-zāde Mehmed Efendi. Seine Studiengenossen waren Bākī, der Dichter [s. d.], und Sa'd al-Dīn, der bekannte Geschichtsschreiber [s. d.]. Mit dem erstgenannten verband ihn enge Freundschaft. Er trat in das Korps der 'Ulemā' ein, wurde 973 (1565) *Muderris* zu Gallipoli, bekleidete verschiedene Stellen, bis er 991 (1583) Professor an der Medrese der Mihr u-Māh Sultān wurde. 998 (1598) ward er Richter von Baghdād, doch bestellte ihn Sultan Murād III., bevor er sich auf seinen Posten begab, zum Erzieher seines Sohnes Muṣṭafā sowie der Prinzen Bāyezīd, 'Oṭhmān und 'Abd Allāh. Als nach Murād's III. Tod (1003 = 1595) der übliche Prinzenmord ihn seiner sämtlichen Schützlinge beraubte, zog er sich ganz aus der Öffentlichkeit zurück und lebte von einem Ruhegehalt, das ihm der neue Grossherr eingeräumt hatte. Im Dhu l-Ḳa'da 1007 (Juni 1599) ist er zu Stambul gestorben und im Vorhof der Moschee Shaikh Wefā' beigesetzt worden. Sein Sohn ist New'ī-zāde 'Aṭā'ī [s. d.].

New'ī war von grosser Gelehrsamkeit und seine enzyklopädischen Neigungen fanden ihren Niederschlag am deutlichsten im bekanntesten seiner Werke, den *Natā'idj al-Funūn wa-Maḥāsin al-Mutūn*, worin er eine Übersicht über die zwölf wichtigsten Wissenschaften lieferte; vgl. darüber [J. v. Hammer] *Enzyklopädische Übersicht der Wissenschaften des Orients*, I. Teil (Leipzig 1804), S. 22 ff. sowie die Verdeutschung der Geschichte von Shādān und Beshir, *ebd.*, S. 24 ff., die den Schlussabschnitt des Werkes bildet. Weitere Prosawerke verzeichnet Brusa'ī Mehmed Tāhir in *'Oṭhmānī Mivellifleri*, III, 437 f. mit Hinweis auf die Fundorte. Als Dichter ahmte New'ī den Stil seines Zeitgenossen Bākī nach, ohne diesen jedoch zu erreichen. Seine Gedichte, die in einem seltenen *Diwān* vereinigt sind (Handschrift zu Stambul, Hamidiye-Bücherei), entbehren die Leichtigkeit und Anmut und verraten zu sehr den gelehrten Verfasser, der mit ungebräuchlichen Worten und seltenen Anspielungen die Verständlichkeit seiner Schöpfungen oft genug erschwert. Er versuchte sich in den verschiedenen Dichtungsarten, der *Ḳaṣīde*, dem *Ghazel*, dem *Methnewī*, ohne indessen mit einer seiner Schöpfung jemals volkstümlich geworden zu sein. Sein Ruhm als Dichter wird völlig von dem seines Zeitgenossen und Freundes Bākī verdunkelt. New'ī's Hauptansetzen als Schriftsteller beruht in seinen gelehrten Abhandlungen vor allem in der erwähnten Enzyklopädie, die stark verbreitet war, wie die zahlreich vorhandenen Handschriften auch auf europäischen Sammlungen (z. B. Berlin, Bologna, Dresden, Leiden, London mit 3 Abschriften, Upsala, Wien) beweisen mögen. Ein von ihm verfasstes *Sulaimān-nāme*, vorhanden in Paris, Bibl. Nationale, cod. reg. 44 (Katalog, Nr. 308 und F. Babinger, *GOW*, S. 76)

wird von seinen Lebensbeschreibern anscheinend nicht erwähnt.

Sein Sohn New'ī-zāde 'Aṭā'ī hat ihm eine ausführliche Lebensbeschreibung (Seite 418—27 des *Dhail* zu Tashköprü-zāde's Werk) gewidmet.

*Litteratur*: J. v. Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 108; Gibb, *HOP*, III, 171 ff.; Hādjdjī Khalifa, *Fedhīke*, I, 120 ff., ferner die Dichterbiographien von Kinalī-zāde und 'Ahdī. (FRANZ BABINGER)

**NEW'Ī-ZĀDE 'AṬĀ'Ī**, 'AṬĀ' ALLĀH, osmanischer Dichter und Schriftsteller, besser bekannt als 'Aṭā'ī mit dem Beinamen New'ī-zāde, d. h. Sohn des New'ī, kam 991 (1583) in Stambul als Sohn des bekannten New'ī [s. d.] zur Welt. Nach dem Tode seines Vaters, der ihm die erste Erziehung angedeihen liess, begab er sich in die Schule zu Kafzāde Faīd Allāh Efendi, dem Verfasser einer Blütenlese, und später zu Akhi-zāde 'Abd al-Halīm Efendi. Er trat dann in das Korps der 'Ulemā', ohne indessen dort die höheren Ämter zu erlangen. Nachdem er den Rang eines *Mulāzim* erhalten hatte, ward er Richter und wirkte als solcher in einer Reihe rumelischer Städte wie Loṣṭa, Silistria, Rusčuk, Tirnowo, Monastir (Bitolj), Trikkala und Üsküb (Skoplje). Bald nach seiner Abberufung aus dieser Wirkungsstätte starb er 1044 (1634) in seiner Vaterstadt Stambul, wo er neben seinem Vater beigesetzt wurde.

'Aṭā'ī ist am bekanntesten durch seine türkisch geschriebene Fortsetzung (*Dhail*) zu Tashköprü-zāde's *Shakā'ik al-Nu'māniya*. Dieses *Hādā'ik al-Hakā'ik fi Takmilat al-Shakā'ik* betitelte Werk enthält, abgesehen von einem Nachtrag zu den *Shakā'ik*, in dem zahlreiche, von Tashköprü-zāde übersehene Gelehrte aus der Zeit Suleimān's und Selim's II. Aufnahme gefunden haben, die Lebensbeschreibungen osmanischer 'Ulemā' und Derwish-Sheikhe bis zur Regierung Murād's IV. (über den Inhalt vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 172). Der Tod hinderte den Verfasser an der Fortführung seines Werkes, die dann andere übernahmen. 'Aṭā'ī's Werk umfasst insgesamt 999 Lebensskizzen. Es ist in einem sehr gekünstelten, persisch durchsetzten Stil abgefasst, der seinerzeit berühmt war, wie denn auch 'Aṭā'ī als Dichter einen grossen Ruf genoss. Als solcher schrieb er einen sogen. Fünfer (*Khamsa*), über dessen Inhalt man Gibb, *HOP*, III, 234 ff. vergleiche. Die auch handschriftlich oft vorhandenen (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 172, wozu Stambul, Lālā Ismā'il, Nr. 339 nachzutragen wäre) *Hādā'ik al-Hakā'ik* wurden 1268 zu Stambul gedruckt; das Dichtwerk harrt noch der Drucklegung. 'Aṭā'ī's Bedeutung als Prosaschreiber ist weit höher denn sein Rang als Dichter.

*Litteratur*: Vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 171 f. und die dort verzeichneten Werke, besonders J. v. Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 475; Gibb, *HOP*, III, 232 ff.; Brockelmann, *GL*, II, 427 (wo er, nach F. Wüstenfeld, irrig Muḥammed genannt wird); Hādjdjī Khalifa, *Fedhīke*, II, 168; Riḍā, *Tedh-kire*, S. 70 f.; Muḥibbī, *Khulāṣa*, Kairo 1284, IV, 263. (FRANZ BABINGER)

**NEWRES**, Name zweier osmanischer Dichter.

1. 'ABD AL-RAZZĀḲ mit dem Beinamen Newres, genauer Newres-i Ḳadīm, der ältere Newres, um ihn von 'Oṭhmān Newres [s. d.] zu unterscheiden, stammt aus Kerkük (bei Baghdād) und ist vielleicht kurdischer Herkunft. Er scheint indessen



frühzeitig nach der Hauptstadt Stambul gekommen zu sein und dort den Studien obgelegen zu haben. Hier ward er zunächst Müderris, trat aber im Jahre 1159 (1746) in die Richterlaufbahn über. Nach dem *Sidjill-i 'othmānī* soll er das Richteramt in Sarajevo und Kutahja bekleidet haben. Wegen seiner spitzen Zunge, die sich vor allem in boshaften und gewagten Jahrzahlreimen (*Tawārikh*) kundgab, ward er indessen, zusammen mit dem Dichter Hashmet nach Rethymno (Kreta), darauf nach Brussa verbannt, von wo er später, Wāṣif's Angabe (*Tawārikh*, S. 211) zufolge, nach Kutahja verschickt wurde. Auf jeden Fall ist er im *Shawwāl* 1175 (Mai 1762) zu Brussa an gebrochenem Herzen gestorben und auf dem Friedhof gegenüber dem Eingang der Moschee des Begründers der Djelwetiya, Pir Uftāde Mehemmed beigelegt worden. 'Abd al-Razzāk Newres verfasste ausser einem persisch-türkischen *Diwān* (gedruckt zu Stambul 1290 und, angeblich, 1304) eine Geschichte des 1143 (1730) mit Nādir Shāh geführten Krieges, den er im Gefolge des Hekim-Oghlu 'Ali Pasha mitgemacht hatte. Das *Tebriziye-i Hekim-Oghlu 'Ali Pasha* benannte Werkchen ist in einer zierlichen Sprache geschrieben und wohl ohne geschichtlichen Wert. Die Reinschrift von der Hand des Verfassers verwahrt die Berliner Staatsbibliothek (cod. or. 8° 2186). Newres genoss ausserdem den Ruf eines ausgezeichneten *Munshi*. J. v. Hammer hat in *G O R*, IX, 643 f. Auszüge aus seinem *Inshā'* geliefert. Sein *Diwān* führt den Titel *Ma-bāliḡh al-Hikam*, was den Jahrzahlwert 1172 (1758) für das Jahr der Vollendung ergibt (vgl. aber ein ebenso betiteltes Werk in Wien: Flügel, *Katal.*, III, 486, Nr. 1991!).

*Litteratur:* Vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 294 f. mit weiteren Hinweisen. Eine von Ibn al-Amin Mahmūd Kemāl Bey verfasste ausführliche Bio-Bibliographie des Newres Efendi ist bisher (1933) nicht erschienen.

2. 'OTHMĀN mit dem Beinamen Newres oder, um ihn von seinem älteren Namensvetter zu unterscheiden, Newres-i Djedid geheissen, stammt aus Chios. Er bekleidete in der Hauptstadt mehrere Stellen als Heeresbeamter und starb dort 1293 (1876) im Ruhestand. Er liegt zu Skutari auf dem Karadja Ahmed-Friedhof begraben. Seine Gedichtsammlung wurde zweimal, Stambul 1257 sowie Stambul 1290 (von Yūsuf Kāmil Pasha), herausgegeben (*Diwān-i 'Othmān Newres*). Unter dem Titel *Ether-i nādir* erschienen 1302 zu Stambul Proben seiner Dichtung und Prosa auf Veranlassung des 'Abd al-Karim Nādir Pasha. Eine von Newres besorgte türkische Übersetzung des *Gulistan* ist handschriftlich geblieben. 'Othmān Newres beherrschte die drei islamischen Sprachen mit grosser Gründlichkeit und dichtete in allen dreien. Dauernden Wert besitzen seine dichterischen Erzeugnisse indessen kaum.

*Diwān-i 'Othmān* Brussa: Mehemmed Tāhir, *Diwān-i 'Othmān*, III, 405 f.

(FRANZ BABINGER)

NICĀA. [Siehe IZNİK.]

NIEBLA (ar. LABLA), eine kleine Stadt im Süd-Westen Spaniens, 70 km westlich von Sevilla, am rechten Ufer des Rio Tinto. Sie ist heute ziemlich verfallen, hat weniger als 2 000 Einwohner und gehört zu dem Gerichtsbezirk Moguer in der Provinz Huelva. Dies ist das alte Ilipla. Zur Zeit der Westgoten war sie Bischofssitz. Zur muslimischen Zeit erfreute sie sich eines

ziemlich grossen Wohlstandes. Sie gehörte zu dem Distrikt al-Sharaf (*Ajarafē*), und man nannte sie auch al-Hamra', „die rote“, zweifellos wegen der Farbe ihrer Festungswälle und ihres Flusswassers. Es war hauptsächlich ein Ölzentrum; es wurde aber auch Enzian dort angebaut und Lager von Alaun und schwefelsaurem Eisen ausgebeutet.

Im Jahre 94 (713) wurde Niebla von 'Abd al-'Aziz, dem Sohne Mūsā b. Nuṣair's, erobert. Im Jahre 149 (766) war es der Herd der Revolte Sa'īd al-Maṭārī al-Yahṣubī's, der sich Sevilla's bemächtigte, aber bald von den Truppen 'Abd al-Rahmān's I. besiegt und getötet wurde. Im Jahre 230 (844) hatte die Stadt unter dem Durchzug der Normannen (*Madjūs*) zu leiden. Im Jahre 284 (897) erhob sie sich gegen die Umayyaden; im Jahre 304 (917) musste sie auf Befehl 'Abd al-Rahmān al-Nāṣir's von dem General Badr b. Aḥmed wiederum mit Waffengewalt genommen werden. Beim Sturz des Khalīfates wurde sie die Hauptstadt eines kleinen Königreiches, das im Jahre 414 (1024) von Abu 'l-'Abbās Aḥmed b. Yahyā al-Yahṣubī gegründet wurde, der den Ehren-Lakab Tādī al-Dawla annahm. Es umfasste ausser dem Gebiet von Niebla noch das von Huelva und den Djabal al-'Uyūn (Gibraleon). Dieser Fürst starb im Jahre 433 (1041); auf ihn folgte sein Bruder Muḥammed 'Izz al-Dawla. Der 'Abbāsid-Herrscher von Sevilla al-Mu'taḍid liess bald erkennen, dass er das Fürstentum Niebla zu seinem Besitz schlagen wolle, und liess dort Streifzüge und Erpressungen machen. 'Izz al-Dawla musste seine Hauptstadt verlassen und sich zum Herrscher von Cordova, Abu 'l-Walid Muḥammed Ibn Djahwar, flüchten (443 = 1051); die Gewalt überliess er seinem Neffen Abū Naṣr Faṭḥ b. Khalaf b. Yahyā al-Yahṣubī Nāṣir al-Dawla, der zunächst mit al-Mu'taḍid gegen Tributzahlung Frieden schliessen konnte. Aber zwei Jahre danach (445 = 1053) musste er sein Fürstentum dem Herrscher von Sevilla überlassen und sich zu seinem Onkel nach Cordova begeben. Etwas später ging Niebla an die Almoraviden über. Zur Zeit als die Macht dieser Dynastie in Spanien anfang in Gefahr zu kommen, wurde Niebla der Sitz eines unabhängigen Rebellen, Yūsuf b. Aḥmed al-Bīṭrawshī (oder al-Batrūdī), der sich schliesslich im Jahre 540 (1146) dem Almohaden-General Barrāz al-Masūfī unterwarf und fünf Jahre später auf die Aufforderung 'Abd al-Mu'min's hin nach Salé begab. Einige Jahre später machte Yūsuf al-Bīṭrawshī, den die Almohaden für die Verwaltung von Niebla behalten hatten, einen Aufstand; darauf wurde die Stadt im Jahre 549 (1154) von dem Gouverneur von Sevilla und Cordova, Yahyā b. Yaghmur, zurückerobert, wobei achtausend Bewohner hingerichtet wurden. Dies Blutbad wurde von 'Abd al-Mu'min missbilligt. Er liess den, der es befohlen hatte, gefesselt nach Marokko führen und verbannte ihn schliesslich nach Tlemcen. Niebla blieb noch bis zum Jahre 1257 unter muslimischer Herrschaft; damals wurde es nach einer Belagerung von sechs Monaten von Alphons X. genommen und wurde endgültig wieder christlich.

*Litteratur:* al-Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, S. 174, 178, 209, 215 der Übers.; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, II, 332; IV, 346; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Paris 1924, Index; Ibn al-Kūṭiyya, *Faṭḥ al-Andalus*, ed. J. Ribera, Madrid 1926,

Index; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, II, ed. Dozy und Übers. Fagnan, Index; III, ed. Lévi-Provençal, Index; Ibn Abi Zar', *Rawd al-Kirfās*, ed. Tornberg, S. 137; Ibn Khaldūn, *Thar* (*Histoire des Berbères*), II, 192; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, 2. Aufl., Leiden 1932, Index; E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris 1928, S. 213; Codera, *Decadencia y desaparición de los Almoravides en España*, Saragossa 1899, S. 41, 56; A. Prieto y Vives, *Los reyes de taifas*, Madrid 1926, S. 72.  
(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**NIFFAR**, NUFFAR, Ruinenstätte im südlichen 'Irāq, unter 32° 7' n.Br. und 45° 10' ö.L. (Greenw.) gelegen, heute zum Qadā 'Afek des Liwā al-Diwanīye gehörig. Niffar entspricht, wie zuerst J. Oppert erkannte, der uns aus den Keilschriften wohlbekannten Stadt Nippur, einer der ältesten und wichtigsten Plätze des alten Babylonien. Ihre grosse Bedeutung lag nicht auf politischem Gebiete, sondern auf dem sakralen, da der Tempel des Hauptgottes der Stadt eine Art Zentralheiligtum oder Wallfahrtsstätte für ganz Babylonien bildete, dem fast alle hervorragenden Herrscher der noch vor Hammurapi liegenden Periode, auch Hammurapi selbst, ebenso die Kassitenkönige und noch viel spätere Fürsten, wie Assurbanipal, Weihgeschenke stifteten.

Seine Glanzzeit erlebte Nippur in den paar Jahrtausenden vor Hammurapi; aber es blieb auch noch bis hinab in die Tage der neubabylonischen und Achämeniden-Herrscher eine wichtige Stadt und namentlich ein lebhaftes Handelsemporium, dem infolge seiner sehr gemischten Bevölkerung ein gewisser internationaler Charakter anhaftete. Im V. Jahrh. v. Chr., unter den Königen Artaxerxes I. und Darius II., finden wir in ihr ein bedeutendes Geschäfts- und Bankhaus, die Firma Murashshū-Söhne, etabliert, von deren reger Tätigkeit zahlreiche Urkunden ein beredtes Zeugnis ablegen. Nippur blühte auch noch unter den Seleukiden und Arsakiden, wie, von numismatischen Funden abgesehen, die aus dieser Epoche erhaltenen Bauten beweisen. Bei den griechischen und römischen Schriftstellern wird es nicht direkt erwähnt; doch könnte in dem Steinnamen Nipparene, dem Plinius (*Nat. Hist.*, B. 37, 10, § 175) persische (d. h. wohl parthische?) Herkunft zuschreibt, die Bezeichnung der Landschaft Nippur stecken.

Im babylonischen Talmud erscheint Nippur als Niphar (נִפְרָר) und Nuphar (נִפְרָר); letztere Namensform entspricht der heute meist üblichen: Nuffar. An der betreffenden Stelle des babylonischen Talmuds (Yōmā, 10a) heisst es: *Kalneh* (כַּלְנֶה) ist Naphar (Nuphar) Ninpi (? נִנְפִי) der Zusatz Ninpi(?) ist unklar; die Erklärung von Daiches (in *O L Z*, XI, 539) als Ninib ist hinfällig, da für diesen Gottesnamen jetzt die Lesung Ninurta feststeht. Die Basis der Gleichung Kalneh (Gen. X, 10) = Nippur ist noch ungenügend. Ein babylonischer Ortsname Kalnū lässt sich bis jetzt in den Keilschriften nicht nachweisen.

Die Existenz von Nippur als bewohnter Ort ist auch noch für die muslimische Zeit zu belegen. Wir hören von ihm z.B. im Jahre 38 (659) anlässlich eines Aufstandes gegen den Khalifen 'Alī (Tabarī, ed. de Goeje, I, 3423, 3424), sowie in den Khāridjiten-Unruhen (*a. a. O.*, II, 929, 7); vgl. auch Yāqūt, ed. Wüstenfeld, IV, 275, 798 und Ibn al-Fakīh, in *B G A*, V, 210. Im späteren Mit-

telalter taucht Niffar auch als nestorianischer Bistumssitz auf, nämlich in den Patriarchenchroniken (*Akhbār Faṭārika kursī al-Mashriq*, ed. Gismondi, Rom 1897 u. 1899) des 'Amr b. Mattā (S. 83, 9, 95, 8) und des Māri b. Sulaimān, bezeugt für die Zeit von 900–1058 n. Chr. (vgl. auch Sachau, *Abh. Pr. Ak. W.*, 1909, Nr. 1, S. 31). Wann die Stadt von ihren Bewohnern verlassen wurde und völlig verödete, wissen wir nicht. Vermutlich geschah dies bei einem der beiden Mongolenstürme, dem unter Hülāgū oder jenem unter Timūr, die ja so vielen einst blühenden Ortschaften des Zweistromlandes den Untergang brachten.

Die Ruinen von Niffar sind nach Babylon und al-Warkā' [s. d.] die umfangreichsten der ganzen babylonischen Tiefebene; sie bedecken ein Areal von fast 75 Hektar. Der erste Europäer, welcher sie besuchte, ist W. K. Loftus, der im Januar 1850 an Ort und Stelle weilte und 1854 ein zweites Mal hierher kam (vgl. für seinen Bericht unten die *Litt.*). Ein Jahr später als Loftus, im Januar 1851, fand sich Layard in Niffar ein und veranstaltete hier zwei Wochen lang Ausgrabungen, die aber wenig Erfolg hatten, weil Layard, den Unterschied zwischen assyrischen und babylonischen Trümmerhügeln zu wenig beachtend, nicht tief genug grub und nur den Friedhof eines Volkes, das sich erst in den letzten Jahrhunderten des Altertums, unter den Arsakiden, angesiedelt hatte, durchwühlte.

Eine methodische Untersuchung des Ruinenfeldes liess erst die University of Pennsylvania in Philadelphia vornehmen, indem sie von 1888–1900 in vier Campagnen (1888–89, 1889–90, 1893–96, 1898–1900) unter der Leitung von Peters, Haynes und Hilprecht Ausgrabungen grossen Stiles zur Durchführung brachte. Über die Ergebnisse dieser intensiven Forschungen vgl. den eingehenden Bericht von Hilprecht in *Explorations* usw. (s. d. *Litt.*), S. 289 f.

Über die Topographie von Niffar siehe, abgesehen von den Schilderungen von Loftus und Layard, besonders Peters, *a. a. O.*, II, 104 f.; Hilprecht, *a. a. O.*, S. 540 f. und vor allem Fisher, *a. a. O.*; vgl. auch King, *a. a. O.*, S. 85–6. Die amerikanische Expedition fand auch einen altbabylonischen Plan von Nippur, den Hilprecht, *a. a. O.*, S. 518 (wiederholt bei Zehnppfund, *a. a. O.*, S. 66) edierte; noch deutlicher bei Fisher, *a. a. O.*, Taf. I. Dieser Plan befindet sich seit 1926 mit dem übrigen Teile der assyriologischen Privatsammlung Hilprechts im Besitze der Universität Jena; s. Zimmern, in *Z A*, XXXVII, 224.

Der Anblick der Ruinen ist sehr eindrucksvoll; einem Gebirge ähnlich ragen sie in geschlossener Masse durchschnittlich 10–18 m über der Ebene empor, um im 29 m hohen Kegel Bint al-Amīr, dem Stufenturm des Haupttempels, zu kulminieren.

Der imponierendste Teil des ganzen Ostviertels ist der heute noch bis zu 29 m Höhe aufsteigende Etagenturm Im-kharsag, welchen die Umwohner jetzt aus nicht näher bekannter Ursache Bint al-Amīr, „Tochter des Fürsten“, nennen. Der dreieckige Hügel südlich vom eigentlichen Heiligtum bezeichnet die Stätte der umfangreichen Tempelbibliothek, deren bis jetzt ausgegrabener 12. Teil schon 23 000 Keilschrifttafeln und Fragmente geliefert hat. Die Westhälfte der Innenstadt enthält die Bürgerquartiere mit den Bazaren, Geschäftshäusern und Privatwohnungen. Ihre Geschichte ist noch dunkel, da sie im Verlaufe der



Jahrhunderte immer wieder neu besiedelt wurde. In der Partherzeit breitete sich auf einem grossen Teile der dortigen zusammengesunkenen Tonbauten ein ausgedehnter Friedhof aus.

Über die parthischen Bauten in Nippur vgl. Hilprecht, *a. a. O.*, S. 554 f. und denselben, *Der Bel-Tempel in Nippur*, S. 31 f.

Bemerkt sei noch, dass es ausser dem grossen Enlil-Tempel E-kur noch eine Reihe anderer viel verehrter Heiligtümer in Nippur gab.

Den Angaben der Keilinschriften zufolge muss Nippur in alter Zeit am Euphrat selbst oder wenigstens in dessen unmittelbarer Nähe gelegen haben (beachte z. B. dafür auch *OLZ*, XX, 142, Anm. 1); dieses Faktum zwingt uns zur Annahme, dass dieser Strom im babylonischen Altertum unterhalb Babylons eine viel östlichere Richtung eingeschlagen haben muss als im Mittelalter und heute. Die Innenstadt wird durch einen jetzt trockenen, früher schiffbaren Kanal, den die Einheimischen *Šaḫḫ al-Nil* nennen, in zwei Teile zerlegt. Es handelt sich um einen bedeutenden Wasserlauf, der nach Hilprecht früher an vielen Stellen 6–7 m tief und 50–60 m breit war und den daher die heutigen Anwohner mit Recht nicht als blossen *Nahr* (= kleiner Fluss, Kanal), sondern als *Šaḫḫ*, „Strom“, charakterisieren.

Nach den mittelalterlichen arabischen Geographen hiess *Nahr al-Nil* einer jener vom Euphrat abgeleiteten Kanäle, die eine Kommunikation mit dem Tigris herstellten. Derselbe ist noch jetzt vollständig erhalten; er nimmt, wie im Mittelalter, seinen Anfang bei Babylon und fliesst, etwas oberhalb des 32<sup>1</sup>/<sub>2</sub>° n.Br., in ziemlich gerader Linie ostwärts. Der im IV. (X.) Jahrh. schreibende Geograph Suhrāb (früher Ibn Serapion genannt; vgl. über ihn Bd. IV, 1222b) bemerkt, dass dieser Kanal erst von der Stadt al-Nil (der heutigen Ruine Niliye) ab den Namen *Nahr al-Nil* geführt habe. Heute nennt man ihn in seinem ganzen Laufe nur *Šaḫḫ al-Nil*. Etwas östlich von Niliye zweigt von ihm ein sich nach Süden wendender, jetzt trocken liegender Seitenkanal ab, für den wohl nicht bloss in seinem unteren Teile, wo er durch die Ruinen von Niffar fliesst, sondern in seiner ganzen Ausdehnung die mit jener des Hauptkanales zusammenfallende Bezeichnung *Šaḫḫ al-Nil* üblich war und ist. Nun behauptet Yāqūt (IV, 77, 798), dass Niffar nicht am *Nahr al-Nil*, sondern am Ufer des *Nahr al-Nars* gelegen habe, eines, wie es heisst, vom Sasānidenkönige Narsē b. Bahram (293–303 n. Chr.) gegrabenen Kanales, der bei al-Hilla, wenig unterhalb des *Nahr al-Nil* aus dem Euphrat tritt und sich gegen Südosten wendet. Vermutlich stand er durch einen Seitenarm mit dem vom *Nahr al-Nil* abgezweigten gleichnamigen südlichen Nebenkanal in Verbindung, so dass sich das Vorkommen der beiden Namen *Nahr al-Nil* und *Nahr al-Nars* für den Fluss in Niffar erklären würde. Es ist dabei auch zu beachten, dass die Nomenklatur der babylonischen Kanäle schon im Mittelalter mehrfach gewechselt hat. Vgl. über den *Nahr al-Nil* bzw. *Šaḫḫ al-Nil* und *Nahr al-Nars*: Loftus, *a. a. O.*, S. 118; O. Le Strange, in *JRAS*, 1895, S. 256, 260–61 und denselben in *The Lands of the East. Caliphate*, Cambridge 1905, S. 72–4; Streck, *Babylonien nach den arab. Geographen*, I (Leiden 1900), S. 30 f.; Herzfeld, in *Sarre-Herzfeld, Archäolog. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, I (Berlin 1911), S. 234 f.; Ḥaḥīm al-Sādī, *Du-*

*ghrāfiyat al-ʿIrāq al-ḥadītha*, 2. Aufl., Baghdād 1927, S. 34, 35.

Unterhalb Niffar's verliert sich der *Šaḫḫ al-Nil* in den Sümpfen des Hör al-ʿAfeḳ; seine südliche Fortsetzung bildet sehr wahrscheinlich der *Šaḫḫ al-Kār*.

Sollte der „Euphrat von Nippur“, wie er in den Keilinschriften genannt wird, wirklich den alten Lauf dieses Stromes repräsentieren, nicht bloss den eines Seitenarmes desselben, so dürften ungefähr der heutige *Šaḫḫ al-Nil* nebst seiner Fortsetzung, dem *Šaḫḫ al-Kār*, dem Euphratbette des babylonischen Altertums entsprechen. Über die starken Veränderungen ihres Laufes, welche die Flüsse im Zweistromlande erfuhren, vgl. besonders Fisher, *a. a. O.*, S. 2 f.; Hilprecht, dem andere, wie Zehnpfund, Unger usw. folgen, ist der Meinung, dass der in den späteren Nippurtexten begegnende Kanalname *Kabaru* (= „der grosse“) dem „Euphrat von Nippur“ der alten Texte entspreche; er kombiniert ihn weiter mit dem *Kebar* (כְּבַר) bei Ezechiel (I, 1 usw.); s. Hilprecht, *Explorations*, S. 412 und denselben in *Der Bel-Tempel in Nippur*, S. 10. Die Identifikation des *Kabaru* mit dem alten Euphratbett bzw. dem heutigen *Šaḫḫ al-Nil* halte ich nicht für gesichert; der *Kabaru* kann auch ein Kanal in der Umgebung von Nippur sein.

Westlich und südwestlich von Niffar breitet sich der sehr umfangreiche Hör al-ʿAfeḳ (zur Bedeutung von Hör s. o., III, 159b) aus.

*Litteratur* (ausser der im Artikel angeführten): A. H. Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*, London 1853, S. 550–62; W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*, London 1857, S. 94–102; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881, S. 220–21; Peters, *Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates*, New York 1898, 2 Bde, besonders I, 231–88; II, 64–265; E. Sachau, *Am Euphrat und Tigris*, Leipzig 1900, S. 51–3; H. Hilprecht, *Explorations in Bible Lands during the 19th Century*, Philadelphia 1904, S. 155, 160–61, 289–558; ders., *Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur*, Leipzig 1903; ders., *Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien*, I, Leipzig 1904, S. 135, 151–56; F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, München 1904–26, S. 348–52 und Index, s. v. (S. 1083); G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 73–4; Cl. S. Fisher, *Excavations at Nippur*, I, Berlin 1905–7; R. Zehnpfund, *Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten*, in *Der alte Orient* XI, 3–4, Leipzig 1910, S. 14–26 u. 66 (Plan); L. W. King, *A History of Sumer and Akkad*, London 1910, S. 85–9; *Reallexikon der Vorgeschichte*, VIII, Berlin 1927, S. 504–5 (Art. Nippur von E. Unger); J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Frankfurt a/M. 1929, S. 335–36; L. Legrain, *Terra-cottas from Nippur*, Philadelphia 1930. — Die von der amerikanischen Expedition in Nippur ausgegrabenen Inschriften werden seit 1893 veröffentlicht in *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, Series A: *Cuneiform Texts* und in *University of Pennsylvania, The Museum Publications of the Babylonian Section*.

(M. STRECK)

**AL-NIFFARĪ**, MUHAMMED IBN 'ABD AL-DJABBĀR. Die Blütezeit dieses Mystikers, den die hauptsächlichsten Sūfi-Biographen unerwähnt lassen, fällt in das IV. (X.) Jahrhundert; nach Hādjdji Khalifa starb er im Jahre 354 (965). Seine *Nisba* bezieht sich auf die Stadt Niffar in Mesopotamien, und eine Hs. seiner Werke versichert, dass er während seines Aufenthaltes in Niffar und Nil seine Gedanken niederschrieb. Niffari's litterarischer Nachlass besteht aus zwei Büchern, dem *Mawākif* und dem *Mukhātābāt*, sowie einer Anzahl Fragmente. Es ist unwahrscheinlich, dass Niffari selbst für die Herausgabe seiner Schriften verantwortlich war; nach seinem Hauptkommentator 'Afif al-Dīn al-Tilimsānī (gest. 690 = 1291) sammelte entweder sein Sohn oder sein Enkel seine zerstreuten Schriften und veröffentlichte sie nach seiner eigenen Anordnung. Die *Mawākif* bestehen aus 77 Abschnitten von verschiedener Länge, die zum grössten Teil aus kurzen Apophthegmata bestehen, welche die Hauptgebiete der Sūfi-Lehre berühren und von Gott eingegeben und diktiert sein wollen. Die *Mukhātābāt* haben einen ähnlichen Inhalt und sind in 56 Abschnitte eingeteilt. Niffari's charakteristischer Beitrag zur Mystik ist seine Lehre von der *Wakfa*. Dieser Ausdruck, der von ihm anscheinend in einem besonderen technischen Sinne gebraucht wird, bedeutet in der Mystik einen Zustand, der vom unmittelbaren Hören Gottes und vielleicht sogar von unbewusster Niederschrift begleitet ist. *Mawākif* ist die Bezeichnung für den Zustand des Mystikers, in welchem die *Wakfa* über die *Ma'rifa* und die *Ma'rifa* über den *Ilm* gestellt wird. Der *Wākif* steht Gott näher als irgendein anderes Wesen und übertrifft beinahe den *Bashāriya*-Zustand, indem er allein von jeder Begrenzung losgelöst ist. Niffari hält die Möglichkeit entschieden aufrecht, dass man Gott in dieser Welt sehen könne; denn er sagt, dass die Vision (*Ru'ya*) in dieser Welt eine Vorbereitung auf das Schauen in der zukünftigen Welt sei. An verschiedenen Stellen berührt Niffari deutlich die Mahdi-Lehre, und tatsächlich scheint er sich selbst mit dem Mahdi zu identifizieren, wenn diese Stellen echt sind. Dieser Anspruch gebührt ihm anscheinend nach der Meinung Zabīdī's, wenn er Niffari als *Ṣāhib al-Da'āwā wa 'l-Dalāl* bezeichnet. Tilimsānī jedoch erklärt diese Stellen in einem dunklen und höchst mystischen Sinne; und es stimmt mit dem Grundcharakter des Verfassers nicht überein, dass er für sich solch aussergewöhnliche Ansprüche erhoben habe. Niffari selbst zeigt sich in seinen Schriften als furchtloser und selbständiger Denker. Während er zweifellos durch seinen grossen Vorgänger al-Hallādji beeinflusst ist, erkennt er solche Beziehungen nicht an und ist von der Wirklichkeit seiner eigenen Sendung tief überzeugt.

*Litteratur:* D. S. Margoliouth, *Early Development of Muhammedanism*, S. 186—98; R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, *passim*. (A. J. ARBERRY)

**NIGDE**, Vorort des gleichnamigen osmanischen Sanjak (heute Wilāyet) in einer Kulturmulde am Ostrand der zentralanatolischen Steppe. Die Stadt wird erst in türkischer Zeit genannt; vorher war der Hauptort der Landschaft Tyana (arab. Tawāna) gewesen, doch ist wahrscheinlich, dass der markante Hügel, der die wichtige aus Kilikien über den Taurus nach Kaisəriye führende Strasse am Eintritt in einen Ge-

birgsübergang beherrscht, auch schon in vortürkischer Zeit eine befestigte Siedlung trug. Der alte Ortsname mag dem modernen zugrundeliegen, dessen ältere Schreibung Nekide ist (Yāqūt, ed. Wüstenfeld, IV, 811: Nakidā; Ibn Bibi u. andere, auch Inschriften bis in das XVI. Jahrh.: Nakida;

die jüngere Schreibung نیکد [in der neuen türk. Schrift: Nigde] schon bei Hamd Allāh Muṣṭawfi, *Nuzhat*, in *GMS*, XXIII/1, 99). Gerade in dieser Gegend haben sogar dörfliche Siedlungen ihre Namen beibehalten (Andaval—Andabalis, Melegop—Malakopaia) und beträchtliche Reste autochthoner Christen sich bis auf die jüngste Zeit erhalten (R. M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge 1916, S. 16 ff.).

Zum ersten Mal wird Nigde gelegentlich der Verteilung des seldjukischen Territoriums unter den Söhnen Kılıdji Arslān's II. (685 = 1189) erwähnt, dabei als selbständige Herrschaft dem Arslānshāh zugesprochen (Ibn Bibi, ed. Houtsma, *Rec.*, IV, 11). Möglicherweise hatte Nigde vorher den Danishmendiden gehört, doch kann Ewliyā, III, 189 nicht als Zeugnis dafür gelten. Kaika'ūs I. verleiht Nigde dem Emir-i Akhōr Zain al-Dīn Bashāra (Ibn Bibi, S. 44), der hier kurz vor seinem Ende die bedeutende 'Alā' al-Dīn-Moschee (620 = 1223) hat erbauen lassen. Im XIII. Jahrh. ist Nigde Sitz des Kommandos (*Ser-i leshkeri*) eines der grossen Militärbezirke des Seldjukenstaates. Unter Kılıdji Arslān IV. hat diese Stellung Ibn al-Khatir Maṣūd inne. Erst ein Verbündeter des allmächtigen Mu'in al-Dīn Perwāne, mit dem zusammen er 1264 den Sultan tötet, sucht er den jugendlichen Kaikhosrew III. dessen Einfluss zu entreissen, indem er ihn nach Nigde entführt (1276). Doch kommt die angerufene ägyptische Hilfe zu spät; er unterliegt dem von den Mongolen gestützten Perwāne (Ibn Bibi; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, IV, 80 f.). Er hat in Nigde gegenüber der 'Alā' al-Dīn-Moschee einen Brunnen errichtet (666 = 1268). Unter den Ilkhanen herrscht in deren Namen, bzw. im Namen ihres anatolischen Statthalters Eretna der nur inschriftlich bekannte, von Ibn Battūta, der um 1333 Nigde besucht hat, (ed. Defrémery-Sanguineiti, II, 286) merkwürdigerweise nicht genannte Sunkur Agha, der sich nach dem Tod des Abū Sa'īd unabhängig macht; er hat der Stadt eine grosse Moschee geschenkt, an deren dem Bezistān zugekehrten Wand die persische Inschrift angebracht ist, auf der er den christlichen Ausländern Freiheit von *Dizya* und *Kharādji* zuerkennt (736 = 1335). Die in ihrer 712 (1312) erbauten, prächtigen Türbe 732 (1332) beigesetzte Seldjukenprinzessin Khudawend Khatun dagegen hat in Nigde wohl nicht geherrscht, wohl aber residiert. Sie war, wenn die 1344 neben ihr Bestattete ihre Tochter war, die Gattin des auf dem Sarkophag der letzteren als Vater genannten Emir Shudjā' al-Dīn, dessen Herrschaft nach al-'Umari (ed. Taeschner, S. 31) im Bulghardagh lag, wo ein Wilāyet Shudjā' al-Dīn noch bei Sa'd al-Dīn (I, 517, nach Idris) gemeldet wird und das nach Hādjdji Khalifa (*Djihannumā*, S. 617) auch Shudjā' al-Dīn genannte Ulukishla liegt. Nach dem Ende der Lokalherrschaft des Sunkur ist Nigde wohl unmittelbar an die Karamanen gekommen, die es gegen die Angriffe des Eretniden 'Alā' al-Dīn 'Alī (um 1379) behaupten ('Aziz b. Ardashir, *Bezm u-Rezm*, S. 141 ff.). 1390 ergibt sich Nigde mit anderen Karamanenstädten den Osmanen, wird



aber den Karamanen zurückgegeben, die es erfolgreich gegen Kādī Burhān al-Dīn, den Herrn von Kaisariye und Siwās, verteidigten (*Bezm u-Rezm*, S. 424, 523). Nach dem Einbruch Timurs erstreckt sich die Macht der Karamanen gegen Norden bis zu dem früher zu Kaisariye gehörenden Deweli Karahisār, zeitweilig sogar bis Kaisariye selbst. Nigde hat damit aufgehört, eine Grenzstadt zu sein. Abgesehen von einer vorübergehenden Besetzung durch ägyptische Truppen im Jahre 1419 (Weil, V, 146 ff.) genießt es eine friedliche Blüte und die besondere Fürsorge der Karamanen, die hier bis in ihre letzte Zeit einen ihnen treuen Stützpunkt besitzen. Eine Reihe von Bauten, an deren Spitze nicht nur zeitlich sondern auch an Grösse und Qualität die Ak-Medrese vom Jahre 1409 steht, bringt das zum Ausdruck. Nigde ergibt sich 875 (1470) dem osmanischen Feldherrn Ishāk Pasha, der die Befestigungen der Stadt wiederherstellen lässt. 878 (1473) ist es der osmanische Sandjakbey von Nigde Koçi Bey, der das noch zu den Karamanen haltende Deweli Karahisār zwingt, sich dem Prinzen Mustafa zu ergeben. Der letztere stirbt auf dem Rückmarsch bei Nigde (Sa'd al-Dīn, I, 517, 550).

Der zum Beylerbeylik Karaman gehörende Sandjak Nigde enthält u. a. die Kaza's Ürgüb, Bor, Deweli, Deweli Karahisār und Ulukışla. Als um 1720 der Grosswezir Ibrahim Pasha seinen Geburtsort Mushkara in dem Kaza Ürgüb in die ansehnliche Stadt Newshehir umwandelt, werden die Lehen für die Besatzungen der verfallenen Festungen Nigde und Deweli Karahisār auf die Neugründung übertragen (Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, IV, 250 f.). Zu Ende der osmanischen Zeit zählte der Sandjak Nigde, zu dem auch noch das Kaza Akserai gehörte, 148 700 Muhammedaner und 49 551 zum grossen Teil autochthone, der Mehrzahl nach turkophone Christen. Nigde war Residenz des Metropoliten von Konia. Die Stadt zählte damals 11 526 Einwohner, 1927 (nach dem Bevölkerungsaustausch mit Griechenland) nur 9 463.

Nigde (heute an der Bahnstrecke Kayseri-Ulukışla) besteht aus einer kaum mehr besiedelten, nordsüdlich gestreckten Oberstadt (Tepe Wirāne), auf deren höchstem Punkt im Norden sich die imposante Zitadelle erhebt, und der Unterstadt (Shehr altf), die wohl ebenfalls einst mit einer Mauer umgeben war. In der Oberstadt befindet sich die 'Alā' al-Dīn-Moschee vom Jahre 1223, eine der ältesten Moscheen Anatoliens, mit persischer Architektursignatur. Vor dem Tor der Oberstadt, an deren Südende, liegt die gotische, aus Kleinarmenien und Cypern herzuleitende Einflüsse aufweisende Moschee des Sunkur (um 1330) sowie der Bazar; westlich und unterhalb davon die karamanische Ak-Medrese vom Jahre 1409. Etwas abseits im Westen der Stadt, von dieser durch eine breite Nord-Süd-Strasse abgetrennt, liegt das neuere Viertel Kayabashī mit spärlichen Resten des alten Friedhofs und einer Gruppe von Türben, unter denen die der Khudāwend Khatun vom Jahre 1312 hervorsteht.

*Litteratur:* Cuinet, *Turquie d'Asie*, I, 830 ff.; *Tarīkh-i 'Alīyā wa-Idjtimā'ī djiğrafiyāsi Medjmu'asī*, Nr. 2: Nigde (1922); A. Gabriel, *Mosques et minarets d'Anatolie*, I, 1931, S. 105 ff. (Geschichtliches und islamische Denkmäler von Nigde, Bor und Ulukışla). — In-schriften: Khalil Edhem in *TOEM*, II, 747 ff.; III, 821 ff., 873 ff. sowie A. Tewhid bei Gabriel, a. a. O. — Über die christlichen

Denkmäler der Gegend s. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler*, 1908; De Jerphanion, *Eglises rupestres de Cappadoce*, ab 1925.

(PAUL WITTEK)

**NIHĀL ČAND LĀHAWRĪ**, indischer Gelehrter; er wurde geboren in Dihli, zog aber schon früh von dort nach Lahore, wo er lange gelebt hat. Aus diesem Grund nannte er sich Lāhawri. Die Suche nach einem Lebensunterhalt führte ihn nach Calcutta. Hier lernte er Dr. J. B. Gilchrist kennen, der ihn aufforderte, die Geschichte von Tādī al-Mulūk und Bakāwali ins „Hindi rekhta“ zu übertragen. Er übernahm es und wurde dadurch einer der bekannten Fort William-Übersetzer. Er machte die Übersetzung nach dem *Gul-i Bakāwalī*, einer von Shaikh 'Izzat Ullāh (1772) angefertigten persischen Wiedergabe einer alten Hindi-Geschichte, die von Dayā Shankar Kawl Nasim in seinem bekannten *Mathnawi Gulzār-i Nasim* in Urdu-Verse gebracht wurde.

Nihāl Čand nannte sein Werk *Madhhab-i 'Ishk*. Es ist eine sehr gute mit Versen durchsetzte Prosa. Der Titel gibt das Datum 1217 (1802). Ausser dem hier Gebotenen ist nichts über den Autor bekannt.

*Litteratur:* M. Yahya Tanhā, *Siyar al-Muʿannafin*, I, 117–19; Garcin de Tassy, *Litt. Hindouie et Hindoustanie*, II, 468–70; T. Grahame Bailey, *Hist. of Urdu Lit.*, S. 82; R. B. Saksena, *Hist. of Urdu Lit.*, S. 249.

(T. GRAHAME BAILEY)

**NIHĀWAND**, Stadt in der alten Provinz Hamadān mit einer gegenwärtigen Einwohnerzahl von 5 bis 6 000 (de Morgan). Sie liegt in einer Höhe von 1 787 m an dem Arm des Gāmāsāb, der von Süd-Osten aus der Richtung von Burūdžird kommt. Der Gāmāsāb fliesst dann nach Westen auf Bisütūn zu. Nihāwand liegt an der Süd-Strasse, die von Kirmānshāh (Ibn Khurdādhbih, S. 198) nach dem Innern Persiens (Ispahān) führt und das Alwand-Gebirge (ʿOpōrvrē) im Westen von Hamadān umgeht. Daher auch die Bedeutung der Stadt in den Konflikten Persiens mit seinen westlichen Nachbarn.

Die französischen Ausgrabungen vom Jahre 1931 (Dr. Contenau) haben gezeigt, dass die Stelle, wo Nihāwand liegt, schon in prähistorischer Zeit bewohnt war. Die dort gefundenen Keramiken („Stil I bis“) scheinen älter zu sein als die Keramiken des Stiles I und II von Susa. Schon Ptolemäus, VI, 2, kennt Νιφωάνδα, und nach Ibn Faķih (S. 258) soll die Stadt schon vor der Sündflut bestanden haben. Zur Zeit der Sāsāniden scheint das Gebiet von Nihāwand das Lehen der Familie Kārīn gewesen zu sein (Dīnāwarī, S. 99). Es existierte hier ein Feuertempel. Nach Ibn Faķih (S. 259) sah man auf den Bergen bei Nihāwand zwei Schneefiguren in der Form eines Stieres und eines Fisches (gleichartige Talismane soll es auch in Bitlis gegeben haben; vgl. auch die *Wishap*-Stelen [„Drachen“, Beschützer der Gewässer] in Armenien, westlich vom Sewan-See, auf denen sich dieselben Symbole befinden, *Zap.*, XXIII, 1916, S. 409). Dieselbe Legende spiegelt sich wider in dem Namen des Flusses Gāmāsāb (*Gāw-māsī-āb* „das Wasser des Stieres und des Fisches“; *māsī* ist die kurdische Form für das persische *māhī*).

Unter den Erzeugnissen von Nihāwand erwähnen die arabischen Autoren das Weidenholz, aus dem man Polo-Stöcke (*Ṣawāliḍja*) anfertigte, sowie das aromatische Schilfrohr (*Qaṣabat al-Dharīra*

oder *al-Kumḥat al-irāḥīya*), dessen man sich als *Hanūf* bediente (eines Parfüms, das man in die Särge gibt), und den schwarzen Ton, den man wie Wachs zur Versiegelung der Briefe benutzte. Der Kanton Rūdāwar, der zu Nihāwand gehört (vgl. de Morgan, *Mission*, II, 136: Rūdīlāwar), war berühmt durch das reiche Vorhandensein von Safran (Iṣṭakhri, S. 199). Eine Liste der mehr oder weniger von Nihāwand abhängigen Ortschaften findet sich bei Schwarz, *a. a. O.*, S. 505—9. In der Mongolenzeit erwähnt das *Nuḥat al-Kulūb* drei Kantone von Nihāwand: Malāyir (heute Dawlat-ābād), Isfīdhān (= Isbīdhahān) und Djahūk. (Heute gehört Nihāwand nicht mehr zur Provinz Hamadān; vgl. Rabino, *Hamadan*, in *R R M*, XI.III [1921], 221—27).

Bei Nihāwand fand die Schlacht statt, die über das Schicksal des iranischen Hochlandes entschied und in welcher der Kūfenser Nu'mān b. Muḥarrir die Sāsāniden-Generäle schlug. Der Oberbefehlshaber wird verschieden angegeben: *Dhu 'l-Ḥādjbain* Mardānshāh (vgl. Balādhuri, S. 303; Marquart, *a. a. O.*, S. 113, identifiziert ihn mit dem *Darīket* Khurrazād) oder Fērōzān (Ṭabari, I, 2608; dieser Autor gibt auch die Namen seiner Generäle an: Zarduḡ, Bahman Djādōya und den Befehlshaber der Reiterei Anūshak). Das arabische Lager befand sich in Isbīdhahān und das der Perser in Wāykhurd (?). Über das Datum stimmen die Quellen nicht überein: Saif b. 'Omar (Ṭabari, I, 2615—19) gibt das Ende des Jahres 18 (639) oder den Anfang des Jahres 19 (640) (vgl. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI [1899], 97), während Ibn Ishāq, Abū Ma'shar und Wāḡidī (danach Caetani, *Annali dell' Islam*, IV, 474—504) die Schlacht in das Jahr 21 setzen.

Der Kanton Nihāwand (der vorher Māh-Bahrādhān oder Māh-Dīnār hiess) wurde schliesslich den Besitzungen der Baṣrenser zugeschlagen und hiess fortan Māh-Baṣra („das Medien Baṣra's“; Balādhuri, S. 306).

Nihāwand wird für die Zeit der Kämpfe zwischen den Sāfawiden und den Osmanen oft erwähnt. Im Jahre 998 (1589), zu Anfang der Regierung 'Abbās' I., liess Cīḡālā-zāde in Nihāwand eine Festung bauen (*Ālam-ārā*, S. 273). Nach dem Tode Murād's IV. entstand eine Revolte in der Garnison von Nihāwand; die Osmanen wurden von der schī'itischen Bevölkerung vertrieben. Infolge dieses Ereignisses brach im Jahre 1012 (1603) von neuem Krieg mit der Türkei aus (*ebd.*, S. 440). Im Frühjahr 1142 (1730) gewann Nādir Nihāwand von den Türken zurück.

*Litteratur:* de Morgan, *Mission scientifique en Perse*, II, *Etudes géographiques*, 1895, S. 152 u. *passim*, Tafel LXVI (Ansicht von Nihāwand); Marquart, *Erānshahr*, Index; Barthold, *Istoriko-geogr. očerik Irana*, 1903, Index; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 196—97; Schwarz, *Iran im Mittelalter*, I, 498—509, s. auch den Index; Contenau u. Ghirshman, *Rapport préliminaire sur les fouilles de Tépé-Giyan, près Néhawand, 1931*, in *Syria*, 1933, S. I—II. (V. MINORSKY)

**NIKĀH** (A.), die Ehe (eigentlich: der Geschlechtsverkehr, aber schon im Kor'an ausschliesslich vom Verträge gebraucht). Hier wird die Ehe als rechtliche Institution behandelt; über die Hochzeitsgebräuche vgl. *URS*.

1. Die wesentlichen Züge des islāmischen Eherechts gehen auf das vorgefundene arabische Ge-

wohnheitsrecht zurück. Hier herrschte, wenn auch nach Gegenden und nach den Verhältnissen im Einzelfalle verschieden, ein auf dem Patriarchat beruhendes Ehesystem, das dem Manne eine sehr grosse Ungebundenheit gestattete und noch Spuren eines alten Matriarchats aufwies. Zwar hatte sich schon vor dem Aufkommen des Islām eine höhere Auffassung des Eheverhältnisses angebahnt, aber die Lage der Frau war noch immer recht ungünstig. Der Ehevertrag wurde zwischen dem Freier und dem „Vormund“, d. h. dem Vater bzw. dem nächsten männlichen Verwandten der Braut, deren Zustimmung nicht als notwendig galt, abgeschlossen. Allerdings war es schon vor dem Islām allgemein üblich geworden, dass das von dem Freier zu zahlende Brautgeld der Frau selbst und nicht mehr ihrem Vormund zukam. In der Ehe stand die Frau unter der uneingeschränkten Herrschaft ihres Mannes, der nur durch die Rücksicht auf ihre Familie eine gewisse Grenze gezogen war. Die Auflösung der Ehe hing allein von dem Gutdünken des Mannes ab; selbst nach seinem Tode konnten seine Verwandten Ansprüche auf seine Witwe geltend machen.

2. Dieses Eherecht hat der Islām unter Beibehaltung seiner wesentlichen Züge tiefgreifend reformiert; hier wie auf den anderen Gebieten der sozialen Gesetzgebung ist das Hauptziel Muḥammed's die Besserung der Lage der Frau. Die prinzipiell wichtigsten eherechtlichen Bestimmungen stehen im Kor'an in Sūra IV (aus der Zeit bald nach der Schlacht bei Uhud): „3. Wenn ihr fürchtet, gegen die Waisen nicht billig zu sein, so heiratet die Frauen, die (zu heiraten) euch gut dünkt, zu zweien oder zu dreien oder zu vierten; wenn ihr aber fürchtet, (auch dann) nicht gerecht zu sein, dann eine einzige oder die (Sklavinnen), die ihr besitzt; so liegt es näher, dass ihr nicht parteiisch seid. Gebt den Frauen ihre Brautgaben freiwillig; wenn sie euch aber etwas davon gutwillig erlassen, so verzehret es, und wohl bekomme es. — 26. Heiratet nicht die Frauen, die eure Väter geheiratet haben, es sei denn, was bereits geschehen ist; das ist schändlich und abscheulich und ein übler Weg. 27. Verboten sind euch eure Mütter, eure Töchter, eure Schwestern, eure Tanten väterlicher- und mütterlicherseits, die Töchter des Bruders und die Töchter der Schwester, eure Milchkütter und eure Milchswestern, die Mütter eurer Frauen und in eurem Schutze befindliche Stieftöchter von euren Frauen, mit denen ihr verkehrt habt — wenn ihr mit ihnen aber nicht verkehrt habt, so ist es keine Sünde für euch —, und die Gattinnen eurer Söhne, die von euch abstammen, ferner dass ihr zwei Schwestern zusammen habt, es sei denn, was bereits geschehen ist; Allāh ist verzeihend und barmherzig. 28. Ferner die verheirateten Frauen, ausser den (Sklavinnen), die ihr besitzt. Das ist eine Vorschrift Allāh's für euch. Aber er hat euch erlaubt, ausserhalb dieser Fälle (Frauen) für euer Geld zu begehren, in Anstand und nicht in Unzucht. Denjenigen von ihnen, die ihr genossen habt, gebt ihren Lohn als Pflicht; es ist aber keine Sünde für euch, euch über die Pflicht hinaus zu einigen. Allāh ist wissend und weise. 29. Wenn aber jemand von euch nicht genügend Vermögen besitzt, freie gläubige Frauen zu heiraten, so (heirate er) unter euren gläubigen Sklavinnen, die ihr besitzt; Allāh weiss euern Glauben untereinander am besten (zu unterscheiden). Heiratet sie also mit der Erlaubnis ihrer Herrn und gebt ihnen ihren Lohn in Güte; dabei (sollen sie) anständig



und nicht unzüchtig sein und sich keine Liebhaber nehmen<sup>4</sup>. Ferner Sūra II, 220 (unbestimmten Datums) das Verbot der Ehe mit ungläubigen Frauen und Männern (vgl. Sūra IX, 10), Sūra XXXIII, 49 (wohl aus dem Jahre 5) eine Ausnahmebestimmung zugunsten des Propheten und Sūra V, 7 (von der Abschiedswallfahrt im Jahre 10) die Erlaubnis der Ehe mit den Frauen von den Schriftbesitzern. Weitere Korānstellen, die die moralische Seite der Ehe hervorheben, sind Sūra XXIV, 3, 26, 32 und Sūra XXX, 20. In der Tradition kommen verschiedenartige Einstellungen zur Ehe zum Ausdruck; zugleich werden die sie betreffenden positiven Vorschriften in wesentlichen Punkten ergänzt. Der wichtigste ist die Beschränkung der Zahl der gleichzeitig erlaubten Frauen auf vier; obgleich Sūra IV, 3 keine derartige Vorschrift enthält, muss diese Auffassung des Verses sehr früh allgemein durchgedrungen sein, da sie in den Traditionen mehr vorausgesetzt als ausdrücklich verlangt wird. Ferner wird die Mitwirkung des „Vormundes“, das Brautgeld und die Zustimmung der Frau als wesentlich gefordert und das Konkurrieren mit einer schwebenden Werbung verboten.

3. Die wichtigsten Bestimmungen des islamischen Gesetzes (nach šāfi'itischer Lehre) sind folgende. Der Ehekontrakt wird zwischen dem Bräutigam und dem *Walī* („Vormund“) der Braut abgeschlossen, der ein volljähriger, freier, unbescholtener Muslim sein muss. Der *Walī* ist seinerseits verpflichtet, bei dem von der Frau verlangten Ehekontrakt mitzuwirken, wenn der Bräutigam gewissen gesetzlichen Anforderungen genügt. Zum Amte des *Walī* sind der Reihe nach berufen: 1. der nächste männliche Aszendent in der männlichen Linie; 2. der nächste männliche Verwandte in der männlichen Linie unter den Nachkommen des Vaters; 3. derselbe unter den Nachkommen des Grossvaters usw.; 4. im Falle einer Freigelassenen der *Mawlā* (Freilasser) und gegebenenfalls seine männlichen Verwandten in der Reihenfolge der Intestaterben [vgl. MĪRĀṬH 6, b]; 5. der dazu bestellte Vertreter der Obrigkeit (*Hākīm*); das ist in vielen Ländern der *Kāḍī* oder sein Stellvertreter. Anstatt des *Hākīm* können die künftigen Ehegatten durch Vereinbarung einen *Walī* bestellen, und müssen es tun, wenn am Orte kein befugter *Hākīm* vorhanden ist. Der *Walī* darf die Braut nur mit ihrer Zustimmung verheiraten; doch genügt bei einer Jungfrau die stillschweigende Billigung. Allein der Vater bzw. Grossvater hat das Recht, seine Tochter bzw. Enkelin gegen ihren Willen zu verheiraten, solange sie Jungfrau ist (daher heisst er *Walī mudjibir*, zum Zwange befugter *Walī*); doch ist die Ausübung dieses Rechtes an strenge Voraussetzungen im Interesse der Braut gebunden. Da Minderjährige zu einer rechtskräftigen Willenserklärung nicht instande sind, können sie überhaupt nur durch den *Walī mudjibir* verheiratet werden. Nach hanafitischer Lehre dagegen ist jeder als *Walī* auftretende Blutsverwandte befugt, eine minderjährige Jungfrau ohne ihre Zustimmung zu verheiraten; doch ist eine in dieser Weise von einem anderen als ihrem Aszendenten verheiratete Frau berechtigt, bei ihrer Volljährigkeit die Nichtigkeitserklärung (*Faskh*) der Ehe durch den *Kāḍī* zu verlangen. Auch der minderjährige Bräutigam kann durch seinen *Walī mudjibir* verheiratet werden. Als Quasi-Äquivalent für die Rechte, die der Gatte über die Frau erwirbt, ist er zur Leistung einer Brautgabe (*Mahr*,

*Sadāq*) an sie verpflichtet, die als wesentlicher Bestandteil des Ehevertrages gilt. Die Festsetzung des *Mahr* steht den Kontrahenten frei; er kann in irgend etwas bestehen, was nach dem Gesetze Wert hat; ist er beim Abschluss des Vertrages nicht festgesetzt und können die Kontrahenten sich nicht einigen, so tritt der *Mahr al-Mithl* ein, d. h. die nach den Verhältnissen angemessene Brautgabe, die der *Kāḍī* bestimmt. Die sofortige Bezahlung des *Mahr* ist nicht notwendig; häufig wird ein Teil vor der Vollziehung und der Rest erst bei der Auflösung der Ehe durch Scheidung oder Tod bezahlt. Der Anspruch der Frau auf den vollen *Mahr* bzw. den vollen *Mahr al-Mithl* tritt erst mit Vollziehung der Ehe ein; wird die Ehe vom Manne aus vorher aufgelöst, so hat die Frau Anspruch auf die Hälfte des *Mahr* bzw. auf ein vom Manne nach Gutdünken festzusetzendes Geschenk (*Mu'ā*); diese Vorschriften gehen auf Sūra II, 237 f. (vgl. XXXIII, 48) zurück. In der Form folgt der Ehevertrag, dem meistens eine Werbung (*Khiṭba*) vorausgeht, dem allgemeinen Vertragsschema des islamischen Rechts mit Angebot und Annahme; ausserdem wird dem *Walī* der Braut empfohlen, dabei eine fromme Ansprache (*Khutba*) zu halten. Die Ehe muss im Beisein von mindestens zwei den gesetzlichen Anforderungen genügenden Zeugen (*Shāhid*) geschlossen werden; ihre Anwesenheit ist hier nicht bloss wie bei den anderen Kontrakten ein Beweismittel, sondern wesentliches Element der Gültigkeit. Eine Mitwirkung der Obrigkeit dagegen ist nicht vorgeschrieben. Da man aber auf die Erfüllung der Formalitäten des Heiratsvertrages, von denen die Gültigkeit der Ehe abhängt, allgemein sehr viel Wert legt, pflegt man dieses wichtige Rechtsgeschäft nicht ohne den Beistand eines erfahrenen Sachverständigen abzuwickeln. So findet man überall Leute, die diese Tätigkeit gewerbmässig ausüben und gewöhnlich unter der Aufsicht des *Kāḍī* stehen. Ihre Mitwirkung besteht darin, dass sie den Parteien die notwendigen Formeln vorsprechen oder selbst als Bevollmächtigte der einen, meist des *Walī* der Braut, auftreten. Die hauptsächlichsten Ehehindernisse sind folgende: 1. Blutsverwandtschaft, und zwar zwischen dem Manne und seinen weiblichen Aszendenten und Deszendenten, seinen Schwestern, den weiblichen Nachkommen seiner Brüder und Schwestern sowie seinen Tanten und Gross-tanten; 2. Milchverwandtschaft, die in Erweiterung der korānischen Bestimmung durch die Tradition in ungefähr denselben Graden wie Blutsverwandtschaft als Ehehindernis zu betrachten ist; 3. Verschwägerung, und zwar zwischen dem Manne und seiner Schwiegermutter, Schwiegertochter, Stieftochter usw. in gerader Linie, auch ist die gleichzeitige Ehe mit zwei Schwestern sowie mit Tante und Nichte verboten; 4. das Bestehen einer früheren Ehe, bei der Frau ohne Einschränkung (einschliesslich der auf das Ende der Ehe folgenden Wartezeit, *Idda*, s. d.), und beim freien Manne mit der Massgabe, dass er nicht mit mehr als vier Frauen zugleich verheiratet sein kann; 5. die Existenz eines dreimaligen *Talāq* [s. d.] sowie eines *Li'ān* [s. d.]; 6. soziale Ungleichheit, und zwar soll der Mann nach Herkunft, Beruf usw. nicht unter der Frau stehen (es sei denn, dass sowohl die Frau wie der *Walī* damit einverstanden sind), ferner darf ein freier Muslim die Sklavin eines anderen nur dann heiraten, wenn er die Brautgabe für eine Freie nicht aufbringen kann,

und die Ehe zwischen dem Herrn bzw. der Herrin und seiner Sklavin bzw. ihrem Sklaven ist überhaupt unmöglich (nur dem Herrn ist das Konkubinat mit seiner Sklavin gestattet); 7. die Verschiedenheit der Religion, und zwar kennt das Verbot der Ehe mit einem ungläubigen Mann keine Ausnahme, während die prinzipielle Erlaubnis der Ehe mit Frauen von den Schriftbesitzern wenigstens von den Šhāfi'iten durch einschränkende Bedingungen praktisch aufgehoben wird; 8. vorübergehende Hindernisse wie der Zustand des *Ihrām* [s. d.]. Dagegen kennt das Gesetz kein Mindest-Alter für eine gültige Eheschließung. Entspricht ein Ehekontrakt nicht den gesetzlichen Vorschriften, so ist er ungültig; zwar nicht die Šhāfi'iten, wohl aber die Hanafiten und besonders die Malikiten unterscheiden in diesem Falle zwischen nichtig (*bātil*) und inkorrekt (*fāsīd*), je nachdem der Mangel ein konstituierendes Element des Vertrages betrifft oder nicht; im ersten Falle besteht überhaupt keine Ehe, im zweiten ist sie anfechtbar, wird aber (nach den Malikiten) durch die Vollziehung von dem Mangel befreit. Durch die Ehe entsteht keine Gütergemeinschaft zwischen den Gatten, und die Frau behält ihre volle Handlungsbefugtheit; doch besteht ein Erbrecht der Ehegatten gegeneinander [vgl. MĪRĀTH, 6c]. Die Kosten des Haushalts hat der Mann allein zu tragen und ist verpflichtet, seiner Frau den standesgemässen Unterhalt (*Naḥaḥa*) zu gewähren; sollte er dazu nicht imstande sein, so kann die Frau Auflösung der Ehe durch *Faskh* [s. d.] verlangen. Dafür kann der Mann von seiner Frau Bereitwilligkeit zum ehelichen Verkehr und überhaupt Gehorsam fordern; bei dauerndem Ungehorsam verliert sie ihren Anspruch auf Unterhalt und darf vom Manne geächtet werden. Dem Manne wird aber ausdrücklich verboten, in Bezug auf seine Frau Enthaltensamkeitsgelübde (*Īlāʾ* und *Zihār*) abzulegen. Als legitim gelten solche Kinder, die frühestens 6 Monate nach Vollziehung und spätestens 4 Jahre (so nach der massgebenden šhāfi'tischen Ansicht) nach Auflösung der Ehe geboren sind; es wird präsumiert, dass solche Kinder vom Ehemanne selbst erzeugt sind; dieser hat das Recht, seine Vaterschaft durch den *Lʿān* [s. d.] zu bestreiten. Ausserdem kann die Abstammung durch den *Iḥṣār* [s. d.] des Ehemannes festgestellt werden, während sowohl die Anerkennung von illegitimen Kindern wie die Adoption unmöglich sind.

4. Die gesetzlichen Vorschriften betreffend die Rechte und Pflichten der Gatten dürfen von den Parteien beim Schliessen des Ehevertrages nicht modifiziert werden. Dennoch kann dies Resultat dadurch erreicht werden, dass der Mann unmittelbar nach Abschluss des Ehevertrages einen bedingten *Ṭalāk* ausspricht [vgl. ṬALĀḲ, VII]; dieser Ausweg zur Sicherstellung der Frau ist namentlich im indischen Islām weit verbreitet. Im übrigen sind die Ehegatten auf private Vereinbarungen, die im Ehevertrage nicht erwähnt werden dürfen, angewiesen. Die tatsächliche Stellung der verheirateten Frau hängt in allen muslimischen Ländern durchaus von den lokalen Verhältnissen und von vielen besonderen Umständen ab. Damit steht nicht im Widerspruch, dass gerade die eherechtlichen Vorschriften im allgemeinen besonders sorgfältig befolgt werden. Trotz gewisser asketischer Strömungen hat der Islām als ganzes die Ehe entschieden positiv beurteilt. — Im gegenwärtigen Islām stehen die Fragen der Stellung der Frau in

der Ehe und der Polygamie im Mittelpunkt der Auseinandersetzung zwischen den Konservativen und den verschiedenen modernistischen Strömungen auf sozialem Gebiet. Für die dabei hervortretenden Auffassungen sei auf die unten angeführte Literatur verwiesen.

5. Neben der üblichen Form der altarabischen Ehe, die trotz ihrer Lockerheit die Gründung eines Hausstandes und die Erzeugung von Nachkommen bezweckte, existierte die Zeitehe, bei der es sich lediglich um ein zeitweiliges Zusammenleben bis zu einem im voraus bestimmten Termin handelte. Solche Zeitehen wurden hauptsächlich von Männern eingegangen, die sich vorübergehend in der Fremde aufhielten. Es ist keineswegs sicher, dass derartige Verhältnisse von Sūra IV, 28 ins Auge gefasst werden, obgleich der islamische Name dieser Einrichtung (*Muʿa* [s. d.] „Genussehe“) auf dem Wortlaut des Verses beruht; wohl aber steht auf Grund der Tradition fest, dass Muḥammed seinen Anhängern die *Muʿa* wirklich gestattet hat, namentlich auf längeren Kriegszügen. Der K̲halīfa ʿUmar aber hat die *Muʿa* streng verboten und der Unzucht (*Zināʾ*) gleichgestellt (eine Gruppe von Überlieferungen schreibt dies Verbot bereits dem Propheten zu). Als Ergebnis ist die *Muʿa* nur bei den Šhi'iten erlaubt, bei den Sunniten dagegen verboten. Doch kennen diese der Sache nach dieselbe Einrichtung; diejenigen nämlich, die sich dem Gesetz zuwider nur für eine gewisse Zeit ehelich verbinden wollen, pflegen ausserhalb des Ehekontraktes das Nötige zu vereinbaren.

*Litteratur* (nur die wichtigsten Werke sind angeführt). Zum vorislamischen Arabertum: G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren* (deutsche Übersetzung: *Das Matriarchat bei den alten Arabern*, Leipzig 1884); W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia* (New Edition, London 1903); Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern* (NGW Gött., 1893); Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, S. 276 ff. — Zur Tradition: Wensinck, *A Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v. Marriage. — Zur Lehre des *Fikḥ*: Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Bd. VI, Register, s. v. Huwelijk; Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 174 ff.; Santillana, *Istituzioni*, S. 150 ff.; J. López Ortiz, *Derecho musulmán*, S. 154 ff. — Zu Ehe und Gesellschaft: Lammens, *Moʿāwīa Ier*, S. 306 ff.; R. Levy, *Sociology of Islam*, I, 131 ff.; Snouck Hurgronje, *Mekka in the latter part of the 19th century*, Index, s. v. Marriage; ders., *Verspreide Geschriften*, IV/1, 218 ff.; Polak, *Persien*, I, 194 ff. — Zum Modernismus: Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranlegung*, S. 360 ff.; R. Paret, *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt*, Stuttgart 1934. — Zur ethischen Einschätzung der Ehe: H. Bauer, *Islamische Ethik*, Heft II; Mez, *Renaissance des Islāms*, S. 276 f.; Becker, *Islamstudien*, I, 407. — Vgl. auch Hughes, *Dictionary of Islam*, s. v. Marriage. (JOSEPH SCHACHT)

NIKOPOLI(S), in türkischer Schreibung Nikbūli oder Nıkbūli (bei Ewliyā Çelebi, VII, 463:

نیکه بولی), Stadt am südlichen Ufer der Donau, 43° 43' n.Br., 24° 54' ö.L. Dieses von Heraclius (ca. 575—642) gegründete Nikopolis wurde oft, besonders in der mittelalterlichen Literatur, mit Nikopolis *ad Istrum* oder *ad Haemum* verwechselt, das von Trajan im Jahre 101 zum



Gedächtnis seines Sieges über die Daker gegründet wurde (kürzlich ausgegrabene Ruinen in der Nähe des heutigen Niküp im oberen Tal des Djantra beim Berge Haemus). Das byzantinische Nikopolis wird manchmal Nikopolis Major genannt, um es von Trajans Nikopolis und dem Nikopolis Minor auf dem gegenüberliegenden Ufer der Donau nahe der rumänischen Stadt Torna Magurele zu unterscheiden.

Nikopolis verdankt seine Bedeutung als Handelszentrum und strategischer Punkt besonders seiner Beherrschung der Osma und Aluta, der beiden Nebenflüsse der Donau, die bis in das Herz Bulgariens bzw. Rumäniens hineinreichen. Auf einem natürlich befestigten Plateau gelegen, beherrscht es die Ebenen im Süden, die Donau im Norden und die östliche Bergschlucht, die das Innere Bulgariens mit dem Flusse verbindet. Die mittelalterlichen zweifachen Wälle und starken Türme, die die Stadt umgeben, wurden von den Russen während ihrer Besetzungen im Jahre 1810 und 1877 zerstört.

Nikopolis wurde zuerst den Bulgaren im Jahre 791 (1389) von 'Ali Pasha Çendereli weggenommen. Sieben Jahre später war sie der Schauplatz der berühmten Schlacht in dem Kreuzzug, der nach ihr genannt ist. Bulgariens Erwerbung durch die Türken und ihre dauernden Einfälle in die von Ungarn beanspruchten Gebiete nördlich der Donau sowie der verhältnismässige Friedenszustand im westlichen Europa im letzten Jahrzehnt des XIV. Jahrhunderts machten es für die meisten katholischen Länder sowohl notwendig wie möglich an dem Feldzuge teilzunehmen. Eine Armee von über 100 000 Kreuzfahrern (nach den zuverlässigsten Schätzungen) aus Frankreich, Burgund, England, Deutschland, Italien, Spanien, Ungarn, Polen, Walachei und Transsylvanien marschierte die Donau entlang, nahm Widdin und Rahova in Besitz und belagerte schliesslich Nikopolis, während eine verbündete venezianisch-genuesische Flotte die Stadt vom Flusse aus blockierte. Die Belagerung dauerte etwa 15 Tage, währenddessen Bāyazid die Belagerung von Konstantinopel aufhob, die Belagerungsmaschinen verbrannte und seine asiatischen und europäischen Truppen zu den Waffen rief. Eine türkische Armee von vielleicht 110 000 Mann sammelte sich in Adrianopel, und, nachdem sie über den Schipka-Pass marschiert war, stieg sie in das Osma-Tal und schlug ihr Lager auf dem südlichen Hügel auf, der die Ebene von Nikopolis beherrschte.

Die Schlacht fand am Montag, den 25. Sept. 1396 statt, und die Kreuzfahrer wurden infolge der Uneinigkeit unter den Führern des christlichen Heeres völlig in die Flucht geschlagen. Bāyazid teilte seine Armee in zwei grosse Gruppen. Die erste, die aus zwei grossen Abteilungen irregulärer Kavallerie und Infanterie bestand, besetzte den Abhang des Hügels. Zwischen der Kavallerievorhut und der Infanterienachhut dieser Abteilung pflanzten die Türken ein Feld spitzer Pfähle. Jenseits des Horizontes am andern Abhang des Hügels, vor dem arglosen Feinde verborgen, wartete die zweite und wichtigere Abteilung, die aus Bāyazid mit seinen Sipāh's und aus Stephan Lazarović mit seinen Serben bestand, auf den richtigen Augenblick, um gegen die erschöpften Christen vorzustossen. Diese Taktik erwies sich als wirksam, als die Vorhut der französischen und fremden Hilfskräfte die irreguläre türkische Ka-

vallerie besiegte; nachdem sie von den Pferden gestiegen waren, um die Pfähle auszureissen, schlugen sie die irreguläre Infanterie in die Flucht und verfolgten sie bergauf, um neuen, ungesehenen Streitkräften entgegenzutreten. Währenddessen rief die wilde Flucht reiterloser Pferde in der aus den osteuropäischen Truppen gebildeten Nachhut der Kreuzfahrer Verwirrung hervor. Mircea und Laczković, die für Sigismund von Ungarn keine Sympatie hegten, zogen sich mit ihren walachischen und transsylvanischen Hilfstruppen zurück, die den linken und rechten Flügel der Nachhut bildeten. Nach verzweifelter Kampf zur Befreiung der französischen und fremden Truppen überredeten die ungarischen Edlen ihren König, eine venezianische Galeere zu entern und über Byzanz und Morea nach Dalmatien zu entfliehen. Der Rest wurde entweder getötet oder gefangen genommen, aber nur, um am folgenden Tage von Bāyazid hingemetzelt zu werden, der auf diese Weise seine schweren Verluste rächte. Eine kleine Anzahl Edler wurde jedoch gegen ein Lösegeld von 200 000 Goldgulden vor dem Gemetzel bewahrt.

Das unmittelbare Ergebnis des osmanischen Sieges war die Ausdehnung der Eroberungen bis nach Griechenland und die Unterwerfung der Walachei unter osmanische Oberhoheit. Wichtiger jedoch war die Atempause für die Festigung des türkischen Besitzes in Europa, die das Osmanische Reich befähigte, die kritischen Kämpfe der nächsten Jahrzehnte zu überleben.

In der späteren Geschichte spielt Nikopolis nur eine geringe Rolle. Während der Kriege im XIX. Jahrhundert wurde es von russischen Armeen dreimal erobert (Sept. 1810; Juli 1829; Juli 1877); durch den Berliner Vertrag (13. Juli 1878) kam es zu dem tributpflichtigen Fürstentum Bulgarien.

*Litteratur:* Die Geschichtswerke über das Osmanische Reich. Über den „Kreuzzug von Nikopolis“ findet sich eine vollständige und klassifizierte Bibliographie der handschriftlichen und gedruckten Quellen, sowohl der östlichen wie der westlichen, in A. S. Atiya, *The Crusade of Nicopolis* (London 1934); siehe auch die älteren Monographien: A. Brauner, *Die Schlacht bei Nikopolis*, 1396, Breslau 1876; J. Delaville Le Roulx, *La France en Orient au XIV<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1886; H. Kiss, *A'Nicapolye ulkozet*, in *Magyar Akademiai értesítő*, 1896; I. Köhler, *Die Schlachten bei Nikopoli und Warna*, Breslau 1882; F. Šišić, *Die Schlacht bei Nikopolis*, Wien 1893.

(A. S. ATIYA)

**NĪKSĀR**, das erstmals von Plinius (VI, 3) erwähnte, vermutlich also unter Tiberius entstandene Neo-Caesarea, liegt im anatolischen Wilāyet Siwās [s. d.], 350 m über dem Meere, malerisch am Fusse eines Hügels, den die verfallenden Reste einer mittelalterlichen Burg krönen, die mit den Trümmern der überaus zahlreichen Bauwerke aus dem Altertum errichtet wurde. Hier stand in grauer Vorzeit Cabira und nach dessen Untergang das von Pompeius begründete Diospolis, später Sebaste geheissen. In der Kirchengeschichte spielt Nīksār als Tagungsort eines Konzils (314 n. Chr.) sowie als Geburtsstätte von Gregorius dem Wundertäter eine Rolle. In islamischer Zeit erlangte es unter den Seldjuken Bedeutung, aus deren Herrschaft noch zahlreiche und bedeutende Bauwerke sich auf die Gegenwart gerettet haben. Wichtiger wurde es unter den Fürsten der Dānīshmendiya [s. d.],

deren Ahnherr Melik Dānīshmend Aḥmed Ghāzi sich auch Nīksār's bemächtigte. Sein Enkel Muḥammed behauptete sich im Besitze gerade Nīksār's, das der Kaiser Manuel vergeblich belagert hatte. Dessen Sohn Yaghībaṣan (537–62 = 1142–66), von dem noch eine aus dem Jahr 552 (1157) stammende Inschrift vorhanden ist, starb 562 (1166), worauf Nīksār vom oströmischen Kaiser Manuel (Kinnamos, S. 296 f., 300) übernommen wurde, freilich nur für kurze Zeit. 1397 fiel Nīksār an die Osmanen und verlor seine einstige Bedeutung immer mehr. Berühmt blieb es wegen seiner höchst einträglichen, schon von Kaḏwīnī (*Āthār*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1848) gerühmten Obstgärten, als deren vorzüglichste Erzeugnisse zu allen Zeiten die überaus grossen und süssigen Kirschen, Birnen, Feigen usw. gepriesen wurden. Ewliyā Ālebi (*Siyāhatnāme*, II, 389; V, 14; *Travels*, II, 102 ff.), der Nīksār 1083 (1672) aufsuchte, beschreibt den Ort auf seine übertreibende Art, zählt 70 Schulen, 7 Klöster, viele Mühlen und Schöpfräder sowie 500 Kaufläden mit sehr vielen Schustern. Die Granatäpfel gediehen dort bis zur Grösse eines Mannskopfes und wogen 1 Okka. Die Baureste aus islamischer Zeit, soweit sie Inschriften aufweisen, wurden von Ismā'īl Ḥaḳkī, *Kitābeler* (Stambul 1345 = 1927), S. 58–73 veröffentlicht. Bemerkenswert sind die Grabdome (Türben) des Melik Ghāzi sowie des Ḥādjdji Ćikrīk. Von alten Derwischklöstern verdienen das Ishīk-Tekke sowie das Kolak-Tekke Erwähnung. Nīksār wurde in neuerer Zeit oft von europäischen Reisenden besucht und geschildert. Die Bevölkerung (rund: 4 000 Einwohner) bestand vor dem Krieg zu einem Viertel aus Christen, die hauptsächlich Handel mit Seide und Reis trieben.

*Litteratur:* Ḥādjdji Khalifa, *Djihān-numā*, S. 628; F. Taeschner, *Anatol. Wegenetz*, I, 216 ff.; II, 12 ff.; Gyllius, *Bosph. Thrac.*, S. 334; J. v. Hammer, *G O R*, I, 339, 426; C. Ritter, *Erdkunde von Kleinasien*, I, 221 ff.; J. Morier, *A Journey through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople*, London 1812, S. 42; R. Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia, Armenia usw.*, London 1821, S. 700; W. Ouseley, *Travels in various Countries of the East*, London 1819 ff., S. 484; J. B. Fraser, *Winter-Journey*, London 1838, S. 209; J. E. Alexander, *Travels from India to England*, London 1827, S. 235; Eli Smith and Dwight, *Missionary Researches*, London 1834, S. 46; W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, London 1842, S. 346; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, 734 f. (FRANZ BABINGER)

AL-NĪL, der Nilstrom. Der Nil ist einer der grossen Ströme, die von Anfang an zum Gebiete des Islām gehört haben und deren Täler und Deltas die Entwicklung eines eigenen Kulturzentrums in der islamischen Zivilisation begünstigt haben. Im Falle des Nil hat dies Zentrum zu verschiedenen Zeiten die kulturellen und politischen Ereignisse in der muḥammedanischen Welt beeinflusst. So hat der Nil in der islamischen Epoche dieselbe Rolle weitergespielt wie in den Jahrhunderten, die dem Islām vorausgingen.

Der Name al-Nīl oder sehr oft Nil Miṣr geht auf den griechischen Namen Νεῖλος zurück und findet sich schon in der früh-arabischen Litteratur, wenn er auch im Korān noch nicht vorkommt (Kor. XX, 39 kann jedoch der Ausdruck *al-yamm* auf den Nil bezogen werden). Die Ge-

wohnheit der Christen, ihn nach einem der Paradiesflüsse *Gēhōn* zu nennen (so in den Werken Ephraems des Syrers, Jakobs von Edessa und bei dem christlich-arabischen Schriftsteller Agapius [*Patrologia Orientalis*, V, 596]), wird von den Muḥammedanern nicht nachgeahmt, die nur den Oxus unter diesem Namen kennen. Al-Zamakhshari (*Kitāb al-Amkina*, ed. Salverda de Grave, S. 127) erwähnt als weiteren Namen: al-Faīḍ, zweifellos eine dichterische Anspielung auf die alljährliche Überschwemmung. Da schon seit dem Mittelalter das Wort *Bahr* im Ägyptisch-Arabischen die Bedeutung „Fluss“ bekam (vgl. al-Maḳrīzī, *M I F A O*, XXX, 218), wird der Nil auch al-Bahr oder Bahr Miṣr genannt, was auch bei mehreren anderen Teilen seines Flusssystems der Fall ist, wie z. B. Bahr Yūsuf oder Bahr al-Ghazal. Im Delta heissen die verschiedenen Verzweigungen des Flusses gelegentlich auch Nil, aber wo nötig wird der Hauptstrom (*Amūd*) von den kleineren Armen (*Dhīrā* oder *Khāidj*) und den Kanälen (*Tur'a*) unterschieden.

Die Geographie des Nil soll hier nur vom historisch-geographischen Gesichtspunkt im Rahmen der Kenntnis der islamischen Wissenschaft behandelt werden. Die geographische Kenntnis vom Nil unter den Muḥammedanern beruht nach dem, was wir den litterarischen Quellen entnehmen können, zum Teil auf direkter Beobachtung, grossenteils aber auf sagenhaften oder pseudowissenschaftlichen Überlieferungen, die auf örtliche Vorstellungen oder antike Wissenschaft zurückgehen. Lange Zeit war während des Mittelalters die Grenze des islamischen Gebiets am Nil genau festgesetzt: sie endete am ersten Katarakt in der Nähe der Insel Bilāk (Philae) südlich von Uswān (Assuan); hier begann seit dem Vertrag (*Baḳī*), den 'Abd Allāh b. Abī Sarḥ mit den Nubiern geschlossen hatte, das nubische Gebiet, wo viele Jahrhunderte lang das Christentum vorherrschte (al-Balādhuri, S. 236; Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey, S. 188). Der erste Ort auf nubischem Boden, wo der Tribut bezahlt wurde, hiess al-Ḳaṣr (al-Mas'ūdi, *Murūdj*, III, 40, 41).

Die geschichtliche Überlieferung hat Teile der angeblichen Korrespondenz zwischen 'Amr b. al-'Āṣ und dem Khalifen 'Umar über das gerade eroberte Ägypten aufbewahrt; hierin wird der Nil als ein Fluss beschrieben, „dessen Lauf gesegnet ist“, während sein Steigen und die Überschwemmungen in poetischen Ausdrücken gepriesen werden ('Umar b. Muḥammed al-Kindi, *Faḏḥil Miṣr*, ed. Østrup, S. 204; al-Dimashqī, ed. Mehren, S. 109). Dieselbe Korrespondenz enthält die vielleicht geschichtliche Tatsache, dass 'Umar das arabische Heer nicht in Alexandria untergebracht sehen wollte, da in diesem Falle ein grosser Fluss zwischen dem Heere und dem Khalifen wäre (Ibn 'Abd al-Ḥakam, S. 91; siehe auch was auf S. 128 über diejenigen gesagt wird, die sich in al-Djiza niederliessen).

Die wichtigsten Städte, an denen der Nil im mittelalterlichen Ägypten in Oberägypten, zwischen Uswān und al-Fuṣṭāṭ, vorüberfloss, waren: Atfū (Edfu, am linken Ufer), Isnā (Esne, links), Ārmant (I.), Kūṣ (rechts), al-Āḳsur (Luxor, r.), Ḳifṭ (r.), Iḳhmīm (Akhmīm, r.), Usyūt (Asyūt, Suyūt, l.), al-Uṣhmūnain (I.), Anṣīnā (r. gegenüber von al-Uṣhmūnain), Ṭahā (I.), al-Ḳais (I.), Dalāṣ (I.), Ahnās (I.) und Ifīḥ (Atfih, r.). Diese Reihenfolge gibt zum ersten Mal al-Ya'ḳūbi (*B G A*, VII, 331–4), während Ibn Ḥawḳal (*B G A*, II, 95) als erster



eine Aufzählung der Entfernungen zwischen diesen Städten in *Barīd's* bietet und für die Gesamtstrecke 21 Tagereisen angibt (al-Idrisi, ed. Dozy und de Goeje, S. 52 gibt 25 Tagereisen an). Kurz vor al-Ushmūnain begann zur Linken der Kanal, der das Wasser nach al-Faiyūm brachte und den Ibn al-Fakīh (*BGA*, VI, 74) als Nahr al-Lāhūn und Idrisi (S. 50) als Khaliḏ al-Manhī kennt; dieser Kanal, den nach der einmütigen Tradition Joseph gegraben hat, kommt schon in der handschriftlichen Karte Ibn Ḥawkal's aus dem Jahre 479 (1086) in der Konstantinopler Seray-Bibliothek Nr. 3346 vor (Reproduktion in Yūṣuf Kamāl, *Monumenta Africae et Aegypti*, Fol. 658). Es ist der Bahr Yūṣuf unserer Tage, an dem al-Bahnasā lag. Die Ufer des Nils in Oberägypten werden von den Geographen nicht sehr ausführlich beschrieben. Überall findet man die Behauptung wiederholt, dass die Ufer ununterbrochen zwischen Uswān und al-Fuṣṭāṭ bebaut waren (vgl. al-Iṣṭakhri, in *BGA*, I, 50), dass aber die Breite des bebauten Gebiets variierte, entsprechend dem grösseren oder kleineren Abstand der beiden Gebirgszüge, die den Fluss umsäumen. Ibn Ḥawkal (Konstantinopler Hs., s. oben) beschreibt zwei ausserordentlich schmale Stellen: eine zwischen Uswān und Atfū (jetzt Dжебелейн genannt) und eine andere zwischen Isnā und Armant (jetzt: Dжебел Silsile). Die Windungen des Flusslaufes, besonders im oberen Teil des Ṣa'īd, sind auf den Karten von Iṣṭakhri und Ibn Ḥawkal nicht angegeben. Die älteste noch existierende arabische Karte vom Nil, die gleichzeitig die älteste bekannte arabische Karte überhaupt ist, verrät jedoch deutlich, dass sein gewundener Lauf bekannt war. Diese Karte findet sich in der Strassburger Handschrift aus dem Jahre 428 (1037) von al-Khwarizmi's *Sūrat al-Ard* und wurde in der Ausgabe dieses Texts von H. v. Mzik reproduziert (*Bibliothek arab. Historiker u. Geographen*, III, Leipzig 1926). Die Darstellung des Nils steht hier in Verbindung mit der antiken astronomisch-geographischen Überlieferung. Al-Khwarizmi selbst und nach ihm Suhrāb (Ibn Serapion) und Ibn Yūnus (Hs. Gol. Nr. 143 der Universitätsbibliothek zu Leiden, wo sich auf S. 136 eine besondere Tabelle der am Nilufer liegenden Städte findet) geben genaue Angaben über die Längen- und Breitengrade der Nilstädte; diese Angaben bedürfen aber vieler sehr unsicherer Korrekturen, um die Rekonstruktion einer Karte zu ermöglichen, wie es H. v. Mzik für al-Khwarizmi (in *Denkschr. Ak. Wiss. Wien*, LIX, 1916) und J. Lelewel für Ibn Yūnus versuchte (auf Tafel II des Atlas zu seiner *Géographie du Moyen-âge*, Paris 1850). Aber die Tatsache, dass der Nil von Süden nach Norden fließt, ist allen arabischen Quellen wohl bekannt, welche wiederholt behaupten, der Nil sei der einzige Fluss in der Welt, bei dem dies der Fall ist. Nur der Text Ibn Ḥawkal's (*BGA*, II, 96) scheint anzudeuten, dass der Nil al-Fuṣṭāṭ von Südosten her erreichte.

Das Delta des Nils beginnt nördlich von al-Fuṣṭāṭ, wo der Abstand zwischen den beiden Gebirgszügen grösser wird, während diese Hügel selbst niedriger werden und allmählich in die Wüste übergehen. Unmittelbar unterhalb von al-Fuṣṭāṭ begann der von 'Amr b. al-'Āṣ gegrabene Kanal, um den Nil mit dem Roten Meere zu verbinden. Dieser Kanal (*Khaliḏī Miṣr* oder *Khaliḏī Amīr al-Mu'minin*) wurde nach Muḥammed b. Yūṣuf al-Kindi (zitiert bei al-Maḳrizī, *Khiṭaṭ*, Būlāker

Ausgabe, II, 143; vgl. Yākūt, II, 466) im Jahre 23 (644) gebaut und diente bis zur Regierung 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz' zum Transport von Lebensmitteln nach dem Hidjāz; später wurde er vernachlässigt und auf Befehl des Khalifen al-Manṣūr sogar versperrt, sodass er im IV. (X.) Jahrh. bei Dhanab al-Timsāh in den Seen nördlich von al-Ḳulzum endete (vgl. al-Mas'ūdī, *Murūdj*, I, 147).

Die beiden Hauptarme des Nils im Delta begannen ungefähr 20 km nördlich von al-Fuṣṭāṭ (nach Guest ein wenig weiter als heutzutage) und bildeten wie heute sehr viele Verzweigungen, die in vielen Verbindungen zueinander standen und zum grösseren Teil in den grossen Seen oder Lagunen endeten, die sich hinter der Meeresküste von Westen nach Osten hinziehen. Sie hiessen im Mittelalter Buḥairat Maryūt (hinter Alexandria), Buḥairat Idkū, Buḥairat al-Barullus oder Buḥairat al-Buḥtūm und die sehr grosse Buḥairat Tinnīs, die zuletzt viele Inseln enthielt, darunter Tinnīs als die bedeutendste. Auf der Landzunge, wo die beiden Hauptarme sich trennen, lag die Stadt Ṣaṭnūf. Der westliche Arm ging wie heute zur Stadt Raḥīd (Rosette) und gelangte dann ins Meer. In der Nähe der Stadt Ṣābūr verlief eine Abzweigung von diesem Arm in der Richtung nach Alexandria und endete in der Buḥairat Maryūt; dieser Arm führte nur zur Zeit der Überschwemmung Wasser (eine vollständige Übersicht der „Kanäle“ Alexandriens von P. Kahle, in *Isis*, XII, 83 ff.). Der östliche Arm ging, wie noch jetzt, an Dimyāt (Damiette) vorbei und mündete kurz darauf ins Meer; er hatte mehrere Abzweigungen nach der Buḥairat Tinnīs, worunter sich auch eine der Nilmündungen des Altertums befindet. Obgleich auf Grund pseudo-historischer Überlieferung manche Quellen der Reihe nach wiederholen, es gäbe sieben Nilarme (Ibn 'Abd al-Ḥakam, S. 6; ferner: al-Khwarizmi, Qudāma, Suhrāb, al-Mas'ūdī, Ibn Zūlāk), so kennen die realistischen Autoren (Ibn Khurdaḏbeh, al-Yā'qūbī, Ibn Rusta, al-Iṣṭakhri, Ibn Ḥawkal, al-Idrisi) doch nur die beiden Hauptarme. Diese standen durch ein Kanalsystem in Verbindung, das sich im Mittelalter beträchtlich von den heutigen Verhältnissen unterschied. Die Hauptquellen, wodurch wir sie kennen, sind Ibn Ḥawkal und al-Idrisi, welche Itinerare den verschiedenen Armen entlang geben; da aber die darin genannten Örtlichkeiten nur zum Teil identifiziert wurden, ist eine einwandfreie Rekonstruktion der ganzen Verhältnisse noch nicht möglich (vgl. über dieses Problem: R. Guest, *The Delta in the Middle Ages*, in *J R A S*, 1912, S. 941 ff. und die Karte dazu). Die Schilderung Suhrāb's (ed. v. Mzik, in *Bibliothek arab. Historiker u. Geographen*, V) hat für einen Versuch, für seine Zeit (X. Jahrh.) die sieben legendären Arme nachzuweisen, wenig Wert; unter diesen Armen wird dem „Arm von Saradūs“ besondere Beachtung geschenkt, der nach der Tradition von Hāmān gegraben wurde (Ibn 'Abd al-Ḥakam, S. 6; vgl. Guest, *a. a. O.*, S. 944 und Maspero und Wiet, *Matériaux*, in *MIFA O*, XXXVI, 104). Al-Maḳrizi hat uns eine eingehende Beschreibung des Kanalsystems in der Provinz al-Buḥaira östlich von Alexandria aus dem *Kitāb al-Minhādī* des Abu 'l-Ḥasan al-Maḳhẓūmī erhalten, der im XII. Jahrh. schrieb (*MIFA O*, XLVI, 167 ff.). Es ist möglich, dass ein Studium der alten Karten (vor allem der Delta-Karte in der Konstantinopler Hs. Ibn Ḥawkal's und der Karten al-Idrisi's) für eine voll-

stündigere Rekonstruktion der mittelalterlichen Verhältnisse von Wert ist.

Die Nilarme sind immer massgebend gewesen für die Verwaltungseinteilung des Delta, das die Quellen mit Asfal al-Ard oder Asfal Ard Miṣr bezeichnen. Das Gebiet im Osten des östlichen Armes hiess al-Ḥawf; die Texte al-Iṣṭakhri's und Ibn Hawḳal's lokalisieren al-Ḥawf im Norden des Nil, was unter dem oben erwähnten Gesichtspunkt zu verstehen ist, dass der Nil bei al-Fuṣṭāṭ eine Richtung von Südosten nach Nordwesten hatte. Das Gebiet zwischen den beiden Hauptarmen hiess al-Rif (ein manchmal auch für das ganze Delta gebrauchter Name) oder Baṭn al-Rif, während die Gegend im Westen vom westlichen Arm al-Buḥaira und später al-Ḥawf al-gharbī genannt wurde (der ursprüngliche Ḥawf hiess dann al-Ḥawf al-sharqī). Diese drei Bezirke wurden in Kūra's eingeteilt, deren Grenzen durch die bedeutenderen Arme bestimmt waren. Die grösseren Verwaltungseinheiten späterer Zeiten [s. d. Art. ÄGYPTEN] basierten ebenfalls auf dem Flusssystem. Das heutige geographische Aussehen des Deltas ist das Ergebnis der neuen Bewässerungsanlagen, die im XIX. Jahrh. unter Muḥammad 'Alī begonnen wurden; die wichtigsten neuen Kanäle sind der von Fiwa am Westarm nach Alexandria gegrabene Maḥmūdiya-Kanal, die im Jahre 1890 vollendeten Tawfiqiya-, Manūfiya- und Buḥairiya-Kanäle und der Ismā'iliya-Kanal, der den Nil mit dem Suezkanal verbindet.

Was die Kenntnis des Nillaufs im Süden Ägyptens angeht, so fängt die islamische geographische Literatur erst ziemlich spät an, darüber auf Autopsie beruhende Nachrichten zu geben. Zuerst begnügen sich diese Quellen mit der Angabe, dass der Nil aus dem Lande der Nūba kommt; im übrigen waren es antike Quellen verschiedener Art, die bei der Vervollständigung des geographischen Bildes von dem Lauf des grossen Flusses mitwirkten. Dies bezieht sich auch auf den Ursprung des Nil, den seit dem Altertum ein Schleier des Geheimnisvollen umgibt. Der wirkliche Ursprung des Nil ist den muslimischen Gelehrten und Reisenden immer unbekannt geblieben. Merkwürdigerweise jedoch geben die Nachrichten darüber, die sich in den islamischen Quellen seit dem Traktat al-Khwarizmi's (ca. 830 n. Chr.) ständig wiederholen, eine Vorstellung vom Ursprung des Nils, die durchaus nicht völlig den Angaben der klassischen Autoren entspricht. Diese Vorstellung lässt den Nil vom Mondberg (*Djabal al-Kamar*) südlich des Äquators herkommen; von diesem Berg kommen zehn Flüsse, von denen die ersten und die letzten fünf in je einen See fliessen, die beide auf demselben Breitengrad liegen; von jedem dieser beiden Seen fliessen ein oder mehr Flüsse nach Norden, wo sie in einen dritten See münden; von diesem nimmt der Nil Ägyptens seinen Ausgang. Dies Bild ist stark schematisiert und entspricht Ptolemäus' Beschreibung der Nilquellen nur teilweise. Ptolemäus kennt nur zwei Seen, die aber nicht auf demselben Breitengrad liegen, und spricht auch nicht von vielen Flüssen, die vom Mondgebirge herkommen. Vor allem aber ist der dritte See etwas Neues (vgl. H. v. Mzik, in *Denkschr. Ak. Wiss. Wien*, LXXXIX, 44); bei späteren Schriftstellern, wie Ibn Sa'īd und al-Dimashqī heisst der dritte See Kūrā und kann mit irgendeiner Vorstellung vom Tsad-See in Verbindung gebracht werden (dieselben Autoren ändern den Namen *Djabal*

*al-Kamar* in *Djabal al-Kumr*, welche Aussprache von al-Makrizī, *MIFA O*; XXX, 219 begründet wird), aber dies ist für die Zeit al-Khwarizmi's nicht wahrscheinlich; die Kenntnis von mehreren Äquatorseen kann jedoch vielleicht auf die Erkundungen der beiden von Nero zur Erforschung des Nils ausgeschieden Centurionen zurückgehen, die nach Seneca eine sumpfige, unwegsame Gegend erreichten, welche mit dem Bahr al-Ghazal identifiziert worden ist. Das von al-Khwarizmi beschriebene System des Nilursprungs ist auf der Karte in der Strassburger Handschrift wiedergegeben und wurde oftmals nach ihm wiederholt (Ibn Khurdādhbeh, Ibn al-Faḳih, Qudāma, Suhrāb, al-Idrisi und spätere Autoren). Al-Mas'ūdi spricht bei der Beschreibung einer von ihm gesehenen Karte nicht von dem dritten See (*Murūdī*, I, 205, 206), und nach Ibn Rusta (*B G A*, VII, 90), der auch nur zwei Seen kennt, kommt der Nil von einem Berge namens *B-b-n*. Al-Iṣṭakhri und Ibn Hawḳal geben dagegen offen zu, dass der Ursprung des Nils unbekannt ist, was auch aus ihren Karten hervorgeht. Doch ist al-Khwarizmi's System ein geographisches Dogma geblieben und findet sich noch bei al-Suyūfī. Al-Khwarizmi hat von Ptolemäus einen westlichen Nebenfluss des Nils übernommen, der von einem See auf dem Äquator herkommt; dieser Fluss heisst bei Ptolemäus Astapous und kann vielleicht mit dem Atbara identifiziert werden. Eine spätere Anschauung, die mit dem Nilsystem einen nach Osten in den Indischen Ozean fliessenden Fluss zusammenbringt, findet sich zum ersten Mal bei al-Mas'ūdi (*Murūdī*, I, 205, 206; II, 383, 384); diese Ansicht wird später wieder von Ibn Sa'īd und al-Dimashqī aufgegriffen.

Eine andere Gruppe von Vorstellungen über die Ursprünge des Nils steht mit den jüdischen und christlichen Traditionen in Zusammenhang, wonach der Nil aus dem Paradies kommt. Die mittelalterliche kosmographische Theorie verlegt das Paradies in den äussersten Osten, auf die andere Seite des Meeres (vgl. die Karten von Beatus), sodass der Nil wie die anderen Paradiesflüsse das Meer zu kreuzen hätten. Diese Ansicht wird tatsächlich in einer alten, wahrscheinlich ursprünglich jüdischen Tradition beschrieben, wo ein Mann auf der Suche nach den Nilquellen das Meer überqueren musste, worauf er das Paradies erreichte (al-Mas'ūdi, *Murūdī*, I, 268, 269 und *Akhbār al-Zamān*, Wiener Hs., Fol. 156a-b; al-Makdisī, in *B G A*, III, 21). Mit diesem Paradiesursprung ist vielleicht die Meinung verknüpft, die alle Quellen dem verloren gegangenen *Kitāb al-Buldān* des Djāhīz zuschreiben, dass der Nil und der Mihrān (Indus) gemeinsamen Ursprungs sind (vgl. al-Mas'ūdi, *Tanbih*, in *B G A*, VIII, 55), eine Ansicht, die von al-Birūnī höhnisch kritisiert wird (*India*, S. 101). Auf den gleichen Ursprung kann auch der oft in islamischen Quellen sich findende Gedanke zurückgehen, dass, wenn der Nil steigt, alle anderen Flüsse der Erde fallen.

Ferner gibt es einen dritten Kreis geographischer Vorstellungen, welche den westlichen Teil Afrikas mit dem Flusssystem des Nils verbinden. Herodot hatte schon einen westlichen Ursprung gesucht, und Plinius zitiert die *Lybica* des Königs Juba von Mauretanien, der den Nil in West-Mauretanien entspringen lässt. Marquardt (*Benin-Sammlung*, S. 125 ff.) hat diese Ansicht durch eine Kontamination mit dem Namen des Flusses Nuhul erklärt, den er mit dem Wādī Nūl identifiziert, das im Mauretanischen Atlas entspringt. Spuren dieses



westlichen Nils finden sich bei Ibn al-Fakih (BGA, V, 87), der nach einem Gewährsmann aus der Zeit der Eroberung den Ursprung des Nils nach dem Süs al-Aḫṣā verlegt. Al-Bakri identifiziert zum ersten Mal diesen westlichen Nil mit dem Niger-Fluss, obwohl wir schon bei al-Mas'ūdi die Kenntnis von einem grossen Fluss weit im Süden von Sidjilmāsa finden (*Murūdī*, IV, 92, 93). Al-Bakri (ed. de Slane, S. 172) sagt, dass der Nil durch das Gebiet des Sūdān fiesse, und zählt eine Anzahl Berber- und Sūdānstämme und ihre Städte auf, die am Fluss liegen; die westlichste Stadt ist bei ihm Ṣanghāra, worauf in östlicher Richtung Takrūr, Silla, Ghāna, Tiraḫḫā und schliesslich das Land Kawkaw folgen. Nach al-Bakri gibt al-Idrisi eine ähnliche Beschreibung; aber dieser Schriftsteller geht auf eine andere Quelle als al-Bakri zurück, wenn er die Nilmündung in der Nachbarschaft der Salzstadt Awlil lokalisiert und so den Unterlauf des Nil mit dem Senegal identifiziert (Marquardt, a. a. O., S. 171). Al-Idrisi (ed. Dozy und de Goeje, S. 11) scheint gleichfalls über den Nillauf östlich Kawkaw's unterrichtet zu sein, obgleich er im Unklaren darüber ist, ob Kawkaw am Nil selbst oder an einem Nebenarm liegt; er leitet diesen westlichen Nil schliesslich von dem dritten der oben erwähnten grossen Nilseen her und vereinigt so den Nil des Sūdān mit dem Nil Ägyptens zu einem Flusssystem. Solange der vollständige Text al-Bakri's noch nicht bekannt ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob diese Auffassung bereits auf diesen Autor zurückgeht. Al-Idrisi's Nillauf ist auf seinen Karten des 1.—4. Abschnitts des ersten Klimas deutlich angegeben. Nach ihm hat namentlich Ibn Sa'īd den westlichen Nil auf dieselbe Weise beschrieben, und ihm folgt wieder Abu 'l-Fida'. Al-Dimaṣḫī (ed. Mehren, S. 89) gibt dieselbe Darstellung; dieser Autor lässt sogar aus dem dritten See, den er wie Ibn Sa'īd den Kūrā-See nennt, drei Flüsse hervorgehen: den Nil des Sūdān, den Nil Ägyptens und einen dritten Fluss, der in östlicher Richtung nach Maḡdashū im Zand-Land am Indischen Ozean fliessen. Dieser letzte Fluss, den auch al-Mas'ūdi mit dem Nil verbunden hat (s. oben), ist wahrscheinlich mit dem Webi-Fluss in Italienisch-Somaliland identisch.

Während auf diese Weise die Geographen das Nilsystem mit ziemlich viel Leichtgläubigkeit und Phantasie zeichneten, rückte die wahre Kenntnis über den Nil im Süden Ägyptens nur langsam vorwärts. Der von den arabischen Erobern erreichte südlichste Punkt war Dongola (al-Kindī, ed. Guest, S. 12), und es war wohl bekannt, dass diese Stadt am Nil lag; ihre Längen- und Breitengrade geben al-Khwarizmi und Suhrāb an. Al-Ya'qūbi (*Tarīkh*, ed. Houtsma, S. 217) weiss, dass im Lande der Nūba namens 'Alwa, die hinter den Muḡurra genannten Nūba wohnen, sich der Nil in verschiedene Arme zerteilt; derselbe Schriftsteller verlegt jedoch hinter 'Alwa Sind. Al-Mas'ūdi (*Murūdī*, III, 31, 32) ist es bekannt, dass das Land der Nūba durch den Nil in zwei Teile geteilt wird. Ibn Hawḳal (Konstantinopler Hs.) beschreibt zwei Orte, wo Katarakte (*Djanādīl*) sind, nämlich einen oberhalb Uswān's, d. i. der „erste Katarakt“, und einen bei Dongola, von dem es nicht sicher ist, ob damit der „zweite“ oder „dritte“ Katarakt gemeint ist. Um dieselbe Zeit hat jedoch ein Reisender namens Ibn Sulaim al-Uswānī eine wertvolle Beschreibung vom mittleren Nillauf gegeben, die in al-Makrizi's *Khitaṭ* erhalten ist (ed. Wiet, in *MIFA O*, XLVI,

252 ff.). Dieser Ibn Sulaim, über den al-Makrizi's *Kitāb al-Muḡaffā* einige Auskünfte gibt (vgl. Quatremère, *Mémoires sur l'Égypte*, II), wurde von dem Fātimidengeneral Djawhar zum König der Nūba mit einem diplomatischen Auftrag geschickt; er ist der Verfasser eines *Kitāb Akhbār al-Nūba wa 'l-Muḡurra wa 'Alwa wa 'l-Buḡja wa 'l-Nil*, worin er eine genaue Beschreibung dieser Gegenden bietet. Nach ihm ist das Gebiet zwischen Uswān und Dūnkūla im Norden von den Maris und weiter südlich von den Muḡurra bewohnt; der nördliche Teil ist unfruchtbar, und die grossen Katarakte werden richtig beschrieben. Das Gebiet zwischen Dūnkūla und 'Alwa (dies ist die Gegend von Khartūm) wird als sehr blühend bezeichnet; der grosse Nilbogen an dieser Stelle ist Ibn Sulaim genau bekannt. Der Nil ist dann weiter in sieben Flüsse „geteilt“; aus der Beschreibung geht klar hervor, dass der nördlichste dieser Flüsse der von Osten kommende Atbara ist; weiter südlich vereinigen sich der „Weisse Nil“ und der „Grüne Nil“ bei der Hauptstadt 'Alwa, und der „Grüne Nil“, der von Osten kommt, ist wieder das Ergebnis von vier Flüssen, von denen einer nach der Ansicht des Verfassers aus der Gegend der Ḥabasha und ein anderer aus dem Lande der Zandj kommt; diese letzte unrichtige Angabe mag durch die gelehrte Tradition beeinflusst sein. Zwischen dem „Weissen Nil“ und dem „Grünen Nil“ erstreckt sich eine grosse Insel (*Djazīra*, wie sie noch auf unseren Karten genannt wird), die im Süden keine Grenzen hat. Dies ist ungefähr die einzige Beschreibung in der islamischen Litteratur des Mittelalters, die anzeigt, wie weit die Kenntnis vom oberen Nil in Wirklichkeit ging. Nur wenig davon scheint in die systematischen geographischen Abhandlungen gedrungen zu sein; al-Idrisi z. B. beschreibt diesen Teil des Flusses in einer Weise, aus der nur hervorgeht, dass er ihm zur Verfügung stehenden unzulänglichen Quellen dazu noch schlecht ausschrieb.

Die Erforschung des oberen Nils und seiner Quellen war seit dem Ende des XVIII. Jahrh.'s das Werk europäischer Reisenden. Sie entdeckten oder entdeckten vielleicht von neuem die wirklichen grossen Nilseen und identifizierten den Ruwenzori-Gebirgszug mit dem Mondgebirge, dessen Bezeichnung von dem Forscher Speke in dem Namen des Unyamwezi-Landes, des „Mondlandes“, wiedergefunden wurde. Ein Teil der Erforschung des Nils ging jedoch auch auf ägyptische Anregung zurück. Die bekannte militärische Expedition von 1820—22 unter Muhammed 'Alī's Sohn Ismā'īl Pasha, in deren Verlauf die Stadt Khartūm gegründet wurde, sicherte die ägyptische Herrschaft im Ägyptischen Sūdān und öffnete den Weg für weitere wissenschaftliche Forschung. In den Jahren 1839—42 gingen drei ägyptische Expeditionen den Weissen Nil aufwärts, und unter der Regierung Ismā'īl Pasha's versuchte die ägyptische Regierung wiederholt, die Sümpfe des Weissen Nils oberhalb Sobat's von den Unmengen von Schlingpflanzen (*Sudd*) zu reinigen, welche die Schifffahrt behinderten.

Die alljährliche Nilüberschwemmung (*Ziyāda*, *Faid*, *Faiyaḏān*) ist das Naturereignis, dem Ägypten zu allen Zeiten seine Fruchtbarkeit und sein Gedeihen verdankte, da es als Ersatz für das fast vollständige Fehlen von Niederschlägen in diesem Lande eine natürliche und fast regelmässige Bewässerung der Ländereien an den Ufern und

im Delta herbeiführt. Sie bildet die Basis allen kulturellen Lebens und berechtigt völlig zu der dem Fluss so oft gegebenen Bezeichnung *mubārak*. Aus demselben Grunde wird der Nil ebenso wie der Euphrat und Tigris für einen „gläubigen“ Fluss gehalten (al-Makrizī, ed. Wiet, in *MIFA O*, XXX, 218). Der Fluss beeinflusst stark das private und öffentliche Leben der Dorf- und Stadtbewohner in gleicher Weise; bereits die ältesten muslimischen Traditionen über Ägypten geben das Staunen und die Dankbarkeit wieder, die schon vor ihnen die Bevölkerung Ägyptens beseelten (Ibn ‘Abd al-Hakam, S. 109, 205). Nachdem der Nil gegen Ende Mai bei Assuan und Mitte Juni bei Kairo seinen tiefsten Stand erreicht hat, beginnt er wieder zu steigen und erreicht seinen höchsten Stand Anfang September in Assuan und Anfang Oktober in Kairo. Auf dieser Regelmässigkeit beruht in den verschiedenen Teilen Ägyptens die gleiche Regelmässigkeit in den Bewässerungsmethoden, in den Zeiten der Aussaat und Ernte der verschiedenen Feldfrüchte und demgemäss in der Erhebung der Landabgaben (vgl. z.B. al-Makrizī, *Bulāḳer Ausgabe*, I, 270, dessen Text von Ibn Hawkal herrührt); alle Termine für diese Dinge blieben immer nach dem koptischen Sonnenkalender festgelegt.

In den litterarischen Quellen wird viel über die Ursachen der Überschwemmung diskutiert. Am ältesten ist der Glaube, der auch am besten der Wirklichkeit entspricht, dass die Überschwemmung durch starke Regenfälle in den Gegenden verursacht wird, wo der Nil und seine Nebenflüsse entspringen. Dies kommt in einer etwas übertriebenen Art in einer Tradition zum Ausdruck, die auf ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Ās zurückgeht, wonach auf göttlichen Befehl alle Flüsse der Welt mit ihrem Wasser zum Steigen des Nil beitragen (Ibn ‘Abd al-Hakam, *a. a. O.* und S. 149). Hiermit hängt der Glaube zusammen, dass alle anderen Flüsse fallen, wenn der Nil steigt; aber andererseits hat man bisweilen beobachtet, dass auch andere Flüsse dieselbe Erscheinung des Steigens und Fallens zeigen, besonders der Indus, und dies hat man wieder als einen Beweis für den gemeinsamen Ursprung beider Flüsse angesehen (al-Makrizī, ed. Wiet, in *MIFA O*, XXX, 227). Daneben gibt es jedoch andere Meinungen, welche die Ursache der Überschwemmung in der Bewegung des Meeres oder in der Wirkung der Winde sehen; diese Ansichten sind vormuhammedanischen Quellen entnommen, u. a. einem dem Aristoteles zugeschriebenen Traktat über die Nilüberschwemmung; sie werden in einem besonderen Kapitel von al-Makrizī’s *Khitaṭ* (*MIFA O*, XXX, 236 ff.) besprochen und widerlegt.

Bis zum XIX. Jahrh. hat das Bewässerungssystem Ägyptens in derselben Weise fortbestanden. Beim Steigen des Wassers werden alle Abflusskanäle auf beiden Seiten des Stromes und seiner Hauptarme im Delta geschlossen, um zur Zeit des höchsten Wasserstandes wieder geöffnet zu werden, wenn der Wasserspiegel die für die verschiedenen Gegenden erforderliche Höhe erreicht hat. Die wichtigste dieser jährlichen „Öffnungen“ ist die des Kanals (*Khaliḍī*) von Kairo, was bis heute ein Volksfest geblieben ist. In Kairo ist die Überschwemmung vollständig (*Wafā’ al-Nīl*), wenn sie 16 *Dhira’* erreicht hat, was gewöhnlich in den ersten zehn Tagen des koptischen Monats Mesore (ungefähr Mitte August) der Fall ist; dies wird überall in der Stadt bekannt gegeben (vgl. die Beschreibung

bei Lane, *Manners and Customs*, II, 287 ff. und E. Littmann, *Ein arabischer Text über die Nilschwelle*, in *Festschrift Oppenheim*, Berlin 1933, S. 66 ff.; für ältere Zeiten: al-Ḳaḳḱashandī, III, 516).

Die Höhe des Nilspiegels wird seit alter Zeit an den Nilmessern (*Mikyās*) abgelesen. Viele dieser *Mikyās* werden in den Quellen erwähnt; der südlichste liegt bei ‘Alwa, der bekannteste in al-Fuṣṭāṭ; dieser wurde um 92 (711) von Usāma b. Zaid al-Tanūkhī erbaut und später oft wieder ausgebessert (eine vollständige Übersicht über die *Mikyās* in: Omar Toussoun, *Mémoire sur l’Histoire du Nil*, II, 265 ff.). Diese *Mikyās* waren gewöhnlich aus Stein mit einer Skala darauf, bisweilen aber auch aus anderem Material (so z.B. ein Feigenbaum in der Nähe des Klosters Safanūf in Nubien; vgl. Evetts, *Churches*, S. 262). Die für die Bewässerung notwendige Höhe variierte nach den verschiedenen Orten; in der Hauptstadt mussten es durchschnittlich 16 *Dhira’* über dem niedrigsten Nilstand sein; wenn die Flut 18 *Dhira’* überstieg, wurde sie gefährlich; blieb sie aber unter 12 *Dhira’*, drohte Hungersnot (vgl. z.B. al-Idrisī, S. 145, 146). In der Geschichte Ägyptens sind die Jahre nach 444 (1052) und besonders das Jahr 451 (1059) durch Hungersnot und Unheil bekannt, die durch das völlige oder nahezu völlige Ausbleiben der Überschwemmung verursacht wurden. Einen geschichtlichen Überblick über die Überschwemmungen in den Jahren 152–1296 (769–1879) gibt Omar Toussoun, *Mémoire sur l’Histoire du Nil*, II, 454 ff.

Die Regulierung des Nils und seiner Arme wird den altägyptischen Königen zugeschrieben (al-Makrizī nach Ibn Wāṣif *Shāh*); aber kein wirkliches Bewässerungswerk grösseren Umfangs hat im Mittelalter und später bestanden ausser dem berühmten Kanalsystem in Faiyūm, das alle Quellen dem Propheten Yūṣuf zuschreiben. Im übrigen Ägypten konnte das Wasser nach dem Durchstechen der Dämme unbehindert die Ländereien überschwemmen, sodass weite Strecken eine Zeitlang völlig unter Wasser standen. Die arabischen Quellen enthalten einige anschauliche Schilderungen der grossen Wasserflächen, aus denen die Dörfer herausragten, wobei der Verkehr zwischen den Dörfern zu dieser Jahreszeit nur mit Hilfe von Booten möglich war (al-Mas‘ūdī, *Murūdj*, I, 162; Ibn ‘Abd al-Hakam, S. 205). Seit der Regierung Muḥammed ‘Alī’s wurden neue Bewässerungsanlagen geplant, um das Land ertragreicher zu machen, eine Möglichkeit, auf die schon die mittelalterlichen Autoren mehr als einmal hinwiesen. Die ersten Versuche schlugen jedoch fehl. Um 1840 wurde mit dem Bau eines grossen Damms quer durch die beiden Nilarme am Scheitelpunkt des Deltas nach den Plänen des französischen Ingenieurs Mouget begonnen; aber dies Unternehmen fing erst 1890 an, Früchte zu tragen, als dieses Dammprojekt unter Einschluss der Tawfiḳīya-, Manūfiya- und Buḥairiya-Kanäle in dem genannten Jahre vollendet wurde. Die späteren grossen Bewässerungsanlagen wurden weiter stromaufwärts ausgeführt, wie der grosse Damm mit Schleusen an den Katarakten bei Philae oberhalb Assuan’s im Jahre 1902, der im Jahre 1912 und nochmals im Jahre 1933 erhöht wurde. Während diese Staudämme einerseits eine bessere Regulierung bei der Verteilung des Nilwassers in Ägypten ermöglichen, gestatten sie weiter stromaufwärts gleichzeitig eine bessere Bewässerung der Ufer im Süden Ägyptens.



Hierzu gehört der riesige Staudamm von Makwār bei Sennār am Blauen Nil oberhalb Khartūm's, welcher die Bewässerung des al-Djazīra genannten Gebietes zwischen dem Blauen und dem Weissen Nil ermöglicht. Diese Anlage wurde im Jahre 1925 vollendet und soll durch einen ähnlichen Damm am Weissen Nil ergänzt werden. So verschiebt sich die Kontrolle über das Nilwasser bis zu einem gewissen Grade nach ausserhalb von Ägypten; dies erinnert an die Tage der grossen Hungersnot im Jahre 1059, als die Ägypter glaubten, dass die Nubier die Fluten des Nils zurückhielten. Dieselbe Frage erhob sich jüngst bei dem neuen Dammbauprojekt an der Grenze des Südan und des Belgischen Kongo, wo man sich fragte, ob sich dieser Damm als eine *Fā'ida 'ādīla* oder *Fā'ida ādīla* für Ägypten erweisen würde (vgl. die Zeitung *al-Balāgh* vom 17. März 1934).

Es war schon die Rede davon, dass die Nilüberschwemmung Anlass zu Volksfesten gab wie beim Durchstich des Kanals zu Kairo. Aber auch in anderer Beziehung ist der Nil mit traditionellen Gebräuchen religiösen Charakters verknüpft, die über die griechisch-christliche Periode bis in sehr alte Zeiten zurückverfolgt werden können. Als die Araber Ägypten eroberten, war das Opfer der „Nilbraut“ noch üblich; jedes Jahr wurde eine reich geschmückte Jungfrau in den Nil geworfen, um eine ergiebige Überschwemmung zu erreichen. Nach einer zuerst von Ibn 'Abd al-Hakam (S. 150) berichteten Tradition wurde dieser Brauch von 'Amr Ibn al-'Ās abgeschafft, und der Nil begann anzuschwellen, nachdem man ein Schriftstück des Khalifen 'Umar hineingeworfen hatte, das den Fluss aufforderte zu steigen, wenn die Überschwemmung von Gott gewollt sei. In späteren Zeiten brachte man noch ein symbolisches Opfer in Gestalt eines *'Arūsāt al-Nīl* genannten Mädchens am koptischen *Id al-Ṣalīb* dar (Norden, *Travels in Egypt and Nubia*, 1757, S. 63–65); Lane (*Manners and Customs*, S. 290) erwähnt einen runden Pfeiler aus Erde beim Staudamm des Kanals zu Kairo, welcher *al-'Arūsa* genannt wurde. Ein anderer früher von Christen und Muḥammedanern in gleicher Weise geübter Brauch war das Baden im Nil in der Nacht von Epiphanie zur Erinnerung an die Taufe Christi (vgl. Evetts, *Churches*, S. 129). Al-Mas'ūdī (*Murūdj*, II, 364 ff.) beschreibt dieses Fest, das er *Lailat al-Ghīṭās* nennt, für das Jahr 330 (942). Lane (S. 363 f.) schildert dieselbe Zeremonie, nur dass zu seiner Zeit die Muslime nicht daran teilnahmen; aber das Baden im Nil verschafft schon allgemein *Baraka* (vgl. W. Blackman, *The Fellāḥin of Upper Egypt*, S. 32 für das Baden im Bahr Yūsuf).

Die Beschaffenheit des Nilwassers wird in medizinischen Abhandlungen viel erörtert. Avicenna (*al-Kānūn fi 'l-Tibb*, Būlāk 1294, I, 98; zitiert bei al-Makrizi) meint, der Umstand, dass ein Fluss von Süden nach Norden fiesse, habe einen schlechten Einfluss auf das Wasser, besonders wenn ein Südwind weht, und deshalb hält er das übergrosse Lob des Nils für übertrieben. Nach dem ägyptischen Arzt Ibn Riḍwān (gest. 453 = 1061) erreicht das Nilwasser Ägypten in reinem Zustande dank der Hitze im Gebiete des Südan, aber das Wasser würde durch die Unreinheiten, die auf ägyptischem Boden hineinkommen, verdorben (zitiert bei al-Makrizi, in *al-Miṣr*, I, 10, XXX, 275 u.). Derselbe Schriftsteller schildert deutlich den trüben Zustand des Wassers, wenn die Überschwemmung beginnt.

Er spricht gleichfalls von dem Einfluss des Nils auf das Klima Ägyptens und von den medizinischen Eigenschaften seines Wassers.

Andere Schriftsteller reden ausführlich von der Tierwelt des Nils, besonders von den Fischen. Eine sehr lange Liste von Fischen gibt al-Idrīsī (S. 16 ff.) und schildert ihre oft sonderbaren Eigenschaften. Die am häufigsten von den Geographen beschriebenen Tiere sind jedoch die Krokodile und das Tier *Ṣaḡankūr*, das eine Kreuzung zwischen einem Krokodil und einem Fisch sein soll, aber in Wirklichkeit eine Art Eidechse zu sein scheint.

Die Möglichkeiten, die der Nil für die Schifffahrt bot, gehen deutlich aus den historischen Quellen hervor. Seeschiffe scheinen niemals in seine Arme gekommen zu sein, während der Verkehr auf dem Fluss mit kleinen Fahrzeugen vor sich ging. Verschiedene Namen für Nilschiffe kommen in der Litteratur vor; im XIX. Jahrh. ist besonders die *Dhahabiya* bekannt. In früheren Zeiten wird u. a. der Ausdruck *Zallādj* für ein Nilboot gebraucht (al-Kindī, *Kitāb al-Umarā'*, ed. Guest, S. 157; Dozy, *Supplément*, s. v.; H. Kindermann, „Schiff“ im Arabischen, phil. Diss., Bonn 1934, s. v.). Die Gewandtheit der Fischer in ihren Segelbooten auf den Seen im Delta wird oft beschrieben. An solchen Stellen aber mussten die Boote ebenso wie auf den überschwemmten Ländereien durch Ruder oder Stangen fortbewegt werden. Die Stromschnellen zwischen Ägypten und Nubien bildeten wie noch heute ein unüberwindliches Hindernis für den Flussverkehr; die Ladungen wurden am Ufer entlang auf die andere Seite der Stromschnellen gebracht (Ibn Hawkal, Hs. Sulṭān Aḥmed Köshk, Nr. 3346, Fol. 86).

Die Katarakte oberhalb Assuan's bildeten lange Zeit ein Hindernis für die Ausbreitung des Islām nach den Ländern am Nil südlich von Ägypten, was in merkwürdigem Gegensatz zu dem Anteil steht, den der Nil bei der Einführung des Christentums in Nubien hatte (vgl. J. Kraus, *Die Anfänge des Christentums in Nubien*, theol. Diss., Münster 1930). Der Islām drang nur langsam in Nubien ein und erlangte erst im XIX. Jahrh. im Südan eine grössere Verbreitung [s. d. Art. SUDĀN].

Über das Lob des Nil und seine Schilderung in der Dichtung, wodurch dieser Fluss die arabische Litteratur bereicherte, ist schon einiges gesagt worden. Al-Makrizi (*a. a. O.*, S. 270 ff.) zitiert ein paar Bruchstücke von Lobgedichten auf den Nil und seine Überschwemmung; unter den Dichtern, die er nennt, sind Tamīm Ibn al-Mu'izz (gest. 985) und Ibn Kalāķis (gest. 1172). Ferner zitiert Yāķūt (I, 592; IV, 865) einige Gedichte, die er Umayi b. Abi 'l-Ṣalt zuschreibt; dieser Dichter ist wahrscheinlich Abu 'l-Ṣalt Umayi b. 'Abd al-'Aziz (gest. 1134), der eine *al-Risāla al-Miṣriya* schrieb, aus welcher auch al-Makrizi Auszüge bringt. Die frühesten arabischen Gedichte auf den Nil finden sich wahrscheinlich im *Diwān* des Ibn Kais al-Ruḡaiyāt, des Hofdichters 'Abd al-'Aziz Ibn Marwān's zu Anfang des VIII. Jahrh.'s. Mehrere Abhandlungen sind speziell dem Nil gewidmet. Ibn Zūlāk (gest. 997) sagt in seinen *Faḡā'il Miṣr* (Paris, Nationalbibl., Ms. arabe 1818, Fol. 31<sup>r</sup>), dass er ein Buch über die Bedeutung und die heilsamen Eigenschaften des Nil verfasste, das verloren zu sein scheint. Ferner gibt es eine Abhandlung *Tabṣīrat al-Aḥyār fi Nil Miṣr wa-Aḥawāthi min al-Anḥār* (Hs. in Algier; vgl. Brockelmann, *GAL*, II, 506) und zwei kurze Traktate von Djalāl al-Din al-Maḥallī (gest. 1459)

und al-Suyūṭī, die sich beide in der Hs. Or. 1535 des Brit. Museums finden (Rieu, *Suppl.*, Nr. 1198; Brockelmann, *GA* I, II, 114).

**Litteratur:** Da der Zweck dieses Artikels nur darin besteht, eine Beschreibung des Nil und seiner Geschichte vom islamischen Gesichtspunkt aus zu geben, erscheint es überflüssig, hier auch nur die wichtigsten modernen Werke und Artikel aus der umfangreichen Litteratur über den Nil aufzuführen. Die älteren muslimischen Schriftsteller sind alle im Text genannt; die späteren, wie Yāqūt, 'Abd al-Laṭīf, Abu 'l-Fidā', al-Kāḡashandī, al-Makrizī, al-Suyūṭī (*Ḥusn al-Muḥādara*), al-Nuwairī u. a. sind in den meisten Fällen nur eine Zusammenfassung älterer Ansichten und Angaben. Eine sehr wichtige spätere muslimische Quelle ist 'Alī Bāshā Mubārak's *al-Khiṭaṭ al-Tawfiḳiyya*. Die islamischen litterarischen Quellen sind in den folgenden Werken benutzt: Else Reitemeyer, *Beschreibung Ägyptens im Mittelalter*, Leipzig 1903, S. 31–61; J. Maspero und G. Wiet, *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte*, in *M I F A O*, XXXVI, 215 ff.; und sehr reichhaltig: Omar Toussoun, *Mémoire sur l'Histoire du Nil*, 3 Bde, in *Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte*, VIII, IX, X, Kairo 1925. Der letzte von diesen drei Bänden enthält eine Reihe kartographischer Rekonstruktionen. Mehrere alte muslimische Karten finden sich in Konrad Miller, *Mappae Arabicae*, Stuttgart 1926—30 und vollständiger in Youssouf Kemal, *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti*, Bd. III, soweit dies Werk schon erschienen ist; in dem gleichen Werke finden sich auch alle geographischen Quellenstellen über den Nil in chronologischer Reihenfolge.

(J. H. KRAMERS)

**NİLÜFER KHATUN**, Gemahlin Urkhan's und Mutter Murād's I., auf griechisch angeblich (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, I, 59) Nenuphar, d. i. Lotosblume, war die Tochter des Schlossherrn von Yārhiṣār (Anatolien, unweit Brussa; vgl. Ḥādjdjī Khalifa, *Djihadnūma*, S. 659) und der Sage nach mit dem Herrn von Belokoma (Biledjik) verlobt. 'Oḥmān, der Gründer des nach ihm benannten Herrscherhauses, soll die Braut 699 (1299) überfallen, geraubt und seinem erst 12-jährigen Sohn Urkhan zur Gemahlin bestimmt haben. Idris Bitlisi und nach ihm Neshri berichten die Geschichte vom Brautraub, von dem byzantinische Quellen nichts zu sagen wissen. Nīlūfer Khatun wurde die Mutter Murād's I. sowie des Sulaimān Pasha. Der die Ebene von Brussa durchströmende Fluss trägt den gleichen Namen, ebenso die vor der Stadt über ihn gespannte Brücke sowie ein dortiges Kloster. Angeblich soll es sich bei Brücke und Kloster um Stiftungen der Nīlūfer Khatun handeln. Über deren Leben ist nichts weiter bekannt. Sie wurde neben Urkhan auf der Burg von Brussa bestattet. Dass Ibn Baṭṭūṭa, II, 323 f. mit der Bayalūn (بيلون) Khatun wirklich Nīlūfer Khatun meint, wie sowohl F. Giese (vgl. *ZS*, II, 1924, S. 263) als auch F. Taeschner (vgl. *Isl.*, XX, 135) als selbstverständlich annehmen, indem sie eine بيلون in Verschreibung von نيلوفر vermuten, ist deshalb keineswegs ausgemacht, weil Bayalūn ein bei Ibn Baṭṭūṭa wiederkehrender Name für eine byzantinische Prinzessin (vgl. II, 393 f.) ist. Ausserdem ist die Erwähnung bei Ibn Baṭṭūṭa, der der

Fürstin an ihrem Hof zu Iznik seine Aufwartung (um 740 = 1339) machte, sehr dürftig. F. Taeschner erblickt in Nīlūfer eine Entstellung aus Olivera, während man bisher Nīlūfer (vgl. pers. *Nīlūfer*, „Seerose“ und dazu griech. *Λουλούπερον* neben *νοῦφα* mit der gleichen Bedeutung) aus dem Griechischen herleitete. Im Volksmunde hiess und heisst Nīlūfer übrigens Lulufer (so auch die altosman. Chroniken) oder Ulufer, der Fluss Ülfer Çai; vgl. F. Taeschner, *a. a. O.*, S. 135 f.

**Litteratur:** J. v. Hammer, *GOR*, I, 59 f.; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, I, 86 (nach Neshri); F. Taeschner, in *Isl.*, XX, 133–37.

(FRANZ BABINGER)

**NI'MAT ALLĀH B. AHMED B. KĀDĪ MUBĀRAK**, genannt Khalil Šūfi, Verfasser des persisch-türkischen Wörterbuchs, welches unter dem Titel *Lughat-i Ni'mat Allāh* bekannt ist. Geboren in Sofia, wo er sich als Emaillieur den Ruf eines kunstverständigen Mannes erworben hatte, siedelte er nach Konstantinopel über und trat dort in den Naqshbandi-Orden. Der Umgang mit den Naqshbandi-Derwischen brachte für ihn eine nähere Bekanntschaft mit der Litteratur, vorzüglich der persischen Dichtung mit sich. Ni'mat Allāh beschloss, seine durch eifriges Studium der persischen Litteratur erworbenen Kenntnisse auch anderen zugänglich zu machen, und so entstand sein lexikographisches Werk, das er wahrscheinlich auf Anregung und mit Beistand des bekannten Kemāl Pasha-zāde (gest. 940 = 1533) verfasste. Er ist im Jahre 969 (1561/2) gestorben und auf dem Klosterhofe am Adrianopler Tor zu Stambul begraben. Sein Werk, welches in ziemlich vielen Handschriften auf uns gekommen ist, besteht aus drei Teilen: Verba, Partikeln und Flexion, Nomina. Als Quellen dienten ihm: 1. *Uḡnūm-i 'Adjam* (s. Uri, S. 291, Nr. 108); 2. *Kāsimā-yi Luṭf Allāh Ḥalīmī* (Ḥādjdjī Khalifa, IV, 503); 3. *Wasila-yi Maḳāsid* (Flügel, Wiener Katalog, I, 197); 4. *Lughāt-i Karā-Ḥiṣārī* (Rieu, S. 513a); 5. *Siḥāḥ-i 'Adjam* (Ḥādjdjī Khalifa, VI, 91 und Leidener Katalog, I, 100). Neben einer sorgfältigen Ausnützung dieser Quellen fügte Ni'mat Allāh auch sehr viel selbständiges Material bei, unter dem besonders seine dialektologischen Glossen und ethnographischen Bemerkungen höchst wertvoll sind. Das Werk ist von grosser wissenschaftlicher Bedeutung und verdient grössere Beachtung als die, welche ihm bis jetzt zuteil geworden ist.

**Litteratur:** O. Blau, *Über Ni'matullah's persisch-türkisches Wörterbuch*, in *Z D M G*, XXXI (1877), S. 484; Rieu, *Catalogue*, S. 514<sup>b</sup>; Ḥādjdjī Khalifa, VI, 362. — Zum Teil von Golius für den persischen Teil des *Lexicon heptaglotton* von Castelli ausgenützt. Die besten Handschriften bei Dorn, Petersburger Katalog, Nr. 431 (S. 426); Fleischer, Dresdner Katalog, Nr. 182.

(E. BERTHELS)

**NI'MAT ALLĀH B. ḤABĪB ALLĀH HARAWĪ**, persischer Historiker. Sein Vater war 35 Jahre lang in Diensten des Grossmogol Akbar (1556–1605) und betätigte sich als Khālīṣa-Verwalter. Ni'mat Allāh selbst wirkte 11 Jahre lang als Geschichtsschreiber Djahāngir's (1605–28) bis zum Jahre 1017 (1608/9), als er zu Khāndjāhān übergang, den er im Jahre 1018 (1609/10) auf dem Kriegszug gegen Dekkan begleitete. Bald darauf machte er die Bekanntschaft des Miyān-Haibat-Khān b. Salim-Khān Kākar aus Sāmāna, der ihn veranlasste, eine Geschichte der Regierung des Khān-



djahān zu verfassen. Nīmat Allāh begann sein Werk in Mākāpūr im Monat Dhu 'l-Hidjdja des Jahres 1020 (Februar 1612) und vollendete es am 10. Dhu 'l-Hidjdja 1021 (2. Febr. 1613). Das Werk ist dem Khāndjahān gewidmet, führt den Titel *Ta'rikh-i Khāndjahānī* und zerfällt in eine *Muqaddima*, 7 *Bāb* und eine *Khātima*. Es behandelt die Geschichte der Afghanen, wobei der Autor mit ihrer legendären Abstammung von den Banū Isrā'īl beginnt und besonders ausführlich die Geschichte von Bahlūl Lodi, Shīr Shāh Sūr und Nawwāb Khāndjahān Lodī behandelt. Die letzten Kapitel sind der Genealogie der afghanischen Stämme und der Regierung Djahāngīr's gewidmet. Die *Khātima* gibt Biographien von berühmten afghanischen Shaikhen. Es existiert auch eine abgekürzte Version des Werks, welche unter dem Titel *Makhzan-i Afghānī* bekannt ist.

*Litteratur*: H. Ethé, in *GIPh*, II, 362–63; Rieu, *Catalogue*, S. 210a, 212a, 903b; H. Elliot, *History of India*, V, 67–115. Die kürzere Version übersetzt von B. Dorn, *History of the Afghans: translated from the Persian of Neamat Ullah*, in *Orient. Transl. Fund.*, London 1829–36.

NĪMAT ALLĀH WALĪ, persischer Mystiker. Amīr Nūr al-Dīn Nīmat Allāh, der Sohn des Mir ʿAbd Allāh und ein Nachkomme des fünften Imāms der Shīʿa Bākīr, der Begründer des Nīmat-allāhī-Ordens, ist in Persien als grosser Heiliger und Wundertäter hochgefeiert. Er ist in Ḥalab im Jahre 730/1 (1329/30–1) geboren, verbrachte seine Jugend im Irāk und machte sich als 24-jähriger Jüngling nach Mekka auf, wo er Schüler und Khālifa des bekannten Shaikh ʿAbd Allāh Yāfī [s. YAFĪʿĪ] wurde. Nach dem Tode seines Lehrers siedelte er nach Samarkand über, besuchte danach Herāt, Yazd und wurde schliesslich in Mahān, acht Farsakh von Kirmān ansässig, wo er die letzten 25 Jahre seines Lebens verbrachte und am 22. Radjab 834 (5. April 1431) starb. Sein Grab ist bis jetzt als beliebter Wallfahrtsort (*Ziyaratgāh*) bekannt. Nīmat Allāh genoss zeitlebens grosse Ehre von seiten aller Herrscher und wurde besonders von Shāhrukh ausgezeichnet. Seine Enkel wanderten nach Indien aus und wurden im Dekkan von ʿAlaʿ al-Dīn Aḥmed-Shah Bahmanī (1435–57) zu hohen Würdenträgern ernannt. Nīmat Allāh war ein sehr fruchtbarer Theoretiker des Sūfismus und soll über 500 *Risāla*'s über verschiedene Fragen der sūfischen Doktrin verfasst haben. Ungefähr hundert davon sind auf uns gekommen und können identifiziert werden. Es sind grösstenteils ganz kurze Abhandlungen, die sich mit Vorliebe mit Erklärungen schwieriger Stellen der Klassiker des Sūfismus wie Ibn al-ʿArabī, Fakhr al-Dīn ʿIrākī u. a. beschäftigen. Wertvoller ist sein grosser lyrischer *Diwān*, der viel echte Poesie enthält und sich durch feurige Innigkeit auszeichnet.

*Litteratur*: H. Ethé, in *GIPh*, II, 299, 301; Rieu, *Catalogue*, S. 43a, 634b, 641b, 774b, 829a, 831b, 869b; E. G. Browne, *History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920, S. 463 f.; *Diwān*, lith. Tihārān 1276. Eine Biographie von Ṣanʿ Allāh Nīmat-Allāh, *Ṣanʿ al-ʿAlam fi Mushahadāt al-ʿAwām mausūm bi-Silsilat al-ʿArifin* (persisch), lith. Bombay 1307 (1890). Siehe auch *Ḥabīb al-Siyar*, III, 3, 143 (wo als Todestag der 25. Radjab angegeben wird) und Dawlatshāh (ed. Browne, S. 333–40), der aber mit seiner ge-

wöhnlichen Nachlässigkeit als Todesjahr 827 bezeichnet.

(E. BERTHELS)

NĪMAT KHĀN ʿĀLĪ, MIRZĀ NŪR AL-DĪN MUḤAMMED, Sohn des Hakīm Fath al-Dīn Shīrāzī, persischer Schriftsteller, wurde in Indien geboren und stammte aus einer Familie, die sich durch mehrere in ihrer Heimatstadt Shīrāz tätige Ärzte grossen Ruf verschafft hatte. Er trat in den Staatsdienst unter Shāhjdjahān (1628–59) und wurde mit dem Titel *Dārūgha-yi Dīwāhīr-khāna* als Hüter der Kronjuwelen angestellt. Die grössten Ehren erlangte er unter Awrangzēb (1659–1707), der ihn mit dem Titel Nīmat Khān (1104 = 1692/3) beehrte, welcher später in Muḥarrab Khān und danach in Dānishmand Khān abgeändert wurde. Er starb zu Delhi am 1. Rabiʿ II 1122 (30. Mai 1710). Nīmat Khān, der als Schriftsteller den *Tukhalluṣ* ʿĀlī gebrauchte, war überaus fruchtbar und verfasste eine grosse Anzahl Werke in Prosa und metrischer Form, unter denen die wichtigsten folgende sind: 1. *Waḳāʿ-i Haidarābād*, eine Beschreibung der Belagerung Haidarābād's durch Awrangzēb im Jahre 1097 (1685/6). Dieses Werk zeichnet sich durch bissigen Witz aus und schildert die Belagerung in einer satirischen Form, die dem Büchlein die grösste Popularität verschaffte; 2. *Djāng-nāma*, eine Chronik, die die letzten Jahre der Regierung Awrangzēb's und den nach seinem Tode zwischen seinen Söhnen ausgebrochenen Kampf behandelt; 3. *Bahādur-shāh-nāma*, Chronik der beiden ersten Jahre der Regierung des Shāh ʿĀlam Bahādur-shāh (1707–12); 4. *Husn u-ʿIshk* auch *Katkhudāyī* oder *Munākaha-yi Husn u-ʿIshk* genannt, ein allegorischer Liebesroman, der eine Nachahmung des berühmten *Husn u-Dīl* von Fataḥī [s. d.] ist; 5. *Rahāt al-Kulūb*, satirische Skizzen einer Reihe Zeitgenossen; 6. *Risāla-yi Hadīw-i Hukamāʾ*, Anekdoten von Ärzten und deren Unzulänglichkeit; 7. *Khān-i Nīmat*, ein Werk über Kochkunst; 8. *Ruḳʿāt*, Briefe an Mirzā Muḥarak Allāh Irādāt Khān Wāḍih, Mirzā Muḥammed Saʿid, den Verwalter der kaiserlichen Küche u. a., welche als klassische Muster eines gewählten Briefstils sehr hoch geschätzt wurden; 9. ein lyrischer *Diwān*; 10. ein titelloser kürzeres *Mathnawī*, welches die üblichen süßlich-moralischen Themen behandelt. Diese Übersicht zeigt zwar eine grosse Vielseitigkeit Nīmat Khān's, es muss aber darauf hingewiesen werden, dass ausser den satirischen Werken, die wirklich originell und von grossem Wert für die Charakteristik seines Zeitalters sind, alles Übrige sich über das Niveau einer epigonenhaften Nachahmung klassischer Muster nicht erhebt.

*Litteratur*: H. Ethé, in *GIPh*, II, 334, 336–38; Rieu, *Catalogue*, S. 268a, 702b, 703a, 738b, 744b, 745a, 796a, 807a, 938b, 1021a, 1049b; *Diwān*, lith. Lucknow 1881; *Husn u-ʿIshk*, Lucknow 1842, 1873, 1878–80, 1899, Delhi 1844 (fast sämtliche Ausgaben mit Kommentar); *Waḳāʿ-i Haidarābād* oder *Waḳāʿ-i Nīmat Khān*, lith. Lucknow 1844, 1848, 1859, Cawnpore 1870, 1878; *Bahādur-shāh-nāma* bei H. Elliot, *History of India*, VII, 568; *Djāng-nāma*, *ebd.*, VII, 202. Eine englische Übersetzung von Candra Lal Gupta und Angra Lal Varma: *An English Translation of Nīmat Khān All's Jāng Nama. With .... a short sketch of the author's life*, Agra 1909; *Ruḳʿāt wa-Mudhḥik āt*, Lucknow 1845. Eine Handschrift des *Khān-i Nīmat* bei Pertsch, Berliner Katalog, Nr. 341.

(E. BERTHELS)

NIMRÜD. [Siehe NAMRÜD.]

NIMRÜD, Ruinenstätte im alten Assyrien, dem nördlichen Teile des heutigen Irāk, ca. 30 km südl. von Mōsul, unter  $36^{\circ} 5' \text{ n. Br.}$  und  $43^{\circ} 20' \text{ ö. L. (Greenw.)}$ , in dem Winkel, welchen der Tigris und dessen Nebenfluss, der obere oder grosse Zāb, bilden, 10 km oberhalb der Mündung des letzteren. Das Plateau von Nimrūd hebt sich scharf von der umliegenden Landschaft ab, und die grossen Vorzüge dieser geographischen Position sprechen für eine schon im grauen Altertume erfolgte Besiedlung. Durch die an Ort und Stelle vorgenommenen Ausgrabungen wurden die dortigen Trümmerhügel als jene der Stadt Kalakh (Kalkhu) festgestellt. Dieselbe kommt, als Kelakh, schon im Alten Testament, an einer rücksichtlich ihrer Erklärung nicht eindeutigen Stelle (Gen. X, 11–12) vor, die entweder besagt, dass Nimrod oder dass Ashshur — letzteres erscheint mir einleuchtender — ihr Erbauer war. Bei griechischen Schriftstellern findet sich nur der Landschaftsname *Καλαχηνή* bzw. *Καλακηνή*; vgl. Pauly-Wissowa, *Realencykl. der klass. Altert.-Wiss.*, X, 1530. Wohl ihre günstige strategische Lage bestimmte dem assyrischen König Salmanassar I. (ca. 1280–61), sie zu seiner Residenz zu erheben, neben der bisherigen, Ashshur (jetzt Kal'at Sherkāṭ; s. o., II, 731).

Über den Untergang Kalkhu's erfahren wir aus den Keilschriften nichts. Vermutlich ist Kalkhu ziemlich gleichzeitig mit Ninive, nach verzweifelterm Widerstande, dem Anstrome des medisch-babylonischen Heeres erlegen. Als Xenophon im Jahre 401 an der Stadt, die er deutlich schildert, vorüberzog, war sie schon eine Ruine.

So viel ich sehe, wird Kalakh in der syrischen Literatur nicht erwähnt, bei den arabischen Schriftstellern des Mittelalters nur nebenbei und noch dazu unter falschem Namen. Es heisst nämlich bei Yāqūt (ed. Wüstenfeld), I, 119, 16; III, 113, dass sich al-Salāmiya in der Nähe der verödeten Stadt Athūr befinde, womit nur die Ruine Kalakh gemeint sein kann (vgl. auch oben II, 732<sup>3</sup>). Heute kennt man diese nur unter dem Namen Nimrūd, unter dem es, meines Wissens, zuerst bei Niebuhr, der 1766 in Mōsul weilte, begegnet; s. dessen *Reisebeschreib. nach Arabien und anderen umliegenden Ländern*, II (Kopenhagen 1778), S. 355, 368. Wann diese jetzt übliche Benennung aufkam, ist unbekannt; ich halte sie für neueren Ursprungs. Es ist zu beachten, dass sich in der geographischen Nomenklatur Mesopotamiens und des Irāk im Mittelalter, nach den syrischen und arabischen Quellen zu urteilen, Namen wie Nimrod, Tell Nimrod und ähnl. nicht finden, während man heutzutage solche in den fraglichen Landschaften mehrfach antrifft.

Der erste Abendländer, welcher eine kurze Mitteilung über „das verfallene Kastell“ von Nimrūd und den dort befindlichen Bauresten brachte, die allerdings nicht auf Autopsie beruhte, war Niebuhr. 1821 weilte Cl. Rich an Ort und Stelle und lieferte die erste genauere Beschreibung der Ruinen; in seinem posthumen Werke finden sich auch die ersten Abbildungen von in Nimrūd entdeckten Keilschrifttafeln. Wenige Jahre vor Layard untersuchte Will. Ainsworth den Platz; 1843 besuchte ihn Fletcher. Layard, der eigentliche Erforscher Nimrūds, hatte zwar schon im Jahre 1840 zweimal dessen Trümmerhügel besichtigt; aber erst 1845 konnte er mit Ausgrabungen beginnen, die dann in zwei grossen Expeditionen (1845–47 und 1849–51)

durchgeführt wurden. Layards Berichte werden übrigens durch die noch zu wenig beachteten Mitteilungen von Sandreczki (s. die *Litt.*), der sich 1850 längere Zeit in Mōsul und dessen Umgebung aufhielt, in manchen Einzelheiten ergänzt. Nach Layards Heimreise setzte H. Rassam dessen Tätigkeit in Nimrūd fort. 1873 nahm dann G. Smith die Arbeiten Layards wieder auf, allerdings nur einen Monat lang. Zuletzt hat Rassam im Auftrage des Britischen Museums während einer fünfjährigen Periode (1878–82) abermals die früheren Grabungen fortgesetzt.

Unsere Grundlage für die Topographie von Nimrūd bildet noch immer die von F. Jones im Jahre 1852 aufgenommene grosse Karte der Umgebung von Ninive und des ganzen Landstriches zwischen Tigris und oberem Zāb, welchen die *Royal Asiatic Society* in London unter dem Titel *Vestiges of Assyria* in drei Blättern publizierte (für Nimrūd kommen Sheet 2 und 3 in Betracht). Den Kommentar zu dieser Karte bildet die von Jones im *J R A S*, Bd. XV veröffentlichte Abhandlung (s. u. die *Litt.*).

Der ziemlich umfangreiche Ruinenkomplex von Nimrūd stellt in der Hauptmasse ein plateauförmiges Rechteck dar, an das sich im Südosten eine dreieckige Ausbuchtung anschliesst, wodurch das Ganze die Figur eines unregelmässigen Sechsecks erhält. Die west-östlich verlaufende Längsseite misst 2130 m, die nord-südlich streichende Breitseite 1500 m (im S. O. hingegen, einschliesslich des erwähnten Dreiecks: 2000 m); der Umkreis des ganzen so umschriebenen Areals beträgt 8,8 km. Die Untersuchungen Layards haben ergeben, dass diese ziemlich ausgedehnte, das Gebiet der Stadt Kalkhu bezeichnende Fläche von einem mit Türmen besetzten Walle umgeben war; im Norden konstatierte der englische Forscher 58, im Osten 50 solcher Türme; im Süden ist dieser Erdwall heute fast ganz verschwunden (vgl. Layard, *Discoveries* usw., S. 656). Die Stadumwallung war 9,6 km lang, übertraf also die Begrenzungslinie des ganzen Ruinenfeldes, weil zwei Schenkel zum Ausschlusse der im S. O. gelegenen „Vorstadt“ (suburbs) nötig waren.

Einen verhältnismässig kleinen Teil des beschriebenen Stadtterritoriums nahm das in der S.W.-Ecke befindliche Residenzviertel mit den Königspalästen und Haupttempeln ein. Es lag auf einer Terrasse und war von der übrigen Stadt durch eine Mauer abgeschlossen. Zu ihm gehörte auch der hohe kegelförmige Hügel im N.W., der so charakteristisch das landschaftliche Bild Nimrūds beherrscht; derselbe mit einem Durchmesser von 165 m in der Breite und 180 m in der Länge, ragt heute ca. 41 m über dem Tigrisspiegel auf, muss aber ursprünglich, als Tempel-Etagenturm (*sikkuratu*), über 50 m hoch gewesen sein. Die „Palaststadt“ hat oblonge Form und einen Umfang von ca. 2 km; ihre west-östl. Breitseite misst 600–620 m, ihre nord-südliche Längsseite ca. 350 m.

Im nordwestlichen Teile der „Palaststadt“ erhob sich der Tempel des Ninurta (früher Ninib gelesen), die Hauptkultstätte dieser Gottheit in Assyrien. Zu ihm gehörte ein Stufenturm, als dessen Erbauer laut inschriftlicher Bezeugung Salmanassar III. anzusehen ist, Xenophons *παραμικὸν ἔδωκεν*, heute durch den schon genannten kegelförmigen Hügel repräsentiert (vgl. Streck, *a. a. O.*, S. CLXIV, cc, Anm. 2; Lehmann-Haupt, *Materialien* usw., S. 26 f. und ders., *Armenien*, II/1, 251 f.).



Weiter südlich folgte auf der gleichen Seite der sog. Nord-West (besser: West)-Palast Assurnasirpals II., den Sargon II. durch einen Neubau ersetzte; die Skulpturen, mit denen ihn sein Gründer geschmückt hatte, kamen zum grössten Teile ins Britische Museum (vgl. *Reallexikon der Assyriologie*, I, 218). In der Mitte des Residenzquartiers, aber mehr gegen Süden zu, errichtete Salmanassar III. den sogen. Zentral-Palast, den später Tiglatpileser III. einer gründlichen Wiederherstellung unterzog. Aus ihm stammt der berühmte schwarze Obelisk. Dieses Schloss ist weniger gut erhalten, da es Assarhaddon teilweise zerstörte, als er die Reliefplatten Tiglatpilesers III. herausnahm, um sie nach dem neuen Palast zu transportieren, welchen er sich im S.W. des fürstlichen Stadtteiles aufführen liess. Doch blieb dieser „Südwest-Palast“ unvollendet, da nach einer Feuersbrunst die Bauarbeiten nicht fortgesetzt wurden; vgl. Meissner und Rost, in *Beitr. zur Assyriol.*, III, 191 f.; *Reallex. der Assyriol.*, I, 202 und s. auch E. Unger, *Die Reliefs Tiglatpilesars III. aus Nimrud*, Konstantinopel 1917.

Im südöstlichen Teile des Residenzviertels erbaute sich Assuretililani einen Palast und restaurierte zugleich einen dort befindlichen Tempel des Nabū, welchen Adadnirāri III. errichtet und nach dem Hauptheiligtume dieser Gottheit, Ê-zida in Borsippa (= Birs; s. oben, I, 756), benannt hatte. Hier entdeckte Rassam eine Reihe aus der Zeit Adadnirāris III. stammender Nabūstatuen, die, weil in situ gefunden, auch für die Topographie Bedeutung erlangten; vgl. Streck, *a. a. O.*, I, S. CC—CCII und II, 272.

Die östliche und nordöstliche Seite der „Palaststadt“ wurden bis jetzt nur ganz flüchtig untersucht; wahrscheinlich bergen auch sie königliche Bauten.

Ausserhalb der Stadtumwallung, in dem schon erwähnten Dreieck der Südostecke von Nimrūd, erheben sich kleinere Hügel. Layard (*Discoveries*, S. 656) meint, dass der grösste dieser Tells vielleicht dereinst als Fort oder Kastell fungierte; er gibt ihm, nach den Angaben der dortigen Araber, den Namen Tell Aṭhūr (s. *a. a. O.*, S. 165). Nun ist allerdings richtig, dass — was schon oben hervorgehoben wurde — im arabischen Mittelalter die Trümmerhügel in der Nähe von al-Salāmiya d. h. das heutige Nimrūd irrtümlich für die Reste der Stadt Aṭhūr angesehen wurden. Die gebildeten Mōsulaner waren noch zu Rich's Zeiten (s. Rich, *a. a. O.*, II, 131) der gleichen Ansicht. Ich glaube aber trotzdem, dass Layards Bezeichnung Tell Aṭhūr für den oder die (vier) in Betracht kommenden Hügel einem Missverständnisse entspringt. Jones bietet dafür in *Vestiges of Assyria*, Sheet II den Namen *Tall Yazār*, J. Oppert (*a. a. O.*, I, 309): *Tulū Yazār*; Sachau (*a. a. O.*, S. 106) schreibt Tell Āzar. Wahrscheinlich Name eines Beduinenstammes (Yazār: *Ḥ A*, 1879, XII, 224, 226).

Der Tigris ist heute ca. 2 km von Nimrūd entfernt, aber in assyrischer Zeit floss er direkt an den Mauern der Stadt vorüber, wofür das heutige Gelände noch deutliche Spuren zeigt (vgl. Jones, *ibid.* *Ḥ A* S. XV, 342–43 = *Selections* usw., S. 446 f.; Lehmann-Haupt, *Materialien*, S. 27 und dessen *Armenien*, II/1, 250 f.). In der Mitte zwischen dem heute noch deutlich erkennbaren antiken und dem jetzigen Bette des Tigris liegt noch ein drittes, welches der Strom im Mittelalter benutzte; dieses letztere führt heute den Namen *Širāt Albū Debbān* (s. Jones, *Vestiges* und

*Ḥ R A S*, XV, 343 = *Selections*, S. 447) = „Die Strasse der Albū Debbān“, offenbar nach einem Beduinenstamme (die von Jones gegebene Erklärung ist kaum haltbar).

Eine Viertelstunde westlich vom Ruinenfelde Nimrūd (von den Umwohnern häufig al-Ḥal'a = „die Burg“ genannt) befindet sich eine ältere Niederlassung, das ziemlich grosse Dorf (Alt-) Nimrūd, auch Derāwīsh genannt. Noch weiter westlich, nahe dem Tigris, steht ein ebenfalls (Neu-)Nimrūd genanntes Dorf neueren Ursprungs und 1½ km nordwestlich von ihm unmittelbar am Flusse die Ortschaft Na'īfe. Abermals 1½ km nordwestwärts befinden sich die Überreste eines Dammes, den zuerst J. Macdon. Kinneir als Augenzeugen geschildert hat (s. dessen *Journey through Asia Minor, Armenia and Koordistan*, London 1818, S. 465). Die Einheimischen nennen ihn *Sakr* bzw. *Sukr Nimrūd* (s. Kinneir, *a. a. O.*; Layard, *Nineveh*, I, 8) = Nimrods-Damm. Jones bietet dafür (s. *Ḥ R A S*, XV, 343 = *Selections*, S. 447 und *Vestiges of Assyria*, sheet II): *Šakhr Nimrūd* = „Nimrods-Felsen“; ich vermute aber, dass hier ein Hörfehler (*Šakhr* statt *Sakr* = Damm) vorliegt. Daneben wird auch noch die Benennung *Sikr al-Awāze* (Rich, *a. a. O.*, II, 129) bzw. einfach al-Awāye, Āwāy (Layard, *a. a. O.*, I, 8, 365; Jones, *a. a. O.*) = „Damm des Lärmes“ bzw. „(der) Lärm“ (*awāze* bzw. *āwah* von persisch *āwazdān*; s. Vullers, *Lexic. persic.*, I, 56) schlechtin überliefert, und rührt diese zweite Bezeichnung von dem grossen Lärme her, welchen die sich an den Steinen brechenden Flutwellen hervorrufen. Die Umwohner sind der Meinung, dass hier einst eine Brücke gestanden habe. Wahrscheinlich hat man eine im Strome vorhandene Felsenbarre schon in alter Zeit zum Zwecke der Irrigation zu einem Staudamme ausgebaut.

Noch weiter nordwärts, ca. 4 km von der Ruine Nimrūd entfernt, liegt am Tigris Selāmiye, heute ein kleines Dorf, im Mittelalter aber, wie Yāḳūt, III, 113 (al-Salāmiya; vgl. auch I, 119, 16) schreibt, eine der schönsten Ortschaften im Gebiete von Mōsul. Das heutige Selāmiye befindet sich im südöstlichen Teile eines antiken Ruinengebietes. Dieses Selāmiye darf sehr wahrscheinlich mit dem biblischen Resen identifiziert werden, das unter den vier nach Gen. X, 11–2 von Aššur (bzw. Nimrod; vgl. schon oben) gegründeten assyrischen Städten aufgezählt ist und dort als zwischen Ninive und Kalakh liegend lokalisiert wird. Die immer wieder in wissenschaftlichen Werken auftauchende Behauptung, dass diese vier Orte wegen des sie charakterisierenden Zusatzes „dies ist die grosse Stadt“ und im Hinblick auf Stellen des Buches Yona (I, 2; 3, 3–4; 4, 11) eine riesige zusammenhängende Tetrapolis gebildet hätten, bedarf keiner ernsthaften Widerlegung.

Der grösste Teil der durch die englischen Ausgrabungen in Nimrūd zutage geförderten Funde kam ins Britische Museum, wo sie nun im Assyrian Transept, in der Nimrūd Gallery und im Nimrūd-Central Saloon aufgestellt sind (vgl. British Museum, *A Guide* usw. [s. Litt.], S. 41 f.). Nimrūd lieferte dem genannten Museum einen weit grösseren Schatz an Denkmälern (Skulpturen, nicht Inschriften) als Koyundjik-Ninive. Verschiedene Objekte aus Layards Sammlung blieben beim Transporte in Bombay liegen und sind jetzt, nebst einigen von Rawlinson stammenden Stücken, im Besitze der *Bombay Branch of Roy. Asiat. Society*;

vgl. über sie Karkaria im *Journal* derselben, XVIII (Bombay 1891), S. 97–107. Eine ganze Anzahl von Skulpturen gelangte in den Louvre in Paris; vgl. E. Pottier, *Catalogue des Antiquités Assyriennes* (Louvre), Paris 1924, S. 23, 49–63. Einzelne aus Nimrūd stammende Gegenstände finden sich heutzutage auch in den staatlichen Sammlungen von Stambul, Berlin, Zürich und St. Petersburg (Eremitage); über ein paar von Lehmann-Haupt gemachte Funde s. dessen *Materialien*, S. 22 f.

Die englischen Ausgräber verliessen die Ruinenstätte, ohne den durchwühlten Boden vorher wenigstens notdürftig wieder eingeebnet zu haben. Im Frühjahr 1928 hat aber die Irāk-Regierung die wichtigeren der halb zutage tretenden Skulpturen aus dem Boden heben und in das neugegründete Museum zu Baghdād schaffen lassen. Ich selbst habe dort — während meines Aufenthaltes in Nimrūd (Mai 1928) — die für den Transport auf dem Tigris bereitstehenden Denkmäler (2 Nabüstatuen, einen Stierkoloss, Fragmente eines solchen, einen unvollendeten Steinlöwen, zwei grosse Platten mit Assurnāširpalinschriften usw.) am Flussufer gesehen.

*Litteratur:* Cl. Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*, London 1836, II, 129–33, 351; K. Ritter, *Erdkunde*, Berlin 1844, XI, 661–64; Fr. Tuch, *De Nino urbe*, Leipzig 1845, S. 43–5; J. P. Fletcher, *Narrative of a two years residence at Nineveh*, London 1850, S. 74–8; A. H. Layard, *Nineveh and its remains*, London 1849, I, 4, 7–9, 22–78, 115–41, 326–72; II, 1–43, 68–117; ders., *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, London 1853, S. 97–129, 347–62, 599–601, 639, 653–57; ders., *The Monuments of Nineveh*, 2 Bde., London 1849 und 1853; F. Jones, *Notes on the Topography of Nineveh*, in *JR AS*, London 1855, XV, 310, 331–32, 335–52, 370–74; wieder abgedruckt in den *Selects from the Records of the Bombay Government*, Nr. XLIII, Neue Ser. (Bombay 1857), S. 416, 435–37, 439–56, 472–76; C. Sandreczki, *Reise nach Mosul und durch Kurdistan nach Urmia*, Stuttgart 1857, II, S. IX–XIII, 48–75; J. Bonomi, *Nineveh and its Palaces*, London 1857, S. 35 f., 193 f., 249 f., 347 f.; J. Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, Paris 1863, I, 83–4, 308–49; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, London 1875, S. 49, 69–85; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881, S. 261; H. Rassam in den *Transact. of the Society of Biblical Archaeology*, London 1880, VII, 57 f. und H. R. Rassam, *Asshur and the Land of Nimrod*, New York 1897, S. 9–12, 225–27; H. Binder, *Au Kurdistan, en Mésopotamie et en Perse*, Paris 1887, S. 272–76; P. Müller-Simonis, *Vom Kaukasus zum Persischen Meerbusen*, Mainz 1897, S. 299–301; M. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, II, 187, 198–204; E. Sachau, *Am Euphrat und Tigris*, Leipzig 1900, S. 105–6, 109; H. Hilprecht, *Explorations in Bible Lands*, Philadelphia 1903, S. 33, 83, 88, 93–125, 130–31, 193–94; H. Hilprecht, *Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien*, Leipzig 1904, I, 31–2, 79, 90–110, 117–25, 185–86; C. F. Lehmann-Haupt, *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*, in *Abh. G W Gött.*, N. F., Bd. IX, Nr. 3 (Berlin 1907), S. 22–30, 44–5

und Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt*, II, Teil 1 (Berlin 1926), S. 250–54; P. Rohrbach, *Um Bagdad und Babylon*, Berlin 1909, S. 49–53; M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs*, Leipzig 1916, III, 789 (Index s. v. Kalhu); British Museum, *A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*, London 1922, S. 32–3, 43–8 (und Index S. 274, s. v. Nimrūd); S. Guyer, *Meine Tigrisfahrt*, Berlin 1924, S. 195–201; H. C. Luke, *Mosul and its Minorities*, London 1925, S. 39–42; W. Fhr. von Bissing, *Die Bronzeschalen aus Nimrūd*, im *Jahrb. des Deutsch-Archaeol. Instituts*, XXXVIII (Berlin 1923–24), S. 180 f.; O. Schroeder, Artikel Kalhu, im *Reallexikon für Vorgeschichte*, Berlin 1926, VII, 196. (M. STRECK)

NIMRÜZ. [Siehe SĪSTĀN.]

NIRĪZ, Ortschaft in Ādharbāidjān an der Strasse, welche Marāgha mit Urmīya verband und südlich am Urmīya-See vorbeiführte. Die Etappen dieser Strasse sind noch ziemlich unbekannt. Etwa 15 Farsakh südlich von Marāgha befand sich die Station Barza, wo die Strasse sich gabelte; während die Haupt-Strasse weiter nach Süden bis nach Dainawar führte, zweigte eine Strasse nach Nord-Westen ab und lief von Barza nach Taflis (2 Farsakh), von dort nach Djābarwān (6 Farsakh), von da nach Nirīz (4 Farsakh) und dann weiter nach Urmīya (14 Farsakh); vgl. Ibn Khurdādhbih, S. 121 (mit einigen Varianten von Kuḏāma wiederholt); Muḩaddasī, S. 383.

Die Entfernung von Urmīya weist für Nirīz auf die Ortschaft Suldūz [s. d.], was durch die Etymologie von *ni-rēz* „Abfluss“ bestätigt würde. Denn Suldūz nimmt die Tiefebene ein, durch welche der Gadir nach dem Urmīya-See zu fliesst. Heute ist der Name Nirīz unbekannt, aber ein kurdischer Stamm aus der Gegend von Saʿūdī-bulak führt den Namen Nirīzhī.

Nach der arabischen Eroberung hatte sich eine Familie von Tāʾi-Arabern in Nirīz angesiedelt. Der erste dieser halbunabhängigen Führer war Murr b. ʿAlī Mawṣilī, der bei Nirīz eine Stadt baute und den Markt von Djābarwān vergrösserte (vgl. Balādhuri und Yaʿqūbī, II, 446). Einer seiner Söhne, ʿAlī, befand sich unter den Aufständischen vom Jahre 212 (827), die der Gouverneur von Ādharbāidjān Muḩammed b. ḩamid Tūṣī nach Baghdād deportierte; aber es gelang ʿAlī, wie es scheint, in seine Besitzungen zurückzukehren (vgl. Ibn Khurdādhbih, S. 119). Abū Rudainī ʿOmar b. ʿAlī, der im Jahre 260 (873) vom Khalīfen zum Gouverneur von Ādharbāidjān ernannt wurde, führte Krieg gegen seinen Vorgänger, ʿAlī b. ḩmed Azdī und tötete ihn (Ṭabari, III, 1886). Er wurde von den Khāridjiten unterstützt. Vgl. die Feststellung bei Kasrawī, *Pādshāhān-i gumnām*, Tīhrān 1929, II, 27, 34.

Im X. Jahrhundert sprechen Iṣṭakhri, S. 186 und Ibn Hawḩal, S. 240 von den Banū Rudainī als von einer bereits in Vergessenheit geratenen Dynastie, die über Dākḩarkān (lies: Djābarwān), Tabrīz (lies: Nirīz) und Uṣṣnuh al-Ādhariya regiert hatte [s. d. Art. UṢṢNUH]. (V. MINORSKY)

AL-NISĀʾ, „Die Frauen“, vierte Sūre des Korʿān; so benannt, weil in den ersten Versen von den Frauen die Rede ist. Nöldeke (*Geschichte*, I, 195) glaubt, dass der grösste Teil der Zeit zwischen dem Ende des Jahres 3 und dem Jahre 5 d. H. angehört.



Diese Sūre enthält viele abrogierte Verse. Erwähnt seien von den wichtigsten die Verse 8—9, aufgehoben durch Vers 12; Vers 10 aufgehoben durch II, 178; Vers 20 aufgehoben durch XXIV, 2; Vers 33 aufgehoben durch XXIV, 60 usw.

Es ist dies auch eine der wichtigsten Sūren des Kor'ān, weil eine Anzahl darin formulierter Vorschriften die Grundlage des islāmischen Rechtes in dieser Materie bilden.

Da diese Sūre eine Zusammenstellung von Versen verschiedenen Ursprungs ist und über verschiedene Dinge handelt, fehlt es ihr an Einheitlichkeit. Der Inhalt ist kurz folgender: Erschaffung des Menschen; Blutsbande; Schutz der Waisen; Erbrecht; Ehe; Verhältnis zwischen den Ehegatten; Eehindernisse; Hinterlegungen; Zeugenaussage; unfreiwillige Mordtat; heiliger Krieg und Kriegsregeln; Gehorsam gegen Gott und den Propheten; Züchtigung der jüdischen und christlichen Ungläubigen.

*Litteratur:* Vgl. d. Art. AL-NAHL. Ferner: Tanṭāwī Djawhari, *Tafsīr*, Kairo, 25 Bde.; Ahmed Ridda: *Tafsīr al-Manār*, Kairo, 9 Bde. erschienen. (MAURICE CHEMOUL)

**NISĀB.** [Siehe ZAKĀT.]

**NISĀN**, der 7. Monat des syrischen Kalenders. Sein Name ist vom 1. Monat des jüdischen religiösen (7. des bürgerlichen) Jahres entlehnt, mit dem er zeitlich ungefähr zusammenfällt. Er entspricht dem April des römischen Jahres und hat wie dieser 30 Tage. Am 10. und 23. Nisān gehen für al-Birūnī die beiden ersten Mondstationen auf (die Zählung gerade dieser beiden Mondstationen als 1. und 2. zeigt übrigens, dass die Zählung von Gelehrten festgesetzt wurde, für die Nisān der 1. Monat war!) und die 15. und 16. unter. Im Jahre 1300 der Seleukidenära (989 n. Chr.) gingen nach al-Birūnī am 9. und 22. Nisān die Sterne der 28. und der 1. Mondstation auf und die der 14. und 15. unter, während der Auf- bzw. Untergang der 2. bzw. 16. Mondstation bereits in den Aijār fiel.

*Litteratur:* al-Birūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 60, 70, 347—49; vgl. auch die zu TAMMŪZ zitierten Werke. (M. PLESSNER)

**NISCH** (serbisch: *Niš*), zweitgrößte Stadt in Serbien, jetzt Hauptstadt des Morava-Banates im Königreiche Jugoslawien, liegt 207 m über dem Meere in einer fruchtbaren, von Gebirgen umrahmten Ebene beiderseits der Nišava, unweit ihrer Mündung in die Morava, und bildet einen wichtigen Strassen- und Eisenbahnknotenpunkt an den internationalen Strecken nach Sofia-Istanbul, bzw. Saloniki-Athen. Am linken Ufer befindet sich der grössere Teil der Stadt mit der Eisenbahnstation, am rechten die Festung. Die beiden Stadtteile sind durch vier eiserne Brücken (darunter eine Eisenbahnbrücke) verbunden, haben eine Oberfläche von 29 qkm und zählten (1931) 35 384 Einwohner, von denen nur 3,70% auf die Muslime entfielen. Nach der neuesten (Dezember 1933) Statistik des Inām-Matrikelführers hat Nisch in 365 Hauswirtschaften 1 982 Muslime, hauptsächlich Zigeuner, während den Rest die Muslime serbokroatischer, türkischer und albanischer Zunge bilden. Diese Zigeuner nennen sich selbst Muslime, tragen muslimische Namen, heiraten nach islāmischen Gesetz usw., aber trotzdem beobachten sie zu Hause einige serbisch-orthodoxe Kirchenfeiertage, gehen hie und da in die Kirche u. dgl. Zahlreiche Zivil- und Militärbehörden haben hier

ihren Sitz, darunter auch ein Bezirkssherifatgericht. Dieses Gericht besteht erst seit dem 29. Oktober 1929, d. h. nach der Liquidierung des alten Kreisamtes, dessen Zuständigkeit sich bis dahin auf das ganze ehemalige Königreich Serbien erstreckte, und hat einen Teil von dessen Agenden (19 Bezirke) übernommen, während die übrigen Bezirke dem Kaḍī von Belgrad zugefallen sind. Ausserdem haben die Nischer Muslime einen Bezirks-Wakf-Me'arif-Rat (vgl. Bd. I, 791<sup>b</sup> ff.), einen Gemeinschaftsausschuss („Džematski medžlis“) und ein Matrikelamt („Imāmat“). In Nisch soll es zur letzten Türkenzeit (1878) 19 Moscheen gegeben haben, von denen jetzt nur eine einzige erhalten ist. Die vorletzte Moschee, von der das starke Minarett noch immer aufrechtsteht, wurde infolge einer grossen Überschwemmung im Jahre 1896 zerstört. Ausserdem hat Nisch vier serbisch-orthodoxe und eine römisch-katholische Kirche und eine Synagoge. Neben mehreren Unterrichtsanstalten besitzt die Stadt ein Hygienisches Institut, zwei Krankenhäuser, einen Volksbildungsverein usw.; sie ist überhaupt in ständigem Fortschritt begriffen. Dass Nisch von altersher ein strategisch und kommerziell wichtiger Punkt war, zeigt seine ganze Geschichte.

Im Altertum gehörte Nisch (Naissus, Niz, Nissa u. ä.) zuerst zur römischen Provinz Moesia superior und wurde später Hauptstadt Dardanien.

Am meisten aber wurde Nisch berühmt als Geburtsort Konstantins des Grossen (306—37) und erreichte eine hohe Blüte. Die Römer hatten hier auch eine ärarische Waffenfabrik.

Zur Zeit der Völkerwanderung wurde Nisch vom Hunnenkönig Attila (434—53) nach heftigem Widerstande erobert und zerstört, aber schon unter Justinian I. (527—65) wiederhergestellt und befestigt. Schon um die Mitte dieses (VI.) Jahrhunderts erschienen bei Nisch die ersten Truppen der nach der Balkanhalbinsel eingewanderten Slaven, welche ihre Staaten auf Kosten Byzanz' gründen sollten. So war Nisch im IX. Jahrh. meist in den Händen der Bulgaren, und bis 1018 gehörte es einem von Kaiser Samuel 976 in Mazedonien neugegründeten slavischen Staate an. Von 1018 bis Ende des XII. Jahrh.'s behielten die Byzantiner die Stadt. Sie wird damals als gross und blühend beschrieben; Idrisi, der sie „Nisu“ nennt (so auch auf seiner Weltkarte vom Jahre 1154, hrsg. von K. Miller), hebt besonders Überfluss und Billigkeit ihrer Lebensmittel sowie ihren Handel hervor. Aber auch damals fehlte es Nisch an Ruhe: 1072 drangen die Ungarn plündernd bis zur Stadt vor, 1096 hatten sich ihre Einwohner vor der Raubsucht der ersten Kreuzfahrer in einem heftigen Kampfe „an der Brücke“ zu wehren, wobei die letzteren furchtbare Verluste erlitten, und um 1182 wurde die Stadt von Bela III., den der Serbenfürst Nemanja unterstützte, erobert. Etwas später nahm Nemanja Nisch und das ganze Gebiet bis Serdica (Sofia) für sich ein. Unter diesen Wechselfällen litt die Stadt sehr: die dritten Kreuzfahrer (1189) fanden sie beinahe leer und fast ganz zerstört. Trotzdem konnte Nemanja bei dieser Gelegenheit Kaiser Friedrich I. Barbarossa in Nisch feierlich empfangen. Von da an bis zur türkischen Eroberung war Nisch vorwiegend in den Händen der Serben.

In den älteren türkischen Chroniken (z. B. Shükru'llah, Urudj b. 'Adil, 'Ashīk-pashazāde, Neshri [Nöldeke], Anonymus Giese) wird die Eroberung von Nisch überhaupt nicht erwähnt; Sa'd al-Din

(I, 92–3), Hādjdjī Khalifa und Ewliyā Ćelebi, dann Hammer (*G O R<sup>2</sup>*, I, 157) und Lane-Poole (*Turkey*<sup>5</sup>, S. 40) nehmen dagegen an, dass dieselbe unter Murād I. 777 (1375/6) erfolgte. Die serbischen Chroniken aber geben ausdrücklich 1386 an, und dieses Jahr, für welches sich neuerdings auch Gibbons (*The Foundation of the Ottoman Empire*, Oxford 1916, S. 161–62) besonders einsetzte, wird jetzt allgemein angenommen.

Während der Türkenzeit (1386–1878) hatte Nisch ein wechselreiches Schicksal. 1443 wurde es von dem christlichen Heere unter König Wladislaw III. und Johann Hunyadi erobert und zerstört. Nach dem Falle von Smederevo 1459 wurde das serbische Despotat in eine türkische Provinz verwandelt und Nisch noch fester an die Türken gekettet. Einige Tage nach dem 20. Juni 1521 wütete in Nisch ein grosser Brand, der es beinahe vernichtet hätte, wenn der Beglerbeg Ahmed Pasha, der ein Heer gegen die Ungarn führte, im letzten Moment nicht geholfen hätte (F. Tauer, *Histoire de la campagne du sultan Suleyman I<sup>er</sup> contre Belgrade en 1521*, Prag 1924, S. 26 [persischer Text], bzw. 31 [Übersetzung]).

Die abendländischen Reisenden, welche um diese Zeit durch Nisch zogen (Dernschwam, Contarini, usw.), waren von seinem Aussehen nicht besonders entzückt.

Wie Nisch im XVII. Jahrh. aussah, wissen wir auch aus zwei türkischen Schriftstellern. Hādjdjī Khalifa (um 1648) bezeichnet es u. a. als eine grosse Stadt und Kādīflık im Sandjak Sofia. Die Beschreibung, die Ewliyā Ćelebi (etwa 1660) gibt, ist viel ausführlicher: es ist eine befestigte Stadt in der Ebene mit 2 060 Häusern, 200 Kaufläden, drei Moscheen (1. Ghāzī Khudāwendigār; 2. Muşli Efendi; 3. Husain Ketkhudā), 22 Kinderschulen, einigen Masdjid's, Derwischklöstern, Springbrunnen, Bädern, vielen Weinbergen und Gärten, usw.

Am 23. September 1689 wurde Nisch von den Österreichern unter Ludwig von Baden erobert, aber schon im nächsten Jahre (1690) wieder den Türken überlassen. Im Jahre 1737 wurde Nisch von den Österreichern unter Seckendorf von neuem eingenommen, aber nach zweimonatiger Besatzung den Türken abermals übergeben. Dieser Okkupation hat die Stadt ihre Festungswerke zu verdanken.

Als die Serben 1804 unter Karađorđe (đ = dj) den Aufstand gegen die Türken erhoben, errangen sie bald verschiedene Erfolge, so dass sie 1809 sogar gegen Nisch Schanzen errichteten, in denen Stevan Sinđelić, ein Vojvode des Karađorđe, am 31. Mai sich und die ansturmenden Türken in die Luft sprengte. Nisch wurde trotzdem nicht befreit, und von den Köpfen der dort gefallenen Serben errichteten die Türken die sogenannte Ćele-Kula („Schädelturn“), der schon A. de Lamartine auf seiner Heimreise 1833 eine rührende Beschreibung widmete (vgl. *Voyage en Orient*, Paris 1859, S. 255–56). Erst am 11. Januar 1878 wurde Nisch, bis dahin Hauptstadt eines türkischen Liwā's, definitiv befreit. Dies veranlasste viele Muslime, nach der Türkei auszuwandern.

An der Heerstrasse Konstantinopel-Wien gelegen und so allen Kriegszügen ausgesetzt, war Nisch keineswegs günstig für die Entwicklung eines auch noch so bescheidenen Geisteslebens. Es scheint, wenigstens nach Gibb, dass Nisch keine türkischen Dichter oder Schriftsteller aufzuweisen hat, ausser etwa Sunbulzade Wehbi (Ende des XVIII. Jahrh.'s), der seine Begegnung mit der jungen Sara im tür-

kischen Lager bei Nisch besang (*H O P*, IV, 259). In Nisch wirkten aber zwei Türken, welche später besonders berühmt werden sollten: 1. der spätere Reichsgeschichtsschreiber Ahmed Lutfi (1815–1907) diente seit April 1845 in Vidin und Nisch (*G O W*, S. 384); 2. der bekannte Staatsmann und Schöpfer der türkischen Verfassung von 1876, Midhat Pasha [s. d.], wurde 1861 zum Statthalter von Nisch und Prizren ernannt. In dieser Eigenschaft förderte er u. a. die Errichtung einer serbischen Schule in Nisch (1864).

Im Weltkriege spielte Nisch eine wichtige Rolle: zuerst als Sitz der serbischen Regierung und der Skupština (bis 26. Oktober 1915), und dann als Schauplatz einer Schlacht zwischen den hier stark konzentrierten Deutschen und den sie verfolgenden Serben, wobei diese die Stadt eroberten (12. Oktober 1918).

*Litteratur:* (ausser der im Text genannten): Hādjdjī Khalifa, *Rumeli und Bosna*, Übers. v. Hammer, Wien 1812, S. 58 (vgl. auch *Spomenik XVIII* der Kgl. Serbischen Akademie, Belgrad 1892, Sp. 9 und 32); W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, London 1857, II, 395 (NB. Pauly-Wissowa ist noch nicht bis Naissus gediehen); C. Jireček, *Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe*, Prag 1877, s. Index; ders., *Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien während des Mittelalters*, Prag 1879, s. Index; Ž. Živanović, *Niš i niške znamenitosti*, Belgrad 1883 (eigentlich keine Monographie, sondern Reiseskizzen mit einigen nützlichen Angaben); Sāml Bey, *Kāmūs al-A'lām*, Bd. VI (1316 = 1898), S. 4631; Ewliyā Ćelebi, *Siyāhat-nāme*, Bd. V (1315), S. 363–64; M. Besnier, *Lexique de géographie ancienne*, Paris 1914, S. 510; Fr. Lübker, *Reallexikon des klassischen Altertums*<sup>8</sup>, Leipzig-Berlin 1914, s. v. Naissus; Jireček, (in der Übersetzung von Radonić), *Istorija Srba*, Bd. I–IV (Belgrad 1922), s. Index; H. Dernschwam, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien* (1553–55), hrsg. v. F. Babinger, München und Leipzig 1923; B. Drobniaković, in *Narodna enciklopedija*, Bd. III (Zagreb 1928), S. 94–5; *Almanah kraljevine Jugoslavije* (Zagreb seit 1930), I, 40, 54, 573 und 582–83; V. Ćorović, *Istorija Jugoslavije*, Belgrad 1933, *passim*.

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**NISHÄNDJI**, Staatssekretär für den sultanischen Namenszug, Kanzler.

Bereits die Seldjüken und Mamlüken hatten besondere Beamte für die Zeichnung der sog. *Tughra* [s. d.], des sultanischen Namenszuges. Da deren Kanzleiwesen sich in fast allen Einzelheiten auf die Osmanen vererbte, ergibt sich von selbst, dass auch dieser Posten von ihnen übernommen wurde. Man nannte seinen Inhaber *Nishāndjī* oder *Tewkī'i*. Der *Nishāndjī* hatte den gleichen Rang wie die *Defterdāre* [s. d.], ging ihnen sogar voraus, indem wohl *Defterdāre* zu *Nishāndjī's*, niemals aber ein *Nishāndjī* zum *Defterdār* befördert wurde. Der *Nishāndjī* zählte unter die „Stützen des Reiches“ (*Erkian-i Dewlet*). Die Rolle, die er spielte, wechselte im Laufe der Zeiten. Neben seiner Aufgabe als Staatssekretär für den grossherrlichen Namenszug (*Nishān*) hatte er ursprünglich beträchtliche gesetzgeberische Befugnisse, und man nannte ihn *Mufti-i Kānūn* (im Gegensatz zum eigentlichen *Mufti*, d. h. dem *Shāikh al-Islām*). In seinem Amt wurden die Gesetzestexte herge-



stellt und von ihm durchgesehen. Die meisten der überlieferten osmanischen Gesetzessammlungen (*Kānūn*) gehen denn auch auf Nishāndjī's zurück. Da sie überdies das Recht genossen, die ihnen zur Unterfertigung mit dem grossherrlichen Namenszug vorgelegten Schriftstücke auf ihren Inhalt zu prüfen, so hatten sie einen nicht geringen Einfluss auf die Geschäfte der Staatsverwaltung. Über ihre Laufbahn ist zu sagen, dass sie nach dem *Kānūn-nāme* Mehmeds II. aus den rechtskundigen Professoren (*Müderri*) hervorgehen mussten, offenbar weil sie gesetzgeberische Fähigkeiten zu beweisen hatten, oder aber aus den *Defterdāren* und den *Ra'esa' ul-Küttāb*. Als deren Geltung im Laufe der Jahrhunderte immer mehr zunahm, sank der Einfluss der Nishāndjī's beträchtlich und beschränkte sich schliesslich auf die Herstellung der sog. *Tughra*. Nach Mouradjea d'Ohsson (*Tableau de l'Empire Ottoman*, III, 373) erhielten die Nishāndjī's vom Staat einen Sold in Höhe von 6620 Piastern. Über ihre Amtstracht vgl. J. v. Hammer, *GOR*, VIII, 431, wonach sie im Gegensatz zu den übrigen *Khodjagīān*, die violett gekleidet waren, rote Kleidung trugen.

*Litteratur*: Vgl. den Artikel *TUGHRA* sowie die dort verzeichneten Quellen; ferner J. v. Hammer, *GOR*, I, 173; II, 217, 229; IV, 3; VIII, 431; J. v. Hammer, *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Wien 1815, I, 64; II, 127, 135. (FRANZ BABINGER)

**NISHĀNDJĪ**. [Siehe DJALĀL-ZĀDE MUṢṬAFĀ ÇELEBĪ, KARAMĀNĪ MEHMED PASHA.]

**NISHĀPŪR**, die bedeutendste der vier Hauptstädte von Khurāsān (Nishāpūr, Marw, Herāt und Balkh), eine der grössten Städte von Irān im Mittelalter.

Ihr Name geht auf pers. Nēw-Shāhpuhr („Schön-Shāpūr“) zurück; armenisch heisst die Stadt Niu-Shapuh, arab. Naisābūr oder Nisābūr, neupers. Neshāpūr, gesprochen zur Zeit des Yākūt: Nashāwūr, jetzt Nishāpūr (Nöldeke, *Tabarī*, S. 59, Anm. 3; G. Hoffmann, *Auszüge* ..., S. 61, Anm. 530). Gelegentlich führte die Stadt den offiziellen Ehrentitel Irānshahr.

Nishāpūr wurde von Shāhpuhr I., dem Sohne Artashir's, gegründet (Hamza al-Isfahānī, ed. Gottwaldt, S. 48), der in dieser Gegend den Turanier Pahlīcāk (Pālēzāk) getötet hatte (*Städteliste von Erān*, § 13); von einigen Autoren wird ihre Gründung erst Shāhpuhr II. zugeschrieben (al-Ṭabarī, I, 840; al-Tha'ālībī, ed. Zotenberg, S. 529).

Im weiteren Sinne umfasste das Gebiet von Nishāpūr die Kreise al-Ṭabasain, Kūhistān, Nisā', Beward, Abarshahr, Djām, Bākhars, Tōs, Zōzan und Isparā'in (Yā'kūbī, ed. de Goeje, S. 278; vgl. Ṭabarī, I, 1884); im engeren Sinne war Nishāpūr die Hauptstadt der Provinz Abarshahr (armen. *Apar ashkharh*, die „Gegend der „Απαρροι“; Marquart, *Erānshahr*, S. 74; ders., *Catalogue of the Prov. Capitals of Erānshahr*, S. 52), die wiederum in 13 Rustāk und vier Tassūdī geteilt wurde (die Namen bei Isṭakhri, S. 258; Ibn Hawqal, S. 115; Ibn Khordādhbih, S. 24; Yā'kūbī, S. 278; Ibn Rustā, S. 171). Die letzteren hieszen: im Westen Rēwand (jetzt Rīwend), im Süden al-Shāmāt, pers. Tak-Āb, im Osten Pushtfrōshan (jetzt Pusht Farūsh) und im Norden Māzūl (jetzt Māzūl, vgl. *al-Masūdī*, S. 314—15).

Auf dem Gebirge Rēwand im Nordwesten der Stadt lag der eine der drei heiligsten Feuertempel

der Sāsāniden, der des Feuers Burzīn-Mihr (G. Hoffmann, S. 290). Yazdadjird II. (438—57) residierte meist in Nishāpūr.

Im Jahre 30 (651) oder 31 (652) eroberte der Statthalter von al-Basra, 'Abd Allāh b. 'Āmir [s. d.], Nishāpūr (Ṭabarī, I, 3305; Balādhuri, S. 404), dessen Herrscher Kanārang (Χαναράγγης; Marquart, *Erānshahr*, S. 75) kapitulierte. Die Stadt war damals unbedeutend und besass keine Garnison. Während der Kämpfe zwischen 'Alī und Mu'āwiya (36—7 = 656—57) wurden die Araber durch einen Aufstand in Khurāsān und Tukhāristān wieder aus Nishāpūr vertrieben (Ṭabarī, I, 3249, 3350; Balādhuri, S. 408; Dinawari, S. 163). Pērōz III., der Sohn des Yazdadjird V. und der Tochter des Kanārang von Nishāpūr, soll eine Zeitlang in Nishāpūr residiert haben. Khulaid b. Ka's wurde 37 von 'Alī gegen die aufrührerische Stadt geschickt (Dinawari, a. a. O.). Mu'āwiya machte 'Abd Allāh b. 'Āmir 41 (661—62) wieder zum Statthalter von al-Basra und beauftragte ihn, Khurāsān und Sidjīstān zu unterwerfen. Dieser setzte 42 (662—63) in Nishāpūr den Kais b. al-Haiṭham al-Sulamī als Statthalter von Khurāsān ein. Ziyād b. Abī Sufyān machte 45 (665—66) den Khulaid b. 'Abd Allāh al-Hanafī zum Statthalter von Abarshahr (Nishāpūr). 'Abd Allāh b. Khāzim empörte sich 683 gegen die Umayyaden. Im Kampfe gegen 'Abd al-Malik fiel er 692 bei Marw, worauf die Umayyadenherrschaft in Khurāsān wiederhergestellt wurde.

Die Blütezeit der Stadt begann, als Abu 'l-Abbās 'Abd Allāh b. Ṭāhir sie im III. (IX.) Jahrh. zu seiner Residenz machte.

Der Begründer der Saffāridendynastie, Yā'kūb b. al-Laiṭh b. Mu'addal, zog am 2. Shawwāl 259 (1. Aug. 873) in Nishāpūr ein und nahm Muḥammad b. Ṭāhir zeitweise gefangen (Ṭabarī, III, 1881; Gardīzi bei Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, S. 217, Anm. 6). Aber bald gewann Muḥammad sein Gebiet zurück. Erst nach Yā'kūb's Tode wurde sein Bruder 'Amr b. al-Laiṭh mit der Herrschaft über Khurāsān und andere Landschaften belehnt. Zwar entriß ihm Rāfi' b. Harṭhama 882 Nishāpūr (Ṭabarī, III, 2039), und Muḥammad b. Ṭāhir wurde 885 wieder Vizekönig von Khurāsān; aber 279 (892) wurde 'Amr von Mu'taḍid endgültig als Statthalter bestätigt und residierte seitdem in Nishāpūr, wo er viele Bauwerke errichten liess. Schliesslich unterlag er im Kriege (899—901) mit Ismā'il b. Ahmed. So kam die Stadt an die Sāmāniden, unter denen sie ihre höchste Blüte erreichte. Sie wurde Sitz des Gouverneurs und höchsten militärischen Kommandanten (*Sipāh-sālār*) von Khurāsān.

Die arabischen Geographen schildern Nishāpūr um diese Zeit als eine starkbevölkerte, aus 42 Quartieren bestehende Stadt, deren Ausdehnung 1 Farsakh in Länge und Breite betrug (al-Isṭakhri, *BGA*, I, 254), und die aus der Zitadelle, der eigentlichen Stadt und einer äusseren Vorstadt bestand, in der die von dem Saffāriden 'Amr erbaute Hauptmoschee lag. Neben ihr befanden sich der öffentliche Markt, genannt al-Mu'askar, das Schloss des Gouverneurs, ein zweiter Platz, Maidān al-Husainiyyin geheissen, und das Gefängnis. Während die Zitadelle zwei Tore besass, führten aus der Stadt vier Tore: das Brückentor, das Tor der Strasse von Ma'kil, das Festungstor (*Bāb al-Kuhandiz*) und das Tor der Takin-Brücke. Auch die Vorstädte besaßen Mauern mit vielen Toren. Die bekanntesten Marktplätze waren al-Murabbā'at

al-Kabira (unweit der Freitagsmoschee) und al-Murabbā'at al-Saghira. Die etwa 50 wichtigsten Geschäftsstrassen durchzogen die Stadt geradlinig und kreuzten einander rechtwinkelig; auf ihnen wurden alle Arten von Waren feilgeboten (vgl. über die Erzeugnisse und den Export von Nishāpūr: G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 429 f.). Von dem Wādī Saghāwar, das von dem Dorfe Bushtankār herabfloss und 70 Mühlen trieb, waren dort, wo es nahe an der Stadt vorbeiströmte, zahlreiche Kanäle abgeleitet, die alle Häuser reichlich mit Wasser versahen. Unterhalb der Stadt wurden damit die Gärten bewässert. Die Gegend von Nishāpūr galt als die fruchtbarste in Khurāsān.

In späterer Zeit hatte die Stadt viele Schicksalsschläge zu erdulden. Eine grosse Hungersnot brach 401 (1011) dort, besonders in der Umgebung der Stadt, aus. Zu Beginn des XI. Jahrh.'s war Nishāpūr der Mittelpunkt der pietistischen Bewegung der Karrāmiten unter Führung des Anachoreten Abū Bakr Muḥammed b. Ishāk. Der Seldjūke Tughrul-Beg besetzte die Stadt 1037 und machte sie zu seiner Residenz. Auch Alp Arslān scheint dort gewohnt zu haben (vgl. Barhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 243). Im Mai 1142 entriß der Khwārizmshāh Atsiz die Stadt zeitweise dem Seldjūkensultan Sandjar. Als sie 548 (1153) von den Ghuzz verwüstet wurde, flohen die Einwohner meist nach der Vorstadt Shādīyakh (al-Shādhyakh), die von dem Gouverneur al-Mu'ayyid vergrössert und befestigt wurde. Tughān-Shāh Abū Bakr beherrschte von 1174–85 die Stadt; von 1185–87 sein Sohn Sandjar-Shāh.

Im Mai oder Juni 1187 eroberte der Khwārizmshāh Takish Nishāpūr und überliess es seinem ältesten Sohne Malik-Shāh. Ende 1193 erhielt dieser Marw, und sein Bruder Kuṭb al-Dīn Muḥammed wurde Gouverneur von Nishāpūr. Malik-Shāh starb 1197 in der Gegend von Nishāpūr. 'Alā' al-Dīn Muḥammed (wie sich Kuṭb al-Dīn Muḥammed nach dem Tode seines Vaters nannte) entriß 1202 Marw und Nishāpūr dem Ghiyāth al-Dīn und seinem Bruder Shihāb al-Dīn.

Zu den vielen Kriegen und Aufständen (wie 1207–8) kamen noch die wiederholten Erdbeben, die die Stadt in den Jahren 540 (1145), 605 (1208) und 679 (1280) heimsuchten. Yāqūt, der sie um 613 (1216) besuchte, aber in Shādīyakh wohnte, sah noch den von dem ersten Erdbeben und der Verwüstung durch die Ghuzz angerichteten Schaden, erklärte aber die Stadt trotzdem für die schönste in Khurāsān. Besonders schwer war das zweite Erdbeben; die Einwohner flohen damals für einige Tage in die Ebene unterhalb der Stadt.

Die Mongolen unter Činghiz-Khān verwüsteten Nishāpūr 618 (1221) völlig. Zur Zeit des Ḥamd Allāh al-Mustawfī (um 1340) und des Ibn Baṭṭūṭa (um 1350) hatte es sich wieder einigermaßen erholt. Die Einwohner hatten die Stadt nach jedem Erdbeben an einer neuen Stelle wiederaufgebaut. Aber die frühere Bedeutung hat sie nicht wieder erreicht.

Nach der Georgischen Chronik (Übers. von Brosset, *Histoire de la Géorgie*, I, 472) soll die georgische Königin Thamar zwischen 1210 und 1212 die Stadt Romguar erobert haben, in der bereits Brosset die von Yāqūt, s. v., erwähnte Mahalla Ramdjār in der Gegend von Nishāpūr (richtiger wohl eine Vorstadt davon) erkannt hat. In diesem Ort haben die Patriarchen von Antiocheia,

deren Jurisdiction nach dem 854 verfassten Χρονολογικόν σύντομον (ed. Schöne in seiner Ausgabe des Eusebios, I, App., S. 82 f.) bereits damals bis nach Khurāsān (μεχρι τῆς ἐσωτερικῆς ἐκκλῆσι τοῦ Χαλκιδῶν) reichte, um 1053 das Katholikāt 'Ραμολογίας oder 'Ραμολογίας ἡτοι Περσίας errichtet, das nominell noch um 1365 bestand (*Brief des antiochenischen Patriarchen Petros III. an Domenico von Grado und Aquileia*, hrsg. von Cornelius Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Lat. saeculo XI composita extant*, Leipzig u. Marburg 1861, S. 212, 32; *Notitia Antiochena*, ed. Gelzer, in *BZ*, I, 247, 2; Neilos Doxapatris, ed. Parthey in Hieroclis *Synecdemus et Notitiae graecae episcopatum*, Berlin 1866, S. 271, 57; *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, I, 207, 464–65; vgl. Praef., S. x).

Das heutige Nishāpūr liegt unter 36° 12' n.Br. und 58° 40' östl. Länge von Greenw. an der Ostseite einer von Bergen umgebenen Ebene. Im Norden und Osten der Stadt streicht der Kamm des Binālūd-Kūh, der sie von dem Tale von Meshhed und Tūs trennt. An dem Gebirgsrande entspringen eine Anzahl von Gewässern, unter ihnen der Shūrah Rūd und der Fluss von Dizbād (Ḥamd Allāh al-Mustawfī), die das Land um Nishāpūr bewässern und sich weiter westlich in der Salzwüste verlieren. Nördlich der Stadt befand sich in den Bergen der kleine See Čashmah Sabz, aus dem nach al-Mustawfī zwei nach Westen und Osten abfliessende Ströme ihren Ursprung nehmen. Nordwestlich von Nishāpūr lagen die berühmten Türkisminen (*Ma'din*; noch jetzt Bezirk Bār-i Ma'den). Im Südosten der Stadt zeigt man das Grab ihrer berühmten Söhne 'Umar Khaiyām und Farid al-Dīn 'Aṭṭār.

Eine Geschichte der 'Ulamā von Nishāpūr in acht Bänden verfasste Ḥakīm Abū 'Abd Allāh Muḥammed b. 'Abd Allāh al-Baiyī' al-Nisābūrī (gest. 405 = 1041); sie wurde von Yāqūt und Ḥadjdji Khalifa (ed. Flügel, II, 155 f.) benutzt und von 'Abd al-Ghāfir b. Isma'īl al-Fārisī bis zum Jahre 518 fortgesetzt; al-Dhahabī gab von al-Baiyī's Werk eine gekürzte Ausgabe heraus.

*Litteratur:* al-Khwārizmī, *Kitāb Šurat al-Ard*, ed. H. v. Mzik, in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 27 (Nr. 389); Suhrāb, *Kitāb 'Adjāib al-Aḳālim al-sa'da*, ed. v. Mzik, *ebd.*, V, Leipzig 1930, S. 35 (Nr. 340); al-Iṣṭakhri, in *BGA*, I, 254 ff.; Ibn Hawkal, in *BGA*, II, 310–13; al-Makdisī, in *BGA*, III, 314–16, 329; Ibn Khurdādhbih, in *BGA*, VI, 23 f., 35, 39, 41, 50, 52, 109, 171, 178; Kudāma, in *BGA*, VI, 201 f.; Ibn Rusta, in *BGA*, VII, 171; al-Yā'kūbī, in *BGA*, VII, 278; Yāqūt, *Mudjam*, ed. Wüstenfeld, I, 630; III, 228–31; IV, 391, 857 f.; al-Mas'ūdi, *Murūdī al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, VI, 60; VIII, 42, 144; IX, 11; Ibn Baṭṭūṭa, ed. Defrémery und Sanguinetti, III, 80 f.; Ḥamd Allāh al-Mustawfī, *Nuzhat al-Kulūb*, Bombay 1311 (1894), S. 185, 206, 219 f., 226; Ḥadjdji Khalifa, *Djihan Numā*, Stambul 1145 (1732), S. 328; Nöldeke, *Geschichte der Perser u. Araber z. Zt. der Sassaniden (Tabari)*, Leiden 1879, S. 17, Anm. 2, 50, Anm. 3, 67, 500; ders., *Die von Guidi hrsg. syr. Chronik (SB Ak. Wien, 1893, Abh. IX)*, S. 29, Anm. 2; G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer*, Leipzig 1880 (*Abh. K. M., VII/III*), 61, Anm. 530, 285,



290 f., 297; W. Tomaschek, *Zur histor. Topographie von Persien* (SB Ak. Wien, 1883, 1885). I, 77 f., 84 ff.; II, 73 ff.; G. N. Curzon, *Persia*, 1892; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, 1896 ff., Gesamtregister zu Bd. I—VII, Leipzig 1929, S. 68; J. Marquart (Markwart), *Erānshahr*, Berlin 1901 (Abh. G W Gött., N. F., III/II), S. 47, 49, 68 f., 74 f., 293, 301; ders., *A Catalogue of the provincial capitals of Erānshahr*, hrsg. von G. Messina S. J., Rom 1931 (*Analecta Orientalia*, III), S. 52 f.; C. E. Yate, *Khurāsān and Sistān*, Edinburgh u. London 1900; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 (Neudruck 1930), S. 382—88, 429 f.; P. M. Sykes, *A sixth journey in Persia*, in *Geogr. Journ.*, XXXVII, 1911; H. R. d'Allemagne, *Du Khorāsān au pays des Bakhtiariis*, 1911; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 2. Ausg., London 1928 (GMS, N. S., V), General Index, S. 502.

(E. HONIGMANN)

**NISIB** (نِزِيب und نِزِيب), nach der heutigen türkischen Orthographie: Nizip), Verwaltungsbezirk im türkischen Wilāyet Ghāzi 'Aintāb (jetzt amtlich: Gazi Antep), welches im Süden an Syrien grenzt. Die kleine Ortschaft befindet sich unweit vom rechten Ufer des Euphrat, nordöstlich von Haleb (Aleppo). Früher gehörte Nisib zu Nord-Syrien, und zwar zum Sandjak Urfa im Wilāyet Haleb. Nach der Volkszählung vom Jahre 1927 zählt der ganze Bezirk Nisib 48 717 Einwohner, wovon auf die Stadt selbst nur 3–4 000 entfallen dürften. Nisib ist bekannt durch seine umfangreichen Ölbaum- und Sesampflanzungen, welche bis an Kilis (im selben Wilāyet, aber beinahe an der syrischen Grenze) heranreichen; in dieser Zone wird die jährliche Ölproduktion auf 5 Millionen Kilo geschätzt.

Ewliyā Çelebi besuchte Nisib im XVII. Jahrh. und beschreibt es als „einen bewohnten Ort inmitten einer unfruchtbaren Gegend am Rande eines hohen Berges, mit Herbergen, Moscheen, Bädern und einem kleinen Markt, aber ohne Weinberge und Gärten“. Damals war Nisib Sitz eines Richters in der Gehaltsstufe von 150 Akçe.

Zur Zeit der Kriege (1831–40) zwischen der Türkei und Ägypten unter Mehmed 'Ali hat Nisib als Schlachtort einen bekannten Namen erworben. Ibrāhīm Pasha, ein adoptierter Stiefsohn und Heerführer Mehmed 'Ali's, hatte schon Ende 1831 die syrische Grenze überschritten und war nach mehreren Siegen sogar bis Konya vorgezogen, wo er Ende 1832 den Türken eine solche Niederlage beibrachte, dass sie im Frieden zu Kutahia (1833) ganz Syrien an Mehmed 'Ali und die Verwaltung von Adana an ihn selbst (Ibrāhīm Pasha), unter Anerkennung der Souveränität des Sultans, abtreten mussten. Aber weder der Sultan noch Mehmed 'Ali waren damit zufrieden, und beide bereiteten sich auf einen neuen Krieg vor. Zu diesem Zwecke vereinigte Mahmūd II. die vier dortigen Wilāyete (Diyārbekir, Kharpūt, Reḡka und Siwas) unter einem Statthalter mit Wezirstitel, Çerkes İfāfız Mehmed Pasha (über seine Laufbahn vgl. Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, II, 99–100), und befahl ihm schon Anfang 1839, den Euphrat zu überschreiten. Trotzdem kam es erst einige Monate später zum Kriege. Da rieten Molke und andere militärische Fachleute, die sich in Mehmed Pasha's

Heere befanden, er solle nicht über den Fluss setzen, sondern sich nur zeigen und so durch Abschreckung das ägyptische Heer in die Flucht jagen; aber Mehmed Pasha folgte diesem Rate nicht, setzte über den Euphrat und lieferte bei Nisib eine Schlacht, wurde aber von Ibrāhīm Pasha am 24. Juni (1839) vollständig geschlagen (vgl. auch Bd. IV, 321b).

Ausser dieser grossen Niederlage zu Lande erlitt die Türkei einige Tage später eine fast ebenso schwere zur See: der verräterische Kapudān-i Deryā Ahmed Fevzi Pasha, genannt Firārī (d. i. „Flüchtling, Deserteur“; Näheres in *Sidjill-i 'othmānī*, I, 294–95), führte die türkische Flotte, welche zur Zeit der Schlacht bei Nisib in die syrischen Gewässer entsandt wurde, nach Alexandrien und übergab sie Mehmed 'Ali. Trotzdem konnten die Ägypter ihren Sieg bei Nisib nicht ausnützen, weil sich die Grossmächte einmischten, und alle Aspirationen Mehmed 'Ali's wurden 1841 auf die erbliche Statthalterschaft in Ägypten beschränkt. In der inneren Politik der Türkei führte die Niederlage bei Nisib die baldige Proklamierung der *Tanzimāt* [s. d.] herbei.

*Litteratur*: 'Abd al-Rahmān Sharaf, *Tārīkh-i Dewlet-i 'othmāniye*, II (1312), S. 338–39 und 341–42; Ewliyā Çelebi, *Siyāhat-nāme*, III (1314), S. 145; 'Ali Djewād, *Tārīkh ve-Djoghrafiya Lughātī*, III (1314), S. 811 (identifiziert irrtümlicherweise Nisib und Nisibin); St. Lane-Poole, *Turkey*<sup>5</sup> (1908), S. 345–50; H. Sa'di, *İktisādī djoghrafiya I: Türkiye*, 1926, S. 277–80; Khalil Edhem, *Düvel-i islāmiye*, 1927, S. 116; *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Yıllığı* 1929–30, Istanbul 1930, S. 396–400; Hāmit ve-Muhsin, *Türkiye Tarihi*, Istanbul 1930, S. 465–66 und 630 ff.

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**NISIBIS.** [Siehe NAŞİBİN.]

**NIYA** (A.), Intentio, fromme Meinung. Die ritualgesetzlichen Handlungen, seien sie obligatorisch oder nicht, erfordern, dass der Verrichtende vorher die Meinung fasst, eine solche Handlung zu verrichten. Die Formulierung dieser Meinung, sei es laut oder nur in Gedanken, heisst Niya. Ohne sie würde die Handlung *bātil* sein.

Die Niya ist vor der Verrichtung der *'ibādāt* erforderlich, so vor dem Waschen, Baden, Beten, Almosengeben, Fasten, Zurückgezogenheit, Pilgerfahrt, Opfer. „Rituelle Handlungen ohne Niya sind nicht gültig“, sagt Ghazālī (*Ihyā*, Kairo 1282, IV, 316). Doch würde eine Übersicht über die Meinungen der Rechtsgelehrten hinsichtlich der Niya bei den einzelnen *'ibādāt* zeigen, dass Einstimmigkeit nur darüber herrscht, dass die Niya vor der *Ṣalāt* erforderlich ist.

Ferner muss die Niya der Handlung unmittelbar vorangehen, wenn sie nicht ihren Charakter verlieren und zum einfachen Entschluss (*'Azem*) werden soll. Sie muss die Handlung bis zum Ende begleiten (Abū Ishāq al-Shārāzī, *Tanbīh*, ed. Juynboll, S. 3). Ihr Sitz ist das Herz, das Zentralorgan des Verstandes und der Aufmerksamkeit. Irrsinnige können daher keine gültige Niya aussprechen.

So ist die Niya eine eigene gesetzliche Handlung geworden. Sie wird gewöhnlich obligatorisch genannt; in einigen Fällen, z. B. beim Waschen des Toten, ist sie empfehlenswert. Es kann sogar nach der Absicht der Niya gefragt werden. Nach al-Bādjuri (I, 57) müssen bei einer Niya vier Bedingungen erfüllt werden: wer sie ausspricht, muss Muslim sein, *compos mentis*, wohl vertraut mit der

Handlung, die er verrichten will, und er muss die Absicht haben, diese Handlung auszuführen. Manchmal wird *adma'a* gebraucht, wo die spätere Sprache den Ausdruck *nawā* anwendet (z. B. Naṣā'ī, *Ṣiyām*, Bāb 68; Tirmidhī, *Ṣawm*, Bāb 33).

Der Ausdruck kommt im Kor'an nicht vor. Man findet ihn im kanonischen Ḥadīth, aber die Stellen zeigen, dass er in dieser Litteratur noch nicht die technische Bedeutung und die oben beschriebene Beschränkung erlangt hat. Dieser technische Sinn scheint sich allmählich entwickelt zu haben, wahrscheinlich unter jüdischem Einfluss. Im jüdischen Gesetz hat die *Kawwānā* eine Funktion, die der Niya vollständig entspricht. Al-Shāfi'ī (gest. 204 = 820) scheint die technische Bedeutung der Niya gekannt zu haben (*Kitāb al-Umm*). Im kanonischen Ḥadīth — d. h. die Litteratur, die allgemein gesprochen den Stand der Dinge bis zur Mitte des VIII. Jahrhunderts n. Chr. widerspiegelt — scheinen weder das Verb *nawā* noch das Substantiv *Niyya* in irgendeiner besonderen Verbindung mit den 'Ibādāt zu stehen. Im Gegenteil hat Niya hier die gewöhnliche Bedeutung „Absicht“.

In diesem Sinne ist das Wort von grosser Bedeutung. Bukhārī eröffnet seine Sammlung mit einer Tradition, die an dieser Stelle augenscheinlich als Motto gemeint ist. Sie lautet: „Werke sind nur in ihrer Absicht“ (*innama 'l-a'māl bi 'l-niyya* oder *bi 'l-niyāt*). Diese Tradition kommt in den kanonischen Sammlungen häufig vor. Sie stellt ein religiöses und moralisches Kriterium dar, das dem des Gesetzes übergeordnet ist. Der Wert einer 'Ibāda, auch wenn sie in völliger Übereinstimmung mit den Gesetzesvorschriften verrichtet wird, hängt von der Absicht des Ausübenden ab; und wenn diese Absicht sündhaft sein sollte, würde das Werk wertlos sein. „Denn“, fügt die eben erwähnte Tradition hinzu, „jeder erhält nur das, was er beabsichtigt hat“, oder „sein Lohn soll mit der Absicht übereinstimmen“ (Mālik, *Ḍiḥā'iz*, Trad. 36). In Beantwortung der Frage, wie lange die *Ḥidjra* offen sei, sagt die Tradition: „Keine *Ḥidjra* gibt es nach der Einnahme von Mekka, bloss heiliger Krieg und Absicht“ (Bukhārī, *Manāqib al-Anṣār*, Bāb 45; *Ḍiḥād*, Bāb I, 27; Muslim, *Imāra*, Trad. 85, 86 usw.). Dies höhere Kriterium, einmal zugelassen, kann in manchen Fällen das Gesetz aufheben (vgl. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, in *TBG KW*, XLII, 393 ff. = *Verspr. Geschriften*, II, 419 ff.). So wird die Absicht in diesem Sinne zu einem eigenen Werk, geradeso wie die Absicht in ihrer juristischen Anwendung. Eine gute Absicht wird von Allāh angerechnet, auch wenn sie nicht ausgeführt wird; sie erhöht den Wert eines Werkes. Andererseits wird es als ein gutes Werk angesehen, wenn man sich einer schlechten Absicht enthält (Bukhārī, *Riḥāḥ*, Bāb 31). In diesem Sinne ist die (nachkanonische) Tradition zu verstehen, nach der die Absicht des Gläubigen besser ist als sein Werk (*Lisān al-'Arab*, XX, 223; vgl. Ghazālī, *Iḥyā'*, IV, 330 ff., wo diese Tradition besprochen ist). In ähnlichen Fällen kommt die Niya der Bedeutung *Iḥlās* nahe.

*Litteratur*: al-Badī'ūrī, *Hāshiya*, Kairo 1303, I, 57; al-Shā'rānī, *al-Mizān al-kubrā*, Kairo 1279, I, 135, 136, 161; II, 2, 20, 30, 42; al-Ghazālī, *Kitāb al-Waḍi'iz*, Kairo 1317, I, 11, 12, 40, 87, 100 f., 106, 115; ders., *Iḥyā'*, IV, Buch VII; Übers. von H. Bauer, Halle 1916; C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, I, 50; II, 90; Th. W. Juynboll, *Handleiding*, Index, s. v.; A.

J. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. Intention; ders., *De intentie in recht, ethiek en mystiek der semietische volken*, in *Versl. Med. Ak. Amst.*, Ser. V, Bd. IV, 109 ff.

(A. J. WENSINCK)

**NĪYĀZĪ**, osmanischer Dichter und Mystiker. Shams al-Dīn Meḥmed, bekannt als Miṣrī Efendi, Shaikh Miṣrī, mit seinem *Makhlās* Niyāzī geheissen, stammt aus Aspūzī, der ehemaligen Sommerstadt von Malatya (vgl. Ewliyā Ćelebi, IV, 15; v. Moltke, *Reisebriefe*, S. 349), wo sein Vater als Naḥshbendī-Derwīsh lebte. Sein Geburtsjahr ist 1027 (1617/8). Die hin und wieder anzutreffende Angabe, dass Soghanlī sein Geburtsort sei, trifft demnach nicht zu. Sein Vater unterrichtete ihn in der Ordenslehre, dann begab er sich 1048 (1638) nach Diyārbekr, später nach Mārdin, wo er drei Jahre lang studierte, und schliesslich nach Kairo. Dort schloss er sich dem Kādirī-Orden an, ging sieben Jahre lang auf Reisen, um sich schliesslich in dem anatolischen Dorf Elmālī, einst berüchtigt als Ketzerstätte, in die Lehre des berühmten Khalwetī-Shaikh Umm-i Sinān (starb 1069 = 1658) zu begeben. Zwölf Jahre lang harnte er an seiner Seite aus. Endlich ward er von ihm als sein Stellvertreter nach 'Ushshāk unweit Smyrna gesandt. Nach dem Tod seines Meisters siedelte er sich zu Brussa an, wo ihm ein frommer Bürger, Abdāl-Ćelebi, ein Kloster erbaute. Der Ruf seiner Heiligkeit und vor allem seiner seherischen Begabung verbreitete sich mehr und mehr und drang zu den Ohren des Grosswezīrs Köprülü-zāde Aḥmed Pasha, der ihn nach Adrianopel lud, vierzig Tag lang aufs ehrenvollste aufnahm und schliesslich nach Brussa zurücksandte. Als 1083 (1672) das Heer nach Kameniec in Podolien [s. d.] auszog, ward er abermals nach Adrianopel berufen, wo er als Prediger gewaltigen Zulauf hatte. Da er sich indessen dunkle Andeutungen (*Kelimāt-i ḍifriye*) erlaubte, nahm man Anstoss und verwies ihn nach Rhodos. Dort brachte er einige Jahre in der Verbannung zu und erhielt dann die Erlaubnis, nach Brussa zurückzukehren. Die Tatsache, dass während seines Aufenthalts auf der Insel diese von allen venezianischen Angriffen verschont blieb, deutete man als Wunderwerk des heiligmässigen Mannes. Als er auch dort durch „kabbalistische“ Predigten das Volk in Aufregung versetzte, ward er abermals im Ṣafar 1088 (Mai 1677) nach Lemnos verschickt. Allerlei in Erfüllung gegangene Vorhersagen sowie seine angebliche Ankündigung durch Ibn al-'Arabī [s. d.] verstärkten den Ruf seiner Heiligkeit und seiner Wunderkraft. Über ein Jahrzehnt verlebte er auf Lemnos, bis ihm 1101 (1689) der Wezīr Köprülü-zāde Muṣṭafā Pasha gestattete, sich in Brussa niederzulassen. Im Jahr darauf verwirte er, aufs neue nach Adrianopel berufen, die Menge durch politische Äusserungen und mystische Andeutungen, sodass ihn der Kā'im-makām 'Oṭmān Pasha mit ehrenvoller Bedeckung von Janicāren und Ćawshen aus der Moschee abführen und über Gallipoli unmittelbar nach Brussa schaffen liess. Von dort ward er zum dritten Male nach Lemnos verwiesen, starb aber am 20. Redjeb 1105 (17. März 1694). Das von J. v. Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 588 gegebene Sterbejahr 1111 (1699) muss demnach irrig sein.

Leider enthalten die zeitgenössischen Berichte keinerlei Mitteilungen über die Art der von Niyāzī gehaltenen anstössigen Predigten in politischer und religiöser Hinsicht. Der Geschichtschreiber Demetrius Kantemir erklärte Niyāzī als heimlichen Chri-



sten. Sein *Diwān*, der arabisch und türkisch abgefasst ist, lässt einen solchen Rückschluss nicht zu, wenn auch die von J. v. Hammer als apokryph erklärte (*Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 589) Gedichtprobe, die D. Kantemir in Übersetzung gibt, in der Tat seinem *Diwān* entnommen ist, wie Gibb, *H O P*, III, 315 nachgewiesen hat. Eine Untersuchung über diesen wie überhaupt die Stellung Niyāzi's im osmanischen Glaubensleben steht noch aus.

Der von Niyāzi gestiftete Orden besass einstmals mehrere Klöster und zwar auf griechischem Boden in Modoni, Negroponte (Eghriboz), Saloniki, Mytilini, ferner zu Adrianopel, Brussa und Smyrna. Vgl. darüber die Studie von V. A. Gordlevskij, *Tarikat Misri Niyazi*, in *Doklad Akademii Nauk SSSR*, 1929 auf S. 153—60.

Die einstweilige Hauptquelle für die Geschichte des Lebens und Wirkens des Niyāzi ist das seltnetürkische Schriftchen von Morālī-zāde Luṭfi (= Muṣṭafā Luṭfullāh), *Tuhfat al-aṣṣri fi Manāḳib al-Misri*, erschienen zu Brussa 1308 (1890/1).

Die Gedichtsammlung des Niyāzi wurde wiederholt vervielfältigt: 1254 und 1259 zu Bülāk, ferner 1260 und 1291 zu Stambul; vgl. dazu J. v. Hammer, in den *Wiener Jahrbüchern*, 95. Bd., S. 36 sowie *J A*, Ser. 4, Bd. VIII, S. 261. — Über seine sonstigen zahlreichen, aber nur handschriftlich überlieferten Werke vgl. Brūsālī Meḥemmed Ṭahir, *‘Oṯmānī Mü’ellifleri*, I, 173 f. mit Angabe der Fundorte.

*Litteratur*: ausser den im Text bezeichneten Werken von J. v. Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 587 ff. sowie Gibb, *H O P*, III, 312 ff. und Brūsālī Meḥemmed Ṭahir, *‘Oṯmānī Mü’ellifleri*, I, 172 ff. vgl. noch die osmanischen Dichter-Biographien von Shaikhī, Sālim, ‘Ushshākī-zāde usw.; Rashid, *Tārikh*, I, 89, 193; J. B. Brown, *The Darvishes* 2, London 1927, S. 203—5. — Über Niyāzi's religiöse Stellung vgl. D. Kantemir, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Hamburg 1745, S. 636 f., 642 sowie Mouradgā d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Ottoman*, IV, 626, ausserdem J. v. Hammer, *G O R*, VI, 337, 364, 578; VII, 161 (sein Grab auf Lemnos); L. Massignon, *al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, I, Paris 1922, S. 428 und 440. — Die Wiener Handschrift Nr. 1982 (vgl. Flügel, *Katal.*, III, 474 ff.) enthält ausser dem *Diwān* zahlreiche andere Schriften des Niyāzi; vgl. dazu Rieu, *Catal. of Turk. MSS. in the Brit. Mus.*, S. 261.

(FRANZ BABINGER)

**NİZAM AL-DİN AHMED** B. MUḤAMMED MUḴİM AL-HARAWĪ, persischer Historiker, Verfasser der bekannten *Tabakāt-i Akbarshāhi*. Er war ein Nachkomme des bekannten Shaikh's von Harāt ‘Abd Allāh Anṣārī. Sein Vater Khōdja MuḴim Harawī war Haushaltverwalter des Sultan Bābur (1526—30) und später Wazīr des Gouverneurs von Guḍjarāt Mirzā ‘Askari. Nizām al-Dīn selber bekleidete unter dem Grossmogolen Akbar hohe militärische Posten und wurde im Jahre 1585 zum Bakhshī von Guḍjarāt und 1593 selbst zum Bakhshī des ganzen Kaiserreichs ernannt. Nach Badā‘ūnī (II, 397) starb er am 23. Šafar 1003 (18. Oktober 1594) im Alter von 45 Jahren. Von Kindheit an beschäftigte er sich auf Rat des Vaters mit historischen Studien. Die Vorliebe zur Geschichte wurde mit Jahren stärker und trieb ihn an, seine eigenen Kräfte auf dieser Laufbahn zu versuchen. Das Fehlen einer vollständigen Geschichte von Indien bewog ihn

zum Entschluss, diese Lücke auszufüllen, und so entstand sein berühmtes Werk, welches unter dem Titel *Tabakāt-i Akbarshāhi* oder *Tabakāt-i Akbari* oder auch *Tā’rikh-i Nizāmī* bekannt ist und im Jahre 1001 (1593) vollendet wurde. Nizām al-Dīn nützte zu dieser Arbeit 27 verschiedene Quellen aus, die er sämtlich erwähnt, und schuf auf diese Weise ein grundlegendes Werk, das allen seinen Nachfolgern als Grundlage gedient hat. Es behandelt die Geschichte von Indien von den Kriegszügen des Sabuktagin (977/8) bis zum 37. Jahr der Regierung Akbar's (1593). Es zerfällt in eine *Mukaddima*, welche die Ghaznawiden behandelt, und neun *Tabaka*: 1. die Sultane von Delhi von Mu‘izz al-Dīn Ghūri bis Akbar (574—1002 = 1178—1594). Den Schluss dieses Teils bilden Biographien berühmter Männer an Akbar's Hof: Amire, ‘Ulamā, Dichter, Schriftsteller und Shaikhe; 2. die Herrscher von Dekkan (748—1002 = 1347—1594). Es werden die Bahmani, Nizām al-Mulkī, ‘Adilshāhi und Kuṭb al-Mulkī erwähnt; 3. die Herrscher von Guḍjarāt (793—980 = 1390—1572); 4. die Herrscher von Mālwa (809—977 = 1406—1569); 5. die Herrscher von Bangal (741—984 = 1340—1576); 5. die Shārkī von Džawnpūr (784—881 = 1381—1476); 7. die Herrscher von Kashmir (747—995 = 1346—1567); 8. die Geschichte von Sind von der arabischen Eroberung (86) bis 1001; 9. die Geschichte von Multān (847—932 = 1444—1525). Das ganze Werk sollte als *Khatima* eine topographische Beschreibung Indiens beschliessen, die aber wahrscheinlich vom Autor nicht vollendet wurde.

*Litteratur*: Rieu, *Catalogue*, S. 220<sup>a</sup>—22<sup>a</sup>.

Biographie des Verfassers: Elliot-Dowson, *History of India*, V, 178—80. Gedrängte Inhaltsübersicht, *ebd.*, V, 177—476; s. a. N. Lees, in *J R A S*, Neue Ser. III, 451. Ausgaben: lith. Lucknow 1870; B. De, *The Tabakat-i Akbari (or A History of India from the early Musalman invasions to the thirty sixth year of the reign of Akbar)* [mit Übers.], Calcutta 1913 (*Bibl. Indica*, Neue Ser. 199). — Handschriften bei W. H. Morley, *A descript. Catalogue of the Historical MSS. in the Library of the Royal Society of Great Britain and Ireland*, London 1854, S. 158; Ch. Stewart, *A descript. Catalogue of the oriental Library of the late Tippoo-sultan*, Cambridge 1809, S. 11, Nr. XXVIII; J. Uri, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum Orient. . . catalogus*, Teil I, Oxford 1747, S. 277, Nr. XLI; J. Aumer, *Die persischen Hdschr. der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, 1866, S. 83, Nr. 235; *Codices Orient. Bibl. Reg. Hafniensis*, Bd. III, Kopenhagen 1857, S. 21, Nr. LVI.

(E. BERTHELS)

**NİZAM AL-DİN AWLIYÄ**, dessen wirklicher Name MUḤAMMED B. AHMED B. ‘ALĪ AL-BUKHĀRĪ AL-BADĀ‘ŪNĪ war, wurde im Jahre 636 (1238) in Badā‘ūn geboren. Er studierte die Anfangsgründe arabischer Gelehrsamkeit bei Mawlānā ‘Alā’ al-Dīn al-Uṣūlī al-Badā‘ūnī, ging darauf nach Dehli und wurde Schüler des Shams al-Mulk und Mawlānā Kamāl al-Dīn Zāhid. Späterhin, am 15. Radjab 655 (29. Juli 1257), ging er nach Adjudahn und wurde dort der ergebene Schüler Shaikh Farid al-Dīn Mas‘ūd Gangī-i Shakar's (gest. 664 = 1265). Dieser ernannte ihn im Jahre 656 (1258) zu seinem *Khalifa* oder geistigen Nachfolger. Danach kehrte er nach Dehli zurück und wohnte in dem benachbarten Dorfe Ghiyāthpūr, das jetzt „Nizām al-Dīn Awliyā kī bastī“ heisst. Hier starb er im

Jahre 725 (1325). Man zählt ihn zu den berühmtesten indischen Heiligen, und er ist beim Volke als *Sulţān al-Awliyā* „der König der Heiligen“ und *Mahbūb Ilāhī* „der Geliebte Gottes“ bekannt. Er war ebenso bewandert in der Mystik wie im *Ḥadīth* (Traditionen), dem *Tafsīr* (Korʾan-Kommentaren) und der Litteratur. Sein Grab wird von unzähligen Muḥammedanern aus allen Teilen Indiens während der Zeit seines *ʿUrs* (Jahresfeier seines Todes) besucht. Seine Werke sind folgende: *Fawā'id al-Fu'ād*, Aussprüche des Heiligen, seinem eigenen Munde entnommen von Ḥasan 'Alā'ī Sandjārī (vgl. Rieu, *Cat. Brit. Mus.*, S. 972; Ḥādjdjī Khalifa, IV, 478); *Rāḥat al-Muḥibbīn*, Vorträge des Heiligen, die er im Laufe der Jahre 689 und 690 d. H. in verschiedenen aufeinanderfolgenden Sitzungen hielt und die von einem seiner Schüler niedergeschrieben wurden (vgl. Rieu, *Persian Cat. Brit. Mus.*, S. 973).

*Litteratur*: 'Abd al-Ḥaḳḳ Dīhlawī, *Akḥbar al-Akḥyār*, S. 54; Faḳīr Muḥammed al-Iḥāwī, *Ḥadā'iq al-Hanafīya*, S. 277; Ethé, *Cat. Ind. Office*, S. 318. (M. HIDAYET HOSAIN)

**NIZÄM AL-MULK**, ABÜ 'ALĪ AL-ḤASAN B. 'ALĪ B. IŞĤÄK AL-TŪSĪ, der berühmte Minister der Seldjuken-Sultane Alp Arslān und Malikšāh. Nach den meisten Quellen wurde er am Freitag, den 21. Dhū 'l-Ḳa'da 408 (10. April 1018) geboren, obgleich der aus dem VI. (XII.) Jahrh. stammende *Tārīkh Baiḥaq*, der allein genauere Angaben über seine Familie bietet, für seine Geburt das Jahr 410 (1019/20) angibt. Sein Geburtsort war Rādkān, ein Dorf in der Nähe von Tūs, wo sein Vater Steuereinnahmer im Dienste der Ghaznawiden-Regierung war. Aus seinen frühen Lebensjahren wird wenig berichtet. Das *Waṣāyā* enthält mehrere Anekdoten aus seiner Kindheit (zur Frage der Glaubwürdigkeit des *Waṣāyā* vgl. *J R A S*, Okt. 1931: „*The Sar-gudhasht-i Saiyidnā* usw.“), und darauf geht auch die Angabe zurück, dass er in Nishāpūr ein Schüler des wohlbekannten šāfi'itischen Gelehrten Hibat Allāh al-Muwaffaq wurde. Bei der Niederlage Mas'ūd's von Ghazna bei Dandānkān im Jahre 431 (1040), als der grösste Teil Khurāsān's in die Hände der Seldjuken fiel, floh Nizām's Vater 'Alī von Tūs nach Khusrāwdjird in seinem Heimatland Baiḥaq und ging von dort nach Ghazna. Nizām begleitete ihn, und während seines Aufenthaltes in Ghazna scheint er eine Beamtenstelle bekommen zu haben. Nach drei oder vier Jahren vertauschte er jedoch den Ghaznawidendienst mit dem seldjukischen, indem er sich zuerst Ćaghri-beg's Befehlshaber in Balkh anschloss (das im Jahre 432 [1040/1] in die Gewalt einer Seldjukenstreitmacht gefallen war) und sich später, wahrscheinlich um 445 (1053/4), nach Ćaghri's Hauptquartier in Marw begab. Anscheinend war es jetzt oder bald darauf, dass er zuerst in den Dienst Alp Arslān's (der damals als seines Vaters Stellvertreter im östlichen Khurāsān fungierte) unter dessen Wezir Abū 'Alī Aḥmed b. Šādhān eintrat; er erwarb sich ein solches Ansehen bei Alp Arslān, dass er beim Tode Ibn Šādhān's an dessen Stelle zum Wezir ernannt wurde (wobei er wahrscheinlich sein bekanntes *Zaḳab* erhielt). In dem Zeitraum zwischen dem Tode Ćaghri-beg's im Jahre 451 (1059) und dem Tuḡhril-beg's im Jahre 455 (1063) hatte Nizām also die Verwaltung von ganz Khurāsān in seinen Händen.

Der Ruf, den er dadurch erlangte, und die Tatsache, dass Alp Arslān ihm nun ganz zugetan

war, spielten eine wesentliche Rolle in den Bestrebungen von Tuḡhril-beg's Wezir al-Kundurī, bereits vor seines Herrn Tod zugunsten von Ćaghri's jüngstem Sohn Sulaimān als Thronfolger zu intrigieren und später alles zu tun, um Alp Arslān's Regierungsantritt zu verhindern. Denn er sagte sich, Alp Arslān würde, wenn er Sultan würde, eher Nizām als ihn im Amte behalten. Schliesslich wurde al-Kundurī, der bald einsah, dass er zu schwach sei, um Alp Arslān zu opponieren, und der alsdann seine Stellung zu sichern suchte, indem er Alp Arslān's Ansprüche anerkannte, beim ersten Einzug des neuen Sultan in Raiy in seinem Posten belassen; aber einen Monat später entliess Alp Arslān ihn plötzlich und übergab die Leitung der Geschäfte Nizām. Al-Kundurī wurde kurz darauf nach Marw al-Rūd verbannt, wo er zehn Monate später enthauptet wurde. Seine Hinrichtung ging zweifellos auf Nizām zurück, dessen Besorgnisse er erregt hatte, als er sich an Alp Arslān's Frau um Hilfe wandte.

Während Alp Arslān's Regierung begleitete ihn Nizām auf all seinen Feldzügen und Reisen, die fast ununterbrochen waren. Jedoch war er in der Schlacht bei Manāzgird nicht anwesend, da er mit dem schweren Gepäck nach Persien vorausgeschickt worden war. Andererseits unternahm Nizām manchmal auf eigene Faust militärische Operationen, wie bei der Eroberung der Zitadelle von Ištākhr im Jahre 459 (1067). Wer der führende Kopf in politischen Dingen war, ob er oder Alp Arslān, lässt sich schwer entscheiden. Die Hauptgesichtspunkte der Politik waren anscheinend folgende: 1. die Verwendung der zahlreichen Türkmene, die infolge der Siege der Seldjuken in Persien eingewandert waren, zu Razzien ausserhalb des *Dār al-Islām* und in fātimidisches Gebiet; daher auch die anscheinend seltsame Tatsache, dass trotz der schwierigen Lage im Reiche ein Feldzug nach Georgien und Armenien Alp Arslān's erstes Unternehmen nach seinem Regierungsantritt war; 2. eine Demonstration, dass des Sultans Streitmacht unüberwindlich und leicht beweglich sei, gepaart mit Milde und allgemeiner Wiedereinsetzung aller Aufrührer, die sich unterwerfen würden; 3. die Belassung lokaler Herrscher, šāfi'itischer wie sunnitischer, in ihren Ämtern als Vasallen des Sultans, zusammen mit der Verwendung von Mitgliedern der Seldjukenfamilie als Provinzgouverneure; 4. die Vermeidung eines Streites über die Nachfolge durch die Ernennung und öffentliche Anerkennung Malikšāh's als Thronerben, obwohl er nicht der älteste Sohn des Sultans war; und schliesslich 5. die Herstellung guter Beziehungen zum 'Abbāsidenkhalifen al-Ḳā'im als dem nominalen Oberherrn des Sultans.

Nizām al-Mulk erreichte das, was ihm wirklich zukam, erst nach der Ermordung Alp Arslān's im Jahre 465 (1072). Aber von da an war er für die nächsten zwanzig Jahre der wahre Herrscher des Seldjukenreiches. Es gelang ihm von Anfang an, den damals achtzehnjährigen Malikšāh vollständig zu beherrschen, wobei er durch den verfehlten Versuch Ķāwurd-beg's, den Thron für sich zu sichern, unterstützt wurde (für diesen Dienst erhielt Nizām den Titel *Atā-beg*, der damals zum ersten Mal verliehen wurde). In der Tat äussert sich in einer Hinsicht die Geschichte dieser Regierung in wiederholten Versuchen des jungen Sultans, sein Recht geltend zu machen, aber immer vergeblich.



Malikshāh unternahm weniger Feldzüge und Reisen als sein Vater, da bei dem nunmehrigen Ansehen der Seldjukenruppen nur wenige einen Aufstand wagten und kriegerische Operationen grösstenteils den Offizieren des Sultans überlassen wurden, was unter Alp Arslān nicht geschehen war. Nichtsdestoweniger besuchte Malikshāh von Isfahān aus, das nun der gewöhnliche Aufenthaltsort des Sultans geworden war, in Begleitung Nizām's den grösseren Teil seines Reiches.

Die Politik verfolgte unter Malikshāh dieselben Ziele wie unter seinem Vater. Nizām war jedoch ungehorsamen Mitgliedern der Seldjukenfamilie gegenüber merklich weniger schonend als Alp Arslān. So bestand er im Anfang auf der Hinrichtung Kāwurd's und später auf der Blendung und Einkerkierung von Malikshāh's Bruder Takash.

Nizām änderte auch in der ersten Hälfte von Malikshāh's Regierung die persönliche Politik, die ursprünglich unter Alp Arslān dem Khalifen gegenüber befolgt wurde. Er war für die freundliche Haltung, die er zuerst bekundete — die einen willkommenen Gegensatz zu der al-Kunduri's bildete — mit der Verleihung zweier neuer *Laqab's* von seiten al-Kā'im's belohnt worden, nämlich *Kiwām al-Dīn* und *Raḍī Amūr al-Mu'minin* (der letztgenannte wohl der erste dieser Art bei einem Wezir); bis zum Jahre 460 (1068) wurden seine Beziehungen zum Wezir des Khalifen Fakhr al-Dawla Ibn Džahir immer herzlicher, sodass al-Kā'im sogar in jenem Jahr Ibn Džahir entliess, hauptsächlich weil er dem Seldjukenhof gegenüber eine zu unterwürfige Haltung einnahm. Sich diese Haltung des Khalifenwezirs zu sichern, war jedoch die eigentliche Absicht Nizām's; und bei Fakhr al-Dawla's Entlassung suchte er, in einem gewissen al-Rūdrāwarī und dann in dessen Sohn Abū Shudjā' seinen eigenen Kandidaten dem Khalifen aufzudrängen. Um dies zu vermeiden, ernannte al-Kā'im wiederum Fakhr al-Dawla, aber unter der Bedingung, dass seine Beziehungen zu den Seldjuken in Zukunft korrekter seien. In der Tat wurden sie bald gespannt, so dass Nizām schliesslich jedes unliebsame Vorkommnis in Baghdād dem Einfluss Fakhr's zuschrieb. Viele Jahre lang wurde eine Zuspitzung der Dinge durch die taktvolle Vermittlung von Fakhr's Sohn, 'Amīd al-Dawla [s. d. Art. IBN DŽAHIR, 2], vermieden, der Nizām's Wohlwollen in solchem Masse gewann, dass er nacheinander zwei seiner Töchter, Nafsā und Zubaida, heiratete; aber im Jahre 471 (1078) verlangte Nizām Fakhr's Entlassung, die der Khalife al-Muqtadi (der im Jahre 467 [1075] gefolgt war) zugestehen musste. Nizām hoffte nun, das Amt für seinen eigenen Sohn Mu'aiyad al-Mulk zu gewinnen; aber darauf wollte al-Muqtadi nicht eingehen. Infolgedessen wandte sich Nizām's Abneigung von da an gegen al-Muqtadi selbst und gegen seinen früheren Schützling Abū Shudjā', den der Khalife jetzt in persönlichem Sinne zum Vize-Wezir machte, indem er das Wezirat selbst bis zum nächsten Jahre, als er 'Amīd al-Dawla ernannte, unbesetzt liess. Im Jahre 474 (1082) verlangte Nizām alsdann die Entlassung und Verbannung Abū Shudjā's, und als Fakhr al-Dawla um dieselbe Zeit mit einer Botschaft nach Isfahān geschickt wurde, legte er seinen Streit mit Fakhr bei und traf mit ihm ein Übereinkommen, durch das Fakhr seine Interessen in Baghdād wahrnehmen sollte. Die Folge war, dass al-Muqtadi, der widerwillig nachgab, jedes Vertrauen in die last Džahir verlor und zwei

Jahre später 'Amīd al-Dawla durch den missliebigen Abū Shudjā' ersetzte; darauf flohen Fakhr und 'Amīd ins Hauptquartier der Seldjuken. Nizām schwor daraufhin Rache an al-Muqtadi und scheint zuerst die Abschaffung des Khalifates erwogen zu haben (s. *Mir'āt al-Zamān*); als ersten Schritt dazu beauftragte er, Diyār Bakr den Marwāniden wegzunehmen, den letzten sunnitischen Tributpflichtigen von einiger Bedeutung. Im Jahre 478 (1085) wurden die Marwāniden gründlich aus ihrem Besitze vertrieben; währenddessen zeigte sich al-Muqtadi seinerseits Nizām gegenüber beständig feindlich. Aber Nizām's Einstellung zum Khalifen änderte sich vollkommen im folgenden Jahre bei seinem ersten Besuch in Baghdād (anlässlich der Hochzeit al-Muqtadi's mit Malikshāh's Tochter). Der Khalife empfing ihn sehr freundlich, und von nun an wurde er ein eifriger Verfechter des Khalifats in der durch diese Heirat zwischen al-Muqtadi und Malikshāh entstehenden Feindschaft.

Der Ruhm Nizām al-Mulk's beruht ganz und gar auf der Tatsache, dass er in allem ausser dem Namen unumschränkter Herrscher war und sein Reich mit überraschendem Erfolg regierte. Es war nicht sein Bestreben, Neuerungen einzuführen. Im Gegenteil, er wollte den neuen Staat so weit wie möglich nach dem Vorbild des Ghaznawidenstaates gestalten, in dem er geboren und gross geworden war. In seiner Stellung glied er seinen Vorgängern, den Barmakiden und dem berühmten Būyiden-Wezir Ismā'il b. 'Abbād. Von allen dreien darf man sagen, dass sie die alte (natürlich zunehmend islamisierte) persische Zivilisation vertreten haben zu einer Zeit, als barbarische Eroberer, Araber, Dailamiten und jetzt Türkmene, zur Herrschaft kamen. Die Herrscher wurden in jedem Falle von ihren Weziren aufgewogen, wenn nicht sogar übertroffen, wobei Nizām al-Mulk an der Spitze aller steht. Denn mit ihm strebten die Eindringlinge nach einer Herrscherstellung, während sie sich ihrer neuen Umgebung durchaus noch nicht angepasst hatten, so dass seine überlegene Bildung umso mehr hervorstach (vgl. Barthold, *Turkistan*, S. 308). Aber umgekehrt verhinderte der Seldjuken Mangel an Anpassungsfähigkeit eine vollständige Verwirklichung des jetzt traditionellen persisch-muslimischen Staates durch Nizām al-Mulk. Daher die Klagen, die sich im *Siyāset-nāme* finden.

Das *Siyāset-nāme*, das Nizām im Jahre 484 (1091) schrieb — mit Ausnahme von elf Kapiteln, die er im folgenden Jahre hinzufügte —, gibt in gewissem Sinne einen Überblick über die Dinge, deren Durchführung er versäumte. Es berührt z.B. kaum die Einrichtung des *Diwān*, teilweise zwar aus dem Grunde, weil das Werk als Handbuch für einen Herrscher gedacht war, aber auch deshalb weil Nizām eine unbedingte Kontrolle über den *Diwān* im Gegensatz zum *Dargāh* hatte (vgl. aber Barthold, *a. a. O.*, S. 227) und es ihm daher mit Hilfe seiner beiden Hauptmitarbeiter, des *Mustawfi* Sharaf al-Mulk und des *Munshi* Kamāl al-Dawla, gelungen war, dies sein spezielles Ressort ganz nach traditionellen Richtlinien aufzubauen. Über den *Dargāh* klagt Nizām andererseits, dass die Sultane es an angemessener Autorität fehlen liessen. Sie waren weder freigebig (obgleich er ihre tägliche Verteilung von Lebensmitteln anerkennt), noch formell, noch achtungsgebietend genug. An ihrem Hofe waren demnach die früheren wichtigen Ämter eines *Hādīb*, *Waḳil* und *Amir-i Haras* im Ansehen gesunken. Auch pflegten sie nicht,

wie es seine vorbildlichen Potentaten getan hatten, einen einwandfreien Nachrichtendienst zu unterhalten, wodurch Korruption aufgedeckt und Aufruhr verhindert worden wäre. Das *Siyāset-nāme* besteht im ganzen aus 50 Kapiteln mit Ratschlägen, die durch geschichtliche Anekdoten illustriert werden. Die kurz vor der Ermordung des Wezirs hinzugefügten letzten elf Kapitel handeln von Gefahren, die das Reich zur Zeit der Abfassung des Werkes besonders von seiten der Ismā'iliten bedrohten (s. die Inhaltsangabe bei Browne, *A Literary History of Persia*, II, 210—17).

Nizām's Lage glich derjenigen der būyidischen Regierungsbeamten auch in einer anderen Hinsicht. Er sah sich, wie sie ehemals, der Aufgabe gegenübergestellt, ein grösstenteils aus verschiedenen Stämmen bestehendes Heer zu unterhalten, und löste sie in gleicher Weise, indem er zum Teil das traditionelle Steuerverpachtungssystem zugunsten der *Iktā'* oder Lehen aufgab, wodurch die militärischen Befehlshaber sich und ihre Truppen durch den Ertrag der ihnen zugewiesenen Ländereien selbst versorgten. Da schon beim Niedergang der 'Abbāsidenmacht die Amire der Provinzen danach strebten, sich das ursprünglich getrennte und einträgliche Amt eines *Amil* anzumassen, war der Weg für diese Entwicklung gebahnt. Die Būyiden hatten später versucht, das ältere System wieder einzuführen; aber das Aufkommen vieler kleinerer Lokaldynastien begünstigte das neue. Nizām führte es jetzt in dem ihm zu Gebote stehenden grösseren Rahmen systematisch durch. Im *Siyāset-nāme* betont er jedoch die Notwendigkeit, die Rechte der Lehnshaber auf die Erhebung fester Sätze zu beschränken und die Dauer ihres Lehnbesitzes auf eine kurze Zeit festzusetzen (s. darüber: C. Becker, *Steuerpacht und Lehnswesen*, in *Ist.*, V).

Beim Fehlen des erwünschten Nachrichtendienstes suchte Nizām durch kluge Entfaltung der Macht und Beweglichkeit der seldjukischen Truppen einflussreiche Rebellen einzuschüchtern und örtliche Gewaltherrschaft zu unterdrücken. Er bestand auch auf dem regelmässigen Erscheinen lokaler Machthaber, wie der Mazyadiden und 'Okailiden, am Hofe und machte zur Abstellung von Missständen des Sultans Zugänglichkeit für Beschwerden durch Aufrufe bekannt, die im ganzen Reiche zirkulierten und an öffentlichen Plätzen aushingen (s. al-Mafarrukhi, *Mahāsini-i Isfahān*). Ferner gewann er die einflussreiche Unterstützung der 'Ulamā', besonders der Anhänger der shāfi'tischen Schule, deren eifriger Verfechter er war, durch die Errichtung zahlloser frommer Stiftungen, namentlich von Madrasen, deren berühmteste die Nizāmiya in Baghdād war (eröffnet 459 = 1067), die erste westlich von Khurāsān; ausserdem durch die allgemeine Abschaffung der *Mukūs* (der von der *Sharī'a* missbilligten Abgaben) im Jahre 479 (1086/7) und durch die Inangriffnahme umfangreicher öffentlicher Arbeiten, die besonders den *Hadūd* betrafen. Nachdem der Hidjāz im Jahre 468 (1076) aus der fātimidischen wieder in die 'abbāsidische Oberhoheit übergegangen war, bemühte er sich, die Irāk-Pilgerstrasse vor Raubüberfällen zu sichern und auch die Reisekosten der Pilger herabzusetzen; vom nächsten Jahre bis zu seinem Tode wurde die Reise ohne Zwischenfälle zurückgelegt. Erst in der zweiten Hälfte der Regierung Malikshāh's machten sich die vollen Auswirkungen von Nizām's Werk bemerkbar. Im Jahre 476 (1083/4)

waren die ungewohnte Sicherheit der Wege und die niedrigen Lebenshaltungskosten derart, dass die Geschichtswerke davon sprechen.

Nizām al-Mulk war natürlich als Schirmherr sehr begehrt. Der Dichter al-Mu'izzi bezichtigt ihn, „er habe keine grosse Meinung von der Dichtung, da er kein Geschick dafür habe“, und „er kümmere sich nur um religiöse Führer und Mystiker“ (s. *Čahār Maqāla*, Übers., S. 46). Aber obgleich seine Mildtätigkeit, die ungeheuer war (s. z. B. al-Subkī, III, 41), grossenteils Leuten der Religion zukam — darunter seine berühmtesten Schützlinge Abū Ishāk al-Shirāzī und al-Ghazālī —, war er aber auch ein grosszügiger Mäzen der Dichter, wie es das *Dumyat al-Ḳaṣr* von al-Bākhharzī beweist, das über die Hälfte seinen Lobgedichten gewidmet ist. Auf einem anderen Gebiet geht wahrscheinlich die Einführung des Djalālī-Kalenders im Jahre 466 (1074) auf seine Anregung zurück, da zu dieser Zeit sein Einfluss auf Malikshāh den Höhepunkt erreichte.

Während der ersten sieben Jahre von Malikshāh's Regierung war Nizām's Autorität völlig unumstritten. Im Jahre 472 (1079/80) veranlassten jedoch zwei türkische Hofbeamte Malikshāh, einen Schützling des Wezirs zu töten; und im Jahre 473 (1080/81) bestand der Sultan wiederum darauf, gegen Nizām's Rat eine Abteilung armenischer Söldner aufzulösen. Malikshāh hegte nun tatsächlich die Hoffnung, seinen Berater zu beseitigen, und begünstigte Beamte wie Ibn Bahmanyār und später Saiyid al-Ru'asā', die kühn genug waren, ihn zu kritisieren. Ibn Bahmanyār ging sogar so weit, dass er eine Ermordung des Wezirs versuchte (ebenfalls 473), während sich Saiyid al-Ru'asā' mit Worten begnügte. Aber in beiden Fällen wurde Nizām gewarnt, und die Schuldigen wurden geblendet. Im Falle Ibn Bahmanyār, in den auch ein Hofnarr namens Dja'farak verwickelt war, suchte Malikshāh Vergeltung durch einen Anschlag auf Nizām's ältesten Sohn Djamāl al-Mulk, der Dja'farak's Hinrichtung persönlich übernommen hatte (475 = 1082). Nach dem Sturze Saiyid al-Ru'asā' im Jahre 476 (1083/4) gab jedoch der Sultan das Intrigieren auf, bis einige Jahre später ein neuer Günstling, Tādī al-Mulk, sich liebkind bei ihm machte.

Alles ging gut für Nizām al-Mulk bis zum Jahre 483 (1090/91). In jenem Jahre drohte die erste ernste Gefahr für die Seldjukenmacht, als Baṣra durch ein Karmatenheer geplündert wurde; und fast gleichzeitig gelangte der Assassinenführer al-Ḥasan b. al-Šabbāh in den Besitz der Festung Alamūt, aus der ihn selbst mehrfache Angriffe nicht heraustreiben konnten. Dazu war inzwischen eine üble Frage betreffs der Nachfolge des Sultans entstanden, da die beiden ältesten Söhne Malikshāh's, Dāwūd und Ahmed, hintereinander (474 = 1082 bzw. 481 = 1088) gestorben waren. Alle beide waren Kinder der Karakhaniden-Prinzessin Terken Khātūn (s. *Djāmi' al-Tawārikh*), die im Jahre 480 (1087) dem Sultan noch einen dritten Sohn, Maḥmūd, geschenkt hatte. Sie trachtete danach, dass Maḥmūd formell zum Thronerben ernannt würde. Nizām war aber für Barkiyārūk, Malikshāh's ältesten noch lebenden Sohn von einer Seldjuken-Prinzessin. So wurde Terken seine bitterste Feindin, die sich mit dem in ihren Diensten stehenden Tādī al-Mulk zusammentat, um Malikshāh gegen den Wezir aufzuhetzen.

Tādī al-Mulk bezichtigte Nizām beim Sultan, der damals in jedem Falle über des Wezirs Eintreten für al-Muqtadī aufgebracht war, allzugrosser Aus-

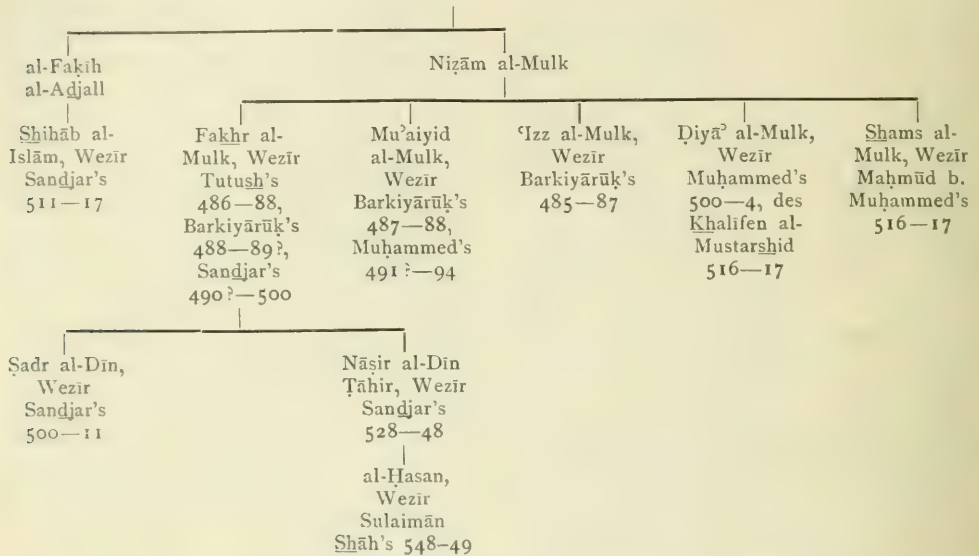


gaben für das Heer und der Vetterwirtschaft; Malikshāh's Zorn wurde schliesslich grenzenlos durch eine unachtsame Antwort Nizām's, die dieser auf eine formelle Beschwerde über jene Zustände gab. Aber trotzdem wagte er nicht, ihn zu entlassen. (Der früheste Geschichtschreiber, der behauptet, er sei entlassen worden, ist Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh; er scheint aber den Sinn einiger im *Rāḥat al-Ṣudūr* zitierter Verse von al-Nahhās missverstanden zu haben, die in Wirklichkeit nach Nizām's Tod verfasst wurden).

Nizām al-Mulk wurde am 10. Ramaḍān 485 (14. Okt. 1092) in der Nähe von Siḥna zwischen Kanguwar und Bisutūn ermordet, als der Hof von Baghdād nach Isfahān unterwegs war. Sein Mörder, der als Sūfī verkleidet war, wurde sofort getötet, soll aber nach der allgemeinen Ansicht ein Werkzeug al-Hasan b. al-Ṣabbāh's gewesen sein. Zeitgenossen scheinen jedoch den Mord Malikshāh,

der knapp einen Monat später plötzlich starb, und Tādj al-Mulk zuzuschreiben, den die Anhänger Nizām's unentwegt verfolgten und innerhalb eines Jahres umbrachten. Rashīd al-Dīn vereinigt die beiden Ansichten und sagt, die Feinde des Wezirs am Hofe hätten mit den Assassinen unter einer Decke gelegen. Die Wahrheit ist deshalb fraglich; aber da Rashīd al-Dīn einer der frühesten Geschichtschreiber ist, dem die Assassinenchroniken zugänglich waren, dürfte sein Bericht Beachtung verdienen.

Der ausserordentliche Einfluss Nizām al-Mulk's geht aus der Rolle hervor, welche seine Verwandten nach seinem Tode in den Staatsgeschäften spielten, wenn auch anscheinend nur zwei viel Geschick dabei entfalteten. Für die nächsten 60 Jahre — mit Ausnahme einer Lücke zwischen 517 (1123) und 528 (1134) — hatten Angehörige seiner Familie unter Fürsten aus dem Seldjuken-Haus Ämter inne.



In Nizām's Familie ist Ḍiyā' al-Mulk hervorzuheben als sein Sohn von einer georgischen Prinzessin, entweder der Tochter oder der Nichte Bagrat's I., ehemals, nach dem Feldzug von 456 (1064), mit Alp Arslān verheiratet oder wenigstens verlobt.

*Litteratur:* Unveröffentlichte Werke: a. Arabisch: al-Bākhārī, *Dumyat al-Kaṣr*; al-Baihaḳī (Abu 'l-Hasan), *Ta'rikh Baihaḳ*; Ibn al-ʿAṭm, *Zubdat al-Ḥalab fi Ta'rikh Ḥalab*; Saḳī al-Dīn al-Ḥusaini, *Zubdat al-Tawārikh*; Ibn al-Djawn, *Mir'āt al-Zaman*; al-Dhababī, *Ta'rikh al-Islām*; b. Persisch: al-Māfarrukhi, *Maḥasin-i Isfahān*; Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Ta'rikh al-Islām*; *Wayāyā Nizām al-Mulk*. — Gedruckte Werke: a. Arabisch: al-Bundārī, *Zubdat al-Nuṣra*, ed. Houtsma, in *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides*, II; al-Bundārī, *Kitāb al-Ḥalab*, in *GMS*; al-Kāẓimī, *Kitāb al-Mulk*; Ibn al-ʿAṭm, *al-Kāmil*, II, 3; Ibn al-ʿAṭm, *Kitāb al-Ḥalab*, I; al-Makīn, *Ta'rikh al-Muslīmīn*; al-Subkī, *Ta'rikh al-Muslīmīn*, III; Ibn Taghribirdī, *al-Nuḍjūm al-zāhira* (ed. Popper, II); Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Ibar*, IV; b. Persisch:

Nizām al-Mulk, *Siyāset-Nāme*, ed. Schefer; *Čahār Maḳāla*, ed. und Übers. Browne, in *GMS*; al-Kāwānī, *Rāḥat al-Ṣudūr*, ed. Iqbal, in *GMS*; al-Yazdī, *ʿUrāda fi 'l-Hikāyat al-Saldjūkiya*, ed. Süssheim; Hindūshāh, *Taḍjārīb al-Salaf* (in Schefer's *Supplément* zum *Siyāset-Nāme*); al-'Awfi, *Lubāb al-Albāb*, ed. Browne; Ḥamd Allāh al-Kāẓimī, *Ta'rikh-i Guzīda*, Faks. u. Übers. in *GMS*; Mirkhwān, *Rawḍat al-Safā*; Khwān Amīr, *Ḥabīb al-Siyar*; Dawlat-Shāh, *Tadhkirat al-Shu'arā*, ed. Browne; c. Syrisch: Abu 'l-Faradj bar Hebraeus, *Chronicon Syriacum*. — Moderne Schriften: Barthold, *Turkestan*, in *GMS*; Becker, *Steuerpacht und Lehnswesen*, in *Isl.*, V; Brosset, *Histoire de la Géorgie*, I; Browne, *A Literary History of Persia*, II; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, II.

(HAROLD BOWEN)

NIZĀM BADAQHSĪ studierte unter Mawlānā 'Iṣām al-Dīn Ibrāhīm und Mullā Sa'īd in seinem Geburtslande Badakhshān Rechtswissenschaft und Hadīth und wurde als einer der Gelehrtesten seines Zeitalters angesehen. Er war auch *Murīd* (Schüler) des Shaikh Husain von Khwārizm. Seine Kenntnisse verschafften ihm Zutritt zum Hofe Sulaimān's, des

Königs von Badakhshān, der ihm den Titel eines Kādi Khān verlieh. Später verliess er seinen Herrscher und ging nach Indien. In Khānpūr wurde er dem Kaiser Akbar (963—1014 = 1556—1605) vorgestellt. Er erhielt verschiedene Geschenke und wurde zum Parwānci-Schreiber ernannt. Akbar entdeckte bald in ihm einen Mann von grosser Einsicht und machte ihn zum „Befehlshaber über Tausend“ (*yak hazārī*). Er verlieh ihm auch den Titel Ghāzi Khān, nachdem er sich in verschiedenen Feldzügen ausgezeichnet hatte. Er starb in Oudh im Alter von 70 Jahren im Jahre 992 (1584). Er ist der Verfasser folgender Werke: 1. *Hāshiyat Sharh al-ʿAḳā'id*, ein Kommentar zu al-Taftazānī's Kommentar zu den *ʿAḳā'id* von al-Nasafī; 2. verschiedene Abhandlungen über den Šūfismus.

*Litteratur:* Abd al-Kādir al-Badāʿunī, *Muntakhab al-Tawārikh*, III, 153; Shāh Nawāz Khān, *Maʾāthir al-Umarāʾ*, II, 857; Āzād, *Darbār-i Akbarī*, S. 815; *Āin-i Akbarī*, Übers. Blochmann, S. 440. (M. HIDAYET HOSAIN)

**NIZĀM-I DJEDID**, „Neue Verordnung“, Reformmassnahmen Selim's III. Sultan Selim III. [s.d.] verfügte in Erkenntnis der Notwendigkeit einer durchgreifenden Umgestaltung gewisser Staatseinrichtungen im Jahre 1793 unter dem Namen *Nizām-i djedid*, d. i. neue Verordnung, eine Reihe von Massnahmen, in denen Verbesserungen der Lehenstruppe, des Seewesens, des Artillerie- und Fuhrwesenkorps, eine „Weziratsordnung“ für die Verwalter der Provinzen, ein Provinzsteuergesetz, ferner die Errichtung einer besonderen, nach abendländischem Muster aufgestellten und gedrillten Infanterietruppe, schliesslich die Bildung einer eignen Militärfasse aus neuen Einnahmequellen zur Bestreitung der geplanten Einrichtungen vorgesehen wurden. Diese Einkünfte bestanden in Steuern auf Branntwein, Tabak, Kaffee, Seide, Schafwolle, Schafe sowie aus den Erträgen des Lehen jener anatolischen *Timar*-Besitzer [s.d.], die im Krieg ihre Pflicht vernachlässigt hatten und daher ihrer Lehen verlustig erklärt wurden. Für die neugebildete Infanterie-Truppe, *Nizām-i djedid ʿaskerī* geheissen, waren 12 000 Mann vorgesehen. Zunächst schuf man ein Musterbataillon von 1 600 Mann, das aus Freiwilligen zusammengestellt werden sollte. Die Kerntuppe bildeten aus dem russischen Krieg mitgebrachte junge Leute verschiedener Staatsangehörigkeit und Religion, meist österreichische und russische Überläufer. Die Folge war, dass die Truppe wenig Ansehen genoss und einheimische Kräfte nur in geringer Zahl zuströmten. So kam es, dass dieser, im Volksmunde meist *Lewend ʿaskerī* genannte Heerhaufen lediglich aus einigen hundert Mann bestand und erst 1799 die Stärke eines Bataillons (1 600 Mann) erreichen konnte. Auf dieses allein beschränkte sich die europäisch bewaffnete und ausgebildete Mannschaft des Grossherrn. Zur Ausbildung sowie zur Leitung der Waffenherstellung, des Schiffs- und Festungsbaues liess der Sultan fremde Offiziere kommen, zumeist aus England, Schweden und Spanien. Grosse Kasernen und Zeughäuser wurden errichtet. Die neu eingerichtete Militärfasse, die 1797/8 bereits über ein Einkommen von 60 000 Beuteln, d. i. 48 000 000 Franken (vgl. Djewdet, *Tārīkh*, VIII, 139 f.) verfügte, lieferte dazu die notwendigen Mittel. Die innerpolitischen Schwierigkeiten, vor allem aber die ständig wachsende Zahl der Reformgegner, liessen die Absichten des Sultans nicht zur Auswirkung kommen. Der Name *Nizām-i djedid* wurde

immer verhasster im Volke, sodass man sich in der Folge entschied, ihn gänzlich abzuschaffen und das Korps der regulären Truppen *Sejmen* oder *Segban*, eig. Hundewärter, zu benennen. Nach Selim's Entthronung wurde es aufgelöst. Unter seinem Nachfolger Muṣṭafā [s.d.] wurde der Versuch gemacht, das *Nizām-i djedid* wiederherzustellen. Der österreichische Renegat Suleimān Agha, der vormals die in Lewend Čiftlik untergebrachte Abteilung befehligt hatte, erhielt den Auftrag, sie in aller Stille wieder einzurichten. Doch blieb diesem Versuch ein dauernder Erfolg nicht beschieden (vgl. Zinkeisen, *GOR*, VII, 552 f.).

*Litteratur:* Zinkeisen, *GOR*, VII, 323, 342, 458 ff., 464, 471, 552; Jorga, *GOR*, V, 117 f.; Carl v. Sax, *Geschichte des Machtverfalls der Türkei*, Wien 1908, S. 133 f.; als türkische Hauptquelle ist das Geschichtswerk des Djewdet [s.d.] anzusehen.

(FRANZ BABINGER)

**NIZĀM SHĀH**, Titel, den Malik Ahmed Bahri im Jahre 895 (1490) annahm. Dieser war der Begründer des *Nizām-Shāhi*-Staates von Ahmednagar, eines der fünf unabhängigen Sultanate, die Ende des XV. Jahrh. aus den Trümmern des Bahmanī-Königreiches im Dekhan entstanden. Für das chronologische Verzeichnis und die Stammtafel dieser Könige von Ahmednagar siehe *Cambridge History of India*, III, 704—705; ausserdem Zambaur, *Manuel*, S. 298—99.

Der zweite Herrscher, Burhān Nizām Shāh I. (914—60 = 1509—53), nahm im Jahre 1537 die shīʿitische Form des Islām an. Sie wurde die Staatsreligion dieses Königreiches mit Ausnahme einer kurzen Zeit unter Ismāʿil, als die Mahdawī's an der Macht waren. Unter Burhān unternahm die antidekhanische Partei, die als die Fremden bekannt war, einen erfolglosen Versuch, seinen Bruder Rājdādī auf den Thron zu bringen. Die Flucht des besiegten Rebellen nach Berār und ʿAlā al-Dīn ʿImād Shāh's Weigerung, Pāthri, die Heimat von Burhān's brāhmanischen Ahnen, zu übergeben, führte zum Kriege mit Berār und zur Einnahme von Pāthri. Streit über den Besitz von Sholāpur, dem Hauptzankapfel zwischen Ahmednagar und dem benachbarten Königreich Bidjāpur, brachte Burhān zu der verhängnisvollen Politik, sich mit Sadāshivarāya von Vijayānagar zu verbünden. Hierdurch konnte der Hindū-Monarch Rāicūr Dōab seinen Besitzungen einverleiben, während es Burhān gelang, die Festung Sholāpur zu erobern.

Nach einer Zeit des Bürgerkrieges folgte auf Burhān sein Sohn Ḥusain, der bis zum Jahre 972 (1565) regierte. Seine Regierungszeit war jedoch für die Geschichte des Dekhan ausserordentlich wichtig; denn aufgebracht durch die hochfahrende Anmassung Sadāshivarāya's und in Erkenntnis der starken Hindū-Bedrohung im Süden verbanden sich in dieser Zeit die muslimischen Herrscher dieser Gegend, mit Ausnahme von Berār, um die militärische Macht Vijayānagar's in der Schlacht bei Tālikota (972 = 1565) zu vernichten.

In demselben Jahre ging Ḥusain zu seinen Vätern heim, und sein Sohn Murtaḍā Nizām Shāh I. (972—94 = 1565—86) regierte statt seiner. Murtaḍā, genannt Diwāna oder der Tolle, vernachlässigte die Angelegenheiten seines Königreiches und führte ein ausschweifendes Leben; die wirkliche Macht lag in den Händen seiner Minister. Unter ihm wurde der erfolglose Versuch gemacht, die Portugiesen aus Indien zu vertreiben. Aber es war



zu spät; denn während der kritischen Jahre, als die Portugiesen sich längs der Küste festsetzten, waren die Truppen, die vereint die Eindringlinge hätten ins Meer werfen können, in ruhmlose, mörderische Kämpfe verwickelt. Das wichtigste Ereignis seiner Regierungszeit war die Annexion von Berār im Jahre 982 (1574).

Die spätere Geschichte dieser Dynastie bis zu den Mughal-Einfällen in den Dekhan ist unwichtig. Ausführliche Einzelheiten sind bei Firishta, dem zeitgenössischen Geschichtsschreiber, zu finden. Trotz der heldenhaften Bemühungen der Königin-Witwe Čand Bibi eroberten die kaiserlichen Truppen Ahmednagar im Jahre 1600. Trotzdem kann man nicht sagen, dass die Einverleibung der Nizām-Shāhi-Besitzungen in das Mughal-Reich sich unter Akbar vollzog. Alle Versuche seines Nachfolgers Djahāngir, die Politik seines Vaters zu vollenden, wurden durch das organisatorische Geschick Malik Ambar's, eines tüchtigen abessinischen Ministers, vereitelt, der die Geschäfte Ahmednagar's bis zu seinem Tode im Jahre 1035 (1626) führte. Erst 1042 (1633), unter Shāhdjāhān, wurde das Königreich endgültig annektiert, obgleich einige Jahre später der Marāṭhā-Führer Shāhdjī den Versuch machte, die Nizām-Shāhi-Dynastie wiederaufleben zu lassen.

*Litteratur:* 'Alī b. 'Azīz Allāh Ṭabāṭabā'ī, *Burhān-i Ma'āşir*, kommentierte Übers. von W. Haig, Bombay 1923; Muḥammed Kāsim Firishta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832; Sir T. W. Haig, in *Cambridge History of India*, III, Kap. XVII. (C. COLLIN DAVIES)

**NIZĀMĪ**, NIZĀM AL-DĪN ABŪ MUḤAMMED ILYĀS b. YŪSUF, einer der hervorragendsten Dichter Persiens. Er ist in Gandja, dem späteren Yelisavetpol, 535 (1140/1) geboren. Seine Eltern starben, als er noch ganz jung war, sodass die Erziehung des Knaben und seines Bruders sein Oheim auf sich nehmen musste. Aus Nizāmī's Dichtungen geht es hervor, dass auch dieser Oheim sehr bald den Eltern ins Grab folgte. Trotzdem gelang es aber beiden jungen Leuten, sich eine vorzügliche Bildung zu verschaffen; denn auch der Bruder Nizāmī's, der sich unter dem Dichternamen Kivāmī Muṭarrizī betätigte, brachte es zu einer hervorragenden Fertigkeit im Kaşidenstil (eine kunstreiche Kaşida von ihm in Text und Übersetzung bei E. Browne, *Literary History of Persia*, II, 47 f.). Nizāmī hat dreimal geheiratet und hatte aus diesen Ehen einen Sohn namens Muḥammed. Der Dichter interessierte sich für Šūfismus und genoss Unterricht in šūfischen Lehren bei einem gewissen Shaikh Akhū Farrukh Raiḥānī. Mehr ist über seinen Lebensgang nicht bekannt, und man möchte vermuten, dass sein Leben auch wirklich an äusseren Begebnissen ziemlich arm war, da er seiner eigenen Aussage nach dem weltlichen Treiben an Fürstenhöfen abhold und einer streng asketischen Lebensauffassung zugetan war. Trotzdem sind aber alle seine grossen Dichtungen Herrschern seiner Zeit gewidmet, und für eine derselben erhielt er selbst ein Dorf Hamdūniyān zur Nutznießung, das aber nach seinen eigenen Worten ihm nur einen sehr schmalen Ertrag einbrachte. Sein Tod erfolgte im Jahre 599 (1202/3), als er im Alter von 63½ Jahren war. Dawlatshāh gibt die Todesjahre 576, 577, 578, 579, 580, 581 an, was aber vollständig unmöglich ist, da drei seiner Dichtungen nach diesem Jahr entstanden sind, und wohl nur der gewöhnlichen Unachtsamkeit dieses Autors zuzuschreiben ist.

Das Lebenswerk Nizāmī's ist seine berühmte *Khamṣa* oder „der Fünfer“, eine Sammlung von fünf grossen epischen Dichtungen verschiedenen Inhalts. Es ist sehr gut möglich, dass die Vereinigung dieser Dichtungen unter einem Titel nicht vom Dichter selbst stammt, da Ḥamd Allāh Kaẓwīnī 25 Jahre nach dem Tode Nizāmī's sie noch als ein geschlossenes Ganzes nicht kannte, obgleich er die dichterische Produktion Nizāmī's sehr hoch einschätzte und mit ihr völlig vertraut war. Die *Khamṣa* besteht aus folgenden Teilen: 1. *Makḥṣan al-Asrār* (561 = 1165/6) gewidmet dem Atābak von Ādharbāidjān Ildigiz. Es ist eine Lehrdichtung stark vom Geiste des Šūfismus durchweht. Die Grundsätze der Lehre werden in dieser Dichtung durch eingestreute kleine Erzählungen erläutert. Das Werk zeichnet sich trotz einer gewissen Trockenheit durch einzelne Stellen hervorragender Schönheit aus (z.B. das 5. Kapitel „Über das Alter“) und spielte in der Geschichte der persischen Lehrdichtung eine hervorragende Rolle. 2. *Khusraw u-Shirīn* (571 = 1175/6) gewidmet dem Söhnen des Ildigiz Muḥammed und Kizil Arslān. Im Gegensatz zur ersten Dichtung stellt dieser Teil ein romantisches Heldengedicht vor, das auf historischer Grundlage aufgebaut ist, die Geschichte des Sāsāniden Khusraw Parwiz behandelt und sich teilweise mit den betreffenden Partien des *Shāh-nāma* berührt. Allerdings tritt hier das heroische Element in den Hintergrund, um romantischen Elementen und hauptsächlich einer tiefgehenden psychologischen Analyse freies Spiel zu lassen. 3. *Lailā* (oder, wie jetzt gesprochen wird: *Laili*) u-*Madjūnūn* (584 = 1188/9) gewidmet dem Shirwānshāh Akḥsitān Minūčīhr. Das Thema wurde auf Grund eines Wunsches des Shirwānshāh in Angriff genommen. Nizāmī war mit dieser Wahl keineswegs einverstanden; die Liebesgeschichte des Beduinendichters Kais al-Āmiri, unter dem Namen Madjūnūn [s. d.] bekannt, schien ihm trocken „wie die arabische Wüste“. Dennoch kann gerade diese Dichtung sein Hauptwerk genannt werden, da sie einen staunenerregenden Erfolg hatte und zahllose Nachahmungen ins Leben rief, unter denen sich wahre Perlen der orientalischen Dichtung, wie z.B. das gleichnamige Werk des Ādharbāidjāners Fuḍūlī, finden. Hier verlassen wir die heroische Thematik zum ersten Male fast vollständig und sehen eine schlichte Liebesgeschichte vor uns, die nur an einigen Stellen von Waffenklang unterbrochen wird. 4. *Sikandar* (od. *Iskandar*)-*nāma* (587 = 1191), welches in zwei Teile zerfällt, die auch unter den Titeln *Iḥbāl-nāma* oder *Sharaf-nāma* und *Khīrad-nāma* (oder auch *Sikandar-nāma-yi barri* und *Sikandar-nāma-yi bahri*) bekannt sind. Gewidmet war die erste Fassung des Werks 'Izz al-Dīn Ma'sūd I., dem Atābak von Moşul. Eine verbesserte Redaktion wurde vom Dichter Nuṣrat al-Dīn Abū Bakr Bishkīn, dem Atābak von Ādharbāidjān, dargeboten. Als Grundlage für die Dichtung nahm Nizāmī den Alexander-Roman, der im grossen ganzen nach der Vorlage von Firdawsī behandelt wird. Nun bot das Thema reichliche Gelegenheit dar, wissenschaftliches und philosophisches Material mit einzuflechten, welches Nizāmī sehr geschickt in den Gesprächen Alexanders mit seinem Lehrer Aristoteles und anderen Gelehrten verarbeitet. So wurde das Werk zu einer eigentümlichen Enzyklopädie, die fast sämtliche Kreise des damaligen Wissens berührt. 5. *Haft Paikar* (595 = 1198/9), demselben Herrscher wie die vorige Dichtung ge-

widmet. In dieser Dichtung kehrt Nizāmī wieder zum populären Sāsānidenhelden Bahrām Gūr zurück. Aber auch hier liegt das Hauptgewicht nicht in seinen ritterlichen Abenteuern, sondern in sieben Novellen, die dem Helden von seinen sieben Geliebten, sieben Königstöchtern erzählt werden. Jede dieser Novellen ist mit einem bestimmten Tage der Woche, einem Planet und einer Farbe verbunden. Sie sind ein unüberbotenes Meisterstück orientalischer Erzählungskunst und berühren besonders durch die ihnen anhaftende groteske und mitunter schaurige Phantastik. Als Meister des Phantastischen erinnert hier Nizāmī an E. T. A. Hoffmann und J. Callot und weiss seine wunderlichen Gebilde ebenso eindringlich wie diese europäischen Künstler dem Leser vor die Augen zu bringen. Ausser diesen grossen Werken hat Nizāmī noch einen lyrischen *Diwān* hinterlassen, von dem nur drei Handschriften bekannt sind (Bodleiana, Nr. 618, 619 und Berlin, Katalog Pertsch, Nr. 691) und der bis jetzt nur wenig Beachtung gefunden hat. Kaşiden im Hofstil enthält er nicht und hat eine ausgesprochen süßliche Färbung.

Nizāmī's Werke haben für die Geschichte der persischen Litteratur die grösste Bedeutung. Sie bilden den Höhepunkt der epischen Dichtung in Persien, da in ihnen zum ersten Male der Gegensatz zwischen der Sprache der Lyrik und dem archaischen Stil des Epos überwunden wird und auch das Epos ins Milieu des gewählten höfischen Stils, der zu dieser Zeit in der Lyrik schon vollständig entwickelt war, eingeführt wird. Allerdings verliert dabei das Epos seinen heroischen Charakter und wendet sich immer mehr und mehr zur Vertiefung in psychologische Schilderungen, welche Nizāmī meisterhaft beherrschte. Auch macht sich die Überbürdung mit wissenschaftlichen Elementen, die später die Handlung vollständig überwuchern, stark bemerkbar.

Der Einfluss Nizāmī's auf die späteren Dichter war ungemein gross. Eine ganze Reihe bedeutendster Dichter, unter denen solche Namen wie Amīr Khusrāw Dihlawī, Khwādju Kirmāni, Kātibī, Djāmī, Hatīf und selbst der grosse Mystiker Farīd al-Dīn 'Aṭṭār und der Grossmeister der čaghataischen Dichtkunst Mir 'Alī-Shīr Nawā'ī zu nennen sind, haben ihre Kräfte in *Nāzira's* zu Nizāmī's *Khamsa* (die Zahl der Dichtungen rückt bei Späteren auf sieben hinauf) versucht.

Trotz dieser grossen Bedeutung haben wir leider bis jetzt kritische Textausgaben nur für Teile der *Khamsa* und sind im übrigen auf schlechte indische Steindrucke oder schwer zugängliche Handschriften angewiesen. Es wäre somit höchst wünschenswert, dieser Lage ein Ende zu machen und der Nizāmī-Forschung in Europa grössere Beachtung zu schenken.

*Litteratur:* H. Ethé, *G I Ph*, II, 241–44, 247–50; E. G. Browne, *Literary History of Persia*, II, 399–411; W. Bacher, *Nizāmī's Leben und Werke und der zweite Teil des Nizāmischen Alexanderbuches*, Leipzig 1871; Houtsma, *Some remarks on the diwān of Nizāmī 'Ajjab-nāma*, S. 224–27; ders., *Khulāṣa-i Khamsa-i Nizāmī, texte persan*, Leiden 1921; L[u]dwig H[ain], *Nizāmī Poetae Narrationes et Fabulae persice ... subjuncta versione latina et indice verborum*, Leipzig 1802; Fr. Erdmann, *Behram-Gur und die russische Fürstentochter*, Kasan 1844; ders., *Die Schöne vom Schlosse*, Kasan 1832; ders., *De expeditione Russorum Berdaam versus*, Kasan

1826–32; H. W. Clarke, *The Sikandar Nāma ... translated ... into prose with ... remarks ... preface and ... life of the author*, London 1881; A. Sprenger und Aga Muhammad Shooshterec, *Khamsa-i Nizāmī 'Ajjab-nāma* (Leiden, Indica, Nr. 12), Calcutta 1848; Hammer-Purgstall, *Schirin. Ein .... Gedicht nach morgenländischen Quellen*, Leipzig 1809; J. Atkinson, *Laili and Majnun; a Poem (translated in verse)*, Or. Transl. Fund, London 1836; ders., *The Loves of Laili and Majnun. A poem from the ... Persian*, London 1894 und London 1905; N. Bland, *Makhzan ul-Asrār .... Edited with various readings and a ... commentary*, London 1844; C. E. Wilson, *The Haft Paikar*, 2 Bde., London 1924; *Haft paikar. Ein romant. Epos*, hrsg. von H. Ritter und I. Rypka, Prag 1934; H. Ritter, *Über die Bildersprache Nizāmī's*, Berlin 1927. — Text in orientalischen Steindrucken. *Khamsa*, Teheran 1261 (1845), Bombay 1298 (1881); *Makhzan al-Asrar*, Cawnpore 1869; *Khamsa u-Schirin*, Bombay 1249 (1833), Lahore 1288 (1871), Lucknow 1288 (1871), Cawnpore 1881, Lahore 1310 (1892/3); *Lailā u-Madjnun*, Lucknow 1870, Lahore 1308 (1890); *Sikandar-nāma*, Calcutta 1269 (1852), Cawnpore 1878, Lucknow 1393 (1905), Bombay 1288 (1860/1), Lucknow 1282 (1865), Bombay 1875, Lucknow 1878/9; *Haft Paikar*, Lucknow 1873. — Für orientalische Kommentare und Glossare s. E. Edwards, *A Catalogue of the Persian printed Books in the British Museum*, London 1922, S. 286–92. (E. BERTHELS)

NIZĀMĪ 'ARŪDĪ, AHMED B. 'UMAR B. 'ALĪ trug den Dichternamen (*Takhallus*) Nizāmī und den Ehrentitel Nadīm al-Dīn (oder Nizām al-Dīn); man nannte ihn gewöhnlich 'Arūḍī ("den Prosaschriftsteller") zum Unterschiede von anderen Nizāmī's (so besonders dem grossen Dichter; s. dazu die von E. G. Browne, *Lit. Hist. of Persia*, II, 339 angeführte Anekdote). Für Browne ist Nizāmī einer der interessantesten und bemerkenswertesten persischen Prosaschriftsteller, "einer von denen, die am meisten Licht auf das Hofleben Persiens und Zentralasiens im XII. Jahrh. n. Chr. werfen". In der Tat war er ein Hofdichter, der den Fürsten von Ghūr 45 Jahre lange treu diente (er wäre also Ende des XI. Jahrh.'s geboren), wie er zu Beginn der *Čahār Maqāla* schreibt, seines einzigen Werkes, das auf uns gekommen ist. Seine Dichtungen sind bis auf spärliche Reste verloren gegangen: Dawlatshāh (ed. Browne, S. 60–1) gibt nur eine Strophe, die anscheinend nicht von ihm stammt; 'Awfi (*Lubāb*, ed. Browne, S. 207–8) zitiert fünf poetische Bruchstücke (meist Gelegenheitsdichtung) und fügt hinzu, dass Nizāmī mehrere *Mathnawī* verfasste, deren Titel verloren gingen. Die einzigen Angaben über Nizāmī's Leben stammen von ihm selbst. Im Jahre 504 (1110/11) ist er in Samarkand, um über den Dichter Rūdagi Traditionen zu sammeln (*Čahār Maqāla*, Text, S. 33); 506 trifft er 'Omar Khayyām in Balkh (ebd., S. 63); drei Jahre später wohnt er in Herāt (ebd., S. 44); als er im Jahre darauf (510 = 1116/7) in Nishāpūr in Not ist (ebd., S. 9), geht er nach Tūs in der Hoffnung, die Gunst des Sultan Sandjār zu gewinnen, der in der Umgebung der Stadt sein Lager hatte (S. 40 ff.). In Tūs besucht er das Grab Firdawsī's (S. 51) und sammelt die in sein Buch aufgenommenen Berichte über ihn (S. 47 ff.); es gelingt ihm, offenbar durch Mu'izzī, den Hofdichter San-



djar's, ermutigt, die Aufmerksamkeit des Fürsten auf sich zu lenken; von da an datiert wahrscheinlich sein Glück und sein Ruf. Im Jahre 512 findet man ihn wieder in Nishāpūr (S. 69), ebenso 514, als er aus dem Munde Mu'izzī's eine Anekdote über Mahmūd und Firdawsī gehört haben will (S. 50—1). Im Jahre 530 kehrt er wieder in diese Stadt zurück und besucht das Grab Khaiyām's (S. 63); 547 flieht er und versteckt sich bei Herāt, nachdem das Ghuridenheer von Sandjār geschlagen war (S. 87). Seine „Vier Sitzungen“ (*Čahār Maḳāla*) wurden wahrscheinlich im Jahre 551 (1156) verfasst. Für den Rest seines Lebens fehlen alle weiteren Daten. Wenn es stimmt, soll er sich gelegentlich in der Medizin und Astrologie betätigt haben (vgl. Text, S. 65 und 87). Seine Dichtung war trotz seiner Zufriedenheit damit (vgl. Text, S. 52—3) nicht die beste, wenigstens nach den auf uns gekommenen Bruchstücken; jedenfalls stand sie sehr weit unter seiner Prosa, die nach Browne im Persischen fast unerreicht ist.

Die *Čahār Maḳāla* zerfallen in vier Gespräche, von denen jedes eine Klasse von Leuten behandelt, die nach Ansicht des Verfassers im Dienst der Könige unerlässlich sind: Sekretäre, Dichter, Astrologen und Ärzte. Jedes Gespräch beginnt mit allgemeinen Betrachtungen; diese werden dann durch Geschichten erläutert, die oft persönlichen Erlebnissen entstammen. Die Zahl dieser Anekdoten, die den interessantesten und besten Teil des Buches bilden, ist etwa vierzig; mehrere bieten wertvolle Nachrichten über die litterarischen und wissenschaftlichen Verhältnisse im damaligen Persien. Man kann sagen, dass die *Čahār Maḳāla* (besonders die zweite) und das *Lubāb 'Awfi* die beiden ältesten Werke sind, welche die persische Dichtung systematisch behandeln; Dawlatšāh hat sie übrigens oft benutzt (vgl. Browne, *Sources of Dawlatšāh*, in *JRAS* 1899, S. 37—69). Namentlich verdankt man Nizāmī die älteste Notiz über Firdawsī und das einzigste zeitgenössische Zeugnis über 'Omar Khaiyām. Aber man muss auch die geschichtliche Ungenauigkeit gewisser Stellen hervorheben, sogar bei solchen Ereignissen, an denen Nizāmī teilgenommen haben will. Erwähnt oder zitiert wird sein Werk von 'Awfi (*Lubāb*), Ibn Isfandiār (*Hist. du Tabaristan*), Mustawfi Kazwīnī (*Tarīkhi guzida*), Džāmī (*Silsilat al-Ḥakābi*) und Ghaffārī (*Nigāristān*). Hādjdj Khalifa spricht von einem *Madjmū' al-Nawādir*, das nach ihm von den *Čahār Maḳāla* verschieden ist; Mirzā Muḥammed Kazwīnī hat aber gezeigt, dass es sich nur um einen anderen Titel desselben Werkes handelt.

*Litteratur:* Nizāmī 'Arūdī wurde vortrefflich herausgegeben von Mirzā Muḥammed Kazwīnī und übersetzt von E. G. Browne (*GMS*, XI, Text, 1910; engl. Übers., 1921). Eine lithographierte Ausgabe erschien Teheran 1305. Vgl. *G I Ph.*, II, Index; E. G. Browne, *Lit. Hist. of Persia*, II, Index; Hādjdj Khalifa, ed. Flügel, Nr. 4348; Rīzā Kuli-Khān, *Madjma' al-Fuṣṣṣā'a*, I, 471; Antonmari Nizām al-Dīn, *Introduct. to the Ziwānī ul-Ḥikāyāt*, in *GMS*, N. S. VIII, Index.

(H. MASSE)

NIZĀMĪ UŠŠĀH, mit dem vollen Namen ŠADR AL-DIN MUḤAMMED B. HĀSAN, persischer Historiker. In Nishāpūr geboren ging er auf Rat seines Shaikhs Muḥammed Kūst nach Ghaznīn, um seine hervorragenden stilistischen Begabungen zu verwerten. Eine schwere Krankheit zwang ihn, Ghaznīn zu verlassen, und er siedelte nach Delhi

über, wo er augenscheinlich eine Anstellung als Hofhistoriker der Pathan-Sultane fand und im Jahre 602 (1206) sein grosses historisches Werk *Tādj al-Ma'āthir fī Ta'rikh*, welches ihm grossen Ruhm einbrachte, begann. Das Werk behandelt die Geschichte der drei ersten Pathan-Sultane von Dehli — Muḥammed b. Sām (588—602 = 1192—1206), Kuṭb al-Din Aibak (602—7 = 1206—10) und Shams al-Din Ilutmiš (607—33 = 1210—35). Es beginnt mit der Eroberung von Adjmīr durch Mu'izz al-Din im Jahre 587 (1191) und schliesst mit der Ernennung von Našir al-Din Muḥammed zum Statthalter von Lahore (614 = 1217). Ein Anhang enthält eine Lobpreisung des Ilutmiš und seiner Eroberungszüge. Das Werk war im ganzen Vordenen Orient als Muster einer eleganten Schreibweise überaus hochgeschätzt. Es ist in einer hochtrabenden schwierigen Sprache geschrieben und mit einer Unzahl von poetischen Einlagen ausgeschmückt. Die historischen Tatsachen können nur mit grosser Mühe aus dem Wirrwarr der Rhetorik ausgeschieden werden, sind aber dennoch für die Geschichte von Indien und Afghānistān von unverkennbarem Werte.

*Litteratur:* Rieu, *Catalogue*, I, 239; Elliot-Dowson, *History of India*, II, 204—43; N. Lees, in *JRAS*, 1868, S. 433; Flügel, *Wiener Katalog*, II, 173 (Nr. 951); W. Pertsch, *Die persischen Handschriften der . . . Bibl. zu Göttingen*, S. 53; E. Blochet, *Catalogue des mss. persans de la Bibl. Nationale*, Paris 1905, I, 333; C. Salemann und v. Rosen, *Indices alphabet. codicum mss. persicorum . . . in Bibl. Imper. Literarum Universitatis Petropolitanae*, St. Petersburg 1888, S. 12, Nr. 578. Zur Biographie des Verfassers s. a.: Mirkhond (lith. Bombay), I, 7.

(E. BERTHELS)

NIZĀM-ŠAHĪ (genauer *Ilā-yi Nizām-Šahī* „Gesandter des Nizām-Šah“ von Dekkan), persischer Geschichtsschreiber, mit seinem wahren Namen KHURSHĀH B. QUBĀD AL-HUSAINI. Aus dem persischen Trāk gebürtig trat er in den Dienst Sultan Burhān's [s. d. Art. NIZĀM ŠAH]. Nach dessen Übertritt zur Shī'a ernannte er Khurshāh zum Gesandten bei Tahmāsp-Šah Šafawi. Als Khurshāh im Radjab 952 (Sept. 1545) in Raiy angekommen war, begleitete er den Šah während des Feldzuges von 953 (1546) gegen Alkāš-Mirzā nach Georgien und Shirwān. Darauf hielt er sich vielleicht mit Unterbrechungen bis zum Jahre 971 (1563) in Persien auf. Er starb am 15. Dhu 'l-Kāda 972 (24. Juni 1564) in Golconda.

Das Hauptwerk Khurshāh's ist der *Ta'rikh-i Ilā-yi Nizām-Šahī*, eine allgemeine Weltgeschichte seit Adam, die auf älteren Quellen fusst, wie Tabarī, Baiḍāwī, dem *Ta'rikh-i Guzida*, dem *Zafar-nāma*, *Ḥabīb al-Siyar*, den „Memoiren Šah-Tahmāsp's“ usw. Das Buch zerfällt in ein Vorwort und sieben *Maḳāla*'s, die jeweils wieder in mehrere *Gustār* eingeteilt sind. Der wichtigste Teil dieses Werkes ist derjenige, der sich auf die Regierung Tahmāsp-Šah's (die im Jahre 972 = 1565 geschriebene Hs. des Brit. Museums, Or. 153 geht bis zum Jahre 969) und auf die lokalen Dynastien der kaspischen Provinzen Māzandarān, Gilān, Shirwān bezieht. Die beiden Hss. des Brit. Museums sind in ihrem Inhalt verschieden: Add. 23 513 (geschrieben 1095 = 1684) enthält Stellen, die irgendein Fortsetzer des Werkes hinzufügte und dem *Djāhān-arā* des Aḥmed b. Muḥammed Ghaffārī entnommen sind. Die späteren Zusätze

der Hs. Or. 153 reichen sogar bis zum Jahre 1200.

Nach Firishta hat „Shāh Khūshāh“ während der Regierung Ibrahim Kutb-Shāh's von Dekkan (957—88) auch eine Geschichte der Kutb-Shāhe verfasst. Dies lässt sich schwerlich mit einem ununterbrochenen Aufenthalt Khūshāh's in Persien von 952 bis 971 vereinbaren.

*Litteratur:* Rieu, *Catalogue*, S. 107—11; Schefer hat in seiner *Chrestomathie persane*, II (1885), 56—103 des pers. Textes (Anmerkungen S. 65—133) die auf die kaspischen Provinzen bezüglichen Teile des Geschichtswerkes abgedruckt.

(V. MINORSKY)

**NIZÄR b. MA'ADD**, gemeinsamer Vorfahr des grössten Teiles der nordarabischen Stämme, dem üblichen genealogischen System zufolge: Nizār b. Ma'add b. 'Adnān (Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, A. 3). Seine Mutter Mu'ana bint Djahla entstammte dem vorarabischen Geschlecht der Djurhum. Die genealogische Sage, die uns mythologische und folkloristische Züge über mehrere Vorfahren der arabischen Stämme bewahrt hat, schweigt über Nizār fast ganz (eine etymologische Fabel über seinen Namen: *Tādī al-'Arūs*, III, 563, 15—7 nach dem *Rawḍ al-Unf al-Suhaili's* [I, 8, 8—10] ist zweifellos sehr späten Ursprungs, wie ihr Zusammenhang mit der prophetischen Sendung Muḥammed's zeigt; dieselbe Etymologie von *Nazr* „ein bischen“ findet sich übrigens auch bei Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishṭiqāq*, S. 20, 6; *Mufaḍḍaliyāt*, ed. Lyall, S. 763, 16 ohne die dazugehörige Erzählung). Ausführlicher ist sie über seine vier Söhne Rabi'a, Muḍar, Anmār, Iyād und über die Teilung des väterlichen Erbes, wobei sie sich an den djurhumitischen *Hakam al-Af'ā* wenden. Ihr Abenteuer auf dieser Reise (sie können genau das Aussehen eines Kamels, das sie niemals gesehen haben, nach den Spuren beschreiben, das dieses zurückgelassen hat) ist eine volkstümliche Erzählung, die ihre Parallelen bei mehreren anderen Völkern hat und deren Tendenz ist, die Anfänge der *Kiyāfa* in die frühesten Zeiten zu verlegen (al-Mufaḍḍal b. Salama, *al-Fakhir*, S. 155—56 und die dort zitierten Quellen; Tabari, I, 1108—10 usw.); vielleicht ist der Hinweis von Interesse, dass diese Geschichte bis zu Voltaire gelangt ist, der sie in seinen Roman *Zadig* aufgenommen hat.

Wie Robertson Smith vor rund 50 Jahren gezeigt (*Kinship and Marriage in Early Arabia* 2, S. 5 ff., 283—89) und wie Goldziher durch zahlreiche Zitate bestätigt hat (*Muhammedanische Studien*, I, 78—92), tritt der Name Nizār erst spät in der arabischen Poesie auf, während Ma'add (den man bereits bei den byzantinischen Schriftstellern Prokop und Nonnosos antrifft) schon frühzeitig in ihr bezeugt ist, obgleich seine ethnische Zugehörigkeit viel unbestimmt ist (zu dem noch umfassenderen Namen 'Adnān bemerkt schon einer der ältesten Geschichtsschreiber der arabischen Poesie, Muḥammed b. Sallām [gest. 230 = 844/5], dass er in der alten Dichtung fast unbekannt ist: *Tabakāt al-Shu'arā'*, ed. Hell, S. 5, 1; vgl. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Inbāḥ 'alā Kabā'il al-Ru'ah*, Kairo 1350, S. 48). Vor der Umayyadenzeit findet sich die einzige Spur des Gebrauchs von Nizār als Stammesname in einem Verse des vorislāmischen Dichters Bishr b. Abī Khāzim (in *Mufaḍḍaliyāt*, S. 667, 15) und in einem anderen des Ka'b b. Zuhair (bei Tabari, I, 1106, 10); in dem Verse Ḥassān b. Thābit's (ed. Hirschfeld, LX. 2) han-

delt es sich um einen anderen Nizār, den Sohn des Ma'īṣ b. 'Amir b. Lu'ayy (Wüstenfeld, *Tabellen*, P. 15), eines Angehörigen der Kuraish. Der Vers bei Umayya b. Abī l-'Salt (ed. Schultess, U, 1, 10), wo die Abstammung der Thakīf von Nizār gerühmt wird, ist apokryph und bezieht sich auf den bekannten Streit über den Ursprung der Thakīf. Die Erzählung von dem Schiedsspruch al-Akra' b. Hābis al-Tamimi's zugunsten des Djarir b. 'Abd Allāh al-Badjali gegen Khālid b. Arṭāh al-Kalbi (*Naḩā'id*, ed. Bevan, S. 141—42; vgl. Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, S. 50), in dem Nizār erwähnt wird und der vor dem Islām stattfand, ist nicht weniger verdächtig: sie hat die Tendenz, für die Badjila (die Söhne Anmār's) ebenso wie für ihre Brüder, die Khath'am, den oft bestrittenen nördlichen Ursprung in Anspruch zu nehmen und dieselbe Herkunft für die Kalb, die Nachkommen der Kuḏā'a, zu leugnen, denen man gerade zur Zeit der Kämpfe um die Nachfolge Yazid's I. eine nördliche Abstammung zuschrieb. Daher müssen auch die von Ibn Hishām, *Sira*, S. 49 (und oft auch anderswo: sie werden bald dem 'Amr b. Murra al-Djughani, einem Zeitgenossen des Propheten, bald einem sonst unbekannten al-Aflah b. al-Ya'būb zugeschrieben) zitierten Redjez-Verse, in denen man für die Kuḏā'a das Verb *tanazzara* „sich als Abkömmling der Nizār erklären“ gebraucht findet, als apokryph angesehen werden. Nichts zu sagen hat die vereinzelte Erwähnung der Viertel (*Aḩiṭa'*) der Banū Nizār in Kūfa gegenüber den Vierteln der Yemeniten bei al-Balādhuri, *Futūḩ*, ed. de Goeje, S. 276, 16; diese Ausdrücke geben einfach die Verhältnisse zur Zeit des Verfassers oder seiner Quellen wieder, also nach der grossen Umwälzung zu Ende des ersten Jahrhunderts.

Erst von dieser Zeit an, genauer erst nach der Schlacht bei Mardj Rāhit, die von den Kalb gegen die Kais gewonnen wurde (65 = 684), taucht der Name Nizār tatsächlich immer häufiger auf; namentlich in der politischen Dichtung wird er angewandt: Djarir, al-Farazdaq, al-Akḩṭal, al-Kuṭāmī und Zufar b. al-Hārith bedienen sich dieses Ausdrucks, um den gemeinsamen Ursprung der Stämme des Nordens im Gegensatz zu den Ausdrücken „Yaman“ oder „Kaḩṭān“ zu bezeichnen. Die Wendung *Ibnā Nizārīn* „die beiden Söhne Nizār's“ wird geläufig: sie bezeichnet die Muḍar (Kais 'Ailān) und die Rabi'a, die vorher als einander fremd angesehen wurden, als Mitglieder derselben Stammgemeinschaft. Die aus Anmār (s. oben) und Iyād (dem vierten Sohn Nizār's, aber nach anderen Quellen ein Sohn Ma'add's) hervorgegangenen Stämme erscheinen nur selten als Glieder dieser Einheit; dies sucht die genealogische Schematisierung mit Hilfe angeblicher Durchzüge Anmār's und Iyād's durch die Gruppe der yemenischen Stämme zu erklären.

Aber die Ausdehnung und Bedeutung des Namens Nizār bleibt immer noch unbestimmt, weit mehr als die Namen Kais, Muḍar und Rabi'a, die sehr grosse, aber scharf umrissene Gruppen bezeichnen, sogar noch unbestimmter als der Name Ma'add, den der Name Nizār zu verdrängen sucht. Das kommt daher, dass der Terminus Nizār mehr einem politischen Ideal als einer historischen Wirklichkeit entspricht; in dieser Hinsicht stellte man tatsächlich fest, dass die aus Kuraishiten hervorgegangene herrschende Dynastie (selbst also Nizāriten) einen der mächtigsten unter den yemenischen Stäm-





schichte bereits im IX. Jahrh. genannten Stadt Ras (Расов), wo der Nemanjidenfürst Stjepan zeitweilig Hof hielt. Die dort befindliche Siedlung Pazariste, auch Trgovište geheissen, wurde von den Türken Eski Bazar, „alter Markt“, genannt. Dort werden noch 1459 nach der Eroberung der ganzen Landschaft durch die Osmanen (1456) ein *Şubāhî*, 1461 ein Richter erwähnt. Die Türken gründeten dann in der Nähe einen Neuen Markt, Yeñi Bazar, der bald der Hauptort des ganzen Gebietes wurde. Der ragusäische Geschichtsschreiber Lucari nennt als Gründer von Novibazar den Ese, also zweifellos jenen Īsā-Beg (1444—rd. 1460, ab 1453 Statthalter von Sarajevo), Sohn des Ishāk-Beg (1414—1444), die beide als Statthalter in Ūsküb (Skopje) wirkten und zu den bedeutendsten türkischen Feldherrn jener Zeit rechnen. Die Gründung von Novibazar muss ums Jahr 1460 erfolgt sein, denn ein Jahr später werden in den Archivbüchern von Ragusa erstmals ragusäische Kaufleute in Novibazar erwähnt. 1467 erscheinen bereits dort ein Richter (*Ḳādi*) sowie ein Vogt (*Şubāhî*). Novibazar wurde von westlichen Reisenden seit dem Ausgang des XV. Jahrh.'s wiederholt aufgesucht und beschrieben, da es an der alten Handelsstrasse von Ragusa (Dubrovnik) nach Niš lag. Ritter Arnold v. Harff führt Novibazar um 1499 als *Nuewemarschet* an, Jean Chesneau (vgl. *Le Voyage de Monsieur d'Aramon*, ed. Ch. Schefer, Paris 1887, S. 11) fand Novibazar als *vile non fermée, assez marchande*. Während aber auf diese und andere Reisende des XVI. Jahrh.'s, wie etwa Benedikt Kuripesić (1530; vgl. Benedikt Curipeshitz, *Itinerarium der Botschaftsreise des Jos. v. Lamberg* usw., hrsg. von Eleonore Gräfin Lamberg-Schwarzenberg, Innsbruck 1910, S. 41 f.), Catarino Zeno (1550, in seiner *Descrizione del viazo de Constantinopoli*, 1550 in den *Starine* der Jugoslav. Akademija in Agram, X. Bd.) und Melchior v. Seydlitz (1555, in seiner *Gründlichen Beschreibung der Wallfahrt*, Görlitz 1580) Novibazar kaum einen Eindruck gemacht hat, widmen ihm Paolo Contarini (1580, in seinem *Diario del viaggio da Venezia a Constantinopoli*, Venedig 1856: *nozze Grimani-Francanzoni*), ferner der Sieur de Stochove (um 1630, vgl. *Voyage du Sieur de Stochove fait es années 1630, 1631, 1632, 1633*, Brüssel 1643, S. 30: aus zweiter Hand, nicht aus eigener Anschauung) sowie Louis de Hayes, Sieur de Courmenin (1621, in seinem *Voyage de Levant fait par le commandement du Roy en l'année 1621 par Le Sieur D[e] Courmenin*), Paris 1624) weit mehr Aufmerksamkeit. P. Contarini verblieb einen Ruhetag im Karwanseraj von Novibazar (*Novo Bazar*), das er dabei als Städtchen mit etwa 6000 türkischen und rund 100 christlichen Häusern kennenlernte. Er gedenkt der ragusäischen Niederlassung und der 16 Moscheen, des sehr langen Basars, in dem Handwerker aller Art ihre Gegenstände (meist Eisenwaren aus dem nahegelegenen Gluhavica im SO. von Novibazar, schon 1396 Sitze eines osmanischen Richters und eines Zollamtes) feilboten. Der Sieur de Stochove schildert *La ville de Geni Basar*, *qui en Turc veut dire nouveau marché, elle est située sur la petite rivière de Rasca en un lieu hault et bas, ce qui en rend la veüe fort agreable, son circuit est de demy lieue sans estre enfermé de murailles, cest la ville la plus considerable que l'on trouve depuis la frontiere* (d. h. der dalmatinisch-bosnischen Grenze). Louis de Hayes fand 1621 in İgni Bazar (d. i. Yeñi Bazar) einen anmutigen

Ort mit einstöckigen Häusern. Er unterstand dem Statthalter von Bosnien und beherbergte einen Richter, der dem Oberrichter von Sarajevo [s. d.] unterstellt war. Die Beschreibung, die der Weltenbummler Ewliya' Celebi [s. d.] von seinem Besuch (1660) in Novibazar gibt (V, 544 ff.), bewegt sich in den bekannten Übertreibungen. Er fand in Novibazar angeblich 45 Stadtviertel, 23 grosse und 11 kleine Moscheen, 5 Medresen und 2 Klöster. Von den Moscheen erwähnt er die Altun-Moschee sowie die aus einer Kirche umgewandelte Moschee des Ghāzī Īsā-Beg, ferner die Tashköprü-Moschee und die Moschee des „Hādjdj-i muhterem“ (so?). Im Basar seien 1110 Läden, ferner befanden sich 7 Kirchen der „Serben, Bulgaren und Lateiner“ in Novibazar. Besonders rühmt er das weisse und unvermischte Brot sowie die 48 Äpfelarten und die 35 Birnsorten. Von den Städtpersönlichkeiten jener Zeit finden Hādjdj İbrāhīm Efendi, der die Wege nach Bosnien und der Herzegowina „gereinigt“ sowie Brücken und Einkehrhäuser errichtet habe, und Dhu'l-Fikār-zāde Mahmūd Agha lobende Worte. Beide besaßen Paläste (*Serāy*) zu Novibazar.

Infolge seiner überaus wichtigen militärischen Lage, gleichsam als Schlüssel, der der europäischen Türkei den Weg nach Bosnien offenhielt (vgl. F. Kanitz, *Serbien*, Leipzig 1868, S. 200 f.), spielte Novibazar in der Kriegsgeschichte wiederholt eine Rolle. 1689 ward es unter dem Markgrafen v. Baden eingenommen; doch wandte sich die christliche Bevölkerung, enttäuscht durch das herrische Gebaren der Besatzung, die Ausschreitungen des kaiserlichen Heeres, durch übermässige Steuern, die Unduldsamkeit gegen die orthodoxe Geistlichkeit und Parteinahme für die katholische Kirche rasch gegen die neuen Herren, und bald ging Novibazar mit ganz Altserbien wieder an die Osmanen verloren. 1737 wurde Novibazar abermals für wenige Monate von den Kaiserlichen besetzt, fiel aber infolge der lässigen Kriegsführung der Feldherrn samt Niš wieder in türkische Hände und entschied den unglücklichen Ausgang des Feldzuges für Österreich (vgl. F. Kanitz, *a. a. O.*, S. 203 f. sowie die türkische Schilderung des bosnischen Feldzuges aus der Feder des Ḳādi von Novi, 'Omar Efendi [s. d.], z. B. Verdeutschung von J. N. v. Dubsky, Wien 1879, S. 134 ff., engl. Übersetzung von C. Fraser, London 1830, S. 49 ff.). Auffallenderweise wurden die Befestigungswerke von Novibazar in türkischer Zeit niemals der strategischen Wichtigkeit dieser Örtlichkeit angepasst (vgl. die Beschreibung bei A. Boué, *Die Europäische Türkei*, I. Bd., Wien 1889, S. 549). Bei dem unbeugsamen Trotz und der ungebrochenen Widersetzlichkeit der Bevölkerung hatte die osmanische Verwaltung — Novibazar war der Sitz eines Ḳā'im-makām [s. d.] — einen schweren Stand. Der General Hasan Pasha, der 1880 die Entwaffnung durchführen sollte, wurde bei einem Volksaufstand auf der Strasse erschlagen, ohne dass man die Schuldigen zur Verantwortung ziehen konnte. Missliebige Verwaltungsbeamte wurden meist einfach davongejagt. Da die Pforte Kämpfe und dauernde Zusammenstösse mit der aufständischen Bevölkerung des Sandjaks zu befürchten hatte, entschloss sie sich niemals, eine durchgreifende militärische Unternehmung gegen sie durchzuführen. Die Folge war, dass alle Verwaltungszweige, Handel, Landwirtschaft sowie Gewerbelebens immer mehr verkamen. Novibazar war also seit dem XVIII. Jahrh. stets ein Ort von geringer Wichtigkeit. Er nahm auch unter den



halbselbständigen Feudalherren der Familie Ferhadagić (*Ferhād-oghullari*) keinen sonderlichen Aufschwung. Von Überresten aus islāmischer Zeit sind in Novibazar zu erwähnen die Festung (*Ḳal'a*), die 1103 (1690) unter Sultan Ahmed II. erbaut wurde. Die herumliegenden Baulichkeiten stammen meist erst aus der Zeit 'Abd al-Ḥamid's II. Geschichtlich am bemerkenswertesten ist die von Ghāzi 'Isā-Beg (s. oben), dem Gründer von Novibazar, aufgeführte Altun 'Alem-Moschee. Hinter ihr liegen die kümmerlichen Reste des weitläufigen *Konak's* des einstigen Feudalherrn von Novibazar Aiyub Pasha (gest. 1243 = 1821). An weiteren muslimischen Bethäusern sind zu nennen die Moscheen des Muṣliḥ al-Din Efendi, ersten Gebetsrufers des Eroberers Mehmed II., dann des Ghāzi Sinān-Beg sowie des Aiyub Pasha. — Die Hauptstadt des Sanjaks Novibazar war übrigens in neuerer Zeit das Städtchen Sjenica (vgl. K. Oestreich, *Reisen im Vilajet Kosovo*, in den *Verhandlungen der Gesellsch. für Erdkunde zu Berlin*, XXVI. Bd., 1899, S. 319).

*Litteratur:* G. Muir Mackenzie und A. P. Irby, *Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe*<sup>3</sup>, London 1877, I, 265–84 (Zustand von Novibazar um 1875); A. Steinhäuser, *Das Sandschak Novibazar*, Wien 1879; Ewliya' Celebi, *Siyāhetnāme*, V, 544 ff.; K. J. Jireček, *Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien während des Mittelalters*, Prag 1879, S. 77; [Theodor Ippen], *Novibazar und Kosovo (Das alte Rascien)*, Wien 1892; K. J. Jireček, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, IV. Teil, Wien 1919 = *Denkschriften der Ak. der Wiss. in Wien*, 64. Bd., 2. Abhdlg., S. 11 f.; J. Kosančić, *Das Sandžak Novipazar und sein völkisches Problem*, Belgrad 1912 (mit ethnograph. Karte; serbisch); K. N. Kostić, *Naši novi gradovi*, 4: *Novipazar*, in *Delo*, XIX. Jahrg., Heft 70, März 1914, S. 390–97; Fr. Babinger, *Führer durch Südserbien* (Belgrad o. J. = 1931), S. 23 f.

(FRANZ BABINGER)

**NÜBA**, ein Land und Volk im Süden Ägyptens. Die Bezeichnungen Nubien, nubisch, Nūba werden gewöhnlich ohne wissenschaftliche Genauigkeit gebraucht; nur im linguistischen Sinne haben sie eine unzweideutige Bedeutung. Die Grenze zwischen Nubien und dem eigentlichen Ägypten ist durch den ersten Nilkatarakt in der Nähe von Aswān genau bestimmt, und das Gebiet, wo nubisch heute gesprochen wird, endet in der Nähe des 18. Breitengrads, aber die Südgrenze Nubiens wird manchmal weit nach Süden bis zur Vereinigung der Atbara und des Nil oder sogar bis zum Zusammenfluss der beiden Nilströme verlegt. Nubien wird oft in Unter-Nubien (von Aswān bis Wādī Ḥalfa) und Ober-Nubien (von Wādī Ḥalfa an südwärts) eingeteilt, aber keine dieser Bezeichnungen hat irgendeine politische oder verwaltungstechnische Bedeutung.

Die mittelalterlichen arabischen Schriftsteller geben gleichfalls nur ungenaue Angaben über die südliche Ausdehnung Nubiens; das unmittelbar an Ägypten angrenzende Gebiet, das den Namen Maris trug, scheint man als Nubien schlechthin betrachtet zu haben; südlich davon lag Muḳarra mit der Hauptstadt Dongola (Dunkula, Dumkula) und darüber hinaus das Königreich 'Alwa mit der Hauptstadt Saka. In der Nähe der heutigen Khartūm, nach Abū Aḥmad b. Aḥmad b. Nubā (s. unten),

von Maḳrīzi zitiert), einem Schriftsteller des IV. (X.) Jahrh., hatten Maris und Muḳarra verschiedene Sprachen, und die Grenze zwischen beiden verlief drei Poststationen (*Barīd*) südlich des dritten Katarakt; politisch bildete jedoch Maris einen Teil von Muḳarra, und dies erklärt wahrscheinlich, warum Ibn Salīm gleich darauf den Anfang von Muḳarra eine Tagereise weit von Aswān ansetzt. Die Grenze zwischen Muḳarra und 'Alwa war der Bezirk al-Abwāb, ein heute noch gebräuchlicher Name für die Gegend um Kabūshiya in der Berberprovinz. 'Alwa wird gewöhnlich ausserhalb Nubiens lokalisiert, und die Präambel des Vertrages, der die politischen Beziehungen zwischen Nubiern und Arabern regelte, erklärt ihn verbindlich für „den Führer der Nubier und des ganzen Volkes in seinen Besitzungen... von der Grenze von Aswān bis zur Grenze von 'Alwa“; jedoch spricht Maṣ'ūdī von 'Alwa als einem Teile Nubiens und gibt an, dass es unter der politischen Oberhoheit Muḳarra's steht. Nach Yāḳūt erstreckt sich Nubien am Nil entlang in einer Entfernung von 80 Tagereisen, während Dongola halbwegs, d. h. 40 Tagereisen von Aswān entfernt läge; von 'Alwa spricht er, mit deutlicher Übertreibung der Entfernung, als einem Volke hinter Nubien, in einer Entfernung von drei Monaten vom König der Nūba, dessen amtlicher Titel „König von Muḳarra und Nūba“ ist.

Die gewöhnliche moderne Einteilung der Bevölkerung des nördlichen Südan in Nubier, Bedja und Araber ist in erster Linie eine linguistische und entspricht keineswegs einer klar gekennzeichneten rassischen Scheidung. Der „nubische“ Typ, selbst schon ein hybrider Typ, der in die Zeit vor den ägyptischen Dynastien zurückgeht, ist am reinsten bei den Kenūz, Maḥas und Sukkot bewahrt, die unter sich die sogenannten Barābra bilden, obgleich man sogar bei ihnen eine starke fremde Beimischung feststellen kann. Die nubisch sprechenden Danāḡla (Danāḡila) sind andererseits kaum zu unterscheiden von dem Rest der Danāḡla-Dja'liyyīn-Gruppe (s. MacMichael, *History*, I, 197 ff.), die auch eine Anzahl arabisch sprechender Stämme in der Dongola-Provinz bis in die Nähe von Khartūm umfasst. Der Ursprung dieser Gruppe muss in einer Verschmelzung des ursprünglichen nubischen Elements mit den Arabern gesucht werden, die im Mittelalter in den Südan eindringen und möglicherweise den Sturz der christlichen Königreiche Dongola und 'Alwa herbeiführten. Die zahlreichen Danāḡla-Kolonien am Blauen und Weissen Nil haben ihre Sprache zugunsten des Arabischen aufgegeben; ebenso ist dies bei einem Zweige der Maḥas, die seit dem XVI. Jahrh. in der Nachbarschaft von Khartūm sitzen und jetzt von den Khazradj in Arabien abstammen wollen. Im ganzen nördlichen Südan hat sich die ursprüngliche nubische Bevölkerungsschicht so sehr mit den Arabern verschmolzen, dass es nicht mehr möglich ist, die beiden Rassen zu unterscheiden. Diese Verschmelzung griff auch auf die Gruppen über, die heute noch nubisch sprechen, obgleich die Barābra wohl ihre Eigenart bewahrt haben und eher die fremden Elemente absorbierten als umgekehrt. Die Danāḡla wollen nicht Nubier genannt werden, und die Bezeichnung Barābra gebrauchen nur Ägypter und andere Fremde, während die Leute selbst sich lieber mit ihren Stammesnamen nennen (wie Kenūz, Maḥas, Sukkot). Erst in jüngster Zeit haben sie angefangen, als

Nubier ein Nationalgefühl zu entwickeln und gelegentlich von diesem Namen Gebrauch zu machen.

**Sprache.** Die nubische Sprache kann schwerlich im Niltal einheimisch sein; sie steht in gar keinem Zusammenhang mit der Sprache der meroitischen Inschriften, die ihr in diesem Gebiet vorausging. Das Problem ihrer sprachlichen Einordnung ist noch nicht befriedigend gelöst: sie weist hamitische wie südäinische Merkmale auf, und L. Reinisch (*Die sprachliche Stellung des Nuba*, Wien 1911) betrachtet sie als ein Bindeglied zwischen diesen beiden Gruppen. G. W. Murray (in *Sudan Notes and Records*, III) schlägt eine andere Lösung vor: vorzeiten hätten Dinka-Shilluk, Bari-Masai und Nubisch einen gemeinsamen Ursprung gehabt und seien alle mehr oder weniger durch das Hamitische beeinflusst worden. W. Meinhof (*Eine Studienfahrt nach Kordofan*) rechnet das Nubische entschieden zu den hamitischen Sprachen.

Folgende Gruppen werden unterschieden:

a. Das Nil-Nubische (die Sprache der Baräbra und Danäla) mit drei Dialekten: Kenzi, Mahäsi und Dongoläwi; der erste und dritte bilden, obgleich geographisch voneinander getrennt, eine einzige Dialektgruppe. Ein von Reinisch unterschiedener vierter Dialekt (Fadidja, Fadikka) ist nach Lepsius nur eine Abart des Mahäsi.

b. Das Berg-Nubische, das eine Anzahl negroider Stämme in der heutigen Provinz Kordofan spricht. Das betreffende Gebiet bewohnt ein Gemisch von Stämmen verschiedenen sprachlichen und rassischen Ursprungs, und nur bei den nubisch sprechenden Gruppen (hauptsächlich im Norden) ist die Bezeichnung Nüba gerechtfertigt. Der bestbekannte Dialekt ist der von Dilling (Delen). Eine Art des Berg-Nubischen wird auch von einem Volke des Djebeil Midöb im nördlichen Därfür gesprochen.

Über das Problem des rassischen und geschichtlichen Zusammenhangs zwischen den Berg- und Nil-Nubiern siehe weiter unten.

c. Der isolierte Dialekt des Birked-Stammes in Därfür, den Zylharz mit Süd-West-Nubisch bezeichnet.

d. Das Altnubische, die Schriftsprache des mittelalterlichen Nubien. Die auf uns gekommenen Proben gehören dem VIII.—XI. Jahrh. an und bestehen aus homiletischen und erbaulichen Stücken, die für die grosse Masse bestimmt waren, im Gegensatz zu der griechisch geschriebenen rein theologischen Litteratur. Die Sprache dieser Texte kommt dem heutigen Mahäsi am nächsten, obgleich die erhaltenen Fragmente aus dem nördlichsten Teil Nubiens herrühren, wo Kenzi gesprochen wird. Spärliche Überreste aus Obernubien rechtfertigen den Schluss, dass Nubisch (vielleicht in einer Form, die den Bergdialekten näher stand) im Königreich 'Alwa auch zu litterarischen Zwecken verwandt wurde.

Das heutige Nubische hat keine Litteratur ausser Bibelübersetzungen, die unter europäischem Einfluss angefertigt wurden. Die Danäla und Baräbra gebrauchen bei schriftlichen Mitteilungen und zu litterarischen Zwecken nur das Arabische.

**Geschichte.** Spricht man von der frühen Geschichte dieses Landes, so ist der Name Nubien irreführend, da es keinen Anhaltspunkt für seinen Gebrauch im alten Ägypten als Stammes- oder Ortsname gibt. Den Ägyptern war Unter-Nubien als Wawat bekannt und Ober-Nubien als Kash (das biblische Kush), das dem antiken Äthiopien entspricht. Seit den frühesten Zeiten bestanden

kommerzielle und kriegerische Beziehungen sowie kulturelle Einflüsse zwischen Ägypten und seinem südlichen Nachbarn, und im Mittleren Reich führte die ägyptische Durchdringung der heutigen Dongola-Provinz zur Entwicklung einer eigenen bodenständigen Kultur, die auf der Ägyptens fusste, aber von den örtlichen Formen, Dingen und Gebräuchen stark beeinflusst war. Im Neuen Reich wurden Wawat und Kash von ägyptischen Vizekönigen regiert, und Napata (Djebel Barkal) wurde ein bedeutender Mittelpunkt des Amon-Ra-Kults. Später wurde Napata die Hauptstadt eines unabhängigen äthiopischen Königreichs, das nun seinerseits Ägypten eroberte, und fünf Könige von Napata sassen auf dem Thron der Pharaonen (die 25. Dynastie, 730–663 v. Chr.). Darauf verschob sich der Schwerpunkt nach Süden, und Meroë, ungefähr 130 engl. Meilen nördlich von Khartūm, wurde die Hauptstadt eines Königreiches, das noch die Elemente einer auf Ägypten fussenden Kultur bewahrte, obgleich die jetzt fast vollständige Abgeschlossenheit des Landes zu einem raschen Niedergang führte. Unter gewissen Umständen, über die wir nicht näher unterrichtet sind, änderte sich der Bevölkerungstyp durch das Vordringen negroider Elemente aus Kordofan und der Djazira, und der kulturelle Zusammenhang mit dem Norden ging so weit verloren, dass Äthiopien der hellenistisch-römischen Welt kaum noch bekannt war, ebenso wie das mittelalterliche Nubien der islamischen Welt. Jedoch führten byzantinische Missionare das Christentum im VI. Jahrh. ein, um welche Zeit die beiden Königreiche Mukarra und 'Alwa schon bestanden: die Maccurritae, so berichten die Chronisten, wurden im Jahre 569 Christen und die Alodaer im Jahre 580, und eine Gesandtschaft der Maccurritae besuchte im Jahre 573 Konstantinopel.

Der Name Nubier tritt zum ersten Mal in der hellenistisch-römischen Zeit auf und scheint zuerst bei Eratosthenes vorzukommen (zitiert bei Strabo, XVII), der von den „Noubai“ spricht als einer „grossen Rasse, die in Lybien lebt auf der linken Seite des Nillaufes von Meroë bis zu den Flusswindungen“. An dieser wie an anderen Stellen in griechischen und lateinischen Autoren werden die Nubier deutlich von den Lybiern, Äthiopiern und anderen meroitischen Völkern unterschieden, und noch um 550 n. Chr. spricht ein unbedeutender König von Unter-Nubien von sich als βασιλικος Νουβάδων καὶ ὅλων τῶν Αἰθίοπων. Bereits vor der islamischen Epoche hat der Ausdruck Nubien die Bezeichnung Äthiopien für das ganze Flussgebiet im Süden Ägyptens verdrängt.

Über die Vorgänge, die diesen Namenswechsel (der zweifellos einen Wechsel in der Sprache und im ethnischen Charakter der Bewohner bedeutet) herbeiführten, fehlt jede geschichtliche Nachricht. Vom sprachlichen Gesichtspunkte aus ist es wahrscheinlich genug, dass der Name ursprünglich den negroiden Stämmen Kordofans zukam und dass die Noubai (Noubades, Nobatae) der antiken Autoren Eindringlinge vom Südwesten waren, die als Folge ihres politischen Übergewichtes ihre Sprache den Äthiopiern des Niltals aufdrängten. Dabei muss man jedoch unbedingt die Tatsache berücksichtigen, dass die heutigen Berg-Nüba von den grösstenteils hamitischen Baräbra-Danäla physisch und kulturell auffallend verschieden sind, weshalb auch die Möglichkeit einer rassischen Zusammengehörigkeit dieser beiden Gruppen von C. G. Seligman und H. A. MacMichael (s. bes. MacMichael, *History*, I, 14 f.)



bestritten wird. Doch ist es sicher, dass die Dialekt-scheidungen in verhältnismässig früher Zeit (noch vor der Christianisierung) stattgefunden haben müssen; das Vorkommen der „nubischen“ Sprache in Kordofan kann daher nicht als Folge einer Danägl-Besiedlung in jüngerer Zeit aufgefasst werden. Für eine Erörterung dieser Streitfrage siehe Ernst Zyhlarz, *Zur Stellung des Darfur-Nubischen*, in *W Z K M.* XXXV und S. Hillelson, *Nubian Origins*, in *Sudan Notes and Records*, XIII (1930). Mit Sicherheit lässt sich nur sagen, dass die arabischen Eroberer Ägyptens an der südlichen Grenze eine Bevölkerung vorfanden, die im Norden vorwiegend hamitisch war, im Süden aber immer stärker werdende negroide Elemente enthielt. Dies waren jakobitische Christen, und sie gebrauchten das Nubische als Amts- und Schriftsprache.

Yākūt zitiert zwei dem Propheten zugeschriebene Aussprüche, in denen die Nubier als treue Freunde und nützliche Sklaven gelobt werden; aber es kann zwischen Arabern und Nubiern irgendeine Berührung kaum vor den beiden Invasionen (641/2 und 651/2 n. Chr.) bestanden haben, deren zweite die Araber bis nach Dongola führte. Infolge dieser Einfälle wurden die Beziehungen zwischen den Muslimen und Nubiern durch einen Vertrag geregelt, der einen Zustand gegenseitiger Duldung und Nicht-Einmischung schuf; der Sklaventribut (*Bakṭ* [s. d.] von *παύρον*?), zu dessen jährlicher Zahlung sich die Nubier verpflichteten, war weniger ein Zeichen ihrer Unterwerfung als die Grundlage für einen Warenaustausch. Der wirtschaftliche wie politische Verkehr zwischen den beiden Ländern blieb in sehr engen Grenzen, und die arabischen Interessen am Süden Ägyptens beschränkten sich in der Hauptsache auf die Ausbeutung der Bergwerke von al-'Allākī, was eher die Bedja als die Nubier betraf. Die Nachricht von einem Einfall in Ober-Ägypten, den im Jahre 737 n. Chr. (oder zwischen 744 und 750) der nubische König Kyriakos unternommen haben soll, beruht nur auf dem zweifelhaften Zeugnis christlicher Schriftsteller; die muslimischen Geschichtschreiber wissen nichts davon. Kleinere Beutezüge kamen von Zeit zu Zeit vor, und der Tribut wurde gelegentlich zurückbehalten, aber im grossen ganzen waren die Beziehungen friedlich. Die Muslime drangen schon recht früh, vermutlich zu Handelszwecken, in Nubien ein, und bereits im X. Jahrh. sollen sie ein besonderes Wohnviertel (*Rabaḍ*) in der Hauptstadt 'Alwa gehabt haben. Nach einem syrischen Schriftsteller (zitiert bei Mez, *Renaissance des Islams*, S. 32) zahlten die in den Ländern des Kalifats wohnenden Nubier Abgaben an ihren eigenen König und genossen das Vorrecht einer eigenen Rechtsprechung. Ein weiterer Beweis für die freundschaftlichen Beziehungen findet sich in einem Bericht von einer Gesandtschaft nach Baghdād zur Zeit al-Mutawakkil's, wo ein nubischer Prinz ehrenvoll empfangen wurde.

Über die inneren Verhältnisse in Nubien wissen wir sehr wenig; es gibt keine einheimischen Quellen, und die muslimischen Nachrichten werfen nur auf besondere Zeiten und gelegentliche Beziehungen Licht. Die ausführlichsten Berichte, beide aus dem X. Jahrh., sind von Mas'ūdī (II, 362; III, 31—4, 39—43) und von Ibn Salīm (Sulaim?), der ein Werk über „Nubien, Muḳarra, 'Alwa, die Budja und den Nil“ schrieb, wovon sich umfangreiche Fragmente in Maḳrīzī's *Khitaṭ* (ed. Wiet, Bd. III, Kap. XXXI ff.) erhalten haben.

Unter der Regierung Saladins gewinnen die Verhältnisse in Nubien einige Bedeutung, da die halbnubischen Banū Kanz (s. darüber weiter unten) einen fātimidischen Thronanwärter unterstützten, worauf Saladins Bruder Tūrān-Shāh (1172/3) in Unter-Nubien einfiel, Ibrim plünderte und viele Gefangene machte, aber derart ungünstig über die Schätze des Landes berichtete, dass man von der geplanten Annexion absah. Bald danach (um 1208) verfasste der Armenier Abū Šāliḥ sein Werk über „die Kirchen und Klöster Ägyptens“ (ed. u. Übers. B. T. A. Evetts und A. J. Butler, Oxford 1895), das einige interessante Einzelheiten über Maris, Muḳarra und 'Alwa enthält, aber mit Vorsicht zu gebrauchen ist, da der Verfasser Nubien und Abessinien durcheinander wirft und ältere Quellen unkritisch benutzt.

Die Faktoren, die den Zusammenbruch des nubischen Königreiches und die Islāmisierung des Landes herbeiführten, waren die Einwanderung von Araberstämmen, das Emporkommen der Banū Kanz und die Einmischung der Mamlūkenherrscher Ägyptens in die nubischen Angelegenheiten, besonders zur Zeit al-Zāhir Baibars' und al-Manšūr Kalā'ūn's.

Von den Banū Kanz hört man zuerst im Jahre 1020, als der Fātimiden-Khalīfe al-Hākīm den erblichen Titel *Kanz al-Dawla* als Belohnung für erwiesene Dienste Abū Makārim Hibat Allāh übertrug, einem Führer der Rabi'a-Araber, die sich im Grenzland zwischen Ägypten und dem Sūdān niedergelassen hatten. Schon im X. Jahrh. hatten sich die Rabi'a die Kontrolle über die Bergwerke von al-'Allākī angeeignet und drängten ihre Herrschaft den Bedja auf, mit denen sie sich durch Einheirat verbündeten. Ein anderer bei Aswān ansässiger Teil schloss sich den dortigen Nubiern an, und der Stamm, der sich durch diese Verschmelzung bildete und von der Dynastie der Kanz al-Dawla regiert wurde, erhielt den Namen Banū Kanz; dies sind die heutigen Kenūz. Unter den Mamlūken waren sie eigentlich die unabhängigen Herren Oberägyptens, bald mit der Mamlūkenregierung verbündet, bald im Aufstand gegen sie, und obgleich sie zeitweise mit starker Hand unterdrückt wurden, blieben sie doch bis zur osmanischen Eroberung Ägyptens ein mächtiger Stamm. Jedoch schon vorher hatten sie im Verein mit nomadischen Arabern und Mamlūkentruppen ihren Teil daran getan, die nubische Unabhängigkeit zu zerstören.

Die Bahri-Mamlūken wichen aus Gründen, die in unseren Quellen nicht ersichtlich sind, von der herkömmlichen Politik des muslimischen Ägyptens ab und mischten sich lebhaft in die nubischen Angelegenheiten. Der Vorwand zu den Expeditionen der Generale des Baibars und Kalā'ūn war die Nichtzahlung des Tributs und noch häufiger das Eintreten für nubische Prätendenten, welche die Ägypter um Hilfe ersuchten, um den Thron zu gewinnen. In mehreren Fällen wurden solche Schützlinge der Mamlūkenregierung in Dongola auf den Thron gesetzt, um ihn sofort wieder zu verlieren, sobald die ägyptischen Truppen abzogen [s. d. Art. DONGOLA]. Ein formeller Vertrag, der mit einem dieser Könige geschlossen wurde, errichtete im Prinzip ein ägyptisches Protektorat. Mittlerweile schritt der Zerfall des Königreiches unter dem Druck der arabischen Einwanderung fort, und arabische Führer, die in das Königs- haus einheirateten, benutzten die Erbfolge in mütterlicher

Linie dazu, um sich des Thrones zu bemächtigen. Das jahrhundertalte nubische Christentum wurde nach und nach unterminiert, und im XIV. Jahrh. erscheinen zum ersten Mal muslimische Könige. Der erste König mit einem muslimischen Namen war 'Abd Allāh b. Sanbū, der im Jahre 1316 auf den Thron gesetzt wurde, ihn aber nach einer kurzen Regierung an einen Kanz al-Dawla verlor. Aus dem etwa zwischen 1340 und 1349 geschriebenen *Kitāb al-Ta'rif* von Aḥmed b. Yaḥyā b. Faḍl Allāh erfahren wir, dass damals noch christliche Könige mit muslimischen abwechselten, und Ibn Baṭṭūṭa (IV, 396) spricht im Jahre 1352 von den Nubiern als Christen, erwähnt aber einen muslimischen König (Ibn Kanz al-Din). Über die Bekehrung der grossen Masse wissen wir nichts Näheres: zweifellos war dies eine Folge der Absorbierung der einheimischen Bewohner oder ihrer Nachkommen durch die arabischen Stämme.

Die Einwanderung selbst hat wenig Spuren in den Geschichtswerken hinterlassen, obgleich die Umrisse dieses Vorgangs aus gelegentlichen Bemerkungen und mündlicher Überlieferung wiederhergestellt werden können. Die Nomaden, die unmittelbar nach der ersten Eroberung nach Ägypten kamen, können nie und nimmer dieses Land für ihre Lebensart geeignet gefunden haben, und das Emporkommen nichtarabischer Dynastien machte schliesslich die Verhältnisse noch weniger anziehend, während der Sūdān vom Nomadenstandpunkt aus alle Vorzüge zu bieten schien, die Ägypten fehlten. Lange bot das Königreich Dongola eine wirksame Schranke für eine Ausdehnung nach Süden; aber ein allmähliches Einsickern arabischer Elemente muss schon verhältnismässig früh begonnen haben, wenn auch dieser Prozess erst nach mehreren Jahrhunderten beendet war.

Ein frühes Stadium dieser Bewegung bieten die in der Geschichte von Abū 'Abd al-Raḥmān al-'Umari geschilderten Zustände, deren Begebenheiten in die Regierungszeit Ibn Ṭūlūn's verlegt werden (Maḥrizi, *Kitāb al-Muḥaffā*, zitiert bei Quatremère, II, 59—80). Die von diesem abenteuerlichen Fürsten in den Sūdān geführten Araber der Stämme Rab'a und Djuhaina verbrüderten sich mit den Bedja und beuteten die Bergwerke in der östlichen Wüste aus, aber der Nil war ihnen verboten, und Nubien war zu stark, als dass man es mit Waffengewalt hätte angreifen können. Ein Bruderkrieg im nubischen Königshaus bietet eine Gelegenheit für ein Bündnis zwischen den Arabern und einem fürstlichen Thronanwärter. Schamloser Verrat wird auf beiden Seiten geübt, und schliesslich kommen die Araber am schlechtesten bei dem Zusammenstoss weg. Das Ende dieses Prozesses sieht man im XIV. Jahrh. „Das Königreich Nubien hatte jetzt in jeder Hinsicht zu existieren aufgehört, und solche Könige, die dem Namen nach regierten, waren Puppen in Händen der arabischen Stämme... Von dieser Zeit an, den ersten Jahren des XIV. Jahrh.'s, datiert die Einwanderung der meisten Kamel besitzenden Nomaden des Sūdān. Allgemein gesprochen hat es den Anschein, dass die Djuhaina und ihre Verbündeten, von denen die meisten sicher wohl Fezāra waren, sich nach Süden und Westen zerstreuten, wobei sie die Banū Kanz und 'Ikrima im nördlichen Nubien und Ober-Ägypten zurückliessen“ (MacMichael, *a. a. O.*, S. 187).

Von 'Alwa hört man nichts mehr in dieser Zeit, aber zweifellos war der Gang der Ereignisse hier

ähnlich wie im nördlichen Königreich, und schon zur Zeit Ibn Khaldūn's (1332—1406) hören wir von Zweigen der Djuhaina „dicht bei den Abessinern“, d. h. ohne Zweifel am Oberlauf des Blauen Nil in der südlichen Džazira. Das Königreich 'Alwa führte nichtsdestoweniger noch weiterhin eine unsichere Existenz, und das nubische Christentum war zur Zeit des Portugiesien Alvarez (1520/7) in der Erinnerung noch lebendig, aber um 1500 schloss sich Sōba an die Kawāsma-Araber (ein Zweig der Ruḥā'a-Djuhaina) und die negroiden Fundj an, die hier zum ersten Mal in der Geschichte auftreten.

Für das XV. Jahrh. fehlen Nachrichten über Nubien fast völlig, und die geschichtliche Erinnerung der heutigen Einwohner reicht kaum in die Zeit vor den Fundj. Mit dem Auftreten der Fundj, die bald ihren Einfluss auf Dongola ausdehnten, verschmilzt die Geschichte Nubiens mit der des Sūdān, und die Nubier, die jetzt Muslime und durch Rassenmischung stark mit ihren Erobern durchsetzt sind, leben nur noch als sprachliche Minorität am Nordrande ihres ehemaligen Königreichs.

Unter-Nubien wurde jedoch politisch durch Selim I. von dem Fundj-Königreich abgetrennt, der das Land südlich von Aswān bis in die Nähe des dritten Katarakts annektierte und türkische und bosnische Söldner dort stationierte (von den Leuten des Sūdān „Ghuzz“ genannt). Von diesen wollen viele der heutigen Barābra abstammen.

Die Barābra-Danāgla unserer Tage (in der ägyptischen Provinz Aswān und den Sūdān-Provinzen Ḥalfa und Dongola) sind ein friedliebendes Bauerngeschlecht und geschickte Nilschiffer. Infolge der Armut ihres Landes und infolge ihrer Unternehmungslust suchen viele ihren Lebensunterhalt in Ägypten und im Sūdān, wo man sie überall als Diener und Knechte beschäftigt findet. Die Danāgla haben sich als Kaufleute über den ganzen Sūdān verbreitet, und im XIX. Jahrh. spielten sie zusammen mit ihren Rivalen, den Dja'liyin, eine bedeutende Rolle bei der Erschliessung des oberen Nil und des Baḥr al-Ghazāl, wo sie als Sklavenhändler, Matrosen und Söldner tätig waren.

Die Männer können gewöhnlich zwei Sprachen: Nubisch und Arabisch; letzteres sprechen sie jedoch mit grammatischen Verstössen und eigenem Akzent. Die auswärts Beschäftigten sind fremden Ideen auffällig zugänglich, halten aber gleichzeitig an ihren eigenen Gebräuchen und an ihrer Herkunft zäh fest. Bei den heutigen Verhältnissen nutzen sie besonders gern ihre geistigen Fähigkeiten aus und erscheinen für gebildete Berufe geeignet. In der Vergangenheit haben sie zum intellektuellen und geistigen Leben des Islām nicht wesentlich beigetragen und keine Gelehrten von Ruf hervorgebracht. Der Mystiker Ḍhu 'l-Nūn soll nubischer Herkunft gewesen sein, wird aber gewöhnlich nur „der Ägypter“ genannt. Die bedeutendste Persönlichkeit ihrer Rasse ist Muḥammed Aḥmed, der Mahdi des Sūdān (gest. 1885), der ein Dongolāwī war, wenn auch seine Familie Sharifen sein wollen. Die Barābra und Danāgla sind durchweg fromme Muslime, und die meisten von ihnen gehören der Mirghaniya (*Khātmiya*)-Tariqa an.

*Litteratur:* Allgemein: Et. Quatremère, *Mémoire sur la Nubie* (in *Mémoires géogr. et hist. sur l'Égypte*, II, Paris 1811; enthält Übersetzungen aller wichtigen Stellen aus den arab. Autoren); H. A. MacMichael, *A History of the Arabs in the Sudan*, Cambridge 1922 (bes. Teil I, 2—3; Teil II, 1—2; mit vollständiger Biblio-



graphie); J. Marquart, *Die Benin-Sammlung des Kéllésmuseums für Völkerkunde*, Leiden 1913 (S. CXLVIII ff.); H. W. Beckett, *Nubia and the Berberines*, in *Cairo Scientific Journal*, August 1911; J. L. Burckhardt, *Travels in Nubia*, London 1819; G. A. Reisner, *Outline of the ancient History of the Sudan*, in *Sudan Notes and Records*, I (1918); C. G. Seligman, *Some Aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XLIII (1913). — Sprache: H. Almkvist, *Nubische Studien im Sudan*, Leipzig 1911; W. Czermak, *Kordofan-nubische Studien*, Wien 1919; F. Ll. Griffith, *The Nubian Texts of the Christian Period*, Berlin 1913; H. Junker und W. Czermak, *Kordofan-texte*, Wien 1913; P. D. Kauczor, *Die bergnubische Sprache*, Wien 1920; C. R. Lepsius, *Nubische Grammatik*, Berlin 1880; L. Reinisch, *Die Nubasprache*, Wien 1879; ders., *Die sprachliche Stellung des Nuba*, Wien 1911; E. Zyhlarz, *Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter*, Leipzig 1928. — Über die Berg-Nuba vgl. J. W. Sagar, *Notes on the History usw. of the Nuba*, in *Sud. N. and R.*, V (1922); P. D. Kauczor, *The Afitti Nuba... and their relation to the Nuba proper*, ebd., VI (1923); P. D. und D. N. Macdiarmid, *The Languages of the Nuba Mountains*, ebd., XIV (1931); D. Hawkesworth, *The Nuba proper of southern Kordofan*, ebd., XV (1923); C. G. und B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1932 (Kap. XI). — Weitere Nachweise im Artikel.

(S. HILLELSON)

**NÜBANDJĀN, NAWBANDJĀN.** [Siehe **SHÜ-LISTĀN.**]

**NÜBĀR PASHA** (1825—99), ägyptischer Staatsmann, der in der ägyptischen Politik des XIX. Jahrh.'s eine führende Rolle spielte. Auf Veranlassung seines Onkels, des berühmten Boghos Bey, des Ministers der auswärtigen Angelegenheiten und des Handels unter Muḥammed 'Alī, kam er im Jahre 1842 im Alter von 17 Jahren nach Ägypten und trat als zweiter Sekretär in den Dienst des Vize-Königs. Im Jahre 1848 begleitete er Ibrāhīm Pasha in der Eigenschaft als Sekretär und Dolmetscher nach Europa. Unter Sa'īd begann Nübār im öffentlichen Leben eine Rolle zu spielen. Sein unabhängiges, methodisches und exaktes Denken offenbarte sich in der Organisation des ägyptischen Eisenbahnwesens, die er in einem Zeitraum von einem halben Jahre durchführte (1857).

Aber erst unter Ismā'il zeigte er seine ganzen Talente als Unterhändler und Diplomat. Infolge seiner armenischen Abstammung und seiner Unkenntnis der Landessprache war er jedoch nicht dazu berufen, eine nationale Rolle zu spielen. Schon zu Anfang der Regierung Ismā'il's (1863) zur Pasha-Würde erhoben, beeilte er sich, die Unterstützung und die fortschrittlichen Ideen des Vize-Königs zu nutzen, um eine grosszügige Politik in die Wege zu leiten: nach aussen Förderung der Unabhängigkeit Ägyptens und seiner Entwicklung nicht in Asien — das war der Gedanke Ibrāhīm's — sondern in Afrika, wie es seine Bestimmung erforderte, und im Innern Wiedergeburt des ägyptischen Staates mit Hilfe Europas. Von vornherein erkannte Nübār die grossen Probleme der ägyptischen Frage. Aber wenn auch die Konzeption gross war, so erwies sich die Durchführung doch als schwierig infolge der verwirrten europäischen

Interessen und Begierden nach einer Eroberung. Diese mit dem ägyptischen Problem verknüpften Schwierigkeiten verzögerten manche Lösungen, und die Reformpolitik verstrickte sich oft in Schwierigkeiten aller Art.

Überall, selbst bei der geringfügigsten Angelegenheit, hatte Ägypten einen ungleichen Kampf mit Europa zu bestehen. Nübār führte ihn auf drei Fronten zugleich, in drei Problemen ersten Ranges:

Die Suez-Kanalfrage. Bei dem Regierungsantritt Ismā'il's bildete die Kanal-Gesellschaft einen Staat im Staate und war mitten in Ägypten eine Art Kolonie infolge der Ländereien, die sie an den Ufern des Seekanals und der damit zusammenhängenden Süsswasserkanaäle aufgekauft hatte. Nübār verhandelte mit Konstantinopel und Paris, um die territoriale Souveränität Ägyptens zu sichern. Sein Vorgehen führte zu dem bekannten Schiedsspruch Kaiser Napoleons III. vom 6. Juli 1864, der Ägypten die Zahlung von 84 Millionen an die Gesellschaft auferlegte, wodurch es wieder in seine Rechte eintrat. Diese ungeheure Entschädigung führte jedoch nicht entfernt eine endgültige Regelung herbei.

Die Justizreformfrage. Nübār hat oft gesagt: „Gebt Ägypten Wasser und Gerichte, so wird das Land glücklich und blühend sein!“ Aber um der Justiz eine solide Grundlage zu geben, damit sie den Eingeborenen gegen die Regierung und gegen den Europäer, der ihn ausbeutete, und besonders gegen die Willkür der Konsuln schützen konnte, von denen jeder seinen Willen den Regierenden und Regierten diktierte, dachte Nübār an die Bildung eines gemischten Gerichtshofes, der aus ägyptischen und europäischen Mitgliedern bestand, um so eine Einheit der Rechtsprechung, der Gesetzgebung und der Urteilsvollstreckung zu schaffen. Infolge der systematischen Opposition Frankreichs und gewisser an der Aufrechterhaltung der „Privilegien“ interessierter Mächte wurden die gemischten Gerichtshöfe erst im Jahre 1875 gebildet, nach zehnjährigem Kampfe und Warten, worunter das Régime litt.

Die Autonomiefrage. Die durch den Suez-Kanal und die Kapitulationen hervorgerufenen territorialen Servituten liessen Nübār die politische Abhängigkeit von der Türkei als der suzeränen Macht nicht vergessen. Von 1863 bis 1873 bemühte sich Nübār durch Verhandlungen und Geldleistungen von Konstantinopel die Privilegien zu erlangen, die dem Werke des Aufstiegs eine freie Entwicklung ermöglichten. Nach den Firmänen von 1866 und 1867 erhielt Ägypten den bekannten Firmān von 1873, der gewissermassen ein neues Patent für den Vize-König begründete, indem er ihm den Titel Khedive verlieh, ferner die Thronfolge in direkter Linie vom Vater auf den Sohn, Vergrösserung des Heeres — im Jahre 1840 auf 18 000 Mann beschränkt — und endlich das Recht, Anleiheabkommen und Handelsverträge mit anderen Mächten abzuschliessen.

Aber der Fehler Nübār's und des Khediven bestand darin, dass sie die Unabhängigkeit Ägyptens in der Theorie, nicht in der Praxis festigten. Nübār befürwortete die Einführung des Kapitals und europäischen Unternehmungsgeistes. Das war ein guter, aber gefährlicher Gedanke, denn der Khedive liess sich, durch seinen Minister ermutigt, in das unselige System von Anleihen sorgenlos ein. Die zahlreichen Unternehmungen, welche der schnelle Aufstieg des Landes ins Leben riefen, wurden ausserdem Gesellschaften übertragen, wie der Dampf-

schiffahrtsgesellschaft, der Südän-Gesellschaft, der Landwirtschafts- und Handelsgesellschaft, in denen Nübär, Oppenheim, Dervieu u. a. die ersten Direktoren waren. Die Bankerotte dieser Gesellschaften wurden von Ägypten geregelt, das die leeren Kassen anfüllte. Das Zusammenarbeiten Nübär's mit diesen zweifelhaften Finanzleuten warf Verdacht auf die guten Beziehungen zwischen dem Minister und dem Staatsoberhaupt, ebenso die von ihm geführten Verhandlungen, um in Paris und anderswo Anleihen aufzunehmen.

Aber die tragische Seite der ganzen Angelegenheit liegt in der Aufhäufung einer Schuld von 90 Millionen Pfund, wodurch die Pforten des Delta der fremden Einmischung geöffnet wurden. Zweifellos war Nübär immer ein entschiedener Gegner jeder Einmischung. Bis zum Jahre 1875, während seines kurzen Aufenthaltes in Ägypten — er war oft zu Verhandlungen in Europa — bemühte sich Nübär, den Absolutismus zu beschränken und jeder europäischen Einmischung, woher sie auch kam, den Weg zu versperren. Er war weder in England noch in Frankreich besonders gut gelitten; mit Recht traute man ihm nicht, nicht einmal in der Umgebung des Vize-Königs.

Gegen Ende des Jahres 1875 trat ein Ereignis ein, das seine Haltung änderte. Als England den ungewöhnlichen Schritt getan hatte, zur Wahrung der persönlichen Interessen einiger seiner Kapitalisten in Ägypten zu intervenieren, und eine Gesandtschaft unter M. Cave dorthin schickte, um eine Untersuchung im Lande vorzunehmen, ahnte Nübär durch seinen bemerkenswerten politischen Spürsinn die unmittelbare Gefahr einer solchen Einmischung und beschloss, sie mit allen Mitteln zu bekämpfen. Er wusste die Intervention der Generalkonsuln Russlands und Deutschlands zu erreichen, die dem Khediven die Unterstützung ihrer Regierungen anboten. Isma'îl lehnte dies Anerbieten ab und beging so einen grossen politischen Fehler. Noch mehr, er teilte dies dem englischen Konsul mit und zauderte sogar nicht, seinen Minister zu opfern.

Nübär musste tatsächlich am 5. Januar 1876 seine Demission einreichen und am 21. März Ägypten verlassen. Von nun an hegte er einen bitteren Hass gegen seinen Herrn, und in seiner Politik vollzog sich ein Umschwung zu Gunsten Englands. Indem er das persönliche Ansehen des Herrschers untergraben wollte, indem er sich mit dem Ausland verbündete, ohne im voraus die Tragweite und die Natur dieses Anschlusses bestimmen zu können, kurz: nur um den Herrscher herabzusetzen, schädigte Nübär das Land selbst zum Vorteil der Engländer. Denn im Jahre 1876 wandte er sich an die englische Regierung, um ihre Intervention durchzusetzen unter dem Vorwand, dass infolge der ungeheueren Schulden Ägyptens eine Intervention unvermeidlich und dass das Einschreiten Englands vorteilhafter als das jeder anderen Macht für Ägypten sei. Ja, das führte soweit, dass England schliesslich dem Khediven und Nübär seine unumschränkte Einmischung aufzwang, indem es von ihm den Erlass vom 28. August 1878 verlangte; dieser Erlass schuf ein „verantwortliches“ Ministerium unter dem nominellen Vorsitz Nübär's, in Wirklichkeit aber unter dem Vorsitz Rivers Wilson's als Finanzminister und de Blignières als Minister der öffentlichen Arbeiten. Diese gefährliche Neuerung — ein europäisches Ministerium unverantwortlich vor dem Staatsoberhaupt, dessen Autorität null

und nichtig geworden war, und im Herzen des Landes eingerichtet, um die hohe Finanz zu stützen und die politischen Interessen Europas zu wahren — weckte die Ägypter aus ihrer Lethargie und schuf eine allgemeine Unzufriedenheit. Der Khedive wurde mit einem Mal volkstümlich, und seine Sache deckte sich mit der seiner Nation. Daher der Aufruhr vom 18. Februar 1879, der Nübär von der Macht entfernte. Es bildete sich unter Vorsitz des Kronprinzen ein neues europäisches Ministerium, aber die üble Lage bestand trotzdem weiter. Schliesslich entliess Isma'îl, durch die öffentliche Meinung bestärkt, die europäischen Minister (7. April 1879) und bildete ein nationales Ministerium unter Sharif Pasha. Aber die Mächte — und die Schritte Nübär's in Europa waren bei ihren Entscheidungen nicht unbeteiligt — schworen den Sturz des Khediven und erreichten mit Hilfe der Türkei seine Absetzung (26. Juni 1879).

Zwei Jahre nach der englischen Okkupation kehrte Nübär nach Ägypten zurück, um nach der Aufsehen erregenden Demission Sharif Pasha's, die ein Protest gegen die von England diktirte Räumung des Südän durch Ägypten sein sollte, ein Ministerium zu bilden. Nübär bemühte sich vergebens, mit den Engländern zu verhandeln und ihrer Politik einer virtuellen Plünderung ägyptischer Gebiete in Afrika Einhalt zu tun (Januar 1884—Juni 1888).

Er bildete dann noch ein Ministerium (16. April 1894). Aber dies geriet bald unter die Vormundschaft des englischen Ratgebers im Ministerium des Innern, und da Nübär sah, dass er die Politik Lord Cromer's, auf alle massgeblichen Stellen die Hand zu legen, nicht aufhalten konnte, musste er bald von der Bildfläche verschwinden (Nov. 1895).

Nübär ging dann nach Europa, um seine (noch unedierten) Memoiren abzufassen und in Ruhe auf den Tod zu warten. Er war im ganzen genommen ein grosser Minister, ein Staatsmann, der gewiss Fehler beging, dem aber das Schicksal ungünstig war: das Jahr 1875 bildet für seine Politik den Stein des Anstosses. Man darf jedoch die ersten Kämpfe nicht vergessen, als er Europa und der Türkei Stück für Stück Rechte und Privilegien entriess, die für Ägypten von ungeheuerem Werte sind.

*Litteratur:* Hauptwerke: M. Sabry, *L'Empire Egyptien sous Ismaïl et l'Ingérence anglo-française*, Paris 1933; A. Holynski, *Nubar Pacha devant l'Histoire*; Ed. Dicey, *The Story of the Kedivate*; Ch. F. Moberly Bell, *Khedives and Pashas, by one who knows them well*; ders., *Nubar Pasha*, in *Encyclopædia Britannica*.

(M. SABRY)

**NUBUWWA.** [Siehe NABĪ.]

**NÜH**, der biblische Noah, erfreut sich im Kor'an und in der islamischen Legende besonderer Beliebtheit. Tha'labi zählt 15 Vorzüge auf, durch die sich Nüh unter den Propheten auszeichnet. Die Bibel sieht in Noah keinen Propheten. Im Kor'an wird Nüh der erste Strafprophet, dem Hüd, Šalih, Lüt, Šu'aib, Mūsā folgen. Seiner Gefolgschaft, *Šā'ira*, gehört Ibrāhīm an (Süre XXXVII, 81). Er ist der unbezweifelte Warner (*Nadhir mubin*: XI, 27; I.XXI, 2), der *Rasūl amin* „der treue Gottgesandte“ (XXVI, 107), der *'Abd šakūr*, „der dankbare Gottesdiener“ (XVII, 3). Mit Nüh wie mit Muḥammed, Ibrāhīm, Mūsā, 'Isā schliesst Allāh einen Bund (XXXIII, 7). Ihm wird Friede und Segen verheissen (XI, 50). Muḥammed liebt es, sich selbst in den früheren Propheten zu spiegeln.



Für Nüh haben dies schon die islāmischen Kor'an-  
ausleger erkannt (s. Grünbaum, *Neue Beiträge*,  
S. 90). Muḥammed legt dem Nüh in den Mund,  
was er selbst sagen möchte, und den Gegnern  
Nüh's, was er selbst zu hören bekam. Nüh wird  
vorgehalten, er sei nur einer aus der Mitte des  
Volkes (X, 72—4), Gott hätte doch eher einen  
Engel senden können (XXIII, 24), Nüh irre (VII,  
58), lüge, betrüge (VII, 62), sei von Djinn be-  
sessenen (LIV, 9), eben die Gemeinsten schliessen  
sich ihm an (XI, 29; XXVI, 111). Wenn Nüh  
erwidert: „Ihr stosset euch daran, dass ich unter  
euch lebe, ich will keinen Lohn, mein Lohn ist  
bei Allāh (X, 72—4; XI, 31); ich rühme mich  
nicht, über Allāh's Schätze zu verfügen, seine  
Geheimnisse zu kennen, ein Engel zu sein, doch  
kann ich denen, die in euren Augen gering sind,  
nicht sagen, Gott gewährt euch seine Güter nicht“  
(XI, 31—3), so klingt daraus die Rechtfertigung  
Muḥammed's heraus und die Verlegenheit wegen  
mancher seiner Anhänger. Die Geschehnisse denkt  
sich Muḥammed folgendermassen: Allāh schickt  
Nüh zum sündigen Volk. Die nach Nüh benannte  
LXXI. Süre gibt uns eine derartige Strafpredigt,  
zu der sich Ansätze auch sonst finden. Das Volk  
höhnt ihn. Allāh gebietet ihm, nach göttlicher  
Eingebung eine Arche zu bauen. Da „siedet der  
Ofen“ (XI, 42; XXIII, 27). Alles ertrinkt. Ge-  
rettet werden nur je zwei von den Lebewesen und  
die Gläubigen, welche Nüh in die Arche  
nimmt. Doch wenige sind's, die da glauben. Auch  
seinen Sohn ruft Nüh vergebens, der sucht auf  
einem Berge Zuflucht und kommt um. Als Nüh  
die Wasser stille stehen heisst, landet die Arche  
am Berg Djūdi (s. d.; XI, 27—51). Nicht nur  
Nüh's Sohn, auch sein Weib gehört (mit Lūt's  
Weib) zu den Sündigen (LXVI, 10). Von den  
Bestandteilen dieser kor'anischen Nühlegende ent-  
stammt, wie schon Geiger nachweist, der *Aggada*:  
1. dass Nüh als Ermahner und Verkündiger auf-  
tritt; 2. dass sein Volk über die Arche spottet;  
3. dass sein Geschlecht durch heisses Wasser ge-  
straft wird (Hauptstellen: *Talm. Sanhedrin*, 108<sup>ab</sup>;  
*Gen. Rabba*, XXIX—XXXVI).

Die nach-kor'anische Nühlegende füllt  
auch hier die Lücken, nennt die Unbenannten des  
Kor'an, verknüpft Entferntes z. B. Nüh mit dem  
Feridūn der persischen Königssage, obgleich her-  
vorgehoben wird, die Magier (Perser) kennen die  
Sintfluterzählung nicht. Nüh's Frau heisst Wāliya,  
und als ihre Sünde gilt, sie habe Nüh seinem  
Volke als *madjnūn* bezeichnet. Die Namen der  
Söhne Nüh's: Sām, Hām, Yāfūth, kennt die Kor'-  
an-auslegung aus der Bibel, dabei aber bezeichnet  
sie als Nüh's sündigen Sohn, der in der Flut um-  
kam: Kana'an, „den die Araber Yām nennen“. Die  
Angabe Muḥammed's, Nüh sei zur Zeit der  
Flut (Ṭufān) 950 Jahre alt gewesen (XXIX, 13,  
14), wird wohl nach Gen. IX, 39 berichtigt, Nüh  
habe im ganzen 950 Jahre gelebt, dient aber ander-  
erseits zum Ausgangspunkt von Berechnungen, die  
Nüh zum ersten Mu'ammār machen; nach dem  
*Kitāb al-Mu'ammārīn* des Abū Ḥatīm al-Sidjistānī  
(ed. Goldziher, S. 1), der sein Buch mit Nüh be-  
ginnt, habe er 1450 Jahre gelebt. Dennoch sildert  
er in der Sterbestunde sein Leben wie ein  
Haus mit zwei Türen, wo man zur einen herein,  
zur anderen hinausgeht. Die islāmische Legende  
kennt genau die biblische Erzählung von Nüh,  
seiner Zeit und seinen Söhnen, schmückt sie reich  
aus und wird bei al-Kisā'i zum Roman. Aus der

Vereinigung von Kābil's und Shēth's Nachkommen  
entsteht ein sündiges Geschlecht. Es schlägt Nüh's  
Mahnungen in den Wind. Da baut er auf Gottes  
Geheiss aus selbst gepflanzten Bäumen die Arche.  
Wie er so hämmert und zimmert, höhnt ihn sein  
Volk: „Früher Prophet, jetzt Zimmermann?“ „Ein  
Schiff fürs Festland?“ Die Arche hatte Kopf und  
Schweif wie ein Hahn, einen Rumpf wie ein  
Vogel (Tha'labi). Wie war die Arche beschaffen?  
Auf Wunsch der Apostel erweckt Jesus den Sām  
(oder Hām) b. Nüh, der schildert die Arche und  
ihre Einteilung: im unteren Stockwerke wohnten  
die Vierfüssler, im höheren die Menschen, im  
höchsten die Vögel. Zuerst brachte Nüh die Ameise  
hinein, zuletzt den Esel, der säumt, weil sich  
an seinen Schweif Iblis klammert; ungeduldig  
ruft Nüh: „Komm doch herein, wenngleich der  
Satan mit dir ist“; so musste auch Iblis auf-  
genommen werden. Aus dem Schweife des Elefanten  
entstand das Schwein, vom Löwen die Katze. Wie  
konnte hier das Rind neben dem Löwen, die  
Ziege neben dem Wolf, die Taube neben den  
Raubvögeln bestehen? Gott zählte die Triebe.  
Die Zahl der Menschen in der Arche schwankt in  
der Legende zwischen sieben und achtzig. Nebst  
den Gläubigen wird auch 'Udj b. 'Aṇāk gerettet.  
Kābil's Geschlecht ertrinkt. Nüh nimmt auch Adams  
Leichnam mit, der dient dazu, die Weiber von  
den Männern abzusondern. Denn in der Arche  
war Enthaltsamkeit geboten, für Mensch und Tier.  
Von den Menschen vergeht sich nur Hām, der  
dafür mit schwarzer Hautfarbe gestraft wird. Die  
ganze Erde wird vom Wasser überströmt, verschont  
bleibt bloss der Ḥarām (bei al-Kisā'i auch die  
Stätte des Heiligtums in Jerusalem); die Ka'ba  
wird in den Himmel entrückt, den Schwarzen  
Stein birgt Djibril (nach al-Kisā'i war der Stein  
bis zur Sintflut schneeweiss). Nüh schickt den  
Raben aus, der über ein Aas jedoch Nüh's ver-  
gisst, dann die Taube, welche in ihrem Schnabel  
ein Ölblatt, auf ihren Füssen Schlamm bringt;  
zum Lohn bekommt sie ihr Halsband und wird  
zum Hausvogel. Am 'Ashūrā'-Tage steigt alles  
aus der Arche, Menschen und Tiere fasten und  
danken Allāh.

Mit der *Aggada* zeigt sich manche Berührung:  
die (wohl abweichende) Einteilung der Arche,  
Nüh's Sorge um die Tiere, Hām's Sünde und Strafe  
(*Sanhedrin*, 108<sup>ab</sup>). Dass der Riese 'Og der Sintflut  
entkommt, ist auch der *Aggada* entnommen [s.  
'UDJ B. 'AṆAK]. Doch die islāmische Legende geht  
ebenso über Bibel und *Aggada* hinaus, wie Mu-  
ḥammed, der sich in Nüh reizierte.

*Litteratur*: Hauptstellen im Kor'an, VII,  
57—62; XI, 27—51; XXIII, 23—31; XXVI,  
105—22; XXXVII, 73—81; LXXI ganz; Tabari,  
ed. de Goeje, I, 174—201; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*,  
ed. Bulaḡ, I, 27—9; Tha'labi, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'*,  
Kairo 1325, S. 34—8; al-Kisā'i, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'*,  
ed. Eisenberg, I, 85—102; Geiger, *Was hat Mo-  
ammed*, 1902, S. 106—11; M. Grünbaum,  
*Neue Beiträge*, S. 79—90; J. Horowitz, in *Hebrew  
Union College Annual*, II, 1925, S. 151; ders.,  
*Koranische Untersuchungen*, 1926, S. 13—8,  
22—9, 32—5, 49—51, bes. 146; Sidersky, *Les  
origines des légendes musulmanes*, Paris 1933,  
S. 26 f. — Über den Namen Nüh: Goldziher,  
in *ZDMG*, XXIV (1870), 207—211; über Nüh  
als Mu'ammār: Goldziher, *Abhandlungen zur ara-  
bischen Philologie*, II, Leiden 1899, S. LXXXIX  
und S. 2. (BERNHARD HELLER)

**NÜH**, Name zweier Sāmāniden. 1. Abū MUHAMMED NÜH I. b. NAŠR b. AHMED mit dem Beinamen al-Amir al-Hamid, folgte seinem Vater [s. NAŠR] nach; der eigentliche Herrscher war aber der fromme Theologe Abū 'l-Faql Muḥammed b. Ahmed al-Sulamī. Dieser weigerte sich lange, den Titel „Wazīr“ anzunehmen, bis er schliesslich den dringenden Vorstellungen Nüh's nachgab, und interessierte sich viel weniger für die Regierungsgeschäfte als für seine eifrigen Andachtsübungen und theologischen Studien, die ihm den Namen „al-Hakim al-Shahid“ verschafften. Auch zeigten sich schon zu dieser Zeit nicht zu verkennende Zeichen des Verfalls. Im Jahre 332 (943/4) empörte sich 'Abd Allāh b. Ashkān in Khwārizm, weshalb Nüh mit einem Heer von Bukhārā aufbrach und nach Merw zog. Da aber 'Abd Allāh sich unter den Schutz des Fürsten der Türken stellte, dessen Sohn sich im Gefängnis in Bukhārā befand, wurde der Friede bald dadurch wiederhergestellt, dass der türkische Prinz freigelassen und 'Abd Allāh ausgeliefert wurde, worauf Nüh ihn begnadigte. Viel grössere Schwierigkeiten machte der aufrührerische Statthalter von Khorāsān Abū 'Ali b. Muhtādī der Sāmānidendynastie. Kurz nach seiner Thronbesteigung schickte Nüh ihn mit einem Heer gegen al-Raiy, um dem Büyiden Rukn al-Dawla diese Stadt zu entreissen. Ein Teil seiner Truppen verliess ihn aber unterwegs, und als er drei Farsakh von al-Raiy mit Rukn al-Dawla zusammenstiess, gingen die meisten seiner kurdischen Mannschaften zum Feind über; Abū 'Ali wurde geschlagen und musste nach Naisābūr zurückkehren. Im Djumādā II 333 (Januar/Februar 945) zog er aber auf den Befehl Nüh's wieder nach al-Raiy; diesmal nahm Rukn al-Dawla es nicht mit ihm auf, sondern ergriff die Flucht, und im Ramaḍān (April/Mai) bemächtigte sich Abū 'Ali der Stadt und der umliegenden Gegend. Inzwischen benutzten seine Feinde in Khorāsān seine Abwesenheit, um ihn bei Nüh zu verleumdern, weshalb dieser ihn durch Ibrāhīm b. Sīmdjūr ersetzte. Abū 'Ali war aber nicht geneigt, sich das gefallen zu lassen, und wegen finanzieller Schwierigkeiten konnte die Regierung ihren Befehlen keine Geltung verschaffen. Da der Sold den Truppen nicht regelmässig gezahlt wurde, gaben sie dem Wezir schuld und behaupteten, er handle im Einverständnis mit Abū 'Ali. Zum Schluss wuchs die Unzufriedenheit derart, dass Nüh den Wezir nicht schützen konnte, und im Djumādā I 335 (November/Dezember 946) wurde er getötet. Schon im Ramaḍān 334 (April/Mai 946) hatte Abū 'Ali den Oheim Nüh's Ibrāhīm b. Ahmed von al-Mawšil herbeigerufen, und als Abū 'Ali sich Merw näherte, gingen die Truppen der Regierung zu ihm über, während Nüh nach Bukhārā floh. Im Djumādā I 335 (November/Dezember 946) zog Abū 'Ali in Merw und im folgenden Monat in Bukhārā ein, wo die Bewohner Ibrāhīm als ihrem Herrscher huldigten, nachdem Nüh sich nach Samarkand geflüchtet hatte. Abū 'Ali blieb aber nicht lange in Bukhārā. Unter dem Vorwande, sich nach Samarkand begeben zu wollen, verliess er die Stadt und schlug den Weg nach Ṣaghāniyān ein, wo er im Sha'bān (Februar/März 947) eintraf. Nachdem Ibrāhīm, der nebst einem Bruder Nüh's, Abū Dja'far Muḥammed, in Bukhārā geblieben war, aus freien Stücken Unterhandlungen mit Nüh angeknüpft hatte oder nach einer anderen Angabe in offenem Kampf geschlagen worden

war, hielt Nüh im Ramaḍān desselben Jahres (März/April 947) seinen Einzug in Bukhārā, wo er eine der massgebenden Persönlichkeiten, den Kämmerer Toghān, töten und Ibrāhīm nebst zwei seiner eigenen Brüder, Abū Dja'far Muḥammed und Abū Muḥammed Ahmed, blinden liess. Übrigens werden die Einzelheiten verschieden berichtet; siehe Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, VIII, 348, wo es nach einer ausführlichen, auf den Angaben der khorāsānischen Geschichtsschreiber fussenden Schilderung heisst: „Die Irāķier stellen dies anders dar“, worauf eine gedrängte Übersicht derselben Ereignisse vom Irāķischen Standpunkt aus folgt; vgl. auch Barthold, *Turkestan*, S. 247.

Dann wurde Maṣṣūr b. Qarategin zum Statthalter von Khorāsān ernannt und mit einem Heere gegen Merw geschickt, wo ein Anhänger Abū 'Ali's, Abū Ahmed Muḥammed b. 'Ali al-Qazwīnī, den Befehl führte. Dieser unterwarf sich beim Heranrücken Maṣṣūr's und wurde nach Bukhārā gebracht. Hier empfing Nüh ihn anfangs freundlich; da er aber entdeckte, dass er sich auf al-Qazwīnī nicht verlassen konnte, liess er ihn umbringen. Der Friede zwischen der Regierung und dem selbstbewussten Abū 'Ali dauerte nicht lange. Da letzterer erfuhr, dass Nüh sich zum Kriege rüstete, verliess er Ṣaghāniyān und begab sich nach Balkh; dann zog er wieder gegen Bukhārā. Bei Khardjang kam es im Djumādā I 336 (November/Dezember 947) zum Kampf; Abū 'Ali wurde geschlagen und kehrte nach Ṣaghāniyān zurück. Nach einiger Zeit verbreitete sich das Gerücht, dass Nüh ihn noch einmal anzugreifen beabsichtige, weshalb Abū 'Ali seine Anhänger wieder mobil machte. Balkh und Tokhāristān fielen ihm in die Hände; im Rabī' I 337 (September/Okttober 948) stiess er aber mit den Regierungstruppen zusammen und erlitt eine Niederlage. Diese plünderten Ṣaghāniyān aus; da sie aber von den Verbindungen mit Bukhārā abgeschnitten wurden, musste Nüh Friedensunterhandlungen anknüpfen, und im Djumādā II desselben Jahres (Dezember 948/Januar 949) kam der Friede zustande. Über die Bedingungen teilen die orientalischen Quellen nichts Näheres mit; jedenfalls wurde der Sohn Abū 'Ali's Abū 'l-Muza'ffar 'Abd Allāh als Geisel nach Bukhārā geschickt und dort mit grosser Auszeichnung empfangen, während Abū 'Ali bis auf weiteres in Ṣaghāniyān blieb. Da Maṣṣūr b. Qarategin die Disziplin unter den Truppen in Khorāsān nicht aufrechterhalten konnte, ersuchte er zu wiederholten Malen Nüh um seine Entlassung. Dieser versprach deshalb Abū 'Ali, ihn wieder in seine frühere Stellung einzusetzen, und nachdem Maṣṣūr im Rabī' I 340 (August/September 951) gestorben war, wurde Abū 'Ali zu seinem Nachfolger ernannt. Im Ramaḍān (Januar/Februar 952) verliess er Ṣaghāniyān, dessen Verwaltung er seinem Sohne Abū Maṣṣūr Našr b. Ahmed übertrug, begab sich dann nach Merw und traf im Dhu 'l-Hidjdja (April/Mai 952) in Naisābūr ein. In Khorāsān stellte er die Ordnung wieder her, da er aber auf den Befehl Nüh's den Büyiden Rukn al-Dawla angriff und seine Leistungen den Erwartungen nicht entsprachen, wurde er abgesetzt und Abū Sa'īd Bekr b. Mālik al-Farḡhānī zum Nachfolger ernannt, worauf Abū 'Ali sich unter den Schutz Rukn al-Dawla's stellte. Über die Beziehungen Nüh's zu den Büyiden siehe d. Art. WASHMGR B. ZIVAR. Nüh starb im Rabī' II 343 (August 954), und sein Sohn 'Abd al-Malik folgte ihm nach.



*Litteratur:* Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VIII, 301 f., 310 f., 333 f., 344—49, 353, 359, 365, 370, 378—81; Gardizi, *Zain al-Akhbār*, ed. Muḥammed Nāẓim, S. 32—9; Muḥammed Naṣṣakhi, *Description topographique et historique de Boukhara*, ed. Scheler, S. 94 f., 103, 112, 228; Ḥamd Allāh Mustawfi-i Qāzwinī, *Tārīkh-i Guzīda*, ed. Browne, I, 347 f., 350, 383; Amedroz und Margoliouth, *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*, siehe Index; Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, S. 10, 14, 108 f., 243 f., 246—49, 259. — Siehe auch d. Art. SĀMĀNĪDEN.

2. ABU 'L-KĀSIM NÜH II. b. MANŠÜR b. NÜH mit dem Beinamen al-Manšūr oder al-Raḍī bestieg als dreizehnjähriger Knabe den Thron nach dem im Shawwāl 366 (Juni 977) erfolgten Tode seines Vaters. Bis auf weiteres wurden die Regierungsgeschäfte von seiner Mutter und dem Wezīr Abu 'l-Husain 'Abd Allāh b. Aḥmed al-'Utbi besorgt, welch letzterer im Rabi' II 367 (November/Dezember 977) sein Amt antrat. Im Jahre 371 (981/2) wurde der mächtige Sipahsālār in Khorāsān Abu 'l-Ḥasan Muḥammed b. Ibrāhīm b. Simdjūr, der nach der Charakteristik Ibn al-Athīr's „nur gehorchte, wenn es ihm gefiel“ (*lā yuṣṭ' illā fī-mā yurīd*), abgesetzt und der dem Wezīr ergebene Husām al-Dawla Abu 'l-'Abbās Tāsh zu seinem Nachfolger ernannt. Die Herrschaft des Wezīrs dauerte aber nicht lange; die Sāmānidenheere wuiden von den Būyiden geschlagen und der Wezīr selbst auf Anstiftung Ibn Simdjūr's ermordet. Als Tāsh sich nach Bukhārā begab, um die Ordnung daselbst wiederherzustellen, verhand sich Ibn Simdjūr mit dem ehemaligen Mamlūken Fā'ik, der den Krieg gegen die Būyiden mitgemacht hatte, und erbat sich seine Hilfe, um von Khorāsān Besitz zu nehmen. Dann trafen sie in Naisābūr zusammen und bemächtigten sich dieser Gegend. Da Tāsh dies erfuhr, begab er sich nach Merw und liess sich in Unterhandlungen mit den beiden Parteigängern ein, worauf sie sich darüber einigten, dass Tāsh den Oberbefehl nebst Naisābūr behalten und Fā'ik Balkh und Abū 'Alī, der Sohn Ibn Simdjūr's, Herāt bekommen sollte. Nach einiger Zeit — im Jahre 373 (983/4) oder 376 (986) — wurde 'Abd Allāh b. Muḥammed b. 'Uzair zum Wezīr ernannt. Da dieser der Familie 'Utbi feindlich gesinnt war, setzte er sofort Tāsh ab und gab Ibn Simdjūr den Oberbefehl über Khorāsān zurück. Zwar versuchten einige Offiziere daselbst, sich für Tāsh zu verwenden, ihre Vorstellungen fanden aber beim Wezīr, dem auch die Mutter Nūh's zur Seite stand, kein Gehör. Ebenso erfolglos waren die Bemühungen des ehemaligen Sipahsālār's, Ibn Simdjūr und Fā'ik gegenüber seine Ansprüche durch Waffengewalt geltend zu machen, obgleich er von den beiden Būyiden Fakhr al-Dawla [s. d.] und Sharaf al-Dawla b. 'Aḍud al-Dawla unterstützt wurde. Tāsh wurde geschlagen und entfloh nach Djurdjān, wo er im Jahre 377 (987/8) an der Pest oder nach einer anderen Angabe durch Vergiftung starb. Im Dhū 'l-Hiǧǧa 378 (März/April 989) starb auch Ibn Simdjūr, und ihm folgte sein Sohn Abū 'Alī nach, der Fā'ik beneidete und aus dem V. . . . . griff, konnte Fā'ik ihm nicht standhalten, sondern flüchtete sich nach Merw al-Rūdh. Dann wurde Abū 'Alī als Statthalter aller Provinzen südlich vom Anū-Darya anerkannt und machte sich bald unabhängig von der Zentralregierung in Bukhārā,

während Fā'ik von Balkh Besitz nahm. Der Emir Abu 'l-Harīth Muḥammed b. Aḥmed b. Farighūn, den Nūh gegen ihn schickte, wurde geschlagen und verband sich mit Fā'ik gegen den Herrn von Ṣaghāniyān, Tāhir b. Faḍl. Dieser konnte dem Angriff der Alliierten nicht widerstehen; er selbst fiel, und sein Heer suchte das Weite. Dazu kam noch die Einmischung fremder Fürsten in die inneren Verhältnisse des Reiches hinzu. Abū 'Alī wandte sich nämlich an den Karakhāniden Bughrā-Khān und verabredete mit ihm eine förmliche Teilung des Sāmānidenreiches, so dass Bughrā-Khān Transoxanien und Abū 'Alī Khorāsān bekommen sollte. Infolgedessen erschien auch Bughrā-Khān im Rabi' I 382 (Mai 992) in Bukhārā, zog sich aber bald zurück und starb auf dem Wege nach Turkestan [siehe hierüber d. Art. BUGHRĀ-KHĀN]. Nachdem Nūh, der seine Hauptstadt hatte räumen müssen, zurückgekehrt war, erschien Fā'ik wieder auf dem Plane. Beim Heranrücken Bughrā-Khān's war er ihm entgegengeschickt worden, liess sich aber, wie vermutlich mit Recht angegeben wird, absichtlich schlagen, worauf er sich unterwarf und von Bughrā-Khān mit der Statthalterschaft von Tirmidh und Balkh belohnt wurde. Nach der Rückkehr Nūh's verbündete er sich mit Abū 'Alī, weshalb der ohnmächtige Nūh sich entschloss, den Chaznawiden Sabuktegin zu Hilfe zu rufen [siehe hierüber d. Art. SĀMĀNĪDEN]. Nach einiger Zeit wollten Abū 'Alī und Fā'ik, die ihre Zuflucht zu dem Būyiden Fakhr al-Dawla in Djurdjān genommen hatten, nach Khorāsān zurückkehren (385 = 995). Zuerst gewannen sie einige Erfolge, aber als sie in der Nähe von Tūs mit Sabuktegin zusammenstießen, brachte er ihnen eine entscheidende Niederlage bei, worauf sie nach Āmul flohen. Dann schickten sie Boten nach Bukhārā und baten um Pardon. Den Bitten Fā'ik's schenkte die Regierung kein Gehör; dagegen erklärte sie sich bereit, Abū 'Alī wieder in Gnaden aufzunehmen. Fā'ik flüchtete sich deshalb zu den Karakhāniden, während Abū 'Alī sich nach mancherlei Schicksalen durch Vermittlung des Emir Abu 'l-'Abbās Ma'mūn b. Muḥammed in Gurgāndj mit der Regierung in Bukhārā versöhnte. Hier wurde er anfangs sehr freundlich empfangen, dann aber nebst mehreren seiner Brüder und Offiziere ins Gefängnis geworfen. Zu derselben Zeit nötigte ein Einfall der Karakhāniden Nūh, sich wieder an Sabuktegin zu wenden, der sich damals in Balkh befand. Dieser fiel sofort mit einem grossen Heer in Transoxanien ein; da er aber verlangte, dass Nūh sich mit ihm vereinigen sollte, weigerte sich Nūh auf Anraten des Wezīrs 'Abd Allāh b. 'Uzair. Damit war Sabuktegin keineswegs zufrieden; Nūh musste nachgeben und sowohl Abū 'Alī als Ibn 'Uzair ausliefern, worauf das Wezirat dem Abū Naṣr Aḥmed b. Muḥammed b. Abi Zaid übertragen wurde. Dann liess Sabuktegin Abū 'Alī und Ibn 'Uzair in Gardiz einsperren; ersterer starb im Jahre 387 (997) im Gefängnis, wogegen der Wezīr später freigelassen wurde. Beim Friedensschluss kamen Sabuktegin und die Karakhāniden dahin überein, dass die Steppe Kaṭwān die Grenze zwischen dem Sāmānidenreich und den Karakhāniden bilden sollte; ausserdem wurde Fā'ik als Statthalter von Samarkand anerkannt. In Khorāsān regierte Sabuktegin als selbständiger Herrscher; in Transoxanien bemühte sich der Wezīr Abū Naṣr, die Ordnung durch Strenge wiederherzustellen; nach einigen Monaten wurde er aber ermordet. Zum Nachfolger ernannte Nūh Abu 'l-Muẓaffar

Muḥammed b. Ibrāhīm al-Barghashī. Nūh starb im Radjab 387 (Juli 997), und sein Sohn Abū 'l-Ḥārith Maṣūr folgte ihm nach.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭṭar, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VIII, 495; IX, 7–9, 19 f., 67, 69–72, 75 f., 91; Gardizi, *Zain al-Akhbār*, ed. Muḥammed Nāzim, S. 48–58; Muḥammed Nar-shakhi, *Description topographique et historique de Boukhara*, ed. Schefer, *passim*; Ḥamd Allāh Mustawfi-i Qazwini, *Ta'rikh-i Guzida*, ed. Browne, I, 350, 353, 385–90, 393, 421; Amedroz und Margoliouth, *The Eclipse of the Abbassid Caliphate*, siehe Index; Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, S. 9, 252–54, 258–64.

(K. V. ZETTERSTEN)

**NÜH B. MUṢṬAFĀ**, osmanischer Theologe und Übersetzer, stammte aus Anatolien, liess sich aber in jungen Jahren in Kairo nieder, wo er sich in allen Zweigen der Gottesgelehrsamkeit ausbildete und hohes Ansehen erlangte. Er starb dort im Jahr 1070 (1659). Er schrieb eine Reihe von theologischen Abhandlungen, von denen Brockelmann, *GAL*, II, 314 einige aufführt. Sein wichtigstes Werk ist indessen seine auf Veranlassung eines vornehmen Kairoers namens Yūsuf Efendi verfasste freie Übersetzung und Bearbeitung von Shahrastānī's berühmtem Werk über die Sekten, *Terdjeme-i Millet we-Niḥal*. Es ist handschriftlich in Berlin (vgl. Pertsch, *Katal.*, S. 157 f.), Gotha (Pertsch, *Katal.*, S. 76), London (vgl. Rieu, *Katal.*, S. 35 f.), Uppsala (vgl. Tornberg, *Codices*, S. 213), Wien (vgl. Flügel, *Katal.*, II, 199) usw. vorhanden und wurde 1263 in Kairo gedruckt. Über die beträchtlichen Abweichungen dieser türkischen Übersetzung vom arabischen Urwerk vgl. Rieu im Londoner *Catalogue*, S. 35<sup>b</sup>. J. v. Hammer gab in seinem *Mémoire sur deux coffrets gnostiques du moyen âge, du Cabinet de M. le Duc de Blacas* (Paris 1832), S. 28 ff. einige Auszüge aus dem letzten Teil des Werkes. Weiteres brachte er in den *Wiener Jahrbüchern*, LXXI, 50 und CI, 4.

Ein gewisser Yūsuf Efendi verfasste 1154 (1741) eine Lebensbeschreibung des Nūh b. Muṣṭafā, die handschriftlich in Kairo liegt (*Katal.*, VII, 364).

*Litteratur:* Die erwähnten Handschriftenkataloge, ferner Brockelmann, *GAL*, II, 314 sowie Muḥammed al-Muḥibbī, *Ta'rikh Khulāṣat al-Aṭṭar*, IV, 458 (Kairo 1868).

(FRANZ BABINGER)

**AL-NUKHAILA**, Ort im 'Irāq unweit von al-Kūfa. Er ist hauptsächlich aus den Berichten über die Schlacht bei Qādisiya bekannt. Aus den von Yāqūt gesammelten Angaben über seine Lage scheint sich zu ergeben, dass man später zwei verschiedene Orte dieses Namens unterschieden hat, nämlich einen bei al-Kūfa an der Strasse nach Syrien, der in der Zeit der Khalifen 'Alī und Mu'āwiya mehrmals erwähnt wird, und zweitens eine Wasserstation zwischen al-Mughitha und al-'Aḳaba, 3 Mil von al-Ḥufair entfernt, rechts von der Strasse nach Mekka. Dort fanden einige Gefechte der zweiten Schlacht bei Qādisiya statt. Nach al-Khalil bei al-Bakr lag dieses al-Nukhaila in der syrischen Steppe (*al-Bādiya*); auch Ibn al-Faḳīh scheint an diese Gegend zu denken. Caetani nimmt an, dass es sich in beiden Fällen um denselben Ort am Wüstenrande handelt. Nach Musil entspricht er vielleicht dem jetzigen Khān Ibn Nkhaila etwa 20 km südsüdöstlich von Kerbelā<sup>2</sup> und 60 km nordnordwestlich von al-Kūfa.

*Litteratur:* Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 771 f.; Ibn al-Faḳīh, *BGA*, V, 163; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, S. 577; Yā'qūbī, *Ta'rikh*, ed. Houtsma, II, 162; al-Tabarī, ed. de Goeje, I, 2201 f., 3259, 3345; II, 545; al-Balādhuri, *Futūḥ al-Bulḍān*, ed. de Goeje, S. 245, 253 f., 256; Ibn Miskawaih, *Tadjarib*, ed. Caetani, S. 571; al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, IV, 205 f.; Caetani, *Annali dell' Islām*, III/1, S. 156, 254, 258, 261, A. H. 13, § 168, Anm. 2<sup>b</sup>, A. H. 14, § 11, 14<sup>a</sup> (mit Anm. 3), 20; Massignon, in *MIFA O*, XXVII, 34<sup>b</sup>, 51, 53; Musil, *The Middle Euphrates*, New York 1928, S. 39, Anm. 31; 41, Anm. 32; 247, 329.

(E. HONIGMANN)

**AL-NUKRA**, Ebene westlich vom Djebel Hawrān am Rande des Trachon im Ostjordanlande. Der Name *al-Nukra* („die Höhlung“) stammt erst aus neuerer Zeit. Man versteht darunter meist ein Gebiet, das die beiden Landschaften al-Bathaniya (mit der Hauptstadt Adhri'āt) und Hawrān (westlich vom gleichnamigen Gebirge), also die ganze Nordhälfte des Ostjordanlandes [s. AL-BATHANIYA] umfasst. Im weiteren Sinne rechnet man zu al-Nukra alles Land von al-Ledjā<sup>2</sup>, Djaidūr und al-Balḳā<sup>2</sup> bis an den Fuss des Djebel Hawrān, im engeren Sinne nur den südlichen Teil davon; jedenfalls reicht es von al-Sanamēn bis zum Djebel al-Durūz (Hawrān). Zu al-Nukra gehören die schon in syrischen Texten vorarabischer Zeit erwähnten Orte Mū'atbin oder Mū'tabin, Tubnā (jetzt Tibne), al-Mahādjdja, Obṭa<sup>2</sup>, 'Olmā, al-Musaifira und al-Faddain.

*Litteratur:* Nöldeke, in *ZDMG*, XXIX, 431, Anm. 1; Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Freiburg i. B. u. Leipzig 1896, S. 15, 43 f., 84; Dussaud, *Topographie de la Syrie*, Paris 1927, S. 323.

(E. HONIGMANN)

**NUMAIR** B. 'AMIR B. ṢAṢA'A, arabischer Stamm (Wüstenfeld, *General. Tabellen*, F 15) auf den westlichen Höhen der Yamāma und den Höhen zwischen diesem Gebiet und dem Ḥimā Dāriya, einer rauen, unwirtlichen Gegend, deren Natur den wilden ungeselligen Charakter der Numair erklärt. Ihr Name hängt ebenso wie die Namen Namr und Anmār für andere Volksgruppen (man kennt übrigens bei den arabischen Stämmen mehrere Clans, die auch den Namen Numair tragen: bei den Asad, den Tamim, den Dju'f, den Hamdān usw.) ohne Zweifel zusammen mit *Nimr*, dem arabischen Panther. Bekannt sind die Folgerungen, die W. Robertson Smith aus dieser Tatsache und aus anderen ähnlichen Erscheinungen gezogen hat, um das Vorhandensein des Totemismus bei den alten Arabern zu beweisen (*Kinship and Marriage in early Arabia*, 2. Aufl., S. 234); seine Theorie ist heute aufgegeben.

Die geographischen Wörterbücher von al-Bakrī und Yāqūt erwähnen Dutzende von Ortschaften im Gebiet der Numair, und namentlich ihre Brunnen, wobei sie oft deren Übergang von einem auf den anderen Stamm angeben (z. B. Yāqūt, *Mu'djam*, III, 802: der Brunnen Ghisl, der früher dem Tamim-Clan Kulaib b. Yarbū' gehörte, kam in die Hände der Numair); aus diesen häufigen Erwähnungen darf man jedoch nicht schliessen, dass die Numair in der arabischen Geschichte eine bedeutende Rolle gespielt haben. Das hat seinen Grund vielmehr darin, dass das Gebiet der Numair eine typische Beduinenlandschaft ist und



den Dichtern als Stoff für ihre Beschreibungen gedient hat. Im übrigen waren die Numair stark gemischt mit anderen Nachbarstämmen (namentlich Tamīm, Bāhila, Ḳuṣhair), und die Grenzen ihres Gebietes waren ziemlich unbestimmt.

Die Numair, ein armer und mittelloser Stamm, sind zu allen Zeiten Räuber gewesen. Sie spielen in den vorislamischen Kriegen eine sehr bescheidene Rolle und treten sehr selten neben anderen Gruppen des grossen Stammes der 'Amir b. Ṣaṣ'a auf (in der Schlacht bei Faif al-Riḥ gegen die Banu 'l-Hārith b. Ka'b und ihre Verbündeten haben sie kaum eine bedeutende Rolle gespielt: *Naḳā'id*, ed. Bevan, S. 469—72). Dank dieser Absonderung kamen sie in den Ruf, eine der *Ḍjamarāt al-'Arab* zu sein, d. h. ein Stamm, der sich mit andern nicht verbündete (al-Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 372; *Naḳā'id*, S. 946; *Mufaḍḍaliyāt*, ed. Lyall, S. 841: über die verschiedenen Stämme mit diesem Beinamen vgl. *Taḍ al-'Arūs*, III, 107); die andere Bezeichnung der Numair, „die *Aḥmās* der Banū 'Amir“, gibt ihnen einen besonderen Platz innerhalb des grossen Stammes, aus dem sie hervorgegangen sind: sie weist auf die damalige Annahme hin, sie hätten nicht dieselbe Mutter wie die anderen Clans der Banū 'Amir (*Mufaḍḍaliyāt*, S. 259, 12—15 = 771, 2—4: die Quelle ist die *Ḍjamarā* Ibn al-Kalbī's, Hs. des Brit. Mus., Fol. 120v—121r). Die Numair machen weder zu Lebzeiten des Propheten noch zu Anfang des Khalifates von sich reden: sie treten weder als Anhänger noch als Gegner des Islām auf. Erst von der Umayyadenzeit an taucht ihr Name in den historischen Texten auf, aber da ist nur von ihrer Aufsässigkeit gegen die Zentralgewalt und von ihren Beutezügen die Rede. Unter dem Khalifat 'Abd al-Malik's zieht die Weigerung der Steuerzahlung ihnen eine Strafexpedition zu (al-Balādhuri, *Futūḥ*, S. 139; vgl. *Aghānī*, XVII, 112—13; XIX, 120—21). Eine andere ähnliche Expedition, jedoch auf breiterer Grundlage, unternahm der bekannte türkische General des Khalifen al-Mutawakkil, Bughā al-Kabīr, im Jahre 232 (846) gegen sie, um ihren systematischen Verwüstungen ein Ende zu machen. Das Ergebnis war, dass der Stamm vollständig zerstreut wurde (Tabari, III, 1357—63; einer der interessantesten Berichte über die Sitten der Beduinen; er enthält S. 1361 eine eingehende Aufzählung der Numair-Clans, von denen nur einer, die Banū 'Amir b. Numair, Ackerbau und Weidewirtschaft betrieb, während die anderen von Räuberei lebten). Übrigens haben die Numair, wie es scheint, bald ihre Beutezüge wieder aufgenommen; denn im IV. Jahrh. d. H. wurde von dem Ḥamdāniden Saif al-Dawla wiederum eine Expedition gegen sie unternommen mit demselben Ziel wie die früheren (Yāqūt, *Muḍjam*, IV, 378).

Durch eine an sich unbedeutende Tatsache haben die Numair in der Literaturgeschichte einen anhaltenden, wenn auch wenig schmeichelhaften Ruf bekommen, nämlich durch die von dem Dichter Ḍjarir gegen sie gerichtete Satire, welche als eins der berühmtesten Beispiele für die Schmähung durch das *Ḥidjā'* erhalten ist (namentlich der Halbvers: „Schlag doch die Augen nieder: du gehörst zu den Numair“). Die Gelegenheit dazu war gegeben durch das unglückselige Eintreten des Numair-Clans *al-Aḥmās* in der berühmten Rivalität zwischen diesem und Ḍjarir (Tabari, VII, 44—46, 117—71, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000).

an diese Streitigkeiten blieb bis in ferne Zeiten lebendig: es ist zweifellos kein Zufall, dass derjenige, welcher den Emir Bughā zu der Expedition gegen die Numair trieb, ausgerechnet der Ur-Enkel Ḍjarir's war, nämlich der Dichter 'Umāra b. 'Aḳil b. Bilāl b. Ḍjarir; übrigens hatten die Numair vier seiner Oheime getötet (Ibn Ḳutaiba, *Shi'r*, ed. de Goeje, S. 284, wo man B. Dinna [b. 'Abd Allāh b. Numair] anstatt B. Dabba lesen muss). Die Feindschaft zwischen der Familie Ḍjarir's und den Numair ist wahrscheinlich auch durch die Nachbarschaft der letzteren mit dem Stamm des Dichters, den Banū Kulaib b. Yarbū', von neuem aufgeflammt.

Die Numair haben ausser al-Rā'i und dessen Sohn Ḍjandal, noch einige andere Dichter von Bedeutung; so Abū Ḥaiya (zur Zeit der ersten 'Abbāsiden-Khalifen) und Ḍjirān al-'Awd, dessen *Dirwān* neuerdings veröffentlicht wurde (Kairo 1350, Ausgabe der Ägyptischen Bibliothek).

*Litteratur:* Wüstenfeld, *Register zu den genealog. Tabellen*, S. 340; Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishṭikāḥ*, ed. Wüstenfeld, S. 178—79; Ibn Kutaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 42; Ibn al-Kalbī, *Ḍjamarat al-Ansāb*, Hs. Brit. Mus., Fol. 147v—50r. (G. LEVI DELLA VIDA)

AL-NUMĀN B. BASHĪR AL-ANṢĀRĪ, Statthalter von al-Kūfa und Hims. Nach einigen muslimischen Gewährsmännern war al-Nu'mān der erste Anṣārī, der nach der Hidjra geboren wurde. Sein Vater Bashīr b. Sa'd [s. d.] gehörte zu den hervorragendsten Gefährten Muhammed's, und die Mutter, 'Amra bint Rawāḥa, war Schwester des hochangesehenen 'Abd Allāh b. Rawāḥa [s. d.]. Nach der Ermordung 'Othmān's weigerte sich der ihm ergebene Nu'mān, 'Alī zu huldigen. Einigen ziemlich apokryph erscheinenden Berichten zufolge soll er das blutige Hemd des Khalifen, nach einer Angabe auch die abgehauenen Finger seiner Gattin Nā'ila nach Damaskus gebracht haben, worauf diese Reliquien von Mu'āwiya in der Moschee zur Schau ausgestellt worden seien. In der Schlacht bei Siffin [s. d.] stand er Mu'āwiya treu zur Seite, und bei ihm war er auch stets sehr beliebt, während die übrigen Anṣār in der gehörigen Entfernung von dem umayyadischen Hofe gehalten wurden. Im Jahre 39 (659/60) unternahm al-Nu'mān auf den Befehl Mu'āwiya's eine Expedition gegen Mālik b. Ka'b al-Arḥabī, der im Namen 'Alī's 'Ain al-Tamr an der Grenze zwischen Syrien und Mesopotamien besetzt hatte, und begann diesen Ort zu belagern, musste aber unverrichteter Sache zurückkehren. Zwanzig Jahre später erhielt er die Statthalterschaft von al-Kūfa. Zu diesem Posten passte er eigentlich nicht recht, weil seine ausgeprägte Abneigung gegen 'Alī und seine Anhänger der shi'itischen Bevölkerung der Stadt nicht zusagte. Im übrigen verlehnte er keineswegs seine Sympathien für die von dem Günstling Yazid b. Mu'āwiya's al-Akḥṭal [s. d.] angegriffenen Anṣār, sondern äusserte freimütig seine Meinung über die seinen Stammesgenossen zugefügte Kränkung. Nachdem Yazid im Radschab 60 (April 680) die Regierung angetreten hatte, liess er al-Nu'mān trotzdem in seinem Amte; doch blieb dieser nicht lange dort. Al-Nu'mān wird zwar als Asket geschildert, und die Lehren des Ḳor'ān kannte er gründlich; seine Askese war aber nicht von dem strengsten Schlage, und sein Interesse für musikalische Unterhaltungen wurde als ein Beweis mangelnder Würde aufgefasst. In der Politik erwies er sich als ziemlich nachgiebig, wenn es nur nicht zu offener

Empörung kam. Als der Parteigänger Husain's Muslim b. 'Aqil in al-Kūfa erschien, um die Stimmung des Volkes zu ergründen, und tatsächlich mehrere fand, die sich bereit erklärten, Husain zu huldigen, nahm al-Nu'mān eine neutrale Stellung ein und tat keine Schritte, um der eifrigen Propaganda zu steuern. Infolgedessen schrieben die Anhänger der Umayyaden in al-Kūfa an den Khalifen und machten ihn darauf aufmerksam, dass die bedrohliche Lage einen kräftigen Mann erheische, der imstande sei, die Befehle der Regierung auszuführen, während al-Nu'mān aus wirklicher oder gekünstelter Schwäche den Dingen freien Lauf lasse und nur zur Ruhe ermahne. Als Yazid diese Angelegenheit mit seinen Ratgebern, vor allem dem einflussreichen Ibn Sardjūn, besprach, zeigte dieser ihm eine von Mu'āwīya kurz vor seinem Tode unterzeichnete Urkunde, die die Ernennung des damaligen Statthalters von al-Baṣra 'Ubad Allāh b. Ziyād [s. d.] zum Inhaber des nämlichen Amtes in al-Kūfa enthielt. Trotz seiner Antipathie gegen den Vorgeschlagenen vollbrachte Yazid den Willen seines Vaters und übertrug 'Ubad Allāh die betreffende Statthalterschaft, ohne ihn von seinem Posten in al-Baṣra zu entbinden, worauf al-Nu'mān sich beeilte, nach Syrien zurückzukehren. Als die Bevölkerung von Medina zu Anfang des Jahres 63 (682) sich empörte und sämtliche Umayyaden aus der Stadt vertrieb, wollte Yazid es zunächst mit der Nachsicht versuchen, ehe er den Waffen die Entscheidung überliess, und schickte eine Gesandtschaft unter al-Nu'mān nach Medina, um den Bewohnern die Hoffnungslosigkeit eines gewaltsamen Widerstandes klarzumachen und sie eines Besseren zu belehren. Ausserdem bekamen die Gesandten Weisung, den Weg von Medina nach Mekka fortzusetzen, um den trotzigen 'Abd Allāh b. al-Zubair [s. d.] zur Huldigung zu bewegen. Die Warnungen und Drohungen al-Nu'mān's fanden aber bei seinen Landsleuten kein Gehör, und so blieb dem Khalifen nichts übrig, als die Unbotmässigkeit der beiden heiligen Städte mit Waffengewalt niederzuschlagen [siehe im übrigen d. Art. YAZID B. MU'ĀWIYA]. Nach dem im Rabi' I 64 (November 683) erfolgten Tode Yazid's erklärte sich al-Nu'mān, der inzwischen die Statthalterschaft von Himṣ erhalten hatte, offen für 'Abd Allāh b. al-Zubair. Im Dhū l-Hidjja desselben Jahres (Juli/August 684) oder im Muḥarram 65 (August/September 684) wurde aber dessen vornehmster Anhänger al-Daḥḥāk b. Kais al-Fihri [s. d.] bei Mardj Rāhiṭ [s. d.] geschlagen, und damit war auch das Schicksal al-Nu'mān's entschieden. Er versuchte sich durch die Flucht zu retten, wurde aber eingeholt und getötet. Nach den arabischen Geschichtsschreibern soll die Stadt Ma'arrat al-Nu'mān [s. d.] ihren Namen von al-Nu'mān b. Bashir tragen.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, ed. Sachau, VI, 35; Tabari, ed. de Goeje, siehe Index; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, I, 514; II, 85, 303, 382; III, 154, 228, 315, 430; IV, 9, 15, 17, 19, 75, 88, 120, 123—25; Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 219, 228, 278, 301, 304 f.; Dinawari, *al-Akhbār al-firwān*, ed. Guirgass, S. 239 f., 245, 247, 273; Mas'ūdī, *Murūdj*, Pariser Ausgabe, IV, 296 f.; V, 128, 134, 204, 227—29; Abu l-Fida', ed. Reiske, I, 77, 385, 393, 405, 407; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Caetani, *Annali dell' Islam*, VIII, 325; IX, 233, 355; X, 275 ff., siehe im übrigen den Index;

Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, S. 47, 82, 94, 96, 110; Lammens, *Études sur le règne du calife omayyade Mu'awīya I<sup>er</sup>*, S. 43, 45, 58, 110, 116, 407; ders., *Le califat de Yazid I<sup>er</sup>*, S. 119 ff., 137, 140, 142, 207, 215, 221, 228.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-NU'MĀN B. ABĪ ABD ALLĀH MUḤAMMAD B. MANṢŪR B. AHMED B. HAYYUN AL-TAMIMI AL-ISMA'ĪLĪ AL-MAGHRIBĪ ABŪ ḤANĪFA, der grösste der ismā'ilitischen Juristen und Vorkämpfer der frühen Fātimiden in Ägypten. Nu'mān scheint aus einer mālikitischen Familie in Qairawān zu stammen und nahm schon in jungen Jahren den ismā'ilitischen Glauben an. Sein genaues Geburtsdatum ist unbekannt, aber wahrscheinlich wurde er in den letzten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts d. H. geboren. Er trat in den Dienst der Fātimiden unter al-Mahdī (dem ersten Fātimiden-Khalifen) und diente diesem in den letzten neun Jahren seines Lebens, d. h. 313—22 (925—34). Danach diente er al-Kā'im (dem zweiten Fātimiden-Khalifen), solange dieser lebte. Während dieser Zeit war al-Nu'mān hauptsächlich beschäftigt mit dem Studium der Geschichte, Philosophie und Jurisprudenz und der Abfassung seiner zahlreichen Werke. Kurz vor al-Kā'im's Tod, der im Jahre 335 (946) eintrat, wurde er zum *Kāḍī* ernannt. Während der Zeit Manṣūr's (des dritten Fātimiden-Khalifen) stieg sein Rang, und er erreichte seinen Höhepunkt in der Zeit des vierten Fātimiden-Khalifen al-Mu'izz (gest. 365 = 976), dem er um zwei Jahre im Tode vorausging. Offiziell scheint er nicht zum *Kāḍī l-Kuḍāt* ernannt worden zu sein, ein Titel, den al-Nu'mān's ältester Sohn 'Alī zuerst erhielt. Aber während der Regierung al-Mu'izz' gelangte al-Nu'mān zu grosser Macht und war de facto der höchste Justizbeamte des Reiches und eine der mächtigsten Persönlichkeiten in der Hierarchie der *Da'wa* (von den Ismā'iliten *Da'wat* gesprochen).

Kāḍī al-Nu'mān war ein Mann von grosser Begabung, tiefer Gelehrsamkeit und feiner Bildung: als Wissenschaftler gelehrt, als Autor produktiv, als Richter gerecht. Aussere Tatsachen aus seinem Leben sind nicht viele bekannt. Wahrscheinlich war er ein Einsiedler, der sich in seine juristischen und philosophischen Studien vertiefte und ganz der Abfassung seiner zahlreichen Werke lebte. Er war der Begründer der ismā'ilitischen Jurisprudenz und wird mit Recht als ihr grösster Vertreter betrachtet. Nach der ismā'ilitischen Überlieferung schrieb er nichts ohne Rücksprache mit den zeitgenössischen Imāmen. Sein grösstes Werk, das *Da'ā'im al-Islām* („die Säulen des Islām“), wird sozusagen als das gemeinsame Werk des Imām al-Mu'izz und des Kāḍī al-Nu'mān angesehen und besitzt deshalb die höchste Autorität. Es war nach der Zeit des al-Mu'izz das offizielle *corpus juris* im ganzen Fātimidenreich. Abgesehen davon werden auch einige seiner anderen Werke von den ismā'ilitischen Gelehrten als Standard-Werke betrachtet und noch eifrig studiert, z. B. *Asās al-Ta'wīl* und *Ta'wīl al-Da'ā'im* (*Ta'wīl*), *Sharḥ al-Akhbār* und *Ifṭitāḥ al-Dar'at* (*Akhbār*) und *al-Maḍālis wa l-Musāyarāt* (*Wāḍi*).

Al-Nu'mān war der Begründer einer hervorragenden Kāḍī-Familie. Seine beiden Söhne 'Alī und Muḥammed erlangten den Rang eines *Kāḍī l-Kuḍāt*.

Kāḍī al-Nu'mān starb in Alt-Kairo (Miṣr) Freitag, den 29. Djumādā II. 363 (27. März 974).

Al-Nu'mān war ein vielseitiger und fruchtbarer



Autor. Die Titel von 44 Werken sind auf uns gekommen. Von diesen sind 22 ganz und gar verloren; 18 werden ganz und 4 teilweise bei den westlichen Ismā'īliten in Indien bewahrt. Anstatt einer vollständigen Liste seiner Werke, die anderswo zu finden ist, will ich sie nur nach ihrem Inhalt gruppieren und dabei die wichtigsten erwähnen: A. Fikḥ: 14 Werke (*Kitāb al-Iqāḥ*, *Da'īm al-Islām*, *Mukhtaṣar al-Aḥḥār*); B. Munāzara: 5 Werke; C. Ta'wīl (Allegorische Interpretation): 3 Werke (*Asās al-Ta'wīl*, *Ta'wīl al-Da'īm*); D. Ḥaḳā'ik (Esoterische Philosophie): 4 Werke; E. 'Aḳā'id (Dogmatik): 6 Werke (*al-Ḳaṣīda al-mukhtaṣara*; F. Akḥbār al-Sira: 3 Werke (*Sharḥ al-Aḥbār*); G. Ta'rikḥ: 2 Werke (*Iftitāḥ al-Da'īm*); H. Wa'z: 3 Werke (*al-Madḡālis wa 'l-Musāyarāt*); I. Verschiedenes: 4 Werke.

**Litteratur:** Ein Bericht über Leben und Werke des Qāḍi al-Nu'mān ist zu finden in *J. R. A. S.* 1934, S. 1—32; kürzer auch bei Fyzee, *Ismaili Law of Wills*, Oxford 1933, S. 9—14, und Ivanow, *Guide to Ismaili Literature* (Royal Asiatic Society), London 1933, S. 37—40. (FYZEE)

**AL-NU'MĀN B. AL-MUNDHIR** (mit der *Kunya* Abū Kābūs oder Abū Kūbais) war der letzte „König“ vom Hause der Lakhmiden in al-Hira [s. d. Art. LAKHM]. Er ist wohl das den Arabern bekannte te, aber darum keineswegs das bedeutendste Mitglied der Dynastie. Von den Dichtern wird er oft genannt, je nach Umständen Gegenstand ihrer Lob- oder Schmähdgedichte. Als sein Hofdichter ist vor allem al-Nābigha al-Dhubyānī [s. d.] bekannt; über sein Verhältnis zu 'Adī b. Zaid al-'Ibādī s. u.

Seine Berühmtheit bei den Arabern bedeutet leider keineswegs, dass wir über sein Leben und seine Wirksamkeit gut unterrichtet wären. Was den Gedichten zu entnehmen ist, hat für die Geschichte sehr geringe Bedeutung, und was die Geschichtsschreiber über ihn zu erzählen haben, ist fast noch weniger wert. Überhaupt steht die arabische Überlieferung über das Haus der Lakhmiden auf gleicher Linie mit derjenigen über die teilweise gleichzeitigen Fürstenhäuser Ghassān und Kinda. Dazu kommt noch die Verwirrung, welche häufige Verwechselung identischer Namen verschiedener Hauptpersonen in den Berichten herbeigeführt hat. Und was man in nichtarabischen Quellen finden kann, ist, wenn auch mehr zuverlässig, doch zu geringfügig und zufällig, um darauf eine geschichtliche Darstellung aufzubauen. Das Material ist von Nöldeke in seiner *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* und G. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira* zusammengestellt und nach Möglichkeit kritisch verwertet.

Die „Könige“ von al-Hira waren Vasallen der persischen Grosskönige und wurden von ihnen in die Würde eingesetzt mit der Aufgabe, die arabische Bevölkerung des Grenzgebietes und die davon abhängigen Wüstenaraber zusammenzufassen und dadurch das Gebiet gegen Einfälle und Plünderungen der Beduinen zu schützen. Al-Nu'mān soll etwa 580—602 n. Chr. oder etwas später regiert haben. Sein Vater war al-Mundhir b. Hind, einer der drei Söhne der berühmten Fürstin aus dem Hause Kinda, die einander auf dem Throne al-Hira's folgten. Seine Mutter war aber niedriger Herkunft, man sagt Tochter eines Goldschmieds in der Nähe von Medina, was den Feinden des Königs für ihre Schmähdgedichte auf ihn sehr zustatten kam. Nach dem *Wāḍi' as-sayyid* Yāzīd al-Mundhir soll

der Grosskönig (Hormizd IV.) eine Zeitlang gezögert haben, den leeren Thron wieder zu besetzen. Die schliessliche Ernennung al-Nu'mān's soll nur dank des Einflusses und der List des arabischen Dichters 'Adī b. Zaid al-'Ibādī [s. d.] erfolgt sein, der beim Grosskönig Sekretär für die arabischen Angelegenheiten war und dessen Familie dem Nu'mān zugetan war.

Aus der Regierung al-Nu'mān's sind wirklich bedeutende Begebenheiten nicht bekannt. Es wird über Streitigkeiten mit arabischen Stämmen berichtet, und Anekdoten aus seinem Leben werden erzählt. Anfangs Heide wie wohl alle seine Väter, hat er sich später taufen lassen, was ihn allerdings nicht hinderte, nach wie vor in Polygamie zu leben. Christen gab es aber doch auch früher in seiner Familie; seine obengenannte Grossmutter Hind hat ein Kloster gestiftet [s. d. Art. AL-HIRA], und seine gleichnamige Schwester (andere sagen Tochter) war Nonne. Gegen Ende seines Lebens liess er den Dichter 'Adī b. Zaid, der ihm von seinen Feinden verdächtig gemacht worden war, umbringen. Allerdings soll er nachher einem Sohne des Dichters zu derselben einflussreichen Stellung bei dem Grosskönig (Khusraw II.) verholfen haben, die der Vater vorher innegehabt hatte. Selbst wurde er nicht lange nachher, man sagt eben infolge von Machinationen dieses Sohnes 'Adī's, vom Grosskönig gefangen gesetzt und starb im Gefängnisse. Allerlei Legenden wissen über die Einzelheiten dabei zu berichten.

**Litteratur:** Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, S. 347, Anm. 1, und Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden*, S. 107—20, wo die sonst einschlägige Litteratur angeführt wird. (A. MOBERG)

**AL-NU'MĀN B. THĀBIT.** [Siehe ABŪ ḤANĪFA.] **NŪN**, fünfundzwanzigster Buchstabe des arabischen Alphabetes mit dem Zahlenwert 50. Er gehört zur Gruppe der Liquidae (*al-Hurūf al-dhālqiya*) und ist als solcher zahlreichen Veränderungen und Assimilationen unterworfen. Vgl. die *Litteratur*. Über die paläographische Entwicklung vgl. ARABIEN, Tafel I.

**Litteratur:** W. Wright, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Cambridge 1890, S. 67; H. Zimmern, *Vergl. Grammatik der sem. Sprachen*, Leipzig 1898, S. 31—2; Brockelmann, *Précis de linguistique sémitique*, Übers. W. Marçais u. M. Cohen, Paris 1910, S. 74, 87; ders., *Grundriss d. vergl. Grammatik d. sem. Sprachen*, Berlin 1908, I, 136—37, 173 ff., 202 ff., 220 ff.; A. Schaaede, *Sibawaihi's Lautlehre*, Leiden 1911, Index, s. v. (A. J. WENSINCK)

**NŪR** (A.), das Licht.

I. Naturwissenschaftlich.

Synonyma *Daw'*, auch *Daw'* und *Ḍiyā'* (letzteres zuweilen als Plural gebraucht). Nach einigen Autoren hat *Daw'* (*Ḍiyā'*) intensivere Bedeutung als *Nūr* (vgl. Lane, *Arabic-English Dictionary*, s. v. *Daw'*); diese Auffassung gründet sich jedenfalls auf die Stelle Kor'an, X, 5, in der die Sonne als *Ḍiyā'*, der Mond als *Nūr* bezeichnet wird. Die weitergehende Folgerung hieraus, dass prinzipiell *Ḍiyā'* für das Licht selbstleuchtender Körper (Sonne), dagegen *Nūr* für das an nichtleuchtenden Körpern (Mond) reflektierte Licht angewandt wird, trifft in Anbetracht der primitiven naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Araber zur Zeit Muḥammads keinesfalls zu, lässt sich auch aus späteren Schriften in keiner Weise

belegen. Die naturwissenschaftlichen und kosmographischen Werke aus der Blütezeit des arabischen Mittelalters (Ibn al-Haitham, Qazwini und Spätere) bedienen sich in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle der Bezeichnung *Ḍaw'*, und es dürfte daher gerechtfertigt erscheinen, dieses Wort als mathematischen und physikalischen Terminus technicus anzusprechen.

Ibn al-Haitham hat dem Licht ausser in seiner „Optik“ (*Kitāb al-Manāẓir*) noch eine besondere Schrift gewidmet (*Ḳawāl al-Ḥasan b. al-Ḥusain b. al-Haitham fi 'l-Ḍaw'*), mit deutscher Übersetzung herausgegeben von J. Baermann, in *Z D M G*, XXXVI [1882], 195–237), aus der wir die folgenden Einzelheiten entnehmen:

Bezüglich des Lichtes werden zwei Arten von Körpern unterschieden, nämlich selbstleuchtende (zu diesen gehören die Gestirne und das Feuer) und nichtleuchtende (dunkle); die nichtleuchtenden teilt man weiter ein in undurchsichtige und durchsichtige, die letzteren wiederum in solche, die in allen Teilen durchsichtig sind, wie die Luft, das Wasser, das Glas, die Kristalle und ähnliches, und solche, in die das Licht nur teilweise eindringt, deren Material aber in Wahrheit undurchsichtig ist, wie etwa dünne Zeuge und Stoffe.

Das Licht selbstleuchtender Körper ist eine wesentliche Eigenschaft des Körpers, das reflektierte Licht eines an sich dunklen Körpers dagegen ist eine akzidentelle Eigenschaft des Körpers.

Nach der Meinung der Mathematiker sind alle Lichterscheinungen von einer und derselben Art; sie bestehen nämlich in einer Feuerhitze, die sich im leuchtenden Körper selbst befindet, was daraus hervorgeht, dass man die von dem hellsten selbstleuchtenden Körper, der Sonne, ausgesandten Lichtstrahlen mit Hilfe eines Hohlspiegels in einem Punkt sammeln und in diesem alle entzündbaren Körper zur Verbrennung bringen kann, und dass sich ferner die Luft und andere Körper, die von den Lichtstrahlen der Sonne oder eines Feuers getroffen werden, erwärmen. Licht und Wärme werden also miteinander identifiziert, bzw. als äquivalent betrachtet. Die Intensität des Lichtes nimmt, ebenso wie die der Wärme, mit wachsender Entfernung von der Lichtquelle ab.

Jeder leuchtende Körper — mag sein Licht eine für ihn wesentliche Eigenschaft (direkt) oder mag es akzidentell (reflektiert) sein — beleuchtet jeden ihm gegenüberstehenden Körper (d. h. er sendet sein Licht nach allen Richtungen aus). Allen Körpern, undurchsichtigen wie durchsichtigen, ist eine Kraft zu eigen, das empfangene Licht anzunehmen, letztere besitzen überdies noch eine Kraft, das Licht weiterzuleiten; dass ein durchsichtiger Körper (Luft, Wasser usw.) auch die Kraft der Lichtaufnahme hat, geht daraus hervor, dass das Licht in ihm sichtbar wird, wenn man ihn mit einem undurchsichtigen Körper schneidet; das Licht muss sich demnach schon vorher in ihm befunden haben.

Das Vordringen des Lichtes in einem durchsichtigen Körper geschieht auf geradlinigen Bahnen (Beweis: Sonnenstrahl in der staubgefüllten Luft eines verdunkelten Raumes). Diese geradlinige Fortpflanzung des Lichtes ist eine wesentliche Eigenschaft des Lichtes selbst, nicht des durchsichtigen Körpers, denn es müsste nämlich in diesem andernfalls besonders ausgezeichnete Bahnen geben, längs deren sich das Licht verpflanzt; eine derartige Hypothese wird jedoch durch die gleichzeitige Anbringung und Beobachtung zweier oder

mehrerer Lichtquellen im dunklen Raum entkräftet.

Der Strahl wird als das längs einer Geraden vordringende Licht definiert. Die früheren Mathematiker waren der Meinung, dass der Vorgang des Sehens in der Aussendung eines Strahles vom Auge des Beobachters nach dem gesehenen Gegenstand und der Reflexion an diesem zurück nach dem Auge bestehe. Dem steht die Auffassung Ibn al-Haitham's gegenüber, dass der erschaute — selbstleuchtende oder beleuchtete — Körper von allen seinen Punkten aus nach allen Richtungen Strahlen aussendet, von denen die nach dem Auge des Beobachters gehenden sich in diesem sammeln und als Bild des Körpers wahrgenommen werden (vgl. Optik, Buch I, 23: „Visio non fit radiis a visu emissis“, sowie auch Buch II, 23).

Es gibt keinen absolut durchsichtigen Körper, vielmehr reflektiert jeder Körper, auch der durchsichtige, einen Teil des ihn treffenden Lichtes (Erklärung der Dämmerungerscheinungen). Nach Aristoteles besitzt der Himmel den höchsten und vollkommensten Grad der Durchsichtigkeit. Ibn al-Haitham ficht diese Behauptung an und beweist unter Benutzung der Theorie des Mathematikers Abū Sa'd al-'Alā' b. Suhail, die sich auf die bekannten Regeln der Brechung des Lichtes beim Durchgang durch Medien verschiedener Dichte gründet, dass die Durchsichtigkeit keine Grenzen habe und dass sich somit zu jedem durchsichtigen Körper ein noch durchsichtiger finden lasse.

Eine Erklärung für die Entstehung des Hofes um den Mond, des Regenbogens, seiner Gestalt und seiner Farben, sowie des bei Nacht in der Atmosphäre des Bades zu beobachtenden Regenbogens, gibt u. a. Qazwini in seiner Kosmographie, I (*ʿAdjāib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1849, S. 100 f.; Übersetzung von Ethé, Leipzig 1868, S. 205 ff.). Qazwini ersetzt bei seinen Betrachtungen die Regentropfen durch kleine Spiegel; dagegen behandelt Ibn al-Haitham das Problem in viel zutreffender Weise, indem er eine ein-, bzw. zweimalige Reflexion des Lichtes in Kugeln annimmt (vgl. E. Wiedemann, *Wied. Ann.*, Bd. XXXIX [1890], S. 575).

*Litteratur:* im Text selbst angegeben.

(WILLY HARTNER)

## II. Religionsphilosophisch.

Die Lehre, Gott sei Licht und offenbare sich als solches in der Welt und dem Menschen, ist uralte und weit verbreitet in den orientalischen Religionen wie in hellenistischer Gnosis und Philosophie. Über die Vorgeschichte kann hier aber nicht referiert werden; es genüge hinzuweisen auf einige Analogien im Alten und Neuen Testament, z. B. Gen. I, 3; Jes. LX, 1, 19; Sach. IV; Ev. Joh., I, 4–9; III, 19; V, 35; VIII, 12; XII, 35 und Apok., XXI, 23 f.

Wie Muḥammad Kunde von dieser Lehre erhielt, wissen wir nicht, aber der Kor'an hat seine Lichtverse [vor allem Sūra XXIV, 35, den eigentlichen Lichtvers; vgl. damit Sūra XXXIII, 45 (Muh. als Lampe); LXI, 8 f. (Allah's Licht); LXIV, 8 (das herabgesandte Licht = Offenbarung)]. Der Lichtvers lautet (Übersetzung Goldziher's in *Koranauslegung*, S. 183 f.): „Allah ist das Licht der Himmel und der Erde; sein Licht gleicht einer Nische, in der sich eine Lampe befindet; die Lampe ist in einem Glase, und das Glas gleicht einem flimmernden Stern. Es wird angezündet von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder einem östlichen noch einem westlichen; fast leuchtet sein



Öl, wiewohl es kein Feuer berührt: Licht auf Licht. Allāh leitet zu seinem Licht, wen er will, und Allāh prägt Gleichnisse für die Menschen, und Allāh ist aller Dinge wissend“.

Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass wir zu denken haben an das Licht religiöser Erkenntnis, an die Wahrheit, welche Allāh durch seinen Propheten den Geschöpfen, besonders den Gläubigen (vgl. auch Sūra XXIII, 40) mitteilt. Es ist reines Licht, Licht über Licht, das mit dem Feuer (*Nūr*) nichts zu tun hat und das von einem, vielleicht überweltlichen, Ölbaum angezündet wird (vgl. aber A. J. Wensinck, *Tree and Bird as cosmological Symbols in Western Asia*, in *Verh. Ak. Amst.*, 1921, S. 27 f.). Endlich ist es Allāh als der Allwissende, der die Menschen belehrt und leitet zu dem Lichte (seiner Offenbarung; vgl. dazu Sūra LXIV, 8). Es ist klar, dass hier teilweise eine gnostische Bildersprache vorliegt, aber diejenigen rationalistischen Theologen, die — sei es um jeden Vergleich mit dem Geschaffenen von Gott fernzuhalten, sei es um phantastischen Mystikern entgegenzutreten — das Licht Allāh's als ein Bild für seine „Rechtleitung“ auffassten, entfernten sich wohl weniger vom Sinne des Kor'ān als die meisten Lichtmetaphysiker. Sehr häufig sind die Stellen im Kor'ān, wo Allāh als der Wissende (*ʿAlīm*) und als der Leitende (*Hādī*) erscheint. Man brauchte nicht weit zu suchen nach einer solchen Auslegung. Wie Ash'arī berichtet (*Maḳālāt*, ed. Ritter, II, 534), verstand der Mu'tazilit al-Ḥusain al-Nadīdjār den Lichtvers so, Gott leite die Bewohner der Himmel und der Erde. Auch die Zaiditen fassten das Licht als die „Rechtleitung“ Allāh's auf [s. d. Art. *SHĪʿA*].

Seit ± 100 d. H. hören wir von einer prophetischen Nūr-Lehre, nach und nach von einer allgemeineren Lichtmetaphysik, d. h. von der Lehre, Gott sei wesentlich Licht, das Urlicht, und als solches die Quelle alles Seins, alles Lebens und aller Erkenntnis. Besonders bei den Mystikern, in deren emotionellem Denken Wesen, Name und Bild zusammenflossen, entwickelte sich diese Spekulation. Kor'ān-Meditation, persische Anregungen, gnostisch-hermetische Schriften, zuletzt und sehr nachhaltig, hellenistische Philosophie gaben das Material her zu neuen Kompositionen. Schon Kumāit (gest. 126 = 743) sang von dem durch Adam über Muḥammed in die heilige Familie des ʿAlī emanierten Licht [s. d. Art. *SHĪʿA*]. Von Sahl al-Tustarī (gest. 283 = 896) wurde die Lichtlehre schon dialektisch ausgeführt (s. auch Massignon, *Textes inéd.*, S. 39 und den Art. SAHL AL-TUSTARĪ).

Die ersten Vertreter einer Lichtmetaphysik im Islām verfielen leicht dem Verdachte des Manichäismus, d. h. des Dualismus von *Nūr* und *Zulma* (Finsternis) als ewiger Prinzipien. Die Tradition des Tirmidhī, Allāh habe in Finsternis geschaffen [s. d. Art. *KHĀLK*], hat wohl Bedenken erregt. Der Arzt Rāzī (gest. 311 = 923 oder 320 = 932), obgleich ein hellenistischer Philosoph, hat den persischen Fremdkörper aufgenommen und wurde deshalb von verschiedenen Theologen und Philosophen widerlegt oder verdächtigt. Auch viele Mystiker (z. B. Ḥallādj; nach Massignon, *Passion*, S. 150 f. mit Unrecht) wurden dieses Dualismus beschuldigt.

Aber eine bleibende Stütze fand die Nūr-Spekulation seit dem III. (IX.) Jahrh. in der monistischen Lichtlehre der Neuplatoniker (einen persischen Lichtmonismus kennen wir nicht), der sich mit dem Manichäismus in Islam vermischt. Der Vater dieser Lehre ist Plotin, der in seiner *Enneade*

506 D ff. mit dem Helios als Leuchte der Körperwelt die Idee des Guten in der übersinnlichen Welt vergleicht. Der Gegensatz ist also nicht Licht und Finsternis, sondern Ideen- oder Geisteswelt und deren Abbild, die Körperwelt; in der Hochwelt reines Licht, in der niederen Welt mehr oder weniger mit Finsternis vermischtes Licht. Bei den Neuplatonikern ist nun die Idee des Guten = der höchste Gott = das reine Licht. Diese Identifizierung wurde auch dadurch erleichtert, dass nach der Auffassung des Aristoteles das Licht gar nichts Körperliches ist (*De anima*, II, 7, 418<sup>b</sup>: (φῶς) . . . οὔτε πῦρ οὔτ' ὕλησ' ὅλας σώμα οὔδ' ἀπορροή σώματος). Aus dem Zusammenhange, der übrigens nicht sehr klar ist, geht hervor, dass Aristoteles das Licht für eine wirksame Kraft (*ἐνεργεία*) hält. Das ist aber ohne Belang; viele aristotelische Kräfte und platonische Ideen werden von Neupythagoräern und Neuplatonikern bald als Kräfte, bald als Substanzen (geistige) bezeichnet. Mit Aristoteles wird *σκότος* (Finsternis) nicht als etwas Positives, sondern als *στέρησις* (privatio, Beraubung, Abwesenheit von Licht) aufgefasst.

Hieraus hat sich die Lehre entwickelt, die wir in der arabischen „Theologie des Aristoteles“ finden. Kurz nach dem Anfange (ed. Dieterici, S. 3) wird gesagt: von der ersten Ursache, dem Schöpfer, wird die Lichtkraft (*Ḳuwwa nūriyya*) dem ʿAkl und mittels des ʿAkl der Weltseele mitgeteilt; ferner von dem ʿAkl mittels der Weltseele der Natur und von der Weltseele mittels der Natur den entstehenden und vergehenden Dingen. Der ganze Prozess dieser schöpferischen Entwicklung verläuft ohne Bewegung, zeitlos. Aber Gott, der die Lichtkraft ausströmen lässt, ist auch das Licht (*Nūr*; Syn. passim: *Husn*, *Bahā* u. a.), „das erste Licht“ (S. 51) oder (S. 44) „das Licht der Lichter“. Das Licht (S. 51) ist wesentlich in Gott, keine Eigenschaft (*ṣifa*), denn Gott hat überhaupt keine Eigenschaften, wirkt nur durch sein Wesen (*Huwiyya*) selbst. Das Licht durchfließt die ganze Welt, besonders die Menschenwelt. Von dem übersinnlichen Urbilde (S. 150), dem ersten Menschen (dem *Insān ʿaklī*), ergießt es sich auf den zweiten Menschen (*Insān nafsānī*), von diesem auf den dritten (*Insān dīsmānī*). Das sind die Urbilder der sogenannten wirklichen Menschen. Am reinsten findet sich das Licht natürlich in den Seelen der Weisen und Edeln (S. 51) Bemerkt sei noch, dass Nūr als eine geistige Kraft (*rūḥānī*, ʿaklī) unterschieden wird von Feuer (*Nār*), das nur eine Kraft in der Materie mit bestimmter Eigenschaft sein soll (S. 85). Natürlich hat wie alles auch das Feuer sein übersinnliches Urbild; das steht aber näher dem Leben als dem Licht.

Dem schöpferischen Abstieg des Lichtes entspricht die Erhebung der Seele zur göttlichen Lichtwelt (S. 8). Wenn die Seele auf ihrer Rückkehr über die Welt des ʿAkl hinausgekommen ist, schaut sie dort das reine Licht und die Schönheit Gottes: das Ziel aller Mystiker.

Obgleich der Verfasser des *Liber de causis* der Ansicht ist, es lasse sich über Gott nichts aussagen, hat er doch das Bedürfnis, ihn die erste Ursache zu nennen, näher das reine Licht (§ 5, ed. Bardenhewer, S. 69) und als solches die Ursache alles Seins und aller Erkenntnis (in Gott ist *Wuḍūd* = *Maʿrifat*; s. § 23, S. 103).

Das von Gott emanierte Licht kann, wenn es als selbständiges Wesen betrachtet wird, an verschiedenen Stellen des Systems eingereiht werden

Von den meisten Theologen und Philosophen wird es in Verbindung gebracht mit dem *Rūḥ* oder *ʿAql* oder damit identifiziert; mitunter auch mit dem Leben (*Ḥayāt*). Das muss näher untersucht werden.

Die grossen Philosophen im Islām. Fārābī und Ibn Sīnā, haben die Lichtlehre in Verbindung gebracht mit dem *ʿAql*, sowohl in der Metaphysik wie in der Psychologie. Fārābī liebt es für das Licht Gottes und des *ʿAql* viele Synonyma zu gebrauchen (*Rahā* u. a.; s. z. B. *Der Musterstaat*, ed. Dieterici, S. 13 ff.). In der Biographie Fārābī's bei Ibn Abi Uṣaibi'a (*ʿUyūn*, ed. Müller, II, 134–40) wird diesem ein Gebet zugeschrieben, worin Gott als „Ursache der Dinge und Licht der Erde und des Himmels“ angerufen wird. Wie Fārābī nimmt auch Ibn Sīnā die Lichtlehre der „Theologie“ auf und stattet sie weiter aus. In seinen psychologischen Schriften betrachtet er das Licht als Verbindung zwischen Seele und Körper (vgl. Sahl al-Tustarī, der unter den vier Elementen des Menschen den Nūr zwischen *Rūḥ* und *Ṭin* hinstellte). Im *Kitāb al-Ishārāt* (ed. Forget, Leiden 1892, S. 126 f.) hat er sogar die ganze metapsychische *ʿAql*-Lehre der Aristoteliker in den Lichtvers des Korān hineingelegt: das Licht ist der *ʿAql bi 'l-Fīl*, das Feuer der *ʿAql fa'āl* usw. Allāh's Nūr also gleich dem *Nous* des Aristoteles! Und dieser Fund Ibn Sīnā's wurde den frommen Betrachtungen Ghazālī's (in *Ma'aridj al-Kuds fi Madāridj Ma'rifat al-Nafs*, Kairo 1927, S. 58 f.) einverleibt.

Über die weiteren Schicksale der Nūr-Spekulation, besonders bei den Gnostikern und Mystikern, orientieren am besten die Artt. Massignon's: KARMAṬEN und TAŞAWWUF.

**Litteratur:** Clermont-Ganneau, *La lampe et l'olivier dans le Coran* (in *RHR*, LXXXI, 1920, S. 213–59); W. H. T. Gairdner, *al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī-Problem* (in *Isl.*, V, 1914, S. 121–53); ders., *al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār*, Übers. u. Einleitung, London 1924; vgl. noch die Artt. AḤL, AL-INSĀN AL-KĀMIL, ISHRĀQIYŪN, SUHRĀWARDĪ (AL-MAKTŪL). (TJ. DE BOER)

**NÜR ALLĀH**, AL-SAYYID, B. AL-SAYYID SHARIF AL-MAR'ASHĪ AL-HUSAINĪ AL-SHUSHTARĪ, gewöhnlich Qāḍī Nūr Allāh genannt, wurde geboren im Jahre 956 (1549). Er entstammte einer berühmten Familie der Mar'ashī Saiyids und war in Shushtar ansässig. Er verliess seine Vaterstadt und kam nach Indien, wo er sich in Lāhore niederliess. Hier lenkte er die Aufmerksamkeit Ḥakīm Abu 'l-Fath's (gest. 997 = 1588) auf sich und durch seine Vorstellung bei Kaiser Akbar (963–1014 = 1556–1605) wurde er zum Qāḍī von Lāhore ernannt anstelle des Shaikh Mu'in (gest. 995 = 1586). 'Abd al-Qādir Badā'ūnī, III, 137 sagt, er sei „obgleich ein Shi'ite“, ein gerechter, frommer und gelehrter Mann. Im Jahre 1019 (1610) wurde er wegen seiner anderen religiösen Überzeugung auf Befehl des Kaisers Djahāngir (1014–37 = 1605–28) zu Tode gepeitscht. Er gilt bei den Shi'iten als *al-Shahīd al-thālith*, „der dritte Märtyrer“, und sein Grab in Akbarābād wird von zahlreichen Shi'iten aus allen Teilen Indiens aufgesucht.

Er ist der Verfasser zahlloser Werke, von denen folgende genannt seien: 1. *Hāshiya 'ala 'l-Baidāwī*, ein Superkommentar zu al-Baidāwī's Korān-Kommentar, mit dem Titel *Anwār al-Tanzīl* (*Asiatic Society of Bengal MSS., List of the Government*

*Collection*, S. 16.; 2. *Hāshiyat Sharḥ Ḍjādīd 'ala 'l-Taḍḍīd*, Glossen zu Qūshdjī's Kommentar zu Naṣīr al-Dīn al-Ṭāsi's Compendium der Metaphysik und Theologie, mit dem Titel *Taḍḍīd al-Kalām* (Loth, Ind. Off., Nr. 471, XV); 3. *Iḥkāk al-Ḥaḥḥ wa-Izhāk al-Bāṭil*, ein polemisches Werk gegen die Sunniten, geschrieben als Erwiderung auf Faḍl b. Rūzbahān's Werk *Ibṭāl al-Bāṭil*, eine Abhandlung zur Widerlegung des *Kashf al-Ḥaḥḥ wa-Nahḍ al-Sidk* von Ḥasan b. Yūsuf b. 'Alī al-Hillī (Bankipore Library Cat.; Khudā Bakhsh Cat. in persischer Sprache, S. 28; Ferangī Maḥall Library, Lucknow, Fol. 108; Rāmpūr Library, S. 281; Asiatic Society of Bengal, *List of Arabic MSS.*, S. 23); 4. *Madjālīs al-Mu'minin*, Biographien berühmter Shi'iten von den Anfängen des Islām bis zum Auftreten der Ṣafawiden-Dynastie in Persien (Bankipore Library Cat., S. 766; Asiatic Society of Bengal Cat., S. 59; Ethé, Ind. Off., Nr. 704 und Rieu, *Cat. of Persian MSS. in the Brit. Mus.*, S. 337<sup>a</sup>, Gedruckt: Tihārān 1268).

**Litteratur:** Muḥammad b. Ḥasan al-Hurr al-'Āmilī, *Amīd al-Amīd fi 'Ulamā' Dījā' al-'Āmil*, S. 73; Muḥammad Bākīr b. Zāin al-'Ābidīn al-Musawī, *Kawāṭir al-Djannāt fi Ahwāl al-'Ulamā' wa 'l-Sādāt*, IV, 220; 'Abd al-Qādir al-Badā'ūnī, *Muntakhab al-Tawārīkh*, III, 137 und Rieu, *Cat. of Persian MSS. in the Brit. Mus.*, S. 337<sup>b</sup>. (M. HAYET HOSEIN)

**NÜR AL-DAWLĀ**. [Siehe DUBAIS.]

**NÜR AL-DĪN** ABU 'L-KĀSIM MAḤMŪD B. 'IMĀD AL-DĪN ZENGĪ, mit dem Beinamen AL-MALIK AL-'ĀDIL, Atābeg von Halab und Damaskus. Nūr al-Dīn war im Shawwāl 511 (Februar 1118) geboren und machte unter dem Befehle seines Vaters [s. d.] die Belagerung von Ka'fat Dja'bar mit, wo letzterer im Rabī' II 541 (September 1146) ermordet wurde. Dann wurde sein Reich zwischen seine beiden Söhne geteilt, Saif al-Dīn Ghāzī [s. d.], der von al-Mawṣil Besitz nahm, und Nūr al-Dīn, der sich in Halab niederliess. Kaum hatte die Nachricht vom Tode 'Imād al-Dīn's den in Tell Bāshir [s. d.] residierenden Joscelyn II. erreicht, als dieser sich mit der meist aus Armeniern bestehenden Bevölkerung von Edessa, dem Hauptbollwerk der Kreuzfahrer, das 'Imād al-Dīn kurz vorher erobert hatte, in Verbindung setzte und sich ihrer Mitwirkung bei dem von ihm geplanten Angriffe auf die Stadt versicherte. Er konnte deshalb unschwer von der Stadt Besitz nehmen, deren muslimische Wachmannschaft sich nach der Zitadelle flüchtete. Als Nūr al-Dīn dies erfuhr, rückte er in Eilmärschen heran; Joscelyn ergriff die Flucht, und Edessa fiel dem Nūr al-Dīn in die Hände, der ein furchtbares Stragericht über die verräterischen Christen hielt, die Stadt fast gänzlich verwüstete und nur wenige Einwohner zurückliess. Im folgenden Jahre fiel er in das Halabiner Gebiet ein und entriss den Christen Artāḥ und Kasarlāṭha nebst ein paar anderen Orten. Die Nachricht von dem Falle Edessa's im Jahre 539 (1144) hatte in Europa einen ganz ausserordentlichen Eindruck gemacht und den Papst Eugenius III. veranlasst, am 1. Dezember 1145 an den König Ludwig VII. und die Ritter von Frankreich ein Rundschreiben zu richten, in dem er zu einem neuen Kreuzzug aufforderte, und im Frühling 1146 den heiligen Bernhard von Clairvaux auszuschicken, um den Kreuzzug zu predigen. Seine Worte wurden mit Begeisterung angehört; König Ludwig VII. hatte sich schon nach Empfang des päpstlichen Schrei-



bens bereit erklärt, das Kreuzzuggelübde abzulegen, und schliesslich wurde auch der Hohenstaufe Konrad III. für den Plan gewonnen. In der ersten Hälfte des Jahres 1147 brachen die beiden Könige auf, und nach grossen Schwierigkeiten und erheblichen Verlusten durch Hunger, Seuche und feindliche Überfälle vereinigten sich die europäischen Heere im Frühling 1148 in Palästina. Hier wurde beschlossen, Damaskus anzugreifen, das sich damals dem Namen nach in der Gewalt des Büiden [s. d.] Mudjir al-Din Abak b. Muḥammed befand, obgleich der wirkliche Machthaber einer seiner Mamlūken namens Muʿin al-Din Anar war. Im Rabiʿ I 543 (Juli 1148) begannen die Christen von der Südwestseite die Stadt zu belagern. Die ersten Tage verliefen unter blutigen Kämpfen mit grossen Verlusten auf beiden Seiten. Inzwischen hatte Muʿin al-Din sich an Saif al-Din Ghāzi gewandt und ihn um Hilfe gebeten. Dieser setzte sich auch mit einem grossen Heere in Marsch und vereinigte sich unterwegs mit seinem Bruder Nūr al-Din. Ehe er dem bedrängten Muʿin al-Din die erwünschte Hilfe leistete, richtete er an ihn ein Schreiben, in dem er die Übergabe der Stadt an seine Bevollmächtigten verlangte, um im Falle einer Niederlage einen sicheren Rückhalt zu haben; wenn er aber siegte, wolle er die Stadt sofort verlassen. Da aber Muʿin al-Din ihm nicht unbedingt traute, versuchte er statt dessen die Christen durch Drohungen einzuschüchtern und erklärte ihnen, dass er, wenn sie sich nicht zurückzögen, die Stadt an Saif al-Din zu übergeben beabsichtige, der die fremden Eindringlinge zweifellos aus ganz Syrien vertreiben werde. Diese Vorstellungen, die ausserdem durch das Geld der Damaszener unterstützt wurden, verfehlten ihre Wirkung auf die orientalischen Fürsten nicht, die viel besser als ihre europäischen Bundesgenossen die Lage beurteilen konnten. Da sie aber nicht den Mut hatten, die sofortige Aufhebung der Belagerung zu befürworten, schlugen sie in dem Kriegsrat, der in der Nacht vom 26. zum 27. Juli 1148 gehalten wurde, vor, das Lager vom Westen nach dem Osten zu verlegen, weil die Mauern an dieser Seite leichter zu bewältigen seien und der Sturm durch keine hinderlichen Gärten erschwert werde. Die Belagerer folgten dem Rat der Ortskundigen, erkannten aber bald, dass sie sich hatten täuschen lassen, weil die lokalen Verhältnisse an der Ostseite in jeder Hinsicht noch grössere Schwierigkeiten boten, und es blieb ihnen deshalb nichts anders übrig, als abzuziehen, um die Belagerung ein andermal wieder aufzunehmen. Da Bertrand, der Sohn des soeben verstorbenen Grafen Alfons von Toulouse, sich der Burg al-Arima bemächtigte und die Grafschaft Tripolis bedrohte, nahm der Graf Raymund von Tripolis seine Zuflucht zu Nūr al-Din und Muʿin al-Din, die sich miteinander in Baʿalbek vereinigt hatten, worauf die beiden muslimischen Feldherren, durch eine Heeresabteilung Saif al-Din's unterstützt, ihm zu Hilfe eilten. Bertrand musste bald kapitulieren, die Festung wurde zerstört und er selbst in Gefangenschaft abgeführt. Dann rüsteten sich die Christen zum zweiten Male, um die Stadt von Hama her anzugreifen. Nūr al-Din kam ihnen aber zuvor, schlug sie bei Vaghra und nahm die Stadt ein. Die von seinem Bruder Saif al-Din, den Khawāṣṣ al-Muḥakkir, und den Seljūken unterstützte Armee verlor die Stadt im folgenden Jahre (Mai 1149) fiel Nūr al-Din in das Gebiet von Anʿākiya ein, verwüstete die Umgebung und

die Vorstadt von Hārim und begann die Burg Innib zu belagern. Fürst Raymund von Antiochien eilte mit einem kleinen Heere herbei, um Nūr al-Din zu verdrängen, wurde aber in einen Hinterhalt gelockt und blieb in der Schlacht. Dann zog Nūr al-Din mit seinen siegreichen Truppen unter furchtbaren Verwüstungen dicht an Antiochien vorbei, um den Bewohnern Schrecken einzuflössen, nahm auf seiner Rückkehr noch Hārim ein und zwang die starke Festung Fāmiya (Apamea) in der Nähe von Hamāt zur Übergabe. Um dieselbe Zeit starb Saif al-Din, und sein Bruder und Nachfolger Kutb al-Din Mawdūd rüstete sich zum Krieg gegen Nūr al-Din; der Streit wurde aber in gutem beigelegt [siehe hierüber d. Art. MAWDŪD]. Bald darauf (545 = 1150/1 oder 546 = 1151/2) gelang es Nūr al-Din, seines Feindes, des Grafen Joscellin II. von Edessa, habhaft zu werden. Dieser hatte nämlich früher einen Sieg über Nūr al-Din davongetragen und ihn deswegen sehr höhnisch behandelt; als er aber eines Nachts mit nur wenigen Begleitern nach Antiochien reiste, wurde er von einigen in dem Solde Nūr al-Din's stehenden Turkmenen überfallen und nach Halab gebracht, wo er bis zu seinem Tode im Gefängnis blieb, während Nūr al-Din sich der meisten zur Grafschaft Edessa gehörenden Burgen allmählich bemächtigte. Um die Macht der Christen zu zersplittern und die in ʿAskalān eingeschlossenen Muslime einigermassen zu entlasten, verband er sich mit seinem Feinde, dem Fürsten von Damaskus Mudjir al-Din Abak, und im Šafar 548 (Mai 1153) erschienen beide vor den Mauern von Bāniyās [s. d.]. Da aber der unentschlossene Mudjir al-Din nichts Ernsthaftes gegen die Christen unternehmen wollte, gaben sie bald die Belagerung auf und trennten sich, ohne etwas ausgerichtet zu haben. Da ʿAskalān nach achtmonatiger Belagerung kapitulieren musste, begannen die Christen lüsterne Blicke auf das grosse und reiche Damaskus zu werfen, zumal Mudjir al-Din fast als ihr Vasall auftrat. Um diesen Plänen Einhalt zu tun, versuchte Nūr al-Din durch geheuchelte Freundschaft Mudjir al-Din zu gewinnen und verächtigte durch falsche Angaben dessen Hauptemire als Verräter, so dass letzterer sie der Reihe nach entfernte und sich dadurch seiner zuverlässigsten Freunde beraubte. Als Nūr al-Din vor den Toren der Stadt plötzlich erschien, wurden sie von seinen Damaszener Anhängern verabredetermassen geöffnet; Mudjir al-Din flüchtete sich in die Zitadelle und rief die Christen zu Hilfe, übergab aber die Stadt, ehe noch die Hilfstruppen eintrafen (Šafar 549 = April 1154). Zum Ersatz erhielt er die Herrschaft von Hims. Da er hier gegen Nūr al-Din intrigierte, bot dieser ihm statt dessen Balis an. Mudjir al-Din war aber nicht damit zufrieden, sondern liess sich in Baghdād nieder, wo er als Schützling des Khalifen al-Muktafi bis zu seinem Tode blieb. Im Jahre 551 (1156) schloss Nūr al-Din mit König Balduin III. von Jerusalem einen Frieden, wodurch dieser auf den jährlichen Tribut, den Damaskus ihm noch aus der Zeit Mudjir al-Din's zu zahlen hatte, verzichtete und die Hälfte des Gebietes von Hārim abtrat. Trotzdem überfiel Balduin um die Jahreswende 551/2 (Februar 1157) eine wehrlose Horde in der Nähe von Bāniyās lagernder Araber und Turkmenen, nahm die Männer gefangen und schleppte das Vieh fort. Infolgedessen loderte der Kampf wieder auf; die Christen wurden teils am Euphrat vom dem Statthalter von Damaskus Asad al-Din Širkūh,

teils in der Nähe dieser Stadt von dem Bruder Nūr al-Dīn's, dem Emir Nāṣir al-Dīn, geschlagen. Viele Gefangene wurden nach Damaskus gebracht und auf Befehl Nūr al-Dīn's als Sühne für die bei Bāniyās erschlagenen Muḥammedaner getötet. Dann griff Nūr al-Dīn Bāniyās an und zerstörte die Stadt, konnte aber die Zitadelle nicht nehmen, weshalb er sich beim Heranrücken Balduin's zurückzog. Dieser stellte die verwüstete Stadt wieder her, entliess einen Teil seiner Mannschaften und beabsichtigte nach Tiberias zurückzukehren, wurde aber unterwegs von Nūr al-Dīn überfallen und erlitt eine furchtbare Niederlage (Djumādā I 552 = Ende Juni 1157). Ein nochmaliger Versuch Nūr al-Dīn's, sich der Stadt zu bemächtigen, blieb ebenfalls erfolglos; auch diesmal hob er die Belagerung auf, als Balduin herannahte. Bald darauf erkrankte Nūr al-Dīn so schwer, dass sich das Gerücht verbreitete, er sei schon gestorben. Infolgedessen griffen die Christen das von einem Erdbeben fürchterlich heimgesuchte Shaizar [s. d.] an, das nebst Ba'albek [s. d.] kurz vorher Nūr al-Dīn in die Hände gefallen war; dies Unternehmen scheiterte aber an der gegenseitigen Eifersucht der fränkischen Anführer. Dagegen gelang es ihnen, im folgenden Jahre nach zweimonatiger Belagerung Hārim zurückzunehmen und Nūr al-Dīn eine schwere Niederlage am Jordan beizubringen (Djumādā II 553 = Juli 1158). Um dieselbe Zeit erschien Kaiser Manuel I. Komnenos in Syrien, um den rebellischen Statthalter von Cilicien und den Fürsten Raynald von Antiochien, der einen Feldzug gegen Cypern unternommen hatte, zu züchtigen. Nachdem diese sich unterworfen hatten, beschloss der Kaiser im Verein mit König Balduin, sich gegen Haleb zu wenden (Anfang 1159); Nūr al-Dīn entging aber der drohenden Gefahr durch Freilassen der christlichen Gefangenen. Dann schloss er mit Balduin einen Waffenstillstand auf vier Monate, nahm seinem Bruder Nāṣir al-Dīn Hārrān und al-Raḳqa und fiel in das Gebiet des Sultans Ḳilīdj Arslān II. [s. d.] ein; da aber Balduin das Land Nūr al-Dīn's mit schweren Verwüstungen heimsuchte, eilte dieser nach Haleb zurück, worauf Balduin wieder abzog. Um diese Zeit begannen die Verhältnisse in Ägypten die Aufmerksamkeit Nūr al-Dīn's in Anspruch zu nehmen, und vom Jahre 556 (1161) an ist seine Geschichte mit derjenigen Saladin's so eng verbunden, dass es im grossen und ganzen genügt, auf die Biographie des letzteren einfach zu verweisen. Hier mag nur folgendes hinzugefügt werden. Im Jahre 558 (1163) hatte Nūr al-Dīn einen Einfall in die Grafschaft Tripolis geplant und sich vor Ḥiṣn al-Akrād [s. d.] gelagert, um es zu erstürmen, als er plötzlich von den Christen überfallen wurde. Seine gänzlich unvorbereiteten Truppen wurden in die Flucht geschlagen, und Nūr al-Dīn entkam mit knapper Not. Trotzdem gelang es ihm, unter Aufbietung aller seiner Kräfte in kurzer Zeit ein neues Heer zu sammeln, mit dem er wieder gegen Hārim zog. Nachdem er einen glänzenden Sieg über die christlichen Entsatztruppen erfochten hatte, erstürmte er Hārim (Ramaḍān 559 = August 1164) und zwang ein paar Monate später auch Bāniyās zur Übergabe. Als der Atābeg von al-Mawṣil, der Bruder Nūr al-Dīn's Kuṭb al-Dīn Mawḍūd, Ende 565 (September 1170) starb und sein jüngerer Sohn Saif al-Dīn Ḡhāzi von den Emiren zum Nachfolger erhoben wurde, begab sich Nūr al-Dīn dorthin und verordnete, dass Saif al-Dīn im Besitze von al-Mawṣil bleiben, aber Siḍjār an

seinen älteren Bruder 'Imād al-Dīn Zengī abtreten solle. Im Jahre 568 (1173) fiel er in Kleinasien ein und eroberte mehrere Städte; über seine Beziehungen zu dem dortigen Seldjüken Sultan siehe d. Art. Ḳilīdj Arslān II. Während er sich noch auf dieser Expedition befand, langte ein Gesandter mit einem von dem 'abbāsidschen Khalifen in Baghdād au-gestellten Diplom an, durch das Nūr al-Dīn als Herr von al-Mawṣil, al-Djazira, Irbil, Khilāt, Syrien, Ägypten und Konya anerkannt wurde. Er starb am 11. Shawwāl 569 (15. Mai 1174) in Damaskus an einer Kehlkopfkrankheit ('*Illat al-Khawwānīk*) und wurde in der Zitadelle beerdigt; dann wurde sein Leichnam nach der von ihm gegründeten Madrasa am Eingang des Sūk al-Khawwāṣīn gebracht.

Mit Bezug auf Nūr al-Dīn heisst es bei Ibn al-Aṭṭir, XI, 265: „Ich habe die Lebensläufe der Herrscher der Vergangenheit wohl studiert; aber seit den legitimen Khalifen und 'Omar b. 'Abd al-'Aziz habe ich keinen gefunden von reinerer Lebensführung und grösserem Eifer um die Gerechtigkeit“. Als frommer und von der Wahrheit der Mission des Propheten überzeugter Muslim war er immer bestrebt, die mannigfachen Vorschriften des Kor'ān und der Sunna über das Verhalten der Rechtgläubigen im privaten und öffentlichen Leben im einzelnen genau zu befolgen. Wie er sich durch eine hervorstechende Gerechtigkeitsliebe auszeichnete, die sich unter anderem darin äusserte, dass er keinerlei Strafe auf blossen Verdacht hin duldete und auch sonst der Willkür der unteren Gerichte zu steuern wusste, war ihm Habsucht und Eigennutz durchaus fremd. Der naheliegenden Versuchung, sich auf Kosten der Staatskasse zu bereichern, fiel er niemals zum Opfer; statt dessen verwendete er die aus der Kriegsbeute einkommenden Geldmittel zu frommen Stiftungen und öffentlichen Arbeiten zum Heile des Islām. Alle bedeutenden Städte Syriens wurden von ihm aufs neue befestigt; Ibn al-Aṭṭir, XI, 267 zählt die folgenden auf: Damaskus, Ḥimṣ, Ḥamāt, Haleb, Shaizar und Ba'albek, und überall erhoben sich Moscheen, Schulen, Krankenhäuser und Karawansereien. Über seine grossartige Bautätigkeit siehe d. Art. DAMASKUS; vgl. auch Fleischer, *Miḥā'il Miṣāka's Cultur-Statistik von Damaskus* (*Kleiner-Schriften*, III, 306 ff.). Auch die Gelehrten waren Gegenstand seines regen Interesses und seiner aufopfernden Fürsorge. Auf dem Schlachtfelde erwarb er sich die Achtung der Soldaten durch seinen persönlichen Mut, der mit einem hervorragenden Feldherrntalent gepaart war. Wenn er sich mitunter Handlungen zuschulden kommen liess, die sich mit einer humanen Kriegführung nicht ganz vertrugen, wie das Blutbad in Edessa bei der Wiedereinnahme der Stadt und die Abschachtung der christlichen Gefangenen in Damaskus nach dem Überfall Balduin's auf die wehrlosen Muḥammedaner bei Bāniyās, so ist andererseits auch zu bemerken, dass dies den landesüblichen Sitten keineswegs widersprach. Das stete Ziel seiner Bestrebungen war das Vertreiben der Christen aus Syrien und Palästina, und dieser Aufgabe ist er auch sein Leben lang treu geblieben. In der politischen Geschichte des vorderen Orients hat Nūr al-Dīn eine ausserordentlich wichtige Rolle gespielt und einen festen Grund gelegt, auf den Saladin weiter bauen konnte.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yan*, ed. Wüstenfeld, Nr. 725 (Übers. von de



Slane, III, 338 ff.); Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, XI, siehe Index; Abu 'l-Fidā', *An-nāles*, ed. Reiske, III, 501, 503, 507–11, 515–19, 539 f., 557 ff.; IV, 5, 15 ff.; *Recueil des Historiens des Croisades, Hist. or.*, siehe Index; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides*, II, 205, 209, 225, 244; Zetterstéen, *Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane*, S. 233 f.; Ibn al-Kālānīsī, *Dhail Ta'rikh Dimashk*, ed. Amedroz, siehe Index; Usāma b. Munqidh, *al-Istibār*, ed. Derenbourg, S. 7, 10 f., 17, 25, 114, 139, 143 f. (Übers. von Hitti, S. 34, 39, 42, 49, 60 f., 184, 221, 226 f.); Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 290 ff., 320–4, 330, 336, 342–48; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, II, 144 ff.; Röhrich, *Geschichte des Königreichs Jerusalem, passim*; Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages*, 4. Aufl., S. 174–77, 193, 196–99, 204, 242, 283; Sobornheim, *Abriß der Geschichte Baalbeks im Mittelalter (Baalbek, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen*, hrsg. v. Wiegand, III, 3–11). S. auch d. Art. SALADIN.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**NÜR AL-DĪN** ABU 'L-HĀRITH ARSLĀN SHĀH B. MAS'UD B. MAWDUD B. ZENGĪ, mit dem Beinamen AL-MALIK AL-'ĀDIL, Herr von al-Mawṣil. Nach dem Tode seines Vaters [s. d.] im Sha'bān 589 (August 1193) folgte ihm Nūr al-Dīn nach; der eigentliche Herrscher war aber in den ersten Jahren seiner Amtsverwaltung der Gouverneur der Zitadelle, der Eunuch Mudjāhid al-Dīn Kaīmāz al-Zainī, der nicht nur als ein frommer und gelehrter Mann, sondern auch als ein auf das Wohl des Volkes bedachter Beamter geschildert wird. Er starb im Rabī' I 595 (Januar 1199) oder nach einer anderen Angabe im Šafar desselben Jahres (Dezember 1198). Von seiner gemeinnützigen Tätigkeit zeugen viele Bauten, wie Moscheen, Klöster, Schulen und Brücken, die die Stadt al-Mawṣil ihm verdankt. Da die Behörden des Oheims Nūr al-Dīn's, des Herrn von Sindjār 'Imād al-Dīn Zengī b. Mawdūd, von mehreren in der Nähe von Našibin gelegenen, trotzdem aber zum Gebiete von al-Mawṣil gehörenden Ortschaften Besitz nahmen, beschloss Nūr al-Dīn nach langen, keine Entscheidung herbeiführenden Unterhandlungen sich der Stadt Našibin zu bemächtigen. Dann starb 'Imād al-Dīn, und sein Sohn Kuṭb al-Dīn Muhammed folgte ihm nach. Der Thronwechsel steigerte den Eifer Nūr al-Dīn's; er brach im Džumādā I 594 (März/April 1198) mit einem grossen Heere auf. Kuṭb al-Dīn wurde geschlagen und wandte sich an den Aiyūbiden al-Malik al-'Ādil [s. d.] mit der Bitte um Hilfe, während Nūr al-Dīn sich in Našibin niederliess. Sein Heer schmolz aber durch Krankheiten und Todesfälle zusammen, und beim Heranrücken al-'Ādil's räumte er die Stadt und kehrte nach al-Mawṣil zurück (Ramaḍān 594 = Juli/August 1198), worauf al-'Ādil Mārdīn zu belagern anfieng. Im Muḥarram 595 (November 1198) starb der Statthalter von Ägypten al-'Azīz [s. d.], und da sein Nachfolger al-Aḫḫal [s. d.] die ägyptischen Truppen al-'Ādil's zurückberief und sich ausserdem mit Nūr al-Dīn verbündete, musste al-'Ādil wegziehen und seinem Sohn al-Kāmil [s. d.] die Fortsetzung der Belagerung von Mārdīn überlassen. Dann brach Nūr al-Dīn auf und lagerte sich im Verein mit seinen beiden Vettern, Kuṭb al-Dīn Mawṣilī und al-Malik al-'Ādil b. al-Malik, dem Herrn von Džazirat Ibn 'Omar, vor Dunaisir

[s. d.]. Nach zweimonatigem Aufenthalt daselbst verlegten sie ihr Lager nach Harzām zwischen Dunaisir und Mārdīn. Inzwischen waren die Lebensmittel der Bewohner von Mārdīn zu Ende gegangen; dazu kamen noch verheerende Krankheiten, die die Zahl der Verteidiger verminderten, weshalb der Kommandant zu al-Kāmil schickte und sich bereit erklärte, ihm in einer bestimmten Frist die Stadt unter der Bedingung zu übergeben, dass er die Zufuhr von Proviant in genügender Menge gestattete. Al-Kāmil war damit einverstanden; durch die Ankunft Nūr al-Dīn's fassten aber die Mārdiner wieder Mut und beschlossen den Kampf fortzusetzen. Beinahe hätte al-Kāmil sich durch Verrat der Stadt bemächtigt; obgleich Kuṭb al-Dīn sich den Anschein gab, als ob er Nūr al-Dīn treu zur Seite stehe, war er nämlich al-Kāmil im geheimen ergeben und hatte ihm im voraus versprochen, im Falle eines Zusammenstosses sofort die Flucht zu ergreifen. Als die Truppen sich zum Gefecht aufstellten, erhielt er aber einen solchen Platz, dass auf dem engen Gelände keine Möglichkeit zu entkommen vorhanden war; al-Kāmil wurde geschlagen und flüchtete sich nach Damaskus zu seinem Vater (Shawwāl 595 = August 1199). Was Nūr al-Dīn betrifft, so erkrankte er und konnte den Sieg nicht verfolgen, sondern kehrte nach al-Mawṣil zurück. Nachdem er von seiner Krankheit genesen war, zog er im Sha'bān 597 (Mai/Juni 1201) nebst Kuṭb al-Dīn gegen Harrān, um den Kampf gegen al-'Ādil aufzunehmen. Als er in Ra's al-'Ain anlangte, kamen ihm Gesandte des in Harrān residierenden al-Malik al-Fā'iz b. al-'Ādil entgegen, um Frieden zu verlangen, und da er wusste, dass die anderen Aiyūbiden Frieden mit al-'Ādil schliessen wollten, und verheerende Krankheiten unter seinen Truppen ausgebrochen waren, gewährte er ihnen ihre Bitte unter Zugrundelegung des bisherigen Zustandes und trat den Rückzug nach al-Mawṣil an. Im Jahre 600 (1203/4) huldigte Kuṭb al-Dīn offen al-'Ādil und liess die Kḥuṭba in dessen Namen verrichten. Das konnte Nūr al-Dīn sich nicht gefallen lassen, weshalb er von Našibin mit Ausnahme der Zitadelle Besitz nahm. Wahrscheinlich wäre auch diese ihm in die Hände gefallen, wenn nicht die Nachricht, dass der Herr von Irbil, Muẓaffar al-Dīn Kökbürī [s. d.], während seiner Abwesenheit unter schweren Verwüstungen in das Gebiet von al-Mawṣil eingefallen sei, ihn genötigt hätte, zurückzukehren. Nachdem er festgestellt hatte, dass die diesbezüglichen Schilderungen ziemlich übertrieben waren, wandte er sich gegen das zum Gebiet von Sindjār gehörende Tell A'far und begann diesen Ort zu belagern. Das Glück war ihm jedoch nicht günstig. Zwar gelang es ihm, Tell A'far zu nehmen; dann verbanden sich aber mehrere mesopotamische Fürsten mit Kuṭb al-Dīn, und ihren vereinigten Kräften konnte Nūr al-Dīn nicht die Spitze bieten. Als es zum Kampfe kam, erlitt er eine vollständige Niederlage, weshalb er Tell A'far zurückgeben und Frieden schliessen musste (Anfang 601 = Spätsommer 1204). Die Beziehungen zwischen Nūr al-Dīn und Kuṭb al-Dīn waren niemals besonders freundschaftlich gewesen, und die Verhältnisse besserten sich nicht, als Nūr al-Dīn einem Sohne al-'Ādil's seine Tochter zur Frau gab. Anlässlich dieser Verbindung der beiden Dynastien schlugen die Weizire Nūr al-Dīn's ihm vor, ein Bündnis mit al-'Ādil zu schliessen, damit er selbst von der unter der Herrschaft des Mu'izz al-Dīn Maḥmūd b. Sandjār Shāh stehenden

Djazirat Ibn 'Omar und al-'Ādil von dem Gebiete Kuṭb al-Din's Besitz nehme. Dieser Plan, der den Absichten Nūr al-Din's völlig entsprach, wurde auch von al-'Ādil gut geheissen, weshalb dieser einen Feldzug nach dem Osten unternahm. Hier eroberte er in kurzem al-Khābūr und Naṣībīn und belagerte Sindjār. Während Kuṭb al-Din sich zum Kampfe vorbereitete, um seine Hauptstadt zu verteidigen, rüstete Nūr al-Din ein Heer aus, das sich mit demjenigen al-'Ādil's verbinden sollte. Dann trat aber ein plötzlicher Umschwung der politischen Lage ein. Der Herr von Irbil, Muṣaḥaf al-Din Kökbürī, der Kuṭb al-Din versprochen hatte, bei al-'Ādil zu intervenieren, von diesem aber abgewiesen wurde, schlug nämlich statt dessen Nūr al-Din vor, sich mit ihm gegen al-'Ādil zu verbinden. Nūr al-Din erklärte sich damit einverstanden, und da auch der aiyyūbidische Fürst von Ḥalab al-Malik al-Zāhir und der seldjūkische Sultan von Konya Kaikhusraw I. b. Kīlīdī Arslān [s. d.] dem Bündnisse beitraten und al-'Ādil ausserdem von dem 'abbāsiden Khalifen al-Nāṣir [s. d.] aufgefordert wurde, auf seine feindlichen Pläne zu verzichten, musste er schliesslich nachgeben, zumal auch seine Emire keine Neigung hatten, den Feldzug fortzusetzen. Das Ende war, dass Kuṭb al-Din im Besitze von Sindjār belassen wurde und al-'Ādil nach Ḥarrān zurückkehrte. Nūr al-Din starb Ende Radjab 607 (Januar 1211). Ihm folgte sein Sohn al-Malik al-Kāhīr 'Izz al-Din Mas'ūd.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Wüstenfeld, Nr. 81 (Übers. von de Slane, I, 174 f.); Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, XII, 87 f., 97—9. 101, 110 f., 119. 126 f., 187—89, 191—93; Abu 'l-Fidā', ed. Reiske, IV, 145, 163, 207, 243; *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*, I, 71, 74, 82, 86; II/II, 6, 346—62; Khalil Edhem, *Düvel-i islāmīye*, S. 233; de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, S. 226. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**NÜR AL-DİN MUHAMMED**, Ortokide. Er war der Sohn und Nachfolger des Fakhr al-Din Kara-Arslān, Herrn von Ḥiṣn Kaifā und eines grossen Teiles von Diyār Bekr (Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, XI, 217), der nach Ibn al-Aṭhīr (XI, 207) im Jahre 562 (1166/7), nach numismatischen Indizien aber vielleicht erst 570 oder 571 starb (van Berchem, in *Abh. Ges. Wiss. Götting.*, N. F., Bd. IX/III, 1907, S. 143, Anm. 3). Nūr al-Din heiratete die Tochter des Sultans Kīlīdī Arslān; als er sie aber unwürdig behandelte und in der Ehe hinterging, geriet sein Schwiegervater in grossen Zorn und bedrohte ihn mit Krieg. Infolgedessen bat Nūr al-Din den Ṣalāḥ al-Din um Hilfe, der nach vergeblichen Verhandlungen gegen Kīlīdī Arslān 576 zu Felde zog. Nūr al-Din kam zu ihm in sein Lager am Gök-şu (so bei Barhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 356, zu lesen!) und wurde von ihm ehrenvoll empfangen. Bald darauf versöhnte sein Schwiegervater sich wieder mit ihm und Saladin. Als dieser 578 gegen 'Izz al-Din von al-Mawṣil zog, zeigte sich Nūr al-Din sogleich bereit, ihm seine Huldigung zu erweisen und bei der Belagerung von al-Mawṣil beizustehen. Dafür belohnte ihn der mächtige Aiyyūbide mit der wichtigen Stadt Āmid, die er im folgenden Jahre einnahm (579 d. H.) und ihm schenkte (Ibn al-Aṭhīr, XI, 324); von allen in ihr angesammelten Reichtümern führte Saladin nur die 104000 Bände,

die ihre Bibliothek besessen haben soll, mit sich fort (Barhebraeus, *a. a. O.*, S. 362). Im folgenden Jahre (580) nahm Nūr al-Din an der vergeblichen Belagerung von al-Karak teil (Barhebraeus, S. 364). Als Saladin 581 (1185/6) wieder gegen al-Mawṣil zog, leistete ihm anstelle des erkrankten Nūr al-Din sein Bruder 'Imād al-Din Gefolgschaft. Kurz darauf starb Nūr al-Din und hinterliess seinem Sohne Kuṭb al-Din Sukmān II. die Herrschaft über Ḥiṣn Kaifā und Āmid. 'Imād al-Din eilte auf die Nachricht vom Tode seines Bruders sogleich aus dem Lager Saladins vor al-Mawṣil nach Ḥiṣn Kaifā, fand aber dort seinen Neffen bereits im vollen Besitz der Macht. Hierauf bemächtigte er sich der Festung Khartabirt, wo er der Begründer der Herrschaft eines Zweiges der Ortokiden wurde.

*Litteratur:* s. den Art. ORTOKIDEN.

(E. HONIGMANN)

**NÜR DJAHĀN**, Beiname Mihr al-Nisā's, der berühmten Königin und Gattin des Mughal-Kaisers Djahāngīr. Sie war im Jahre 985 = 1577 in Kāndahār geboren, als sich ihr Vater Ḡhiyāth Beg auf der Wanderung von Persien nach Hindustān befand (*Ma'āthir al-Umarā'*, I, 129). Unter Akbar war sie mit einem Perser 'Alī Kūli Beg verheiratet, der dem Kaiser hervorragende militärische Dienste geleistet hatte und der wegen seiner Tapferkeit als *Shir Afghan* bekannt war. Die Ermordung ihres ersten Gatten wird immer eine Streitfrage bleiben. Einige sehen in ihr die Wiederholung der Geschichte von David und Urias, andere glauben, dass er im Verdachte der Treulosigkeit stand. Jedoch erst vier Jahre später, im Jahre 1020 = 1611, wurde sie, 34-jährig, die Gattin Djahāngīr's. Im elften Regierungsjahre jenes Herrschers wurde ihr Name Nūr Maḥall in Nūr Djahān umgeändert (*Tūzūk-i Djahāngīrī*, ed. Rogers und Beveridge, I, 319).

Sie war eine ausserordentlich schöne Frau, wohlbewandert in der persischen Litteratur und das in einer Zeit, in der es nur wenige gebildete Frauen gab; ihr Ehrgeiz und ihre Machtgier beherrschten ihren Gatten vollständig, sodass Djahāngīr schliesslich nur noch dem Namen nach König war. Die Geschichtsschreiber berichten, dass sie manchmal in der *Jharokā* sass, dass Münzen in ihrem Namen geprägt wurden und dass sie es sogar wagte, *Farmāne* zu erlassen (*Ikbāl-nāma*, S. 54—7). In der Mode wurde sie tonangebend und sie soll das *'Aṭr-i Djahāngīrī*, eine besondere Art Rosenwasser, erfunden haben. Ihr Stil in Gewändern, Schleiern, Brokaten und Spitzen und ihr *Farsh-i čandani* (sandelholzfarbene Teppiche) waren in ganz Hindustān bekannt.

In ihren politischen Angelegenheiten wurde sie von ihrem als 'Imād al-Dawla bekannten Vater und von ihrem Bruder Āsaf Khān tatkräftig unterstützt. Sie verteilte alle Protektion und fiel so über den älteren Adel her, der von Mahābat Khān geführt wurde. Die Geschichte der letzten Regierungsjahre Djahāngīr's zeigt die Bemühungen Nūr Djahān's, den Weg für die Thronfolge ihres Schwiegersohnes, des Prinzen Shahriyār, zu ebnen. Aber der Tod ihres Vaters sowie die Tatsache, dass Āsaf Khān den Anspruch seines eigenen Schwiegersohnes, des Prinzen Khurram, unterstützte, schwächten ihre Macht beträchtlich. Beim Tode Djahāngīr's im Jahre 1037 = 1627 wurde sie von Āsaf Khān vollständig überlistet, ihr Thronkandidat wurde geschlagen und Prinz Khurram bestieg als *Shāh Djahān* den Thron. Die letzten achtzehn



Lebensjahre dieser ausserordentlichen Frau unter Shāh Djahān sind für den Geschichtsschreiber Mughal-Indiens ohne Bedeutung.

*Litteratur:* Mu'tamid Khān, *Ikbāl-nāma-i Djahāngiri*, Calcutta 1805; Shahnawāz Khān, *Ma'āshir al-Umarā'*, I, 127—34 (*Bibliotheca Indica*); Beni Prasad, *History of Jahangir*, 1922. (C. COLLIN DAVIES)

**NÜR MUHAMMADĪ**, Terminus technicus für die Praeexistenz der Seele des Propheten Muḥammed: das von der Vorsehung auserwählte Wesen des letzten der Propheten soll als erstes von allen erschaffen worden sein in Gestalt eines dicht leuchtenden Punktes; daraus seien dann alle auserkorenen Seelen hervorgegangen.

Bei den Sunniten tritt diese Idee bei Mystikern seit dem III. (IX.) Jahrh. auf und beherrscht dann allmählich die volkstümliche Frömmigkeit (vgl. Sahl Tustari und Ḥakim Tirmidhi, in Massignon, *Recueil* ..., 1929, S. 34, Nr. 39 und S. 39); Abū Bakr Wāsiṭī, dessen *Ḥamim al-Kidām* mit Kap. I von Hallādj's *Tawāsin* (vgl. Massignon, *Passion*, S. 830—40) zu identifizieren ist, setzt sie darin auseinander. Für Kilānī ist Muḥammed „das Puppenbild, das sich im Mittelpunkte des Auges der Schöpfung abzeichnet“ (*Insān 'Ain al-Wudjūd*); das ist das, was Ibn 'Arabi die *Ḥaḡḡa muḥammadiya* nennt, dessen Konzeption in der Vor-Ewigkeit die Dichter Ṣaṣārī, Witri und der Mystiker Djazūlī rühmen; darauf gründet sich die unbefleckte Abstammung Muḥammeds von Adam (vgl. die Gedichte für das *Mawlid*). Die Orthodoxie hat stets darüber gewacht, dass das Dogma vom unerschaffenen Kor'ān noch über diesen Kult gestellt wurde. Die Volkslegende bei den *Ḥashwīya* hat diesen frommen Glauben verflacht und materialisiert: sie schildert, wie das Modell des Prophetenkörpers aus einer Handvoll Paradieseserde geknetet und mit dem Wasser aus der Quelle Tasnim angefeuchtet wird, das es wie eine weisse Perle erglänzen lässt; aber es steht fest, dass es sich hier vor allem um eine gnostische Praeexistenz, um eine engelhaft-geistige Substanz handelt, wie es das Alter der Gleichung *Nūr = Aql* bezeugt, die Tirmidhi den Ismā'iliten entlehnt hat [s. d. Art. *ʿAQL*].

Bei den Shi'iten tritt diese Lehre in der Tat früher auf und mit einer stärkeren Logik, so bei Extremisten, die dies „prophetische Licht“ entweder als etwas „Geistiges“ erklären, das von Generation zu Generation und von einem Auserwählten zum anderen übergeht, oder als Samenkeim, der sich in der männlichen Linie vererbt. Bereits zu Anfang des II. (VIII.) Jahrh.'s lehren Mughira und Djābir die Primogenitur des „leuchtenden Schattens“ Muḥammed's (*Zill*; Gegensatz: *Shabāḥ* „dunkler Körper“). Das ist ein Grunddogma des Ismā'ilismus von seinen Anfängen an (*al-Sābiḥ Nūr Maḥd = al-Mim*); man findet es auf alle 'Aliden und alle Tāliḥiden mit der Gabe der Sündlosigkeit ausgedehnt bei den Nuṣairiā und sogar bei vielen frommen imāmītischen Schriftstellern (vgl. *Ḥikmat al-Nāṣirī*, S. 116).

Die Schöpfer dieser Lehre leiten sie aus Kor'an-verseen ab (*Āyat al-Nūr*: Sūra XXIV, 35; die *Taṭliya*; die Verbindung zwischen den beiden Gliedern der *Shahāda*), die von alten Ḥadīthen (*Durra baiḡā; lawlāka*) tatsächlich als Beweis dafür ausgelegt werden, dass Muḥammed „der Erste (durch *Takdir, Wasla, Khalk*) und der Letzte (durch *Idjād, Nubuwwa, Ba'ṭh*)“ ist. Aber sicherlich hat es der Anregung christlicher wie mani-

chäischer gnostischer Vorläufer bedurft, damit sie sich so entwickelte.

*Litteratur:* Goldziher, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīth*, in *ZA*, XXII (1908), S. 317—44; T. Andrae, *Die Person Muhammads* ..., 1917, S. 313—26; V. Ivanow, *L'Ummu 'l-Kitāb*, in *R E Isl.*, 1932, S. 444—51. (LOUIS MASSIGNON)

**NURBAKHSHIYA**, religiöse Sekte oder Orden, der nach Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abd Allāh mit dem Beinamen Nurbakhsh benannt ist (795—869 = 1392/3—1464/5).

1. Leben des Gründers. Eine ausführliche Biographie über ihn findet sich in dem Werke *Madjālis al-Mu'minin* von Nūr Allāh al-Shuštari (Hs. Bodleiana, Ous. 366; s. ebenfalls den Katalog der persischen Hss. des Brit. Museums); diese beruht hauptsächlich auf einem Werke (*Tadhkira*) des Muḥammed b. Muḥammed al-Samarkandī. Sein Vater war in Kaṭīf, sein Grossvater in al-Ḥass geboren, weshalb er sich selbst in einigen *Ghazals* Laḡsawī nennt. Sein Vater wanderte nach Kāz'in in Kūhistān, wo der Sohn geboren wurde. Dieser wurde Schüler Ishāḡ al-Khutlānī's, der selbst ein Schüler Saiyid 'Alī al-Hamadḡhānī's war (dessen Biographie sich in der *Khazinat al-Afīya'*, Lucknow 1322, II, 293 findet). Infolge eines Traumes gab Ishāḡ seinem Schüler den Namen Nurbakhsh („Licht-geschenk“) und verlieh ihm die *Khirḡa* 'Alī al-Hamadḡhānī's. Wegen seiner mutmasslichen Abstammung von dem Imām Mūsā al-Kāzīm erhielt er den Titel *Mahdī* und wurde von einer Anzahl Anhängern zum *Khalifen* ausgerufen; tatsächlich wird er in der Überschrift zu seinen *Ghazals* (Brit. Mus. Add. 16779) „Imām und *Khalīfa* aller Muslime“ genannt. In einem Briefe an einen Schüler (Brit. Mus. Add. 7688) beansprucht er, Meister in allen religiösen und weltlichen Wissenschaften zu sein; er könnte Plato in der Mathematik unterwiesen haben usw. Er fordert die Leute seiner Zeit auf, stolz auf einen solchen Zeitgenossen zu sein und sich eifrig für seine Sache zu betätigen. Diese Ansprüche nahm der Sultān Shāh-rukh (Timuride, 807—50 = 1405—47) ernst; sein Vizekönig Bāyazīd verhaftete ihn in Kuh-Tirī, „einer Festung in der Umgegend von Khutlān“, wohin er im Jahre 826 (1423) gegangen war. Er wurde nach Herāt und von dort nach Shirāz geschickt, wo er durch Ibrāhīm Sultān freigelassen wurde. Nach einer Reise nach Baṣra, Hilla, Baghdād und den (shi'itischen) Heiligtümern ging er nach Kurdistān, wo er wiederum zum *Khalifen* ausgerufen und wo in seinem Namen Münzen geprägt wurden. Von neuem wurde er auf Befehl Shāh-rukh's verhaftet und nach Ādharbāidjān gebracht. Er entfloh und erreichte nach vielen Leiden Khalkhāl, wo er wiederum gefangen genommen und zu Shāh-rukh zurückgeschickt wurde. Dieser sandte ihn nach Herāt, wo er die Kanzel besteigen und dem *Khalifate* abschwören musste. Im Jahre 848 (= 1444/5) wurde er unter der Bedingung, dass er seine Lehrtätigkeit beschränke, freigelassen. Aber da er sich verdächtig machte, wurde er nach Tabriz, von dort nach Shirwān und von da nach Gilān geschickt.

Nach Shāh-rukh's Tode wurde er freigelassen und nahm seinen Wohnsitz in einem Dörfchen Sulfan in der Umgebung von Raiy, wo er starb.

2. Seine Lehren. In seinen Gedichten (*Ghazal, Mathnawī* und *Rubā'i*) hebt er seine persönliche Bedeutung hervor, betont aber auch nachdrücklich den süßischen Pantheismus, z. B. „Wir haben den

Eindruck eines anderen von der Lebensstafel abgewaschen; wir haben gesehen, dass die Welt Eigenschaften und eine identische Substanz besitzt<sup>4</sup>. Seine Prosawerke waren: eine *Risāla-i 'Aḳida*, wahrscheinlich in persisch verfasst, und eine Abhandlung über das Gesetz in arabischer Sprache u. d. T. *al-Fiḫḫ al-Aḫwaṭ*. Keins dieser Werke ist anscheinend nach Europa gekommen. Auszüge aus dem letzteren, die in den *Madjālis* enthalten sind, zeigen shī'itischen Charakter. Der *Imām* muss zahlreiche Tugenden besitzen und ausserdem ein Nachkomme 'Alī's und Fāṭima's sein. Dies genügt für den „kleineren *Djihād*“, aber für „den grösseren“ muss er auch ein *Walī* sein, der in den *Maḳāmāt* jener Würde bewandert ist. Die *Mu'a*-Ehe ist gesetzlich erlaubt, da es sicher so zu Lebzeiten des Propheten war; der Verfasser war beauftragt, Neuerungen abzuschaffen und die Gebräuche aus der Zeit des Propheten wieder aufleben zu lassen. Er lehnt den *'Awl* genannten Notbehelf bei der Behandlung des Nachlasses Verstorbener ab, da er weder im *Korān* noch in der *Sunna* vorkomme.

3. Spätere Geschichte der Sekte. Das *Madjālis* nennt zwei Nachfolger (*Khalīfa*) des Nūrbakhsḥ: Shams al-Dīn Muḥammad b. Yahyā al-Laḥdījānī al-Gilānī, genannt Asīrī, der Verfasser eines *Dīwān*, von dem eine Abschrift sich im Brit. Museum befindet; dieser baute in Shirāz ein *Khānḳāh*; ferner Nūrbakhsḥ's Sohn, Shāh Kāsim Faḳḳbakhsh, von dem man zuerst im 'Irāk hörte. Von dort ging er mit Erlaubnis des Aḳ-Ḳuyunlu Sultān Ya'qūb (884—96 = 1479—90) nach Khurāsān, um den Gouverneur Husain Mirzā durch seine *Baraka* von einem Leiden zu heilen. Seine religiöse Überzeugung gewann ihm die Gunst des Safawiden Ismā'il (907—30 = 1502—24). Nach Firishṭa, der das *Zafarnāme* zitiert, ging ein Schüler Shāh Kāsim's mit dem Beinamen Mir Shams al-Dīn um 902 (1496/7) vom 'Irāk nach Kashmīr, wo er von Fath Khān ehrenvoll aufgenommen wurde. Dieser übertrug ihm die konfiszierten Ländereien, die soeben an die Krone gefallen waren. In kurzer Zeit bekehrten sich viele Kashmīrī, besonders die Angehörigen des Čuk-Stammes, zur Nūrbakhsḥi-Sekte (Firishṭa, Übers. Briggs, Calcutta 1910). Die Kashmīrī waren nach Mirzā Husain, *Tārīkh-i Rashīdī* (Übers. E. D. Ross, London 1895, S. 435) vorher Sunniten des ḥanafitischen Ritus gewesen. Als Mirzā Husain in den Besitz des Landes kam, befragte er die 'Ulamā von Hindustān über das *Fikh al-Aḫwaṭ*; da sie dies als häretisch verdamnten, verfolgte er die Sekte und suchte sie auszurotten (um 950 = 1543/4). Sein unklarer und fanatischer Bericht darüber hat einige europäische Verfasser irreführt. Die Sekte überlebte die Verfolgung und nach J. Biddulph, *Tribes of the Hindoo Koosh*, Calcutta 1880, zählt sie über 20 000 Anhänger, von denen die meisten in Shigar und Khapolar in Bālistān zu finden sind. Einige Anhänger der Sekte, fügt er hinzu, halten sich jetzt in Kishtwar auf, wohin sie von Golab Sing nach seiner Eroberung Bālistān's deportiert wurden.

Die zuletzt genannte Arbeit enthält einige Einzelheiten über ihre Gebräuche; dieser Bericht ist jedoch mit Fabeln vermischt; und ohne Einsicht in das *Fikh al-Aḫwaṭ* ist es schwierig, über die Behauptung zu urteilen, dass das System „einen Versuch darstelle, eine *via media* zwischen den shī'itischen und sunnitischen Lehren zu bilden“.

*Litteratur*: im Artikel selbst angegeben.

(D. S. MARGOLIOU)

NŪRĪ, ein im Nahen Osten gebräuchlicher Name für einen Angehörigen einiger Zigeunerstämme. Eine korrektere Vokalisation würde vielleicht *Nawarī* (so Hava, Steingass usw.) mit dem Plural *Nawar* sein. Minorsky (oben, III, 41) gibt *Nawara* an. Durch Akzentverschiebung findet man auch die Pluralform *Nawār* (z. B. Jaussen, *Coutumes des Arabes*, S. 90 und *British Admiralty's Handbooks, Syria* [1919], S. 196, *Arabia* [1916], S. 92, 94). In Persien ist der geläufige Name für Zigeuner: *Lōrī*, *Lūrī* oder *Lūli* [s. d.]. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Form *Nūrī* durch eine natürliche phonetische Umformung von *Lūrī* abstammt, das, wie vorgeschlagen wurde, ursprünglich einen Einwohner der Stadt al-Rūr (oder Arūr) in Sind bezeichnete. Quatremère (*Hist. des Sultans Mamlouks*, I/II, Anm. 5) stellte die These auf, dass der Name *Nūrī* aus dem arabischen *Nūr*

(Feuer) [er gibt die Form نور] entstand, weil man diese Landstreicher gewöhnlich eine Kohlenpfanne oder eine Laterne tragen sah. Selbst heute verdienen viele *Nawar* als wandernde Schmiede ihren Lebensunterhalt. Aber es ist wahrscheinlicher, dass die richtige Etymologie in einigen vom Sanskrit abgeleiteten Dialekten Nordwest-Indiens, der ursprünglichen Heimat der Zigeunerstämme, zu finden ist.

In den verschiedenen Ländern des Orients, in denen Zigeunerfamilien wohnen, findet man mehrere Bezeichnungen für sie im Gebrauch. Der ältere Name, dessen Anwendung nun sehr eingeschränkt ist, war *Zutt* [s. ZOTT] oder *Jatt*. Der türkische Name Čingana ging in die europäischen Sprachen über unter Formen wie: Σινάρος, Tzigane, Zingaro, Czigany, Zigeuner usw. Dozy (*Suppl. aux Dict. Arabes*, I, 605) erwähnt unter Berufung auf Caussin de Perceval das gelegentliche Vorkommen der Bezeichnung *Zandjiya*, aber das ist ungenau [vgl. Art. ZANDJ]. Abgesehen von den bereits erwähnten, scheinen *Nawar* und *Kurbat* oder *Ghurbat* (besonders in Nord-Syrien und Persien), *Ghagar* und *Halab* (besonders in Ägypten und Nord-Afrika) und *Dūman* (in Mesopotamien) die gebräuchlichsten Namen zu sein. Für andere Unterabteilungen sei auf die Litteratur verwiesen, besonders aber auf E. Littmann, *Zigeuner-Arabisch*; dies Buch ist eine ausgezeichnete Übersicht über die ganze Materie, besonders in linguistischer Hinsicht.

Material über die Zigeunerstämme des Orients zu sammeln, ist keineswegs leicht. Sogar erfahrene Orientalisten und Reisende sind zu verschiedenen Resultaten gelangt. Zum Beispiel versichert Lane (*Modern Egyptians*, London 1836, II, 108) trotz seiner gründlichen Kenntnis Ägyptens, dass sich in diesem Lande einige Zigeuner befänden, während heute noch zahlreiche gebildete Einheimische nichts von dem Dasein dieser Stämme in ihrer Mitte wissen. Die Statistik in Massignon's *Annuaire musulman* (Paris 1925, S. 115) gibt jedoch die Anzahl der Zigeuner in Ägypten mit 2% der Bevölkerung an; sie bestehe nämlich aus zwei Stämmen der *Ghagar* bzw. *Nawar* und vier Stämmen der *Halab*.

In der Regel scheinen die Zigeuner ihr jeweiliges Glaubensbekenntnis kamelionähnlich ihrer Umgebung anzupassen. In muslimischen Ländern bekennen sich diese Stämme gewöhnlich zum Islam, soweit man überhaupt von einer Zugehörigkeit zu irgendeinem religiösen Bekenntnis sprechen kann; viele unter ihnen sind tatsächlich sehr abergläubisch und werden für Schurken und Vagabunden gehalten. Dasselbe bezieht sich auch auf die muslimischen



Zigeuner der früheren europäischen Türkei (*British Nimeracy's Handbook of Turkey in Europe* [1917], S. 62). Auf dem Balkan sind viele von ihnen griechisch-orthodox.

Persische und arabische Schriftsteller überliefern uns, dass Stämme der Jats (oder Zuṭṭ) auf Befehl des Sāsāniden-Herrschers Bahram Gūr (420—38 n. Chr.) aus dem Pundjāb westwärts verpflanzt und dass ihre Nachkommen einige Jahrhunderte später für den K̲halīfēn von Baghdād zu einem beunruhigenden Problem wurden. Noch einmal wurde eine Anzahl Stämme an die Grenzen Syriens vertrieben, wo viele von den Byzantinern gefangen genommen wurden und so ihren Weg in das oströmische Reich fanden, um von dort ihre Wanderungen zu den andern Enden des Ostens und Westens fortzusetzen. Von ihnen sollen viele zu hohen Ämtern emporgestiegen sein, z. B. al-Sārī b. al-Hakam b. Yūsuf al-Zuṭṭi zum Gouverneur von Ägypten (200—205 = 815/6—820/1); auch die berühmte Familie der Barnakiden am Hofe Hārūn al-Rashid's soll von Zigeunern abstammen. Der Name *Barāmika* ist in Ägypten tatsächlich die Bezeichnung für eine Klasse öffentlicher Tänzer (*Ghawāzī*) von niedrigem moralischem Charakter und Benehmen; man glaubt, dass sie Zigeunerblut haben. Die Frage ist jedoch zweifelhaft (s. L. Bouvat, *Les Barmecides d'après les historiens arabes et persans*, Paris 1912, S. 110, 125).

Der deutsche Reisende Seetzen und der amerikanische Missionar Eli Smith sammelten im Nahen Osten wertvolles Material über jene Nomadenvölker, das sich für spätere Gelehrte als nützlich erwies. Ihnen folgte Kapitän Newbold (1856) über die Zigeuner Ägyptens, Syriens und Persiens; von Kremer, österreichischer Konsul in Kairo, über die ägyptischen Zigeuner (1863); Sykes (1902) befasste sich mit den persischen Zigeunern, während im Jahre 1914 eine ausgezeichnete Abhandlung aus der Feder R. A. S. Macalister's über die Sprache der Nawar oder Zuṭṭ, der nomadisierenden Schmiede Palästinas, erschien. Macalister unternahm in diesem Werke die ziemlich schwierige Aufgabe, eine fast vollständig unbekannte Sprache schriftlich zu fixieren und die Nūri-Geschichten und Volksgebräuche, die ihm von Angehörigen der Nūri-Niederlassung nördlich vom Damaskustor in Jerusalem erzählt wurden, zu übersetzen und zu analysieren. Während seiner dortigen Ausgrabungen beschäftigte er verschiedene dieser Nawar. Ein kleines syrisches Zigeuner-Vokabular, das Miss G. G. Everest in Bairūt von einem Freunde aus Damaskus erhielt, wurde im *Journal of the Gypsy Lore Soc.*, 1890 in einem Artikel von F. H. Groome veröffentlicht. Die philologische Seite dieser Frage hat in letzter Zeit die Aufmerksamkeit von Gelehrten wie E. Galtier und E. Littmann (s. die *Litteratur*) erregt.

In Ägypten sind die Halab (Sing. Halabī) meist in Unterägypten zu finden, wo sie auf den verschiedenen Märkten und *Mauwālīd* als Kamel-, Pferde- und Viehhändler ihre Beschäftigung haben. Ihre Frauen sind bekannte Wahrsagerinnen, die alle Arten der Zauberei (*Sīhr*) ausüben: Geomantik (*Darb al-Ḥayāt*), Bibliomantik (*Fath al-Kitāb*) usw. Ihre Stammeinteilung wird von Galtier (S. 7) und Newbold (S. 291) verschieden angegeben. Ihr Name weist auf irgendeine Verbindung mit Aleppo (Halab) hin, aber sie selbst behaupten stolz ihre süd-arabische Herkunft, da ihre Stammesgeschichte die volkstümliche Flugschrift *Ta'rikh Zīr Salīm* sei.

Der Zigeunerstamm Ghagar hat jedoch einen ziemlich schlechten Ruf; diese Tatsache spiegelt sich in dem modernen ägyptisch-arabischen Verb *ghaggar* „schimpfen, maulen“ wieder. Ihre Sprache hat wenig fremde Bestandteile, und Galtier ist der Meinung, dass sie erst in jüngerer Zeit ins Niltal gekommen sind, wahrscheinlich als Einwanderer aus Konstantinopel. Das Argot der ägyptischen Zigeuner wird *al-Sim* genannt und in der modernen Umgangssprache Ägyptens bedeutet *yatakallim bi 'l-Sim* „in Rätseln sprechen“.

Das Wort Nūri ist in Ägypten fast gleichbedeutend mit Dieb, und ihre diebischen Eigenschaften werden in einem volkstümlichen Sprichwort in schmägender Weise mit den Einwohnern von Damanhūr verknüpft (*alf Nūri wa-lā Damanhūrī*). Nach der jahrhundertalten Politik, einen Dieb zum Häscher der Diebe zu machen, werden die Nawar oft als staatliche Wächter (*Ghuffār*) angeworben.

Ihre Tätigkeiten und Neigungen sind stark verschieden. Ausser den unzähligen Beschäftigungen als Zauberer, Amulettverkäufer, Quacksalber, Schlangenfresser und Sterndeuter reisen sie als Hausierer, Metallarbeiter, Tierbändiger, berufsmässige Gauner, Seiltänzer, Akrobaten, Affenführer, Musikanten und Balladensänger umher, während andere wieder muslimische Mädchen beschneiden, Lippen und Kinn tätowieren und Ohren und Nasenlöcher bohren.

*Litteratur*: Siehe die Artikel LÜLİ, ZOTT; ferner: De Goeje, *Bijdrage tot de geschiedenis der Zigeuners*, Amsterdam 1875, Übers. ins Englische von J. Snijders, und veröffentlicht in D. MacRitchie, *Account of the Gypsies of India*, London 1886; ders., *Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie*, Leiden 1903; *Journal of Gypsy Lore Soc. and Index*; R. A. S. Macalister, *The Language of the Nawar or Zuṭṭ* (Gypsy Lore Soc. Monograph, Nr. 3), London 1914; E. Littmann, *Zigeuner-Arabisch, Wortschatz und Grammatik*, Bonn 1920; Pott, *Die Zigeuner in Europa und Asien*, Halle 1844—1845; ders., *Über die Sprache der Zigeuner in Syrien*, in *Zeitschr. f. die Wissenschaft der Sprache*, Berlin 1846, S. 175—86; ders., in *Z D M G*, 1849, S. 321—35; 1853, S. 389 ff.; U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien*, Berlin 1854, S. 184—89; Newbold, *The Gypsies of Egypt*, in *J R A S*, 1856, S. 285—312; A. von Kremer, *Aegypten*, Leipzig 1863, I, 138—48 und Anmerk. 70—2, S. 155, vorher veröffentlicht in *Pet. Mitt.*, II (1862), 41—4; R. Liebich, *Die Zigeuner, ihr Wesen und ihre Sprache*, Leipzig 1863, S. 10—1 gibt das Glossar der Zigeunerworte von Kremer's wieder; R. Burton, *The Jews, the Gipsy and El Islam*, London 1898, gründet sich auf von Kremer; A. G. Paspates, *Études sur les Tchinghianis ou Bohémiens de l'Empire ottoman*, Konstantinopel 1870; Miklosich, *Über die Mundarten und Wanderungen der Zigeuner*, Wien 1872—80; *Indian Antiquary*, Index-Bd.; F. N. Finck, *Die Sprache der armenischen Zigeuner*, St. Petersburg 1907; E. Galtier, *Les Tsiganes d'Égypte et de Syrie*, in *M I F A O*, XXVII (1912), 1—9; J. Walker, *The Gypsies of Modern Egypt*, in *M W*, 1933, S. 285—89; 'Abd al-Rahmān Ismā'il, *Tibb al-Rukka*, Kairo 1310—12, S. 67, 68, 95, gibt Beispiele von Zigeuner-Quacksalberei; *Z D M G*, 1870, S. 681 f.; 1912, S. 339, 527; 1919, S. 233—42; Eutychieus, *Annales*, ed. Cheikh, *Corp. Ser. Chr. Or.*, III/vii, S. 60; Lammens, in *M F O B*, 1906, S. 22. (J. WALKER)

**NUŠAIRI**, eine extrem-shī'itische Sekte in Syrien.

I. Die Etymologie wird verschieden angegeben: *a.* pejorative Diminutiv von *Naṣrānī*, „Christ“, in Anspielung auf die rituellen Ähnlichkeiten (Renan); *b.* Entstellung von *Nazerini*; bei Plinius ist dies der lateinische Name einer syrischen Tetrarchie im I. Jahrh. n. Chr., bei Emesa (aber dieser Name existiert dort noch: es ist das *Ḥar'at al-Nāṣirān* auf dem Wege von Tell Kallākh nach Ḥomṣ, zwischen der „Achan Keupru“ genannten Brücke und dem See von Ḥomṣ [auf der englischen Karte des östl. Mittelmeeres, Maßstab 1:250 000: *Homs-Beirut Sheet*, 1918]); *c.* Nisba zu Naṣurāyā, einem Dorf bei Kūfa (Barhebraeus; vgl. de Sacy, *Druzes*, I, S. CLXXVII und Ṭabari, III, 2128); *d.* Nisba von einem Eponymus: Nuṣair, einem fingierten shī'itischen Märtyrer, einem Sohn (so nach den 'Alī-Ilāhi) oder Freigelassenen 'Alī's oder einem Wezir Mu'āwīya's (Dussaud, S. 10); oder eher *e.* Nisba von Ibn Nuṣair, d. i. Muḥammad Ibn Nuṣair Namirī 'Abdī (von den 'Abd al-Kāis, einem Klan der Bakr), den wir weiter unten als den ersten Theologen der Sekte wiederfinden.

In der Tat bezeichnet dieser Name, den diese Sektierer seit Kḥaṣībī (gest. 346 = 957/8) führen — sie hießen vorher *Namiriya* (Nawbakhtī, *Firaḡ*, S. 78; *Aḥ'arī*, *Maḳālāt*, I, 15) und nennen sich selbst *Mu'minūn* —, seit Sam'ānī (*s. v.*) und 'Umāra (ed. Derenbourg, S. 145, 286) nicht einen schlecht-islamisierten Bezirk im Norden Syriens, sondern eine extrem-shī'itische Sekte, die auch in Ägypten und längs des Euphrat verbreitet ist. Diese Etymologie, die sich bei allen muslimischen Hagiographen seit dem Shī'iten Ibn al-Gḥadā'irī (gest. 411 = 1020/1) und dem Sunniten Ibn Ḥazm findet, ist und bleibt die sicherste.

II. Dieser Ausdruck hat drei Bedeutungen: eine administrative, soziale und religiöse:

*a.* administrativ ist es das „Gebirge der Anṣāri'“ in Syrien (früher *Djabal Lukkām*), das ehemalige Liwā *Lādhikiya* im Westen des Orontes, im Süden vergrößert und seit 1920 der Staat der Alawiten (6 500 qkm; Ende 1933: 334 173 Einwohner, davon 213 066 Nuṣairier, 61 817 Sunniten im Norden Ṣāhyūn's und in Bāniyās, 5 669 Ismā'iliten in Qadmūs und Maṣyaf, 53 604 meist orthodoxe Christen in al-Ḥiṣn und nördlich von Tartūs) mit der Hauptstadt *Lādhikiya* (22 000 Einwohner); es zerfällt in zwei Sandjak's und acht Kaza's: *Lādhikiya*, Ṣāhyūn (Haffa), *Djabala*, Tartūs, Markāb (Bāniyās), 'Imrāniya (Tell Kallākh), Ṣāfita, al-Ḥiṣn (Maṣyaf); ein Land ausdauernder und arbeitsamer Bauern (Tabak, Seidenwurm). Die Toponomastik, die M. Hartmann (*ZDPV*, XIV [1891], 151—255) für den Norden (Dörfer, keine benannten Orte; deren Liste in [Delattre], *Répertoire alphabétique*, *Lādhikiya*: Druckerei Ragḥā'ib, Dez. 1933, 76 Ss.) untersucht, verrät im Innern durch die aramaischen Flurnamen ein altes Urbarmachen des Landes; dann kommen arabische Handwerksbezeichnungen, ohne andere bestimmte religiöse Züge als die Bevorzugung von Shī'itismus in jüngerer Zeit, worunter man die heidnische oder christliche Kultur des Substrats kaum vermutet (vgl. im Gegensatz dazu den Libanon). Die ethnologische und folkloristische Aufnahme dieses Gebietes ist übrigens noch nicht begonnen. Man hat bisher nur auf gewisse verbotene Speisen hingewiesen (Niebuhr, *a. a. O.*; Dupont in *J A*, 1824, S. 134; *Bākūra*, S. 57), wovon die einen allgemein

(Kamel, Hase, Aal, Wels), die anderen speziell den *Shamsiya* verboten sind (weibliche oder verküppelte Tiere, Gazelle, Stachelschwein, Krabbe, Muscheln, Kürbis, Bamiya, Tomate). Die einzige häusliche Kunstfertigkeit ist die Korbmacherei.

*b.* sozial umfasst er Stämme verschiedener Herkunft, die aber fast alle arabisch sprechen und die Nuṣairi-Lehre angenommen haben:

1. im Staat der Alawiten (213 000): der Kern scheint aus den yemenischen Clans Hamdān und Kinda (Ya'qūbī, in *BGA*, VII, 324), Ḡhassān, Bahrā und Tanūkh (Hamdānī, *Ṣifa*, S. 132) hervorgegangen zu sein, die frühzeitig zur Shī'a sich bekehrten, von Tiberias und dem *Djabal 'Amil* (wo noch die Metwali's existieren) bis nach Aleppo; hinzu kamen Eingewanderte von den Taiy (Ende des IX. Jahrh.'s n. Chr.), dann von den Ḡhassān, die beim Abzug der Kreuzfahrer mit ihrem Emir Ḥasan b. Makzūn (gest. 638 = 1240, dem Stammvater der Haddādīn), vom Berg Sindjār her kamen, um ihnen ihre führenden Familien, ihre Clans und ihre völkische Eigenart aufzudrängen (Tawil, S. 356). Die gegenwärtigen Hauptclans (*'Ashā'ir*) (eine Karte in *R M M*, XLIX, 6; vgl. *ebd.*, XXXVI, 278; und M. E. Gh. Tawil, S. 349—52), zusammengeschlossen in vier Konföderationen: *Kalbiya* (in *Kardāha*: mit den Nawāṣira, Qarāhila, Djul-laiḳiya, Rashāwina, Shalāhima, Rasālina, Djurdiya, Bait al-Shilf, Bait Muḥammad und Darāwisa); *Khaiyāṭīn* (in Markāb: mit den Sarāmita, Makhālisa, Faḳāwira, 'Amāmira [vermischt mit den 'Abd al-Kāis]); *Haddādīn* (Clan des Emirs Ḥasan b. Makzūn: mit den Mahālība, Bani 'Alī, Yashūtiya, 'Atāriya, Mashālība); und *Matāwira* (mit den Numailātiya, Sawārik von Aleppo, Sawārima, Mahāriza, die sich für Hāshimiten ausgaben, und den Bashārigha). Seit dem XII. Jahrh. n. Chr. besteht ihre politische Geschichte im grossen ganzen nur aus Verfolgungen von aussen her (Kreuzzüge; Baibars, der das Land mit Moscheen besäte; die Sage von Durrat al-Sadaf, der Tochter Sa'īd al-Anṣār's [Grab in Aleppo], die Timur zur Plünderung von Damaskus veranlasste; Massaker Selīm's I.) und inneren Kämpfen, sowohl der Clans untereinander wie gegen die Ismā'iliten in Qadmūs (von den Mahāriza verloren und im Jahre 1808 für kurze Zeit wiedereingenommen) und Maṣyaf, die mit den Türken verbündet waren;

2. im Sandjak Alexandrette (58 000: in Antiochia ein Drittel), die Djuwaidiya, Suwaidiya, 'Aidiya, Djilliya; mit zwei Abgeordneten im Parlament;

3. im Staate Syrien (29 693): in Ḥamāh und in Ḥomṣ, mit einem Abgeordneten; in zwei Vierteln von Aleppo; bei Djisir und im Norden des Hüle-Sees ('Ain Fit: 3 060);

4. in Palästina (2 000); in Norden von Nābulus;

5. in Cilicien seit dem XV. Jahrh. n. Chr. (in Tarsūs und Adana: 80 000 im Jahre 1921, jetzt türkisiert);

6. längs des Euphrat, in Kurdistan und Persien gibt es ultra-shī'itische Elemente, die mit ihnen sympathisieren und die man Nuṣairi nennt (unter den 'Alī-Ilāhi oder Ahl-i Haḳḳ; s. d. Art.);

7. im Libanon gab es welche bis zum XVI. Jahrh. n. Chr. (in Kisrawān).

*c.* religiös ist es die Lehre der Nuṣairi-Sekte, auf die wir hier näher einzugehen haben.

III. Kosmogonie und Eschatologie. Für die Nuṣairier gibt es unmittelbar unter der unaussprechlichen Göttlichkeit eine geistige Welt von himmlischen Wesen (oder Gestirnen), die stufen-



weise daraus hervorgeht: *Ism*, *Bāb* und andere *Ahl al-Marātīb* (der sieben ersten Klassen): das ist die „grosse lichtvolle Welt“ (*‘Ālam kabīr nūrānī*); sie erscheinen hienieden, um die „kleine lichtvolle Welt“, die gefallenen halbmaterialisierten Wesen, welche in Körper als ihren Gräbern eingeschlossen sind, allmählich zum Himmel zurückzuführen. Auf diese Weise werden sie wieder aufgeweckt und zum Himmel zurückgebracht, um die sieben letzten Klassen der *Ahl al-Marātīb* zu bilden (119 000 bei 124 000 im ganzen, d. i. die traditionelle Zahl der Propheten). Ausserdem gibt es die „kleine finstere (*ḡulmānī*) Welt“, die erloschenen Lichter, Seelen, welche die Verdammnis in materielle Körper, Frauen, Tiere verwandelt (*Ḳumṣān al-maṣūḡhiya*); und ganz zu unterst: die „grosse finstere Welt“, die aus allen „Gegnern“ (*Adḏād*) der grossen lichtvollen Welt besteht: Dämonen, die nach zahllosen Metamorphosen in noch zuckenden Leichen ermordeter Menschen oder erwürgter Tiere zu einer leblosen und passiven Materie (geschmiedete Metalle usw.) verwandelt werden. Ebenso wie sich der Sturz in sieben Stufen (Zweifeln an den göttlichen Erscheinungen) vollzieht, so geschieht auch die Rückkehr der Auserwählten zum Himmel in sieben Zyklen oder *Adwār* der göttlichen Emanationen.

Die Offenbarungslehre. Da die reine Göttlichkeit (*Ghaib*), der Gegenstand der Verehrung, unaussprechlich ist, so ist seine erste Emanation der Name (*Ism*), die artikulierte prophetische Stimme (*Nāṭiq*), der Sinn (*Ma'nā*) der göttlichen Majestät: das ist die ursprüngliche Lehre Abu 'l-Khaṭṭāb's, des gemeinsamen Meisters der Ismā'iliten und Nuṣairier. Aber sein Schüler Maimūn Ḳaddāḥ trennte in dem Glauben, dass der göttliche Ausdruck eines Dinges, das ihn kundtut, seinen Sinn, der nur eine leere Vorstellung ist, übertrifft, den *Ma'nā* von der reinen Göttlichkeit, identifizierte ihn mit dem *Ṣāmit* (dem „schweigsamen“ Imām, im Gegensatz zum *Nāṭiq*) und stellte ihn als einfaches Akzidenz unter die Substanz, den *Ism*. Als dann aus Opposition andere Khaṭṭābiya, wie Bashshār Sha'irī, die Gleichung *Ma'nā* = *Ṣāmit* beibehielten, setzten sie den *Ma'nā* wieder vor den *Ism*. Und da Abu 'l-Khaṭṭāb gelehrt hatte, dass in dem muhammedanischen Zyklus der Sinn (*Ma'nawīya*) der unaussprechlichen Göttlichkeit sich durch fünf bevorzugte *Asmā'* ausgedrückt hätte (Muḥammed, 'Alī, Fāṭir [= der männliche Name Fāṭima's, denn die Frauen haben, wie gesagt, keine Seele mehr: darum können sie auch zu den Gaben der Gastfreundschaft unter Eingeweihten gehören], Hasan und Ḥusain, die in gleicher Weise ihre geheimnisvolle Einheit ausdrücken), wurde diese Gruppe der fünf Gleichgestellten, worin man die Fünf der *Mubāhala* wiedererkennt (vgl. L. Massignon, *Salmān Pāk, Naṭhānawān, le la Société des Etudes Iraniques*, VII) 1933, S. 40—2), bei seinem Schüler Maimūn eine absteigende Reihe von fünf irdischen Ausdrücken (entsprechend den fünf geistigen; und nach den Drusen tieferstehend als sie): *Nāṭiq* (= *Muḥ*), *Asmā'* (= *Alī*), *Dārī*, *Ma'ḥmūd*, *Mukāsir*, wobei, wie der Kharijī Wardjalānī bemerkt, das *Ma'ḥmūd* den Vorrang hat [4. vgl. NUR MUHAMMAD]. Bei Bashshār dagegen wurden die Fünf, die gleich blieben, Muḥammed, Fāṭir, Ḥasan, Ḥusain und Muḥ(as)sin, während 'Alī ihnen übergeordnet und durch Übertreibung und aller Logik zuwider mit dem *Ma'nā* identifiziert wurde. Diese letzte Reihenfolge haben die Nuṣairier angenommen. Und das

ist der shī'itische Ursprung von ihrem „Gott 'Alī“, wofür man weder in dem syrisch-heidnischen Pantheon noch in einer drusischen Emanation Vorbilder zu suchen braucht. Bashshār und die 'Ulyā'iya (oder 'Ainiya), die von den Nuṣairiern kopiert wurden, haben einfach die karmatische Liste Maimūn's umgestaltet, indem sie das Prioritätsverhältnis zwischen *Mim* und 'Ain umkehrten und die *Ṣāmit* (= *Ma'nā*) über die *Nāṭiq* (= *Ism*) stellten. Diese doppelte Liste sieht wie folgt aus (wobei die *Ism* kursiv): a. in den sieben Zyklen (*Adwār*: *Kibāb*, bei den Dichtern als Frauen, als *Zuhūrāt dhātīya* personifiziert): 1. Hābil, *Adam*; 2. Nūh, *Shiṭh* (sic!); 3. Yūsuf, *Ya'qūb*; 4. Yūsha', *Mūsā*; 5. Aṣaf, *Sulaimān*; 6. Shim'ūn, *Isā*; 7. 'Alī (= Abū Turāb, Amīr al-Nahl), *Muḥammed*. Khaṣībī nimmt an, dass es 44 (= 63—19) andere *Zuhūrāt* (*Mithliya*) während dieser sieben Zyklen gegeben habe. b. In dem *Saṭr al-'A'imma* (= die 12 klassischen Imāme, die von Khaṣībī der ursprünglichen Liste Ibn Nuṣair's, wie wir unter sehen werden, untergeschoben sind): jeder Imām wird, nachdem er der *Ism* seines Vorgängers gewesen ist, zum *Ma'nā* befördert. Die Erscheinungsart dieser beiden göttlichen Emanationen, die hinter dem Schleier (*Taghīyib*, *ṭhidjāb*) eines schattenhaften Körpers (*Ḳamīṣ al-Zuhūr*, *Ma'dīn al-Iṣhāra*) gedacht werden, ist im Glauben der Nuṣairier eine Realität. Dieser Körper ist der Träger einer augenblicklichen Erleuchtung für den Gläubigen, während er für den drusischen Nominalismus nur eine Täuschung (*Sarāb*) und für die *Iṣhāḳīya* ein wirklicher Körper ist, der durch eine stufenmässige Heiligerwerden umgebildet wird.

Glaubenslehre. Abu 'l-Khaṭṭāb hatte gelehrt, dass die fünf Personen des *Ism* den Gläubigen zur Zeit durch einen oder mehrere inspirierte, himmlische Vermittler (*Asbāb*, *Ruḡāniyūn*; deren erster war Salsal oder das Sīn = Salmān im muhammedanischen Zyklus; vgl. Massignon, a. a. O., S. 36) bezeichnet worden waren. Diese Mittler wurden bei seinem Schüler Maimūn die entsprechenden geistigen Fünf der fünf *Asmā'* (*‘Akl* = Salmān; *Nafs* = Mikdād; *Djadd* = Abū Dharr; *Faṭh* = [‘Uṭhmān b.] Ma'zūn; *Khayāl* = [‘Ammār b.] Yāsir: entspricht so der Nr. 60 des drusischen Katechismus). Dagegen wurden bei den Nuṣairiern diese fünf gleich bleibenden und wohl noch unter den *Ism* gestellten Mittler die fünf *Aitām* (Mikdād, Abū Dharr, ‘Abd Allāh b. Rawāḥa, ‘Uṭhmān b. Ma'zūn und Ḳanbar), wobei Salmān ihnen übergeordnet und als dritter nach dem *Ma'nā* und dem *Ism* als *Bāb* eingefügt wurde. Dies ist der Ursprung der nuṣairischen Trias *Ain-Mim-Sin* (= *Ma'nā-Ism-Bāb*), deren Ursprung man nicht unbedingt in einer heidnisch-syrischen Trias Mond-Himmel-Sonne zu suchen braucht; diese astrologische Gleichsetzung, ein Lieblingsthema der nuṣairischen Dichter, hat unter dem Einfluss der Ṣābier Harrān's in Kūfa in die shī'itische Lehre Eingang finden können; die Gleichsetzung der Sonne in geistigem Sinne mit Muḥammed und des Mondes mit 'Alī (der Mond regelt wie der Imām die religiösen Handlungen; vgl. Massignon, *Salmān*, S. 36, Anm. 4) erscheint in Kūfa seit Mughīra (gest. 119 d. H.). Jedenfalls, wenn diesem astralen Gnostizismus heidnische Reste zugrunde liegen, wie Dussaud meint, so haben sie nicht bei den ungebildeten Landleuten (Ḍjabal Luḳkam), sondern bei den Städtern (in Ḥarran) fortbestehen können.

Die Liste der Personifizierungen des *Bāb* ist wie folgt: a. in den sieben Zyklen (es sind nur sechs;

Salmān, ein Langlebiger = Rūzbih) die *Maḥāmāt*: 1. Djabrayil; 2. Ya'yāl; 3. Īmān b. Kūsh; 4. Īmān b. Aṣḥawūt; 5. 'Abd Allāh b. Sim'an; 6. Rūzbih. 6. In dem *Saṭr al-A'imma* (es sind nur elf) die *Maḥālī*: 1. Salmān; 2. Kaīs b. Warāḥa Riyaḥī (= Safina); 3. Rushaid Ifadjari (gest. ca. 58 d. H.); 4. Kankar b. Abī Khālid Kābili; 5. Yahyā b. Mu'ammār b. Umm al-Tawil (gest. ca. 83 d. H.); 6. Djabir b. Yazid Dju'fi (gest. 128 d. H.); 7. Abu 'l-Khaṭṭāb Muḥammed b. Abī Zainab Miklās Asadī Kahilī (gest. 138 d. H.; vgl. Kashī, S. 191); 8. Mufaḍḍal b. 'Umar Dju'fi (gest. um 170 d. H.); 9. Muḥammed b. Mufaḍḍal Dju'fi; 10. 'Umar b. al-Furāt (Dju'fi; im Jahre 203 d. H. von Ibrāhīm b. al-Mahdī getötet); 11. Muḥammed b. Nuṣair 'Abdī (*Bāb* um 245, gest. 270 d. H.). Von Nr. 7 an haben diese Persönlichkeiten tatsächlich die Rolle von Parteiführern gespielt (die Nr. 9–10 haben Muḥammed b. Sinān zum Rivalen gehabt). Ein Neffe von Nr. 10, dem Grossvater des Wezir Ibn al-Furāt, war die Hauptstütze Ibn Nuṣair's.

Unter dem *Bāb* befinden sich die fünf *Aitām*, die er als Meister der Elemente (*Muwakkalūn bi-Maṣāliḥ al-'Ālam*) an seiner Rolle als Welterschöpfer teilnehmen lässt, indem er die Seelen durch Initiation erzeugt. Man muss die oben gegebene Liste der nuṣairischen *Aitām* (ebenso wie die drusischen *Hudūd* und die „weisen Jungfrauen“ Salmān's; wie die nuṣairischen *Aitām* sind die *Daḡḡadāt* des *Dik al-'Arsh* = Salmān) mit den Listen Garmyī's (Astarābādī, *Manḥaḍḡ*, S. 225) und der Khaṭṭābiya im Pamir (*R E Isl.*, 1932, S. 442; Übers. Ivanow) vergleichen.

IV. Die Initiation. Sie vollzieht sich in drei Graden (*Nadīb*, *Naḡīb*, *Imām*); der erste besteht aus einem feierlichen Gelöbnis (*'Ikāḍ*, *Khiṭāb*; mit *Talāḡ mu'allak*: s. d. Art. SURAI DJIYA), nichts von dieser geistigen Hochzeit (*Nikāḥ al-Samā'*) zu verraten, wobei das Wort des Einweihenden die Seele des Eingeweihten in drei Sitzungen befruchtet, deren Ritual mit dem der anderen ultra-shī'itischen Sekten (und der *Futuwwet-nāme's*) und durch sie und durch die Šabier Harrān's mit den alten asiatischen Geheimlehren verwandt ist (s. d. Art. SHADD; vgl. Dussaud, S. 106–19; *Bāk.*, S. 2–7, 82). Der Weinbecher (*'Abd al-Nūr* genannt: Kat., Nr. 91), eine Versinnbildlichung des Paradieses, wird dabei herungereicht.

Der Einweihungsunterricht ist im wesentlichen eine ultra-shī'itische Symbolik (*Ta'wīl*) der sieben personifizierten kanonischen Riten (*Da'ā'im*) des Islām: 1. *Ṣalāt*: die fünf *Awkāṭ* durch Muḥammed (= *Zuhr*; ebenso bei den *Ishākiya*), Fāṭir, Hasan, und Muḥsin (= *Faḍr*; bei den Drusen wie bei den *Khaṭṭābiya* des Pamir: durch die *Nudjabā'*, die *Nuḡabā'*, Abū Dharr, Mikdād, Salmān); ebenso die 17 (später 51) *Rak'a*; 2. *Ṣawm*: das unter dreissig Männernamen (Tage) und dreissig Frauenamen (Ramaḍān-Nächte) bewahrte Geheimnis; 3. *Zakāt*: durch Salmān; 4. *Ḥaḡḡ*: das „heilige Land“, „in 12 Meilen in der Runde“, das ist die Sekte; *Bait* = *Ism*; der Schwarze Stein = *Mikdād*; die sieben *Ashwāt* = die sieben Zyklen; 5. *Djihād* = die Verfluchungen gegen die *Adḡāt* (*Bāk.*, S. 44) und die Arkan-Disziplin; 6. *Walāya* = Verehrung für die 'Aliden und Hass gegen ihre Gegner; 7. die *Shahāda*: bezieht sich auf die Formel *'Ain-Mim-Sin*; der Kor'an ist eine Einführung in die Verehrung 'Alī's; Salmān (unter dem Decknamen Djabrayil) ist derjenige, der ihn Muḥammed gelehrt hat.

Die jährlichen Feste umfassen: die shī'itischen

Mondfeste: *Fitr*, *Adḡa*, *Ghadr*, *Muhāhala*, *Firāsh*, *'Ashūrā*, den 9. Rabi' I (= Hinrichtung 'Umar's) und den 15. *Shā'bān* (Tod Salmān's); dann einige Sonnenfeste: *Nawrūz* und *Mihrdjān*, Weihnachten und Epiphanie, den 17. *Adḡar*, die heilige Barbara. An diesen Festen finden liturgische Offizien statt (*Kuddās*, ungenau „Messen“ genannt: *Kuddās al-'Ib. K. al-Baḡdādī*, *K. al-Iḥwān*).

V. Geschichte der Sekte. Alle Einführungs-Isnade der Sekte gehen von Khaṣībī durch zwei Zwischenglieder, Muḥammed b. Djudab und Muḥammed al-Djannān al-Djunbulānī, auf Ibn Nuṣair zurück. Von Ibn Nuṣair, einem Notablen Baṣra's und Lehrer 'Aiyāshī's, heisst es, dass er sich um 245 d. H. als *Bāb* des zehnten shī'itischen Imām 'Alī Naḡī und seines ältesten Sohnes Muḥammed ausgab, der vor ihm im Jahre 249 d. H. starb, nach Ibn Nuṣair dem Jahre der *Ghaiba* des Mahdī (entsprechend: Ibn Babawaih, *Ghaiba*, S. 62, Z. 12 nach Nawbakhti, *Firaḡ*, S. 77, 83; dies glaubte noch der Ḥamdāniden-Emir Abū Firās, *Dirwān*, Ausg. 1873, S. 39). Nur Khaṣībī erzählt, dass Ibn Nuṣair, der sich dem elften Imām anschloss (Nūri, *Nafas*, S. 144), dessen Sohn Muḥammed b. Ḥasan zum Mahdī nahm.

Von den beiden Nachfolgern Ibn Nuṣair's weiss man nur, dass der zweite, ebenso wie Khaṣībī, aus Djunbulā zwischen Kūfa und Wāsiṭ stammte, einem Zentrum der Zandj- und Karmatenrebelln (Tabari, III, 1517, 1925, 2198; Mas'ūdi, *Tanbih*, S. 391), der Heimat Ibn Waḥshiya's. Ḥusain b. Ḥamdān Khaṣībī (Vokalisation von Dhahabi, *Mush-tabih* bezeugt; in Persien und im 'Irāḡ liest man heute fälschlich Ḥaḡḡinī) starb im Jahre 346 = 957 (oder 358 = 968) in Aleppo (Grabmal im Norden, *Shaikh Bairak* genannt); er ist der wirkliche Begründer der Nuṣairi-Sekte; er lebte wie seine Gönner, die Ḥamdāniden, zwischen Kūfa (im Jahre 344; nach Astarābādī, *a. a. O.*, S. 112) und Aleppo und widmete ihnen seine *Hidāya* (vgl. seine *Risāla rāstbāshiya* [Ṭawil], S. 196 ff., 240, 257). Unter seinen 51 Schülern ist der bekannteste Muḥammed b. 'Alī Djilli, aus Djilliya bei Antiochia, wo noch der Führer der Ḥaidari sitzt. Sein direkter Schüler war Abū Sa'īd Maimūn Tabarānī (gest. nach 427 = 1035), ein fruchtbarer Polemiker, der gegen den Führer der *Ishākiya* in Lādhikiya, Abū Dahiba Ismā'īl b. Khallād, kämpfte. Nach ihm zitiert man noch 'Ismat al-Dawla, Ḥatīm Ṭawbānī (um 700 = 1300; Hs. Paris, Nr. 1450, Fol. 112a; Ṭawil, S. 315), Verfasser der *Risāla kubrūsiya*, Ḥasan Adjrud aus 'Ana, der im Jahre 836 (1432) in Lādhikiya starb (Ṭawil, S. 317); endlich einige Parteiführer, der Kamari-Dichter Muḥammed b. Yūnus Kalāzi (1011 = 1602) aus der Nachbarschaft Antiochias, 'Alī Makhūsī, Naṣir Naiṣāfi, Yūsuf 'Ubaidī. Zu bemerken ist noch, dass sich die angeblichen vier Nuṣairi-„Sekten“ auf zwei vermindern: die im Norden (*Šamā'iya* = *Ḥaidari*), nach dem Namen 'Alī Ḥaidari's, ihres Führers im IX. [XV.] Jahrh. = *Ghaibiya*), welche, da *Mimiya*, *Shamsiya* ist; und die im Süden (*Kibliya*, denn sie war dort vorherrschend), die *Ainiya*, also *Kamariya* ist.

Die kultische Organisation blieb bei den Nuṣairiern von der politischen Einteilung verschieden. Die vier *Muḡaddam*, die Niebuhr um 1780 angibt (in Bahlūliya bei Lādhikiya, Sumrin-Khwaḡbi, Ṣafita und Djabal Kalbiya), hatten die weltliche Gewalt. Im Jahre 1914 gab es zwei geistige Führer: der *Bagh'ibashī* (*Shamsī*) in Cilicien und der *Khādim*



*al-Bait* (*Ḥamārī*) in Qardāḥa (im Jahre 1933: Sliman al-Aḥmed von den Numailātiya). Seit 1920 sind shīʿitische dīʿfaritische Qāḍī's des Südens bei den Nuṣairiern eingeführt worden. Seit zehn Jahren versucht ein Hirte der 'Amāmirā, Sliman Muṣṣid, eine neue Sekte im Norden von Maṣyaf zu gründen.

VI. Litteratur: 1. Nuṣairische und muslimische Quellen. Für die Initiations-Schriften der Nuṣairi-Sekte gibt es keinen Kanon wie bei den Drusen (vgl. de Sacy und Seybold); aber Catafago gibt eine Liste (in *J. A.* 1876) von 40 esoterischen Werken, darunter 29 theologische und 11 poetische (Beispiele übersetzt von Huart, in *J. A.* 1879). Hervorzuheben sind Nr. 20: *Kitāb al-Maḍmū* (16 liturgische Sūra's; Text in *Bāḥ.* S. 7—34 und Dussaud, S. 181—98 mit Übers.) und Nr. 19: *Kitāb Maḍmūn al-ʿAḥad* von A. S. M. Tabarānī (analysiert in *J. A.* 1848 und *R. M. M.* XLIX, 57—60). Diese Liste könnte noch vervollständigt werden (Apokryphen in den Hss. Paris, Nr. 1449/50 usw.), denn es existiert ein bibliographisches Verzeichnis der Schriftsteller dieser Sekte, ähnlich dem der Mustaʿliya-Ismaʿiliten, das Ivanov veröffentlicht hat. Die nuṣairischen Schriftsteller benutzen freimütig gemässigte shīʿitische Werke (Mufid z. B. wird von Tabarānī zitiert) und haben sogar solche geschrieben: z. B. Khaṣībī's *Ḥidāya*, die man heute noch in Persien liest. — Zwei nuṣairische Katechismen wurden bearbeitet: das *Taʿlīm Diyānat al-Nuṣairīya*, in 101 Fragen (Hs. Paris, Nr. 6182; analysiert von Wolf in *Z. D. M. G.* III, 302—9, wo die Nr. 88 fehlt), modern, an die Christen gerichtet; und der alte Katechismus von A. Baitār (analysiert von Niebuhr, *Reisen*, II, 440—44). Eine unschätzbare Darlegung der Nuṣairi-Riten (aber nicht frei von mehr oder weniger parteiischen Irrtümern) wurde im Jahre 1863 in Bairūt von einem zum Christentum übergetretenen, später ermordeten Renegaten, Sulaimān aus Adana, veröffentlicht: die *Bākūra sulaimāniya* (119 Ss.; Teil-Übers. von Salisbury in *J. A. O. S.* 1868, S. 227—308; vgl. Tawil, S. 386; der erste Teil ist einem authentischen Handbuch entnommen, das dort gebraucht wurde, wo es keine Einführungsloge gibt; vgl. die Hs. Samml. Taimūr, *Aḥ.*, Nr. 564). Eine volkstümlich gehaltene Geschichte, die stellenweise stark ins Romantische übergeht, sich aber auf Quellen stützt (ohne Belegstellen), wurde herausgegeben von Mehmed Emin Ḡhalib (gest. 1932), von den Āl al-Ṭawil aus Adana: *Taʾriḫ al-ʿAlawīyūn*, Lādhikiya: Druckerei Tarakki 1343 (1924), 478 Ss. Zwei Gegenschriften sind sehr bekannt: von dem Drusen Hamza (*Risāla dāmigha*, Nr. 16 des Kanon, vielleicht in Widerlegung von Nr. 9 des Verzeichnisses Catafago) und von dem Sunniten Ibn Taimiyya (*Fatwā*, in *Maḍmū*, Kairo 1323, S. 94—102; Übers. Guyard in *J. A.*, Ser. 6, Bd. XVIII [1871], S. 158).

2. Europäische Arbeiten. Das Grundwerk ist E. Damand, *Histoire et religion des Nuṣairis*, Paris 1900 (vgl. Goldziher in *ARW.* 1901, S. 85—96), dessen ausgezeichnete Bibliographie bis zum Jahre 1899 reicht. Ausser wichtigen Artikeln von H. Lammens (in *Etudes religieuses*, Paris 1890, S. 361; *J. A.* 1899, S. 572; 1900, S. 99; 1901, 423; 1902, S. 33; 1902, S. 442; 1903, S. 149; *J. A.* 1915, S. 110; 50; vgl. auch Lammens, *Revue* 1901, I, 143), einem Auszug aus Lammens von E. Fournet in *Revue*, *Revue de l'Asie*, 1901, 1017, 417—19, Karten,

Verzeichnissen und fotogr. Aufnahmen, besonders von General Nieger, die L. M. (assignon) in *R. M. M.* XXXVI (1920), 271—80 und XLIX (1922), 1—69 veröffentlichte, sind seit Dussaud nur allgemeine Aufsätze und Reiseeindrücke erschienen, wie: G. Sammé, *La Syrie*, 1921, S. 337—42; J. de la Roche, in *La Géographie*, XXXVIII (1922), 279 und in *Asie française*, 1931, S. 166; A. Brun in *La Géographie*, XLIII (1925), 153; P. May, *L'Alaouite* (Broschüre), Bairūt [1931]; Paul Jacquot, *L'Etat des Alaouites* (1929, 2. Aufl. 1931); Ed. Helsey (Artikel in *Le Journal*, Paris, 4. IV. 1931 ff.); E. Janot, *Des croisades au mandat*, Lyon 1934. — Bei der heutigen Bevölkerung Antiochias hat Weulersse das städtische Nuṣairi-Element studiert (in *Bull. d'Inst. franç. de Damas*, 1934).

3. Arabisch sind nur jüngere Arbeiten: Kurd 'Alī, *Ḥiṭaṭ al-Shā'm*, VI (1928), S. 258—68; Kāmil Ḡhazzi, *Nahr al-Dhahab*, Aleppo 1342, I, 204—5; vgl. auch die Zeitungen in Bairūt (*Ahrār*, vom 19. IX. 1930) und Damaskus (*Aiyām*, vom 29. III. 1933).

(LOUIS MASSIGNON)

NUṢB, aufgerichteter Stein, besonders zu kultischen Zwecken. Die Wurzel ist dieselbe wie im hebräischen *Maṣṣēba*, phönikischen *nṣb* und *nṣbt* und süd-arabischen *nṣb*, *nṣb*. Über die Erklärung der arabischen Formen sind die Sprachgelehrten nicht einig. Gewöhnlich sehen sie in *Nuṣb* einen Singular mit dem Plural *Anṣāb*, aber andere sprechen *Nuṣub* und erklären es als Plural von *Naṣb* oder von *Niṣāb*. Neben den angeführten Formen hat das Arabische noch von derselben Wurzel die Substantiva *Manṣāb* und *Naṣība*.

Zur Beantwortung der viel behandelten Frage nach den Vorstellungen, die mit den aufgerichteten Steinen verknüpft waren, bringt das Arabische nur insofern einen Beitrag, als es klar ist, dass der zu Grunde liegende Begriff hier durchgängig der des Wohnortes der Gottheit (*Bet-el*) war. Von mehreren der altarabischen Götter wird gesagt, dass sie Steine oder Steinblöcke waren, d. h. dass sie darin verkörpert oder gegenwärtig waren. Ob dies das Ursprüngliche war oder ob diese Kultusform sich aus den aufgerichteten Steinen auf den Gräbern (z. B. *Ḥamāsa*, S. 562, V. 8 und den Gebrauch von *Naṣība* im Sinne von Grabstein) entwickelt hat, wo die Steine ursprünglich Denksteine waren, ist eine Frage für sich, die hier nicht behandelt werden kann. Nur sei daran erinnert, dass die Totenkult-Theorie versagt, wenn die Gottheit ihren Sitz in einem Baume hat, wie die 'Uzzā von Nakhla in einem Samurabaum (Schirmakazie). Beispiele von der Gegenwart eines Gottes in Steinen finden sich in den Artikeln *ḤU* 'L-SHARĀ, *AL-LĀT* und *MANĀT*. Andere Beispiele sind *Dhu 'l-Khalaṣa*, *al-Fals*, *al-Djalsad*, *Sa'd*. Der mit solchen Steinen verbundene Kultus bestand darin, dass sie mit dem Opferblute bestrichen wurden. So spricht Zuhair 10, 14 von einem Opferstein, *Manṣāb al-ʿItr*, dessen Haupt vom Blute gerötet war; ein blutig Geschlagener wird mit einem roten Nuṣb verglichen (Ibn Sa'd, IV/1, 162, 4); zu den verbotenen Speisen rechnet Sūra V, 4, was 'ala 'l-Nuṣb geschlachtet wird; al-A'shā (*Morgenländische Forschungen*, S. 258) warnt davor, einen *dha 'l-Nuṣubi* 'l-manṣūba (ob nicht manṣūbi zu lesen?) mit Opfern zu verehren; vgl. noch Mutalammis, ed. Vollers 2, 1. Auf einen charakteristischen Zug des Kultus beziehen sich die Worte Sūra LXX, 43, dass die Auferstehenden aus den Gräbern strö-

men, als ob sie zu einem Nušb (andere Lesarten: *Nasb* oder *Nuṣub*) liefen (*yūfiḏūna*). Bei der hervorragenden Rolle, die die Steine beim arabischen Kultus spielten, ist es selbstverständlich, dass Muḥammed zu den den Gläubigen verbotenen Dingen wie Wein, Maisir u. a. auch die Anšāb rechnet (*Sūra* V, 92); denn der damit verknüpfte Kultus war eine Hauptform des Götzendienstes.

Das Bestreichen der Anšāb mit dem Blute erinnert an die bekannte Mitteilung Herodots, III, 8 über den altarabischen Ritus bei Bundesschlüssen. Es besteht jedoch dabei ein wesentlicher Unterschied. Erstens ist hier von keinem eigentlichen Kultus die Rede, und weiter heisst es, dass die Bundesschliesser ihr Blut an sieben zwischen ihnen liegende Steine streichen, während sie die beiden arabischen Götter Orotalt und Alilat [s. d.] anrufen. Die Steine sind hier nicht als Wohnungen der Götter aufgefasst, sondern wirken durch die Siebenzahl, die bei Eidschwüren die Hauptsache war.

*Litteratur:* Ibn Hišām, S. 51; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, S. 101, 141; Baudissin, in *ZDMG*, LVII, 830; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 230 ff.

(FR. BUHL.)

AL-NÜSHĀDIR, auch *Nuṣḥādir*, *Navoṣḥādir*, sanskr. *Navasādhara*, chin. *Nao-sha*, der Salmiak. Die Etymologie des Wortes ist unsicher; vielleicht liegt mpers. *anōsh-ādar* „unsterbliches Feuer“ zu Grunde, da im Syrischen die Form *Anūshādthur* überliefert ist.

Die ältesten Nachrichten über natürlich vorkommenden Salmiak finden sich in chinesischen Gesandtschaftsberichten des VI.–VII. Jahrh., die im Zusammenhang mit einem geologischen Problem, der Frage der innerasiatischen Vulkane, von H. J. von Klaproth, A. von Humboldt und C. Ritter im ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts Gegenstand eingehender Erörterung gewesen sind. Es handelt sich dabei um den Feuerberg Pe-schan am Nordhang des Thian-schan, südlich von Kuld-scha, den Feuerberg Ho-tschau auf der Südseite des Thian-schan unweit Turfan und die Solfatare von Urumtsi. Der Berg Pe-schan solle beständig Rauch und Feuer ausstossen; auf einer Seite des Bergs sollen alle Steine brennen, schmelzen und dann, nachdem sie einige Meilen weit geflossen sind, erhärten. Man gewinne dort *Nao-sha* und Schwefel für Heilzwecke, könne die Steine aber nur im Winter sammeln, wenn die Kälte den Boden abgekühlt habe. Die Deutung auf Steinkohlenbrände, bei denen Salmiak und Schwefel auftreten kann, wird von A. von Humboldt und C. Ritter abgelehnt. Die Angabe, dass innerasiatische Vulkane Salmiak in unermesslicher Menge auswerfen, findet sich noch bei G. Bischof, und selbst F. von Richthofen hält noch an der Vulkantheorie fest. Der Geograph und Botaniker Regel, der diese Gegenden um 1879 bereiste, war der erste, der das Vorhandensein von Vulkanen bestritt. Nachdem auch Nansen, Le Coq u. a. die Nachrichten über Vulkane nicht bestätigen konnten, wohl aber die weite Verbreitung oberflächlich liegender Kohlenlager feststellten, werden die alten zentralasiatischen Fundstätten jetzt allgemein auf Kohlenbrände zurückgeführt.

Fast alle arabischen Geographen, die auf Zentralasien Bezug nehmen, von al-Mas'ūdī, al-Iṣṭakhri, Ibn Ḥawḳal bis Yāqūt und al-Ḳazwīnī, bringen phantastische Mitteilungen über die Gewinnung

des Salmiaks in den Buttambergen östlich von Samarkand. Auch hier weisen die Fundumstände eher auf Erdbrände als auf vulkanische Exhalationen. Der persische Reisende Našīr-i Khosraw berichtet aber auch schon von Schwefel- und Salmiakfunden am Demāwend, und Ibn Ḥawḳal kennt den vulkanischen Salmiak vom Ātna; der letztgenannte ist noch im XII. Jahrhundert nach Spanien ausgeführt worden. Schon früher beginnt in Ägypten die künstliche Gewinnung des Salmiaks aus Russ von Kamelmist. Dieses Produkt bleibt bis in die neuere Zeit ein wichtiger Einfuhrartikel des venezianischen Handels und ist erst durch die modernen, billigen Herstellungsmethoden aus Gasabwässern u. dgl. verdrängt worden.

Die Anwendung des Salmiaks als Heilmittel gegen Rachenentzündungen u. dgl. wird schon von Sahl b. Rabbān al-Ṭabari erwähnt. Von Ibn al-Baitār werden nach anderen Autoren allerhand merkwürdige Anwendungen aufgezählt, denen keine Bedeutung beizulegen ist. Ḍjabir b. Ḥaiyān rechnet den Salmiak zu den Giften, was für grössere Dosen zutrifft.

Viel wichtiger ist die Rolle des Salmiaks in der Alchemie. Er wird von Ḍjabir b. Ḥaiyān den drei von den Griechen her bekannten πνεύματα Quecksilber, Schwefel und Schwefelarsen (AsS bzw. As<sub>2</sub>S<sub>3</sub>) als viertes hinzugefügt und von allen persisch-arabischen Alchemisten in zahllosen Rezepten angewandt. Auch die Darstellung von Hirschhornsalz, d. i. Ammonkarbonat durch Destillation von Haaren, Blut und anderen Stoffen wird schon in den „Siebzig Büchern“ und anderen Werken Ḍjabir's ausführlich beschrieben. Diese Methoden scheinen den Anstoss für die Entdeckung der ägyptischen Salmiakgewinnung gegeben zu haben. Alle diese Stoffe gelangen mit der Alchemie nach Spanien und von da in die abendländische Alchemie.

In den ältesten lateinischen Übersetzungen wird der Salmiak noch als *nesciador*, *mizadir* u. ä., also durch Umschrift des arabischen Namens bezeichnet; auch der Deckname al-'Uḳāb kommt in in den Formen *aliocab*, *alocaph* usw. oder übersetzt als *aquila* vor. Die Gleichsetzung des Salzes mit dem schon von Herodot erwähnten Salz der Ammonsoase lässt sich zuerst bei syrischen Ärzten und Lexikographen nachweisen.

*Litteratur:* H. E. Stapleton, *Sal-Ammoniac: A Study in Primitive Chemistry*, in *Mem. As. Soc. Bengal*, 1905, Bd. I, Nr. 2; M. Berthelot, *Archéologie et Histoire des Sciences*, in *Mém. Ac. Sc.*, 1906, Bd. XLIX; J. Ruska, *Sal ammoniacus, Nuṣādir und Salmiak*, in *SB Heid. Ak. d. Wiss.*, phil.-hist. Klasse 1923, 5. Abh.; J. Ruska, *Die Siebzig Bücher des Ḍjabir ibn Ḥaiyān*, in *Festschr. f. E. O. v. Lippmann*, 1927, S. 38 ff.; J. Ruska, *Der Salmiak in der Geschichte der Alchemie*, in *Zt. f. angew. Chemie*, 1928, Bd. XLI, S. 1321 ff. (J. RUSKA)

NÜSHIRWĀN. [Siehe ANÖSHARWĀN.]

NUSRATĀBĀD. [Siehe SĪSTĀN.]

AL-NUWAIŘI, SHIHĀB AL-DĪN AHMED B. 'ABD AL-WAHHĀB AL-BAKRĪ AL-KINDĪ AL-SHĀRĪ, arabischer Polyhistoriker, geboren am 21. Dhū 'l-Ḳāda 677 (5. April 1279) in Ober-Ägypten (wahrscheinlich in al-Ḳūs), gestorben am 21. Ramaḍān 732 (17. Juni 1332) in Kairo, Verfasser einer der drei bekanntesten Enzyklopedien der Mamlūken-Epoche (wie al-'Umari und al-Ḳalkāshandī). Schon sein Vater (628–699 = 1231–1300)



war als Staatsbeamter (*al-Kātib*) bekannt; der Sohn bekleidete verschiedene Posten beim Sultān al-Malik al-Nāṣir (Muḥammad b. Qalā'ūn), dessen Günstling er war. Eine Zeitlang war er *Nāṣir al-Djāish* in Tripolis (Syrien), später *Nāṣir al-Diwān* in den ägyptischen Provinzen al-Dakhaliya und al-Murtāhiya. In Zusammenhang mit seiner staatsmännischen Tätigkeit steht auch sein monumentales Werk *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab*, welches auch al-Malik al-Nāṣir gewidmet ist (Bd. I, 25). Wie er in der Vorrede sagt, hat er sich zu Anfang seiner litterarischen Tätigkeit fast ausschliesslich mit *Kitāba* beschäftigt (I, 2) und ist erst später zum *Adab* übergetreten (I, 3); in seiner Enzyklopädie wollte er die humanitären Kenntnisse summieren, welche für den erstklassigen *Kātib* unentbehrlich waren. Das Buch ist in fünf Zweige, *Funūn*, geteilt, jeder *Fann* enthält fünf Teile, *Akṣām*, jeder *Kism* eine verschiedene Zahl von Kapiteln, *Abwāb* (von zwei bis vierzehn). Der erste *Fann* ist dem Himmel und der Erde gewidmet, der zweite den Menschen, der dritte der Pflanzenwelt und der fünfte der Geschichte (ausführlicher Inhalt, Bd. I, 4–25; auch bei de Goeje, *Catalogus* 2, I, 5–14; vgl. auch Ḥādīdjī Khālifa, ed. Flügel, IV, 397–98, Nr. 14069). Die Einteilung ist ungleichmässig: der letzte *Kism* des fünften *Fann*, welcher der islamischen Geschichte gewidmet ist, füllt fast die Hälfte des Werkes aus, das im ganzen etwa 9000 Druckseiten enthält. Ausser der systematischen Einteilung, ist das Werk in Bände eingeteilt: der letzte, der 31., von Ahmed Zaki Pasha entdeckt, enthält die Geschichte Ägyptens bis zum Jahre vor dem Tode des Verfassers (731). Aus den Daten der einzelnen Teile und Bände kann man ersehen, dass er nicht weniger als zwei Dezennien an seinem Buch gearbeitet hat (s. z. B. de Goeje, *Catalogus* 2, I, 16, wo das Jahr 714 angegeben ist; Bd. I, 416: Jahr 721; Bd. V, 335: Jahr 722, oder Weil, a. a. O., S. XV: Jahr 725 usw.); in früheren Teilen findet man sehr oft spätere Zusätze (z. B. Bd. I, 13, 9–10; 15, 4–5; 20, 6–9). Für die zeitgenössische Geschichte ist das Buch al-Nuwairi's eine wichtige erstklassige Quelle; in anderen Teilen ist sein Wert dem Werte seiner Quellen gleich. Sein Umfang und seine Mannigfaltigkeit können nur dann in vollem Masse geschätzt werden, wenn die Ausgabe beendet ist und eine Studie, wie die W. Björkman's über al-Qalkashandi's *Ṣubḥ al-Aṣḥā* erscheinen wird. Al-Nuwairi selbst erhebt keinen Anspruch auf Originalität wie die Mehrzahl der arabischen Enzyklopädisten: er sagt ausdrücklich, dass er seinen Vorgängern folgt und ihnen die ganze Verantwortlichkeit auferlegt (I, 26). Dank vieler Handschriften einzelner Teile hat die europäische Wissenschaft mit al-Nuwairi früh Bekanntschaft gemacht: ihn erwähnt schon D'Herbelot (1625–95) in seiner *Bibliothèque Orientale* (Maestricht 1776, S. 670). In den Sammlungen von Golius und Warner sind einige schöne Exemplare (darunter auch Autographe) nach Leiden gekommen (W. M. C. Juynboll, *Zeventiende eeuw. Nieuw en oud Arabisch in Nederland*, Utrecht 1931, S. 178; *Catalogus* 2, I, 5–18, Nr. 5) und haben im XVIII. Jahrh. grosse Aufmerksamkeit erregt. Einer der ersten Forscher war J. Heyman (gest. 1737), dessen *Novairiana* — nicht allzusehr glückliche Excerpta und Kommentare — sich in Leiden handschriftlich befinden (*Catalogus* 2, I, 18, Nr. 6; über Heyman s. Reiske, *Prodigmata* in I. B. Köhler's *Arabicae Prolegomena*, Leipzig

1766, S. 233 und Jan Nat, *De studie van de oostersche Talen in Nederland in de 18e en de 19e eeuw*, Purmerend 1929, S. 25–6). Im allgemeinen wurde im XVIII. und Anfang des XIX. Jahrh.'s zu viel Wert auf die Darstellung der vorislamischen Geschichte bei al-Nuwairi gelegt (Schultens, *Monumenta*, 1740, *Historia*, 1786; Reiske, *Prodigmata*, 1766, S. 232–34, *Primae lineae*, Ausgabe von Wüstenfeld, 1847; Rasmussen, *Historia praecipuorum arabum regnorum*, Kopenhagen 1817, S. 81–124 u. a.); spätere Forschungen zeigten, dass beim Vorhandensein von älteren Quellen al-Nuwairi hier nur sekundäre Bedeutung hat (s. Mittwoch, *Proelia arabum paganorum*, Berlin 1899, S. 26–30; G. Olinder, *The Kings of Kinda*, Lund 1927, S. 19 u. a.). Grössere Bedeutung haben die Teile, welche sich auf spätere, besonders zeitgenössische Geschichte und historische Geographie beziehen: im Laufe des XIX. Jahrh.'s sind sie mehrmals zu Rate gezogen und in Excerpten herausgegeben oder übersetzt worden (Silvestre de Sacy, de Slane, Defrémery, Hammer, Quatremère, Weil, Tiesenhhausen, Amari u. a.). Eine von den letzten monographischen Überarbeitungen gibt die zweibändige *Historia de los musulmanes de España y Africa. Texto árabe y traducción española* de M. Gaspar Remiro (Granada 1917–19; vgl. Angel González Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, Barcelona 1928, S. 162–63). Als einen Erwecker der Nuwairi-Studien in der letzten Zeit können wir den hochverdienten Ahmed Zaki Pasha (gest. um 5. Juli 1934) betrachten. Mit viel Mühe und Beharrlichkeit hat er die Photographien aller 31 Teile der *Nihāyat al-Arab* (oft nach den Autographen) gesammelt, welche jetzt in der Königlichen Bibliothek von Kairo deponiert sind. Dank seinen Bemühungen ist eine vollständige Ausgabe im Jahre 1923 unternommen worden, und jetzt liegen schon 10 Bände in der stattlichen und schönen Ausgabe des *Dār al-Kutub al-Miṣriya* vor, welche für die gesamte und allseitige Beurteilung dieses Werkes eine feste Grundlage bieten.

Al-Nuwairi war nicht nur Beamter und Schriftsteller, sondern auch ein tüchtiger Kalligraph; er konnte bis zu 80 Seiten täglich abschreiben. Er selbst hat nicht weniger als vier oder fünf Exemplare seiner Enzyklopädie abgeschrieben und zu 2000 Dirhem ein Exemplar verkauft; vom *Ṣaḥīḥ* des Bukhārī hat er acht Exemplare abgeschrieben zum Preise von 1000 Dirhem. Er war auch als Buchbinder rühmlichst bekannt.

*Litteratur:* Al-Adwān, *al-Ṭalī' al-sa'ia* (um 738 = 1337), s. al-Zurukli, a. a. O.; Ibn Ḥabīb (gest. 779 = 1377), *Durrat al-Aslāk*, s. H. E. Weijers, in *Orientalia*, II, Amsterdam 1846, S. 358; Ibn Hadjar, *al-Durār al-kāmina*, s. Brockelmann, *G A L* und al-Zurukli, a. a. O.; al-Makrizi, *al-Sulūk*, s. Quatremère, a. a. O.; 'Alī al-Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-Tawfiqiya*, XVII, Kairo 1306, S. 15–6; E. Quatremère, *Histoire des sultans Mamlouks de l'Egypte*, II/II, Paris 1845, S. 173 und Anm. 23; G. Weil, *Geschichte des Abbasidenkalifats in Ägypten*, I, Stuttgart 1860, S. XV; M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, ital. Übers., I, Turin und Rom 1880, S. LVI–LVII; F. Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen 1882, S. 166–67, Nr. 399; C. Brockelmann, *G A L*, II, 139–40, Nr. 1; A. Zaky, *Mémoire sur les moyens propres à déterminer en Egypte une renaissance des lettres*

arabes, Kairo 1910, S. 8—10; Cl. Huart, *Littérature arabe* 2, Paris 1912, S. 335; Dj. Zaidan, *Tārīkh Adab al-Lughat al-ʿarabiya*, III, Kairo 1913, S. 225—26; al-Zurukli, *al-ʿĀlam*, I, Kairo

1927, S. 49; J. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe*, Kairo (1930), Sp. 1884—5. (IGN. KRATZCHOWSKY)  
NUZHA. [Siehe M'ZAF.]

## O<sup>1)</sup>

AL-OBOLLA war im islāmischen Mittelalter eine grosse Stadt in der Kanalregion des Tigrisdeltas im Osten von al-Baṣra. Sie lag am rechten Tigrisufer und an der Nordseite des grossen Kanals Nahr al-Obolla, welcher der Hauptwasserweg von al-Baṣra in südöstlicher Richtung zum Tigris und weiter nach ʿAbbādān und zum Meere war. Die Länge dieses Kanals wird allgemein mit vier *Farsakh* oder zwei *Barid* (al-Maḳdisī) angegeben. Al-Obolla kann gleichgesetzt werden mit Ἀπολογον Ἐμποριον, das nach dem *Periplus Maris Erythraei* (*Geogr. Graeci Minores*, I, 285) in der Nachbarschaft der Küste lag; und in einer Geschichte bei al-Masʿūdī (*Murūdj*, III, 364) steckt noch eine Erinnerung an die Zeit vor der Gründung al-Baṣra's, als al-Obolla der einzige Seehafen an der Tigrismündung war. Die älteren arabischen Schriftsteller, die über die alte Verwaltungseinteilung Niederbabyloniens in sāsānidischer Zeit und über die Städtegründungen sāsānidischer Könige sprechen, identifizieren al-Obolla mit andern Namen, so mit Dast-Maisān (Ibn Khurdādhbih, in *BGA*, VI, 7) oder mit Bahman Ardashīr (Ṭabari, I, 687), obgleich diese Provinzen auf dem gegenüberliegenden Tigrisufer gesucht werden müssen; Eutychius (*Patrologia Graeca*, III, 911) macht gleichfalls aus al-Obolla eine Gründung Ardashīr's I. (vgl. darüber H. H. Schaeder, in *IsI.*, XIV, 27 ff.). Ibn Khurdādhbih zitiert auf S. 7 ein arabisches Gedicht eines Zeitgenossen Muḥammeds, worin al-Obolla erwähnt wird. In der Eroberungsgeschichte soll die Stadt im Jahre 12 (633) mit Gewalt durch ʿOṭba b. Ghazwān eingenommen worden sein; dieser Eroberer schildert sie dem Khalifen ʿOmar als den „Hafen für al-Bahrain, ʿOmān, al-Hind und al-Ṣīn“ (al-Balādhuri, S. 341). Diese Eroberung gestattete den Arabern, das gegenüberliegende Flussufer (Dast-Maisān) und das sog. Euphratgebiet in Besitz zu nehmen. Nach dem Aufstieg al-Baṣra's bekam al-Obolla eine untergeordnete Bedeutung; aber durch die ganze ʿAbbāsidenzeit hindurch blieb sie eine grosse Stadt. Sie lag in einer etwas weiteren Entfernung vom Meere als in alten Zeiten, aber die Wirkungen der Flut waren noch weiteraufwärts als al-Obolla bemerkbar. Alle grossen geographischen Autoren des IV.—VI. (X.—XII.) Jahrh. widmen diesem Orte einen längeren oder kürzeren Bericht. Seine Umgebung wird in rühmenden Ausdrücken geschildert (vgl. Yāqūt, I, 97); die Ufer des Nahr al-Obolla waren ein grosser Garten (Ibn Hawḳal, in *BGA*, II, 160). Der Tigris bei al-Obolla war für die Schifffahrt von Bedeutung; in der ersten ʿAbbāsiden-Zeit war dort ein gefährlicher Strudel, der auf Kosten einer ʿAbbāsiden-Prinzessin

entfernt wurde, indem man eine grosse Anzahl Steine im Wasser versenkte. Hier wurde ein Leuchtturm errichtet, den al-Idrīsī (ed. Jaubert, I, 364) beschreibt. Nach Maḳdisī (*BGA*, III, 118) war al-Obolla zu dieser Zeit noch ausgedehnter als al-Baṣra; der Ort war wegen der hier hergestellten Leinenwaren und, wie aus al-Yaʿqūbī hervorgeht (*BGA*, VII, 360), auch wegen seines Schiffsbaues berühmt. Ebenso gibt Nāṣir-i Khusrāw, der im Jahre 443 (1051) diesen Ort besuchte, eine lebhafte Schilderung seiner wundervollen Umgebung (Ausg. Berlin 1341, S. 133). Andererseits scheint al-Obolla kein bedeutender strategischer Punkt gewesen zu sein; gelegentlich wurde es besetzt, wie im Jahre 331 (942) durch den Gouverneur von ʿOmān bei seinem Vorgehen gegen die Baridi-Brüder in Baṣra (vgl. Miskawaih, ed. Amedroz, II, 46); aber wie die Ereignisse damals zeigten, war al-Obolla alles andere als ein bedeutendes Bollwerk gegen jene Stadt. Nach dem VII. (XIII.) Jahrh. hat anscheinend der allgemeine Verfall jener Gegend das allmähliche Verschwinden dieses Ortes veranlasst. Ibn Baṭṭūṭa (II, 17 f.) bezeichnet ihn nur als Dorf, und das *Nuzhat al-Kulūb* (S. 38) kennt den Nahr al-Obolla, erwähnt den Ort selbst aber nicht. Um diese Zeit muss er verschwunden sein. Spätere Erwähnungen geben nur veraltete geographische Überlieferungen wieder (wie noch das *Djīhān-Numā* von Ḥādjdjī Khalifa, S. 453).

*Litteratur*: Ritter, *Erkunde*, X, 52, 177, 180; XI, 1025; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 44 ff.

(J. H. KRAMERS)

OCHIALY, türkischer Seeräuber und Admiral im XVI. Jahrh. Er war in einem Dorfe Calabriens namens Licastelli um 1500 geboren, da er bei seinem Tode im Jahre 1587 über 90 Jahre alt gewesen sein soll. In italienischen Quellen jener Zeit ist er unter dem Namen Ochialy bekannt; die türkischen Quellen nennen ihn Uludj ʿAlī; dieser Name wurde ihm wahrscheinlich in Nord-Afrika gegeben. Es mag der arabische Plural ʿUlūdji (von ʿUlūji) sein, der seine fremde Herkunft bezeichnet (Hammer, *GOR* 2, II, 481, 751 gibt widersprechende Angaben). Nachdem er als gefangener Galeerensklave sein Leben begonnen hatte, wurde er Muḥammedaner und begann eine lange Seelaufbahn im Mittelmeer. Nach Mehmed Thüreya's *Sidjill-i ʿothmānī* (III, 502) wurde er im Jahre 961 (1554) Tersāne Kapudānī. Er verdankte seinen Aufstieg seiner Beziehung zu dem berühmten Admiral Törghud Re'is, dessen Stellvertreter er war. Mit Törghud war er in Djerba, als Karl V. gegen diese Insel

1) Fehlendes siehe unter U.



zu Felde zog; im Jahre 1565 nahmen beide an dem misslungenen Feldzug gegen Malta teil, in dem Torgħud fiel. Darauf war er bis zum Jahre 1568 sein Nachfolger als Vizekönig von Tripolis und wurde danach zum Vizekönig von Algier als Nachfolger Šālih Pasha's ernannt. Während dieser Zeit erweiterte er den algerischen Besitz nach Westen hin, und im Jahre 1567 entriß er zeitweise Tunis dem letzten Ĥafšiden-Sultān und seinen spanischen Beschützern. Cervantes erwähnt ihn im 39. Kapitel seines *Don Quijote* als König von Algier. Im folgenden Jahre nahm Uludj 'Alī an Seefahrten gegen die Venezianer und Malteser teil. Seine grösste Heldentat steht im Zusammenhang mit der Schlacht bei Lepanto im Sept. 1571, in der er den linken Flügel der osmanischen Flotte befehligte. Es war sein Verdienst, dass er nach der Niederlage einen Teil der Flotte sicher nach Konstantinopel brachte; dies brachte ihm die Würde des Kapudān Pasha ein, nachdem der frühere Grossadmiral Mu'edħhin-Zāde 'Alī bei Lepanto gefallen war. Bei dieser Gelegenheit soll der Name Uludj 'Alī in Kīlīdj 'Alī umgeändert sein. In diesem Amte blieb er bis zu seinem Tode und befehligte eine Reihe von Raubfahrten im Mittelmeer. Zusammen mit dem *Ser'asker* Sinān Pasha nahm er an der Wiederoberung von Tunis und La Goulette im Jahre 1574 teil. Die innerpolitischen Veränderungen wirkten sich nicht auf seine günstigen Beziehungen zu den Regierungskreisen aus. Seine letzte Tat bestand darin, dass er den neuen Khān der Krim nach Kaffa brachte, um ihn gegen den abgesetzten Khān einzusetzen. Ochialy ist sehr eifrig für den Schiffbau eingetreten, besonders nach dem Zusammenbruch bei Lepanto. Ferner ist er der Erbauer der Topkhāne Djāmī'i in Galata und eines *Hammām* im Sultanspalast. Als er unerwartet in seiner eigenen Moschee starb (15. Radjab 995 = 21. Juni 1587), hinterliess er ein ungeheures Vermögen, das dem Staate zufiel.

**Litteratur:** Die wichtigsten türkischen Geschichtsquellen sind: der *Tārīkh* von Selaniki und das *Tuhfat al-Kibār* von Ĥādjdī Khālifa. Eine zeitgenössische abendländische Quelle ist: Pierre de Bourdeille de Brantôme, *Vies des hommes illustres et grands capitaines étrangers*, 1594. — Ferner die Geschichtswerke von Hammer, Zinkeisen und Jorga, sowie E. Hamilton Currey, *Sea-volves of the Mediterranean*, London 1910, S. 344 ff.; Ĥāfiẓ Ĥusain al-Aiwānserāyi, *Ĥadiqat al-Djawiḥ*, II, 59. (J. H. KRAMERS)

**OCSONOBA**, ehemaliger Name des Kreises (*Kūra*) al-Andalus, welcher der heutigen portugiesischen Provinz Algarve entspricht und dessen Hauptstadt Silvis (ar. *Šilb*) war. Die muslimischen Geographen und Chronisten geben diesen Namen durch Ukhšūnuba oder Ukhshūnuba wieder; daneben findet man auch die falschen Schreibungen Ushkūniya und Ushkūnya. Osconoba scheint bisweilen auch eine Stadt zu bezeichnen, die das ehemalige 'Santa Maria de Algarve, das heutige Faro, sein soll. Hübnér (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, II, 3—4, 781—85) hat es jedoch auf Grund eines inschriftlichen Zeugnisses mit Milreu (Estoy) identifiziert.

**Litteratur:** Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, I, 164, 343; III, 312; al-Makkārī, *Analectes*, I, 113, 809; J. Alemany Bolufer, *La Alcazaba de Santa Maria de Algarve en los territorios árabes*, Granada 1921, S. 110; David Lopes, *Trovanças árabes de Portugal*, in *Revista His-*

*panique*, 1902, S. 43—4; ders., *Os Arabes nas obras de Alexandre Hercolano*, Lissabon 1911, S. 79—80. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**OFEN.** [Siehe BUDAPEST.]

**OGHUL**, gemeintürkisch „Sohn“, „Sprössling“, „Kind“. In diesem Zusammenhang muss auf gewisse Bildungen verwiesen werden, wie etwa *Odjak Oghlu*, Sohn aus gutem Hause, *Kul Oghlu*, womit man die Söhne der Janičaren [s. d.] zu bezeichnen pflegte. *Oghul* findet sich sehr häufig in Familiennamen, wo es die Stelle des pers. *Zāde* bzw. des arab. *Ibn* vertritt, z. B. Ĥekīm-oghlu bzw. Ĥekīm-zāde bzw. Ibn al-Ĥekīm oder Ramaḍān-oghlu [s. d.] für Ramaḍān-zāde bzw. Ibn Ramaḍān (wobei bemerkt werden muss, dass das arab. *Ibn* hier keineswegs ausschliesslich „Sohn“, sondern „Nachkomme“ bedeutet). Eine freilich lückenhafte Zusammenstellung solcher Bildungen aus älterer Zeit bietet Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i othmāni*, IV, 779—812. Das am 1. Jan. 1935 in Kraft getretene Gesetz über die Einführung von Familiennamen in der Türkei wird *Oghul* in Zusammensetzungen mit allen möglichen Namen und Berufen allgemein machen.

Stammverwandt ist *Oghlan*, „Knahe“, „junger Mensch“, „Diener“, ein Wort, das ebenfalls in gewissen Zusammensetzungen erscheint, z. B. *Ĥi Oghlan*, Sultanspage, *Dil Oghlan*, Sprachknahe, *jeune des langues*, Dolmetscher. Von *Oghlan* kommt Ulan, die Bezeichnung für leichte Reiter.

(FRANZ BABINGER)

**OĖOD**, ein Berg ungefähr 4 km nördlich von Medina, berühmt durch die für Muḥammed ungünstige Schlacht im Jahre 3 d. H. Er ist ein Teil der grossen von Norden nach Süden laufenden Bergkette, breitet sich aber seitwärts über die Ebene aus und bildet so einen selbständigen Komplex. Die oben viereckigen Felsenwände — ohne Gipfel, sagt Yāqūt —, die sich „wie eiserne Massen“ (Burton) über die Ebene erheben, sind gänzlich baum- und pflanzenlos, und nur die Fläche der Südwand wird durch einen Felsenspalt unterbrochen, der in der Schlacht eine entscheidende Rolle spielte. Die Umgegend ist steinig und mit Kies bedeckt, aber etwas südlicher finden sich einige durch einen Regenbach bewässerte Saatfelder und Gärten, die aber durch starke Regengüsse bisweilen überschwemmt werden, sodass die von der Stadt kommenden Wallfahrer den Berg nicht erreichen können. Die Mekkaner, die ausgerückt waren, um die Niederlage bei Badr [s. d.] zu rächen, lagerten sich bei den erwähnten Saatfeldern von al-'Ird oder al-Djurf, die damals gerade in Saat standen, und ihren Tieren Futter boten. Muḥammed, der gegen seinen Willen und gegen den Rat der Älteren gezwungen wurde, die Stadt zu verlassen und sich dem Feinde auf offenem Felde zu stellen, zog unbehindert an dem feindlichen Lager vorbei und liess seine Truppen sich am Fusse des Berges, mit diesem im Rücken, aufstellen; eine nicht weniger sonderbare Strategie als die der Gegner. Zunächst schien die Begeisterung seiner Leute ihm einen ählichen Sieg zu verheissen wie bei Badr. Als aber die Bogenschützen, die der Prophet auf dem Berge aufgestellt hatte mit dem bestimmten Befehl, einen Flankenangriff des Feindes abzuwehren und ihren Platz nicht zu verlassen, beim Anblick der Plünderung des mekkanischen Lagers nicht an sich halten konnten, sondern hinzueilten, um auch etwas zu erwischen, entdeckte der scharfe Blick Khālīd b. al-Walīd's sofort die Blösse des Gegners, und als

er einen Angriff auf diesen schwachen Punkt richtete, wandte sich schnell das Blatt. Als sich vollends der Ruf verbreitete, Muḥammed sei gefallen, begannen die Muslime zu weichen, und schliesslich wurde die Flucht allgemein. In Wirklichkeit war der Prophet nur verwundet, und es gelang einigen seiner Begleiter, ihn in der erwähnten Schlucht zu bergen. Zu seinem Glücke verstanden die wenig kriegsgeübten Mekkaner nicht, ihren Sieg auszunutzen, und zuletzt brachen sie auf, um nach Hause zu ziehen. Wurde der Prophet auf diese Weise vor dem Schlimmsten bewahrt, so hatte er den Verlust vieler Anhänger zu beklagen, darunter zu seinem besonderen Schmerze den seines Oheims Ḥamza [s. d.]. Sich ein klares Bild von der Behandlung der Gefangenen zu machen, ist nicht leicht, da die Überlieferungen ziemlich stark divergieren. Es wird erzählt, dass die Medinenser zuerst ihre Toten nach Medina brachten, was der Prophet aber bald verbot; einige sprechen von einem gemeinsamen Grabe wo die Kor'ankundigen in erster Reihe, aber nach andern die Märtyrer einzeln oder paarweise beerdigt wurden, und mehrere Gewährsmänner erklären, dass die angeblichen gemeinsamen Gräber der Märtyrer am Ohod von Beduinen herrühren, die unter 'Omar vor Hunger gestorben waren (Wākidi, Übers. von Wellhausen, S. 143). Allen Berichten gemeinsam ist aber die Tendenz, Ḥamza zu verheerlichen. Über ihn soll der Prophet zuerst den *Takbīr* gesprochen haben, die Leichen der andern Gefallenen sollen eine nach der andern neben ihn gelegt worden sein, und Muḥammed soll 70 Mal über ihn gebetet haben, da er bei jeder neuen Leiche ihn in das Gebet einschloss. Jedes Jahr zog der Prophet nach dem Ohod, um sein und der anderen Gräber zu besuchen, was dann die ersten Khalifen wiederholten. Auch soll Muḥammed befohlen haben, dass die Weiber bei jeder Todesklage über einen Anṣārī mit dem Beweinen Ḥamza's beginnen sollten. Auf diese Weise wurde Ohod einer der vornehmsten Wallfahrtsorte der Muḥammedaner. Über Ḥamza's Grab wurde eine Moschee gebaut, die von Muḥaddasi erwähnt wird; sie lag hinter einem Brunnen in der Nähe der Gräber der anderen Märtyrer. Aus dem VI. (XII.) Jahrhundert ist die kurze Beschreibung Ibn Džubair's. Er erwähnt zunächst Ḥamza's Moschee an der Südseite des 3 Meilen nördlich von Medina liegenden Berges; über seinem Grabe ist eine Moschee erbaut mit dem Grabe auf einem offenen Platze nördlich davon. Ihr gegenüber liegen die (anderen) Märtyrer, und wieder ihnen gegenüber ist die Höhle, wo der Prophet Zuflucht suchte, am untern Teile des Berges. Rings um die Märtyrer ist eine rote Erhöhung, die Ḥamza zugeschrieben wird, bei welcher die Leute Segen suchen. — Die beste Beschreibung aus neuerer Zeit ist die von Burckhardt, der den Ort im Jahre 1814 nach seiner Verheerung durch die Wahhābiten besuchte. Aus seiner Beschreibung möge folgendes mitgeteilt werden: „Etwa eine Meile von der Stadt steht ein verfallenes Gebäude aus Steinen und Backsteinen, wo zum Andenken, dass Muḥammed hier seinen Panzer anlegte, als er den Feinden entgegen ging, ein kurzes Gebet verrichtet wird. Weiterhin ist ein Stein, auf welchem Muḥammed auf dem Wege nach dem Ohod einige Minuten geruht haben soll. . . . Östlich von dem Regenbach ist der Boden, der nach dem Berge zu liegt, unfruchtbar, steinig, mit einer Erhöhung, an deren Abhang eine Moschee steht,

die von etwa einem Dutzend verfallener Häuser, den ehemaligen angenehmen Landhäusern der Stadtbewohner, umgeben ist. Nahe dabei ist eine mit Regenwasser gefüllte Zisterne. Die Moschee ist ein viereckiges solides Gebäude von geringem Umfang. Ihre Kuppel wurde von den Wahhābiten herabgeworfen, aber das Grab blieb verschont. Die Moschee enthält das Grab des Ḥamza und seiner vorzüglichsten Männer, die in der Schlacht erschlagen wurden. Darunter Muṣ'ab b. 'Umair, Džafar b. Šammās (fehlt bei den Überlieferern), 'Abd Allāh b. Džahš. Die Gräber sind in einem kleinen offenen Hofe, und, wie die der Bakīf, blosse Erdhaufen mit einigen Steinen ringsum dieselben. Neben diesem ist ein kleiner gewölbter Gang, der als Moschee dient. Ein wenig weiter davon, nach dem Berge zu, bloss einen Büschenschuss davon entfernt, bezeichnet eine kleine Kuppel den Platz, wo Muḥammed in der Schlacht von einem Stein getroffen wurde. . . . Nicht weit von dieser Kuppel, welche wie alles übrige zerstört wurde, befinden sich die Gräber von zwölf andern Anhängern des Propheten, die in der Schlacht getötet wurden. . . . Die Bewohner Medinas besuchen häufig den Ohod, wo sie ihre Zelte in verfallenen Häusern aufschlagen und einige Tage bleiben, namentlich Genesende, welche in ihrer Krankheit das Gelübde abgelegt haben, zur Ehre des Ḥamza ein Schaf zu schlachten, wenn sie wieder gesund würden. An einem Tage (ich glaube im Juli) strömen die Einwohner in Haufen hierher und bleiben drei Tage lang, als wenn es drei Festtage des Heiligen wären. Dann wird hier ein regelmässiger Markt abgehalten, und dieser Besuch bildet eine der vorzüglichsten öffentlichen Vergnügungen der Stadt“. Aus neuester Zeit berichtet Wavell, dass die Eröffnung der Eisenbahn nach Medina im Jahre 1908 einen Aufruhr unter den Beduinen hervorrief, der u. a. dazu führte, dass die Banū 'Alī, denen der Schutz der nach dem Grabe Ḥamza's ziehenden Pilger oblag, diesen zwar keine Hindernisse in den Weg legten, aber jede Verantwortlichkeit ablehnten. Die jetzt in Nordarabien herrschenden Wahhābiten gestatten zwar die Wallfahrt dahin, verbieten aber wie bei allen heiligen Grabstätten die direkte Anbetung.

*Litteratur:* Iṣṭakhrī, in *BG A.* I, 18; Muḥaddasi, *ebd.*, III, 82; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, S. 77; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 557 ff.; Ṭabari, ed. de Goeje, I, 1390 ff.; Wākidi, übersetzt von Wellhausen, S. 101 ff.; Ibn Sa'd, ed. Sachau, II/1, 25 ff.; III/1, 4 ff.; Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 553 ff.; Burton, *A Pilgrimage to Mekkah* (Memorial Edition 1893), I, 423 ff.; Wavell, *A Modern Pilgrim*, 1908, S. 62 f.; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 540—66. (FR. BUHL)

**'OKAILIDEN**, Dynastie in al-Mawṣil. Die Banū 'Okail gehörten zum grossen Beduinestamm 'Amīr b. Ša'sa'a [s. d.]. Von ihrer ursprünglichen Heimat in Zentralarabien verbreiteten sie sich im Laufe der Zeit nach verschiedenen Seiten hin, und zu ihren bekannteren Unterabteilungen zählten die Banū Khafādja [s. d.] und die Muntafiḳ [s. d.]. Im IV. Jahrh. der Hidjra wurden die Banū 'Okail in Syrien und dem Irāk den Ḥamdāniden [s. d.] tributpflichtig, und da diese sich auf die Dauer in al-Mawṣil nicht behaupten konnten, gelangte die Stadt in den Besitz der 'Okailiden. Der Kurdenhäuptling Bādh, der Gründer der Dynastie der Marwāniden [s. d.], versuchte nämlich,



al-Mawṣil unter seine Herrschaft zu bringen, weshalb die beiden ḥamdānidischen Brüder Abū Ṭāhir Ibrāhīm und Abū ‘Abd Allāh al-Husain sich an den Emīr der Banū ‘Okail Abu ‘l-Dhawwād Muḥammed b. al-Musayyib wandten und ihn um Hilfe baten. Dieser erklärte sich auch dazu bereit und empfing als Lohn Djazīrat b. ‘Omar, Naṣībīn und die Stadt Balad. Nachdem Bādḥ gefallen war (380 = 990/1), setzte der Sohn seiner Schwester Abū ‘Alī al-Ḥasan den Kampf mit Erfolg fort. Abū ‘Abd Allāh wurde gefangengenommen, und als Abū Ṭāhir sich nach Naṣībīn begab, um bei Abū ‘l-Dhawwād Schutz zu suchen, liess dieser ihn nebst seinem Sohne und mehreren seiner übrigen Anhänger gefangennehmen und töten, worauf er von al-Mawṣil Besitz nahm. Dann unterwarf er sich zum Schein dem Būyiden Bahā’ al-Dawla [s. d.] und überredete ihn, einen Vertreter nach al-Mawṣil zu schicken. Dieser spielte aber keine nennenswerte Rolle; die Versuche Bahā’ al-Dawla’s, sich in al-Mawṣil Geltung zu verschaffen, hatten nicht den gewünschten Erfolg, sondern Abū ‘l-Dhawwād blieb der eigentliche Herrscher. Er starb im Jahre 386 (996) oder 387 (997), und ihm folgte sein Bruder al-Muḥallad [s. d.] nach. Dieser fiel im Ṣafar 391 (Dezember 1000–Januar 1001) einem Meuchelmörder zum Opfer, worauf sein ältester Sohn Ḳarwāsh [s. d.] als Emīr von al-Mawṣil anerkannt wurde. Nach fünfzigjähriger Amtswaltung wurde er von seinem Bruder Abū Kāmil Baraka [s. d. Art. ḲARWĀSH] beiseite gedrängt (442 = 1050/1), und nach dessen schon im Jahre 443 (1051/2) erfolgtem Tode fiel die Herrschaft seinem Neffen Ḳuraish b. Badrān [s. d.] zu. Ihm folgte im Jahre 453 (1061) sein Sohn Muslim [s. d.] nach, unter dessen Regierung das Reich der ‘Okailiden seine grösste Ausdehnung gewann. Dann ging es aber schnell abwärts. Nach seinem Tode (478 = 1085) wurde sein Bruder Ibrāhīm, der schon viele Jahre im Gefängnis schmachtete, befreit und als Emīr von al-Mawṣil proklamiert; im Jahre 482 (1089/90) lud aber der Seldjuken-sultan Malikshāh ihn zu sich ein, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen, und sobald er erschien, wurde er gefangengenommen und Fakhr al-Dawla b. Djāhīr [s. d.] als Statthalter nach al-Mawṣil geschickt. Erst nach dem Tode Malikshāh’s (Shawwāl 485 = November 1092) bekam Ibrāhīm die Freiheit wieder und durfte nach al-Mawṣil zurückkehren. Inzwischen hatte die Witwe Muslim’s Ṣafiya, die übrigens die Tante Malikshāh’s war, Ibrāhīm geheiratet, und nach dem Tode Malikshāh’s begab sie sich nebst ihrem Sohne ‘Alī aus ihrer Ehe mit Muslim nach al-Mawṣil. Da aber auch Muḥammed, einen anderen Sohn Muslim’s, nach al-Mawṣil lüstete, spalteten sich die Bewohner der Stadt in zwei Parteien, und als es zum Kampfe kam, musste Muḥammed fliehen, während ‘Alī von al-Mawṣil Besitz nahm. Sobald Ibrāhīm dies erfuhr, knüpfte er Unterhandlungen mit Ṣafiya an und erhielt von ihr die Stadt Balad, die Malikshāh ihr als Lehen gegeben hatte. Dann verlangte der Seldjukenfürst Tutush [s. d.], dass Ibrāhīm ihn als Sultan anerkennen sollte, und da dieser sich weigerte, ihm seinen Willen zu tun, musste die Entscheidung den Waffen überlassen werden. Im Rabi’ I 486 (April 1093) stiessen die beiden Heere in der Nähe von al-Mawṣil aufeinander; Ibrāhīm wurde gefangengenommen und getötet, und Tutush bekam al-Mawṣil in seine Gewalt, worauf er ‘Alī b. Muslim zum Statthalter

daselbst einsetzte. Es dauerte aber nicht lange, bis dessen Bruder Muḥammed b. Muslim es versuchte, ihm die Herrschaft streitig zu machen. Dieser bat nämlich den Emīr Kurbuḳa [s. d.] um Hilfe gegen seinen Bruder, und die Folge war, dass er selbst ums Leben kam und ‘Alī al-Mawṣil aufgeben musste (Dhu ‘l-Ḳa’da 489 = Oktober/November 1096).

Ausser den Emiren von al-Mawṣil werden auch andere ‘okailidische Würdenträger in der Geschichte erwähnt. Im Jahre 479 (1086/7) übergab Ṣalīm b. Mālik b. Badrān b. al-Muḥallad dem Sultan Malikshāh Ḥalab und erhielt dafür die Festung Dja’bar [s. d.], mit der bald al-Raḳqa vereinigt wurde und die dann fast ununterbrochen im Besitze seiner Nachkommen bis 564 (1168/9) blieb, wo sein Enkel Mālik b. ‘Alī b. Ṣalīm sie an Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zengī abtrat.

Ein anderer Zweig residierte in Takrit [s. d.]. Nach Ibn al-Athīr, X, 289, wo eine kurze Übersicht der Geschichte dieser Stadt bis 500 (1106/7) gegeben wird, starb der ‘Okailide Rāfi’ b. al-Husain im Jahre 427 (1036) als Herr von Takrit. Dann erbte sein Neffe Abū Man’a Ḳhamīs b. Taghlīb seine Statthalterschaft. Nach seinem Tode (435 = 1043/4) folgte ihm sein Sohn Abū Ghashshām nach. Dieser wurde im Jahre 444 (1052/3) von seinem Bruder ‘Isā überfallen und eingekerkert, der sich dann der Herrschaft bemächtigte. Im Jahre 448 (1056/7) starb ‘Isā und bald darauf auch sein Sohn Naṣr. Nach dem Tode ‘Isā’s liess seine Gattin Amīra den immer noch eingekerkerten Abū Ghashshām ermorden und setzte in Takrit einen Statthalter namens Abū ‘l-Ghanā’im ein, der aber dem Seldjuken-sultan Tuḡhrīl beg die Stadt übergab.

Dann und wann fanden sich ‘okailidische Statthalter auch in anderen Städten, wie ‘Āna, Ḥadīṭha, Hīt und ‘Ukbarā. Nach dem Erlöschen der mesopotamischen und ‘īrakischen Dynastien zogen sich die ‘Okailiden nach Bāhrain zurück.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VII—X, *passim*; Abu ‘l-Fidā’, ed. Reiske, II, 573, 593, 605; III, 135 ff.; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, IV, 91 ff.; Hilāl al-Ṣābi’, *Kitāb al-Wuzarā’*, ed. Amedroz, S. 417—19, 445—53, 469—72; Amedroz und Margoliouth, *The Eclipse of the ‘Abbasid Caliphate*, siehe Index; Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties*, S. 116—17; de Lambour, *Manuel de généalogie et de chronologie*, S. 135; Khalil Edhem, *Düweli islāmīye*, S. 159 f.; Tiesenhausen, *Die Geschichte der ‘Okailiden-Dynastie*, in *Mémoires présentées à l’Acad. Impér. des sciences de St.-Petersbourg par divers savants*, Bd. VIII (1859); Kay, *Notes on the History of the Banu ‘Okayl*, in *JR A S*, N. S., XVIII (1886), 491—526.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

‘OKĀZ, Name einer Oase zwischen Ṭā’if und Nakhlā. Die arabischen Philologen leiten den Namen entweder von der Verbalbedeutung „zurückhalten“, in den Medialformen „sich vereinigen“, oder von dem Sinn „Wettstreit“ ab. Die beiden Erklärungen sollen darauf beruhen, dass ‘Okāz in erster Linie als Jahrmakkt bekannt war, der vom 1.—20. Dhu ‘l-Ḳa’da abgehalten wurde und der zugleich eine offizielle Gelegenheit zur *Mufākhara* bot, d. h. zu einem Wettstreit zwischen Stämmen oder auch wohl zwischen Gruppen oder Einzelpersonen ein und desselben Stammes, wobei es die Stammes- und die persönliche Ehre zu verfechten galt.

Diese Zusammenkünfte, bei denen die Dichter ihre neuesten Erzeugnisse rezitierten, waren gleichzeitig grosse Märkte, wo man Waren austauschte. Auf den Markt zu ‘Okāz folgten die zu Madjanna (in der letzten Dekade des Dhu ‘l-Ḳa‘da), zu Dhu ‘l-Madjāz (vom 1.—8. Dhu ‘l-Hidjja) und andere zur Zeit der grossen Pilgerfahrt. Diese Wochen bildeten den Höhepunkt des öffentlichen Lebens im vorislāmischen Arabien, die Waffenruhe der heiligen Monate ermöglichte eine friedliche Besprechung der politischen Angelegenheiten der Stämme im Hidjāz. Die Tamīm nahmen daran nicht teil. Der Islām ward durch seine Verurteilung genealogischer und persönlicher Streitigkeiten die Ursache dafür, dass die *Mawāsim* [s. d. Art. MAWSIM] ausser Brauch kamen.

Muḥammed befand sich mit einigen seiner Gefährten auf dem Wege zum Jahrmarkt in ‘Okāz, als in Nakh(a) die *Djinn* die Rezitation des Korān hörten, was sie mit Bewunderung erfüllte, wie es Korān (Sūra LXXII, 1 f.; XLVI, 28 f.) und *Hadith* bezeugen (Bukhārī, *Adhān*, B. 105; *Tafsīr*, Sūra LXXXI, B. 1; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Tr. 149; Tirmidhi, *Tafsīr*, Sūra LXXII, Tr. 1).

‘Okāz ist auch durch die Kämpfe bekannt, die dort zu Beginn des Islām stattfanden.

*Litteratur:* Yaḳūt, *Muḍjam*, s. v.: *Lisan al-‘Arab*, s. v.; *Taḍj al-‘Arūs*, s. v.; Azraqī, ed. Wüstenfeld, S. 129; Bukhārī, *Hadīdj*, B. 150; *Tafsīr*, Sūra II, B. 34; Freytag, *Einleitung in das Studium der arabischen Sprache*, Bonn 1861, S. 273; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, S. 19 (*Verspr. Geschieden.*, 1. 15—6); Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. Aufl., Berlin 1897, S. 88 ff.; G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, Berlin 1897, S. 147—48; I. Guidi, *Tables alphabétiques du kitāb al-aḡānī*, Index IV, s. v. (A. J. WENSINCK)

‘OKBA B. NĀFĪ B. ‘ABD KAIS AL-KURASHĪ AL-FIHRL, der berühmte General des ersten Jahrh.’s der Hidjra, der durch Festigung der ersten Erfolge, welche die arabischen Waffen in Nordafrika erzielt hatten, dem Widerstand der Berber des Landes ein Ende bereiten wollte, aber schliesslich nach einer bewegten Laufbahn rebellierenden afrikanischen Banden zum Opfer fiel.

Die Nachrichten der arabischen Geschichtsschreiber über ‘Okba’s Laufbahn in Nordafrika sind verhältnismässig zahlreich, haben aber wie alle Berichte über die erste Ausbreitung des Islām im Maghrib den Nachteil, allzu oft wenig glaubwürdig zu sein. Sie stammen, die einen wie die anderen, aus späteren Überlieferungen, deren recht eigenartige Tendenzen W. Marçais deutlich aufzeigt hat (*Le passé de l’Algérie musulmane*, in *Histoire et Historiens de l’Algérie*, Paris 1931, S. 150). Was ‘Okba betrifft, so ist es sicher, dass der Kern des Materials bei den späteren maghribinischen Geschichtsschreibern östlichen Ursprungs ist und dass übrigens die weitschweifigsten noch erhaltenen Berichte über seine Laufbahn der Feder östlicher Schriftsteller entstammen, nämlich Ibn ‘Abd al-Hakam und al-Nuwairi. Die einzige bisher bekannte Quelle der afrikanischen Überlieferung über ‘Okba ist sein Nachkomme Abu ‘l-Muhādjir. Jedoch erscheinen die ebenso ausführlichen wie neuen Nachrichten, die man in einer maghribinischen Handschrift (s. *Litt.*) über ‘Okba’s Zug nach dem Süden Marokkos findet, bis zu einem gewissen Grade, besonders wegen ihrer Genauigkeit, ziemlich glaubwürdig; ihre kritische Untersuchung und Verar-

beitung scheinen unsere bisherigen Kenntnisse von der Entwicklung und Chronologie der arabischen Eroberung Nordwestafrikas wieder in Frage zu stellen, wie man sie in bereits veralteten Studien etwa bei Fournel (*Les Berbers, Etude sur la conquête de l’Afrique par les Arabes*, Paris 1875) oder in jüngeren und weit besseren Arbeiten, die aber ebenfalls völlig auf nicht nachgeprüften Übersetzungen fussen, wie etwa bei E. F. Gautier (*Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris 1927) findet.

Deshalb sei hier von der Tätigkeit ‘Okba b. Nāfī’s in Nordafrika nur ein kurzes Bild entworfen, das man bei dem heutigen Stand der Wissenschaft durchaus nicht in allen Punkten als endgültig ansehen darf.

‘Okba wurde in den letzten Lebensjahren Muḥammeds geboren und war durch seine Mutter der Nefte des ‘Amr b. al-‘Ās, des berühmten Eroberers Ägyptens, der ihm kurz vor seinem im Jahre 43 (663) erfolgten Tode den Oberbefehl über Ifrikiya übergab. Nach schwer kontrollierbaren Berichten soll ‘Okba damals seine Tätigkeit auf den Sūdān gerichtet und in Ghadāmes den Islām mit den Waffen eingeführt haben; aber das war nur ein Beutezug und keine regelrechte Besitzergreifung des Landes. Einige Jahre sollten vergehen bis zu einer neuen Expedition, die in der Absicht eines Vorstosses nach Westen zweifellos viel besser vorbereitet war als die anderen, aber ebensowenig die Festigung der bis dahin erreichten Erfolge ins Auge fasste. Das war die Unternehmung vom Jahre 50 (670), die sich durch die Gründung des militärisch wichtigen Platzes al-Ḳairawān mitten in der Provinz Byzacena auszeichnete. Für diesen Zug soll ‘Okba eine Streitkraft von 10 000 Reitern zur Verfügung gehabt haben, die sich in dem Masse der zum Islām bekehrten Berbertruppen vermehrt hatte und mit welcher er nicht nur den Byzantinern, die sich immer noch in den Küstenstädten Ifrikiya’s hielten, sondern auch den Berbern gegenüber treten konnte. Die Gründung al-Ḳairawān’s, das einen festen Stützpunkt für die arabischen Truppen bildete, erlaubte anscheinend ziemlich schnell, wenn nicht gerade die Besitzergreifung und Befriedung Ifrikiya’s, so doch wenigstens seine Bindung an die Religion und Autorität der Eindringlinge. ‘Okba selbst hat aber die Früchte dieses Zusammenschlusses nicht mehr geerntet. Da Ifrikiya weiterhin der Verwaltung Ägyptens unterstellt blieb, enthob im Jahre 55 (675) der neue Gouverneur dieses Landes, Maslama b. Makhlad al-Anṣārī, ‘Okba seiner Stellung und ersetzte ihn durch einen seiner eigenen Klienten, Abu ‘l-Muhādjir, der bald einen Beutezug nach Algerien unternahm und nach dem Zeugnis Ibn Khaldūn’s sogar bis nach Tlemcen gekommen sein soll. Bei seiner Rückkehr nach dem Osten soll sich anderseits ‘Okba bei dem Khalifen Mu‘āwīya über die Art beklagt haben, mit der ihn der Gouverneur Ägyptens behandelt hatte, und einige Zeit später gab ihm der Nachfolger Mu‘āwīya’s, Yazid, sein Statthalteramt zurück.

Diese zweite Ernennung ‘Okba’s für Nordafrika geschah zweifellos um das Jahr 62 (682). Sein Feind, der Gouverneur Abu ‘l-Muhādjir, hatte im Verlaufe seines Eroberungszuges den Berberführer Kusaila geschlagen, der darauf zum Islām übertrat; an dem einen wie an dem anderen dieser beiden Persönlichkeiten nahm ‘Okba bei seiner Rückkehr Rache; er liess sie in Fesseln legen und liess sich von ihnen überallhin begleiten.



Zur selben Zeit rüstete er zu einem neuen Zuge von grösserem Ausmass als die vorausgegangenen, dessen einzelne Etappen man aus dem Berichte Ibn Khaldūn's erschen kann. Die Armee ‘Okba's, mit einer Vorhut unter dem Befehl Zuhair b. Kais al-Balawi's, rückte von al-Kairawān nach dem Zentral-Maghrib vor, traf zuerst im Zāb, dann in Tāhart byzantinische und Berberelemente, die er schlug und wodurch er verstärkt wurde, und erreichte schliesslich die Gegend von Tanger. Der Führer der Ghumāra, Ilyān (Julian?), unterwarf sich dem arabischen Befehlshaber und wurde sein militärischer Ratgeber. Er riet ihm von seinem Vorhaben ab, über die Meerenge von Gibraltar zu setzen und an die Eroberung Spaniens zu gehen, und wies ihn auf die Gefahr hin, welche für die arabischen Truppen in der Masse der noch nicht bekehrten Berber des Grossen Atlas und des Sūs bestand. Gegen diese Berber richtete nun ‘Okba seine Streitkräfte. Er besetzte zuerst den Gebirgszug Zarhūn, nahm die Stadt Ūlilī (Volubilis), überquerte den Mittleren Atlas und rückte nach und nach quer durch den Dra (Dar’a) und den Sūs vor, deren Bewohner er bis in die Wüste der Iamtūna verfolgte. Dann schlug er die Richtung nach der atlantischen Küste ein, gelangte in das Gebiet von Safi und machte sich an die Unterwerfung des Berberblocks der Maṣmūda im Djabal Daran (Grosser Atlas), dann an die des Berberblocks im Anti-Atlas bis nach Tārūdānt.

Aber so glänzend diese Erfolge auch scheinen könnten, sie waren nicht von Dauer. Ein selbst unwiderstehliches Vorrücken durch ein Land bedeutete nichts, wenn keine wirkliche Besitzergreifung darauf folgte, für die ‘Okba keineswegs sorgen konnte. Aber als er mit seinem Heer den Rückzug nach Osten antrat, scheint er sich nicht einmal darüber klar gewesen zu sein, dass alles schon wieder von neuem gemacht werden musste. Kusaila entkam ihm und reorganisierte den Widerstand, wobei ihm sowohl der Kampfeifer seiner Landsleute wie die ausgebildete Technik der im Lande verbliebenen byzantinischen Garnisonen zu Hilfe kamen. ‘Okba, der allein auf sein Waffenglück vertraute, sah diese Gefahr nicht. Als er im Zāb, in Thubunae (Tubna), angekommen war, teilte er sein Heer sogar in mehrere Abteilungen, die er nacheinander den Weg nach al-Kairawān einschlagen liess. Voller Vertrauen auf die Berberelemente, die er unterworfen hatte, hatte er nur eine kleine Schar Araber bei sich, als er sich von Tubna nach dem Gebirgszug des Aures (Awras) wandte. Aber er wurde bald von den Banden Kusaila's am Rande der Sahara, in Tahūda, eingeschlossen und kam mit 300 seiner Leute im Jahre 63 (683) um. Seine Grabstätte wie die seiner Gefährten befindet sich immer noch an derselben Stelle und bildet den Mittelpunkt einer kleinen Siedlung, die seinen Namen trägt: Saiyidi ‘Okba (vulg.: Sidi ‘Okba), einige Kilometer südöstlich von Biskra, nicht weit von dem ehemaligen Tahūda.

*Litteratur:* die Werke über die Prophetengenossen, vor allem: Ibn Ḥadjar, *al-Isāba*; al-Ḥakīm, *al-Iṣṭisār*; *L'Afrique septentrionale*, ed. u. Übers. de Slane, 2. Aufl., Algier u. Paris 1913, Index u. besonders S. 12—33; *Kitāb al-Istisār*, ed. Kremer, Wien 1852, S. 3 ff., 62 f. u. *passim*, Übers. Fagnan, *L'Afrique septentrionale au XI<sup>e</sup>me siècle*, Constantine u. Paris 1900, S. 8 f., III—13 u. Index; Abu ‘l-‘Arab Muḥammad b. Tammim, *Taḥṣīl ḥikmat al-ḥalīqa*,

ed. u. Übers. M. Bencheneb, Algier 1920, Text S. 8—9, Übers. S. 20—1, u. Index; Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey (*The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain*), New Haven 1922, Index; Ibn al-‘Aṭhir, *Kāmil*, III, 386 f.; IV, 88 f. = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Übers. Fagnan, Algier 1898, S. 18—23; al-Nuwairi, *Geschichte Afrikas in dessen Nihāyat al-‘Arab* (im Erscheinen, Kairo) ed. u. span. Übers. von M. Gaspar Remiro, Granada 1919, Text S. 10, Übers. S. 11 f.; Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, ed. u. Übers. de Slane, Text Bd. I, Übers. Bd. I und im Anhang die Übers. der Berichte Ibn ‘Abd al-Ḥakam's u. al-Nuwairi's; Ibn ‘Iḍḥārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, I, 11, Übers. Fagnan, I, 13 f.; al-Nāṣirī, *Istiqṣā’*, Ausgabe Kairo, I, 36 f., Übers. Graulle, in *AM*, XXX, 175 f.; das anonyme historische Fragment in der Hs. D 1020 der Bibliothèque Générale de Rabat (vgl. E. Lévi-Provençal, *Fragments historiques sur les Berbères au Moyen-Âge*, Rabat 1934, Einleitg.); Ibn Nādjī, *Ma‘ālim al-Imān fi Ma‘rifat Ahl al-Kairawān*, Tunis 1320—25, Bd. I. Einen guten Überblick über den gegenwärtigen Stand des Problems der arabischen Eroberung Nordafrikas in: Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris 1931, S. 319 f. Siehe auch die Artikel KAIRAWĀN, KUSAILA.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

AL-‘OLAIMĪ, ABU ‘L-YUMN ‘ABD AL-RAḤMĀN B. MUḤAMMAD MULJIR AL-DĪN AL-‘OMARĪ AL-ḤANBALĪ AL-MAQDISĪ, arabischer Geschichtsschreiber, geb. am 13. Dhu ‘l-Ka‘da 860 (13. Okt. 1456) in Jerusalem, studierte seit 880 (1476) in Kairo, wurde 889 (1484) Kaḍī in Ramla und 891 (1486) Oberkaḍī in Jerusalem. Nachdem er 922 (1516) in den Ruhestand getreten war, starb er daselbst 928 (1522).

Sein bekanntestes Werk ist eine Geschichte von Jerusalem und Hebron, die er am 25. Dhu ‘l-Hidjdja 900 (17. Sept. 1494) begann und am 17. Ramaḍān 901 (31. Mai 1495) vollendete, u. d. T. *al-Ins* (= *Anīs*, was in den Hss. zuweilen dafür eingesetzt wird, manchmal zu *Uns* entstellt) *al-djalil bi-Ta’rīkh al-Kuds wa ‘l-Khalil*; für die ältere Zeit schöpft er fast alles aus Shihāb al-Dīn al-Maḳdisi's (gest. 765 = 1364) *Muthir al-Gharām ilā Ziyārat al-Kuds wa ‘l-Shām* (s. C. König, *Der Kitāb muthir* usw., Diss. Leipzig 1896, S. 20) und ergänzt dessen Darstellung hauptsächlich durch biographische Angaben. Das in zahlreichen Hss. (s. *Catalogus codd. ar. Lugd. Bat.* 2, Nr. 957; Brockelmann, *GA L*, II, 43, dazu noch Paris Nr. 4922, 5759—60, 5999, 6303; Aya Sofiā Nr. 2976; Kilič ‘Alī Pasha Nr. 729; Bankipore, XV, 1084—85 u. a.) erhaltene Werk wurde in Europa zuerst durch Auszüge im *Journal des Étrangers*, 1754, April, S. 2—45, dann durch Hammer's *Fundgruben*, II—V, bekannt. Aus dem Druck Kairo 1283 übersetzte H. Sauvage: *Histoire de Jérusalem et d'Hebron depuis Adam jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup>me siècle*, *Fragments de la chronique de Moudjiraddyn*, Paris 1876. Am Schlusse seines Werkes kündigte er an, dass er es bei Gelegenheit fortzusetzen gedächte; eine solche Fortsetzung bis zum Jahre 914 ist in Leiden Nr. 953 und in Oxford (s. *Cat.*, I, 853, 2) sowie in der Khālidīya zu Jerusalem erhalten (s. A. L. Mayer, in *Journ. Pal. Or. Soc.*, XI, 1—13). Wohl schon vor seinem Hauptwerk hatte er eine allgemeine Geschichte mit besonderer Berücksichtigung

Jerusalems verfasst und bis zum Jahre 896 (1491) fortgeführt; diese ist im Brit. Mus., Suppl. Nr. 488 erhalten in einer Hs. ohne Titel und vielleicht mit dem von Hādjdjī Khalifa, II, 150; V, 619 genannten *al-Ta'rikh al-mu'tabar fī Anbi' man 'abar* identisch. Zu den *Ṭabaqāt al-Hanābila* des 'Abd al-Rahmān b. Aḥmed b. Radjab (gest. 795 = 1393) schrieb er eine Fortsetzung *al-Manḥadj al-aḥmad fī Taradjim Aḥḥab al-Imām*, Hss. Berlin Nr. 10043, Laleli Nr. 2083 (s. Spies, *Beitr.*, 15), im Besitz von J. E. Sarkis (*Cat.* 1928, S. 48, 15; Photo in Kairo, *Fihris* 2, V, 372). Dazu schrieb Kamāl al-Din Muḥammed b. Muḥammed Sharif al-Ghazzī (gest. 1214 = 1799–1800) eine Fortsetzung bis zum Jahre 1207 (1792–93), und aus dieser und dem Grundwerk machte 1325 (1907) Muḥammed Djamīl b. 'Omar al-Shaṭṭī al-Baghdādī einen *Mukhtaṣar Ṭabaqāt al-Hanābila*, Damaskus 1339 (s. *R A A D*, I, 160). Ob der al-'Olaimī, der bei Dāwūd al-Mawṣilī, *Makḥṭūṭāt al-Mawṣil*, S. 152, 24 als Verfasser eines Kommentars zum *Dirwān* des Ibn al-Farīd genannt wird, mit unserem Autor gleichzusetzen ist, lässt sich mangels weiterer Angaben nicht entscheiden.

*Litteratur:* Wüstenfeld, *Geschichtschreiber der Araber*, S. 512. (C. BROCKELMANN)

**OLĀITU KHUDĀBANDA**, achter *Ilkhān* Persiens, regierte von 703–16 (1304–16). Er war wie sein Vorgänger Ghāzān ein Sohn Arghūn's und daher ein Grossenkel Hülāgū's. Bei seiner Thronbesteigung war er 24 Jahre alt. In seiner Jugend wurde ihm der Beiname *Kharbanda* gegeben, der auf verschiedene Weise erklärt wird (vgl. das Gedicht von Rashīd al-Din bei E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, III, 46 und Ibn Baṭṭūṭa, II, 115; E. Blochet aber hat in seiner *Introduction à l'histoire des Mongols* (*G M S*, XII, 51) den Namen als ein mongolisches Wort in der Bedeutung „der dritte“ erklärt. Der byzantinische Historiker Pachymeres (Ausz. Bonn 1835, II, 459) gibt den Namen durch *Χαρμπαντζ* wieder ( $\mu\pi = b$ ). Seine Mutter Uruk *Khātūn* hatte ihn ursprünglich christlich taufen lassen, aber unter dem Einfluss einer seiner Frauen nahm er später den Islam an und erhielt den Namen Muḥammad, während sein Beiname in *Khudābanda* umgeändert wurde. Dazu nahm er den *Laḳab Ghiyāth al-Dunyā wa 'l-Dīn* an. Als Ghāzān starb, befand sich Olāitu mit einer Armee an der indischen Grenze des Reiches. Über die Nachfolge entstanden keine Schwierigkeiten, da der einzig mögliche Thronprätendant, sein Vetter Ālafrank, vorher getötet worden war. Olāitu setzte die traditionelle Kriegführung seiner Vorgänger gegen das Mamlūkenreich sowie ihre freundschaftlichen Beziehungen zu den christlichen europäischen Mächten fort. Einige seiner Briefe, die er an den Papst Clemens V. und den englischen König Eduard II. richtete, sind noch erhalten; diese Briefe wurden durch seinen christlichen Gesandten Thomas Ilduči überbracht, der den Tatsachen zuwider die Fiktion aufrecht erhielt, dass sein Herr Christ sei. Olāitu sandte gleichfalls bewaffnete Streitkräfte, um durch Schwächung der türkischen Macht in Kleinasien dem byzantinischen Kaiser Michael Palaeologos zu helfen; doch brachte diese Hilfe geringen Nutzen (Pachymeres, II, 588). Gegen die Mamlūken führte Olāitu selbst einen Feldzug, wobei die Stadt Raḥba am Euphrat vergeblich belagert wurde (713 = 1313). Die Autorität der Regierung wurde im Innern durch die Eroberung

Djilān's im Jahre 1307 und durch die Eroberung Herāt's gestärkt, das man im gleichen Jahre der Vasallen-Dynastie Kurt wegnahm. Im Jahre 705 (1305–6) machte Olāitu die kürzlich gegründete Stadt Sulṭāniya aus Anlass der Geburt seines Sohnes und Nachfolgers Abū Sa'īd zur Hauptstadt seines Reiches. Der innere Wohlstand wurde durch die gesetzgeberischen Massnahmen Ghāzān's, dessen Gesetze von Olāitu erneuert wurden, und ebenso durch die fähige Verwaltung des bekannten Historikers Rashīd al-Dīn gefördert. Dessen Kollege und Rivale Sa'd al-Dīn wurde im Jahre 1312 infolge der Intrigen 'Alī Shāh's hingerichtet, der an seine Stelle trat. Die bald entstehenden Streitigkeiten zwischen den beiden Ministern veranlassten den Sultan im Jahre 1315, jedem von beiden die Verwaltung der Hälfte seines Reiches zu übertragen. Die Haltung Olāitu's gegenüber den islamischen religiösen Lehren seiner Zeit verdient besonderes Interesse. Nachdem er anfangs Vorliebe für die Shī'a an den Tag gelegt hatte (vgl. die Geschichte über Majdī al-Dīn von Shirāz bei Ibn Baṭṭūṭa II, 57 ff.), wurde er Anhänger der Sunna. Nach einem Versuch, das shāfi'tische *Madhhab* anstelle des ḥanafitischen einzuführen, entschloss er sich endlich dazu, sich selbst zur Shī'a zu bekennen, nachdem er das Grab 'Alī's aufgesucht hatte: eine seiner Münzen legt Zeugnis davon ab. — Olāitu wird als ein vortrefflicher, freigebiger Herrscher geschildert. Er zeigte Interesse an dem Observatorium in Marāgha, wo Aṣil al-Dīn, der Sohn Naṣir al-Dīn's, zum königlichen Astronomen ernannt wurde. Gleichfalls begünstigte er die litterar-historische Tätigkeit Rashīd al-Dīn's und des Historikers Waṣṣāf. Er starb am 16. Dez. 1316 in Sulṭāniya. Später wurde Rashīd al-Dīn beschuldigt, seinen Tod herbeigeführt zu haben. In Sulṭāniya ist sein Grab noch bekannt.

*Litteratur:* Zeitgenössische Quellen sind der *Ta'rikh-i Waṣṣāf*, lith. Bombay 1269, und eine Fortsetzung von Rashīd al-Dīn's *Djami' al-Tawārikh*; diese Fortsetzung findet sich in verschiedenen Handschriften, ist aber noch nicht herausgegeben. Ferner der *Ta'rikh-i Guzida* von Hamd Allāh Mustawfī und die späteren persischen Werke. — Von europäischen Werken seien erwähnt: D'Ohsson, *Histoire des Mongols*, IV, 478–598; J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Ilchane*, Darmstadt 1843, II, 178–251; H. Howorth, *History of the Mongols*, III, 534–84; E. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols*, in *G M S*, XII, Leiden 1910, *passim*. — Für Olāitu's Münzen: Stanley Lane-Poole, *Catalogue*, VI, 44 ff.

(J. H. KRAMERS)

**'OMĀN**, nominell unabhängiges Sultanat am Persischen Golf unter dem Protektorate Englands. Die Ausdehnung dieses Gebiets hat im Laufe der Geschichte stark geschwankt. Während z.B. Iṣṭakhri, der 'Omān eine Ausdehnung von 300 Parasangen gibt, die Landschaft Mahra einbezieht, ist diese bei Idrīsī bereits als unabhängiges Land angegeben. Im Nordwesten grenzte 'Omān an die Provinz al-Baḥrain (bzw. al-Hadjar), im Süden an Yaman und Ḥaḍramūt. Die grösste Ausdehnung erreichte das Sultanat unter Sulṭān Ibn Mālik b. al-'Arab b. Sulṭān, unter dem 'Omān nicht nur das Gebiet von Ra's al-Ḥadd bis Djulfār umfasste, sondern auch al-Baḥrain und andere Besitzungen, vor allem an der afrikanischen Küste hinzukamen, wo sein Sohn Saif Kiloa und



Zanzibar eroberte. Als Hoheitsgebiet umfasst nun 'Omân den ganzen südöstlichen Teil Arabiens nebst einem etwa 500 engl. Meilen langen Streifen an der Südküste der Halbinsel einschliesslich der Landschaft Dofâr. Im Schiedsspruch des internationalen Gerichtshofs im Haag vom Jahre 1905 in Sachen des zwischen England und Frankreich entstandenen Konflikts wegen Verleihung der französischen Flagge an Inhaber von Segelschiffen in Maskat wurde die Südgrenze beim Ra's Sakar festgesetzt, und die Küste bis Khôr Kalbe zu 'Omân gerechnet, zugleich auch der Anspruch des Sultans auf die Halbinsel des Ra's Masandum von Ra's Dibba bis Tibba ausdrücklich von beiden Grossmächten anerkannt. Das hindert freilich nicht, dass die tatsächliche Macht des Sultans kaum über das Küstengebiet von Maskat und Bâṭina hinausreicht. Dementsprechend wird die Bevölkerung 'Omâns auf 500 000 Seelen, die des eigentlichen 'Omân aber nur auf 34 300 Seelen geschätzt. Dem Religionsbekenntnis nach überwiegen die Ibâditen, zumal in den südlichen Distrikten, doch sind die nördlichen hauptsächlich von Sunniten besiedelt. Hauptstadt ist Maskat [s. d.], während früher Ṣuḥâr [s. d.] als wichtigste Stadt des Landes galt. Im einzelnen wird jetzt die dicht bevölkerte Landschaft Bâṭina auf 105 000, das Wâdi Samâ'il auf 2 800, Maskat auf 10 000, Maṭraḥ auf 11 000, Ṣûr auf 12 000, Ṣuḥâr auf 7 500 Seelen geschätzt. 'Omân zerfällt verwaltungstechnisch in vier Gebiete: 1. Dja'īlân, das Gebiet der Benî Abū 'Alī und der ganze Landstrich südlich von Bedī'a, 2. das eigentliche 'Omân von Bedī'a bis Makiniya, 3. Durra von letzterem bis al-Bureimi und 4. al-Bâṭina, der schmale Küstenstreifen von Sib bis Khôr Fakkân. Die orographische Gestaltung des Landes ist durch eine Gebirgskette gekennzeichnet, die von Maskat in südlicher Richtung bis Ṣûr hart an der Küste hinzieht, nördlich von Maskat aber ziemlich weit landeinwärts zurücktritt und so der vorgelagerten fruchtbaren Küstenebene al-Bâṭina Raum gibt, die in gewissem Sinne der Tihâma des Vemen vergleichbar erscheint, wenn sie auch deren Breite mit 20—40 engl. Meilen nirgends erreicht. Südlich von Rustâk verläuft dann etwa unter dem 23. Breitengrade fast quer zu ersterer Bergkette eine zweite höhere, im höchsten Teile als Djebel Akḥḍar bezeichnet, der mit nahezu 10 000 engl. Fuss die höchste Erhebung darstellt. Sie verläuft der Küste parallel bis zum Ra's Masandum und zweigt am Wege dahin einen zweiten Höhenzug ab, der sich bis Ra's al-Khême hinzieht. Der fruchtbarste Teil 'Omâns ist die schon öfter erwähnte Küstenebene von al-Bâṭina, wo neben intensiver Dattelpalmkultur auch Getreideanbau getrieben wird und allerlei Obstarten gedeihen. Schon die arabischen Geographen rühmen die Datteln 'Omâns, und nicht umsonst hat al-Aṣmâ'i 'Omân mit einem Garten verglichen. An Obstarten werden Bananen, Granatäpfel und Nebek (Lotus Nebk) hervorgehoben. Freilich ist ein guter Teil 'Omâns ungeeignet für den Anbau; so naturgemäss der an die Wüstenzone Arabiens angrenzende Teil, der aber immerhin von fruchtbaren Oasen durchsetzt ist, die zwischen den Bergen liegen, wie z.B. auf dem Wege von Benî Abū 'Alī nach Nezwa. Sie werden durch unterirdische Wasserstollen bewässert, wie sie schon Ibn al-Faḥīh erwähnt; wo das Wasser nicht zu tief unter der Oberfläche liegt oder unterirdische Wasseradern laufen, führen Brunnen den Kulturen die

nötige Wassermenge zu. Das Klima 'Omâns leidet durch die grosse Hitze, die nur durch die erfrischenden Seewinde einigermassen gemildert wird; in Maskat beträgt das Juli- bzw. Augustmaximum 33° bzw. 31° C. Regenfälle setzen im Winter von Oktober bis März ein, doch selten mehr als 3—4 Tage im Monat, begleitet von oft heftigen Stürmen; im Hochgebirge liegt dann gelegentlich Schnee. In Maskat wurde die Regenmenge 75—150 mm gemessen.

An Getreidefrüchten gedeihen Weizen, Dhura, etwas Reis, an Obstsorten Tamarinden, Mango, Bananen, Amba, Granatäpfel, Quitten, Pistazien, Agrumi, Trauben, Mandeln, Feigen, Walnüsse, Wassermelonen, Aprikosen, Kirschen, von Kulturgewächsen noch Baumwolle und Zuckerrohr, sowie Indigo. Die Viehzucht ist jetzt besonders auf Rinder eingestellt; früher waren die starken schnellen 'omânischen Kamele und Esel berühmt. Schon von den arabischen Geographen (Ibn al-Faḥīh) wird der Fischreichtum 'Omâns gepriesen, der weiten Schichten der Bevölkerung den Unterhalt gewährleistet (besonders in al-Bâṭina). Die einst blühende Industrie ist heute auf bescheidene Webereien in Maskat, Nezwa und 'Ibrī, Färberei in beiden letztgenannten Städten, Waffenschmiede in Maskat beschränkt. Idrīsī erwähnt die Perlenfischerei in Ṣûr, unterhalb des Kap al-Maḥḍjama und in Damār. Jetzt liefert die Perlenfischerei ungefähr die Hälfte des Ertrags von al-Bahrain (10—15 000 000 Rupien). Das Wort 'Omân leiten die arabischen Philologen (Ibn al-A'râbi) von 'amana ab in der Bedeutung „ständig sich an einem Orte aufhalten“. Doch soll der Name nach andern auf 'Omân b. Ibrâhīm al-Khalil zurückgehen, der die Stadt 'Omân erbaut haben soll, das ist insofern von Bedeutung, als die klassischen Autoren eine Stadt Omana (Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 149) und *Ὀμανον ἐμπορίον* (Ptolemäus, VI, 7, 36) kennen, die man mit Ṣuḥâr identifiziert hat, das später als die wichtigste Handelsstadt galt. Al-Muḥaddasī (S. 35) hat 'Omân hinsichtlich seiner Bedeutung im Welthandel mit 'Aden und Ägypten auf eine Stufe gestellt und es (S. 426) neben Ṣirâf als Vorhof Chinas bezeichnet. Den Einwohnern 'Omâns scheint das allerdings nicht zum Guten gereicht zu haben; denn sie galten als Betrüger, als lasterhaft und unehrliche Kaufleute, ja Ibn al-Faḥīh (S. 92) kennzeichnet sie in noch viel krasserer Weise. Für den aus Handel und Ackerbau fließenden Wohlstand spricht auch der ansehnliche Steuerertrag von 300 000 Dinâr zur 'Abbâsidenzeit. Wurde doch von jeder Palme 1 Dirham pro Jahr gezahlt (Muḥaddasī, S. 105).

Für die ältere Geschichte 'Omâns sei auf Cl. Huart's Zusammenstellung verwiesen.

Bedeutungsvoll für 'Omâns Geschick waren die britischen Beziehungen zu diesem Lande, die 1798 mit einem Verträge zwischen der Ost-Indischen Compagnie und dem Sultan begannen, in dem Franzosen und Holländer für die Kriegsdauer von seinem Territorium ausgeschlossen sein sollten und der 1800 mit der Erlaubnis, dass ein Agent der Ost-Indischen Compagnie ständig in Maskat residieren sollte, seinen Abschluss fand. Freilich trat diesem Residenten durch den Vertrag Frankreichs mit Saiyid Sa'īd b. Sulṭân 1807 und 1808 ein französischer Consular-Agent zur Seite, doch erhielt das französische Prestige einen schweren Schlag durch die Besetzung von Mauritius durch die Briten (1810). 1839 wurde ein Handelsvertrag zwischen England und Maskat geschlossen, der einem 1833

abgeschlossenen Verträge zwischen den Vereinigten Staaten von Amerika und ‘Omān nachgebildet war. 1844 folgte ein Handelsvertrag mit Frankreich, der diesem die Meistbegünstigung und seinen Untertanen freien Handel in Maskat zusicherte. 1862 folgte die englisch-französische Unabhängigkeitsgarantie für ‘Omān, doch wusste sich England durch tatkräftige Unterstützung des Sultans bei verschiedenen Krisen und Zahlung eines Subsidiums überragenden Einfluss in ‘Omān zu sichern. 1891 erklärte der Sultan in einem Freundschaftsvertrage, der auch die Handels- und Schifffahrtsfragen zwischen beiden Staaten regelte, bindend für sich und seine Nachfolger, keinerlei Gebiet seines Reichs an eine Macht ausser England in irgend einer Form abzutreten. Als dann 1898 der Sultan — im Widerspruch zu dieser Vereinbarung — Frankreich eine Kohlenstation auf seinem Gebiet überlassen wollte, musste er auf ein Ultimatum Englands hin diese Konzession zurückziehen. Frankreich wurde durch Überlassung einer Kohlenstation in Mukallā [s. d.] entschädigt. Ernsthafte Formen nahm der Streit an, der aus der Praxis der französischen Konsuln in Maskat entstand, die Maskatschiffen Schiffspapiere und französische Flaggen verliehen, die dies zu Waffen- und Sklaventransporten missbrauchten. Der Streitfall wurde vom internationalen Gerichtshof im Haag dahin entschieden, dass nur jenen Reedern, die vor dem 2. Januar 1892 Lizenzen erhalten hatten, solche verlängert werden konnten. So kam es, dass bereits 1917 nur noch 12 ‘Omānschiffe die französische Flagge führen durften. Damit ist der politische Einfluss Frankreichs in ‘Omān praktisch ausgeschaltet und Englands Vorherrschaft gesichert.

*Litteratur:* al-Isṭakhri, *BGA*, I, 25; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 32 f., 38; al-Mukaddasī, *BGA*, III, 34, 35, 70 f., 97 f., 103, 105; Ibn al-Fakih al-Hamadhānī, *BGA*, V, 16, 35 f., 92, 104, 135; Kudāma, *BGA*, VI, 249, 251; Ibn Rosteh, *BGA*, VII, 93; al-Idrīsī, *Kitāb Nuḣḣat al-Muḣḣṭāḣ*, Übers. v. A. Jaubert, I (Paris 1836), S. 151—54; Yāḣūt, *Muḣḣḣḣam*, ed. Wüstenfeld, III, 717—19; *Marāḣīd al-Iḣṣṣilā*, ed. T. G. J. Juynboll, II (Leiden 1853), S. 277 f.; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 295—308; *J. R. Wellstedts Reisen in Arabien* v. E. Rödiger, I (Halle 1842), S. 1—282; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin 1846), S. 255, 312, 373—83, 469—563; A. Sprenger, *Post- und Reiserouten des Orients* (*Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes*, III/3, Leipzig 1864), S. 145 f.; G. P. Badger, *History of the Imams and Seyyids of ‘Omān*, London 1871; Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, II (Paris 1913), S. 257—82; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England* (*Hamburgische Forschungen*, I, Braunschweig 1916), S. 151—95; *Arabia* (*Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office*, Nr. 61, London 1920), S. 35—7, 69, 75, 81—6; *Persian Gulf* (*ebd.*, Nr. 76, London 1920), S. 4, 7 f., 10 f., 26 f., 29 f. 31, 32, 37, 39—43, 64—9; C. J. Eccles, *The sultanate of Muscat and Oman*, in *Journ. of the Central Asian Society*, 1927, S. 14—42; E. v. Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l’histoire de l’Islam*, I (Hannover 1927), S. 125—29, 213; Sir Arnold T. Wilson, *The Persian Gulf, an historical Sketch from the Earliest Times to the*

*Beginning of the Twentieth Century*, Oxford 1928, S. 8, 22, 27, 28, 53, 60, 77—83, 197 f., 237—39. (A. GEHMANN)

OMAR b. ABD AL-‘AZIZ b. MARWĀN b. AL-ḤAKAM, ABŪ ḤAFṢ AL-‘ASH‘ALJĪJ, umayyadischer Khalīf. Er wurde im Jahre 63 (682/3) in Medīna geboren. Sein Vater ‘Abd al-‘Azīz [s. d.] war viele Jahre hindurch als Statthalter von Ägypten tätig; mütterlicherseits stammte er von ‘Omar I. Die Mutter hiess nämlich Umm ‘Āṣim bint ‘Āṣim b. ‘Omar b. al-Khaṭṭāb. In Medīna verbrachte er einen grossen Teil seines Lebens. Von seinem Vater wurde er dorthin aus Ägypten geschickt, um in der Stadt des Propheten eine würdige Erziehung zu bekommen, und blieb daselbst bis zum Tode des Vaters (85 = 704). Dann zog ihn sein Oheim, der Khalīf ‘Abd al-Malik, nach Damaskus und gab ihm seine Tochter Fāṣima zur Frau. Im Rabi‘ I 87 (Februar/März 706) wurde ‘Omar von al-Walid I. zum Statthalter über al-Ḥidjāz ernannt, worauf er sich wieder in Medīna niederliess. Im Gegensatz zu den anderen Statthaltern, die meistens ganz nach Willkür regierten, bildete sich ‘Omar gleich nach seiner Ankunft in der Stadt einen Beirat aus zehn frommen Kennern der Tradition, mit denen er alle wichtigen Angelegenheiten besprach und die er ausserdem ermächtigte, ein wachsames Auge auf seine untergeordneten Beamten zu haben. Auch sonst gereichte seine landesväterliche Amtswaltung der Bevölkerung zu Nutz und Frommen; auf die Dauer konnte aber der allmächtige Ḥadjjādī [s. d.] sich die milde Herrschaft ‘Omar’s nicht gefallen lassen, weil viele ‘Irākier sich nach den beiden heiligen Städten flüchteten, um dem harten Los zu entgehen, auf das sie sich in ihrer Heimat gefasst machen konnten. Auf sein Drängen wurde ‘Omar im Jahre 93 (711/2) abberufen, jedoch ohne in Ugnade zu fallen. Nachdem Sulaimān b. ‘Abd al-Malik [s. d.] der ihn zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, im Ṣafar 99 (September/Oktobre 717) in Dāḣīb [s. d.] gestorben war, liess der eigenmächtige Theologe Radjā’ b. Ḥaiwa die Umayyaden in die Moschee zusammenrufen, worauf er, ohne irgendeinen Namen zu nennen, sie aufforderte, demjenigen zu huldigen, welchen Sulaimān testamentarisch ernennen werde. Erst nach vollbrachter Huldigung teilte er ihnen den Tod des Khalīfen und den Namen des von ihm bestimmten Nachfolgers mit. Da ‘Omar einer Seitenlinie angehörte und trotzdem den beiden Söhnen ‘Abd al-Malik’s, Yazīd und Ḥiṣhām, vorgezogen wurde, darf es nicht wundernehmen, dass letzterer anfangs gegen die Wahl seines Vettters zum Beherrscher der Gläubigen Einspruch erhob; doch beruhigte er sich bald, und ‘Omar bestieg den Thron, ohne auf irgendeine ernstliche Opposition zu stossen.

Als Khalīf nahm ‘Omar eine Sonderstellung ein; er unterschied sich sowohl von seinen Vorgängern als auch von seinen Nachfolgern. Von aufrichtiger Frömmigkeit beseelt, wenn auch von Bigoterie nicht ganz frei, war er seiner Verantwortlichkeit Gott gegenüber wohl bewusst und bemühte sich stets, das, was nach seiner Überzeugung recht war, zu fördern und mit Gewissenhaftigkeit seine Pflichten als Regent zu erfüllen. In seinem Privatleben zeichnete er sich durch die grösste Einfachheit und Enthaltensamkeit aus, obwohl er vor seiner Thronbesteigung nicht weniger luxuriös als die übrigen umayyadischen Prinzen gelebt haben soll. Deshalb waren auch die welt-



liche Genüsse verherrlichenden Dichter an seinem Hofe nicht besonders beliebt.

Auf kriegerischen Ruhm legte 'Omar keinen besonderen Wert; auch war seine Regierung, die übrigens kaum 2 1/2 Jahre dauerte, an militärischen Begebenheiten arm. Gleichzeitig mit seinem Regierungsantritt wurde die Belagerung von Konstantinopel aufgehoben; ob das muhammedanische Heer erst durch ihn zurückgeführt wurde, ist aber ungewiss. In Mesopotamien liess er die Bewohner der Stadt Tūrada dieselbe räumen, worauf sie sich in dem benachbarten Malatya [s. d.] niederliessen und Tūrada zerstört wurde. Im fernsten Westen überschritten die muslimischen Heerscharen die Pyrenäen, fielen in Südfrankreich ein und kehrten mit reicher Beute beladen nach Spanien zurück. Auf einem späteren Raubzug, der nach der gewöhnlichen, aber nicht ganz sicheren Angabe unter der Regierung 'Omar's unternommen wurde, eroberten sie Narbonne, das dann befestigt wurde und ihnen eine Zeitlang als Hauptquartier diente. Übrigens lag es ihm keineswegs daran, den Islām durch das Schwert zu verbreiten; vielmehr suchte er, durch friedliche Missionstätigkeit die Andersgläubigen für die Lehre des Propheten zu gewinnen, und verlangte in diesem Falle keinen Tribut. Insbesondere unter den Berbern erwies sich diese Methode als sehr zweckmässig, und es wird sogar behauptet, es sei unter der Statthalterschaft des von ihm ernannten Ismā'il b. 'Abd Allāh kein einziger Berber geblieben, der sich nicht zum Islām bekannte. Ebenso bekehrten sich die Fürsten von Sind, als der Statthalter 'Omar's 'Amr b. Muslim al-Bāhili sie zum Islām aufforderte und ihnen völlige Gleichstellung mit den Muhammedanern versprach; unter Hishām fielen sie aber wieder ab.

In erster Linie wandte er sein Interesse der inneren Politik zu. Den unzuverlässigen Statthalter von Khorāsān Yazīd b. al-Muhallab [s. d.] liess er verhaften, und seinen Posten erhielt al-Djarāh b. 'Abd Allāh al-Hakamī. Auch sonst wurden die wichtigsten Beamtenstellen mit Männern besetzt, die 'Omar für tüchtig und rechtschaffen hielt. Den 'Aliden gegenüber nahm er eine wohlwollende Haltung ein. Die von Mu'āwiyā eingeführte Sitte, 'Alī im Kanzelgebete in den Moscheen öffentlich zu verfluchen, wurde von 'Omar abgeschafft. Schon in seiner Jugend soll er übrigens seinen Vater bei dessen Ernennung zum Statthalter von Ägypten gebeten haben, die herkömmliche Verfluchung 'Alī's zu verbieten, darauf aber die Antwort bekommen haben, dass eine derartige Massregel, wenn auch an sich sehr lobenswert, die Interessen der umayyadischen Dynastie schädigen und die Ansprüche der 'Aliden auf das Khalifat unterstützen könnte. Zugunsten der 'Aliden verzichtete 'Omar auch auf die Oase Fadak [s. d.], die ursprünglich persönliches Eigentum des Propheten gewesen war, dann aber zur Staatsdomäne erklärt wurde und schliesslich in den Privatbesitz der Umayyaden überging. Nach seinem Regierungsantritt entschloss er sich nämlich, sie ihrer früheren Bestimmung wieder zuzuführen, und verordnete laut eines Berichtes ausdrücklich, dass sie den Nachkommen der Fatīma als Erben Muhammed's überlassen werden sollte. Ebenso gab er der Familie Talha's [s. d.] ihr Eigentum in Mekka zurück, das 'Abd al-Malik ihnen entzogen hatte, und schaffte den Zuschlag zum Zehnten ab, der von einem früheren Statthalter vom Yemen, Muhammed b. Yūsuf, einem

Bruder al-Hadjdjād's, erhoben worden war. Überhaupt lag es ihm viel daran, diejenigen, welche etwa durch widerrechtliche Erpressungen übervorteilt worden waren, zu entschädigen; dass aber dieses Prinzip, das zwar von dem Gerechtigkeitsgefühl des Khalifen zeugt, nach Ibn Sa'd, V, 252 aber manchmal ohne Kritik (*bi-ghair al-Baiyina al-kāfi'a*) gehandhabt wurde, auf die Dauer für die Staatskasse nicht gerade nützlich sein konnte und bedenkliche Folgen herbeiführen sollte, liegt auf der Hand.

Als frommer Muslim erwies er sich den Andersgläubigen gefällig, so weit dies möglich war, ohne die islamischen Grundsätze zu verletzen. Christen, Juden und Feueranbeter durften ihre alten Kirchen, Synagogen und Feuerempel behalten, aber keine neuen bauen. In Damaskus hatte al-Walid [s. d.] die Basilika Johannes des Täufers umbauen und den Platz in die Umayyadenmoschee einbeziehen lassen. Nachdem 'Omar den Thron bestiegen hatte, klagten die Christen bei ihm, dass ihnen die Kirche weggenommen worden sei, weshalb der Khalife seinem Statthalter befahl, ihnen den Platz des Moscheeanbaus zurückzugeben. Da aber die Bevölkerung von Damaskus damit nicht einverstanden war, wurde diese Angelegenheit mit der Genehmigung 'Omar's in der Weise geregelt, dass die Kirchen ausserhalb der Stadt, in erster Linie die Thomaskirche, die nur tatsächlich, nicht aber vertragsmässig den Muhammedanern gehörten, weil die Ghūta [s. d.] mit dem Schwert erobert und nicht durch Kapitulation übergeben worden war, den Christen unter der Bedingung überlassen wurden, dass sie für die Zukunft auf alle Ansprüche auf die Johanniskirche verzichteten. Wie 'Omar sich bestrebte, seine muslimischen Untertanen gegen Übervorteilungen zu schützen, sorgte er auch dafür, dass die Christen mit drückenden Steuern nicht belastigt wurden. Sowohl in Aila als auch in Zypern war der ihnen vertragsmässig auferlegte Tribut erhöht worden; 'Omar setzte ihn aber auf den ursprünglichen Betrag wieder herab. Im Yemen hatten die christlichen Bewohner von Nadjrān [s. d.] mit dem Propheten einen Vertrag geschlossen, der ihnen gegen eine jährliche Lieferung von 2000 Gewändern (*ḥulla*) im Wert von je 40 Dirham völlige Sicherheit in ihrem Lande gewährte. Dieser Vertrag wurde von 'Omar I. gebrochen; trotzdem mussten sie den verabredeten Tribut im vollen Umfange zahlen, bis 'Othmān den Betrag um 200 Gewänder verminderte. Dann gewährte ihnen Mu'āwiyā oder nach einer anderen Angabe sein Sohn Yazīd einen nochmaligen Steuernachlass von 200 Stück, weil ihre Zahl durch Tod und Übertritt zum Islām erheblich zusammengeschmolzen war (siehe hierüber Lammens, *Le califat de Yazid Ier*, S. 346 ff.). Als aber 'Abd al-Rahmān b. Muhammed b. al-Ash'ath [s. d.] sich gegen al-Hadjdjād auflehnte, erhöhte letzterer den Gesamtbetrag auf 1800 Stück, weil er die Nadjrānier im Verdacht hatte, mit dem Empörer in geheimem Einverständnis zu stehen. Inzwischen war ihre Zahl von 40000 auf 4000 herabgesunken, und da sie sich an 'Omar b. 'Abd al-'Aziz wandten, um ihr Leid zu klagen, setzte er die Steuer auf ein Zehntel herab und verlangte nur 200 Stück statt 2000 oder 8000 Dirham statt 80000.

Eine der wichtigsten Massnahmen 'Omar's war seine Steuerreform. Das grosszügige Verwaltungssystem 'Omar's I., das sich für die damaligen Verhältnisse vorzüglich geeignet hatte, entsprach

nicht länger den Anforderungen der Zeit. Durch den immer zunehmenden Übertritt der tributpflichtigen Nichtaraber zum Islam und ihre davon bedingte Befreiung von der Steuerpflicht erlitt die Staatskasse Schaden, und ausserdem siedelten viele der Neubekehrten in die grossen Städte über, statt in der Heimat zu bleiben und das Feld zu bestellen, wodurch die nötige Arbeitskraft der Landwirtschaft entzogen wurde. Um diesen Übelstand zu beseitigen, hatte al-Ḥadjdjadī auch den nicht tributpflichtigen muslimischen Grundbesitzern den *Kharāj* auferlegt und die Einwanderung in die Grossstädte verboten. Dadurch erregte er zwar allgemeinen Unwillen, er kümmerte sich aber nicht darum. Dagegen hielt ‘Omar an dem Prinzip fest, dass die Muhammedaner keinen Tribut zahlen sollten. Ferner stellte er, zweifellos im Einverständnis mit den Schriftgelehrten in Medīna, die Theorie auf, erobertes Land sei Gesamteigentum der islamischen Gemeinde und dürfe demnach nicht zersstückelt und durch Verkauf an Muslime in immunes Privateigentum verwandelt werden. Demzufolge verbot er vom Jahre 100 (718/9) an den Muslimen, tributpflichtiges Land zu kaufen; doch gab er dieser Verordnung nicht rückwirkende Kraft und legte auch der Einwanderung der Neubekehrten in die Städte keine Hindernisse in den Weg. Im übrigen wurden gerechte Ansprüche auf Vergütung für geleistete Dienste aus der Staatskasse nie abgelehnt; den Mawālī in Khorāsān, die gegen die Ungläubigen gekämpft hatten, bewilligte er, ganz wie den muslimischen Kriegern, sowohl Steuerfreiheit als auch Sold. Dadurch förderte er die Verschmelzung der verschiedenen Elemente im Khalifenreich, und wenn auch seine Steuerreform sich nicht bewährte, weil das Prinzip der Unveräusserlichkeit des Tributlandes auf die Dauer nicht aufrechtzuerhalten war, so tat er doch das Seinige, um der vorhandenen finanziellen Unordnung abzuhelfen.

Von den Geschichtsschreibern der älteren Schule ist ‘Omar als ein unpraktischer Phantast geschildert worden, der infolge seiner theologischen Voreingenommenheit lauter Utopien nachgejagt habe, ohne die tatsächlichen Verhältnisse zu berücksichtigen, und erst die neuere Forschung hat seine Tätigkeit in ein rechtes Licht gesetzt. Von kharidjistischen Unruhen blieb seine Regierung verschont, im geheimen aber arbeiteten die verborgenen Kräfte, die den Sturz der umayyadischen Dynastie herbeiführen sollten.

‘Omar starb nach zwanzigtägigem Leiden im Radjab 101 (Februar 720) und wurde in Dair Sim‘an in der Nähe von Halab begraben. Ihm folgte sein Vetter Yazid b. ‘Abd al-Malik [s. d.] nach.

Seit der Jugend von den frommen Kennern der islamischen Tradition stark beeinflusst, gehörte er zu den Autoritäten auf diesem Gebiete und galt, obgleich mit Unrecht, bald nach seinem Tod als erster Sammler der Sunna. Im Laufe der Zeit bildete sich um ihn ein weiter Kreis frommer Legenden, die jeder geschichtlichen Grundlage entbehren. So wird berichtet (Ibn Sa‘d, V, 301, Z. 17), es sei auf die Männer, die sein Grab zuschütteten, eine Pergamentrolle vom Himmel herabgefallen, die ihm Freiheit vom Höllenfeuer zusicherte (*Amān min Allāh li-‘Omar b. ‘Abd al-‘Aziz min al-Nār*). Sogar die tendenziösen Geschichtsschreiber der ‘Abbāsidenzeit, die sonst der herrschenden Dynastie zuliebe in jeder Weise die

Umayyaden herabsetzten, machten mit ihm eine Ausnahme und zollten ihm vielmehr das höchste Lob. Auch wurde sein Grab in Frieden gelassen, als diejenigen der anderen Umayyaden nach dem Sieg der ‘Abbāsiden geschändet wurden.

*Litteratur:* Ibn Sa‘d, V, 242—302; Ibn al-Djawzī, *Manāḥib ‘Omar b. ‘Abd al-‘Aziz*, ed. Becker; Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā’*, ed. Wüstenfeld, S. 463—72; Kutubī, *Fawāṭ al-Wafayāt*, II, 104; Ṭabari, *Annales*, ed. de Goeje, siehe Index; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, II, 172, 214, 224; III, 337, 385 f.; IV, 370, 417—23, 456 f., 461, 463; V, 6, 14 f., 26—49, 51, 53, 100, 197, 373; Ya‘qūbī, ed. Houtsma, II, 339 f., 349, 351, 358, 361—72; Balāḥūrī, ed. de Goeje (ins Deutsche übersetzt von Rescher), *passim*; Mas‘ūdī, *Murūj al-Dhahab*, Pariser Ausg., V, 361, 397, 412, 416—45, 451, 453; VI, 32, 161; IX, 42, 50; *Fragmenta historiarum arabicarum*, ed. de Goeje und de Jong, I, 37—64; Ibn al-Ṭīktākā, *al-Fakhrī*, ed. Derenbourg, S. 173, 175—77, 335 f.; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, siehe Index; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Yāqūt, *Muḍjam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, III, 856; Barbier de Meynard, in *J. A.*, X. Ser., IX, 209; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 438 ff.; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*, neue Aufl. von Weir, S. 291, 318, 336, 346 f., 354, 361, 364, 367, 369—74, 379, 383, 396, 419, 439, 539, 597; Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Römern*, in *N. G. W. Gött.*, Phil.-hist. Kl. 1901, S. 414; ders., *Das arabische Reich*, S. 166—94. — Vgl. auch d. Art. UMAIYADEN. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**‘OMAR** [B. ‘ABD ALLĀH] b. **ABĪ RABĪ‘A**, „unleugbar der grösste Liebesdichter der Araber“ (Rückert), geboren, wie die Legende berichtet, am 26. Dhu ‘l-Hidjja 26 (Anfang November 644), gestorben 93 (712) oder 101 (719). Seine Biographie wie die anderer Dichter, die als Vertreter einer speziellen Gattung (z. B. Abū Nuwās [s. d.] mit seinen Weinliedern) gelten, ist nicht von Legenden umwoben. In ihm sah man den bekannten Erotiker und schrieb ihm gerne Machwerke seiner Zeitgenossen und der Dichter späterer Generationen zu. Nur die vorzügliche Monographie von P. Schwarz ermöglicht es, in seiner Biographie wie auch in seinen Gedichten den echten historischen Kern herauszuschälen. Man kann als sicher annehmen, dass er zur kuraishitischen Sippe Makhzūm gehörte; sein Vater ‘Abd Allāh, ein wohlhabender mekkanischer Kaufmann, sammelte ein grosses Vermögen durch Import der südarabischen Drogen. Eine Zeitlang war er Statthalter von Djanad im Yaman. ‘Omar’s Mutter war eine „Himyaritin“ aus Ḥaḍramawt. Der Dichter konnte als Inhaber des grossen Vermögens sein Leben ruhig verbringen; in seiner Jugend weilte er wahrscheinlich in Medīna, als reifer Mann hauptsächlich in Mekka. Er unternahm auch einige Reisen nach Süd-Arabien, Syrien und Mesopotamien. Sein Tod ist mit allerlei Legenden umgeben; er starb, scheint es, nicht in seinem Vaterlande. Seine traditionelle Biographie ist besonders mit Erzählungen über seine Beziehungen zu verschiedenen Damen, meist aus dem Hause der Umayyaden, überfüllt. Diese Erzählungen sind eher litterarische Überarbeitung als wahre Geschichte. Verdächtig sind auch Erzählungen über seine Begegnungen mit Khalifen und Emiren aus dem Hause Umayya: man sagt, dass er von



‘Omar II. zusammen mit dem Dichter al-Aḥwas bestraft wurde und versprechen musste, nicht mehr zu dichten.

Über die politische Geschichte seiner Zeit wie auch über Realia des Alltagslebens erfahren wir aus seinen Gedichten sehr wenig. Er war der erste Städter in der arabischen Poesie; in seinen Gedichten spiegelt sich die heitere städtische Geselligkeit wider. Hier liegt der Grundunterschied zwischen ihm und der berühmten Trias der umayyadischen Dichter al-Akḥṭal [s. d.], Djarir [s. d.] und al-Farazdaq [s. d.], wie auch zwischen ihm und den halb-legendären Vertretern der beduinischen Erotik dieser Epoche, wie Djanil [s. d.]. Bei ihm sieht man keine Spuren von Hof-Dichtern oder Stamm-Barden; fast niemals schildert er Reisen, noch seltener Kämpfe. Die Wein-Poesie ist ihm ganz fremd. Alle seine Gedichte sind nur Berichte seiner Erlebnisse, Bilder eigener Stimmungen. Man braucht nicht immer die Darstellung als historisch treu zu betrachten, doch die innere Lebenswahrheit der dichterischen Gebilde ist unzweifelhaft. Die Personen seiner Gedichte sind „feinfühlig, liebenswürdige Geschöpfe, voll individuellen Lebens. Sie zeigen ihr Seelenleben, sie handeln, sie reden. Dramatische Szenen, voll innerer Wärme erheben sich in äusserer Anschaulichkeit vor den Augen des Lesers“ (Schwarz). Auch in der Form seiner Verse bleibt ‘Omar ein reichbegabter, ohne Schwierigkeit schaffender dichterischer Genius. Die Verse fliessen ihm leicht und natürlich in ganz einfacher Sprache. Seine Metrik weicht von der beduinischen Poesie ab; obgleich er dieselben Metra benutzt, bevorzugt er nicht die in der alten Poesie populärsten (Baṣīṭ oder Ṭawil), sondern biegsame und leichte (Kḥafif, Ramal, Mutakārib, Munsarih). Dass er durch die Tradition sich nicht allzu stark gefesselt fühlte, zeigen einige Spuren der strophischen Poesie in seinen Gedichten. Es wäre natürlich verfehlt, in ‘Omar zeitlich den ersten Liebesdichter der Araber zu sehen; er war aber der erste, der diese Gattung zur Vollkommenheit brachte. Die Wurzeln dieser Poesie liegen nicht so sehr im einleitenden Teile der altarabischen Kaṣiden, sondern in speziellen Liebesdichtungen, welche besondere Pflege in Süd-Arabien (vielleicht nicht ohne persischen Einfluss) fanden. Die Untersuchung der erhaltenen Fragmente von Waddāḥ al-Yaman, einem Zeitgenossen von ‘Omar, schon lange von V. Ebermann vorbereitet, wird hier vielleicht neues Licht bringen.

‘Omar gewann grosse Popularität bei seinen Zeitgenossen und in den folgenden Generationen, hauptsächlich bei Sängern, Schöngeistern und Litteraten. Unter Gelehrten aber wurde seine Popularität durch zwei Umstände gehemmt: seine einfache Sprache bot nur wenige „testi di lingua“ im Gegensatz zu solchen Dichtern wie z. B. al-Farazdaq, und der Inhalt seiner Poesie eignete sich wenig zum Studium in der Schule, besonders in religiösen oder bigotten Kreisen. Die Renaissance der modernen arabischen Litteratur hat auch hier eine Veränderung herbeigeführt: ausser einigen ihm gewidmeten Monographien wurden spezielle Kapitel in die Schulbücher eingeführt. ‘Omar b. Abī Rabi‘a ist jetzt bei den Arabern so zu sagen rehabilitiert und als grosser Dichter anerkannt.

*Litteratur:* Paul Schwarz, *‘Omar ibn Abi Rabi‘a, ein arabischer Dichter der Umayyadenzeit*, Leipzig 1893; vgl. dazu Th. Nöldeke, in *H. Z. A. N.* XV, 290—98; *Die Dichtung des ‘Omar*

*ibn Abi Rabi‘a* nach den Handschriften zu Kairo, Leiden und Paris, mit einer Sammlung anderweit überlieferter Gedichte und Fragmente herausgegeben von Paul Schwarz. I. 2., 1. 2., Leipzig 1901—9 und (Schluss-)Heft: *‘Omars Leben, Dichtung, Sprache und Metrik*, Leipzig 1909 (die beste Monographie über einen arabischen Dichter überhaupt); *Diwān*, Kairo 1311 (al-Maṭba‘at al-Maimaniya) und 1330 (Maṭba‘at al-Sa‘āda); C. Brockelmann, *G. A. L.* I, 45—7; ders., *Geschichte der arabischen Litteratur*<sup>2</sup>, Leipzig 1909, S. 63—4; L. Caetani, *Chronographia islamica* [Paris 1912—23], Sp. 1141, § 43; O. Rescher, *Abriss der arabischen Literaturgeschichte*, Lieferung II [Stambul 1928], S. 135—40; Zakī Mubārak, *Ḥubb Ibn Rabi‘a wa-Shi‘ruhu*<sup>3</sup>, Kairo [1928]; Tāḥa Husain, *Ḥadīth al-Arabi‘a*, II, Kairo 1926, S. 127—50; *al-Wasīf fi ‘l-Adab al-‘arabi wa-Tārīkhīhi*<sup>4</sup>, Kairo 1924, S. 166—68; *al-Mudjmal fi Tārīkh al-Adab al-‘arabi*, Kairo 1929, S. 75—80; J. E. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe* (arabisch), Kairo [1928], Sp. 31.

(IGN. KRATSKHOKWSKY)

‘OMAR B. AIYÜB. [Siehe ḤAMĀ und AIYÜBIDEN, Supplement.]

‘OMAR B. ‘ALĪ (SHARAF AL-DĪN) AL-MIṢRĪ AL-SA‘DĪ, allgemein als IBN AL-FĀRIḌ bekannt, ein gefeierter süfischer Dichter. Der Name al-Fāriḍ („Notar“) bezieht sich auf den Beruf seines Vaters, der in Ḥamāt wohnte, aber nach Kairo auswanderte. Hier wurde ‘Omar im Jahre 576 (1180/1) oder wahrscheinlicher im Jahre 577 (1181/2) geboren. In früher Jugend studierte er shāfi‘itisches Recht und *Ḥadīth*. Danach bekehrte er sich zum Sūfismus und führte viele Jahre hindurch das Leben eines Einsiedlers zuerst auf den Höhen (al-Muqaṭṭam) östlich von Kairo und nachher im Hidjāz. Nach seiner Rückkehr nach Kairo wurde er bis zu seinem Tode im Jahre 632 (1234/5) als Heiliger verehrt; sein Grab am al-Muqaṭṭam wird noch häufig besucht. Obgleich sein *Diwān* nicht sehr umfangreich ist, gehört er zu den besten Werken der arabischen Litteratur. Die kleineren Oden, die in ihrem Stil grosse Feinheit und Schönheit und einen mehr oder weniger reichlichen Gebrauch rhetorischer Kunstmittel aufweisen, waren wahrscheinlich gedichtet, um mit musikalischer Begleitung in süfischen Konzerten gesungen zu werden (Nallino, in *R. S. O.*, VIII, 17); in ihnen ist der äussere und innere Sinn so eng miteinander verwoben, dass sie entweder als Liebesgedichte — und dem verdanken sie ihre grosse Volkstümlichkeit im Osten — oder als mystische Hymnen aufgefasst werden können. Aber der *Diwān* enthält auch zwei rein mystische Oden: 1. die *Khamriya* oder Weinode, die den „Rausch“ durch den „Wein“ der göttlichen Liebe schildert, und 2. die *Naẓm al-Sulūk* oder „Pilgerreise“, ein Gedicht mit 760 Versen, das oft *al-Tā‘iyat al-kubrā* genannt wird, um es von einer viel kürzeren Ode mit dem gleichen Reimbuchstaben zu unterscheiden. In dieser berühmten *Kaṣida*, die beinahe die gleiche Länge wie der ganze übrige *Diwān* hat, beschreibt Ibn al-Fāriḍ seine eigene Erfahrung als Šūfi. Sie ist nicht nur einzigartiges Meisterstück arabischer Poesie, sondern sie besitzt auch eine unübertreffliche Anziehungskraft für jeden angehenden Mystiker (kurze Inhaltsangabe bei Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, S. 195—99). Ihr ganzer Charakter ist mehr psychologisch als spekulativ. Obgleich

einige Stellen in Gefühl und Ausdruck pantheistisch sind, hat sie nur wenig oder gar nichts von jenem Intellektualismus, der das System Ibn al-'Arabi's kennzeichnet. Die Vorwürfe der Häresie, die gegen den Dichter erhoben wurden, scheinen ungerechtfertigt zu sein. Bei den Šūfī's gilt die *Tā'īya* als ein klassisches Werk, und viele Kommentare wurden dazu geschrieben.

*Litteratur:* Brockelmann, *GAZ*, I, 262. — Ein Lebensbild des Dichters, geschrieben von seinem Enkel 'Alī, dem ersten Herausgeber des *Dīwān*, wurde als Einführung zu der Ausgabe von Rushaiyid b. Ghālib al-Dahdāh (Marseille 1853) gedruckt. Siehe auch Ibn Khallikān, *Wafayāt*, ed. Wüstenfeld, Nr. 511; *Šadhurāt al-Dhahab*, in *JRAS*, 1906, S. 800 ff., und die Angaben bei Di Matteo (s. unten) und Nallino, *a. a. O.*, S. 8. — Übersetzungen der *Tā'īyat al-kubrā*: Von Hammer, *Das arabische hohe Lied der Liebe*, Wien 1854 (arabischer Text und metrische deutsche Übersetzung; die letztere ist wertlos); Di Matteo, Rom 1917; Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, Kap. III: „The Odes of Ibn al-Fārīd“, S. 199–266 (mit Erläuterungen). Die beste kritische Studie über Ibn al-Fārīd ist die von Nallino in seiner Besprechung der Übersetzung Di Matteo's, in *RSO*, VIII, 1–106 und 501–62.

(R. A. NICHOLSON)

'OMAR B. ḤAḤS, ABŪ DJA'FAR, wurde von dem 'Abbāsiden-Khalifen al-Manšūr im Jahre 151 (768) zum Gouverneur der Provinz Ifrīkiya ernannt. Er gehörte einer Familie an, aus der seit den Zeiten der Omayyaden hohe Beamte des Reiches hervorgegangen waren. Einer seiner Onkel, al-Muhallab b. Abī Šufra, hatte sich unter 'Abd al-Malik b. Merwān als Gouverneur von Khorāsān berühmt gemacht. 'Omar selbst, dessen Tapferkeit bekannt war, hatte ein Kommando in den östlichen Provinzen gehabt; er führte den persischen Beinamen *Hazārmerd*, „tausend Mann“.

Die schwierige Lage, in der Ifrīkiya sich damals befand, rechtfertigte die Wahl eines energischen Gouverneurs. Die Berberei hatte fast ganz den verschiedenen Sekten der khāridjītischen Häresie angehangen. Der Hauptführer der Bewegung war der Šufrite Abū Qurra. Der arabische *Djund* legte wenig Kampfeifer gegen die Rebellen an den Tag und war infolge der alten Stammesstreitigkeiten von Grund auf zersplittert.

Der vom Khalifen ernannte 'Omar b. Ḥaḥs brachte 500 Reiter mit. Geschickt gewann er das Herz der Kairuwāner und verstand es, der Provinz mehr als drei Jahre Frieden zu verschaffen. Da al-Manšūr ihm den Befehl erteilt hatte, die Befestigungen von Tobna — jenes alten Ortes, dessen strategische Rolle an den westlichen Grenzen der Provinz so bedeutend werden sollte — zu verstärken, begab sich 'Omar mit Kontingenten des *Djund* dorthin. In dem so von Truppen entblößten Ifrīkiya machten die Berber einen Aufstand und der Stellvertreter 'Omar's Habib al-Muhallabī wurde getötet. Dieser erste Erfolg ermutigte die Rebellen, welche unter der Leitung eines Ibāditen-Führers mächtige Streitkräfte um Tripolis versammelten. Al-Djunaid b. Bashshār, der nach dem Tode Habib's in Kairuwān den Befehl übernommen hatte, forderte Hilfskräfte von 'Omar b. Ḥaḥs. Er erhielt sie und liess sich besiegen. Der Aufstand wurde allgemein. Kairuwān wurde von neuem belagert und bald sah sich auch 'Omar, der über nur 15 500 Mann verfügte, in

Tobna von mehreren khāridjītischen, ibādītischen und sufrītischen Heeren eingeschlossen, die unter dem Oberbefehl Abū Qurra's zusammengefasst waren und eine Masse von mehr als 73 000 Streiteren ausmachten (die Zahlen sind natürlich von sehr zweifelhafter Genauigkeit). 'Omar wollte einen Durchbruch durch die Angreifer machen. Seine Gefährten hinderten ihn daran. Nun versuchte er, den Abfall Abū Qurra's zu erkaufen und liess ihm 60 000 Dirhems anbieten. Da der berberische Befehlshaber dies Angebot zurückwies, wandte er sich an dessen Bruder (oder Sohn) und erlangte für 4 000 Dirhems den Abzug der Šufriten. Abū Qurra musste sich zurückziehen. Als 'Omar b. Ḥaḥs nun von seinen Feinden befreit war, schickte er ein Armeekorps gegen den Ibāditen Ibn Rustem, der nach Tāhert (Tiaret) flüchtete.

'Omar arbeitete von neuem daran, die Verteidigungswerke von Tobna zu verstärken, als er die kritische Lage, in der Kairuwān sich befand, erkannte. Die Stadt, die seit acht Monaten von dem Ibāditen Abū Ḥākim belagert wurde, war in eine verzweiflungsvolle Lage gekommen. Mit 700 Mann des *Djund* eilte er nach Ifrīkiya, aber anstatt nach Kairuwān zu marschieren, schlug er die Richtung nach Tunis ein, wobei er die Berber hinter sich herzog. Dann gelang es ihm, Proviant nach Kairuwān zu bringen und zog selbst in die Stadt ein. Die Belagerung begann wieder mit täglichen Kämpfen. Die Lebensmittel wurden wiederum furchtbar knapp; deshalb wollte 'Omar b. Ḥaḥs zwei Hauptleute des *Djund* schicken, um Proviant holen zu lassen. Diese Offiziere weigerten sich, das zu tun. Da beschloss er, selbst zu gehen, in Wirklichkeit aber, sein Leben aufs Spiel zu setzen, ohne die Verstärkung von 60 000 Mann abzuwarten, die der Khalife ihm schickte. Als er sich „wie ein wild gewordenes Kamel“ durch die Feinde stürzte, fiel er am 15. Dhu 'l-Hidjdja 154 (27. Nov. 771).

*Litteratur:* Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, I, 64–5; Übers. Fagnan, I, 85; Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, I, 140–41; Übers. de Slane, I, 221–23; al-Nuwairī, bei Ibn Khaldūn, Übers., I, 379–83; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, V, 457–59; Übers. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*), S. 112–15; Fournel, *Les Berbères*, I, 369. (G. MARCAIS)

'OMAR B. ḤAḤSŪN, berühmter spanischer Agitator, der Ende des III. (IX.) Jahrh.'s lange Jahre hindurch die Omayyaden-Emire Kordova in Schach hielt und der ebenso wie die Seinigen endgültig erst unter dem Khalifen 'Abd al-Rahmān III. al-Nāšir [s. d. Art. UMAIYADEN] zur Vernunft gebracht wurde. Er hiess eigentlich 'OMAR B. ḤAḤS B. 'OMAR B. DJA'FAR (mit dem Beinamen al-Islāmī, wegen seiner Bekehrung vom Christentum zum Islām) und wollte von einem Vorfahren namens Alfons abstammen, der den Titel eines Grafen (*comes*) getragen haben soll. 'Omar's Vater Ḥaḥs oder mit der typisch spanischen Endung (*-ūn*) Ḥaḥsūn war der Enkel eines zum Islām übergetretenen westgotischen Lehnsherrn und lebte um die Mitte des III. (IX.) Jahrh.'s von den Einkünften seiner Ländereien in Iznate (H̄ṣn Awṭ) im Gebiete von Ronda in Südspanien. Sein Sohn zeigte gleich von seiner Jugend an ein sehr argwöhnisches Wesen und musste infolge eines von ihm an der Person eines seiner Nachbarn begangenen Verbrechens eine Zeitlang nach Nordafrika auswandern, wo er sich vorübergehend in Tāhert aufhielt. Er kehrte nur in sein Vaterland zurück, um sich dort



sogleich als Rebellen gegen den Omayyaden-Emir von Kordova aufzuspielen. Nachdem er eine kleine Anzahl Anhänger um sich geschart hatte, setzte er

sich im Jahre 267 (880) in Bobastro (ar. بَبَاسْتَر, s. oben, Bd. I, 767) fest, einer in Ruinen liegenden Festung, die er wiederaufbaute. Dozy hat dieses Schloss mit el Castellón, im Süden von Campillos zwischen Teba und Antequera, identifiziert, wobei er sich auf die Entdeckung einer Inschrift an dortiger Stelle stützt, die das *municipium Singiliense Barbastrense* erwähnt, während nach Simonet die Lage dem ein wenig südlicher zwischen Ardales und Carratraca gelegenen las Mesas de Villaverde entspricht. Jüngst sind Ausgrabungen in diesem Gebiet in Angriff genommen worden, um die Ruinen Bobastro's wiederzufinden. Wo auch dieses Schloss in Wirklichkeit gelegen haben mag, jedenfalls beherrschte es das Tal des Guadalhorce in der Richtung auf Malaga zu, und von dort aus konnte Ibn Hafsün einen grossen Teil des Kreises (*Kūra*) Reiyo beunruhigen, worin ein von Kordova abhängiger Gouverneur im Prinzip für Ordnung sorgte. Als die Übergriffe sich häuften, versuchte der Gouverneur, die Rebellen zur Vernunft zu bringen, hatte aber keinen Erfolg, weshalb er seinen Posten verlor. Sein Nachfolger war nicht glücklicher. Bald übte Ibn Hafsün eine völlige Herrschaft über alle Bewohner der Gebirgsgegend aus, die sich von Ronda in der Richtung auf Granada, Malaga und Algeciras hin erstreckte, und der Omayyaden-Emir Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān musste zu seiner Unterwerfung eine regelrechte Expedition ausrüsten, deren Oberbefehl er seinem Wezir Hāshim b. 'Abd al-'Aziz anvertraute. Ibn Hafsün unterwarf sich und ging nach Kordova, um seine Dienste dem Omayyaden-Emir anzubieten (270 = 883). Aber diese Unterwerfung war von kurzer Dauer: im folgenden Jahre hatte der Rebell den Berg Bobastro wieder zurückgewonnen und das Kastell, wohin Hāshim eine starke Garnison gelegt hatte, mit Waffengewalt wieder eingenommen.

Von dieser Zeit an begann Ibn Hafsün die Rolle eines Vorkämpfers der nationalistischen Bewegung im Süden der Iberischen Halbinsel zu spielen und stellte sich an die Spitze aller Unzufriedenen, ob es nun Christen oder Neu-Muslime (*Murwalladūn*) waren. Die immer weiter um sich greifende Ausdehnung seines Aufstandes beunruhigte schliesslich den Emir von Kordova in höchster Masse, dessen Herrschaft von Tag zu Tag fraglicher wurde. Die Aufgabe, Ibn Hafsün zur Botmässigkeit zu bringen, wurde diesmal dem Thronerben al-Mundhir b. Muḥammad anvertraut, der den einen der Hauptanhänger des Rebellen, Hārith b. Ḥamdūn al-Rifa'i, in seiner Feste Alhama belagerte. Aber im Jahre 273 (886) starb der Emir Muḥammad, und al-Mundhir musste nach Kordova eilen, um sich dort als Nachfolger proklamieren zu lassen. Ibn Hafsün benutzte diese Gelegenheit, um in allen Gebirgsgegenden des südlichen Spaniens den Widerstand zu organisieren und um sich dort von allen Bewohnern als Führer des Aufstandes anerkennen zu lassen.

So sah sich al-Mundhir bei seiner Thronbesteigung einer sehr kritischen Lage gegenüber, aber er ergriff ohne Zaudern und mit grosser Energie die notwendigen Massnahmen. Von nun an kam es unaufhörlich zu Gefechten zwischen den Aufständischen und den regierungstreuen Truppen, und al-Mundhir machte sich schliesslich selbst zur Be-

lagerung von Bobastro auf den Weg. Aber nach einer vierzigstägigen Belagerung starb er, zweifellos auf Betreiben seines Bruders und Nachfolgers 'Abd Allāh vergiftet.

Der neue Emir zeigte nicht weniger Tatkraft als sein Bruder. Von diesen Ereignissen begünstigt war Ibn Hafsün's Einfluss noch gewachsen, und den Geschichtsschreibern zufolge begann das ihm unterworfenen Gebiet jetzt bereits einen einzigen Tagesmarsch hinter Kordova. Nach einem Waffenstillstand von nur einigen Monaten eröffneten 'Abd Allāh und Ibn Hafsün wieder den Kampf. Der Omayyaden-Emir richtete zuerst seine Streitkräfte gegen zwei aufständische Führer, Sawwār b. Ḥamdūn und Sa'īd b. Djūdi, die er besiegte, während Ibn Hafsün ein bedeutendes Heer in Polei zusammenbrachte. Aber 'Abd Allāh, der über eine grössere Truppenzahl verfügte, besiegte ihn, zwang ihn zur Flucht und nahm Polei im Jahre 278 (891), dann Ecija und versuchte endlich eine neue Belagerung von Bobastro. Aber der Aufstand der Banu 'l-Ḥadj-djādī in Sevilla lenkte den Omayyaden-Emir wiederum von Ibn Hafsün ab, der anscheinend von diesem Augenblick an wenigstens moralisch die Unterstützung der Fātimiden Ifrikiya's erhielt.

Der Rest der Regierung 'Abd Allāh's verlief ohne grosse Erfolge. Es würde zu weit führen, hier im einzelnen die Verhandlungen und die mehr oder weniger eingehaltenen Versprechungen zu erwähnen, die im Laufe dieser sehr bewegten Jahre gegenseitig gemacht wurden. Aber die bezeichnendste Geste dieses Rebellen war damals, dass er offen den Islām ablegte und, um sich besser auf die Christen Andalusiens und Kordovas stützen zu können, zur Religion seiner Vorfahren zurückkehrte. Ibn Hafsün soll damals den Namen Samuel angenommen und sich nicht nur zum Führer der nationalistischen Bewegung Spaniens erklärt haben, sondern zugleich auch zum Vorkämpfer eines wirklichen inneren Kreuzzuges gegen den Islām.

Die Lage war also sehr kritisch, als der Nachfolger 'Abd Allāh's, sein Enkel 'Abd al-Raḥmān III. al-Nāṣir, im Jahre 300 (912) den Thron des Emirats von Kordova bestieg. Als bald erkannte der neue Herrscher, dass er vor allen anderen Dingen mit dieser unaufhörlich wachsenden Gefahr aufräumen müsse. Es stand nicht nur die Zukunft seiner Dynastie, sondern auch die des spanischen Islām auf dem Spiele. In ein paar Jahren wurde er der Bewegung Herr, indem er bis ins Kleinste seine Feldzugspläne vorbereitete und eine aussergewöhnliche Zähigkeit an den Tag legte. Alle Bergdistrikte Andalusiens wurden der Reihe nach eingeschlossen, erstürmt und bezwungen. Ibn Hafsün, der immer mehr in der Serranía de Ronda eingekreist wurde, starb schliesslich im Jahre 306 (918) und hinterliess seinen Söhnen die Aufgabe, den Widerstand fortzusetzen.

Nach einigen Geschichtsschreibern soll sich Ibn Hafsün in den letzten Lebensjahren, als er die Zwecklosigkeit seiner Anstrengungen einsah, 'Abd al-Raḥmān III. unterworfen und ihm sogar einen seiner Söhne als Geisel gegeben haben. Er selbst habe angeblich in den Reihen des Omayyadenheeres an Feldzügen gegen die Christen des Nordens teilgenommen.

Wie dem auch sei, nach dem Tode des alten Rebellen bemühte sich der Herrscher Kordovas, der von nun an von den Verhältnissen begünstigt war, den Einfluss der Söhne Ibn Hafsün's völlig lahmzulegen. Der älteste von ihnen, Dja'far,

wurde in Belda angegriffen und endete schliesslich als Opfer einer Verschwörung. Der zweite, ‘Abd al-Raḥmān, fand, nachdem er sich noch einige Zeit in Torrox und Almuñecar gehalten hatte, im Laufe eines Treffens bei San Vicente den Tod. Der dritte endlich, Hafṣ, wurde von ‘Abd al-Raḥmān III. selbst in Bobastro belagert und musste sich schliesslich im Jahre 316 (928) ergeben, worauf er in den Reihen der Omayyadenstruppen in Galizien diente. Die endgültige Einnahme der Bergfeste Bobastro bildete den Schlussstein einer Erhebung von unvergleichlichem Ausmass, deren Unterdrückung die Hauptsorge dreier Fürsten Kordovas gewesen war; sie krönte die von ‘Abd al-Raḥmān III. al-Nāṣir unternommen Anstrengungen, die völlige Einigung seiner Staaten zu erreichen, bevor er daran ging, die Grenzen nach Norden zu erweitern.

*Litteratur:* Ibn Ḥaiyān, *al-Muktabis*. Hs. Oxford, sehr eingehender Bericht über die Regierung ‘Abd Allah’s; Ibn al-Kūṭīya, *Iftitāḥ al-Andalus*, ed. u. span. Übers. J. Ribera, Madrid 1926, Index; Ibn ‘Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, II, 108 f., Übers. Fagnan, II, 173 f.; al-Dabbī, *Bughyat al-Multamis (B A H)*, III, Madrid 1895, Nr. 1161; Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil = Annales du Maghreb et de l’Espagne*, Übers. Fagnan, Index; al-Nuwairī, *Nihāyat al-Arab = Histoire d’Espagne*, ed. u. Übers. Gaspar Remiro, Granada 1916, Index; Ibn ‘Abd Rabbīh, *al-‘Iqd*, II, 374; Ibn Khaldūn, *Ibar*, Kairo 1329, IV, 134–35; Ibn al-Khaṭīb, *‘Amāl al-‘ālam, Histoire de l’Espagne musulmane*, ed. E. Lévi-Provençal, Rabat-Paris 1934, S. 34 f.; ders., *al-Iḥāṭa*, Hs. Escorial Nr. 1674, S. 283; al-Maḥḳarī, *Nafḥ al-Ṭīb = Analectes*, Index; Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid 1903, sehr eingehender Bericht; Fernández Guerra, *Fortalezas del guerrero Omar ben Hafsun hasta ahora desconocidas*, in *Boletín Histórico*, Madrid 1880; Simonet, *Una expedición a las ruinas de Bobastro*, in *Ciencia Cristiana*, Madrid 1877; Ballesteros, *Historia de España*, Barcelona 1920, II, 36–44; Gonzalez Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona 1925, S. 28 f. — Siehe auch den Art. UMAIYADEN in Spanien.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

‘OMAR B. HUBAIRA. [Siehe IBN HUBAIRA, I, oben, II, 412.]

‘OMAR B. AL-KHAṬṬĀB, der zweite Khalīfa, eine der grossartigsten Persönlichkeiten aus den Anfängen des Islām und der Gründer des arabischen Reiches. Die religiöse Legende hat sich natürlich ebenso wie der anderen Helden und Heiligen des Islām auch der Person ‘Omars bemächtigt und seine Biographie mit einer Menge apokrypher Einzelheiten ausgefüllt; jedoch vermag die geschichtliche Forschung die Hauptzüge seiner Persönlichkeit mit ziemlicher Klarheit zu erfassen, sodass man ihre Eigenart begreifen und ihr den rechten Platz in der Bildung des Islām zuweisen kann. Wie bei so vielen anderen, deren wesentliche Charaktereigenschaft die Willenskraft ist, war auch ‘Omar zuerst der erklärte Feind jener Sache, die er später mit all seinen Kräften unterstützen sollte. Vielleicht trägt die Legende bei der Verfolgung der ersten Muslime, die ‘Omar betrieben haben soll, die Farben etwas zu dick auf und übertreibt, wenn sie seine Bekehrung als plötzliche Wirkung einiger Kor’anverse hinstellt, die er bei seiner Schwester Faṭīma gehört haben soll,

welche mit ihrem Gatten Sa’id b. Zaid schon früh Muḥammeds Mahruf willig aufgenommen hatte. Diesem plötzlichen Umschwung in seiner Haltung wie auch vielleicht der Tatsache, dass sich der Islām unter ‘Omar aus einer ursprünglich einfachen Episode der arabischen Geschichte in ein welt-historisches Ereignis umgestaltete, verdankt er die Bezeichnung „St. Paulus des Islām“, die ihm das Abendland gegeben hat. In Wirklichkeit haben diese beiden nichts gemeinsam ausser der ausdauernden Energie, mit der sie beide die Sache förderten, die sie anfänglich bekämpft hatten. Es handelt sich hier wie bei allen grossen Konvertiten nur um einen Wechsel in der Polarisation dergleichen exklusiven und unversöhnlichen Einstellung, die ohne einen Mittelweg zu kennen, dasselbe stürmische Temperament im Hass wie in der Hingabe offenbart. Die Tradition gibt für die Bekehrung ‘Omars sein 26. Lebensjahr, das 4. Jahr vor der Hidjra, an; wahrscheinlich ist die runde Zahl von 30 Jahren, die sich so für das Alter ‘Omars zu Beginn der neuen Zeitrechnung ergibt, etwas Künstliches; sicher aber stand er in der Blüte seines Lebens, als er seine neue Laufbahn als Apostel des Islām begann. Im Anfang war es übrigens nur seine Person, die er zur Verfügung stellte, und die Legende hat dies zweifellos etwas übertrieben: ‘Omar war nicht in der Lage, der neuen Religion durch die Macht seines Klans zu dienen (er gehörte zu den Banū ‘Adī b. Ka’b, die nur Kuraish al-Zawāhir waren und daher keinen Einfluss auf das politische Leben der Kaufmannsrepublik ausübten), und seine Stellung gegenüber seinen Mitbürgern hatte nichts Besonderes. Wenn möglicherweise, wie es die Tradition will, die Gemeinschaft der Gläubigen bald nach dem Beitritt ‘Omars ihren Glauben mit merklichem Erfolg wachsen sah, so hatte doch seine Vermittlung keinen Einfluss auf die Ereignisse, die zur Auswanderung nach Medina führten. Erst in dieser Stadt, an der Seite des Propheten und offenbar durch das Ansehen seiner Initiative und seines Willens bestärkt, wurde ‘Omar zum eigentlichen Organisator des neuen theokratischen Staates, ohne natürlich irgend ein offizielles Amt zu bekleiden. Seine Rolle war viel eher die eines Ratgebers als die eines Kriegers; obgleich er an den Kämpfen bei Badr, Uhud usw. teilgenommen hatte, hört man fast nichts von seinen kriegerischen Leistungen, wogegen doch die Berichte über ‘Ali und andere Prophetengenossen in dieser Hinsicht so zahlreich sind. Die Tradition, die nicht weniger als drei kor’anische Offenbarungen auf seine Veranlassung zurückführt (Sūra II, 119 über den Kult des Maḳām Ibrāhīm neben der Ka’ba; XXXIII, 53 über den Schleier der Frauen des Propheten; LXVI, 6 über die Bedrohung dieser selben Frauen mit Strafe), dürfte nicht nur wahr sein, sondern sogar nur einen verschwindend kleinen Teil von Fällen erwähnen, wo ‘Omars Einfluss die Inspiration des Propheten auslöste. Charakteristisch für die Rolle ‘Omars während der medinensischen Zeit ist sein völliges Einvernehmen mit Abū Bakr, das — so überraschend und so günstig es für die beiden grossen Vorkämpfer des Islām ist — niemals durch Eifersucht getrübt wurde. Dass ‘Omar ebenso wie Abū Bakr Schwiegervater des Propheten durch die Heirat seiner Tochter Hafsa wurde, liess in ihm gar keinen Gedanken an Rivalität aufkommen; darüber hinaus war gerade er es, der beim Tode Muḥammeds Abū Bakr zur Khalīfatsübernahme drängte. Die geistreiche These von Lammens



(*M F O B*, IV, 113 ff., abgedruckt in: *Etudes sur le siècle des Omayyades*) über das „Triumvirat“ Abū Bakr-‘Omar-Abū ‘Ubaida b. al-Djarrāh (diese drei Männer hätten ein geheimes Übereinkommen getroffen und die Autorität des Propheten beherrscht und sozusagen monopolisiert, indem sie ihn entweder durch ihr persönliches Handeln oder durch Vermittlung seiner Frauen ‘Ā’isha bint Abī Bakr und Ḥafsa bint ‘Omar lenkten) dürfte der Wahrheit entsprechen, vorausgesetzt dass man diese Formulierung nicht überspitzt. Zweifellos hat ‘Omar, der tüchtigste von allen Dreien, zu Lebzeiten Muḥammeds wie auch während des kurzen Khalifates Abū Bakr’s der Versuchung zu widerstehen gewusst, sich allzu sehr hervorzuwagen. Aber sobald der erste Khalife gestorben war, fiel ihm naturgemäss die Macht zu.

Die Frage der Designierung ‘Omars durch den sterbenden Abū Bakr bildet bei den Theoretikern des muslimischen Verfassungsrechts einen vielfach umstrittenen Punkt. In Wirklichkeit hat, wie es scheint, kein formeller Investiturstakt stattgefunden, der übrigens gar keinen Wert gehabt hätte, da er dem arabischen Brauche zuwider gewesen wäre. ‘Omar übernahm *de facto* die Macht, und die Anerkennung, die er bald bei den meisten Prophetengenossen fand, sicherte ihm ihre Ausübung auf eine ganz ähnliche Weise, wie sich in den Stämmen die Ernennung des Emīrs vollzog, der sich bekanntlich nur im persönlichen Einvernehmen mit den Stammesmitgliedern dazu aufschwang und erst nach der effektiven Machtübernahme ihre Zustimmung verlangte und erhielt. Ein solches, wenn auch primitives Verfahren bot erst dann Schwierigkeiten, wenn die Gegensätze der Parteien besonders schroff waren, wie z. B. bei der Wahl ‘Alī’s. Mit ‘Omar war nur die „legitimistische“ Partei ‘Alī’s und der Anṣār unzufrieden, die übrigens gerade erst durch das Khalifat Abū Bakr’s geschlagen waren, sodass sie noch keine regelrechte Opposition treiben konnten.

‘Omar fand bei seinem Regierungsantritt die Eroberungen schon in vollem Gange; als sie in die Wege geleitet wurden, hatte er als einfacher Berater seines Vorgängers vielleicht mehr als jeder andere dazu beigetragen. Es ist hier nicht der Ort, den traditionellen Bericht über die arabischen Eroberungen erneut einer Kritik zu unterwerfen, noch die bekannte These Caetani’s über Ursprung und Charakter der Eroberungen einer Prüfung zu unterziehen. Diese These möchte die Bedeutung von ‘Omars persönlichem Handeln um vieles schmälern und ihm den Ruhm nehmen, dass er nach einem im voraus durchdachten Kriegsplan die treibende Kraft und die Seele der Feldzüge gegen das Byzantinische Reich und gegen Persien gewesen ist. In Wirklichkeit muss man sich vielmehr darüber wundern, dass es ein schlichter kleiner Bürger Mekkas fertig brachte, mit einfacher Befehlsgewalt undisziplinierte, über ein weites Gebiet verstreute Beduinenscharen im Zaume zu halten und dass er es verstand, seine unbedingte Autorität über ihre Führer fühlen zu lassen, die faktisch die alleinigen Herren der Lage waren. Wenn auch die militärischen Erfolge nicht unmittelbar das Werk ‘Omars sind, so kommt ihm doch das Verdienst zu, niemals die Kontrolle über seine Generale verloren zu haben, und besonders hat er es verstanden, sich der mächtigen und talentierten Omayyadenfamilie zu bedienen, ohne ihr jedoch vollkommen freie Hand zu lassen. Sein Einfluss hat Khalīd b. al-Walīd,

der nach seinen glänzendsten für den Islām erfochtenen Siegen abgesetzt wurde und dann in Vergessenheit starb, zeigt zugleich das hohe Mass von ‘Omars politischem Geschick und die Reichweite seiner Autorität. Das Gefühl für die Grenzen seiner Macht (das Hauptmerkmal eines politischen Genies) riet ihm, mit dem arglistigen ‘Amr b. al-‘Ās schonend zu verfahren und ihm die Führung bei der Eroberung Ägyptens zu überlassen; aber er stellte ihm wohlweislich einen alten Prophetengenossen, al-Zubair, zur Seite, der ihm seine Autorität streitig machen konnte. Absichtlich vertraute er im allgemeinen (und die Aufgabe al-Zubair’s war keine Ausnahme von dieser Regel) Führerstellungen den angesehensten Prophetengenossen an, deren Ehrgeiz er fürchten musste; er stellte sie gern unter engere Aufsicht und stillte ihre Emporkömmlingsgier durch die Einkünfte aus den grossen königlichen Domänen im ‘Irāq und in Syrien, die er ihnen zuwies. Wenn die Tradition an ‘Omar besonders seine strenge Art schätzt, so darf man dabei nicht vergessen, dass er auch mit Erfolg mildere und weniger einfache Methoden einzuschlagen verstand.

Das Khalifat ‘Omars, das eine vollständige Umbildung des islamischen Staates bedeutet, gilt in der Tradition als die Zeit, in der alle späteren politischen Einrichtungen dieses Staates entstanden sind. Dass es sich hier um eine Idealisierung handelt, welche die ganze Entwicklung im Laufe mehrerer Generationen auf eine einzige Person konzentriert, hat die historische Kritik bald erkannt. Aber der Anteil ‘Omars bleibt immer noch gross. Die Regierungsnormen für die nicht-muslimischen Untertanen, die Einrichtung eines Registers der Militär-Pensionsberechtigten (*Dirwān*), die Gründung der Militärlager (*Amṣār*), aus denen die künftigen Metropolen des Islām hervorgingen, und die Schaffung des Kādī-Amtes sind wohl sein persönliches Werk. Auf ihn geht ferner noch eine Reihe von Massnahmen religiöser (das Gebet im Monat Ramaḍān, die pflichtmässige Pilgerfahrt) wie zivil- und strafrechtlicher Art zurück (die Zeitrechnung nach der Hīdžra, Bestrafung der Trunkenheit und Steinigung der Ehebrecher; in letzterem Falle ist er anscheinend nicht einmal vor der Interpolation eines Verses in den Korāntext zurückgeschreckt, s. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 248—51). Wenn in Wirklichkeit auch mehrere dieser Einrichtungen, besonders die fiskalischen eher die Merkmale einer vorläufigen Regelung als einer endgültigen Gesetzgebung trugen und wenn in Wirklichkeit auch das Finanzwesen von persischen und byzantinischen Beamten weiter verwaltet wurde und man die Münzen weiterhin mit den Symbolen dieser beiden Reiche prägte, so muss man diesen Herrscher doch als ein politisches Genie bezeichnen; denn er verstand es, der buntscheckigen und verwirrenden Vielheit, woraus sich der neue islamische Staat zusammensetzte, ein einheitliches und dauerhaftes Gepräge zu verleihen.

Trotz des autoritären Charakters seiner Regierung hat das Khalifat ‘Omars nichts von einem monarchischen Régime an sich. Es unterscheidet sich übrigens von dem Abū Bakr’s durch ein tieferes Verständnis für seinen bleibenden Charakter: so tritt für den Titel *Khalīfa*, dem die Vorstellung vom „Stellvertreter“ zu Grunde liegt, die Bezeichnung *Amīr al-Mu’minin* ein (die ‘Omar im Jahre 19 d. H. angenommen haben soll), wodurch der

Charakter eines Herrschers stärker betont wird und gleichzeitig auch die religiöse Seite klarer hervortritt. Man könnte in der Tat sagen, dass ‘Omar eine Neigung besass — natürlich in einem etwas anderen Sinne —, die theokratische Herrschaft der Zeit Muhammads zu erneuern; obgleich er wohlgerne nicht als Prophet auftreten konnte noch wollte, hat er es doch verstanden, das enge Freundschaftsverhältnis, das ihn zu Muhammads Lebzeiten mit ihm verband, für seine Zwecke auszubuten, um im Geiste des Propheten Gesetze zu erlassen und seinen eigenen Massnahmen den Anstrich eines fast übernatürlichen Ursprungs zu geben. Dies will die Tradition vielleicht zum Ausdruck bringen, wenn sie Muhammad sagen lässt: „Wenn Gott gewollt hätte, dass nach mir noch ein anderer Prophet aufräte, so wäre es ‘Omar gewesen“ (s. al-Muhibb al-Tabarī, *Manāqib al-‘Ashara*, I, 199). Man sieht leicht ein, dass eine solche Haltung nur durch das seltene Ansehen ‘Omars möglich war (und mit ihm aufhörte; die Lehre von der Übertragung der prophetischen Eigenschaften sollte erst von der *Shī’a* wiederaufgegriffen werden).

Die Tradition zeigt uns ‘Omar mehr gefürchtet als beliebt. Dies Gefühl dürfte echt sein; aber man muss bemerken, dass ‘Omar nur seinem moralischen Einfluss die Achtung verdankte, die er einflößte, da die materielle Macht, über die er verfügte, nicht gross war. Die Opposition (der vorläufigen Opposition ‘Alī’s schlossen sich die meisten alten Prophetengenossen an) wagte nicht, durch öffentliche Kundgebungen hervorzutreten. Der Vertraute ‘Omars, vielleicht sein Nachfolger in petto, war das dritte Mitglied des „Triumvirates“, Abū ‘Ubaida. Als dieser als eins der Opfer der grossen Pest des Jahres 18 d. H. starb, hat sich ‘Omar anscheinend nicht mit der Frage der Nachfolgerschaft beschäftigt. Er stand übrigens im besten Mannesalter (53 Jahre nach der von der Tradition anerkannten Chronologie), als er am 26. Dhū ‘l-Hiǧǧja 23 (3. Nov. 644) dem Dolchstoss Abū Lu‘lu’a’s, eines christlichen Sklaven des Gouverneurs von Basra al-Mughīra b. Shu‘ba, zum Opfer fiel. Das von der Tradition angegebene Motiv der Tat soll die übermässige Steuer gewesen sein, worüber sich der Sklave vergeblich bei dem Khalifen beklagt habe; nach Caetani soll der Mörder nur das willenlose Werkzeug einer Verschwörung der Prophetengenossen gewesen sein, die der Tyrannei des Khalifen überdrüssig waren. Sicher ist, dass einer von ‘Omar’s Söhnen, der später in der Schlacht bei Siffin (37 d. H.) gefallene stürmische ‘Ubaid Allāh, diesen Argwohn hegte; aber nichts berechtigt zu der Annahme, dass dieser Verdacht begründet war (s. die kritischen Bemerkungen zu Caetani’s These von G. Levi Della Vida in *RSO*, IV [1912], 1059—61). Die Geschichte der Ermordungen von Herrschern lehrt uns, dass die aus persönlicher Rache begangenen Fälle mindestens ebenso häufig sind wie die aus politischen Motiven. Man darf wohl annehmen, dass ‘Omar, wenn ihm ein längeres Leben vergönnt gewesen, für seine Nachfolge Vorsorge getroffen hätte; sein klarblickender Geist hätte ihn zweifellos auf die Notwendigkeit hingewiesen, diese Frage zu regeln; denn diese Frage ist in den Staaten, die keine dynastische Erbfolge haben, immer das *experimentum crucis* ihrer Lebensfähigkeit. Es fehlte ihm die Zeit, und die Entscheidung des von den sechs älteren Prophetengenossen gebildeten Wahlkollegiums (*Shūrā*), woraus die Wahl ‘Othmān’s

hervorging, konnte, selbst wenn ‘Omar dies Kollegium auf seinem Sterbebett ernannt hat (was ein Teil der historischen Kritik mit guten Gründen leugnet), nur ein behelfsmässiger Ausweg sein.

Als ‘Omar in den Wonnen des Paradieses mit seinen „beiden sehr geliebten Freunden“, dem Propheten und Abū Bakr, zusammenkam, konnte er mit Genugtuung auf sein Werk zurückblicken. Er ist wirklich, wie man gesagt hat, der zweite Gründer des Islām, der dem durch die religiöse Inspiration Muhammads errichteten Gebäude seinen sozialen und politischen Rahmen gegeben hat. Aber man muss hinzufügen, dass die gewaltigen Probleme, die sich durch die riesige und schnelle Ausbreitung des Islām ergaben, von ihm ihre endgültige Lösung nicht erhalten haben. Besonders das Verhältnis der schon länger Bekehrten und der ersten „Helfer“, der Anṣār, zu den Neulingen aus der mekkanischen Aristokratie und die Unterordnung der über das riesige Gebiet des Reiches verstreuten arabischen Streitkräfte unter die Zentralgewalt bildeten, obgleich noch im latenten Zustand, sehr ernste Schwierigkeiten und Gefahren. Erst der Nachfolger ‘Omars, ‘Othmān, sollte ihnen entgegentreten, ohne jedoch im geringsten Masse die erforderlichen Eigenschaften zu besitzen, um ihrer Herr zu werden.

Während die orthodoxe Tradition in ‘Omar nicht nur den grossen Herrscher, sondern auch eins der typischsten Vorbilder für die religiösen Tugenden des Islām verehrt (s. z. B. die Liste seiner Vorzüge in dem Werke von al-Muhibb al-Tabarī, *al-Riyāḍ al-nadīra fī Manāqib al-‘Ashara*, Kairo 1327), hat die *Shī’a* niemals ihre Antipathie gegen den Mann verheimlicht, der als erster die Ansprüche ‘Alī’s und seiner Familie zurückwies (s. Goldziher, in *WZKM*, XV, 321 ff.). Die süfische Lehre beschäftigt sich, obgleich sie die asketische Strenge in ‘Omars Leben lobt, nur sehr oberflächlich mit ihm; übrigens bietet dieser Typ eines „Puritaners“ in seiner historischen Realität wie in seiner legendären Idealisierung den mystischen Spekulationen nur sehr wenig.

*Litteratur:* Das ganze geschichtliche Material ist zusammengestellt in L. Caetani, *Annali dell’ Islām*, II—VI (Mailand 1909—12); Bd. V enthält die historische Synthese von ‘Omar’s Khalifat, Bd. VI einen Gesamtindex. Das in den *Hadīth*-Werken enthaltene Material, das Caetani nur teilweise benutzte, ist gesammelt von A. J. Wensink, *A Handbook of early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, S. 234—36, s. v. ‘Umar. (G. LEVI DELLA VIDA)

‘OMAR EFENDI, osmanischer Geschichtsschreiber, nach der Volksüberlieferung ursprünglich Elkazović oder Čaušević geheissen, stammt aus Bosnisch-Novi (Bosanski Novi). Über seinen Lebenslauf ist lediglich bekannt, dass er als Richter in seiner Heimat wirkte, als sich auf bosnischem Boden heftige Kämpfe zwischen den Kaiserlichen und den Truppen des Hekim-oghlu ‘Alī Pasha entspannen (1150 = 1737). ‘Omar Efendi verfasste damals einen kulturgeschichtlich höchst anziehenden, in glattem, leichtem Stil geschriebenen lebendigen Bericht über die bosnischen Vorgänge von Anfang Muḥarram 1149 (Mai 1736) bis Ende Džumādā I. 1152 (Ende März 1739). Diese Schilderung scheint den Titel *Ghazawāt-i Hekim-oghlu ‘Alī Pasha* geführt zu haben, wird aber meist *Ghazawāt-i Diyār-i Bosna*, manchmal sogar *Ghazawāt-nāme-i Banalūkā* (d. i. Banjaluka in Bosnien) betitelt. ‘Omar Efendi wurde



zur Belohnung für diese schriftstellerische Leistung zum Range eines der sogen. sechs Richter (*Rūṭbe-i Wela-i sitte*) erhoben. Über seine weiteren Schicksale und sein Lebensende ist nichts bekannt. Fest steht, dass er in Bosnisch-Nowi seine Tage beschloss und dort begraben wurde. Die Stelle seiner letzten Ruhestätte ist noch heute bekannt, der Grabstein aber verschwunden.

Das Werkchen des ‘Omar Efendi ist handschriftlich (meist Abschrift des Erstdruckes!) ziemlich häufig anzutreffen; vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 277, wozu nachzutragen ist: Agram, Südslaw. Ak. der Wiss., Slg. Babinger, Nr. 390 und 391 sowie Nr. 631, IV (hier *Ghazarwāt-nāme-i Bānālūkhā* betitelt). Der Drucker Ibrāhīm Muteferriḳa [s. d.] überarbeitete und berichtete die Darstellung des ‘Omar Efendi (vgl. Ḥanifzāde bei Ḥādjdjī Khalifa, Nr. 14533: *Ghazarwāt-i Diyār-i Bosna*) und beförderte sie unter dem Titel *Aḥwāl-i Ghazarwāt der Diyār-i Bosna* (8 + 62 Ss., Stambul 1154; vgl. F. Babinger, *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrh.*, Leipzig 1919, S. 17) zum Druck. Über spätere Neudrucke vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 277. Die Schrift liegt in einer übrigens schlechten Verdeutschung sowie in einer ebenfalls nicht gelungenen englischen Übertragung vor, vgl. *G O W*, S. 277.

*Litteratur*: Safvetbeg Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo 1912, S. 152; F. Babinger, *G O W*, S. 276 f.; Mehmed Handžić, *Književni rad bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo 1934, S. 39 f.; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed .... al-Bosnawī (d. i. Mehmed Handžić) *al-Djāwāhir al-Isnā fi Tarāḍim ‘Ulamā’ wa-Sūfara’ Bosna*, Kairo 1349, S. 112. (FRANZ BABINGER)

‘OMAR KHAİYĀM, berühmter persischer Gelehrter und Dichter der Seldjukenzeit (gest. 526 = 1132).

Leben. Obgleich sichere Nachrichten über Khaiyām noch immer spärlich sind, darf man doch nicht die Bedeutung der uns jetzt zur Verfügung stehenden Quellen unterschätzen.

In seiner Algebra nennt er sich Abū ‘l-Faṭḥ ‘Omar b. Ibrāhīm al-Khaiyāmi und in seinen Gedichten scheint er Khaiyām („Zeltmacher“) als sein *Takhalluṣ* zu gebrauchen. Wahrscheinlich bezieht sich dieser Spitzname auf das Gewerbe seiner Vorfahren. W. Litten erwägt in seiner Brochüre *Was bedeutet Chajjām? Warum hat O. Chajjām... gerade diesen Dichternamen gewählt?*, Berlin 1930, die Möglichkeit, Khaiyām als Terminus technicus im Sinne von „Dichter, ein in der Metrik Erfahrener“ zu verstehen (vgl. Shams al-Dīn Muḥammad b. Kāis, *Mu’djam*, in *G M S*, X, 13—6), insofern metrische Begriffe mit den Namen der verschiedenen Teile des Zeltes ausgedrückt werden (arab. *Bait* sowohl „Haus“ > „Zelt“ wie „Vers“). Jedoch sind in den bekannten Vierzeilern, wie *Khaiyām ki khaimahā-yi hikmat midūkh* offensichtlich „Zelte“ und keine „Verse“ gemeint.

‘Omar stammte aus Khurāsān, aus Nishāpūr oder Umgegend. Das Datum seiner Geburt ist nicht bekannt. Schon im Jahre 467 (1074/5) war er als Mathematiker berühmt, als er zusammen mit Abū l-Muzaḥfar Asfīzārī und Maimūn b. Naḍjib Wāsiṭī (vgl. Ibn al-Aṭhīr, X, 67 u. d. J. 467) von Malik-Šāh aufgefordert wurde, an der Reform des persischen Kalenders mitzuarbeiten [s. d. Art. DJALĀLĪ]. Im Jahre 506 (1112/3) traf Nizāmī-yi ‘Arūdī ‘Omar, den er *Hudjdjat al-Hak̄k* nennt, in Balkh und 530 (1135/6) besuchte er sein Grab auf dem

Hira-Friedhof in Nishāpūr, „nachdem damals vier (Var.: einige!) Jahre seit seinem Tode vergangen waren“; demnach würde das wahrscheinliche Todesjahr Khaiyām’s 526 (1132) sein. — Über Khaiyām’s Grab, das bei dem Heiligtum Muḥammad Maḥrūk’s liegt, siehe Muḥammad Hasan, *Maṭla’ al-Shams*, Teheran 1303, III, 101, 173; Sir P. Sykes, *A Pilgrimage to the Tomb of ‘Omar Khayyām*, in *Travel and Exploration*, London 1909, II, 129—38 und Williams Jackson, *From Constantinople to the Home of ‘Omar Khayyām*, New York 1911, S. 240—45; s. auch die Abb. in der *Times* vom 16. Juli 1934. Bei Firdawsī’s Jahrtausendfeier veranlasste die persische Regierung die Errichtung eines Monumentes aus weissem Marmor über ‘Omar’s Grab.

Nizāmī-yi ‘Arūdī’s *Čahār Maqāla* (geschr. ca. 551 = 1156) bleibt die älteste zeitgenössische Quelle für ‘Omar. Der nächste und sogar noch wichtigere Biograph ist Abū ‘l-Ḥasan ‘Alī Baihaḳī (gest. 565 = 1169); die in Frage kommenden Stellen, die schon durch Zitate bei Shahrazūri bekannt waren, wurden von Jacob und Wiedemann übersetzt (*Zu ‘Omer-i Chajjām*, in *Isl.*, III [1912], 42—62; engl. Übers. der Hauptstelle von Sir E. D. Ross und H. A. R. Gibb in *B S O S*, V, 467—73). Baihaḳī nennt ‘Omar *al-Dastūr al-Failasūf Hudjdjat al-Islām ‘Omar b. Ibrāhīm al-Khaiyām* und sagt von ihm, dass er ein unfreundliches Wesen hatte und nicht so nett zu seinen Schülern war wie z. B. Asfīzārī. Als jedoch im Jahre 507 (1113) Baihaḳī, der damals erst acht Jahre war (vgl. Yāḳūt, *Irshād al-Arīb*, V, 208), ‘Omar aufsuchte, prüfte ihn dieser in arabischer Dichtung und Geometrie und äusserte seine Zufriedenheit. Malik-Šāh (vgl. auch *Čahār Maqāla*, S. 63) und der [Karakhānide] Shams al-Mulūk von Bukhārā (gest. 472 = 1079) mochten ‘Omar besonders gut leiden, aber Sandjar hatte eine Pike auf ihn. Von Personen, die mit ‘Omar näher verkehrt haben, werden Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī und der gelehrte Prinz der Kakōyidendynastie Farāmarz b. ‘Alī b. Farāmarz genannt. In verschiedenen Wissenschaften war ‘Omar ein Anhänger Abū ‘Alī b. Sīnā’s (Avicenna). Obgleich er als Gelehrter in der Philosophie, Rechtswissenschaft und Geschichte galt, war er doch kein fruchtbarer Schriftsteller; Baihaḳī erwähnt von seinen Werken nur eine kurze Abhandlung über Physik (*Mukhtaṣar fi ‘l-Ṭabī‘iyāt*), einen Traktat über die Existenz (*Fi ‘l-Wudūd*) und einen über Sein und Verpflichtung (*al-Kawn wa ‘l-Taklīf*). In der *Kharīdat al-Kasr* des ‘Imād al-Dīn al-Kātib al-Iṣfahānī (geschr. 572 = 1176/7) wird Khaiyām als ein unvergleichlicher Gelehrter seiner Zeit erwähnt, der einen sprichwörtlichen Ruf genoss (*bihī yudrab al-mathal*); Khaḳānī (gest. 595 = 1198/9) spielt in einem seiner Verse auf ihn an. Von den späteren Quellen sei genannt Shaikh Naḍīm al-Dīn’s *Mirzād al-‘Ibād* (620 = 1223/4), worin ‘Omar als „ein unglücklicher Philosoph, Atheist und Materialist“ bezeichnet wird. Kiftī, *Ta’rīkh al-Ḥukamā’* (ed. Lippert, S. 243—44 [diese Stelle wurde zuerst von Woeckel benutzt]) stellt Khaiyām als einen Anhänger der griechischen Wissenschaft hin [s. d. Art. BAIHAḲĪ]. Shahrazūri’s *Nuṣḥat al-Arwāḥ* (VII./XIII. Jahrh.) wiederholt hauptsächlich Baihaḳī. Rashīd al-Dīn in seinem *Djāmī‘ al-Tawārīkh* ist der früheste bekannte Autor, der von der Geschichte der drei Schulkameraden: Nizām al-Mulūk, Ḥasan-i Šabbāḥ und Khaiyām weiss. Die mit dieser Er-

zählung verbundene chronologische Diskrepanz fiel schon A. Müller auf; Nizām al-Mulk wurde im Jahre 408 (1017) geboren, und nichts deutet darauf hin, dass Khaiyām (ebenso Hasan-i Šabbāh) in einem Alter von über 100 Jahren starb (vgl. A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, II, 97, 111; Browne, *A Liter. Hist. of Persia*, III, 190–93. Über die verschiedenen Erklärungen dieser Legende s. Houtsma's Vorwort zu al-Bundārī, S. XIV, Anm. 2; Muḥammed-Khān Kaẓwīnī in Browne's Übers. des *Čahār Maqāla*, S. 138 und neuerdings H. Bowen in *JRAS*, 1931, S. 771–82). Tatsache bleibt jedoch, dass Nizām al-Mulk mit Hasan-i Šabbāh zusammengekommen sein muss (vgl. Ibn al-Athīr, X, 110 u. d. J. 494) und dass Khaiyām in seiner (vielleicht jedoch unechten) metaphysischen Abhandlung die Ismā'īliten ohne weiteres unter den Suchern nach metaphysischer Wahrheit erwähnt.

Khaiyām als Wissenschaftler. Khaiyām's wissenschaftliche Tätigkeit stellte lange Zeit seinen dichterischen Ruf in den Schatten, und im Jahre 1848 schrieb Reinaud in seiner gelehrten Einleitung zu Abu 'l-Fidā's *Geographie*: „malheureusement, 'Omar alliait avec l'astronomie le goût de la poésie et du plaisir“.

Über die Kalenderreform, für die Khaiyām zusammen mit seinen Kollegen verantwortlich ist, s. d. Art. *DJALĀLĪ*.

Handschriften von Khaiyām's Hauptwerk über Algebra existieren in Leiden, Paris und im India Office (s. Woepcke, *L'algèbre d'Omer Alkhaṣṣamī publiée, traduite et accompagnée d'extraits de mss. inédits*, Paris 1851). Khaiyām's Einleitung zu seinen Forschungen über Euklid's Postulate (*Muṣādarāt*) sind von Jacob und Wiedeman in *Isl.*, III, 53 ff. übersetzt (Hs. in Leiden). Die Abhandlung *Mushkilāt al-Ḥisāb* befindet sich in München. G. Sarton (*Introduction to the History of Science*, Washington 1927, I, 759–61) nennt Khaiyām „einen der größten Mathematiker des Mittelalters. Seine Algebra enthält geometrische und algebraische Lösungen von Gleichungen einschliesslich der kubischen; einen systematischen Versuch zur Lösung aller und geometrische Teillösungen für die meisten von ihnen. Seine Klassifizierung von Gleichungen ... basiert auf ... der Zahl verschiedener Ausdrücke, die sie einschliessen ...; so kennt 'Omar 13 verschiedene Formen kubischer Gleichungen .... Binomische Entwicklung, wenn der Exponent eine positive ganze Zahl ist. Studium der Postulate und der allgemeinen Grundsätze Euklids“ (vgl. auch W. E. Story, *Omar as Mathematician*, Boston 1918). In der Physik bezogen sich Khaiyām's Forschungen auf das spezifische Gewicht von Silber und Gold (Hs. in Gotha; s. Wiedemann, *Über Bestimmung der spezifischen Gewichte* [Beitrag 8], in *SBPMS Erlg.*, XXXVIII [1906], 170–73). Das *Ta'rikh-i Alfī* (geschr. um 1000 = 1591) zitiert die Titel *Mizān al-Hikam* „über die Methoden, den Wert der mit Edelsteinen besetzten Gegenstände festzustellen, ohne dass man sie herausnimmt“ [vielleicht dasselbe Werk wie über das spezifische Gewicht] und *Lawāzīm al-Amkina* „über die Methoden zur Bestimmung der östlichen Richtung und über die Ursache der Klimaunterschiede in verschiedenen Ländern“.

Von Khaiyām's Werken über Metaphysik ist eine Berliner Hs. der oben erwähnten Abhandlung über die Existenz bekannt, ferner eine Hs. eines kleinen persischen Traktats (*Dar 'Ilm-i Kulliyāt*)

in Paris. Von letzterer hat Christensen mehrere Kapitel übersetzt (*Un traité de métaphysique de 'Omar Khayyām*, in *MO*, I [1908], 1–16). Diese Abhandlung, von deren Inhalt Christensen keinen besonders guten Eindruck hat, ist einem gewissen Fakhr al-Milla wa 'l-Din Mu'ayyad al-Mulk, wahrscheinlich einem von Nizām al-Mulk's Söhnen, gewidmet.

Schliesslich muss noch das *Nawrūz-nāma* genannt werden, das F. Rosen (*The Quatrains of O. Khayyam newly translated*, London 1930, S. 5–18) zuerst entdeckte. Der auf der einzigen Berliner Hs. [Rosen: 1365 n. Chr.; Muḥammed Khān Kaẓwīnī: „nicht später als das VII. Jahrh. d. H.“] beruhende Text wurde mit Anmerkungen und einem Glossar von Mudjtabā Minowi, Teheran 1933, herausgegeben. Diese Abhandlung ist eine auf Bitten eines Freundes verfasste Dedikationsschrift. Die auf den Nawrūz sich beziehenden Dinge nehmen nur 19 Seiten von 77 ein; den Rest füllen verschiedene Themen, wie Gold, Pferde, Falken, Wein, schöne Gesichter. Der ganze Traktat verrät keinen tieferen wissenschaftlichen Sinn des Verfassers, und seine Autorschaft kann aus mehreren Gründen nicht als endgültig gesichert betrachtet werden. Ein unvollständiges Exemplar desselben Traktates (etwa die ersten 43 Seiten der gedruckten Ausgabe von 77 Seiten umfassend) findet sich im Britischen Museum (Hs. Add. 23 568, Fol. 86b–101b: *Risāla dar Tahkik-i Nawrūz*).

Verzeichnisse von Khaiyām's wissenschaftlichen Werken bei Brockelmann, *GA L*, I, 471; Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, 1900, S. 112; Muḥammed Khān Kaẓwīnī, Anmerkungen zu den *Čahār Maqāla*, S. 220–21; Csillik, *a. a. O.*, Einleitung (von den 21 zitierten Titeln sind einige nur persische Übersetzungen arabischer Titel).

In einem sehr eingehenden Buche *Khayyām, ōr uske Sawānih wa-taṣānif pur nakidāna nazār*, das Saiyid Sulaimān Nadwi in Hindustani veröffentlichte ('Azamgaḍh 1933), sind die folgenden Khaiyām zugeschriebenen wissenschaftlichen Werke abgedruckt: *Risālat al-Kawn wa 'l-Taklīf* (mit weiteren Polemiken über dies Thema), *Risālat al-Wudjūd* (in Kairo unter dem Titel *Diya' al-aḳli* erschienen), *Risālat al-Wudjūd* auch *al-Awṣāf li 'l-Mawṣūfāt* genannt; *Risālat fi Kulliyāt-i Wudjūd* (persisch); *Mizān al-Hikam*.

Khaiyām als Dichter. Schon 'Imād al-Din al-Isfahānī erwähnt in seinem *Kharīdat al-Kasr* (572 = 1172) Khaiyām unter den Dichtern Khurāsān's und zitiert vier arabische Verse von ihm. Naḍīm al-Din Rāzī zitiert zwei persische Vierzeiler. Shahrāzūrī führt drei arabische Fragmente (?) an von je 4, 6 und 3 Versen (die im Jahre 1011 [1602] beendete persische Übersetzung von Shahrāzūrī hat aber statt dessen 2 persische Vierzeiler); das 6 Verse umfassende Fragment gehört demselben Gedichte an wie die von 'Imād al-Din zitierten Verse. Kiftī gibt genau dasselbe wie 'Imād al-Din. Djuwainī (658 = 1260), I, 128 legt einen persischen Vierzeiler Saiyid 'Izz al-Din in den Mund, als er die Opfer des Mongoleneinfalls in Khwārizm im Jahre 618 (1221) zählte. Ein Vierzeiler findet sich im *Ta'rikh-i Guzida*, in *GMS*, XIV/1, S. 818. Vom Jahre 741 (1340) besitzen wir 13 Vierzeiler, die im *Munis al-Ahrār* erhalten sind. Die von F. Rosen herausgegebene Handschrift enthält 329 Vierzeiler, aber ihr Datum 721 (1321) ist sicher falsch. Die übrigen ältesten Sammlungen des IX. (XV.) Jahrh.'s sind:



	zum Jahre	Vierzeiler
Sтамбул	A S 1032: 861 (1456/7)	131
"	N O 3892: 865 (1460/1)	315
Oxford Bodl. Ouseley	140: 865 (1460/1)	158

Später steigt die Zahl der *Rubā'iyāt* in einigen Hss. schnell: die 957 (1550) datierte Wiener Hs. (Flügel, *Handschriften*, I, 496, Nr. 507) hat 482 *Rubā'ī*, die der Bankipūr Public Library vom Jahre 961 (1553/4) hat 604 *Rubā'ī*, bis man in der Ausgabe Lucknow 1894 schliesslich 770 *Rubā'ī* findet. Frau Jessie E. Cadell (*Fraser's Magazine*, Mai 1879) soll aus allen erreichbaren Quellen 1200 Vierzeiler gesammelt haben (s. das Verzeichnis der Hss. bei Csillik, *a. a. O.*, S. 37—9).

Schon in Th. Hyde's *Veterum Persarum... religionis historia*, Oxford 1700, S. 529—30 findet sich eine lateinische Übersetzung von Khaiyām's Vierzeiler: *Ay, sūkhṭa-yi sūkhṭa-yi sūkhṭanī*. Zum ersten Mal wurden mehrere persische Vierzeiler in einer persischen Grammatik von F. Dombay (Wien 1804) veröffentlicht. Khaiyām's Ruhm in Europa fusste jedoch lange auf seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, und es ist bemerkenswert, dass seine Abhandlung über Algebra im Jahre 1851 übersetzt wurde, während die erste Ausgabe von Fitz Gerald's berühmter Wiedergabe der Vierzeiler im Jahre 1859 und die französische Ausgabe von Nicolas 1867 erschien, und erst seit Fitz Gerald's Neuausgabe vom Jahre 1868 hat die Bewunderung für Khaiyām das Abendland überflutet.

Kritische Textstudien begannen erst mit dem Jahre 1897, als Żukowsky seinen Artikel veröffentlichte: *‘Omar Khayyām i stranstvuyushčiya četveroistichiya*, in *al-Muḡaffariya*, einer Festschrift für Baron V. Rosen, St. Petersburg 1897, S. 324—363 [durch eine baldige (verkürzte) Übersetzung von Sir E. D. Ross in *JRAS*, XXIII (1898), 349—66 weiteren Kreisen zugänglich gemacht]. Żukowsky's Verdienst ist es, dass er 1. einige alte, bis dahin völlig unbekannte Texte über Khaiyām's Leben erschlossen und 2. den unkritischen Glauben an die Echtheit der bestehenden Sammlungen von Vierzeilern erschüttert hat. Żukowsky zeigte, dass sich 82 von 464 Vierzeilern in Nicolas' Ausgabe auch in den *Diwān*en 39 anderer Autoren finden (und manchmal sogar gleichzeitig in den *Diwān*en mehrerer Dichter). Er teilte dann diese 82 Vierzeiler nach dem Inhalt in verschiedene Gruppen ein und meinte, das so gefundene Verhältnis würde (umgekehrt!) einen Schlüssel für Khaiyām's Charakteristik liefern: z. B. machen die Interpolationen epikureischen Charakters 33% aus und die im Geiste muslimischen Freidenkertums 20%; deshalb ist es der sicherste Weg, die am wenigsten interpolierten Gruppen als Basis zu nehmen, „deren Echtheit im geringsten Masse erschüttert worden ist“. Dementsprechend legt Żukowsky eine besondere Bedeutung dem „mystischen Süfismus“ in Khaiyām's Dichtung bei. Dies Verfahren, das Christensen, *Recherches*, S. 10 verblüffte und Hartmann in *WZKM*, XVII, 367 irreführte, ist sicher psychologisch wie statistisch unzureichend, denn nicht der Prozentsatz der Interpolationen, sondern der der übrigen Vierzeiler ist von Bedeutung. So ist Żukowsky's Entdeckung eines hohen Anteiles „wandernder“ Vierzeiler nur als negatives Prinzip wertvoll (vgl. Barthold in *Zap.*, XXV, 403—4). Die Gründlichkeit von Żukowsky's Arbeit wird durch die Tatsache bewiesen, dass die späteren Forschungen von E. D. Ross und Christensen die

Gesamtzahl der festgestellten „wandernden“ Vierzeiler auf nur 108 erhöhen konnten.

In seinen *Recherches sur les Rubā'iyāt de ‘Omar Hayyām* (Heidelberg 1904) ging Christensen noch einen Schritt weiter. Da er sah, wie schnell die Zahl der Vierzeiler seit dem Datum der Handschrift in der Bodleiana zunahm (schon ein Jahrhundert später enthält die Bankipūr-Hs. 604 Vierzeiler!), behauptete er einen ähnlichen Prozess für die Zeit, die diese Hs. von Khaiyām's Tod trennt (über drei Jahrhunderte): „wieviele Vierzeiler könnten dann noch Khaiyām zugeschrieben werden? Ein *Diwān* wird einigermassen unversehrt überliefert, wogegen eine *Rubā'ī*-Sammlung weit mehr Änderungen ausgesetzt ist“; folglich „bestehen keine Kriterien [für die Echtheit], was Form und Inhalt [der Vierzeiler] betrifft“ (S. 32). Christensen liess nur die Wahrscheinlichkeit zu, dass die zwölf den Namen Khaiyām enthaltenen *Rubā'ī* und die beiden von Nadīm al-Dīn Rāzī zitierten einige Aussicht auf Echtheit haben könnten. [Aber sogar einer von den zwölf Vierzeilern der ersten Kategorie hat eine dem Aḡḡāl-i Kāshī zugeschriebene Variante!]. Die optimistischeren Schlussfolgerungen Christensen's bestehen darin, dass jene 14 Vierzeiler „sozusagen im Keime alle *Rubā'iyāt* enthalten“ und dass im allgemeinen die dichterische und geschichtliche Bedeutung der *Rubā'iyāt* von der Frage nach ihrer Autorschaft getrennt werden muss. Da Khaiyām im nationalen persischen Geist schrieb, hielt sich der spätere Zuwachs „innerhalb desselben Ideenkreises“ (siehe die 14 oben erwähnten Vierzeiler). Nur die wenigen mystischen und erotischen Vierzeiler scheinen Interpolationen zu sein, die Khaiyām's Natur fremd sind. In einem weiteren Kapitel untersucht Christensen die historischen Züge des persischen Nationalcharakters und schliesst mit den Worten: „Khaiyām's Geist ist der persische Geist, wie er im Mittelalter war und wie er im wesentlichen heute noch ist“ (S. 89). Diesen Teil von Christensen's Überlegungen kann man nur *cum grano salis* billigen, da solche Dinge leider keine endgültige Beweisführung zulassen. Ein weiterer Schritt im Studium von Khaiyām's Text war Muḡammed Khān Kazwini's Entdeckung von 13 Vierzeilern in der Anthologie *Mu'nis al-Ahrār* (verfasst und abgeschrieben im Jahre 714 = 1340; s. Sir E. D. Ross in *BSO S.*, IV/III, S. 433—39). F. Rosen kritisierte im persischen Vorwort zu seiner neuen Ausgabe (1925) der *Rubā'iyāt* (auch deutsch: *Zur Textfrage der Vierzeiler ‘Omars des Zeltmachers*, in *ZDMG*, 1926, S. 285—313) die Übertreibungen in der Auffassung der „wandernden“ Vierzeiler, wies aber nur die Echtheit von 23 *Rubā'ī* nach (die von Rāzī, Djuwaini usw. zitierten, sechs von denen mit dem Namen Khaiyām und dreizehn im *Mu'nis al-Ahrār*). Schliesslich bot Christensen nach einer neuen Durchsicht allen verfügbaren Materials in seinen *Critical Studies in the Rubā'iyāt of ‘Omar-i Khayyām* (Kopenhagen 1927) ein neues Kriterium, die Echtheit der Vierzeiler festzustellen. Er teilte (S. 19) die Sammlungen der Vierzeiler in drei Gruppen: solche, in denen die Vierzeiler ohne irgend eine alphabetische Anordnung stehen, solche mit einfacher alphabetischer Anordnung (d. h. in Gruppen nach dem letzten Reimbuchstaben) und solche mit doppelter alphabetischer Anordnung (unter jedem Reimbuchstaben sind die Vierzeiler wiederum nach dem ersten Buchstaben des Anfangswortes geordnet). Er hält die erste Art für die älteste und erwähnt

von dieser Gruppe fünf Beispiele: eine mit dem offenbar falschen Datum 721 (1321), eine mit der Jahreszahl 902 (1496) usw. Die doppelte alphabetische Anordnung findet sich schon in der Handschrift der Bodleiana, und die einfache alphabetische muss vermutlich noch älter sein. Ausserdem bemerkte Christensen, dass sich in verschiedenen Sammlungen (der ersten und zweiten Art) Gruppen von Vierzeilern „in derselben, längeren oder kürzeren Reihenfolge“ fanden (S. 13). Obgleich ein Vergleich der nichtalphabetischen Gruppe „zu einem negativen Ergebnis“ führte (S. 27), was die Aufstellung einer textlichen Überlieferung angeht, so vermutet Christensen anderseits, dass in einigen Fällen (Hss. vom Jahre 1528 und 1540) das der nichtalphabetischen Reihenfolge zugrundeliegende Prinzip die Anordnung nach dem Inhalt war. Ferner glaubt er, man könne „etwas aus dem gesamten Bestand an Texten lernen“ (S. 27), und stellt dementsprechend (S. 39) ein durchdachtes System von Regeln auf, nach dem Grundsatz, wie oftmal sich ein bestimmtes *Rubāʿī* in den verschiedenen Handschriftengruppen findet. Diese streng befolgte Methode verändert das früher gewonnene Bild von diesen Dingen beträchtlich; so wird von den sechs best bezugeten Vierzeilern mit dem Namen Khaiyām einer als gefälscht, einer als fraglich und vier als echt gestempelt (S. 40). Schliesslich werden 121 Vierzeiler, welche die Probe bestanden haben, als Basis für eine neue Charakteristik ‘Omar’s angenommen.

Diese neue Methode ist trotz ihres mathematischen Prinzips grossenteils von dem Material abhängig, das der Forscher benutzte. H. Ritter führt in seiner wichtigen Besprechung von Christensen’s Arbeit (*Zur Frage der Echtheit der Vierzeiler ‘Omar Chayyāms*, in *OLZ*, 1922, Sp. 156—163) sieben alte in Konstantinopel gefundene Hss. an; von diesen sind die beiden ältesten (die von 861 = 1456 mit 131 und die von 865 = 1461 mit 315 Vierzeilern) nichtalphabetisch, während die von 876 (1471/2) mit 320 Vierzeilern alphabetisch ist. Diese Tatsache spricht zum Teil für Christensen’s Ansichten, aber die Reihenfolge in den beiden nichtalphabetischen Hss. ist anders als die der BNI (d. i. die älteste der nichtalphabetischen Hss., die Christensen anführt, vom Jahre 902 = 1496/7 mit 213 Vierzeilern). Anderseits enthält die Hs. vom Jahre 865 doppelt soviele Vierzeiler als die bekannte gleichaltrige Hs. der Bodleiana. Schliesslich enthalten zwei der von H. Ritter erwähnten Hss. je 478 Vierzeiler in der Anordnung *Yer* (یَر) Ahmed b. Husain al-Rashidī al-Tabrizī’s, der im Jahre 867 (1462/3) die Vierzeiler in neun Kapitel nach ihrem Inhalt gruppierte. Daher dürften nach Ritters Meinung auch die Spuren einer ähnlichen Anordnung in den beiden späteren Hss. (vom Jahre 1528 und 1540) rühren, die Christensen erwähnt [Tabrizī’s Redaktion, über welche M. F. Köprülü Zāde einen Vortrag auf dem Orientalistenkongress zu Oxford hielt, war schon Husain Dānīsh bekannt; s. w. u.]. So greift H. Ritter auf Christensen’s Ergebnisse von 1904 zurück und betont in etwas veränderter Form die praktische Unmöglichkeit, diesen oder jenen Vierzeiler Khaiyām’s für authentisch zu erklären. Die *Rubāʿiyāt* sind Beispiele „typischer Volksliedüberlieferung“; sie sind ein Ausdruck der „Volksempfindung“, die dem offiziellen religiösen und litterarischen Geiste fremden Ursprungs gegenübersteht. Wie wir heute zufällig von einem „echt-

khaiyāmischen“ Vierzeiler sprechen, so muss historisch gesehen dieses Genre mit der Person des grossen Gelehrten verbunden gewesen sein, und wenn Christensen die von ihm herausgeschälten Vierzeiler ‘Omar zuschreibt, so kann man dies nur verstehen im Sinne eines Sammelnamens für alles, was als eine „Einzelüberlieferung“ in Erscheinung tritt.

Zum Schluss muss noch die Entdeckung einer Hs. vom Jahre 1423 mit 206 Vierzeilern erwähnt werden über die Mahfūz al-Īḥāk auf der Mitgliederversammlung der Asiatic Society of Bengal am 5. April 1932 Mitteilung machte, sowie H. H. Schaefer’s Vortrag *Der geschichtliche und der mythische ‘Omar Chayyām* (gehalten auf dem Deutschen Orientalistentag zu Bonn Ende August 1934). Schaefer ist äusserst und vielleicht allzu skeptisch in der Frage der Zuteilung der Vierzeiler an ‘Omar Khaiyām. Ihm zufolge soll der Name Khaiyām’s aus der persischen Litteraturgeschichte gestrichen werden. Er bezweifelt auch die Echtheit des von Christensen veröffentlichten Traktats sowie des *Nawrūs-nāma* (wovon sich eine zweite Abschrift im Britischen Museum gefunden hat). Schaefer’s Vortrag soll im Druck erscheinen (vgl. *ZDMG*, 1934, XIII, \*25—\*28).

Schlussfolgerungen. Wie sich aus vorstehender Studie ergibt, besitzen wir also nichts, was einer *recensio recepta* von Khaiyām’s dichterischen Werken nahekommen könnte. Was würde man sagen, wenn man zur Charakteristik einer geschichtlichen Persönlichkeit nur ihre Korrespondenz hätte, in der kaum ein einziger Buchstabe verbürgt und viele entschieden unecht wären? Nehmen wir z. B. den wichtigen Punkt des „mystischen Sūfismus“, so finden wir, dass ihn Žukowsky in Khaiyām’s Dichtung besonders unterstreicht, während Christensen seine Bedeutung in Abrede stellt, obgleich man zur Stütze dieser unzureichend bezugeten Tendenz die metaphysische Abhandlung Khaiyām’s anführen könnte, in welcher die sūfischen Wahrheitssucher den höchsten Platz einnehmen (vgl. Rosen, *a. a. O.*, 1926).

Die ungeheueren Widersprüche im Fühlen und Denken, die in den *Rubāʿiyāt* zum Ausdruck kommen, fielen allen auf, die über Khaiyām geschrieben haben, und der charakteristische Zug des „mit Khaiyām verbundenen Typs“ scheint gerade der Wechsel zwischen sarkastischem Pessimismus und epikureischem Hedonismus, zwischen dem Bewusstsein von der Schwäche unserer zufälligen Existenz und dem heiteren Wahlspruch eines *Carpe diem* zu sein. Nichtdestoweniger muss man zugeben, dass die pessimistische Seite der Dichtung Khaiyām’s besser verbürgt ist, einmal durch die Zitate bei den älteren Biographen und dann, was noch mehr bedeutet, durch die arabischen Verse ‘Omar Khaiyām’s, die wohl bei der Weiterüberlieferung gelitten haben mögen, sicherlich aber von der volkstümlichen Überlieferung nicht nachgeahmt werden konnten (F. Rosen verwertete in seiner glänzenden Studie vom Jahre 1926 auch die arabischen Verse).

Fitz Gerald’s Übertragung. Die weitverbreitete Volkstümlichkeit Khaiyām’s geht vor allem auf die englische Übertragung von E. Fitz Gerald [= E. Purcell, 1809—83] zurück. Diese Nachdichtung von aussergewöhnlichen dichterischen Qualitäten, die in der zweiten Ausgabe 110 (in der dritten: 101) Vierzeiler umfasst, kann jedoch nicht als eine Übersetzung im eigentlichen Sinne des Wortes angesehen werden. E. Heron-Allen,



der aufs Sorgfältigste den englischen und persischen Text verglich (*Some side-light upon Fitz Gerald's poem "The Rubā'iyāt of 'O. Khayyām"*, 1898), hat festgestellt, dass 49 Vierzeiler wortgetreue Nachdichtungen einzelner *Rubā'ī*'s sind, 44 sich auf mehr als ein *Rubā'ī* zurückführen lassen, 2 durch das nur in Nicolas' Ausgabe sich findende *Rubā'ī* inspiriert sind, 2 den „ganzen Sinn“ des Originals wiedergeben, 2 ausschliesslich auf 'Aṭṭār zurückgehen, 2 im Geiste *Khayyām*'s abgefasst, aber durch Ḥāfiẓ beeinflusst sind und 3 (nur in den ersten beiden Ausgaben) nicht identifiziert werden können. Als Zeichen der fast religiösen Verehrung, die Fitz Gerald's Übertragung geniesst, sei noch der 1892 in London gegründete „Omar *Khayyām* Club“ (und seine zahlreichen Nachahmungen in den U.S.A.) sowie J. R. Tutin's Buch *A concordance to Fitz Gerald's translations*, London 1900, erwähnt.

*Litteratur*: (ausser den im Art. erwähnten Werken): Für die ältere Litt. s. H. Ethé, in *GlPh.*, II, 275–77; Browne, *A Literary History of Persia*, 1906, II, 246–59; Krimsky, *Istoriya Persii (Trudi po vostokovedeniyu*, XVI, Bd. I, Nr. 4), Moskau 1909, S. 358–90. Spät erschienen, aber sehr vollständig ist: A. G. Potter, *A bibliography of the Rubā'iyāt of 'Omar Khayyām, together with kindred matter in prose and verse pertaining thereto*, 2. Aufl., London 1929 [enthält 1308 Titel, über 50 wichtige Hss. und 35 Textausgaben].

Wichtigere Artikel über *Khayyām* in: P. Horn, *Gesch. d. persischen Litteratur*, Leipzig 1901, S. 150–55; E. D. Ross' Einleitung (S. 1–91) zu H. B. Batsons's Ausgabe von Fitz Gerald's Übertragung, London 1901; R. A. Nicholson's Einleitung zu Fitz Gerald's Übertragung (gedruckt bei A. und C. Black), London 1909 (oft neu gedruckt); Muḥammed Khān Kaẓwini, Bemerkungen zu seiner Ausgabe der *Čakār Maḳāla*, in *GMS*, XI (1910), S. 209–28 und 359, zusammengefasst in E. G. Browne's Übersetzung, 1921, S. 134–39; E. Bertels, *Očerki istorii persidskoy literatury*, Leningrad 1928, S. 44–5.

Die wichtigsten europäischen Ausgaben des persischen Textes sind: J. B. Nicolas (mit franz. Übers.), Paris 1867; E. H. Whinfield (mit engl. Übers.), London 1882, 1893 u. ö.; E. Heron-Allen (Faksimile der Hs. der Bodleiana vom Jahre 865 = 1460 mit engl. Übers.), London 1898; F. Rosen, Berlin: Kavian 1304 = 1925; Husain Danish mit Übers. u. einer interessanten türk. Einleitung, 2. Aufl., Konstantinopel 1346; Christensen, *Critical Studies* (s. o.) mit vollständiger Vergleichstabelle der Vierzeiler in den Hauptsammlungen; B. Csillik, *Les manuscrits mineurs des Rubā'iyāt de 'Omar Khayyām dans la Bibl. Nationale, textes originaux des mss.*, *Suppl. Persan* 1777, S. 26. 745, 793, 1481, 1425, 1477, 1427, 1458 (*Travaux de la Bibl. Universitaire de Szeged*, VIII/II; mit franz. u. ungar. Einleitung; eine sehr gründliche Arbeit).

Übersetzungen in die hauptsächlichsten europäischen Sprachen: ins Englische s. oben Whinfield, Heron-Allen, Christensen, J. Payne, 1898; F. Rosen, *The quatrains newly translated*, London 1930; ins Deutsche: A. von Schack, Stuttgart 1878; Bodenstedt, Breslau 1881; F. Rosen, *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers* (mehrere Ausgaben); ins Französische s. oben Nicolas, Ch. Grolleau, Paris 1902; Claude Anet [unter Mitarbeit von Muḥammed Khān Kaẓwini],

Paris 1920 (144 Vierzeiler). Vgl. auch die umfangreiche Sammlung von Übersetzungen ins Englische, Französische, Deutsche, Italienische u. Dänische hrsg. von N. H. Dole, Boston und London 1898, 2 Bde. Einzelne Vierzeiler sind in die meisten europäischen u. aussereuropäischen Sprachen übersetzt, darunter ins Baskische, Jiddische und Zigeunerische. Neuere arabische Übersetzungen von Ahmed Ḥamid al-Šarrāf, Bagdad 1350 (mit ausführlicher Einleitung) und al-Saiyid Aḥmed al-Šāfi al-Nadjaḥi, Damaskus 1350.

(V. MINORSKY)

'OMĀRA B. ABI 'L-ḤASAN 'ALĪ B. ZAIDĀN AL-ḤAKAMĪ AL-YAMANI, arabischer Litterat, geb. um 515 (1121) in Maṭṭān am Wādi Wasā', Distrikt al-Zarā'ib, in der Tihāmat al-Yaman, hingerrichtet am 2. Ramaḍān 569 (6. April 1174) in Kairo, auf Befehl Šalāḥ al-Din's [s. SALADIN]. In jener Zeit hatte Yaman, in viele kleine Fürstentümer geteilt, durch ununterbrochene Bürgerkriege schwer gelitten. Die traditionelle Wissenschaft blühte noch sehr, besonders in den grossen Städten. Um 530 (1136) wurde 'Omāra von seinem Vater nach Zabid geschickt, wo er hauptsächlich das šāfi'itische Recht bei 'Abd Allāh b. al-Abbār und anderen studierte. Im Jahre 535 erhielt er die Licentia docendi (*Idjāza*), besuchte seine Eltern und dozierte weitere drei Jahre in derselben Madrasa von Zabid. Als der Bürgerkrieg in Zabid besonders heftig wütete, verweilte er einige Zeit im Küstenstädtchen 'Anbara, wo er in nahen Beziehungen zu einem der Prätendenten, 'Alī b. Mahdī [s. d.], stand. Nach Zabid zurückgekehrt, setzte er seine Studien fort und unternahm in den Jahren 538–48 kaufmännische Operationen zwischen Zabid und 'Aden, die ihn zu Beziehungen zum Hofe der in Zabid regierenden Dynastie abessinischer Herkunft, der Banū Nadjāḥ, führten. Mit ihren Vertretern hat er im Jahre 538 (1143) seinen ersten Ḥādjdj unternommen. In 'Aden fand er litterarische Kreise und konnte seine poetische Begabung ausbilden. Die Rivalität zwischen den Nadjāḥiden und den in 'Aden herrschenden Zurāiden verursachte in Zabid Intrigen gegen ihn, welche sein Leben bedrohten und ihn zwangen, Yaman zu verlassen. Im Jahre 549 (1155) nach Mekka als Ḥādjdj gekommen, wurde er 550 (1155) vom damaligen Šharifen Kāsim b. Ḥāšim mit einer Mission zu den Fātimiden in Ägypten beauftragt. Noch in demselben Jahre nach Mekka zurückkehrend, besuchte er 551 (1156) zum letzten Mal Zabid und 'Aden und unternahm im Jahre 552 (1157) wieder den Ḥādjdj. Mit einer zweiten Mission beauftragt, blieb er in Ägypten für immer. Er sagte selbst, dass er hierher „Position und Vermögen suchend“ (*aṭṭubn 'l-djāḥa wa 'l-māla: Dīwān*, I, 287) kam; sein späteres Leben ist für den arabischen *Adīb* typisch. Obgleich er einige Zeit mit dem Titel *al-Kādi* bekleidet war, wirkte er ausschliesslich als Hofdichter. Seine Lobkāsiden waren nicht so oft den letzten fātimidischen Scheinkhalifen al-Fā'iz [s. d.] (gest. 555 = 1160) und al-'Aḍid [s. d.] (gest. 567 = 1171) gewidmet, als ihren autokratischen Wezīren, die wie Marionetten auf der Bühne wechselten: Talā'ī' b. Ruzzik [s. d.] (gest. 556 = 1161), Ruzzik (gest. 558 = 1163), Dirghām [s. d.] (gest. 559 = 1164) und Širkūḥ [s. d.] (gest. 564 = 1169). Im Hofwirrwarr wusste 'Omāra seine Stellung zu behalten. Als Šalāḥ al-Din zur Regierung kam, erst als Wezīr, richtete er an ihn um 1169 auch eine poetische Bittschrift, die wie es

scheint, Erfolg hatte. Mit dem Ende der Dynastie war seine Position schwierig geworden. ‘Omāra war kein Shi‘ite oder Ismā‘ilite (vgl. aber ‘Imād al-Dīn bei Derenbourg, I, 399 oder al-Djanādī, *ebd.*, II, 546—47), aber seine Sympathien neigten zu den Fātimiden, und er gab diesem offen Ausdruck in einer populären Trauerkašide. Bald darauf beteiligte er sich an einer Verschwörung, dessen Ziel die Restauration der Fātimiden war, wurde mit anderen Teilnehmern gekreuzigt und darauf auf dem Kairiner Friedhof begraben.

Unter seinen Zeitgenossen war ‘Omāra besonders als Rechtsgelehrter bekannt: in Zabīd nannte man ihn *al-Farāḍī*, in Yaman *al-Faḥīh* (s. al-Djanādī bei Derenbourg, II, 546); einige von ihm verfasste Schulbücher über *al-Farāḍī* waren zu seinen Lebzeiten in seinem Vaterlande verbreitet (s. *al-Nukat* bei Derenbourg, I, 23). Nichts davon ist bis jetzt gefunden, und er ist uns nur als Litterat von ganz gewöhnlicher Art bekannt. Für die zeitgenössische Geschichte haben seine Werke grosse Bedeutung; ihr litterarischer Wert aber ist von Derenbourg stark übertrieben. Das interessanteste ist vielleicht *al-Nukat al-‘ašrīya fi Akhbār al-Wuzarā’ al-miṣrīya* (hrsg. von Derenbourg, I, 5—154; II, 503—11), welches viele autobiographische Einzelheiten enthält, eine Anthologie seiner Verse und Bemerkungen über die zeitgenössischen ägyptischen Wazīre. Sie fängt an ums Jahr 558 (1162) und reicht bis zum Tode von Shāwar (564 = 1169). Dem Kāḍī al-Fāḍil [s. d.] (1135—1200) widmete er seine Geschichte von Yaman; sie war im Jahre 563 auf seine Anregung hin begonnen und im folgenden Jahre beendet (hrsg. von H. C. Kay). Nach dem Muster des nicht auf uns gekommenen Werkes seines Vorgängers, des Emīrs von Zabīd Djai-yāsh b. Nadjāh (gest. 498 = 1158), *al-Mufīd fi Akhbār Zabīd* genannt, ist sie auch unter dem Titel *Tārīkh al-Yaman* bekannt. Auch hier liegt das Schwergewicht besonders in Erzählungen von persönlich Gehörtem oder Erlebtem. Weniger interessant sind seine *Tarassulāt*, neun an der Zahl (hrsg. von Derenbourg, II, 431—90); sie stehen unter dem Einflusse der bekannten *Rasā’il* von al-Kāḍī al-Fāḍil, in gereimter Prosa mit allerlei stilistischen Figuren überfüllt. Seine Anthologie der Dichter Arabiens (besonders aus Yaman) ist nicht auf uns gekommen, aber oftmals von ‘Imād al-Dīn in seiner *Khariḍat al-Ḳaṣr* benutzt. Von seinem *Diwān* (hrsg. von Derenbourg, I, 155—394; II, 405—29, 511—39) existiert keine eigentliche Redaktion, und alle bekannten Handschriften geben verschiedene Sammlungen, nicht immer vollständig; seine berühmte Fātimiden-Kašide ist z.B. nicht aus seinem *Diwān*, sondern aus einzelnen Handschriften und anderen Quellen bekannt (zu dem von Derenbourg nach Ibn Wāṣil und al-Makrizī gegebenen Texte, II, 612—16 vgl. jetzt al-Kāḷāshandī, *Subḥ al-Aṣḥā*, III, Kairo 1914, S. 530—32). Als Dichter stand ‘Omāra durchweg auf traditionellem Boden der späteren ‘abbāsiden Poesie. Seine Ideale im Lobkašidenstil sah er in *Bashshār*, Mihyār und al-Buḥtūrī (*Diwān*, I, 266—67); zu ihnen könnte man noch Abū Tammām (das war schon den arabischen Kritikern bekannt; s. z.B. Ibn al-Aṭhīr, *al-Maṭhal al-sā’ir*, Kairo 1282, S. 409) und al-Mutanabbī rechnen. Besonders fühlbar ist der Einfluss des letzteren, nicht nur in seinen Versen, sondern auch in häufigen Zitaten seiner Sendschreiben. Seinem Inhalt nach sind seine Gedichte hauptsächlich Lob- oder Trauer-

Kašiden; Satiren (*Hiḍjā’*) findet man selten, da er seinem Vater einst versprochen hatte, keinen Muslim zu schmähen (bei Derenbourg, II, 791). Das hinderte ihn natürlich nicht, einige Beamte christlicher Herkunft in recht obszönen Epigrammen zu bemäkeln (*Diwān*, I, 312, 331); dem Geschmack seiner Zeit gemäss findet man in seinem *Diwān* genug pornographische Zeilen (I, 383, 393; II, 421, Nr. 343). Die Form seiner Poesie folgt dem traditionellen Inhalt und Komposition: nur wenige *Muwashshahāt* sind von ihm überliefert (*Diwān*, I, 388—91; bei M. Hartmann, *Das arabische Strophengedicht*, I, Weimar 1897, nachzutragen).

*Litteratur: Yaman. Its early medieval history by Najm ad-dīn ‘Omārah al-Hakamī... The original Text, with Translation and Notes by Henry Cassels Kay, London 1892 (vgl. dazu W. Robertson Smith, Remarks, in J.R.A.S., 1893, S. 181—217 und Henry C. Kay, Observations, ebd., S. 218—36); ‘Oumāra du Yémen, sa vie et son œuvre par Hartwig Derenbourg, I. Autobiographie et Récits sur les Vizirs d’Égypte. Choix de Poésies, Paris 1897 (= P.E.L.O.V., Ser. IV, Bd. X); II. (Partie arabe). Poésies, Épitres, Biographies. Notices en arabe par ‘Oumāra et sur ‘Oumāra, Paris 1902; II (Partie française). Vie de ‘Oumāra du Yémen, Paris 1904[—1909]. Nach dem Tode des Verfassers unvollendet geblieben (= P.E.L.O.V., Ser. IV, Bd. XI); wichtige arabische Quellen sind von Derenbourg im Original gegeben, I, 395—99; II, 491—502, 541—652 (manches ist jetzt nachzutragen, wie z.B. al-Yāfi‘i, *Mir‘at al-Djanān*, III, Haidarābād 1338, S. 390—92); F. Wüstenfeld, *Geschichte der Fātimiden-Chalifen*, Göttingen 1881, S. 344—47; ders., *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen 1882, S. 90—1, Nr. 263; P. Casanova, *Les derniers Fatimides*, in M.I.F.A.O., VI, Heft 3, Kairo 1893, S. 420, 431, 441; Brockelmann, *G.A.L.*, I, 333—34; Kh. al-Zurukli, *al-A‘lām*, II, Kairo 1927, S. 709—10; J. E. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe* (arabisch), Kairo [1929], S. 1377—79. — Es ist zu hoffen, dass das neuerwachte Interesse an der ismā‘ilitischen Litteratur auch neue Materialien zur Beleuchtung der Tätigkeit ‘Omāra’s unter den letzten Fātimiden bringen wird.*

(IGN. KRATSKOWSKY)

**OMDURMAN** (UMM DURMĀN), eine Stadt im anglo-ägyptischen Sūdān, liegt am Westufer des Hauptnils unmittelbar unterhalb der Vereinigung des Blauen und Weissen Nils. Eine siebenbogige Stahlbrücke, die in den Jahren 1925—1928 erbaut wurde, verbindet Omdurman mit Khartūm; praktisch genommen bilden diese beiden Städte (zusammen mit Nord-Khartūm am rechten Ufer des Blauen Nils) eine einzige Stadt. Aber während Khartūm als Sitz der Regierung und Zentrum des ausländischen Handels einen europäischen mit englischen und levantinischen Elementen gemischten Charakter erlangt hat, bleibt Omdurman der Brennpunkt des eingeborenen Lebens und des sudānesischen Binnenhandels. Die Stadt zählt einige 110 000 Einwohner, zum grössten Teil Eingeborene, die aus allen Teilen des Landes hierher gezogen sind.

Die Bedeutung Omdurmans ist sehr jung. Es begann als unbedeutendes Dorf im Gebiete der Fitiḥāb (einem Zweige des Djāmū‘īya-Stammes) und wird zuerst als Wohnsitz eines asketischen



und „heiligen Mannes“ namens Ḥamad b. Muḥammad erwähnt, der allgemein als Ḥamad Walad Umm Maryum bekannt ist und 1640—1730 n. Chr. lebte (s. MacMichael, *History of the Arabs in the Sudan*, II, 277). Dieser Platz erlangte erst Bedeutung, als Gordon ihn zur Verteidigung Khartūms gegen die Derwisharmee Muḥammad Aḥmeds befestigte, der ihn am 15. Jan. 1885 zehn Tage vor dem Fall und der Plünderung Khartūms eroberte. Unter dem Nachfolger Muḥammad Aḥmeds, dem *Khalifen* ‘Abdullāh, wurde Omdurman Hauptstadt des mahdistischen Staates und religiöser Mittelpunkt der neuen Sekte. Das Grab des Mahdi, ein Kuppelbau, wurde von einem ägyptischen Gefangenen entworfen und im Mittelpunkt der neuen Siedlung errichtet, die von da an als Buḳ‘at al-Mahdi, „der [heilige] Platz des Mahdi“, bekannt war. Durch eine Verordnung des *Khalifa* wurde anstelle der orthodoxen Pilgerfahrt nach Mekka der pflichtmässige Besuch des Grabes gesetzt. Zur Festigung seiner persönlichen Herrschaft veranlasste der *Khalifa* eine grosse Anzahl seiner Stammesgenossen, die Ta‘āisha und andere Baḳkāra aus dem westlichen Sūdān, sich in Omdurman anzusiedeln, wo sie nur durch Plünderung der Flussanwohner ihr Leben fristen konnten. Diese Wanderung wird als eine *Hidjra* bezeichnet, in Übereinstimmung mit dem mahdistischem Brauch, Analogien zwischen dem Leben Muḥammad Aḥmeds und seiner Gefährten und der Frühgeschichte des Islām herzustellen. Ferner wuchs die Bevölkerung Omdurmans durch die erzwungene Ansiedlung zahlreicher Stammesgenossen aus allen Teilen des Landes, die der *Khalifa* aus politischen oder militärischen Gründen in seinem eigenen Hauptquartier zusammenziehen wollte. Die Stadt erweiterte sich ohne bestimmten Plan; abgesehen von den Häusern des *Khalifa* und seiner Haupt-Emire bestand sie aus einer Unmenge zerstreutliegender Strohhütten, die eine Länge von über sechs Meilen in nordsüdlicher Richtung einnahmen. Die „Moschee“ des *Khalifa* bestand aus einem gewaltigen offenen Raum im Mittelpunkt der Stadt, der von Ziegelmauern umgeben war. Eine anschauliche Beschreibung Omdurmans unter der Herrschaft des *Khalifa* findet sich in Rudolf von Slatin, *Feuer und Schwert im Sudan*.

Die Wiedereroberung des Sūdān durch die anglo-ägyptischen Truppen unter Sir Herbert (später Lord) Kitchener wurde durch die Schlacht bei Omdurman am 2. Sept. 1898 beendet, die nahe bei dem Dorfe Kerrerī stattfand, wenige Meilen nördlich der Stadt. Unter der neuen Verwaltung hat die Stadt modernen Charakter angenommen: regelmässig angelegte Strassen, Strassenbahnen und elektrisches Licht. Die Häuser der besser situierten Bevölkerung und die Regierungsgebäude sind aus Ziegeln und Stein gebaut; aber ein grosser Teil der Stadt besteht noch aus den rechtwinkligen Lehmbauten, die für den nördlichen Sūdān charakteristisch sind. Das Geschäfts- und Marktleben bewahrt seinen orientalischen und afrikanischen Charakter. Mit der Hauptmoschee verbunden ist ein Institut, das *al-Maḥad al-‘ilmī*, das unter der Leitung eines *Shaykh al-‘Ulamā* steht und Unterricht in den traditionellen Fächern der islamischen Wissenschaft bietet. Die *Kādi*’s, die in muslimischen Gerichtshöfen beschäftigt sind, werden aus den Studenten des Gordon-College in Khartūm genommen. Für die weltliche Erziehung besitzt

Omdurman eine Regierungs-Mittelschule und verschiedene *Kuttāb*’s (Regierungs-Elementarschulen) sowie eine Reihe Schulen, die von Missionsgesellschaften und Privatpersonen unterhalten werden.

*Litteratur:* Baedeker, *Egypt and the Sūdān*, 8. Aufl., Leipzig 1929; W. S. Churchill, *The River War*, London 1899; H. A. MacMichael *History of the Arabs in the Sudan*, Cambridge 1922, s. Index; Rudolf von Slatin Pasha, *Feuer und Schwert im Sudan*, Wien 1896; *Report on the Administration, Finances and Condition of the Sudan* (H. M. Stationary Office, London 1925, und jährlich). (S. HILLELSON)

**ORĀMĀR**, URMAR. Die türkische Verwaltungsgeographie spricht bald von dem *Kazā* Uramar bestehend aus zwei *Nāhiya*’s, Džilulur und Ishtāzin, mit 32 Dörfern und 25 910 Einwohnern (vgl. Cuinet, *Turquie d’Asie*, II, 756), bald von einer *Nāhiya* dieses Namens, die einen Teil des *Kazā* Gawar im Sandjak Hakkari, Wilāyet Wān bildet. Ich persönlich neige eher zur letzteren Auffassung, zumal ich diese abgelegene Gegend mitten in Zentralkurdistan selbst besucht habe. Oramar hat keineswegs die Bedeutung eines *Kazā*; die beiden *Nāhiya*’s, die es haben soll, sind ausschliesslich von Nestorianern bewohnt, darunter die autonomen Džilū, während Oramar (gegenwärtig wenigstens) rein kurdisch und ein Lehen des Hauses Mālā Miri vom Stamme der Duskāni Zhūri und nicht der Heriki ist (Cuinet, a. a. O.); wiederum ein Beweis für die Ungenauigkeit der türkischen Angaben über diesen Teil Kurdistāns. Die Grenzen Oramar’s sind: im Norden Ishtāzin und Gawar, im Süden Rēkān, im Westen Džilū, Bāz und Tkhūma [s. d. Art. NESTORIANER] und Artush, im Osten Sāt [s. d. Art. SHAMIDINĀN]. — Oramar, das in einer Höhe von 5 520 Fuss liegt (vgl. Dickson), besteht aus einer Reihe verstreuter Weiler auf beiden Seiten eines steinigen Gebirgsvorsprunges am Flösschen Rūbārī Shin. Auf dem Gaparāni Zhēr genannten Vorsprung selbst, in dem Flecken Gire Būti befindet sich der Mittelpunkt dieser Ansiedlungen und die Residenz der *Agha*’s, das Nāw Gund, d. i. „die Mitte des Dorfes“. Ein grosser Friedhof liegt auf der äussersten Spitze dieses Vorsprunges. Der Name Gire Būti, den ich als „die Höhe des Idols“ erklären möchte, scheint das hohe Alter der Ansiedlung anzudeuten. Die Tatsache, dass die durch den Gaparān getrennten Täler sehr sorgfältig bebaut sind und ein kompliziertes System von kleinen Terrassen mit je einem Ackerfeld oder je einem sehr kleinen Gemüsegarten bilden, legt die Vermutung nahe, dass der Mensch diesen Ort vielleicht schon seit sehr langer Zeit eben wegen seiner völligen Abgeschlossenheit inmitten einer wilden Natur zur Wohnstätte wählte.

Gebirge. Für den allgemeinen Charakter dieser Gegend vergleiche man den entsprechenden Abschnitt im Artikel NESTORIANER. Orāmār liegt am äussersten Ostpunkte der von dem System des Džilū Dāgh beschriebenen Kurve. Nach Dickson’s Angabe verlaufen die Gebirgsketten und Täler von Türkisch-Kurdistan allgemein in Richtung des Breitengrades, nehmen aber, je mehr sie sich der persischen Grenze nähern, eine Südost-Richtung an und verraten an ihrem Wendepunkt eine starke orographische Verwicklung. Als den schlimmsten Punkt, der sich fast in der Mitte der erwähnten Biegung befindet, kann man Harki-Orāmār bezeichnen.

Wegenetz. Obgleich es sich dabei eigentlich nur

um Pfade für den Verkehr der Stämme untereinander handelt, ist es nichtsdestoweniger interessant, die hierbei befolgten Richtungen aufzuzeigen, um sie mit dem Wegenetz in Verbindung zu bringen, das ich in den Artikeln RAWĀNDĪZ und SHAMDĪNĀN untersucht habe und das sicher eine noch weit grössere Rolle im hohen Altertum gespielt hat. Orāmār steht mit Gawar über Shamsiki, den Pass Bahtazin, 'Alī Kāni, Bāzīgā und Dizza in Verbindung; das ist eine Route, die an den gefährlichsten Stellen Spuren von Wegebauarbeiten aufweist. Nach Süden führt der Weg durch einen sehr schmalen Engpass zuerst nach Nerwa (s. unten), wo er sich gabelt: 1. nach Westen durch das Gebiet der Artuši über Bfiri-Či-Titim und durch die Gegend der Nirwei über Willa und Pfri Halāna, welcher letzterer Ort auf dem linken Ufer des Grossen Zāb gegenüber Suriya am Wege nach 'Akrā liegt; 2. nach Osten durch das Gebiet der Rekāni über Bezāli-Sahadja und Awi Marik (Wasserlauf) nach Barzān und Bahri Ras auf dem linken Ufer des Grossen Zāb gegenüber Bira Kepran, ebenfalls am Wege nach 'Akrā. Eine dritte Route geht von Nerwa nach Nehri, dem Mittelpunkt von Shamdīnān, über Razga, die Höhe Paramizi (Grenze der drei Stämme: Rekāni, Harki, Duskāni), Deri, den Engpass Harki (Shiwa Harki), Begor, Mazra, Nehri. — Es ist zu hoffen, dass mit der endgültigen Grenzfestsetzung zwischen der Türkei und dem Irāk diese Gegend kartographisch vollständig aufgenommen wird und nicht mehr wie heute noch Lücken oder Ungenauigkeiten auf den Karten aufweist (vgl. *Asie Française*, Okt.-Nov. 1926: Grenzregulierungsvertrag).

**Ethnographie.** Die folgenden kurdischen Stämme sind in Orāmār selbst und in seiner Nachbarschaft zu erwähnen, mit den Verzweigungen, welche die kurdischen Verhältnisse infolge der Wanderungen zulassen. Nach dem Namen des Stammes ist in Klammern der Name des Ortes und die Zahl der Familien angegeben. — Duskāni Zhūri (Orāmār, 2 000); Nirwei (Nerwa, *Kazā* Amādiya, 800); Dfiri (Gawar und Gelia Dfiri, 1 000); Peniānīsh (zwischen Gawar und Džulāmerk, ebenso wie die Unterabteilung der Pirhulki bei Baškāl'a, 4 000); Duskāni Zhēri (*Kazā* Dehuk, 2 000); Mizūri Zhēri (ebenda, 5 000); Berwāri (ebenda, 4 000); Guwei, Nomaden (Winterwohnplätze in Dehuk, im Sommer in Gawar und Orāmār, 1 400); Čeli (Džulāmerk, 6 000); Artuši, Nomaden (im Sommer in Firashin, im Winter in Beriei Zhengār, 6 000); Artuši, Sesshafte (Albāk, 1 000; Nurdīz, 1 000); Unterabteilungen der Artuši: Gewdan, Mām Khōran, Zhirki (in der Nachbarschaft von Džulāmerk, 6 000).

**Geschichte.** Es existiert meines Wissens kein Text, der Orāmār erwähnt, ausser dieser kurzen Notiz im *Mir'āt al-Buldān* (Ausg. Teheran, S. 22): *U'mar bi-dām-i awral wa-sukūn-i thāni yakī az aṣḡā-i ādhārbaidjān ast dar āndjā djam-i kathīr birāyi djam wa-mudāfa-i Sa'id ibn al-'As djam shudand Sa'id Djarir ibn 'Abd Allāh al-Badjalī rā bi djam-i ān djamāt ma'mūr kard wa-Djarir ān djamāt rā munhazim wa-sarkada-i ishān rā bi dār zad.* — Man bemerkt hier: 1. die Lesung Urmār, die in der ersten Silbe Ur- der Aussprache der Berg-Nestorianer entspricht, in der zweiten aber davon abweicht, da sie ein *a*, aber kein *ā* hat (im Kurdischen spricht man Horāmār, mit der charakteristischen Aspirierung); 2. das Vorkommen der Nisba al-Badjalī, nach dem kurdischen Orte

Badjil, der in der Nachbarschaft durch seine Familie *Shaikh* Badjilī bekannt ist; 3. dass das Datum dieses Ereignisses nicht angegeben ist. Jedoch muss Orāmār wie übrigens dieser ganze Teil Zentral-Kurdistāns in Verbindung mit der Geschichte des Christentums in diesen Gegenden eine reiche Vergangenheit gehabt haben. Hier sei eine Beschreibung der nestorianischen Kirche Māri Mamū geboten, die sich in dem gleichnamigen Flecken in Orāmār befindet und die noch keiner beschrieben hat. Dickson erwähnt sie nur; was Cuinet (*a. a. O.*, II, 757) angeht, so sagt er, dass „die vierzig in Orāmār wohnhaften nestorianischen Rayas mit der Obhut der beiden nestorianischen Kirchen in dieser kurdischen Stadt (sic!) betraut sind“. Die zweite Kirche, Mār Daniil genannt, in Nāw Gund (s. oben) ist tatsächlich in eine Moschee verwandelt worden, woran sich die heutige Generation noch erinnert. Der nestorianische Spruch, den man beim Anblick einer Schlange sagen soll, um sich vor ihrem Biss zu schützen, erwähnt noch die beiden Heiligen nebeneinander: *Māri Mamū Mār Daniil kipa l-huwa hish* (M. M., M. D., den Stein auf die Schlange!). Die Legende behauptet nämlich, der heilige Māri Mamū sei dem zur Zeit Julius des Abtrünnigen in Cäsarāa in Kappadozien erlittenen Martyrium entkommen und habe sich in diese Berge gerettet, wo er Reptilien sammelte und sie unter einer Steinplatte einschloss, über welcher die nach ihm benannte Kirche errichtet wurde (vgl. *Acta Martyrum et Sanctorum*, ed. Bedjan, VI, 1896). Übrigens enthält die Vita des Heiligen weder etwas von Orāmār, noch etwas von Reptilien, aber sie schreibt ihm eine gewisse Macht über die wilden Tiere zu. Die von Dickson gegebene Fassung scheint sich allzu weit von der Vita des Heiligen zu entfernen. Dickson vermutet, die Kirche sei an der Stelle einer assyrischen *Zikkurat* errichtet worden. Wie dem auch sei, hier folge die Beschreibung des Heiligtums das unter der Obhut der nestorianischen Familie mit dem Titel Serdar Bi Māri Mamū steht. Besässe es nicht eine sehr kleine Tür, deren oberer Teil durch ein nestorianisches Kreuz und zwei Kreise mit dem gleichen Kreuz verziert ist, so würde nichts darauf hindeuten, dass dies rechteckige Gebäude aus grobem Stein eine Kirche war. In dem Halbdunkel des Innern gewahrt man, dass ein Viertel des Raumes von dem Altar eingenommen wird, den eine Mauer mit zwei Türen von dem Kirchenschiff trennt. Durch die linke Tür gelangt man zu dem eigentlichen Altar, einem mehr als ein Meter hohen und ungefähr 60 cm breiten Stein, der zur Hälfte in die Mauer eingelassen sowie an den Kanten abgerundet ist und sich nach oben ein wenig verjüngt. Über diesem Altar fällt durch eine Fensternische ein wenig Licht ein; zur Linken ist in der Mauer eine kleine Nische. Von dem Altar führt eine Tür durch eine Steinmauer zu einem anderen Raum, in dem sich ein primitives in den Stein eingehauenes Baptisterium sowie ein wenig tiefer auf dem gleichen Boden ein Ofen (*Tanūra*) für die Bereitung der ungesäuerten Brote befindet. Vor diesem dem Gottesdienst gewidmeten Teil befinden sich gleichfalls aus Stein zwei Erhöhungen oder Pulte für die liturgischen Bücher sowie für das Evangelium und das Kreuz. Die Glocken werden durch zwei Metallteller ersetzt, die an einer Stange hängen, welche die beiden Mauern in Höhe der Wölbung verbindet. Kein Heiligenbild ist vorhanden. Die Kirche ist 12 m lang, 4 m breit und 5 m hoch. Nach der Legende sollen die unter dem Altar



eingeschlossenen Reptilien hervorkommen, wenn man der Hüter-Familie ihr jahrhundertaltet Privileg raubt. Der Staub der Wände besitzt Heilkraft gegen den Biss tollwütiger Hunde, gegen den Stich von Schlangen und Skorpionen usw. — Man hat sehr wenig zuverlässiges Material über die nestorianischen Kirchen in Kurdistan, von denen einige, wie die Kirche Mār Bishu an der persischen Grenze (Tergawar), Mār Zaia in Djilu, Mār Sawa in Ashita sowie die Ruinen in Kučanis, zusammen mit Mārī Mamū in das IV.—V. Jahrh. zurückgehen müssen; denn zu jener Zeit hören wir von der Ankunft der ersten Missionare Mār Awgin, Mār Bishu u. a. Man kann den Grundriss von Mārī Mamū mit dem von Mār Bishu (bei Heazell, *Kurds and Christians*) vergleichen, während man bei W. A. Wigram (*The Assyrians and their Neighbours*, London 1929) eine Innenansicht der Kirche Mār Shalitha in Kučanis findet. Auf jeden Fall darf man annehmen, dass Orāmār einst von Christen bewohnt war. Eine lokale Überlieferung deutet sogar darauf hin, dass der Ahnherr der heutigen *Aghā's* vorzeiten in diese christliche Gegend gekommen sei und es mit List und Tücke fertig gebracht habe, die Bewohner zu vertreiben. Die Ortsnamen Orāmārs scheinen diese Hypothese zu bestätigen. Die Etymologie von Orāmār selbst ist anscheinend gleichfalls aramäisch. — Wir verdanken Herrn Graffin die Deutung dieses Namens als *Ur-mār*, „Zitadelle des Herrn“ (vgl. *Ur-Shalim*). Diese Erklärung würde durch den unzugänglichen Charakter der Gegend bestärkt und würde zugleich unsere Vermutungen (s. oben) bestätigen, dass diese schon sehr früh bewohnt war. — Man findet übrigens ähnlich klingende Ortsbezeichnungen in derselben Gegend: Ora Bishu, einer der Abhänge des Kiria Tawka; Orishu, ein Dorf jenseits des Gelia Nu; Uri, ein nestorianischer Klan; schliesslich Urmiah selbst.

**Litteratur:** Die einzigen mir bekannten Werke sind aufgezählt in B. Nikitine und E. B. Soane, *Suto and Tato, a Kurdish text with transl. and notes*, in BSOS, III, 1 ff. — In der Zeitschrift *La Géographie* erscheint im Jahre 1935 meine Studie *Le système routier du Kurdistan*, worin man neben einigen geographischen Einzelheiten eine seltene photographische Gesamtansicht von Orāmār findet. (B. NIKITINE)

**ORAN** (WAHRĀN), Küstenstadt Algeriens (35° 44' n. Br. und 2° 55' w. L. von Paris). Der Ankerplatz, der nach Westen durch die Höhe Aïdour, die äusserste Spitze der kleinen Gebirgskette Murdjadjo, geschützt war, und die 6 km davon entfernte kleine Bucht Mars al-Kabir bildeten wahrscheinlich die Portus Divini, welche die Reisebeschreibung des Antoninus erwähnt. Nach den arabischen Schriftstellern indessen soll die Stadt, wie mehrere andere Städte an der gleichen Küste, von Andalusiern gegründet worden sein: Anfang des X. Jahrh.'s (um 290 d. H.) sei eine Schar dieser Emigranten unter der Leitung zweier im Dienste der Umayyaden Kordovas stehender Führer, Muḥammed b. Abi 'A'ūn und Muḥammed b. 'Abdūn, dorthin gekommen und hätten mit den Familien des Berberstammes Azdādja, die in dieser Gegend sassen, einen Vertrag geschlossen.

Sieben Jahre nach seiner Gründung verspürte Oran, woraus die Bevollmächtigten der Umayyaden zweifellos einen Stützpunkt für die Unternehmungen ihrer Herren machen wollten, die Rivalität zwischen den Umayyaden und den Fātimiden in Kairawān. Eine Truppe, die von den Fātimiden entsandt

und von den Azdādja-Berbern unterstützt wurde, bemächtigte sich der Stadt und steckte sie in Brand. Nach ihrem Wiederaufbau wurde Oran dem Fātimidengouverneur von Tiaret unterstellt. Das ganze IV. (X.) Jahrh. hindurch gehörte es abwechselnd den Fātimiden und Umayyaden und wurde von den Expeditionskorps oder den Berberführern, den Vertretern der beiden um die Vormacht kämpfenden Khalifate, wiederholt eingenommen, zerstört (besonders in den Jahren 910 und 954 n. Chr.) und wiederaufgebaut. Trotz dieser Wechselfälle erfreute sich die Stadt dank ihrer Lage am Meere eines wirtschaftlichen Gedeihens. Nach Ansicht des Geographen Ibn Hawkal, der sie in der zweiten Hälfte des IV. (X.) Jahrh.'s besuchte, gab es in der ganzen Berberie keinen geschützteren Hafen. Die Handelsbeziehungen mit Spanien waren sehr lebhaft (die Stadt unterstand jedoch damals dem Zirī b. Manād [s. d. Art. ZIRĪDEN], einem Vasallen der Fātimiden). Man führte von dort viel Getreide aus, denn das Land ringsum war sehr gut bebaut, und der Fluss (d. i. das Oued Rehī, dessen Lauf in der Stadt heute kanalisiert ist) ermöglichte die Bewässerung blühender Gärten.

Im V. (XI.) Jahrh. gehörte Oran den Banū Khazer, einer Familie der Zenāta Maghrāwa, die in Tlemcen herrschte. Ihnen entriss der Almoravide Yūsuf b. Tāshfin die Küstenstadt, als er im Jahre 473 (1081) den Zentral-Maghrib eroberte. Sie sollte 63 Jahre später der Schauplatz sein, wo die Macht der Almoraviden unterging. Am 27. Ramaḍān 539 (23. März 1145) fand dort der vorletzte Emir der Dynastie, Tāshfin b. 'Alī, den Tod, nachdem er bei Tlemcen von den Almohaden besiegt worden war. Drei Tage darauf wurde Oran eine almohadische Stadt.

Unter diesen neuen Herren blühte die Stadt. Nach Idrīsī war sie mit einer guten Lehm-mauer umgeben und hatte gutgehende Bazare. Der Hafen, dessen Bedeutung durch den Hafen von Mars al-Kabir noch erhöht wurde, stand in bequemer Verbindung mit Almeria. Es gab dort eine Reede, wo 'Abd al-Mu'min Schiffe bauen liess.

Die Rolle, die sie in den Handelsbeziehungen mit Spanien spielte, stieg noch an Bedeutung, als die 'Abd al-Wāḍiden an die Stelle der Almohaden im Zentral-Maghrib traten. Oran war im Verein mit Hunaïn (im Osten vom heutigen Nemours) ein Hafen Tlemcens. Von dem Besitz dieser Häfen und von der Beherrschung der Verkehrswege, die dorthin führten, hing der Reichtum der Hauptstadt ab. So erklärt sich, dass während des ganzen XIV. Jahrh.'s die Meriniden, wenn sie Tlemcen belagerten, ein Heer zur Küste sandten, um Hunaïn und Oran einzunehmen. Im Jahre 748 (1347) liess der Merinide Abu 'l-Hasan dort zwei Befestigungswerke bauen.

Anfang des XV. Jahrh.'s versuchten die Kastilier, als sie auf Berberboden das Werk der *Reconquista* fortsetzten, sich Oran's zu bemächtigen, das übrigens ein gefürchteter Mittelpunkt der Seeräuberei geworden war. Sie sollten sich jedoch erst im Jahre 1505 zum Herrn von Mars al-Kabir und 1509 von Oran machen. Am 17. Mai liess Pedro Navarro nach seinem Einzug in die Stadt 4000 Muslime hinschlachten und schickte 8000 in die Gefangenschaft. Der Kardinal Ximenes, der Organisator der Expedition, nahm persönlich von seiner Eroberung Besitz. Um diesen Erfolg auszubuten, mischten sich die Spanier in die Streitigkeiten zwischen den letzten 'Abd al-Wāḍiden, den Königen von Tlemcen.

Sie unterstützten einen dieser Prinzen, der von der Herrschaft ausgeschlossen worden war, was das Einschreiten 'Arūdī's, des türkischen Korsaren von Algier, verursachte. Nachdem dieser besiegt und getötet war, wurde der 'Abd al-Wāḍide Abū 'Abd Allāh von den Christen, deren Vasall er wurde, wieder auf den Thron von Tlemcen gesetzt (1543). Die übrigen ziemlich fruchtlosen Unternehmungen, die von Oran als Basis ausgingen, endeten nach der unheilvollen Expedition des Grafen Alcaudete gegen Mostaganem im Jahre 1558. Die Spanier waren in Oran wie auch anderswo in ihren Mauern fast eingeschlossen, von den verbündeten Berbern (los Moros de Paz) schlecht verproviantiert und so der Hungersnot, der Pest und den Angriffen der von den Türken unterstützten Berbern ausgesetzt. Sie blieben jedoch noch bis zum Jahre 1708 dort. Nach einer fünfmonatigen Belagerung ergaben sie sich, und der Bey von Mascara Bū Shalāgham ergriff im Namen des Dey von Algier Besitz von der Stadt.

Nach vierundzwanzigjähriger türkischer Herrschaft zogen die Spanier wieder ein. Nachdem der Graf von Montemar die Araber an der Küste überrumpelt hatte, drang er in die wehrlose Stadt ein (1732). Bū Shalāgham versuchte vergeblich, sie wiedereinzunehmen. Endlich im Jahre 1791 nach einem schrecklichen Erdbeben, das an die 2000 Opfer forderte und worauf ein Angriff des Beys von Mascara Muḥammed al-Kabīr folgte, verhandelte der König von Spanien Karl VI. mit dem Dey von Algier über die Rückgabe Orans, wo immer noch 70 bis 80 spanische Familien wohnten. Die dem Islām zurückerstattete Stadt wurde die Residenz des Beys des Westens und blieb dies bis zum Jahre 1830. Am 4. Januar 1831 zogen die Franzosen, die bereits die Herren von Mars al-Kabir waren, in Oran ein.

Die Stadt hat sich seitdem erstaunlich entwickelt. Die Bevölkerungszahl, die im Jahre 1832 3800 betrug, hat 166000 überschritten. Mindestens 25000 von dieser Gesamtsumme sind Muslime, die hauptsächlich in dem „Negerdorf“ genannten Südviertel leben. Unter den Europäern ist das spanische Element stark vertreten.

Die muslimische Vergangenheit hat wenig Spuren in Oran hinterlassen, die spanische dagegen mehr, so namentlich die alte Festung und ihr Tor, das mit mächtigen in Stein gehauenen Wappenschildern geziert ist.

**Litteratur:** Ibn Hawḳal, ed. de Goeje, *B G A*, II; Übers. de Slane, *Description de l'Afrique*, in *JA*, 1842, Bd. I; Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. de Slane, Algier 1911, S. 70–1; Übers., *JA*, 1859, II, 121–23; Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, Leiden 1866, S. 84; Übers., S. 96–7; R. Basset, *Fastes chronologiques de la ville d'Oran, pendant la période arabe*, Paris–Oran 1892; Fey, *Histoire d'Oran, avant, pendant et après la domination espagnole*, Oran 1858; Walsin-Esterhazy, *Notice historique sur le Maghzen d'Oran*, Paris 1849; Ruff, *La domination espagnole à Oran sous le gouvernement du comte d'Alcaudete, 1834–58*, Paris 1900; Braudel, *Les Espagnols en Algérie, in Histoire et historiens de l'Algérie*, Paris 1931.

(G. MARÇAIS)

**ORFA** (griech. Edessa, syr. Orhāi, armen. Urhay, arab. al-Ruhā), bedeutende Stadt in Diyār Muḍar, der alten Osrhoëne.

ENZYKLOPAEDIE DES ISLAM, III.

Die geschichtlichen Anfänge der Stadt, die wohl schon vor der makedonischen Eroberung bestanden hat, liegen noch völlig im Dunkeln. Die wiederholten Versuche, ihren Namen bereits in assyrischer Zeit nachzuweisen, sind bisher misslungen (E. Honigmann, *Urfa keilschriftlich nachweisbar?*, in *ZA*, N. F., V, 1930, S. 301 f.). Als ihr ursprünglicher Name ist wohl 'Opprōn anzusehen, der sowohl in dem der Quelle Καλλιρρόη, die innerhalb der Stadtmauern lag, wie auch in dem der Landschaft Osrhoëne enthalten ist (vgl. 'Opprā bei Isid. Charak., I, ed. Müller, in *G G M*, I, 246; 'Opprōn, Steph. Byz., s. Βάτται; Arabes Orozi, Plin., *Nat. Hist.*, V, 85; VI, 25, 129; inschriftlich Orrheni, *C i L*, VI, 1797; ihr Gebiet heisst syr. Bēth Orhāyē: Cureton, *Spicil. syr.*, S. 20). Eine Ableitung des syrischen Orhāi von arab. wurhāi (einer fu'lāi-Form von wariha, „wasserreich“), wie sie Marquart (bei E. Herzfeld, in *Z D M G*, LXVIII, 1914, S. 665 f.) vorschlug, ist kaum anzunehmen; ebenso wenig die von dem Namen des angeblichen ersten Herrschers und Eponyms der Stadt, Orhāi.

Von Seleukos I. wurde Edessa an der Stelle einer älteren Ansiedlung neugegründet (Euseb.-Hieron., *Chron.*, ed. Helm, S. 127) und von Antiochos IV. in Ἀντιόχεια ἐπὶ Καλλιρρόῃ umgetauft (Plin., *Nat. Hist.*, V, 86: ... *Edessam quae quondam Antiochia dicebatur, Callirrhoen a fonte nominatam*; Münzen bei Babelon, *Rois de Syrie*, S. CIII; Head, *Histor. num.*, 2, S. 814). Ihren hellenistischen Namen erhielt sie gewiss nach der Hauptstadt Makedoniens (dem alten Aigai, jetzt Vodena), und bei der Wahl des Namens mag auch ihr Wasserreichtum mitgesprochen haben (Steph. Byz.: Ἐδεσσα πόλις Συρίας, ἡνὰ τῇ τῶν ὀρέων ῥύμῃ, οὕτω κληθεῖσα ἀπὸ τῆς ἐν Μκεδονίᾳ: Noldeke, *Hermes*, V, 459, wollte zu οὕτω ergänzen: 'Opprōn, doch vgl. zu ἔδεσσα von ἔδω = ἔδωρ, voda, wovon ebenso Vodena abgeleitet ist, O. Hoffmann, *Die Makedonen*, Göttingen 1906, S. 257; J. Marquart, *a. a. O.*, S. 665 f.; W. Tomaschek, *SB Ak. Wien*, CXXX, 1893, Abh. II, S. 5). Nach Malalas wurde die Stadt angeblich auch Ἀντιόχεια ἡ μικροβαρβαρος genannt (S. 418 f., Bonner Ausgabe).

In vorchristlicher Zeit herrschte in Edessa ähnlich wie in Harrān ein Planetenkult; die Venus hiess bei den Edessenern Bath Nikkal (*Doctrina Addaei*, S. 24), d. h. „Tochter Ningals“ (G. Hoffmann, in *ZA*, XI, 1896, S. 258–60, § 11; Winckworth, in *Journal of Theol. Stud.*, XXV, 402).

Vor der Gründung des osrhoënischen Königiums scheint die Stadt unter den Seleukiden (bis 139 v. Chr.) nur eine unbedeutende Rolle gespielt zu haben; ihre frühere Geschichte ist ganz unbekannt. Die Fürsten von Osrhoëne, die von den Römern als Araber angesehen wurden (Tacit., *Ann.*, XII, 12, 14; Plin., *Nat. Hist.*, V, 85: *Arabiam Orrhoeon*), führten nabatäische (Ma'nū, Bakrū, 'Abdū, Sahrū, Gebar'u, Aryū), arabische (Abgar, Maz'ūr, Wā'il) oder parthische (Phradsht, Pharnataspat oder Parthamaspatas) Namen. Die Dynastie war seit Ende des ersten Jahrh.'s n. Chr. eng mit der adiabensischen verschwägert (Duval, *Hist. d'Edesse*, S. 27 f.), die damals auch Nisibis beherrschte (Josephus, *Ant. Jud.*, XX, 68).

Die Namen und Chronologie der Könige oder, wie sie die griechischen Autoren betiteln, Toparchen oder Phylarchen von Edessa (Osrhoëne) kennen wir aus der „Edessensischen Chronik“ (verfasst um 540 n. Chr.) und in demselben Cod. Vatic. syr. 162 erhaltenen „Chronik von Zuknīn“ (bei



Āmid; verf. um 775 n. Chr.). Die Herrschaft der edessenischen Dynastie hatte nach der „Edessenischen Chronik“ eine Dauer von 352 Jahren und begann 133–132 v. Chr. angeblich mit Orhāi bar Hēwyā, nach v. Gutschmid vielmehr mit Aryū (*Doctr. Addaei*, ed. Phillips, S. 47), dessen Name nicht als iranisch (v. Gutschmid, in *Mém. de l'Acad. Imp. des Scienc. de St. Pétersb.*, VII. Serie, XXXV, 1887, S. 19), sondern als semitisch („Löwe“) anzusehen ist (Duval, *Hist. d'Édesse*, S. 26 f.).

Die durch v. Gutschmid nach den historischen Zusammenhängen und den Münzen berichtigte Liste der Toparchen, die zunächst (bis um 87 v. Chr.) unter parthischer Oberhoheit standen, lautet:

Aryū (132–127 v. Chr.): 'Abdū bar Maz'ūr (127–120); Phradasht bar Gebar'ūr (120–115); Bakrū I. bar Phradasht (115–112); Bakrū II. bar Bakrū (allein 112–94; zusammen mit Ma'nū I. 94; mit Abgar I. Pēkā 94–92); Abgar I. (allein 92–68), unter dem das Reich für kurze Zeit unter die Herrschaft des Tigranes von Armenien kam; Abgar II. (Ariamnes?) bar Abgar, vom Stamme Maz'ūr, daher bei Florus III, 11, 7 und Ruf. Fest., *Brev.*, 17: Mazores, Mazzares u.ä. (68–53), der um 65/4 zu Rom in freundschaftliche Beziehungen trat. Nach der Schlacht bei Karrhai folgte ein einjähriges Interregnum (53–52). Ma'nū II. Allāhā (Theos, 52–34); Paḳurī (34–29); Abgar III. (29–26); Abgar IV. Sumākā (26–23); Ma'nū III. Saphlūl (23–4 v. Chr.); Abgar V. Ukkāmā (4 v.–7 n. Chr.); Ma'nū IV. bar Ma'nū (7–13 n. Chr.); Cumont fand in der Zitadelle von Biredjik die syrische Grabschrift vom Jahre 6 n. Chr. (?) des Zarbian, Kommandanten von Bīrthā und Gouverneurs des Toparchen Ma'nū bar Ma'nū (Kugener, in *RSO*, I, 1908, S. 587; Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917, S. 144); Abgar V. Ukkāmā (zum zweitenmal: 13–50); Ma'nū V. bar Abgar (50–57); Ma'nū VI. bar Abgar (57–71); Abgar VI. bar Ma'nū (71–91), unter dem der Senator Ma'nū bar Ma'nū sich in Serrin am Euphrat einen Grabturm bauen liess (R. Moritz, *Inscripten aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, ed. Oppenheim, Leipzig 1913, S. 163 f.); Interregnum von 18 Jahren (91–109; Herrschaft des Sanatrūk von Adiabene, des Neffen Abgars, über Edessa?); Abgar VII. bar Izat (109–116). Nach dem grossen Aufstande von 116 wurde die Stadt von Lusius Quietus erstürmt und verbrannt. Es folgt ein kurzes Interregnum unter römischer Herrschaft (116–118). Ilur (oder Valud) und Pharnataspat (118–122), dann Pharnataspat allein (122–123); Ma'nū VII. bar Izat (123–139); Ma'nū VIII. bar Ma'nū (139–163). Im Partherkriege des L. Verus wurde Edessa 163/4 von den Römern belagert und ihnen nach Ermordung der parthischen Besatzung ausgeliefert. Während des Krieges herrschte Wā'il bar Sahrū (163–165). Nach dem Friedensschluss (165) ging Osrohoë in die römische Klientel über; Abgar VIII. (165–167); Ma'nū VIII. *φιλολομαχος* (zum zweitenmal 167–179); Abgar IX. bar Ma'nū (auf *Βασιλεὺς Ἀβγαρὶς Ἰσχυροῦς Μαζακῆος Ἀβγαροῦ*; 179–214), unter dem die erste grosse Überschwemmung von Edessa (Nov. 201) stattfand, die auch seinen Palast niederriss; damals wurde im Stadtteil Tēhārā ein Winterpalast erbaut. Der offizielle Bericht über die Katastrophe und die Anordnungen, die der König darauf traf, ist nach den Akten des königlichen Archivs in die „Edessenische Chronik“ aufgenommen worden. Vielleicht 202 war Abgar

in Rom, wo er von Septimius Severus ehrenvoll empfangen wurde. Damals soll das Christentum zur Staatsreligion erhoben worden sein (was freilich unbewiesen ist: Gomperz, *Archäol.-epigraph. Mitt. aus Österr.-Ungarn*, XIX, 154–57), zu dem sich nach der Legende schon Abgar V. Ukkāmā im Jahre 29 oder 32 bekannt haben soll (R. A. Lipsius, *Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht*, Braunschweig 1880). Abgars IX. Freund war der christliche Gelehrte Bardaisān (*Βαρδαισάνης*, 154–222 n. Chr.); auch Sex. Iulius Africanus soll einige Zeit an seinem Hofe geweiht haben (Ps.-Moses Khoren., *Gesch.*, II, 10). Der Kult der *Thar'athā* wurde von Abgar IX. mit Strenge ausgerottet. Abgar herrschte dann zusammen mit Severos Abgar X. bar Abgar als Mitregenten (214–216); beide wurden 216 von Kaiser Antoninus Caracalla in Ketten geworfen. Der Kaiser verbrachte den Winter in Edessa, das damals bereits zur römischen Kolonie erhoben war, und wurde am 8. April 217 auf dem Wege von dort nach Karrhai ermordet.

Nach dem Sturz des edessenischen Königtums soll nach der „Chronik von Zuḳnīn“ Ma'nū IX. bar Abgar noch 26 Jahre (216–42) geherrscht haben; vermutlich hat er aber während dieser Zeit in Rom gelebt und nur eine Titularregierung geführt.

Als die Sāsāniden Ardashīr und Shāhpuhr I. den Römern Osrohoë wieder streitig machten, setzte Gordianus III. in Edessa noch einmal ein Mitglied der alten Dynastie als König ein. Nach Ausweis der Münzen herrschte Abgar XI. Phra-hates, wohl ein Sohn des (Antoninus) Ma'nū, von 242–44. Nach Rom zurückgekehrt, setzte er dort seiner Gemahlin Hoddā ein Grabdenkmal (Inscript: *Corpus Inscript. Latin.*, VI, 1797).

Seit dem Übertritt des Königshauses zum Christentum war Edessa neben Adiabene der Mittelpunkt des litterarischen Schaffens in syrischer (ostaramäischer) Sprache (vgl. Duval, *Hist. d'Édesse*, S. 107 ff. und die syr. Literaturgeschichten von Wright, Duval und Baumstark).

Seit Gordianus (244) war Edessa eine römische Stadt; zwar gab nach seinem Tode Philippus Arabs Mesopotamien bis zum Euphrat den Parthern preis; doch die römischen Garnisonen blieben im Lande (Mommsen, *Röm. Geschichte*, V, 422). Shāhpuhr I. belagerte Edessa 260, und Kaiser Valerianus geriet unweit davon um diese Zeit in persische Gefangenschaft. Dann gehörte die Stadt eine Zeitlang zum Palmyrenischen Reiche unter Odainath und Zenobia (bis 273).

Nach dem Frieden von 363 siedelte Aphrem (Ephraim; gest. 9. Juni 373) von Nisibis nach Edessa über und gründete dort die „persische Schule“. Kaiser Valens verbannte als Arianer im Sept. 373 die Orthodoxen aus Edessa, die erst nach seinem Tode 378 dorthin zurückkehrten. Die Klöster auf dem heiligen Gebirge bei Edessa wurden 396 von den Hunnen geplündert, worüber Aphrems Neffe 'Absamyā Trauerlieder dichtete.

Erst seit Anfang des III. Jahrhunderts sind uns Namen von Bischöfen der Stadt bekannt, die mit Pālūt (um 200) beginnen, und unter denen sich der Nestorianerfeind Rabbūlā (411–35), sein Gegner und Nachfolger Hībā (435–57) und im VI. Jahrh. der Begründer der severianischen „Jakobiten“, Jakob Baradaïos (Ya'qōb Bürde'ānā, gest. 578), befanden. Doch führten noch die späteren Christenverfolgungen zu dem legendär ausgeschmückten

Martyrium der „Edessenischen Bekenner“ Sharbil und Barsamya (250 n. Chr.), Shemōnā, Gūrā und Habbib (309—10). In die Zeit des Rabbūlā wird die Legende von dem „Mann Gottes aus der Stadt Rom“ (dem heiligen Alexios) verlegt.

Edessa wurde die Hauptstadt und kirchliche Metropolis der Eparchie Osrhoëne; ihr unterstanden 451 sieben Bistümer: *Μαρκούπολις* (syrisch Hiklā de-Šaiyādā, „Tempel des Jägers“), *Κάρραι* (Harrān), *Κιρκέσιον*, *Βίρτζα* (jetzt Biredjik), *Καλλινοίκος*, *Κωνσταντίνη* (Tellā, Tellā de-Mawzelath) und das der Taiyāyē (Schulthess, in *Abh. G W Gött.*, N. F., X, 1908, Nr. 2, S. 134). Später kamen noch *Βάτναι* (Sarūdī), *Θεολόμαρρον* (Tellmahrē), *Ἡμερία* (syr. Imērin), *Δαύσαρ* (arab. Kaifat Dja'bar), *Νέκ* (*Οὐαλεντία* und *Μαραζῆ* (syr. Ma'raḥā) hinzu (*B Z*, XXV, 1924, 73 f., 77 f.).

Kaiser Zenon liess 489 die „Schule der Perser“ endgültig schliessen, nachdem schon 457 die Nestorianer mit ihrem Schulhaupte Narsai aus Edessa vertrieben worden waren (Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, S. 104, Anm. 12, S. 109, Anm. 10).

Den Perserkrieg (502—6) unter Kaiser Anastasios beschreibt die syrische Chronik eines Edesseners, als deren Verfasser man wohl mit Unrecht Josua (Ishōʿ) Stylites zu bezeichnen pflegt. Nachdem bereits Amida gefallen war (503), belagerte Ka-wādḥ Edessa, vermochte es aber nicht zu bezwingen (Prokop., *Bell. Pers.*, II, 13). Die zügellosen gotischen Truppen, die es verteidigen sollten, plünderten es wie Feinde aus, und ganz Osrhoëne wurde grossenteils entvölkert. Nach der vierten Überschwemmung der Stadt (525 n. Chr.; s. u.) liess sie Kaiser Iustinus I. wiederherstellen und gab ihr den Namen *Ἰουστινούπολις* (Malalas, Bonner Ausgabe, S. 419; Euagrius, *Hist. eccl.*, IV, 8; die völlig grundlosen Zweifel von Hallier, *Texte u. Unters.*, IX/1, 130, wiederholen Ed. Meyer, in *Real-Enz. d. klass. Altertumswiss.*, s. v. *Edessa*, Nr. 2, u. a.). Khosraw I. lagerte im Mai 540 auf seinem Rückmarsch von Syrien vor der Stadt, zog aber nach Empfang von 200 Pfund Goldes wieder ab (*Chronik von Edessa*, c. 105; Nöldeke, *Tabari*, S. 239). Seine hartnäckige Belagerung im Jahre 544 blieb erfolglos; nach einer späten Legende retteten die Wunder der *εἰκὼν ἀχειροποίητος*, die man damals wiederentdeckte, die Stadt vor dem Feinde.

Im VI. Jahrh. wurden ganz Syrien und Mesopotamien für den Monophysitismus gewonnen. In Edessa fand Stephanos bar Šudailē, der, von Origenes beeinflusst, eine pantheistische Lehre verkündete, viele Anhänger. Im Jahre 580 sandte Hormizd IV. den Feldherrn Adharmahan gegen die Römer, der nach dreitägiger Belagerung von Edessa sich wieder zurückzog. Khosraw II., der schon auf seiner Flucht zu Maurikios nach Edessa gekommen war, eroberte die Stadt 609 (*Chron. Pasch.*, Bonner Ausgabe, S. 699; Kedren., Bonner Ausgabe, I, 714; Theoph. contin., Bonner Ausgabe, S. 432), nachdem sie schon vorher eine Zeitlang unter dem römischen General Narses zu ihm abgefallen war, und deportierte eine grosse Zahl von Jakobiten nach Sidjistan und Khurasān (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, II, 125). Nach seinen Siegen über Persien stellte Herakleios 628 in Edessa die Orthodoxie wieder her und verbannte die vornehmen jacobitischen Familien.

Über die Topographie der Stadt verdanken wir syrischen und griechischen Autoren manche Angaben. Edessa lag am Kreuzungspunkt der Route von Samosata (Samsāt) nach Karrhai (Harrān)

mit der westöstlichen grossen Handelsstrasse vom Euphrat bei Zeugma-Balkis und Bīrthā-Biredjik über Mardin und Našibin zum Tigris. Das *Itinerarium Antonini* kennt (S. 184—92) zwei Strassen von Germanikeia über Zeugma, eine von dort über Samosata und eine von Callicome nach Edessa. Die Stadt lag in einer von drei Seiten von Bergen umgebenen, nach Südosten geöffneten Talmulde an dem Flusse *Σκιρτός* (syr. Daišān, „der Springer“), dem jetzigen Kara Koyūn oder Nahr el-Kut. Dieser Fluss, der sich zusammen mit dem Djulāb in den Balikh ergiesst, hat nach der „Edessenischen Chronik“ viermal die Stadt durch seine Überschwemmungen schwer geschädigt (im Nov. 201, Mai 303, 18. März 413 und 22. April 525), bis Kaiser Iustinian einen Abzugskanal für das Hochwasser nördlich der Stadt graben liess (Prokop., *De aed.*, II, 7, 2 ff.; *Anecd.*, 18, 38); freilich hören wir 668 und 743 wieder von neuen Überschwemmungen (Theophan., *Chron.*, ed. de Boor, S. 537; „Chronik von Zuknīn“, zu dem Jahre 743). Die Stadt war von einer doppelten Mauer umgeben. Diese umfasste im Südwesten auch die Zitadelle, die auf einem Ausläufer des Nimrūd-Dagh stand und von ihm beherrscht wurde; Iustinian liess daher an dieser Seite ihre Mauern verstärken. Am westlichen Ende der Zitadelle stehen zwei Säulen, deren eine nach ihrer Aufschrift von der Königin Shalmat, der Tochter des Ma'nū, stammt (Sachau, in *ZDMG*, XXXVI, 153 ff.). Auf einem grossen Platze der Burg, genannt Bēth Tebārā, liess Abgar IX. sich nach der Überschwemmung von 201 einen Winterpalast bauen (s. o.), während die Vornehmen der Stadt nach dem benachbarten oberen Markt, namens Bēth Sahrāyē, ihren Wohnsitz verlegten. Ferner befand sich dort ein grosser Altar, der noch in christlicher Zeit stand, und wohl auch das königliche Archiv (*ἀρχαῖον*; Bēth 'Uhdānā). Unterhalb der Burg lagen innerhalb der Stadt zwei Teiche. Der grössere, durch Quellwasser gespeiste, dessen Fische wie die des Sees in Bambyke (Manbidj) für heilig galten, entspricht der alten Quelle *Καλλιῆρόη*, der jetzigen Birket Ibrāhim. Südlich von ihm liegt der kleinere Teich 'Ain Zilka. In der Stadt lag das Rathaus (*ἀντιφορος*), eine 497 erbaute Galerie (*περίπατος*), mehrere öffentliche Bäder (*δημόσια*), ein Theater, ein Hospital und der Hippodrom. Die sechs Tore hiessen: das Tor von Bēth Shemesh und das des Barlāhā (*Βαρλαῖου πύλαι*; Prokop., *Bell. Pers.*, II, 27, 44) im Norden, das Grottentor, das zu den Katakomben führte, im Westen, das Tor der Stunden (*ῥαῖε*, wohl die *Σαῖνας πύλαι* bei Prokop., *Bell. Pers.*, a. a. O.; vgl. Duval, *Hist. d'Édesse*, S. 207, Anm. 1) im Südwesten, das Grosse Tor im Süden und das Theatertor im Osten (Duval, S. 14). Die Araber sprechen später nur von vier Toren: dem von Harrān, dem Grossen Tor, dem Tor von Sab'a und dem Wassertor. Die mehrmals von den Fluten des Daišān zerstörte „alte Kirche“ lag nahe bei dem „Tetrapylon“ und dem Platze Bēth-Shabtā (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, 359). Die syrischen Schriftsteller nennen noch zahlreiche weitere Kirchen innerhalb und ausserhalb der Stadt (Duval, a. a. O., S. 16 f.; Baumstark, in *OC*, IV, 164—83).

Im Nimrūd-Dagh westlich der Stadt waren seit alter Zeit Grabhöhlen in den Fels gehauen; dort befanden sich auch die Mausoleen der Könige, das des Bischofs Abshelāmā bar Abgar und, 2 1/2 Stunden von der Stadt entfernt, das der Amathshemesh (*Ἀματσήμη*), der Frau des *Σάρδος*, Sohnes



des *Μάνος*. Zahlreiche Anachoreten hatten in dem „heiligen Gebirge“ ihre Zellen, viele Mönche ihre Klöster. Es ist wohl auch τὸ Στόριον (lies Σταύριον „Kreuzberg“, wie bei Antiocheia) ὄρος, auf dem der Mönch Aswānā (Ἀσών) seine Visionen hatte (Philoxenos, *Brief an Patrikios*, unter falschem Titel: Ishāq von Ninive, *Brief an Symeon von Οὐζυμαστῶν ὄρος*, in *Nova Patrum Bibliotheca*, ed. Angelo Mai, VIII, Rom 1871, S. 186, Kap. 39; vgl. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, S. 29, 142, Anm. 10; 225, Anm. 2). Ein anderer Hügel hieß in christlicher Zeit Rāmāthā de-Bēth Alāhā Kiklā (Symeon Metaphrastes, Migne, *Patr. Graec.*, CXVI, col. 141: Βιζελαικικλῶ). In der Umgegend von Edessa lagen die Dörfer Bokhain, Serrin, Kubbē und Kefar Selem oder Negbath. Zwei im Jahre 505 restaurierte Aquaedukte, die von Tell Zimā und Mawdūd herkamen, versorgten die Stadt mit Quellwasser (Ps.-Josua Stylites, cap. 59 f., 62, 87). Die Lage dieser Ortschaften und der Bauwerke in Edessa ist meist nicht genau bestimmbar (Pläne des alten Edessa: von G. Hoffmann, der die alte Skizze von Carsten Niebuhr [1780] berichtigte, bei Wright, *Chron. of Josua Stylites*, 1882; besser bei F. C. Burkitt, *Euphemia and the Goth*, London 1913, S. 46).

Abū 'Ubaida sandte 637 den 'Iyād b. Ḡhanm nach al-Djazīra. Nachdem der griechische Statthalter Ioannes Kateas, der die Osrhoëne durch Tributzahlungen zu retten gesucht hatte, von Kaiser Herakleios abgesetzt und der General Ptolemaios an seine Stelle getreten war, musste al-Ruhā' (Edessa) sich 639 ebenso wie die übrigen Städte Mesopotamiens ergeben (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 172–75; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, II, 414–17; Yāqūt, s. v. al-Djazīra; Khwārizmi, ed. Baethgen, *Fragmente syr. u. arab. Historiker*, Leipzig 1884, S. 16, 110 = *Abh. K M*, VIII, Nr. 3; Theophanes, ed. de Boor, S. 517, 521). Die Stadt verlor seitdem ihre politische und bald auch ihre religiöse Bedeutung und sank zu einer mittleren Provinzstadt herab. Ihr letzter bedeutender Bischof, Jacob von Edessa, weilte nur vier Jahre (684–87) und später noch einmal vier Monate (708) in seinem Bistum. Der Maronit Theophilus von Edessa (gest. 785) schrieb eine „Weltchronik“ und übersetzte die „zwei Bücher des Homeros über Ilion“ in das Syrische.

Meist wird al-Ruhā' wie al-Rakka, Harrān und Karkisiya zu Diyār Muḍar gerechnet (Ibn al-Athīr, VIII, 218; al-Yāqūbi, I, 177; M. Hartmann, *Bohtān*, S. 88, Anm. 2 und 3 = *Mitt. VAG*, 1897, I, 28). Im Jahre 67 (686/7) bildeten al-Ruhā', Harrān und Sumaisāt das Wilāyet, das Ibrāhīm b. al-Ashtar dem Ḥātim b. al-Nu'mān verlieh (Ibn al-Athīr, IV, 218).

Die „alte Kirche“ der Christen wurde durch zwei Erdbeben (3. April 679 und 718) zerstört. Im Jahre 737 erschien ein Grieche, Bashir, in Harrān und gab sich für „Tiberios, den Sohn des Konstantinos“ aus; zuerst fand er Glauben, wurde aber dann entlarvt und in al-Ruhā' hingerichtet (Barhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 119). Im Jahre 133 (750/1) war die Stadt der Schauplatz der Kämpfe zwischen Abū Dja'far, dem späteren Khalifen al-Manṣūr, und den Anhängern der Umayyaden, Ishāq b. Muslim al-U'kaili und seinem Bruder Bakkar, die sich erst nach Marwān's Tode ergaben (Ibn al-Athīr, V, 333 f.). Doch brachen immer neue Aufstände in al-Djazīra aus (Ibn al-Athīr, V, 370 ff.); so wurde unter al-Manṣūr der

gleichnamige Gouverneur von al-Ruhā', der Erbauer von Ḥiṣn Manṣūr, 141 (758/9) in al-Rakka enthauptet (al-Balādhuri, S. 192). Als Hārūn al-Rashīd durch al-Ruhā' kam, suchte man die Christen zu verdächtigen und behauptete, der griechische Kaiser komme jedes Jahr heimlich in die Stadt, um in ihren Kirchen zu beten; aber der Khalife erkannte, dass es sich um Verläumdungen handelte. Die Gūmayē (aus al-Djūma, dem Tale des 'Afrin in Syrien), neben den Talmahrayē und Ruṣāfayē eine der vornehmsten Familien von al-Ruhā', hatten unter seiner Habgier freilich sehr zu leiden (Barhebraeus, *Chron. syr.*, S. 130). Von einer Plünderung der ungeschützten Stadt durch die Rebellen Naṣr b. Shabath und 'Amr konnten sich die dortigen Christen 812 nur durch Zahlung von 5000 Zūzē loskaufen; Abū Shaikh befestigte daher al-Ruhā' 814 auf Kosten der Einwohner (Barhebraeus, S. 136 f.). Zu Anfang seiner Regierung schickte al-Ma'mūn den Heerführer Ṭāhir nach al-Ruhā', dessen persische Soldaten dort von den beiden Rebellen belagert wurden, ihnen aber zusammen mit den Einwohnern der Stadt — unter ihnen Mār Dionysios von Tellmahre — erfolgreich widerstanden (Barhebraeus, S. 139). Ṭāhir, der selbst vor seinem meuternden Heere nach Kallinikos geflohen war, gewann die Rebellen für sich und machte 'Abd al-A'lā zum Gouverneur von al-Ruhā', der die Stadt sehr bedrückte (Barhebraeus, S. 139 f.). Muḥammad b. Ṭāhir, der 825 al-Djazīra verwaltete, verfolgte die Christen in al-Ruhā' ebenso wie die Gouverneure unter al-Mu'tasim und seinen Nachfolgern.

Im Jahre 331 (942/3) eroberten die Griechen Diyārbekr, Arzan, Dārā und Rās 'Ain, drangen bis vor Naṣibin vor und verlangten von den Einwohnern von al-Ruhā' das heilige Christusbild, genannt das *μανδύλιον* (al-*Ikōnat al-Mandil*); mit Zustimmung des Khalifen al-Muttaḳi wurde es ihnen ausgeliefert gegen Freilassung von 200 muslimischen Gefangenen und das Versprechen, die Stadt in Zukunft unbehelligt zu lassen (Yahyā b. Sa'īd al-Anṭākī, ed. Kračkovskij-Vasil'ev, in *Patrol. Orient.*, XVIII, 730–32; Ṭābit b. Sinān, ed. Baethgen, *a. a. O.*, S. 90, 145). Das Bild traf am 15. August 944 in Konstantinopel ein, wo es feierlich in die Sophienkirche und den Kaiserpalast gebracht wurde (vgl. ausser Yahyā, *a. a. O.*; al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, II, 331; Ibn al-Athīr, VIII, 302 u. a. die Konstantinos Porphyrogenetos zugeschriebene Rede über die *εἰκὼν ἀχειροποίητος* sive *De imagine Edessena*, ed. Migne, *Patr. Graec.*, CXIII, col. 432, besser ed. v. Doberschütz, *Christusbilder*, in *Texte u. Unters.*, XVIII). Aber schon 338 (949/50) wurde dieser Vertrag durch Saif al-Dawla gebrochen, der zusammen mit den Einwohnern von al-Ruhā' einen Einfall nach al-Maṣṣīsa machte (Yahyā, *a. a. O.*, S. 732). Die Griechen drangen 348 (959/60) unter dem Domestikos Leon nach Diyārbekr und al-Ruhā' vor (Ibn al-Athīr, VIII, 393). Kaiser Nikephoros Phokas zog gegen Ende 357 (967/8) gegen Diyār Muḍar, Maiyāfāriḳin und Kafartūthā (Yahyā, S. 815). Nach Ibn al-Athīr (VIII, 454, unten) wurde al-Ruhā' im Muḥarram 361 (Okt./Nov. 791) eingeschert und in al-Djazīra Truppen zurückgelassen; es ist wohl vielmehr Muḥarram 362 zu lesen und der Feldzug des Johannes Tzimiskes gemeint, falls nicht eine Verwechslung von Edessa mit Emesa (Hims) vorliegt, das 969 verbrannt wurde (Barhebraeus, *Chron. syr.*, S. 190).

Ibn Hawkal spricht 978 von über 300 Kirchen in al-Ruhā, und al-Makdisi rechnet die Kathedrale, deren Deckengewölbe mit Mosaiken reich verziert war, zu den vier Weltwundern.

Bis 416 (1025/6) gehörte die Stadt dem Häuptling der Banū Numair, 'Uṭair. Dieser setzte dort Aḥmed b. Muḥammed als Nā'ib ein, liess ihn aber später töten. Die darüber empörten Einwohner boten darauf die Stadt dem Naṣr al-Dawla, Marwāniden von Diyārbekr (griech. Ἀπομεριάνης), an, der sie durch Zengi besetzen liess. Nach der Ermordung des 'Uṭair und dem Tode des Zengi (418 = 1027) gab Naṣr al-Dawla dem Sohne des 'Uṭair einen Turm von al-Ruhā, dem Sohne des Shabal einen anderen (Ibn al-Aṭhir, IX, 244). Der erstere (nach anderen ein als Gouverneur eingesetzter Türke Salman, Σαλαμάνης, der von 'Uṭair's Witwe hart bedrängt wurde) verkaufte darauf die Festung gegen 20 000 Dareiken und vier Dörfer dem byzantinischen Protospatharios Georgios Maniakes, Sohn des Gudelos, der in Samosata residierte; er erschien bei Nacht und besetzte drei Türme. Nach einem vergeblichen Versuch des Emirs von Maiyāfārikin, ihn wieder zu vertreiben, bei dem die noch von vielen Christen bewohnte Stadt geplündert und verbrannt wurde (Winter 1030/1), besetzte Maniakes auch die Burg und die Stadt (Ibn al-Aṭhir, IX, 281bis; Michael Syrus, ed. Chabot, III, 147; Barhebraeus, *Chron. syr.*, S. 214; Aristakēs Lastivertēi, c. 7, S. 24 f.; Matt'ēos Urhayec'i, ed. 1898, c. 43, S. 58–62 = Übers. Dulaurier, S. 46–9; Kedren.-Skylitz., Bonner Ausgabe, II, 500; die Berichte über die Vorgeschichte der Übergabe weichen stark voneinander ab). Edessa scheint unter Maniakes in einer gewissen Unabhängigkeit von Byzanz gestanden zu haben, da er einen jährlichen Tribut dorthin sandte (Kedrenos-Skylitzes, S. 502).

Im Radjab 427 (Mai 1036) geriet der Patrikios von Edessa in die Gefangenschaft des Numairiten Ibn Waththāb und seiner zahlreichen Verbündeten; die Stadt wurde geplündert, aber die Festung blieb im Besitze der griechischen Garnison (Ibn al-Aṭhir, IX, 305; Barhebraeus, *Chron. syr.*, S. 217). Im Frieden von 1037 erhielt der Kaiser wieder ganz Edessa, das darauf neubefestigt wurde (Ibn al-Aṭhir, IX, 313; Barhebraeus, S. 221).

Auf Maniakes folgten Λέων Δεσποδότης oder (nach armenischen Quellen) Apuk'ap, dann der Iberer Βαρσαβάρτζε als Strategen von Edessa; 1059 war Ἰωάννης ὁ Δουκῆτζης Katepano der Stadt. Die Türken zogen unter dem Khorāsān-Sālār 1065/6 und 1066/7 gegen sie, und Alp Arslān belagerte sie 1070 fünfzig Tage lang; sie wurde von Wasil (dem Sohne des Bulgarenkönigs Alōsian?) verteidigt. Nach dem Siege von Manazkert sollte Edessa dem Sultan ausgeliefert werden; aber der geschlagene Kaiser Romanos Diogenes konnte über die Stadt nicht mehr verfügen, und ihr Katepano Paulos reiste zu seinem Nachfolger nach Konstantinopel (Skylitzes, Bonner Ausgabe, S. 702). Auch 1081/2 wurde Edessa von einem Emir Khusraw vergänglich belagert. Nach dem Tode Wasil's wurde erst der Armenier Smbat, ein halbes Jahr später (23. Sept. 1083) Philaretos Brachamios Herr von Edessa. Er verlor es aber schon 1086/7, da in seiner Abwesenheit sein Stellvertreter ermordet und die Stadt dem Sultan Malik-shāh ausgeliefert wurde. Dieser machte den Emir Buzān zum Statthalter von al-Ruhā und Harrān. Nachdem dieser 1094 im Kampfe gegen Tutush

gefallen war, besetzte Alpyārūk, der General des Sultans von Dimashk und Halab, die Stadt und wollte sie seinem Heere zur Plünderung überlassen, wurde aber vorher von einer griechischen Tänzerin namens Gali vergiftet. Hierauf bemächtigte sich der Armenier Kuropalates T'oros (Theodoros), Sohn des Het'um, der Zitadelle. Als 1097/8 Graf Balduin Tall Bāshir eroberte, rief ihn T'oros zum gemeinsamen Kampfe gegen ihre Feinde nach al-Ruhā und empfing ihn freudig, wurde aber 15 Tage später von den Edessern gegen den Willen Balduins umgebracht (Matt'ēos von Edessa, ed. 1898, S. 260–62 = Übers. Dulaurier, S. 218–21; *Anonyme syr. Chronik von 1203/4* bei Chabot, *C.-R. Acad. Inscr. Lettr.*, 1918, S. 431 ff.).

Seit 1098 beherrschten die Lateiner ein halbes Jahrhundert die „Grafschaft Edessa“, zu der auch Sumaisāt und Sarūd gehörten (1098 Balduin I.; 1100 Balduin II.; 1119 Joscelin I.; 1131 Joscelin II.). Die Stadt hatte unter ihnen viel zu leiden. Imād al-Din Zengi von al-Mawṣil eroberte sie am 23. Dezember 1144 (genaue Beschreibung der Belagerung und Eroberung in der *anonymen syrischen Chronik von 1203/4*, ed. Chabot, in *Corpus Script. Christ. Orient.*, Ser. III, Bd. XV, S. 118–26; Übers. von Chabot, *Un épisode de l'histoire des Croisades*, in *Mélanges Schlumberger*, I, Paris 1924, S. 171–79). Die Franken versuchten unter Joscelin II. und Balduin von Kaisūm im Oktober 1046 noch einmal, die Stadt zurückzugewinnen und drangen bei Nacht in sie ein. Aber nach sechs Tagen erschien Nūr al-Din mit 10 000 Türken, nahm sie bald ein und verwüstete sie; die Einwohner wurden teils getötet teils zu Sklaven gemacht; Balduin fiel, Joscelin entkam nach Sumaisāt (Barhebraeus, S. 311 f.). Der Fall des östlichen Bollwerks der Kreuzfahrer rief allenthalben grosses Entsetzen hervor; in Europa führte er zum zweiten Kreuzzuge. Der Syrer Dionysios bar Ṣalibi schrieb als Diakonus über die zweimalige Zerstörung der Stadt eine „Rede“ und zwei poetische Mēmrē; drei solche schrieb Basileios Abu 'l-Faradj b. Shummanā, der Günstling des Zengi, der auch eine Stadtgeschichte von Orhāi verfasste (Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, S. 293, 298).

Nach dem Tode des Nūr al-Din nahm sein Neffe Saif al-Dīn Ghāzi die Stadt in Besitz (1174); 1182 fiel sie Ṣalāh al-Dīn zu, der sie später dem Malik al-Manṣūr übergab. Als Malik al-'Adil starb (1218), wurde sein Sohn Malik al-Ashraf Sharaf al-Dīn Mūsā Herr von al-Ruhā, Harrān und Khilāt. Im Juni 1234 wurde die Stadt von dem Heere des 'Alā' al-Dīn Kai Kūbād eingenommen und ihre Einwohner nach Kleinasien deportiert (Kamāl al-Dīn, Übers. Blochet, in *ROL*, V, 88; Barhebraeus, *Chron. syr.*, S. 468). Aber schon nach vier Monaten gewann sie Malik al-Kāmil zurück. Die Tataren durchzogen 1244 das Gebiet von al-Ruhā, die Mongolen unter Hūlāgū 1260; die Einwohner von al-Ruhā und Harrān ergaben sich ihm freiwillig, die von Sarūd wurden alle getötet (Barhebraeus, *Chron. syr.*, S. 509; *Chron. arab.*, Ausgabe Bairūt, S. 486).

Zur Zeit des Abu 'l-Fidā' (um 1321) lag al-Ruhā in Ruinen. Ḥamd Allāh al-Mustawfi sah um 1340 noch vereinzelte Reste der alten Prachtbauten. Nach Kaḳkashandi war die Stadt zu seiner Zeit (um 1400) wieder aufgebaut, bevölkert und blühend. In den Feldzügen des Timūr, der 1393 al-Djazīra eroberte, wird al-Ruhā im *Zafar-Nāma* des Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī (verfasst 828 = 1425) noch wiederholt erwähnt.



Die Osmanen eroberten die Stadt, die von ihnen Orfa genannt wird, endgültig 1637 in dem Kriege Murād's IV. gegen Persien.

Orfa (Urfa) hat jetzt fast 30 000 Einwohner. Es ist die Hauptstadt des gleichnamigen Wilayets, das etwas über 200 000 Bewohner zählt. Die Stadt liegt 550 m ü. d. Meere.

*Litteratur:* al-Khwarizmi, *Kitāb Šarāt al-Ard*, ed. v. Mzik, in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 21 (Nr. 294); Suhrāb, *Kitāb 'Adjā'ib al-Akālīm al-sab'a*, ed. von Mzik, *ebd.*, 1930, V, 32 (Nr. 302); al-Batānī, *al-Zidj al-Šābi*, ed. Nallino, in *Publicaz. del R. Osservatorio di Brera in Milano*, Nr. XI, II, 41; III, 238 (Nr. 153); al-Iṣṭakhrī, *B G A*, I, 76; Ibn Ḥawqāl, *B G A*, II, 154; al-Makdisi, *B G A*, III, 141, 147; Ibn Khurdaḍḍbih, *B G A*, VI, 73, 96, 161; Kudāma, *ebd.*, S. 215, 229, 246; Ibn Mas'ūdī, *Kitāb al-Tamīh*, *B G A*, VIII, 144; Ibn Djbair, ed. Wright, S. 246; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 231, 531, 876; Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud, S. 277; Übers. Guyard, II, 52; Ḥamd Allāh al-Mustawfī, *Nuḥat al-Ḳulūb*, Bombay, S. 166; Khalil al-Zāhiri, *Zubdat Kaṣṣf al-Mamālik*, ed. Ravaisse, S. 51; Kālkashandī, *Šubḥ al-A'šā*, ed. Kairo, IV, 139; Šaraf al-Dīn 'Alī Yazdī, Kalkutta 1887, I, 662; Ḥādjdī Khalifa, *Djahān-Numā*, S. 443; E. Sachau, *Edessenische Inschriften*, in *Z D M G*, 1882, XXXVI, 142 ff., 158; ders., *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, S. 195 ff.; A. v. Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroēne*, in *Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersb.*, VIII. Ser., XXXV, Nr. 1, 1887; Tixeront, *Les Origines de l'Eglise d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris 1888; J. P. Martin, *Les Origines de l'Eglise d'Édesse et des églises syriennes*, Paris 1889; R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Paris 1892 (aus *J A*, 1891–92); L. Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik*, Leipzig 1892, in *Texte und Untersuchungen zur altchristl. Lit.*, IX/1; E. v. Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig 1899, in *Texte und Untersuchungen zur altchristl. Lit.*, XVIII; Ed. Meyer, *Art. Edessa* Nr. 2, in Pauly-Wissowa's *Real-Enz.*, V, col. 1933–38; R. A. Lipsius, *Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht*, Braunschweig 1880; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 (Neudruck 1930), S. 103 f.; J.-B. Chabot, *Édesse pendant la première croisade*, in *C.-R. Acad. Inscr. Lettr.*, 1918, S. 431–42; F. C. Burkitt, *Euphemia and the Goth with the Acts of martyrdom of the Confessors of Edessa ed. and examin.*, London 1919; J. Laurent, *Des Grecs aux Croisés; étude sur l'histoire d'Édesse de 1071 et 1078*, in *Byzantion*, 1924, I, 367–49; M. Canard, *Sayf al-Daula; recueil de textes relatifs à l'émir Sayf al-Daula le Hamdanide*, Alger-Paris 1934, S. 53, 54, Anm. 3, 79–81 (*Bibliotheca Arabica*, publ. p. la Faculté des Lettres d'Alger, VIII). (E. HONIGMANN)

ORIHUELA, mah. *Orhula*, Stadt im östlichen Spanien (Levante), 23 km nord-östlich von Murcia, Hauptort eines Gerichtsbezirkes (*partido*) und Sitz eines Bischofs, zählt mit seiner stark bevölkerten ländlichen Umgebung insgesamt etwas mehr als 35 000 Einwohner. Sie wurde von den Muslimen zur gleichen Zeit wie die anderen

Städte der *Kūra* Todmir erobert und war lange Zeit die Hauptstadt dieser *Kūra*, bevor sie zu Gunsten Murcia's aufgegeben wurde. Sie hatte im Laufe der islamischen Geschichte immer das gleiche Los wie Murcia. Sie wurde jedoch gegen Ende des VI. (XII.) Jahrh. für einige Jahre der Sitz eines kleinen unabhängigen Staates unter der Herrschaft des Kaḍi Ahmed b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. 'Āsim.

*Litteratur:* al-Idrīsī, ed. Dozy u. de Goeje, S. 175 u. 193 des Textes, 210 u. 234 der Übers.; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, I, 403; Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, Text S. 179, Übers. S. 256; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyarī, *al-Rawḍ al-mi'ār*, Spanien, s. v.; Ibn al-Khaṭīb, *A'lām*, Spanien, ed. Lévi-Provençal, Rabat-Paris 1934, S. 297–98; E. Tormo, *Levante* (Guías Calpe), Madrid 1923, S. 297–306. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

ORISSA (ODRA-DEÇA), ein Teil der heutigen indischen Provinz Bihār und Orissa, hat einen Flächeninhalt von 13 706 Quadratmeilen und eine Bevölkerung von 5 306 142 Seelen, von denen sich nur 124 463 zum Islām bekennen. Zu Verwaltungszwecken hat man es in die fünf Gebiete Cuttack, Balasore, Puri, Angul und Sambalpur eingeteilt. Ausserdem gibt es dort noch 24 Eingeborenstaaten, die lehnspflichtigen Orissastaaten, mit einer Bevölkerung von 4 465 385 Seelen, darunter nur 17 100 Muḥammadaner (Volkszählung von 1931).

Das heutige Orissa, das die Deltamündungen des Mahānadi und der benachbarten Flüsse umfasst, dehnt sich vom Bengalischen Meerbusen bis an die Grenzen der Zentral-Provinzen und vom Subarnarekha bis zum Čilka-See aus. Seine Unzugänglichkeit erwies sich in der Vergangenheit als Schutz; während der Küstenstreifen mehrmals erobert wurde, blieben die Hochländer des Innern unter halbunabhängigen oder tributpflichtigen Herrschern. Es gehörte zu dem ehemaligen Königreich Kalinga und war die einzige Eroberung des friedliebenden Aḡoka; doch mit der Auflösung des Maurya-Reiches ging es noch einmal in die Gewalt der Kalinga-Könige über. Bis ins XI. Jahrh. n. Chr. ist die Geschichte dieses Gebietes äusserst verworren. Wer an der Lösung chronologischer Rätsel Interesse hat, orientiert sich am besten im ersten Band von Banerji's *History of Orissa*.

Einige Teile des heutigen Orissa wurden dem Reiche Muḥammed b. Tughluḳ's einverleibt und der Provinz Džādjanagar angeschlossen. Der eigentliche Eroberer Orissa's war jedoch Akbar's berühmter General Rādžā Mān Singh; dieser nahm es den Afghānen von Bengalen fort, die zeitweise im Lande Fuss gefasst hatten. Unter Akbar wurde es als Teil der Šūba Bengalen verwaltet, denn erst unter Džahāngir wurde es eine besondere Provinz. Mit dem Verfall des Mughal-Reiches kam Orissa in die Hände der Bhonslā Marāṭhā's von Nāgpur. Obgleich es nominell im Jahre 1765 durch die Diwānī-Übertragung an die Engländer fiel, wurde es erst im Jahre 1803 vollständig erobert.

Mit Ausnahme des Gebietes von Sambalpur wurde das jetzt als Orissa bekannte Gebiet bis Oktober 1905 zusammen mit Bengalen und bis März 1912 zusammen mit Westbengalen verwaltet; dann wurde aus Bihār und Orissa eine besondere Provinz gebildet. Orissa ist immer eine Hochburg des Hinduismus gewesen, und der Tempel Džagannāth zieht heute noch Tausende von Pilgern an den Strand von Puri.

*Litteratur:* R. D. Banerji, *History of Orissa*, 2 Bde., Kalkutta 1930—31; *Bihar and Orissa, First Decennial Review* (1912—22), Patna 1923; W. W. Hunter, *Orissa*, 2 Bde., London 1872; *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*; Cobden Ramsay, *Feudatory States of Orissa*, Kalkutta 1910; H. C. Ray, *The Dynastic History of Northern India*, Bd. I, Kalkutta 1931; *Report of the Orissa Committee*, 2 Bde., Kalkutta 1932; J. Sarkar, *Studies in Aurangzib's Reign. Orissa in the Seventeenth Century*, Kalkutta 1933; A. Stirling, *An Account of Orissa Proper or Cuttack*, Kalkutta 1904; G. A. Toynbee, *Sketch of the History of Orissa from 1803—1828*, Kalkutta 1873; das *Mādālā Pāñji*, ein alter Bericht auf Palmblättern im Djagannāth-Tempel zu Puri, scheint wenig historischen Wert zu besitzen.

(C. COLLIN DAVIES)

**ORKHAN** oder URKHAN (Ur-Khan?) ist der älteste Sohn des Emirs 'Othmān [s. d.], des Begründers des Osmanenreiches. Seine Mutter ist Malkhatun, die Tochter des Shaikh's Ede-Bāl aus dem Dorfe Itburnu bei Eski-shehir. Das Jahr seiner Geburt steht nicht fest, wie denn überhaupt die Chronologie seiner ganzen Regierungszeit sehr zu wünschen übrig läßt. Die osmanischen Quellen lassen ihn 687 (beg. 6. Febr. 1288) zur Welt kommen, nach anderen ist er bereits 680 (beg. 22. April 1281) geboren. Die erste Angabe, die wohl auf Hādjdji Khalifa's *Tak-wīm* zurückgeht, hat am meisten für sich. Aus seiner Jugend ist wenig bekannt. Kaum 12-jährig wurde er 699 (1299) mit der Tochter des Herrn von Yār-Hişār, die mit dem Herrn von Belokoma (Biledjik) verlobt war, namens Nilüfer-Khatun [s. d.], einer Griechin, vermählt. Aus dieser Verbindung stammen u. a. seine beiden Söhne Murād, der Nachfolger, sowie Sulaimān Pasha. Orkhan war beinahe 40 Jahre alt, als er, angeblich im Ramadān 726 (Aug. 1326), die Herrschaft antrat. Nach der Überlieferung bot Orkhan seinem Bruder 'Alā' al-Dīn 'Alī (meist nur 'Alā' al-Dīn geissen; vgl. dazu *Isl.*, XI, 20, Anm. 3) einen Teil der väterlichen Besitzungen an, doch soll sich 'Alā' al-Dīn 'Alī lediglich mit der Wezir-Würde abgefunden haben. Diese Erzählung erinnert stark an die Geschichte von Moses und Aaron, wie sie im Kor'an XX, 30 niedergelegt ist, und dient wohl dazu, die Einrichtung des Wezirats geschichtlich festzulegen. Übrigens ist 'Alā' al-Dīn 'Alī auch der erste Träger des Titels *Pasha* [s. d.], der dann auf Orkhan's Sohn Sulaimān übergegangen ist, um sich von diesem auf Kara Khalil zu vererben.

Die Herrschaft Orkhan's läßt sich in zwei Teile trennen: die Zeit von 1326 bis 1344, während der er die Macht in Kleinasien festigte, das Heer schuf und ausbaute, sodann die Zeit von 1344 bis zu seinem Tod 1359/60, während der er sich anschickte, in Mazedonien und Thrazien Fuss zu fassen und seine Herrschaft auf europäischem Boden auszudehnen. Er legte damit den Grund zum späteren Weltreich der Osmanen, als dessen eigentlicher Schöpfer er anzusehen ist.

Orkhan hatte bereits zu Lebzeiten seines Vaters sich als Eroberer bewährt. Kurz vor dessen Ableben — 'Othmān starb etwa 70-jährig an der Gicht — hatte er Brussa, die nunmehrige Hauptstadt des Osmanenreiches, ohne Blutvergiessen eingenommen. Nicaea und Nicomedia blieben nunmehr das nächste Ziel der osmanischen Waffen. Ihm standen einige ausgezeichnete Heerführer zur Seite,

von denen Köse Mikhāl [s. MIKHAL-OGHLU], Akçe Kōdja, Konur-Alp, 'Abd al-Rahmān Ghāzi, Kara 'Alī, Kara Mursal die bekanntesten sind. Mit deren Hilfe führte er alle seine Unternehmungen auf glücklichste durch. Vor der Einnahme der beiden Städte sicherte sich Orkhan zunächst den Besitz der nördlichsten Halbinsel von Bithynien, die im N. vom Schwarzen Meer, im S. vom Nikomedischen Meerbusen, im W. vom Bosphorus eingeschlossen wird. Die beiden stark befestigten, den Heerweg von Konstantinopel nach Nikomedien deckenden Festungen Semendra und Aidos wurden eingenommen. Das Gebiet und die Stadt Semendra wurden dem Feldherrn Akçe Kōdja als Lehen überlassen und hießen seitdem Kōdja-Ili. Dem Fall dieser Örtlichkeiten folgte die Unterwerfung der meisten kleinen Küstenorte zu beiden Seiten des Meerbusens von Nikomedien, von denen die Küstenburg Hereke am meisten Widerstand leistete. Kara Mursal eroberte das südliche Küstenland durch die Einnahme des durch seine Heilbäder bekannten Yalowa sowie des nach ihm benannten Fleckens Kara Mursal. Als Lehensträger Orkhan's verpflichtete er sich, zum Küstenschutz ein kleines Geschwader zu unterhalten, sodass die Wasserverbindung zwischen Konstantinopel und Nikomedien und Nicaea gänzlich unterbunden war. Gegen Nicomedia zog Orkhan persönlich aus. Die Stadt wurde, nachdem vorher das Bergschloss Koyun-Hişār gefallen war, ohne sonderliche Schwierigkeiten in Besitz genommen. Während der Kaiser Andronikos Nikomedien verloren gab, schickte er sich an, wenigstens den alten Palaeologensitz Nicaea zu erhalten. Zu Anfang 1330 setzten die Byzantiner auf das asiatische Ufer über, und in der Umgegend des kleinen Küstenortes Philokrene in Mesothinien (jetzt Tawshandjil) kam es zur Schlacht, über die in den osmanischen Quellen nichts zu finden ist, während die byzantinischen Berichterstatter (Kantakuzenos, Bonner Ausgabe, I, 341 ff.; Nikephoros Gregoras, Bonner Ausgabe, I, 434; vgl. dazu Phrantzes und Chalkokondyles) offenbare Irrtümer und absichtliche Entstellungen aufweisen. Für Nicaea war durch die Niederlage der Byzantiner bei Philokrene die letzte Hoffnung der Errettung geschwunden. Die Einwohner machten gar nicht den Versuch eines ernsthaften Widerstandes, sondern beeilten sich, Orkhan Treue und Gehorsam zu geloben. Die Stadt, von Orkhan in jeder Weise durch reiche Stiftungen begünstigt, erhob sich aus ihrer langen Bedrängnis bald zu einer der blühendsten und wohlhabendsten des Osmanischen Reiches. Nicaea, nunmehr Iznik [s. d.], wurde besonders durch seine Medresen als Brennpunkt islamischen Geisteslebens berühmt. 1333 unternahm Orkhan's Sohn Sulaimān einen Heerzug in die noch unabhängigen, nördlich des Sangaris (Sakarya) gelegenen Landstriche mit den Städten Goinik, Modrene und Tarakdji, die er fast ohne Schwertstreich einnehmen konnte. Während alle bisherigen Siege und Eroberungen Orkhan's über die Griechen davon getragen wurden, war jede kriegerische Berührung mit den aus dem Seldjükenreich entstandenen Kleinfürstentümern Anatoliens ausgeblieben. Das unmittelbar benachbarte Land Karasi [s. d.], wo 1335 die Thronfolge Anlass zu Streitigkeiten zwischen zwei Brüdern bot, deren jüngster, Tursun, am Hofe Orkhan's lebte, kam als erstes an die Reihe. Orkhan war von Tursun wider seinen älteren Bruder (namens Timur-Khan?) aufgeboten worden und fiel in das Gebiet von Karasi gegen verschiedene



Zusicherungen ein. Unterwegs nahm er Ulubad, Kirmastf [s. d.], Mikhaliđj samt den Schlössern Koilos und Ailos. Balikesf wurde Orkhan ohne Verteidigung überlassen und der Widerstand auf Berghama beschränkt. Aber auch diese Stadt geriet alsbald in osmanische Hände zum Dank für die Schonung, die Orkhan dem Herrn von Karasi hatte zuteil werden lassen, als dieser seinen jüngeren Bruder treulos aus dem Weg geräumt hatte (736 = 1336). Hādīđi Il-begī, der Wezir des letzten Fürsten von Karasi, wurde mit der Verwaltung des neuerobernten Gebietes betraut, als Ratgeber wurden ihm Edje-Beg sowie Ewrenos [s. d.] zur Seite gegeben. Nach dem Falle von Berghama befasste sich Orkhan von Brussa, seinem Hofsitze, aus mit der Befestigung der Herrschaft durch planmässige Satzungen und Einrichtungen hinsichtlich der Regierung und Verwaltung des erheblich angewachsenen Reiches. Orkhan erscheint als der erste Ordner seiner Herrschaft auf anatolischem Boden (vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei Zinkeisen, *G O R*, I, 118 ff.), wobei sein Bruder 'Alā' al-Dīn 'Alī massgebend beteiligt war, bis nach dessen angeblich 1333 erfolgten Tod sein Neffe Sulaimān Pasha ihm nachfolgte. 728 (1328) soll 'Alā' al-Dīn seinen Bruder zur Errichtung der ersten Münzstätten bewegen haben (nach Sa'd al-Dīn's Angabe). In diesem Jahr wurden angeblich das erste Gold und Silber mit Orkhan's Namen ausgeprägt und im ganzen Osmanischen Reiche anstelle der bisher gangbaren seldjukischen Münzen in Umlauf gesetzt. Eine Kleiderordnung veranlasste eine strenge Scheidung der Stände und Klassen und das Heerwesen wurde von Grund auf durch Čendereli Khalil [s. d.] den neuen Verhältnissen angepasst. Damals (angeblich 1330) entstand das Corps der Janičaren [s. d.], das aus Christenkindern gebildete türkische Fussvolk, das in Beziehung zu Hādīđi Bektash [s. d.] gesetzt wird. Aber auch das unregelmässige Fussvolk, die sog. 'Azaben, wurden besser geordnet und die Lebensreiterei (*Akindji*) für die Zwecke der Staatsmacht ausgebaut. Daneben gründete Orkhan zahlreiche Moscheen, Klöster und Schulen und die frommen Stiftungen, die er allenthalben in den neugewonnenen Landschaften machte, bezeugen die grosse Aufmerksamkeit, die er religiösen Dingen entgegenbrachte. Das Derwish-Wesen, das grade damals in voller Blüte stand — der Orden der Bektashi scheint unter Orkhan aufgefunden zu sein — besass in Orkhan zweifellos einen grossen Gönner, wie grade in seinem Hofsitze Brussa die zahlreichen Zellen und Klöster heiligmässiger Männer bekunden, die während seiner Herrschaft aus dem Osten im Osmanischen Reiche Zuflucht gefunden hatten. Das islamische Glaubensleben unter Orkhan, das einen stark 'alidischen, um nicht zu sagen schī'itischen Einschlag hatte, zählt zu den merkwürdigsten Erscheinungen der Religionsgeschichte und bedarf in wesentlichen Punkten noch der Aufhellung durch Einzeluntersuchungen.

Mit Orkhan's Regierung beginnt die Zeit des ersten freundlichen und friedlichen Verkehrs zwischen Osmanen und Byzantinern, aber auch der Wechsel von Krieg und Waffenstillstand, von Feindschaft und Bündnissen (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, I, 126). Osmanische Truppen wurden wiederholt von den byzantinischen Kaisern zu Hilfe gerufen und als Orkhan die Regierung antrat, hatten türkische Heerhaufen bereits zum dritten Mal, freilich erfolglos und ohne Spuren zu hin-

terlassen, die Meerengen überschritten und Fuss auf europäischem Boden gefasst (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, I, 120 ff. und Zinkeisen, *G O R*, I, 184 ff.). Diesen Raubzügen lag die Absicht, diesseits der Dardanellen sich festzusetzen, offenbar fern, und der Kaiser von Byzanz widmete ihnen nur geringe Aufmerksamkeit. Doch wurden aus diesen planlosen Unternehmungen im Laufe der Zeit immer deutlicher förmlich organisierte Heerzüge der anatolischen Kleinfürsten. So hatte es der Beherrscher von Aidin-eli [s. d.], Umur-Beg, übrigens eine der glanzvollsten, wenn auch am wenigsten bekannten Gestalten jener Zeit, zweifellos darauf abgesehen, seine wiederholten Einfälle nach Europa planmässig auszugestalten. Orkhan selber soll 1333, angeblich zur Zeit der Belagerung von Nicomedia, mit Kaiser Andronikos einen Friedensvertrag geschlossen haben, demzufolge er sich verpflichtete, die noch unter byzantinischer Oberhoheit stehenden Städte Kleinasien nicht weiter zu beunruhigen (vgl. Kantakuzenos, Bonner Ausgabe, I, 446). Die zunehmende Schwäche von Byzanz und die wachsende Macht der Osmanen nahmen indessen einer solchen Abmachung bald die bindende Kraft. Schon 1337 versuchte Orkhan in der Nähe von Konstantinopel mit einem Geschwader von 36 Schiffen eine Landung, bei der es sicherlich auf einen Angriff auf die Hauptstadt und auf eine Festsetzung in Thrazien abgesehen war. Die Osmanen erlitten eine grauenhafte Niederlage und entkamen nur mit einem Schiff. Die bald darauf einsetzenden Thronwirren in Konstantinopel, wo der Grossdomestikos Kantakuzenos Kaiser und Mitherrscher des Paläologen Johannes geworden war, schufen ein engeres Einvernehmen zwischen Orkhan und Kantakuzenos. Umur-Beg erneuerte seine Versuche, auf europäischem Boden Fuss zu fassen, die trotz ihres Aufwands an Fahrzeugen und Bemannung nutzlos verliefen. Orkhan verhielt sich abwartend. Kaiserin Anna, die Mutter des jungen Paläologen Johannes, veranlasste ihn zur Entsendung einer Hilfstruppe, um sie gegen ihren Nebenbuhler Kantakuzenos zu verwenden. Dieser merkte die drohende Gefahr und, nachdem jene Heerschar jämmerlich geendet war, strebte er mit allen Mitteln darnach, Orkhan für seine eigenen Machenschaften zu gewinnen. Gegen Stellung von 6 000 Krieger bot er ihm seine unmündige Tochter Theodora im Januar 1345 als Gattin (vgl. Kantakuzenos, III, 31; Bonner Ausgabe, S. 498; Dukas, 9, Bonner Ausgabe, S. 33 f.; Chalkok., I, 24) an und bereits im Mai 1346 wurde zu Selymbria mit allem Prunk die Hochzeit gefeiert (Kantakuzenos, III, 95, S. 585 f.; Nikeph. Gregoras, XV, 5, S. 762 f.; Dukas, 9, S. 35; nach Nikeph. Gregoras hiess die Braut Maria, vgl. I, 762, sicher ein Irrtum). Bemerkenswert ist, dass Orkhan's Gemahlin ihren Glauben nicht abschwor, sondern eine eifrige Christin blieb (vgl. Kantakuzenos, Bonner Ausgabe, S. 588; Zinkeisen, *G O R*, I, 201 f.; 1400 ging sie als Nonne Theodosia ins Kloster) und sich dadurch verdient machte, dass sie zahlreiche Christensklaven loskaufte und in ihre Heimat zurücksandte. Aus dieser Verbindung stammt wohl jener Prinz Khalil Čelebi, der später in genuesische Gefangenschaft geriet und in ganz jungen Jahren mit einer Tochter des Kaisers Johannes V. verheiratet wurde (vgl. Iorga, *G O R*, I, 201). Die Bundesgenossenschaft der Osmanen kam Kantakuzenos teuer zu stehen. Als ihm kurz nach der Hochzeit Orkhan 10 000 Mann sandte, um ihn im Kampf gegen den Serbenfürsten

Stjepan Dušan zu unterstützen, kehrten die Türken ihre Waffen gegen die Byzantiner und zogen mit unheimlicher Beute aus Europa nach Asien zurück. Diese Treulosigkeit hielt Kantakuzenos nicht ab, 1349 abermals seinen Schwiegersohn um ein Hilfsheer anzusprechen. Aber auch dieses Mal trat der überraschend nach Anatolien zurückberufene Heerhaufe von angeblich 20 000 Kriegern sendend und brennend den Rückmarsch über die Dardanellen an. Ausser diesen beiden erbetenen Übermärschen der Osmanen nach Europa dauerten die planlosen Räubereien und Verheerungen der anatolischen Horden diesseits der Meerengen fort und steigerten die Drangsale der Bevölkerung Thraziens ins Unerträgliche. Diese Unsicherheit benutzte Orkhan, seinen wohl längst erwogenen Plan, sich in Europa dauernd festzusetzen, nunmehr auszuführen. Sein Sohn Sulaimān Pasha wurde 1356 beauftragt, die Dardanellen zu überschreiten. Beim Küstenschloss Tzympe (heute Djimenlik) wurde das Unternehmen mit Erfolg bewerkstelligt. 759 (1357) fiel Kallipolis (heute Gallipoli) in die Hände der Osmanen. Der 760 (1358) plötzlich erfolgte Tod des Eroberers Sulaimān Pasha, der nicht in Brussa, sondern in Bulair auf thrasischem Boden beigesetzt ward, machte dem weiteren Vordringen der Osmanen zunächst ein Ende. Zwar streiften Hādjdji Il-begī sowie Edje-Beg ins Innere, ohne indessen ihren Machtbereich auszudehnen. Bald nach Sulaimān segnete auch Orkhan das Zeitliche. Sein Todesjahr steht nicht genau fest. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat die Angabe, dass er Anfang 761 (beg. 23 Nov. 1359) gestorben ist. Keineswegs hat die von C. J. Jireček aus einer slavischen Chronik übernommene Behauptung Anspruch auf Richtigkeit, dass Orkhan erst im März 1362, also nach der Einnahme Adrianopels, seine Tage beschloss (vgl. *Archiv für slav. Phil.*, XIV [1892], S. 260), wenngleich Oskar Halecki, *Un Empereur de Byzance à Rome* (Warschau 1930 = *Travaux historiques de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, Bd. VIII), S. 74, Anm. 3, gestützt auf C. Jireček, *a. a. O.* wowie *BZ*, XVIII (1909), S. 582 f. sich für das Jahr 1362 glaubt entscheiden zu müssen. Dass sowohl die von Jos. Müller in den *S B Ak. Wien.*, 1853, IX, herausgegebenen byzantinischen Jahrbücher (vgl. bes. S. 392) eine solche Annahme nahelegen, soll nicht bestritten werden, so wenig wie der Umstand, dass der Florenzer Chronist Matteo Villani (vgl. Muratori, *Rerum Ital. Script.*, XIV, S. 672 f.), „Orcam“ noch im November 1361 in Tätigkeit treten lässt. Wenn indessen Sulṭān Murād I. mit Recht als der Eroberer Adrianopels bezeichnet wird, so muss schon aus diesem Grund, da die Einnahme dieser Stadt im Frühjahr 1361 (vgl. dazu F. Babinger in *MOG*, II, 311 ff.) nunmehr feststehen dürfte (vgl. dazu die in *MOG* nicht vermerkte Tatsache, dass, nach O. Halecki, *a. a. O.*, S. 75, die Erstürmung Adrianopels am 14. März 1361 in Venedig bekannt wurde), das Todesjahr seines Vaters Orkhan früher angesetzt werden. — Orkhan wurde neben Emir Othmān zu Brussa beigesetzt (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, I, 157 f. mit einer Schilderung seines angeblichen Aussehens).

**Litteratur:** Gleichzeitige osmanische Quellen sind bisher nicht zutage getreten. Von den byzantinischen Chronisten verdient vor allem Orkhan's Schwiegervater Kantakuzenos Beachtung, wenn schon seine Parteilichkeit zu grösster

Vorsicht mahnt. Nikephoros Gregoras darf in vielem mehr Glauben beanspruchen. „Der Übergang der Osmanen nach Europa im XIV. Jahrhundert“ wurde von Johs. Draeseke, im *Neuen Jahrbuch für das klassische Altertum*, Bd. XXXI, S. 7 ff. quellenmässig und kritisch untersucht. Die ganze Regierungszeit Orkhan's behandelt neuerdings in nicht immer zuverlässiger Weise H. A. Gibbons († 7. VIII. 1934), *The Foundation of the Ottoman Empire*, Oxford 1916, S. 54–109. Weitere Quellen zeigen die Werke von J. v. Hammer, Zinkeisen und Iorga auf. (FRANZ BABINGER)

**ORMUZ.** [Siehe HORMUZ.]

**ORTOKIDEN** (URTOKIDEN), turkmenische Dynastie, deren Zweige in Hiṣn Kaifā, Mārdīn und Khartabirt herrschten.

Als der Seldjuakensultan von Damaskus, Tutush, im Jahre 479 Jerusalem eroberte, machte er den Offizier Ortoḳ b. Aksab, der schon unter Malikshāh gedient und 477 an der Belagerung von Āmid teilgenommen hatte, zum Gouverneur der Stadt. Auf ihn folgten 484 (1091) seine Söhne Sukmān und İlghāzī. Nachdem die Heilige Stadt durch al-Afdāl b. Badr al-Djamālī im Shābān 489 (1096) fātimidisch geworden war, zog Sukmān nach al-Ruhā und İlghāzī nach seinen Besitzungen im Trāḳ. Sultan Muḥammed machte 495 (1101) İlghāzī zu seinem Beauftragten (Shihna) in Baghdād.

A. Hiṣn Kaifā. Mu'in al-Dawla Sukmān I. [s. unten, IV, 551 f.] stand dem Mūsā bei, als er von Djakarmish in al-Mawṣil belagert wurde, und erhielt von ihm 495 (1101) zum Dank 10 000 Dinār und die Stadt Hiṣn Kaifā (Ibn al-Athīr, X, 234–36). Seit 488 besass er bereits Sarūdī, und 498 oder kurz vorher fiel auch Mārdīn in seine Hand (Abu 'l-Fidā', ed. Reiske, III, 350–53). Zusammen mit Djakarmish nahm Sukmān bei Harārān den Grafen Balduin und seinen Bruder Joscelin gefangen. Nach seinem Tode (498) herrschte sein Sohn Ibrāhīm in Hiṣn Kaifā, während Mārdīn 502 an seinen Bruder İlghāzī fiel. In Hiṣn Kaifā folgten auf Ibrāhīm erst sein Bruder Rukn al-Dawla Dāwūd (der 508 und noch 541 erwähnt wird: Ibn al-Athīr, X, 352 f.; XI, 73), dann dessen Sohn Fakhr al-Dīn Qarā-Arslān, der etwa 543 den Thron bestieg und wohl 562 (oder erst 570) starb (van Berchem, in *Abh. G W Gött.*, N. F., IX/III, 1907, S. 143, Anm. 3). Er beherrschte Hiṣn Kaifā und einen grossen Teil von Diyārbekr (Ibn al-Athīr, XI, 217); von ihm oder seinem Vater stammt wahrscheinlich die alte Tigrisbrücke bei Hiṣn Kaifā [s. d., S. 341a]. Nach seinem Tode folgte ihm sein Sohn Nūr al-Dīn Muḥammed. Als Salāḥ al-Dīn 578 nach Diyārbekr kam, war Nūr al-Dīn bereit, ihm zu huldigen und ihm bei der Belagerung von al-Mawṣil beizustehen. Zum Lohn dafür erhielt er im folgenden Jahre (579) das wertvolle Āmid. Auf ihn (gest. 581) folgte sein Sohn Kuṭb al-Dīn Sukmān II., der 597 infolge eines Sturzes umkam (Ibn al-Athīr, XII, 112). Er hatte vor seinem Tode aus Feindschaft gegen seinen Bruder al-Malik al-Ṣālīḥ Nāṣir al-Dīn Maḥmūd, der bei den strengen Sunniten als Philosoph und Ketzer verurufen war, einen Mamlūken namens Ayās zu seinem Nachfolger bestimmt; doch ergriff Maḥmūd von Āmid Besitz, als ihn die Emire dazu aufforderten (Ibn al-Athīr, XII, 112). Er erkannte die Oberhoheit der Aiyūbiden 'Ādil und Kāmil und des Seldjuken Kaikā'ūs an. Auf einer Inschrift aus Āmid von 605 (1208/9) nennt er sich Sultan von Diyārbekr, al-Rūm und al-Arman (van Ber-

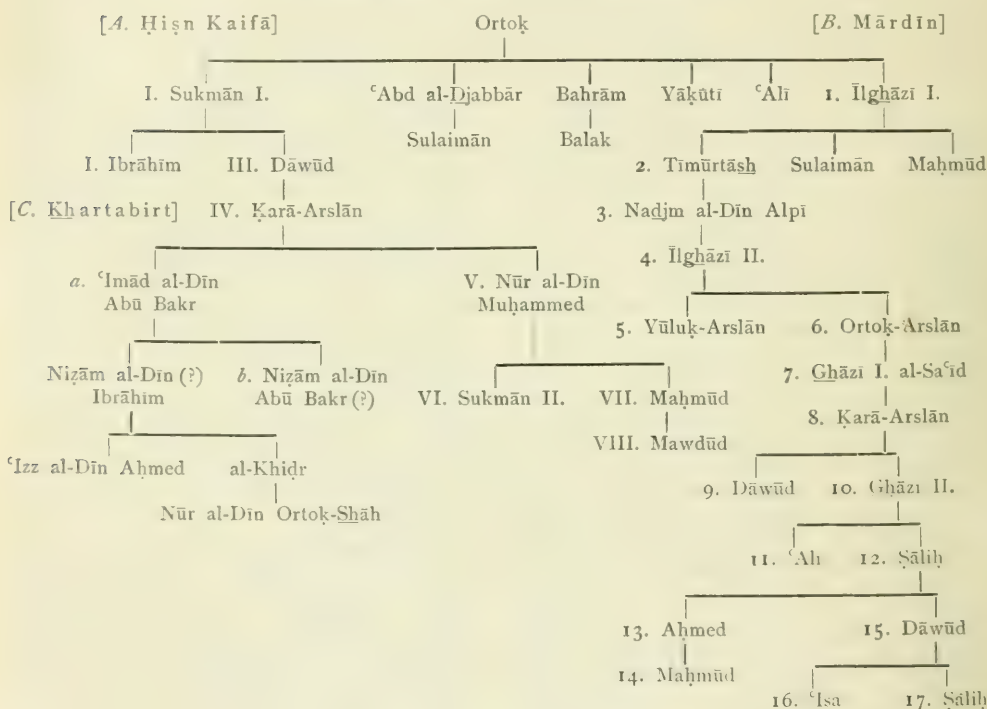


chem, *a. a. O.*, S. 147). Nach seinem Tode (619) folgte ihm sein Sohn al-Malik al-Mas'ūd Mawdūd (Ibn al-Athīr, XII, 260). Nach einer Münze von 628 gehörte Hişn Kaifā damals dem Fürsten von Mārdīn. Nachdem das Gebiet des Ortokiden durch die Einfälle des Seldjukenkultans von Rūm bereits sehr verkleinert worden war, zog 629 (1231) der Aiyūbide al-Kāmil gegen Āmid und eroberte es mit den übrigen dazugehörigen Städten, darunter Hişn Kaifā (Abu 'l-Fidā', IV, 393), das also, falls diese Angabe zutrifft, von Mawdūd seinem Verwandten wieder entrissen worden war. Der Sohn des al-Kāmil, al-Malik al-Şālih, blieb im Besitz von Āmid und Kaifā; Āmid musste er 639 den verbündeten Heeren von Ḥalab und Rūm abtreten, während er Kaifā behielt (Kamāl al-Dīn, „Histoire

des gefährlichsten Feindes der Kreuzfahrer unter den Ortokiden (Ibn al-Athīr, X, 426), folgten auf ihn seine Söhne Shams al-Dawla Sulaimān in Maiyāfāriqīn und Ḥusām al-Dīn Timūrtāsh [s. d.] in Mārdīn und sein Neffe Badr al-Dawla Sulaimān b. 'Abd al-Djabbār in Ḥalab (Ibn al-Athīr, X, 426), den schon İlghāzī selbst 515 zum Gouverneur dieser Stadt eingesetzt hatte, als sein Sohn Sulaimān dort einen Aufruhr gegen ihn anstiften wollte (Ibn al-Athīr, X, 417 f.). Als Kämpfer gegen die Kreuzfahrer folgte dem Vorbilde des İlghāzī sein anderer Neffe Balak b. Bahrām, der 497 (1103/4) 'Āna und al-Ḥadītha besetzte, nachdem die Franken ihm 494 Sarūdī entrissen hatten. Er führte 515 den Grafen von Edessa Joscelin von Courtenay und seinen Bruder Galerān als Gefangene in seine

# GENEALOGISCHE ÜBERSICHT DER ORTOKİDEN.

(Nach Lane Poole und van Berchem)



d'Alep“, Übers. v. E. Blochet, S. 219 = *ROL*, VI, 16). Mawdūd blieb bis zum Tode des al-Kāmil (635) eingekerkert; dann entfloß er und fand bei al-Muzaḡfar von Ḥamā eine Zuflucht, bis er wohl bei dem Tatareneinfalle umkam (Abu 'l-Fidā', IV, 393).

B. Mārdīn. Dem Nađjm al-Dīn İlghāzī I. [s. d., oben, II, 496 f.], seit 502 (1108) Herrn von Mārdīn, unterwarf sich nach dem Tode des Gouverneurs Lu'lu' von Ḥalab auch diese Stadt (1117/8) freiwillig. İlghāzī überliess sie seinem Sohne Timūrtāsh (Ibn al-Athīr, X, 372). Als dieser 515 von seinem Vater zum Sultan Maḥmūd gesandt wurde, um für Dubais b. Şadāka Fürbitte einzulegen, belehnte der Sultan seinen Vater İlghāzī mit Maiyāfāriqīn (Ibn al-Athīr, X, 418), das seitdem ortokidisch blieb, bis es 581 Şālih al-Dīn annehmte. Nach dem Tode des İlghāzī (516),

Festung Khartabirt (Ibn al-Athīr, X, 418 f.) und schlug bei Gargar König Balduin von Jerusalem, den er ebenfalls als Gefangenen nach Ḥarrān brachte [siehe BALAK]. Diese Stadt hatte er 517 erobert (Ibn al-Athīr, X, 433). In demselben Jahre entriss er Ḥalab seinem Vetter Badr al-Dawla Sulaimān, da er nicht geeignet schien, es gegen die Franken zu verteidigen. Bei der Belagerung von Manbij traf Balak 518 ein tödlicher Pfeil (Ibn al-Athīr, X, 436). In Ḥalab und seinen übrigen Besitzungen folgte auf ihn nach seinem Tode Ḥusām al-Dīn Timūrtāsh, verlor aber gleich nach seinem Abzuge nach Diyārbekr wieder Ḥalab, da die von den Franken bedrängte Stadt al-Bursukī [s. AK SONKOR AL-BURSUKI] die Tore öffnete. Nach dem Tode seines Bruders Sulaimān (518) erbte Timūrtāsh auch Maiyāfāriqīn (Ibn al-Athīr, X, 441) und starb 547 (1152/3) als Fürst von Mārdīn und Maiyā-

fārikin (Ibn al-Aṭḥir, XI, 115). Auf ihn folgte sein Sohn Nadjm al-Din Alpī. Schon bei Lebzeiten seines Vaters hatte er 539 al-Bira von den Franken erhalten, die ihm die Stadt aus Angst vor 'Imād al-Din Zangī ausgeliefert hatten. Später (vor 565) herrschte dort Shihāb al-Din b. Ilghāzi, der sich im Kampfe gegen die Kreuzfahrer bewährt hatte. Von Kutb al-Din Ilghāzi II. von Mārdin [s. oben, II, 497 f.], der 572 auf seinen Vater Alpī gefolgt war, wurde sein Sohn 577 (1181/2) in al-Bira belagert und rief Šalāh al-Din um Hilfe an, und auf dessen Befehl kehrte Kutb al-Din nach Mārdin zurück (Ibn al-Aṭḥir, XI, 313). Nach seinem Tode (580) nahm zuerst der Vormund seiner Söhne, der Šah Arman Sukmān von Akhlāt, und nach dessen Tode 581 (1185) Šalāh al-Din Maiyāfārikin in Besitz (Ibn al-Aṭḥir XI, 335; C. Defrémery, in *J A*, IV. Serie, I, 1843, S. 72—78). In Mārdin folgte auf Kutb al-Din sein Sohn Husām al-Din Yūluk-Arslān (Var. Būluk-, Būluk-Arslān), der noch einmal 587 Maiyāfārikin [s. d.] vorübergehend zurückgewann; dann dessen Bruder Nāšir al-Din Ortok-Arslān al-Manšūr (seit ca. 596—98). Unter ihm wurde Mārdin 599 auf Befehl des al-'Adil von al-Ashraf belagert. Nach Beilegung der Feindseligkeiten erkannte der Ortokide die Suzeränität des al-'Adil an (Ibn al-Aṭḥir, XII, 117; Münzen). Die Reihe der weiteren Ortokiden von Mārdin bis auf seine Zeit (715 = 1315) nennt Abu 'l-Fidā' (V, 295). Auf Ortok-Arslān folgte 637 sein Sohn Nadjm al-Din Ghāzi I. al-Sa'id, 658 dessen Sohn Qarā-Arslān al-Muza'ffar, um 691 sein Sohn Shams al-Din Dāwūd, 693 sein Bruder Nadjm al-Din Ghāzi II. al-Manšūr, 712 sein Sohn 'Imād al-Din 'Alī Alpī al-'Adil, später sein Bruder Shams al-Din Šaliḥ, 765 sein Sohn Aḥmed al-Manšūr, 769 sein Sohn Maḥmūd al-Šaliḥ, 769 sein Oheim Dāwūd al-Muza'ffar, 778 dessen Sohn Maḥdī al-Din 'Isā al-Zāhir und als letzter 809—11 (1406—8) dessen Bruder Šaliḥ. Nach der Unterwerfung von Mārdin durch Timūr fiel die Herrschaft über die Stadt an die Qarā-Koyunlu.

Zum Gebiet der Ortokiden von Mārdin gehörte zum mindesten bis zur Zeit des Nadjm al-Din Ghāzi II. die Stadt Dunaisir (s. d. jetzt Kōç Hişār) nach Ausweis der an dem benachbarten Tell Ermen gefundenen Münzen (E. Sachau, *Abh. Pr. Ak. W.*, 1880, phil.-hist. Kl., Abh. II, S. 80).

C. Khartabirt (Kharput). Khartabirt fanden wir bereits 515 im Besitze des Ortokiden Balak b. Bahrām, der es bis 518 behielt. Damals nahm es sein Verwandter Sulaimān ein, der aber wohl in demselben Jahre starb. Dann gehörte es nacheinander dem Dāwūd von Hişn Kaifā, dessen Sohne Qarā-Arslān und Enkel Muḥammed. Von Fakhr al-Din Qarā-Arslān stammt eine Bauinschrift von 561 (1165/6) aus Kharput (van Berchem, in *Abh. G W Gött.*, IX/III, 1907, S. 142 f., Nr. 9). Nach dem Tode des Nūr al-Din Muḥammed im Jahre 581 (1185/6) gründete dort sein Bruder 'Imād al-Din Abū Bakr, wie Lane-Poole zuerst nachgewiesen hat (*Essay on the Urtuḳis*, in *Numism. Chron.*, N. S., XIII, 1873), eine selbständige Dynastie (van Berchem, *a. a. O.*, S. 144, Anm. 1). Er befand sich bei dem Tode seines Bruders im Lager des Šalāh al-Din vor al-Mawšil und brach auf die Nachricht davon sofort nach Hişn Kaifā auf, um seine Nachfolge anzutreten. Doch hatte bereits sein Neffe Sukmān II. von der Festung Besitz ergriffen und war von Šalāh al-Din anerkannt worden. Der Oheim musste sich daher mit

Khartabirt begnügen (Ibn al-Aṭḥir, XI, 339). Abū Bakr muss spätestens 600 gestorben sein; denn Maḥmūd von Kaifā und Āmid belagerte 601 erfolglos seinen Sohn Nizām al-Din in Khartabirt (Ibn al-Aṭḥir, XII, 132). Dieser letzte Ortokide von Khartabirt hieß angeblich Nizām al-Din Abū Bakr; nach der Aufschrift eines bronzenen Spiegels der Sammlung de Blacas in Paris dürfte aber sein Name vielmehr Nizām al-Din Ibrāhīm gelaute haben, falls nicht in Abū Bakr ein (kinderloser) Bruder des Ibrāhīm zu sehen ist (van Berchem, *a. a. O.*). Ibrāhīm hatte zwei Söhne: den in einer Handschrift vom Jahre 685, die unter seiner Regierung verfasst wurde, erwähnten 'Izz al-Din Aḥmed und den auf jenem Spiegel genannten al-Khiḍr, Vater eines Nūr al-Din Abū 'l-Faḍl Ortok-Šahā, der zu unbekannter Zeit an unbekanntem Ort geherrscht hat. Khartabirt blieb wohl nur bis 631 im Besitz der Ortokiden. Wenigstens wurde die Stadt in diesem Jahre von Sulṭān Kaiḡubād I. erobert.

Münzen. Auf ortokidischen Münzen werden vier Prägestätten angegeben: al-Ḥiṣn bzw. Kaifā, d. i. Hişn Kaifā, Āmid, Mārdin und Dunaisir. Der starke Einfluss des byzantinischen Handelsverkehrs macht sich auf ihnen in eigentümlicher Weise bemerkbar: wir finden nicht nur Herrscherköpfe, die fremden, z. T. alten und unverständenen Prägungen nachgebildet sind, sondern sogar die Jungfrau Maria, Christus und die griechische Aufschrift Emmanuel auf ihnen.

*Litteratur:* Die arabischen Historiker der Kreuzzugszeit und die syrischen Chronisten, wie Michael d. Gr. und Barhebraeus; Stanley Lane-Poole, *Coins of the Urtuḳi Turkumāns*, in *Marsden's International Numismata Orientalia*, Bd. I/II, London 1875; ders., *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, III, 1877 (*The coins of the Turkumān Houses of Seljook, Urtuḳ, Zengee etc.*), S. 118—76; IX, 1889 (*Additions*), S. 299—302; X (*Index*), s. v.; ders., *The Mohammedan Dynasties*, Paris 1925, S. 166—69; Stokvis, *Manuel d'histoire, de généalogie et de chronologie*, Leiden 1888, I, 21, 97 f.; Ismā'il Ghālib Edhem, *Catalogue des monnaies turcomanes*, Stambul 1894; M. van Berchem, *Arabische Inschriften*, in *Abh. G W Gött.*, phil.-hist. Kl., N. F., IX/III, 1907, S. 125—60 (darin S. 142—46: Nr. 9. *Bauinschrift des Ortokiden Fakhr al-Din Qarā-Arslān in Kharput*; S. 146—52: *Bauinschrift d. Ortok. Malik Šaliḥ Maḥmūd in Āmid*); Kīatib Ferdi, *Mārdin Mulūk-i Urtuḳiya Ta'rikhi*, verf. 944 = 1537 (hrsg. von 'Alī Emiri Efendi, Stambul 1331; vgl. Babinger, *G O W*, S. 83, Anm. 1); weitere Litteraturangaben in den Artikeln *DIYAR BEKR*, *HALAB*, *HIŞN KAIFĀ*, *KHARTUT*, *MAIYĀFĀRIKIN* und *MARDIN*. (E. HONIGMANN)

OSMAN DIGNA. [Siehe OTHMĀN ABŪ BAKR DIGNA.]

OSRŪSHANA, Name einer Gegend in Transoxanien. Die Schreibung Osrūshana ist die verbreitetste, obwohl nach Yāqūt (I, 245) Osrūsana vorzuziehen ist. In den persischen Übersetzungen des Ištākhrī-Textes und im persischen Text *Hudūd al-'Ālam* (ed. Barthold) findet man meist Surūshana, während Ibn Khurādādhbeh manchmal Shurūsana hat; die ursprüngliche Form dürfte Srōshana gewesen sein. Diese Gegend liegt im Nordosten von Samarkand, zwischen dieser Stadt und Khodjand, im Süden des Sir-Daryā (Saiḥūn)



und bildet so den Zutritt zum Tal Farghāna; an der Nordwestseite grenzt sie an die Steppe. Den südlichen Teil nimmt das Buttām-Gebirge ein, das an den oberen Lauf des Zar-Afshān stösst; diese Berge werden allgemein als zu Osrūshana gehörig betrachtet. Die geographischen Nachrichten über dieses Gebiet gehen fast ausschliesslich auf die Schriftsteller des IV. (X.) Jahrh.'s zurück; die späteren Geographen bis auf Hādjdjī Khalifa wiederholen nur ihre Vorgänger; daher scheint es, dass der Name Osrūshana noch vor Ausgang des Mittelalters ausser Brauch kam. Wegen seiner zahlreichen Wasserläufe, die sich in den Sir-Daryā ergossen, war es ehemals ein reiches Land, das von vielen Reisenden besucht wurde, weil der Weg nach Farghāna dadurch führte. Die Geographen beschreiben mehrere Wege von Samarkand nach Khodjand, die alle über die Städte Sābāt und Zāmin gingen, dessen Name heute noch existiert. Der Hauptort, in dem im IV. (X.) Jahrh. die Gouverneure residierten, hiess aller Wahrscheinlichkeit nach Nawmandjakāth, was den mehr oder weniger unzuverlässigen Lesungen in einer Anzahl von Handschriften zugrunde liegen muss (s. besonders Balādhurī, S. 420); die Form Bundjikat bei Yākūt (I, 744; aber vgl. auch IV, 307, wo der Name Kunb ist), die auch Barthold angenommen hat, ist eine späte Korruption; sie lag ein wenig südlich der Hauptverkehrsstrasse und wurde im Jahre 1894 von W. Barthold mit den Shahrīstān genannten Ruinen im Süden der heutigen Stadt Ūra Tube identifiziert; diese Ruinen wurden ein wenig später von P. S. Skvarsky untersucht. Die Geographen beschreiben diese Stadt sehr genau. Zwei andere Städte von gewisser Bedeutung waren Zāmin und Dizak, aber ausserdem werden noch eine Anzahl anderer Städte genannt; es gab jedoch auch ländliche Bezirke ohne irgendeine Stadt, während nach al-Yā'kūbī (*BGA*, VII, 294) 400 Festungen im Lande waren. Im IV. (X.) Jahrh. existierte dort ein bedeutender Markort namens Marsamand. Einige geographische Nachrichten über diese Gegend finden sich noch im *Bābur-nāma*.

In dem Augenblick als der erste arabische Einfall in das Land unter Qutaiba b. Muslim (um 712–14 n. Chr.) stattfand, war Osrūshana von einer iranischen Bevölkerung bewohnt, die von ihren eigenen Fürsten mit dem Titel Afshin regiert wurden (Ibn Khurdādhbeh, S. 40). Dieser erste Einfall führte noch nicht die Eroberung herbei; um 737 zogen sich die türkischen Feinde des Gouverneurs Asad auf Osrūshana zurück (Ṭabarī, II, 1613). Naṣr b. Saiyār unterwarf im Jahre 739 das Land unvollständig (Balādhurī, S. 429; Ṭabarī, II, 1694), und der Afshin erklärte noch al-Mahdi seine nominelle Unterwerfung (Yā'kūbī, *Tārīkh*, II, 479). Unter al-Ma'mūn musste das Land von neuem erobert werden, aber bald wurde im Jahre 822 eine neue Expedition notwendig. Damals wurde das muslimische Heer von Ḥaidar, dem Sohne des Afshin Kāwūs, geführt, der wegen dynastischer Wirren eine Zuflucht in Baghdād gefunden hatte. Die Unterwerfung war diesmal vollständig; Kāwūs dankte ab und Ḥaidar folgte ihm, um später unter al-Mu'tasim einer der grossen Adligen am Hofe zu Baghdād zu werden, wo er als Afshin [s. d.] bekannt war. Die Dynastie der Sadjiden Ādharbāidjān's leitet sich ebenfalls von dieser königlichen Familie her. Seine Dynastie herrschte bis zum Jahre 893 (eine Münze des letzten Fürsten Sair b. 'Abd Allāh aus dem Jahre 279 [892] in der Eremitage zu

Leningrad); danach wird das Land eine Provinz der Sāmāniden und ist nicht länger selbständig, während das iranische Element fast völlig von den Türken verdrängt wurde.

*Litteratur:* Die geographischen Werke (Ibn Khurdādhbeh, al-Yā'kūbī, al-Isfakhri, Ibn Ḥawqal, al-Maḳḍisī) wurden analysiert und benutzt in W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, in *GMSS*, N. S., V (1928), 165–69. — Der zweite Teil dieses Werkes enthält ferner alle geschichtlichen Notizen (vgl. den Index); s. auch noch G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 473 ff.

(J. H. KRAMERS)

**OSTĀDH** (P.), Meister, Gelehrter, Künstler. Das Wort ging ins Arabische über mit dem Plural *Ostādhūn*, *Asātidha*; es bedeutet auch Eunuche, Musiker, Hauptbuch eines Kaufmannes; in der modernen Sprache speziell „Professor“. — In Verbindung mit *dār* bezeichnet die Form *Ostādār* „Meister des Hauses“, „Majordomus“ einen der hohen Würdenträger der Mamlükensultane (s. d. Art., oben, S. 236<sup>a</sup>). Man findet auch die abgekürzten Formen *Ostā*, *Oṣṭā*, *Ōṣā*, Plur. *Ostawāt*, *Oṣṭawāt*, womit man in Kairo die Droschenkutscher bezeichnet und anruft.

*Litteratur:* die Wörterbücher von Vullers, Lane, Dozy; C. A. Nallino, *L'arabo parlato in Egitto*, 2. Aufl., Mailand 1913, S. 185–86.

(A. J. WENSINCK)

**OSTĀDSĪS**, Führer einer religiösen Bewegung in Khurāsān, die sich gegen die 'Abbāsidenregierung richtete. Der Aufstand begann im Jahre 150 (767) und breitete sich schnell über die Gebiete Herāt, Bādghīs, Gandj-Rūstāk und Sidjistan aus; die Quellen sprechen von 300 000 Anhängern. Der erste Widerstand, auf den er stiess, war in Marw al-Rūdh, aber hier töteten die Rebellen den arabischen Führer al-Adjtham mit einer Anzahl seiner Offiziere. Auf diese Nachricht hin schickte der Khalife al-Manṣūr seinen General Khāzim b. Khuzaima zuerst zu seinem Sohn al-Mahdi in Nisābūr, und dieser befahl Khāzim, die Aufständischen mit 20 000 Mann anzugreifen. Nach ein paar Schlappen infolge des Verrats einiger Untergebenen verschanzte sich Khāzim an einem nicht näher genannten Orte in einem Lager und brachte es durch einige strategische Operationen und dank der aus Tukharistan herbeigekommenen Hilfstruppen fertig, die Rebellen zu schlagen und viele zu töten. Ostādsīs floh in die Berge, wurde aber im Laufe des folgenden Jahres gefangen genommen; die 30 000 Leute, die ihn begleiteten, wurden freigelassen, er selbst aber und seine Söhne nach Baghdād geschickt und hingerichtet. — Der Aufstand des Ostādsīs hatte einen religiösen Charakter: er trat als Prophet auf und ermahnte die Leute zum *Kufr* (Ṭabarī, III, 773); er gehört zu den Rädelsführern und Ketzern, die nach dem Tode Abū Muslim's in Khurāsān auftraten, wie Sinbād al-Magier, Bih-afrid, Yūsuf al-Barm und al-Mukannā. Vermutlich fusste die Partei des Ostādsīs auf zoroastrischen Lehren. Ṭabarī gibt den Namen des Führers als Ustādh-Sīs, „der Lehrer Sīs“; der Name Sīs findet sich in mehreren iranischen Eigennamen (vgl. Justi, *Altiranisches Namenbuch*, S. 336; der Nachfolger Mani's hiess nach dem *Fihrist*, S. 334: Sīs al-Imām und in den griechischen Quellen: Sisinnios). Andererseits zählte nach dem *Kitāb al-Bad' wa 'l-Tārīkh* (ed. Huart, VI, 86) dieser Ketzler viele Ghuzz-Türken unter seinen

Anhängern, ebenso wie es bei dem Rebellen Ishāk al-Turk der Fall war, der in Abū Muslim eine Inkarnation der Gottheit erblickte. In dem Bericht al-Ya'kūbi's heisst es, Ostādsis hätte sich geweigert, al-Mahdi als Erbprinzen anzuerkennen, aber am erstaunlichsten ist die Notiz bei Ibn al-Athīr, dass Ostādsis der Vater Marādijl's, einer Frau Hārūn al-Rashid's und der Mutter al-Ma'mūn's, sei und dass Ghālīb, Ostādsis' Sohn und mütterlicher Onkel al-Ma'mūn's, dessen Wezir, den berühmten al-Faql b. Sahl mit dem Beinamen Dhū 'l-Riyāsatain, ermordet habe. Man kann unmöglich erkennen, was hinter diesen Behauptungen steckt; aber vielleicht darf man darin eine Überlieferung persischen Ursprungs erblicken, die al-Ma'mūn einen königlichen oder sogar heiligen Stammbaum geben möchte. Der Aufstand des Ostādsis brach tatsächlich fast ein Jahrtausend nach der Gründung der Dynastie der Arsaciden aus, und einer seiner Ausgangspunkte war Sidjistān, was diese Persönlichkeit als einen der „Retter“ (*Saoshyant*) erscheinen lassen konnte, die man in der zoroastrischen religiösen Tradition erwartete (vgl. G. van Vloten, *Recherches sur la domination arabe*, in *Verh. Ak. Amst.*, I, 3 [1894], S. 68).

*Litteratur*: al-Ya'kūbi, *Ta'rikh*, ed. Houtsma, II, 457; al-Tabari, *Annales*, III, 354–58; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, V, 452 ff.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, II, 65.

(J. H. KRAMERS)

'OTBA B. GHAZWĀN B. AL-HARITH B. DJAFIR B. WAHB (oder WUHAIB) B. NUSAIB ABŪ 'UBAID ALLĀH oder ABŪ GHAZWĀN AL-MĀZINI, vom Stamme der Kais 'Ailān, *Halif* der Nawfal oder der 'Abd Shams, einer der ältesten Prophetengenossen, „der Siebte der Sieben“, d. h. der Siebte, der den Islām annahm und die Verfolgungen geteilt hat, denen die ersten Gläubigen in Mekka ausgesetzt waren. Er nahm teil an den beiden Hidjra's, an der Schlacht bei Bedr und an den meisten anderen Schlachten und Expeditionen Muḥammed's. Er ist vor allem bekannt als der Gründer Baṣra's. Unter dem Khalifate 'Omar's leitete er zunächst einen Feldzug, der mit der Einnahme Obolla's endete. Dann ernannte ihn 'Omar zum 'Amīl in „dem Lande Indien“, d. h. dem Grenzdistrikt zwischen Arabien und dem persischen Territorium, mit dem Auftrag, einen Feldzug gegen den Sawād zu eröffnen. Er schlug sein Hauptquartier in dem Weiler Khuraiba auf, wo er alles schuf, was zu einem Militärzentrum notwendig war: eine Moschee [s. oben III, 376], einen Palast für den Gouverneur, Quartiere für die Soldaten, ihre Familien und das ganze Drum-und-Dran eines werdenden Zentrums, des Kernes von al-Baṣra. Die Reihenfolge dieser Ereignisse sowie ihre Chronologie sind weit davon entfernt, sicher zu sein; die angegebenen Hidjra-Jahre schwanken zwischen 14 und 17; für seinen Tod findet man H. 15 neben H. 17. Nach Vollzug der Pilgerfahrt bat er 'Omar, ihn als Gouverneur von Baṣra zu entlassen. 'Omar schlug sein Ersuchen ab; dann bat er Gott, ihm die Rückkehr nach Baṣra zu ersparen. Auf der Rückreise stürzte er tödlich von seinem Kamel, im Alter von 57 Jahren. Eine andere Überlieferung findet sich in dem Werke Ibn Sa'd's (s. die *Litteratur*). Sein Nachfolger wurde al-Mughira b. Shu'ba.

*Litteratur*: al-Balādhurī, ed. de Goeje, Index; ders., ed. Ahlwardt, S. 14, 140; Tabari, ed. de Goeje, Index; al-Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab*, IV, 225; ders., *Kitāb al-Tanbīh*, in

*B G A*, VIII, 357–358; Ibn Sa'd, ed. Sachau, III/1, 69; Ya'kūbi, ed. Houtsma, II, 22, 71, 163, 166; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, Index; al-Dinawari, *Kitāb al-Akhbār al-ṭiwāl*, ed. Girgas u. Kratchkovsky, S. 122–24; al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā'*, ed. Wüstenfeld, S. 405–6; Ibn Ḥajar al-Asḳalānī, *Kitāb al-Iṣāba*, Nr. 9778; ders., *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Ḥaidarābād 1325, VII, 100; Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ghāba*, Kairo 1286, III, 363 ff.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, Index zu Bd. III; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 74; Caetani, *Annali dell'Islam*, Index zu Bd. III–V.

(A. J. WENSINCK)

OTBA B. RABĪ'Ā B. 'ABD SHAMS B. 'ABD MANĀF ABU 'L-WALID, einer der Führer des Stammes Kuraish, der sich weigerte Muḥammed zu folgen. Er fand in der Schlacht bei Bedr den Tod. Seine Tochter Hind wurde die Gattin Abū Sufyān's.

Infolge der zahlreichen Anhänger Muḥammed's begab sich 'Otba nach Beratung mit den anderen kuraishitischen Führern zu Muḥammed, um ihm alles anzubieten, was er als Ausgleich wünsche, vorausgesetzt dass er seine Propaganda aufgabe. Nach dem traditionellen Bericht rezierte Muḥammed statt jeder Antwort einen Teil der Sūra XI.1; dies machte einen solchen Eindruck auf ihn, dass dieser Eindruck noch sichtbar war, als er seine Freunde traf und ihnen den Rat gab, Muḥammed weiter nicht mehr zu belästigen. -- Die Tradition setzt ihn in ein ähnliches Licht, indem sie ihn als einen der Leute hinstellt, die zu Beginn der Schlacht bei Bedr vergeblich versuchten, die Kuraishiten zum Rückzug zu bewegen. Er selbst wurde in dieser Schlacht tödlich verwundet, und sein Leichnam wurde in das Massengrab (*Kalib*) geworfen. Man sagt, dass Muḥammed seine menschlichen Eigenschaften hoch geschätzt habe.

*Litteratur*: Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, Index; Tabari, *Annales*, ed. de Goeje, Index; Ya'kūbi, ed. Houtsma, II, 6, 19, 36; Buhl, *Das Leben Muḥammeds*, Leipzig 1930, S. 183, 191, 242, 252; Lammens, *La Meccque à la veille de l'hégire*, Bairūt 1924, S. 69, 75.

(A. J. WENSINCK)

'OTHMĀN I., meist 'Othmān Ghāzī genannt, der Begründer der Dynastie der osmanischen Sultane und der erste in der traditionellen Reihe ihrer Mitglieder. Das Leben und die Persönlichkeit dieses Gründers eines grossen Reiches ist uns nur sehr lückenhaft bekannt, aber aus der Tatsache, dass sein Name mit der Dynastie der 'Othmān Oghullarī oder Āl-i-'Othmān verbunden blieb und sich später in der Benennung des Reiches und seiner Bewohner als 'Othmānī oder 'Othmānī wiederfindet, kann man schliessen, dass sich hinter dem Namen 'Othmān eine einflussreiche Gestalt verbirgt. Die verhältnismässig reichste Quelle über ihn ist die geschichtliche Litteratur der Türken, und innerhalb dieser stellen die alten Chroniken, die *Tawārikh-i Āl-i-'Othmān*, die älteste Tradition dar neben einigen Dichtungen epischer Natur aus dem Ende des XIV. Jahrh.'s, wie der Schluss von Ahmedi's *Iskender-nāme*. Das Studium der alten Chroniken verrät, dass sie von Zusätzen legendären Charakters wimmeln, wenn sie auch sicherlich einige gute geschichtliche Überlieferungen enthalten. Diese Zusätze erklären sich aus dem ungeheueren Machtzuwachs der ersten osmanischen Fürsten in knapp einem Jahrhundert nach dem Tode des



Reichsgründers. Wie das oft in ähnlichen Fällen geschieht, wurde die im Dunkel liegende Geschichte des Ahnen mit legendären Zügen ausgeschmückt, welche die künftige Grösse seiner Nachkommen andeuten sollten. Andererseits neigen alle Chroniken dazu, zwischen der Macht der Seldjüken in Kleinasien und der Macht der ersten osmanischen Fürsten eine geschichtliche Verbindung herzustellen, indem sie Ertoghrl oder ‘Othmān vom Sultān ‘Alā’ al-Dīn (II.) mit gewissen Rechten ausstatten lassen; diese Beziehungen sind jedoch mehr als zweifelhaft. Ein dritter Zug der traditionellen Nachrichten über ‘Othmāns Lebenslauf, der in allen Chroniken wiederkehrt, ist die Erklärung einiger geographischer Namen, indem man sie mit angeblichen Ereignissen aus der rühmreichen Epoche des Dynastiegründers in Beziehung bringt. Ferner besteht noch eine Tendenz — die in der Chronik ‘Ashīk Pasha Zāde’s auf die Spitze getrieben ist —, ‘Othmān Geschehnisse zuzuschreiben, die der Tradition über Ertoghrl angehören, wie den prophetischen Traum von der Grösse der Nachkommenschaft ‘Othmāns und der Tochter des Shaikh Edebalı oder die Einnahme des Schlosses Karadja Hişār; in derselben Weise verlegen die Chroniken viele Waffentaten Orkhān’s, wie die Einnahme von Brusa und sogar die Eroberung Kodja Ili’s, in die Regierungszeit ‘Othmāns, der sehr lange durch ein „Beinleiden“ behindert gewesen sein soll. Während man in den Chroniken noch mit einiger Wahrscheinlichkeit die nichtgeschichtlichen Züge erkennen kann, stellt die osmanische pragmatische Geschichtsschreibung — zu der ‘Ashīk Pasha Zāde und Idris Bidlīs schon den Übergang bilden — diese Traditionen als historische Tatsachen hin. Von den byzantinischen Geschichtsschreibern haben nur Pachymeres und Nicephoros Gregoras geschichtliche Züge, die von der osmanischen Tradition nicht beeinflusst sind, während sich diese Tradition bei späteren Byzantinern (Phrantzes, Ducas, Chalcocondylas) schon deutlich fühlbar macht. Völlig legendäre Züge aus dem Leben ‘Othmān’s finden sich in der hagiographischen Litteratur (vgl. *Das Vilāyet-Nāme des Hāgǧi Bektasch*, Übers. E. Gross, Leipzig 1925, in *Türk. Bihl.*, XXV. 133 ff.).

Nach der einstimmigen Überlieferung war ‘Othmān einer der Söhne Ertoghrl’s; diesem folgte er als Führer des halbnomadischen türkischen Klangs, der seine Winterlager in Söğüd im Tale des Kara Şu hatte. Ertoghrl’s Todesjahr steht nicht fest; die späteren Quellen schwanken zwischen 663 (1264/5) und 681 (1282). Damals waren die ziemlich weit im Süden Söğüd’s gelegenen Orte Karadja Hişār und Eski Şehir vielleicht schon der Macht dieses Klangs unterworfen; sie bildeten den Grenzbezirk nach dem Gebiet der Germiyan Ogulu hin. ‘Othmān vergrösserte im ersten Teil seiner Laufbahn dies ‘othmānische Stammland nach Norden zu, indem er sich zum Herrn der Festungen Inegöl, Khirmendjik, Biledjik, Yār Hişār und Köprü Hişār machte, die bis dahin in Händen byzantinischer Lehnsherren gewesen waren. Diese Gegend umfasste Berge und Täler westlich des Sakaryalaufes und reichte im Norden bis in die Ebene von Yeñi Şehir; die Einnahme des letztgenannten Ortes muss von hoher militärischer Bedeutung gewesen sein als Operationsbasis für die künftigen Eroberungen (s. die Karte *Die Eroberungen der Osmanen*, bei F. T. H. *Die Arabische Eroberungen*, in *Z. D. M. D.*, N. F., VII. 83 ff.). Nach von H. *man. G. O. R.* 2, I, 69 entspricht die Aufzählung der von den Türken

genommenen Festungen bei Pachymeres (Bonn 1835, II, 413) ziemlich genau den Eroberungen ‘Othmāns. Vielleicht fällt in diese erste Eroberungsphase die erste Verlesung der *Khutba* im Namen ‘Othmāns durch Tursun Fakih in Karadja Hişār; die Chroniken verlegen dies Ereignis in das Jahr 689 (1290). Während dieser Zeit hat das neuerobernte Gebiet anscheinend auch einen Bevölkerungszuwachs von Germiyan her erhalten (‘Ashīk Pasha Zāde, ed. Giese, S. 20). Im zweiten Teil der Laufbahn ‘Othmāns setzt er von Yeñi Şehir aus seine Eroberungen westlich nach Brusa und nördlich nach Iznik fort. Die Türken waren nicht stark genug, um diese Städte zu nehmen, aber sie verwüsteten die Umgegend. Nach den Chroniken fand zwischen den Türken ‘Othmāns und den verbündeten Herren (*Takwūr*) von Brusa, Iznik und einigen anderen Orten bei Koyun Hişār in der Nähe von Iznik eine Schlacht statt, in welcher die Türken siegreich waren; diese Schlacht wird seit von Hammer mit der Schlacht bei Baphaeon identifiziert, wo nach Pachymeres (*a. a. O.*, II, 337) der Heterarch Mouzalon im Jahre 1301 durch den ungestümen Ansturm der türkischen Reiter geschlagen wurde. Dieser Sieg ermöglichte die Einnahme Lefke’s und Aq Hişār’s am Sakarya und Tricoccia’s im Westen, das zwischen Iznik und Brusa liegt (Pachymeres, II, 637). Anlässlich der letztgenannten Eroberung, die im Jahre 1308 stattfand, erwähnt Pachymeres eine persönliche Animosität zwischen ‘Othmān und der byzantinischen Prinzessin Maria, einer Schwester des Kaisers Andronikos, die in Nicaea residierte; sie war dem İlkhan Olcaitu Khudābanda zur Ehe versprochen und hatte ‘Othmān gedroht, diesen zum Eingreifen zu veranlassen. In dieser zweiten Periode dehnten die Türken ihre Eroberungen bis nach Ulubād (Leopadion) im Westen Brusa’s aus. In der dritten Phase nimmt ‘Othmān nicht mehr persönlich an den militärischen Unternehmungen teil, obwohl er nach der Tradition noch am Leben war; vielmehr setzten Orkhān und seine Waffengefährten die Eroberungen fort. Der erste Zug Orkhān’s ist die Vertreibung einer Tatarenhorde, die in das Gebiet von Eski Şehir eingefallen war (vielleicht auf Befehl des mongolischen Bundesgenossen von Byzanz); danach macht sich Orkhān an die immer enger werdende Einkreisung Iznik’s und Brusa’s. Letztere Stadt fiel nach den Chroniken endlich im Jahre 726 (1326), kurz vor dem Tode ‘Othmāns in Söğüd, der die Siegesnachricht noch lebend erhalten haben soll. Die Quellen divergieren in der Frage, ob ‘Othmān in Söğüd oder in Brusa beerdigt wurde. Brusa besitzt jedoch schon seit sehr langer Zeit eine *Türbe* ‘Othmāns.

‘Othmān war seit dem Anfang seiner Laufbahn von einer Schar Getreuen umgeben; dies waren teilweise seine eigenen Brüder und deren Söhne, teilweise Bundesgenossen wie der Shaikh Edebalı — dessen Tochter Mālkhatūn (in den beiden Versionen der Chronik des Ürüd Beg heisst sie Rābi’a) die Frau ‘Othmān’s wurde und ihm seine Söhne Orkhān und ‘Alā’ al-Dīn schenkte — und der byzantinische Lehnsherr von Khirmendjik, Köse Mikhāl, der später Muslim wurde. Die Chroniken berichten, wie ‘Othmān die militärische und bürgerliche Verwaltung der eroberten Plätze unter seine Mitarbeiter verteilte. Was die „auswärtige Politik“ ‘Othmāns angeht, so scheint es, dass seine Beziehungen zu den Germiyan Ogulu nicht sehr freundschaftlich waren; von ihrem Gebiet her war Eski

Shehir den Einfällen der Tataren ausgesetzt. Nach der Chronik ‘Ashīk Pasha Zāde’s hatte er noch andere unabhängige türkische Bundesgenossen, wie Šamsama Ča’uṣh, mit dem er Einfälle in das Gebiet jenseits des Sakarya machte.

Die Chronologie von ‘Othmāns Lebenslauf ist unsicher. Es ist eine reine Fiktion, wenn man seine „Regierung“ mit dem Jahre 700 (1300) beginnen läßt; sie steht mit der Anschauung in Beziehung, dass am Ausgang eines jeden Jahrhunderts ein neuer grosser Eroberer auftritt (vgl. ‘Ali, *Kunh al-Akhbār*, V, 3). Wenn mehrere Chroniken behaupten, ‘Othmān hätte, als er starb, 19 Jahre regiert (*beylik etti*), so stimmt das mit den anderen Angaben durchaus nicht überein. Darin liegt vielleicht ein Hinweis, dass sein Tod weit vor dem traditionellen Datum eingetreten ist. Die grosse Bedeutung von ‘Othmāns Laufbahn gab Anlass zu einer Reihe von Untersuchungen über die wahre Natur der Ausbreitung des kleinen türkischen Klags und seines ersten Führers. Man hat vermutet (Gibbons), dass der Übertritt ‘Othmāns zum Islām den ersten Anstoss gegeben hat; aber das ist wenig wahrscheinlich, da die meisten Berichte ein bereits islāmische Milieu voraussetzen; ‘Othmān tat genau dasselbe wie einige andere türkische Führer in Kleinasien zur selben Zeit. Ausserdem hat man über den Namen ‘Othmān, der unter den türkischen Namen der übrigen Mitglieder seiner Familie (mit Ausnahme seines Grossvaters Sulaimān Shāh) seltsam klingt, eine Reihe von Forschungen angestellt. Während die Chroniken alle ‘Othmān schreiben (ebenso die wenigen Münzen Orkhān’s; vgl. *T O E M*, VIII, 48 und eine Inschrift Orkhān’s in Brusa, vgl. *T O E M*, V, 318 ff.), hat Pachymeres die Form Ἀτμουζ und Nicephorus Gregoras (Bonn 1829, I, 539): Ἀτμουζ. Einige arabische Quellen (Ibn Battūta, II, 321; Ibn Khaldūn, *Ibar*, V, 562) haben ‘Othmāndjīk (Ibn Faḍl Allāh al-‘Umārī jedoch: *Taman*), und der italienische Geschichtschreiber Donado da Lezze (*Historia Turchesca*, Bukarest 1910, S. 4) sagt, Ottoman sei der Sohn Zich’s. Nun lassen gewisse Überlieferungen den Gründer der Dynastie aus der Stadt ‘Othmāndjīk im Süden von Sinope stammen (Ewliyā Čelebi, II, 179), worin ein Hinweis auf den Ursprung des Namens liegen könnte [s. jedoch den Art. ‘OTHMĀNDJIK]. Ausserdem zeigt der Text der Chronik Urūdī Beg’s (S. 6) in Verbindung mit den anderen Texten, dass Ertoghrlul drei Söhne mit türkischen Namen hatte, was sogar die Vermutung nahelegen könnte, dass ‘Othmān gar kein Sohn Ertoghrlul’s war (vgl. J. H. Kramers, *Wer war Osman*, in *A O*, VI, 242 ff.; W. L. Langer und R. P. Blake, *The Rise of the Ottoman Turks and its historical Background, in American Hist. Review*, 1932, S. 496). ‘Othmān Ghāzi kann dann ebenso wie einige Männer seiner Umgebung, z. B. Edebalı und sein Neffe Akhi Hasan (‘Ashīk Pasha Zāde, S. 28) einem jener Ghāzi- und Akhi-Bünde angehört haben, die damals ein zivilisiertes und orthodoxeres islāmische Element waren als die halbnomadenhaften Türken.

*Litteratur:* Die im Text genannten Chroniken sind: Neshri (ed. Nöldeke, in *Z D M G*, XIII, 194 ff.), ‘Ashīk Pasha Zāde (ed. Giese, Leipzig 1929), Urūdī Beg (ed. Babinger, Hannover 1925) und der *Anonymus Giese* (Breslau 1922). Alle allgemeinen historischen Werke über die osmanische Geschichte enthalten auch die Geschichte ‘Othmāns (s. Babinger, *G O W*), ebenso die Geschichten des Osmanischen Reiches von v.

Hammer, Zinkeisen und Jorga. Eine sorgfältige Analyse bei H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire*, Oxford 1916, S. 11—53.

(J. H. KRAMERS)

‘OTHMĀN II., sechzehnter Sultan des Osmanischen Reiches, geboren am 10. Džumādā II 1012 (15. Nov. 1603; vgl. Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i ‘othmānī*, I, 56) als Sohn des Sultan Ahmed I. Nach dem Tode seines Vaters im November 1617 war dessen Bruder als Muṣṭafā I. zum Sultan proklamiert worden, aber ‘Othmān, der die Geistesschwäche seines Onkels ausnutzte, gelangte mit Hilfe des Mufti Es’ad Efendi und des Kızlar Agha Muṣṭafā am 26. Febr. 1618 durch einen Staatsstreich auf den Thron. Das jugendliche Alter des neuen Herrschers sicherte zuerst den am Staatsstreich Beteiligten einen überwiegenden Einfluss. Auf ihr Betreiben wurde im Januar 1619 der Grosswezir Khālil Pasha durch Oküz Mehmed Pasha ersetzt; Khālil hatte gerade mit Shāh ‘Abbās I. von Persien nach einem uneingeschränkten Feldzug Frieden geschlossen. Die Beziehungen zu den anderen Mächten, Österreich und Venedig — dessen Kapitulation erneuert wurde —, waren gleichfalls friedlich. Aber nachdem im Januar 1620 Mehmed Pasha durch den sehr einflussreichen Günstling Güzeldje ‘Ali Pasha, der alle möglichen Rivalen vom Hof entfernte, ersetzt war, nahmen die Kriegsaussichten zu. Diesmal war es ein Krieg mit Polen, der durch die Intrigen des Woiwoden der Moldau hervorgerufen wurde. In der Schlacht bei Yassy am 20. Sept. 1620 wurde die polnische Armee durch den *Ser-asker* Iskender Pasha vernichtet. Der Grosswezir, der sich besonders dadurch hielt, dass er die Habgier des jungen Sultans befriedigte, verpasste ausserdem keine Gelegenheit, um die Feindschaft Österreichs und Venedigs zu entfachen und zu schüren. Er starb am 9. März 1621, und unter seinem Nachfolger Husain Pasha aus Okhri nahm ‘Othmān II. selbst an dem Feldzug des Jahres 1621 gegen Polen teil. Dieser endete mit einer Niederlage der Türken und Tartaren, die unter grossen Verlusten vergebens versucht hatten, das befestigte polnische Lager am Dnjestr bei Choczim zu stürmen. Ein vorläufiger Friede wurde unter denselben Bedingungen geschlossen wie vorher unter Sulaimān I., und der Sultan ernannte einen neuen Grosswezir in der Person des Dilāwer-Zāde Husain Pasha. Seitdem ‘Othmān, der noch sehr unter dem Einfluss des Kızlar Agha Sulaimān und seines Khodja Molla ‘Ömer stand, selbständig zu handeln begonnen hatte, konnte er weder die Sympathie des Heeres (wegen seiner brutalen Behandlung der Janitscharen), noch das Volk (besonders wegen seines Geizes), noch die ‘Ulamā für sich gewinnen. Letztere ereiferten sich vor allem über das Verlangen des Sultans, sich aus den freien Ständen seiner Umgebung vier legitime Frauen zu nehmen; tatsächlich heiratete er die Tochter des Mufti Es’ad. Seine Unbeliebtheit nahm noch zu, als er sich an die Spitze eines Heeres stellen wollte, um Fakhr al-Dīn, den Emir der Drusen, zu bekämpfen und daran anschliessend die Pilgerfahrt nach Mekka zu machen. Die Vorbereitungen für diese Expedition waren schon getroffen, als am 18. Mai 1622 ein Aufstand der Janitscharen und Sipahis ausbrach, die das Haus Molla ‘Ömer’s plünderten. Am folgenden Tage sicherten sich die Rebellen die Mithilfe der führenden ‘Ulamā und verlangten die Köpfe des Kızlar Agha, des Khodja, des Grosswezirs und noch drei anderer hoher



Beamten. 'Othmân weigerte sich zuerst, aber als die Aufständischen bis zur dritten Mauer des Palastes vorgedrungen waren, musste er den Grosswezir und den Kızlar Agha opfern. Aber inzwischen hatte man schon seinen Onkel Muṣṭafâ aus seiner Haft im Harem befreit, um ihn zum Sultan auszurufen. 'Othmân versuchte sich während der Nacht durch den Einfluss des Janitscharen-Agha's zu halten, aber nachdem dieser am folgenden Morgen getötet worden war, wurde er der Gefangene der Janitscharen, die ihn in ihre Kaserne brachten. Die Rebellen hatten durchaus nicht die Absicht, sich an seinem Leben zu vergreifen, aber inzwischen war die Leitung der Angelegenheiten in die Hände Dâwûd Pasha's, eines Günstlings und Schwiegersohns Mâh-Peyker's, der Mutter des Sultans Muṣṭafâ, übergegangen. Dâwûd Pasha, nunmehr zum Grosswezir ernannt, liess 'Othmân nach dem Schlosse Yedi Kule schaffen, wo er ihn am Abend des 20. Mai 1622 hinrichten liess. Man setzte ihn in der *Türbe* seines Vaters Ahmed's I. bei. 'Othmân wird wegen seiner grossen Tüchtigkeit im Reiten und wegen seiner Intelligenz gerühmt; er dichtete auch unter dem *Makhlâṣ* Fârîsî. Er ist der erste der drei osmanischen Sultane, die durch einen Aufstand umkamen; die anderen sind İbrâhîm und Selim III.

*Litteratur:* Die türkischen Quellen sind die Werke von Na'imâ, Peçewî, Hasan Bey Zâde, Kara Çelebi Zâde's *Rawaḍat al-Abrâr* und Hâdjî Khalîfa's *Fedhileke*. — Die Absetzung 'Othmân's ist speziell in Tughî's Schrift *Waḳ'at-i Sultân 'Othmân Khân* behandelt (Übers. A. Galland; vgl. Babinger, *GOW*, S. 157); seine ganze Regierung beschreibt Nadîri in seinem *Shâhnâme* (Babinger, *GOW*, S. 169). Von zeitgenössischen abendländischen Berichten kommen in Frage die von Hammer, *GOR* 2, II, 806 Anm. zitierte *Relazione* und die Berichte von Sir Thomas Roe. Siehe auch die allgemeinen Geschichtswerke von von Hammer, Zinkeisen und Jorga.

(J. H. KRAMERS)

**OTHMÂN III.**, 25. Sultan des Osmanischen Reiches, Sohn Muṣṭafâ's II., folgte seinem Bruder Maḥmûd I. am 14. Dez. 1754. Er wurde geboren am 2. Jan. 1699 (Mehmed Thüreiyâ, *Sidjill-i 'Othmânî*, I, 56) und war also schon ziemlich alt, als er auf den Thron kam. Seine Regierung hat keinerlei wichtige politische Ereignisse aufzuweisen. Die Friedensperiode, die im Jahre 1739 mit dem Frieden von Belgrad begonnen hatte, dauerte fort; im Innern zeugten nur eine Reihe von Aufständen in den Grenzbezirken von der Schwäche des Reiches. Da eine einflussreiche Persönlichkeit fehlte, konnte der Sultan nach seinem Belieben regieren, aber seine Staatshandlungen beschränkten sich fast nur auf einen sehr häufigen Wechsel der Grosswezire (sechsmal). Sein Günstling Silihdâr 'Alî Pasha, Grosswezir vom 24. Aug. bis 22. Okt. 1755, verlor sein Amt mit seinem Kopf. Die Ernennung Râghib Pasha's am 13. Dez. 1756 erscheint als die bedeutendste von allen; erwies sich doch dieser grosse Staatsmann unter Muṣṭafâ III. fünf Jahre lang als ein ausgezeichnete Verwalter des Reiches. 'Othmân III. interessierte sich im übrigen am meisten für das Verbot der Wirtshäuser, für den freien Verkehr der Frauen in der Öffentlichkeit und für die Kleidung seiner nichtmuslimischen Untertanen. Sein Name ist mit der grossen Moschee *Sâḳî 'Othmânî* verbunden, deren Bau von Maḥmûd begonnen worden war und die im Dezember

1755 feierlich eröffnet wurde. Die Regierung dieses Sultans ist ferner bekannt durch die grossen Feuersbrünste in der Hauptstadt in den Jahren 1755 und 1756. Er starb am 30. Okt. 1757 und wurde wie Maḥmûd I. in der *Türbe* der Yeñî Djâmî beigesetzt.

*Litteratur:* Wâsîf's *Ta'rikh* ist die wichtigste geschichtliche Quelle. Dargestellt ist diese Regierungszeit in den allgemeinen Geschichtswerken von von Hammer, Zinkeisen und Jorga.

(J. H. KRAMERS)

**'OTHMÂN B. 'AFFÂN**, der dritte Khalife (23—35 = 644—55). Er gehörte der grossen mekkanischen Familie Banû Umayya an, genauer dem Zweig des Abu 'l-Āṣî, dessen Enkel er war (s. seine Genealogie bei Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, U, 23). Das ist sehr kennzeichnend dafür, dass er so schnell der Predigt Muḥammeds folgte, was, wenn nicht gleich zu Anfang von Muḥammeds Auftreten, so doch sehr früh, einige Jahre vor der Hidjra, stattfand. 'Othmân war ein reicher Kaufmann und vollendeter Weltmann; die Tradition, die ihn gern als ein Muster von Schönheit und Eleganz darstellt, der bis zur Übertreibung auf sein Äusseres hielt, kann gerade wegen ihrer Merkwürdigkeit stimmen. Was der tiefere Anlass war, der ihn bewog, einer Sache beizutreten, deren Gelingen damals noch keiner voraussehen konnte, wird wohl immer fraglich bleiben. Ein Teil der historiographischen Überlieferung bringt die Bekehrung 'Othmân's mit seiner Heirat mit Muḥammeds Tochter Ruḳaiya in Verbindung, aber andere Quellen setzen wahrscheinlich mit grösserem Recht diese Heirat nach seinem Übertritt zum Islâm. Die Bekehrung 'Othmân's, des ersten Muslims von hoher sozialer Stellung, musste von sich reden machen und zum Erfolg der neuen Religion beitragen; persönlich war er jedoch niemals besonders aktiv. Seine Gleichgültigkeit, die sich übrigens mit einem sehr lebendigen Glauben und einem grossen Wohlwollen paarte, ist ein anderer Zug, den die Tradition 'Othmân verleiht; dass es sich dabei um eine Erfindung handelt, um die Passivität des Khalifen seinen pflichtvergessenen Beamten gegenüber zu entschuldigen, ist nicht wahrscheinlich; gerade weil der Mangel an Energie und Unternehmungsgeist bei 'Othmân gleich zu Beginn seiner Laufbahn zutage tritt, muss dieser Fehler den Tatsachen entsprechen. 'Othmân soll an den beiden Auswanderungen nach Abessinien teilgenommen und sich dann den *Muhâjirûn* in Medîna angeschlossen haben; aber die Schlacht bei Badr hat er nicht mitgemacht (man behauptet, er hätte seine kranke Frau pflegen müssen; übrigens betrachtete ihn der Prophet als anwesend und liess ihm seinen Teil an der Beute zukommen). Nach Ruḳaiya's Tod wurde die Verschwägerung 'Othmân's mit dem Propheten durch seine Ehe mit einer anderen Tochter des Propheten, Umm Kulthûm, erneuert; die von Lamens (*Fâtima et les filles de Mahomet*, Rom 1912, S. 3—5) in Bezug auf die Glaubwürdigkeit dieser Eheschliessung erhobenen Zweifel scheinen unberechtigt zu sein; denn nichts steht der Annahme entgegen, dass Muḥammed dieser Verbindung mit dem einzigen Vertreter der mekkanischen Aristokratie, dessen sich die muslimische Gemeinde bisher rühmen konnte, eine grosse Bedeutung beigelegt hat.

Zu Lebzeiten des Propheten wie auch unter dem Khalifat Abû Bakr's und 'Omar's tritt 'Othmân ganz in den Hintergrund: wie ist es denn möglich, dass der von 'Omar auf seinem Sterbebett eingesetzte

Rat (*Shūrā*) ihn als Nachfolger des zweiten *Khalifen* wählte? Die Quellen über die Geschichte dieses arbeitsamen „Konklaves“ hat Caetani sorgfältig analysiert; aber es ist nur allzu verständlich, dass das Geheimnis einer geschlossenen Beratung stets der historischen Kritik entgehen muss. Sicher kann wohl nur sein, dass sich, wie dies so oft gerade bei den Konklaven der Päpste geschah, die am meisten hervortretenden Bewerber gegenseitig ausschalteten: so ‘Alī, dessen Wahl die Durchkreuzung der Politik ‘Omar’s bedeutet hätte, so auch Zubair und Talḥa, die anscheinend ebenfalls Gegner ‘Omar’s waren und deren Ehrgeiz und Habsucht man befürchtete. Wenn von den Dreien, die noch übrigblieben, Sa’d b. Abī Waḳḳās, ‘Abd al-Rahmān b. ‘Awf und ‘Othmān, gerade der letzte gewählt wurde, darf man vermuten, dass mehr noch als seine Verwandtschaft mit dem Propheten seine Zugehörigkeit zum Klan der Umayyaden den Ausschlag gab. Die Umayyaden hatten schon zu Lebzeiten Muḥammeds und erst recht unter dem *Khalifat* ‘Omar’s einen Teil ihrer Stellung zurückgewonnen, die sie während der *Djāhiliya* einnahmen. Nichts berechtigt zu der Annahme, wie sie jemand vertrat, das *Abū Sufyān*, das Haupt der Familie, der *deus ex machina* in der Politik der ersten zwanzig Jahre der *Khalifats*regierung gewesen ist, und es wäre naiv, sich die Umayyaden so vorzustellen, als hätten sie eine Art „geheimes Komitee“ gebildet, das nach seinem Belieben über den islāmischen Staat verfügte. In Wirklichkeit hatten die Umayyaden mehr dem wahren Geschäftstalent, das mehrere ihrer Mitglieder besaßen, als ihrer adligen Stellung ihren Einfluss verdankt. Aber dieser Einfluss hatte zu ‘Omar’s Zeiten in den anderen Elementen, besonders in den ältesten Prophetengenossen sein Gegengewicht; die starke Persönlichkeit des zweiten *Khalifen* verstand es, zwischen einer Menge heterogener Bestandteile, die sich oft untereinander bekämpften, das Gleichgewicht aufrechtzuerhalten.

Anders war es mit ‘Othmān. Wie Wellhausen schon bemerkte und wie Caetani ausführlich dargelegt hat, setzte ‘Othmān nur die Politik ‘Omar’s fort und entwickelte sie weiter; die Schwierigkeiten, auf die er stieß, waren nur die Folge der von seinem Vorgänger eingeschlagenen Wege. Dabei aber zeigte sich der Unterschied in ihren Fähigkeiten.

Die Tragödie, die auf blutige Art der Regierung ‘Othmāns ein Ende bereitete und die Epoche der Bürgerkriege eröffnete, machte der arabischen Geschichtsschreibung die grösste Schwierigkeit, da sie die ganze Reihe der von den Gegnern ‘Othmāns gegen seine Regierung erhobenen Anklagen verzeichnen musste und so vor die Entscheidung gestellt war, entweder zuzugeben, dass der *Khalife* gegen das Gesetz des Islām verstossen hatte, oder anzuerkennen, dass seine Ankläger, darunter einige der verehrungswürdigsten Patriarchen des Islām, gelogen oder sich geirrt hatten. Dank diesem peinlichen Dilemma (dem sich die orthodoxe Tradition durch die Lehre des „entschuldbaren Irrtums“ und anderer spitzfindiger Unterscheidungen entzog) ist uns das lange Verzeichnis dieser Anklagen erhalten geblieben (sehr ausführlich z. B. bei Muḥibb al-Dīn al-Tabarī, *al-Riḥāḍ al-naḍira fī Manāḳib al-‘Ashara*, Kairo 1327, II, 137—52). Der erste und vielleicht der schwerste Vorwurf ist der, dass er Mitglieder seiner Familie zu Gouverneuren der Provinzen ernannt hat. Wenn Syrien schon seit langem dem

Umayyaden Mu‘āwīya b. Abī Sufyān unterstand, so ersetzte ‘Othmān in Baṣra und in Kūfa Abū Mūsā al-Ash‘arī und Sa’d b. Abī Waḳḳās durch seine beiden Verwandten ‘Abd Allāh b. ‘Amir b. Kuraiz und al-Walid b. ‘Ukba, seinen Halbbruder; als letzterer abgesetzt werden musste, da er in einen Skandal verwickelt war, wurde er durch einen anderen Umayyaden, Sa‘id b. al-‘Ās, ersetzt, dem man das berühmte Wort zuschrieb: „Der *Sarwād* Kūfa’s ist der Garten der *Quraysh*“. Sogar Ägypten, dessen Verwaltung sein erster Eroberer, ‘Amr b. al-‘Ās, anscheinend auf Lebenszeit innehaben sollte, fiel dem ‘Abd Allāh b. Sa’d b. Abī Sarḥ zu, der allerdings kein Umayyade war, dessen islāmische Vergangenheit aber zumindest zweifelhaft war. Schliesslich war der vertraute Berater des *Khalifen*, dessen unheilvollen Einfluss die Tradition gern beschreibt, Marwān b. al-Ḥakam b. Abī l-‘Āsī, ein Vetter des *Khalifen*, dessen Vater der *Khalife* aus der Verbannung zurückrief, zu der ihn der Prophet verurteilt hatte. Man kann an diesen Massnahmen ‘Othmāns einen gewissen Zug von Nepotismus nicht verkennen, aber man muss auch einen tieferen Beweggrund darin sehen, nämlich die Absicht, zwischen Regierung und Verwaltung eine Einheit herzustellen, die durch die übermässige Unabhängigkeit der Gouverneure bedroht war. Das war im ganzen dasselbe Ziel, das sich ‘Omar gesteckt hatte; aber diesem war es durch seine Energie und sein Ansehen gelungen, seine Autorität sogar bei Gouverneuren geltend zu machen, die anderen Stämmen und anderen Klans angehörten. ‘Othmān glaubte dasselbe erreichen zu können durch Verwendung von Beamten, die mit ihm blutsverwandt waren. Er hatte keinen Erfolg; die Rollen vertauschten sich, und der *Khalife* stand unter dem Einfluss seiner Verwandten (vielleicht übrigens in geringerem Masse als es die offizielle Geschichtsschreibung will); ausserdem sah der Volksunwille in dieser Tatsache die einzige Ursache aller auftretenden Nachteile, die wahrscheinlich mit der Persönlichkeit der Beamten selbst gar nichts zu tun hatten. In der Tat (und dieser Nachweis ist eins der grössten Verdienste Caetani’s) erforderte das von ‘Omar eingerichtete *Diwān*-System, dass die Kriegsbeute ständig zunahm, da die regelmässigen Steuereinkünfte von den *Ahl al-Dhimma* für die neu angeworbenen Truppen nicht ausreichten, die aus dem Inneren Arabiens in die Provinzen strömten. Das gab den Anlass zu neuen Feldzügen, die unter ‘Othmāns *Khalifat* unaufhörlich die Grenzen des arabischen Reiches erweiterten: so die Eroberung der letzten Provinzen des Sāsānidenreiches (deren Dynastie durch die Ermordung ihres letzten Königs, Yazdegerd’s III., erlosch); die Besetzung Armeniens; eine Reihe von Einfällen längs der Küste Nordafrikas, in Nubien, in Kleinasien und zu Wasser in das östliche Mittelmeerbecken. Zieht man aus den Eroberungen, die von den Arabern unter ‘Othmāns *Khalifat* vollendet oder begonnen wurden, die Bilanz, so erkennt man, dass sie zwar nicht von der gewaltigen Begeisterung der früheren Eroberungen unter ‘Omar getragen waren, dass sie aber nicht weniger imposant sind, da sie einerseits den Abschluss der Anfangsperiode des arabischen Reiches, andererseits den Übergang zur zweiten Expansionsperiode, der Epoche der Umayyaden, darstellen.

Nichtsdestoweniger war die bei diesen Feldzügen eroberte Beute vielleicht nicht so reich wie man erhofft hatte: übrigens reservierte ‘Othmān — das



ist einer der weiteren Vorwürfe gegen ihn —, statt sie ganz den Kämpfern zu überlassen, einen Teil davon für seine Gouverneure und seine Familienangehörigen, wodurch er das System der Lehen (*Kaṭā’i*), das schon ‘Omar reichlich angewandt hatte, weiterentwickelte. Darin muss man vielleicht weniger ein blosses Mittel, seine Verwandten zu bereichern, erblicken als einen bewussten Versuch, eine Staatsdomäne zu schaffen im Gegensatz zu dem kommunistischen System der restlosen Verteilung der Beute unter die Kämpfer. Das islamische Reich strebte aus innerer Notwendigkeit danach, sich eine regelrechte Verwaltung zu geben, wozu der byzantinische und persische Staat das Vorbild lieferten. Was ‘Omar schon begonnen hatte, was die Umayyaden später zum Teil verwirklichten und die ‘Abbāsiden vollendeten, nämlich die Umwandlung der zusammenhanglosen und anarchistischen Stammesgliederung in eine absolute Monarchie nach orientalischem Muster, das war auch das Programm ‘Othmāns. Man kann ihm vorwerfen, dass er nicht die geeignetsten Mittel dafür zu wählen verstand, und man kann ihn bezichtigen, dass er seiner Aufgabe nicht gewachsen gewesen sei; aber sein Plan war vernünftig, und er verfolgte immer nur ‘Omar’s Ideal. Übrigens zwang die Wirtschaftskrise, eine unvermeidliche Folge der Bereicherung der arabischen Massen, den Staat bald zu Sparmassnahmen und zur Herabsetzung der Militärpensionen, was natürlich nur noch die Zahl der Unzufriedenen vermehrte.

Eine der Massnahmen, die am stärksten dazu beitrug, die Religiosgesinnten gegen ‘Othmān aufzubringen — nämlich die alten Prophetengenossen mittelmässiger oder sogar niedriger Herkunft, wie ‘Ammār b. Yāsir, Abū Ḍharr, ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd u. a., deren Einfluss die Masse sehr fühlte —, war die offizielle Redaktion des Kor‘ān (s. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Kor‘āns*, II, 47—119). Was bei diesem Verfahren am meisten verhasst erschien, war die Vernichtung der Exemplare in den Provinzen. ‘Othmān wurde zu diesem Vorgehen sicher durch religiöse und liturgische Erwägungen geführt; aber vielleicht war der ausschlaggebende Gesichtspunkt politischer Natur. Die *Kurra’*, welche den heiligen Text auswendig konnten und natürlich auch auslegten und erklärten, übten dadurch eine ungeheure Macht auf die Massen aus, die sie gewissermassen von der Zentralgewalt unabhängig machte, da diese kein Mittel zur Kontrolle besass, ob die Kor‘ānstellen, auf die sich die *Kurra’* stützten, echt oder gefälscht waren. Dadurch dass ihnen die Regierung diese Waffe nahm und sich zum alleinigen Inhaber der göttlichen Offenbarung aufwarf, wollte sie die Einheit verwirklichen und ihre unumschränkte Macht über den Staat aufrichten; es ist daher nur allzu natürlich, dass die dieser Bestrebung feindliche Opposition den Khalifen angeklagt hat, er habe das göttliche Wort verstümmelt und zerstört.

So hatte sich ‘Othmān in den verschiedensten Kreisen Feinde geschaffen: die unruhigen Bewohner der *Amṣūr* [s. d. Art. *Miṣr*], die sich in wirtschaftlichen Schwierigkeiten befanden und bereit waren, dem Khalifen vorzuwerfen, er konfisziere das Vermögen der Muslime zu seinem eigenen Nutzen; den aufkommenden Pietismus, dem die Geltendmachung der Staatsautorität einen Eingriff in die vom Propheten gepredigten Prinzipien der Gleichheit aller erschien; schliesslich die ehemaligen abgesetzten Gouverneure und die angesehenen

Prophetengenossen, die von der Macht ferngehalten mit all ihren Kräften danach strebten, wie Ṭalḥa, al-Zubair und ‘Alī. Man kann sich fragen, ob ‘Othmān, wenn er einmal die ihm offenbar durch Staatsnotwendigkeiten und durch das Beispiel seines Vorgängers vorgeschriebenen Richtlinien befolgte, jenem Schicksal hätte entgehen können, das ihn traf und das die Einheit des Islām so weitgehend störte. Obgleich eine Antwort auf eine solche Frage im Bereich der Geschichte immer unbestimmt bleibt, so darf man doch annehmen, dass ein intelligenterer Kopf und eine energischere Persönlichkeit als der dritte Khalife (oder besser: ein wirkliches politisches Genie, wie es zweifellos Mu‘āwiyā gewesen wäre, wenn er damals an der Spitze der Regierung gestanden hätte) vielleicht mit diesen Schwierigkeiten fertig geworden wäre. Vielleicht fehlte auch seinem Berater Marwān, der sich dreissig Jahre später einer nicht weniger schwierigen Lage gewachsen zeigen sollte, noch die Erfahrung oder Umsicht; sicher aber war der an sich schon unfähige ‘Othmān auch noch schlecht beraten, und die Umayyaden selbst, die er mit Gunstbezeugungen und Reichtümern überhäuft hatte, dachten mehr an sich selbst als an ihren Verwandten, der in Gefahr war.

Die Art, wie sich die Ereignisse abspielten, kann hier nur ganz summarisch dargelegt werden. Die Tradition teilt das Khalifat ‘Othmāns mechanisch in zwei Perioden von gleicher Länge: sechs Jahre (23—29) gute Regierung und sechs Jahre (30—35) Ungesetzlichkeit und Durcheinander. Ein Symbol für den Wechsel sieht man in dem Verlust des Prophetensiegels, das ‘Othmān nach der Legende im Jahre 30 in den Brunnen von Aris fallen liess. Es stimmt übrigens, dass gerade damals die ersten Unruhen ausbrachen, und zwar zunächst im Irāk, der am meisten unter der Wirtschaftskrise litt und wo die unruhigen Elemente am zahlreichsten waren. Die Geschichte von Abū Ḍharr, einem der Vorläufer des Asketentums im Islām, der mit einigen seiner Anhänger nach Syrien und dann nach Rabadha verbannt wurde, um dort in Armut zu sterben, ist zwar von der Legende ausgeschmückt, aber für die Haltung des aufkommenden Pietismus gegenüber der zunehmenden Verweltlichung des Khalifats charakteristisch. Viel ernstere Wirren brachen in Kūfa in den Jahren 32—33 aus; an ihrer Spitze standen die *Kurra’*, deren religiöser Einfluss mit politischer Wirksamkeit Hand in Hand ging und die alle möglichen zweifelhaften Elemente um sich scharten. Trotz einiger strenger Massnahmen gegen die Aufrihrer gelang es ihnen doch, die Absetzung des Sa‘īd b. al-‘Āṣ herbeizuführen, der durch den ehemaligen Gouverneur von Basra Abū Mūsā al-Ash‘arī, selbst ein Pietist und Gegner ‘Othmāns, ersetzt wurde; von nun an war Kūfa der Autorität der Zentralregierung entzogen. Ebenso musste in Ägypten Ibn Abī Sarḥ der Gewalt einer von dem jungen Muḥammad b. Abī Hudhaifa geführten Gruppe weichen, der, obgleich Adoptivsohn ‘Othmāns, gegen ihn auftrat. Anscheinend hat der hinterlistige ‘Amr b. al-‘Āṣ, der sich nach seiner Absetzung nach Palästina zurückgezogen hatte, im Stillen die revolutionäre Bewegung in Ägypten geschürt. Das schon lange drohende Unheil brach Ende 35 aus, als Horden von Rebellen aus den Provinzen nach Medina vorrückten. Die ersten, die ankamen, waren die Ägypter; zwischen ihnen und dem Khalifen spielten sich dramatische Szenen ab; die gegen ‘Othmān erhobenen Anklagen wurden in sehr scharfem Tone vorgebracht. Aber die

Aufständischen wurden durch die bescheidene und versöhnliche Haltung des Khalifen entzweit; er ging auf all ihre Forderungen ein, versprach, seine bisherigen Massnahmen aufzuheben und die Gouverneure zu wechseln; darauf zogen die Ägypter zufrieden ab. Aber plötzlich stellte man auf dem Rückwege bei al-‘Arish einen Boten ‘Othmāns und nahm ihm einen Brief ab, den ‘Othmān an Ibn Abi Sarḥ gerichtet hatte mit dem Befehl, die Führer der Bewegung bei ihrer Rückkehr umzubringen oder zu verstümmeln. Wütend kehrten sie wieder um und gingen nach Medina mit dem festen Entschluss, sich zu rächen. ‘Othmān bestritt die Echtheit des Briefes und gab sogar zu verstehen, dass er von seinen Feinden fingiert sei, um ihn ins Verderben zu stürzen. Obwohl die offizielle Tradition die Tendenz zeigt, diese Fälschung Marwān zuzuschreiben, existieren auch noch Spuren anderer Berichte, darunter sogar einer (der sich nur bei al-Balādhuri findet), der behauptet, ‘Othmān hätte ‘Alī verdächtigt, was Caetani übrigens schon vermutet hat, ohne diese Stelle zu kennen (*Annali*, VIII, 159). Was man auch über diesen verdächtigen Vorfall denken mag (bekanntlich ist die Anfertigung falscher Schriftstücke, die einen Gegner, den man nicht anders los werden kann, zugrunde richten sollen, in alter wie in neuer Zeit in Übung gewesen), wenn dieser Brief die unmittelbare Ursache für das tragische Ende ‘Othmāns war, so waren die Dinge jedenfalls schon im Gang. Man schritt zu einer regelrechten Belagerung der Wohnung ‘Othmāns; das Benehmen der alten Prophetengenossen, die in geheimer Opposition verharren, war am heuchlerischsten; sie wagten es nicht, sich an der gewaltsamen Absetzung des Khalifen mitschuldig zu machen, aber sie wollten ihn auch nicht gegen die Rebellen unterstützen und bewahrten daher, besonders ‘Alī, eine übelwollende Neutralität; ‘Ā’isha, die Witwe des Propheten, die eine heftige Fehde gegen ‘Othmān geführt hatte, machte sich im letzten Augenblick davon, unter dem Vorwand einer Pilgerfahrt nach Mekka. Ganz in die Enge getrieben wusste ‘Othmān seine ganze Würde wiederzufinden: er lehnte eine Abdankung ab. Nach einer Belagerung, deren Dauer von den Quellen verschieden angegeben wird, drangen in den letzten Tagen des Jahres 35 (Juni 656) einige Leute in das Haus ein; an ihrer Spitze stand Muḥammed b. Abī Bakr (der Sohn des ersten Khalifen und ‘Ā’isha’s Bruder), der an ‘Othmān Hand anlegte. Ob er oder ein anderer ihm den Gnadestoss gab, steht nicht fest (die Tradition führt mehrere Namen an, woraus ersichtlich, dass die ganze Angelegenheit vom ersten Augenblick an dunkel war). Sein Blut floss angeblich auf das Korānexemplar, das er bei dem Überfall gerade las; seine Frau, die Kalbitin Na’ila bint al-Furāḥa, wurde verwundet, das Haus geplündert. Während der Nacht wurde die Leiche in aller Stille von seiner Frau und einigen Freunden beerdigt. Die Truppen, die Mu‘āwiya von Syrien geschickt hatte („verspätet“ behauptet die Tradition, die ihn wegen seines zweifelhaften Verhaltens beschuldigt), kehrten eilends wieder um, als sie auf halbem Wege von dem Morde hörten.

Man weiss, wie inmitten von Aufruhr und Terror die Wahl des neuen Khalifen vor sich ging (s. Caetani, *Annali*, IX, 321—42); sie beweist nach Ansicht des Verfassers dieses Artikels, dass von vornherein keine Übereinstimmung unter den grossen Prophetengenossen bestand, von denen

wahrscheinlich jeder dachte, die Ereignisse für sich ausnutzen zu können. Die Wahl ‘Alī’s lag zweifellos weit mehr an der Unterstützung der Anṣār, die bei der Verwirrung der Umayyadenpartei wieder die Führung über ihre Stadt übernommen hatten, als an dem Ansehen, das ‘Alī durch seine nahe Verwandtschaft und seinen Bund mit dem Propheten genoss. Aber die neue Regierung sollte gleich von Anfang an bekämpft werden sowohl von den in ihrer Erwartung enttäuschten Mitbewerbern als auch von Mu‘āwiya, dem einzigen Umayyadengouverneur, der Herr seiner Provinz geblieben war. Die politische und bald auch die religiöse Einheit des Islām hört nun auf, um der Zeit der Bürgerkriege und Glaubensspaltungen Platz zu machen. Das Khalifat ‘Othmāns und sein blutiges Ende bezeichnen einen Wendepunkt in der Geschichte des Islām und geben dem dritten Khalifen eine Bedeutung, die seiner wirklichen im ganzen ziemlich mittelmässigen Persönlichkeit keinesfalls zukommt.

*Litteratur:* Die Quellen und die früheren Arbeiten wurden zusammengefasst bei Caetani, *Annali dell’ Islām*, Bd. VII und VIII, Mailand 1914—18 (vgl. auch dessen *Chronographia Islamica*, S. 279—388). Der einzige wichtige noch unedierte historische Text, al-Balādhuri’s *Ansāb al-Ashraf*, wird zur Zeit von der Universität Jerusalem veröffentlicht; der auf ‘Othmān bezügliche Teil (hrsg. von D. S. F. Goitein; die Korrekturbogen konnte der Verfasser einsehen), berichtigt und vervollständigt in manchem Punkte das schon bekannte Material, bietet aber nicht viel Neues. Zu erwarten ist auch die baldige Veröffentlichung der langen Biographie ‘Othmāns in Ibn ‘Asākir’s *Ta’rikh Dimashq*, Bd. VIII. Die sich auf ‘Othmān beziehenden Hadithe finden sich bei A. J. Wensinck, *A Handbook of early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, S. 239—40.

(G. LEVI DELLA VIGIA)

‘OTHMĀN B. MAZ‘ŪN B. ḤABĪB . . . ABU ‘L-SA‘ĪB aus dem kuraishitischen Klan Djumah, einer der ältesten Gefährten Muḥammeds, der dreizehnte, der den Islām annahm. Er beteiligte sich an der Hidra nach Abessinien, kehrte wie mehrere andere auf Grund der falschen Nachricht über eine Versöhnung zwischen Muḥammed und den ihm feindlich gesinnten Heiden zurück und wurde eine Zeitlang der Klient al-Walid b. al-Mughira’s. Bald verzichtete er auf diese Vorzugstellung, weil er lieber mit seinen Glaubensgenossen die Verfolgungen teilen wollte, denen sie in Mekka ausgesetzt waren. Über einen Streit zwischen ‘Othmān und dem Dichter Labīd siehe Ibn Hishām, *Sira*, S. 243—44.

‘Othmān nahm an der Hidra nach Medina teil, wo er bei Umm al-A‘lā Unterkunft fand. Als Muḥammed zwischen je einem von den Muhādīrūn und Anṣār die Verbrüderung vollzog, wurde ‘Othmān dem Abu ‘l-Ḥarith b. al-Taiyihān zugewiesen. Er beteiligte sich an der Schlacht bei Badr und starb im folgenden Jahre (3 d. H.), nach andern erst 4 d. H. Er war der erste Muslim, der auf dem Friedhof Bakī’ al-Ḥarḳad beerdigt wurde. Für Muḥammeds besondere Zuneigung sprechen die Äusserungen seiner Trauer bei der Leiche ‘Othmāns. Nichtsdestoweniger soll Muḥammed den mehr menschlichen als religiös gerechtfertigten Ausruf seiner Frau Khuwaila bint Ḥakīm al-Sulaimiya richtiggestellt haben, die ihren verstorbenen Mann gleich für einen Bewohner des Paradieses erklärte.



In der Tradition ist ‘Othmān der typische Vertreter asketischer Neigungen, die dem Urislām keineswegs fremd waren. Er trank keinen Wein, schon bevor dieser verboten wurde. Er vernachlässigte seine Frau, die sich sogar bei ‘Ā’isha darüber beklagte, worauf Muḥammed versuchte, ihn von einem allzu strengen Asketentum abzubringen, indem er sich selbst als Vorbild hinstellte. Sehr verbreitet ist auch die Tradition, wonach er Muḥammed um die Erlaubnis gebeten haben soll, sich zu kastrieren; diese Bitte fand aber beim Propheten keine günstige Aufnahme.

*Litteratur:* Ibn Hišām, *Sira*, ed.

Wüstenfeld, Index; Ibn Sa’d, ed. Sachau, III/1, 286—91; Wāḳidī, Übers. Wellhausen, Index; Ibn Ḥaǧǧar al-‘Askalānī, *al-Iṣāba*, Nr. 9819; Ibn al-‘Athīr, *Uṣd al-ǧhāba*, III, 385—86; die Stellen im kanonischen Ḥaǧīth bei Wensinck, *A Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. ‘Othmān b. Maz‘un; A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muḥammad*, Berlin 1861, I, 387 ff.; F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930, S. 97, 119, 179. (A. J. WENSINCK)

‘OTHMĀN DAN FODIO. [Siehe PUL.]

‘OTHMĀN ABŪ BAKR DIGNA (DIGNA), Generalstatthalter und Feldherr der Maḥdiyya im Ostsūdān (1883 ff.), geboren in Sawākin um 1840 (vgl. Shukair, III, 200; Dietrich, S. 50), stammte nach eigener Aussage von Kurden aus Diyār Bakr (s. oben, I, 1024<sup>a</sup>), die 1517 unter Sultan Selim nach Sawākin gekommen waren und sich durch Heirat mit den Hadendowa vermischt hatten. Das daraus hervorgegangene Geschlecht der Dignāi (Dīḡnāi) liess sich in Erkowit (Arkuwait), westlich von Sawākin, nieder. Shukair nennt einige Verwandte ‘Othmāns: zwei Brüder, Muḥammed Musā und den Sklavenhändler ‘Alī, einen Halbbruder Ahmed Digna, zwei Neffen, Madanī b. ‘Alī und Muḥammed Fāi, Emir von Kassala; ‘Othmān übertrug ihnen Ämter im Heere und in der Verwaltung. Ahmed Digna und Madanī fielen in den Kämpfen im Ostsūdān.

Bis zum Ausbruch des Maḥdī-Aufstandes war ‘Othmān Kaufmann, vornehmlich Sklavenhändler zwischen dem Hidǧāz und dem Sūdān. Das Verbot des Sklavenhandels durch die ägyptische Regierung (1877) traf nicht nur seine Existenz und seine Freiheit — er musste mit seinem Bruder ‘Alī eine Gefängnisstrafe in Dǧidda verbüssen —, sondern auch seine religiöse Überzeugung von der Zulässigkeit dieses Gewerbes. Schon damals zeigte sich sein religiöser Fanatismus darin, dass er dem ekstatischen Bettelorden der Maǧǧādhīb beitrug. Auf die Kunde vom Auftreten des Maḥdī Muḥammed Ahmed [s. d.] „wanderte er zu ihm aus“ (*ḥāǧǧara*), traf ihn kurz nach dem Fall von el-Beid (al-‘Ubaiyid) 1883 und leistete ihm den Treueid (*Ba‘a*). Seitdem war er der Maḥdiyya blindlings ergeben und bewahrte ihr die Anhänglichkeit bis in seine Gefangenschaft.

Es ist ein Beweis für den Scharfblick des Maḥdī, dass er die ausserordentlichen Fähigkeiten ‘Othmāns sofort erkannte und ihn in einer Proklamation an die Stämme des Ostsūdān vom 8. Mai 1883 (bei Shukair, III, 201 f.) zum Generalstatthalter (*‘Amīl ‘ammī*) über die bis dahin ruhigen Stämme der Beǧǧiya zwischen dem Atbara und dem Roten Meer (mit den Städten Sawākin, Ṭōkar und Kassala) berief. Diese nicht arabisch sprechenden Stämme, die sich niemals einem Araber gefügt hätten, unterstellten sich willig ihrem Stammes-

verwandten ‘Othmān, der ihnen nicht nur durch langjährige Handels- und Freundschaftsbeziehungen bekannt, sondern auch mit ihrer Sprache und Eigenart vertraut war.

‘Othmāns Tätigkeit von 1883 bis 1900 zerfällt in zwei Perioden: in der ersten (1883—91) erfüllte er als Führer des Maḥdī-Aufstandes im Ostsūdān die wichtige Aufgabe, die Ostgrenze der Maḥdiyya gegen die anglo-ägyptische Regierung zu schützen, wodurch er es dem Maḥdī ermöglichte, seine Kräfte auf den Nil zu konzentrieren; in der zweiten (bis 1900), nach Verlust des Ostsūdān, ist er nur noch Feldherr der Maḥdiyya neben andern im Dienste des Khalifa ‘Abdullāhī gegen die Engländer unter Kitchener.

I. Die Unternehmungen der ersten Periode, die er von Erkowit aus mit dem Treffen bei Sinkāt am 5. August 1883 eröffnete, spielen zunächst in der Umgebung von Sawākin. Die Einzelheiten dieser Kämpfe schildert Shukair, III, 200 ff., 323 ff., 400 ff., 538 ff., 601 ff.; es ging dabei nicht so sehr um die Eroberung Sawākin’s und anderer Orte, als um die Behauptung der Strasse zwischen Sawākin und Berber, der kürzesten und bequemsten nach dem Nil. ‘Othmāns Verdienst ist, diese Strasse sieben Jahre lang erfolgreich gegen die Regierung abgesperrt zu haben. Demgegenüber bedeutet der Wechsel von Siegen und Niederlagen auf beiden Seiten nur wenig: ‘Othmān schlug die Ägypter unter Maḥmūd Pasha bei al-Ṭēb (5. Nov. 1883), vernichtete eine ägyptische Expedition bei al-Tamanib (Dez. 1883), nahm die Belagerung von Sawākin, Sinkāt und Ṭōkar in Angriff, besiegte Baker Pasha in einer zweiten Schlacht bei al-Ṭēb (4. Febr. 1884), zwang am 8. Febr. Sinkāt und am 24. Febr. Ṭōkar zur Übergabe, erlitt aber am 29. Febr. 1884 bei al-Ṭēb und am 13. sowie 27. März bei Tamāi schwere Niederlagen durch General Graham, wodurch er vorübergehend gedämpft, aber nicht vertrieben wurde. Erst März 1885 konnte er neue Operationen von Tamāi, Tell Ḥašim und Ṭōkar aus beginnen, mit wenig Erfolg, weil die Stämme, aus denen sein Heer sich zusammensetzte, aus Furcht vor dem Eingreifen der Engländer abzuwackeln drohten. Nichtsdestoweniger gelang es ihm immer wieder, die undisziplinierten Massen zu begeistern, nicht zuletzt dadurch, dass er zeitweise den Schwerpunkt seiner Tätigkeit nach Kassala und Abessinien verlegte. So wurden die Jahre 1884/5 zum Höhepunkt seiner Laufbahn. Durch Flugschriften des Maḥdī hetzte er die Bevölkerung von Kassala auf, wurde nach dem Tode des Maḥdī (22. Juni 1885) und dem Falle der Stadt vom Khalifa ‘Abdullāhī als der einzige höhere Beamte der Maḥdiyya, der, ohne mit dem Khalifa verwandt zu sein, in seiner Stellung verblieben war, nach Kassala beordert und führte von dort aus Krieg mit den Amārār und den Abessiniern. Für den Misserfolg seines abessinischen Feldzugs hielt er sich durch grausames Regiment an den Einwohnern von Kassala schadlos. Da er gleichzeitig Sawākin unaufhörlich weiter bedrohte, ja sich erkühnte, Gräben um die Stadt zu ziehen und von Handīb aus eine regelrechte Belagerung zu eröffnen, zwang ihn Kitchener, damals Kommandant von Sawākin, durch eine Reihe von Niederlagen, sich nach Ṭōkar zurückzuziehen. Von da sank ‘Othmāns Volkstümlichkeit. Übermässige Strenge und beständige Kriegführung entfremdeten ihm die Stämme. Die Erschöpfung der Maḥdisten war so gross, dass der Khalifa ‘Othmān gestattete, zwi-

schen Sawākin und der Mahdiya über Handüb Handelsbeziehungen aufzunehmen, die allerdings bei Eröffnung des Endkampfes von der anglo-ägyptischen Regierung wieder aufgehoben wurden, was Hungersnot bei den Mahdisten zur Folge hatte. Bedrückung Kassala's durch den von Othmān dort zum Emir eingesetzten Muhammed Fāi, seinen Neffen, veranlassten den Khalifa, Othmān nach Omdurmān [s. d.] zu zitieren. Er kehrte zwar gerechtfertigt und mit neuen militärischen Vollmachten versehen zurück, wurde aber durch Hölle Smith Pasha, der Febr. 1891 Tökar endgültig eroberte, entscheidend geschlagen; die Stämme zerstreuten sich, Othmān flüchtete, von allen verlassen, ins Gebirge zwischen Kassala und Berber, das Land zwischen Atbara und dem Roten Meer ging den Mahdisten verloren, Berber und Kassala standen den Engländern und Italienern offen. Othmān wurde vom Khalifa nach Adārāma am Atbara verbannt, wo er, neben der Beschäftigung mit Ackerbau, um die Aufstellung eines neuen Heeres bemüht war, das die Atbara-Linie halten sollte.

II. Als Kitcheners zu Beginn des entscheidenden Feldzuges gegen die Mahdiya 1897 Berber eroberte, trat Othmān wieder in Erscheinung: bei Shendi führte er ein Heer über den Nil und vereinigte sich mit seinem Mittelfeldherrn Mahmūd. Beide wurden geschlagen, Mahmūd gefangen genommen. In der darauffolgenden Schlacht bei Omdurmān (2. Sept. 1898) suchte er mit einer starken Abteilung zwischen dem Berge Surghām und dem Nil vergeblich die Flucht der Derwische zu verhindern. Nach der Niederlage begleitete er den Khalifa auf der Flucht bis zu dessen Tode bei Gadid (24. Nov. 1899), lehnte jede Übergabe ab, entkam über den Weissen Nil und den Atbara ins Werriba-Gebirge und versuchte mit Hilfe des Shaikh der Djamilāb, über das Rote Meer nach dem Hidjāz zu gelangen. Durch Verrat des Shaikh fiel er am 18. Jan. 1900 in die Hände der Regierung von Sawākin; er kam ins Gefängnis nach Damiette, wo ihn Shukair (s. Litt.) noch 1903 gesehen und gesprochen hat. Dem Entgegenkommen der Königl. ägyptischen Gesandtschaft in Berlin verdanke ich folgende letzte Lebensdaten über Othmān: Othmāns Gefangennahme erfolgte am 12. Jan. 1900; man brachte ihn nach Rosette, von da nach Tura bei Kairo, schliesslich, aus klimatischen Gründen, nach Wādī Halfa. Mit den Jahren wurde sein Los erleichtert; er durfte seinen Grundbesitz in Berber behalten, zeigte aber kein Interesse dafür. 1924, in hohem Alter, wallfahrte er nach Mekka; nach seiner Rückkehr nach Wādī Halfa liess er sich ausserhalb der Stadt nieder, wo er 1926 starb und begraben wurde.

Othmān Digna bietet das Bild einer primitiven, ungebrochenen Natur. Er ist der Typ des fanatischen Mahdisten, bemerkenswert als der einzige Nichtaraber der Mahdiya in höherer Stellung. Schon sein Äusseres, von Shukair, III, 200 (deutsch bei Dietrich, S. 49) geschildert, imponierte. Er beherrschte nicht nur die Sprachen der ihm unterstellten Stämme, sondern er sprach und schrieb auch fleissig arabisch (eine Probe seines knappen Stiles gibt Shukair, III, 206 f.). Tollkühnheit und Gewandtheit, die auch den kleinsten Vorteil auszunutzen verstand, Strenge bis zur Grausamkeit und Hartnäckigkeit in der Verfolgung seines Ziels, von dem er auch durch die schwersten Niederlagen nicht abzubringen war, verbanden sich mit einer ekstatischen Religiosität — Shukair be-

schreibt seine ekstatischen Anfälle im Gefängnis (III, 669) — und mit asketischer Lebenshaltung: er ging seit dem Auftreten des Mahdi ohne Sandalen und Schuhe und benutzte Reittiere nur zu grösseren Reisen. So wurde er neben Wad Nadjūmi und Abū 'Andja der bedeutendste Feldherr der Mahdiya und der gefürchtetste Gegner der Regierung.

*Litteratur:* Na'ūm Bey Shukair, *Tārīkh al-Sūdān*, III, Kairo 1903; E. L. Dietrich, *Der Mahdi Mohammed Ahmad vom Sudan nach arabischen Quellen*, Berlin 1905, S. 49 ff. (dort auch weitere Litteratur). — Im übrigen vgl. den Artikel MUHAMMED AHMED.

(ERNST LUDWIG DIETRICH)

OTHMÄNDJİK, Kazā-Hauptstadt im Sandjak Amasia [s. d.] des asiatisch-türkischen Wilāyets Siwas [s. d.], liegt malerisch am Fuss eines vulkanischen Hügels, der unvermittelt aus der Ebene ansteigt, und ist gekrönt von einem Kastell, das einstmals die berühmte, angeblich von Bāyazīd I. erbaute Brücke beherrschte. Die Siedlung ist wohl uralt, wie auch die zahlreichen in den Burgfelsen getriebenen Steinkammern bekunden. Die Zahl der Einwohner betrug nach Maercker (1893) etwa 5000 Seelen, die in 920 Häusern lebten. Das Städtchen ist mit Merzifun [s. d.] im Osten und mit Tosia [s. d.] im Westen durch Strassen verbunden. Die Bedeutung des Orts beruht jedoch lediglich auf seiner geschichtlichen Rolle. Der Name OthmändjİK wird mit dem Namen Othmān's I. [s. d.], des Gründers des osmanischen Herrschergeschlechtes, in Beziehung gesetzt und behauptet, dass sich Othmān nach diesem Orte, mit dem er belehnt worden war, genannt habe. Diese Vermutung, die bereits im XV. Jahrh. (so wohl erstmals in der *Geschicht von der Turkey* des Meisters Jörg v. Nürnberg, Memmingen o. J., aber um 1496, dann bei Spandugino, van Busbeek usw.) nachweisbar ist, hat schwerlich Anspruch auf Glaubwürdigkeit, obschon sie in neuester Zeit wieder aufgegriffen wurde, so von Cl. Huart, in *J. A.*, Reihe 11, Bd. IX (1917), S. 345 ff. und von J. H. Kramers, in *Acta Orient.*, VI (1927), 242 ff.; vgl. dazu Wm. L. Langer und R. P. Blake, in *American Historical Review*, XXXVII (1932), 496, Anm. mit weiteren Verweisen. Wahrscheinlich ist, dass Othmān die arabisierte Form eines türkischen Namens, der Atman, Azman oder ähnlich gelaute haben mag, darstellt, wobei allerdings an Ibn Batūta erinnert werden muss, der behauptet, dass der Stifter der Dynastie, zur Unterscheidung vom dritten Khalifen Othmān, sich OthmändjİK, d. h. kleiner Othmān genannt habe. Die türkischen Quellen melden Widersprechendes: Hādjdji Khalifa meint, dass die Stadt OthmändjİK ihren Namen daher führe, dass im X. (!) Jahrh. ein Heerführer namens Othmān sie erobert habe; Ewliyā Čelebi (1647/8) berichtet (II, 180 ff.), dass manche in OthmändjİK den Geburtsort des Emirs Othmān sehen. Diese Meinung war um die Mitte des XVII. Jahrh.'s verbreitet, wie sich aus dem Bericht des François le-Gouz, Sieur de la Boullaye, *Les Voyages et Observations*, Paris 1653, auf S. 65 ersehen lässt. Dort heisst es: *Le vingt-septiesme (näml. Septembre 1651) à Osmangieux, qui tourne en François signifie le petit Osman, naissance du grand Osman, que nous appellons Otteman, qui succéda aux Selgioukis l'an 1300 et tient le premier rang dans l'Histoire Turque; . . . Cette place est située au milieu d'une prairie, environné d'une rivière, au milieu de la*



*elle il y a une petite montagne, sur laquelle est le Chateau qui paroist assez fort.*

In das hellere Licht der Geschichte tritt die Örtlichkeit erst 1392, als sie durch Bāyazīd I. dem Herrn von Kastamuni, Bāyazīd Kötürüm, entrissen und dem Osmanischen Reiche endgültig einverleibt wurde. Beachtung verdient die Tatsache, dass sich dort frühzeitig eine ansehnliche Bektashi-Siedlung nachweisen lässt, wie denn auch das Grab des bekannten Bektashi-Heiligen Koyun Baba [s. d.] in ‘Othmāndjīk zu allen Zeiten von weither besucht wurde. Die Einwohner gehörten nach Hādjdjī Khalifa fast ausnahmslos dem Orden der Bektashi’s an. Vgl. dazu bereits 1546 *Le Voyage de Monsieur d’Aramon*, ed. Ch. Schefer, Paris 1887, S. 66 (wo Cochiny-baba als Koyun-Baba zu lesen ist). — Makarius von Antiochien erwähnt einen Ort ‘Othmāndjīk bei Mar’ash. Er besuchte die Stätte, wo einst eine grosse Stadt dieses Namens, auch Osman Dada (= ‘Othmān Dede?) gestanden haben soll (*Travels*, II, 453 ff.).

*Litteratur:* Ewliyā Ćelebi, *Siyāhet-nāme*, II, 180 ff.; Hādjdjī Khalifa, *Djihan-numā*, S. 625 Mitte; Maercker, in *Z G Erdk.*, XXXIV, Berlin 1899, S. 376; F. Taeschner, *Das anatolische Wegenetz*, I, 199 f., 205, 216; J. G. C. Anderson, *Studia Pontica*, I, Brüssel 1903, S. 103 (mit Abbildung der von Bāyazīd II., nicht I., erbauten Brücke); v. Flottwell, *Aus dem Stromgebiet des Qyzył-Yrmaq*, in *Pet. Mitt.*, 1895, Ergänzungsheft Nr. 114, S. 11 (wonach ‘Othmāndjīk von sog. Kızılbaş bewohnt wird); F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, Oxford 1929, S. 95 ff. (über den Heiligen Pambuk Baba); zum Namen vgl. noch F. Giese, in *ZS*, II, 1923, S. 246 ff. sowie A. D. Mordtmann, in *ZDMG*, XXX, 467 ff.

(FRANZ BABINGER)

‘OTHMÂN-ZÂDE AHMED TÂIB, namhafter osmanischer Dichter, Gelehrter und Geschichtsschreiber zu Ausgang des XVII. und im ersten Drittel des XVIII. Jahrhunderts. Geboren als Sohn des Rūs-nāmedjī (Māliye Teskeredjī) der frommen Stiftungen ‘Othmān Efendi, schlug er die theologische Laufbahn ein. Das Jahr seiner Geburt ist nicht überliefert. Seit 1099 (1687) bekleidete er an verschiedenen Medresen in Konstantinopel die Stellung eines *Müderris*. Er betätigte sich zwischendurch auch ausserhalb Konstantinopels. So ging er 1107 (1695) mit Kemānkesh Mehmed Pasha nach Damaskus, als dieser dort zum Statthalter ernannt worden war. 1124 (1712) erhielt er endlich den von allem Anfang an angestrebten *Müderris*-Posten an der Süleimāniye. Dann ging er als Oberrichter (*Haleb Mollāsī*) 1126 (1716) nach Aleppo und zuletzt als *Miyr Mollāsī* (Oberrichter von Kairo) nach Kairo, wo er nach Ablauf seines Amtsjahres am 2. Ramadān 1136 (25. Mai 1724) starb. Nach Brusālī Mehmed Tāhir liegt eine von Ibn el-Emin Mahmūd Kemāl Bey verfasste Biographie ‘Othmān-zāde’s vor.

‘Othmān-zāde galt bei seinen Zeitgenossen als der bedeutendste Dichter seiner Periode. Besonders gross war sein Ruhm im Chronogramm (*Tā’rikh*) und im *Kiṭ’a*. Ein Chronogramm auf die Geburt des Prinzen Ibrāhīm (1133 = 1720/1) machte auf Sultan Ahmed III. (1115–43 = 1703–30) einen solchen Eindruck, dass er ‘Othmān-zāde zum Dichterkönig: *Malik (Sulṭān) al-Shu’arā’* erklärte und ihm als Zeichen seiner Gunst ein besonderes *Āḥatt* verlieh. ‘Othmān-zāde hinterliess einen ordentlichen

*Dīwān* (*Müretteb Dīwān*), der aus 12 Kaşiden, 32 Chronogrammen und 77 Ghazelen besteht. Daneben finden sich vereinzelte Dichtungen, so eine 1124 (1712) verfasste Satire (*Hidjw*) auf Thākib Efendi u. a. In Versen ist auch sein Kommentar zu den vierzig Ḥadithen verfasst: *Sharḥ-i Ḥadith-i arba’in*, der auch den Titel *Şiḥḥat-ābād* führt. Er ist 1128 (1715) geschrieben.

Seinen Hauptruhm bei der Nachwelt verdankt er jedoch seinen Prosaschriften, besonders seinen historischen Werken, von denen einige bis heute ihre Brauchbarkeit und Volkstümlichkeit bewiesen haben. An erster Stelle steht hier sein biographisches Sammelwerk *Ḥadiqat al-Wuzarā’*, eine höchst schätzenswerte und auch heute noch wichtige Sammlung der ersten 92 Grosswezir des Osmanischen Reiches, von ‘Alā al-Din ‘Alī Pasha bis Rāmī Mehmed Pasha, der 1115 (1703) abgesetzt wurde. Das Werk ist sechs Jahre vor seinem Tode verfasst. Es wurde 1271 (1854) in Konstantinopel gedruckt. Der fruchtbare Gedanke ‘Othmān-zāde’s wurde später von anderen eifrig aufgegriffen. Seine biographische Sammlung wurde weiter fortgesetzt von: Dilāwer Agha-zāde ‘Omer Efendi (‘Omer Wahid), einem Freunde Rāghib Pasha’s, der ein *Dhail-i Ḥadiqat al-Wuzarā’*, auch *Idjmāl-i Manāḥib-i Wuzarā’-i ‘izām* oder *Gül-i Zibā* genannt, verfasste, das bis 1171 (1757), von dem Grosswezir Kōwanōz Ahmed Pasha bis Sa’id Mehmed Pasha, reicht; ferner von Ahmed Djāwid Bey, der eine Fortsetzung unter dem Titel *Wird al-Mufarrā* gab, die von 1172 bis 1217 (1758–1802), von Rāghib Pasha bis Yūsuf Ziyā Pasha, den Eroberer Ägyptens, reicht; schliesslich von ‘Abd al-Fettāḥ Sheḥḥat-i Baghdādī unter dem Titel *Berk-i sebḥ*, die von 1217 bis 1271 (1802–54), von Ziyā al-Din Yūsuf Pasha bis ‘Alemdār Muṣṭafā Pasha, reicht.

Alle drei sind dem Druck der *Ḥadiqat* des ‘Othmān-zāde als Anhang beigegeben, während die spätere Fortsetzung des Rifat Efendi: *Wird al-Ḥaḳā’ik* gesondert als Lithographie-Druck erschienen ist und die Fortsetzung des Mehmed Sa’id Shehri-zāde, die unter dem Titel: *Dhail-i Ḥadiqat al-Wuzarā’* oder *Gül-i Zibā* oder *Gülshen-i Mulūk* 31 Grosswezir von Nishāndjī Ahmed beziehungsweise Siliḥdār Mehmed Pasha bis Sa’id Mehmed Pasha umfasst, nur handschriftlich vorliegt.

Grosse Verbreitung fanden auch die beiden historischen Abrisse der türkischen Geschichte von ‘Othmān-zāde. Der längere: *Idjmāl-i Manāḥib* (bzw. *Tewāriḳh-i Salāṭin-i Āl-i ‘Othmān* reicht vom 1.–24. osmanischen Sultan, vom Gründer der Dynastie ‘Othmān bis Ahmed III. Die kürzere Fassung: *Fihrist-i Shāhān* oder *Fihrist-i Shāhān-i Āl-i ‘Othmān* oder *Mukhtaṣar-i Tā’rikh-i Salāṭin* oder *Tuhfat al-Mulūk* oder *Ḥadiqat al-Mulūk* reicht von ‘Othmān bis Muṣṭafā II. Die Fülle der Titel beweist die grosse Verbreitung dieses Werkes. Das mehrfach angeführte Werk: *Faḳḍā’il-i Āl-i ‘Othmān*, das dem Dāmād Ibrāhīm Pasha gewidmet ist, scheint ebenfalls nur eine Titel-Variation eines dieser Abrisse zu sein.

In seinem Sterbejahr 1136 (1724) verfasste er noch eine Geschichte des Fādil Ahmed Pasha unter dem Titel: *Tā’rikh-i Fādil Ahmed Pasha*, die wie die Mehrzahl seiner Schriften nur handschriftlich vorliegt. Die Schrift *Munāzara-i Dewletein* (Wettstreit zwischen zwei Reichen) in Fragen und Antwort ist ebenfalls dem Ibrāhīm Pasha gewidmet (handschriftlich in Wien) und ist ein interessanter Beitrag zur der so reich entwickelten *Munāzara*-Litteratur.

Als weitere selbständige Werke sind zu nennen:

*Idjāz Naṣā’ih al-Ḥukama* und *Tuhfat al-Nu’mān*. Hierher ist auch seine Sammlung *Djāmi’ al-Laṭā’if* (Sammlung von Anekdoten, Scherzen) zu stellen. Praktischen Bedürfnissen diene seine stilistische Sammlung *Munḥa’āt-i Tā’ib Efendi*, eine Zusammenstellung von Briefen und Schreiben in drei *Faṣl* und einem Schlusskapitel.

Gross ist die Reihe seiner Auszüge, Bearbeitungen und Übersetzungen anderer Werke. Der grösste Teil seiner Werke findet sich in seinen von Ahmed Hanif-zāde angeführten *Kūlliyāt* vereinigt. Einige Angaben Hammers und Brusaß Mehmed Tāhīr’s, die offenbar auf Hanif-zāde, den Fortsetzer des *Kashf al-Zunūn* des Hādjdjī Khalīfa, zurückgehen, dürften wohl nicht ganz zutreffend sein und Doppel- oder Nebentitel vorstellen. — Übersetzungen von ihm sind: *Mashāriḥ al-Anwār* und *Mashāriḥ-i sherīf*, letzteres betitelt: *Tawālī’ al-Majālis* über das *Hadīth*. — Auszüge bzw. Bearbeitungen anderer Werke sind: *Akhḫāḥ-i Muḥsinī* (bzw. *Mukhtaṣar-i Akhḫāḥ-i Muḥsinī* oder *Khulāṣat al-Akhḫāḥ*) aus der Ethik des Ḥusain b. ‘Alī al-Kāshifī, der bekannt ist als Wāḥiz al-Ḥerawī (gest. 910 = 1504). Das eigentliche Werk, das persisch für Mirzā Muḥsin b. Ḥusain al-Baikara verfasst wurde, war von Pir Mehmed, genannt Gharamī, unter dem Titel *Anīs al-‘Arifīn* 974 (1566) übersetzt worden; *Akhḫāḥ-i ‘Alā’i*, ein Auszug aus dem Werk des ‘Alī b. Amr Allāh, bekannt als Ibn Ḥinā’ī (Kīnālī-zāde), das für den Emir al-Umarā’ von Shām: ‘Alī Pasha verfasst und deshalb nach ihm so benannt ist; die *Manāḥib-i Imām-i a’ḡam*, d. h. des Abū Ḥanīfa. Ferner ist ihm ein Auszug aus dem *Humāyūn-nāme* zu verdanken. Die *Anwār-i Suhailī*, die persische Übersetzung der von Ibn Muḥaffa’ stammenden arabischen Version des ursprünglich indischen (Pehlewī-)Werkes des Bidpāi stammt von Ḥusain Wāḥiz Kāshifī, dem Hofprediger des Ḥusain Baikara von Herāt. Diese *Anwār-i Suhailī* waren von ‘Abd al-Wāsi’ ‘Alisi Mollā ‘Alī Čelebi b. Šāliḥ, genannt ‘Alī Wāsi’ oder Šāliḥ-zāde al-Rūmī, unter dem Titel *Humāyūn-nāme* ins Osmanische übersetzt und Sultan Sulaimān gewidmet worden. ‘Othmān-zāde verkürzte das *Humāyūn-nāme* auf ein Drittel seines Umfangs. Diese Verkürzung ist unter dem Titel *Thimār al-Asmār* in Konstantinopel 1256 gedruckt worden. In den *Kūlliyāt* findet sich dieser Auszug als *Zūddet al-Naṣā’ih* betitelt.

Als Auszug aus dem *Humāyūn-nāme* wird auch die von ‘Othmān-zāde vorgenommene Bearbeitung der *Naṣā’ih (Naṣīhat) al-Mulūk* des Re’is Efendi Sarf ‘Abd Allāh bezeichnet, die den Titel *Talkhīṣ al-Ḥikam* führt und gedruckt vorliegen soll. Auch ein Auszug aus den *Madjālis al-Akhbār* ‘Alī’s wird ihm zugeschrieben.

**Litteratur:** Sālim, *Teskere*, Konstantinopel 1314, S. 178–81; Faṭin, *Teskere*, Konstantinopel 1271, S. 32; Hādjdjī Khalīfa, *Kashf al-Zunūn*, ed. Flügel, besonders aber Ahmed Hanif-zāde, *Nova Opera (Āthār-i new)* dortselbst in Bd. VI; ders., *Kashf al-Zunūn*, Konstantinopel 1321, I, 428; Thureiyyā, *Sidjill-i ‘othmānī*, I, 242; Mu’allim Nādjī, *Esāmī*, Konstantinopel 1308, S. 92; Sāmī, *Ḳāmūs al-‘Alām*, III, 1261; Brusaß Mehmed Tāhīr, *‘Othmānī Miwēllīfleri*, II, 116–17; Hammer, *G O R*, IX, 238; ders., *Geschichte der osman. Dichtkunst*, IV, 120–31; Bahinger, *G O W*, S. 254 ff. u. a.; die Handschriftenkataloge von Flügel (Wien); Pertsch (Berlin); Aumer (München); Rieu (Brit. Museum); Uppsala, Nr. 292. (TH. MENZEL)

**OTRĀR**, Stadt auf dem rechten Ufer des Sir Daryā (Saihūn), ein wenig südlich von seinem Nebenfluss Aris. Der Name findet sich als geographische Bezeichnung zuerst bei Yāqūt (I, 310) als Uṭrār, aber Ṭabari (III, 815 f.) kennt schon einen Fürsten namens Uṭrār-banda als rebellierenden Vasallen des Khalifen al-Ma’mūn. Das von Maḳdisī (*B G A*, III, 263, 274) genannte Tarār Zarakh im Bezirk von Isbādāb muss ein ganz anderer Ort sein. Otrār ist jedoch vielleicht derselbe Ort wie die Hauptstadt des Bezirks Fārāb, eine Stadt, die das ältere (von Iṣṭakhri und Ibn Ḥawḳal erwähnte), von Maḳdisī Fārāb (S. 273: Bārāb) genannte Kadar ersetzt. Die Stadt Otrār ist besonders bekannt durch die Rolle, die sie beim Einfall Činghiz-Khān’s spielte. Damals war es eine Grenzstadt im Reiche des Khwārizmshāh Muḥammed, der sie im Jahre 1210 von den Kara Khitay erobert hatte. Sie stand damals unter dem Oberbefehl Tādj al-Din Bilḳā Khān’s, der übrigens seinem neuen Herrn Schwierigkeiten verursachte. Im Jahre 1218 kam in Otrār eine grosse aus 450 Leuten (Djuwaini) bestehende Karawane an, alles Muslime, die der mongolische Eroberer geschickt hatte, um mit dem muslimischen Reiche friedliche Handelsbeziehungen anzuknüpfen. Nachdem sie zuerst von dem Kommandanten Inālčik angehalten worden waren, der sie entweder als Spione ansah oder nur gierig nach ihren Reichtümern war, wurden sie alsbald alle umgebracht, und der Kommandant eignete sich ihre Waren an. Eine Quelle (Nasawi) schiebt dem Sultan die Verantwortung für diese Tat teilweise zu; jedenfalls als ein Gesandter Činghiz-Khān’s sich über dieses Unrecht bei ihm beklagte und die Auslieferung Inālčik’s verlangte, lehnte er dies ab und liess diesen Boten sogar umbringen. So wurde ein Krieg unvermeidlich. Im Jahre 1219 erschien Činghiz-Khān mit der mongolischen Armee am Sir Daryā und begann mit der Belagerung Otrār’s; die Stadt wurde nach mehrmonatiger Belagerung genommen und Inālčik als Gefangener nach Karakorum geschickt und dort hingerichtet. Von Otrār aus wurden sodann die mongolischen Heeresabteilungen ausgesandt, die das Reich der Khwārizmshāhe eroberten. Otrār existierte noch Anfang des XV. Jahrh.’s, denn dort starb Timūr Lang im Jahre 1405 (‘Alī Yazdi, *Zafar-nāme*, II, 646). Heutzutage ist die Lage von Otrār nur noch durch Ruinen kenntlich.

**Litteratur:** Von dem Blutbad und der Einnahme Otrār’s berichten die Geschichtschreiber: al-Djuwaini, *Tārīkh-i Djihān-gushā*, in *G M S*, I, 61 ff.; al-Djūzdjānī, *Ṭabaḳāt-i Nāṣirī*, ed. Nassau Lees, S. 272, 967; al-Nasawi, ed. Houdas, S. 34 ff.; Ibn al-Aṭhīr, ed. Tornberg, XII, 239 ff.; Rashīd al-Din, *Djāmi’ al-Tawārīkh*, I (ed. Berezin). — Vgl. auch die Werke über die Geschichte der Mongolen von d’Ohsson, von Hammer und Howorth; ferner Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, in *G M S*, N. S., V, 177 u. *passim* in dem historischen Abschnitt; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 485. (J. H. KRAMERS)

**ODDH** (AWADH), ein Bezirk, der jetzt einen Teil der Vereinigten Provinzen des heutigen Indien bildet. Er umfasst 24 154 Quadratmeilen und eine Bevölkerung von 12 794 979 Menschen, von denen 11 870 266 in den ländlichen Kreisen wohnen (Indische Volkszählung 1931).

Schon in sehr frühen Zeiten sind Oudh und die benachbarten Länder der grossen alluvialen Ebene



Nordindiens die besondere Heimat der Hindu-Kultur gewesen. Das ehemalige Hindu-Königreich Kosala entspricht fast der heutigen Provinz Oudh. Seine Hauptstadt Ayodhyā, das heutige Adjodhyā am Gogrā, soll die Residenz Daçaratha's, des Vaters von Rāma, gewesen sein, dessen Heldenaten im *Rāmāyana* aufgezeichnet sind. Hier entstanden auch eine Reihe religiöser Gegenströmungen gegen das Priestertum und die soziale Abgeschlossenheit des Brāhmanentums.

Abgesehen von Plünderungszügen, wie Mahmūd von Ghazni's Angriff auf Manāi und den zweifelhaften Heldenaten Sālār Mas'ūd Ghāzi's, die in den *Mir'āt-i Mas'ūdī* von 'Abd al-Rahmān Čishti aufgezeichnet sind, setzten sich die muslimischen Eindringlinge erst im letzten Jahrzehnt des VI. (XII.) Jahrhunderts, in den Tagen Kuṭb al-Dīn Aibak's [s. AIBEG], in Oudh fest und verleibten es dem Dihli-Sultanat ein. Schliesslich bildete es eine Provinz des ausgedehnten Reiches Muḥammad b. Tughluq's, aber gegen Ende des VIII. (XIV.) Jahrhunderts wurde es vom Sharqi-Königreich von Djawnpūr absorbiert. Unter den Lodi's wurde es noch einmal ein Teil des Sultanats.

In den Tagen Akbar's bildete es eine *Sūba* seines Reiches, das sich vom Ganges im Südwesten bis zum Gandak im Nordosten und vom Sai im Süden bis zum Tarai in Nepāl im Norden ausdehnte. Nach Abu 'l-Faḍl wurde es in 5 *Sarkār* und 38 *Pargana* eingeteilt (*Ā'in-i Akbarī*, in *Bibl. Indica*, II, 170—77 [Übers. Jarrett], 1891). Lokale Überlieferungen in Oudh widersprechen jedoch den muslimischen Berichten und erklären, dass die Rājputen-Führer praktisch ihre Herrschaft die ganze Mughal-Zeit hindurch aufrecht erhielten (W. C. Bennett, *The Chief Clans of the Roy Bareilly District*, 1895). Die Schwäche der Zentralregierung unter den Nachfolgern Awrangzib's gab den Nawāb's von Oudh Gelegenheit, ihre Unabhängigkeit zu behaupten, obgleich sie nominell die Autorität des Mughal-Kaisers anerkannten.

Sa'adat Khān Burhān al-Mulk, der wirkliche Begründer der Oudh-Dynastie, entstammte einer angesehenen Saiyid-Familie in Nishāpūr (Khāfi Khān, *Muntakhab al-Lubāb*, II, 902). Während seiner Nawābschaft (1722—39) hielt er die innere Ordnung aufrecht und dehnte seinen Besitz so weit aus, dass er Benares, Ghāzīpūr, Djawnpūr und Čunār einverleibte. Sein Nachfolger Saḍdar Djang (1739—54) wurde im Jahre 1748 zum Wezir des Reiches ernannt. Er forderte die Marāṭhā's auf, ihn gegen die Rohilla's zu unterstützen. Die zu dieser Zeit eingegangenen Verpflichtungen bilden die Grundlage für die späteren Marāṭhā-Ansprüche auf Rohilkhand. Sein Sohn und Nachfolger, der Nawāb-Wezir Shudjā' al-Dawla (1754—75), kam mit der emporstrebenden Macht der Anglo-Ost-indischen Gesellschaft in Konflikt; er wurde im Jahre 1764 bei Raksar vollständig besiegt. Dadurch war Oudh ganz der Verfügung dieser Gesellschaft überlassen. Durch den Vertrag von Allāhābād (1765) wurde Oudh Shudjā' al-Dawla zurückerstattet, ausser Kora und Allāhābād, die dem Kaiser zur Unterhaltung seiner Würde gegeben wurden. Durch den Vertrag von Benares (1773), der eine Geldbeihilfe für die englischen Truppen in Höhe von 210 000 Rupien monatlich festsetzte, wurden die britischen Beziehungen zu diesem Pufferstaat zwischen Bengalen und den Marāṭhā's auf eine festere Grundlagen gestellt. Um dieselbe Zeit wurden Kora und Allāhābād dem Herrscher von Oudh für 50 *Lakh* Rupien

verkauft, weil der Kaiser die Gesellschaft im Stich gelassen und diese Gebiete den Marāṭhā's übergeben hatte.

Die Thronbesteigung des unfähigen Āsaf al-Dawla (1775—97) machte es der feindlichen Mehrheit im Rate Warren Hastings's möglich, die Geldbeihilfe auf 260 000 Rupien monatlich zu erhöhen und den neuen Nawāb zu zwingen, Benares, Djawnpūr und Ghāzīpūr der Souveränität der Kompagnie zu überlassen. Zu Čunār versuchte Hastings im Jahre 1781, die Verwaltung des Wezirs zu reformieren und ihm durch Verminderung der englischen Truppen in Oudh Erleichterung zu verschaffen. Sein Anteil bei der Aufhebung der *Djāgir*'s und bei der Beschlagnahme der Schätze der Begam's von Oudh gehörten zu den Vorwürfen, die man bei seiner Anklage gegen ihn erhob.

Im Jahre 1801 zwang Lord Wellesley Sa'adat 'Alī Khān (1798—1814) dazu, ganz Rohilkhand und einen Teil Dōāb's abzutreten, deren Einkünfte für die Zahlung der Hilfskräfte verwandt wurden. Auf Sa'adat 'Alī Khān folgte sein ältester Sohn Ghāzī al-Dīn Haidar, der als erster Herrscher von Oudh den Titel eines Königs annahm. Die weiteren Könige von Oudh waren: Nāsir al-Dīn Haidar (1827—37), Muḥammad 'Alī Shāh (1837—42), Amdjad 'Alī Shāh (1842—47) und Wādjid 'Alī Shāh (1847—56).

Nach einer Bestimmung des Vertrages von 1801 musste der Herrscher von Oudh in seinem Lande ein Verwaltungssystem einführen, das für das Wohlergehen seiner Untertanen förderlich sei und ihr Leben und Eigentum sicherstellen sollte. Trotz wiederholter Warnungen geschah nichts, und die Misswirtschaft dauerte unbehindert fort. Aus diesem Grunde wurde Oudh im Jahre 1856 von Lord Dalhousie annektiert. Wādjid 'Alī Shāh erhielt eine Pension und durfte in Kalkutta wohnen, wo er im Jahre 1887 starb, womit auch sein Titel erlosch.

Nach der Annexion wurde Oudh von einem Oberkommissar verwaltet, bis im Jahre 1877 Agra und Oudh unter die gleiche Verwaltung gestellt wurden, nämlich unter den Lieutenant-Governor of the North-Western Provinces and Chief-Commissioner of Oudh. Bei der Bildung der Vereinigten Provinzen Agra und Oudh im Jahre 1902 liess man den Titel Chief Commissioner fallen. Jedoch erst 1921 wurde dies Gebiet zu einer regelrechten Provinz unter einem Gouverneur.

Die ersten Landansiedlungen nach der Annexion wurden durchgeführt ohne Rücksicht auf die grossen Taluqḍāri-Familien der Provinz, die zum grössten Teil von ihren Besitztümern vertrieben wurden. Dies wurde nach dem Aufstand geändert, als Canning zur Taluqḍāri-Siedlung zurückkehrte und die Rechte der *Taluqḍār*'s durch *Sanad*'s bestätigte.

Heute findet man in Oudh Muḥammedaner hauptsächlich dort, wo sie in der Vergangenheit überwogen; ihre Vorliebe für städtisches Leben erklärt ihr Vorhandensein in den Hauptstädten. Obgleich die Bevölkerung hauptsächlich aus Hindus besteht, ist es von Interesse, festzustellen, dass die Muslime in den letzten Jahrzehnten beinahe doppelt so stark zugenommen haben wie die Hindus. Dies ist zum grossen Teil eine Folge sozialer Sitten, die den muslimischen Witwen eine Wiederheirat gestatten und frühes Heiraten nicht begünstigen. Bekehrungen haben dies Zahlenverhältnis nicht beeinflusst, denn die *Tubligh*-Bewegung auf muslimischer Seite wurde durch die *Shuddhi*- und *Sangathan*-Bewegungen auf der Hindu-Seite bekämpft.

*Litteratur*: (ausser den im Artikel zitierten Werken): C. U. Aitchison, *Treaties, Engagements and Sanads*, Bd. I, Kalkutta 1909; W. Crooke, *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, 4 Bde., Kalkutta 1896; C. A. Elliott, *Chronicles of Oudh*, Allahābād 1862; M. R. Gubbins, *The Mutinies in Oudh*, London 1858; *Tafdhil al-Ḡhānīn*. Übers. W. Hoey, Allahābād 1885; Muḥammed Fa'iz Bakhsh, *Ta'rikh-i Farahbakhsh* (Übers. in W. Hoey, *Memoirs of Dehli and Faizabad*, 2 Bde., Allahābād 1888/9); H. C. Irwin, *The Garden of India*, London 1880; W. Knighton, *The Private Life of an Eastern King*, Oxford 1921; Khair al-Din Muḥammed, *Tuhfa-i Tāza (Balwant-nāma)*; W. Oldham, *Historical and Statistical Account of the Ghazee-poor District*, Allahābād 1870; *Papers relating to Land Tenures and Revenue Settlement in Oudh*, Kalkutta 1865; *Papers respecting a reform in the administration of the government of . . . the Nawab-Wazir*, London 1824; *Parliamentary Papers*, Oudh, Bd. XLIII, 1857/8; *Report on the Administration of the United Provinces of Agra and Oudh*, Allahābād (jährlich); W. H. Sleeman, *A Journey through the Kingdom of Oudh in 1849—1850*, 2 Bde., 1858; A. L. Srivastava, *The first two Nawabs of Oudh*, Lucknow 1933.

(C. COLLIN DAVIES)

**OUJDA (WADJDA)**, Stadt in Ostmarokko, 14 km von der algerisch-marokkanischen Grenze entfernt, im südlichen Teil der weiten Ebene von Angad. Sie wurde im Jahre 384 (994) von Ziri b. 'Atiya, dem Führer des grossen Zenāta-Stammes der Maghrāwa, gegründet. Die Ereignisse, die zu dieser Gründung führten, sind kurz folgende. Im Verlauf der Kämpfe zwischen den Ṣanhādja und Zenāta wurden die Zenāta nach dem Maghrib al-aḡṣā zurückgedrängt. Als Parteigänger der Umayyaden in Kordova hatten sie deren Imperialismus, der besonders zur Zeit des grossen Ministers Ibn Abi 'Amir al-Mansūr sehr lebhaft war, in der Berberei treu unterstützt. Ziri b. 'Atiya al-Maghrāwī, der sich namentlich als wertvoller Bundesgenosse erwiesen hatte, wurde ermächtigt, mit seinem Stamm die Umgebung von Fās zu besetzen. Es gelang ihm dabei, die Banū Ifran, eine andere Zenāta-Familie, die sich dort festgesetzt hatte, aus der Stadt zu vertreiben. Da er jedoch dem Schutz des Umayyadenministers nicht ganz traute, dessen Politik er nicht billigte, und da er sich in dieser Gegend und in der Stadt Fās nicht sicher fühlte und zweifellos dem Zentralmaghrib näher kommen wollte, welcher der eigentliche Sitz seines Stammes war, gründete er die Stadt Oujda, machte sie zur Garnison für seine Truppen, schaffte sein Hab und Gut dorthin und setzte einen seiner Verwandten als Gouverneur ein. Die Ahnungen des Gründers bestätigten sich: im Jahre 424 (1033) nahmen die Banū Ifran Fās wieder ein und der Emīr Hammāma, einer von Ziris Nachfolgern, flüchtete sich nach Oujda.

Nach al-Bakri soll um die Mitte des V. (XI.) Jahrh.'s (nach 440 = 1048) ein neues mit einer Mauer umgebenes Viertel von einem Führer der Ourtaghnm(?) dem alten Stadtkern angefügt worden sein. Die Hauptmoschee lag ausserhalb der beiden Städte.

Bei der Ausbreitung des Almoravidenreiches besetzte Yūsuf b. Tāshfin Oujda im Jahre 472 (1079). Um die Mitte des VI. (XII.) Jahrh.'s wurde es eine Almohadenstadt. Unter der Regierung des Almo-

haden al-Nāṣir, als die Banū Ḡhāniya in der Hoffnung, die Almoravidenmacht wiederaufzurichten, vom Süden Tunesiens her ihre Verwüstungen bis in das Gebiet von Tlemcen ausdehnten, wurden die Befestigungen Oujdas wieder instandgesetzt und verstärkt (*Kirfās*, S. 203; Übers., S. 194).

Besonders aber nach der Festsetzung der 'Abd al-Wāḍiden in Tlemcen sollte die Stadt Oujda, das „Bollwerk an der Grenze zwischen dem Zentralmaghrib und dem Maghrib al-aḡṣā“ (Ibn Khaldūn), eine wichtige strategische Rolle spielen. Zum Königreich Tlemcen gehörig war es der erste Platz, auf den die Meriniden von Fās stiessen, als sie gegen das Gebiet ihrer Erbfeinde, das erste Opfer ihres Angriffs, voringen. Im Jahre 670 (1271) besiegte der Merinide Abū Yūsuf Vaghmorāsan, den König von Tlemcen, bei Oujda und zerstörte die Stadt von Grund aus. Im Jahre 695 (1296) bemächtigte sich der Merinide Abū Ya'qūb, nachdem er seinen eigenen Grenzplatz Taourirt befestigt hatte, der Stadt Oujda und liess die Befestigungswerke schleifen. Im folgenden Jahre wollte er anscheinend Oujda zu einer ihm gehörigen Stadt machen als Basis für seine künftigen Feldzüge. Er baute sie wieder auf, errichtete dort einen Palast, eine Zitadelle und eine Hauptmoschee (wahrscheinlich die, welche heute noch existiert) und begann mit der Einschliessung Tlemcen's, die acht Jahre dauern sollte. Im Jahre 714 (1314) griff der Merinide Abū Sa'īd Oujda mit aller Kraft an, das aber widerstand, und während er zweifellos vor diesem Platze Truppen zurückliess, um die Besatzung in Schach zu halten, zog er selbst nach Tlemcen weiter. Im Jahre 735 (1335) belagerte Abu 'l-Ḥasan Oudja, der es einnahm und schleifte. Als im Jahre 772 (1371) Tlemcen von den Meriniden besetzt und auch Oudja in ihren Händen war, ergriffen die arabischen Stämme dieser Gegend die Partei der abgesetzten 'Abd al-Wāḍiden und belagerten die Stadt.

Wenn diese Araber, die Dhawī 'Ubaid Allāh vom grossen Stamme der Ma'kil, diesmal der Sache Tlemcen's dienten, so war es doch nicht immer so. Lange stellten sie sich auf die Seite der Meriniden und waren an den Grenzen des Reiches eine furchtbare Gefahr für die 'Abd al-Wāḍiden.

Die arabischen wie berberischen Stämme dieser Gegend waren auch stark in die Kämpfe verwickelt, die vom XVI. bis XIX. Jahrh. die Türken Algiers mit den marokkanischen Sultanen führten. In der Stadt selbst gab es zwei Klans als Parteigänger der beiden Gegner, und die Macht wechselte mehrfach vom einen zum andern; sie war also ein unsicherer und unterbrochener Besitz. „Wenn im Maghrib Ruhe herrschte und die Befehle des Sultans ausgeführt wurden, bildete Oujda einen Teil dieses Reiches; wenn aber das Land unruhig und die Macht des Herrschers geschwächt war, dann gehörte Oujda zur Provinz Tlemcen und war in Händen der Türken“ (Voinot). Eine der wenigen Zeiten, in denen die Autorität der Sherifen in dieser abgelegenen Provinz fest verankert war, war die Regierung Mulay Ismā'il's (1082—1139 = 1672—1727), der nach Oujda Araber aus dem Süden von Marrākesch brachte, sie als *Djish* [s. d.] formierte, die Befestigungen der Stadt verstärkte, die *Kasba's* in der Umgegend vermehrte und die Stämme der Ebene organisierte. Nach seinem Tode verfiel das Land wieder in Unsicherheit und Anarchie, und die Türken erschienen wieder. Endlich im Jahre 1795 ergriff eine sherifische Heeresabteilung von neuem Besitz von Oujda, das von



nun an einen Teil des marokkanischen Reiches bilden sollte. Ein 'Āmil (Präfekt) vertrat dort den Sultan.

Im Jahre 1844 nach der Schlacht bei Isly wurde sie vorübergehend von Frankreich besetzt als Vergeltungsmassregel für die vom Sultan dem Emir 'Abd al-Kādir gewährte Hilfe. Die französischen Truppen zeigten sich dort nochmals im Jahre 1859 und okkupierten die Stadt endgültig im Jahre 1907.

Oujda, eine Stadt des alten Marokkos, wo es keine Strassenbauverwaltung gab und das ein Schlupfwinkel für die der algerischen Polizei entwichenen Schmuggler und Verbrecher war, wurde hygienisch verbessert und von seinen zweifelhaften Elementen gesäubert. Die Stadt mit ihrer übrigens erst aus dem Jahre 1896 stammenden Mauer ist

von neuen Vierteln und schönen Gärten umgeben. Die Einwohnerzahl beläuft sich auf ungefähr 30 000, wovon die Europäer die Hälfte ausmachen.

*Litteratur:* al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. de Slane, Algier 1911, S. 77–8; Übers. in *J A*, 1859, II, 160; Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, II, 44; Übers., III, 243 u. *passim*; Ibn Abī Zar', *Kirfās*, ed. Tornberg, S. 65; Übers. S. 89 u. *passim*; Aug. Bernard, *Les confins algéro-marocains*, Paris 1911; L. Voinot, *Oudjda et l'amalat*, Oran 1912; H. Saladin, nach de Beaulaincourt, *Les monuments d'Oudjda*, in *Bulletin archéologique*, 1910, S. 224 ff.; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, II, 481, 558–59; M. Monmarché, *Algérie (Les guides bleus)*, Paris 1927. (G. MARÇAIS)

OXUS. [Siehe ĀMŪ DARYĀ.]

## P

PĀ' (pe); Bā'-i fārsī oder Bā'-i 'adjamī: das Bā' mit drei Unterpunkten, das für das Persische erfunden wurde als Ergänzung zum weichen arabischen Bā' und zur Wiedergabe des harten Labials. Es wechselt manchmal mit Bā' (z. B. *Asp* und *Asb*, *Dabir* und *Dapīr*) und öfters mit Fā' (z. B. *sapūd* und *safid*, *Pārs* und *Fārs*). Der regelmässige Gebrauch dieses Buchstabens in den Handschriften ist verhältnismässig jung, aber er findet sich in guten Handschriften des VII.–XIII. Jahrh., während er in Handschriften weit jüngeren Datums oft auch weggelassen ist (*G I Ph.*, I/IV, S. 74).

(R. LEVY)

PĀDISHĀH, Bezeichnung für islāmische Landesfürsten, vorzugsweise den Grossherrs. Die persische Bezeichnung Pād-i shāh, d. i. (nach M. Bittner bei E. Oberhammer, *Die Türken und das Osmanische Reich*, Leipzig 1917, S. 105) „Herr, der ein königlicher“, wobei pad wurzelt auf Skr. *patis*, Herr, Gatte, weibl. *patni*, gr. *πῶνις*, *δεσ-πότης*, lat. *potens* (G. Curtius, *Griech. Etymol.*, S. 377) gehört, war ursprünglich ein ausschliesslich dem Grossherrs. vorbehalten Titel, der dann im Laufe der Zeit und infolge langwieriger Verhandlungen der Osmanen mit den Staaten des Abendlandes auch gewissen westlichen Herrschern zugebilligt wurde. Im Schriftverkehr der Pforte mit den Westmächten hat der Grosswezir Kuyudju Murād Pasha [gest. 5. Aug. 1612] wohl erstmals den Pādishāh-Titel gegenüber dem deutschen Kaiser Rudolf II. angewendet. Russland verlangte zuerst auf der Tagung von Nemirov (1737) für seinen Zaren diesen Titel (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, VII, 488) und beanspruchte ihn aufs neue auf der Zusammenkunft von Bukarest (1773; vgl. *ebd.*, VIII, 412). Wann Pādishāh zur Bezeichnung des Sultans, des Pādishāh-i Āl-i 'Othmān, aufkam, scheint nicht genau festzustehen. Auf jeden Fall kommt sie in Verbindung mit allen möglichen reimenden Beiwörtern bereits zu Beginn des XVI. Jahrh.'s in osmanischen Urkunden vor. Pādishāh dürfte also Ende des XV. Jahrh.'s, wohl anstelle des altertümlicheren, ebenso wie *Sulṭān* (vgl. *Isl.*, XI, 70)

bereits in der Derwish-Mystik verwendeten Wortes *Khunkār* (entstanden aus *khodāwendkār*, vgl. dazu *J A*, Ser. 2, XV, 276 und 572), in Mode gekommen sein und wurde bis zum Ende des Sultanats dauernd verwendet (vgl. den Zuruf *pādishāhimiz coķ* oder *biñ yasha*, mit dem der Grossherr bis in die jüngste Zeit von seinen Truppen und Untertanen begrüsst wurde).

*Litteratur:* St. Kekulé, *Ueber Titel, Aemter, Rangstufen und Anreden in der offiziellen osmanischen Sprache*, Halle a. d. S. 1892, S. 3 sowie P. Horn, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg 1893, S. 61, Nr. 266 (wo indessen eine andere Ableitung geboten wird, nämlich von ap. *pad*, Beschützer, und *shāh*, Herrscher; vgl. dazu Horn in *G I Ph.*, I/1, 274, 309 sowie I/II, 41, 88, 97, 159, wo die ap., phlv. usw. Formen gegeben werden). (FRANZ BABINGER)

PADRI. „Padries“ oder „Padaries“, auch „Pedaries“ werden in der niederländischen Litteratur die Leute genannt, welche in den ersten Jahrzehnten des XIX. Jahrh. in Minangkabau (Mittel-Sumatra) eine Läuterung des Islām gewaltsam durchzuführen versuchten. Zur Erklärung dieser Bezeichnung ist anzuführen, dass nach einer Ansicht das Wort mit Pedir, einem Hafen an der Nordküste Sumatras, in Verbindung steht, nach einer anderen dem in mehreren indonesischen Sprachen gebräuchlichen Worte *Padri* (portug. *padre*), „christlicher Geistlicher“ (römisch-katholisch oder evangelisch), entspricht. Die erste Ableitung ist unhaltbar, die zweite möglicherweise richtig. Möglich ist, dass Malaien, von den Niederländern nach den Wirren befragt, sich auf das sprachliche Niveau der Frager einstellten und die Urheber als *Padri* bezeichneten, weil sie besonderen Wert auf das religiöse Leben legten. Ein solcher Fall würde im Verkehr der Niederländer mit den Eingeborenen nicht vereinzelt dastehen. Die Niederländer haben dann das Wort aufgenommen und beibehalten; es kommt als *Pidari* auch vereinzelt in einheimischen Quellen vor. Der gewöhnliche, einheimische Name für die von uns „Padri“ genannten Leute war jedoch *Urang*

*putih* - „weisse Menschen“, eine bei indonesischen Völkern übliche Bezeichnung für Leute, die es mit ihren religiösen Pflichten besonders Ernst nehmen und die an ihren weissen Kleidern kenntlich sind (van Ronkel, in *Indische Gids*, 1915, II, 1103). In damaligen amtlichen Berichten und in der niederländischen Kolonialliteratur werden die, welche sich den Padri nicht zugesellten, „Malaiken“ genannt, eine irreführende Benennung, da die Padri gleichfalls Malaiken waren; tatsächlich gehörten Padri und Nicht-Padri derselben Volksgemeinschaft an. Ein besserer Name für die, welche am Alten festhielten, ist „Adatpartei“; sie bildeten die Partei, welche bei jedem Vorgehen sich auf die altherkömmlichen Gebräuche zu stützen bestrebt ist.

Die Minangkabauer oder minangkabauischen Malaien bewohnen das mittelsumatranische Hochland von etwa  $1\frac{1}{2}^{\circ}$  n.Br. bis  $1\frac{1}{2}^{\circ}$  s.Br. Von diesem Gebirgslande aus haben sie sich gen Osten über das den Übergang zur ostsumatranischen Tiefebene bildende Hügelland ausgedehnt; westwärts sind sie bis an die Küste des Indischen Ozeans vorgedrückt. Hier gibt es einige Häfen, welche die Verbindung mit der Aussenwelt vermitteln. Wie allgemein angenommen, ist das Land von Atjeh aus islamisiert worden; es hielten auch die Atjeher noch mehrere Punkte an der Küste besetzt, als die niederländische und die englische Handelscompagnie hier festen Fuss fasste.

Als die Padri-Tätigkeit anfieng, war der Islam im Lande schon fest eingewurzelt. Es herrschte, wenigstens in gewissen Kreisen, ein feuriger Glaubenseifer; im Jahre 1785 stieg ein geistlicher Führer mit einigen Tausend Schülern und Anhängern vom Gebirge herab, um die christliche Bevölkerung der Hafenstadt Padang, damals Hauptsitz der Niederländer, zu beschneiden und zur Annahme des Islam zu zwingen (*T B G K W*, V, 55). Die Minangkabauer haben es verstanden, eine starke muhammedanische Gesinnung mit grosser Anhänglichkeit an ihre alten, volkrechtlichen Institutionen zu verbinden. Es herrscht bei ihnen noch immer das Matriarchat. Die Verwaltung eines Dorfes wird von den vornehmsten Familienhäuptern, die verschiedenen *Suku*, d. h. Union von Geschlechtern verschiedener Abstammung, angehören, in gemeinsamer Beratung geführt. Die Regierungsform ist republikanisch; jede Sache von einiger Wichtigkeit wird mit allen altangesehenen Familien, deren Häuptern sowie anderen angesehenen Männern überlegt (*mupaki'*, ar. *muwāfaka*). Bei allen Beratungen wird Einstimmigkeit gefordert. Es ist ein langwieriges Verfahren, zu schnellem Vorgehen nicht geeignet. Ungestümen und gewaltsamen Angriffen gegenüber ist eine solche Gesellschaftsverfassung von vornherein im Nachteil.

Im Anfang des XIX. Jahrhunderts kehrten drei minangkabauische *Hadidji* heim. Sie waren in Mekka Zeugen der wahnhaften Herrschaft gewesen (nach 1806). Vom puritanischen Eifer der Wahnhaften ergriffen, setzten sie sich die Läuterung des Glaubens im eigenen Lande zum Ziel. Sie wussten Tuanku nan Rëntjèh, einen angesehenen Gottesgelehrten in der zentralen Landschaft Agam, für ihre Ansichten zu gewinnen (Tuanku ist ein Titel für Theologen). Sofort ging er an die Arbeit. Er forderte zuerst die genaue Befolgung des Gesetzes, besonders des zeremoniellen Rechtes. Volksgebräuche, die nach seiner Ansicht der *Sharī'a* widersprachen, wurden bekämpft, wie Hahnengefechte, die immer mit Wetten verbunden und die

beliebteste Volksbelustigung waren, Würfeln, Palmweintrinken, Opiumrauchen, Betelkauen, Feilen der Zähne, Tragen langer Ziernägel, Tabakrauchen; dies alles wurde verboten. Das Zinsverbot wurde hervorgehoben. Die Männer sollten das Hauptscheren, den Bart wachsen lassen und weisse Kleider nach arabischem Vorbild tragen; die Frauen sollten sich verschleiern. Zuletzt lockerten die Padri die matriarchalischen Einrichtungen, indem sie ihre Frauen zu sich ins Haus nahmen (de Stuers, I, 183, Fussnote 3). Die Untersagung des Tabakrauchens scheint unmittelbar der wahnhaften Praxis entnommen, während die übrigen Forderungen sich alle in den Rahmen der schäffitischen Lehre einfügen lassen. Es geht auch aus Tuanku nan Rëntjèh's Auftreten hervor, dass er keinen Wahnhaftismus beabsichtigte. In derselben Landschaft Agam lebte ein hochangesehener, sehr einflussreicher Lehrer: Tuanku Kotā tuā, er war *Guru Tarekat* (ar. *Tariqa*), ein Meister-Führer auf dem Wege der Mystik; welchem Orden er angehörte, ist nicht bekannt. Die populäre Mystik ist im minangkabauischen Lande sehr verbreitet. Zu ihm wandte sich Tuanku nan Rëntjèh, nicht um sich mit ihm zu streiten, sondern um seine Mitarbeit zu erwerben. Der Tuanku Kotā tuā war damit einverstanden, dass ein strenges Befolgen der Lehre erzielt werden sollte; als Tuanku nan Rëntjèh aber behauptete, wenn jemand die *Salāt* nicht gehörig verrichte, so sei er ein *Murtadd* und sein Verbrechen als *Hadid* mit dem Tode zu bestrafen, da stellte Tuanku Kotā tuā ihm die mildere Lehre entgegen, der *Murtadd* solle nicht hingerichtet werden, bevor nicht alle Versuche, ihn zum wahren Glauben zurückzubringen, gescheitert seien, ein Fall, der allerdings weder vorläge noch zu erwarten sei. Von da an ging Tuanku nan Rëntjèh eigene Wege. Nach minangkabauischer Art berief er eine Volksversammlung; sie sollte seinen Ansichten beistimmen. Enthusiastischen Beifall fand er in theologischen Kreisen, Widerstand aber bei den Volkshäuptern; denn diese erkannten sofort, dass die padrischen Forderungen ihre Stellung angriffen und die ganze volkswirtschaftliche Ordnung über den Haufen zu werfen bestimmt waren. Tuanku nan Rëntjèh griff gewaltsam durch; die Schwester seiner Mutter, welche er beim Tabakrauchen ertappte, erstach er mit eigener Hand; der Leichnam wurde in den Wald geworfen und durfte nicht begraben werden. Die Wirkung war gross; seine Anhänger begeisterte diese Tat, seine stillen oder öffentlichen Gegner schrakten zurück; wer das Unerhörte beging, die Bande des Blutes nicht zu achten, musste höherer Inspiration unterworfen sein; dies war keine Grausamkeit, sondern Selbstaufopferung. Die Läuterung fing jetzt mit fanatischem Eifer an. Wer die *Salāt* versäumte, hatte eine Geldstrafe zu entrichten; bei Wiederholung wurde man getötet. Gegner wurden bekriegt, ihre Dörfer verbrannt, sie selbst getötet, zu Sklaven gemacht oder wenigstens mit Geldstrafe belegt. Bald war der grössere Teil der Landschaften Agam und L. Kotā seiner Gewalt unterworfen. Mehrere Dörfer, welche dem Drange Tuanku Kotā tuā's nachgebend schon die strengere Lehre angenommen hatten, wurden ebenfalls geplündert und verbrannt. Am Ende ging das Toben seiner Anhänger dem Führer zu weit; nach ungefähr acht Jahren zog er sich zurück. Erst später, als die niederländischen Truppen in das Land einrückten, stellte er sich wieder an die Spitze; 1832 starb er.



Das von Tuanku nan Rëntjèh angenommene System war folgendes: Nachdem ein Dorf erobert war, stellte er aus eigener Autorität einen *Imām* und einen *Kali* (ar. *Ḳādī*) an; der erste war Moscheedirektor und hatte wohl alle Religionsangelegenheiten unter sich; der Wirkungskreis des *Kali* ist nicht klar. Jedenfalls war solches Vorgehen revolutionär; volkrechtlich waren die Ämter innerhalb gewisser Schranken erblich; wichtige Entscheidungen konnten nur durch *Mupakè'* (s. oben) erzielt werden.

Ein anderer Lehrer, Tuanku Pasaman, auch Tuanku Lintau genannt, arbeitete im Südosten, in der Landschaft Lintau. Weniger bekannt als Tuanku nan Rëntjèh stand er diesem seinem Vorbilde in fanatischer Gesinnung nicht nach. Lintau beugte sich bald seiner Gewalt. Er drang alsdann in das angrenzende Tanah Data(r) ein. Hier lebten in der alten Hauptstadt des Landes im verblichenen Nimbus früherer Grösse die Nachkömmlinge des minangkabauischen Fürstenhauses. Wohlgeleitet hätte ihre Macht als Zentralstelle volkrechtlicher Bestrebungen zu neuer Bedeutung gelangen können. Tuanku Lintau liess alle ermorden, nur ein Einzelter entkam über die Grenzen. Brandschatzend und mordend zwang er der ganzen Landschaft seine Herrschaft auf.

Als dritter Herd padrischen Treibens ist Alahanpandjang im Norden zu nennen. Die Anfänge liegen in derselben Zeit wie in Agam und Lintau. Hier trat bald der unter seinem späteren Namen bekannt gebliebene Tuanku Imam, zuerst als Berater, dann als alle überragende Figur in den Vordergrund. Ausnahmsweise steht für das Leben und Treiben dieses bedeutenden Mannes eine einheimische Quelle zur Verfügung. Erst vor kurzer Zeit ist eine malaische Schrift, eine Art Biographie, die von einem seiner Söhne geschrieben ist, aufgefunden und veröffentlicht worden (v. Ronkel, in *Indische Gids*, 1913). Die Padri von Alahanpandjang fingen damit an, eine Befestigung zu bauen, von ihnen Bondjol genannt. Hier wurde die strenge Lehre verfolgt, hier war die Zentralstelle ihrer Macht, von wo nach allen Richtungen Expeditionen ausgesandt wurden. Von Gleichgesinnten aufgefordert zog man zu einem Dorfe, unterwarf es, stellte *Imām* und *Kali* an, gleichwie Tuanku nan Rëntjèh zu tun gewohnt war, und kehrte mit reicher Beute nach Bondjol zurück. Die Biographie erzählt, dass Kriegszüge mit Unterbrechung von ungefähr je einem Jahr unternommen wurden. Es war die Zeit von Tuanku Imam's Aufstieg, „denn in vielen Sachen war er *Imām*, *Imām* in der Religion, *Imām* in allen Angelegenheiten von Verstand und Überlegung, so dass alle Zänkereien und alle Streitigkeiten schliesslich vor ihn gebracht wurden“. — Es wurden vier Männer nach Mekka gesandt, um die Reinheit der Lehre zu verbürgen; nach langer Zeit kehrten sie strengeren Sinnes zurück. Ein regelmässiger geistlicher Verkehr mit Mekka bestand damals noch nicht, Pilger waren sehr selten.

Gleich nachdem die Adat-Anhänger von den Padri überwältigt oder vertrieben waren, versuchten sie, die Engländer, welche 1795 Padang besetzt hatten, in die Wirren hineinzuziehen. Diese aber vermochten keine Hilfe zu leisten. Erst 1818 wurde der erste Posten im Oberlande von Sir Th. St. Raffles gegründet; die schwache Besatzung konnte aber nichts erreichen; sie wurde von den Padri, wenn auch ohne Erfolg, angegriffen. Als Padang 1819 der niederländischen Regierung wieder

übertragen wurde, hielt diese den Posten aufrecht und befestigte ihn; 1822 wurde die Offensive ergriffen, die, wenn auch mit Unterbrechungen, fünfzehn Jahre lang dauerte. Die niederländischen Kolonialtruppen waren im Gefecht im allgemeinen den Padri überlegen; liessen die Angriffe aber nach, so richteten sie sich gleich wieder auf. Endlich, 1832, hörte alle Padri-Rührigkeit auf; auch Tuanku Imam, der sich bis jetzt in Bondjol behauptet hatte, ergab sich. Im Stillen bereitete er einen Aufstand vor, der Anfang 1833 ausbrach. Die niederländischen Kolonialtruppen, die in kleinen Gruppen über das ganze Land verteilt waren, wurden fast ganz vernichtet. Es stellte sich bald heraus, dass Anhänger der Partei, welche die Fremden ins Land gerufen hatte, auf Padri-Seite stritten. Die Historiker haben mit guten Gründen dargetan, dass politische Fehler der Heeresleitung, dazu das nicht immer taktvolle Betragen der Truppenführer und Soldaten das Unheil herbeigeführt haben. Die Richtigkeit soll nicht bestritten werden. Es sei aber zur Erklärung der veränderten Gesinnung vieler „Malaien“ angeführt, dass die von den Padri der ersten Zeiten geschaffenen, schroffen Gegensätze sich gemildert hatten. Ihre Stosskraft war durch innerliche Streitigkeiten geschwächt. Tuanku Kotā tuā, einst von Tuanku nan Rëntjèh's Nachfolgern bekämpft, wurde schon 1827, kurz nach seinem Tode, als Heiliger verehrt; Padri und Nicht-Padri wallfahrteten zu seinem Grabe. Seit der Anwesenheit der niederländisch-indischen Truppen konnten die Padri nicht mehr so streng und gewaltsam wie früher gegen ihre Landsleute vorgehen; ihre Popularität war gestiegen. Es wird in der Biographie des Tuanku Imam von Bondjol, dem Bollwerk des Extremismus, gesagt: „Es wurde der *Sharī'a* gemäss regiert, die Volkshäuptlinge stützten sich auf sie; wenn Streitigkeiten entstanden, so brachte man die Sache vor die vier Rechtsgelehrten, in Volksrechtsangelegenheiten aber war die Entscheidung den Volkshäuptern vorbehalten“. Tuanku Imam hält (etwas später) seinem Sohne folgendes vor: „Die Autorität des Volksrechts sollst du anerkennen; halte dich so getreu wie möglich an die Adat!“ [s. d.]. Während der Pausen in der Belagerung Bondjol's tauschten die Padri Tabak bei den Soldaten ein. Padri und Nicht-Padri hatten sich genähert. Als die Padri ihre Landsleute zum Widerstand gegen die Ungläubigen aufforderten, musste der Weckruf in weiteren Kreisen Widerhall finden.

Nach dem Aufstande schritten die Kolonialtruppen aufs Neue zur Offensive. Allmählich fügte man sich dem Willen des Eroberers; nur die Padri von Bondjol verharrten im Widerstand, sie bildeten jetzt die Kriegerpartei; wer irgendwo gleicher Gesinnung war, schloss sich ihnen an. Als die Festung schliesslich 1837 erstürmt wurde, war die Padri-Bewegung zu Ende. Tuanku Imam ergab sich endgültig und wurde verbannt.

Das Ziel, das die Padri sich anfangs gesetzt hatten, war nicht erreicht worden; die mutterrechtlichen Einrichtungen standen noch aufrecht. Wenn ihr Treiben überhaupt Einfluss ausgeübt hat, muss es in der Richtung eines genaueren und allgemeineren Beobachtens des Gesetzes, besonders des zeremoniellen Rechts liegen. Mit Bestimmtheit lässt sich nichts sagen; es liegen keine Nachrichten darüber vor, wie es vor den Padri im Lande bestellt war. Ohne eine Spur zu hinterlassen, ist diese Bewegung wohl nicht vorübergegangen.

*Litteratur: De Secte der Padaries in de Padangsche bovenlanden*, in *Indisch Magazijn*, 1844, II, 21 ff. (einleuchtend); Ph. S. van Ronkel, *Inlandsche getuigenissen aangaande den Padri-oorlog*, in *Indische Gids*, 1915, II, 1099 ff.

Für die Kriegsgeschichte: H. M. Lange, *Het Nederlandsch Oost-Indisch leger ter Westkust van Sumatra (1819-1845)*, 2 Bde, 's Hertogenbosch 1852; politisch-militärisch: H. J. J. L. de Stuers, *De vestiging en uitbreiding der Nederlanders ter Westkust van Sumatra*, 2 Bde, Amsterdam 1849/50; zusammenfassend, mit Benützung amtlicher Berichte: E. B. Kielstra, *Sumatra's Westkust van 1819-1845*, in *IT L I*, 5. Reihe, Bd. II, S. 7; dass., *van 1826-1832*, *ebd.*, 5. Reihe, Bd. III, S. 216; dass., *van 1833-1835*, *ebd.*, 5. Reihe, Bd. IV, S. 161, 313, 467; dass., *van 1836-1840*, *ebd.*, 5. Reihe, Bd. V, S. 127, 263. (R. A. KERN)

**PAHANG.** [Siehe MALAIISCHE HALBINSEL.]

**PĀĪ** (Hind.), engl. *pie*, die kleinste Kupfermünze in Britisch-Indien =  $\frac{1}{12}$  Anna. Ursprünglich war bei den ersten Versuchen der Ost-Indischen Kompagnie mit einer Kupferprägung das Pie, wie sein Name angibt, der vierte Teil eines Anna oder Pice [vgl. PAISĀ]; seit den Gesetzen von 1835, 1844 und 1870 ist das Pie jedoch  $\frac{1}{3}$  Pice gewesen. (J. ALLAN)

**PAISĀ** (Hind.), engl. *pice*, eine Kupfermünze in Britisch-Indien = 3 Pie's oder  $\frac{1}{4}$  Anna. Unter den Moghul-Herrschern wurde der Name Paisā für das ältere *Dām* gebraucht, das von Shēr Shāh eingeführt war und wovon 40 auf eine Rupie als Einheit der Kupferwährung gingen. Der auf den Münzen sich findende Name ist indessen gewöhnlich einfach *Fulūs* oder *Rewānī*. Paisā ist der generelle Name für die ausgedehnte Kupferprägung des XVIII. und XIX. Jahrh. in den zahlreichen Eingeborenen-Staaten, die aus dem Moghul-Reiche hervorgingen (vgl. J. Prinsep, *Useful Tables*, ed. E. Thomas, London 1858, S. 62 f.). (J. ALLAN)

**PĀLĀHENG, PĀLHENG** (P.), eig. Strick, Riemen, Halfter, Schnur, dient zur Bezeichnung der von den Derwischen um den Hals getragenen Schnur, an der meist ein talergrosser, vielstrahliger Stern aus Karneol, *Teslim Tash* geissen, hängt, der dem jungen Derwisch nach Beendigung der Jüngerschaft übergeben wird. Bei einzelnen, besonders Bektashi-Derwischen [s. BEKTASHI] sind auf die Schnur noch mehrere olivenförmige, weissgraue, durchsichtige Steine aufgereiht, die in Mesopotamien gefunden werden und *Dürr-i Nedjef*, „Perlen von Nedjef“, heissen. Der Jaspis (türk. *Yeshem*), aus dem die *Teslim*-Steine der Bektashi-Mönche gefertigt werden, soll angeblich in der Nähe des Grabes von Hādīdjī Bektash gefunden werden.

*Litteratur:* Th. Ippen, *Skutari und die nordalbanische Küstenebene*, Sarajevo 1907, S. 78 (mit Bezug auf die Bektashi von Kruja in Albanien); John Porter Brown, *The Dervishes or Oriental Spiritualism* 2, ed. H. A. Rose, London 1927, S. 214. (FRANZ BABINGER)

**PĀLANPŪR**, ein muslimischer Staat in Indien, der jetzt zur Western India States Agency gehört. Deren Territorium umfasst das ehemalige Gebiet Kāthiāwār zusammen mit den Agentchaften Cutch und Pālanpūr. Ihre Schaffung im Oktober 1924 bezeichnet das Ende der politischen Kontrolle der Regierung in Bombay und den Beginn direkter Beziehungen zur indischen Regierung. Die frühere

Agentchaft Pālanpūr mit dem Regierungssitz in der Stadt Pālanpūr bestand aus einer Staatengruppe in Gudjarāt zwischen 23° 25' und 24° 41' n. Br. und zwischen 71° 16' und 71° 46' ö. L. Im Norden grenzte sie an die Rādīput-Staaten Udaipūr und Sirohi, im Osten an die Agentchaft Mahī Kāntha, im Süden an den Staat Baroda und Kāthiāwār und im Westen an den Rann von Cutch.

Der Staat Pālanpūr wurde Ende des XVI. Jahrh. von den Lohānī Pathān's erobert, die später als Ljāhālōri's bekannt waren. Ein kurzer Abriss seiner Geschichte unter den Mughal-Herrschern findet sich in der *Gazetteer of Bombay*, V, 318-24 und in dem *Mir'āt-i Ahmādī* (Ethé, Nr. 3599, Fol. 741). Die britischen Beziehungen zu diesem Staate reichen bis zum Jahre 1809 zurück, als infolge des britischen Einflusses Übereinkommen über die Zahlung des Tributs an den Gaekwar von Barōda getroffen wurden (Aitchison, VI, LXXXIX). Dies Übereinkommen wurde durch einen Vertrag bekräftigt, der am 28. Nov. 1817 unterzeichnet wurde (a. a. O., S. XCI). Im Jahre 1848 wurde die Ernennung eines Beamten durch den Gaekwar aufgehoben und die Finanzen des Staates blieben unter britischer Aufsicht bis zum Jahre 1874, als der Herrscher von Pālanpūr mit der Verwaltung seiner eigenen Finanzen betraut wurde.

Pālanpūr wird immer noch von den Lohānī Pathān's regiert. Es hat eine Bevölkerung von 264 179 Seelen, von denen 245 000 Gudjarātī sprechen. Die Verteilung der Bevölkerung nach der Religion ist wie folgt: 222 714 Hindu's, 28 690 Muhammedaner und 12 542 Jaina's.

*Litteratur:* C. U. Aitchison, *Treaties, Engagements and Sanads*, Bd. VI, 1909; *Census of India*, Bd. X, *The Western States Agency*, 1933; *Gazetteer of the Bombay Presidency*, Bd. V, 1880; *Imperial Gazetteer of India*, s. v. Pālanpūr; 'Alī Muhammed Khān, *Mir'āt-i Ahmādī* (India Office, Ethé, Nr. 3597-99); *Selections from the Records of the Bombay Government*, Nr. XXV, 1856. (C. COLLIN DAVIES)

**PALMYRA**, Tadmur, jetzt Tudmur, das alte Tadmor, von den Griechen Palmyra genannt (wohl eine volksetymologische Umbildung des alten Namens; vgl. Hommel in *ZDMG*, XLIV, 547; M. Hartmann, in *ZDPV*, XX/II, 128 f.), liegt nordöstlich von Damaskus von der grossen Wüste umgeben in einer von zwei Quellen bewässerten Oase. Das Wasser ist schwefelhaltig, aber trinkbar, wenn es sich gesetzt hat. Das Klima ist wenig günstig, mit starken Differenzen zwischen Tages- und Nachttemperatur und zwischen den Jahreszeiten, unerträglich heiss im Sommer und manchmal mit Schnee im Winter. Was aber an natürlichen Bedingungen fehlte, wurde durch die Lage ersetzt, die Tadmur zu einem wichtigen Knotenpunkt der den Orient und den Okzident verbindenden Karawanenwege machte, in erster Linie des vom Euphrat nach Damaskus führenden. Die naheliegende Vermutung, dass dieser Ort schon in sehr alten Zeiten eine Rolle gespielt hat und besiedelt gewesen sein muss, ist durch ein paar Inschriften Tiglat Pileasars I. aus dem XII. Jahrh. v. Chr. bestätigt worden, da „die Stadt Tadmur im Amrurulande“, die der Assyrerkönig erwähnt, wohl kein anderer Ort sein kann (B. Meissner, in *OLZ*, 1923, S. 157; Dhorme, in *Revue biblique*, 1924, S. 106). Sonst wird es erst in der letzten Zeit vor Christus erwähnt und im Alten Testament nur durch ein eigentümliches quid pro quo. Während es I. Kg. IX, 18 im echten Texte



heisst, dass Salomo unter andern Städten Tamar (in Südpalästina) erbauen liess, setzt der Chronist (II, 8, 4), dem die Versionen und Josephus, *Archäologie*, VIII, 6, 1 folgen, dafür die Stadt Tadmor. Daraus geht hervor, dass diese zu seiner Zeit eine bekannte Grösse gewesen sein muss, aber wohl auch, dass die später verbreitete Sage, wonach Salomo diese wundervolle Stadt hatte aufführen lassen, damals schon existierte. Diese Sage kam später auch zu den Arabern, wo in Übereinstimmung mit der phantastischen Ausschmückung der Salomon-Sagen erzählt wurde, dass die Djinns dem König bei der Arbeit halfen (vgl. Nābigha, V, 22 f.; Bekri, ed. Wüstenfeld, S. 514 und mehrere der unten erwähnten arabischen Geographen; auch soll nach Ibn al-Athir, ed. Tornberg, I, 166 die Königin Bilqis ihn in Tadmur besucht haben und dort begraben liegen).

Für Palmyra wurde die Einverleibung in das römische Reich von der grössten Bedeutung. Der schon lebhaft Handel nahm einen mächtigen Aufschwung, und grosse Reichtümer strömten nach der von trostlosen Wüsten umgebenen Stadt (über die Palmyra mit der Umwelt verbindenden Strassen s. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, 1927, S. 248—70). Aus dieser Zeit stammt die kurze, aber treffliche Beschreibung, die Plinius (*Hist. nat.*, V, 25) von Palmyra gibt. Die klugen Handelsherren verstanden es, geschickt die Feindschaft zwischen den Römern und den Parthern zu ihrem Vorteil auszunutzen, und noch fördernder wurden die Verhältnisse, als Kaiser Hadrian durch den politisch klugen Griff, den Partern Assyrien und Mesopotamien zu überlassen, eine längere Friedenszeit inaugurierte. Von dem reichen Geschäftsleben der palmyrenischen Republik in dieser Periode gibt der aramäisch und griechisch geschriebene Zolltarif aus dem Jahre 136 ein anschauliches Bild, während die grossartigen Ruinen des Sonnentempels und anderer Prachtgebäude zeigen, wie hoch sich der Kunstsinne unter griechischer Beeinflussung entwickelt hatte. Im III. Jahrh. eröffneten sich noch weitere Perspektiven, die die Palmyrener eine kurze Zeit von einer neuen orientalischen Weltmacht mit ihrer Stadt als Mittelpunkt träumen liessen. Am Anfang des Jahrhunderts erhob sich die neue persische Dynastie der Sāsāniden, die den alten erbitterten Kampf mit den Römern aufs neue wachrief, sodass die Palmyrener wieder Gelegenheit hatten, ihre diplomatische Klugheit zu entfalten. Der palmyrenische Häuptling Odenathus (Udhaina) II. suchte zunächst Anschluss an die Perser unter Shapur (241—272), verband sich aber, als er abgewiesen wurde, mit dem römischen Feldherrn Ballista in Kleinasien und brachte den sich zurückziehenden Persern eine schwere Niederlage bei. Unter Gallienus wurde er tatsächlich Beherrscher des ganzen Orients und erhielt von Gallienus den Titel Augustus. Als er im Jahre 266/7 ermordet wurde, ging seine Würde auf seinen Sohn Wabalathus über, aber die eigentliche Macht lag in den Händen seiner Witwe Zenobia (Zainab), einer hochbegabten Frau, die ihr Reich besonders durch die Eroberung von Ägypten erweiterte. Das geschah unter Billigung des Kaisers Aurelian, aber bald empörte sich Palmyra gegen die Römer, und es kam im Jahre 270 zu einer für Zenobia unglücklichen Schlacht, worauf Palmyra sich ergab; und als es sich bald aufs neue empörte, liess Aurelian die Stadt mit ihren prachtvollen Gebäuden zerstören.

Zenobia wurde auf der Flucht ergriffen und nach Rom geführt. Diese durch Schönheit und Geistesgaben ausgezeichnete Frau machte einen bedeutenden Eindruck auf ihre Zeitgenossen und lebte auch später in der Erinnerung der Araber unter dem Namen al-Zabbā' weiter, allerdings in märchenhaften Erzählungen, in denen die Wirklichkeit nur schwach durchschimmert. Sie soll den arabischen König Dīādhima [s. d. und d. Art. *ḤIRA*] zu sich gelockt und dann durch Öffnen seiner Schlagadern getötet haben. Sein Schwestersonn 'Amr b. 'Adi wollte sich seiner Pflicht als Bluträcher entziehen, wurde aber durch den klugen Kaṣīr dazu gezwungen, und da dieser die Königin durch List in seine Gewalt brachte, nahm sie, um nicht von ihm getötet zu werden, ein Gift, das sie immer in einem Ring bei sich getragen hatte.

Mit Zenobias Fall verlor Palmyra seine Bedeutung. Allerdings wurden wieder Mauern aufgeführt, aber in geringerem Umfang als früher, und die Lebensquelle der Stadt, der Handelsverkehr, begann zu versiegen. In dieser Periode verbreitete sich das Christentum darin; es werden Bischöfe genannt, und u. a. liess Justinian eine Kirche aufführen. Etwas über dreieinhalb Jahrhunderte blieb Palmyra nun unter römischer Herrschaft, bis die arabischen Eroberungen dieser ein Ende machten. Als Khālid b. al-Walid auf seinem berühmten Zug sich der Stadt nahte, dachten die Bewohner daran, ihre Stadt gegen ihn zu befestigen, gaben es aber auf und kapitulierten freiwillig, um sich die Stellung von *Dhimmi's* [s. d.] zu sichern; doch scheinen sie sich wieder empört zu haben, denn erst der von Yazid nach der Einnahme von Damaskus gesandte Dihya führte die Unterwerfung der Stadt durch.

Unter den muslimischen Herrschern erreichte Palmyra nie wieder seinen alten Höhepunkt. Es war hauptsächlich von Kalbiten bewohnt und gehörte zu den Städten, die sich gegen Marwān II. auflehnten, der deshalb mit einem Heere gegen sie zog. Es kam jedoch zu einer Art Vergleich, aber nach Ibn al-Fakih (298 = 902) liess Marwān einen Teil der Mauern abbrechen. Die Stadt vollständig zu zerstören, gab er einer Legende zufolge auf, als er auf die Leiche einer reichgeschmückten Frau stiess, deren goldene Stirnplatte eine Inschrift trug, die davor warnte.

Mehrere arabische Geographen erwähnen Tadmur, aber in aller Kürze. Einige von ihnen sprechen von den wundervollen Gebäuden und Ruinen, und meistens wiederholen sie die alte Legende, dass die Stadt mit Hilfe der Djinns von Salomo erbaut wäre, wobei Yākūt die vernünftige Bemerkung macht, dass die Leute überall geneigt waren, alle grossartigen Gebäude diesem König zuzuschreiben. Das furchtbare Erdbeben von 1157 traf auch Palmyra. Benjamin v. Tudela (1173) bringt die etwas auffällige Nachricht, dass nicht weniger als 2000 waffentragende Juden in der Stadt lebten. Dimishki erwähnt neben den unvergleichlichen Ruinen die Djamī, deren Dach aus 15 Steinen gebildet war. Die nördlich von der Stadt gelegene starke Burg Kal'at al-Ma'n wurde von den Bewohnern dem bekannten Drusenkönig Fakhr al-Din [s. d.] zugeschrieben, was jedoch fraglich bleibt. In der grossen Niedergangsperiode des Orients verschwand Palmyra, dessen Bewohner zuletzt in einem elenden im Hofraume des Sonnentempels gebauten Dorfe lebten, aus dem Gesichtskreise des Okzidents. Erst im Jahre 1678 wurde die einst so berühmte Stadt von

den Mitgliedern der englischen Faktorei in Aleppo wieder entdeckt, und 1751 wurde sie von Robert Wood näher untersucht und in einem Prachtwerk beschrieben. Als das Verkehrsleben sich allmählich zu beleben anfang, gewann Palmyra aufs neue Bedeutung als Station auf den Karawanenwegen, und in der neuesten Zeit hat ein neuer Aufschwung begonnen, dank dem für Wüstenwege epochemachenden Verkehrsmittel der Automobile, die eine schnelle und bequeme Verbindung zwischen Palmyra und den Zentren im Osten und Westen bewerkstelligen.

*Litteratur:* Pertsch, *Palmyra, eine historisch-klimatische Studie* (Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss., LXXIV); E. Honigsmann, in *ZDPV*, XLVII, 27 f.; zum Zolltarif: Beckendorf, in *ZDMG*, XI, 11, 370—415; über Zenobia: Tabari, ed. de Goeje, I, 757—66; Ibn al-Athir, ed. Tornberg, I, 166, 247; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, II, 28, 36, 196—98; Freytag, *Proverbia arabica*, I, 424 ff.; A. v. Sallet, *Die Fürsten von Palmyra*, 1866; L. Double, *Les Césars de Palmyre*, 1827; Grimme, *Palmyrae sive Tadmur urbis fata quae fuerint tempore muslimico*, 1866; Balādhuri, *Futūh*, ed. de Goeje, S. 3; Tabari, I, 2109, 2154, 3447; III, 53 f.; Ibn al-Athir, V, 249 ff., 332; VI, 76; VIII, 438; X, 414; XI, 1224; Ya'qūbi, in *BGA*, VII, 324; Istakhri, *ebd.*, I, 13; Muqaddasi, *ebd.*, III, 156, 186; Ibn al-Faḳih, *ebd.*, VII, 110, 165; Ibn Khordādhbeh, *ebd.*, VI; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 828—31; Dimishki, ed. Mehren, S. 39; *The Itinerary of Benjamin of Tudela, transl. and ed. by Asher*, 1843, S. 87; Wood und Dawkins, *Les Ruines de Palmyre*, 1812; v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer bis zum Persischen Golf*, 1899, S. 278—37; W. Wright, *An Account of Palmyra and Zenobia*, 1895; Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, Texte, 1926, S. XLVII—LXIV. (FR. BUHL)

**PAMPLONA**, arab. BANBALŪNA, Stadt im Norden Spaniens, Hauptstadt der Provinz Navarra, mit gegenwärtig rund 30 000 Einwohnern. Sie wurde im Jahre 121 (738) unter der Statthalterschaft des Wālī 'Oḳba b. al-Ḥadīdjādī von den Muslimen erobert. Aber die Besetzung der Stadt und ihrer Umgebung war nicht von langer Dauer. Sie wurde bald die Hauptstadt der Grafschaft Navarra, als García Iñigo einen kleinen unabhängigen Staat zu gründen versuchte; später, Anfang des X. Jahrh., war sie die Residenz des ersten Königs von Navarra, Sancho Abarca. Mehrere Kriegszüge wurden von den Omayyaden-Emiren in Kordova gegen Pamplona geführt, so im Jahre 228 (843), 246 (860) und 260 (874). 'Abd al-Raḥmān III. gelang es, im Jahre 312 (924) im Laufe seines Feldzuges gegen Navarra sich der Stadt für einige Zeit zu bemächtigen, und liess sie zerstören. Weitere Versuche islāmischer Heere gegen Pamplona fanden noch im Jahre 322 (934) statt, sowie unter der Diktatur der beiden 'Amiriden-Ḥādījib's al-Manṣūr und al-Muzaḥfar.

*Litteratur:* al-Idrisi, ed. u. span. Übers. Saavedra (*La España de Edrisi*), S. 59—73; Abu 'l-Fida', *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, II, 180/259—60; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyarī, *al-Rawḍ al-mi'tār*, Spanien, Nr. 51; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, II, Index; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, 2. Aufl., Leiden 1932, Index.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**PANDJÄB**, das Land der fünf Ströme, ist eine Provinz des heutigen Indien, die mit der North-West Frontier Province und Kāshmir die äusserste nordwestliche Ecke des indischen Reiches bildet, und mit Ausnahme der kürzlich gebildeten Delhi-Provinz ganz Britisch-Indien nördlich von Sind und Rāḍjpūtāna und westlich vom Flusse Djamna umfasst. Geographisch umschliesst es daher mehr, als der Name andeutet; denn ausser dem vom Djhelum, Cināb, Rāwī, Beās und Satledj bewässerten Gebiet, umfasst es das Tafelland von Sirhind zwischen dem Satledj und dem Djamna, das Sind-Sāgar Dōāb zwischen dem Satledj und dem Indus sowie den Bezirk Dera Ghāzi Khān.

Verwaltungsmässig zerfällt die Provinz in zwei Teile, in das britische Gebiet und in die Pandjāb-Staaten. Das britische Gebiet, das einen Flächeninhalt von 99 265 Quadratmeilen und eine Bevölkerung von 23 580 852 Menschen hat, ist in 29 Distrikte eingeteilt, die je von einem Vizekommissar verwaltet werden. Diese Distrikte verteilen sich auf die fünf Bezirke Ambāla, Džullundur, Lahore, Rāwalpindi und Multān, deren jeder unter einem Kommissar steht. Die Pandjāb-Staaten haben einen Flächeninhalt von 37 699 Quadratmeilen und eine Bevölkerung von 4 910 005 Menschen. Die Leitung der politischen Verhältnisse in Dūdžānā, Patawāḍi, Kālsia und den 27 Simla-Hill-Staaten liegt in den Händen der Pandjāb-Regierung. Die übrigen Staaten (Lohārū, Sirmūr, Bilaspur, Mandi, Suket, Kapurthālā, Malēr-Kōtla, Faridkōt, Čambā, Bahāwalpur und die Phūlkian-Staaten Pattialā, Džind und Nabhā) unterstehen direkt der indischen Regierung.

Es hat die Geschichte dieses Gebietes stark beeinflusst, dass die Gebirgspässe der nordwestlichen Grenze Zugang zu den Pandjāb-Ebenen gewähren. Ethnologisch ist es daher mehr mit Zentralasien als mit Indien verbunden. Die kürzlichen Ausgrabungen in Harappa im Montgomery-Gebiet legen Zeugnis ab von einer Kultur, die wahrscheinlich im Indusum 3000 v. Chr. geblüht hat und die eine allgemeine Ähnlichkeit mit der Kultur Elams und Mesopotamiens hat (Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, 3 Bde., 1931). Aber die erste Wanderung, die wir einigermaßen beweisen können, ist die der arisch-sprechenden Völker, die sich in prähistorischer Zeit in den Pandjāb-Ebenen niedergelassen haben. In späteren Jahrhunderten drangen nacheinander Wogen von Einwanderern wie verheerende Ströme durch die Bergpässe des Nordwestens, Perser, Griechen und Afghānen, die Truppen Alexanders und die Armeen Maḥmūd's von Ghazni, die Scharen Timur's, Bābur's und Nādir Shāh's und die Truppen Aḥmed Shāh Durrānī's [vgl. diese Artikel], sie alle rückten auf diesen Wegen vor, um die fruchtbaren Ebenen des Pandjāb zu verwüsten. Alle diese Einwanderungen und Einfälle verstärkten die Verschiedenheit der vorhandenen Bevölkerung im Fünfstromland. Die Geschichte der Einfälle von Zentralasien her beweist, dass der Pandjāb und die Grenzzone von den Ufern des Indus bis zu den afghānischen Abhängen der Sulaimānkette niemals eine wirkliche Grenze für einen unternehmungslustigen General gewesen ist. Die Sulaimānkette selbst hat selten eine politische Grenze gebildet; denn die Perser, Maurya's, Graeco-Baktrier, Saken, Pahlawa's, der Kushān-Zweig der Yüeh-č'i und die Hūna's, alle überschritten diese Gebirgsschranke.

Die Einnahme Multān's durch Muḥammed b. Kāsim im Jahre 713 n. Chr. dehnte die arabische



Macht bis nach dem oberen Sind und dem unteren Pandjāb aus; aber die wirkliche Bedrohung Hindu-stān's kam aus der Richtung des heutigen Afghānistān. Die Ghaznawiden-Eindringlinge fanden die mächtige Hindūshāhiya-Dynastie von Waihand vor, die zwischen Lamaghān und dem Cināb herrschte. Die Macht dieses Hindu-Staates wurde durch Mahmūd von Ghaznī vollständig erschüttert, der den Pandjāb annektierte; es wurde eine Grenzprovinz seines ausgedehnten Reiches und die einzige Zufluchtstätte für seine Nachkommen, als sie von den Shansabāni-Sultanen von Ghōr [s. GHÖRIDEN] aus Ghaznī vertrieben wurden. Multān und das umliegende Land war seit den Tagen der arabischen Eroberung in muslimischen Händen geblieben; aber die Tatsache, dass die dortigen Herrscher häretische Karmaten waren, war ein Grund für Mahmūd's Angriff im Jahre 1006 n. Chr. Muhammed Ghōrī annektierte im Jahre 1186 n. Chr. den Pandjāb, und bei seinem Tode, im Jahre 1206 n. Chr., wurde er endgültig eine Provinz des Sultanates Dihli unter der Herrschaft von Kuṭb al-Din Aibak. Mit Ausnahme gelegentlicher Empörungen und Einfälle von Zentralasien blieb er unter den Sultanen von Dihli, bis die Niederlage Ibrāhīm Lodi's durch Bābur bei Pānipat im Jahre 1526 den Weg zur Gründung des Mughal-Reiches bahnte. Unter Akbar gehörte die heutige Provinz Pandjāb zu den *Sūba's* Lahōr, Multān und Dihli, deren genaue Beschreibung sich im *Ā'in-i Akbarī* (Übers. Jarrett, II, 278—341) findet.

Die Verfolgungen unter Akbar's unmittelbaren Nachfolgern führten zum Anwachsen der politischen Macht der Sikh im Pandjāb und verwandelten eine Schar religiöser Frömmeler, die von Guru Nānak in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts geschaffen war, in eine militärische Gemeinschaft oder *Khālṣa*, die von unvergänglichem Hass gegen die Muslime beseelt war [vgl. den Artikel SIKH]. Die Schwäche der Zentralregierung und die ungeschützte Lage der Grenzprovinzen setzte Hindustān unter den späteren Mughal's den Einfällen Nādir Shāh's und Ahmed Shāh Durrānī's aus. In der blutigen Schlacht bei Pānipat erlitten die Marāṭhen, die nach einer völligen Beherrschung des Pandjāb strebten, im Jahre 1761 durch den afghānischen Eindringling eine völlige Niederlage. Im folgenden Jahre schlug Ahmed Shāh bei Barnāla in der Nähe von Ludhiāna die Sikh's vernichtend, die seinen Aufenthalt in Kābul dazu ausgenutzt hatten, das Land um Lahore in Besitz zu nehmen. Die Sikh's jedoch dehnten bald ihre Macht südlich des Satledj aus und verwüsteten das Land sogar bis zu den Toren von Dihli; aber ihr weiteres Vordringen wurde durch die Marāṭhen gehemmt, die sich von ihrer Niederlage bei Pānipat schnell erholt hatten. Erst die den Marāṭhen durch Lord Lake im Jahre 1803 beigebrachte Niederlage erleichterte ihm, ein mächtiges Sikh-Königtum im Pandjāb zu gründen. Seine Versuche, seine Autorität über seine Glaubensgenossen jenseits des Satledj auszu-dehnen, brachte ihn mit den Briten in Berührung; durch den Vertrag von 1809 verpflichtete er sich, den Satledj als die Nordwestgrenze der britischen Gebiete in Indien zu betrachten (Aitchison, VIII, Nr. LIII). Nach dem Tode Randjit Singh's im Jahre 1839 zerfiel sein Königreich unter seinen Nachfolgern schnell. Eine Revolution folgte der andern, und während der Minderjährigkeit Dalip Singh's wurde die *Khālṣa*-Soldateska der tatsäch-

liche Beherrscher des Landes. Unprovokierte Angriffe auf britisches Gebiet gaben die Veranlassung zu den zwei Sikh-Kriegen, die mit der Annektion des Pandjāb im Jahre 1849 endeten.

Zuerst wurden die neuerobernten Gebiete einem Verwaltungsausschuss unterstellt. Im Jahre 1853 wurde dieser aufgehoben und seine Macht und Befugnisse einem Oberkommissar übertragen. Nach der Abtretung des Dihli-Gebietes von den Nord-west (den jetzigen Vereinigten)-Provinzen im Jahre 1859 wurde der Pandjāb und die von ihm abhängigen Gebiete in eine Unterstatthalterschaft umgewandelt.

Die Annektion des Pandjāb brachte infolge des Vorrückens der britischen Verwaltungsgrenze über den Indus die indische Regierung mit den Pathān-stämmen der Nordwest-Grenze und mit dem Amir von Afghānistān in engere Berührung. Weil die Grenze zu lang und zu gebirgig war, um sie allein durch das Militär verteidigen zu können, hing viel von der politischen Behandlung der Stämme ab. Zuerst gab es keine besondere Stelle für den Verkehr mit den Stammesgebieten, und die Beziehungen zu den Stammesangehörigen wurden von den Vize-kommissaren der sechs Distrikte Hazāra, Peshāwar, Kohāt, Bannu, Dera Ismā'il Khān und Dera Ghāzi Khān gepflegt. Im Jahre 1876 bildeten die drei nördlichen Distrikte das Kommissariat von Peshāwar, die drei südlichen das von Deradajāt. Erst im Jahre 1878 wurde das System politischer Agentschaften geschaffen, als während des zweiten afghānischen Krieges ein besonderer Beamter für den Khyber ernannt wurde. Kurram wurde im Jahre 1892 eine Agentschaft, während die drei übrigen Agentschaften Malakand, Tochi und Wāna zwischen 1895 und 1896 geschaffen wurden. Malakand wurde von Anfang an unter die direkte Kontrolle der indischen Regierung gestellt, während alle anderen Agentschaften unter der Pandjābregierung blieben. So war es, als man im Jahre 1901 die Nordwestliche Grenzprovinz schuf.

Seine gegenwärtige Ausdehnung erlangte der Pandjāb im Jahre 1911, als Dihli eine besondere Provinz wurde. Jedoch wurde er erst 1921 zu einer Gouverneur-Provinz erhoben. Heute hat der Pandjāb 14 930 000 Muhammedaner, 8 600 000 Hindu's und 4 072 000 Sikh's. Unglücklicherweise wurden die religiösen Gegensätze in der Provinz durch die Tätigkeit der *Tanẓīm*, *Ishā'at-i Islām* und *Tabligh*-Bewegungen geschürt, die von den Muslimen organisiert wurden, um die Proselyten-macherei der Hindu's, die sog. *Shuddhi*-Bewegung, zu bekämpfen. Im Jahre 1926 wurde Swami Shārdhanand, ein Führer der *Shuddhi*-Bewegung, durch einen Muslim in Dihli ermordet. Die Beziehungen der Religionsgemeinschaften wurden ferner durch den Mord an einem Hindu-Buchhändler in Lahore verschlimmert, der einen ehrenrührigen Angriff auf den Charakter des islāmischen Propheten in seinem Buche *Rangila Rasul* veröffentlicht hatte. Weit schwieriger als dieser Religionszwist waren die politischen Unruhen, die in dem Djallianwāla-Bāgh-Vorfall im Jahre 1919 gipfelten (Sir M. O'Dwyer, *India As I Knew It*, 1885—1925).

Wenigstens 90% der gesamten Bevölkerung lebt in Dörfern und 60% ernährt sich von der Landwirtschaft; denn der Pandjāb ist ein Bauernland. Aber die Masse der Bauern ist in Schulden geboren, lebt in Schulden und stirbt in Schulden. Fast all dieses Geld ist von Hindu's und Sikh's vorgeschossen worden, die durch ihre Religion nicht

gehindert werden, Zinsen zu nehmen; aber unglücklicherweise ist gut über die Hälfte dieser Schulden von Muhammedanern gemacht worden. Keine Gemeinschaft kann hoffen, unter solchen Fesseln in die Höhe zu kommen, und für das Gedeihen der muhammedanischen Gemeinschaft ist irgendeine Organisation notwendig, um dieses Übel zu bekämpfen.

*Litteratur:* Ausser den Standardwerken über die Geschichte Indiens: C. U. Aitchison, *Treaties, Engagements, and Sanads*, Bd. VIII, 1909; Mufti 'Alī al-Dīn, *Imātunāma* (India Office, Nr. 3241); *Census of India (1931)*, Bd. XVII, 1933; J. D. Cunningham, *History of the Sikhs*, 1918; M. L. Darling, *The Punjab Peasant in Prosperity and Debt*, 1925; C. C. Davies, *The Problem of the North-West Frontier*, 1932; C. Gough und A. D. Innes, *The Sikhs and the Sikh War*, 1897; L. H. Griffin, *The Rajas of the Punjab*, 1873; ders., *Ranjit Singh*, 1892; *Indian Statutory Commission*, Bd. X, 1930; S. M. Latif, *History of the Punjab*, 1891; ders., *Lahore, its history, architectural remains and antiquities*, 1892; M. Macauliffe, *The Sikh Religion*, 6 Bde, 1909; Ghulām Muhyi 'l-Dīn, *Tārīkh-i Pandjāb* (India Office, Nr. 3244); Muhammed Naki, *Shīr Singh Nama* (India Office, Nr. 3231); T. C. Plowden, *Kalid-i Afghāni*, 1875; H. Priestley, *Hayat-i-Afghāni*, 1874; *Punjab Administration Reports* (jährlich); H. A. Rose, *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*, 3 Bde, 1919. (C. COLLIN DAVIES)

**PANDJDIH** (PENDJDEH), ein Dorf in der Turkmenenrepublik von Sowjet-Russland, östlich des Flusses Kushk in der Nähe seiner Mündung in den Murghāb bei Pul-i Kishti. Die Tatsache, dass die Bewohner dieses Gebietes, die Sarik-Turkmenen, in fünf Untergruppen zerfielen (die Sokti, Harzagi, Khurāsāni, Bairat und die 'Alī Shāh), ist als eine mögliche Erklärung für den Namen Pendjeh angeführt worden; dies ist aber nicht stichhaltig, da die Sarik erst im XIX. Jahrh. eingewandert sind, wogegen der Name schon im XI. Jahrh. in Gebrauch war [vgl. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 405].

Diese abgelegene Oase erlangte eine etwas traurige Berühmtheit durch den „Pendjeh-Zwischenfall“ vom Jahre 1885, als eine afghanische Streitmacht in einem Treffen mit russischen Truppen schwere Verluste erlitt. Die Geschichte beweist, dass eine nicht genau festgelegte Grenze eine grosse Kriegsgefahr in sich birgt. Die Erkenntnis dieses Umstandes und die russische Besetzung von Merw im Jahre 1884 gaben den erforderlichen Anlass zu Unterhandlungen, die zur Bildung einer Englisch-russischen Grenzkommission für die Festsetzung und Regulierung der nördlichen Grenze Afghānistān's führten. Sofort brachen Unruhen in diesem Gebiete aus, denn während die Russen behaupteten, die Einwohner Pendjeh's seien unabhängig, vertraten die Engländer die Ansicht, dass sie Untertanen des Amir's von Afghānistān seien. Nach englischer Auffassung bildete der Bezirk Pendjeh, der das Land zwischen den Flüssen Kushk und Murghāb vom Band-i Nadir bis zum Ak Tepe mit dem Rest von Badghis umfasste, einen Teil der afghanischen Provinz Herāt. Im ersten Viertel des XIX. Jahrh.'s hatten die Djamshidi und Hazara Pendjeh besetzt. Gegen Ende dieses Zeitraums zogen einige Turkmenen des Ersari-Stammes, dessen Wohnsitze längs

der Ufer des Oxus zwischen dem Čardjui und Balkh verstreut lagen, nach Pendjeh und erhielten die Erlaubnis, sich dort niederzulassen. Salor-Turkmenen hatten sich auch schon in diesem Gebiet angesiedelt. Um 1857 wanderten die Ersari von der Oase Pendjeh aus, und bald darauf besetzten die Sarik-Turkmenen, die von ihren mächtigeren Nachbarn, den Tekke, nach Süden gedrängt wurden, Yulatan und Pendjeh und zwangen die Salor-Familien, anderswohin zu ziehen. Wenn so auch Pendjeh nacheinander von verschiedenen Stämmen eingenommen worden war, so erkannten doch alle, ob Djamshidi, Hazara, Ersari, Salor oder Sarik, an, dass sie auf afghanischem Boden waren und zahlten Tribut an den Nā'ib oder Bevollmächtigten des afghanischen Gouverneurs von Herāt. Die Sarik-Turkmenen hatten dem Amir sogar Truppen gestellt. Die Engländer behaupteten daher, dass der Bezirk Badghis, wovon Pendjeh einen Teil bildete, lange unter afghanischer Herrschaft gestanden habe (Akten des Foreign Office, Nr. 65, 1205).

Die Russen behaupteten dagegen, dass die Bewohner dieser Oase stets unabhängig gewesen seien. Lessar, ein russischer Ingenieur, der Pendjeh im März 1884 besuchte, merkte keine Spur von afghanischer Obrigkeit, aber ein russischer Arzt namens Regel, der im Juni desselben Jahres dorthin kam, berichtete von der Anwesenheit einer afghanischen Truppenabteilung. Nach russischer Meinung war daher Pendjeh erst jüngst von afghanischen Truppen besetzt worden.

Der Umstand, dass die Afghānen nicht dauernd eine Garnison in diesem Gebiet unterhielten, war kein Beweis für seine Unabhängigkeit. Es war im Gegenteil ganz natürlich, dass nach der russischen Besetzung von Merw und Pul-i Khatun 'Abd al-Rahmān Khān Schritte unternahm, um seine Herrscherrechte auf diese Gegend zum Ausdruck zu bringen. Als daher eine afghanische Garnison Pendjeh besetzte, protestierte die russische Regierung sofort und bestritt die Rechte des Amir's auf dieses Territorium. Während zwischen London und St. Petersburg Verhandlungen stattfanden, nahmen die Ereignisse an den Grenzen Afghānistān's einen schnellen Fortgang. Am 29. März 1885 stellte der General Komarov ein Ultimatum, worin er die Zurückziehung der afghanischen Garnison verlangte. Die Afghānen weigerten sich entschieden, worauf die Russen sie angriffen und sie unter Verlust von etwa 900 Mann über den Pul-i Kishti zurücktrieben. In der Tat waren die Verlegung afghanischer Truppen nach Pendjeh und der russische Vormarsch nach Yulatan am Murghāb und nach Pul-i Khatun am Hari-Rūd bedauerenswerte Vorfälle, die nahezu einen Krieg heraufbeschworen. Der ganze Zwischenfall hätte vermieden werden können, aber die unklaren Berichte des britischen Kommissars Lumsden an das Auswärtige Amt und des russischen Kommissars Zelenoi Aufschub seiner Reise nach Sarakhs verwirrten die Dinge noch mehr.

Damals schien dieser Vorfall Russland und England in einen Krieg zu verwickeln; aber glücklicherweise wurde dies verhindert durch den gesunden Menschenverstand des Amir's, der in diesem kritischen Augenblick auf Besuch beim Vizekönig weilte, sowie durch das diplomatische Geschick Lord Dufferin's, denn sogar der friedliebende Gladstone hatte dem Parlament vorgeschlagen, £ 11 000 000 für Kriegsrüstungen zu bewilligen.

Man kam schliesslich überein, dass Pendjeh im



Austausch gegen Dhu 'l-Fikār an Russland abgetreten werden sollte, und im Jahre 1886 wurde die Nordgrenze Afghanistan's von Dhu 'l-Fikār bis zum Meridian von Dukči (bis 40 engl. Meilen vom Oxus) festgelegt. Nach einer Debatte über den genauen Punkt, wo die Grenzlinie den Oxus treffen sollte, wurde die Grenzregulierung im Jahre 1888 zum Abschluss gebracht. Diese Anerkennung einer festen Grenze zwischen Russland und Afghanistan führte zu einer entschiedenen Besserung in der zentralasiatischen Frage.

*Litteratur: Delimitation Afgane. Negotiations entre la Russie et la Grande-Bretagne, 1872—85, 1886; Parliamentary Papers, Central Asia, 1884—85, LXXXVII, Kap. 4387—89, 4418; Public Record Office. London, Foreign Office Handschrift 65, 1205; 1238—45; C. E. Yate, Northern Afghanistan, 1888.*

(C. COLLIN DAVIES)

**PANGULU** (jav.), *panghulu* (sund.),  *pangōlō* (madur.), etymologisch „Hauptmann, Vorsteher“, im Ostindischen Archipel zur Bezeichnung weltlicher und geistlicher Vorsteher gebräuchlich, auf den Inseln Java und Madura der Name eines Moscheebeamten, und zwar des ersten in seinem jeweiligen Kreise. Die amtlichen Vertreter der Religion sind dort nach demselben Schema wie die einheimischen Verwaltungsbeamten geordnet. Neben dem Regenten, der höchsten administrativen Amtsperson, steht der Regentschaftspangulu, neben dem Distrikthaupt der Pangulu des Distriktes, oft *pangulu naib*, oder kurz *naib* genannt, usw. Die Moscheebeamten sind hierarchisch gegliedert, der Pangulu am Regentschaftshauptsitze steht also an der Spitze des gesamten Moscheepersonals der Regentschaft. Der Gottesdienstbeamte des Dorfes ist anderer Herkunft. Er ist Mitglied der Dorfverwaltung für die religiösen Bedürfnisse der Dorfbevölkerung, dem Moscheebeamtenkorps gehört er nicht an. Ausnahmsweise heisst dieser Mann in Bantēn (West-Java) Pangulu, sonst führt er überall andere Namen.

Der Pangulu ist Moscheedirektor und Haupt des Moscheepersonals; er wird adatsstaatsrechtlich ebenso wie das übrige Moscheepersonal vom Regenten ernannt, meist aus dem Personal der eigenen oder einer anderen Moschee. Dieses Verfahren verbürgt nicht immer, dass der Ernante sachverständig ist (s. unten).

Die theologische Vorbildung ist ganz frei; der Theologiestudent, gleichviel ob er später eine amtliche Stellung einnehmen oder ob er Privatgelehrter bleiben will, studiert an Seminarien (alles Privatanstalten, deren es viele im Lande gibt). Ein jeder treibt das Studium nach seiner Weise, kürzer oder länger, wie es ihm gefällt; man ist bemüht, die Vorlesungen an mehreren Seminarien zu hören.

Die Funktionen des Pangulu sind vielgestaltig, aber in der ganzen Regentschaft nicht gleichmässig. Das Moscheedirektoramt wurde schon erwähnt; an grösseren Orten, besonders am Regentschaftshauptsitze, ist das Personal zahlreich; dort nimmt der Pangulu nicht selbst an der Arbeit teil. Der Pangulu führt die Aufsicht über Eheschliessungen, sie werden in seiner Gegenwart geschlossen; *Talāk* und *Rudjū* werden ihm gemeldet und ebenso wie die Heiraten von ihm registriert. Der Regentschaftspangulu selbst übt diese Funktion nur bei sehr vornehmen Heiraten aus; in diesem Falle ist es Brauch, die Heirat im Hause der Familie zu schliessen. Dazu ist der Pangulu auch Eheschliesser,

wenn der *Wali* der Braut ihn als *Wakil* einsetzt, ein fester Brauch, der von den meisten Leuten befolgt wird, ohne dass die Sache ihnen ganz klar ist; nach der populären Auffassung ist der Pangulu die Person, welche ehelich verbindet. So war es von alters her Sitte, die Ehe vom Pangulu in der Moschee schliessen zu lassen; jetzt ist diese ungeschriebene Gewohnheit durch eine Kolonialverordnung festgelegt (seit 1895, die geltende Verordnung ist von 1929). Sie regelt auch die bei Heiraten, Meldungen von *Talāk* und *Rudjū* zu entrichtenden Gebühren, wobei sie das alte Herkommen als Leitfaden nimmt. Diese Abgaben bilden die bedeutendste Einnahme der Pangulu und ihrer Untergebenen; auch diese erhalten ihren Anteil; oft treten sie, wenn dazu berechtigt, als stellvertretende Eheschliesser auf. Frauen ohne *Wali* werden vom Pangulu als *Wali Ḥākim* verheiratet. Die Zahl der mit dieser Vollmacht versehenen Pangulu ist immer geringer als die Zahl der zu Eheschliessungen eingesetzten Beamten. In einigen Gegenden nennt sich der Regent *Wali Ḥākim*, praktisch überlässt er aber auch dort die Ausübung seiner Rechte dem Pangulu.

Die *Djabat* (ar. *Zakāt*) wird in Java und Madura selbstverständlich nicht von der Obrigkeit eingesammelt; sie ist, wenn sie aufgebracht wird, eine freiwillige Liebesgabe und an manchen Orten von geringer Bedeutung. Nur in West-Java war das Einnehmen vormals organisiert und in die Hände der Moscheebeamten gelegt; der Ertrag kam ihnen zu gute. Bis heute ist die *Djabat* noch immer eine bedeutende Einnahmequelle für die Pangulu, besonders im westlichen Teil von Java.

Der Pangulu — dies gilt nur vom Regentschaftspangulu — ist auch *Kādi*; aber seine Jurisdiktion ist auf das Familienrecht und die *Wakaf* (ar. *Wakf*)-Güter beschränkt. Das *Kādi*-Amt ist seine Haupttätigkeit. Es hat mit dieser Jurisdiktion seine eigene Bewandnis. Sie wird in der Amtssprache „Priesterraad“ genannt. Die Kolonialverwaltung glaubte aus der amtlichen Stellung der Moscheebeamten zu entnehmen, diese seien Priester; ferner glaubte sie, es mit einem Kollegium zu tun zu haben, weil der Pangulu bei der Gerichtssitzung sich mit einigen seiner Untergebenen als Beisitzern zu umgeben pflegte. Dies Missverständnis fand vor fünfzig Jahren in einer Kolonialverordnung seinen Niederschlag. Der Pangulu wurde zum Vorsitzenden eines Gerichtskollegiums gemacht; die Beisitzer wurden von der Verwaltung ernannt und aus den Untergebenen des Pangulu und aus Privatgelehrten gewählt. Auf diese Weise kann ein Pangulu niedrigeren Ranges wohl Mitglied eines „Priesterraad“ sein. Jetzt ist die Wiederherstellung des alten Zustandes beabsichtigt; der „Priesterraad“ wird begraben, und das Pangulu-Gericht, d. h. der Pangulu als Einzelrichter, dem Beisitzer zur Seite stehen, wird an seine Stelle treten. Die betreffende Verordnung ist fertig, aber noch nicht in Kraft getreten (1934). Der „Priesterraad“ hält seine Sitzungen in einem Voroder Nebenraum der Moschee ab. Die meisten Sachen werden von Frauen vorgebracht. In West- und Mittel-Java ist es feste Sitte, dass der Ehemann gleich nach der Eheschliessung in einer Weise, die vom Gesetze aus gesehen nicht ganz einwandfrei ist, genötigt wird, den *Talāk* auszusprechen. Kommt er den Verpflichtungen, welche er im *Talāk*-Formular übernommen hat, nicht nach und will die Ehefrau sich dies nicht gefallen lassen, so macht sie die Sache beim „Priesterraad“ an-

hängig, und dieser stellt fest, dass ein *Talāk* „gefallen“ ist. Derartige Sachen kommen am meisten vor. In Ost-Java und Madura tritt ein erleichterter *Faskh* an die Stelle des *Talāk*. Übrigens kommt es auch im übrigen Java vor, dass der „Priesterraad“ *Faskh*-Sachen zu entscheiden hat. Frauen, denen *Nafaka* vorenthalten wird, wenden sich ebenfalls an den „Priesterraad“. Macht die Teilung während der Ehe gemeinschaftlich erworbener Güter nach der Ehescheidung Schwierigkeiten, so muss der „Priesterraad“ entscheiden. Die kleineren Pangulu werden auch in Erbschaftssachen um Hilfe angegangen. Werden aber die Erben in Güte nicht einig, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als die Sache dem „Priesterraad“ zur Entscheidung zu übergeben. Alsdann ist das Gerichtsverfahren folgendes: Der „Priesterraad“ fällt eine Entscheidung, in der angegeben wird, wie die Teilung nach der *Shari'a* vor sich gehen sollte. Schreiten nun die Beteiligten zur Ausführung dieser Entscheidung, während aber nicht alle dazu bereit sind, so kann sie nur gerichtlich durchgesetzt werden, wenn das weltliche Gericht die Vollstreckbarkeit erklärt. Dies geschieht immer, wenn der Urteilspruch des „Priesterraad“ formell in Ordnung ist; die materielle Richtigkeit wird nicht geprüft. In allen Fällen, in denen man sich an den „Priesterraad“ wendet, müssen Gebühren bezahlt werden; eine bedeutende Einnahme bieten nur die soeben genannten Teilungen von Hinterlassenschaften, da der „Priesterraad“ in diesem Falle einen Prozentsatz vom Streitobjekte — oft 10%, daher der Name *Usur* — erhebt. Der „Priesterraad“ wird auch in andern Familienangelegenheiten herangezogen, aber diese sind von geringerer Bedeutung.

Schliesslich gibt es *Wakaf*-Stiftungen, deren Stifter die Einnahmen für Moscheen, Religionsunterrichtsanstalten oder Friedhöfe bestimmt haben. Dann liegt es dem „Priesterraad“ ob, vorkommende Streitigkeiten auf Grund der *Shari'a* zu entscheiden und im allgemeinen die Verwaltung zu beaufsichtigen.

Die Pangulu in den Fürstenstaaten werden von den Fürsten angestellt. Ihr Wirkungskreis ist derselbe. Jedesmal wenn ein neuer Pangulu ernannt wird, erhält dieser seine Anstellung als *Kādi* durch ein Edikt „zur Befestigung meines mündlichen Befehls“, wie es heisst, um mit den Forderungen der *Shari'a* in Einklang zu bleiben; in diesem Edikte lautet es so, als ob der Fürst seine Jurisdiktion an den Pangulu überträgt.

Das niederländisch-indische Kolonialgesetz fordert die Anwesenheit des Pangulu, wenn bei den staatlichen Gerichten Muhammedaner als Beklagte in Zivil- oder Strafsachen vor Gericht erscheinen. Jedem Gericht sind nach Bedarf mehrere solcher Berater zugewiesen. Sie werden von der Verwaltung angestellt und aus dem Moscheepersonal gewählt. Es ist so angeordnet, dass der Moscheedirektor zugleich Berater ist. Das Ernennungsrecht des Pangulu ist also aus den Händen der Regenten in die der Kolonialverwaltung übergegangen. Da nun die Pangulu meist aus dem untergeordneten Personal gewählt werden, so hat die Verwaltung sich auch auf die Einsetzung dieser untergeordneten Beamten, soweit sie pangulu-fähig sind, Einfluss gesichert. Man zielt darauf hin, möglichst tüchtige und sachverständige Personen zu wählen, damit das Ansehen der Pangulu in der muhammedanischen Gemeinde gesteigert wird. Für ihre Stellung als Berater der Gerichte trifft dies weniger zu. Das Kolonialgesetz beabsichtigte, dass die Ge-

richte hinsichtlich des Adatrechtes (Volksrechtes) beraten würden. Die Wahl des Pangulu war daher verfehlt; denn dieser hält sich an die *Fikḥ*-Bücher.

Das Wort „Pangulu“ als Name eines Moscheebeamten ist auch ausserhalb der Inseln Java und Madura nicht unbekannt. An einigen Orten gibt es Pangulu, deren Tätigkeit der des Java-Pangulu gleich kommt, so im Kerngebiete des ehemaligen Sultanats Palembang (Sumatra). Die Kolonialverwaltung hat den Namen beibehalten; sie hat auch in Gegenden, wo der Name nicht heimisch war, ihn den von ihr ernannten Beratern der Gerichte beigelegt.

*Litteratur:* C. Snouck Hurgronje, *Verbreide Geschriften*, IV/1, 279 ff., 89 ff.; IV/II, 366 ff.; C. van Vollenhoven, *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië*, II, 160 ff.

(R. A. KERN)

**PĀNĪPAT**, Stadt und *Tahsil* im Karnāl-Bezirk des Panjāb. Dreimal wurde das Schicksal Hindustān's in der Ebene von Pānīpat entschieden: im Jahre 1526, als Bābur, der Barlās-Türke, Ibrāhīm Lodi in die Flucht schlug; 1556, als Akbar die Truppen Hēmū's vernichtete; und endlich im Jahre 1761, als die Marāṭhen von Aḥmed Shāh Durrāni geschlagen wurden. Die geographische Lage im Verein mit dem inneren Verfall und einem schwachen Grenzverteidigungssystem ist hauptsächlich schuld daran gewesen. Vom strategischen Hintergrund Afghānistān's aus führte der Weg für Angreifer über die Punkte des geringsten Widerstandes, über den Khyber-, Kurram-, Tochi- und Gomal-Pass, bis zu den Panjāb-Ebenen; denn für einen unternehmenden Feldherrn hat sich der Indus nie als Hindernis erwiesen. Im Süden durch die Rājputāna-Wüste behindert mussten einfallende Heere durch den engen Flaschenhals zwischen dem äussersten Ende der Wüste im Nordosten und dem Fusse des Himālāya in das Ganges- und Djamna-Tal vorrücken.

Die Ursache von Bābur's Sieg über Ibrāhīm Lodi im Jahre 1526 erblickte man lange in der umfangreichen Verwendung von Artillerie. Dieser Irrtum geht auf eine ungenaue Übersetzung des Wortes *Araba* zurück. Zwar wurden 700 *Araba*'s von Bābur benutzt, aber es ist nicht richtig, darunter „Lafetten“ zu verstehen, denn das Wort bedeutet einfach „Karren“. Weder aus dem Text noch aus den sonstigen Umständen geht hervor, dass Bābur so viele Kanonen hatte, dass er 700 Lafetten zu ihrem Transport benötigte. Ja, aus Bābur's „Autobiographie“ darf man schliessen, dass er nur zwei Kanonen besass, und nach Bābur selbst verdankte er seinen Sieg den Bogenschützen. Die Bedeutung dieser ersten Schlacht bei Pānīpat beruht darin, dass sie das Schicksal der Lodidynastie entschied. Weit furchtbarer war der Widerstand, den die Rājputen im folgenden Jahr in Khānua leisteten.

Die zweite Schlacht bei Pānīpat im Jahre 1556, in der Akbar Hēmū in die Flucht schlug, ist von überragender Bedeutung für die Geschichte Indiens; denn es gab kein Mughalreich vor Akbar, sondern nur der Versuch, eins zu schaffen.

Nach seinem Sieg über die Marāṭhen im Jahre 1761 machte Aḥmed Shāh Durrāni keinen Versuch, seine Stellung in Hindustān zu festigen, sondern kehrte nach Afghānistān zurück. Die Marāṭhen wurden nur vorübergehend geschlagen; denn sie erholten sich schnell von dieser Niederlage und waren 1771 erneut eine Gefahr für den Frieden



Indiens. Diese Schlacht ist deshalb von Bedeutung, weil sie das Erstarken der britischen Macht begünstigte.

*Litteratur:* A. S. Beveridge, *Bābur-nāma*, II, 1921; H. Beveridge, *Akbar-nāma*, II, 58 ff.; 'Alī Muḥammed Khān, *Mir'āt-i Aḥmedī* (Ehlc. Nr. 3598. Fol. 583 ff.); *Nigār-nāma-i Hind*, Ome 1896 (s. auch *Asiatic Researches*, III und Elliot und Dowson, VIII, 390–402); *Selections from the P. Shewa's Daftar, Letters and Dispatches relating to the Battle of Panipat, 1747–1761*, 1930. (C. COLLIN DAVIES)

**PĀRA**, türkische Münze, ursprünglich ein Silberstück von 4 *Akçe*, das zuerst Anfang des XVII. Jahrh.'s ausgegeben wurde und bald das *Akçe* als Münzeinheit verdrängte. Das ursprüngliche Gewicht von 16 Korn (1,10 gr) sank seit Anfang des XIX. Jahrh.'s auf ein Viertel, und auch der Silbergehalt ging wesentlich herab. Die Ausprägungen des Silberpāra's waren 5 (*Beshlik*) Pāra's, 10 (*On.lik*), 15 (*On.ahlik*), 20 (*Yigirmiik*), 30 (*Zolota*) und 40 (*Ghu'ush* oder *Piaster*). Grössere Stücke von 60 (*Altmişlik*), 80 (*Ikilik*) und 100 (*Yüzlik*) Pāra's wurden gelegentlich ausgegeben.

In der neuen Medjidiye-Währung vom Jahre 1260 (1844) wurde der Pāra eine kleine Kupfermünze mit den Vielheiten von 5 (*Beshparalik*), 10 (*Onparalik*), 20 (*Yigirmi-paralik*) und 40 (*Ghu-rush*). In den späteren Jahren des türkischen Reiches wurden die grösseren Kupfermünzen durch Nickel ersetzt. In der Republik ist der Pāra eine Rechnungsmünze; das 100 Pāra- oder 2½ Piasterstück aus Aluminiumbronze ist die kleinste ausgegebene Münze.

Als Serbien unabhängig wurde, behielt es den Namen Para für das kleinste Geldstück bei, ebenso Montenegro. Der Name existiert noch in Jugoslawien, wo das 50 Para-Stück aus Nickel die kleinste kursierende Münze ist. Während der russischen Besetzung der Moldau und Wallachei in den Jahren 1771–74 wurden Kupfermünzen mit dem Wert in Para und Kopeken ausgegeben.

*Litteratur:* Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Bd. VIII, London 1881; Belin in *J A*, Ser. 6, III, S. 447–51. (J. ALLAN)

**PARGANA**, indischer Name für eine Gruppe von Dörfern. Dieser Ausdruck scheint in den Chroniken des Sultanats Delhi zum ersten Mal im *Tārīkh-i Firūz Shāhī* von Shams-i Sirādī (*Alif* [*Bibliotheca Indica*, 1891, S. 99]) vorzukommen; denn weder Hasan al-Nizāmī verwendet ihn in seinem *Tādī al-Ma'āsir* noch Minhādī al-Dīn in seinen *Tabaqāt-i Nāsirī*. Obgleich er erst im XIV. Jahrh. durch teilweise Verdrängung des Ausdrucks *Kaṣha* in Mode kam, geht er doch aller Wahrscheinlichkeit nach auf noch ältere Einteilungen vor der muslimischen Eroberung zurück. Das genaue Datum seiner Schöpfung ist daher ungewiss.

Einen Bericht über den Betrieb in einer Pargana findet man in den Chroniken der Regierung Shīr Shāh's, der die Einzelheiten des Finanzwesens in der Verwaltung der beiden väterlichen Pargana in Sasarām in Bihār erlernte. Als er Herrscher von Hindustān wurde, teilte er sein Königreich in *Sarkār's* genannte Verwaltungsbezirke ein, die in Pargana bezeichnete Dörfergruppen zerfielen. Jeder Pargana unterstand einem *Shikdār* oder Militärpolizeibeamten, der den *Amin* oder Zivilbeamten unterstützte. Der *Amin* hatte als Ziviluntergeordnete einen *Fotadār* oder Schatzmeister und zwei *Karkun's*

oder Sekretäre, den einen für die Hindi- und den andern für die persische Korrespondenz. Die Ansicht, dass er in dieser Beziehung ein Neuordner der Verwaltung war, scheint nicht richtig; denn die Provinzialämter und Einrichtungen, die er geschaffen haben soll, bestanden schon vor seiner Thronbesteigung. Dies Verwaltungssystem blieb, bis Akbar das Mughal-Reich in *Sūba's* (Provinzen) einteilte, die wieder in *Sarkār's* (Bezirke) zerfielen. Der kleinste Steuerbezirk unter Akbar war der Pargana oder *Maḥall*. So wurde z. B. das *Sūba* von Oudh in fünf *Sarkār* und 38 Pargana eingeteilt (*A'in-i Akbarī*, in *Bibliotheca Indica*, II, 170–77 [Übers. Jarrett], 1891).

Unter den Mughal-Kaisern waren die vornehmsten Pargana-beamten der *Kānūngo*, der *Amin* und der *Shikdār*, welche für das Parganarechnungswesen, die Steuereinschätzungen, die Landvermessung und die Wahrung der Rechte der Bauern verantwortlich waren. Ähnlich wurde in jedem Dorfe ein *Patwārī* oder Dorfrechnungsführer ernannt, dessen Tätigkeit im Dorf der des *Kānūngo* im Pargana glich. Man darf sich nicht vorstellen, dass der Pargana ein festgelegter und gleichbleibender Bezirk war. Nicht nur war er in verschiedenen Teilen des Landes an Flächeninhalt verschieden, sondern oft folgte auf eine neue Landbesiedlung eine Neueinteilung und Umgruppierung dieser Steuerbezirke. Die Übereinstimmung des Umfangs einer Pargana mit den Besitzungen eines Klan oder einer Familie hat die Vermutung aufkommen lassen, dass er nicht nur ein Steuerbezirk war, sondern zur Zeit seiner Schaffung auf der Verteilung des Eigentums fußte.

Die vierundzwanzig Pargana: ein Bezirk Bengalens zwischen 21° 31' und 22° 57' nördl. Br. und 88° 21' und 89° 6' östl. L. Der Name rührt von der Zahl der im *Zamindārī* einbegriffenen Pargana's her, die von Mir Dja'far, dem Nawāb Nāzim von Bengalen, im Jahre 1757 an die englische Ostindische Kompagnie abgetreten wurden. Bestätigt wurde dies von dem Mughal-Kaiser im Jahre 1759, als er der Kompagnie eine ständige erbliche Gerichtsbarkeit über dies Territorium zubilligte. Im selben Jahre wurden Lord Clive als Dank für seine dem Mir Dja'far erwiesenen Dienste die Einkünfte dieses Bezirks zum Geschenk gemacht. Diese Schenkung, die sich auf 30 000 engl. Pfund jährlich belief, machte Clive gleichzeitig zum Diener und zum Herrn der Kompagnie. Die Summe wurde ihm bis zu seinem Tode im Jahre 1774 regelmässig gezahlt; danach fiel durch eine vom Kaiser genehmigte Urkunde das ganze Eigentumsrecht an Land und Einkünften wieder der Kompagnie zu.

*Litteratur:* im Art. selbst angegeben.

(C. COLLIN DAVIES)

**PĀRSEN**. Dieser Name (Pehl. *Pārsik*, neupers. *Pārsī*, eigentlich: „Bewohner von Fārs“) dient zur Bezeichnung der zoroastrischen Irānrier, die nach der arabischen Eroberung den Islām nicht annehmen wollten und flohen und nach einigem Umherziehen sich in Indien in Guḍjarāt niederliessen, wo sie jetzt eine völkisch-religiöse Gemeinschaft von über 100 000 Seelen (nach der Zählung von 1921: 101 778) bilden. Heute wird der Name Pārsī auch für die in Irān verbliebenen Zoroastrier gebräuchlich, anstelle von *Geber*, das mit seinem etwas verächtlichen Beigeschmack [s. *MAḌJŪS*] dem Geiste der Toleranz nicht entspricht, der sich in Irān immer mehr geltend macht.

Was wir von den Wanderungen der Pārsen vor der Ankunft in ihren heutigen Wohnsitzen in Indien

wissen, beruht hauptsächlich auf zwei Berichten: dem in Versen geschriebenen *Kiṣṣa-i Sandjān* von einem zoroastrischen Priester Bahman Kai Kabad aus Nawsāri vom Jahre 969 Yazdigird (1600 n. Chr.) und dem *Kiṣṣa-i zartuštīyān-i Hindu tan wa-Bayān-i Ātūsh bahrām-i nawāsari*, einem gegen Ende des XVIII. Jahrh.'s verfassten Werke des Dastur Shapurdjī Manockdjī Sandjana (1735–1805).

Nach diesen Quellen bestand die erste Gruppe aus Zoroastriern, die von Khurāsān, wohin sie geflohen waren, ungefähr hundert Jahre nach der arabischen Eroberung nach Süden vorrückten und die Insel Hormuz im Persischen Golf erreichten (751 n. Chr.). Nach einem kurzen Aufenthalt führen sie nach Diu im Meerbusen von Cambay, südlich der Küste von Kāthiāwār (766) und blieben dort 19 Jahre. Nach erneutem Vorrücken nach Süden landeten sie in Sandjān (785) und stellten dort das heilige Feuer auf. Nach der Überlieferung fassten die Pārsi-Priester, bevor sie die Erlaubnis zur Niederlassung in jenem Lande erhielten, für den Herrscher des Ortes, Djādī Rānāh, in einer Folge von 16 *Shloka's* die Hauptpflichten ihrer Religion zusammen. In diesen *Shloka's*, von denen mehrere Versionen in Sanskrit und Guġarātī existieren, hat man geschickt einige Berührungspunkte zwischen der Mazda-Religion und dem Hinduismus hervorgehoben. In Sandjān schlossen sich zweimal weitere zoroastrische Flüchtlinge den ersten an und bildeten eine Gemeinde, die schnell gedieh und sich bis Cambay, Bariāw, Bānkāner und Ankeswar ausdehnte. Nach 1000 hört man sogar von der Anwesenheit von Pārsen im oberen Indien; wahrscheinlich aber waren dies direkt aus Irān kommende verzelte Gruppen.

Im Jahre 1490 n. Chr. wurden die Pārsen, die mit den Hindus gemeinsame Sache gemacht hatten, durch die Truppen des Sultan Mahmūd Bigara gezwungen, Sandjān zu verlassen und mit dem heiligen Feuer in die Berge von Barhūt zu fliehen. Als der Druck von seiten der Muslime aufhörte, konnte sich die zoroastrische Gemeinde weiterentwickeln. Nach dem von dem *Kiṣṣa-i Sandjān* angegebenen Datum wurde das heilige Feuer im Jahre 1491 nach der Plünderung Sandjān's in Nawsāri aufgestellt; und nach einem kurzen Aufenthalt in Barhūt und in Bansdah wurde es im Jahre 1516 nach dort zurückgebracht.

In Sūrāt wurde das heilige Feuer im Jahre 1733 infolge der Einfälle der Pindarry aufgestellt; aber die Niederlassung der Pārsen in dieser Stadt datiert aus der zweiten Hälfte des XVI. Jahrh.'s. Ungewiss bleibt, wann die Pārsen nach Bombay kamen, das jetzt das Hauptzentrum der zoroastrischen Gemeinde in Indien ist.

Die Pārsen konnten sich in Indien niederlassen, ohne auf Widerstand zu stossen, besonders dank der hohen moralischen Grundsätze der Mazda-Religion, die in der dreifachen Norm *Humata, Hūxta, Hwaršta* — „gute Gedanken“, „gute Worte“, „gute Werke“ —, wie man es im *Avesta* findet, zum Ausdruck kommen. Obgleich sie sich nach aussen hin stets von jedem Bekehrungseifer ferngehalten haben, hatten sie das Glück, den grossen Kaiser Akbar zur Mazda-Religion zu bekehren. Rechtschaffen und fleissig und dadurch begünstigt, dass der soziale Charakter der zoroastrischen Lehre sie nicht hindert, sich den abendländischen Lebensgewohnheiten zu nähern, bilden sie heute eine blühende und gut organisierte Gemeinde, die wegen ihrer Rechtschaffenheit und

hohen Lebensauffassung in grosser Achtung steht.

Das alte religiöse Erbgut des Zoroastertums ist von den Pārsen mit einer erstaunlichen Ehrfurcht bewahrt worden. Bereits im XVI. Jahrh. wurden auf Betreiben des Jes. i Čāngā Asā aus Nawsāri Abgesandte nach Persien geschickt, um bei den dort wohnenden Zoroastriern genaue Angaben über gewisse Einzelheiten des Kults zu erhalten. Später hat man das Nachforschen nach Handschriften des *Avesta* und der exegetischen Literatur mit grösserem Eifer betrieben, und heute zeigen die gelehrten Pārsen einen lobenswerten Fleiss in der Ausgabe alter Texte.

Die Priesterkaste nimmt noch heute einen hohen Platz in der Gemeinde ein; ihre Rangstufen (*Dastūr, Mobādhi, Hurbādhi*) sind erblich.

Die Angelegenheiten der Gemeinde werden durch einen Ausschuss (*Pancāyat*, bestehend aus 6 *Dastūr* und 12 *Mōbadhi*) geleitet, aber mit der Einverleibung in das öffentliche Leben Britisch-Indiens haben sich die Geschäfte eines solchen Ausschusses nach und nach vermindert.

Die grosse Masse der Gläubigen (*Behānīn*) richtet sich mit Ausnahme einiger Zugeständnisse an die Notwendigkeiten des modernen Lebens nach den unveränderten rituellen Vorschriften des Zoroastertums. Die Geburt muss auf dem nackten Fussboden des Hauses stattfinden, um die Entsagung von allen Gütern der Welt darzutun. Mit 7 Jahren geschieht die religiöse Aufnahme durch den *Kusfi*, eine heilige Schnur aus 72 Fäden, die dreimal um das Leben herumgelegt; die Besättigungszeremonie besteht auch im Aussetzen des Leichnams auf dem Turme des Schweigens, wo Geier (*Dakḥm*) hausen. Bei der Schliessung der Ehe, die als Ehe vollen Rechtes (Pehl.: *Žanīh-i Pātīkshāyīhōh*) unter Ausschluss von Nebenehen mehr und mehr zur Monogamie übergeht, wiegen Hindu-Bräuche vor.

Man beobachtet noch gewissenshaft die Verbote, die heiligen Elemente Wasser, Feuer und Erde zu verunreinigen, sowie die sehr kleinlichen Reinigungsbestimmungen bei Berührung unreiner Gegenstände, besonders von Leichen. Die zoroastrischen Moralprinzipien werden in allen Lebensäusserungen genau befolgt: Abneigung gegen Unwahrheit, Rechtschaffenheit im Handeln. Unterstützung der Armen sind die festen Normen des wahren Glaubens.

Die zoroastrische Gemeinde Indiens war nicht gleichgültig gegenüber dem Los ihrer Glaubensgenossen in Irān, und dank der Vermittlung einer Pārsi-Einrichtung, des „Persian Zoroastrian Amelioration Fund“, wurde im Jahre 1882 durch die persische Regierung die *Djizya* der Zoroastrier in Yazd und Kirmān aufgehoben. Infolge des Nachlassens der religiösen Unduldsamkeit in Persien haben sich die Beziehungen zu den noch bestehenden zoroastrischen Gemeinden in Irān vermehrt, und von der Pārsen-Gemeinde werden häufig Aufrufe an die persischen Muslime erlassen, um diese zur Rückkehr zur alten Religion aufzufordern.

Wenn man aber auch hinsichtlich der Lehre eine völlige Harmonie zu wahren verstanden hat, so haben doch hinsichtlich des Ritus Streitigkeiten nicht gefehlt und fehlen auch nicht im Herzen der Gemeinde. Im Jahre 1686 wurde die Frage nach dem Vorrang zwischen den Priestern von Nawsāri und denen von Sandjān aufgeworfen. Eine andere Frage, über die es schon seit dem XVIII. Jahrh. Meinungsverschiedenheiten gibt, ist die, ob der Gebrauch des *Padān* (d. i. eine Art Schleier,



der vor den Mund gelegt wird, damit das heilige Feuer nicht durch den Atem verunreinigt wird) auch für die Sterbenden gilt, weil dadurch die Vorschriften der Pietät verletzt würden.

Viel schwerwiegender noch ist der Streitpunkt über den Kalender, der in die Anfänge des XVIII. Jahrh.'s zurückgeht und der die Parsen-Gemeinde in zwei Sekten gespalten hat, in die *Shahenshāhi* und in die *Kadimi*.

Dem von den Parsen übernommenen avestischen Kalender entsprechend schaltete man, um den jährlichen Verlust von einem Vierteltag auszugleichen, alle 120 Jahre einen Monat ein; aber dies System wurde während der Zeit der Verfolgungen nach der muslimischen Eroberung nicht eingehalten. Im Jahre 1745 empfand eine Gruppe von Gläubigen die Notwendigkeit einer Kalenderreform; aber dieser Gruppe, die den Namen *Kadimi* annahm, widersetzten sich jene, die dem Hindu-System der Monatsberechnung treu bleiben wollten und sich den Namen *Shahenshāhi* beileigten. Daraus folgt, dass der von den letzteren angenommene Kalender im Vergleich zu dem der *Kadimi* um einen Monat im Rückstand ist. Die Parsen haben die *Āra Yazdigird's*, die von der Thronbesteigung des letzten Sāsāniden (16. Juni 632) an datiert.

*Litteratur:* Für das *Ḳišṣa-i Sandjān*, siehe E. B. Eastwick, in *JRAS, Bombay Branch*, I (1842), 167—91 und J. J. Modi, *A few Events in the Early History of the Parsis and their Dates*, in *Zartosthī*, I (1273 Y.), II (1274 Y.). — Für die *Ḳišṣa-i zartushtyān-i Hindūstān* siehe J. J. Modi, in *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, XVII (1930), 1—63; XIX (1931), 45—57; XXV (1933), 1—155; Bomandji Byramdji Patell, *Pāvi Prakāsh, being a Record of important Events in the Growth of the Parsi Community in Western India*, Bombay 1878—88 (Gudjarātī), Ser. II, 1891; *The Gujārāt Parsis from their Earliest Settlement to the Present Time*, Bombay 1898; D. Menant, *Les Parsis: histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*, in *Annales du Musée Guimet*, Paris 1898; *Parsis et Parsisme*, ebd., Paris 1904; Art. *Parsis* in Hastings, *Encyclop. of Rel. a. Ethics*; J. J. Modi, *Parsees at the Court of Akbar and Dastur Meherji Rana*, Bombay 1903; Menant, *Les Parsis à la Cour d'Akbar*, in *RHR*, L (1904), 38 ff.; G. Bonet-Maury, *La religion d'Akbar et ses rapports avec l'islamisme et le parsisme*, in *RHR*, LI (1905), 153 ff.; K. Inostransev, *The Emigration of the Parsis to India and the Muslim World in the midst of the VIII<sup>th</sup> century*, Übers. L. Bogdanov, in *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, I (1922), 33 ff.; J. J. Modi, *A Parsee High Priest (Dastur Azar Kāvān 1529—1614 a. D.) with his Zoroastrian Disciples in Patna, in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Century a. C.*, ebd., XX (1932), 1 ff.

(ANT. PAGLIARO)

**PASANTREN**, jav. „*santri*-Ort“, Seminar für Theologie-Studierende (*santri*) auf den Inseln Java und Madura, madur. *panjantren*, sund. öfter *pondok*, d. h. die Wohnungen der Studenten des Seminars („in das Pondok gehen“, synonym mit: ein Pasantren besuchen). — Elementarunterricht, d. h. das Rezitieren des Korān und die ersten Kenntnisse des zeremoniellen Rechts, wird überall im Ostindischen Archipel, wo Muḥammedaner sind, von Lehrern, die sich auf diesen Unterricht beschränken, in ihren eigenen Häusern gegeben. An

grösseren Orten auf Java und Madura gibt es auch Lehrer, die in einem Bethause, in ihrer eigenen Wohnung oder aber in einem besonderen Gebäude Schüler um sich sammeln. Steigt ihr Ruf, so kommt es auch vor, dass junge Leute aus der Ferne sich zeitweilig an solch einem Orte niederlassen, um an ihrem Unterricht teilzunehmen. Mädchen und jungen Knaben wird der erste Unterricht auch von Frauen gegeben.

Die Pasantren aber sind Anstalten für höhere theologische Bildung. Sie bestehen aus mehreren Bauten und bilden, wenn sie nicht ganz im Freien liegen, wenigstens ein abgesondertes Viertel des Dorfes. Javanische Fürsten haben in früheren Zeiten durch Erlass Dörfer „frei“ gemacht, d. h. die Abgaben und Dienste, zu denen sie verpflichtet waren, dem Lehrer des dort gestifteten Pasantren auf immer überlassen. Anderswo haben fromme Leute Pasantren wakfiert. Sonst sind sie Privatanstalten, die ihre Entstehung der Initiative eines sich als Lehrer etablierenden Gelehrten verdanken. So wie ihre Gründung ist auch ihr Gedeihen und ihr Niedergang mit der Person des Lehrers und mit der Schätzung seiner Gelehrsamkeit verknüpft; auch als Stiftung gegründete Pasantren entgehen diesem Schicksal nicht.

Es gehören zu einem Pasantren zunächst die Häuser des Lehrers und seiner Gehilfen, dann Hörsäle, Betkapellen, selten eine Freitagsmoschee, die Wohnungen der Studenten (*Pondok*), Reisscheunen, was alles zusammen auf einem geräumigen Gelände gelegen ist. Eine besondere, sich ausserhalb des Pasantren nirgends findende Bauart haben nur die *Pondok*. Ein *Pondok* ist ein rechteckiges Gebäude, das aus gewöhnlichen Materialien hergestellt ist. Der Innenraum wird durch zwei mit den Längswänden parallel laufende Innenwände in drei längliche, ungefähr gleichbreite Fächer geteilt, deren mittleres den Gang bildet und von der einen Schmalseite bis an die andere läuft. Die zwei Aussenfächer dienen als Wohnräume; jedes dieser zwei Fächer ist durch Querwände in eine Anzahl gleichgrosser Zellen geteilt. Die Türe des *Pondok* ist in der Mitte der einen Schmalseite des Hauses; durch sie tritt man in den Gang ein. Anfangs sieht man links und rechts nur blinde Wände; dann erkennt man, dass sehr niedrige, aus demselben Material angefertigte Türcchen in diesen Wänden angebracht sind; sie bilden den verschlossenen Zutritt zu den Zellen. Die Türcchen haben in beiden Wänden, stets zwei einander gegenüber, einen regelmässigen Abstand voneinander. Die Zellen empfangen ihr Licht von der Aussenseite, durch kleine Fenster in den Längswänden; sie sind so niedrig, dass man nur am Boden sitzen oder liegen kann; denn die Studenten sind gewohnt liegend zu studieren. Es wohnen mehrere Studenten in einer Zelle; in vielbesuchten Pasantren haben die *Pondok* wohl zwei Geschosse. Die Zahl der Studenten kann sich auf einige Hundert belaufen. Sie kann auch sehr gering sein; im ganzen gibt es Hunderte von Pasantren. In jedem *Pondok* wird von einem der älteren Schüler oder von einem Unterlehrer die Ordnung aufrecht-erhalten. Trotzdem lässt die Sauberkeit viel zu wünschen übrig. Der Vorstand des *Pondok* ist zugleich Repetitor und seinen Jüngern in jeder Hinsicht behilflich. Es kommt auch vor, dass Frauen am Tagesunterricht in einem Pasantren teilnehmen, selten aber, dass sie dort auch wohnen.

Das Pasantren führt ein eigenes Leben. Schon

vor der Morgendämmerung herrscht reges Treiben. Nach beendiger *Ṣalāt al-Ṣubḥ*, die der Lehrer selbst leitet und auf die ein *Dhikr* folgt, fangen die Lehrstunden an. Die Anfänger ruft der Lehrer einer nach dem anderen zu sich, sie kehren nach genossenem Unterricht in ihr *Pondok* zurück; hier wird das Gelernte wiederholt oder es wird mit weiterverrückten Kameraden oder mit dem Vorstand bis Mittag geübt. Sodann nehmen die Studenten, die *Santri* je eines *Pondok* zusammen, das Mittagessen ein; es ist sozusagen ihre einzige Mahlzeit. Dann gehen alle zur Betkapelle, um die *Ṣalāt al-Zuhr* zu verrichten. Nachher wird noch dreimal das Signal zur *Ṣalāt* gegeben. Die Zwischenzeiten sind wiederum zum Lehren und Üben bestimmt. Die Vorgeschrifteneren werden gemeinsam vom Lehrer empfangen; er liest den arabischen Text, übersetzt ihn und fügt die nötigen, erklärenden Bemerkungen hinzu. Wenn die *Ṣalāt al-ʿIṣhāʾ* abgehalten ist, ist das Tagewerk zu Ende, und man legt sich schlafen. Einige *Santri* mögen sich noch mit kleinen Arbeiten, die ihnen etwas einbringen können, beschäftigen, bald hört auch dies auf, und es herrscht allenthalben nächtliche Ruhe. — Der Freitag bringt Abwechslung in dieses einförmige Leben; dann gehen alle zur nächstgelegenen Freitagsmoschee, um bei der *Ṣalāt al-Djumʿa* anwesend zu sein. Auch die Ernte ist für die *Santri* eine belebte Zeit; sie arbeiten in den Reisfeldern mit oder erbitten sich *Zakāt*. Im Fastenmonat gehen viele *Santri* nach Hause.

Es wird an der Pasantren in erster Linie *Fikḥ* studiert; die bei diesem Studium gebrauchten arabischen Werke sind dieselben wie in andern schäfi'tischen Ländern. Ausserdem gibt es eine Menge javanischer Werke; speziell diese nach arabischen Quellen bearbeiteten oder aus diesen exzerpierten theologischen Schriften werden *Kitab* genannt. Das Javanische ist die Sprache des Pasantren; im sundanesischen Sprachgebiete (West-Java) weichen die javanischen *Kitab* mehr und mehr den in eigener Sprache verfassten Werken. Daneben wird meistens zu gleicher Zeit Dogmatik studiert. Hier ist man nicht an ein besonderes *Madḥḥab* gebunden, auch sind die gebrauchten Werke nicht nur von *Ṣhāfiʿiten* geschrieben. Das Studium der orthodoxen Mystik wird weniger getrieben. Es gibt wohl eine populäre, pantheistisch-gefärbte Mystik; in den Pasantren aber wird sie immer weniger doziert. Der *Santri* nennt das auf dem von ihm besuchten Pasantren gebrauchte grössere *Fikḥ*-Werk *kitab pēkih* ohne weiteren Zusatz (den Titel kennt er kaum), so auch das Werk über Dogmatik *kitab usul*. In anderem Sinne werden kleine Bücher für Elementarunterricht über die Anfänge der Pflichtenlehre und der Dogmatik auch *kitab usul* genannt.

Die Lehrmethode ist eine besondere. Der Student wird, sobald er die Lektüre kleinerer Elementarwerke beendigt hat, in das Studium grösserer arabischer Texte eingeführt. Er liest sie, Satz für Satz, unter Aufsicht des Lehrers, der vielleicht auch keine arabischen Sprachstudien getrieben hat und zur Vokalisation nur sein Gedächtnis als Stütze hat. Der Satz wird vom Lehrer ins Javanische übersetzt und paraphrasiert. Am Ende bringt der Student es so weit, dass er leichtere Texte aus dem Arabischen ins Javanische übersetzen kann (eine Liste der [damals] am meisten gebrauchten Lehrbücher in: *JBGKW*, XXXI [1886], 518 ff.). Es ist dies ein langer Weg; die Freude aber, seine Kenntnisse stetig wachsen zu sehen, das angenehme

Gefühl, die Texte im Original lesen zu können, regen den Studenten an. Diese Methode wird allmählich unter mekkanischem und ḥadramawtischem Einfluss von einer anderen verdrängt, die mit der arabischen Grammatik anfängt. Sie scheint allerdings die logischere; ein Nachteil ist es aber, dass das Studium des Arabischen dem Indonesier so viele Schwierigkeiten bereitet, dass viele den Mut verlieren, bevor sie zum Lesen der Texte gelangen.

Das Studium an den Pasantren ist ganz frei. Diplome werden weder gefordert noch gegeben; ein jeder kommt und geht, so wie es ihm gefällt. Doch haben die meisten, wenn sie in das Pasantren eintreten, den Elementarunterricht schon in der Heimat genossen. Die Begierde, die Kenntnis des Glaubens zu mehren, bei vornehmen und reicheren Leuten der Wunsch der Familie, einen ihrer Söhne sich dem Studium der heiligen Wissenschaft zuwenden zu sehen, bei anderen wiederum die Hoffnung, sich eine Existenz zu erwerben, führen junge Leute in die Pasantren. Die *Santri* sind bemüht, den Unterricht mehrerer Lehrer, einen jeden auf seinem speziellen Gebiete, zu hören; sie sind also Wanderstudenten, ja, viele wandern ihr Leben lang. Andere kommen dazu, wenn sie meinen, genug Wissenschaft angesammelt zu haben, um sich irgendwo, nur nicht in der engeren Heimat, als Lehrer niederzulassen, oder Hilfslehrer an einem Pasantren zu werden, oder aber sie ziehen es vor, Privatgelehrter zu bleiben. Es gibt keine Ämter, für welche Pasantren-Studien Vorbedingung sind; im allgemeinen sind die Theologen allem Amtlichen und allem Staatlichen abgeneigt, doch haben die höheren Moscheebeamten meistens einige Zeit an einem Pasantren studiert.

Es gilt als sehr tadelnswert, Unterricht in der heiligen Wissenschaft gegen verabredete Zahlung zu geben. Trotzdem sind die meisten Lehrer wohlhabende Leute. Man spendet ihnen gern fromme Gaben wegen des damit verbundenen Segens. Weit hin ist der Lehrer der meist willkommene Gast bei religiösen Mahlzeiten, deren es viele im javanischen Leben gibt. Alle appellieren dann und wann an seine Wissenschaft oder an seine Fürbitte; solche Bitten gehen nicht ohne Geschenke. Neuankömmlinge unter den Studenten bieten, wenn sie dazu in der Lage sind, eine Huldigung dar; Söhne besser situierter Eltern bringen von einer Heimreise Geschenke mit, arme Studenten bearbeiten die Felder des Lehrers.

Die Mehrzahl der Studenten ist arm, sie sind wahre Bettelstudenten. An bestimmten Tagen ziehen sie in der Umgebung umher; ihr Betteln wird nicht als Last empfunden; man spendet ihnen gern, sie studieren ja die heilige Wissenschaft; ihnen zu geben, bringt Segen. Arbeit in der Landwirtschaft, Abschreiben von Korānexemplaren usw. bringen ihnen weiter das Wenige ein, das sie für ihr frugales Leben brauchen. Die Kolonialverwaltung kümmert sich um die Pasantren nur insofern, als eine allgemeine Aufsicht über sie geführt wird, die Gründungen den Behörden gemeldet werden und der Inhaber die Namen der Studenten und die Titel der gebrauchten Werke in ein Register eintragen muss.

Die Verbreitung nach europäischem Muster eingerichteter Schulen hat in den letzten Jahrzehnten die Pasantren erschüttert. Religionsunterricht konnte nur die Pasantren geben, da die öffentlichen, von der Kolonialverwaltung eingerichteten Schulen neutral waren. Andererseits waren nur diese auf welt-



lichen Unterricht eingestellt. Dieser Umstand hat dazu geführt, dass Privatschulen entstanden, die beides geben sollten. Man nennt sie *Madrasa*; sie wollen Schulen für alle sein. An die *Madrasen* sind Anstalten für höheren Unterricht angeschlossen; hier steht wieder die heilige Wissenschaft ganz im Vordergrund. In diesen, zuerst in vom Modernismus angehauchten Kreisen entstandenen Schulen ist die Methode dem europäischen Vorbilde nachgeahmt; die Weltanschauung aber ist keineswegs weniger exklusiv als die der alten Pasantren. Der Name „*Madrasa*“ weist nach Ägypten, vielleicht Arabien, hin; die Einrichtung ist, vom Religionsunterricht abgesehen, genau den Regierungsschulen nachgebildet.

Im Lande der minangkabauischen Malaier (Mittel-Sumatra) gibt es theologische Seminare, die im grossen und ganzen den Pasantren entsprechen; sie heissen dort *Surau*, ein Name, der auch Elementarschulen, Betkapellen sowie Männerhäusern und ebenfalls den verschiedenen Bauten der *Surau* genannten Anstalt gegeben wird. Die Studentenhäuser sind nicht in Zellen eingeteilt; die Besucher haben einen gemeinschaftlichen Lehr- und Schlafraum.

Atjeh kennt Seminare, die den javanischen vergleichbar sind. Allerdings ist die Lehrmethode, welche auf Java die neue genannt werden kann, hier die einzige; das Malaiische nimmt dieselbe Stellung ein wie dort das Javanische; Kenntnis dieser Sprache ist also für Studenten in Atjeh unentbehrlich. Die Wohnhäuser der Studenten (*Rangkang*) haben denselben Grundriss wie die *Pondok* Javas; so wie das Pasantren auch *Pondok* heisst, wird in Atjeh der Name *Rangkang* auf die ganze Anstalt ausgedehnt.

*Litteratur*: C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, Batavia 1894, II, 1 ff.; ders., *De Islam in Nederlandsch-Indië*, in *Verspreide Geschriften*, IV/II, 377 ff.; *De masdjid en inlandsche godsdiensscholen in de Padangsche bovenlanden*, in *IG*, I (1888), 318 ff.; G. F. Pijper, *Fragmenta islamica*, Leiden 1934, S. 19 ff., 107 ff.

(R. A. KERN)

**PASÈ**, Gauname einer Gegend an der Nordküste Atjeh's (Sumatra), die sich nach der gangbaren, einheimischen Vorstellung vom Djambö-Aié-Fluss im Osten bis über den Pasè-Fluss im Westen erstreckt. Das ganze Gebiet zerfällt in mehrere Kleinstaaten, jeder unter einem *ulëibalang* als Landeshaupt.

Einst war Pasè ein in Ostasien bekanntes Reich. Die Nordküste Atjeh's lag im Mittelalter am Schiffs- und Handelswege von Hindustan nach China. Der Islām folgte diesem Wege und fasste von Hindustan aus im Ostindischen Archipel zuerst an dieser Küste festen Fuss. Im XIII. Jahrh. gab es hier nachweislich bereits muhammedanische Herrscher. Einer von diesen war Malik al-Saleh (gest. 1297), in der einheimischen Überlieferung Gründer des Staates und der Mann, der das Land islamisiert hat; dessen Grabmal, das aus von Cambay (Hindustan) importiertem Stein hergestellt ist, wurde neben mehreren anderen Grabsteinen am linken Ufer des Pasè-Flusses unweit des Meeres aufgefunden. Hier soll der Hauptsitz des Staates gewesen sein. Eine zweite Hauptstadt, etwas mehr nach Westen, war Samudra; sie war Residenzstadt, als Ibn Battūta Mitte des XIII. Jahrh. das Land zweimal, auf seiner Fahrt nach China und bei seiner Rückfahrt, besuchte. Der jetzige Name der Insel Sumatra, unter dem sie im Westen bekannt

ist, ist von Samudra, bei Ibn Battūta Sumatra, hergeleitet. Pasè war damals ein blühender Küstenstaat, der Fürst ein Hafenkönig, der selbst Handelsschiffe ausrüstete; ein ihm gehörendes Schiff wurde von Ibn Battūta im Hafen von Ch'ünchou (Fukiën, Süd-China) angetroffen. Das Leben am Hofe war eine Nachahmung muhammedanischer Höfe in Hindustan. Der damalige Fürst war ein eifriger Muhammedaner, der der Wissenschaft ein grosses Interesse entgegenbrachte; er führte siegreich den *Djihad* gegen die Eingeborenen im Hinterlande. Im Lande geprägte, zinnerne Münzen und chinesisches Rohgold waren Tauschmittel. Hauptnahrungsmittel war Reis.

Kurz nachdem Ibn Battūta das Land verlassen hatte, musste es die Oberherrschaft des hindu-javanischen Reiches Madjapait anerkennen (vor 1365). Ein in der Nähe von Lhō' Sukon aufgefundenes Grab einer Fürstin oder Prinzessin zeigt auf dem Grabstein am Kopfende eine arabische Inschrift mit dem Datum 791 d.H. (1389 n. Chr.), auf dem Grabstein am Fussende eine Inschrift in stark verwitterter alt-javanischer Schrift; sie ist bis heute noch nicht entziffert worden. Der chinesische Gesandte Cheng Ho bemerkte 1416, das Land sei in fortwährenden Kriegen mit Nago (Pidie) verwickelt. Als Produkte nennt er Reis, Seidenwurm, Pfeffer. Das letztgenannte Produkt zog wohl die Portugiesen an. Seit 1521 hatten diese in Pasè eine befestigte Niederlassung, wurden aber 1524 vom Sultan des emporkommenden Reiches Atjeh (d. h. Gross-Atjeh) vertrieben. Seitdem war Pasè in Abhängigkeit von Atjeh. Die Grabstätten der Herrscher des vormaligen Reiches waren noch 1648 (1638/9) Gegenstand einer Wallfahrt des berühmtesten Sultans von Atjeh, Iskandar Thāni; heutzutage ist selbst die Erinnerung an das alte Reich erloschen. Die Mündung des Pasè-Flusses ist versandet; die Stelle, wo einst die Hauptstadt lag, kennt man nicht mehr.

Pasè hat im Laufe der Zeiten im Ostindischen Archipel durch seine islamischen Gelehrten und Missionare einen weiten Einfluss ausgeübt; die javanische und die malaiische Überlieferung hat die Erinnerung an sie im Gedächtnis bewahrt.

*Litteratur*: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, IV/1, 402 ff.; IV/II, 101 ff.; C. Defrémery und B. R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah*, IV, 228 ff.; W. P. Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago and Malacca*, in *Miscellaneous Papers relating to Indo-China and the Indian Archipelago*, Ser. II, Bd. I, London 1887, S. 171, 208 ff.; J. P. Moquette, *De eerste vorsten van Samoedra-Pasè (Noord-Sumatra)*, in *Rapporten Oudheidk. Dienst Nederlandsch-Indië*, 1913, S. 1 ff.; *Oudheidk. Verslag*, ebd., 1915, S. 127 ff. (R. A. KERN)

**PASHA** (türk., aus pers. *Pādishāh* wahrscheinlich mit Kontamination mit türk. *Baskak*), der höchste amtliche Ehrentitel (*Umwān* oder *Lakab*), der bis in neuere Zeit bei den westlichen Türken in Gebrauch war und in einigen vom Osmanischen Reiche abgespaltenen islamischen Ländern (Ägypten, Irāk, Syrien) noch fortlebt. Er war mit dem Eigennamen eng verbunden wie die Adelstitel des europäischen Abendlandes, wurde aber im Gegensatz dazu dem Namen nachgestellt (ebenso wie die anderen, nicht so hohen Titel *Bey* und *Efendi*). Da er ausserdem weder erblich, noch auf die Ehefrauen übertragbar, noch mit einem Landbesitz verbunden war, hatte er eher einen

militärischen als feudalen Charakter. Er war jedoch nicht den „Leuten des Schwertes“ allein vorbehalten, sondern wurde auch einigen hohen bürgerlichen (nicht geistlichen) Würdenträgern verliehen.

Der Titel Pasha tritt zum ersten Mal im XIII. Jahrh. auf, aber es ist schwer, seinen anfänglichen Gebrauch genau zu bestimmen. Jedenfalls hatte dieses Wort schon früh den unbestimmten Sinn von „Herr (Dominus)“ angenommen und wieder verloren (vgl. *Diwān-i türkī-i Sulṭān Welad*, S. 14: ein Text aus dem Jahre 712 [1313], in dem Allāh selbst mit den Worten *ey Pasha!* angerufen wird). Zur selben Zeit wurde der Titel Pasha ebenso wie *Sulṭān* bisweilen bei Frauen angewandt (s. Ismā'il Hakkī, *Kitābeler*, 1927, Index s. v. *Kadem pasha*, *Seldjuk pasha*), was ausnahmsweise erst wieder im XIX. Jahrh. für die Mutter des *Khedīven* vorkommen sollte [s. d. Art. WÄLIDE SULṬĀN].

Unter den *Seldjuk* Anatoliens wurde der Titel Pasha (als Abkürzung von *Pādīshāh* und immer wegen seiner Ähnlichkeit mit *Sulṭān*) bisweilen Personen geistlichen Standes verliehen, die zugleich Krieger sein mussten und über deren Geschichte man noch schlecht unterrichtet ist. Nach der Genealogie, die sich 'Ashik-pasha-zāde zu Beginn seines Werkes selbst zuschreibt, wurde der Titel Pasha schon in der ersten Hälfte des XIII. Jahrh.'s getragen. Mukhlis al-Din Mūsā Baba, alias Shaikh Mukhlis Pasha, soll nach 'Alī Efendi vor den Karamān-oghlu und in derselben Gegend die Macht an sich gerissen haben, u. zw. nach der Niederlage des *Seldjukensultans* Ghiyāth al-Din Kaikhusraw II., die im Jahre 1243 erfolgte (vgl. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, I, 177).

Ende desselben Jahrhunderts erscheint der Titel Pasha bei dem Namen einiger Mitglieder (einer übrigens beschränkten Anzahl) der kleinen türkischen oder türkmenischen Dynastien, die Kleinasien unter sich aufteilten: bald sind es Herrscher, bald Mitglieder ihrer Familie. Ebenso war es in den Fürstentümern Tekke, Aidin, Denizli und Kizil-Ahmedli [s. d. Art. TÜRKEN, unten, Bd. IV, 1036<sup>a</sup>], sowie wahrscheinlich auch in den anderen Kleinstaaten Anatoliens (vgl. für Sarukhan: 'Alī Pasha nach *Shihāb al-Din* b. al-'Umari, *al-Ta'rīf* usw., zitiert bei al-Kāḱashandi, *Ṣubḥ al-A'shā*, VIII, 16<sup>14</sup>).

In der Familie 'Othmān's sollen zwei Persönlichkeiten den Titel Pasha getragen haben: 'Alā' al-Din, 'Othmān's Sohn, und Sulaimān, der Sohn Orkhan's.

Der Fall mit 'Alā' al-Din ist sehr dunkel. Man ist so weit gegangen, zwei verschiedene Personen dieses Namens zu unterscheiden: der eine sei 'Alā' al-Din Bey, der Sohn 'Othmān's, der andere 'Alā' al-Din Pasha, der „Wezir“ 'Othmān's, und beide wären irrtümlich verwechselt worden (s. Husain Husam al-Din, *'Alā' al-din Bey*, in *T T F M*, XIV und XV, 4 Artikel). Dem kann man hinzufügen, dass dieselbe Persönlichkeit oder eine der beiden in Frage stehenden auch wohl als *Beylerbeyi* gelten könnte (s. die Chronik Orudj's, ed. Babinger, S. 15<sup>15</sup>). Wie unentwerrbar diese Frage auch sein mag, so scheint doch festzustehen, dass der Titel Pasha schon ziemlich früh Staatsmännern verliehen wurde (vgl. einen Sinān Pasha unter Orkhan: Art. TÜRKEN, unten, Bd. IV, 1037<sup>a</sup>).

Der Titel Pasha wurde auf jeden Fall schnell der ständige Titel zweier Gruppen von Würdenträgern: 1. der *Beylerbeyi*'s in der Provinz und 2. der *Wezire* in der Hauptstadt. Er dehnte sich

dann auf die Beamten aus, die man ihnen gleichstellte.

In der zweiten Hälfte des XIV. Jahrh.'s (im Jahre 1359 oder 1362?) erhielt Lala Shāhin, der nach den osmanischen Geschichtschreibern der erste (?) *Beylerbeyi* der Osmanen war, zugleich mit dieser Benennung den Titel Pasha. Derselbe Titel wurde sodann dem *Beylerbeyi* Anatoliens verliehen (indem man so den Begriff der beiden *Beylerbeyi*, des rechten und des linken Flügels, vervollständigte) und später infolge der Schaffung neuer Ämter in dem vergrößerten Reich auch den anderen *Beylerbeyi*'s oder *Wālī*'s, den „Generalgouverneuren“, zuerkannt.

Dasselbe war bei dem *Wezir* der Fall, deren erster (?) nach den osmanischen Geschichtschreibern Djandarlı Khalil war und der bei dieser Gelegenheit (im Jahre 770 = 1368/9) den Beinamen Khair al-Din Pasha erhielt. Die Zahl der *Wezire* [s. d. Art. WAZIR], die bis zur Regierung Ahmed's III. *Kubbe Wezirleri* genannt wurden, betrug zuerst drei, dann neun, und der Rang eines *Wezir*'s, der auch hohen Würdenträgern wie dem *Kapudan Pasha*, *Nishāndji* und *Defterdar* verliehen wurde, wurde mehr und mehr eine Ehrenbezeichnung (und zog mit Recht den Titel Pasha nach sich); aber ebenso wie es anfänglich und noch ziemlich lange in der Hauptstadt selbst nur einen einzigen *Wezir* gab, so diente der Titel Pasha *kar' izzat* und ohne jeden Zusatz zur Bezeichnung des Ersten Ministers (des späteren *ulu Wezir* oder *Ṣadr a'zam*). Daher der Ausdruck *Pasha Kapısı*, der durch die Bezeichnung *Bāb-i 'Alī*, „Hohe Pforte, Pforte des Ersten Ministers“, abgelöst wurde.

Die Zahl der Pasha's nahm anfänglich nicht sehr schnell zu. D'Aramon verzeichnet nur 4 oder 5 Pasha's oder *Wezir*-Pasha's, und zur Zeit, als er schrieb (1547), waren es nur drei (Ayaz, Güzeldje Kāsim und İbrāhīm, alle drei christlicher Herkunft). Allerdings handelt es sich hier nur um die Hauptstadt.

In der Provinz waren sie auch und wurden sie auch noch zahlreicher. Man ging sogar dazu über, zwei Arten von Pasha's zu unterscheiden: 1. die Pasha's mit 3 Pferdeschweiften (*Tugh* oder *Wezire* (ein Rang, der mehr und mehr eine Ehrenbezeichnung wird und mit seiner Verbreitung in der Provinz allmählich den Titel *Beylerbeyi* verdrängt); 2. die Pasha's mit 2 Pferdeschweiften oder *Mirmirān* (ein Rang, der zuerst das persische Synonym des türkischen *Beylerbeyi* und des arabischen *Amir al-Umarā'* ist, aber nach und nach zu einer niedrigeren Würde wird). Ausserdem werden die ehemaligen *Sandjak-beyi*'s, denen eigentlich nur ein Pferdeschweif zusteht, zu *Mirmirān*'s befördert und werden dadurch ebenfalls Pasha's.

Nach den *Tanzimāt* wird der Titel Pasha zu erkannt den 4 ersten (von 9) Graden der bürgerlichen (1. *Wezir*, 2. *Bālā*, 3. *Ulā*, 4. *thāniye Sinf* *ewvel*) oder militärischen Rangstufenfolge (1. *Müşir*, 2. *birindji Ferik*, 3. *Ferik*, 4. *Liwā*) und den Notabeln (3. *rūmeli Beylerbeyli*, 4. *Mirmirān* mit praktisch widerrechtlicher Einbeziehung des zu einem reinen Ehrenrang 6. Grades herabgesunkenen *Mir-ul-umerā'*).

Nach Beseitigung der alten Rangliste nach dem Sturz des Osmanischen Reiches behielt die türkische Republik den Pasha-Titel nur noch für das Militär bei. Am 26. November 1934 ist auch dies von der Grossen Nationalversammlung in Ankara abgeschafft worden. Statt Pasha sagt man jetzt *General* und statt *Müşir Mareşal*.



Im Abendland wurde das Wort zuerst *Basha* ausgesprochen (die Aussprache Pasha tritt erst im XVII. Jahrh. auf): ital. *bascia*; spätlat. *bassa*; fr. *bacha* oder *bassa*; engl. *bashaw*, abgesehen von den orthographischen Varianten. Im Griechischen ist dagegen die Form *Pasha* die älteste (XIV. Jahrh.), aber man findet wahrscheinlich unter abendländischem Einfluss auch *Basha* (XVI. Jahrh.); s. Ducange, *Glossarium mediae et infimae graecitatis*, s. v. *μπασιας*.

Die Aussprache *Basha* der Europäer geht entweder auf arabischen (ägyptischen) Einfluss zurück oder auf eine Verwechslung mit dem alten türkischen Titel *Basha* [s. den Schluss des Art.].

**Etymologie des Wortes Pasha.** — Der Reihe nach seien hier die verschiedenen bisher vorgeschlagenen Etymologien nachgeprüft.

1. Persisch *Pāy-i Shāh* „Fuß des Herrschers“. Diese Erklärung, die auf der Tatsache beruht, dass es im alten Persien Beamte gab, die den Namen „Augen des Königs“ trugen, wird schon im Wörterbuch von Trévoux (s. v. *bacha*) angeführt und ist von von Hammer wieder aufgegriffen worden. — Abzulehnen.

2. Türkisch *Baş* „Kopf, Führer“, schon bei Antoine Geoffroy (*Briefve description de la Court du Grant Turc*, 1542) und Leunclavius (Löwenklau), *Pandectes historiae turcicae*, als Suppl. zu seinen Annalen (1588). Vgl. auch das Wörterbuch von Trévoux und das Suppl. von Barbier de Meynard. — Abzulehnen. — Siehe das folgende Wort.

3. Türkisch *Baş-āgha* im Sinne von „älterer Bruder“ (der Beweisführung wegen so aufgefasst?). Diese Etymologie wurde in der Türkei bis vor wenigen Jahren vorgetragen (Mehmed Thüreyiā, *Sidjill-i ʾoṭhmāni*, IV, 738; Shems al-Dīn Sāmī, *Kāmus-i türki*, s. v. *Pasha*); sie beruht auf der Tatsache, dass Süleimān Pasha und ʿAlā al-Dīn Pasha die älteren Söhne Orkhan's bzw. ʾOṭhmān's waren. Schon ʿAlī Efendi in seinem in den Jahren 1593—99 verfassten *Künh al-Akhbār* (V, 49<sup>23</sup>) und der im Jahre 1724 gestorbene ʾOṭhmān-zāde Ahmed Tāʾib bezeugen diesen Gebrauch des Wortes *Pasha* bei den Turkmenen (*Ḥadiqat al-Wusarāʾ*, Istanbul 1271, S. 4<sup>16</sup>). Heidborn (*Manuel de Droit Public et Administratif Ottoman*, Wien 1908, S. 186, Anm. a) sagt ebenfalls, dass bei den Griechen Karamaniens *Pasha* „älterer Bruder“ bedeutet, aber nichts scheint diese vereinzelt Zeugnisse zu bestätigen. Einige türkische Lexikographen, wie Ahmed Wefik (s. v. *باشه*) und Şalāhī bringen dieselbe Etymologie, aber in zwei Etappen: *Pasha* kommt von dem türkischen Titel *Basha*, der selbst wiederum für *Baş-āgha* steht. Der Titel *Basha*, von dem weiter unten die Rede sein wird, scheint tatsächlich von *Baş-āgha* herzukommen, hat aber entgegen meiner früheren Meinung nichts mit *Pasha* zu tun.

4. Persisch *Pādīshāh* „Herrscher“. — Die einzig zulässige Etymologie (jedoch womöglich mit der unter 5 angegebenen Kontamination), die in Boudagov's türkisch-russischem Wörterbuch (1869) vorgeschlagen und später in der russischen Enzyklopädie von Brockhaus und Efron wieder aufgegriffen wurde. Bereits d'Herbelot hatte diese Vermutung ausgesprochen (s. v. *pascha*, anlässlich der Schreibung mit Endungs-h). Diese Erklärung fusst auf dem Gebrauch der Wörter *Sulṭān* und *Pādīshāh* als dem Namen meist nachgestellte Titel, um hohe Persönlichkeiten des geistlichen Standes (Derwishe)

zu bezeichnen. Siehe Giese in *Türkiyāt Medjmuʿasi*, I (1925), 164. Anscheinend lässt sich durch *Pādīshāh* sogar die dunkle Redewendung erklären, die Orkhan an ʿAlā al-Dīn Pasha bei ʿAshik-pasha-zāde (ed. Giese, S. 34—5) richtet, bevor dieser um seine Entlassung nachsucht (s. oben). Orkhan sagt ihm: „Du sollst für mich Pasha sein“. Denn ein paar Zeilen vorher hatte er ihn gebeten, ein *Ḍoban-pādīshāh* zu sein, d. h. ein Hirte für sein Volk.

Man kann anderseits die Beobachtung machen, dass der Titel Pasha oft nicht nur mit *Pādīshāh*, sondern auch mit *Shāh* wechselt. Dafür einige Beispiele:

Shudjā al-Dīn Süleimān, ein Fürst der Kizil Ahmedli-Dynastie, heisst Sulaimān Pādīshāh bei Ibn Battūta (ed. Defrémery, II, 343) und Sulaimān Pasha bei Shihāb al-Dīn b. al-ʾOmari (*al-Taʾrif bi ʾl-Muṣṭalaḥ al-sharif*, Kairo 1312, S. 4: geschrieben *Basha* nach der arabischen Orthographie) und bei Munadjjim Bashī (III, 30). Der Sohn und Nachfolger dieses Herrschers, Ibrāhīm, trägt den Titel *Shāh* bei Ibn al-ʾOmari und Pasha bei Munadjjim Bashī. — Im *Düstūr-nāme-i Enverī* (ed. Mükrimin Khalīl, S. 83—4) wird Orkhan's Sohn Süleimān Pasha *Shāh* Sulaimān genannt (mit dichterischer Umstellung). — ʿAlī b. Čiçek (Čeček), der Gouverneur der İlkhāne in Baghdād (gest. 1336), heisst bei Ibn al-ʾOmari ʿAlī Pasha. Nach Nazmī-zāde (*Gülshen-i Khulafāʾ*, Konstantinopel 1143) trägt er in einigen Handschriften auch den Namen ʿAlī Shāh; daneben kommt auch ʿAlī Pādīshāh vor (Cl. Huart, *Histoire de Bagdad*, S. 10). — In den östlichen Dialekten wird der Titel *Pādīshāh* kleineren Lokalherrschern beigelegt; hier hat er nicht die Form *Pasha*, sondern *Patsha* (kirgizisch), *Pōtshō* (özbekisch) angenommen.

5. Türkisch *Başkaḳ* (Varianten: *Başkakaḳ*, *Başkan*); „Gouverneur, Polizeipräfekt“ (im Wörterbuch von Pavet de Courteille und bei Boudagov s. v. *basmaḳ*). Dies Wort der „khwārizmischen Sprache“ ist nach Vullers in den persischen Sprachgebrauch (der İlkhāne) übergegangen. Bei den Mongolen bezeichnete es die Kommissare und Oberkommissare, die von ihnen in die eroberten Provinzen (nur des Westens?), besonders nach Russland entsandt wurden. Zulässig ist die Ableitung vom Verb *basmaḳ* „drücken, drängen, bedrücken, aufdrücken“, daher der Sinn: „Bedrucker, Erpresser“ für *Başkaḳ*, Beamte, die, wie man hervorhebt (vgl. die russische und polnische Enzyklopädie), in erster Linie mit der Eintreibung der Steuern und Tribute beauftragt waren. So aussergewöhnlich eine solche Erklärung eines amtlichen Titels scheinen mag, wird sie doch durch den Parallelismus mit dem mongolischen Äquivalent von *Başkaḳ* bestätigt, nämlich *Darugha* oder *Darogha* (Art.), das man mit *darukhu*, dem mongolischen synonymen Verb zu *basmaḳ*, sogar bis zur Bedeutung „aufdrücken“ vergleichen kann. Dies können übrigens Volksetymologien sein.

Schefer schreibt in seiner Ausgabe der *Voyage de M. d'Aramon* (S. 238, Anm. 3): „Die von Geoffroy gegebene Etymologie des Wortes Pacha (von türkisch *bach*) ist falsch. Pacha ist die abgeschliffene Form des türkischen Wortes *bachqaq* oder *pachqaq*, das einen Militärgouverneur bezeichnet.“

Plan Carpin nennt die mongolischen *Başkaḳ*: *baschati* (Varianten in den Handschriften: *bascati*, *bastaci*; s. *The Texts and Versions of John de Pl. Carpin* . . ., London 1903 [Hakluyt Soc.], S. 67 und 261 Anm.). In der Ausgabe vom Jahre 1598 (von Hakluyt) liest man am Rand: „Basha, vox

Tartarica qua utuntur Turci<sup>4</sup>, und diese Bemerkung enthält ebenfalls eine Verwechslung zwischen den Wörtern *Başkaş* und Pasha.

Es ist sehr gut möglich, dass die Türken selbst *Pādīshāh* (*Pasha*) und den mit dem mongolischen *Darugha* synonymen Titel *Başkaş* wirklich miteinander verwechselt haben. Ich kam auf diesen Gedanken, noch bevor ich von den Erklärungen Schefer's und Hakluyt's wusste. Man kann in der Tat die Beobachtung machen, dass der Titel Pasha (der sich nach einer zuverlässigen Nachricht bei Muhammed Kāzwīnī in den persischen Quellen nicht findet) sowohl anatolischen Persönlichkeiten, die de facto oder theoretisch den Mongolen unterworfen waren, als auch den Beamten der mongolischen İlkhāne beigelegt wird (z. B. dem oben erwähnten Gouverneur von Baghdād; vgl. auch *Püser-i 'Alī Pasha*, auf den im *Bezm-ü Rezm* des 'Aziz b. Ardāshīr Astarābādī [ed. Köprülü, S. 249<sup>8</sup>] angespielt wird). Die Verwechslung erklärt sich umso leichter, da man auch, allerdings selten, die Form *Başkaş* findet (Djuwainī, *Tārīkh-i Djāhān-gushā* vom Jahre 1260, ed. Muhammed Kāzwīnī, II, 83, Anm. 9; an dieser Stelle handelt es sich um einen khwārizmischen Beamten aus dem Jahre 609, also vor der mongolischen Eroberung).

Man darf wohl annehmen, dass ohne diese Kontamination mit dem Titel *Başkaş* der Titel Pasha nicht so erfolgreich durchgedrungen wäre.

Der türkische Titel *Basha*. — Dieser Titel, den man weder mit dem vorhergehenden noch mit seiner arabischen oder ehemaligen europäischen Aussprache verwechseln darf, trat ebenfalls hinter den Eigennamen, bezeichnete aber Soldaten oder Unteroffiziere (besonders bei den Janitscharen) und anscheinend auch Notable in der Provinz [Meninski, *Thesaurus*, I, Sp. 662 u. 294, Z. 18; *Onomasticon*, Sp. 427; d'Herbelot, s. v. *pascha*; Viguier, *Éléments de la langue turque*, 1790, S. 218, 309, 327; Zenker, S. 164<sup>b</sup> (wahrscheinlich nach Meninski); teilweise De la Mottraye, *Voyages*, 1727, I, 180 Anm. a; vgl. Eliwīā Ćelebi, V, 107<sup>6</sup>, 216<sup>18</sup>; Na'īmā, V, 71<sup>11</sup>; Ismā'īl Hakkī, *Kitābeler* (سفر بشی), S. 41 u. 8]. De La Boullaye-Le Gouz (*Voyages*, 1657, S. 59 u. 552) unterscheidet ihn mit dem Titel Bacha und übersetzt ihn mit „Herr“. Meninski, a. a. O., gibt auch die Aussprache *Bashī* (بشی),

worin man nicht das Wort *Bash* mit dem Possessivsuffix der dritten Person -i erblicken darf, da Meninski ein zu guter Kenner des Türkischen war, um solch einen Irrtum zu begehen. Was die Aussprache *Beshe* betrifft (bei Chloros, s. v. *pasha*), so rührt sie von der Schreibung بشه her (vgl. z. B. Ahmed Wefik Pasha, *Zoraki Tabib*, I, Akt, 2. Szene: ironisch einer Frau beigelegt), aber Meninski hat die Aussprache *Basha*, sogar mit derselben Schreibung.

Ebenso wie die Lexikographen bisweilen *Basha* und *Pasha* verwechselt haben, so vermuten einige, *Basha* bedeute auch „älterer Bruder“ (Mehmed Şalāhī, *Kāmūs-i 'othmānī*, II, 291, dem selbst Chloros folgt). Meines Erachtens ist die Frage abzutrennen, und es steht *Basha* in der Tat für *Bash-gha*, aber im Sinne von „Ober-Agha“ (militärischer Titel). Die Kawassen (auch „Janitscharen“ oder *Yasaklı* genannt) hießen (nach Roehrig) *Bash-gha*. Für die anderen Bedeutungen von *Bash-gha* und für weitere Einzelheiten über

einige Punkte dieses Artikels vgl. J. Deny, *Sommaire des Archives turques du Caire*.

Bemerkung über die Betonung. — In dem Worte Pasha liegt der Ton auf der letzten Silbe (Pashá), bei *Basha* auf der ersten (*Básha*), wie es die Abschwächung des Endvokals in der oben angegebenen Aussprache *Báshi* beweist.

(J. DENY)

[Während die türkischen Titel *Agha* und *Bashagha* sich in Algerien bis heute gehalten haben, wo sie sich auf gewisse *Kā'id*'s grösserer Stämme oder Stammverbände beziehen, denen die französische Verwaltung in diesem Lande einen amtlichen Charakter verliehen hat, ist der Titel Pasha verschwunden. Dagegen existiert er noch im heutigen Marokko der Sherifen, wo er bei der teilweisen Türkisierung des sa'dischen *Makhaen* [s. d. Art. SA'DIER] im XVI. Jahrh. auftrat. Kurz vor der Errichtung des französischen Protektorats in Marokko war jedoch der Titel Pasha ausser Brauch gekommen und wurde nur von einigen Stammesführern, die aus den *Gish* hervorgegangen waren, getragen, wie den Shrāga im Norden von Fés und den 'Abda-Ahmar an der atlantischen Küste. Heute ist er infolge seiner stillschweigenden Billigung durch die Franzosen in den Städten an die Stelle des Titels *Kā'id* getreten (letzterer wird jedoch vorzugsweise von den Justizbeamten der Behörde verwendet), und es gibt unter dem französischen Protektorat wie auch in dem unter spanischen Einfluss stehenden Gebiet *Pashas* in allen Städten, die bürgerliche Selbständigkeit erlangen. Die örtliche Aussprache ist *Bāshā*, mit dem charakteristischen Plural *Bāshāwāt*.] (E. L.-P.)

**PASHALİK** (ت.), von dem vorausgehenden Worte abgeleitet: 1. Amt oder Titel eines *Pasha*, 2. der einem *Pasha* (in der Provinz) unterstellte Bezirk.

Von dem Zeitpunkt an, als man einige ursprünglich *Sandjak-beyi* (oder *Mir-liwā*) genannte Gouverneure zur *Pasha*-Würde erhob, gab man jenen *Sandjak*'s oder *Liwā*'s, die von dieser Neuerung betroffen wurden, den Namen Pashalik.

Anfang des XIX. Jahrh.'s fielen auf 158 *Sandjak*'s 70 Pashalik's, darunter 25 *Pasha Sandjaghī*'s, d. h. *Sandjak*'s, wo sich der Hauptort des *Eyālet*'s, der Sitz des Generalgouverneurs oder *Wālī*'s der Provinz, befand. (Für weitere Einzelheiten s. Mouradgā d'Ohssoon, *Tableau général de l'Empire Othoman*, VII, 307).

(J. DENY)

**PASHTO**. [Siehe AFGHĀNISTĀN, I, 158a.]

**PASIR**. Das Sultanat von Pasir in Südost-Borneo umfasst das Stromgebiet des Pasir- oder Kendilo-Flusses, der, im Norden an der kuteischen Grenze entspringend, in südöstlicher Richtung dem Ostfuss des Beratos-Gebirges entlang strömt und, nach Osten umbiegend, durch ein morastiges Gelände schliesslich die Strasse von Makassar erreicht. Das ungefähr 125 qkm grosse Gebiet ist, soweit die spärliche Bevölkerung, die überdies in der Sultanats-Niederlassung Pasir und der der niederländisch-indischen Verwaltung Tanah Grogot zusammengefasst ist, durch ihren Raubbau auf zeitlich trockenen Reisfeldern den Urwald noch nicht ausgerodet hat, von diesem noch ganz bedeckt. Obgleich in Pasir einiges Gold, Petroleum und Steinkohle gefunden wurden, beuteten die Europäer diese nicht aus, ebensowenig betreiben sie Ackerbau. Ein europäischer Verwaltungsbeamter wurde erst im Jahre 1901 in Tanah Grogot an der Mündung des Kendilo-Flusses eingesetzt. Pasir ist denn auch ein gutes Beispiel für ein borneo-



sches Küstengebiet, das sich auch hinsichtlich des Islams von europäischem Einfluss unabhängig entwickelt hat. Die Bevölkerung des Sultanats beträgt schätzungsweise 17 000 Seelen. Sie besteht aus den vom Reisbau lebenden Dajak, aus eingewanderten Bandjaresen und aus Celebes gebürtigen Buginesen, die, vorzugsweise im niederen Mündungsgebiet ansässig, den Handel beherrschen. An der Küste hat das Fischervolk der Badjos seine Pfahldörfer ins Meer gebaut. Von den 9 000 Seelen zählenden Dajak gingen etwa 4 000 zum Islām über, während sich die 5 000 Heiden im Hochland niedergelassen haben. Die ungefähr 5 000 Buginesen üben infolge ihrer grossen Zahl und ihres Wohlstandes einen überragenden Einfluss aus, weniger die 1 200 Bandjaresen. Es leben nur wenige Europäer und ungefähr 50 Chinesen und Araber in Pasir.

Somit besteht etwa die Hälfte der Bevölkerung aus Fremden, die aber, wie auch die Dajak, zur malaiischen Rasse gehören und sich mit dieser auch vermischen.

Das despotisch verwaltete Reich Pasir wird ausschliesslich von dem Sultan und dessen Familienmitgliedern regiert; der Bevölkerung kommt keine Stimme zu. Neben dem Sultan und dessen vermutlichem Thronfolger besteht ein Rat von fünf Landgrossen, mit dem der Sultan in wichtigen Angelegenheiten Rat pflegt; es ist dies zugleich auch der höchste Gerichtshof im Lande. Diese Grossen des Reichs und noch einige andere Mitglieder der Sultansfamilie verfügen über einige Reichsgebiete als Lehen. Seit 1844 haben die neu auftretenden Sultane mit der niederländisch-indischen Regierung Verträge geschlossen; im Jahre 1908 erklärten sie sich als Lehnsmänner des niederländisch-indischen Gouvernements. 1900 hat die Selbstverwaltung die Erhebung der In- und Ausfuhrrechte und Steuern, sowie auch das Monopol für Opium und Salz gegen Entschädigung an das Gouvernement abgetreten. Diese beträgt 16 800 Gulden jährlich, von denen 11 200 Fl. dem Sultan und 5 600 Fl. den Reichsgrossen zukommen.

Der Sultan erhebt von seinen Untertanen noch die folgenden Steuern: eine Kopfsteuer von den erwachsenen Männern; 1/10 vom Ertrag des Reisbaus und der Waldprodukte, 2 Kokosnüsse von jedem fruchttragenden Baum; überdies Herrendienst. Auch geniessert er ein Einkommen von den Gerichtsverfahren, die am Hauptort geführt werden.

Aus der sehr legendarischen Landesgeschichte scheint hervorzugehen, dass diese den Dajak fremde despotische Regierung aus Ost-Java eingeführt worden ist. Unter dieser herrschenden Klasse stehen die niedrigeren Häuptlinge, Geistliche, Begüterte und Freie als Mittelstand. Zu Anfang dieses Jahrhunderts gab es als niedrigsten Stand in Pasir noch Sklaven und Schuldklaven, die in den länger unter niederländischem Einfluss stehenden indischen Völkern seit lange bereits abgeschafft waren. Wie es auch bei anderen dajakischen Stämmen üblich ist, bewegen sich die Sklaven wie die Freien in der Gesellschaft, nehmen an allen Festlichkeiten und Hazardspielen teil, dürfen Besitztum haben und unterscheiden sich auch nicht durch die Kleidung. Wird ihre Schuld an ihren Herrn von einem anderen bezahlt, so können sie zu diesem übergehen. Die Sklaven werden nicht verkauft.

Da die Kulturzustände der muhammedanischen Buginesen, Bandjaresen und Badjos andernorts bereits beschrieben wurden, bezieht sich das folgende

nur auf die heidnischen Dajak und ihre muhammedanischen Rassegossen, die Pasiresen.

Einer Überlieferung zufolge soll ein Araber (tuan Said) den Islām nach Pasir herübergebracht haben. Seine Heirat mit der Tochter des regierenden Fürsten soll der Verbreitung des Islām sehr förderlich gewesen sein.

Was die Pasiresen betrifft, so hat sich ihr Gemeinwesen nach Einführung des Islām nur oberflächlich verändert. Im täglichen Leben haben heidnische Auffassungen vom Gottesdienst und der Geisterwelt noch weit die Oberhand. Der alte Glaube an den wichtigen Einfluss der Geister auf das Los der Menschen und das Vertrauen in ihre Vorzeichen sind hierfür ein sprechender Beweis. Bezeichnend ist auch noch die Tatsache, dass in ganz Pasir nur eine *Missigit* und wenige kleinere Gebethäuser zu finden sind. Die Zahl der muhammedanischen Geistlichen und *Hādjdj's* ist ebenfalls gering, auch ist der Eifer für eine Wallfahrt nach Mekka nicht gross. In wichtigen Augenblicken wendet man sich an die Geister um Hilfe; vor allem in Krankheitsfällen geschieht dies bei den Pasiresen durch Abhaltung der heidnischen *Blian-Feste*, wie sie auch in Süd-Borneo gefeiert werden. Unter gewaltigem Lärm von Gong- und Trommelschlägen, in weitem Umkreis hörbar, wird der heidnische Priester (*Balian*) vom Geist besessen, der ihm dann das Heilmittel für den Kranken mitteilt. Selbst im ausschliesslich von Muhammedanern bewohnten Hauptort Pasir werden die *Balian* um Rat gefragt; nur während des Fastenmonats *Ramādān* verbietet dies der Sultan.

Wie sehr auch die höchsten Kreise von Pasir noch spiritistischen Auffassungen huldigen, beweist die noch gangbare Legende, laut welcher Sultan Adam in der Mitte des vorigen Jahrhunderts sich einige Tage im Jahre auf dem Geisterberg *Gunung Melikat* abzusondern pflegte; er hatte dort mit einem weiblichen *Djinn* eine Heirat geschlossen, aus der ein Sohn, *Tendang* genannt, geboren sein soll. Dieser Sohn, der die Gabe hat, sich unsichtbar zu machen, soll sich auf der Insel *Madura* aufhalten, wo er mit einer Prinzessin unter den *Djinn* verheiratet ist. Ab und zu erscheint er wieder in Pasir, nämlich wenn er hierzu durch ein grosses Opferfest (früher auch Menschenopfer) aufgefordert wird. Diese Feste werden noch hier und da abgehalten, vornehmlich um das Land von Unglück und Krankheit zu befreien. Man hat im Dorfe *Busui* für *Tendang* eine Wohnung gebaut mit dreiteiligem Dach, das auf einem grossen Pfahl ruht und so einem Taubenschlag sehr ähnlich sieht.

Die Einkünfte der Geistlichkeit bestehen aus dem, was sie am Ende des Fastenmonats an *Zakāt* und *Piṭra* einnehmen. Jeder gibt nach Vermögen, und die Häuptlinge üben keinen Zwang aus. Überdies erhält ein Geistlicher eine kleine Belohnung bei einer Heirat oder Ehescheidung.

Die im Sultanat jetzt allgemein übliche Zeitrechnung ist die arabische. Wie auch anderswo bei den Dajak beginnt man aber die Feldarbeit, wenn ein bestimmtes Sternbild am Himmel sichtbar wird.

Das Familienleben der Pasiresen hat sich mehr nach muhammedanischem Ritus ausgebildet, wenn auch nur zum Teil. Bei den Anhängern des Islām findet eine Eheschliessung durch Vermittlung eines Geistlichen statt, mit dem Vater oder einem anderen Mann als *Wali*, aber erst nachdem über den recht hohen Brautschatz unterhandelt worden ist. Dieser

wird den Eltern der Braut ausbezahlt; sie selbst empfängt von diesem nur einen kleinen Teil. Vor der Heirat ist den jungen Leuten nach dakajischer Gewohnheit ein sehr freier Umgang gestattet. Ein Hochzeitsfest wird mit reichlichem Gebrauch von Palmwein begangen. Der Mann bleibt mindestens ein Jahr in der Wohnung seiner Schwiegereltern, bevor er eine eigene Wohnung beziehen kann. Ehescheidung kommt häufig vor, weil bei der Vereinbarung zwischen den gegenseitigen Eltern den persönlichen Wünschen der Frau oft wenig Rechnung getragen wird. In der Ehe behalten Mann und Frau ihren Besitz; nach einer Scheidung geht dieser an die eigene Familie zurück. In der Ehe erworbener Besitz wird in zwei gleiche Teile geteilt und Mann und Frau mitgegeben. Nach dem Tode des Mannes oder der Frau erbt der überlebende Teil alles. Nur wenige Familien folgen den muhammedanischen Vorschriften.

Die Anhänger des Islām werden nach muhammedanischem Ritus begraben.

*Litteratur:* A. H. F. J. Nusslelein, *Beschrijving van het landschap Pasir, in BTLV*, 1905. (A. W. NIEUWENHUIS)

PASSAROWITZ. [Siehe POŽAREVAC.]

**PASWAN-OGHLU** (geschrieben **پاسبان اوغلی**; vgl. *Kāmūs al-A'lām*, II, 1467) oder Pazwant-Oghlu (**پازواند اوغلی**) bei 'Abd al-Rahmān Sharaf, *Ta'rikh*, II, 280), bzw. nach neuer Orthographie Pazvantoğlu (Hāmit ve Muhsin, *Türkiye Tarihi*, S. 423), aber auf seinem eigenen Siegel „Pazwand-Zāde 'Othmān“ (bei Orëškov, s. *Litt.*), der abtrünnige Pasha von Vidin (1758—1807). Seine Familie stammt aus Tuzla in Bosnien, aber schon sein Grossvater Paswan Agha wurde um 1739 für seine Verdienste in österreichischen Kriegen mit zwei Dörfern bei Vidin (Bulgarien) belehnt. 'Othmān's Vater, 'Omar Agha Paswan-Oghlu, erbt nicht nur diese Dörfer, sondern wurde als Bairaktār usw. auch ein reicher und angesehener Mann (*Ayān*), aber wegen seines herausfordernden Benehmens von dem dortigen Statthalter getötet.

'Othmān selbst entging dem Tode nur durch seine Flucht nach Albanien, aber nachdem er am Kriege von 1787—89 als Freiwilliger teilgenommen, begab er sich wieder nach seiner Geburtsstadt. Bald zog er wieder in den Krieg und tat sich hervor, um 1791 nach Vidin zurückzukehren und von dort aus mit seinen Leuten Plünderungszüge in die Walachei und nach Serbien zu unternehmen. Als der Sultan ihn dafür bestrafen wollte, wurde er 1793 abtrünnig, hielt sich in den Bergen versteckt, und mit einer grossen Räuberbande eroberte er Ende 1794 Vidin und wurde der tatsächliche Herr im dortigen Pashalik. So wurde Vidin, das er von neuem befestigen liess, zum Sammelpunkt verschiedener Räuber und unzufriedener Janičaren, welche 1792 aus Serbien vertrieben wurden, und er selbst zum populären Führer aller Gegner der Neuerungen Selim's III.

Im Jahre 1795 griff Paswan-Oghlu sogar den Belgrader Statthalter, den reformfreundlichen Hādīdji Muṣṭafā Pasha, der mit dessen Absetzung beauftragt war, an; die Pforte sandte gegen ihn starke Truppen, aber ohne Erfolg. Infolgedessen liess sie sich (Ende 1795) in Verhandlungen mit ihm ein, aber Paswan-Oghlu blieb so gut wie unabhängig in ganz Ober-Bulgarien.

Da aber die Pforte seine Macht auch formell nicht anerkannt hatte, vertrieb Paswan-Oghlu den

offiziellen Statthalter aus Vidin und griff 1797 die angrenzenden Pashaliks an: im Osten eroberten bzw. bedrohten seine Truppen mehrere Ortschaften in Bulgarien (bei Varna aber wurden sie geschlagen), im Süden kämpften sie erfolglos gegen Nisch [s. d.], und im Westen drangen sie sogar bis Belgrad vor, nahmen die Stadt ein, aber von der Festung wurden sie dank dem Widerstande der Türken und Serben, die Hādīdji Muṣṭafā bewaffnete, zurückgeschlagen. Wegen all dessen und wegen Paswan-Oghlu's Verbindungen mit Frankreich und Russland sandte die Pforte im Frühling 1798 gegen ihn ein Heer von 100 000 Mann unter dem Admiral Küçük Husain Pasha: er belagerte Vidin vergeblich bis Oktober und musste mit grossen Verlusten abziehen. Diese Niederlage und Napoleons Einfall in Ägypten veranlassten die Türkei, sich mit Paswan-Oghlu scheinbar auszusöhnen und ihm den Pasha-Titel mit drei Rossschweiften zuzuerkennen (1799).

Trotzdem aber erklärte er sich gegen die Reformen, gegen die Zentralgewalt und sogar gegen Selim III.; ausserdem schickte er mehrere Plünderungszüge in die Walachei (1800 und 1801) und hetzte die inzwischen nach Belgrad zurückgekehrten Janičaren auf, die Festung (im Sommer 1801) einzunehmen und Ende des Jahres auch Hādīdji Muṣṭafā Pasha zu ermorden.

Um diese Zeit bittet er wiederholt den russischen Kaiser, ihn zu seinen treuen Untertanen zu rechnen, und bietet auch Frankreich seine Dienste an. Die Pforte, die kurz vorher Paswan-Oghlu alles verziehen hatte, betrachtete sich seit 1803 wieder im Kriegszustande mit ihm, aber der serbische Aufstand von 1804 lenkte bald ihre Aufmerksamkeit ab. Paswan-Oghlu selbst hatte im westlichen Teile seines Gebietes gegen den Aufstand des Pintzo (1805) zu kämpfen. Das Erscheinen der Russen auf dem linken Donauufer (1806) bewog ihn, der Pforte seine Dienste anzubieten, aber diese ernannte trotzdem den Kommandanten von Rusčuk zum Oberbefehlshaber. Das erbiterte ihn dermassen, dass er beschloss, nur sein eigenes Gebiet gegen die verbündeten Russen und Serben zu verteidigen, aber schon am 27. Januar 1807 ereilte ihn der Tod.

Dass sich Paswan-Oghlu so lange behaupten konnte, kann man den damaligen Zuständen im Osmanischen Reiche, seiner persönlichen Geschicklichkeit und Vorsicht (er verliess nie Vidin!) und zum grossen Teile auch dem Glücksfalle zuschreiben. In seinem Bereiche erhob er Steuern und Zölle, herrschte streng und despotisch, aber liess hier und da auch Milde und Gerechtigkeit walten. Obgleich er infolge zu grosser seelischer Anstrengung ziemlich schwacher Gesundheit war, führte ihn der Ehrgeiz bis zu den Unabhängigkeitsplänen, was auch die von ihm geprägten Geldstücke, die sogenannten *Pasvaničeta*, bezeugen.

*Litteratur:* Vereinzelt Nachrichten über Paswan-Oghlu enthalten schon die Reisebücher von G. A. Olivier (1801) und L. Pouqueville (1805), aber erst die *Notes sur Passvan-Oglou 1758—1807 par l'adjudant-commandant Mériage*, des französischen Agenten in Vidin (1807—8), geben ein vollständiges Bild und stellen bis heute den besten Bericht dar; diese *Notes* wurden von Grgur Jakšić in *La Revue Slave* (Bd. I, Paris 1906, S. 261—79 und 418—29; Bd. II, 1906, S. 139—44 und 436—48; Bd. III, 1907, S. 138—44 und S. 278—88) herausgegeben und im *Glasnik semaljskog muzeja* (Bd. XVII, Sarajevo 1906, S. 173—216) ins Serbokroatische über-



setzt. — Weiter: J. W. Zinkeisen, *G O R in Europa*, VII, Gotha 1863, 230—41; C. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Prag 1876, S. 486—503; Iv. Pavlović, *Ispisi iz francuskih arhiva*, Belgrad 1890. bes. S. 103—28 (diplomatische Berichte betreffend Paswan-Oghlu von 1795—1807); M. Gavrilović, in *La Grande Encyclopédie*, Bd. XXVI, Paris o. J., S. 68; St. Novaković, *Tursko carstvo pred srpski ustanak 1780—1804*, Belgrad 1906, S. 332—89; M. Vukicević, *Karadag-de*, Bd. I, Belgrad 1907, S. 166—76 und 185—208; P. Orškov, *Nikolko dokumenta za Pazvantoglu i Sofroni Vračanski (1800—12)* [aus dem russischen Ministerium des Äusseren], in *Sbornik der Bulgarischen Akademie der Wiss.*, Bd. III, Sofia 1914, Abhandlung 3, S. 1—55; V. Čorović, in *Narodna enciklopedija*, Bd. III, Zagreb 1928, S. 272.

(FETIM BAJRAKTAREVIĆ)

**PATANI**, Regierungsbezirk Siams im äussersten Süden des Königreiches an der Ostküste der Halbinsel Malaka; er grenzt im Süden an die unter britischem Protektorat stehenden, malaiischen Staaten Kélan tan und Kédah. Der ganze Bezirk zerfällt in sieben malaiische Kleinstaaten, jeder unter einem einheimischen Herrscher, dem ein siamesischer Beamter beigegeben ist. Malaiische Regierungsformen werden geschont. In der gleichnamigen Hauptstadt residiert der siamesische Hohe Kommissar des Bezirks; seine Anweisungen sind von den Regierungen der Staaten zu befolgen.

Die einheimischen Bewohner sind Muhammedaner. Man unterscheidet Freitags- und andere Moscheen; die letzteren heissen *Surau* und haben eigenes Personal. Alle Staaten besitzen Gerichtshöfe; in Angelegenheiten des Familienrechts wird die *Shar'ia* befolgt, sonst herrschen siamesische Gesetze.

Patani ist ein wahres Bergland; nur ein schmaler Streifen an der Meeresküste ist eben. Die Fläche ist rund 13 000 qkm, die Einwohnerzahl etwa 350 000; die grosse Mehrzahl sind Malaier, die übrigen sind Chinesen und Siamesen. Das Wegenetz ist wenig entwickelt; die Eisenbahn, welche die Verbindung der siamesischen Südbahn mit den englischen Bahnen Malaka's darstellt, durchschneidet das Land in einiger Entfernung von der Küste. Der Ackerbau ist wenig bedeutend; nur um Patani und in Nawng-Chik wird viel Reis angebaut. Der Fischfang ernährt einen grossen Teil der Bevölkerung; der Fisch wird unter Benutzung an Ort und Stelle gewonnenen Meersalzes eingesalzen. Der Zinnbergbau ist im Wachsen begriffen. Die Ausfuhr umfasst getrockneten Fisch, Salz, Vieh, Elefanten, Zinn. Kleine Dampfböote unterhalten den Verkehr mit Bangkok und Singapore. Die Einnahmen des Landes belaufen sich auf £ 45 000, wovon ein Drittel den malaiischen Herrschern als Privateinkommen für sich und ihre Familien gezahlt wird, ein Drittel Verwaltungszwecken dient, und ein Drittel, für besondere Zwecke bestimmt, gewöhnlich auch für die Verwaltung aufgewandt wird.

Fra Odorigo von Pordenone nennt 1323 in dieser Gegend einen Ortsnamen *Patem*, von ihm mit Thalamasyn identifiziert. Es ist fraglich, ob man es hier mit Patani zu tun hat. Sicher erscheint der Name erst im XVI. Jahrh. in der Geschichte, als die Portugiesen hier angingen, Handel zu treiben. Patani gehört seit Jahrhunderten zu Siam. Nach Süden vorrückend hatten die Thai ca. 1284 Ligor (an der Küste, ein wenig nordwestlich von Patani) erreicht (Sukhotai-Inschrift), 1350 war die ganze Halbinsel Malaka unter siamesischer Herrschaft;

zwischen beiden Daten liegt die Eroberung des Patani-Gebietes. Der *Nāgarakṛtāgama* nennt 1365 Djēre, das heutige Djēring, einen der sieben Staaten des Bezirks mit dem Hauptort am Meer, ein wenig östlich vom Orte Patani, als dem javanischen Reiche Madjapait unterworfen. Die Portugiesen fingen bald nach Eroberung der Stadt Malaka im Jahre 1511 an, Handel in Patani zu treiben; es siedelten sich hier viele Portugiesen an. Um 1600 erschienen auch Holländer und Engländer; Patani war damals eine blühende Handelsstadt, eine Zwischenstation zwischen Malaka und China und Umschlagshafen für Waren einerseits von China, andererseits aus den wichtigsten Häfen des Ostindischen Archipels. Als diese letzte Funktion um 1620 nachliess, verlor der Ort seine Bedeutung, und die Europäer gaben ihre Niederlagen auf.

Es lässt sich nicht feststellen, wann Patani islamisiert wurde. Um 1600 war es ein muhammedanisches Land; die Fürstin, die damals regierte, war vor fünfzehn Jahren ihrem Gemahl nachgefolgt; allem Anschein nach war das Land schon früher, als Mendez Pinto es besuchte (1534, 1540), muhammedanisch. Nach der einheimischen Überlieferung soll der Eroberer des Landes, Chaw Sri Bangsa, ein Sohn des siamesischen Königs, nachdem er zum Islām übergetreten war und sich fortan al-Sultān Ahmed *Shāh* nannte, das Land islamisiert haben. Er stellte sich unter Malaka, wie es heisst; dies lässt sich auch so auffassen, dass Malaka die bekehrende Macht war. Bekanntlich war Malaka während des XV. Jahrh. die vorherrschende Macht auf der Malaiischen Halbinsel.

*Litteratur:* G. P. Rouffaer, *Oudste ontdekkingsstochten tot 1497, in Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, s. v. *Tochten*, IV, 380 (mit Litteraturangaben); P. A. Tiele, *De Europeërs in den Maleischen Archipel*, in *Bijdragen Kon. Instituut*, 4. Ser., III, 35, 66; IV, 301; VI, 178 ff.; VIII, 77; 5. Ser., I, 267 ff.; II, 241 ff.; *Begin ende Voortgangh van de Oost-Indische Compagnie*, Amsterdam 1646, I, 7; Peter Floris, ed. Moreland (*Hakluyt Society*, Sec. Ser. LXXIV), London 1934; T. J. Newbold, *British Settlements in Malacca*, London 1839, II, 67 ff.; *Nāgarakṛtāgama*, ed. Krom, den Haag 1919, S. 51; F. Mendez Pinto, *Wonderlijke reize*, Amsterdam 1653; A. W. Graham, *Siam*, London 1912.

(R. A. KERN)

**PATHAN**. [Siehe AFGHANISTAN, I, 158a.]

**PAULĀ**, Name für  $\frac{1}{4}$  *Dām* ( $\frac{1}{4}$  *Paisā*) im Münzsystem des Moghul-Kaisers Akbar.

(J. ALLAN)

**PEČENEEN**, ehemalige türkische Völkerschaft, deren Name in verschiedenen Varianten (Badjnāk, Pačnak, Πατζινάκαι, Πατζινάκαι, Patzinacitae, Patzinacae, Piecinigi, Pincenakiti, Pecenaci u. dgl., dann Bysseni, Bessi, im Ungarischen Besenyők, usw.) vorkommt. Über ihre Zugehörigkeit zum türkischen Volksstamm besteht kein Zweifel mehr. Sowohl Rashīd al-Dīn (XIII. Jahrh.; s. GHĀZĀN) als auch Mahmūd Kāshghari (1073) zählen sie in der Reihe der Ghuzz-Stämme [s. d.] auf; der Letztgenannte (*Diwān Lughāt al-Turk*, I, 27; vgl. *K Čs. A*, I, 36) teilt sie der nördlichen Gruppe der Türkvölker, zu der auch die Kipčak, Oghuz usw. gehören, zu und bezeichnet sie als "den den Rhomäern nächsten", also westlichsten türkischen Stamm.

Allem Anschein nach haben sich die Pečeneen von ihren Brüdern in der turkestanischen Ur-

heimat sehr früh abgesondert. Als ihre ältere Heimat wird das Emba-Ural-Wolga-Gebiet bezeichnet, welches nach Bakri und Gardizi dreissig Tagereisen nach Länge und Breite umfasste. Dort, in der Nachbarschaft der Khazären (im Südwesten) und der Oghuzen (im Südosten), blieben sie wahrscheinlich längere Zeit und trieben Handelsverkehr mit Persien und Khwārizm.

Aber schon um 860 begannen die Oghuzen weiter nach Westen vorzudringen und die Pečenegen aus dem Uralgebiet zurückzudrängen. Gegen Ende des IX. Jahrh.'s verständigten sich die Oghuzen (Uzen, *Oğuz*) mit den Khazären und vertrieben die Hauptmasse der Pečenegen aus ihren alten Wohnsitzen, so dass Ibn Faḍlān im Jahre 922 dort nur noch einen kleinen Rest der Pečenegen antraf; nach *De administrando imperio* (S. 166) sind letztere dort freiwillig zurückgeblieben.

Die flüchtenden Pečenegen stiessen auf die Magyaren, verdrängten sie nach Ungarn und bezogen deren Sitze, anfangs das Gebiet zwischen dem Don und Dnjepr, etwas später sogar bis zur Donau. Dieses Ereignis ist von Konstantinos Porphyrogenetos (schrieb um 950) „vor fünfzig Jahren“, aber von dem Chronisten Regino (gest. 915) genau 889 datiert. Schliesslich erstreckte sich die Herrschaft der Pečenegen von Südrussland über Bessarabien und Moldau bis zu den Ostkarpathen.

Kriegerisch und mächtig wie sie waren, bedeuteten die Pečenegen für die angrenzenden Länder eine ständige Gefahr. Hier mögen aber nur ihre Beziehungen zu Ungarn, Russland und Byzanz kurz erwähnt werden. Von den Ostkarpathen griffen sie im Laufe des X. und XI. Jahrh.'s öfters Ungarn an, bzw. liessen sich in verschiedenen ungarischen Komitaten (vgl. die Karte ihrer Siedlungen in Ungarn bei Németh, *Die Inschriften des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós*, I. Beilage) friedlich nieder. Politisch genossen die pečenegischen Siedlungen in Ungarn noch im XIII. Jahrh. gewisse besondere Vorrechte. Schliesslich gingen sie in den Komanen auf.

Mit den Russen standen die Pečenegen bald in friedlichen Beziehungen (nach *De adm. imp.*, S. 69, verkauften sie ihnen Rinder, Pferde und Schafe), bald waren sie ihre Verbündeten gegen Byzanz und Bulgarien (zur Zeit Igors, 941), aber weit häufiger griffen sie die Russen an. Im Jahre 968 belagerten sie Kiew, 971 töteten sie den Grossfürsten Swjatoslaw auf seinem Rückzug aus Bulgarien, und die Russen mussten mehrere Befestigungen gegen sie errichten. Ihr letzter Angriff (1034) wurde aber völlig abgeschlagen. Etwas später (1065) wurden sie dazu auch von den vordringenden Uzen verdrängt und zogen sich immer mehr gegen die Donau und später auch nach der Balkanhalbinsel zurück.

Der byzantinische Kaiser-Schriftsteller empfahl in *De adm. imperio* (S. 68) die Erhaltung des Friedens mit den Pečenegen und war tatsächlich im Bunde mit ihnen, aber schon 970 kämpften sie mit den Russen gegen Byzanz. Seitdem führten die Pečenegen ständig Kriege gegen Byzanz, bis sie Alexios I. an der Maricamündung (1091) aufs Haupt schlug und Johannes II. ihnen (1122) eine neue schwere Niederlage beibrachte. Die Reste der Pečenegen wurden teils in byzantinische Kriegsdienste genommen, teils auf dem Balkan, besonders in Bulgarien, angesiedelt. Die Gagauzen [s. d.] werden manchmal als ihre Überreste an-

gesehen, aber ihre jetzige Sprache gibt sehr wenig Anhaltspunkte dafür (vgl. Bd. IV, 992). Indessen weisen mehrere balkanische Ortsnamen noch immer auf die einstigen Pečenegen hin.

Bei dem nomadischen Charakter der Pečenegen ist es selbstverständlich, dass die Stammesorganisation eine wichtige Rolle spielte. Nach K. Porphyrogenetos zerfielen die Pečenegen in acht Stämme (vier jenseits und vier diesseits des Dnjepr) mit ebenso vielen Grossfürsten und in vierzig Unterstämme mit kleineren Fürsten. Die Stammesnamen bestehen nach Németh meistens aus Bezeichnungen von Pferdenamen und Würendenamen des Oberhauptes, z. B. Συροαζήτης = *suru Kül-bey*, d. h. „der Stamm des Kül-bey, mit grauen Rossen“. Die drei Stämme, die sich durch Tapferkeit und Vornehmheit vor den übrigen auszeichneten, werden bei Porphyrogenetos als Kangar (*Κάγγαρ*) bezeichnet. Von den Fürstennamen ist der des Stammes Jula (*Γύλα*), nämlich Korçut [s. d.], wohl der auffallendste. Zur Zeit des Kedrenos (II, 581—82) gab es dreizehn pečenegische Stämme, „deren jeder die Benennung von seinem Ahnen und Oberhaupt ererbt hat“.

Über die Religion der Pečenegen wissen wir sehr wenig. Nach Bakri waren sie einst Feueranbeter (Magier), aber nach anderen Nachrichten gab es unter ihnen schon Anfang des X. Jahrh.'s eine stattliche Anzahl von Muslimen.

Was die pečenegische Sprache anbetrifft, so erklärte sie schon Anna Komnena (XII. Jahrh.) als mit dem Komanischen [s. *ΚΙΡΑΚ*] identisch. Ihre spärlichen Reste bestanden bis vor kurzem fast nur aus den von K. Porphyrogenetos aufgezeichneten Namen der pečenegischen Stämme, Fürsten und Festungen. Als es aber im Jahre 1931 Németh gelang, die Inschriften des sogen. Schatzes von Nagy-Szent-Miklós zu entziffern, wurde ihm klar, dass die betreffenden Gold- und Silbergefässe dem pečenegischen Fürsten Bota-ul Čaban (lebte um 900—20) gehörten und dass hier weitere Sprachreste der Pečenegen vorliegen, auf Grund deren er auf die enge Verwandtschaft der Sprache der Pečenegen, der Komanen in Ungarn und des Codex Cumanicus schloss. Die Schrift der erwähnten Inschriften kann man als pečenegische Kertschrift bezeichnen, die zu der Familie der kökürkischen Schrift gehört und der ungarischen Kertschrift nahe verwandt ist.

Schliesslich kann man nach dem Umstande, dass sich im Schatze von Nagy-Szent-Miklós zwei Taufschalen befinden, annehmen, dass einzelne pečenegische Fürsten zum Christentum bekehrt waren. Was wir sonst über die Pečenegen wissen, ist sehr spärlich; vgl. jedoch das Sachregister bei K. Dieterich (s. *Litt.*).

*Litteratur:* Die ältesten arabischen (Ibn Rusta und Bakri) bzw. persischen (Gardizi) Berichte über die Pečenegen beruhen auf *Djaihāni* (X. Jahrh.) und sogar auf einer Quelle aus der ersten Hälfte des IX. Jahrh.'s, beziehen sich also lediglich auf die ältere Heimat der Pečenegen; Ma'sūdi's Bericht aber umfasst auch die Zeit nach ihrer Vertreibung aus dem Wolga-Gebiet. Beide Gruppen von Quellen sind von J. Marquart und W. Barthold verwertet worden. — Weiter: Konstantinos Porphyrogenetos, Bonner Ausgabe, Bd. III (1840), s. Index historicus (das ganze 37. Kapitel handelt über die Pečenegen); P. Golubovskij, *Pečenegi, torki i polovci do nashestviya tatar*, Kiew 1884; Sh. Sami Bey, *Ḥamūs al-A'lām*,



II, 1306; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*<sup>2</sup> (1897), S. 1105, G.; *Enciklopedičeski Slovar' Brokgaus-Efron*, Bd. XXIII. St. Petersburg 1898, S. 538 f.; J. Marquart, *Ost-europäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig 1903, s. Index; *Révai Nagy Lexikona*, Bd. III, Budapest 1911, s. v. *Besenyök*; K. Dieterich, *Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde* (1912), II. Teil, bes. S. 51—8, 147 und 186; N. 'Asım und M. 'Arif, *'Othmānī Tārīkhī*, Bd. I, Konstantinopel 1335, S. 75 f.; E. Oberhammer, *Die Türken und das Osmanische Reich*, Leipzig und Berlin 1917, s. Index; Z. Gombocz, *Über den Volksnamen besenyő, in Túrán*, Budapest 1918, S. 209—15; W. Bang, *Über den Volksnamen besenyő, a. a. O.*, S. 436—37; G. Fehér, *Die Petschenegen und die ungarischen Hunnensagen*, in *KČA*, I, 123—40 (nimmt u. a. an, dass das fürstliche Geschlecht der Aba's von Csaba bzw. vom pečenegischen Stamme Τζοπόν abstammt); Gy. Czebe, *Turco-byzantinische Missionen (I)*, in *KČA*, I, 209—19 (verwirft Fehér's Hypothesen, billigt Németh's linguistische Deutung und analysiert von neuem das Pečenegen-Kapitel Porphyrogenetos<sup>3</sup>); W. Barthold, *Orta Asya Türk Tārīkhine hakkında Dersler*, Istanbul 1927, S. 23 und 92 f., Übers. Menzel in *WI*, 1932—35, Beibd. S. 34, 102 f.; J. Németh, *Zur Kenntnis der Petschenegen*, in *KČA*, I, 219—25; ders., *Die petschenegischen Stammesnamen*, in *Ungarische Jahrbücher*, Bd. X (1930), S. 27—34; ders., *Die Inschriften des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós*, Budapest—Leipzig 1930, besonders S. 36 und 45—59; Hüseyin Namik, *Pegenekler* Istanbul 1933. (FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**PEČEWI**, Ibrāhīm, osmanischer Geschichtsschreiber. Ibrāhīm kam 982 (1574) in Fünfkirchen (Ungarn, ungar. *Pécs*, türk. *Pečewi*, also eigentlich *Pečewil*) zur Welt, daher sein Beiname „der Fünfkirchner“ (vgl. *Pečewi*, *Tārīkh*, I, 286 und II, 433, dazu J. v. Hammer, *GOR*, IV, 5, Anm.). Seine Vorfahren sassen als Lehnsträger in Bosnien und Ungarn. Den Namen seines Vaters hat *Pečewi* nicht überliefert (vgl. *Tārīkh*, I, 87); er war jedenfalls bereits in Fünfkirchen ansässig. Seine Mutter stammte aus der berühmten Familie der Sokolović (Šokolli). Über *Pečewi*'s Jugend wissen wir, dass er mit 14 Jahren als Waise ins Haus seines Oheims Ferhād Pasha, des Statthalters von Ofen, später zu einem anderen Verwandten Lālā Mehmed Pasha (vgl. sein *Tārīkh*, II, 323) kam; er blieb 15 Jahre in dessen Umgebung. Im Jahr 1002 (1593) trat er in Kriegsdienste, nahm an den ungarischen Feldzügen des Sinān Pasha teil, wurde Augenzeuge der Belagerung von Gran (vgl. *Tārīkh*, II, 136, 180), des Erlauer Feldzuges sowie der Belagerung von Peterwardein. Die nächsten Jahre verbrachte er meist im Gefolge des seit 1013 (1604) als Grosswezir waltenden Lālā Mehmed Pasha. Seine verschiedenen Ämter, die ihm in der Folge übertragen wurden, schildert er ausführlich in seinem Geschichtswerk. Nach dem Tod seines Gönners Lālā Mehmed Pasha (1024 = 1615) wurde er von dessen Amtsnachfolger nach Anatolien entsandt, wo er mehrere Sandjaks zu beschreiben hatte. Er war dann geraume Zeit als *Defterdār* in Tokat tätig, ging in der gleichen Eigenschaft nach Rumelien und erhielt schliesslich das *Defterdār*-Amt von Anatolien als „Almosen“. Den Rest seines Lebens hat er in seiner engeren Heimat verbracht. Er war zunächst *Muteʿarrif* von Stuhlweissenburg,

dann *Defterdār* von Temesvár. 1051 (1641) trat er von seinem Amt zurück und begab sich nach Ofen. Dort und an seinem Geburtsort verlebte er, mit der Niederschrift seines Geschichtswerks beschäftigt, seine letzten Jahre. Sein Todesjahr steht nicht genau fest. Er muss jedoch um 1060 (1650) gestorben sein.

Ibrāhīm *Pečewi*, der von Jugend an eine ausgesprochene Neigung für die Geschichte bekundete, ist der Verfasser eines Werkes, das zu den besten osmanischen Quellen für die Jahre 926—1049 = 1520—1639 zählt. Während er sich für die früheren Begebenheiten auf ältere Darstellungen osmanischer Annalisten stützt, ja sogar ungarische Quellen wie N. v. Istvánffy sowie K. Heltai heranzieht, berichtet er für die spätere Zeit meist als Augen- und Ohrenzeuge. Sein Werk, in einer einfachen, klaren Sprache abgefasst, ist in zahlreichen Handschriften überliefert (zu den bei Babinger, *GOW*, S. 194 aufgezählten Hss. treten noch zwei weitere in Uppsala, Univers.-Bibl., vgl. Zetterstéen, *Katalog*, S. 331 sowie eine Hs. auf Rhodos, Bücherei des Hāfız Ahmed, Nr. 446), doch fehlt bisher eine kritische Ausgabe. Es scheinen mehrere Entwürfe vorzuliegen, die zeitlich verschieden weit reichen, also vielleicht sogar ergänzt wurden. Der Stambuler Druck des *Tārīkh-i Pečewi* in zwei Teilen (10 + 504 Ss. bzw. 7 + 487 Ss., gedruckt 1283; vgl. *JA*, 1868, I, 471 und 484 sowie F. v. Kraelitz in *Isl.*, VIII, 259) reicht von der Thronbesteigung Sulaimān's des Grossen bis zum Tode Murād's IV. im Jahre 1049.

*Litteratur*: F. v. Kraelitz in *Isl.*, VIII (1918), 252 ff. sowie die weiteren in Babinger, *GOW*, S. 195 verzeichneten Quellen.

(FRANZ BABINGER)

**PECHINA**, arab. *BADĠJĀNA*, ehemalige bedeutende Stadt im Süd-Osten Spaniens, nördlich von Alméria (ursprünglich: *Mariyat BadĠjĀna*), wovon sie nur 10 km entfernt ist. Mitte des IX. Jahrh. war sie der Sitz einer Seerepublik; diese Republik war von andalusischen Seefahrern begründet worden, die auch an der algerischen Küste in Ténès eine Kolonie hatten. Sie bestand aus mehreren Stadtvierteln, die durch Gärten voneinander getrennt waren. Sie wurde die Hauptstadt eines gleichnamigen Bezirkes (*Kūra*), wurde aber bald von ihrer Nachbarin Alméria überflügelt, wohin auch die Einwohner von Pechina übersiedelten.

*Litteratur*: al-Idrisī, *Description de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 174, 197, 200; Übers., S. 209, 240, 245; Abu 'l-Fidā', *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, II, 177—254; Yāḳūt, *Muʿdjam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, I, 494—5; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari, *al-Rawḍ al-miʿtār*, Spanien, Nr. 37; Simonet, *Descripción del reino de Granada*, Granada 1872, S. 136—7, 145.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**PEHLEWÂN** MUHAMMED B. ILDEGIZ, SHAMS AL-DĪN, Atabeg von Āḥar bāīdġān. Sein Vater Ildegiz [s. d.] hatte sich im Laufe der Zeit zum eigentlichen Herrscher im Seldjūkenreiche emporgeschwungen; die Witwe des Sultans Tuḡhrīl I. [s. d.] war die Mutter Pehlewān's und Arslān b. Tuḡhrīl [s. d.] sein Stiefbruder. In den Kämpfen, die Ildegiz mit dem Herrn von Marāḡha, Ibn Aḳ Sunḳur al-Aḥmedilī, zu bestehen hatte, spielte Pehlewān eine wichtige Rolle; siehe hierüber den Art. MARĀḠHA [III, 286]. Von seinem Vater erbte

er im Jahre 568 (1172/3) Arrân, Ādharbāidjān, al-Djibal, Hannadhān, Isfahān und al-Rayi mit den Dependenzien, und nach ein paar Jahren bemächtigte er sich auch der Stadt Tabriz, die er seinem Bruder Kizil Arslān [s. d.] übergab. Wie Ildegiz trat auch Pehlewānals der wirkliche Machthaber auf; Sultan Arslān b. Tughrlī wurde von ihm vollständig beherrscht, und dasselbe war auch mit seinem jungen Sohn Tughrlī II. [s. d.] der Fall, den Pehlewān auf den Seldjukenthron erhob, nachdem Arslān durch Gift aus dem Wege geräumt worden war. Pehlewān starb im Dhu 'l-Hijja 581 (Februar/März 1186) oder Anfang 582 (1186), und sein Bruder Kizil folgte ihm nach.

Von Ibn al-Athīr (XI, 346) wird Pehlewān wegen seiner hervorragenden staatsmännischen Eigenschaften gelobt, und während seiner Amtswaltung soll Ruhe und Friede in seiner Statthalterschaft geherrscht haben. Nach seinem Tode brachen aber blutige Unruhen aus; in Isfahān kämpften Shāfi'iten und Hanafiten miteinander, und in al-Rayi schlugen sich Sunniten und Shi'iten, bis die Ordnung allmählich wiederhergestellt wurde.

**Litteratur:** Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), XI, XII, s. Index; Hamd Allāh Mustawfi-i Qazwīnī, *Tārīkh-i Guzida* (ed. Browne), I, 466, 470, 472–75; Defrémercy, *Histoire des Seldjoukides*, in *J A*, 4. Ser., XII, 334 ff.; Mirkhwānd, *Historia Seldschukidarum* (ed. Vullers), Kap. 33; *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* (ed. Houtsma), s. Index; Houtsma, *Some Remarks on the History of the Saljuks*, in *A O*, III, 136 ff.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**PENDJDIH.** [Siehe PANDJDIH.]

**PERA.** [Siehe CONSTANTINOPEL.]

**PERAK.** [Siehe MALAIISCHE HALBINSEL.]

**PERSEPOLIS.** [Siehe ISTAKHR.]

## PERSIEN.

I. GESCHICHTLICHE UND ETHNOGRAPHISCHE  
ÜBERSICHT. (J. H. KRAMERS)

II. SPRACHE UND DIALEKTE. (H. W. BAILEY)

III. NEUPERSISCHE LITTERATUR. (E. BERTHELS)

### I. GESCHICHTLICHE UND ETHNOGRAPHISCHE ÜBERSICHT.

**Name.** Die Bezeichnung Persien ist abendländischen Ursprungs und wird wahrscheinlich erst seit dem Mittelalter für die Länder der iranischen Hochebene gebraucht. Er leitet sich ab von der griechisch-römischen Bezeichnung „Persae“ für die Achämeniden, eine Benennung, die auf den Namen der Landschaft Persis im Südwesten zurückgeht; diese Landschaft ist wiederum nach einem Stamme benannt, der wahrscheinlich mit den Parsua identisch ist, welche die assyrischen Inschriften als die ehemaligen Herren eines Teiles von Medien kennen (älteste Erwähnung: 844 v. Chr.). Der in muslimischer Zeit bekannte Name Fāris (neupersisch: Pārs) bezieht sich fast nur auf die gleiche Landschaft Persis, während *Fārisi* schon frühzeitig für eine Gattung der in den iranischen Provinzen gesprochenen Sprachen gebraucht wurde (vgl. *Fihrist*, ed. Flügel, S. 13), die seit dem IX. Jahrh. die bei uns Persisch genannte Schriftsprache geworden ist. Ebenso bezeichnet der in der früharabischen Litteratur vorkommende Aus-

druck *al-Furs* die gesamte Bevölkerung Persiens, ist aber im Gebrauch auf die Perser der vorislamischen Zeiten oder auf solche Teile der Bevölkerung beschränkt, die ihren alten traditionellen und religiösen Anschauungen treu blieben. Diese Bedeutung ist oft synonym mit dem Ausdruck *al-'Adjam*.

Die Form *Īrān* stammt aus dem Pehlewi und geht auf eine ältere Form *Ariana* zurück, die ursprünglich ein Adjektiv (*airyana* im jüngeren Avesta) mit der Bedeutung „arisch“ ist. Es war der Name für den Hauptteil des Sāsānidenreiches, dessen Herrscher sich selbst „Könige von Erān und Anērān“ nannten, und kommt in den früharabischen historischen und geographischen Quellen in der Form *Īrān-shahr* vor mit der Bedeutung „das Land Irān“ (vgl. u. a. Yāqūt, I, 417 ff.). In muslimischer Zeit ist der Name durch die Wiederbelebung der alten Überlieferungen im *Shāh-nāma* wieder volkstümlich geworden, aber der Gebrauch des Wortes *Īrān* für das moderne Königreich Persien ist wahrscheinlich nicht älter als das XIX. Jahrh., als die Perser begannen, sich selbst auch *Īrāniyān* zu nennen (um 1890 gab es schon eine Zeitung namens *Irān*). Auch scheint der Gebrauch der Wörter „Iranier“ und „iranisch“ in wissenschaftlichen Werken nicht älter als die zweite Hälfte des XIX. Jahrh.'s zu sein (Spiegel's *Eranische Alterthumskunde* erschien 1871 und Darmesteter's *Études iraniennes* im Jahre 1883). Seit 1935 ist *Īrān* die offizielle Bezeichnung des heutigen Königreiches Persien.

**Geographische Übersicht.** Im Mittelalter gab es ein Persien weder geographisch noch politisch. Wenn wir also das Persien der islamischen Zeit behandeln wollen, müssen wir die Grenzen des Landes etwas willkürlich wählen, u. zw. das heutige Persien, Afghānistān und Balūčistān und dazu die Gegend von Marw bis zur jetzigen persischen Grenze. Das so umschriebene Gebiet dürfte die wirkliche Ausdehnung des Achämeniden- und später des Sāsānidenreiches darstellen, mit Ausnahme der Provinzen al-'Irāk, Mesopotamien und Armenien, die während beider Perioden zu jenen Reichen gehörten; Babylonien wurde sogar zur Sāsānidenzeit *Dil-i Īrānshahr* genannt (*BGA*, VI, 5).

Das so umrissene Persien besteht grösstenteils aus einer teilweise sehr gebirgigen Hochebene, wozu noch die Küstengebiete des Kaspischen Meeres und des Persischen Golfs hinzukommen. Mit Ausnahme dieser Küstengebiete haben die Flüsse Persiens keinen Abfluss zum Meer. Die Folge ist, dass es kaum irgend welche grossen Ströme gibt; die einzigen Flüsse, die diesen Namen verdienen, sind der Hilmand, der wie viele kleinere in die Senkung des Sistansees fliesst, und der Heri-Rūd, der in der nördlichen Steppe endet. Die vielen kleineren Flüsse lassen nur einen bescheidenen Ackerbau in den Gebirgstälern und an den Rändern zwischen den Bergen und den Wüsten zu. Dieser Umstand verleiht sogar den bewohnten Gebirgsgegenden der Hochebene den Charakter einer Reihe von Oasen, die je nach dem Umfang des Bewässerungssystems, das meist durch unterirdische Kanäle (*Kahriz* genannt) bewerkstelligt wird, mehr oder weniger ausgedehnt sind. Das Land zwischen den Oasen-Städten und -Dörfern hat Steppennatur und nimmt in Zentralpersien direkt den Charakter von Wüsten an, deren Boden mehr oder weniger salzhaltig ist. Die Steppen sowie die höheren Bergregionen lassen nur ein Nomadenleben zu, da sie



nur zu gewissen Jahreszeiten bewohnbar sind, wozu noch der sehr beträchtliche Temperaturunterschied in vielen Gegenden kommt. Nomaden oder Halbnomaden haben daher auf der iranischen Hochebene stets mit der sesshaften Bevölkerung zusammengelebt; ihr Zahlenverhältnis hat allerdings wesentlich geschwankt infolge der häufigen Einfälle anderer Nomadenvölker. Persien besteht aus einer Reihe von Gebieten mit oft sehr verschiedenem Charakter, wodurch sich die fehlende politische Einheit in langen Perioden seiner Geschichte erklärt. Jede dieser Gegenden bildete gelegentlich ein wichtiges politisches und kulturelles Zentrum, und die islamischen Geographen behandeln bei der Beschreibung Persiens jede Gegend für sich. Ihre Einteilung ist hauptsächlich traditionell und zugleich geographisch, berücksichtigt aber die oft sich ändernden ephemeren politischen Grenzen ihrer eigenen Zeit nicht.

Die Gegenden kann man in eine westliche und östliche Gruppe einteilen; sie werden durch die grosse zentraliranische Wüste geschieden, die sich vom Kaspischen Meer in südöstlicher Richtung praktisch bis zur Küste des Indischen Ozeans in Mukrān erstreckt. Diese Wüste, welche die Geographen nach den jeweils ins Auge gefassten Teilen *Mafāzāt Khurāsān*, *Mafāzāt Fāris*, *Mafāzāt Kirmān* oder *Mafāzāt Sīstān* nennen, wechselt in der Breite und ihrem Charakter. Ihre Höhe ist im ganzen beträchtlich niedriger als die östlichen und westlichen Teile der iranischen Hochebene. Der nördliche Teil ist eine grosse Salzwüste, wo Pflanzenwuchs kaum möglich ist. Weiter nach Süden, östlich von Fāris, beginnt die Gegend, die auf modernen Karten Dasht-i Lūt heisst. Hier und weiter im Südosten gibt es nicht wenige Oasen, die wichtige Halteplätze auf den vielen Karawanenwegen bilden, die seit alters Fāris und Kirmān mit Khurāsān und Sīstān verbinden. In den südlichen Gegenden Tūrān und Mukrān, mit denen die grosse Wüste im Süden des Hilmand-Flusses in Verbindung steht, ist der Wüsten- oder Steppencharakter vorherrschend. Wenn diese Wüsten auch keine unüberwindliche Schranke zwischen dem Osten und Westen bildeten, so fielen sie doch oft mit den politischen Grenzen zusammen; nur im Norden in der Landschaft Kūmis, östlich von al-Raiy (dem späteren Teheran) und längs der Küste des Kaspischen Meeres, verbindet eine mehr zusammenhängende anbaufähige Strecke Medien mit Khurāsān.

Der mittlere Teil der Gebiete im Westen ist Medien, das in islamischer Zeit al-Djibāl und später 'Irāk-i 'A djamī hiess; es besteht aus einer Hochebene mit lauter S.O.—N.W. verlaufenden Gebirgszügen und grenzt an der südwestlichen Seite an die Zagros-Berge; die bedeutendsten Städte sind hier Ilamadhān und Isfahān. Nach Nordwesten bildet Ādharbāidjān eine Fortsetzung von al-Djibāl, wovon es durch die wüstenartige Gegend Ardālān getrennt ist. Ādharbāidjān ist noch gebirgiger, da es den Übergang zu den armenischen und kaukasischen Gebirgssystemen bildet; auch ist es reicher an Wasserläufen; der Fluss Araxes (al-Rass) kann als die Nordgrenze angesehen werden. Geographisch ist das Hauptmerkmal der grosse Salzsee von Urmiya. In frühislamischer Zeit war hier Ardābil der bedeutendste Platz, das in neuerer Zeit durch Tabriz ersetzt wurde. Der schmale Küstenstreifen im Osten Ādharbāidjān's gehört schon zu den südlichen Regionen des Kaspischen Meeres, die in der islamischen Geographie als die Länder der Džil und der Dailam und weiter

Tabaristān, heute als Gilān und Mazandarān bekannt sind. Dies Gebiet besteht aus einem schmalen Küstenstrich, der sich nach Osten etwas verbreitert und durch sein feuchtes Klima und seine reiche Vegetation vom übrigen Persien absteht; gegen Süden steigt es schnell zu dem hohen Gebirgszug des Alburz an, der die zentrale Hochebene im Norden begrenzt; längs des südlichen Abhangs dieses Gebirgszuges erstreckt sich ein schmaler behauter und bewohnter Bezirk, in dem al-Raiy die bedeutendste Stadt war und durch den die Hauptstrasse nach Khurāsān führte, und zwar hinter al-Raiy über Samnān, al-Dāmaghān und Bisām. In der Südostecke des Kaspischen Gebietes verlief die Strasse südlich der Gebirgsgegend Djurdjān, das geographisch nicht mehr zu Khurāsān gehört, da die Flüsse — der Djurdjān und Atrak — dem Kaspischen Meer zufließen.

Im Süden von al-Djibāl bilden die Gebirge Luristān's einen Übergang zu dem niedriger gelegenen Khūzistān, dem alten Elam und dem heutigen Arabistān, das in vieler Hinsicht denselben Charakter wie der 'Irāk besitzt, von dem es durch Wüstenstrecken getrennt ist. Der Fluss von Ahwāz, der heutige Kārūn, der von seinem Nebenfluss Kerkhā gespeist wird, floss im frühen Mittelalter direkt in den Persischen Golf, in späterer Zeit aber in den Shaṭṭ al-'Arab. Südlich Khūzistān's und südöstlich al-Djibāl's beginnen die Gebirgszüge von Fāris mit ihren vielen Bergseen und fruchtbaren Tälern, die ihre Fortsetzung in der ähnlich gestalteten Berggegend von Kirmān finden, wo jedoch die Wüstenbezirke zahlreicher werden. Die Hauptstadt von Fāris im Mittelalter und in neuerer Zeit, Shirāz, ist an die Stelle der ehemaligen Städte Djūr und Isṭakhr getreten, während die mittelalterlichen Städte Kirmān's, al-Sīradjān und Djiruft, verschwunden sind, und die heutige Stadt Kirmān verhältnismässig jung ist. Das Küstengebiet von Fāris und Kirmān ist unfruchtbar; hier lagen die sehr bedeutenden Häfen Tawwadj, Siniz, Sirāf und Hurmuz, die jetzt durch Būshir und Bandar 'Abbās verdrängt sind. Die Geographen unterscheiden besonders bei Fāris und Kirmān eine südliche heisse (*djūrūm*, *garmisr*) und eine nördliche kältere Zone (*sūrūd*, *serdesir*), eine Unterscheidung nomadischen Ursprungs, die mit dem Klima und der Vegetation zusammenhängt; „heisse Regionen“ finden sich jedoch auch in den nordöstlichen Teilen Kirmān's, wo sich der Boden nach der niedriger gelegenen zentralen Wüste senkt. Die Oase von Yazd und Umgebung wird allgemein als ein Teil von Fāris angesehen. Das Land östlich von Kirmān bis zum Indus, das von mehreren Gebirgszügen durchzogen wird, ist arm an bebauten Bezirken und hat nicht einmal grosse Bedeutung als Durchgangsland zur Indus-Gegend gewonnen. Es besteht aus dem Küstengebiet Mukrān und dem parallel laufenden Landstrich Tūrān im Innern, die zusammen das heutige Balūčistān bilden.

Der nordöstliche Teil der iranischen Hochebene besteht geographisch aus drei Hauptgebieten, von denen Sīstān mit al-Rukhkhādj (Arachosia) durch das Flusssystem des Hilmand charakterisiert ist; diese Flüsse fliessen in die Seen Sīstān's, die im Laufe der Geschichte ihre Form beträchtlich verändert haben. Die bedeutendsten mittelalterlichen Städte waren hier Zarandj und Bust. Die Gebirgszüge werden im Osten dieser Gegend höher und laufen durchweg von Norden nach Süden; im Osten ist die geographische Grenze die Wasser-

scheide des Industals. Im Norden von Sistān erstreckt sich die grosse Landschaft *Khurāsān*. Ihre Hauptmerkmale sind eine Reihe ostwestlich verlaufender Gebirgszüge, die im Osten an den *Hindū-Kush* stossen; zwischen diesen Bergen fliessen mehrere Flüsse, namentlich von den südöstlichen Höhen nach Nordwesten oder Norden, wo sie sich in der Wüste verlieren, die an das Südufer des *Djajūn* (*Amū Daryā*) grenzt und sich in westlicher Richtung bis zum Kaspischen Meer fortsetzt. Der grösste Fluss ist der *Hari-Rūd*, an dem Herāt liegt, dann der *Murghāb* mit den Städten *Marw al-Rūd* und *Marw* und der Fluss von *Balkh*. Der westlichste Teil *Khurāsān*'s mit *Isfarāyin*, *Nisābūr* und *Tūs* (*Meshhed*) erhält seine Gewässer von den westlichen Bergen, die eine nicht ganz vollständige Wasserscheide zwischen *Khurāsān* und der schon erwähnten Gegend *Djurdjān* bilden. Wenn auch *Khurāsān* sicher eine geographische Einheit darstellt, so lässt seine grosse Ausdehnung doch eine Einteilung in kleinere Bezirke zu, wie *Bādghis*, *al-Djūzadjān*, *Tukharistān* u. a. Die gegenwärtige Grenze zwischen Persien und *Afghanistān* durchschneidet von Norden nach Süden *Khurāsān* und *Sistān*. Schliesslich bilden die Täler des Indus und seiner Nebenflüsse eine geographische Region für sich, obgleich der Teil mit *Kābul* im Süden des *Hindū-Kush* und *Ghazna* (*Zābulistān*) von den islamischen Geographen oft zu *Khurāsān* gerechnet wird. Der südlichste Teil des Industales wird von dem *Hilmand*-System durch die *Sulaimān*-Bergkette und die Wüsten *Waziristān*'s getrennt und ist infolge seiner klimatologischen Verhältnisse arm an bebauten Ländereien.

Auf der ganzen iranischen Hochebene stehen die vielen Kulturzentren durch ein System jahrhundertalter Karavanenstrassen untereinander in Verbindung. Die Hauptverkehrswege nach den Nachbarländern waren der Übergang über den Araxes nach dem östlichen Kaukasus (*al-Rān*), die Pässe westlich *Urmiya*'s nach Armenien, die Passstrassen über *Shahrizūr* und *Hulwān* nach Mesopotamien und dem *Irāk* und die Strasse von *al-Basra* nach *Ahwāz*. Die Seehäfen am Persischen Golf unterhielten einen regelmässigen Verkehr mit den Küstenstädten Arabiens, Indiens und sogar Ostafrikas. Nach *Transoxanien* (*Mā warā' al-Nahr*) ging die Hauptstrasse über *Amul* und *Tirmidh* am Oxus, während die Wege von *Kābul* und *Ghazna* nach *Multān* die Hauptverbindungen zwischen der iranischen Hochebene und den islamischen Teilen Indiens herstellten. Die Häfen am Kaspischen Meer unterhielten einen bescheidenen Verkehr mit der *Wolgamündung*.

Geschichtlicher Überblick. Die Beziehungen zwischen Arabien und Persien gehen weit in vorislamische Zeit zurück. Araber sassen schon in Südpersien seit der Zeit *Shāpūr*'s I., und die Sāsāniden waren die Herren Südarabiens bis zur Zeit *Muhammeds*. Dann begann unter dem *Khalifen* *Umar* die arabische Eroberung Persiens, wodurch die islamische Periode in der Geschichte dieses Landes eingeleitet wurde. Das politische und psychologische Vorspiel zu dieser Eroberung war die Einnahme der Hauptstadt des Sāsānidenreiches *al-Madā'in* im Jahre 637 nach der Schlacht bei *al-Kādisiyya*. Obgleich die genauen Daten der verschiedenen Kämpfe und Eroberungen nicht ganz feststehen, so ergibt doch die Überlieferung in den frühen historischen Quellen ein zuverlässiges Bild von den einzelnen Phasen der erstaunlich schnellen Ausbreitung der arabischen Eindringlinge über die

ganze iranische Hochebene. Denn mit Ausnahme von *Mukrān* und *Kābul* waren noch vor Ende der Regierung des *Khalifen* *Uthmān* (656) alle Gebiete bis nach *Balkh* erreicht. Wir können verschiedene Hauptexpeditionen unterscheiden, die anfänglich von *Medina*, dann von *Kūfa* und *Basra* unter Führung der Gouverneure dieser beiden Garnisonstädte ausgingen. Der erste Feldzug jedoch, die Eroberung des grössten Teiles von *al-Djibāl* und des südöstlichen *Adharbāidjān*, war die unmittelbare Folge der Einnahme *al-Madā'in*'s durch die Armee des *Sa'd* b. *Abi Waqqās*. Darauf folgte wahrscheinlich im Jahre 638 die Schlacht bei *Djalūla* und die Einnahme von *Hulwān* und *Karmisin* (*Kirmānshāh*) und, nachdem Verstärkungen von *Kūfa* eingetroffen waren, die berühmte Schlacht bei *Nihāwand*; diese Ereignisse führten zur Flucht des Königs *Yezdegerd* über *Isfahān*, *Istakhr*, *Kirmān* und *Sidjistan* nach *Marw*, wo er von dem *Marzubān* *Mahūya* umgebracht wurde (651). Von *Nihāwand* aus wurde sofort die Kapitulation *Ardabil*'s bewirkt (um 641), gleichzeitig auch Beutezüge nach *Djilān*. Die weitere Eroberung *Adharbāidjān*'s ging jedoch von *Mōsul* aus, das im Jahre 641 von *U'tba* b. *Farḳād* besetzt wurde, der im Verlaufe seines Feldzuges *Shahrizūr*, *Urmiya* und mehrere andere Plätze in *Adharbāidjān* nahm. *Nihāwand* blieb die Operationsbasis, von wo aus unter Führung der ersten Gouverneure von *Kūfa* *al-Raiy* und die Städte von *Kūmis* (nach 641) und ungefähr gleichzeitig *Hamadhān*, *Kazwin* und *Zandjān* erobert wurden. Im folgenden Jahre waren mehrere Expeditionen in dieser Gegend gegen die *Dailamiten* und andere Bergvölker notwendig. Von *Kūfa* ging auch der erste Einfall in *Khūzistān* unter dem Gouverneur *al-Mughīra* b. *Shu'ba* aus, aber die wirkliche Eroberung dieses Gebietes begann erst im Jahre 638 unter dem berühmten Gouverneur von *Basra* *Abū Mūsā al-Ash'ari*. Die Unterwerfung dieser sehr nah gelegenen Provinz dauerte nicht lange; auf den ernsthaftesten Widerstand traf man in *Tustar* (*Shūstar*). *Khūzistān* blieb *Abū Mūsā*'s Operationsbasis, von wo aus er die übrigen Städte *al-Djibāl*'s eroberte, nämlich *al-Sirwān*, *al-Šaimara*, *Kūmm* und *Kāshān* und schliesslich im Jahre 644 mit Hilfe seines Stellvertreters *Abd Allāh* b. *Budhail*, *Isfahān*. Letzterer war auch der erste, der in Richtung *Khurāsān* zog, indem er die *al-Ṭabasain* genannten Städte zur Kapitulation zwang. Ungefähr gleichzeitig fand auch der erste Einfall in *Fāris* statt, aber nicht von *Khūzistān*, sondern von der gegenüberliegenden arabischen Provinz *al-Bahrain* aus, deren Gouverneur *Uthmān* b. *Abi l-'Ās* mit dem *Marzubān* auf der Insel *Abarkawān* zusammenstiess und darauf *Tawwadj* nahm, von wo er Beutezüge nach den anderen Städten von *Fāris* machte. Sein Bruder *al-Hakam* schlug den *Marzubān* von *Fāris* bei *Rāshahr* an der Küste im Jahre 640 in einer grossen Schlacht, die nach *al-Balādhuri* ebenso bedeutend war wie die Schlacht bei *al-Kādisiyya*. Darauf ging an *Abū Mūsā* der Befehl, sich mit *Uthmān* b. *Abi l-'Ās* zu vereinigen, und beide zusammen eroberten in den Jahren 644—47 eine ganze Reihe von Städten, nämlich *Arradjān*, *Shābūr*, *Shirāz*, *Sinīz*, *Dārābdjird*, *Fasā*; *Abū Mūsā* war schon vorher weit in *Kirmān* vorgedrungen. *Shirāz* wurde hier die bedeutendste arabische Garnison. Von hier gingen unter dem *Khalifate* *Uthmān*'s die grossen Feldzüge *Abd Allāh* b. *Āmir*'s nach seiner Ernennung zum Gouverneur von *Basra* aus. Im Jahre 649 nahm er die noch nicht eroberten Städte



Istakhr und Djūr, und im Jahre 650 machte er sich an die Eroberung *Khurāsān*'s; die Veranlassung dazu soll eine Aufforderung von seiten des *Marzubān* von Tūs gewesen sein, die sich gleichfalls an seinen Kollegen in Kūfa, Sa'īd b. al-'Aṣ, richtete. Aber während Sa'īd nicht über Tabaristān und Djurdjān hinauskam, wo der *Malik* tributpflichtig gemacht wurde, wurde 'Abd Allāh der wirkliche Eroberer *Khurāsān*'s. Er hatte bereits seinen Stellvertreter *Mudjāshi'* b. Mas'ūd nach Kirmān entsandt, um Yezdegerd zu verfolgen. Nach dem Misserfolg dieser ersten Expedition wurde *Mudjāshi'* im Jahre 650 zum zweiten Mal nach Kirmān geschickt, wo er die wichtigsten Städte, nämlich al-Siradjān, Bamm und Djiruft eroberte. Zu Kämpfen kam es bei Hurmuz und in den Kuṣf-Bergen. Auf Befehl 'Abd Allāh's unternahm einen ähnlichen seitlich gerichteten Vorstoss nach Sistān al-Rabī' b. Ziyād, der die Wüste von Fahradj aus durchzog und unter grossen Schwierigkeiten Zaranđ, die Hauptstadt Sistān's eroberte, wo er mehrere Jahre lang blieb. Als sein Nachfolger wieder aus Zaranđ verjagt worden war, schickte 'Abd Allāh den 'Abd al-Raḥmān b. Samura, der das Land zurück-eroberte und bis in die Gegend von Dāwar, Bust und Zābul vordrang. Im Jahre 650 war 'Abd Allāh mittlerweile bis nach al-Tabasān gekommen, das ja schon erobert worden war, und schickte von hier aus al-Aḥnaf b. Ka'is zur Eroberung *Kūhistan*'s. Er selbst erreichte Nisābūr, das er nach einer Belagerung zur Übergabe zwang. Von hier aus wurden mehrere Städte von ihm und seinen Stellvertretern unterworfen, und mit dem *Marzubān* von Tūs wurde ein Vertrag geschlossen. Marw kapitulierte ohne Kampf. Eine zweite Expedition nach Herāt unter Aws b. Tha'laba führte zu einem Übergabevertrag mit dem Herrscher dieser Stadt, während in Ost-*Khurāsān* al-Aḥnaf b. Ka'is einfiel, der eine grössere Schlacht bei Marw al-Rūdh schlug, die Gegend von al-Djūzadjān und die Stadt Balkh eroberte und von hier aus seinen Vormarsch bis nach Khwārizm fortsetzte. Als 'Abd Allāh b. 'Amir zurückkehrte, liess er Ka'is b. al-Haiṭham als ersten Gouverneur von *Khurāsān* zurück.

So war die militärische Lage bei 'Othmān's Tod. Die Eroberungen waren keineswegs abgeschlossen, besonders nicht in Sistān und *Khurāsān*, aber indem die Araber in Plätze wie Nihāwand, al-Ahwāz und Shirāz Garnisonen legten, konnten sie nach den Bürgerkriegen ihre Eroberungen vervollständigen. Das Volk und die Behörden, mit denen die Araber in Persien zu tun hatten, waren sehr verschieden. Nachdem das königliche Heer bei al-Kādisiya und Nihāwand vernichtend geschlagen war, stellten sich vor allem die *Marzubān*'s mit ihren örtlichen Truppen den arabischen Eindringlingen entgegen und schlossen von sich aus Verträge (*muṣālaḥa*) ab, die ihnen Religionsfreiheit und den Besitz privaten Eigentums gegen Zahlung des *Kharāđj* gewährleisteten. Wenn eine Stadt oder eine Gegend mit Waffengewalt genommen war, wurden die Araber Eigentümer von Grund und Boden, wie z. B. in den medischen Bezirken Māh al-Kūfa und Māh al-Baṣra. Allgemeine Annahme des Islām, wie man von Kāzwin berichtet, war selten; die Zoroastrier übten ihre Religion auch weiterhin aus, besonders in Fāris und Adharbāidjān, aber von Fāris flüchteten viele nach Sidjistān und Mukran; um 700 erfolgte die erste Einwanderung von Zoroastriern nach Kathiawar in Indien. In der Stadt Dārābdjird war es der örtliche

*Herbadh*, der mit den Arabern verhandelte. Anderseits wurden viele Perser nach dem 'Irāk und nach Arabien als Gefangene verschleppt, wo sie *Marwālī* wurden, während auch ganze Gruppen, wie z. B. viele Ritter (*Asāwira*) aus Yezdegerd's Heer, und die verschiedenen Bevölkerungselemente Südpersiens (die Zoṭt, Sayābidja u. a.) sich der arabischen Armee anschlossen. Aber die Bergbewohner in Fāris und al-Djibāl und besonders in Djilān und Dailam blieben lange Zeit unbezwingbar und lebten unter lokalen kleinen Fürstengeschlechtern. In *Kūhistan* hatten die Araber mit Resten der Hepthaliten (*Hayātīla*) zu tun, noch weiter östlich mit Polytheisten (*Mushrikūn*), wahrscheinlich Buddhisten, und in *Khurāsān* oft mit türkischen Hilstruppen. Anderseits brachten die Eroberungen arabische Muslime in die persischen Städte, wo sie gewöhnlich mit dem Bau einer Moschee angingen; durch Kolonisierung nahmen sie in omayyadischer Zeit zu; unter ihnen gab es viele Überlieferer von Traditionen (*Ḥadīth*) über den Propheten und über andere religiöse Dinge, wodurch die allmähliche, zugleich auch durch wirtschaftliche Verhältnisse begünstigte Islāmisierung der Bevölkerung vorbereitet wurde.

Der Bürgerkrieg, an dem nicht wenige Perser im 'Irāk beteiligt waren, hemmte eine Zeitlang den Fortschritt der arabischen Waffen; die Sendlinge von 'Alī's Gouverneuren in Kūfa und Baṣra hatten grosse Mühe, sich zu behaupten, und ganz *Khurāsān* war aufständisch trotz des angeblichen Besuchs des *Marzubān* von Marw bei dem vierten *Khalifen*. Balkh stand sogar zeitweise unter chinesischer Kontrolle. Erst unter den energischen omayyadischen Gouverneuren des 'Irāk Ziyād und al-Ḥadjdjādī wurde die Eroberung mit neuer Kraft wieder aufgenommen. Unter Mu'āwiya war 'Abd Allāh b. 'Amir nochmals zum Gouverneur von Baṣra ernannt worden (662); er schickte wiederum 'Abd al-Raḥmān b. Samura nach Sistān. Diesmal erreichten die Araber zum ersten Mal Kābul, obgleich er und seine Nachfolger viel grössere Schwierigkeiten in ihrem Vorgehen gegen den Kābul-Shāh und die verschiedenen Herrscher Zābulistān's hatten (letztere hiessen *Zambīl*; so nach Marquardt, *Erānshahr*, S. 248). Diese Schwierigkeiten blieben während der ganzen Omayyadenzeit bestehen und liessen erst nach, als Sistān verwaltungstechnisch mit *Khurāsān* vereinigt wurde und die arabische Herrschaft sich in *Khurāsān* festigte. Ibn 'Amir begann auch als erster mit der Wiedereroberung *Khurāsān*'s durch seinen Stellvertreter al-Ka'is b. Haiṭham (Einnahme von Herāt und Balkh); sie wurde durch Ziyād b. Abi Sufyān fortgeführt (seit 666); unter ihm wurde Marw zu einer starken arabischen Garnison ausgebaut, und kurz darauf wurden 50 000 arabische Kolonisten mit ihren Familien in *Khurāsān* angesiedelt. Al-Ḥadjdjādī operierte in *Khurāsān* durch seine fähigen Generale al-Muhallab b. Abi Sufra, Yazid b. al-Muhallab und schliesslich Kūtaiba b. Muslim. Eine der grössten Schwierigkeiten war damals, wie auch später noch, die Säuberung der Hauptstrasse nach *Khurāsān* über al-Raiy, Kūmis und Tabaristān, wo es zu vielen Kämpfen mit den Bergbewohnern kam. Die Verlegung einer ansehnlichen arabischen Truppenmacht nach *Khurāsān* unter Ziyād hatte eine Reihe von Stammesfehden zur Folge, die schon zu Mu'āwiya's Regierungszeit ausbrachen und bald auch die arabischen Soldaten in den Garnisonen ergriffen, während gleichzeitig die aus dem Bürgerkrieg hervorgegangenen politischen

und religiösen Parteien nach und nach Anhänger in Persien, zuerst unter den Arabern und bald auch unter ihren persischen Klienten gewannen. Namentlich die Khāridjiten fanden unter ihrem Führer Kaṭarī b. al-Fudjā'a (getötet ungefähr 697) Zuflucht in Kirmān und machten von hier aus Streifzüge nach Norden und Westen. Gegen Ende der Omayyadenzeit war Isfahān mit Teilen von Fāris und Khūzistān vorübergehend in der Gewalt 'Abd Allāh b. Mu'āwiyā's (744–46). Das Hauptziel der Omayyadenverwaltung war das Eintreiben der *Djizya* und des *Kharādj*, und bis in die Zeit al-Hādjdjād's wurden die Bücher nach sāsānidischem Muster von einheimischen Schreibern in Persisch geführt. Unter al-Hādjdjād wurde zum ersten Mal als Verwaltungssprache und -schrift im 'Irāk das Arabische benutzt, und vermutlich kam das Arabische allmählich auch in den persischen Provinzen zu amtlichen Zwecken in Gebrauch; nichtsdestoweniger liessen die ersten arabischen Gouverneure, darunter auch Kaṭarī, Münzen mit Legenden in Pehlevi und Arabisch prägen. Einen beträchtlichen Fortschritt in der Islamisierung Persiens bildete die Finanzpolitik 'Umar b. 'Abd al-'Azīz' und Hishām's; nachdem infolge von 'Umar's Verfügungen viele Perser den Islām angenommen hatten, um sich von der *Djizya* zu befreien, brachte die gleiche Besteuerung der Muslime und Nichtmuslime durch Hishām eine Assimilierung der verschiedenen Bevölkerungselemente mit sich, woraus zu dieser Zeit eine zuverlässige Klasse islamisch persischer Beamten hervorging. Nur die Bergvölker unter ihren lokalen Führern blieben unbotmässig. Aber besonders die entlegene Provinz Khurāsān blieb, obwohl Aufstände nicht selten waren und die arabischen Stämme sich dauernd beföhden, unter strenger Kontrolle der Regierung dank der starken Garnison in Marw, wo der Gouverneur residierte, und in nicht geringer Masse dank der muslimischen Erfolge in Transoxanien unter Kūtaiba.

Dies erklärt, warum die anti-omayyadische Propaganda unter Führung der 'Abbāsiden in Syrien gerade Khurāsān als das geeignete Betätigungsfeld für ihre Agenten wählte. Dadurch dass diese Propaganda die Feindseligkeiten unter den arabischen Stämmen und die allgemeine Unzufriedenheit der Bevölkerung mit der bestehenden Herrschaft ausnutzte, führte sie schliesslich zu dem Aufstand Abū Muslim's im Jahre 747 und zu seinem siegreichen Einzug in Marw und bald darauf in Nisābūr. So verdankten die 'Abbāsiden den arabischen Truppen in Persien und ihren persischen Helfern ihren Endsieg im Jahre 750. Dies führte natürlich eine völlige Neuorientierung Persiens im Reiche dieser neuen Dynastie herbei, noch umso mehr als die 'Abbāsiden ihre Residenz nach dem 'Irāk verlegten, wo früher der Mittelpunkt der letzten nationalen persischen Dynastie gewesen war. Persische Lebensweise und persische Sitten wurden in dem neuen Zentrum der arabischen politischen Macht und bald auch der islamischen Zivilisation, dem im Jahre 762 gegründeten Baghdād, tonangebend. Ein Symptom dieses persischen Kultureinflusses ist die Übersetzung mittelpersischer Literaturprodukte durch Schriftsteller wie Ibn al-Muḳaffā' ins Arabische. Ferner erlangten angesehene Familien persischen Ursprungs, wie die Barmakiden und später die Banū Nawbakht, als Wezire Einfluss auf die Staatsgeschäfte. In dieser Zeit beginnt auch das rassische Selbstbewusstsein der Perser in der Form der *Shu'ūbiya*-Bewegung zu erwachen, und ebenso

beginnen die Ansichten persischer *Zindik's* die religiösen Kreise vornehmlich zu beschäftigen. Die Khalifen selbst zeigten mehr Interesse für ihre persischen Provinzen, als es die Omayyaden je getan hatten; sie mussten es übrigens, da die Ereignisse gezeigt hatten, was ein mächtiger Befehlshaber gegebenenfalls gegen die Zentralregierung unternehmen konnte. In den südwestlichen Provinzen al-Djibāl, Khūzistān und Fāris waren Aufstände dieser Art nicht zu befürchten, aber weiter abseits und in den Bergen konnte die Autorität nur durch wiederholte Expeditionen aufrechterhalten werden. So schickte der Khalife al-Manṣūr, als der Gouverneur von Khurāsān Unbotmässigkeit erkennen liess, seinen Sohn al-Mahdī mit dem General Khāzim b. Khuzaima, um die Ordnung wiederherzustellen und darauf einen lokalen Herrscher in Ṭabaristān zu unterwerfen. Dann schlug al-Mahdī bis zu seiner Thronbesteigung seinen Wohnsitz in al-Rayy auf. Hārūn al-Rashid unternahm selbst am Ende seines Lebens einen Kriegszug gegen Khurāsān und Transoxanien, auf dem er in Tūs starb (809). Sein Sohn al-Ma'mūn, der ihn begleitet hatte, blieb in Khurāsān, sogar noch als er Khalife geworden war (813), bis zum Jahre 817. In diese Zeit fällt das Auftreten des Imām 'Alī al-Ridā. In derselben früh-abbāsidschen Zeit änderte sich die Einstellung der persischen Bevölkerung zum Islām, insofern als namentlich der Aufstand Abū Muslim's viele bessere Perser (die *Dihkāne*) veranlasst hatte, Muslime zu werden; zugleich aber wurden die unteren Schichten von einem religiösen Fanatismus ergriffen, in welchem islamische und vorislamische Anschauungen miteinander vermengt waren. In Khurāsān tauchten eine Reihe von „falschen Propheten“ auf: Sinbād der Magier (754–55), Ostādis (766–68), Yūsuf al-Barm, al-Muḳanna' (777–80). Zu den gleichen religiösen Bewegungen gehörte auch die langanhaltende Erhebung der Khurramiten unter Bābak (816–38) in Ādharbāidjān. Die Khalifen hatten recht, wenn sie diese Bewegungen mit grosser Strenge unterdrückten; denn gewöhnlich waren sie von einem Streben nach politischer Unabhängigkeit begleitet. Der Aufstand des 'Aliden Yahyā b. 'Abd Allāh in Dailam im Jahre 793 zeigte ebenfalls, dass es bereits möglich war, in Persien mit islamischen Ideen zu operieren, und daher musste der Khalife Hārūn bei seiner Unterdrückung mit grosser Umsicht zu Werke gehen.

Unter al-Ma'mūn beginnt die politische Lösung Khurāsān's und benachbarter Provinzen vom 'Abbāsiden-Khalifat, u. zw. weder auf Betreiben altpersischer Adligen oder Fürsten, noch durch Volksbewegungen der oben erwähnten Art, noch durch khāridjitishe oder 'alidische Propaganda, sondern durch das Vorgehen persisch-muslimischer Gouverneure von nicht altadligem Stammbaum, die aber nichtsdestoweniger von nationalen Gefühlen getragen waren und so die persisch-muslimische und kulturelle Renaissance vorbereiteten. Tāhir b. al-Husain, der General al-Ma'mūn's, wurde im Jahre 820 zum Gouverneur von Khurāsān ernannt. Seine Nachkommen, die Tāhiriden, waren nominell Statthalter der Khalifen, aber die Khalifen mussten ihnen eine fast unabhängige Herrschaft über Khurāsān mit den Gebieten im Osten bis zum Indus und im Westen bis al-Rayy überlassen. Diese Gebiete kamen niemals mehr unter die volle Hoheit der Khalifen; denn die Tāhiriden verloren ihre Herrschaft und ihr Gebiet im Jahre 873 im



Kämpfe gegen die Šaffāriden, eine Dynastie von noch geringerer adliger Herkunft, die sich zuerst im Jahre 867 unter Ya'qūb b. al-Laiṭh und seinen beiden Brüdern zu Herren von Sīstān gemacht hatten. Ihr Gebiet umfasste eine Zeitlang Khurāsān mit den Bezirken Kābul und al-Rukhkhadj — wo die 'Abbāsidenherrschaft niemals so recht Fuss gefasst hatte — und sogar Kirmān und Fāris, aber die Stellung der Šaffāriden als führende Macht in Persien ging bald zu Ende, als sie im Jahre 879 bei ihrem Versuch, den Khalifen in Baghdād anzugreifen, in Khūzistān geschlagen wurden. Die kulturelle und religiöse Stellung der Šaffāriden ist im einzelnen nicht bekannt, aber ihre Waffentaten blieben noch lange nach ihrem Verschwinden in Persien berühmt. In derselben Zeit musste sich das Khalifat das Auftreten anderer mehr oder weniger unabhängiger Herrscherfamilien gefallen lassen, so die Dulafiden in al-Karadj im südlichen Teil Mediens (842—97) und die Rudaini-Familie in Adharbāidjān. Weit wichtiger ist das Aufkommen der Sāmānīdendynastie in Khurāsān und Transoxanien. Das Ursprungsland dieser Dynastie war Khurāsān; sie waren zuerst treue Diener der Tāhiriden gewesen und besaßen schon eine mächtige Stellung in Transoxanien, als sie durch die Wirren in Khurāsān nach dem Sturz der Tāhiriden im Jahre 892 unter der nominellen Oberhoheit Baghdād's ihre Macht in Khurāsān aufrichten konnten. Unter Naṣr b. Aḥmed (913—43) regierten sie auch in Sīstān, Kirmān, Djurdjān, al-Raiy und Tabaristān. Die ungeheure kulturelle Bedeutung dieser Dynastie für Persien beruht darin, dass ein neuer nationaler, aber islamisierter persischer Renaissance-Geist sich in Khurāsān entwickeln konnte, wie es die Anfänge der neupersischen islamischen Litteratur zeigen. Diese Entwicklung geht sicherlich mindestens bis in die Zeit al-Ma'mūn's zurück. Die Sāmāniden residierten in Transoxanien und liessen Khurāsān durch Gouverneure regieren, so dass es nicht die Nachbarschaft ihres glänzenden Hofes allein war, welche die persische Form der islamischen Kultur in ihrer Entwicklung förderte; dies ist mehr dem beginnenden allgemeinen Wohlstand zuzuschreiben, wodurch eine Klasse reicher Grundbesitzer entstand, welche litterarische und wissenschaftliche Tätigkeit begünstigen konnten; denn die arabische Litteratur fing nun auch an, in Khurāsān zu blühen (al-Balkhī u. a.). Es ist ferner bemerkenswert, dass die persische Renaissance sich nicht in den traditionellen Mittelpunkt des Parsismus, Fāris und Adharbāidjān, wo sich um diese Zeit die alten Verhältnisse nicht viel geändert hatten, entfaltete, sondern vielmehr in einem — kulturell gesprochen — neuen Land, wo neue Formen leichter ins Dasein treten konnten.

In West-Īrān nahm die Äusserung des persischen Nationalgeistes andere, weniger feine Formen an, da der Träger die niemals ganz unterworfenen Bevölkerung von Dailam und Dīlān war. Hier hatte die unter Hārūn al-Rashīd beginnende zaiditische 'Alidenpropaganda der Bevölkerung eine islamische gegen die Khalifenregierung gerichtete Devise verschafft. Mehrere kleinere Lokaldynastien bestanden in Dailam noch Anfang des X. Jahrh.'s, und von hier gingen Raubzüge aus, deren erstes Ziel die Stadt al-Raiy war. Die Bandenführer wurden Generale und einige sogar Herrscher von Ländern, deren Grenzen infolge ihrer Kriege untereinander und mit den Sāmāniden ständig wechselten. Die dauerhafteste dieser so gebildeten Dynastien war

die der Ziyāriden (928—1042), die eine Zeitlang in al-Raiy, Isfahān und Ahwāz herrschten, aber am Ende auf die Gebiete Tabaristān und Djurdjān beschränkt waren. In al-Djibāl, Fāris und Khūzistān mussten sie bald den viel erfolgreichereren Būyiden, ihren früheren dailamitischen Bundesgenossen, Platz machen. Der voneinander unabhängige Aufstieg der drei Brüder 'Alī, Ḥasan und Aḥmed, der Söhne Būya's, begann um 935, und bald bezahlte fast das ganze westliche Persien keine Steuern und Tributleistungen mehr an die Regierung in Baghdād, wo überdies die Khalifen von Militärbefehlshabern beherrscht wurden. Diese Verhältnisse ermöglichten es Aḥmed b. Būya, der bereits der Herr von Khūzistān war, im Jahre 946 Baghdād zu besetzen und den Sitz des Khalifats in seine Besitzungen einzuverleiben. Das Khalifat durfte unter der politischen Vorherrschaft dieser persischen šhi'tischen Dynastie weiterbestehen. Die anderen Būyiden-Brüder residierten in al-Raiy und in Shirāz; die glanzvollste Regierung war die 'Aḍud al-Dawla's, eines Sohnes von 'Alī von Shirāz, der seinerseits im Jahre 978 Herr von Baghdād wurde und bis 983 regierte, während sein Sohn Bahā' al-Dawla (989—1013) weiterhin noch über 'Irāq, Fāris und Kirmān herrschte. Gleichzeitig war der nordwestliche Teil Persiens nach der halbunabhängigen Regierung der Gouverneure aus der Šādjīdenfamilie in Adharbāidjān (890—929) in die Hände kurdischer Dynastien gefallen, wie der Musāfiriden, Šhaddādiden, Rawwādiden u. a.

Infolge dieser ersten politischen Erschütterungen sollte das westliche Īrān die spezifisch persische kulturelle Entwicklung, die in Khurāsān begonnen hatte, etwas langsamer annehmen; aber gegen Mitte des X. Jahrh.'s, als die Verhältnisse stetiger wurden, sammelte sich um die Būyidenhöfe und an anderen grösseren Mittelpunkten eine Gruppe persisch-islamischer Litteraten, wie Hamza al-Isfahānī (gest. um 970), und Gelehrten, worunter so hervorragende Persönlichkeiten wie die Būyidenwezire Abu 'l-Faḍl b. al-'Amīd und Ismā'il b. 'Abbād. Zugleich drangen die verschiedenen religiösen Strömungen der Zeit in die Schichten der ständig zunehmenden islamischen Bevölkerung, wobei man an einem Orte šhi'tische Lehren bevorzugte, an einem anderen mu'tazilitische, an einem dritten an den Traditionen festhielt (*Ahl al-Hadīth*) usw. (vgl. die Geographen, *passim*). Der Karmatismus wurde jedoch streng unterdrückt, als er Ende des IX. Jahrh.'s in Khurāsān auftrat, und obgleich die karmatische Propaganda in Südwestpersien eifrig betrieben wurde, hatte sie doch nur jenseits des Meeres in al-Bāhrān politische Erfolge. Der Šūfismus breitete sich ebenfalls weithin in seinen verschiedenen Formen aus und hatte bereits im X. Jahrh. einen besonderen typisch persischen Šūfismus entwickelt; die Lebensgeschichte al-Hallāj's zeigt gleichfalls, wie stark Südwestpersien für šūfische Propaganda empfänglich war. Alle diese Keime sollten in späteren Jahrhunderten Frucht tragen; aber im grossen ganzen hatte schon die politische Verteilung der Kräfte bewirkt, dass Westpersien, das zwischen dem sunnitischen Ostpersien und dem sunnitischen 'Irāq und Mesopotamien lag, zur Ši'a hinneigte.

Das X. Jahrh. sah das Emporkommen der Türken in Persien. Türkische Truppen bildeten schon einen grossen Bestandteil in den Heeren der Gouverneure und Fürsten, die sich gegenseitig Teile des iranischen Bodens streitig machten, und ebenso der Bergvölker, die an der Seite ihrer eigenen Fusssoldaten

Reiter benötigten. Zwar hatten sich schon zur Sāmānidenzeit Teile von türkischen Stämmen südlich des *Djāhūn* in *Tukhārīstan* angesiedelt, aber die Hauptrolle der Türken in Persien war immer nur auf Soldaten und militärische Befehlshaber im Dienste örtlicher Gouverneure und Fürsten beschränkt gewesen. In den Sāmānidenstaaten hatten es manche Türken zu hohen Stellungen im Heere und in der Verwaltung gebracht, und als die militärische Macht der Sāmāniden nach und nach sank, strebten diese türkischen Befehlshaber nach politischer Führerschaft, wobei sie sich auf ihre türkischen Truppen stützten und ihr angeborenes militärisches Organisationstalent entwickelten. Auf diese Weise machte sich der türkische Vasall der Sāmāniden, Subuktakin, in dem neu eroberten Gebiet von *Ghazna* und *Kābul* unabhängig, wo sich bisher örtliche Hindu-Herrscher hatten behaupten können; die Entwicklung seiner Macht wurde bald eine Gefahr für die Sāmāniden selbst, die in Transoxanien ständig Boden an die türkischen *Ilek-khāne* verloren. Subuktakin war Sāmāniden-gouverneur in *Khurāsān* gewesen, aber erst nach seinem Tode (997) ergriff sein Sohn *Maḥmūd* von *Ghazna* (999–1030) die Gelegenheit, ein unabhängiges Reich in *Khurāsān* zu gründen, wo er anfänglich *Balkh* als Hauptstadt wählte. Er dehnte seine Herrschaft in Persien über *Sīstān* und bis nach Ost-Medien aus, während seine Eroberungen in Indien und Transoxanien einen starken Rückhalt für die Festigung seiner Macht in *Irān* bildeten. *Maḥmūd* hat den *Khalifen* um die Investitur gebeten und ist in der Folge als ein Vorkämpfer des Sunnismus bekannt. Unter seiner Regierung wurde die neue kulturelle persisch-islamische Tradition der Sāmāniden weitergepflegt; seine Residenz war ein Mittelpunkt der persischen Hofdichter, und wie auch sein persönliches Verhältnis zu *Firdawsī* gewesen sein mag, es zeigt jedenfalls, dass seine Staaten einen günstigen Nährboden für die Renaissance persischer Traditionen bildeten. Ferner sagt der Name *al-Bīrūnī* genug, um anzudeuten, dass die edelste und höchste Form islamischen Gelehrtentums unter seiner Regierung gedeihen konnte. Seine ungeheure Volkstümlichkeit in der späteren persischen *Ṣūfī*-Dichtung hat diesen türkischen Herrscher zu einem Heros in der persischen Kultur gemacht. Die endgültige Islamisierung der *Kābuler* Gegend ist das Werk der *Ghaznawiden*. Mittlerweile konnten sich in West-*Irān* die späteren *Būyiden* weniger glänzend halten; ausser durch die *Ghaznawiden* erlitten sie in der ersten Hälfte des XI. Jahrh.'s in *Fāris* ernste Schlappen durch die *Shābānkara*-Kurden. Jedoch waren die Verhältnisse dem Gedeihen der persischen Literatur und Wissenschaft (*Avicenna*) keineswegs hinderlich.

Der Aufstieg der *Ghaznawiden* war nur das Vorspiel zur türkischen Invasion unter den *Seldjuken*, wodurch die *Seldjuken*herrschaft in Persien und darüber hinaus aufgerichtet wurde. Diesmal, u. zw. seit 1029, hatten die Türken, die meist *Ghuzz* genannt wurden, angefangen, trotz der Gegenmassnahmen der Sāmāniden und *Ghaznawiden* in Ost- und Nord-Persien einzuwandern. Innerhalb sieben Jahren nach seinem ersten Auftreten in *Khurāsān* (1038) hatte ihr Führer *Tuğhril Beg* ganz Nordpersien überrannt und zog im Jahre 1055 in *Baghdād* ein. Gleichzeitig wurde die Macht der noch existierenden *Ziyāriden* und der verschiedenen *Būyidendynastien* gänzlich gebrochen; die iranischen Besitzungen der *Ghaznawiden* wurden beträchtlich

beschnitten, und so wurde fast ganz Persien unter der türkischen Dynastie der *Seldjuken* wieder vereinigt, deren einzelne Glieder die verschiedenen Provinzen: *Khurāsān*, *Sīstān* mit *Herāt*, *Kirmān*, *Fāris* und *Ādharbāidjān* unter sich teilten. *Tuğhril Beg* errichtete seine Residenz in *al-Raiy*; er und seine Nachfolger wurden die grossen *Seldjuken* genannt im Gegensatz zu den kleineren *Seldjuken*-dynastien. Der letzte Gross-*Seldjuke* *Sandjar* (1117–1157) war, obgleich ein fähiger Herrscher, nur noch wirklicher Herr in *Khurāsān* und stand schon einer neuen Lage in Persien gegenüber, die nach seinem Tode eine politische Zersplitterung hervorrief, die erst durch die mongolische Eroberung aufgehoben werden konnte.

Der türkische Einbruch, der nomadisierende Türken in fast alle Gegenden Persiens brachte, wo sie ihrer Lebensart entsprechende Bedingungen antrafen, und der in mancher Beziehung mit der arabischen Invasion verglichen werden kann, machte aus Persien (mit Ausnahme von *Ādharbāidjān*) kein türkisches Land, wie dies mit Transoxanien und Kleinasien der Fall war. Die junge persische kulturelle Renaissance hatte genug Lebenskräfte gesammelt, um die herrschenden türkischen Elemente zu assimilieren, und dies in solchem Masse, dass die *Seldjuken* bis zum XIII. Jahrh. persische Kultur in Kleinasien verbreitet haben. Die nomadisierenden *Ghuzz* konnten sich hier im Gegensatz zu anderswo nur als ein sehr unruhiges Element erweisen, das im XII. Jahrh. sogar den *Seldjuken* selbst gefährlich wurde. Der Einfluss ihrer gewiss nicht sehr orthodoxen islamischen religiösen Anschauungen auf Persiens Religionsgeschichte hat sicherlich nicht wenig zur Verbreitung *shīʿitische* Ideen beigetragen. Die *Seldjuken* selbst setzten die Tradition der Sāmāniden und *Ghaznawiden* fort, indem sie Vorkämpfer des Sunnismus wurden. Der Minister *Nizām al-Mulk* ist eine überragende Persönlichkeit unter den vielen Männern persischer Herkunft, welche die Säulen der politischen, religiösen und litterarischen Strömungen jener Zeit waren. Unter seinem Patronat arbeitete *al-Ghazālī*, dessen spätere Wirkungsstätte *Nisābūr* in *Khurāsān* war. Persien hatte damals eine ebenso grosse Bedeutung als Sitz der islamischen Kultur erlangt wie der *Irak* und andere Teile der islamischen Welt. Die von *Nizām al-Mulk* gegründeten theologischen Hochschulen in *Baghdād* und *Nisābūr* krönten das Werk der islamisch-sunnitischen Zivilisation, festigten aber zugleich auch die religiösen und kulturellen Werte und verankerten sie für kommende Jahrhunderte. Die früh*seldjuke*nische Zeit zeigt auch eine Weiterpflege der besten Art von muslimischer wissenschaftlicher Tätigkeit in Persien, wofür man nur *ʿOmar-i Khayyām* anzuführen braucht.

Westpersien behauptete jedoch seine nicht-sunnitische Tradition durch die ismāʿīlitische Propaganda, die zur Einnahme der Festung *Alamūt* bei *Kāzwin* durch *Hasan-i Ṣabbāḥ* im Jahre 1091 führte. Die Quellen dieser Propaganda waren im Osten (*Nāṣir-i Khusrāw*) wie im Westen (*Ägypten*) die gleichen, aber ihre politischen Erfolge beschränkten sich, soweit sie Persien betrafen, auf *al-Djibāl*, *Fāris* und *Khūzistān* und in geringerem Masse im Osten auf *Kūhistān*, wo um dieselbe Zeit eine Reihe von Festungen von den *Ismāʿīliten* erworben wurden. *Hasan-i Ṣabbāḥ* und seine Nachfolger wurden in West-*Irān*, besonders in *al-Djibāl* eine politische Macht, gegen die die *Seldjuken* immer weniger



auszurichten vermochten und die nur durch den Mongolensturm vernichtet werden konnte.

Die Seldjuken hatten in ihren Besitzungen ein System erblicher Militärlehen (*Ikṭā'*) geschaffen, um über ein Heer verfügen zu können, das von zuverlässigen Führern befehligt war. Dies System hatte eine Lockerung der Zentralgewalt zur Folge, die im Laufe der Zeit in die Hände einer Reihe von unabhängigen Militärgouverneuren (in der Geschichte als *Atabek's* bekannt) überging. Auf persischem Boden waren die wichtigsten Atabek-Dynastien die von Ādharbāidjān (seit 1146), Luristān (seit 1148), Yazd (seit 1170) und die Atabek-Dynastie der Šalghariden in Fāris (seit 1137), die nach dem Erlöschen der herrschenden Seldjuken in Kirmān auch dies Gebiet annektierte. In den südlichen Teilen von Fāris und Kirmān bestand die zügellose Herrschaft der Šhabānkara weiter. In Khurāsān wurden die Seldjuken nach Sandjar's Tod durch die Khwārizmshāhe verdrängt, und zur selben Zeit kommt die Ghōridendynastie auf, die aus den Bergen von al-Ghōr und al-Dāwar stammte. Die Ghōriden machten dann durch die Einnahme Ghazna's im Jahre 1149 der Ghaznawidenherrschaft in Persien ein Ende; sie dehnten sich ebenso bis nach Sistān und der Gegend von Bust und im Norden bis Bāmiyān und Ost-Khurāsān aus. Dann verloren sie ihrerseits den grössten Teil ihrer Besitzungen an die Khwārizmshāhe. Bald waren die Ghōriden mit den herumwandernden Ghuzz verbündet, bald kämpften sie gegen sie; im grossen ganzen kennzeichnen die durch die Ghōriden und ihre zeitweiligen Verbündeten verursachten Verwüstungen den Anfang des kulturellen Niederganges im nordöstlichen Irān.

Dieser Niedergang wurde durch den Mongolensturm noch beschleunigt. Nachdem der Khwārizmshāh Muḥammed mit Čingiz Khān in Streit geraten war (1218), ergriffen die Mongolen zuerst Besitz von seinen Ländereien in Transoxanien, was ihr politisches und militärisches Auftreten in Khurāsān zur Folge hatte. In dem Feldzug des Jahres 1220/1 eroberten die Mongolengenerale Djebe und Subutai Khurāsān und den nördlichen Teil Westpersiens bis Ādharbāidjān, wobei sie den Khwārizmshāh Muḥammed auf die Insel Abiskūn im Kaspischen Meer trieben, wo er starb, und seinen Sohn Djalāl al-Dīn zur Überschreitung des Indus zwangen. Die grossen Städte Khurāsān's wurden derartig verwüstet, dass jede Aussicht dahin war, ihren alten Glanz wiederzuerlangen; die Bevölkerung muss durch die grossen Massaker wesentlich dezimiert worden sein, und die Kunst- und Litteraturwerke wurden zerstört. Die eroberten Städte wurden unmittelbar unter mongolische Verwaltung gestellt; wo sich die Bewohner widersetzen, wie in Hamadḥān, wurden sie mitleidlos niedergemetzelt. Die eroberten Gebiete kamen an den Teil des mongolischen Reiches, der Čaghatai zufiel. Südpersien wurde im Augenblick noch verschont; in Kirmān gründete der Mongolensending Burāk Hādġib im Jahre 1224 eine fast unabhängige Herrschaft. Bald darauf erschien Djalāl al-Dīn wieder aus Indien, um im Sturme nach Ādharbāidjān und Armenien vorzurücken, ohne jedoch die Mongolen verjagen zu können. Dann, im Jahre 1256, kam der zweite Einfall der Mongolenheere unter Hulagu, dem Bruder des regierenden Khān Mangu. Dieser Zug war sorgfältig vorbereitet und richtete sich gegen die isma'ilitischen Ketzer in Persien und gegen das Khalifat in Bagdad, das im Jahre 1258

ausgerottet wurde. Was auch die wahren politischen und religiösen Motive für Hulagu's Expedition, der ein Freund der Christen war, gewesen sein mögen, sie hatte jedenfalls ungeheure Folgen für den östlichen Islām im allgemeinen. Persien wurde gänzlich unterjocht und bildete fortan den grösseren Teil der Besitzungen der nichtislāmischen Mongolendynastie der İlkhāne, welche die meiste Zeit in Ādharbāidjān residierten (seit 1306 in Sultāniya). Gegen Ende des XIII. Jahrh.'s wurden die kleineren noch bestehenden Dynastien, wie die Šalghariden-Atabeks in Fāris und die Kutlugh-Khāne in Kirmān ebenfalls vernichtet.

Infolge der schrecklichen Verwüstungen in Khurāsān hörte diese Gegend auf, ein Herd der nationalen persisch-islāmischen Kultur zu sein; diese Rolle wurde nun vom Westen übernommen. Gleichzeitig hatten die politischen Ereignisse die Verbindungen zu den westislāmischen Zentren gelockert, die in diesem Augenblick ganz von dem Kriege gegen die Kreuzfahrer in Anspruch genommen waren. Überdies machte der persische Islām infolge der Vernichtung der isma'ilitischen Macht und infolge der unsicheren Haltung der İlkhāne gegenüber dem Islām und seinen verschiedenen Formen in dieser Zeit eine ernste Krise durch, und viele widerstreitende Strömungen waren am Werk. Damals lebte in Ardabil der Šaikh Sa'ī al-Dīn (1252—1334), der Anherr der Šafawidendynastie. Doch konnte sich der persische Nationalcharakter behaupten und assimilierte die vielen neuen fremden, meist türkischen Elemente, soweit sie für eine höhere geistige Kultur empfänglich waren. Grosse persische Dichter (Sa'dī) blühten, und die İlkhāne zeigten Interesse an den Errungenschaften islāmischer Wissenschaft (Našīr al-Dīn Tūsī) und Litteratur (Rashīd al-Dīn).

Während der Zeit der İlkhāne (1265—1337) wurde Persien von den christlichen Mächten Europas als ihr Verbündeter gegen Ägypten angesehen, das jetzt der Vorkämpfer des Islām im Westen war. Aber obgleich der politische Gegensatz zwischen dem Reich der İlkhāne und dem westlichen Islām Wirklichkeit geworden war, war doch jeder Versuch, durch Errichtung von Bistümern das Christentum in Persien zu organisieren und zu verbreiten, fruchtlos. Persien kam jedoch in engere Berührung mit der europäischen Welt, als es jemals in islāmischer Zeit der Fall war, nicht so sehr durch eine ganze Reihe bekannter Reisender, die auf ihrem Wege nach dem Mittelpunkt des Mongolischen Reiches durch Persien kamen, als durch die Errichtung von Handelsniederlassungen der italienischen Republiken in Ādharbāidjān, die dem Überlandhandel ihrer Faktoreien am Schwarzen Meer (Trapezunt) durch Armenien und Persien nach Zentralasien dienen sollten.

Nach dem Tode Abū Sa'īd's (1335) ging die Dynastie der İlkhāne durch die Streitigkeiten zwischen den Djalā'iriden und Čübāniden zu Ende. Abū Sa'īd hatte schon grosse Schwierigkeiten gehabt, die Einheit seines Staates zu wahren, besonders in seinem Kampf gegen den einflussreichen Amir Čübān. Ferner mussten sich die späteren İlkhāne schon die Existenz halbunabhängiger Dynastien gefallen lassen, wie z. B. der Kurt-Dynastie in Herāt, der einzigen grösseren Stadt in Khurāsān, die von den Mongolen verschont geblieben war. Andere mächtige Befehlshaber, die im Dienste der İlkhāne standen, fanden in den Wirren nach Abū Sa'īd's Tod Gelegenheit,

nach politischer Unabhängigkeit zu streben; den grössten Erfolg hatten die Muẓaffariden in Fāris und Kirmān, eine Dynastie arabischer Abstammung, die von ungefähr 1340 bis zu ihrer Vernichtung durch Timur im Jahre 1392 in Südpersien und eine Zeitlang sogar bis zum persischen Irāk (al-Djibāl) und Ādharbāidjān herrschte. Weiter unterstand Ādharbāidjān jetzt den Khānen der Goldenen Horde und dann der Djālā'iridendynastie von Baghdād. Ostpersien war vorwiegend aufgeteilt zwischen der schon erwähnten Kurt-Dynastie in Herāt und dem Serbedār-Klan, der sein Zentrum in Sebzwār hatte.

In diesen verworrenen Zeiten, als das Ansehen politischer Macht erblasste, fanden die volkstümlicheren und gewissermassen demokratischen Elemente Persiens mehr Gelegenheit, für sich selbst einzustehen, wie es das ziemlich selbständige Auftreten verrät, das die Bürger verschiedener Städte den sich streitenden Herrschern gegenüber zeigten. Diese Selbstbehauptung demokratischer Elemente kann man auch in Kleinasien beobachten, aber auf dem kulturell günstigeren Boden West-Irāns trug sie im XIV. und XV. Jahrh. die Früchte einer glänzenden litterarischen Entwicklung, die in solch ungünstiger politischer Umgebung auf den ersten Blick erstaunlich scheinen kann. Diese Entwicklung war von einer Intensivierung der religiösen Strömungen im Volke begleitet, wobei das Volk aber stark dem Einfluss der niedrigeren Formen des Sūfismus unterlag, wie ihn die Derwische verbreiteten. In dem Falle der Serbedāre in Khurāsān hatte die Derwish-Tätigkeit sogar politische Folgen, und hier haben wir auch eine auffallende Parallele mit den Verhältnissen in Kleinasien. Der höhere Sūfismus blieb auf die oberen Schichten beschränkt und fand seinen Ausdruck in der Litteratur, wodurch wir die verschiedenen Geistesrichtungen verfolgen können. Hāfiz' Gedichte zeigen, dass der Shi'a-Glaube der *Ithnā-ashariya* schon sehr verbreitet war und dass das Grab 'Alī al-Riḍā's in Meshhed ein Nationalheiligtum wurde.

Ende des XIV. Jahrh.'s folgte ein furchtbarer politischer Rückschlag infolge der Eroberung Persiens durch Timur Lang; es war das letzte Mal, dass fremde Einmischung die Entwicklung eines persischen Nationalstaates aufhielt. Nachdem Timur sich durch Eroberungen in Zentralasien ein eigenes Reich geschaffen hatte, begründete er mit seiner Abstammung von Čingiz Khān den Anspruch, auch Persien zu beherrschen. Im Jahre 1370 hatte er bereits Balkh erobert, und 1380 unterwarf er Khurāsān, Sistān und Māzandarān; in den Jahren 1383/4 vervollständigte er seine Eroberungen durch die Einnahme von Ādharbāidjān, Irāk-i 'adjamī und Fāris, wo er die Muẓaffaridendynastie beseitigte (1392). Die Serbedāre waren schon hinweggefeigt worden, und im Jahre 1389 verschwand die Kurt-Dynastie in Herāt. Das blutigste Ereignis während dieser Eroberung war die Plünderung Isfahān's im Jahre 1387. Timur hielt sich niemals lange in Persien auf, sondern liess es von einigen seiner Söhne verwalten, namentlich von Shāhrukh, der bereits 1397 „König“ in Khurāsān und Sistān wurde. In Ādharbāidjān regierte Mirānshāh, durchaus nicht zur vollen Zufriedenheit seines Vaters. Nach Timur's Tod (1405) wurde die politische Einheit des Reiches im grossen ganzen unter Shāhrukh (gest. 1447) gewahrt, der viele durch seines Vaters Feldzüge verursachte Verwüstungen wieder gutzumachen suchte. Shāhrukh erkannte noch nominell den Kaiser

von China als seinen Lehnsherrn an. Nach seinem Tode machten sich verschiedene Nachkommen Timur's, die Timuriden, gegenseitig Teile von Persien streitig, während nach 1450 die Dynastien der Kara-Koyunlu und Ak-Koyunlu vom Westen her auftauchten, um grosse Teile Persiens zu beherrschen. Der bekannteste Timuride in Persien war Sultan Husain Baikara, der von seiner Hauptstadt Herāt aus über Khurāsān, Sistān und Djurdjān von 1468 bis 1506 herrschte.

Timur's Regierung in Persien bedeutete auch eine sunnitische Reaktion, die aber in West- und Mittelpersien nicht von Dauer war. Zu den vielen religiösen heterodoxen Erscheinungen dieser Zeit gehört auch das Auftreten der Hurūfi-Sekte; einer ihrer Anhänger versuchte im Jahre 1426, Shāhrukh in Herāt zu ermorden. Diese religiöse Bewegung wurde von der Regierung unterdrückt, aber sie unterhielt wie andere ähnliche Strömungen enge Beziehungen zum Westen, über Ādharbāidjān bis nach Kleinasien, wo damals die sunnitische Macht der Osmanen sich wiederaufrichtete und Kräfte sammelte, um dem von Persien ausgehenden heterodoxen Einfluss zu begegnen. Mittlerweile tat sich das persische kulturelle Leben weiter in der bedeutenden in Westpersien entstehenden Litteratur kund, während auch in den kaukasischen Ländern und im muslimischen Indien der kulturelle und litterarische Einfluss Persiens sein höchstes Mass erreichte. Dies war in Khurāsān nicht der Fall; hier entwickelte sich zu dieser Zeit im geistigen Mittelpunkte Herāt die osttürkische Caghatay-Litteratur unter Führung 'Alī Shir Nawā'i's am Hofe Husain Baikara's in Herāt. Obgleich die persisch-islamische Tradition weiter ihren Einfluss auf diese Gegenden ausübte, so löst sich Ostpersien allmählich doch kulturell vom Westen unter dem Einfluss türkischer und lokaler Elemente, eine Entwicklung, wie man sie ähnlich zur gleichen Zeit in Kleinasien und in den Gebieten arabischer Zunge, in Mesopotamien und im Irāk, beobachten kann.

Die Ereignisse, die dem Aufkommen der Safawidendynastie voraufgingen, haben Ādharbāidjān als ihren Hauptschauplatz. In Ādharbāidjān begann Kara Yūsuf aus der Kara-Koyunlu-Dynastie seine Laufbahn mit der Einnahme von Tabriz im Jahre 1406; hier hatten auch seine Nachfolger das Zentrum ihres Reiches, das sich unter Djahānshāh (1435-67) fast über ganz Westpersien und im Osten bis Herāt erstreckte. Über Ādharbāidjān drang auch Uzun Hasan von den Ak-Koyunlu nach seinem Sieg über Djahānshāh im Jahre 1467 in Persien ein. Dann schlug er den letzten Timuriden Abū Sa'id und wurde der Herr Westpersiens; zwischen- durch eröffnete er die endlosen Kriege mit den osmanischen Türken, die drei Jahrhunderte lang dauern sollten. Die Nachfolger Uzun Hasan's standen schon durchweg in unfreundlichen Beziehungen zu den Safawidenführern Shaikh Haidar und Sulṭān 'Alī, die um diese Zeit in Ādharbāidjān und Kleinasien ungeheuren Einfluss erlangt hatten. Die Safawidenbewegung [für Einzelheiten vgl. den Art. ŠAFAWIDEN] begann in der Tat in einer viel demokratischeren Art als die vorhergehenden Dynastien. Ihre Hauptanhänger gehörten sieben Stammverbänden türkischen Ursprungs an, in denen sich shi'itische Überzeugungen durch sūfische Propagandamethoden ausgebreitet hatten. Diese stets zunehmende Schar erhielt damals den berühmten Spitznamen Kizil-Bash. So war ihr politischer Aufstieg unter Shāh Ismā'il wiederum eine



Reaktion gehen die offizielle Orthodoxie der herrschenden Klassen, wofür die persische Stadtbevölkerung West-Irāns leicht zu gewinnen war; denn von jeher war diese Stadtbevölkerung für inoffizielle und unorthodoxe religiöse Anschauungen empfänglich, wodurch sie zugleich ihre Abneigung gegen fremde Herrschaft bekundete. Diese verschiedenen Elemente haben der Šafawidendynastie den persischen „National“-Charakter verliehen, obgleich ihre Führer Türken aus dem türkisierten Ādharbājdjan waren. Nachdem Šah Ismā'il aus seinem Versteck in Džilān herausgekommen war, gewann er seinen ersten Sieg im Kaukasus über den König von Shirwān, und dies machte ihn stark genug, um seine Waffen gegen den letzten Herrscher der Ak-Köyünlu zu richten, den er in der Schlacht bei Šurūr vernichtend schlug (1501). Um 1510 war er Herr von Westpersien und dazu noch von Armenien, Mesopotamien und dem 'Irāk (1508 Einnahme Baghdād's) mit den heiligen Gräbern der Imāme in Nadjaf und Karbalā'. Dann kam Ostpersien an die Reihe, wo nach dem Tode Sultan Husain Baikara's in Herāt (1506) durch den Aufstieg der Uzbekenmacht unter Šaibāni-Khān ein neuer Einfall von Transoxanien her drohte. Šaibāni-Khān war schon in Khurāsān eingefallen, und wäre er nicht in der Schlacht bei Marw (1510) von Šah Ismā'il geschlagen und getötet worden, hätte Persien eine vierte Eroberungswelle von Zentralasien her erlebt. Dann folgte im Jahre 1514 die berühmte Schlacht bei Čāldirān; diese Šah Ismā'il von dem Heere Selim's I. beigebrachte Niederlage zeigte, wo die politischen Grenzen des Šafawidenreiches künftig zu verlaufen hatten; die Woge der Anteilnahme, die sich von Ādharbājdjan aus bis weit in Kleinasien ausbreitete, wurde rücksichtslos von den osmanischen Sultanen unterdrückt, und Čāldirān bewies, dass jede politische Ausdehnung Persiens in dieser Richtung unmöglich war.

So bestimmten die wichtigen Ereignisse von Ismā'il's Laufbahn den Wirkungskreis der Šafawidendynastie, die bis zum Jahre 1736 dauern sollte. Religiöse und kulturelle Traditionen sowie geographische Notwendigkeiten haben dieser Dynastie den Charakter einer „nationalen“ Dynastie gegeben; die lange Dauer ihres Bestehens und die religiöse Isolierung ihres Reiches trugen nicht wenig zur Bildung einer wirklich persischen „Nation“ bei, welche die unruhige Zeit des XVIII. Jahrh.'s überstand und sich sogar noch während des XIX. behauptete. Die Natur des Landes war jedoch einer schnellen Entwicklung in dieser Richtung nicht günstig. Die vielen nomadenhaften Elemente iranischen, türkischen und arabischen Ursprungs hielten noch lange an ihren eigenen Überlieferungen fest, und die Zusammenhanglosigkeit der verschiedenen bewohnten Zentren musste natürlich die Autorität der Regierung schwächen. Während der ganzen Šafawidenzeit mussten die Könige mit der Existenz halbunabhängiger Gouverneure und Stammverbände rechnen, aus denen die mächtigen Adligen und Höflinge hervorgingen. In der Zeit Tahmāsp's I. waren einige georgische Adlige, Verwandte des Königs, in führender Stellung, aber im ganzen bildeten die Kzyl-Bash zeitweise eine gefährliche Macht im Staate, während die Könige nichtsdestoweniger für die Verteidigung des Landes auf diese Leute angewiesen waren. Erst unter der Regierung 'Abbās' I. konnte eine Art königliche Miliz (die Šah-sewan) gebildet werden, während anderseits die Armee durch europäische Artillerie verstärkt wurde.

Daher erreichte die Zivil- und Militärverwaltung des Landes niemals Regelmässigkeit und Zusammenarbeit, wie man sie damals im Osmanischen Reich beobachten kann; die Šafawiden mussten z. B. die dauernde Niederlassung der Portugiesen in Hormuz (1507—1622) und später der Engländer zulassen, aber dies stand noch nicht im Widerspruch zur Staatsauffassung der damaligen Zeit. Die Autorität der Regierung konnte im Innern nur durch äusserste Strenge, wie sie namentlich 'Abbās I. anwandte, aufrechterhalten werden. Aus demselben Grunde lagen im Osten und Westen die Grenzen des Šafawidenreiches niemals ganz fest, obgleich allmählich eine Abgrenzung stattfand. Der östliche Teil Khurāsān's und die Gebiete südlich davon, die schon seit langem kulturell von Westpersien losgelöst waren, kamen nie mehr an die Šafawiden zurück. Balkh und Marw waren fast ständig unter der Herrschaft der Uzbeken (nur vorübergehend besetzte 'Abbās I. Balkh im Jahre 1598), während Kābul und Kandahār von Anfang an zum Reich der Grossmoghulen Indiens gehörten (Kandahār wurde nur zeitweilig von den Šafawiden gehalten). Nur Herāt war die meiste Zeit in ihrer Gewalt, und bis weit ins XIX. Jahrh. hinein hat Persien seinen Anspruch auf diese Stadt nicht aufgegeben. All dies macht verständlich, warum Ostrān nach dem Verschwinden der Uzbeken und der Moghulmacht nicht an das šhi'tische Persien zurückkam, sondern schliesslich einen unabhängigen Staat unter den afghanischen Herrschern bildete. Nur West-Khurāsān mit dem Heiligtum in Meshhed und Sistān blieben ständig einen Teil des šafawidischen und dann des modernen Persien. Im Westen stritten sich die osmanischen Türken und die Perser in einer nur von kurzen Friedenszeiten unterbrochenen Reihe von Feldzügen um den grossen Landstreifen, der sich vom Persischen Golf bis nach Georgien erstreckt. Im XVI. Jahrh. waren die Türken siegreich und besetzten Ādharbājdjan, Mesopotamien und den 'Irāk. Unter 'Abbās I. wurde das verlorene Gebiet grösstenteils zurückerobert, aber die Wiedereinnahme Baghdād's durch Murād IV. im Jahre 1628 bereitete der persischen Herrschaft im Tigrisland ein Ende, während Ādharbājdjan und Teile Armeniens und Georgiens Persien verblieben. Im Jahre 1668 kam es zum ersten Konflikt mit Russland infolge eines Einfalls der Kosacken in Māzandarān.

Seit dem Beginn von Ismā'il's Laufbahn war der šhi'tische Glaube mit Gewalt der sesshaften Bevölkerung aufgezwungen worden, und eine regelrechte Verfolgung aller sunnitischen Theologen hatte eingesetzt. Hand in Hand mit dieser Verfolgung ging eine Unterdrückung aller šufischer Regungen, wodurch die neue Staatsreligion schliesslich den Charakter einer fanatischen und unduldsamen Kirche annahm, deren Diener, die šhi'tischen Theologen, alle freien Meinungsäusserungen unterdrückten. Browne schreibt dieser Entwicklung den plötzlichen Mangel an litterarischen Erzeugnissen im šafawidischen Persien zu. Unter diesen Umständen sonderte sich Persien von den umliegenden islamischen Ländern fast ganz ab, aber anderseits richteten die Feinde der osmanischen Macht in Europa ihr Augenmerk auf Persien als wertvollen Bundesgenossen in ihren gemeinsamen Anstrengungen, jene Macht zu vernichten. Infolgedessen trat man in freundschaftliche diplomatische Beziehungen zu den europäischen Mächten, wie Venedig und Spanien, die überdies daran dachten, aus den Handelsverbin-

dungen ihren Vorteil zu ziehen. Diese Erwägungen sowie die politische Notwendigkeit, ihre Kolonien in Indien und noch weiter zu sichern, veranlassten auch andere europäische Staaten zur Aufnahme freundlicher Beziehungen zum Šafawidenhofe, vor allem die Engländer, Holländer und Franzosen, nachdem die Portugiesen aus dem Persischen Golf vertrieben worden waren. Die europäischen Gesandten, worunter die Gebrüder Sherley während der Regierung 'Abbās' I. besonders hervorrangen, wurden freundlich aufgenommen und schlugen die erste wirkliche Brücke zwischen der persischen und europäischen Kultur. Diese Beziehungen gaben auch den Anlass zur Entsendung einiger denkwürdiger persischer Gesandtschaften nach Europa. Die politischen Gründe, welche die europäischen Seemächte an den Persischen Golf gebracht hatten, hinderten jedoch Persien für immer daran, eine Seemacht zu werden; sogar 'Abbās' I. Bemühungen, aus dem neugegründeten Bander 'Abbās eine grosse Seehandelsstadt zu machen, blieben erfolglos.

Die meisten Šafawidenkönige regierten sehr lange, wobei der oft geübte Brauch, eventuelle Thronprätendenten der königlichen Familie umzubringen, nicht ohne Wirkung war. Die glanzvollste Regierung war die 'Abbās' I. (1587–1629), der seine Residenz von Qazwin nach Isfahān verlegte, das durch seine Bauten eine glänzende Königstadt wurde. Seine Nachfolger zogen aus seinem Werke Nutzen. Seit der Mitte des XVI. Jahrh.'s erlebte Persien friedvolle Zeiten namentlich dank der Schwäche seiner Nachbarn. Die damaligen Verhältnisse sind durch eine Reihe von europäischen Reisebeschreibungen gut bekannt. Dieselben friedlichen Zustände liessen jedoch im Jahre 1709 in Kandahār das Aufkommen einer sunnitischen Aufruhrbewegung zu, gegen die der Šafawidenkönig Husain vergeblich einschritt und die der Anfang des afghānischen Staates war. Im Jahre 1722 eroberte die afghānische Armee Mir Mahmūd's Isfahān, worauf die Afghānen ungefähr acht Jahre lang die Herrn Persiens waren. Schliesslich konnten die Šafawiden-nachfolger Husain's das Land mit Hilfe ihres Generals Nādir Kuli aus dem Afshar-Stamme befreien, der sich im Jahre 1736 als Nādir Shāh zum König von Persien machte. Damals hatte er bereits die Städte in Adharbāidjān und Georgien, die von den Türken genommen worden waren, und ebenso das von Russland besetzte Rašt und Bākū für Persien zurückerobert. Nach seiner Krönung unternahm er einen Einfall in Indien und das afghānische Gebiet, aber seine Regierung hatte so wenig dauerhafte Verhältnisse geschaffen, dass nach seiner Ermordung im Jahre 1747 eine Zeit allgemeiner Anarchie für Persien folgte. Die Afghānen nahmen wieder an Stärke zu, liessen aber Nādir's geblendeten Enkel Shāhrukh über Khurāsān herrschen. Nādir Shāh's Versagen, eine dauerhafte Dynastie zu begründen, beruht auch auf seinen Bestrebungen, die religiösen Bräuche der Shi'iten abzuschaffen; denn hierbei stiess er auf eine entschiedene Opposition des Volkes und seiner geistigen Führer. Nach Nādir's Ermordung kam es kaum noch in Frage, wieder einen Šafawiden auf den Thron zu setzen. Die Königsgewalt ging an Karīm Khān Zand über, der meist in Shirāz residierte, und dem es gelang, Persien unter einer guten Regierung zu einigen; in seiner Zeit führten die Unruhen an der irākischen Grenze sogar zur Eroberung Bašrā's. Sein Tod im Jahre 1779 verursachte Thronstreitigkeiten unter seinen Nachfol-

gern. Agha Muḥammed Khān aus dem Kadjarenstamm um Astarābād benutzte diese Wirren, um mit vielen Ränken und grosser Grausamkeit das ganze Reich in seine Gewalt zu bringen. Er wurde schliesslich im Jahre 1796 in Teheran auf den Thron gesetzt und im Jahre 1797 ermordet. Mit ihm begann die Kadjarendynastie, die bis 1925 regierte.

Zu Beginn der afghānischen Herrschaft hatte Russland Derbend und Rašt besetzt, während die Türkei bis Hamadhān in das Land eingefallen war; dem Afghānenherrscher Ashraf und nach ihm Nādir Shāh gelang es jedoch, die besetzten Gebiete zurückzuerobern. Ein zweiter türkischer Angriff im Jahre 1740 wurde ebenfalls von Nādir zurückgeworfen. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts waren Russland und die Türkei allzu sehr miteinander beschäftigt, um sich um Persien kümmern zu können. Die politische Entwicklung im Nordosten hatte eine direkte Gefahr von seiten der Uzbekenstaaten ausgeschaltet, aber nun waren die wilden Turkmenenstämme im Norden Khurāsān's durch ihre Beutezüge der Schrecken der persischen Bevölkerung geworden; Agha Muḥammed Khān brachte ihnen erste Niederlagen bei. Mit dem Auftreten der Kadjaren wurde jedoch die internationale Lage weit schwieriger, da Persien in die grossen weltpolitischen Streitigkeiten mit hineingezogen wurde. Bis zum Jahre 1814 war das Bündnis mit Persien ein Streitobjekt zwischen England, dessen Lage in Indien die persische Freundschaft zu einer Lebensfrage machte, und dem Frankreich Napoleons, der mit Hilfe der russischen Armee einen Einfall in Indien plante. Im Jahre 1814 verschwand die französische Gefahr, und England schloss mit Persien einen Vertrag. Aber der Streit mit Russland um den Besitz Georgiens, der schon im Jahre 1812 angefangen hatte, führte bald zu militärischen Schlappen und schliesslich zum Verlust des ganzen Gebietes nördlich des Araxes durch den Friedensvertrag von Turkmančai (1828). Von nun an beginnt die Rivalität zwischen Russland und England, wobei die englische Politik Persien, das jetzt unter einem starken politischen Einfluss Russlands stand, daran hindern wollte, wieder an Macht zuzunehmen. Grossbritannien widersetzte sich aus diesem Grunde jeglicher Ausdehnung persischen Gebietes in Afghānistān; es verhinderte im Jahre 1838 die Einnahme Herāt's, einen lang gehegten Wunsch der Perser, und als Herāt im Jahre 1856 wirklich genommen wurde, ging es sogar so weit, Persien den Krieg zu erklären und im Persischen Golf Truppen zu landen; im Pariser Friedensvertrag von 1857 musste Persien seine Ansprüche aufgeben. Inzwischen wurde Russlands Stellung immer stärker; eine russische Flottenbasis wurde in der Bucht von Astarābād errichtet, und durch die russische Eroberung von Kħiwa und Bukhārā, die durch die Unterwerfung der Tekke-Turkmenen im Jahre 1881 vervollständigt wurde, sowie durch den Erwerb der Oase Marw erlangte das russische Reich eine ungeheure militärische und politische Überlegenheit über Persien, wozu noch der russische Einfluss im nördlichen Afghānistān und im türkischen Armenien kam. Persien war nicht in der Lage, seine politische Freiheit völlig zu behaupten, aber es erhielt zum ersten Mal feste Grenzen; Schwierigkeiten mit der Türkei im Irāk (Perser-Massaker in Kerbela') hatten im Jahre 1843 zur Festsetzung der türkisch-persischen Grenze geführt (worauf im Jahre 1913 eine Grenzver-



besserung folgte), während die Ostgrenzen mit Afghānistān und Balūcistān durch die englisch-persisch-afghānische Grenzkommission im Jahre 1872 geregelt wurden; diese Massnahmen waren hauptsächlich durch den Bau einer Telegraphenleitung über Persien nach Indien notwendig geworden. Während der langen Regierung Nāṣir al-Dīn Shāh's (1844–94) blieb die internationale Lage ruhig, wozu die im allgemeinen ungestörten inneren Verhältnisse beitrugen; als aber unter seinem Nachfolger durch innerpolitische und finanzielle Schwierigkeiten die Lage unsicher wurde, ward die Einmischung der beiden Grossmächte bedrohlicher. Sie führte zum anglo-russischen Vertrag vom Jahre 1907, der Persien praktisch in eine nördliche und eine südliche Einflusszone aufteilte.

Im XIX. Jahrh. konnte die Qadjarendynastie in der Tat Persien in der traditionellen Weise regieren; es gelang ihr, die unruhigen Stämme und ihre Führer dadurch zu zügeln, dass sie aus deren ewigen Streitigkeiten Nutzen zog. Die obersten religiösen Spitzen der Shī'iten, auf deren Ernennung die Regierung überhaupt keinen Einfluss hatte und die grösstenteils in den religiösen Mittelpunkten in Kerbelā' und Nadjaf sassen, beherrschten das Volk gewaltig, obwohl sich seit Beginn des XIX. Jahrh.'s einige abweichende theologische Richtungen herausgebildet hatten, wie die Shaikhī's. Diese mehr geistig eingestellte Sekte ebnete schliesslich den Weg für das Auftreten des Bāb im Jahre 1844; die Bābī-Bewegung hatte einige Jahre lang das Aussehen einer religiös-politischen Empörung, welche von der Regierung blutig unterdrückt werden musste. Von da an verschwand der Bābismus und später die durch ihn hervorgerufene Bahā'ī-Bewegung von der Bildfläche, aber er blieb die ganze Zeit ein lebendiger Faktor in dem national-religiösen Leben der Perser. Er trug nicht wenig zur Weckung einer selbständigeren politischen Haltung der gebildeteren Bevölkerungskreise bei, die bei ihrer zunehmenden Kritik an den Handlungen der Regierung allgemein die höheren Geistlichen auf ihrer Seite fanden. Die panislāmische Propaganda Djamāl al-Dīn al-Afghānī's trug zur Weckung der öffentlichen Meinung auch noch bei. So riefen die schlechte innere Lage, die sich unter Muẓaffar al-Dīn Shāh entwickelt hatte, und die Folgen der von diesem Herrscher aufgenommenen auswärtigen Anleihen ein Einschreiten des Volkes hervor, was zur Bewilligung einer Verfassung und zur Eröffnung der ersten Nationalversammlung (*Madjlis*) im Oktober 1906 führte. Die reaktionäre Politik des nachfolgenden Shāh's endete mit seiner Absetzung im Jahre 1909; aber die mit der revolutionären Bewegung verbundenen Wirren gaben den Russen Gelegenheit zur Besetzung von Tabriz und Kāzwin, während zur gleichen Zeit die persische Regierung in verschiedenen Verwaltungszweigen (Polizei, Finanzen, Zölle) Ausländer anstellen musste. Im Weltkrieg war Persien offiziell neutral, aber der deutsche Plan, Grossbritannien in Indien anzugreifen, gab Anlass zu einer anfänglich erfolgreichen deutschen Propaganda in Südpersien im Jahre 1915. Andererseits wurden in Enzeli russische Truppen gelandet, und diese leisteten dem türkischen Vormarsch in Persien, der 1916 mit der Einnahme Kirmānshāh's begonnen hatte, Widerstand. Im gleichen Jahre begann die britische Gegenaktion in Südpersien durch die Bildung der Persischen Schützen. Als durch die russische Revolution die

Tätigkeit der russischen Truppen erlahmte, landeten britische Truppen im Persischen Golf; diesen gelang es, den türkischen Vormarsch an der Westgrenze zum Stehen zu bringen und im Verein mit russischen Truppen den örtlichen Widerstand der Djangali's in Gilān zu brechen. Im Jahre 1918 endlich hatten die Engländer grosse Mühe, eine ähnliche nationale Erhebung in Shirāz unter Leitung des Kashkāy-Stammes zu unterdrücken.

Nach dem Krieg wurde Persien geräumt und war von Anfang an ein Mitglied des Völkerbundes. Ein Vertrag mit Grossbritannien im Jahre 1919 stellte den britischen Einfluss wieder her, aber der Staatsstreich desselben Jahres änderte plötzlich Persiens Innen- und Aussenpolitik. Saiyid Diyā' al-Dīn und Riḍā Khān ergriffen mit Gewalt die Zügel der Regierung. Riḍā Khān wurde Kriegsminister und erwies sich als der notwendige starke Mann. Sein Haupterfolg in den folgenden Jahren war die Unterwerfung und Entwaffnung der unruhigen Stämme sowie die Bildung einer zuverlässigen Armee von 40 000 Mann. Im Jahre 1923 wurde er Premier-Minister; Ahmed Shāh Qādjār verliess das Land und wurde im Oktober 1925 von dem *Madjlis* abgesetzt, wodurch die Qadjarendynastie ihr Ende erreichte. Ende desselben Jahres wurden die Bedenken weiter Bevölkerungskreise gegen eine neue Dynastie zerstreut, und der Diktator wurde unter dem Namen Pahlavī König von Persien; gekrönt wurde er am 25. April 1926.

Persiens innere Lage hat sich durch das Vorgehen des jetzigen Königs sehr gebessert. Die Ausbeute der Ölquellen in 'Arabistān hat der Regierung einen Gewinn abgeworfen, der nicht wenig zu ihrer finanziellen Handlungsfreiheit beigetragen hat. Die Finanzen wurden überdies seit 1923 von einem amerikanischen und seit 1928 von einem deutschen Ratgeber kontrolliert. Was die geistigen Strömungen angeht, so haben die intellektuellen Kreise die traditionellen religiösen Anschauungen aufgegeben, und dieser Laizismus wird von der Regierung gefördert; im Zusammenhang damit schwindet der Einfluss der Geistlichen. Andererseits hat sich das gegen Ende des XIX. Jahrh.'s für das vorislāmische Persien geweckte Interesse zu einem neuen Nationalgefühl entwickelt, das sich unter anderem in der litterarischen Beschäftigung mit altirānischen Dingen und in einem grossen Interesse für Ausgrabungen äussert, deren Funde das Land nicht mehr verlassen dürfen.

Die gegenwärtige ethnographische Struktur Persiens ist infolge der wiederholten Einbrüche fremder Elemente in den dreizehn Jahrhunderten islāmischer Geschichte ganz verschieden von der Struktur vor der arabischen Eroberung. Das Nebeneinanderbestehen einer sesshaften und einer nomaden- oder halbnomadischen Bevölkerung ist jedoch durch die geographischen Verhältnisse des Landes bedingt und reicht bis in unsere Tage. Die allgemeine Neigung der Nomaden, zur Sesshaftigkeit überzugehen, was man zu allen Zeiten beobachten kann, wurde verschiedentlich durch neue Nomaden-einwanderungen, besonders aus dem Nordosten, unterbunden. Gegenwärtig beträgt der Anteil der Nomaden gegenüber der sesshaften Bevölkerung schätzungsweise 20%. Die Entwicklung des Stadtlebens ist für die islāmische Zeit charakteristisch; es begann mit der Ausdehnung der Bewohner über die Mauern hinaus in die *Rabaḍ's* (vgl. al-Balādhuri, S. 324). Von da an wurde der persische Name für eine Stadt *Shahr*, das ursprünglich eine ganze

Gegend oder ein Land bezeichnete. Die Araber legten oft ihre Garnisonen in weniger bedeutende Orte, die später die alten Zentren überflügelten. Im Laufe der Geschichte wurden viele Städte zerstört, gewöhnlich aber auf oder neben den alten Ruinen wiederaufgebaut. Seit dem späteren Mittelalter sind grosse islamische Städte wie al-Ray und die Städte in Kirmān verschwunden und haben ehemals weniger bedeutenden Orten Platz gemacht; dazu gehören Teherān, Tabriz und Meshhed, heute die grössten Städte Persiens. Die aus Handwerkern und Kaufleuten bestehende Stadtbevölkerung war in der Geschichte das ruhige und friedliche Element, ebenso die Landbewohner der in den Oasen zusammengeballten Dörfer. Auf diese Sesshaften sahen die Stammesangehörigen gewöhnlich mit Verachtung herab; denn sie waren die Aristokraten, welche bis in die heutige Zeit hinein die herrschenden Klassen und die hohen Beamten stellten. Aus den Stämmen kamen auch die besten Soldaten für die Heere.

Die grössten Städte Persiens sind gegenwärtig: Teherān (210 000 Einwohner), Tabriz (200 000), Isfahān (90 000) und Meshhed (70 000). Die Stadtbevölkerung hat sich im Laufe der Jahrhunderte aus den sehr verschiedenen eingewanderten Volkselementen zusammengesetzt. Sie bilden nun das dauerhafteste Element in Persien und sprechen mit lokalen Dialektunterschieden die neupersische Sprache, die mehr oder weniger mit der neupersischen Schriftsprache übereinstimmt. Nur in Ādharbāidjān ist das Ādharī-Türkische die Sprache der Städter und Bauern.

Die Landbevölkerung in den Dörfern um die Städte herum hat viele örtliche Eigentümlichkeiten bewahrt, darunter manche Reste anderer iranischer Dialektgruppen, was schon in alten islamischen historischen und geographischen Quellen erwähnt wird. In Nordost-Persien werden die verschiedenen Dialektgruppen dieser Bauern Tāt genannt, während sie in Süd- und Ostpersien oft als Tādjik bezeichnet werden.

Unter der Landbevölkerung jedoch und in geringerem Masse unter den Städtern gibt es viele Leute, die sich ihrer Zugehörigkeit zu Stammverbänden bewusst sind; meist ist das in solchen Gegenden der Fall, wo die Bewohner in der Nachbarschaft noch eine Stammesorganisation besitzen. Diese sesshaften Stammesmitglieder heissen oft *Shahr-nishīn*, *Dih-nishīn* und *Şahrā-nishīn*.

Die Stämme selbst, die in Persien *Īlīyāt* heissen, nehmen heute fast immer ein bestimmtes Gebiet ein, in dem viele Stammesangehörige gänzlich sesshaft geworden sind, während die andern nur Halbnomaden sind, die im Sommer mit ihrem Vieh zu den höheren Bergregionen aufsteigen. Das Nomadentum ist jedoch nicht verschwunden, und hier und da kann man in den persischen Steppen gelegentlich die schwarzen Zelte der Nomaden sehen.

Der Ursprung der Stämme ist ein äusserst verwickeltes Problem. Sie sind fast überall aus einer Mischung von voriranischen, iranischen, arabischen und türkisch-mongolischen Elementen hervorgegangen. In Nordpersien ist das türkische Element, nach der Sprache zu urteilen, zweifellos vorherrschend; hier sind die gefürchteten Bergbewohner von Dailam und Dīl, die so lange der Islamisierung widerstanden und noch im Mittelalter eine eigene Sprache hatten, meist türkisiert worden, soweit sie nicht von der iranischen sesshaften Bevölkerung aufgesogen wurden. In der von Ādharbāidjān nach

Fāris und Kirmān sich erstreckenden Gebirgsgegend wiegt meist das iranische Element über, soweit man wenigstens nach den hier gesprochenen Sprachen urteilen kann. Die lokalen Traditionen, die bei diesen Stämmen sowie bei den Nachbarn über diese Stämme in Umlauf sind, haben oft die Erinnerung an grosse Wanderungen bewahrt, die einen teilweisen türkischen oder arabischen Ursprung verraten. Einige Gruppen sind sogar als türkisch bekannt, obgleich sie iranische Dialekte sprechen. Andere Stämme sind sich noch ihres arabischen Ursprungs bewusst, obwohl sie zweifellos schon seit Jahrhunderten iranisiert sind; nur einige Stämme in Kūhistān und Khurāsān haben die arabische Sprache beibehalten. Aber diese lokalen Traditionen, die niemals weiter als höchstens 200 Jahre zurückgehen, stimmen oft nicht mit dem überein, was aus den Geschichtsquellen als gesicherte Tatsache gelten darf. Sicher haben jedoch noch in jüngster geschichtlicher Zeit mehr oder weniger bedeutende Wanderungen iranischer Stämme stattgefunden. Das Vorrücken der Balūci von Nordwesten nach Kirmān und später nach dem heutigen Balūcistān hat schon im frühen Mittelalter begonnen. Ferner haben militärpolitische Erwägungen mehrere Herrscher des XVIII. und XIX. Jahrh.'s veranlasst, einige Kurdenstämme nach dem Nordosten zu verpflanzen; am besten bekannt ist die Ansiedlung kurdischer Stämme durch Nādir Shāh an der khurāsānischen Grenze um Kučan und in Māzandarān, wo sie noch ihre eigene Art und Sprache bewahrt haben. Die einzig mögliche Beschreibung der persischen Stämme hat daher auf ihrer geographischen Verteilung zu beruhen.

Bei den mittelalterlichen arabischen Geographen werden alle Stämme in al-Djibāl und Fāris unter der Bezeichnung Akrād, d. i. Kurden, zusammengefasst, aber dieser allgemeine Name hat kaum einen ethnographischen Wert. Heutzutage beschränkt sich der Name Kurden gewöhnlich auf die Stämme, welche in der Umgebung von Kirmānshāh und weiter nördlich bis nach West-Ādharbāidjān wohnen. Südlich von Kirmānshāh beginnen die Lur-Stämme; westlich von ihnen, in den Bergen zwischen dem persischen 'Irāk und 'Arabistān sitzen die Bakhti-yārī. Die nördlichen Berge von Fāris haben die Kūgelu und die Mamaseni-Stämme inne. Südlich von diesen, um Shīrāz, sitzen die Kashkāy, die noch einen türkischen Dialekt sprechen. In 'Arabistān, wo im Mittelalter die bodenständige *Khūzi*-Sprache noch nicht ausgestorben war, ist das arabische Element bei der sesshaften Bevölkerung stark; die arabischen Stämme gehören hier zur Konföderation der Ka'b und bestehen zum grössten Teil aus Arabern, die unter 'Abbās I. aus dem Naǧd hierhin verpflanzt wurden. Die Stämme an der Küste des Persischen Golfes, in Persisch-Balūcistān und in Sistān sind Balūci, die seit ihrer Einwanderung die nicht zahlreichen lokalen Elemente, wie die aus den mittelalterlichen Quellen bekannten Kuḡs, aufgesogen haben. Weiter nach Norden gibt es Araber in Kūhistān, besonders um Kāin. Hier will ein nicht undedeutender Teil der Bevölkerung vom Propheten abstammen und folglich arabischen Ursprungs sein; diese Saiyids sind besonders in Māzandarān zahlreich, wo es in früherer Zeit 'Alidendynastien gab. Im persischen Khurāsān gibt es auch Araber, sowie einige afghanische Elemente und die schon erwähnten Kurden an der Grenze. Schliesslich wohnen an der ganzen Nordgrenze Khurāsān's türkische



Stämme, von denen einige seit dem späten Mittelalter dort sitzen, wie die Afsharen und Qadjaren (um Astarābād), während das jüngere Element aus Turkmenen besteht.

Andere Volkselemente sind die Armenier im persischen Armenien in Adharbājdjān, sowie die grosse Armenierkolonie in Džulfa, einer Vorstadt von Isfahān, wo sie von 'Abbās I. angesiedelt wurden. Die nestorianischen Christen östlich des Urmiya-Sees sind durch die Kriegereignisse fast verschwunden. In 'Arabistān existieren noch Überreste der Mandäer; schliesslich sollen noch etwa 40 000 Juden in Persien wohnen, die grösstenteils wahrscheinlich Nachkommen der schon zu Beginn der islamischen Zeit in Persien lebenden Juden sind; davon war namentlich die jüdische Kolonie al-Yahūdiya in Isfahān am besten bekannt.

Die grosse Masse der persischen Bevölkerung, in erster Linie die Städte und die sesshaften Bewohner, aber auch viele Mitglieder von Stämmen alttürkischen Ursprungs gehören der imāmītischen Shī'a (der Ithnā-<sup>c</sup> Ashariya) an und folgen dem Džafarī genannten Madhhab. Ihre Zahl wird auf etwas weniger als sieben Millionen geschätzt. Ungefähr eine Million davon sind die sogen. Akhbariyyūn, die in Hamadhān und al-Ahwāz und Nachbarschaft leben und nur die Autorität der Traditionen des Propheten und der Imāme anerkennen. Andere shī'itische Sekten sind die Shaikhīya (ungefähr 250 000) und die Nuktawīya (ungefähr 100 000 in Gilān, zaiditischen Ursprungs). Die Bābī und die viel zahlreicheren Bahā'ī sind in allen Städten vertreten und erreichen zusammen ungefähr die Zahl von 700 000 Anhängern. Die 'Alī Ilāhī oder Ahl-i Haqq genannten extremen Shī'iten finden sich unter den Kurden um Kirmānshāh, unter den Lur und zum Teil in Māzandarān und Khurāsān; ihre Zahl beläuft sich auf 300 000. Die Hälfte dieser Ziffer wird für die Anhänger der ismā'īlītischen Hurūfī-Sekte angegeben, die über ganz Persien verbreitet ist. Es gibt auch einige Yazidī auf persischem Boden bei Makū. Sunnitische (shāfi'itische) Muslime finden sich nur unter den Kurden und Arabern, den Turkmenen und Afghanen; die letzteren sind Hanafiten (ungefähr 85 000). Schliesslich existieren noch Überreste des zoroastrischen Glaubens in Yazd, Kirmān, Teherān, Shirāz und Kāshān.

Die Gesamtbevölkerung Persiens wird mit 12 000 000 angegeben. Diese Ziffer beruht auf der letzten Ausgabe der *Encyclopaedia Britannica*; die anderen Zahlen sind dem *Annuaire du Monde Musulman* (3. Aufl., 1929) entnommen.

**Litteratur:** Mit Rücksicht auf den allgemeinen Charakter des obigen Artikels genügt es, für alle näheren bibliographischen Angaben auf die geschichtlichen, geographischen und ethnographischen Einzelartikel und auf die allgemeinen bibliographischen Werke über Persien zu verweisen, wie M. Schwab, *Bibliographie de la Perse*, Paris 1875 und A. T. Wilson, *A Bibliography of Persia*, Oxford 1930. (J. H. KRAMERS)

## II. SPRACHE UND DIALEKTE.

**Einführung.** Die persische Sprache ist ein Glied, und zwar heute das weitverbreitetste Glied einer Sprachengruppe, die in einem Gebiet vom Euphrat bis östlich des Hindu-Kush gesprochen wird, mit Abzweigungen im Kaukasus und auf der Masandam-Halbinsel in 'Omān. Zweckmässig fasst man diese Sprachen, die ihrerseits eine Gruppe

innerhalb der indo-germanischen Sprachen bilden, unter dem Namen iranisch zusammen, nach Irān, dem heutigen nationalen Namen der Perser, einer Bezeichnung, die auch schon früher zur Zeit der Sāsāniden (*aryān*, *ērān*) und Achämeniden (*ariya*) gebraucht wurde und der noch bei den Osseten üblich ist (*ir*, *ira*, *iron*). Früher waren diese iranischen Dialekte weiter verbreitet, bis zum Norden des Kaspischen Meeres, von Chorasmia (Khwarizm) bis zum Westen des Schwarzen Meeres (s. M. Vasmer, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven*, I, *Die Iranier in Südrussland*, 1923) und sogar bis zu den sogdischen Kolonien in der nördlichen Mongolei (s. O. Hansen, *Zur sogdischen Inschrift auf dem dreisprachigen Denkmal von Karabalgasun*, in *J S F Ou*, XLIV, 1930).

**Älteste Quellen.** 1. Saka. Drei verschiedene Unterabteilungen des Landes Saka werden in den Achämeniden-Inschriften genannt: *Sakā haumawargā*, *Sakā tigraxaudā*, *Sakā tyai[y pa]radraya* (auf den *J R A S*, 1932, S. 374 veröffentlichten Grabinschriften: *Sakā paradraya*). Es sind die *Sakā* Herodots und die *Sacae* der lateinischen Schriftsteller. In späterer Zeit sind sie in Sakastanē (heute: Sīstān) bezeugt und begegnen in den Saka-Königen Indiens. Namen von Saka's werden bei griechischen und lateinischen Autoren überliefert, und der mittelsakische Dialekt ist heute gut bekannt.

2. Chorasmia und Sogdiana. Diese beiden Länder werden im Avesta (*xwārizm*, *suγda-*) und in den altpersischen Inschriften ([*h*]uwarazmīš, *suγda*) genannt, aber die Dialekte kennt man erst aus späterer Zeit.

3. Media. Die Meder (Madai, Amadai) erscheinen zuerst 835 v. Chr. in den Inschriften *Šulmanu-asharidu's* III. (s. F. Hommel, *Ethnologie und Geographie des alten Orients*, 1926, S. 194). Namen und ein paar Wörter kennt man durch das Griechische (Herodot zitiert σάκαι „Hündin“); ferner gibt es Lehnwörter im Altpersischen (*wispašana-*, vgl. das *da-na-ish* der elamitischen Version).

4. Persia. Das Persische der Persis ist durch die Achämeniden-Inschriften gut bekannt (Litteratur bei J. H. Kramers, *A Classified List of the Achaemenian Inscriptions*, 1931; spätere Veröffentlichungen sind E. Benveniste, in *Bulletin de la Société Linguistique*, XXXIII, 1932: XXXIV, 1933; R. G. Kent, in *J Am. O.S.*, LIII, S. 1 ff.; *Language*, IX, 1933; V. Scheil, *Mémoires de la Mission archéologique de Perse*, XXIV, 1933; A. W. Davis, in *J R A S*, 1932, S. 373—77; E. Herzfeld, *Kashf-i Alwāh-i ta'rikhī*, *Risāla der Andjuman-i Athār-i millī*, Tihān 1312).

5. Das Avesta. Um bestimmten Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, ist es üblich, die Bezeichnung „Sprache des Avesta“ (pehl. 'ps't'k, syr. 'bstg, Pāzand *avastā*, *awistā*, arab. *abastāk*, *abastā*, *wastāk*, *bastāk*) für die in den ältesten zoroastrischen Texten erhaltene Sprache zu gebrauchen. Bei dem grossen Umfang dieser Texte sind sie das wichtigste Zeugnis für die altiranischen Dialektverhältnisse, obgleich sie uns in einer späten Orthographie überliefert sind<sup>1)</sup>. Aber trotz fort-

1) Der Einfachheit halber wird in diesem Art. die Transkription des *G I Ph.* befolgt; doch würde eine verbesserte Orthographie, die mit der Schreibweise der altpersischen Texte sowie der griechischen und akkadischen Umschriften besser übereinstimmt, die altiranische Form mehr befriedigend wiedergeben (wie z. B. *ahya* für *aīhje*).

gesetzter Diskussion (s. P. Tedesco, in *MO*, XV, 255 ff.; H. Reichelt, *Iranisch, in Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft*, II, 1927, S. 29; G. Morgenstierne, *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan*, 1926, S. 28 ff.; J. Markwart, *Das erste Kapitel der Gāthā Ustavāti*, 1930) hat es sich als unmöglich erwiesen, die Herkunft dieses Dialektes (oder womöglich zweier Dialekte) endgültig aufzuzeigen. Der sagenhafte Inhalt des Avesta weist nach Chorasmia als der ältesten Heimat der Irānier (E. Benveniste, *L'Érān-vēz et l'origine légendaire des Irāniens*, in *BSOS*, VII [1934], 265 ff.), während sich die zoroastrischen Überlieferungen eng an das Gebiet des Haitumant-(Hilmand-)Flusses anschlossen (E. Herzfeld, *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, I–II, 1929/30; A. Christensen, *Les Kayanides*, 1932, S. 5).

Ein Vergleich der sprachlichen Entwicklung im Avesta mit allen anderen bekannten Dialekten genügt, um das Avestische abzusondern. Dies sei kurz erläutert. Im Avestischen entspricht *sp* (*aspa-* „Pferd“) dem altpersischen *s* (*asa-* „Pferd“), Saka *śś* (*asśa-* „Pferd“) und Wakhī *š* (*yaš* „Pferd“). Altpersisch, Saka und Wakhī sind deshalb schon seit alter Zeit vom Avestischen getrennt. Alle andern Dialekte haben *sp*; aber andere Beispiele genügen, um sie auszuschliessen. Avestisch *hr* (*š*) < *rt*, *b* < *dy*, *sn* < *zn*, *sm* < *zm* schliesst das Sogdische aus (*murtk* „tot“, *δφr-* „Tür“, *γ'wuzn-* „Antilope“), ferner das Yaghnābī (*ārt* „Mehl“, *diwar* „Tür“), das Mundjī (*lūwār* „Tür“), das Yāzgulāmi (*drvūr* „Tür“), die Nordwest-Dialekte (Turfantexte: *ardāv* „rechtschaffen“, Pehlewi, Neupersisch *gavazn* „Hirsch“, neupers. *hēzum* „Brennmaterial“, armenisches Lehnwort *mazdērn* „Mazdā-Verehrer“). Hier stimmen aber Pashtō, Ishkāshmi, Parāčī und Ormūrī mit dem Avestischen für *dy* überein, und das Zeugnis von *rt* ist nicht entscheidend (Pashtō *mar* „tot“, Ishkāshmi *mālak* „Mensch“, Parāčī *mur* „gestorben“, Ormūrī *mulluk* „gestorben“). Wahrscheinlich jedoch wird Pashtō durch *ft* > *vd* (*tavda* „heiss“, avestisch *tapta-*) und durch *yr-* (Pashtō *vorizē* „Reis“) ausgeschlossen; Ishkāshmi durch *ft* > *vd* (*vūd* „sieben“, avestisch *hapta*) und durch *zn* > *zd* (*pāruzd* „gestern“, *vōzd* „Kissen“); Ormūrī durch *yr-* > *r* (*rēzan* „Reis“); das Parāčī lässt in Ermangelung von Beispielen für *yr-* und *zn* und bei der Entwicklung von *ft* > *t* (*hōt* „sieben“) keine Entscheidung zu. Die negative Folgerung ist insofern von Interesse, als eine Verbindung mit den nordwestlichen Dialekten ausgeschlossen ist.

6. Es ist möglich, dass sich noch andere Dialekte in den Städten von Carmania (Strabo, XV, 2, 14 spricht von τῶν διάλεκτον τῶν Καρμανιανῶν), Arachosia, Areia und Margiana entwickelten, aber nichts davon hat sich erhalten.

Verwandtschaft mit dem Indo-Arischen und den Kāfirī-Dialekten. Die altirānischen Dialekte stehen in naher Beziehung zu den indoarischen Sprachen Indiens, die in ihrer ältesten Form (abgesehen von den Wörtern, die in den Mitanni- und hettitischen Denkmälern erhalten sind und deren Stellung in der indo-irānischen Sprachgeschichte unsicher ist, s. N. D. Mironov, *Aryan Vestiges in the Near East of the Second Millenary B. C.*, in *AO*, 1933; J. Friedrich in *Reallexikon der Assyriologie*, 1929, I, 144 ff.; A. Christensen, *Die Irānier*, 1933, S. 209 ff.) in den Veden bekannt sind, und zu den heutigen Kāfirī-Dialekten Kāfiristān's. Der Wortschatz des Indoarischen und Irānischen ist weithin identisch (*āp-* „Wasser“, *vak-* „sprechen“,

*martiya-* „Mensch“, *kar-* „tun“, *ā* „bis zu“, *pari* „ringsum“, *tuva-* „du“, *ka-* „wer“), ebenso ist es mit dem Bau des Verbums und Nomens. Unterschiede bestehen jedoch im Wortschatz (irānisch *yār-* „Jahr“, *gaub-* „sprechen“, *gad-* „beten für“, *snaig-* „schneien“) und in der Morphologie (irānisch *-sa* 2. Sing. Prät. Med. wie griechisch *-so*). In der Phonetik gehen die beiden Gruppen in den ältesten Texten auseinander. Sanskrit *ś ch j h* (*śata-* „hundert“, *chand-* „erscheinen“, *jan-* „wissen“, *deh-* „bilden“) entspricht avestisch *s z* (*sata-*, *sand-*, *zan-*, *daiz-*) und altpersisch *θ d* (*θard-* „Jahr“, *θand-* „erscheinen“, *dan-* „wissen“, *didā* „Festung“); Sanskrit *g gh, d dh, b bh* avestisch, altpersisch *g d b*; Sanskrit *kh th ph* avestisch, altpersisch *x θ f*; Sanskrit *ed edh, id idh, ud udh* avestisch *azd, izd, uzd*; Sanskrit *tt ddh* avestisch *st zd*.

Die Kāfirī-Dialekte von Kati, Ashkun, Prasun, Wāigālī sind nur in einer modernen Form aus dem XIX. Jahrh. bekannt und hinreichend nur aus dem jetzigen Jahrhundert (s. Morgenstierne, *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan*, 1926, S. 39 ff.; ders., *Report on a Linguistic Mission to North-Western India*, 1932, S. 46 ff.; ders., *The Language of the Ashkun Kafirs*, in *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*, II, 192–289). Das Zeugnis der Kāfirī-Dialekte ist für die indo-irānische Zeit wichtig, besonders für die Geschichte der Laute, die im Kāfirī durch *ts* und *š*, *dz* und *z* wiedergegeben werden und den avestischen *s z*, den altpersischen *θ d*, Sanskrit *ś ch j h* entsprechen. So hat Kati *duts* „zehn“, *šaru* „Herbst“, *ūzz*, *uts* „ich“.

Die einzelnen Perioden der irānischen Dialekte. Die in vielen Schriftarten erhaltenen Denkmäler sehr verschiedenen Charakters lassen deutlich drei Perioden erkennen: das Alt-, Mittel- und Neuirānische. Im Westen des persischen Reiches ist der Übergang zum Mittelirānischen (kenntlich am Wegfall eines grossen Teiles der alten Flexionsendungen) schon in den späteren Achämenideninschriften bezeugt.

Das Altirānische. Die altirānische Entwicklungsstufe kennt man aus den altpersischen Inschriften, den Avesta-Texten und den Namen von Medern und Saken. Die beiden Dialekte Altpersisch und Avestisch stehen sich sehr nahe trotz der beschränkten Zahl von Texten und eines daher wenig bekannten Wortschatzes, sind aber doch deutlich voneinander verschieden. In der Phonetik hat das Altirānische *t p k* vor und zwischen Vokalen unverändert (*tak-* „laufen“, *tap-* „heiss sein“, *pat-* „fliegen“, *kar-* „machen“, *aka-* „schlecht“), vor Konsonanten aber durch Spiranten ersetzt (*hašya-* „wahr“, *xvafnah-* „schlafen“, *uxta-* „gesprochen“); vor und zwischen Vokalen wird *s* durch *h* ersetzt (altpers. *hada* „mit“, *āha* „er war“), ausser *iš*, *uš*, die für älteres *iš*, *us* eintreten (wie es auch mit *iš*, *uš* im Sanskrit geschieht, obgleich sie im Kāfirī unverändert sind), so avestisch *nīšasti-* „sitzend“, *duš-* „schlecht“. Der altirānische Verbal- und Nominalbau ist reich entwickelt mit grosser Möglichkeit in der Bildung von Komposita und Derivata. Die Nominalstämme endigen auf Konsonanten oder Vokale und Diphthonge: *a ā i ī u ū ai āi au āu*. Vokalwechsel (Ablaut) beruht auf dem älteren System, das auch in den andern indogermanischen Sprachen bezeugt ist. Die Flexion ist an einem avestischen Nomen mit der Endung *-a* ersichtlich (wobei in Ermangelung aller Formen eines einzigen Nomens die folgenden aufgeführt



seien: *ahura-* „Herr“, *aspa-* „Pferd“, *aka-* „schlecht“, *zasta-* „Hand“, *qsa-* „Partei“, *marata-*, *mašya-* „Mensch“): Sing.: Nom. *ahurō*, Akk. *ahurām*, Instr. *ahurā*, Dat. *ahurāi*, Abl. *ahurā*, Gen. *ahurāyā*, Lok. *zastayā*, *aspaē-čā*, Vok. *ahura*; Dual: Nom. Akk. *zasta*, Dat. *ahuraēibya*, Gen. *qsaēyā*, Lok. *zastayō*; Plural: Nom. *aspa*, *aspāhō*, Akk. *aspa*, Instr. *zastāi*, Dat. Abl. *marataēibya*, Gen. *mašyānām*, Lok. *aspaēšu*. Das Verb ist reich entwickelt, aber die erhaltenen Texte bieten nicht alle Formen. Es gibt drei Genera: Aktiv, Medium und Passiv; sechs Modi: Indikativ, Konjunktiv, Injunktiv, Optativ, Imperativ, Infinitiv, mit den Zeiten: Präsens, Präteritum (Imperfekt und Aorist), Perfekt, Plusquamperfekt, Futurum, mit Personalendungen im Singular, Dual und Plural; dazu kommen die Partizipien des Präsens, Aorist, Futurum und Perfekt. Diese können hier nicht alle erläutert werden; nur die folgenden avestischen Formen seien genannt: *baraiti* „er trägt“, *yazaite* „er betet an“, Konj. Präs. *baraē* „er trage“, Opt. Präs. *hyāē* „er möge sein“, Opt. Perf. *jaomyam* „ich möchte gekommen sein“, Imperativ *bara* „trag“, *baratu* „lass ihn tragen“, *idā* „geh“, *karšvā* „mach“. Der Infinitiv hat keine eigene Form, sondern wird durch Casus obliqui des Verbalnomens ausgedrückt: *avapastōiš* „herunterfallen“, *vīdyāi* „wählen“, *apagharsīše* „entfernen“. Es gibt einen Aorist Passivi (*vāē* „wurde gesprochen“, *jaini* „wurde geschlagen“) nur für die dritte Person Singularis. Die Personalendungen unterscheiden sich im Präs., Prät., Perf. und Imperativ. Im Präsens finden sich: *barāmi*, *barahi*, *baraiti*, Dual 3. Pers. *baratō*, Plur. *barāmahī*, *zayabā*, *baranti*; im Imperfekt: *barām*, *jasō* „du kamst“, *baraē*, Dual 1. Pers. *jōvāva* „wir beide lebten“, 3. Pers. *jasatām* „sie beide kamen“, Plur. *bavāma*, *jasatā*, *barām*. Der Präsensstamm wurde entweder mit oder ohne Suffix oder durch Reduplikation gebildet: *asti* „er ist“, *dadāiti* „er gibt“, *bavaiti* „er wird“, *karšanti* „sie entfernen“, *āfrīnāmi* „ich segne“, *karšnoiti* „er macht“, *irīnaxti* „er verlässt“, *hīnaiti* „er giesst aus“, *jaidyeimi* „ich bete für“, *tāpayeiti* „er erhitzt“. Der Aorist wurde direkt vom Stamm (*adāē* „er schuf“) oder mit dem Suffix *-s-* gebildet (*dārāēt* „er hielt“), das Perfekt entweder mit Reduplikation (*vavaēa* „hat gesprochen“) oder ohne (*vaidā* „hat gewusst“) mit besonderen Endungen, das Plusquamperfekt wurde durch Anhängung der Präteritumsendungen an den Perfektstamm ausgedrückt (*vaočāt* „hatte gesagt“). Das aktive Partizipium des Präsens und Futurums wurde durch das Suffix *-ant-* gebildet und das passive Partizipium des Präteritums gewöhnlich mit dem Suffix *-ta-*. Von diesen Präsensstämmen und von diesen und anderen Partizipien haben sich im Neupersischen Beispiele erhalten. Die Steigerung der Adjektive konnte auf zwei Arten zum Ausdruck gebracht werden (Suffixe: *-yah-*, *-īšta-* und *-tara-*, *-tama-*): *vahu-* „gut“, *akata-*, *akata-* „schlecht“, *akata-*, *akata-* „best“. Drei morphologische Geschlechter (masc., fem., neutr.) werden bei Substantiven und Adjektiven ausgedrückt. Von den vielen Suffixen seien erwähnt das Nomen agentis auf *-tar-*, das Nomen actionis auf *-ti-*, das Nomen abstractum auf *-fāt-*. Komposita haben viele Formen: *aspavira-* „Pferde und Männer“, *zavajan-* „Männer tödend“, *dahyupati-* „Herr eines Landes“, *pouru-brābā-* „viele Brüder besitzend“, *āxnu-* „bis zum Knie“, *dāraya-rafā-* „einen Wagen anhaltend“. Von diesem ganzen formenreichen alt-

iranischen System hat sich nur ein kleiner Teil bis heute erhalten.

Das Mittel-İranische. Seit 1904, als F. W. K. Müller die *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan*, I (S B Pr. Ak. W, 1904), II (Abh. Pr. Ak. W, 1904) veröffentlichte, ist die mittlere Periode der iranischen Sprachgeschichte in zunehmendem Masse mit neuem Material bereichert worden. Es ist jetzt möglich, fünf Formen des Mitteliranischen, wovon das Mittelpersische eine bildet, aus zahlreichen Texten in verschiedenen Schriftarten zu beschreiben. Frühe Lehnwörter haben sich im Armenischen erhalten (s. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, I, 1897; R. Gauthiot, *Iranica*, in *MSL*, XIX [1915]; A. Meillet, in *MSL*, XVII [1911]; H. S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, II, Glossar, 1931). Diese sind besonders wichtig, weil sie in einer Schrift mit Vokalen geschrieben sind. Man kennt eine aus dem Jahre 22/1 v. Chr. datierte, in Awrāmān gefundene Urkunde (Minns, in *Journal of Hellenic Studies*, 1915, S. 38 ff.; Unvala, in *B S O S*, I [1920], 125—44; H. S. Nyberg, in *MO*, XVII [1923], 182—230; E. Herzfeld, *Paikuli*, 1924) zusammen mit einer anderen aus dem Jahre 88 v. Chr. datierten Urkunde in fast unleserlicher Schrift. Münzlegenden aus Pārs (ca. 250 v. Chr.) sowie Münzen späterer parthischer und sāsānidischer Könige, kushanisch-sāsānidische Münzen, sāsānidische Königsinschriften in zwei Dialekten (auch auf Gemmen und Siegeln), eine umfangreiche zoroastriische Literatur meist religiösen Inhaltes aber auch mit einigen weltlichen Stücken (in „Pahlavi“) und Texte in zwei westlichen Dialekten aus den manichäischen Urkunden Zentralasiens, worunter einige in chinesischer Schrift (F. W. K. Müller, a. a. O.; K. Salemann, *Manichäische Studien*, I, 1908 und andere Texte in *Manichaica*, III, in *Izvestia Akad. Nauk*, 1912; Henning-Andreas, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, I, in *S B Pr. Ak. W*, 1932; II, *ebd.*, 1933; III, *ebd.*, 1934; Waldschmidt-Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, in *Abh. Pr. Ak. W*, 1926; ders., *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, 1933), Fragmente einer Psalmenübersetzung mit den Kanones Mar Ābā's, die vom Syrischen ins Mittelpersische übertragen ist (K. Barr, *Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen*, in *S B Pr. Ak. W*, 1933), haben zusammen den Charakter der westlichen Dialekte enthüllt. Die zoroastriischen Texte sind in einer historischen Orthographie geschrieben, wodurch die lautliche Entwicklung selten ersichtlich ist, mit Ausnahme der häufigen Umschreibung von „Pahlavi“-Wörtern in das vollvokalisierte avestische Alphabet. Die manichäischen Schreiber verwarfen die alte Orthographie. Die östlichen Dialekte sind durch sogdische Texte vertreten, Briefe aus dem II. Jahrh. n. Chr. (H. Reichelt, *Die sogdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, II, 1931), die in Chinesisch-Turkestan gefunden wurden, und andere noch nicht veröffentlichte Briefe aus Sughd (vorläufiger Bericht von A. Freiman, in *Sogdiiskii sbornik*, in *Akad. Nauk. SSSR*, 1934), ausserdem viele buddhistische Texte (Gauthiot, in *JA*, 1912; *MSL*, XVII, 1912; Gauthiot-Benveniste, *Le Sūtra des Causes et des Effets*, 1926; H. Reichelt, a. a. O., I—II; F. Rozenberg, *Un fragment sogdien bouddhique du musée asiatique*, in *Izvestia Akad. Nauk*, 1927; R. Gauthiot's *Essai de grammaire sogdienne*, 1914—23 wurde 1929 von Benveniste

zu Ende geführt), ferner durch manichäische sogdische Texte, die zuerst in F. W. K. Müller's *Handschriften-Reste*, II und später in Waltdschmidt-Lentz, a. a. O. bekannt gemacht wurden, sowie durch christliche sogdische Texte in F. W. K. Müller, *Soghdische Texte*, I, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1913 und Müller-Lentz, *Soghdische Texte*, II, 1934; schließlich durch sakische Texte, Geschäftsbriefe (A. F. R. Hoernle, *A Report of the British Collection of Antiquities from Central Asia*, in *JAS Bengal extra-number to LXX*, 1902; ders., *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, I, 1916), eine amtliche Urkunde aus Šacu (F. W. Thomas und Sten Konow, *Two Medieval Documents from Tun-huang*, 1929) sowie buddhistische Übersetzungen und Originalwerke (E. Leumann, *Zur nordarischen Sprache u. Literatur*, 1912; ders., *Buddhistische Literatur*, 1920; ders., *Das nordarische [sakische] Lehrgedicht des Buddhismus*, 1933/4; Sten Konow, *Saka Studies*, 1932 mit Litteraturangaben). Einzelne Wörter aus dem Dialekt der Śaka-Einwanderer Indiens sind bekannt (Sten Konow, in *SB Pr. Ak. W.*, 1916, S. 799 ff.). Für den sogdischen und Śaka-Lautbestand kann hier nur auf die angeführten Werke verwiesen werden: Sogdisch: *ātar* „Feuer“, *pād*, *pāl* „Fuss“, *γōβ* „loben“, *kanδ* „Stadt“, *šuvān* „Leben“, *azu* „ich“, Śaka: *kanthā* „Stadt“, *ysānde* „er weiss“, *hastama* „best“, *salz* „Jahr“, *baura* „Schnee“, *aysu* „ich“. Das sogdische Verbalsystem hat Präsens (ein duratives Präsens wird ausgedrückt durch Hinzufügung von *'skun*, *'šn* und das Futurum durch Hinzufügung von *k'm*, *k'n*), Imperfekt (*niγōš* „du hörtest“), *ē*-Präteritum (*βarēt* „sie trugen“), duratives Präteritum mit *'skun* (*šawēt askwan* „sie gingen“), Konjunktiv Präsens (*wanān* „ich tue“), Perfekt (*βpart dāram* „ich habe gegeben“, *āyatim* „ich bin gekommen“), Optativ (*βparē* 1. Sing.), Imperativ (*βēr*, *šavva*), Infinitiv (*hēnjak* „ziehen“, *xwart* „essen“), Partizipien: Präsens Aktiv *-ān*, *-āk*, *anāk*, Präteritum Passivi *-t* (*βpart* „gegeben“), adjektivische Form *-tak* (*ansāxtak* „vorbereitet“). Das Augment *a-* ist überwiegend (s. H. Reichelt, *Beiträge zur soghdischen Grammatik*, 1931). Im Śaka gibt es Präsens (*ditte* „er sieht“), Präs. Injunktiv (*haulta* „er will wissen“), Präs. Konj. (*hīmāte* „er sei“), Optativ (*yanīyī* „er möchte tun“), Imperativ (*tsō* „geh“); das Präteritum wird ausgedrückt durch das flektierte Partizip (*vīti*, fem. *vīta* „war“, Plural *vīta*, fem. *vīte* „waren“), durch zusammengesetzte Zeiten (*āstī vyī* „er sass“), Partizipien (*mānānda-* „ähneln“, *ššāna-* „unten liegend“, *jsata-* „erschlagen“, *hvāna-* „gesprochen werden“). Das Nomen wird im Śakischen in drei Geschlechtern voll flektiert, und im Sogdischen haben sich Spuren einer Nominalflexion erhalten (s. P. Tedesco, in *ZI*, IV, 94 ff.; E. Benveniste, *Gram. sogd.*, II, 77). Seitdem die indische Brāhmī-Schrift fürs Śakische verwandt wird, sind Vokale wie Konsonanten genau bekannt.

Das Khwārizmische ist noch wenig untersucht. Abgesehen von Wörtern, die bei arabischen Schriftstellern zitiert werden, so besonders die Kalender-Termini bei al-Bīrūnī (*Chronology*, ed. Sachau, S. 47, 173, 192), hat Ahmet Zeki Validi Material gesammelt (*Hwārezmische Sätze in einem arabischen Fiḫḫ-Werke*, in *Islamica*, III, 1922). Hier ist خوقشی

„Milch“, vgl. sogdisch *axšift* „Milch“; زشک „tief“, vgl. avestisch *jafra-* „tief“; نچ „Nase“, vgl. sogdisch

*nyč* „Nase“. Eine erschöpfende Studie steht noch aus.

Das Mittel-Ossetische ist durch Namen bekannt (s. Ws. Miller, *Ossetinskie Etyudy*, III, 39 ff.; M. Vasmer, a. a. O.), wie *Boraspos*, *Baioraspos*, *Xarthanos*, und durch Lehnwörter im Ungarischen (etwa 800 n. Chr.), wie *gond* „Sorge“, *kazdag*, *gazdag* „reich“, *kard* „Schwert“, *reszeg* „getrunken“ (s. H. Sköld, *Die ossetischen Lehnwörter im Ungarischen*, 1925). Sie genügen, um den Lautbestand dieser Zeit anzugeben.

Im Westen sind zwei mittelpersische Dialekte bekannt, die dem Norden bzw. dem Süden zugewiesen werden können. Der südliche Dialekt ist mit dem litterarischen Neupersischen nah verwandt. Lautbestand und Wortschatz unterscheiden diese beiden Dialekte scharf voneinander (s. P. Tedesco, *Dialektologie der nordwestiranischen Turfanfragmente*, in *MO*, XV, 1923; W. Lentz, in *ZI*, IV, 251 ff.): im Norden: *zan* „Weib“, *das* „zehn“, *hrē* „drei“, *čafār* „vier“, *biḏīy* „zweiter“, *hīrz* „lassen“, *kar-* „machen“, im Gegensatz zum Süden: *zan*, *dah*, *sih*, *čahār*, *dudī*, *hīl*, *kun-*. Andere Dialekteinflüsse kann man beobachten, wie z. B. in dem Wechsel von *vi-* zu *gu-* (vgl. neupers. *gunāh* „Sünde“). Die Nominalflexion fehlt in den manichäischen Texten. Möglicherweise stellt das häufige Endungs-y in den Sāsānideninschriften einen Überrest des alten obliquen Kasus auf *-ē* dar. Die Endung *-ān* (im Altpersischen ist *-ānām* Gen. Plur.) erscheint als Nom. Plur. (*ardāvān* „die Recht-schaffenen“). Das Verbalsystem des südlichen Dialekts stimmt im grossen ganzen mit dem des frühen Persischen der muslimischen Texte überein (s. Henning, *Das Verbum des Mittelpersischen der Turfantexte*, in *ZI*, IX, 1933). Die altiranischen Präsensstämme finden sich in *hīl* „lassen“, *zīv* „leben“, *parvaz-* „fliegen“, *zan-* „schlagen“, *brāz* „scheinen“, *vind-* „finden“, *dān-* „wissen“, *kun-* „machen“, *čīn-* „sammeln“, *zāy-* „hervorbringen“. Das transitive Präteritum wird durch das Partizip auf *-t* in passivem Sinn ausgedrückt: *u-tān paimōxt hēm* „und ihr habt mich gekleidet“, aber auch die Form *kird hēnd* „sie haben getan“ (wie im Neupersischen *kardand*) findet sich. Ein Passiv wird durch *-yh-* ausgedrückt: *istāyihēd* „wird gelobt“. Neben dem Indikativ des Präsens mit den Endungen *-ēm*, *-ē(h)*, *-ēd*, *-ēm* (und *-om*), *-ēd*, *-ēnd* (und *-and*) ist ein voller Konjunktiv des Präsens mit den Endungen *-ān*, *-āy*, *-ād*, *-ām*, *-ād*, *-and* bezeugt. Ein Optativ der 3. Sing. auf *-ē(h)* kommt auch vor. Der Infinitiv lautet auf *-tan* aus, die Präsenspartizipien auf *-ān* und (adjektivisch) *-anday*. Der Wortschatz hat viele Wörter, die im Neupersischen verloren sind.

Das Neu-Iranische. Die dritte Periode kann man mit der Einführung einer neuen Orthographie durch die der arabischen Schrift sich bedienenden Schriftsteller beginnen lassen. In den früh-arabischen Werken werden viele iranische (persische, sogdische und khwārizmische) Wörter und Namen aufgeführt, die nicht mehr die alte historische Schreibweise haben.

Das arabische Alphabet war zur Bezeichnung der iranischen Laute weitgehend unzureichend, während gewisse Buchstaben überhaupt überflüssig waren (س ذ ط ز ک). Deshalb hatten einige Zeichen eine doppelte Verwendung: ج ج, ز, ف, v (neben ف),

پ. Am Ende wurde der Guttural (der geschrieben wurde, z. B. im Pehlevi *ktk* „Haus“, in den Turfan-texten *qdg* „Haus“, und der ausserdem in einigen



neuiranischen Dialekten erhalten ist: Kumzāri: *hēmay* „Brennmaterial“, wie in den Turfan-  
texten *hēmay* „Brennmaterial“, West-Balōči: *hāmāg*,  
Ost-Balōči: *hāmāy* „roh“ durch *ك* oder *ق*  
(سَدَقَ نمونج اجدهك) und in der Mitte durch

*ج* oder *غ* (بيغمان ميرجان) wiedergegeben. Zur  
Wiedergabe der Vokale wurde in Übereinstimmung  
mit dem arabischen Usus ein neues System gewählt.  
Das ältere aramäische System unterschied weder  
die Quantität von *i* *ū* (und nur teilweise von *ā*)  
noch die Qualität von *ē* *ō*. *Alif*, *y*, *w* dienten zur  
Bezeichnung von *ā*, *i* *ē*, *ū* *ō*. Aber in der arabischen  
Schrift dienten *Alif*, *y*, *w* in der Mitte für *ā* (manch-  
mal *ē*), *i*, *ū* (neben den arabischen Diphthongen  
*ai*, *au*).

Das Neupersische, mit dem die von der littera-  
rischen Norm zwar stark abweichende Umgangs-  
sprache der Städte im Westen sowie das Tādjiki  
des ostriranischen Gebietes in Afghānistān, im Pāmīr  
und in Turkistān (s. die Nachweise bei W. Lentz,  
*Pamir-Dialekte*, I, 29 ff.) eng verwandt ist, stimmt  
mit der Sprache der altpersischen Inschriften (alt-  
pers. *puša-* „Sohn“, *dān-* „wissen“, neupers. *pus*,  
*dān-*) sowie mit dem südlichen Dialekt der Sāsāniden-  
inschriften und der manichäischen Texte genau  
überein; aber in den frühesten Denkmälern nach  
der Einführung des Islām erscheint es als ein  
Dialekt, der stark mit Formen anderer Dialekte  
durchsetzt ist. Diese Mischung hatte sich bereits  
in sāsānidischer Zeit vollzogen. Als Nachfolger der  
Parther, deren Dialekt nördliches Gepräge trug,  
übernahmen die Sāsāniden einen Teil des amtlichen  
Wortschatzes (z. B. *šahr* „Land“, *šāh-puhr* „des  
Königs Sohn“ als Eigennamen). Formen beider  
Dialekte kommen in den zoroastrischen Büchern  
und unter den Lehnwörtern im Armenischen vor.  
Einige Wörter drangen aus den östlichen Dialekten  
ein (*fayrūr* „göttlicher Sohn“ als Titel des chine-  
sischen Kaisers). Daher hat das Neupersische zwei  
Formen nebeneinander: *bāz*, *bāj*, *bāz* „Tribut“,  
*dānā*, *farzānāh* „weise“, *zamī*, *zamīn*, *damīk* „Erde“.  
Im neupersischen Wortschatz sind die iranischen  
Verben der Zahl nach sehr zusammengeschmolzen.  
Verben, die in anderen Dialekten noch gebräuchlich  
sind, sind verschwunden oder existieren nur noch  
mit Präfixen oder in nominalen Ableitungen. So  
ist es der Fall mit *an-* „atmen“, *vak-* „sprechen“  
(in *āvū*, *āvāz*, *navū*, *navāxt*), *darb-* „nähem“,  
*darz-* „befestigen, nähem“ (in *darz* „Saum“, *darzī*  
„Schneider“, *dāl* „Gehege“), *nar-* „senden“, *nay-*  
„führen“, *vad-* „führen“, *dum-* „binden, bauen“,  
*vind-* „finden“, *barv-* „kochen“, *vaid-* „werfen,  
schiessen“, *gund-* „kleiden“, *dvan-* „werfen“, *mauk-*  
„legen“, *barm-* „weinen“, *ar-* „mahlen“, *gan-*  
„stossen auf, finden“, *haik-* „nass machen“, *vag-*  
„ausziehen“, *kap-* „fallen“ (vgl. *kuhun* „alt“, Turfan-  
texte: *kufvan*), *iš-* „sehen“, *snaig-* „schneien“, *nas-*  
„umkommen“ (in *gunāh* „Sünde“, *tirp-* „stehlen“,  
*har-* „gehen“, *farv-* „spalten“ (in *iftālidan* „spalten“),  
*zyā-*, altpers. *dyā-* „wegnehmen“ (in *ziyān* „Ver-  
lust“), *vay-* „winden“. Nominalformen sind ebenfalls  
verloren gegangen: Fārsi-Dialekt von Būringūn: *pah*  
„Kleinvieh“, ossetisch: *xed* „Brücke“, Balōči: *gus*  
„Haus“, Zāzā: *šit* „Milch“, Pashtō: *zad* „bekannt“.  
Diese und andere sind im Neupersischen nicht  
vertreten. Das Arabische hat ständig auf den Wort-  
schatz eingewirkt. Der iranische Charakter des  
Neupersischen ist jedoch noch leicht in seiner  
Morphologie zu erkennen (Plur. des Nomen: *-ān*,

*-hā*; Pronomen: *man*, *tu*, *ū*, *mā*, *šumā*, *kih*, *ih*,  
*ān*, *in*; Verbalformen: Präsens: *kunam*, *kunad*,  
*kunīm*, *kunand*, Prät. *kard*, das Verbumsubstanti-  
vum: *am*, *i*, *ast*, *and*).

Neuiranische Dialekte haben durch ihre Isolierung  
erhalten geblieben, obgleich sie (mit Ausnahme des  
Ossetischen und Kumzāri wegen ihrer Abgelegen-  
heit) überall dem überwiegenden Einfluss des Neu-  
persischen nachgeben. Neuere Forschungen haben  
die meisten existierenden iranischen Dialekte be-  
kannt gemacht. Abgelegene Stellen, wie vielleicht  
im Kūh-i Taftān-Gebiet, mögen noch unbekannte  
Dialekte bergen, während anderswo und besonders  
im Pāmīr die Forschung weit vorgedrungen ist.  
Diese Dialekte haben sich so weit vom Altiranischen  
entfernt, dass die ganze komplizierte Entwicklung  
hier nicht dargelegt werden kann. Es muss genügen,  
auf einige Entwicklungen in Lautbestand und  
Morphologie in den verschiedenen Gruppen hin-  
zuweisen.

**Lautbestand.** Die Entwicklung des alt-  
iranischen *u-*, *hu-*, *du-*, *z-*, *-t-*, *-č-*, *j-*, *-rt-*, *br* seien  
hier als Beispiele gewählt, um die Abweichungen  
zu zeigen.

1. Ossetisch (in zwei Dialekten: Digoron und  
Iron in Ossetien im Kaukasus): (Digoron) *uad*  
„Sturm“, *xuadag* „selbst“, *duar* „Tür“, *zardā*  
„Herz“, *zonun* „wissen“, *sadā* „hundert“, *rodzingā*  
„Fenster“, *drahur* „offenäugig“, *mard* „tot“, *arta*  
„drei“, *furt* „Sohn“.

2. Yaghnābī (im Yaghnāb-Tal zwischen den  
Bergketten des Zarafshān und Hisār): *wūt* „Weide“,  
*wāt* „Wind“, *xēp* „selbst“, *diwar* „Tür“, *bizān-*  
„wissen“, *pač-* „kochen“, *žuām-ist* „ich lebe“, *ārt*  
„Mehl“, *tirai* „drei“, *pula* „Sohn“.

3. Shughnī (im Pāmīr): *wēd* „Weide“, *xāv-*  
„essen“, *devē* „Tür“ (Yāzgulamī *dāvur*, Oroshori  
*dāvūr*), *w(ə)sūn-* „wissen“, *wuz* „ich“, *pīdz-* „kochen“,  
*čēd* „Messer“, *puts* „Sohn“.

4. Ishkāshmī (im Pāmīr, dem Sanglēcī nahe-  
stehend): *wīn-* „sehen“, *xar-* „essen“, *war* „Tür“,  
*pəzin-* „wissen“, *vəvū* (Sanglēcī *vərud*) „Bruder“,  
*žonj* „Weib“, *kēl* „Messer“, *rūi* „drei“.

5. Wakhī (in Wakhān im Pāmīr): *wīnam* „ich  
sehe“, *šāš* „Schwiegermutter“, *bār* „Tür“, *bū(y)*  
„zwei“, *wuz* „ich“, *wrūt* „Bruder“, *pōčam* „ich  
koche“, *čitsam* „ich melke“, *dzi* „Bogenschne“,  
*mōrtk* „tot“, *yūmj* „Mehl“, *trū(y)* „drei“, *pōtr*  
„Sohn“.

6. Mundjī (in Mundjān im Pāmīr, mit dem  
Yūdghā verwandt): *zā wīnom* „ich sehe“, *wīya*  
„Weide“, *zā xāram* „ich esse“, *xūša* „Schwieger-  
mutter“, *luvār* „Tür“, *vādn-* „wissen“, *pərvāč-*  
„säen“, *zə žiyom* „ich schlage“, *kēra* „Messer“,  
*širai* „drei“, *pūr* „Sohn“. Ein dem Mundjī (und  
Yūdghā) eigener Übergang ist der von *št* zu  
*šk'*: *man liskam* „ich sah“. Am Anfang und in  
der Mitte tritt *l* für *d* ein: *lūyāš* „Tochter“,  
*kolā* „als“.

7. Pashtō (in mehreren Dialekten mit einem  
isolierteren Dialekt Wanētšī): *wala* „Weide“, *wīmī*  
„er sieht“, *xwala* „Schweiss“, *xwāša* „Schwieger-  
mutter“, *war* „Tür“, *zə* „ich“, *zəz* „Herz“, *plār*  
„Vater“, *rwadz*, *rwaz*, „Tag“, *žwāk* „Leben“,  
*čāra* „Messer“, *məz* „tot“, *dəz* „drei“, *əz* „Feuer“.

8. Ōrmūri (in zwei Dialekten: Logar und Kani-  
garam in Afghānistān): *γōr-* „regnen“, *xwai* „selbst“,  
*bar* „Tür“, *bē* „anderer“, *az* „ich“, *zli* „Herz“,  
*pyē*, *pē* „Vater“, *biž-*, *biz-* „kochen“, *dzan-*, *zan-*  
„schlagen“, *kālī* „Messer“, *mulluk* „gestorben“.





Iskandān: ʔaŋ, Sarikoli: ʔaŋ, Rōshāni: ʔəw, Bartangi und Oroshori: ʔəw, Yazgulāmi: ʔəwān, im Gegensatz zu neupers. gō (gūš).

Verwandtschaft der einzelnen Dialekte. Die grösseren Spaltungen innerhalb der neuiranischen Dialekte sind das Ergebnis alter Unterschiede, die sich schon in der ältesten Zeit vollzogen. Zwei grosse Gruppen, eine östliche und eine westliche, werden nach ihrem Lautbestand, Formenbau und Wortschatz unterschieden (s. G. Morgenstierne, *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan*, S. 31 ff.). Die östliche Gruppe zerfällt durch alte Unterschiede wieder in Untergruppen. Das im Kaukasus isolierte Ossetische hat eine Morphologie entwickelt, die es scharf vom Yaghnābi trennt, mit dem es jedoch z. B. den Plural auf *-ta*, Yaghnābi *-t* gemein hat. Das Yaghnābi steht seinerseits als der einzige noch existierende sogdische Dialekt isoliert da. Im Pāmīr bildet das Shughni eine Gruppe mit dem Oroshori, Yazgulāmi, Rōshāni, Bartangi, Sarikoli und dem jetzt ausgestorbenen Wanči; ähnlich das Ishkashmī und Sanglēcī. Das Mundjī hat in mehreren Dialekten (s. die Einteilung bei G. Morgenstierne, *Report on a Linguistic Mission to North-Western India*, S. 70) nahe Beziehungen zum Yūdghā. Das Wakhi steht allein, namentlich in seinem Lautbestand (ʃ in *šač* „Hund“, *ʃisən* „Eisen“, *rt* in *mōrtk* „tot“, *tr* in *pōtr* „Sohn“). Das Ōrmuṛi und Parāčī, wenn auch jetzt sehr verschieden, weisen doch gemeinsame lautliche Züge auf, besonders *b*-, *g*-, *d*- und das Eintreten von *γ*- für *μ*-. Das Paštōi ist in mehreren Dialekten bekannt (G. Morgenstierne, *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan*, S. 11).

In der westlichen Gruppe können in ähnlicher Weise Untergruppen beobachtet werden. Zāzā, Gūrāni, Kurdī, Khūrī, Balōčī, Gilakī (mit Tālīshī, dem Dialekt von Gozarkhon und Māzandarāni) bilden scharf getrennte Gruppen. Die südlichen Dialekte, Lurī, Fārsī, Kumzārī und das litterarische Neupersische, weisen deutlich auf die Herkunft aus einem Dialekt, der dem Altpersischen ähnlich und vielleicht identisch mit ihm ist. Zu ihnen gehört das Tātī als Dialekt der im Gebiet von Darband liegenden Garnisonen.

Im mittleren Bezirk zwischen Tīhrān, Isfahān, Hamadḥān und Yazd finden sich eine Anzahl Dialekte, die noch nicht alle ganz erforscht sind. Sie haben einen gemeinsamen Wortschatz. Die Bildung des Präsens gibt eine Handhabe zu ihrer Einteilung. Das Sangisārī, Lāzgirdi und Shamarzādī, stimmen darin überein, dass sie das Präsens mit dem Infix eines nasalen *-n*-, *-nd*- bilden (vielleicht stellt es das altiranische Partizip auf *-ant*- dar; ähnlich im Zāzā): Sangisārī: *ʔinendī* „ich schlage“, Lāzgirdi: *hām vāndām* „wir sagen“, Shamarzādī: *kafana* „er fällt“, Simnāni steht dann isoliert mit dem Präsens: *māzonun* „ich weiss“. Die Dialekte von Wonishun (Wānīshān), Mahallāt und Khunsār haben übereinstimmend *it*- (*āt*-, *et*-) im Präsens: Wonishun: *itxemerūn* „ich breche“, Mahallāt: *ātimirōn*, Khunsār: *itḥāmārān*. Das Nātanzī, Farizandi und Varāni bilden eine eigene Gruppe: im Präsens: Nātanzī: *koron* „ich tue“, Farizandi: *koron* Varāni: *akoron*. Sol (Sokorom), Meimet (*ābere* „ich tue“, *āberon* (*akoron*), Keshān (*akoron*)) haben ebenfalls *ā*-, während das Zefrei (*korōn*) wie das Nātanzī kein Präfix hat. Siwandi steht wieder im Lautbestand isoliert da (vgl. *for* „Sonne“, *fesk* „trocken“) und Präsens *mēkeri* „ich tue“, Nāini, Anaraki und Yazdī (wie es von den Zardushti's

von Yazd und einigen Nachbardörfern gesprochen wird) zeigen einige Ähnlichkeit: Nāini *mī*-, *tī*-, *ʃī*- (Sing. und Plur., beim Präteritum), Yazdī: Sing. *mī*, *dī*, *ʃī*, Plur. *mō*, *dō*, *ʃō*; Präs. Nāini *hāmgi* „ich sitze“, Yazdī *mē ānige*, Nāini *mī kīrī* „ich tue“, Yazdī *mē kre*; Wortschatz: Nāini *mī ēndāvni* „ich sende“, *mī mēndift* „ich sandte“, Yazdī: *mē vēnive*, Prät. *mennēft*. In der Nähe von Isfahān sind die Dialekte von Gaz, Se-deh, Kafrōn, Komshe und Khorzūgh nahe verwandt, aber mit Unterschieden im einzelnen: Gazi *ināne* „ich sitze“, Khorzūghī *ināne*, Se-deh *nikōne*, Kafrōn *hōningōne*, Komshe *ining'e*.

Morphologie. 1. Genus. Das durch verschiedene Formen der Substantiva und Adjektiva ausgedrückte Geschlecht ist entweder aus dem Neuiranischen ganz geschwunden, wie im Ossetischen, Neupersischen, Gāzī, Parāčī und anderen Dialekten, oder besteht in einem System von zwei Geschlechtern (mask. und fem.) fort. Im Paštōi und Mundjī sind diese beiden Geschlechter noch voll ausgeprägt. Das Ōrmuṛi hat Spuren des Unterschieds von Mask. und Fem. in den Partizipien bewahrt (*nastak* neben *nāsk* „genommen“); ähnlich ist es in der Shughni-Gruppe. In den westlichen Dialekten unterscheidet das Simnāni ein Mask. (*i*) und Fem. (*ia*) des unbestimmten Artikels. In den Gūrāni-Dialekten hat das Awrāmāni eine geringe Spur von Geschlechtsbezeichnung (*a* „er ist“, *ānā* „sie ist“), und das Kandūlāi hält das mask. Determinativsuffix (*-ā*, *-ākā*) von dem fem. (*-ī*, *-ākī*) getrennt. Spuren von Geschlechtsbezeichnung bemerkt man auch im Farizandi (*-e* „er ist“, *-ēā* „sie ist“). Die Zāzā-Dialekte weisen ein voll entwickeltes System auf: beim Nomen: mask. *-ō*, fem. *-ā*; das Adjektiv hat zuweilen fem. *-ā*; beim Pronomen mask. *nō*, fem. *nā* „dies“; beim Verb: *ʔānnō* „er kommt“, *ʔānnā* „sie kommt“, *āmā* „er kam“, *āmē* „sie kam“.

2. Nominalflexion. Das Ossetische steht im Neuiranischen allein mit einer vollen Flexion, die grösstenteils eine Neubildung darstellt. Sonst ist die Flexion sehr abgeschliffen; im Neupersischen und anderen westlichen Dialekten ist sie verschwunden. Ein Zwei-Kasus-System (ein direkter und obliquer) findet sich im Yaghnābi: *ʔar* „Berg“, obl. *ʔari*, Plur. *ʔart*, obl. *suiūrti* „Schafe“; im Paštōi: *ʔar* „Berg“, obl. *ʔrə*, Plur. *ʔrūna*, obl. *ʔrō*, *ʔrūnō*; im Mundjī: *-y*, obl. *-an*, Plur. *-ī*, obl. *-af*, im Yūdghā: *kyē* „Haus“, obl. *kyēen*, Plur. *kyēi*, obl. *kyēf*. Das Wakhi hat einen besonderen obliquen Plural: Sing. *xūn* „Haus“, Plur. *xūn*, *xūništ*, obl. *xūnav*, und ähnlich Sarikoli *ēd* „Haus“, Plur. *ēd*, obl. *ēdav* (s. P. Tedesco, in *Z I*, IV, 94 ff.). Parāčī hat Sing. *ʔus* „Haus“, Gen. *ʔusika*, Abl. *ʔusi*, Plur. *ʔusān*, Gen. *ʔusān(a)*. Im Westen hat das Balōčī dieselben beiden Kasus: *lōg* „Haus“, obl. *lōga*, Plur. *lōg*, *lōgān*, obl. *lōgān*; aber auch einen gen. sing. *lōga* mit *a* aus *ay*; Simnāni: *āsp* „Pferd“, obl. *āspi*, Plur. *āspi*, obl. *āspun*; Kurdī (Mukri): *xutā* „Gott“, obl. *xolāi*; *āū* „Wasser“, obl. *āwē*; Plur. direkt und obl. *āspān* „Pferde“. Zur Pluralbildung hat das Neupersische *-ān* (altiranisch: *-ānām* Gen. Plur.), eine Spur alter Flexion, aber auch das abstrakte Suffix (wahrscheinlich ursprünglich in kollektivem Sinne) *-hā*, entsprechend dem Pehlevi *-yh*\*, sowie dem Jüdisch-Persischen *-yh*\*, vgl. die Form der Turfantexte: *kisvārihān* „Gegenden“. Ein abweichendes Abstraktsuffix wird im Ossetischen *-tə*, Yaghnābi *-t* (vgl. Mittelsogdisch *-ty*) und im Wakhi *-ist* (vgl. Mittelsogdisch *-yšt*) gebraucht.

3. Das Verb. Die schon im Mitteliranischen festgestellte Abweichung vom altiranischen System hat sich im Neuiranischen noch weiter entwickelt. Neue Verbalssysteme sind entstanden. Trotz unabhängiger Entwicklung findet sich eine allgemeine Ähnlichkeit, z. B. zwischen dem Neupersischen und Ossetischen. Im Neupersischen gibt es Mittel zum Ausdruck von Aktiv und Passiv, Indikativ, Konjunktiv, Optativ, Imperativ, Infinitiv, Präsens (augenblicklich und durativ), Imperfekt, Präteritum, Perfekt (augenblicklich und durativ), Plusquamperfekt, Futur und Konditional.

**Infinitive.** Die Infinitive zeigen eine freie Auswahl aus altiranischen Verbalnomen. Altperisch *-tanaiy* erscheint wieder in neupersisch *-tan*, Sivandi *berdén* „tragen“, Vonishun *bertán*, Sangisari *bebartén*, Ardistaní *máden* „sterben“, Mukri Kurdi *kēšān* „ziehen“, Gilaki *gīftan* „sagen“, Tāti *diran* „sehen“ und in anderen westlichen Dialekten neben einem zweiten Infinitiv (der das altiranische Verbalnomen auf *-ti-* wiedergibt, das im Dativ im Avestischen *-tē* als Infinitiv dient): Neupersisch *guft* „sprechen“, Gazí *kárt*, *ke* „machen“, Mukri Kurdi *kušt* „töten“, Ardistaní *vā* „sagen“, Zefre *bebért* „tragen“. Andere Verbalnomen finden sich auch: Ossetisch *fársun* „fragen“, Gazí *kártāmūn*, *kártmūn* (mit den verwandten Dialekten), Yazdí *retvūn* „ausgießen“, *dōdvūn* „geben“, Gūrāni (Awramāni) *āmāi* „kommen“, *kārdāi* „machen“, Zāzā *kārdīs* „machen“, Balōči *janag* „töten“, Yaghñābī *karak* „tun“, Wakhī *xanak* „sprechen“, Ōrmūrī *xanōk* „lachen“, Parāči *kuṛō* „machen“, Sanglēči *šūāk* „gehen“, Ishkāshmi *xarruk* „essen“, Shughni *vidāu* „tragen“, Mundjī *vīdēd* „wissen“, *tūrīyā* „reifen“, Yūdghā *kerah* „machen“, Pashto *kṛāl* (hier vertritt *-āl* das altiranische *-āsa*).

**Präsens.** Im Alt- und Mitteliranischen werden Präs. Indik. und Präs. Konj. deutlich unterschieden. Beide Modi kommen im Neuiranischen zum Ausdruck. Eine vom Indik. Präs. verschiedene Flexion des Konj. Präs. hat sich im Yaghñābī erhalten (*kunt-īst* „er tut“, Konj. *kunāt*), ebenso im Ossetischen (*kānuī* „tut“, Konj. *kano*). Andere Dialekte haben eine einzige Form der Präsensflexion, die zum Ausdruck des Präsens wie des Aorists dient (in der Bedeutung eines Futurums und Konj. Präs.). In einigen Dialekten, wie im Frühneupersischen *kunam* „ich tue“, Mundjī *xāram* „ich esse“, Yūdghā *xoyem* (1. Plur.), Oroshori *kinim* „ich tue“, Shughni *xaram* „wir essen“ (1. Plur.), Sanglēči *xaram* (1. Plur.), erscheint diese Form allein in beiden Bedeutungen. Aber grössere Genauigkeit erreichte man durch den Gebrauch von Präfixen, Suffixen und umschreibenden Formen für das Präsens. So im Khūri *de-* (*deferom* „ich esse“), Kurdi Mukri *dā-* (*dākāwim* „ich falle“), Kurmāndjī *a-* (*akawam* „ich falle“), Abdū *ti-* (*tiberum* „ich trage“), Khunsārī *it-* (*itārān* „ich bringe“), Mahāllāti *āt-* (*ātōn* „ich komme“), Nānī *t-*, *i-* (*mī tārī* „ich bringe“, *iwizā* „er läuft“), Lurī Bakhtiārī *ī-* (*ikunom* „ich tue“), Yaranī *a-* (*abarōn* „ich trage“), Farizandī *a-* (*abarōn* „ich trage“), Sōī *ā-* (*āhārū* „er mahlt“), Gūrāni Kandūlāi *mā-* (*mākārū* „ich mache“), Neupers. *hamī-*, *mī-* (*mikunam* „ich tue“), Yazdí *ve-* (*me vēpēse* „ich koche“), Gazí *e-* (*ārūe* „er mahlt“), Zāzā von Siwerek *nn-* (*bārmānnān* „ich weine“), Lāzgirī *n-*, *nd-* (*a vein* „ich sage“, *zon vāndūn* „sie sagen“), Sangisārī *n-*, *nd-* (*a vāndī* „ich sage“), Ōrmūrī *bu-*, *b-* (*b-nasam* „ich nehme“, *bu kē* „er macht“). Umschreibende Formen

werden im Parāči gebraucht: *ānem xartōn*, *ān xartōnem* „ich esse“. Gilakī hat *amondarem* „ich komme gerade“ (Infinitiv *amon* „kommen“ mit *darem*), neben dem durativen Präteritum *amondebum* „ich kam gerade“, und Balōči *kānayā* „ich tue gerade“, Zāzā *kārdōy-ān* „ich tue gerade“. Nātanzi *boron* „ich trage“ und Gilakī *bārām* haben kein Präfix. Der Aorist (in der Bedeutung eines Futurums und Konj. Präs.) kann ebenfalls genauer bestimmt werden. Parāči *janem* „ich schlage“ (Aor.) ist ohne Präfix, aber das Präsens Indik. wird periphrastisch gebildet. Ähnlich ist im Zāzā der Aorist 1. Sing. *bārān* vom Indikativ *bānnān* verschieden; im Gūrāni (Kandūlāi) Aorist 1. Sing. *bārū* neben Indik. *mākārū*; im Gazí *berān* Aorist 1. Sing. neben Indikativ *berāne*. Aber meistens wird der Aorist durch das Suffix *-be-* bezeichnet: Neupersisch (Umgangssprache) *būkunām*, Gilakī *bābāram*, Zāzā *bēbārmān*, Simnāni *bābārun*, Kurdi Mukri *bēkām* „ich tue“; Pashto hat *wu* (*wu kṛm*, aber auch *kṛam*, neben dem Indik. *kawum*). Shughni hat ein Präfix *tsa-* (*tsā sāwē* „[wenn] du gehst“), Sanglēči ein Suffix *-a-*: *az šom-a* „ich gehe“, Wakhī und Sarikoli können *-ō* als Suffix verwenden.

**Präteritum.** Abgesehen vom Yaghñābī, das ein Präteritum mit Augment hat (*akunim* „ich tat“), verwenden alle neuiranischen Dialekte Formen des *-t* Partizips (das altiranische *-ta-* Partizip) zum Ausdruck des Präterits. In Übereinstimmung mit der ursprünglichen Scheidung dieses Partizips in ein transitives und intransitives entwickelte sich eine doppelte Ausdrucksform: bei transitiven Verben passive Konstruktion, bei intransitiven aktive, wie z. B. im Gazí *bīndī* „ich sah“, aber *bebōyān* „ich wurde“. Dies passive transitive Präteritum ist noch gut erhalten in den Dialekten Talishi, Simnāni, Gazí, Sōī, Kurdi, Gūrāni, Zāzā, Nātanzi, Nānī, Sivandi, in den Fārsi-Dialekten, Balōči, Ōrmūrī, Parāči, Pashto, Mundjī, Wakhī u. a. und ist auch im frühen litterarischen Neupersischen bekannt (*girift-ās* „er nahm“). Wenn die Personalsuffixe das Partizip begleiteten, traten sie gewöhnlich vor, aber in einigen Fällen wurden sie auch angehängt, wie im Gazí *biddī* „du sahst“, aber *dārtāz* „er hatte“, Simnāni *ta hākārdāt* „du machtest“, Awramāni *dāt* „du gabst“, *dās* „er gab“, Mundjī *mān* „ich gab“, *ts līyot* „du gabst“. Die intransitive Form wurde durch das Partizip mit dem Verbumsubstantivum ausgedrückt. Die beiden Formen blieben dann scharf getrennt. Aber im Neupersischen (Spuren der Entwicklung finden sich im Mittelpersischen der Turfantexte) wird das transitive Präteritum nach dem intransitiven gebildet, und beide fallen zusammen: *kardam* „ich machte“, *kardī*, *kard* wie *āmadam*, *āmadi*, *āmad* „ich kam“ usw. In der ursprünglichen passiven Konstruktion hat das Partizip kein Affix, wie im Zāzā *min* (*tō*, *āī*, *mā*, *šimā*, *inān*) *kārd* „ich machte“ usw., aber *ās āmin* „ich kam“, *tī āmai*, *ō āmā*, *mā āmāima*, *šimā āmai*, *ī āmāī*.

**Perfekt und Plusquamperfekt.** Ein Perfekt und Plusquamperfekt wurden aus der adjektivischen Form des Partizips entwickelt (im Pehlevi und Sogdischen: *-tk*, im Altiranischen: *-taka-*, wie im Avestischen: *nivāstaka-* „gedreht“), dem das Präsens und Präteritum des Verbumsubstantivum beigefügt wurden. Hier ist die Konstruktion bei transitiven Verben ebenfalls passiv, z. B. Gūrāni (Kandūlāi) Perf. trans. *-ās kārdān* „er hat gemacht“ (*-n* „er



ist“), Plusquamperf. trans. *-j bāstāš* „er hatte gebunden“ (vgl. *nāi* „er war nicht“), Gazī Perf. intrans. *bēyān* „ich bin geworden“, Plusquamperf. intrans. *bēyehyān* „ich war geworden“. Aber im Neupersischen sind das Perfekt und Plusquamperfekt, einerlei ob transitiv oder intransitiv, in der Form gleich: *kardah am* „ich habe getan“, *kardah būdam* „ich hatte getan“, wie *āmadah am* „ich bin gekommen“ und *āmadah būdam* „ich war gekommen“.

Passiv. Im Neuiranischen zeigt das Passiv (das in der Umgangssprache nicht oft gebraucht wird) nur wenige Spuren des mittelpersischen Passivs auf *-ih-1*): Gūrānī (Kandūlāi) *kiryān* 3. Sing. Perf. Pass. „ist gemacht worden“, *māsūciān* „es brennt“; *Zāzā āz kišyēnān* „ich werde getötet“; das Kurdi von Sinnā hat *akušyēm* „ich werde getötet“. Aus dem Yaranī wird *bahmariš* „wurde gebrochen“ angeführt. Das Passiv mit Umlaut im Kurdi Mukri *dākirē* kann das altiranische Passiv auf *-ya-* wiedergeben. Das östliche Balōči verwendet *-j-* (was von dem gleichlautenden Sindhi-Passiv entlehnt zu sein scheint): *kūšijān* „ich werde getötet“. Aber gewöhnlich wird in den neuiranischen Dialekten das Passiv durch das Partizip mit Hilfsverben ausgedrückt; so im Balōči *kuštāgān* „ich werde getötet“. Das Neupersische hat die Verben *āmadān* „kommen“, *gaštan* „wenden“, *šudan* „gehen, werden“ (letzteres ist jetzt das gebräuchliche Hilfsverb); in anderen Dialekten ist *bav-* „werden“ häufig: Gilaki *bākande buboste* „es wurde untergraben“, Simnānī *vāpārsā mābin* „ich werde gefragt“, Mundjī verwendet die Verben *āy-* „kommen“ (für das Präsens) und *š-y-* „gehen“ (für das Präteritum) mit dem Partizip auf *-gā*. Im Örmuri ist das Hilfsverb *šūk* „gehen“ und im Parāči *ch-* „gehen“ oder *par-* „gehen“ und ähnlich *šwāl* „gehen, werden“ im Pashō. Im Ossetischen finden sich zwei Formen: *nymad tan* „ich werde gezählt“ und *bazyndāna* „wird bekannt gemacht werden“.

Litteratur: G I Ph, I, 1895–1901, mit *Anhang*, 1903 (Avestisch, Altpersisch, Mittelpersisch, Neupersisch, Pashtō, Balōči, Kurdisch, Pāmir-Dialekte, Kaspische Dialekte, Zentraldialekte, Jüdisch-Persisch, Ossetisch, mit Literaturangaben); H. Reichelt, *Iranisch, Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft*, II, 1927. — Avestisch: C. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1904; ders., *Zum Altiranischen Wörterbuch*, 1906 (*Indogermanische Forschungen*, XIX, Beih.); H. Reichelt, *Awestisches Elementarbuch*, 1909; Andreas-Wackernagel, in *A G W Gott*, 1909, 1910, 1913, 1931. — Altpersisch: Meillet-Benveniste, *Grammaire du vieux perse*, 1931. — Mittelpersisch: die im Artikel angegebene Literatur. — Neuiranisch, Westliche Dialekte: P. Lerch, *Forschungen über die Kurden und die iranischen Nordöstl. Prov.* 1857 S (Kurdisch und Zāzā); E. Fryn und A. Socin, *Kurdische Sammlungen*, 1887, 1890 (Kurdisch von Tūr ‘Abdīn); A. Von le Coq, *Kurdische Texte*, 1903; E. B. Soane, *Kurdisch Grammar*, 1913; O. Mann und K. Hadank, *Kurdisch-Persische Forschungen*, Teil I: *Die Tājik-Mundarten der Provinz Fārs*, 1909;

Teil II: *Die Mundarten der Lur-Stämme*, 1910; Teil III, Bd. 1: *Die Mundarten von Khunsār, Mahallāt, Natānz, Nāyin, Sāmnān, Sīvānd und Sō-Kohrūd*, 1926; Bd. 2: *Mundarten der Gūrān, besonders das Kāndūlāt, Awramān und Bād-schālānī*, 1930; Bd. 4: *Zāzā-Mundarten, hauptsächlich aus Siwerek und Kor*, 1932; Teil IV, Bd. 3: *Die Mundart der Mukri-Kurden*, I, 1906, II, 1909; V. A. Zhukovskii, *Materialy d'la Izučeniya Persidskikh Naričij*, I, 1888 (Dialekte von Kashan, Vonishun, Kohrud, Keshe, Zefre), II, 1922 (Dialekte von Sengiser, Shemerzod, Sede, Gaz, Kafron, Sivend, Abdu, Talahedeshk, Jüdisch-Persisch von Kashan, Tadjirish), III, 1922 (Dialekte von Čeharlang und Heftlang); A. M. Benedicts und A. Christensen, *Les dialectes d'Awromān et de Pāwā*, 1921; A. Christensen, *Le dialecte de Sāmnān*, 1915; ders., *Contributions à la dialectologie iranienne, dialecte guilakie de Recht*, *dialectes de Fārizānd, de Yaran et de Natānz*, 1930; A. Romaskevič, *Sur la dialectologie persane*, in *Doklady Akad. Nauk.*, 1924, S. 122 ff.; B. Thomas, *The Kumzari dialect of the Shihuh Tribe, Arabia*, 1930 (*Asiatic Society Monographs*, XXI); W. Geiger, *Etymologie des Balūči, und Lautlehre des Balūči* (beide in *Abh. d. k. Bayer. Ak. d. Wiss.*, 1891); G. Morgenstierne, *Notes on Balochi Etymology*, in *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*, V, 1932; I. I. Zarubin, *K izučeniyu Beludžskogo Jazyka i Fol'klora*, in *Zapiski Koll. Vostok.*, 1930; W. Iwanow, *Two Dialects spoken in the Central Persian Desert*, in *J R A S*, 1926; ders., *Notes on the Dialect of Khūr and Mīhrījān*, in *A O*, 1930; ders., *The Dialect of Gozārkhon in Alamut*, in *A O*, 1931; Ws. Miller, *Očerk fonetiki Evreisko-Tatskogo Naričija*, 1900; ders., *Očerk morfologii Evreisko-Tatskogo Naričija*, 1901; B. V. Miller, *Talyshskie Teksty*, 1930; D. L. R. Lorimer, *The Phonology of the Bakhtiari, Badakhshani and Madaglashti Dialects of Modern Persian*, 1922. — Östliche Dialekte: Ws. Miller, *Osetinskie Etyudy*, I–III, 1881–87; ders., *Die Sprache der Osseten*, in *G I Ph*; A. Christensen, *Textes ossètes*, 1921; B. Munkácsi, *Blüten der ossetischen Volksdichtung*, in *Keleti Szemle*, XX, XXI, Neudruck 1932; Ws. Miller und A. Freiman, *Ossetisch-Russisch-Deutsches Wörterbuch*, 3 Bde., 1927–34; R. B. Shaw, *On the Ghalchah Languages*, in *J A S B*, XLV, XLVI; W. Thomaschek, *Centralasiatische Studien*, II: *Pamir-Dialekte*, 1880 (auf Grund von Shaw's Material); R. Gauthiot, *Quelques observations sur le Mindjani*, in *M S L*, XIX, 1915; ders., *Notes sur le Yazgoulami*, in *J A*, 1916; G. A. Grierson, *Linguistic Survey of India*, X: *Specimens of Languages of the Eranian Family*; ders., *Iskhakshmi, Zebaki and Yazghulami*, 1920; I. I. Zarubin, *Suppléments à la liste des langues du Pamir*, in *Doklady Akad. Nauk.*, 1924, S. 82–5; ders., *Caractéristique de la langue mundjani*, in *L'Iran*, 1927; ders., *Orosorskije Teksty i Slovar'* (*Trudy Ekspeditsii*, vypusk VI, *Akad. Nauk.*, 1930); H. F. J. Junker, *Drei Erzählungen auf Yazgūbi*, 1914; ders., *Arische Forschungen*, *Yaghnōbi-Studien*, I, 1930; G. Morgenstierne, *An Etymological Vocabulary of Pashto*, 1927; ders., *Notes on Shughni*, in *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*, I, 1928; ders., *The Wanetsi Dialect of Pashto*, in *ebd.*, IV, 1930; ders., *Indo-Iranian Frontier Languages*, I: *Parachi and Ormuri*, 1929; ders., *Report on*

1) Siehe K. Barr, in *Iranische Dialektaufzeichnungen aus dem Nachlass von F. C. Andreas*, herausgeg. und bearbeitet von Arthur Christensen, K. Barr und W. Henning, *Kurdische Dialekte*, Götting, § 37. Anm. 1.

*a Linguistic Mission to Afghanistan*, 1926; ders., *Report on a Linguistic Mission to North-Western India*, 1932; ders., *Supplementary Notes on Ormuri*, in *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*, V, 1932; Wolfgang Lentz, *Pamir-Dialecte*, 1933 (mit vollständiger Bibliographie).

(H. W. BAILEY)

### III. NEUPERSISCHE LITTERATUR.

**Begriff.** Unter neupersischer Litteratur versteht man gewöhnlich im Gegensatz zur mittelpersischen sämtliche in neupersischer Sprache verfasste Schriften oder mit anderen Worten den ganzen Komplex der persischen Litteratur von der arabischen Eroberung an bis zu unseren Tagen. Nun ist es aber zu beachten, dass diese Litteratur nur bis zu einem gewissen Grade als Einheit aufgefasst werden kann. Die historischen Schicksale Vorderasiens brachten es mit sich, dass Neupersisch zur Litteratursprache einer Reihe von Völkern wurde, deren Umgangssprache mit dem Persischen in keiner Verbindung stand. Persisch wurde für diese Völker zur Sprache der höheren Stände, wie es z. B. das Französische im XVIII. Jahrhundert für mehrere europäische Völker war. So kam es, dass die neupersische Litteratur im weiteren Sinne des Wortes nicht nur die Litteratur Persiens, sondern auch die Litteraturen Mittelasiens, teilweise der Türkei, Indiens und Afghanistans umfasst. Wenn auch bis zum XVI.—XVII. Jahrh. diese Litteraturen untereinander ziemlich schwach differenziert waren, so machen sich dennoch in den letzten Jahrhunderten Differenzen bemerkbar, die zu so starken Unterschieden anwachsen, dass diese Litteraturen zu einem Ganzen schon nicht mehr vereint werden können. Dieser Umstand macht eine umfassende Darstellung sämtlicher Litteraturen, die sich unter der Bezeichnung neupersisch verbergen, zu einer fast unausführbaren Aufgabe und zwingt die Forscher zu einer genaueren Abgrenzung, die auch in der vorliegenden Arbeit nicht ausbleiben kann. Unter neupersischer Litteratur werden wir also im folgenden nur die neupersische Litteratur Persiens verstehen und solche Schriftsteller, die zu mittelasiatischen, afghanischen oder indischen Kreisen gehören, weniger oder auch gar nicht berücksichtigen.

**Die Anfänge.** Es ist bis jetzt noch nicht möglich gewesen, die ersten Schritte der neupersischen Litteratur genau zu verfolgen. An anekdotischen Berichten, die diese ersten Versuche schildern, mangelt es allerdings nicht, nur sind sie so offenbar unglauwürdig, dass sie fast keiner Beachtung wert sind. Freilich ist es natürlich, dass diese Versuche nur zufällig erhalten bleiben konnten, da sie vom späteren Standpunkte aus nur sehr minderwertig erschienen.

Dennoch geben die erhaltenen Bruchstücke die Möglichkeit, gewisse Vermutungen aufzustellen, welche wohl nicht allzu stark von der wirklichen Lage abweichen. Die ersten Zeitalter nach der arabischen Eroberung brachten ein allmähliches Absterben der mittelpersischen Litteratur mit sich. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, dass die litterarische Tätigkeit Persiens völlig versiegt. Dieses war aber nicht der Fall. Wenden wir uns zur arabischen Litteratur der betreffenden Zeitalter, so finden wir, dass unter der arabischen Maske eine grosse Anzahl persischer Dichter und Gelehrten tätig war. Die wertvolle Anthologie des al-Tha'ālibī (gest. 429 = 1038) *Yatimat al-Dahr* (gedr. 1885) enthält höchst interessante Mitteilungen,

welche beweisen, dass schon im IX. Jahrh. das Arabische zur Litteratursprache der höheren Stände in Khurāsān und Transoxanien geworden war. Aber zur gleichen Zeit machen sich auch entgegengesetzte Strömungen bemerkbar. Die politische Lage Persiens, deren Herrscher das arabische Joch abzustreifen suchten, und die allmähliche Erschlaffung des Khalifats forderte es, nicht nur in der Politik den Arabern entgegenzutreten, sondern auch auf dem Gebiete der Litteratur der arabischen Herrschaft ein Ende zu machen. Nun waren aber die hundertfünfzig Jahre arabischer Oberherrschaft nicht spurlos vorbeigegangen. Mittelpersisch war zu einer toten Sprache geworden; es konnte also dem Arabischen als Litteratursprache nur das Neupersische entgegengesetzt werden. Andererseits hatten sich besonders in der Dichtung die arabischen Formen (*Kasida*, *Ghazal*), das arabische quantitative Metrum (*ʿArūḍ*), der dem Mittelpersischen wohl fremde Reim so stark festgesetzt, dass eine Rückkehr zur poetischen Technik der Sāsānidenzeit schon ausgeschlossen war. Allerdings musste sich die arabische Dichtung einigen Umänderungen unterwerfen, wie z. B. der Einführung der überlangen Silbe in der Metrik, die auf arabischem Boden überhaupt nicht möglich war und wohl im Prozess der Einschaltung persischer Wörter in arabischen Zeilen entstanden ist. Wie und wann die ersten vollständigen Verszeilen in persischer Sprache entstanden sind, wird es kaum jemals gelingen, mit Gewissheit festzustellen. Persische Quellen wollen die erhaltenen Bruchstücke einer *Kasida* des ʿAbbas Marwazī, die angeblich zu Ehren des Einzugs des Sohnes des Hārūn al-Rashīd, Ma'mūn's, in Marw (193 = 809) gedichtet worden war, als das älteste neupersische Gedicht betrachten. Leider ist es bis jetzt ziemlich schwer, sich mit Bestimmtheit über die Echtheit dieser Verse zu äussern. Die Anthologien (*Tadhkira*) und Wörterbücher (hauptsächlich Asadī's kostbares *Lughat-i Furs*) enthalten einzelne Zeilen mehrerer Dichter wie Abū Hafṣ Sughdī, Hanzala Bādghīsī, Maḥmūd Warrāk Harawī, Firūz Mashriḳī, Abū Salik Gurgānī u. a. m., von denen einige möglicherweise noch dem II. (VIII.) Jahrh. angehören. Dennoch sind alle diese Bruchstücke nur kümmerliche Reste, die zwar das Vorhandensein einer Dichtkunst bezeugen, aber es nicht erlauben, eine klare Vorstellung von dieser ältesten Periode persischer Dichtung zu bekommen.

X.—XIII. Jahrhundert n. Chr. Schon im V. (X.) Jahrh. entwickeln sich diese ersten Versuche zu höchster künstlerischer Vollkommenheit. Zum Zentrum der litterarischen Tätigkeit werden die Höfe verschiedener Fürsten, um welche sich die Dichter scharen. Da die Dichter gewöhnlich von ihren Beschützern direkt abhängig waren und sich in einem gewissen Grade ihrem Geschmack anpassen mussten, so ist es ganz natürlich, dass fast jedes Herrscher Geschlecht in Persien von einer Gruppe Dichter umgeben ist, die grösstenteils vom Standpunkt des Stils aus eine gewisse Einheit darstellen, sodass die Klassifikation persischer Dichter nach Dynastien, wie sie seit alters her in Persien gang und gäbe war, litterarhistorisch eine gewisse Berechtigung hat. Um der Darstellung des ziemlich verwickelten Ganges der litterarischen Entwicklung der persischen Dichtung eine grössere Klarheit zu verleihen, werden wir auch diese Klassifikation beibehalten, dabei aber die Darstellung in einzelne Gattungen zerlegen, damit die



inneren Zusammenhänge nicht zerstört werden. Für den ersten Abschnitt kommen für uns hauptsächlich folgende Gattungen in Frage: *a.* lyrische Hofdichtung, *b.* Epos, *c.* Mystik. Die Prosa kommt für diesen Abschnitt eigentlich fast gar nicht in Betracht, da die ältere persische Litteratur für belletristische Zwecke Prosa fast gar nicht verwendet. Prosa ist für das alte Persien nur die Sprache der Wissenschaft. Nun ist aber zu bemerken, dass für die vormongolische Periode die Sprache der Wissenschaft vornehmlich arabisch ist, sodass eine höhere Entwicklung persischer Prosa selbst auf diesem Gebiet nur sehr langsam zustande kommt.

*a.* Hoflyrik. Wenn wir schon zur Zeit der Tāhiriden und Saffāriden erste Anläufe zur Ausbildung eines charakteristischen Hofstils erkennen können, so kommt dieser Stil in seiner ganzen Vollkommenheit erst zur Zeit der Sāmāniden (261–389 = 875–999), deren Zentrum Bukhārā war, zu vollem Durchbruch. Wenngleich auch hier die verheerende Wirkung der Zeit nur sehr wenige Reste für uns erhalten hat, so ist es dennoch vollständig klar, dass zu dieser Zeit eine in Bukhārā blühende litterarische Tätigkeit in vollem Gange war. Um den Sāmānidenhof gruppierte sich eine grosse Anzahl hervorragender Dichter, die einerseits bestrebt waren, die Herrscher in klangvollen Kašiden zu besingen, andererseits aber einen erbitterten Kampf um den Vorrang untereinander führten, der auch mittels poetischer Waffen, d. h. Satiren (*Hadjw*, *Hidjā'*) ausgefochten wurde. Unter allen diesen Dichtern gebührt der Vorrang dem grossen Rūdākī [s. d.] aus Samarkand. Seine Kašida *Mādar-i mai* ist ein unübertroffenes Meisterstück prunkvoller Festlichkeit und frischer Lebensfreude. Rūdākī scheint der erste Schöpfer des Typus eines persischen Dichters zu sein, den fast alle Nachfolger nachzuahmen suchten: Dichter, Aristokrat, freigebig, leichtsinnig, verliebt, weinfroh, ritterlich, nur den Freuden des Lebens ergeben, ohne an seine dunklen Seiten zu rühren. Auch auf dem Gebiete der Lehrdichtung verschaffte er sich durch eine poetische Bearbeitung (leider nicht auf uns gelangt) der *Kalila wa-Dimna* grossen Ruhm. Aber auch ein anderes Thema führte er in die persische Dichtung ein, die Klage um die verschwundene Jugend, für welche er erschütternde Töne fand. Dasselbe Thema behandelte auch sein jüngerer Zeitgenosse Kisā'ī [s. d.] (geb. 341 = 953) aus Merw. Es ist anzunehmen, dass diese Klagen keine blossen Stilübungen waren, sondern ihre gute Begründung in der Lage der persischen Dichter hatten. Seine Aufgabe war, den Hof seines Fürsten zu schmücken, an seinen Vergnügungen teilzunehmen und ihn zu belustigen; ein grämlicher Greis taugte dazu nicht und fand wohl trotz früherer Verdienste nur wenig Beachtung. Nicht minder charakteristisch sind die Klagen des berühmten Shahīd aus Balkh, der den ersten vollständigen Diwān zusammengestellt haben soll. Er beklagt hauptsächlich die Ungerechtigkeit in der Verteilung der Lebensgüter, was ziemlich klar auf sein Missgeschick bei Hofe hinweist. Die Sprache all dieser Dichter ist klar und durchsichtig, im Gebrauch poetischer Kunstgriffe sind sie noch ziemlich bescheiden und wissen das poetische Mass einzuhalten. Von zweitklassigen (oder nur zufällig weniger bekannt gewordenen) Namen dieses Dichterkreises mögen noch folgende genannt werden: Ma'rūfi (geb. 343–350 = 954–61), Abu Shu'āib (gest. 351 = 962), Abu Zarrā'a Dīrdjānī, Abu Tāhir

Khusrawānī, Džūybarī Bukhārā'ī, Amir Aghādji Bukhārā'ī, Rawnaqī, Ma'nawī, Abu 'l-Fath Bustī (bekannt auch durch arabische Dichtungen) und 'Ammāra Marwazī.

Nach dem Zusammensturz der Sāmāniden entsteht ein neues litterarisches Zentrum in Ghazni am Hofe des berühmten Sultan Maḥmūd (s. d.; 388–421 = 998–1030) und seiner Nachfolger. Den Hauptton gibt hier der bekannte 'Unṣurī (s. d.; gest. 441 = 1050) aus Balkh an. Seine Kašiden, welche den Sultan und seine Feldzüge verherrlichen und seine Rechte auf den persischen Thron mittels theologischer Spitzfindigkeiten zu begründen suchen, sind prachtvolle Beispiele ersterer Hofkunst. Am Hofe des strenggläubigen Sultans wäre der Leichtsinn Rūdākī's schlecht angebracht. Zwei andere Dichter, die grösstenteils sich am Hofe seines Bruders, des Amir Naṣr, betätigten, erinnern in ihrer Lebensfreude mehr an die Dichtung der Sāmānidenzeit. Es sind Minūcihrī (s. d.; gest. ung. 441 = 1050) aus Dāmghān, der in einigen Gedichten köstliche Beispiele weinfroher Laune schuf und sich gerne mit Anspielungen auf vorislamische Sagen abgab, und der Seistaner Farrukhī (s. d.; gest. 429 = 1037/8), welchen persische Litteraturhistoriker gerne mit dem Meister der arabischen Kašida al-Mutanabbī [s. d.] vergleichen. Die glühenden Farben seiner Naturschilderungen können wahre Wunderwerke blühender Phantasie genannt werden. Auch als Theoretiker machte er sich durch die Abhandlung *Tardjumān al-Balāgha* bekannt. Nicht minder wichtig ist Asadī (s. d.; gest. zw. 421–33 = 1030–41) aus Tūs, der als erster die Gattungen der Hofdichtung mit den sogenannten *Munāzara* oder Streidichtung (den süd-französischen Tenzonen ähnlich) bereicherte. Man unterscheidet gewöhnlich zwei Dichter dieses Namens, deren jüngerer, Autor des *Garshasp-nāma*, der Sohn des älteren sein soll. Es liegen aber Gründe vor, die eine solche Unterscheidung unnötig und die Existenz dieses zweiten Asadī zweifelhaft machen. Auch unter den Nachfolgern des Sultan Maḥmūd, welche das Riesenreich des Vaters nicht mehr zusammenhalten konnten, stand dennoch die Poesie in hohen Ehren. Aus den Reihen der Dichter, die ihren Hof schmückten, taten sich besonders der Meister der Kašida Abu 'l-Faradj Rūnī (gest. ung. Anf. des VI./XII. Jahrh.) und sein Schüler Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān (gest. 525 = 1131) hervor. Besonders der letztere, der einen grossen Teil seines Lebens in schwerer Haft verbrachte, schuf eine neue Dichtungsart *Habsiyāt* (Kerkerkašiden), in welchen er sein grausames Los beklagte. Nicht minder wichtig ist auch 'Uṭmān Muḥtārī (gest. ung. Mitte VI./XII. Jahrh.), in dessen Gedichten allmählich die Wissenschaft seiner Zeit in die Dichtung eindringt. Auch die anderen Herrscherge schlechter, die mit den Ghaznawiden die Macht teilten, aber allerdings sich wohl kaum mit ihnen messen konnten, suchten talentvolle Dichter an ihren Hof zu locken. So muss unter den Dichtern des Būyidenhauses (320–447 = 932–1055) der Meister Kamāl al-Dīn Bundār aus Raiy genannt werden, welcher ausser der persischen Litteratursprache auch den Dialekt von Raiy für seine Dichtungen gebrauchte. Dieselben Herrscher besang auch der bekannte Kaṭrān Djabalī (s. d.; gest. 465 = 1072/3), der übrigens grösstenteils bei den Herrschern von Ādharbāidjān in Diensten stand und dessen Gedichte längere Zeit für Werke des grossen Rūdākī gehalten wurden.

Selbst jenseits des Oxus bei den türkischen Ilak-Khānēn (320—560 = 932—1165) stand die persische Dichtung in voller Blüte. Ihr bester Dichter war der glänzende 'Am'aḳ (gest. ung. 543 = 1148), der seinen Ruhm mit Rashidī und Nadjībī Farghānī teilte. Die Kaṣiden 'Am'aḳ's zeichnen sich besonders durch ungemein frische und lebensfrohe *Nasibs*, die von ungewohnten Wendungen ströten, aus.

Die Prosa spielte, wie gesagt, in diesem Zeitabschnitt keine grosse Rolle im Hofleben; es müssen aber wenigstens drei für die Geschichte der Entwicklung des persischen Prosastils höchst wichtige Werke genannt werden, nämlich: die persische Universalgeschichte vom Sāmānidenwezir Abū 'Alī Bal'ami (s. d.; gest. 386 = 996), die höchst interessante Geschichte der Ghaznawiden von Abu 'l-Faḍl Baihaḳī (s. d.; gest. 470 = 1077/8) und das *Kābūs-nāma* (beg. 475 = 1082) vom Prinzen Kai-Kā'ūs b. Iskandar b. Kābūs.

Den Höhepunkt der Entwicklung erreicht die Hofdichtung zweifellos zur Zeit der Seldjuken (s. d.; 429—700 = 1037—1300). Allerdings geht die Einfachheit und die farbige Lebensfrische, die uns bei den Sāmānidendichtern so anmutet, nach und nach verloren, die Kaṣida wird trockener, gewinnt dafür aber immer mehr an technischer Fertigkeit, die sich einerseits in einer Anhäufung von poetischen Kunstgriffen, anderseits aber in Verwertung sämtlicher Fächer der scholastischen Gelehrtheit zum Schaffen von gewählten und sonderbaren Bildern ausdrückt. Wenn noch zur Zeit des Sultan Maḥmūd die Werke der Hofdichter jedem einermassen gebildeten Leser ohne weiteres verständlich waren, so bringt die spätere Seldjukenzeit Gedichte, die einen gut geschulten Leser voraussetzen und nur für grosse Kenner zu einer Quelle von Genuss werden konnten. Viele Werke dieser Zeit sind eigentlich nur dank erhaltener Kommentare verständlich. Unter den Dichtern dieser Zeit sind folgende hervorzuheben: Azraḳī aus Herāt (s. d.; gest. ung. 524 = 1130), der als Autor der *Alfiya-Shalfiya*, eines Lehrgedichts über die Kunst der Liebe, sich einen zweifelhaften Ruhm geschaffen hat. Adib Šābir, der grosse Meister der Kaṣida, den sein Herrscher mit einer politischen Mission zum Khwārizmshāh sandte, wo ihn ein tragisches Schicksal ereilte (zw. 540—46 = 1145—51). Der Liebling des Sultan Sandjār Amīr Mu'izzī [s. d.], über dessen Reichtum und fabelhafte Habgier die Biographen vieles berichten. Lāmi'ī [s. d.] aus Djurdjān, 'Abd al-Wāsi' Djabālī (s. d.; gest. 555 = 1160), der einen ganz eigentümlichen Stil besitzt und in seinen Kaṣiden mannigfache Tiere mit grosser Kunst erwähnt. Der Ehrenplatz unter all diesen Meistern gebührt dem unübertroffenen Anwarī [s. d.], dessen Kaṣiden, unter denen sich auch die berühmten „Tränen von Khurāsān“ befinden, zweifellos das Glänzendste sind, was nur dieser komplizierte Stil hervorzubringen vermochte (gest. zw. 585—87 = 1189—91). Die Herrscher von Khwārizm versuchten den Einfluss Anwarī's durch die Tätigkeit des Rashid al-Dīn Waṭwāt [s. Waṭwāt] (gest. 578 = 1182/3) zu hemmen. Dieser Dichter, der auch als Theoretiker Anspruch auf Verdienste erheben kann, zeichnete sich durch eine überaus scharfe Sprache aus, konnte sich aber als Dichter mit Anwarī wohl kaum messen, neben dem nur die charakteristische Figur Khākānī's (s. d.; gest. 595 = 1199), der die Shāhe von Shirwān besang, ihre Farben nicht einbüsst. Die Schwierig-

keit der Sprache dieses originellen Dichters ist im Orient sprichwörtlich, aber dennoch wird er auch jetzt noch als grösster Meister der Kaṣide anerkannt. Gelegentlich besang die Seldjuken auch Sūzani aus Samarkand (gest. 569 = 1173/4), der aber hauptsächlich durch seine Satiren und Parodien, die oft ans Gebiet der Zote streifen, aber höchst geistreich sind, bekannt ist. Auch Frauen betraten das Gebiet der Dichtung; so kennen wir einige Zeilen der Freundin des Sultan Sandjār, Mahistī, die von grossem Talent zeugen, obgleich auch sie leider ungemein zynische Ausdrücke enthalten. Bei den Ghuriden (543—612 = 1148—1215) betätigte sich als Dichter Nizāmī 'Arūdī [s. d.] aus Samarkand, dessen hauptsächliche Bedeutung in seinem *Cahār Maḳāla*, einer der wichtigsten Quellen für Dichterbiographien, liegt. Den Schluss dieser Periode bilden die beiden letzten grossen Kaṣidendichter Zahīr al-Dīn Faryūbī (s. Faryūbī; gest. 598 = 1202), dessen Gedichte trotz technischer Fertigkeit im Vergleich mit Anwarī schon von einem gewissen Verfall der Hofkunst, die in rein formelle Stilübungen ausartet, zeugen, und Kamāl-i Ismā'īl, genannt *Khallāḳ al-Ma'āni* oder „Schöpfer geistiger Weisheit“ (gest. 635 = 1237). Dieser letzte Dichter wandte sich in seinen späteren Jahren von der Hofkunst ab und zog das beschauliche Leben eines weltfremden Süfishaikhs den Erfolgen beim Hofe vor. Seine besten Werke sind schon voll vom Geiste der süfischen Mystik, und auch auf diesem Gebiete gelang es ihm, wahre Kunstwerke zu schaffen.

b. Epos. Die ersten Anläufe zu epischer Dichtung, einer Gattung, die den Arabern fast vollständig fremd geblieben war und die sozusagen in der persischen Litteratur das iranische Nationalgut repräsentierte, nahmen die persischen Dichter schon vor den Sāmāniden zur Zeit der ersten Kämpfe gegen die arabischen Herren. Auf diesem Gebiet hatten die Perser also keine fremden Vorlagen und waren vollständig auf die vorislamische Tradition und zum Teil auf Volksdichtung angewiesen. Leider sind auch hier von den ältesten Werken nur einzelne Zeilen auf uns gekommen, welche es nicht erlauben, ein einigermaßen klares Bild von ihrem Charakter zu bekommen. Auch hier war es wieder der Altmeister Rūdakī, der das erste grössere Werk, nämlich die berühmte Bearbeitung der *Kalīla wa-Dimna*, von der leider nur ca. 50 *Baits* auf uns gekommen sind, schuf. Ein noch grösseres Werk unternahm am selben Hofe der talentvolle junge lebensfreudige Daḳīḳī [s. d.], welcher sich entschloss, das offizielle sāsānidische Königsbuch, das *Khudāi-nāma*, in metrischer Form zu bearbeiten. Ein frühzeitiger Tod erlaubte es ihm nicht, den grossartigen Plan auszuführen. Sein Nachlass bestand aus ca. 1000 *Baits*, die, wie es scheint, den Anstoss zum grössten Kunstwerk persischer Dichtung, dem *Shāh-nāma* des weltberühmten Abu 'l-Kāsim Firdawsi [s. d.] aus Tūs (geb. ung. 323 = 934, gest. zw. 411—16 = 1020—26), gaben. Dieses Riesenwerk, welches den eigenen Aussagen des Dichters nach aus sechzig tausend *Baits* besteht und sozusagen die ganze epische Tradition Irāns zu einem künstlerisch vollkommenen Ganzen vereint, wurde zur Grundlage einer langen Reihe epischer Dichtungen oder *Mathnawī's*, wie diese Gattung mit einem arabischen Terminus technicus bezeichnet wurde. Auch das zweite Werk des Dichters, welches er als hoher Siebzigjähriger vollendete, nämlich sein *Yūsuf u-Zulaikha*, steht in künstlerischer Hinsicht seinem Hauptwerk nur wenig



nach. Die Geschichte von Joseph, die bei späteren Dichtern (Djāmi) zu einem hohen Liede der mystischen Liebe wurde, wird in seinen Händen zu einer erschütternden Klage des mitleidlos in die Fremde verschleppten Knaben, die wohl den eigenen Zustand des obdachlosen Greises in Baghdād schildert. Die ersten Nachfolger Firdawsī's halten an ihrer Vorlage noch ziemlich fest und schaffen wirkliche Heldenbücher, unter denen das schon genannte *Garšasp-nāma* von Asadī und Werke wie das *Barzū-nāma*, *Sām-nāma* u. a. genannt werden können. Aber schon bald ändert sich der Charakter dieser Epik, die sich allmählich zu einem Ritterroman umwandelt. So ist z. B. das leider verloren gegangene *Wāmīk wa-ʿAdhrā* des schon genannten ʿUnsurī trotz vieler Schlachtbilder mehr der Liebesgeschichte der beiden Hauptpersonen gewidmet. Noch deutlicher wird diese Umwandlung in Fakhr al-Dīn Gurgānī's [s. DJURDJĀNĪ] berühmtem *Wis u-Rāmīn* (geschr. um 440 = 1048), dem persischen Gegenstück der europäischen Tristansage, wo der Hauptheld, vom Standpunkte altpersischer Ritter gesehen, eigentlich fast alle ritterlichen Eigenschaften einbüsst. Den Höhepunkt erreicht das Hofepos in dem „Fünfer“ (*Khamsa*) des grossen Nizāmī [s. d.] aus Gandja (535–99 = 1141–1203). Einige seiner Dichtungen haben eigentlich schon mit den alten Heldendichtungen wenig zu tun und sind, wie *Lailā u-Madīnūn*, vorwiegend in lyrisch-romantischen Tönen gehalten. Nach Nizāmī wagen es die persischen Hofdichter fast nicht mehr, neue Gegenstände zu behandeln und bleiben vorzüglich in den von ihm gesteckten Grenzen stehen.

c. Die Mystik. Wenn wir uns bis jetzt hauptsächlich mit der Hofdichtung beschäftigten, so hat die andere Strömung in der persischen Litteratur in ganz anderen Kreisen ihren Ursprung. Der Šūfismus [s. TAŠAWWUF] auf arabischem Boden entstanden fand auch in Persien seinen Eingang und verbreitete sich hier zwischen den Handwerkern und zum Teil auch den Kaufleuten, welche die persischen Städte bevölkerten. Schon in seinen ersten Schritten berührt sich der Šūfismus auch mit der Futuwwa-Bewegung [s. d.], wobei aber die mystische Note immer stärker betont wird. Soviel wir urteilen können, entsprang die älteste šūfische Lyrik dem Bedürfnis nach eigener Poesie, welche die öffentlichen Sitzungen der Šūfiverbände schmücken sollte. Einzelne Zeilen, Vierzeiler und *Kiḡa's* ausgesprochen šūfischer Färbung entstanden schon im IV. (X.) Jahrh., aber die ersten mehr oder weniger umfangreichen Sammlungen stammen aus der ersten Hälfte des V. (XI.) Jahrhunderts. Wenn der bekannte Bābā ʿĀḡā ʿUryan [s. TĀHIR; gest. 410 = 1019] nur in seinen Prosawerken ausgesprochen šūfische Theorien vertritt und in seinen Vierzeilern sich mehr dem Volksliede nähert (selbst der Sprache nach, denn eine Reihe davon ist im Dialekt geschrieben), so ist Bābā Kūhī Šīrāzī (gest. 442 = 1050) schon im vollen Sinne des Wortes Mystiker durch und durch. Sein auf uns gekommener *Dirwān* ist zwar arg entstellt, aber dennoch treten aus seinen von Korānversen und Ḥadīthen durchsetzten Versen ganz klar die Theorien des IV. (X.) Jahrh. hervor. Bis vor kurzem war man grösstenteils der Ansicht, der älteste Šūfidichter sei der bekannte Šaikh Abū Saʿīd aus Maihana. Es unterliegt wohl aber jetzt keinem Zweifel, dass er nur ein einziges Mal in seinem Leben einen Vierzeiler aus dem Stegreif dichtete. Alle übrigen Gedichte, die ihm zugeschrieben werden, sind teils Fälschungen,

teils möglicherweise von ihm wirklich während seiner Predigten deklamiert worden, ohne von ihm gedichtet zu sein. Zu hoher künstlerischer Vollkommenheit gelangt die mystische Lyrik bei An-šārī [s. d.], auch Pir-i Anšār oder Pir von Herāt genannt (396–481 = 1006–88), dessen Hauptwerk die berühmten *Munāḍāt*, feurige pathetische Gebete in gereimter Prosa, bilden. Der Boden war jetzt schon hinreichend vorbereitet, und die persische Mystik konnte ihre besten Blüten treiben, die der persischen Poesie einen Weltruhm eroberten. Aber bevor wir zu diesen grossen Meistern übergehen, müssen wir noch kurz zwei Namen erwähnen, die bis jetzt gewöhnlich im Zusammenhang mit dem Šūfismus genannt werden. Es sind der bekannte Gelehrte ʿOmar Khaīyām (s. d.; gest. ung. 517 = 1123) und der Prediger des Ismāʿīlismus Nāṣir-i Khusrāw [s. d.]. Um wieder zum rechtgläubigen Šūfismus zurückzukehren, müssen wir hier in erster Linie den Dichter aus Ghaznī Sanāʿī (s. d.; 440–535 = 1048/9–1141) erwähnen. Wenn sein halb weltlicher, halb mystischer *Dirwān* die weitere Entwicklung des von Anšārī [s. d.] angebahnten Weges darstellt, so sind seine Lehrdichtungen, unter denen die *Ḥadiqat al-Ḥakāʾiq* zu nennen ist, der erste Versuch, die Theorien des Šūfismus durch eingestreute Parabeln, die ein volkstümliches Gepräge haben, zu beleben. Dieses von Sanāʿī nur spärlich gebrauchte Mittel wird von seinem Nachfolger, dem berühmten Farīd al-Dīn ʿAṭṭār (s. ATTĀR; 513–627 = 1119–1230), glänzend ausgenutzt. In seinen Dichtungen gelangen die eingestreuten Erzählungen zu voller Entfaltung und erreichen oft in ihrer Schlichtheit die grösste künstlerische Vollendung. Den Schlussakkord in dieser aufsteigenden Linie bildet das unvergleichliche Riesenwerk des grossen Djalāl al-Dīn Rūmī (s. d.; 604–72 = 1207–73), im Orient auch als Mawlā-yi Rūm bekannt. Sein Lehrgedicht, das den stolzen Titel *Mathnawī*, also „die Dichtung“ par excellence (vielleicht mit Anspielung auf *al-Kurʾān*) trägt, ist das Schönste, was die orientalische Mystik bei ihrem unendlichen Reichtum hervorbringen konnte. Zu den Mystikern wird gewöhnlich auch der bekannte Saʿdī [s. d.] gerechnet (580–691? = 1184–1292?), obgleich eigentlich nur wenige seiner Werke eine ausgesprochen mystische Färbung haben. Saʿdī ist mehr Lehrer der Lebensweisheit; er strebt seinen Lesern die Wege zu zeigen, auf denen man in seiner schweren Zeit einigermassen von allzuschweren Schicksalsschlägen Schutz finden konnte.

d. Prosa. Wir haben schon bemerkt, dass die klassische persische Litteratur schöne Litteratur nur in metrische Form zu kleiden gewohnt war, für gelehrte Werke aber das Arabische vorzog. Deshalb ist die Prosalitteratur dieser Periode nicht so reich, wie es die Poesie war. Neben der schon erwähnten Arbeit Balʿāmī's ist hier noch der berühmte Abū ʿAlī b. Sīnā (Avicenna; s. d.) zu nennen, der ausser seinen arabischen Schriften auch eine philosophische Enzyklopädie in persischer Sprache, das *Dāniš-nāma-yi ʿAlāʾī*, schrieb. Der Dialekt von Tabaristān wurde Ende des IV. (X.) Jahrh. von Marzbān b. Rustam [s. d.] für das *Marzbānnāma*, eine Umarbeitung der *Kalīla wa-Dimna* [s. d.], verwertet. Leider ist diese Arbeit verloren gegangen und nur in persischer Übersetzung von Saʿd Warāwīnī (verf. zw. 607–612 = 1210–15) bekannt. Ein wichtiges Buch ist das *Siyāsat-nāma* des Seldjukenweizers Nizām

al-Mulk (s.d.; gest. 485 = 1092), welches ausser wertvollem historischem Material auch die politischen Ansichten der Epoche gut widerspiegelt. Diese Aufzählung wichtigster Werke zeigt ganz klar, dass eigentlich schöne Litteratur fast vollständig fehlt. Das erste Werk, welches zu dieser Gattung gerechnet werden könnte, ist die 538 (1144) vollendete persische Übersetzung der *Kalila wa-Dimna* von Abu 'l-Ma'ali Naṣr Allāh [s. NAṢR ALLĀH]. Aber auch hier muss man betonen, dass dieses Werk zu jener Zeit nicht als Unterhaltungsbuch, sondern als eine Art „Fürstenspiegel“, somit also auch als wissenschaftliches Werk betrachtet wurde. Ähnliche Zwecke, aber überwiegend erbauliche, lagen auch der persischen Übersetzung des *Faradj ba'd al-Shidda*, die 550 (1155) von Husain al-Mu'ayyadī ausgeführt wurde, zu Grunde. Das Ende des VI. (XII.) Jahrh. bringt eine Reihe Ritterromane und Bearbeitungen vorislamischer Stoffe, deren grösster Teil nur in späteren Fassungen, oft nur in Form von Volksbüchern bekannt ist. Hier könnte der 585 (1189) verfasste Roman *Kitāb-i Samak 'Iyār* von Ṣadaqa Shirāzī, der phantastische Riesenroman von *Amir Hamza*, das *Bakhtyār-nāma* und der Roman vom Beduinenhelden *Ḥatīm Ṭāyī* genannt werden. Zum Schluss dieses Abschnitts erwähnen wir noch, dass wir in dieser Periode schon eine gewisse Entwicklung der geschichtlichen Werke, sowie eine Reihe theoretischer Arbeiten über Poetik und erste Anläufe zu zusammenfassenden Dichteranthologien (*Tadhkira*, darunter 'Awfi's [s.d.] wertvolle *Lubāb al-Albāb*) finden. Da aber die vorliegende gedrängte Übersicht der persischen Litteratur sich gezwungenerweise nur mit schöner Litteratur befassen kann, so dürfen solche Werke hier keine Erwähnung finden.

Von den Mongolen bis zum XIX. Jahrhundert. Die ersten Jahre der Mongolenherrschaft waren für Persien eine schwere Zeit. Wenn auch spätere Mongolenherrscher um den Wiederaufbau des Landes besorgt waren, so waren dennoch die Verwüstungen während der ersten Einfälle so verheerend, dass sich das Land nur langsam erholen konnte. Bei der allgemeinen Zerstörung war es natürlich nicht möglich zu erwarten, dass die persische Litteratur ihre früheren Bahnen verfolgen würde. Dennoch bringen gerade diese Jahre die grosse Reihe hervorragender Historiker, deren Werke den Grundstock aller europäischen Forschungen bilden. Ohne auf sie näher einzugehen, müssen wir wenigstens die grösseren Namen kurz erwähnen. Es sind 'Aṭā Malik Djuwainī [s. DJUWAINI], Waṣṣāf [s.d.], der grosse Rashīd al-Dīn [s.d.] Faḍl Allāh und Hamd Allāh Mustawfī Kazwīnī [s. AL-KAZWĪNĪ]. Dichter dagegen werden selten, und auch die suchen hauptsächlich in der Mystik Trost zu finden. Die Hofdichtung hält sich nach der Vernichtung des glänzenden Hoflebens hauptsächlich in entlegenen Teilen des Landes, die von der allgemeinen Verheerung weniger gelitten hatten. Aber auch diese Dichtung vermag sich grösstenteils nicht über das Niveau der klassischen Periode zu erheben und sucht ihre Vorgänger durch technische Fertigkeit zu überbieten. Mehrere Dichter, die sich einer gewissen Vollkommenheit bewusst waren, verliessen ihr Vaterland, um bei den Herrschern von Indien Zuflucht zu suchen. So verliess Badr-i Čāč, ein ziemlich gewandter Meister der Kaṣida, Mittelasien, um Hofdichter des Muḥammed b. Toghluk (725—752 = 1325—1351) zu werden:

dorthin folgte ihm auch Kānī'ī aus Tūs, der allerdings später nach Kleinasien übersiedelte. Mit mongolischen und türkischen Lehnwörtern die formelhaft trocken gewordene Hofsprache zu beleben, versuchte Pūr-Bahā-yi Djāmī, der in einer gelungenen Kaṣida das 666 (1267/8) in Nishāpūr stattgefundene Erdbeben beschrieb. Nur die mystischen Dichter bewahren noch Reste der Extasen, die in den Werken ihrer Vorgänger brausten. Von grosser Bedeutung ist Fakhr al-Dīn 'Irākī aus Hamadhān (gest. 688 = 1289), der in seinen *Lamā'āt*, von Anṣārī's *Munāḍāt* ausgehend, ein ganz eigenartiges Werk schuf und dessen *'Ushshāk-nāma* auch viel Wertvolles bietet. Wenig bekannt, aber interessant ist Awhād al-Dīn Kirmānī, dessen *Miṣbāḥ al-Arwāḥ* in vielem an die Divina Commedia erinnert. Grossen Ruhm erwarb sich Awhādī [s.d.] aus Marāgha. Sein *Djām-i Djām*, welches jetzt nur wenig gelesen wird, wurde während eines einzigen Jahres 400 mal abgeschrieben. Für die europäische Wissenschaft hatte das Werk von Maḥmūd Shabistārī (gest. 720 = 1320) *Gulshan-i Rāz* grosse Bedeutung. Es ist das erste Werk, nach dem man sich eine klarere Vorstellung von den Lehren des Sūfismus machte. Eine Weiterentwicklung des mystischen Vierzeilers finden wir bei Afḍal al-Dīn Kāshānī (auch Bābā Afḍal genannt; gest. 707 = 1307), der auch als Autor von mehreren Abhandlungen philosophischen Inhalts Anspruch auf Beachtung verlangen kann. Eine ganz eigenartige Stellung nimmt unter allen diesen Schriftstellern Nizārī Kūhistānī (gest. 720 = 1320) ein. Auch ein Ismā'īlī, wie der alte Nāṣir-i Khusraw, unterscheidet er sich aber von diesem durch sarkastische Ausfälle gegen den rechtgläubigen Islām, die so drastisch wirkten, dass fast alle Autoritäten seine Schriften für ketzerisch und religionsfeindlich erklärten. Infolgedessen finden sich die Handschriften seiner Werke nur sehr selten. Einige seiner grösseren Dichtungen (wie *Muḥḥir u-Azhar*) wirken als gewollte Parodie der Lebensweisheit Sa'dī's und der Hofepik.

Wenn die persische Litteratur in der Mongolenzeit in einen gewissen Starrkrampf verfallen war, so erlebt sie unter Timūr (771—807 = 1370—1405) und seinen Nachfolgern wieder einen neuen Aufschwung. Der Grund davon ist wohl der, dass mit dem Verfall der Mongolenherrschaft wieder eine grössere Anzahl lokaler kleiner Dynastien ins Leben gerufen wurde, die alle bestrebt waren, die alten Bräuche des Hoflebens wiederherzustellen und ihren Hof mit Dichtern zu schmücken. So wird diese Periode zu einer neuen Blütezeit der persischen Dichtkunst, die man die zweite klassische Periode nennen könnte. Wenngleich auch der grössere Teil ihrer Dichtung der Frische und Lebenslust der vormongolischen Periode ermangelt, so gelang es dennoch einigen darunter, selbst ihre Vorgänger zu übertreffen. Von den Meistern dieser Zeit müssen folgende genannt werden: Ibn Yamin (s.d.; gest. 769 = 1368), einige Zeit Hofdichter der Sabadāre in Sabzawār, grosser Künstler in der *Kiṭ'a*, die vor ihm eigentlich als Kunstform nur wenig gebraucht und hauptsächlich für Gelegenheitsdichtungen verwertet wurde. Khwādju Kirmānī (s. KIRMĀNĪ; geb. 679 = 1281), Verfasser einer *Khamasa*, welche die etwas schwerfällige Gelehrsamkeit Nizāmī's abzustreifen sucht und sich durch Leichtigkeit und Grazie auszeichnet. Auch seine *Ghazelen* zeigen ein Bestreben, sich von Sa'dī's moralisierendem Anflug zu befreien und sich in reinen Gefühls-



äusserungen zu verlieren. 'Uбайд [s. d.] Zākānī (gest. 772 = 1371), eine der originellsten Figuren der persischen Litteratur, dessen zuweilen etwas gewagte Parodien eine rücksichtslose Kritik und Verhöhnung der persischen Aristokratie enthalten. Salmān [s. d.] Sāwadjī (gest. 778 = 1376), wegen schwieriger Wortspiele, Spitzfindigkeiten und technischer Fertigkeit hoch gerühmt, und endlich Lisān al-Ghaib Khwādja Hāfiz [s. d.] Shīrāzī (gest. 791 = 1389), der unvergleichliche Meister der Ghazale, welcher mit der vom Geschmack des Zeitalters geforderten Eleganz die grösste Frische und Tiefe des Gefühls zu verbinden verstand und so die Ghazale bis zum Höhepunkt ihrer Entwicklung brachte, den nach ihm niemand mehr erreichen konnte. Es müssen noch als charakteristische Vertreter der Epoche zwei minder talentvolle Parodisten, Abū Ishāq Aṭ'ima, der Küchendichter, und Kārī Yazdī (zweite Hälfte des IX. [XV.] Jahrh.), der Schneiderdichter, genannt werden. Ihre Werke zeigen, dass der grosse Stil der Hofkunst sich schon überlebt hatte, und eine neue Welle zum Durchbruch gelangt war, die ihre Schwächen blosslegte und neue „niedrige“ Objekte zum Gegenstand ihrer Kunst machte. Unter den Prosaikern soll hier noch Diyā' al-Dīn Nakhshabī [s. NAKHSHABĪ] Erwähnung finden, dessen Papageienbuch *Tūfi-nāma* (730 = 1330), eine Umarbeitung des alten verschollenen *Sindbād-nāma*, grossen Erfolg hatte und von mehreren späteren Schriftstellern ausgenutzt wurde. Beachtung verdient auch sein kleiner prosaischer Roman *Gulrīz*.

Unter Timūr's Nachfolgern verstärkt sich das Streben zur Künstlichkeit noch mehr. Der Dichter sucht nicht allgemein verständlich zu sein. Im Gegenteil, sein Ziel ist es, nur für wenige auserlesene Kenner zu dichten, die seine schwierigen Kunststücke würdigen könnten. Äusserlich drückt sich dieses Bestreben in der Verbreitung einer neuen Dichtungsart, der *Mu'ammā* [s. d.], einer Art Namenrätsel in Versen, aus. Die besten Dichter dieser Periode verschmähten es nicht, dem *Mu'ammā* zu huldigen, und selbst der weltabgeschiedene Mystiker Djāmī widmet ihm eine theoretische Abhandlung. Unter den Schriftstellern dieser Zeit sind schon alle mehr oder weniger dem Sufismus zugetan, was wohl die Folge der schweren Jahre und der grossen Invasionen ist, welche selbst den Grossen der Welt die Unbeständigkeit des irdischen Glückes klar gezeigt hatten. Der berühmte Shaikh und hochgefeierte Heilige Nī'mat Allāh Kirmānī (s. NĪMAT ALLĀH WALĪ; gest. 834 = 1431), der einen Darwishorden seines Namens stiftete, hinterliess ausser ungefähr 500 kleinen Abhandlungen in Prosa auch einen umfangreichen *Diwān*, welcher einer gewissen Schönheit nicht entbehrt. Wichtig ist der Mystiker Kāsim al-Anwār (s. KĀSIM-I ANWĀR; gest. 837 = 1433/4), der in seinem *Diwān* ausser der persischen auch die türkische Sprache und selbst den Dialekt von Gilān gebrauchte. Kātībī [s. d.] Nishāpūrī (gest. 838 = 1434/5) kehrte wieder zum Plan der *Khamsa* zurück, aber fast alle fünf Teile seines Werkes sind von mystischen Anklängen durchdrungen und suchen eine gewisse Schablonenhaftigkeit durch technische Kunstgriffe zu verdecken. 'Arifī aus Harāt (gest. um 853 = 1449) erwarb sich grossen Ruhm durch sein bekanntes *Hāl-nāma* auch *Gūy u-Ḍawān* genannt. Interessant ist auch 'Ismat Bukhārā'i (gest. 852 = 1445/6), dem es in seinem *Adham-nāma* gelang, aus der Sagelegende zu einem schönen

Kunstwerk zu verarbeiten. Einen hervorragenden Platz nimmt Ḥusain Wā'iz Kāshifī [s. KĀSHIFĪ] (gest. 910 = 1504/5) ein, der durch seine Neubearbeitung der *Kalīla wa-Dimna*, *Anwār-i Suhailī*, sich grossen Ruhm erwarb und ein unvergleichliches Muster einer hochkünstlichen und ungemein schweren Prosasprache schuf. Der grösste Meister der Periode ist zweifellos 'Abd al-Raḥmān Djāmī (s. DJĀMĪ; gest. 898 = 1492), ein fruchtbarer Dichter, der ausser sieben grossen *Mathnawī*'s noch umfangreiche *Diwāne* und viele Abhandlungen hinterliess. Trotz grosser Vielseitigkeit und einer gewissen Innigkeit des Gefühls (wie z. B. im bekannten *Yūsuf u-Zulaikha* oder der *Lailā u-Madjnun*) haben aber alle seine Werke eine Epigonenhaftigkeit, die besonders stark hervortritt, wenn seine Dichtungen mit Werken der klassischen Periode verglichen werden. Auch zu dieser Zeit blühte die Geschichtsschreibung, und aus der Reihe hervorragender Historiker könnte man Namen wie Hāfiz-i Abrū [s. d.], 'Abd al-Razzāk [s. d.] Samarḳandī (gest. 887 = 1482), Mīrkhwānd (s. d.; gest. 903 = 1498) und Khwāndamīr (gest. nach 941 = 1534) erwähnen.

Gewöhnlich beschloss man in Europa die Geschichte der persischen Litteratur mit dem Zeitalter der Timūriden. Wirklich ist die Regierung der Šafawiden offenbar die Zeit eines tiefen Verfalls der persischen Dichtung. Da diese Herrscher die Lobpreisung der weltlichen Regierung nicht begünstigten, so suchten die Dichter dieser Zeit in ihren *Qasiden* die angeblichen Vorfahren der Herrscher, die Imāme der Šī'a, zu besingen, was dem Dichter Muḥtasham Kāshānī (gest. 996 = 1588) die Gelegenheit gab, seinen berühmten *Haftband* zu Ehren der Imāme zu dichten. Sonst könnten noch recht viele Namen, wie Hātifī (s. d.; gest. 927 = 1520/1), Bābā Fighānī (s. FIGHĀNĪ; gest. 925 = 1519), Ūmidī (gest. 925 = 1519 oder 930 = 1523/4), die zwei Ahlī's — Turshīzī (gest. 934 = 1527/8) und Shīrāzī (gest. 942 = 1535/6), Hilālī (s. d.; gest. 935 = 1528/9), Lisānī (gest. 940 = 1533/4), Waḥshī [s. d.] Wāḥshī Bārkī; gest. 991 = 1583) genannt werden. Es muss aber eingeräumt werden, dass alle diese Dichter von der Orientalistik bis jetzt nur recht wenig beachtet wurden und über die meisten von ihnen fast nichts ausgesagt werden kann. Es scheint aber, dass einzelne Dichtungen, wie z. B. *Farḥād u-Shīrīn* von Wakhshī u. a. Beachtung verdienen und für den Forscher ziemlich interessantes Material bieten würden. Ein charakteristisches Merkmal des X. (XVI.) und auch des XI. (XVII.) Jahrh. ist der Drang persischer Dichter nach Indien, wo sie der glänzende Hof Akbar's und seiner Nachfolger anzog. Die Folge davon war, dass in Indien ein zweites Zentrum persischer Dichtkunst entstand und sich allmählich sogar ein eigenartiger „indischer“ Stil entwickelte, der auch auf die Litteratur Mittelasiens grossen Einfluss ausübte. Die bekanntesten dieser indisch-persischen Dichter sind 'Urfī [s. d.] Shīrāzī (gest. 999 = 1590/1), der die schwülstige Rhetorik mit Eindringlichkeit und „Süsse“ (*Ḥalāwat*) ersetzen wollte, und sein Lehrer Faīdī (gest. 1004 = 1595), ein hervorragender Gelehrter, der sich mit den indischen Religionslehren befasste und selbst einige Werke aus dem Sanskrit ins Persische übersetzte. Das XI. (XVII.) Jahrh. hat wiederum eine grosse Reihe von Namen aufzuweisen, unter denen wir Saḥābī (gest. 1010 = 1601/2), den letzten grossen Meister

des Vierzeilers, Zulāli (s.d.; gest. 1024 = 1615), den Autor der *Sabʿ Saiyāra*, sieben grösseren Dichtungen, unter denen hauptsächlich *Mahmūd u-Ayāz* Beachtung beanspruchen kann, Ṭālib-i Āmulī (gest. 1036 = 1626/7), den Autor einer interessanten Abenteuer-novelle in Versen, und zu guter Letzt den Ḥafiz des XVII. Jahrh., Šāʿib [s.d.] Tabrizī (gest. 1088 = 1677/8), der bis jetzt in Indien und Mittelasien viel gelesen wurde, erwähnen können. Der Šūfismus, welcher von den Šāfawiden erbarmungslos verfolgt wurde, tritt in dieser Periode fast gänzlich in den Schatten, dafür aber entwickelt sich eine sehr reichhaltige theologische Litteratur der Šiʿa in persischer Sprache. Da die Theologen dieser Zeit ihren Werken eine möglichst grosse Verbreitung zu geben bestrebt waren, so gelang es ihnen, eine eigenartige leichte und elegante Prosa zu schaffen, die sich von den künstlichen Perioden der Timūriden vorteilhaft unterscheidet und den Boden für die neuere persische Litteratur vorbereitet. Auch die Philosophie wurde hauptsächlich durch die Werke des grossen Mullā Šadrā (s.d.; gest. 1050 = 1640/1) und seiner Nachfolger stark bereichert.

Die Kādžären und das neue Persien. Die Kādžärenmonarchie, die sich Ende des XVIII. Jahrh. befestigte, brachte für Persien einen neuen Aufschwung der Litteratur mit. Wenn die Hofdichter Faṭḥ ʿAlī Šāh's noch immer die alten Traditionen befolgten und wenig Wertvolles hervorbrachten, so macht sich in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. ein gewisser Umschwung bemerkbar, der die Folge des näheren Kontakts mit den europäischen Mächten, die um den Vorrang in Persien kämpften, ist. Die Hofdichter Faṭḥ ʿAlī Šāh's, wie Našāt (s.d.; gest. 1828/9) mit seiner zarten Lyrik, Šabā (gest. 1822/3) mit dem *Šāhān-šāh-nāma*, einer Nachahmung Firdawsī's, die die Kämpfe ʿAbbās-Mirzā's mit den Russen verherrlicht, oder der „Džamī des XIX. Jahrhunderts“, Wišāl, haben tüchtige Leistungen aufzuweisen, sind aber zweifellos nur Epigonen, welche einer Originalität völlig ermangeln. Ganz neue Klänge ertönen aus den Werken der drei grossen Meister dieser Zeit: Kāʿānī (gest. 1853/4), Šhaibānī (s.d.; gest. 1888) und Yaḡhmā (s.d.; gest. 1860). Obgleich Kāʿānī schon Französisch und Englisch treibt und auch einige Bücher aus diesen Sprachen übersetzt, so sind seine Kašīden doch im grossen ganzen Wiederholungen der längst obsolet gewordenen Hofdichtung. Nun finden sich aber in den *Nasīb's* dieser schwülstigen Stilübungen manche wundervolle realistische Szenen, die im „goldenen“ Zeitalter vollständig unmöglich wären. Šhaibānī, der von den Kādžären schweres Unrecht erlitten, schlägt düster pessimistische Töne an und klagt das ganze morsch gewordene Gebäude der Kādžärenherrschaft bitter an. Yaḡhmā, vielleicht der interessanteste von allen drei Dichtern, dessen Leben auch nur eine ununterbrochene Leidenskette war, trat mit beissenden Satiren gegen die persischen Grossen auf, endete aber mit noch schwärzerem Pessimismus und einer vollständigen Verneinung der Möglichkeit eines glücklichen Lebens. Sehr interessant sind seine Versuche, die persische Sprache von allen arabischen Lehnwörtern zu reinigen. Einen grossen Einfluss auf die weitere Entwicklung hatte die Begründung des *Dār al-Funūn* (1852), der ersten Lehranstalt, welche die Einführung abendländischer Wissenschaft fördern sollte und deren erste Lehrer fast ausschliesslich Europäer waren. Die Arbeit dieser Anstalt erfor-

derte die Übersetzung einer Reihe abendländischer Lehrbücher. Hier zeigte es sich aber, dass die gereimte Prosa der klassischen Periode für solche Zwecke zu verwenden, unmöglich war. Die Arbeiten dieser ersten Übersetzer, welche ausser den Schulbüchern auch mehrere, hauptsächlich französische, Romane übersetzten, war für die persische Litteratursprache von ungeheurer Bedeutung und bereitete gewissermassen den Boden für die Litteratur des heutigen Persiens vor. Auch für die persische Wissenschaft hatte das *Dār al-Funūn* grosse Bedeutung. Sein erster Direktor Riḍā Kūli Khān (s.d.; gest. 1871), der als Dichter den *Takhalluṣ* *Hiḍāyat* gebrachte, war einer der grössten Litteraturhistoriker Persiens. Unter seinen Schülern zeichnete sich der berühmte Historiker Sanīʿ al-Dawla, später unter dem Titel Iḥtishām al-Saltāna (gest. 1896) bekannt, aus, dessen Arbeiten bis jetzt eine der kostbarsten Quellen für die Geschichte des neuen Persiens sind. Die Bestrebungen des *Dār al-Funūn* riefen auch in fernerstehenden Kreisen den Wunsch hervor, die Errungenschaften der europäischen Wissenschaft verbreiten zu helfen. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht die Tätigkeit des Mirzā ʿAbd al-Raḥmān Nadjdār-zāda, welcher unter dem Namen Ṭāliboff eine Reihe populärer Schriften, die sich mit den verschiedensten Fragen beschäftigten, veröffentlichte. Unter diesen Werken sind die wichtigsten *Kitāb-i Aḥmad* und *Masālik al-Muḥsinin*. Die grösste Bedeutung für die persische Litteratur des XIX. Jahrh. hatte die Einführung der Buchdruckerei (erste Druckerei in Tabriz 1816/7), die auch das Entstehen der Presse möglich machte. Allerdings waren die ersten Zeitungen nur für die Hofkreise bestimmt, die erste grössere Zeitung erschien erst 1851. Einen glänzenden Aufschwung nahm das Zeitungswesen während des grossen Kampfes um die Konstitution (*Mashrūʿa*), besonders nach der Eröffnung des Madjlis.

Dieser Kampf beschleunigte die litterarische Revolution, die schon durch die Wirksamkeit der Schriftsteller des XIX. Jahrh. vorbereitet war. Der Kampf stellte an die Beteiligten ganz neue Anforderungen. Die Litteratur durfte nicht mehr Eigentum der Aristokratie bleiben, sie musste klar und allgemeinverständlich zu den Massen sprechen. Die satirische Dichtung, welche sich in diesen Jahren (1906—9) besonders stark entwickelt, bricht daher mit den alten Traditionen; statt der schwer verständlichen alten Litteratursprache gebraucht sie die Sprache der Gasse und des Bazars, statt der verknöcherten klassischen Formen strebt sie den Gassenhauer (*Taṣnīf*) nachzuahmen. Auch in die Prosa findet die volkstümliche Sprache ihren Eingang. ʿAlī Akbar Dihkhudā (Dakhaw), der grosse Meister des Feuilletons, schafft seine von Humor strotzenden beissenden Streitschriften *Carand-parand*, welche die revolutionäre Zeitung *Šūr-i Isrāfīl* schmückten. Dieser Stil fand auch bei späteren Schriftstellern Eingang und beeinflusste zwei der besten satirischen Werke der letzten Jahre, nämlich die unvergleichliche Novellensammlung *Yakī būd yakī na-būd* („Dichtung und Wahrheit“) von Āghā Saiyid Muḥammed ʿAlī Djamāl-zāda (erschieden 1922) und die Trilogie von Muḥammed Masʿūd (M. Dihāti), deren letzter Teil unter dem Titel *Ashraf-i Makhluqāt* („Die Krone der Schöpfung“) 1934 im Druck erschien.

Der Kampf gegen das Alte suchte auch die der klassischen Litteratur unbekannte dramatische Form



auszunützen. Während das alte Persien nur Volksposse („fahrende Leute“) und religiöse Mysterien (*Ta'ziya* [s. d.] oder *ʿAzā*) kannte, fand die nach europäischem Muster geschaffene Komödie in Form von persischen Übersetzungen der bekannten Werke des *ādhēr-bāidjānischen* Schriftstellers Fath ʿAlī Akhund-zāda, die von Mirzā Djaʿfar Kara-djādāghī übersetzt wurden, ihren Eingang. Diese Lustspiele haben augenscheinlich als Vorlagen für die originellen Lustspiele des bekannten Politikers und Begründers des Freimaurertums (*Farāmūsh-Khāna*) in Persien Mirzā Malkum-khān gedient. Wenn auf der einen Seite das Theater von der *ādhēr-bāidjānischen* Litteratur beeinflusst wurde, so macht andererseits die Bekanntschaft mit der türkischen Theaterlitteratur das Erscheinen von Bearbeitungen von Molière's Lustspielen möglich, unter denen Le médecin malgré lui, Le Misanthrope und Tartuffe erwähnt werden können. Dennoch machte das Fehlen einer eigentlichen Bühne in Persien eine weitere Entwicklung der Dramaturgie vorläufig unmöglich. Erst in den letzten Jahren erschienen in Persien Tragödien, unter denen die historischen Werke *Pāstān-i Khākhālī* (1926) von Saiyid ʿAbd al-Rahīm Khākhālī, *Akhirīn yādgar-i Nādir-shāh* (1927) von Saʿid Nafisi, und *Parvīn* (1931) von Šādiḡ Hidāyat Anspruch auf Erwähnung behaupten können. Die satirische Welle der ersten Jahrzehnte des XX. Jahrh. bewirkte auch das Entstehen des ersten satirischen Romans *Siyāhat-nāma-yi Ibrāhīm-beg* von Hādjī Zain al-ʿAbidīn aus Marāgha (gest. 1910). Dieses in drei Teilen nach dem Plane der Divina Commedia angelegte Werk hatte fabelhaften Erfolg und ist bis jetzt als eine allerdings etwas übertriebene Charakteristik der Mängel des alten Persiens von Wert.

Die Gegenwart. Um die Zusammenhänge nicht zu zerstören, waren wir gezwungen, schon oben einige der neuesten Werke zu nennen. Eine umfassende Charakteristik der letzten Jahrzehnte zu geben, wäre jetzt noch ziemlich schwierig. Die Zeit nach dem Kriege und die grossen Umwandlungen, die sie für Persien mit sich brachte, musste natürlich auch das litterarische Leben beeinflussen. Dennoch ist es für die persische Litteratur, hauptsächlich aber für die Dichtkunst, nicht so leicht, sich von den tausendjährigen Traditionen der klassischen Litteratur zu befreien. Der Kampf mit diesen Traditionen drückt sich vornehmlich in zwei Erscheinungen aus: einerseits sucht die Prosa über die Dichtung überhand zu nehmen und so die alten Proportionen umzukehren, andererseits strebt die neue Dichtkunst, in Form und Inhalt die alten Rahmen zu sprengen. Diese zweite Aufgabe ist die schwierigere, da sie ungemein grosse Meisterschaft erfordert, um die Versuche der Neuerer neben der Vollkommenheit der klassischen Dichtung nicht als misslungene Schülerarbeit erscheinen zu lassen. Aus diesem Grunde halten die grössten der heutigen persischen Dichter noch ziemlich zähe an den hergebrachten Formen, wenn sie sich im Inhalt auch weit von den alten Vorlagen entfernen. So ist der grösste der neuen Dichter, Saiyid Muḥammad Adib-i Pišāwari (gest. 1931), formell kaum von den klassischen Dichtern zu unterscheiden, deren Technik er vollständig beherrscht, inhaltlich sind aber seine Dichtungen mit ihrem glühenden Hass gegen England und den Reminiscenzen aus dem Weltkrieg etwas für Persien ganz Neues. Dasselbe kann man auch vom be-

kannten Malik al-Shuʿarāʾ Bahār sagen, dessen grosse Kašiden trotz dem altertümlichen Stil fast sämtlich politischen Inhalt haben. Dagegen hat sich Abu ʿl-Ḳāsim ʿArif Ḳazwīnī (geb. ung. 1879/80) schon mehr von der alten Tradition losgelöst. Von den klassischen Formen bevorzugte er das *Ghazal*, hat sich aber den allergrössten Ruhm durch volkstümliche *Taʿnifs* erworben, von denen einige während der Kämpfe der persischen Revolution eine grosse Rolle gespielt haben. Hochberühmt sind die Dichtungen des Iradjmirzā (gest. 1926), dessen Hauptthema der Kampf für die Befreiung der persischen Frau war. Leider sind seine Werke oft durch abstoßenden Zynismus gezeichnet, der mit dem hohen Ziel seiner Bestrebungen völlig unvereinbar ist. Unter den jüngeren Dichtern muss an der Spitze Rašīd Yāsīmī (geb. 1897) genannt werden, dessen zarte Lyrik schon deutlich den Einfluss europäischer Dichtkunst verrät. Auch als Litteraturhistoriker hat sich Yāsīmī erfolgreich betätigt. Neue Formen zu schaffen sucht Nīmā, dem es in seinem *Maḡbas* („Das Gefängnis“) gelang, das tragische Schicksal des persischen Landmanns sehr eindrucksvoll zu schildern. Beachtung verdient auch Niẓām Wafā, Autor von zwei kleinen *Mathnawīs*, die den europäischen Leser als etwas zu sentimental anmuten. Interessant ist das *Sargudhasht-i Ardāšīr*, dessen Autor, Waḡid Dašt-girdī, Redakteur des *Armaghān*, der besten persischen litterarischen Monatsschrift, ist. Auch Frauen fehlen nicht, und die etwas naiven Verse der Dichterin Parvīn zeigen, dass wir auch hier bald auf neue Erfolge hoffen dürfen.

Die revolutionären Strömungen in der persischen Dichtung repräsentieren Mir-zāda ʿIshḡī (getötet 1925), der durch seine Dichtung *Idāl-i Pirmard-i Dihkān* bekannt ist und der jetzt in USSR tätige Ḳāsim Lāhūtī (geb. 1887), der mit grosser Meisterschaft die alten Traditionen überwunden und es verstanden hat, seine revolutionären Dichtungen künstlerisch höchst wirksam zu gestalten.

Wenn die persische Dichtung der letzten Jahre sozusagen ihren neuen Weg erst tastend sucht, so hat die Prosa schon bedeutende Leistungen aufzuweisen. Die ersten Jahre nach dem Kriege brachten für Persien den ersten historischen Roman *ʿIshḡ u-Saʿfānat* (gedr. 1919) von Šaikh Mūsā Hamaḡhānī, dessen Hauptheld der Achämenidenfürst Kyros ist. Die Episode von Bizhan und Manizha aus Firdawsī's *Šāh-nāma* verarbeitete zu einem grossen Roman Aḡā Mirzā Hasan-khān Badīʿ, die Geschichte des *Mazdak* verwertete Šanʿatī-zāda Kirmānī, der auch einen Roman aus dem Leben des *Mānī* geschrieben hat (gedr. 1927). Der interessanteste von allen diesen historischen Romanen ist der dreiteilige *Šams u-Tuḡhrā* (geschr. 1909) von Muḥammad Bāḡir-Mirzā Khusrāwī, der die Lage von Fārs unter der Mongolenherrschaft (XIII. Jahrh.) schildert. Ausgesprochen nationalistisch ist der Roman *Lāsiḡā* (1931) von Kamālī. Wenn die historischen Romane den persischen Leser an die verschwundene Grösse seines Landes erinnern und den nationalen Stolz erwecken sollen, so ist die zweite Gruppe der modernen Romane einer Kritik der heutigen Zustände gewidmet. Die schwere Lage der persischen Frau behandelt ʿAbbās Khālilī in seinem *Rūzgār-i siyāh* (2. Aufl. 1925). Derselbe Schriftsteller hat auch eine Reihe kleinerer Romane und

Novellen veröffentlicht, unter denen *Intikām*, *Insān* und *Asrār-i Shab* erwähnt werden können. Die schwere Not der Arbeiterklasse und die verbrecherische Tätigkeit der persischen Würdenträger vor der Umwälzung von 1921 schildert Muṣṭafā Muṣḥfiḳ Kāzimi in seinem *Tihrān-i makhḥūf* (2. Aufl. 1924). Derselbe Autor hat auch ein paar kleinere Romane veröffentlicht. Den Leiden des Landmanns ist *Rūz-i siyāh-i kārgar* (1927) von Ahmed-<sup>c</sup>Alī-Khān Khudādāda gewidmet. Utopisch-phantastisch ist der Roman *Madjma'-i Diwānagān* (1925) des schon genannten San'atizāda, der (1934) einen neuen phantastischen Roman *Rustam dar Kān-i bist as-sawānam* veröffentlicht hat, in welchem er die Unzulänglichkeit der alten Ideale der Ritterlichkeit zu zeigen sucht.

Diese gedrängte Übersicht, die nur grössere Werke erwähnen konnte, zeigt, dass die moderne persische Prosa sich bedeutend stärker als die Dichtung entwickelt hat. Wenn wir die Schwierigkeiten in Betracht ziehen, welche die persische Moderne zu überwinden hatte, so kann kein Zweifel übrigbleiben, dass die nächsten Jahre einen immer grösseren Aufschwung der neuen persischen Literatur bringen müssen und dass das neue Persien bald Kunstwerke schaffen wird, welche auch neben den schönen Schöpfungen der klassischen Periode ruhig ihren Platz in der Weltliteratur behaupten werden.

*Litteratur:* Erwähnt werden nur zusammenfassende Übersichten, da eine vollständige Aufzählung von Monographien über einzelne Autoren hier natürlich nicht am Platz wäre. — E. G. Browne, *A Literary History of Persia: I. From the earliest Times until Firdawsī*, II. *From Firdawsī to Sa'dī*, London 1906—8; ders., *A History of Persian Literature under Tartar Dominion (A. D. 1265–1502)*, Cambridge 1920; ders., *A History of Persian Literature in Modern Times (A. D. 1500–1924)*, Cambridge 1924 (bis jetzt das beste und vollständigste Werk); ders., *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge 1914; H. Ethé, *Neupersische Literatur*, in *G I Ph.*, II, 212—368 (eine gedrängte Übersicht, aber der bibliographischen Angaben wegen unentbehrlich); P. Horn, *Geschichte der persischen Literatur*, Leipzig 1901; A. E. Krinski, *Die Geschichte Persiens, seiner Literatur und der Theosophie der Darwīsche*, Bd. I, Moskau 1916; Bd. II (lith.), 1909; Bd. III, 1914—17 (russisch); I. Pizzi, *Storia della poesia persiana*, Turin 1894, 2 Bde.; R. Levy, *Persian Literature, an Introduction*, London 1923; Riḍā-Kūli-Khān, *Madjma' al-Fuṣahā*, Tihran 1295; ders., *Kiyād al-'Arifin*, Tihran 1305 (beide Werke höchst wertvoll); Shibli Nu'mānī, *Shi'r al-'Adjam*, I—V, Lahore 1924 (Hindūstānī); K. Tschajkin, *Kurzer Abriss der neuesten persischen Literatur*, Moskau 1928 (russisch); E. Berthels, *Abriss der persischen Literaturgeschichte*, Leningrad 1928 (russisch); ders., *Der persische historische Roman im XX. Jahrh.*, Leningrad 1932 (russisch); ders., *Das persische Theater*, Leningrad 1924 (russisch); A. E. Krinski, *Das persische Theater, sein Ursprung und seine Entwicklung*, Kiew 1925 (ukrainisch). (E. BERTHELS)

**PERTEW PASHA**, osmanische Staatsmänner.

I. PERTEW MEHMET PASHA, osmanischer Admiral und Wezir, ging aus dem grossherrlichen Haremsdienst hervor, wurde *Ḳapudji Bashi*

[s. d.], später Janičaren-Agha und 962 (1555) zum Wezir befördert. 968 (1561) wurde er dritter, 982 (1574) zweiter Wezir und schliesslich unter dem *Ḳapudan Pasha* [s. d.] Mu'edhdhin-zāde 'Alī Pasha Befehlshaber (*Serdār*) der grossherrlichen Flotte. Er fiel später in Ungnade und starb 982 (1574) in Stambul, wo er auf dem Friedhof von Eiyüb in eigener *Türbe* bestattet liegt.

*Litteratur:* J. v. Hammer, *G O R*, III, 382, 438; Mehmed Thureiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, II, 37 f.

II. PERTEW MEHMET SA'ID PASHA, osmanischer Grosswürdenträger und Dichter. Er ist tatarischer Herkunft und erblickte im Dorfe Daridja unweit Urmia das Licht der Welt. In früher Jugend kam er nach der Hauptstadt Stambul und betrat die Beamtenlaufbahn. Im Muharram 1240 (Sept. 1824) wurde er Beylikdjī Efendi, d. i. Staatsreferendar, und im Sha'bān 1242 (März 1827) Haupt der grossherrlichen Staatskanzlei (*Ra'is al-Kuttāb*). Zwei Jahre hernach verlor er den Posten des Staatskanzlers und begab sich in besonderem Auftrag nach Ägypten. Nach seiner Rückkehr wurde er 1246 (1830) Gehilfe (*Kiāya*) des Grosswezirs. Am 23. Dhu 'l-Ḳa'da 1251 (12. März 1836) ward er zum Minister für Zivilangelegenheiten (*Mülkiye Nāzirī*) ernannt und mit dem Titel eines Marschalls (*Müşir*) ausgezeichnet. Im Frühjahr 1836 ward ihm der *Pasha*-Titel verliehen, aber noch im Herbst erteilte ihn die Absetzung. Er wurde Anfang Sept. 1836 von Sultan Mahmūd II. nach Skutari in Albanien verwiesen. Pertew Pasha machte sich einige Wochen nach seiner Absetzung auf den Weg nach dem Ort der Verbannung, erreichte ihn aber nicht. In Adrianopel starb er drei Stunden nach einem feierlichen Mahl, das der dortige Statthalter Muṣṭafā Pasha (nach Gibb, *H O P*, IV, 333; Emin Pasha) ihm zu Ehren gegeben hatte. Niemand bezweifelte, dass der plötzliche Tod durch Gift zuwege gebracht worden war, und die öffentliche Meinung schrieb dieses Verbrechen Mahmūd II. selber zu. Über seine Nachkommen vgl. *Sidjill-i 'othmānī*, II, 38. Sein Schwiegersohn und Gesinnungsgenosse war der ränkesüchtige Geheimsekretär Mahmūd's II., Waṣṣāf Bey, ein feingebildeter, aber charakterloser und Bestechungen zugänglicher Mann, der etwa gleichzeitig mit Pertew Pasha seines Amtes verlustig ging und nach Tokat [s. d.] in Anatolien verbannt wurde; vgl. G. Rosen, *Geschichte der Türkei*, I, Leipzig 1866, S. 255 f. Pertew Pasha's Nachfolger wurde sein politischer Gegner 'Akif Pasha, vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 357 f. — Pertew Pasha nahm als Staatsmann eine ausgesprochen russenfeindliche Haltung ein und nicht weniger feindlich war er den Christen gesinnt, die er durch Erneuerung längst verjährter und vergessener Verordnungen bedrängte. Diese Christenfeindlichkeit nahm mit vorrückenden Jahren erheblich zu.

Als Dichter verfasste Pertew Pasha einen *Diwān*, der als Muster poetischer Kunst unter Mahmūd II. geschätzt wird. Von dieser Gedichtsammlung gibt es zwei Drucke: Būlāk 1253 (gr.-8°, 91 Ss.) und Stambul 1256 (8°, 130 Ss.). Über weitere Werke des Pertew Pasha vgl. Brūsālī Mehmed Ṭāhir, *'Othmānī Mū'ellifleri*, II, 114 f. — Seine wertvolle, an Handschriften reiche Bücherei befindet sich in dem ehemaligen Selimiye-Kloster zu Skutari.

*Litteratur:* G. Rosen, *Geschichte der Türkei*, I, Leipzig 1866, stellenweise, bes. S. 255 f.; Gibb, *H O P*, IV, 332 ff. unter Verweisung auf Jouannin und J. van Gaver, *Turquie*, Paris 1843,



für die Darstellung des Endes des Pertew Pasha in Adrianopel; Mehmed Thureiyyā, *Saḥill-i ʿOthmāniyya*, II, 38; Sāmi Bey Frāsheri, *Kāmus al-ʿAṣām*, S. 1404 f.; Brūsālī Mehmed Fāhir, *ʿOthmānī Muḥallakāt*, II, 114. — Nicht zu verwechseln ist dieser Pertew Pasha mit dem am 7. Dhu 'l-Ḳa'da 1289 (6. Jan. 1873) als Statthalter von Kastamuni [s. d.] verstorbenen Staatsmann und Dichter Pertew Edhem Pasha, von dem mehrere Schriften im Druck erschienen sind, so ein *Shāhnāme* und *Lāhika* betiteltet Werkchen, o. O. (= Stambul) u. J., sowie *Ilālāk al-Afkār fi 'Aḳd al-Abkār*, Stambul 1304. Vgl. über ihn Brūsālī Mehmed Fāhir, a. a. O., II, 114 f.

(FRANZ BABINGER)

**PESANTREN.** [Siehe PASANTREN.]

**PESHĀWAR**, Bezirk (*Taḥṣīl*) und Stadt in der North-West Frontier Province Britisch-Indiens. Der Bezirk, der zwischen 71° 25' und 72° 47' ö. L. und 33° 40' und 34° 31' n. Br. liegt, umfaßt 2 637 englische Quadratmeilen und ist von 947 321 Menschen bevölkert, von denen 92 % Muslime sind (Census 1931). Im Osten grenzt ihn der Indus gegen den Pandjāb und Hazāra ab, im Südosten der Höhenzug Nilāb Ghasha gegen die Landschaft Kōhāt. Sonst grenzt er an die Stammes-Territorien. Südlich liegt das Territorium der Hasan Khēl und der Kōhāt-Afridi; westlich das der Khaiber-Afridi und der Mullāgori. Weiter nördlich, jenseits des Kābul-Flusses, breiten sich die verschiedenen Sippen der Mohmand bis zum Swāt-Fluss aus. Die Nordgrenze des Landes verläuft längs der Gebiete der Utmān Khēl, der Yūsufzai von Swāt und Buner, der Khudu Khēl, Gadun und Utmānzai. Gebirgspässe, die in der Geschichte der Grenze berühmt wurden, verbinden ihn mit den umliegenden Stammesgebieten. Im Nordosten führen der Mora-, der Shākot- und der Malakand-Pass nach dem Swāt. Der geschichtlich gewordene Torweg des Khaiber verbindet das Land mit Afghānistān, während nach Süden zu der Kōhāt-Pass durch einen als die Djowaki-Halbinsel bekannten Stammes-Gebietsstreifen in das nachbarliche Kōhāt führt.

Erwähnungen der Landschaft Peshāwar begegnen im frühen Sanskrit-Schrifttum und in den Werken des Strabo, Arrian und Ptolemäus. Ehemals bildete sie einen Teil des alten buddhistischen Königreiches von Gandhāra; denn vom Khaiber-Pass bis zum Swāt-Tal ist das Land heute noch mit zerbröckelnden buddhistischen Stupas übersät. Zudem wurden hier einige der besten vorhandenen Stücke graeco-buddhistischer Bildhauerkunst ausgegraben, während einer der von Aṣoka in Fels gehauenen Erlasse in der Nähe des Dorfes Shāhbāzgarha im Lande der Yūsufzai zu finden ist. Sowohl Fa-hien zu Beginn des V. christl. Jahrh. als auch Hiuen Tsang im VII. Jahrh. fanden die Einwohner noch als Bekenner des Buddhismus vor. Des weiteren wird überliefert, dass Puruṣhapura die Hauptstadt der Herrschaftsgebiete Kanishka's gewesen sei. Nach Jahrhunderten eines fast ungebrochenen Schweigens gelangen wir in die Zeit muslimischer Eroberungszüge, als zwischen dem XIII. und XVI. Jahrh. zahlreiche Pathān-Stämme aus Afghānistān hervorquollen und das Land etwa im Bereich der heutigen North-West Frontier Province eroberten (T. C. Plowden, *Kalid-i Afghāni*, Kap. I—V, Auswahl aus dem *Tārīkh-i Murāssa*).

Gemäss örtlicher Überlieferung zogen gegen Ende des XV. Jahrh. zwei mächtige Gruppen der

Pathān-Stämme, die Khakhai und die Ghōriya Khēl aus ihren im Hügelland rings um Kābul gelegenen Sitzen in das Djalālābād-Tal und zu den Hängen des Safid Kōh. Die bedeutendsten Untergruppen der Khakhai waren die Yūsufzai, Gugiyani und Tarklānri; die Ghōriya Khēl teilten sich in fünf Zweige, die Mohmand, Khalil, Dā'ūd-zai, Čamkannī und Zerānī. Die Yūsufzai vertrieben bei ihrem Vordringen in den heutigen Bezirk Peshāwar die Dilazāk genannten Einwohner und eroberten schliesslich das Land nördlich des Kābul-Flusses westlich von Hoti Mardān. In den ersten Jahren des XVI. Jahrh. hatten auch die Ghōriya Khēl die Umgegend des Khaiber erreicht. Schliesslich vertrieben diese mächtigen Stämme die bodenständige Bevölkerung, drängten einige nach dem Swāt Kōhistān und nötigten die Dilazāk, den Indus zu überqueren. Späterhin versuchten die Ghōriya Khēl die Khakhai-Stämme zu verdrängen, wurden aber von den Yūsufzai entscheidend geschlagen.

Da der heutige Bezirk Peshāwar den von Zentralasien her eindringenden Heerhaufen im Wege lag, erinnert seine Geschichte stark an die des Pandjāb. Die Pathāns an diesem Teile der Grenze erwiesen sich als ein Dorn im Fleisch der muslimischen Herrscher Indiens, und obgleich dem Namen nach dem Mughal-Reich einverleibt, wurden sie niemals vollständig unterjocht; selbst Akbar und Awrangzib begnügten sich damit, die Strasse nach Kābul offenzuhalten. Mit dem Niedergang der Mughalherrschaft wurde diese Gegend ein Teil des Durrāni-Reiches, das Aḥmed Shāh Abdālī gründete. Der Zerfall setzte bereits unter seinen schwächlichen Nachfolgern ein und schliesslich wurde Anfang des XIX. Jahrh. Peshāwar von den Sikhs des Pandjāb eingenommen. Die Herrschaft der Sikhs war die denkbar liederlichste, und Peshāwar seufzte unter der eisernen Faust des italienischen Generals Aitable. Durch die Annexion des Pandjāb im Jahre 1849 kam das Peshāwar-Tal für die Dauer unter britische Aufsicht und verblieb bis zur Bildung der North-West Frontier Province im Jahre 1901 ein integrierender Bestandteil des Pandjāb. (Eine eingehende Darstellung der britischen Verwaltung und der verschiedenen Unternehmungen gegen die Grenzstämme findet sich in *The Problem of the North-West Frontier* von C. Collin Davies). In jüngster Zeit war diese Gegend Schauplatz der Tätigkeit 'Abd al-Ghaffār Khān's, des Gründers der „Rothemden“-Bewegung, die sich zwar vorgeblich auf Gandhi's Grundsatz der Nicht-Gewaltanwendung stützt, aber den Frieden des Peshāwar-Tales schon ernstlich gefährdet hat.

Die Stadt Peshāwar, die Hauptstadt der North-West Frontier Province, hat 87 440 Einwohner und liegt nahe dem linken Ufer des Bārā-Flusses, etwa 13 englische Meilen östlich vom Khaiber-Pass. Ihre Bedeutung als Handelsmittelpunkt an der Hauptstrasse zwischen Indien und Afghānistān wuchs seit der Erbauung der Khaiber-Bahn im Jahre 1925. Die 16 Tore der Stadt werden allnächtlich geschlossen und vor Sonnenaufgang geöffnet. Der reichste Stadtteil ist Andarsāhr, wo sich die wohlhabenderen Hindus angebaut haben. In diesem Viertel steht, durch ihre hohen Minarets aus weissem Marmor ins Auge fallend, die Moschee Mahābat Khān's, der zur Regierungszeit Shāh Djalāl's Statthalter war. Im Nordwesten wird die Stadt von einem Fort beherrscht mit Namen Bālā Hīṣār. Der Shāhī Bāgh mit seinen weiten schattenreichen Gefilden ist im Frühling ein Lieblings-

aufenthalt der Bevölkerung. Der Ruhm des Kiṣṣa Khwānī, des Bazars der Märcenerzähler, ist im ganzen Grenzland und noch darüber hinaus bekannt.

Zwei englische Meilen westlich der Stadt befinden sich die Cantonments (34 426 Einwohner), die wichtigste Militärlagerstation der Provinz. Etwa drei englische Meilen weiter westlich der Cantonments liegt die berühmte Islāmiya-Schule, die, wenn sie auch im wesentlichen eine muslimische Einrichtung ist, ihre Pforten den Lernbegierigen aller Kasten und Bekenntnisse öffnet.

*Litteratur:* C. Collin Davies, *The Problem of the North-West Frontier*, 1932; ders., *British Relations with the Afridis of the Khyber and Tirah*, in *Army Quarterly*, Jan. 1932; M. Foucher, *Notes sur la géographie ancienne du Gandhara*, 1902; *Frontier and Overseas Expeditions from India*, Bd. I, 1907; Supplement A, 1910; *Imperial Gazetteer of India*, s. v. Peshawar; H. R. James, *Report on the Settlement of the Peshawar District*, 1865; *North-West Frontier Province Administration Reports* (jährlich); W. H. Paget und A. H. Mason, *Record of Expeditions against the N. W. F. Tribes since the annexation of the Panjab*, 1885; *Panjab Administration Reports* (jährlich); *Peshawar District Gazetteer*, Bd. A, 1933; T. C. Plowden, *Kalid-i Afghānī*, 1875; H. Priestly, *Hayāt-i Afghānī*, 1874. (C. COLLIN DAVIES)

**PESHWA.** [Siehe PĪSHWA.]

**PETERWARDEIN**, deutscher Name von Petrovaradin [s. d.].

**PETROVARADIN** (deutsch Peterwardein, ungarisch Pétervárad, türkisch Waradin, واراڊين, oder Petri-Waradin پتري واراڊين) berühmte Festung und Stadt in Syrmien (Jugoslawien), an der Haupteisenbahnstrecke Belgrad (–Petrovaradin)–Novi Sad–Subotica–Budapest, liegt am rechten Donauufer, gegenüber Novi Sad (Neusatz), Hauptstadt und Sitz des Donau-Banates mit dem es durch zwei Brücken verbunden und seit 1929 auch administrativ vereinigt ist. Man unterscheidet eine ausgedehnte obere Festung, welche sich 49 m über der Donau auf einem von drei Seiten vom Fluss umspülten (den nördlichsten, 128 m hohen Ausläufer der Fruška Gora bildenden) Serpentinfelsen befindet, und eine untere Festung, welche am Nordfuss des Felsens steht. In der oberen Festung befinden sich keine Privathäuser, sondern nur Militärobjekte und das bekannte Zeughaus mit vielen Trophäen aus den Türkenkriegen, während die untere Festung einen schönen Markt, eine Haupt- und zwei Nebenstrassen besitzt. Im Umkreise der beiden Festungen, welche Raum für 10–12 000 Mann haben, sind noch zahlreiche Schanzen erhalten. Die eigentliche Stadt liegt zur Hälfte an der Donau und zählte vor ihrer Vereinigung mit Novi Sad über 5 000 Seelen (1921). In der Umgebung sind viele Weinberge.

Hier bestand schon zur Zeit der Römer eine Ansiedelung unter dem Namen Cusum, in der sichere Spuren des Mithrakults gefunden wurden. Nach einer Legende erhielt die Ansiedelung ihren späteren Namen Petricum von Peter dem Einsiedler, der hier die Truppen des ersten Kreuzzuges zusammenzog. Jedenfalls wird die Stadt unter dem Namen Petrikon in den Kriegen des byzantinischen Kaisers Manuel Komnenos (1143–80) mit Ungarn tatsächlich erwähnt. Nach kurzer Zugehörigkeit zu Byzanz fiel Petrovaradin wieder an

die ungarischen Könige, und Bela IV. schenkte im Jahre 1237 die Stadt und den königlichen Palast der dortigen Zisterzienser-Abtei der B. M. V. Belefontis de monte Varadinipetri. Diese Abtei hielt sich zwar durch das ganze Mittelalter (bis 1521), aber seit 1439 kam sie und auch die Stadt Petrovaradin unter das Patronat des Banus von Macva.

Im zweiten türkischen Feldzuge Sulaimān's I. gegen Ungarn galt der erste Hauptschlag Petrovaradin: der Grosswezir und der Schwestermann des Sultans Ibrahim Pasha (vgl. Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, I, 93–4) nahm die Stadt im Sturm am 15. und die Festung (nach tapferem Widerstand) am 27. Juli ein. Die Türken verliessen Petrovaradin erst 1687, als sie nach dem Falle von Ofen begannen, sich allmählich zurückzuziehen. Kurz darauf wurde die Stadt von Österreichern besetzt (zuletzt 1691), und nachdem sie Sürmeli 'Ali Pasha im Jahre 1694 (seit 29. August) dreißig Tage vergeblich belagert hatte, wurde sie ihnen im Frieden von Karlovci (1699) definitiv zuerkannt. Am meisten wurde Petrovaradin aber im Kriege 1716–18 bekannt. Der Grosswezir Shahid 'Ali Pasha (vgl. über ihn 'Abd al-Rahmān Sharaf, II, 138 und *Sidjill-i 'othmānī*, III, 528–29) mit einem Heere von 150 000 Mann stiess in der Nähe der Stadt auf den Prinzen Eugen von Savoyen und wollte eine förmliche Belagerung beginnen. Der österreichische Feldherr liess es aber nicht dazu kommen, sondern bot mit seinen 64 000 Mann den Türken eine offene, fünfstündige Feldschlacht, welche mit voller Niederlage der letzteren endete (5. August 1716). Diese Schlacht, in der 'Ali Pasha selbst fiel, brachte neben dem Falle Temesvár's und Belgrad's (1717) die Entscheidung in dem Kriege und führte zum Frieden von Požarevac [s. d.], welcher die türkische Grenze viel südlicher von Petrovaradin (sogar über die Save) festlegte. Etwas später liess die Kaiserin Maria Theresia die neue Festung errichten. Im ungarischen Unabhängigkeitskrieg (1848–49) war Petrovaradin über neun Monate in den Händen der Ungarn, bis es sich endlich am 6. September 1849 den Österreichern ergab. Seit der Auflösung der österreichisch-ungarischen Monarchie 1918 gehört die Stadt zu Jugoslawien.

*Litteratur* (ausser der im Art. selbst angeführten): Ewliyā Celebi, *Siyāhatnāme*, VII (Istanbul 1928), S. 145–47 (berichtet ausführlicher von der türkischen Eroberung der Stadt; die anderen Angaben sind ziemlich unbestimmt, da fast alle Zahlen unausgefüllt blieben); Hammer, *GOR*, II, 50; III, 866 und IV, 145; Zinkeisen, *GOR*, II, 652 und V, 533–34; Sh. Sāmi, *Kāmūs al-Aṣṭam*, II, 1489 (meint irrtümlicherweise, dass Petrovaradin bis zur Regierung Ahmed's III. [1703–30] türkisch blieb); 'Abd al-Rahmān Sharaf, *Ta'rikh-i Dewlet-i 'othmaniye*, II, 143; Meyers Reisebücher: *Türkei* usw. 3, Leipzig–Wien 1898, S. 33; J. Modestin in *Narodna enciklopedija*, III (Zagreb 1928), S. 336–37 (wo ein Teil der weiteren Litteratur); *Almanah kraljevine Jugoslavije*, Zagreb 1931, S. 531; *Glasnik Istoriskog društva u Novom Sadu*, Bd. VI, Heft 1–2, Sremski Karlovci 1933 (Sondernummer gewidmet Novi Sad und Petrovaradin mit wichtigen Beiträgen und mehreren alten Plänen [seit 1688] der letzteren Stadt).

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**PHARAO.** [Siehe FIR'AWN.]



**PIÄLE PASHA**, osmanischer Grossadmiral, stammt nach St. Gerlach, *Tage-Buch* (Frankfurt am Main 1674), S. 448 aus Tolna (Ungarn) und soll der Sohn eines Schusters wohl kroatischer Herkunft gewesen sein. Die kroatische Abstammung bekunden fast alle gleichzeitigen Berichte (vgl. die dritte Reihe der *Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato*, hrsg. von E. Albreri, Florenz 1844/5, und zwar III/II, 243: *di nazione croato*; III/III, 294: *di nazione unghero*; S. 418). Der Gepflogenheit jener Zeit entsprechend hat man den Vater hinterher als 'Abd al-Rahmān (vgl. dazu F. Babinger, in *Litteraturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*, Berlin und Leipzig 1927, S. 35, Anm. 1) zum Muslim gestempelt. Er kam in früher Jugend als Page ins Seraj nach Stambul und verliess es als *Kapudji Bashi* [s. d.]. Das Jahr 961 (1554) brachte ihm bereits die Ernennung zum Grossadmiral (*Kapudan Pasha*; s. d.) mit dem Rang eines Sandjakbey's und vier Jahre hernach mit dem eines Beyerbey's (J. v. Hammer, *GOR*, III, 406). Er war Sinān Pasha, dem Bruder des Grosswezirs Rustem Pasha [s. d.], im Amte gefolgt, der von 955—61 (1548—54) die Admiralschaft innegehabt hatte. Als er nach der Eroberung von Djerba und seinen weiteren Heldentaten zur See glaubte, Anspruch auf die Wezirwürde mit den drei Rossschweiften machen zu dürfen, vermählte ihn Sultan Sulaimān, dem diese Beförderung zu rasch erschien und der das Ansehen des Wezirats gefährdet ansah (vgl. Hādjdji Khalifa, *Tuhfat al-Kibār*, Erstdruck, Bl. 36 sowie J. v. Hammer, *GOR*, III, 406), mit seiner Enkelin Djewher Sultān, einer Tochter Selim's II. (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, III, 392; Sommer 1562). Erst fünf Jahre hernach erhielt er, wie Mehmed Şokolli Paşa [s. d.] verschwägerter (*dāmād*) Wezir, die drei Rossschweife. Mittlerweile hatte er bereits einen Teil seiner Grossaten zur See ausgeführt und den Ruhm eines der bedeutendsten osmanischen Admirale erlangt. Im Verein mit Torgbud Re'is hatte er, und zwar auf Betreiben des französischen Botschafters d'Aramon, die Küsten um Neapel beunruhigt, Reggio belagert und erobert und die Bewohner in die Sklaverei verschleppt. 982 (1555) versuchte er vergeblich, Elba und Piombino zu belagern (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, III, 418), um schliesslich die befestigte Hafenstadt Oran in Algerien mit 45 Galeeren einzunehmen. Im folgenden Jahr bemächtigte er sich mit 60 Kriegsschiffen des Hafens von Bizerta (Bent-Zert), um abermals ein Jahr später mit 150 Galeeren Majorca zu verheeren und Sorrent unweit Neapel zu brandschatzen. 965 (1558) lag er untätig mit seinen Schiffen, 90 an der Zahl, vor Valona (Albanien), um von dort aus die feindlichen Flotten zu beobachten, die sich zum Unternehmen gegen Djerba und Tripolis vorbereiteten. Der 31. Juli 1560 bezeichnet seine grösste Heldentat zur See, nämlich die Einnahme des kurz vorher von den Spaniern eroberten Djerba, die er mit 120 vor Modon [s. d.] versammelten Galeeren ausführte. Am 27. Sept. 1560 hielt er seinen Triumphzug in Stambul, wohin er vorher die Siegesnachricht durch eine Galeere hatte überbringen lassen (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, III, 421 ff.). Erst nach Ablauf von vier Jahren zeigte sich der Grossadmiral aufs neue im Mittelmeer, diesmal, um im August 1564 die kleine Felseninsel Peñón de Vélez de la Gomera den Spaniern wegzunehmen und sich auf die Eroberung Malta's, die des Sultans Lieblingstochter Mihrimāh

[vgl. RUSTEM PASHA] mit allen Mitteln betrieb, vorzubereiten. Das alte Kriegsglück verliess ihn indessen diesmal, denn die Belagerung Malta's im Juni—Juli 1565 scheiterte an dem Löwenmut der christlichen Belagerten, die wahre Wunder von Tapferkeit verrichteten und den Osmanen schwerste Verluste zufügten. Während des ungarischen Feldzuges Sulaimān's im Frühling 1566 wurde Piäle Pasha die Hut des Hafens und des Arsenal's von Stambul anvertraut (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, III, 438), nachdem er vorher noch einen erfolgreichen Raubzug gegen Chios und die apulische Küste unternommen hatte (*ebd.*, III, 506 f.), wobei die Insel Chios samt Stadt und Hafen in seine Hände fiel (Ostersonntag 1566). Unter Selim II., seinem Schwiegervater, fiel er in Ungnade und wurde seines Amtes als Grossadmiral, angeblich, weil er den Raub von Chios grossenteils für sich behalten hatte (nach dem Gesandtschaftsbericht des Albrecht de Wijs vom Mai 1568 bei J. v. Hammer, *GOR*, III, 782), enthoben und durch Mu'edhdhin-zāde 'Alī Pasha ersetzt. Er suchte sich alsbald durch neue Taten zur See wieder in die grossherrliche Gunst zu setzen. Im April 1570 lief er mit 75 Galeeren und 30 Galeotten ins Meer aus, landete zuerst auf der Insel Tine, die er einnahm, und beteiligte sich hernach an der Eroberung von Cypern. Am 20. Januar 1578 — nach osmanischen Quellen am 12. Dhu 'l-Kāda 985 (21. Januar 1578) — ist er nach Stephan Gerlach's Zeugnis (vgl. sein *Tage-Buch*, Frankfurt am Main 1674, S. 448) in Stambul verschieden. Seine ungeheueren Hinterlassenschaft fiel teils dem Staatsschatz anheim, teils seiner Witwe und deren Kindern zu. Diese heiratete später den dritten Wezir Mehmed Pasha und sein zweiter Sohn wurde Sandjak-Bey von Klis (Clissa) oberhalb Split (Spalato, Dalmatien) im Jahre 1584 (vgl. den von J. v. Hammer, *GOR*, IV, 104, Anm. 1 wiedergegebenen italienischen Bericht: *La Sultana moglie di Piale ora di Mohammedbassa terzo vezir, ha ottenuto dal Sign. il Sangiaco di Clissa per il secondo suo figlio con Piale*). Piäle Pasha liegt zu Stambul im Viertel Kāsim Pasha an der von ihm gestifteten Moschee (vgl. Hāfiz Husein, *Hadiqat al-Djawiāmi*, II, 25 ff.) begraben.

*Litteratur*: ausser der im Text verzeichneten die Geschichtswerke von Zinkeisen und Iorga, sowie Rāmiz Pasha-zāde Mehmed Efendi, *Khariṭa-i Kapudānān-i Deryā*, Stambul 1285, ferner Hāfiz Husein, *Hadiqat al-Djawiāmi*, II, 25 ff. und Mehmed Thuraiyā, *Sidjil-i 'othmāni*, II, 41 f. (FRANZ BABINGER)

**PIASTER.** [Siehe GHRÜSH.]

**PIE** [Siehe PÄL.]

**PINANG** oder PULAU PINANG, eine Insel an der Westküste der Malaiischen Halbinsel, 5° 24' n. Br. und 100° 21' ö. L. Ihr Flächeninhalt beträgt 276 qkm. Vom Festland wird sie durch einen Kanal von 3 bis 16 km Breite getrennt. Die Stadt Pinang liegt auf dem nordöstlichen Vorsprung, 4 km von der Festlandküste entfernt. Die amtlichen Namen, Prince of Wales-Island und Georgetown, wurden niemals populär und finden sich nur in amtlichen Dokumenten. — Die Insel wurde im Jahre 1786 vom Sultan von Kēdah gegen eine jährliche Zahlung für die Ostindische Kompagnie durch einen Vertrag mit dem Kapitän Light erworben, welcher im selben Jahre die Kolonie gründete. Er hatte die Absicht, den Ort zu einem Handelsplatz für die östlichen Meere zu machen. Damals war die Insel faktisch unbe-

wohnt und wurde kurz danach zu einer Strafkolonie gemacht. Bis zum Jahre 1857 blieb sie der Straftort für Indien. Im Jahre 1805 wurde sie eine eigene Präsidentschaft. Als im Jahre 1826 Singapore und Malaka mit ihr vereinigt wurden, blieb Pinang Sitz der Regierung; im Jahre 1837 wurde Singapore zur Hauptstadt gemacht. Die Straits Settlements wurden im Jahre 1867 zu einer Kronkolonie erhoben; seit diesem Jahre steht Pinang unter der Verwaltungskontrolle eines Resident-councillor, welcher der Regierung der Straits verantwortlich ist. Er wird von Beamten der malaiischen Zivilverwaltung unterstützt. Die ausseramtlichen Mitglieder des gesetzgebenden Rates der Kolonie, der seine Sitzungen in Singapore abhält, werden mit Bestätigung des Staatssekretärs für die Kolonien zur Vertretung Pinangs ernannt. — Pinang hat einen ausgezeichneten Hafen und ist als Anlaufhafen von Wichtigkeit; es besteht eine regelmässige Dampferverbindung mit Niederländisch-Indien, Singapore, Britisch-Indien usw. Die Endstation der vereinigten malaiischen Staatseisenbahnen liegt auf dem gegenüberliegenden Festland. Jedoch ist der Handel durch die Nachbarschaft Singapores beschränkt; es gibt dort keine Hafensteuer. — Die Insel ist jetzt gut erschlossen, die Bevölkerung hat rasch zugenommen. Es sind hauptsächlich Chinesen und Tamil, obgleich auch die Malaien gut vertreten sind, die meist von der Malaiischen Halbinsel und von Sumatra stammen und alle Muhammedaner des schāfi'tischen Ritus sind. — Die Provinz Wellesley, ein Landstreifen auf dem gegenüberliegenden Festlande, bildet einen Teil der Kolonie Pinang. Sie wurde im Jahre 1800 vom Sultan von Kédah gegen eine jährliche Zahlung erworben und umfasst auch ein Gebiet, das im Jahre 1874 dem Sultan von Perak abgekauft wurde. Der Boden ist gut bebaut; es gibt dort grosse Güter, die Europäern und Chinesen gehören. Bis vor kurzem bildete ein zweiter Landstreifen auf dem Festlande und den anstossenden Dinding-Inseln einen Teil der Kolonie; er wurde von Perak abgetreten und ist jetzt jenem Staate wiedergegeben worden. — Die Bevölkerung der ganzen Kolonie einschliesslich Dinding betrug nach der Zählung von 1921 304 000 Menschen, die der Stadt 123 000; die Zahl der Muhammedaner ist nicht bekannt.

*Litteratur:* *Memoir of Captain Francis Light*, in *Journal Straits Branch R. A. S.*, Nr. 28, S. 1 ff.; F. A. Tomasz, *A school geography and history of Penang*, Singapore 1906; *Malaya*, ed. R. O. Winstedt, London 1923.

(R. A. KERN)

**PİR** (P.), Ältester. Im Šūfi-System ist es der *Muršid*, der „geistige Leiter“. Er erhebt den Anspruch, in direkter Linie einer der Erklärer der Geheimlehre des Propheten zu sein, und leitet davon seine Vollmacht ab, den Novizen (*Murid*) auf dem Wege zu führen. Aber er muss selbst der Nachahmung wert sein. „Er soll gründliche Kenntnis, sowohl theoretisch wie praktisch, von den drei Stufen des mystischen Lebens haben und soll frei von fleischlichen Eigenschaften sein“. Wenn ein Pir — entweder durch sein eigenes direktes Wissen oder durch die in ihm wohnende geistige Macht (*Wilāyat*) — die Tauglichkeit eines *Murid* geprüft hat, sich mit andern Šūfi's zu verbinden, so legt er seine Hand auf des Bewerbers Kopf und bekleidet ihn mit der *Khirkā*. Es ist nicht unbedingt notwendig, dass der *Murid* seine Einkleidung von jenem Pir erhält, der ihm Belehrung erteilt

und welcher der *Pir-i Šuħbat* genannt wird. Pir ist auch der Titel für die Gründer von Derwishorden.

*Litteratur:* R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921 und die dort zitierte Litteratur; J. P. Brown, *The Darwishes*, Oxford 1927. (R. LEVY)

**PİRİ MEHMED PAŞA**, osmanischer Grosswezir, stammt aus Amasia [s. d.] und war ein Nachfahre des berühmten Djamāl al-Dīn aus Akşerāy, führte also seine Herkunft auf Abū Bekr zurück. Er beschritt die Laufbahn der Gesetzesgelehrten, wurde hintereinander Richter von Sofia, Siliwri und Galata, Verwalter der Armenküche (*Imāret*) Mehmed's II., des Eroberers, in Stambul, um bei Beginn der Regierung Bāyazid's II. zum Posten eines ersten Defterdār (*Baş Defterdār*) aufzurücken. Unter Selim I. zeichnete er sich im persischen Feldzug durch geschickten Ratschlag aus (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, II, 412, 417 f.), wurde nach Tābriz vorausgesandt, um im Namen des Grossherrn von dieser Stadt Besitz zu ergreifen, und Ende September 1514 anstelle des abgesetzten Muştafā Paşa zum dritten Wezir ernannt (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, II, 420). Er bekleidete vorübergehend die Stelle eines *Kā'im-makām* [s. d.] von Stambul und wurde nach Beendigung des ägyptischen Feldzuges für den auf dem Rückzug aus Ägypten hingerichteten Yūnus Paşa 923 (1517) zum Grosswezir befördert. Als solcher nahm er an der Eroberung Belgrads (1521) teil. Bald nach der Einnahme von Rhodos fiel Piri Paşa, von dem missgünstigen und nach seinem Amte trachtenden Ahmed Paşa verleumdet, beim Sultan in Ungnade und wurde mit einem Ruhegehalt von 200 000 Aspern am 13. Ša'ban 929 (27. Juni 1523) entlassen. Sein Nachfolger wurde İbrāhīm Paşa [s. d.], ein Grieche aus Parga. Er lebte noch zehn Jahre und starb 939 oder 940 (1532/3) zu Siliwri, wo er bei der von ihm gestifteten Moschee begraben liegt. Einer seiner Söhne, Mehmed Beg, war ihm bereits 932 als Statthalter von İc-il im Tod vorausgegangen. Piri Mehmed Paşa machte eine Anzahl wohlthätiger Stiftungen, darunter eine nach ihm benannte Moschee in Stambul (vgl. Hāfiz Husein, *Hadīkat al-Djauāmi*, I, 308), eine Medrese, eine Armenküche sowie ein sogen. *Tāb-Khāne*. — Während Piri das *Laḳab* des Mehmed Paşa war, verwendete er REMZİ als *Makhlāṣ* für seine mässigen Dichtungen (vgl. J. v. Hammer, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*, II, 327 f. mit falschem Todesjahr, aber auch I, 187 unter *Piri*, ohne dass die Personengleichheit beider Dichter zu erkennen ist, ferner Laṭīfī, *Tadhkirā*, S. 168 unter *Remzi*).

*Litteratur:* Mehmed Thuraiyā, *Sidjill-i 'othmāni*, II, 43, ausführlicher in „Othmanzāde Ahmed Tā'ib, *Hadīkat al-Wuzarā*“, Stambul 1271, S. 22 ff. und die osmanischen Chroniken des XVI. Jahrh's. — Über Piri Mehmed Paşa als Schriftsteller handelt Brūsālī Mehmed Tāhir, *'Othmānī Mi'elliseri*, II, 111 f. Darnach verfasste er eine kleine Gedichtsammlung (*Diwānçe*) sowie eine Erläuterung zu einem Teil des *Methnewi* sowie des *Šāhidī* unter dem Titel *Tuhfe-i Mir*, doch werden beide Werke als ungedruckt bezeichnet. (FRANZ BABINGER)

**PİRİ MUHYİ 'L-DİN RE'İS**, osmanischer Seefahrer und Kartograph, ist vermutlich christlicher (griechischer) Herkunft und wird als Schwestersonn des berühmten Korsaren Kemal Re'is (vgl. über diesen die Bonner Doktorschrift von Hans-Albrecht v. Burski, *Kemal Re'is, ein Beitrag*



zur *Geschichte der türkischen Flotte*, Bonn 1928 sowie besonders J. H. Mordtmann, *Zur Lebensgeschichte des Kemāl Reis*, in *MSOAS*, XXXII, Berlin 1929, S. 39–49 und S. 231 f. bezeichnet, der wohl Renegat war. Als sein Vater wird ein gewisser Hādījī Mehmed genannt, während er selbst in der Vorrede zu seinem Segelhandbuch sich als Sohn des Hādījī Hākiri bekennt, was wohl nur als Reimname auf Piri verstanden werden kann (vgl. Sinān b. 'Abd al-Mannān oder Dāwūd b. 'Abd al-Wudūd oder ähnliche reimende, meist auf 'Abd gebildete Vatersnamen von Renegaten). Da Hākiri kein 'Alam, sondern höchstens ein *Makhlās* sein kann, so ist die rein türkische Herkunft des Piri Re'is mehr als fraglich, falls er nicht einfach Hākiri Mehmed hiess, also einen Namen trug, der sich, freilich erst in späterer Zeit, durch das *Sidjill-i 'othmānī*, II, 239 belegen lässt. Dass der volle Name des Korsaren Piri Muhyi 'l-Din Re'is lautete, behauptet die gleiche Quelle (II, 44). Auf jeden Fall darf man annehmen, dass Piri als *Takhlūs* anzusehen ist, während der wirkliche Name ('Alam) vermutlich Mehmed gelautet hat — die Zusammenstellung Piri Mehmed war im XVI. Jahrh. gang und gäbe —, also ein 'Alam, dem Muhyi 'l-Din als *Khiṭāb* zu entsprechen pflegte (vgl. *Isl.*, XI [1921], 20, Anm. 3). Über das Leben des Piri Re'is, der viele Fahrten bereits unter seinem Oheim Kemāl Re'is (gest. 16. Shawwāl 916 = 16. Jan. 1511) mitgemacht und später unter Khair al-Din Barbarossa (s. d.; gest. 4. Juli 1546) sich ausgezeichnet hat, ist nur soviel bekannt, dass er auf diesen Streifzügen eine unübertreffliche Kenntnis der Mittelmeerländer sich erworben hat. Späterhin bekleidete er den Posten eines *Kapudan* von Ägypten und unternahm in dieser Eigenschaft mit Schiffen von Suez aus Fahrten nach dem arabischen Meerbusen und dem Persischen Golf. 945 (1547) eroberte er 'Aden (vgl. *Die osmanische Chronik des Rustem Pascha*, hrsg. von Ludwig Forrer [= *Türk. Bibl.*, XXI, Leipzig 1923], S. 174 ff. mit ausführlicher Darstellung). 959 (1551) verlor er an der arabischen Küste einige von 30 Schiffen, nahm den Hafen von Maskat und schleppte die Bewohner teilweise als Sklaven weg. Hierauf belagerte er Hormuz, hob aber, angeblich durch Geschenke bezwungen (nach Pečewi, 'Āli, Hādījī Khalifa, *Tuḥfat al-Kibār*, Erstausgabe, Fol. 28 nach J. v. Hammer, *GOR*, III, 415), die Belagerung auf und zog sich nach Baṣra zurück. Die Nachricht, dass eine feindliche Flotte im Anzug sei, bestimmte ihn zu raschem Abzug mit nur drei Galeeren, aber mit allen gesammelten Schätzen. Er scheiterte an den Bahrain-Inseln, gelangte jedoch mit zwei Schiffen nach Suez und weiter nach Kairo. Kōbād Pasha, der Statthalter von Baṣra, hatte inzwischen der Pforte den unglücklichen Ausgang des Unternehmens gemeldet, was zur Folge hatte, dass Piri Re'is in Kairo der Todesbefehl erteilt. Er wurde dort, angeblich im Jahr 962 (1554/5), vermutlich aber doch bereits 959 oder 960, geköpft und sein Nachlass nach Stambul übersandt. Nach seinem Ende sollen Abgesandte aus Hormuz im Namen der geplünderten Einwohner nach Kairo gekommen sein, um die geraubten Wertsachen zurückzufordern, natürlich ohne Erfolg. Die Stelle des *Kapudan* von Ägypten wurde einem anderen berühmten Korsaren, Murād, dem abgesetzten Sandjakbey von Kaṭif, übertragen (wohl der gleiche, der nach H. F. v. Diez, *Denkwürdigkeiten von Asien*, I. Teil, Berlin 1811, S. 55 als *Murād kapitan* im Sprichwort weiterlebt).

Allgemein bekannt ist Piri Re'is als Verfasser des

*Bahriye* genannten Segelhandbuchs des Ägäischen und Mittelländischen Meeres, worin er alle von ihm befahrenen Küsten mit Angabe der Strömungen, Untiefen, Landungsplätze, Buchten, Meerengen und Häfen beschreibt. Mit der Abfassung hat Piri Re'is ohne Zweifel bereits unter Selim I. (gest. Sept. 1520) begonnen, wenn er auch in der Vorrede behauptet, er habe erst 927 (Ende 1520) damit angefangen, um die Widmung an Sultan Sulaimān den Grossen eindrucksvoller zu gestalten. Diesem hat er den 930 (1523) vollendeten See-Atlas überreicht. Auf Grund der bekannt gewordenen Handschriften veranstaltete Paul Kahle unter dem Titel *Piri Re'is, Bahriye. Das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521* eine Ausgabe, Übersetzung und Erklärung, von denen bisher (Mitte 1935) I. Band (Text), I. Lieferung sowie II. Band, I. Lieferung, Abschnitt 1–28 im Jahre 1926 zu Berlin und Leipzig erschienen. Einzelabschnitte waren bereits vorher bekannt gemacht, so von H. F. v. Diez, *a. a. O.*; E. Sachau, *Sizilien*, im *Centenario della Nascita di Michele Amari*, II, Palermo 1910, S. 1 ff.; R. Herzog, *Ein türkisches Werk über das Ägäische Meer aus dem Jahr 1520*, in *Mitteilungen des Kaiserl. Deutschen Archäolog. Instituts, Athenische Abteilung*, XXVII, 1902, S. 417 ff.; E. Oberhummer, Abschnitt Zypern, in: *Die Insel Zypern*, München 1903, S. 427–34. — Andere Abschnitte bei Carlier de Pinon, ed. E. Blochet (mit Abbildungen) sowie K. Foy in *MSOAS*, XI, 1908, S. 234 ff. Vgl. dazu F. Taeschner in *ZDMG*, LXXVII (1923), S. 42 mit weiteren Verweisungen.

Auf Piri Re'is geht augenscheinlich auch die nach seiner eigenhändigen Signatur vom Jahr 1513 stammende, im Oktober 1929 von Khalil Edhem Bey in der Seray-Bücherei zu Stambul aufgefundene sog. „Columbuskarte“ zurück, die, in türkischer Beschriftung, 85 : 60 cm, in bunten Farben auf Pergament gezeichnet ist und den westlichen Streifen einer Weltkarte darstellt. Sie umfasst den Atlantischen Ozean mit Amerika und den Westrand der alten Welt. Die übrigen Teile der Weltkarte sind verloren. Man vermutet, dass es sich um dieselbe Karte handelt, die Piri Re'is nach einer Angabe in seiner *Bahriye* im Jahr 1517 dem Sultan Selim überreichte, wodurch sich die Aufbewahrung im grossherlichen Seray erklären würde. Vgl. darüber Paul Kahle, *Impronte Colombiane in una Carta Turca del 1513*, in *La Cultura*, Jahrg. X, Bd. 1, Heft 10, Mailand-Rom 1931; ders., *Una mapa de América hecho por el turco Piri Re'is, en el año 1513, basándose en una mapa de Colón y en mapas portugueses*, in *Investigación y Progreso*, V, 12, Madrid 1931, S. 169 ff.; „C“ in *The Illustrated London News*, CLXXX, Nr. 4845 vom 27. Febr. 1932, S. 307: *A Columbus Controversy — and two Atlantic charts* (mit Abbildung); P. Kahle, *Die verschollene Columbus-Karte von 1498 in einer türkischen Weltkarte von 1513* (mit 9 Karten, 52 Ss., Berlin und Leipzig 1933); ferner Eugen Oberhummer, *Eine türkische Karte zur Entdeckung Amerikas*, im *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien*, phil.-hist. Kl., Jahrgang 1931, S. 99–112; ders., *Eine Karte des Columbus in türkischer Überlieferung*, in *Mitteilungen der Geographischen Ges. in Wien*, LXXVII, 1934, S. 115 ff. und zuletzt P. Kahle in *Geographical Review*, 1933, S. 621–38, sowie P. Kahle, *The lost Columbus Map of 1498 in Aligarh Muslim University Journal*, II (1935), Nr. 2.

*Litteratur:* Hādjdī Khāfā, *Lyihannumā*, Stambul 1145, S. 11; ders., *Tahfat al-Khāfā fi Asfār al-Bihār*, Stambul 1142, S. 28a; ders., *Kashf al-Zunūn*, ed. G. Flügel, II, 22 f. (Nr. 1689); Mehmed Thureiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, II, 44; P. Kahle, a. a. O., Einleitung; Hans v. Mzik, *Pirī Re'is und seine Bahriye, in Beiträge zur historischen Geographie* usw., hrsg. von Hans v. Mzik, Leipzig und Wien 1929, S. 60—76.

(FRANZ BABINGER)

**PĪSHWĀ**, Titel, der einem der Minister der Bahmani Sultane im Dakhan verliehen wurde; der erste Minister Shiwardji's, des Oberhauptes des Marāthā-Bundes. (Persisch „Führer“; Pahl. *pēshōpāy*; arm. *pēshōpāy*. Für ältere Formen vgl. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, I, 230).

Shiwardji, der die politische Machtstellung der Marāthā im Dakhan begründet hat, hatte einen *Ashṭa Pradhan* genannten Ministerrat zur Seite, aus dessen Mitte einer der Pishwā oder *Mukhya Pradhan* war. Das Pishwā-Amt war nicht erblich, und die Art der selbstherrlichen Regierungsweise Shiwardji's kann man daraus ersehen, dass seinen Ministern nicht einmal gestattet war, sich ihre eigenen Beamten oder *Nā'ibs* auszusuchen; sie alle wurden von Shiwardji selbst ernannt. Nächst Shiwardji war der Pishwā die Spitze sowohl der Zivil- als auch der Militärbehörden und setzte sein Siegel unter alle amtlichen Briefe und Urkunden. Während der Herrschaft Rādjārām's wurde der Einfluss des Pishwā durch den des Pant Pratinidhi beeinträchtigt. Gewöhnlich betrachtet man Bālādji Visvanāth (1714–20) als den ersten Pishwā, weil er der eigentliche Begründer einer Reihe von Regenten war, die allmählich die Rādjā's von Sātārā aus ihrer Führerstellung im Marāthā-Bunde verdrängten. Tatsächlich hat es aber schon vor ihm sechs Pishwā's gegeben, und zwar Shamradji Nilkanth Rozekar, Moro Trimbak Pingle, Nilkanth Moreshwar Pingle, Parashram Trimbak Pratinidhi, Bahiro Moreshwar Pingle und Balkrishna Vāsudev.

Bālādji Visvanāth Bhatt (1714–1720), der Gründer der Pishwā-Dynastie, war ein fähiger Čitpāwan oder Konkanasth Brahmane, den Shāhū (1708–49) zu seinem ersten Minister ernannte. Die schwierige Lage, in der sich Shāhū befand, die verworrenen Zustände in Mahārāshtra und die Schwäche der letzten Rādjā's von Sātārā waren die Hauptursache für das Anwachsen der Macht der Pishwā's. Die Gefangenensetzung des Pratinidhi Dādoba (Djagdji-vanrāo) zur Zeit von Shāhū's Tod beseitigte ein weiteres Hindernis, das ihrem Aufstieg entgegenstand, und bezeichnet das Ende von Deshasth Brahman's politischem Einfluss im Dakhan. Bālādji Visvanāth fand das Land vom Bürgerkrieg zerrissen vor: er hinderliess es in friedlichem Gedeihen. Indem er die Einkommenberechnung unübersichtlich gestaltete, verschärfte er die Aufsicht der Brahmanen über die Staatsgelder. Während seiner Amtszeit gestand der Mughal-Kaiser Muḥammad Shāh dem Shāhū das Recht zu, den *Čawth* zu erheben, eine Abgabe in Höhe eines Viertels des Bodeneinkommens im ganzen Dakhan, und gestattete ihm überdies die zusätzliche Erhebung eines weiteren Zehntels des Bodeneinkommens (*Sardesmukhi*). Sein Sohn Bādji Rāo I. (1720–40) wandte sich einer Politik des Landerwerbs zu. Mit Law, dem englischen Statthalter von Bombay, schloss er noch im Jahre vor seinem Tode einen Vertrag, der vorwiegend Handelsfragen regelte (Aitchison, VI, Nr. 1). Der

dritte Pishwā, Bālādji Bādji Rāo (1740–61), vertraute die Verwaltung seinem Vetter Sadāshiv Rāo, dem Bhāo, an und den Oberbefehl über seine Truppen seinem Bruder Raghunāth Rāo, der unter dem Namen Raghoba bekannter ist. Seine Amtszeit ist durch die schnelle Ausbreitung der Marāthā-Herrschaft gekennzeichnet; seine Truppen brandschatzten das Land vom Carnatic bis zum Pandjāb, bis ihnen 1761 die vernichtende Niederlage bei Pānipat ein Ziel setzte. Auf Grund eines Übereinkommens zerschlug im Jahre 1755 eine gemeinsame Unternehmung der Engländer und der Marāthen die Macht des Angria, eines Führers von Seeräubern, die beständig die Seefahrt an der Konkan-Küste bedrohten. Nach Beendigung dieses Unternehmens wurde mit dem Pishwā ein Vertrag geschlossen (Aitchison, VI, Nr. III), der den Ausschluss holländischer Händler aus dem Gebiete der Marāthen vorsah. Nach dem Ableben dieses Pishwā's entstanden Zwistigkeiten, die die Macht der Marāthā ernstlich schwächten. Nunmehr ging die Gewalt auf die Marāthā-Heerführer, Sindhia von Gwālior, Bhonsla von Nāgpur, Holkar von Indore und den Gaekwār von Baroda, über.

Sindhia stellte 1771, als Mādhu Rāo (1761–72) Pishwā war, den Einfluss der Marāthā im Norden Indiens noch einmal wieder her, und der Mughal-Kaiser Shāh 'Ālam, der sich von den Engländern zurückgezogen hatte, wurde zum Spielball in den Händen der Marāthā. Nachfolger Mādhu Rāo's wurde sein Bruder Narāyan Rāo (1772/3), der auf Anstiften seines Onkels Raghoba ermordet wurde. In der Folgezeit war der Marāthā-Bund in zwei feindliche Lager gespalten; auf der einen Seite standen die Parteigänger Raghoba's, der Ansprüche auf das Amt des Pishwā erhob, auf der anderen Seite die Anhänger des Hofes mit Nānā Phadnavis an ihrer Spitze, die für die Rechte des nachgeborenen Sohnes Narāyan Rāo's, Mādhu Rāo Narāyan (1774–95), eintraten. Die Massnahmen, die die englische Regierung in Bombay traf, um die Ansprüche Raghoba's zu unterstützen, führten zu einem Krieg zwischen der Ostindischen Kompagnie und den Marāthā, der, dank der Anstrengungen Warren Hastings', 1782 mit dem Vertrag von Sālāb endete. Dieser Vertrag, der dem Wesen nach die Unabhängigkeit Sindhia's anerkannte, sicherte für zwanzig Jahre den Frieden zwischen den Engländern und den Marāthā. Von nun an wird die Geschichte der Marāthā zu einem Kampf zwischen Nānā Phadnavis (Bālādji Djanardhan), der versuchte, die Gewalt des Pishwā wiederherzustellen, und Māhādaji Sindhia, der im Gegensatz dazu sich mühte, den Pishwā unter seiner Aufsicht zu halten, um ihn als Deckmantel für seine eigenen Absichten benutzen zu können.

Der siebente und letzte Pishwā war Bādji Rāo II. (1796–1818). Während der General-Statthalterschaft des Marquis Wellesley entspann sich im Jahre 1800, nach dem Tode Nānā Phadnavis, ein Zwist um die Vorherrschaft in Pūna zwischen Holkar und Dawlat Rāo Sindhia, welcher 1794 an die Stelle Māhādaji Sindhia's gelangt war. Im Verlauf dieses Kampfes flüchtete der Pishwā nach Bassein, wo er sich den Engländern in die Arme warf. Durch den Vertrag von Bassein vom Jahre 1802 (Aitchison, VI, Nr. XIII) bestimmte sich Wellesley selbst zum Schutzherrn des Pishwā, der seinerseits einwilligte, „Hilfs“-truppen bei sich aufzunehmen, und zugab, dass die Engländer bei seinen Streitigkeiten mit den anderen indischen Fürsten vermittelnd eingriffen. Natürlich erwier



sich dies als unannehmbar für die übrigen Mitglieder des Marāṭhā-Bundes. Verhängnisvollerweise geriet Bādji Rāo unter den Einfluss eines gewissenlosen Günstlings, namens Trimbakdji; dieser machte sich mitschuldig an der Ermordung eines Gesandten, den der Gaekwār auf Einladung hin und unter Zusicherung seiner persönlichen Sicherheit durch die Engländer nach Pūna geschickt hatte. Auf den Bericht des Residenten Elphinstone hin, dass der Pishwā heimlich eine Marāṭhā-Koalition gegen die Engländer bilden wolle, wurde dieser gezwungen, sich zu erklären und den Vertrag von Pūna (1817) zu unterzeichnen, wodurch das in Bassein begonnene Werk vollendet wurde. Bādji Rāo's Versprechungen waren indessen in den Wind gesagt; als Lord Hastings dazu schritt, die Marāṭhā zu vernichten, empörte sich der Pishwā und plünderte die britische Residenz. Schliesslich wurden aber seine Streitkräfte geschlagen und das Amt des Pishwā beseitigt. Gleichwohl wurde Bādji Rāo eine Rente ausgesetzt und ihm zugestanden, seinen Wohnsitz in Bithūr zu nehmen, wo er 1851 starb. Sein angenommener Sohn, Nānā Sāhib, verschwand 1858.

*Litteratur:* C. U. Aitchison, *Treaties, Engagements, and Sanads*, VI, 1909; *Cambridge History of India*, V, Kap. XIV, XXII und XXIII; T. E. Colebrooke, *Life of Mountstuart Elphinstone*, 2 Bde, 1884; M. Elphinstone, *Report on the Territories conquered from the Peshwa*, 1838; G. W. Forest, *Selections from the letters etc. preserved in the Bombay Secretariat*, Maratha Series, 1885; Home Series, 1887; J. H. Gense und D. R. Banaji, *The Third English Embassy to Poona*, 1934; J. C. Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, 2 Bde, 1921; V. V. Khare, *Itihāsik Lekha Sangraha*, 12 Bde; A. Macdonald, *Memoir of the Life of the late Nana Farnuwees*, 1851; M. S. Metha, *Lord Hastings and the Indian States*, 1930; D. B. Parasnis, *Itihās Sangraha*, 7 Bde; Veröffentlichungen der „Bhārat Itihās Sansodhak Mandal“, Poona; V. K. Rajwade, *Marāṭhānchya Itihāsānchi Sādhānen*, 22 Bde; G. S. Sardesai, *Marāṭhi Riyāsāt*, 8 Bde; *Selections from the Peshwa's Daftar* (ed. G. S. Sardesai), 45 Bde; S. Sen, *The Administrative System of the Marathas*, 1923. (C. COLLIN DAVIES)

**PIST** (p.), eine Art Nahrung, die aus der Leber von Gazellen oder Mandeln usw. bereitet wird. Eine tägliche Portion in der Grösse einer Pistazie (*Pistāh*) wird von Derwischen und anderen genommen, die sich langer Fasten, etwa der *Čilla* oder 40-tägigem Fasten unterziehen; sie genügt, um das Leben zu erhalten.

*Litteratur:* Vullers, *Lexicon Persico-Latinum*, s. v. *pist*, *čilla*. (R. LEVY)

**PLATO**. [Siehe AFLÄTŪN.]

**PLEVEN** (Plewna, Plevna, türkisch Plewne (بلوئے), wichtige Stadt in Nord-Bulgarien, liegt 105 m über dem Meeresspiegel in einer Einsenkung des Flüsschens Tučenica (c = tz), welches sich unweit der Stadt von rechts in den Vid, den rechten Nebenfluss der Donau, ergiesst. Umgeben von Höhen und als Knotenpunkt der Heerstrassen nach Vidin, Nikopol, Sofia und zu den Pässen des Balkans, ist Pleven längst ein wichtiger strategischer Ort; jetzt wird es ausserdem von einer der Haupteisenbahnstrecken (Sofia-Pleven-Šumen-Varna) durchquert. Die lebhafteste Kreisstadt, welche hauptsächlich Vieh- und Weinhandel treibt und Denkmäler mit Museen, die an

den russisch-türkischen Krieg erinnern, besitzt, entwickelt sich rasch und hat (1926) 29 063 Einwohner.

In der Umgebung von Pleven finden sich zwar Reste von römischen Siedelungen, doch erst unter den Türken entstand die eigentliche Stadt. Aber aus dieser Zeitperiode von Pleven haben wir nicht viele sichere Nachrichten. Die Behauptung Ewliyā Čelebi's (s. *Litt.*), Pleven sei vom wallachischen

Banus Ladka (لادكة) erbaut worden, ist natürlich mit Vorsicht aufzunehmen; andererseits ist seine Angabe, dass es „im Jahre 720 (1320) zur Zeit des Ghāzi Khudawendigiār's durch Mikhāl-Beg erobert wurde“, chronologisch nicht einwandfrei. Nach demselben Verfasser war Pleven nach der Eroberung ein Arpalik-Lehen der Söhne Mikhāl-Beg's und auch später ein Machtgebiet des Adelsgeschlechtes der Mikhāl-oghlu [s. d.], welche dort mehrere Bauten errichten liessen. Sowohl nach Ewliyā Čelebi als auch nach einigen anderen türkischen Quellen (vgl. oben, Bd. III, S. 570<sup>a</sup> und *Glasnik Skopskog naučnog društva*, XIII, 73 und 81) wird Pleven als letzte Ruhestätte des 825 (1422) gestorbenen Mehmed Beg, eines Sohnes des Köse Mikhāl [s. d.], sowie des angeblich nach 1507 verschiedenen berühmten 'Alī Beg Mikhāl-oghlu bezeichnet; 'Alī Beg soll nach dem angeführten türkischen Reisenden bei der von ihm gestifteten Moschee beigesetzt sein. Dass Pleven damals ein Kreisort im Sandjak Nikopol war, wissen wir nicht nur aus Ewliyā Čelebi, sondern auch aus Hādjdji Khalifa (*Rumeli und Bosna*, Übers. v. Hammer, bzw. *Spomenik*, XVIII, 23). Im XVII. Jahrh., als Ewliyā Čelebi die Stadt besuchte, hatte sie angeblich 2 000 Häuser, eine baufällige Festung, eine vom erwähnten Ghāzi 'Alī Beg gestiftete Lehranstalt, 7 Kinderschulen, 6 Tekke's, 6 Herbergen usw. — In der letzten Türkenzeit hatte Pleven nach Sh. Sāmi (*Ķāmūs al-A'lām*, II, 1532—33) 17 000 Einwohner und 18 Moscheen, und da nach dem russisch-türkischen Kriege viele Muslime auswanderten, sank die Einwohnerzahl auf 14 000, und die meisten Moscheen wurden schon damals (1889) als baufällig bezeichnet.

Aber erst im russisch-türkischen Kriege 1877—78 wurde Pleven weltberühmt. Als die Russen nach Überschreiten der Donau am 19. Juli 1877 vor Pleven erschienen, stiessen sie auf den erwarteten Widerstand 'Othmān Pasha's, der von Vidin herbeigekommen war. Sie machten vergebliche Angriffe am 20. bzw. am 30. Juli mit grossen Verlusten. Da Pleven nicht befestigt war, liess nun 'Othmān Pasha um dasselbe umfangreiche und starke Erdwerke errichten. Am 11. und 12. September machten die Russen mit den zu Hilfe gerufenen Rumänen einen dritten Sturmangriff auf Pleven, welcher ebenfalls mit furchtbaren Verlusten scheiterte. Nach allen diesen und weiteren (am 18. September bzw. am 19. Oktober) Misserfolgen beschlossen und unternahmen die Verbündeten die regelrechte Belagerung der Stadt, welche Totleben, der Verteidiger Sebastopol's, persönlich leitete.

'Othmān Pasha blieb aber trotzdem von der Westseite noch nicht eingeschlossen und bezog von dort Munition und Proviant bis zum 10. Oktober. Mitte November wurde er vollkommen abgeschnitten, leistete aber noch immer Widerstand, und erst am Morgen des 10. Dezember unternahm er einen letzten verzweifelten Ausfall aus der Festung, um die westliche Linie der Belagerungsarmee von

120 000 Mann (samt dem russischen Kaiser) zu durchbrechen. Dieser kühne Versuch war während einiger Stunden sogar von Erfolg begleitet, aber inzwischen wurde der heldenmütige 'Othmān Pasha („der Löwe von Pleven“) selbst verwundet und musste sich gegen Mittag desselben Tages (mit etwa 40 000 Mann) endlich ergeben. Die Russen waren noch vorher in Pleven eingedrungen, welches sie und die Rumänen während fünfmonatiger Kämpfe über 40 000 Mann kostete.

Der Fall von Pleven machte den Russen den Weg nach Adrianopel und sogar bis San Stefano frei, wo sie den danach benannten Frieden diktieren.

**Litteratur:** (ausser der im Text angeführten): Ewliya Čelebi, *Siyāhatnāme*, VI, Istanbul 1318, S. 164—65; F. Kanitz, *Donau-Bulgarien und der Balkan*<sup>2</sup>, Leipzig 1882, II, bes. S. 76 ff.; C. Jireček, *Das Fürstenthum Bulgarien*, Wien 1891, S. 189, 286 und 545; Meyers Reisebücher: *Türkei* usw.<sup>5</sup>, Leipzig-Wien 1898, S. 130—31; St. Lane-Poole, *Turkey*<sup>5</sup>, London 1908, S. 361; N. Jorga, *G O R*, V, Gotha 1913, S. 575—77; A. Ischirkoff, *Bulgarien, Land und Leute*, II. Teil, Leipzig 1917, S. 99 und 108. — Das *Plevne* betitelt Buchlein von Kemalettin Sükrü (Istanbul 1932) stellt nur eine populäre Darstellung der Belagerung von 1877 dar. In der neuesten Zeit liess Jordan Trifonov eine bulgarisch geschriebene Geschichte der Stadt bis zum Befreiungskriege (*Istoria na grada Plevna do osvoboditelna voina*, Sofia 1933, mit Bildern) erscheinen (vgl. *Bibliographie Géographique Internationale*, 1933, S. 319).

(FEHIM BAJRAKČIJEVIĆ)

**PLEWNA** (PLEVNA). [s. PLEVEN.]

**POLEI**, von den arabischen Schriftstellern durch

بلاي wiedergegeben, ehemaliger Name eines Kastells in Süd-Spanien, dessen Lage dem heutigen Aguilar de la Frontera entspricht, einer kleinen Stadt von ungefähr 13 000 Einwohnern in der Provinz Kordoba, 20 km nordwestlich von Cabra und Lucena. Polei wurde von Dozy auf Grund einer Urkunde vom Jahre 1258 mit Aguilar identifiziert. Dieser Platz, der in der Geschichte des Aufstandes des bekannten 'Omar b. Hafsun gegen die Omayyaden-Emire Kordoba's eine beträchtliche Rolle spielte, wird noch im VI. (XII.) Jahrh. von dem Geographen al-Idrisi erwähnt. Heute sieht man dort die Ruinen einer Festung, die aus der islamischen Zeit herrührt.

**Litteratur:** al-Idrisi, *Description de l'Espagne*, Ed. und Übers. Dozy und de Goeje, Text, S. 205; Übers., S. 253; Ibn Haiyān, *Muhtabis*, Hs. der Bodleiana, *passim*; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, neue Ausgabe, Leiden 1932, II, 62 f.; ders., *Recherches*<sup>3</sup>, I, 307. (E. LEVI-PROVENÇAL)

**POMAKEN** (Sing. *Pomák*), Muslime bulgarischer Zunge (in Bulgarien und Thrakien). Diese Benennung, mit der sie von ihren christlichen Stammgenossen gewöhnlich bezeichnet werden, wurde seitens der Bulgaren gelegentlich auch für die Muslime mit serbischer Muttersprache im westlichen Makedonien gebraucht. Dort werden aber die serbischen Muslime von ihren christlichen Mitbürgern gewöhnlich *Torbeši* (Sing. *Torbeš*), manchmal *Poturi*, viel seltener *Kurki* usw. genannt. Inwieweit diese serbischen Muslime in Südserbien noch immer von einigen Leuten als Pomaken bezeichnet werden, bezieht sich im wesentlichen auf den Einfluss der bulgarischen Schule und

Litteratur und wäre eventuell nur dort am Platze, wo man darunter die tatsächlich aus Bulgarien (z. B. 1877—78) eingewanderten Muslime versteht (vgl. J. H. Vasiljević, *Južna Stara Srbija*, I, 187—8, 207 und 236). In den Rhodopen werden die bulgarischen Muslime auch Achrijani (ch = kh) oder Agarjani genannt (Ischirkoff, II, 15). In einigen Teilen Südserbiens und Bulgariens hört man manchmal auch den Namen *Čitak* (Pl. *Čitaci*), und es wurde bisweilen (zuletzt von A. Urošević, in *Glasnik Skopskog naučnog društva*, Bd. V, 1929, S. 319—20) behauptet, dass damit nur die islamisierten Serben bezeichnet werden; in der Tat aber scheint sich diese Bezeichnung auf die eigentlichen Türken in beiden Ländern zu beschränken (vgl. H. Vasiljević, *Muslimani* . . ., S. 34, und Elezović, in *Srpski književni glasnik*, XXVIII, 1929, S. 610—14, bzw. in *Rečnik kosovsko-metohiskog dijalekta*, II, 449). Ebenso wenig ist richtig die Behauptung, dass das Wort *Apovci* die serbischen Muslime in Südserbien bezeichnet; denn so nennen sich gegenseitig, wie es scheint, nur die Albanesen, die untereinander nahe verwandt sind (Brüder und Cousins; nach H. Vasiljević, *Muslimani* . . ., S. 34).

Der Ursprung bzw. die Etymologien dieser Benennungen sind zum Teil mehr oder weniger dunkel und willkürlich. Die landläufige Deutung, wonach der Name Pomak vom Zeitworte „pomoci“ (helfen) herrühre und Helfer („pomagači“) bzw. Hilfstruppen (nämlich der Türken) bedeuten soll, findet sich schon bei F. Kanitz (*Donau-Bulgarien und der Balkan*, II. Bd., Leipzig 1882, S. 182), wird aber kurz darauf (1891) von Jireček (s. *Litt.*) mit Recht für unzureichend erklärt. Eine andere, ebenfalls unwahrscheinliche, volksetymologische Deutung ist diejenige, welche den Namen *Pomak* durch das bulgarische Wort *māk* = „Qual, Gewalt“ erklärt und diese Bedeutung durch die Annahme begründet, dass das Islamisieren der Bulgaren in grösserem Umfange in den meisten Fällen sich unter Anwendung von Zwang und Gewalt vollzog (Ischirkoff, II, 15). In der neuesten Zeit leitet Iv. Lekov (s. *Litt.*) den Namen Pomak von *Poturnjak* (eig. „der zum Türken Gemachte“) her. Ob das Wort *Čomak*, welches im Türkischen „Keule, Knüttel“, bei den Uiguren „Muslim“ und in Südrussland den „ambulanten Verkäufer“ (vgl. Barthold, *Orta Asja* . . ., S. 82—3) bedeutet, irgendwie mit dem Worte *Pomak* im Zusammenhang steht, bzw. mit dem bulgarischen *Poturnjak* kontaminiert oder verwechselt wurde, wäre erst zu untersuchen.

Die Bekehrungsgeschichte der „Pomaken“ bzw. der „Torbeši“ ist in Einzelheiten ziemlich unbekannt. Jedenfalls erfolgte die Annahme des Islam nicht überall auf einmal, sondern allmählich und zu verschiedenen Zeitperioden. Der Anfang wurde gleich nach der Marica-Schlacht (1371) und nach dem Falle von Trnovo (1393) gemacht: damals nahmen viele Serben und Bulgaren, besonders, wie Jireček meint, die adeligen Klassen und die Bogomilen unter den letzteren, den Islam an. Nach diesen ersten Bekehrungen unter Bāyazid II. sollen einheimischen Überlieferungen zufolge stärkere Islamisierungen unter Selim I. (1512—20) stattgefunden haben; er soll zu diesem Zwecke auch „seinen Liebling Sinān Pasha“ in das Gebiet der Sar-Gebirge entsandt haben. Die Berglandschaft Čepino (in den Rhodopen) wurde nach einheimischen historischen Aufzeichnungen Anfang des XVII., nach Jireček (*Fürstenthum*, S. 104) aber erst Mitte dieses



(XVII.) Jahrh.'s unter Mehmed IV. (1648—87) bekehrt; dabei soll der Grosswezir Mehmed Köprülü eine hervorragende Rolle gespielt haben. In diese Zeit verlegt man auch die Islamisierung des Donau-Gebietes (Loveč usw.). Gegen Ende desselben (XVII.) Jahrh.'s vollzogen sich weitere Bekehrungen der Serben im Gebiete von Debar. In einzelnen Gegenden fand der Islam in grösserem Masse erst im Laufe des XVIII. und sogar erst Anfang des XIX. Jahrh.'s Eingang (z. B. in der Gora, südlich von Prizren).

Bis vor kurzem war man sehr oft geneigt zu glauben, dass diese Islamisierungen sich gewaltsam, z. T. sogar mit Waffengewalt vollzogen, aber jetzt beginnt sich die Ansicht durchzusetzen, dass die oberste Staatsgewalt nie irgend etwas direkt unternahm, um ihre Christen zu islamisieren; das Islamisieren fand vielmehr freiwillig und aus ganz anderen Gründen statt, ausser in vereinzelt Fällen (vgl. z. B. H. Vasiljević, *Muslimani* . . . , bes. S. 53—61).

Gegen Ende des XIX. Jahrh.'s, als der Islamisierungsprozess schon vor Dezennien überall vollkommen abgeschlossen war, wohnte die Hauptmasse dieser slavischen (bulgarischen und serbischen) Muslime in den Rhodopen und den Gebirgen des östlichen Makedoniens, dann in grösseren Gruppen zerstreut über ganz Makedonien bis zur albanischen Grenze, und zwar auf einem weiten Gebiete, welches im Norden von Plovdiv (Philippopol) bis Salonik im Süden und im Osten vom Mittellauf der Arda über den Vardar sogar jenseits des Flusses Crni Drim, bzw. jenseits der Gebiete von Ohrid, Debar, Gostivar und Prizren nach Westen reichte. Damals gehörte nur ein kleiner Teil dieses Gebietes, welches von christlichen Territorien durchsetzt war, dem Fürstentum Bulgarien an; der grössere Teil war noch immer türkisch und fiel erst nach dem Balkankriege an Serbien bzw. nach dem Weltkriege an Jugoslawien. — Ausser der Hauptmasse der islamisierten Bulgaren im Rhodope-Gebirge, gab es um dieselbe Zeit noch deren sporadische Gruppen nördlich von der Balkankette im Donau-Gebiet, und zwar in den Kreisen von Loveč, Plevna (Plewna) und Orehovo (Rahovo).

Seitdem aber haben sich die Grenzen der „Pomaken“ beträchtlich verschoben. Schon während der Belagerung von Plewna flohen fast alle bulgarischen Muslime aus den Donaulandschaften nach Makedonien, 1880 kehrten sie zwar wieder zurück, aber wanderten bald in die Türkei aus. Seit der Vereinigung Ostrumeliens mit Bulgarien 1885 begannen auch die Rhodoper „Pomaken“ auszuwandern. — Die Grenzen der „Torbeši“ blieben auch nicht unberührt; sowohl der Balkankrieg als auch der Weltkrieg brachten gewisse Veränderungen, welche die Auswanderungen gewisser Gruppen serbischer Muslime aus Südserbien zur Folge hatten.

Infolge verschiedener Kriege bzw. der darauffolgenden Territorialveränderungen und der dadurch hervorgerufenen Auswanderungen unterscheiden sich die Angaben über die Anzahl islamisierter Slaven in Bulgarien, Makedonien (bzw. Südserbien) und Thrakien, sowie diejenigen über ihre Gesamtzahl beträchtlich voneinander und sind oft unverlässlich. So rechnete z. B. Jireček (1876) insgesamt wohl an 500 000 Seelen<sup>1</sup>, darunter 100 000 Mann um Loveč und Plewna; Anfang des XX. Jahrh.'s schätzte Gavrilović (s. *Litt.*) die Gesamtzahl nur auf 400 000, ebensoviel auch Ischirkoff

Was die Anzahl dieser muslimischen Slaven nach Ländern betrifft, so seien hier folgende statistische Angaben angeführt. Im ehemaligen Fürstentum Bulgarien schätzte Jireček (1891) ihre Zahl auf höchstens 28 000 Seelen, und vor dem Balkankrieg gab es deren in den alten Grenzen Bulgariens (nach amtlichen Angaben von 1910) 21 143 Seelen (0,49% der Gesamtbevölkerung). In den im Balkankrieg neuerworbenen Gebieten Südbulgariens lebten aber viel mehr „Pomaken“, und zwar hauptsächlich in dem Gebiet der Flüsse Arda, Mesta und Struma, so dass die amtliche Volkszählung von 1920 deren 88 399 (d. h. 1,82% der Gesamtbevölkerung) aufweist. Eine etwas höhere Anzahl dafür gibt *Annuaire du monde musulman* für 1929 (S. 305), und zwar: 16 000 „Pomaken“ im eigentlichen Bulgarien und 75 337 in Thrakien, also im ganzen 91 337 Seelen. Schliesslich die letzte veröffentlichte Statistik (Resultate der Volkszählung von 1926) rechnet 102 351 bulgarisch sprechende Muslime in Bulgarien, d. h. 1,87% der Gesamtbevölkerung, während die Zahl der Muslime in Bulgarien ohne Unterschied der Sprache damals 789 296, also 14,41% der Gesamtbevölkerung betrug. — Von diesen 102 351 Muslimen bulgarischer Zunge wohnten nur 5 799 in Städten und die übrigen 96 552 in Dörfern; das Verhältnis zwischen Männern und Frauen war 1 000 : 1 065. Des Schreibens kundige „Pomaken“ gab es in ganz Bulgarien damals (1926) nur 6 659 (darunter 5 534 Männer).

Die Anzahl der „Pomaken“ (in Wahrheit der islamisierten Slaven) in Makedonien betrug nach S. Verković (1889; s. *Litt.*) 144 051 Männer (deswegen ist diese Zahl in *Données statistiques sur l'ethnographie de la Macédoine*, hrsg. vom Comité national de l'Union des organisations des émigrés macédoniens en Bulgarie, Sofia 1928, verdoppelt und beträgt [mit einem Fehler von minus 10 Seelen] 288 092), nach G. Weigand (*Die nationalen Bestrebungen der Balkanvölker*, Leipzig 1898) 100 000, nach V. Kärčev (1900; s. *Litt.*) 148 800 und nach Vl. Sis (*Mazedonien*, Zürich 1918) 150 030 Seelen.

Was speziell die Anzahl der Muslime serbischer Zunge in Südserbien anbelangt, so schätzte sie H. Vasiljević (*Muslimani* . . . , S. 11 ff), dessen Berechnungen sich aber teilweise auf den Stand vor dem Balkankriege beziehen, auf 100 000 Seelen; jetzt (1935) schätzt man diese Anzahl auf 50—60 000 Seelen und die Anzahl der serbokroatisch sprechenden Muslime in ganz Jugoslawien auf etwa 900 000 (genaue Resultate kann man nicht angeben, weil die Statistik nach Religionen nicht veröffentlicht worden ist).

Für Thrakien wurde schon oben (nach *Annuaire*) die Zahl von 75 337 muslimischen Bulgaren angegeben; in West-Thrakien gab es deren nach der interalliierten Volkszählung (vom März 1920) 11 739 (vgl. *La question de la Thrace*, hrsg. vom Comité suprême des réfugiés de Thrace, Sofia 1927).

Zu diesen Statistiken ist folgendes zu bemerken. Die Bulgaren (z. B. Kärčev) rechnen unter „Pomaken“ gewöhnlich alle makedonischen Slaven islamischen Glaubens, also auch die Serben aus Südserbien. Andererseits rechnet man bisweilen (wegen desselben Glaubens) aus Unachtsamkeit diese muslimischen Slaven zu den Türken. Weiter sind gewisse Statistiken von chauvinistischen und politischen Tendenzen nicht vollkommen frei. Die

europäischen Statistiken schliesslich beruhen oft auf Schätzungen oder sind ganz willkürlich.

Trotzdem man die „Pomaken“ und die „Torbeši“ hier und da zu den „Türken“ rechnet und trotzdem sie sich selbst gelegentlich „Türken“ in der Bedeutung „Muslime“ nennen, bilden sie die reinste Schicht der alten bulgarischen bzw. serbischen Bevölkerung, die ihren slavischen Typus und ihre slavische Sprache (besonders lexikalische Archaismen) gut, manchmal — infolge der Abschlüssung gegenüber Christen und der Isolierung in den abseits gelegenen Gegenden — sogar besser erhalten haben als ihre christlichen Stammgenossen, welche einer Mischung mit anderen ethnischen Elementen fortwährend ausgesetzt waren. Gegenüber den echten Türken, deren Sprache sie nicht verstehen, haben sie sogar eine gewisse Abneigung. Nur in den Städten dürften einige dieser Slaven im Laufe der Zeit die türkische Sprache angenommen haben. Was sie also mit den Osmanen verband, das war nicht die Sprache, sondern hauptsächlich die gemeinsame Religion mit ihren Vorschriften und Gebräuchen (z.B. Verschleierung der Frauen), die ihnen — neben der allzulangen türkischen Verwaltung — natürlich viele arabisch-türkische Wörter aufdrängte. Trotzdem erhielten sich bei ihnen viele vorislämische Sitten und christliche Reminiszenzen (Feiern gewisser christlicher Feiertage u. dergl.).

Dass speziell die bulgarischen Muslime gelegentlich (bes. 1876—78) mit den Türken gegen die christlichen Bulgaren kämpften, kann man dem Umstande zuschreiben, dass sie infolge ihrer niedrigen Kulturstufe zwischen Nation und Religion keinen klaren Unterschied machten und dass ihre christlichen Brüder sie auch als Türken und nicht als Brüder behandelten. Diese Fehler wiederholten sich im Balkankriege, als sich die bulgarischen siegreichen Truppen und die orthodoxen Priester sogar dazu verleiten liessen, die „Pomaken“ in den Rhodopen und in anderen Gegenden hauptsächlich durch Zwang und Waffengewalt zu christianisieren. Nach dem Friedensschluss kehrten diese aber von neuem zum Islam zurück. Dies gestehen offen der bulgarische Geograph Iširkov (Iščirkoff) und der bulgarische Schriftsteller Iv. Karaivanov (in seiner bulgarischen Schrift *Nationalerziehung*, Küstendil 1931; nach Čemalović [s. Litt.]).

Vor 5—6 Dezennien gaben die Volkslieder der „Pomaken“ Anlass zu vielen Auseinandersetzungen. Ein bosnischer Exkleriker, Stefan Verković (1827—93), sonst Antiquitätenhändler in Seres, gab damals unter dem Titel *Veda Slavena* (d.h. „Veda der Slaven“, Belgrad 1874, Bd. I) eine Sammlung von Liedern heraus, welche angeblich hauptsächlich bei den „Pomaken“ aufgezichnet wurden und die „vorhistorischen und vorchristlichen“ Themen (die Einwanderung in das Land, die Erfindung des Getreides, des Weins, der Schrift, dann die Legenden von Göttern mit indischen Namen, vom Orpheus u. dergl.) besangen. A. Chodzko, A. Dozon (*Chansons populaires bulgares inédites*, Paris 1875; vgl. auch *Revue de littérature comparée*, XIV, 1934, S. 155 ff.) und L. Geitler (*Poetické tradice Thrákii i Bulhárů*, Prag 1878) setzten sich sehr für diese „Veda“ ein; man nahm sogar an, dass die „Pomaken“ von den alten Thrakiern herrühren, welche zuerst slavisiert und dann islāmisiert wurden, usw.

Aber von Liedern mit diesen Themen wussten weder die muslimischen noch die christlichen

Bulgaren irgend etwas, und Jireček, der dies an Ort und Stelle untersuchte bzw. kontrollierte, bezeichnete diese slavischen Veda's wiederholt als die Mystifikation und das Fabrikat von einigen bulgarischen Lehrern (*Fürstenthum*, S. 107<sup>1</sup>). Jetzt weiss man, dass Verković's Hauptmitarbeiter der makedonische Lehrer Iv. Gologanov war (vgl. Pentscho Slawekoff, *Bulgarische Volkslieder*, Leipzig 1919, S. 15).

Mit Rücksicht darauf, dass die in Frage stehenden Muslime hauptsächlich aus konservativen Berg- und Dorfbewohnern — die sonst sehr fleissig, ehrlich und friedlich sind — bestehen, sind sie meistens Analphabeten, und von irgend welchen schriftstellerischen Versuchen bei ihnen kann keine Rede sein. Die Schriftkundigen bei ihnen waren und sind eigentlich nur die Khōdja's, welche sich in ihren schriftlichen Mitteilungen oft der türkischen Sprache und arabischen Schrift bedienten. Die letztere gebrauchten sie oft auch für Aufzeichnungen in ihrer Muttersprache. Von den älteren Generationen der bulgarischen und südserbischen Muslime haben sich mehrere in der türkischen Armee oder sonst im türkischen Dienst ausgezeichnet. Ihre neueren Generationen, die Staatsschulen besucht haben, sind mehr zum Nationalbewusstsein erwacht und fortschrittlicher, sind aber zu gering an Zahl, um sich politisch oder irgendwie hervorzutun.

*Litteratur:* (ausser der im Artikel selbst

angeführten): C. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Prag 1876, S. 356, 457, 520, 568 und 578; ders., *Das Fürstenthum Bulgarien*, Prag-Wien-Leipzig 1891, S. 102—8 (die Hauptstelle), 310, 346, 353 und 453—56; S. I. Verković, *Topografsko-etnografski prikaz Makedonije*, St. Petersburg 1889 (bringt u.a. ausführliche Tabellen über die Zahl der „Pomaken“ in einzelnen Distrikten und sogar Dörfern); V. Kāčov, *Makedonija, etnografija i statistika*, Sofia 1900, S. 40—53 (wo auch ein Teil der älteren Litteratur, bes. auf S. 42) mit der ethnographischen Karte Makedoniens, auf der die Ansiedelungen der „muslimischen Bulgaren“ besonders bezeichnet werden; J. Cvijić, *Osnove za geografiju i geologiju Makedonije i Stare Srbije*, Bd. I, Belgrad 1906, S. 182; Vl. R. Đorđević, *U Srednjim Rodopima, putopisne beleške od Plovdiva do Čepelara*, in *Nova iskra*, Jahrgang VIII, Belgrad 1906, S. 172—76 und S. 198—205 (interessante Reiseaufzeichnungen eines serbischen Augenzeugen aus dem Jahre 1905 über Leben und Gebräuche der dortigen „Pomaken“); M. Gavrilović, in *Grande Encyclopédie*, s. v.; A. Iširkoff, *Bulgarien, Land und Leute*, Bd. II, Leipzig 1917, S. 14—17; J. Hadži Vasiljević, *Muslimani naše krvi u Južnoj Srbiji*, 2. Ausg., Belgrad 1924; ders., *Skoplje i njegova okolina*, Belgrad 1930, S. 314; J. M. Pavlović, *Maleševci i Maleševci*, Belgrad 1929, S. 35, 244—45 und 251; S. Čemalović, *Muslimani u Bugarskoj*, in *Gajret*, Jahrgang XIII, Sarajevo 1932, S. 345 f., 364 f. und 375 f. (auch in *La Nation Arabe* für 1932, Nr. 10—2: in derselben Zeitschrift für 1933, Nr. 1—3, handelte auch A. Girard über die Lage der Muslime in Bulgarien; ein Artikel Diyā al-Dīn al-Azhari's im Kairoer *al-Fath* gegen Čemalović' Behauptungen, welcher an der letztgenannten Stelle angeführt wird, ist mir unzugänglich geblieben); A. Bonamy, *Les musulmans de Pologne, Roumanie et Bulgarie*, in *R. É. Isl.* für 1932 (berührt die Pomaken ganz oberflächlich



auf S. 88); Iv. Lekov, *Kām vāpros za imeto pomak* (Zur Frage nach dem Namen „Pomak“), in *Sbornik poluvekovna Bǔlgarija*, Sofia 1933, S. 38—100 (vgl. *Bibliographie Géographique Internationale*, Paris 1933, S. 317, wo auch ein kurzer Artikel von G. Ivanov über die Vergangenheit der Lovčë-Pomaken [*Za minaloto na lovčenskite pomaci*], erschienen in dem Werke *Lovčë i Lovčensko*, Bd. V, Sofia 1933, angeführt wird: *Annuaire statistique du royaume de Bulgarie*, Sofia 1934, S. 23, 25 und 28).

(FEHIM BAJRAKAREVIĆ)

**PONTIANAK**, Name eines Teils der niederländischen Residentschaft „Wester-Afdeeling“ von Borneo, ferner des Sultanats im Delta des Kapuas-Flusses und seines Hauptortes.

Als niederländische Provinz umfasst Pontianak die Landgebiete Pontianak, Kubu, Landak, Sanggau, Sĕkadau, Tajan und Mĕliau. Die Verwaltung führt ein Assistent-Resident, dessen Standort Pontianak ist, wo auch der Resident der „Wester-Afdeeling“ wohnt. Die niederländische Niederlassung liegt auf dem linken Kapuasufer, wo sich auch das chinesische Handelsviertel befindet. Die malaische Stadt liegt ihr gegenüber am rechten Ufer.

Das Sultanat Pontianak mit gleichnamiger Hauptstadt hat Selbstverwaltung unter Suzerenität der Niederlande und ist 4 545 qkm gross. 1930 bestand die Bevölkerung aus 100 000 Malaien und Dajak, 562 Europäern, 26 425 Chinesen und 2 378 anderen Orientalen. Unter Malaien versteht man dort alle einheimischen Muhammedaner, worunter viele Abkömmlinge von Arabern, Javanern, Buginesen und zum Islām bekehrten Dajak. Im Binnenland sind die Dajak noch Heiden. Unter diesen und den Chinesen ist die katholische Mission tätig. Diese äusserst gemischte Bevölkerung erklärt sich aus der Entstehung und Entwicklung von Pontianak.

Der Ort wurde 1772 n. Chr. vom Sherifen ‘Abd al-Rahmān gegründet, einem Sohn des Sherifen Husain b. Ahmed al-Kadri, einem Araber, der sich 1735 in Matan niederliess und 1771 in Mampawa als Reichsverweser, wegen seiner Frömmigkeit verehrt, starb. ‘Abd al-Rahmān wurde 1742 geboren von einer dajakischen Konkubine und zeichnete sich bereits früh durch grossen Unternehmungsgeist aus. Er trachtete eine Herrscherstellung zu erreichen, nacheinander in Mampawa, Palembang und Bandjarmasin, von wo er, obschon der Sultan sein Gönner gewesen war, mit seiner Seeräuberschar abziehen musste, nachdem er sich einiger europäischer und einheimischer Schiffe bemächtigt hatte. Er war damals schon mit einer Prinzessin aus Mampawa und Bandjarmasin verheiratet und besass grosse Reichtümer. Bei seiner Rückkehr nach Mampawa war dort sein Vater gerade gestorben. Da er in Mampawa keinen Erfolg hatte, beschloss er mit einer Schar von Glückssuchern eine Niederlassung zu gründen. Ein unbewohntes Gelände an der Mündung des Landakflusses in den Kapuas, berüchtigt als gefährlicher Wohnsitz der Geister (Pontianak), schien ihm hierfür geeignet. Nachdem die Geister durch ein stundenlanges Kanonenfeuer vertrieben waren, sprang er als erster ans Land, liess den Wald fällen und dort für sich und seine Schar primitive Wohnungen bauen.

Die günstige Lage des Ortes und der Schutz, den der Handel dort genoss, zogen bald buginesische, malaische und chinesische Kaufleute von auswärts heran, sodass Pontianak sich sehr ausbreitete und

Sherif ‘Abd al-Rahmān sich durch Umsicht und Energie den Nachbarreichen Matan, Sukadana, Mampawa und Sanggau gegenüber behaupten konnte.

Er stellte für die verschiedenen Volksgruppen eigene Häuptlinge ein und regelte den Handel durch verständige Tarife. Er wusste Abgesandten der Ost-indischen Compagnie in Batavia so zu imponieren, dass sie ihn mit den Reichen Pontianak und Sanggau belehnte, nachdem die Compagnie die Ansprüche Bantens auf West-Borneo abgekauft hatte. Bereits im Jahre 1772 hatte ihm der buginesische Prinz Radja Hādjdj den Sultanstitel verliehen. Nach seinem Tode im Jahre 1808 folgte ihm sein Sohn Sherif Kāsim nach. Erst der letzte Sultan änderte die arabischen Hofsitte in mehr modernem Sinne um.

Laut dem 1855 mit der Niederländisch-Indischen Regierung geschlossenen Kontrakt bezieht der Sultan von ihr ein festes Einkommen, doch übt sie über alle Untertanen die Justiz und Polizei aus. Das Verhältnis zur Niederländisch-Indischen Regierung ist nun in einem langen Kontrakt von 1912 festgelegt, der auch die Rechtssprechung und die Steuern regelt. Aus der jetzt bestehenden Landeskasse erhält der Sultan sein monatliches Gehalt von 6 800 Gulden; auch empfängt er noch 50% der Accise vom Landbau und von den Bergwerken.

Übereinstimmend mit seiner Entstehung herrscht in Pontianak ein verhältnismässig stark muhammedanisches Leben vor und nehmen relativ viele an der Mekka-Wallfahrt teil. Für diese dort Djāwa Funtiana genannten Pilger hat ihr Sultan bei seiner Wallfahrt in den achtziger Jahren einige Wakf-Häuser für ihre Unterkunft in der heiligen Stadt gestiftet.

Der Haupternährungsweig der ganzen Bevölkerung ist Landbau und daneben Handel in Waldprodukten. Ausgeführt werden Kopra, Pfeffer, Gambir, Sago, Rubber und Rotan, vor allem nach Singapore und Java. Reis, Kleiderstoffe und Erzeugnisse für den Bedarf der Europäer, reicherer Chinesen und Araber werden eingeführt. Sowohl die Ein- als die Ausfuhr ist hauptsächlich in chinesischen Händen. Diese wohnen gemeinschaftlich im chinesischen Viertel in der europäischen Hälfte von Pontianak auf dem linken Ufer, wo auch die anderen fremden Orientalen sich angesiedelt haben.

Hier befindet sich denn auch das ökonomische Zentrum von Handel und Verkehr im Stromgebiet des Kapuasflusses.

Die chinesischen Händler unterhalten mit eigenen Dampfbooten die Verbindung mit den chinesischen Kaufleuten weiter oben am Flusse, aber auch über See mit Singapore, beide in Konkurrenz mit der Königlichen Paketfahrt-Gesellschaft.

Im Sumpfgebiet von Pontianak fand der Verkehr mit der Aussenwelt beinahe ausschliesslich zu Wasser statt. Erst in späteren Jahren wurden über höheres Gelände Autowege angelegt von Pontianak nach Mampawa und Sambas, nach Sungei Kakap und von Mandor nach Landak.

Es verdient besondere Erwähnung, dass Pontianak ein gesunder Ort ist, denn die Stadt wird sehr oft überschwemmt und liegt gerade so weit vom Meere, dass Malaria fehlt.

*Litteratur:* P. J. Veth, *Borneo's Wester-Afdeeling*; J. J. K. Enthoven, *Bijdragen tot de geographie van Borneo's Wester-Afdeeling* (*Tijdschrift Kon. Aardrijkskundig Genootschap*, 1912, S. 203—10).

(A. W. NIEUWENHUIS)

POONA. [Siehe PUNA.]

**PORT SA'ID**, ein ägyptischer Hafen am Mittelmeer, am Anfang des Suez-Kanals auf seinem westlichen Ufer, 31° 15' 35" n. Br., 32° 19' 20" ö. L. Es liegt 145 engl. Meilen von Kairo mit der Bahn über Zagāzīg und Ismā'īliya, 36 und 125 Meilen von Damiette bzw. Alexandria an der Küste entlang. Es wurde im Jahre 1859, als man den Bau des Suez-Kanals beschlossen hatte, unter der Regierung Sa'īd Pasha's, des Vizekönigs von Ägypten, gegründet und nach ihm benannt. Ausser der Sandnehrung, die in ihrer wechselnden Breite von 200 bis 300 Yard den Manzala-See vom Mittelmeer trennt, lag der Platz der jetzigen Stadt unter Wasser. Dieser Ort wurde von einer Ingenieurkommission unter Laroche und de Lesseps nicht deswegen ausgesucht, weil er der nächste Punkt über den Isthmus nach Suez war, sondern weil dort die Tiefe des Wassers den Anforderungen des geplanten Kanals am besten entsprach. Sobald man die Arbeit am Kanal begonnen hatte, wurden fünf Holzhäuser über dem Wasser erbaut, die auf zahlreichen Pfählen ruhten und mit einer Bäckerei und einer Wasser-Desillation für die Arbeiter versehen waren. Ein Jahr später begannen Bagger das Wasser des neu eingerichteten Hafens zu vertiefen, und der so gewonnene Schlick wurde sofort für weitere Gebäude benutzt, die ausser den Werkstätten bald 150 Häuser, 150 Hütten, ein Hospital, eine katholische und eine orthodoxe Kirche sowie eine Moschee betrugten und im ganzen 30 000 qm einnahmen. Dem schnellen Anwachsen der Bevölkerung genügte dies jedoch nicht, als die Arbeit am Kanal nach Ismā'īliya zu fortschritt. Um dieser schwierigen Lage zu begegnen und weil Steinbrüche in leidlicher Entfernung von Port Sa'īd fehlten, begannen die Herren Dussaud im Jahre 1865 mit der Herstellung künstlicher Steine, die dem Angriff des Seewassers standhalten konnten. Einzelheiten darüber finden sich in 'Alī Pasha Mubārak's *Khitaṭ* (X, 38—40). Diese Steine wogen ieder über 22 Tonnen und wurden sowohl für die Herstellung der beiden ungeheuer grossen Wellenbrecher des Aussenhafens als auch zur Schaffung weiteren Baugrundes benutzt. Im selben Jahre segelten Paketboote den Kanal aufwärts nach Ismā'īliya, während andere Boote Waren nach Port Sa'īd brachten. Im Jahre 1868 waren die Wellenbrecher vollendet, und im Jahre 1869 war der Kanal fertiggestellt. Dieses hatte zur Folge, dass sich die Konsuln und Vertreter vieler Nationen in der Stadt niederliessen und dass die Bevölkerung die Zahl von 10 000 Menschen erreichte.

Wie die meisten östlichen Gründungen dieser Zeit war Port Sa'īd von Anfang an deutlich in ein ägyptisches und europäisches Viertel geteilt. Das erste liegt im Westen und Südwesten der Stadt rund um die Moschee, die offiziell am Freitag, den 14. Ša'bān 1300 (1883) eingeweiht wurde. Das zweite liegt an der Kanaleinfahrt und am nördlichen und nordöstlichen Strande. Eine regelmässige Wasserversorgung kommt jetzt vom Nil durch den Ismā'īliya-Kanal und die Röhren, die zu einem grossen Wasserreservoir führen, das einen Vorrat für mehrere Tage aufnehmen kann. Das äusserst schnelle Wachstum Port Sa'īd's sei durch die Zunahme der Bevölkerung illustriert, die im Jahre 1907 49 884 Menschen zählte.

Als ägyptischer Handelsplatz gelangte die Stadt schnell zu Ansehen — nur Alexandrien stand sie in jenem Lande nach — und wurde ausserdem eine der wichtigsten Stationen für den Übersee-

handel zwischen Ost und West. Sein Aussenhafen, der eine Fläche von 300 Hektar einnimmt, seine beiden Molen oder Wellenbrecher, die so gebaut sind, dass sie den Kanal vor dem dauernden Angriff des Seewassers und des Flugsandes bewahren, seine Docks, die ursprünglich auf dem westlichen Ufer drei betrugen, alles musste erweitert werden. Ein grosses schwimmendes Dock (259 engl. Fuss lang, 85 Fuss breit und 18 Fuss tief mit einer Hebefähigkeit von 3 500 Tonnen) wurde gebaut. Ferner wurden in den Jahren 1903—9 auf dem östlichen Ufer neue Docks angelegt. Um die Arbeiter für diese Docks unterzubringen, ist auf dem östlichen Ufer die neue Stadt Port Fu'ād entstanden, die nach dem jetzigen König von Ägypten benannt ist.

Zum Schutz der bei Nacht dem Kanal sich nähernden Schiffe liess der Khedive Ismā'īl vier Leuchttürme auf Kosten der ägyptischen Regierung in Rosette, Burullus, Burdj al-'Izba bei Damiette und Port Sa'īd errichten. Der letzte ist 174 engl. Fuss hoch; sein Lichtstrahl unterscheidet sich von dem der drei andern und ist in einer Entfernung von 20 Meilen zu sehen. Er liegt am Ende der westlichen Mole, die an der äussersten Meeresseite eine im Jahre 1899 enthüllte Kolossalstatue Ferdinand von Lesseps von E. Frémiet trägt.

Zu den bemerkenswerten Gebäuden von Port Sa'īd gehören die Verwaltungsgebäude der Suez-Kanal-Gesellschaft. Die Stadt hat eine stark kosmopolitische Bevölkerung und ist durch keine besondere Industrie berühmt. Kleine Händler leben vom Verkauf orientalischer Waren und Kuriositäten an die Reisenden auf ihrer Durchfahrt nach Osten oder Westen.

*Litteratur:* Die wichtigste zeitgenössische Quelle ist 'Alī Pasha Mubārak: *al-Khiṭaṭ al-Tawfīkiya*, 20 Bde, Kairo 1305/6. — Siehe ebenfalls 1. Publikationen über den Suez-Kanal und seine Geschichte; 2. die jährlichen *Takwims*, *Annuaire statistiques* und die *Trade Returns*, die von der ägyptischen Regierung und der Suez-Kanal-Gesellschaft herausgegeben werden; 3. die Reisehandbücher über Ägypten, wie Baedeker, Murray (ed. Mary Brodrick) und Cook (ed. E. A. Wallis Budge). (A. S. ATIYA)  
**POTIFAR.** [Siehe *ḲITRIR*.]

**POŽAREVAC** (Aussprache: Póscharevatz, nach französischer Orthographie: Pojarévat; Passarowitz ist eine Verballhornung ebenso wie das türkische Pasarofça), aufstrebende Handelsstadt in Jugoslawien (Donaubanat), Sitz des gleichnamigen Bezirks, liegt in der fruchtbaren Ebene zwischen Morava und Mlava, nur 16 km von dem Donauhafen Dubravica entfernt, und hat 13 731 Einwohner (1930).

Die Stadt, deren Name nach der Volksüberlieferung mit dem serbokroatischen Worte *požar* („Brand“) zusammenhängt (vgl. M. Đ. Milčević, *Knježevina Srbija*, Belgrad 1876, S. 172 und 1058), wird erst gegen Ende des XV. Jahrh.'s erwähnt. Sie muss aber noch früher bestanden haben und dürfte seit 1459 wie die übrige Umgebung türkisch geworden sein. Nach den türkischen Finanzregistern in Ungarn vom Jahre 1565 (A. Velics, *Magyarországi török kincstári defterek*, II [Budapest 1890], 734) gehörte Požarevac dem türkischen Sandjak Semendria (Semendria, Smederevo), und Mitte des XVII. Jahrh.'s bezeichnet es Hādjī Khalifa (vgl. *Spomenik XVIII*, Belgrad 1892, Sp. 26) als Sitz eines Richters (*Ḳāḍīlik*). Gegen Ende des Jahrh.'s wanderten viele



Serben aus Požarevac aus, und Anfang des XVIII. Jahrh.'s wird es mehrfach als Dorf erwähnt.

Trotzdem wurde Požarevac bald weltberühmt durch den Frieden, mit dem der österreichisch-türkische Krieg von 1716—18 endete. Schon Ende 1714 erklärte die Türkei Venedig den Krieg unter dem Vorwande, dass es den Friedensvertrag von Karlovci [s. CARLOWICZ] nicht einhalte und nahm (1715) Morea sowie einige jonische Inseln ein. Österreich, das zuerst als Verbündeter Venedigs vermittelte, trat 1716 selbst in den Krieg ein und erfocht unter Prinz Eugen drei grosse Siege (bei Peterwardein, Temesvár und Belgrad) über die Türken, so dass England wegen des Friedens vermittelte. Nach langen Vorbereitungen (vgl. Hammer, *GORZ*, IV, 159—64) kam es zum Kongress von Požarevac. Die Verhandlungen, an denen die Bevollmächtigten der Türkei, Österreichs, Venedigs sowie Englands und Hollands als Vermittler teilnahmen, begannen eigentlich erst am 5. Juni 1718, und der Friedensvertrag wurde erst am 21. Juli unterzeichnet.

Der Friede wurde im wesentlichen auf Grund des tatsächlichen Besitzzustandes (*Uti possidetis*) geschlossen: Österreich behielt den östlichen Teil von Serbien, den Banat mit Temesvár, das ganze nordöstliche Serbien (mit Belgrad, Požarevac usw.) und die Kleine Walachei; auch Venedig behielt einige eroberte Ortschaften an der dalmatinischen und albanesischen Küste, bekam gewisse Handelsvorteile und die Abtretung der Insel Cerigo (türk. *جوجة*), musste aber die ganze Halbinsel Morea und

die südöstlichen Distrikte der Hercegovina wieder an die Türkei zurückgeben. Durch eine Handelskonvention, die am 27. Juli ebenfalls in Požarevac abgeschlossen wurde, sicherte sich auch Österreich Handels- und andere Privilegien im Osmanischen Reiche.

Der traditionellen Förmlichkeit zufolge, welche nach den zustandegekommenen Friedensverträgen beobachtet wurde, reiste der erste türkische Bevollmächtigte Ibrahim Paşa mit Gefolge nach Wien und Graf Wirmont, der österreichische Bevollmächtigte bei den Verhandlungen, nach Konstantinopel. Ein Teilnehmer der türkischen Gesandtschaft verfasste (1726) darüber einen interessanten Bericht, den Fr. von Kraelitz in Text und Übersetzung veröffentlichte (*Bericht über den Zug des Gross-Botschafters Ibrahim Pascha nach Wien im Jahre 1719*, in *SB Ak. Wien*, Bd. 158 [1908]; in *TOEM*, VII [1332 = 1916], 211—227, wurde der türkische Text dieser Ausgabe nochmals von A. Refik abgedruckt).

Während der österreichischen Okkupation (1718—1739) war Požarevac der wichtigste Ort in diesem Gebiete. In den Freiheitskämpfen der Serben gegen die Türken wurde es lange Zeit belagert, musste sich aber endlich den Serben ergeben (1804). Im Jahre 1813 fiel die Stadt wieder in türkische Hände, aber schon 1815 wurde sie wieder serbisch.

In den darauf folgenden Friedensjahren (1815—1915) entwickelte sich Požarevac weiter; Fürst Miloš machte es 1825 zu seiner zweiten Residenz und liess dort zwei Konaks (Schlösser) erbauen. Kurz danach besuchte ein preussischer Offizier die Stadt und hinterliess interessante Aufzeichnungen über die dortigen Verhältnisse (Otto v. Pirch, *Reise in Serbien im Spätherbst 1829*, Berlin 1830, Teil I, S. 119—71). In der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh.'s vermehrte sich die Einwohnerzahl ständig, aber

sonst bot die Stadt „nur wenig Interessantes“ (F. Kanitz, *Serbien*, Leipzig 1868, S. 13).

Anfang des XX. Jahrh.'s war Požarevac eine der wichtigeren Städte in Serbien. Im Weltkrieg befand sich die Stadt unter der deutschen (1915) und bulgarischen Okkupation (seit Oktober 1916), wurde aber im Herbst 1918 wieder von den Serben besetzt. Seitdem gehört sie zu Jugoslawien.

*Litteratur:* (ausser der im Artikel selbst genannten): V. Bianchi [der venezianische Bevollmächtigte bei den Verhandlungen], *Istoricca relazione della pace di Posarovich*, Padua 1719; Abd al-Rahmān Sharaf, *Ta'rikh-i Dewlet-i 'othmāniye*, II (1312 = 1894), 140—47; G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'empire ottoman*, Bd. I (Paris 1897), S. 61—2 (Nr. 308 und 309), 208—16 (lateinischer Text des Friedensvertrages mit Österreich) und 216—20 (französisches Résumé desselben Vertrages); Drag. M. Pavlović, *Požarevački mir (1718. g.)*, in *Letopis matice srpske*, Novi Sad 1901, Heft 207, S. 26—47, und Heft 208, S. 45—80 (gute historische Studie über den Frieden von Požarevac); V. Popović, in *Narodna enciklopedija*, Bd. III (Zagreb 1928), S. 428; *Almanah kraljevine Jugoslavije*, Zagreb seit 1930, I, 561; M. A. Purković, *Požarevac*, Požarevac 1934 (erster Versuch einer Monographie über die Stadt und ihre Geschichte).

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**PRANG SABIL**, im Ostindischen Archipel Bezeichnung des *Djihād* [s. d.]; *Prang* (indon.) = Krieg.

Der Lauf der Geschichte hat es den Muhammedanern unmöglich gemacht, ihren Pflichten in Betreff des *Djihād* nachzukommen. Die Vertreter des Gesetzes lehren aber weiter und die Volksmenge glaubt gern, dass man die Waffen gegen die *Kāfir* nur solange ruhen lassen soll, als man an jedem Erfolg verzweifeln muss. In einem muhammedanischen Lande unter nicht-muhammedanischer Herrschaft, wie Niederländisch-Indien halten sich die Lehrer deshalb lieber still. Höchstens sagen sie, dass unter den waltenden Umständen keine gesetzliche Veranlassung, den *Djihād* zu führen, vorliegt auf Grund von Übermacht und der von den Gläubigen genossenen relativen Freiheit. Oder aber sie beleuchten besonders die Texte, welche die schroffen Gegensätze zwischen Muslim und *Kāfir* ins Jenseits versetzen. — Wenn politische Ereignisse, Katastrophen, Unheile jeder Art Unruhen zur Folge haben, ist es bei den muhammedanischen Völkern im Ostindischen Archipel gar nicht selten, dass diese sich in religiösem Gewande zeigen. Da kann es sein, dass das Bewusstsein, zum Streit gegen die Ungläubigen verpflichtet zu sein, wieder wach wird. Wenn da die Führer den Weckruf „Prang sabil“ erklingen lassen, findet dieser Widerhall. Zwar soll nach dem Gesetze das Signal zum *Djihād* vom Imām gegeben werden. Es gibt jetzt keinen; aber auch in der Zeit, als der Sultan der Türkei noch als Imām anerkannt wurde, setzte man sich über dieses Bedenken leicht hinweg, da der Imām untätig blieb. Auch ausserhalb der Grenzen des Gebietes, wo der heilige Krieg proklamiert ist, wird die stille Sympathie der Gläubigen mit den Streitern sein. Gleichfalls wird eine von muhammedanischen Hauptlingen irgendwo im Archipel durchgesetzte, gewaltsame Bekehrung allgemein gelobt und auf Rechnung der Erfüllung der solidären Pflichten des *Djihād* gestellt.

Diese praktische Lehre des Prang sabil hat

besonders in Atjeh im letzten Viertel des XIX. Jahrhunderts Bedeutung erlangt. Die Umstände waren ihrer Entwicklung besonders günstig. Die Atjeher waren ein selbstzufriedenes, von eigener Vortrefflichkeit überzeugtes Volk, dazu militanter Gesinnung. Nicht-Muhammedaner waren allenthalben verhasst, wenigstens verachtet. Zu gleicher Zeit standen die Personen, welche in einiger Weise den Gottesdienst vertraten, in grosser Ehre. Diese Eigenschaften genügten dennoch an sich nicht, den Prang sabil wider eine geordnete, angreifende Macht mit Erfolg zu führen. Es war eine Heeresleitung erforderlich. Es gab zwar einen Sultan in Atjeh, hinsichtlich der Zustände im Lande war er jedoch ein nichtbestehender Faktor. Die Landschaftshäuptlinge, die wahren Herren des Landes, schlossen sich am liebsten innerhalb ihrer eigenen Grenzen ab; zur Zusammenarbeit waren sie nicht imstande. Banden Bewaffneter durchschweiften das Land, sie taten den *Kāfir* so viel wie möglich Schaden an, doch konnten sie keinen Anspruch auf allgemeine Mitarbeit und Beistand erheben, da sie den Krieg nicht in der von Allāh gewollten Weise führten. Das Gesetz selber gibt die Quellen, aus denen die Kosten des *Djihad* zu bestreiten seien, an; Brandschatzen und Plünderung, wie die Praxis der Banden war, konnte niemals von Allāh gesegnet sein. Es kam hinzu, dass die Organisation dieser Banden derart war, dass sie nie lange zusammen blieben. Unter diesen Umständen waren es die '*Ulamā*' (auch als Singular gebraucht), die die Organisation des Krieges in die Hand nahmen; von ihnen sind besonders die '*Ulamā*' von Tirō, von alters her ein Herd des Studiums der heiligen Wissenschaft, hervorragend gewesen. Den Landschaftshäuptlingen warfen sie ihr Müsiggelassen vor, dem Volke auf dem Lande, dass sie irdische Vorteile dem himmlischen Lohn vorzogen. Im Lande umhergehend verkündeten sie die Lehre des *Djihad*, und es war keiner da, der sich öffentlich zu ihrem Feind erklären konnte, sie vertraten ja das göttliche Gesetz. Um den Krieg führen zu können, bedurfte man einer Kriegskasse. Die '*Ulamā*' forderten den für die Zwecke Allāh's bestimmten Teil der *Zakāt* ein; besonders der '*Ulamā*' von Tirō verwendete ihn zur Bildung einer festen Heeresmacht gehörig bekehrter Rekruten. Die '*Ulamā*' sind lange Zeit die Seele des Krieges gewesen. Es ist aber klar, dass die Übermacht, welche sie über die weltlichen Herrscher gewonnen hatten, nur so lange dauern konnte, als sie imstande waren, das Volk zur Fortsetzung des Krieges zu begeistern. Als der Krieg vorüber war, traten sie in ihre alte, noch immer sehr einflussreiche Stellung, Vertreter des heiligen Gesetzes zu sein, zurück. — Als ein wirksames Mittel die Krieger zu begeistern, haben sich verschiedene Schriften, die zusammen eine ganze Kriegslitteratur bilden, erwiesen. Sie waren eine Begleiterscheinung der Predigt des Prang sabil. '*Ulamā*' schrieben Pamphlete und Traktätchen, in denen auf die Pflicht, den heiligen Krieg zu führen, hingewiesen wurde; der den *Shahid* erwartende himmlische Lohn wurde hervorgehoben, die zu bekämpfenden *Kāfir* wurden in den schwärzesten Farben gemalt. Ein ausgearbeitetes Gedicht, die *Hikajat Prang sabil*(1), von der es viele Rezensionen gab, war besonders geeignet, im Kreise vorgetragen, den Mut und die Todesverachtung der Zuhörer zu steigern.

*Litteratur:* C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, Batavia 1893/4, I, 183 ff., II, 123.

ders., *Verpreide Geschriften*, IV II, 233 ff.; H. T. Damsté, *Atjehsche oorlogspapieren*, in *Indische Gids*, 1912, I, 617 ff., 776 ff.; ders., *Hikajat Prang Sabil* (Text und Übersetzung), in *B T L V*, LXXXIII, 545 ff.

(R. A. KERN)

**PUL** (FULBE), westafrikanischer Stamm; ursprünglich ein wanderndes Hirtenvolk, sind seine Angehörigen heute in weitem Ausmass sesshaft geworden und treiben Ackerbau. Fulbe, wie sie sich selber nennen, ist die Mehrzahl von Pulo; Fulani werden sie von den Hausa genannt, Felata von den Kanuri, und die Franzosen nennen sie Peul. Ihre Sprache nennen sie selbst Fulfulde.

Es hat den Anschein, als ob sie vom Nordosten hergekommen seien, vielleicht letztlich von Fezzān; indes verliefen in neueren Zeiten ihre Wanderzüge eher von Westen nach Osten. Migeod begegnete ihnen 1923 in der Gegend, wo sich heute das britische Mandatsgebiet Kamerun befindet und wohin sie noch zu Lebzeiten von Leuten, die er dort antraf, eingedrungen waren. Die Hauptgegenden ihrer Verbreitung sind Futadjallon in Französisch-Guinea und Massina in Haut-Sénégal-Niger.

Ethnographisch gelten sie heute als zur hamitischen Rasse gehörig, wenn auch verschiedene Anschauungen hierüber geäußert wurden. Meek (I, 94) hebt hervor, dass sie eine starke Ähnlichkeit mit den Protoägyptern aufweisen. Delafosse neigte dazu, sie als eine Kreuzung zu bestimmen zwischen irgend welchen geheimnisvollen Beni-Israel (über die man aber noch nicht genügend Bescheid weiss) und dem Stamm oder den Stämmen, welche sie bereits vorfand, nach einem Bericht den Tekrör (den heutigen Toucouleur). Frobenius (*a. a. O.*, S. 165) sagt, dass sie von Fezzān nach Südwesten gewandert sind, um der Bedrückung durch die „Gara“ zu entgehen, in denen er selbst und andere die Garamantes bei Herodot erblickt. Er stellt fest, dass die Soninke-Überlieferung von ihnen unter dem Namen Bororo (wie sich noch 1893 zur Zeit von Passarge's Besuch die nomadisierenden Fulbe in Adamawa nannten) oder Borojogo als einer verachteten, unterjochten Rasse spricht. Er findet keinerlei Urwüchsigkeit in den Sagen, die er bei ihren „Sängern“ (*Mabube*) gesammelt hat, und glaubt, dass sie, sobald sie unabhängig wurden, die Überlieferungen ihrer einstigen Bedrücker angenommen hätten. Beiläufig sei bemerkt, dass Frobenius sich offensichtlich in einem Irrtum befindet, wenn er (*a. a. O.*) sagt: „Schon Barth identifizierte sie mit den Leucaethiopen“.

Barth's eigene Worte sind vielmehr (II, 505): „Darum aber möchte ich sie nicht (!) für die Leucaethiopes der Alten halten“. Nach Barth's Ansicht sind sie ein Mittelding zwischen gemischtem arabo-berberischen und reinem Neger-Geblüt. Sein an gleicher Stelle gemachter Hinweis auf Anzeichen eines Zusammenhanges zwischen ihrer Sprache und derjenigen der „Kaffern Südafrika's“ muss sich auf das Vorkommen von Nominalklassen in beiden Sprachen gründen, was in einem späteren Abschnitt behandelt werden soll.

Nach Erörterung verschiedener Hypothesen kommt Meek zu dem Schluss (I, 96), dass „die Fulani wahrscheinlich ein sehr alter libyscher Stamm sind, dessen Ursprungsland Agypten oder Asien war“. Er betrachtet die nomadisierenden Fulbe als die reinsten Vertreter des hamitischen Elements in Nigeria (I, 26).



Ihre körperlichen Merkmale sind vielleicht am besten aufgezählt in dem folgenden Auszug aus Meek (I, 26), der im wesentlichen übereinstimmt mit den Berichten von Mungo Park, Barth, Nachtigal, Passarge und anderen Reisenden:

„Ihre Hautfarbe spielt von einem lichten bis zu einem rötlichen Braun“; — Passarge sagt „hellrötlich gelb“ — „ihr Körperbau ist schlank und sehnig, und mitunter sogar weiblich zart; das Gesicht ist oval, die Lippen sind dünn, der Kopf ist langschädlig, die Stirn weicht nach den Schläfen zu ziemlich zurück, die Nase ist gerade oder selbst zur Adlernase gekrümmt und an der Spitze oft leicht gerandet. Selten oder nie finden sich vorspringende Kiefer (Prognathismus), das Haar ist lockig und oft glatt... Am Kinn trägt der Mann ein spärliches Büschel Barthaar. Die Augen sind mandelförmig und von langen seidigen schwarzen Wimpern beschattet. Das schöne Antlitz und die anmutige Haltung der Fulani-Frauen ist wohlbekannt. Seiner Anlage nach ist der Fula misstrauisch und scheu, verschmitzt und verschlagen. Kein afrikanischer Eingeborener vermag, es ihm an Verstellung und Schlaueit gleichzutun“.

Diese Einschätzung deckt sich im ganzen mit derjenigen der vorher erwähnten Beobachter. Passarge nennt sie „eine ritterliche Nation“ in dem Sinne, dass sie sowohl körperliche Arbeit als auch den Handel missachten, weil sie Krieg, Jagd und Viehzucht als die einzigen eines Mannes würdigen Beschäftigungen ansehen. Sie haben mehr Würde und Charakterstärke als die Neger; gleichzeitig indes „traue ich dem Fulla (*sic*) mehr überlegte Hinterlist zu. Er ist der grössere Charakter, aber auch im gegebenen Moment der grössere Schurke“. Ähnlich sagt Barth (II, 505): „Die liebenswürdige Seite im Charakter der Fulbe ist ihre Einsicht und ihre Lebhaftigkeit, während sie andererseits einen ausserordentlichen natürlichen Hang zur Bosheit haben und bei weitem nicht so gutmütig sind wie die eigentlichen Schwarzen“.

Passarge beschreibt sie als „religiös fanatisch“; da jedoch die nomadisierenden Fulbe heute noch, wenigstens in einigem Ausmass, Heiden sind (Meek, I, 200 u. ö.), muss sich diese Bemerkung auf die sesshaft gewordenen Fulbe beziehen, die von den Hausa *Fulanin Gidda* genannt werden und anscheinend etwa im XI. Jahrh. gleich den anderen Stämmen Nigeria's zum Islām bekehrt wurden (Meek, II, 1-11). Diese sesshaft gewordenen Fulbe sind „im Begriff, durch ungehinderte Mischehen und allgemein übliches Konkubinat mit den Rassen, die sie einst im Kampfe überwunden haben, schnell von den Negern aufgesogen zu werden. Ihre Nasen werden breiter, ihre Lippen dicker, ihr Haar beginnt sich zu kräuseln, ihr Wuchs wird ungeschlachter und der dem Neger eigentümliche Mund mit vorspringenden Kiefern fängt an, sichtbar zu werden. Während sie selbst den Negertypus derjenigen, bei denen sie sich angesiedelt haben, gründlich geändert haben, muss diese Spielart beim Fehlen eines frischen Zustroms von Fulani-Blut dazu neigen, schnell zu verschwinden... sie verheiraten sich nicht mit den nomadisierenden heidnischen Fulani“ (Meek, I, 28).

Nach Labouret sind die nomadisierenden Fulbe über das ganze Land in kleinen Siedlungen verstreut, „im allgemeinen neben den Dörfern der Angesehenen, deren Herden sie hüten“. Sie versorgen die ansässige Bevölkerung mit Molkereierzeugnissen: Fulbe-Weiber, die Milch und Butter

verkaufen, sind den Reisenden ein vertrauter Anblick.

Um das Jahr 300 n. Chr. erreichten die Fulbe das Gebiet des oberen Senegal, als das Ghana-Reich auf dem Gipfel seiner Macht stand. Um 1400 liess sich ein Teil des Stammes, der von Termes im Nordwesten kam, unter Häuptlingen aus der Djallo-Familie in Masina nieder. Dieses Königreich wurde 1494 von dem Songhai-Häuptling Askia Omar erobert. Um dieselbe Zeit oder doch nicht viel später erhob sich ein Pulo-Häuptling (*Ardo*) namens Tengella gegen Omar, wurde jedoch 1512 getötet. Sein Sohn Koli errichtete ein unabhängiges heidnisches Königreich in Badiar am Oberlauf des Gambia und seine Denianke-Dynastie genannten Nachkommen blieben von 1559 bis 1776 an der Macht.

Im Lauf des XVI. Jahrh. drangen die Fulbe in Bornu ein und überschwemmten, wie sie es auch sonst getan, das Land in Gestalt harmloser Hirten, bis sie sich bei einer abgepassten günstigen Gelegenheit „durch einen plötzlichen Handstreich zu den politischen Herren des Landes machten“ (Meek). Ende des XVIII. Jahrh. bewirkte Shehu Usman dan Fodio (geb. 1754) eine religiöse Erneuerung, die mit der Eroberung Nord-Nigeria's endete. Usman machte Sokoto (1810 erbaut von seinem Sohne Belo) zu seiner Hauptstadt und war vor seinem 1817 erfolgten Ableben als *Sarkin Musulmi* oder geistiges Oberhaupt der Muslime seines Reiches anerkannt. Ihm folgte in der Herrschaft sein Sohn Belo, der „Sultan Bello“, den 1821 Denham, Clapperton und Oudney besuchten. Seine Hauptstadt war erst Sokoto und später Wurno, während sein Onkel Abdulahi in Gando herrschte.

Inzwischen hatte im Westen etwa um 1810 ein Pulo-Marabut, namens Seku Hamadu, die Masina-Fulbe für den Islām gewonnen, Djenne erobert und sich sogar (1826) zum Herrn von Timbuktu gemacht; die von ihm begründete Herrschaft war indessen von kurzer Dauer, denn bereits 1862 wurde sein Onkel von al-Hādjǧi Omar vertrieben. Schon vorher hatten sich im Jahre 1776 die muslimischen Tekrör in Futa Toro gegen die Fulbe Denianke erhoben und eine „theokratische Wahlmonarchie“ (Delafosse) gegründet, welche bis zur französischen Besitzergreifung im Jahre 1881 bestanden hat. — An der Spitze eines anderen Teils der Tekrör überwand nun Omar die dortigen Fulbe und belästigte bis zu seinem 1864 erfolgten Tode andauernd die französischen Behörden (Delafosse).

Die sesshaften Fulbe unterscheiden sich in ihren Bräuchen nicht wesentlich von anderen islamisierten Stämmen, wenn sich auch anscheinend einige Spuren ihrer heidnischen Abkunft erhalten haben. Bei einigen muslimischen Familien werden tierische Tabus beobachtet, welche vielleicht oder vielleicht auch nicht mit Totemismus verbunden sind (Meek, I, 174); offenbar meint er hier zwar die Hausa, es scheint jedoch, als sollte diese Feststellung auch noch mindestens für einen „muslimischen Zweig des Fulani-Stammes“ gelten. Wenn obendrein Muhammad al-Tūnisi sagt (Meek, I, 99): „Im Sudan wird erzählt, dass sie von einem Chamāleon abstammten“, so dürfte dies, weit entfernt davon, „eine, in verächtlicher Absicht erfundene Fabel zu sein“, echten Totemglauben widerspiegeln.

Ein bei den Negern und Bantu Afrikas sonst unbekanntes Kastenwesen ist den Fulbe, Wolof, Malinke, Marka und Bammana gemeinsam mit dem Unterschied, dass bei den Fulbe die „Kasten“

aus Stammesverschiedenheiten herrühren („werden durch bestimmte Völker gebildet“: Frobenius, S. 166) und daher streng sind; dagegen bei den Mande „werden die Kasten durch Sippen gebildet, die in ihrer Kastenzugehörigkeit schwanken“. Die Kasten der Fulbe sind:

Adlige	<i>Rimbe</i> (Plural von <i>Dimu</i> )
Unfreie	<i>Rimaibe</i>
Händler und Hirten	<i>Dincaambe</i>
Sänger und Weber	<i>Mabube</i>
Ledarbeiter	<i>Sakebe</i> (sonst <i>Gargassabe</i> )
Holzarbeiter	<i>Laobe</i> (sonst <i>Sekaebe</i> )
Schmiede	<i>Wailbe</i> (Plural von <i>Bailu</i> )

Merkwürdig ist, dass abweichend von den anderen erwähnten Stämmen die Fulbe keinen besonderen Sklavenstand kennen. Die Unfreien (von Frobenius „Hörige“ genannt) sind die Abkömmlinge der Rimbe (Adligen) und erbeuteter Weiber. Die Kasten der Holzarbeiter und der Händler sind eine Besonderheit der Fulbe; die übrigen finden sich auch bei allen anderen Stämmen.

Im Gegensatz zu den Galla, Somali und anderen hamitischen Hirtenvölkern scheinen die Fulbe keine besondern auf die Milch bezogenen Sitten oder Bräuche zu haben. Sie züchten zwei verschiedene Arten Rindvieh, von denen angenommen wird, dass sie die eine oder gar beide auf ihrer Wanderung nach dem Süden mitgebracht haben. Einige Einzelheiten bezüglich ihres Viehs gibt Meek (I, 115–118).

Die Fulfulde-Sprache wurde lange Zeit für völlig einzigartig gehalten. Wenn Barth in ihr „Andeutungen eines Zusammenhanges dieses Stammes mit den Kaffern Südafrikas“ fand, so muss er dabei an das System der Nominalklassen gedacht haben, das in gewisser Hinsicht demjenigen der Familie der Bantu-Sprachen ähnelt, wenn es auch vollständiger und logischer ist als dieses. F. Müller setzt diese Sprache, für die er keine andere Verwandtschaft entdecken konnte, in eine eigene Klasse für sich, als einen Teil der „Nuba-Fulah-Gruppe“. A. W. Schleicher (1891) versuchte, sie mit dem Somali in Zusammenhang zu bringen, wobei er sich hauptsächlich auf wörtliche Übereinstimmungen stützte, und das ganze System der Nominalklassen ausser acht liess, dafür aber auch einräumen musste, dass ein bedeutsames grammatisches Merkmal des Fulfulde im Somali nicht zu finden ist. Soweit er die Sprache als hamitisch bestimmt, befindet er sich zum Teil in Übereinstimmung mit Meinhof, der etwas später zu dem Schluss kam, dass sie eine vorhamitische Schicht darstellt, aus der sich einerseits die uns heute bekannten hamitischen Sprachen (Shilha Saho, Galla usw.) und andererseits die Sprachen der Bantu-Familie entwickelt haben.

Neben dem schon erwähnten Klassensystem (in dem der Plural nicht wie im Bantu durch eine Veränderung des Präfixes, sondern durch eine solche des Suffixes gebildet wird) weist das Fulfulde eine bemerkenswerte Scheidung in *a.* Menschliches und Nicht-menschliches, *b.* grosse und kleine Gegenstände auf. Hier geschieht die Pluralbildung durch eine Veränderung der Anfangskonsonanten nach gewissen feststehenden Regeln, die Meinhof als Gesetz der Polarität zusammenfasst. Auf Grund dieser Klassifizierung entwickelte Meinhof eine Hypothese über den Ursprung des grammatischen Geschlechtes, die viel für sich hat. Dargelegt ist sie in seinen *Sprachen der Hamiten* (1912). Neuerlich indessen fand er Anlass, seine Ansicht über den

Ursprung des Bantu zu modifizieren, und hält es nun zum mindesten für möglich, dass das Klassensystem kein primitiver Zug des Fulfulde ist, sondern vielleicht von gewissen Bantu- oder „Semi-Bantu“-Sprachen übernommen wurde (Westermann bevorzugt für diese den Terminus „Klassensprachen“ und möchte ihn noch auf andere als die in H. H. Johnston's *Comparative Study* aufgezählten Sprachen ausdehnen). Überdies stellte es sich heraus, dass das Fulfulde in geringerer Masse eine Einzelercheinung ist, als es zuerst den Anschein hatte. Es hat Berührungspunkte mit dem Serer und anderen angrenzenden Sprachen, insbesondere mit dem wenig bekannten Biafada in Portugiesisch-Guinea, das G. A. Krause schon 1895 zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht hat. Zwei bedeutende Abhandlungen von A. Klingenheben in der *Ztschr. f. Eingeborenensprachen*, 1923/4 und 1924/5, sind geeignet, neues Licht auf das verwickelte Problem zu werfen. Gleich dem Hausa besitzt das Fulfulde ein Schrifttum, das sich der an Ort und Stelle *Ajemi* (Ar. *Adjami*) benannten Form der arabischen Schrift bedient, vermutlich schon seit der Einführung des Islām. Diese Schrift hat Besonderheiten, durch die sie sich stark von der bei den Swahili gebräuchlichen Schriftform unterscheidet.

Einige ausgezeichnete Faksimiles finden sich in Captain F. W. Taylor's *Fulani-Hausa Readings*.

*Literatur:* Abd al-Kalman al-Sa'di.

*Ta'rikh al-Sūdān* (Übers. Houdas), Paris 1900; H. Barth, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855*, 5 Bde, Gotha 1857; Abbé P. D. Boilat,

*Esquisse Sénégalaise, phonétique, du past, peuplade, commerce, religion, passé, avenir, récits et légendes*, Paris 1853; R. N. Cust, *A Sketch of the Modern Languages of Africa*, 2 Bde, London 1883; Denham, Clapperton und Oudney, *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823 and 1824*, London 1826; L. Desplagnes, *Le Plateau Central Nigérien*, Paris 1907; Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, 3 Bde, Paris 1912; ders., *Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental traduit d'un manuscrit arabe inédit*, Paris 1913; ders. und H. Gaden, *Chroniques du Fouta sénégalais*, Paris 1913; ders., *Les Noirs de l'Afrique* (Collection Payot, Nr. 15), Paris 1922 (mit sehr ausführlichen bibliographischen Angaben); C. Faidherbe, *Essai sur la langue Poul*, Paris 1875; Leo Frobenius, *Atlantis*, VI, Jena 1921; Henri Gaden, *Le Poular, dialecte Peul du Fouta Sénégalais*, Paris 1912; ders., *Proverbes et maximes peuls et toucouleurs traduits, expliqués et annotés*, Paris 1932; T. G. de Guiraudon, *Manuel de la langue Foulle*, Paris-Leipzig 1894; A. Klingenheben, *Die Präfixklassen des Ful*, in *Ztschr. für Eingeb.-Spr.*, XIV (1923/4), 189–222, 290–315; ders., *Die Permutation des Biafada und des Ful*, *ebd.*, XV (1924/5), 180–213, 266–72; H. Labouret, *La situation linguistique en Afrique Orientale Française*, in *Africa*, IV (1931), 56; ders., *La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale*, in *Africa*, II (1929), 244; Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, Hamburg 1912; ders., *Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprachen der Hamiten, Semiten und Bantu*, in *ZDMG*, 1911; C. K. Meek, *The Northern Tribes of Nigeria*, I (bes. S. 23, 28, 94 f.) und Bd. II, Oxford 1925; F. W. H. Migeod,



*British Cameroons*, London 1925; *A View of Sierra Leone*, London 1926; C. Monteil, *Une Cité Soudanaise-Djenné*, Paris 1932; Gustav Nachtigal, *Sahara und Sudan: Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika*, 3 Teile, Berlin—Leipzig 1879—89; Mungo Park, *Travels to the Interior Districts of Africa*, 1795—97, 3 Bde, London 1799; Siegfried Passarge, *Adamaua: Bericht über die Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893—1894*, Berlin 1895; L. N. Reed, *Notes on some Fulani Tribes and Customs*, in *Africa*, V (1932), 422 ff.; H. Reeve, *The Gambia*, London 1910; Ch. A. L. Reichardt, *Grammar of the Fulde Language*, London 1876; A. W. Schleicher, *Afrikanische Petrefakten*, Berlin 1891; Flora L. Shaw (Lady Lugard), *A Tropical Dependency*, London 1905; F. W. Taylor, *Fulani-Hausa Readings in the Native Scripts. With Transliterations and Translations* (Taylor's Fulani-Hausa Series, V), Oxford 1929; ders., *Fulani-English Dictionary*, Oxford 1932; R. Thurnwald, *Social Systems of Africa*, in *Africa*, II (1929), 371—73; D. Westermann, *Handbuch der Ful-Sprache*, London 1909; J. R. Wilson-Haffenden, *The Red Men of Nigeria*, London 1930. (A. WERNER)

**PŪNA**, Stadt und Bezirk in Britisch-Indien in der Central-Division der Präsidentschaft Bombay. Der Bezirk umfasst eine Fläche von 5332 englischen Quadratmeilen und hat eine Bevölkerung von 1 169 798 Seelen, von denen 54 997 Muslime sind (*Census Report*, 1931). Pūna gehörte zum Bereich des mächtigen Königreichs Āndhra im Dakhan, das um die Mitte des III. Jahrh.'s unserer Zeitrechnung verging. Die verfügbaren Nachrichten deuten darauf, dass später die westlichen Čalukya, die Rāshtrakūta und die Deogiri Yādava über dieses Gebiet herrschten. Mit den Einfällen der Khaldjī und Tughluq [s. MUHAMMED TUGHLUQ] in das Dakhan geriet Pūna in muslimische Gewalt. Einen interessanten Bericht über Pūna aus der Zeit, als es einen Teil des Bahmanī-Königreichs bildete, gibt der russische Reisende Athanasius Nikitin (1468—74), der anscheinend der erste fremde Reisende war, dessen Eindrücke uns erhalten sind, seit dem Besuch des chinesischen Pilgers Fa-hien im Anfang des V. Jahrh.'s n. Chr. (R. H. Major, *India in the Fifteenth Century*, Hakluyt Society). Pūna blieb bis zum Aufkommen der Marāthā-Herrschaft in der letzten Hälfte von Awrangzib's Regierung unter muslimischer Herrschaft. Deswegen ist das Gebiet mit den Anfängen der Marāthā-Geschichte verknüpft und steht in engstem Zusammenhang mit dem Lebenslauf Shiwādji's. Unter den Pishwā's wurde es der Mittelpunkt der Marāthā-Herrschaft bis zur britischen Eroberung Anfang des XIX. Jahrhunderts.

Die Stadt Pūna, die am Zusammenfluss des Muthā und Mula liegt, hat eine Gesamtbevölkerung von 250 187 Seelen, wovon 28 925 Muhammedaner sind (*Census Report*, 1931). Einst, als sie noch ein Dorf war, gehörte sie zum *Djāgīr* des Mālodjī Bhonsla, des Grossvaters von Shiwādji. Später fand Shiwādji, dass Pūna zu wenig geschützt sei, und verlegte seine Hauptstadt nach Rāigad, wo seine Krönung stattfand. Pūna war der Schauplatz seines verwegenen Angriffs auf Shāyista Khān. Mit dem Machtzuwachs der Pishwā's wurde Pūna noch einmal Mittelpunkt des Mittelreichs des Marāthā-Königreichs. Der befestigte Palast der Pishwā's, Shānāwārī

genannt, wurde 1827 durch Feuer zerstört. In Pūna fand 1885 die erste Sitzung des Indischen National-Kongresses statt.

*Litteratur:* *Administration Reports of the Bombay Presidency* (jährlich); J. M. Campbell, *Gazetteer of the Bombay Presidency*: Poona, Bd. XVIII, 1885; *Imperial Gazetteer of India*, s. v. Poona; D. B. Paransis, *Poona in Bygone Days*, 1921; J. Sarkar, *Shivaji and his Times*, 1919; S. Sen, *Siva Chhatrapati*, 1920; L. W. Shakespear, *A Local History of Poona and its Battlefields*, 1916. (C. COLLIN DAVIES)

**PŪST** oder PÖST (P.), Fell; türkisch: *Posteki*; ein gegerbtes Schaffell, das als zeremonieller Sitz oder Thron des *Pir* oder *Shāikh* eines Derwish-Ordens diente. Kopf, Flanken und Füße besaßen mystische Bedeutung, die ihnen beigelegt wurde. Es entspricht dem arabischen *Bisāf*. Nach Ewliyā Čelebi (Stambul, I, 459) wurde der *Murid*, wenn er die Prüfung durch den *Pir* bestanden hatte, *Şāhib Püst* genannt. Bei feierlichen Veranstaltungen des Baktāshī-Ordens war die Halle oder der Versammlungsraum zum Gedächtnis der zwölf Imāme mit zwölf Püst's von weissem Schaffell ausgelegt.

*Litteratur:* J. P. Brown, *The Darvishes*, Oxford 1927; G. Jacob, in *Türkische Bibliothek*, IX, Berlin 1908; H. Thorning, *ebd.*, XVI, 1913. (R. LEVY)

**PUWASA** (Skr. *uparwāsa*) im Ostindischen Archipel die Bezeichnung für den Monat Ramaḍān [s. d.] sowie für das Fasten in diesem Monat oder zu anderen Zeiten [s. ŞAWM]. Die arabischen Namen sind aber nicht unbekannt. Das Fasten ist in Indonesien im allgemeinen ein beliebter frommer Brauch, nicht nur an den vom Gesetze vorgeschriebenen oder empfohlenen Tagen, sondern auch als Mittel, um ersuchte Ziele in Erfüllung gehen zu sehen. Die Beobachtung des Fastens im Ramaḍān gilt wie anderswo als die wichtigste der Säulen des Islām; auch hier herrscht die populäre Vorstellung, dass es die Sünden des ganzen Jahres sühnen kann. Nicht alle führen das Fasten bis zum Ende des Monats durch; wem es zu schwer fällt, beruhigt wohl sein Gewissen dadurch, dass er die ersten und die letzten Tage des Monats fastet; trotzdem haben sie oder auch andere, die gar nicht fasten, dieselbe gehobene Stimmung, die alle erfüllt und die den Ramaḍān zum muhammedanischen Monat wie keinen anderen stempelt. Schüler, Händler, alle, die von Berufs wegen fern von der Heimat weilen, versuchen wenigstens diesen Monat im Familienkreise zu verbringen. In vielen Gegenden macht sich der heran-nahende Puwasa durch vermehrtes Schlachten in den letzten Tagen des vorangehenden Monats bemerkbar. Das Fleisch wird für den Gebrauch konserviert; man macht die Mahlzeiten im Puwasa gern etwas kräftiger als gewöhnlich, um den Anstrengungen des Fastens gewachsen zu sein. Gleichfalls werden die Märkte gegen Ende des Monats belebter; es ist dies die Zeit, um seine Einkäufe für das nahende Ende des Fastens zu machen. Der Anfang des Monats wird allgemein bekannt gegeben, z. B. schlägt man in besonderem Takt auf die zur Ausstattung der Bethäuser gehörigen Trommeln. Der Trommelschlag wird den ganzen Monat hindurch zu bestimmten Tageszeiten wiederholt, besonders nach Sonnenuntergang und kurz nach Mitternacht, um die Gläubigen zu mahnen, dass die Zeit des Fastenbrechens nahe ist, damit sie das Morgenmahl (ar. *Şahūr*) bereiten. Schliesslich wird am Ende des Monats, wenn die Zeit der Entsagung vorüber

ist, besonders lebhaft auf den Trommeln geschlagen. Das Feststellen von Ende und Anfang des Ramaḍān pflegt jedes Jahr zu Reibungen Anlass zu geben. Die in religiösen Dingen freier Denkeenden benutzen den Kalender und scheuen sich nicht, das Ende des Fastenmonats im voraus bekannt zu machen; alle, die ein striktes Befolgen des Gesetzes fordern, zu denen auch die Modernisten zählen, halten sich an *Ru'ya* (Autopsie). Der *Taraweh* (ar. *Tarāwih*)-Dienst wird in den öffentlichen Bethäusern gleich nach dem *'Ishā'* abgehalten; er wird auch von Leuten, die den gesetzlichen Verpflichtungen sonst nicht nachkommen, eifrig gepflegt. Der Mangel an Ernst, das unpassende Benehmen vieler Teilnehmer veranlasst Fromme, diesen *Taraweh*-Dienst zu meiden und ihn anderswo, in kleinem Kreise Gleichgesinnter einzurichten. Am schlimmsten ist es in Atjeh; hier gleicht der *Taraweh*-Dienst einer Karikatur (Snouck Hurgronje). Den in Zusammenhang mit der *Lailat al-Qadar* religiösen Beschäftigungen gewidmeten fünf letzten ungeraden Nächten des Monats wird allgemein eine besondere Bedeutung beigemessen. In der Frage, welche dieser Nächte am wahrscheinlichsten die richtige Nacht sei, ist man uneins; die 21. und die 27. werden vorgezogen, doch ist dies örtlich verschieden. Es gehört mit zum feierlichen Begehen dieser Nächte, vor den Wohnhäusern eine Art Illumination zu machen. Auf Java wird auf das Abhalten gemeinsamer Mahlzeiten besonderer Wert gelegt. Ein jeder gibt, wenn es ihm nur möglich ist, jeden Abend eine religiöse Mahlzeit. Später geht man bei guten Freunden herum; es wird allgemein offene Tafel gehalten und die Zeit bis tief in die Nacht freudvoll verbracht. Neben diesen Privatunterhaltungen gibt es Mahlzeiten offizieller Art. Im Hause des Dorfvorstehers kommen die Dorfbewohner zu einem religiösen Mahl zusammen; jeder bringt seinen Anteil mit. Die höheren Beamten, besonders die Verwaltungsbeamten, bereiten ihren Untergebenen ein Festessen. Am glänzendsten aber werden diese fünf Nächte in den Residenzen der javanischen Fürsten gefeiert. Nach alter Sitte fanden diese Mahlzeiten in grossem Stil nach Sonnenuntergang im Freien statt; die weiten Vorhöfe der Fürstenpaläste bieten dazu die geeignete Gelegenheit. Diese *Malëman* genannten, mit Legenden umwobenen Speisungen folgen hierarchisch aufeinander: der Fürst geht voran, am 21.; es folgen der Kronprinz, die Prinzen von Geblüt, die Gouverneure und der Reichsverweser; die Speisen sind jedesmal für die dem Gastgeber Untergebenen bestimmt. Neuerdings sind diese *Malëman* eingeschränkt worden in der Weise, dass nur die erste ihren öffentlichen Charakter beibehalten hat. Das „kleine“ Fest ist ein das „grosse“ Fest weit überragender Freudentag. Nachdem man am letzten Tage des Ramaḍān, auch wohl früher, die *Fitra* entrichtet und sich mit besonderer Sorgfalt gebadet hat, wobei der Javaner oft sein Vieh miteinbegreift, wird abends nach dem Fastenbrechen im eigenen Hause ein Festessen angerichtet. Fromme Leute lassen noch innerhalb des Fastenmonats eine leichte Mahlzeit vorausgehen zum Abschied von den Geistern der Verstorbenen, die während des Ramaḍān umherirrten und jetzt zu ihren Aufenthaltsorten zurückkehren. Die Fest-*Ṣalāt* am 1. Shawwāl wird in Atjeh wenig beachtet,

ist aber an anderen Orten eine grosse Feierlichkeit; es gibt keine *Ṣalāt* im ganzen Jahre, die stärker besucht wird; viele, die sonst nie eine Moschee betreten, versäumen es nicht, jetzt anwesend zu sein. Auf Java gehen am frühen Morgen, noch vor Sonnenaufgang, die Regenten, die höchsten einheimischen Verwaltungsbeamten, von dem ganzen Beamtenstab der Regentschaft begleitet, alle im Ornat, von der Wohnung des Regenten zur Moschee, um dort an der *Ṣalāt* teilzunehmen. Nach dem Ende der *Ṣalāt* kehrt man in derselben Weise zurück. Alsdann nimmt der Regent die Huldigung aller entgegen. In Süd-Celebes herrscht die gleiche Sitte; nur treten hier die einheimischen Fürsten an die Stelle der Regenten. Der Jugend fällt an diesem Tage das Entzünden von Knallfeuerwerk zu. Nach der Fest-*Ṣalāt* macht man sich in einem neuen Anzug auf den Weg, um Verwandten und Bekannten Besuche abzustatten; man gratuliert zur glücklichen Beendigung des Fastens und bittet um Verzeihung für die im verstrichenen Jahre versehentlich oder unversehentlich begangenen Sünden. Es ist eine weitverbreitete Sitte, an diesem Tage die Gräber der Vorfahren, die schon vorher gesäubert worden waren, zu besuchen und dort in frommer Andacht Blumen streuend und Weihrauch spendend einige Zeit zu verweilen. Auf Java wiederum herrscht der Brauch, dass die höheren Beamten ihre Untergebenen mit sogen. Speisebergen (in künstlichen Formen angeordnete Speisen aller Art) beschenken. In den Fürstenstaaten wird am Ende des Fastens einer der drei Reichsfesttage begangen, deren wesentlicher Inhalt ist, die in der Person des Fürsten zu Tage tretende Reichseinheit anschaulich darzustellen. Die drei Feste sind im grossen und ganzen gleichförmig. Der Fürst erscheint in orientalischer Pracht, um sich im Vorhof des Palastes von dem versammelten Volke anschauen zu lassen. Schon vorher werden grosse Mengen Speisen in den fürstlichen Küchen zubereitet und in zeremonieller Weise zu Speisebergen von genau bestimmter Form und Herstellung aufgebaut. Diese Speiseberge, die so gross sind, dass jeder nur von mehreren Leuten getragen werden kann, werden, sobald der Fürst seinen Sitz eingenommen hat, zum Audienzplatz getragen und auf seinen Befehl zur Moschee weiter befördert. Hier werden die Speisen verteilt, nachdem der Hauptmoscheevorsteher ein Gebet für Fürst und Land gesprochen hat. Wegen des damit verbundenen Segens ist es ein Glück, etwas davon mit zu bekommen. Das vom Gesetz empfohlene sechstägige Fasten im Shawwāl wird nur von wenigen frommen Leuten beobachtet; zur Beendigung wird wohl am 8. des Monats ein kleines Fest abgehalten.

*Litteratur:* C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, Batavia 1893, I, 244 ff.; ders., *Verspreide Geschriften*, IV/1, 349 ff.; R. Soedjono Tirtokoesoemo, *De Garëbëg's in het Sultanaat Jogjakarta*, Jogjakarta 1931; B. F. Matthes, *Ethnologie van Zuid-Celebes*, 's Gravenhage 1875, S. 85 ff.; C. Poensen, *Brieven over den Islam uit de binnenlanden van Java*, Leiden 1886, S. 31 ff., 51 ff.; L. Th. Mayer und J. F. A. C. van Moll, *De sèdèkah's en slamëtan's in de desa*, Semarang, 1909. (R. A. KERN)



## Q

**QUETTA** (Pashtu: KWATṬA), *Tahṣīl* und Stadt im Quetta-Pishin Distrikt von Britisch-Balūčistān. Der Distrikt, der die *Tahṣīl's* Quetta und Pishin und den verwaltungsmässigen Unterbezirk Čaman einschliesst, hat eine Bodenfläche von 4 806 englischen Quadratmeilen und eine Bevölkerung von 147 541 Seelen, wovon 107 945 Muslime sind. Nahezu alle diese Muslime sind pashtu-sprechende Pāthān's, und nur eine winzige Minderheit spricht Brahūi und Balūči. Der sehr gebirgige Distrikt grenzt im Nordwesten an afghānisches Gebiet, im Osten an die Distrikte Zhōb und Sibi und im Süden an den Bolān-Pass-Distrikt und den Sarawān-Bezirk Kalāt.

Das *Tahṣīl* Quetta, das man vom Khān von Kalāt gepachtet hat, umfasst 548 englische Quadratmeilen, und seine Bevölkerungsziffer beträgt 76 649. Die Stadt Quetta wurde 1935 durch ein Erdbeben zerstört. 1931 hatte sie 60 272 Einwohner, von denen 25 391 im Cantonment lebten (*Census of India*, 1931, Bd. IV, Baluchistan).

Bis zur Mitte des XVIII. Jahrh.'s, zu welcher Zeit Quetta entgültig in die Gewalt der Brahūi kam, ist die Geschichte von Quetta-Pishin wahrscheinlich die gleiche wie die von Kandahār (für die ältere Geschichte siehe die Artikel BALŪČISTĀN und KANDAHĀR). Quetta war von den Engländern während des ersten Afghānen-Krieges zeitweilig (1839—42) besetzt (vgl. W. Hough, *A Narrative of the march and operations of the army of the Indus in the expedition into Afghanistan*, 1840). Seine strategische Bedeutung wurde zuerst vom General John Jacob erkannt, der 1856 Lord Canning drängte, diesen günstig gelegenen und bedeutenden Platz mit einer Besatzung zu belegen (*Views and Opinions of General John Jacob*, ed. Pelly, S. 349). Der Vorschlag wurde mit der Begründung verworfen, die abgesonderte Lage der Besatzung würde, umringt von feindlichen Stämmen und abgeschnitten von ihrer eigentlichen Operationsbasis, ausserst misslich sein. Zehn Jahre später brachte Sir Henry Green, der als politischer Oberleiter des Oberen Sind bemüht war, den britischen Grenzverteidigungsplan zu verbessern, in Vorschlag, nach Quetta eine Besatzung zu legen und die Stadt durch einen Schienenweg mit Karāči zu verbinden. Zum Unglück für diejenigen, welche einen Vorstoss nach

Balūčistān wünschten, begegnete dieser Vorschlag dem einmütigen Widerstand von Lord Lawrence und seinen Mitarbeitern, die sämtlich für die Nicht-Einmischung eintraten. So vergingen zehn Jahre. Die Vertreter „überlegenheitsbewusster Untätigkeit“ blieben am Ratsstisch des Vizekönigs nicht länger vorherrschend; Kḥiwa [vgl. KH'WĀRIZM] war vor dem Andrang der Russen gefallen, die den Toren Indiens näher und näher rückten; noch gefährlicher war, dass die Entfremdung Shir 'Alī's den Emir von Afghānistān und die indische Regierung an den Rand des Krieges gebracht hatte. Deswegen wurde 1876 beschlossen, Quetta zu besetzen. Das Recht der Engländer auf Entsendung von Truppen in das Gebiet von Kalāt war durch den Vertrag von 1854 anerkannt worden (Aitchison, XI, 212—13). Dieser Vertrag wurde hauptsächlich auf Betreiben des Major (späteren Sir Robert) Sandeman am 8. Dez. 1876 durch den Vertrag von Jacobābād erneuert und ergänzt (*Parl. Papers*, 1877, LXIV, c. 1808, S. 314—16). Gegen eine Erhöhung der Hilfgelder gestattete der Khān die Verlegung von Truppen in das Gebiet von Kalāt, sowie den Bau von Eisenbahnen und Telegraphenleitungen. Darauf folgte die Einrichtung der Balūčistān-Vertretung, denn Sandeman wurde am 21. Febr. 1877 zum Geschäftsträger beim General-Gouverneur mit dem Sitz in Quetta ernannt.

Die strategische Bedeutung Quetta's ist heute fast allgemein anerkannt. Im Südwesten durch den himmelanstrebenden Chiltan-Höhenzug und im Nordosten durch die Zarghun-Hochebene geschützt, beherrscht es alle südlichen Zugangswege zum Indusland.

*Litteratur:* *Administration Report of the Baluchistan Agency* (jährlich); C. U. Aitchison, *Treaties, Engagements and Sanads*, XI, 1909; D. Bray, *Ethnographical Survey of Baluchistan*, 2 Bde, 1913; C. C. Davies, *The Problem of the North-West Frontier*, 1932; *Frontier and Overseas Expeditions from India*, III, 1910; R. Hughes-Buller, *Baluchistan District Gazetteer Series*, V, Quetta-Pishin District, 1907; *Parliamentary Papers*, Quetta and Central Asia, 1878/9, LXXVII; Kalāt 1877, LXIV, c. 1807, c. 1808; T. H. Thornton, *Life of Sir Robert Sandeman*, 1895. (C. COLLIN DAVIES)

## R

**RĀʾ**, zehnter Buchstabe des arabischen Alphabets mit dem Zahlenwert 200. Für eine paläographische Entwicklung siehe den Art. ARABIEN, Tafel I. Er gehört zur Gruppe der

Liquida und wechselt ziemlich häufig mit *l* und *n*. Er entspricht regelmässig dem *r* in den anderen semitischen Sprachen und ist kein Guttural, sondern wird mit der Zunge artikuliert.

*Litteratur:* W. Wright, *Lectures on the comparative grammar of the Semitic languages*, Cambridge 1890, S. 67; H. Zimmern, *Vergl. Grammatik der sem. Sprachen*, Leipzig 1898, S. 31—2; Brockelmann, *Précis de linguistique sémitique*, Übers. W. Marçais und M. Cohen, Paris 1910, S. 74; ders., *Grundriss der vergl. Gramm. d. sem. Sprachen*, I, 44, 137—38, 173, 176, 202—3; A. Schaade, *Sibawaihi's Lautlehre*, Leiden 1911, Index s. v. *rā'*.

(A. J. WENSINCK)

**RABĀB**, im Arabischen der Gattungsname für die Viola oder jedes mit einem Bogen (*Kaws*) gespielte Saiteninstrument. Die Herkunft des Wortes wird verschieden erklärt: *a.* von dem hebräischen *Lābab* (*l* und *r* sind vertauschbar); *b.* von dem *Rubāb* (*Vrawāwa*), das mit den Fingern oder dem Plektrum gespielt wurde; und *c.* von dem arabischen *rabba* (sammeln, ordnen, zusammentragen). Die erste Ableitung ist kaum möglich. Die zweite hat einen gewissen Sinn, obgleich die bloße Ähnlichkeit der Wörter nicht ohne Fragezeichen hingenommen werden darf. Trotz der oft zitierten Angabe, die Araber gäben zu, dass sie das Rabāb zusammen mit dem Wort *Kamān* für Bogen von den Persern entlehnt hätten, besteht doch nicht der geringste Beweis dafür. Kein arabischer Schriftsteller (soweit der Verfasser dieses Artikels weiss) macht eine Bemerkung dieser Art, auch haben die Araber nicht das Wort *Kamān* für Bogen übernommen, sondern begnügten sich mit ihrem eigenen Ausdruck *Kaws*. Zwar lesen wir im *Mafāṭiḥ al-ʿUlūm* (IV. = X. Jahrh.), dass „das Rabāb den Leuten Persiens und Khurāsān's gut bekannt ist“ (S. 237), aber dieser Autor schrieb im diesseitigen Persien, und wir wissen von al-Fārābī, dass das Rabāb auch in arabischen Ländern wohl bekannt war. Im Widerspruch zu der angeführten Entlehnung aus dem Persischen steht die Tatsache, dass das Rubāb bei den Persern stets ein Zupf- und kein Streichinstrument gewesen ist. Doch können die Araber das Zupfinstrument übernommen und daraus ein Streichinstrument gemacht haben. Andererseits hat die arabische Wurzel *rabba* als Basis des Wortes Rabāb viel für sich. Wie die arabischen Musiktheoretiker bemerken, geben Zupfinstrumente wie das ʿūd (Laute), *Tunbūr* (Pandora) usw. kurze (*munfaṣil*) Töne, aber Saiteninstrumente wie das Rabāb geben lange oder anhaltende (*muttaṣil*) Töne. Die Anwendung des Bogens „sammelte, ordnete oder vereinigte“ die kurzen Töne zu einem anhaltenden Ton; daher wurde der Ausdruck Rabāb für die Viola gebraucht (s. H. G. Farmer, *Stud.*, I, 99).

Das Rabāb wird bereits von dem arabischen Vielschreiber al-Djāhiz (gest. 255 = 869) in seinen *Maǧmūʿat al-Kasāʾil* erwähnt, doch wissen wir nicht, ob dies das gestrichene Rabāb oder das gezupfte *Rubāb* war. Jedenfalls hatte es schon eine legendäre Geschichte hinter sich, als er schrieb. Nach dem *Kashf al-Humūm* (IX./X. = XV./XVI. Jahrh.) fand es sich zuerst in den Händen einer Frau der Banū Ṭaiy (Fol. 263). Die türkische Überlieferung schreibt seine „Erfindung“ einem gewissen ʿAbd Allāh Fāryābī zu (Ewliyā Čelebī, *Siyāhat-nāme*, I/II, 226, 234). Eine andalusische Legende verlegt seine Erfindung in die Iberische Halbinsel (Delphin und Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes*, S. 59). Eins ist aber sicher, selbst wenn wir einen ikonographischen Beleg für die Viola aus dem II. (VIII.) oder III. (IX.) Jahrh.

besitzen (s. unten), das früheste litterarische Zeugnis der Anwendung des Bogens stammt aus arabischen Quellen, nämlich von al-Fārābī (gest. 339 = 950), den Ikhwān al-Ṣafāʾ (IV. = X. Jahrh.), Ibn Sīnā (gest. 428 = 1037) und Ibn Zailāʾ (gest. 440 = 1048), wie ich es anderswo ausführlich dargelegt habe (*Stud.*, I, 101—5).

Sieben verschiedene Formen der Viola sind den islāmischen Völkern bekannt: 1. die rechteckige Viola, 2. die runde Viola, 3. die bootförmige Viola, 4. die birnenförmige Viola, 5. die halbkugelförmige Viola, 6. die Pandora-Viola und 7. die Viola mit offenem Kasten.

1. Die rechteckige Viola. Diese besteht aus einem mehr oder weniger rechteckigen hölzernen Rahmen, über dessen Vorder- (*Wādḥ*) und Rückseite (*Zahr*) eine Membran (*Djilda*) gespannt ist. Der Hals (*ʿUnuḳ*) ist zylindrisch und aus Holz, während der Fuss (*Ridjil*) aus Eisen ist. Sie hat eine oder zwei Saiten (*Awṭār*), gewöhnlich aus Rosshaar. Al-Khalil (gest. 175 = 791) sagt: „die alten Araber sangen ihre Lieder zu seinem [des Rabāb's] Ton [oder Klang]“ (Farmer, *Stud.*, I, 100). Im *Kashf al-Humūm* (Fol. 267) lesen wir, dass sie zur Begleitung der vorislāmischen *Kaṣida* und der Klagelieder diene. Wahrscheinlich hatte das vorislāmische Rabāb diese rechteckige Form; so glaubt auch Lane (*Lexicon*, S. 1005). Ibn Ḥaibī (gest. 839 = 1435) beschreibt diese Viola der Beduinen als rechteckig (*murabbaʿ*) und mit einer Membran auf der Vorder- und Rückseite sowie einer Saite aus Rosshaar (Fol. 78v). Nach Niebuhr (I, 144) wurde sie noch im XVIII. Jahrh. *Murabbaʿ* genannt. Ein rechteckiges Instrument zeigen bestimmt die Fresken von Ḳuṣair ʿAmra (Musil, Taf. XXXIV), aber es wird mit den Fingern und nicht mit einem Bogen gespielt. Doch noch in neuerer Zeit wurde das Rabāb der Wüste sowohl auf diese Weise als auch mit einem Bogen gespielt (Crichton, II, 380; Burckhardt, *Bedouins*, S. 43; ders., *Travels*, I, 389; Burton, *Personal Narrative*, III, 76). Niebuhr (Taf. XXVI, F) bildet eine rechteckige Viola mit zwei Saiten ab, obwohl er sagt, dass er eine Viola mit einer Saite in Kairo sah. Villoteau (S. 722—24, 913—18) macht zwischen diesen beiden Instrumenten einen Unterschied. In Ägypten, so sagt er, hatte das *Rabāb al-Shāʿir* (die Viola des Dichters) eine Saite, während das *Rabāb al-Mughannī* (die Viola des Sängers) zwei Saiten hatte. Auch Lane (*Mod. Egypt.*, Kap. XVIII, XXI) beschreibt sie. Diese Instrumente wirken niemals bei einem Konzertorchester mit, sondern sind auf das Volk beschränkt. Weitere Abbildungen des Instrumentes bei Fétis (*Hist.*, II, 145), Engel (*Catalogue*, S. 211; *Recherches*, S. 88), Chouquet (S. 204), Sachs (*Reallex.*, S. 317). Zahlreiche Exemplare in den Museen, z. B. Brüssel, Nr. 382 und New York, Nr. 242 und 391.

2. Die runde Viola. Das moderne Instrument dieser Form besteht aus einem runden hölzernen Rahmen oder Tigel, dessen Vorder- und manchmal auch Rückseite mit einer Membran bespannt sind; der Fuss fehlt. Diese Form wird in der arabischen Litteratur nicht besonders erwähnt, auch gibt es vor dem XVIII. Jahrh. keinen sicheren ikonographischen Beleg dafür; erst Niebuhr (I, 144; Taf. XXVI, G), der sie in Baṣra fand, beschreibt und bildet sie ab. Sie besass nur eine Saite. Man findet sie noch bei der Bevölkerung Palästinas (Sachse, S. 30, 40, Taf. 3, 17) und im Maghrib (Chottin, S. 50), wo



sie noch als *Rabāb* oder *Ribāb* bekannt ist. Weitere Abbildungen bei Lavignac (S. 2790) und Chottin (Taf. VI).

3. Die bootförmige Viola. Diese Form ist auf den Maghrib beschränkt. Sie besteht aus einem Stück Holz, das in der Form eines Bootes ausgehöhlt ist. Der Kasten (*Ṣadr*) ist mit dünnem Metall oder Holz überdeckt, das von ornamentalen Rosetten (*Nuwārāt*) durchbrochen ist, während der untere Teil mit einer Membran überzogen ist. Das Kopfende (*Ra's*) steht rechtwinklig zum Rumpfe; sie hat gewöhnlich zwei Saiten. Sie scheint bei den Arabern und Mauren Spaniens seit ihrer Einwanderung in die Halbinsel im Gebrauch gewesen zu sein. Die dortigen Schriftsteller des IV. (X.) und V. (XI.) Jahrh.'s Abū Bakr Yaḥyā b. Hudḥail (s. al-Shalāḥī, Fol. 15) und Ibn Hazm (s. Muḥammed b. Ismā'il, S. 473) rühmen sie, und zweifellos meinen sie entweder dies Instrument oder die birnenförmige Viola (s. unten, Nr. 4), da das *Glossarium Latino-Arabicum* (V. = XI. Jahrh.) Rabāb mit *lira dicta a varietate* erklärt. Wenn wir auch aus arabischen oder maurischen Quellen keinen ikonographischen Beleg für diese Viola besitzen, so ist es doch sicher, dass sie bei den Spaniern existierte; denn das Instrument in den *Cantigas de Santa Maria* (XIII. Jahrh.) hat deutlich orientalisches Gepräge; s. Riaño (S. 129) und Ribera (Taf. XI). Ibn Khaldūn (gest. 809 = 1406) beschreibt als erster diese Viola, wenn auch nicht sehr klar (*Prol.*, XVII, 354). Erst in der Zeit 'Abd al-Raḥmān al-Fāsi's (ca. 1060 = 1650) hören wir von einigen musikalischen Einzelheiten dieses Instruments (*JRAS*, 1931, S. 366). Nach europäischen Reisenden (Addison, Windhus, Höst, Shaw) ist das Instrument im Maghrib volkstümlich, und heute ist es eins der Hauptinstrumente in der Orchestermusik. Höst gibt uns eine der frühesten Abbildungen des Instruments nach orientalischen Quellen (Taf. XXXI, 2). Für eine Beschreibung aus dem XIX. Jahrh. siehe F. Salvador-Daniel (S. 80) und für eine Skizze s. Christianowitch (Taf. 1). Mehrere Abbildungen von beiden Instrumenten sowie von Spielern bietet al-Hafnī (Taf. 34, 39—52), Mahillon (I, 416—17), Fétis (*Hist.*, II, 146), Engel (*Cat.*, S. 143), Chouquet (S. 205), Sachs (*Reallex.*, S. 317) u. a. Für das *Sārangi* genannte Instrument Nordindiens siehe Lavignac (S. 350) und Fétis (II, 298).

4. Die birnenförmige Viola. Wahrscheinlich findet sich die früheste arabische Erwähnung dieses Instruments bei Ibn Khurdādhbih (gest. ca. 300 = 912), der in einer Rede vor dem Khalifen al-Mu'tamid (gest. 279 = 892) sagt, dass die Byzantiner ein *Lūra* genanntes hölzernes Instrument mit fünf Saiten hatten, welches mit dem Rabāb der Araber identisch war (al-Mas'ūdī *Murūdj*, VIII, 91). Wir können es vielleicht mit dem Instrument auf dem berühmten Carrand-Kästchen (IX. Jahrh.) in Florenz identifizieren (*L'Arte*, 1898, S. 24). Aus der sizilianisch-maurischen Holzschnitzerei in der palatinischen Kapelle zu Palermo (XII. Jahrh.) kann man besser erkennen, wie das arabische Instrument aussah (*BZ*, 1893, II, 383). Es war wahrscheinlich diese Form des Rabāb, auf die al-Fārābī (gest. 339 = 950) näher eingeht (s. Land, *Researches*, S. 130, 166). Er behandelt ausführlich Accordatura und Tonleitern. Wir wissen wenig über dieses Instrument in arabisch sprechenden Ländern nach dem XIII.—XIV. Jahrh., bis es im XVIII. von Niebuhr (I, 143; Taf. XXVI, D) beschrieben wird und auch dann scheint es nur

bei der griechischen Bevölkerung beliebt gewesen zu sein. Es hatte drei Saiten. Vielleicht war es im Maghrib in Gebrauch (Jackson, S. 159—60), aber weder Villoteau noch Lane kennen es in Ägypten. In der Türkei scheinen es die Griechen, womöglich im XVII. Jahrh., übernommen zu haben, und in der heutigen Orchestermusik spielt es neben der 'ūd und der Lawta eine grosse Rolle (Lavignac, S. 3015). Jüngst hat man versucht, dieses Rabāb *turkī* oder *Arnaba*, wie es jetzt genannt wird, in Ägypten einzuführen (al-Hafnī, S. 661, Taf. 35). Abbildungen dieses Instruments finden sich bei Engel (*Cat.*, S. 210) und Crosby Brown (III/1, 22) als Wiedergabe von Stücken in den Sammlungen in South Kensington (London) und New York.

5. Die halbkugelförmige Viola. Dies ist vielleicht die bekannteste Form der Viola im islamischen Orient. Der Bauch besteht aus einer Halbkugel aus Holz, Kokosnuss oder einem Kürbis, über deren Öffnung eine Membran gespannt ist. Der Hals ist aus Holz und gewöhnlich zylindrisch, der Fuss ist aus Eisen, bisweilen fehlt er auch. Im Arabischen ist sie als *Kamāndja* oder seltener als *Shishāk* bekannt. Das erste Wort leitet sich von dem persischen *Kamānā* (Diminutiv von *Kamān* „Bogen“) her, das zweite kommt von dem persischen und türkischen *Shishāk*, *Shūshāk*, *Ghishāk*, *Ghizāk*, *Ghičāk* usw., die vielleicht auf Sanskrit *Ghoshaka* zurückgehen, ein in dem vorchristlichen *Nāṭya-shāstra* (Kap. XXXIII) erwähntes Instrument. M. E. sind die Wörter *Shishāk* und *Shizān*, die bei den Ikhwān al-Ṣafā' (Ausg. Bombay, I, 97) bzw. al-Shalāḥī (Fol. 12) erwähnt werden, Schreibfehler für *Shishāk* und *Shizāk*. Das Wort *Kamāndja* wird im Arabischen zuerst von Ibn al-Fakīh (ca. 290 = 903) genannt, nach dem es sowohl bei den Kopten wie den Leuten von Sind im Gebrauch war (*BGA*). Natürlich braucht das nicht zu bedeuten, dass das erwähnte Instrument eine halbkugelförmige Viola war, da der Autor, als Perser von Geburt, das Wort *Kamāndja* in seinem landläufigen persischen Sinn als Viola gebraucht haben kann. Dass Ägypten schon früh eine Vorliebe für das *Kamāndja* besass, ergibt sich aus verschiedenen Zeugnissen. Obgleich die halbkugelförmige Viola heute in Ägypten *Rabāb miṣrī* (ägyptische Viola) heisst, so wurde doch früher zugegeben, dass Ägypten das Instrument von Persien übernommen hat (*Kashf al-Humūm*, Fol. 106). Das *Kamāndja* war sicherlich an den Höfen des Aiyūbiden al-Kāmil (gest. 635 = 1238) und des Mamlūken Baibars (gest. 676 = 1277) beliebt (s. al-Makrizī, I/1, 136; Lane-Poole, *Hist. of Egypt*, S. 249). In dem persischen *Kanz al-Tuḥaf* (VIII. [XIV.] Jahrh.) wird die halbkugelförmige Viola wie das *Ghičāk* beschrieben und abgebildet, aber bei Ibn Ghaiḥī (gest. 839 = 1435), wo sowohl das *Ghičāk* wie das *Kamāndja* beschrieben werden, ist das erste eine grössere Art des zweiten und hat ausser den beiden gewöhnlichen Saiten noch acht gleichgestimmte (*Kanz al-Tuḥaf*, Fol. 216v; Ibn Ghaiḥī, Fol. 78). Im XVIII. Jahrh. wird das *Kamāndja* von Russell (I, 152—53, Taf. IV) und Niebuhr (I, 144, Taf. XXVI, E) abgebildet. Sowohl Villoteau (S. 900, Taf. BB) wie Lane (*Mod. Egypt*, Kap. 18) geben ausführliche Einzelheiten über den Bau und die Accordatura. Mushāka beschreibt auch das syrische *Kamāndja* (*Kamāndja*) seiner Zeit (*MFOB*, VI, 25, 81). Für das heutige persische Instrument siehe Advielle (S. 14 und Taf.) und Lavignac (S. 3074). Turkmenische Instrumente

geben Fitrat (S. 45) und Belaiev (S. 54). Für den malaiischen Archipel siehe Kaudern (S. 178), für Indien Lavignac (S. 349) und Fétis (II, 295). Weitere Abbildungen bei Farmer (*Stud.*, I, 76), Fétis (*Hist.*, II, 136—37), Chouquet (S. 203) und Sachs (*Reallex.*, S. 207).

6. Die Pandora-Viola. Diese Form ist praktisch ein *Ṭunbūr*, *Sitār* oder dergl., das mit einem Bogen gespielt wird, statt mit den Fingern oder einem Plektrum gezupft. Die am besten bekannten Arten aus Indien sind das *Esrār* und *Ṭāūs*. Ersteres hat eine Membran auf der Vorderseite und fünf Saiten, auf denen man mit dem Bogen spielt, daneben noch eine Anzahl gleichgestimmter Saiten. Das *Ṭāūs* ist praktisch genau so wie dieses, nur dass es mit der Figur eines Pfaues (daher der Name) auf dem Boden des Instrumentenbauches verziert ist. Abbildungen und Einzelheiten bei Lavignac (S. 351) und Mahillon (I, 131). Bei den Persern und Turkmenen finden wir verschiedene Pandora-Arten, die mit einem Bogen gespielt werden (s. Advielle, S. 14; Lavignac, S. 3074; Mironov, S. 27 und Kinsky, S. 26).

7. Die Viola mit offenem Kasten. Diese ist bei den Völkern Nordafrikas und des Vorderen Orients unbekannt, obgleich sie im Mittleren Orient volkstümlich ist. Im Gegensatz zu den vorerwähnten Formen der Viola ist der obere Teil der Vorderseite des Bauches oder Resonanzbodens offen gelassen. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist das *Sārindā* Indiens mit drei Saiten. Abbildungen und Einzelheiten bei Fétis (II, 296), Lavignac (S. 351), Mahillon (I, 137) und Kinsky (S. 27). In Turkmenien ist ein ähnliches Instrument mit Namen *Kūpūz* beim Volke sehr beliebt; es hat zwei Saiten (s. Belaiev, S. 52; Mironov, S. 25 und Fitrat, S. 43).

*Litteratur:* Gedruckte Werke: Farmer, *Studies in Oriental Musical Instruments*, London 1931; Sachs, *Reallexikon der Musikinstrumente*, Berlin 1913; Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe* (*Actes du VIème Congr. Inter. Orient.*, Leiden 1883); Niebuhr, *Voyage en Arabie*, Amsterdam 1776; Villoteau, in *Description de l'Égypte, état moderne*, I, Paris 1809—26; Fétis, *Hist. gén. de la musique*, Paris 1869; Engel, *Descr. Catalogue of the Musical Instruments in the S. Kensington Museum*, London 1874; ders., *Researches ... Violin Family*, 1883; Chouquet, *Le Musée du Conservatoire National de Musique*, Paris 1884; Sachsse, *Palästinensische Musikinstrumente*, in *ZDPV*, Leipzig 1927; Lavignac, *Encyclopédie de la musique*, 1913 ff.: Muḥammed b. Ismā'il, *Safinat al-Mulk*, Kairo 1309; Ibn Khaldūn, in *NE*, XVII, 354; Höst, *Nachrichten von Marokos und Fes*, Kopenhagen 1781; Salvador-Daniel, *La musique arabe*, Algier 1879; al-Hafnī, *Recueil des Travaux du Congrès de Musique Arabe*, Kairo 1934; Mahillon, *Catalogue ... du Musée ... du Conservatoire royal de Musique de Bruxelles*; Crosby Brown, *Catalogue of the Crosby Brown Coll. of Musical Instruments*, New York 1904; Russell, *Nat. Hist. of Aleppo*, London 1794; Advielle, *La musique chez les Persans en 1885*, Paris 1885; Fitrat, *Uzbīk Kīlāssīk Mūsikāsi*, Tashkent 1927; Belaiev, *Musikalnie instrumenti uzbekistana*, Moskau 1933; Mironov, *Obzor musikalnikh kultur uzbekov i drugikh narodov vostoka*, Samarkand 1931; Kaudern, *Musical Instruments in Celebes*, Göteborg 1927; Kinsky, *Geschichte der Musik in Bildern*, Leipzig

1929; Chottin, *Corpus de Musique Marocaine*, II, Paris 1933.

Handschriften: Ibn Ghaibī, *Djāmi' al-Aḥḥān*, Bodleian Library, Marsh 282; Ibn Sinā, *Kitāb al-Shifā'*, India Office, Nr. 1811; Ibn Zaila', *Kitāb al-Kāfi*, Britisches Museum, Nr. 2361; *Kashf al-Humūm*, Töp Kapusi Bibliothek, Konstantinopel; 'Abd al-Rahmān al-Fāsi, *Kitāb al-Djumū' fi 'Ilm al-Mūsikī*, Berlin Staatsbibl., Lbg. Nr. 516; *Kanz al-Tuhaf*, Britisches Museum, Or. 2361.

(H. G. FARMER)

**RABAḌ** (A., Plur. *Arbād*), Vorstadt, Stadtviertel, das ausserhalb der zentralen Ansiedlung oder *Madina* liegt. Dieser Ausdruck, der in den arabischen Geschichtswerken des Mittelalters im Westen wie im Osten sehr häufig ist, liegt dem spanischen *arrabal* zugrunde, das dieselbe Bedeutung hat. RabaḌ kann auch die unmittelbare Umgebung einer Stadt bezeichnen. Der RabaḌ trug im allgemeinen einen besonderen Namen. So werden für das Kordova der Khalifen des IV. (X.) Jahrh.'s die Namen von 21 solcher Vororte überliefert. RabaḌ Shākunda oder einfach al-RabaḌ war die südliche Vorstadt Kordovas auf der anderen Seite des Guadalquivir, wo im Jahre 198 (814) die berühmte „Revolte der Vorstadt“ ausbrach, die der Emir al-Hakam I. in Blut erstickte, was diesem Fürsten den Beinamen al-RabaḌi einbrachte. Den Namen *RabaḌi* gab man auch den Vertriebenen, die damals nach dem übrigen Andalus, nach Marokko und sogar in den Orient auswanderten. In den Festungen (*Ḥiṣn* oder *Ṣakhra*) des muslimischen Spaniens nannte man RabaḌ die bürgerliche Ansiedlung, die unterhalb des eigentlichen militärischen Quartiers lag. Den Ausdruck RabaḌ wandte man in den Städten des Westens auch auf das Viertel der Prostituierten und das der Aussätzigen an.

*Litteratur:* Für den muslimischen Westen vgl. E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane du Xème siècle: institutions et vie sociale*, Paris 1932, S. 151, 203, 207; R. Dozy, *Suppl. aux Dict. Arabes*, s. v. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**RABAH.** Zubair-Pasha, der ägyptische Gouverneur von Bahr al-Ghazāl, übertrug bei seiner Rückberufung nach Kairo im Jahre 1875 sein Amt seinem Sohn Sulaimān. Dieser verband sich, als er sich der Feindseligkeit Gordon's, des damaligen Generalgouverneurs des ägyptischen Südens, ausgesetzt glaubte, mit Hārūn, dem entthronten Sultan von Dār-Fūr, um gegen Ägypten zu rebellieren. Er hatte bei dieser Gelegenheit als Hauptstellvertreter einen gewissen Rabah, den Sohn einer Negerin, welche die Amme seine Vaters gewesen und infolgedessen sein Milchbruder war. Nachdem der von Gordon geschickte Gessi-Pasha dem Sulaimān eine blutige Niederlage beigebracht hatte, floh Rabah mit dem Rest der Armee seines Herrn und begann zu ihrer Verproviantierung mit Razzien gegen die Bevölkerung im Nordwesten von Bahr al-Ghazāl (1878). Dann nach Westen vorstossend fiel er im Jahre 1879 bei den Banda ein, überfiel 1883 Dār-Kūti, setzte dort 1890 einen einheimischen Führer namens Sanūsī als Sultan ein, warf sich im Jahre 1892 auf Bagirmi und bemächtigte sich 1893 der dortigen Hauptstadt, die damals Bugoman war. Im selben Jahr griff er Hāshim, den Sultan von Bornū, an, besiegte ihn und liess ihn töten (Dez. 1893). Dann marschierte er auf Gober oder Tessāwa zu, wohin Abū Bakr, der Neffe und Nachfolger Hāshim's, geflohen war. Als ihm das Heer des Sultans von Sokoto Widerstand bot, wandte er



sich gegen die Kleinstaaten im Süden des Tschad-Seegebietes (Golf von Boko, Küste des Mandara). Logone den Kotoko, fiel im Jahre 1898 von neuem in Bagirmi ein, steckte Maseña, die alte Hauptstadt, in Brand, verfolgte den Mbang oder König bis fast nach Kuno, stiess dort mit 8000 Mann auf einige dreissig Senegalsoldaten unter dem Oberbefehl des Distriktverwalters Bretonnet und besiegte diese Handvoll Tapferen erst nach achtstündigem Kampfe (18. Juli 1899). Am 22. April 1900 wurde er bei Kusri am unteren Shari von dem Kommandanten Lamy geschlagen: diese Schlacht kostete Rabah und seinem Sieger das Leben. Seine aussergewöhnliche Laufbahn hatte 22 Jahre gedauert und einen grossen Teil des mittleren Südan heimgesucht.

(MAURICE DELAFOSSE)

**RABAT**, arab. RIBĀṬ AL-FATH, vulg. *er-Rbāṭ* (Nisba *Ribāṭī*, vulg. *Rbāṭī*), Stadt in Marokko, auf dem südlichen Ufer und an der Mündung des Wādi Abū Rakrāk (Oued Bou-Regreg), gegenüber der Stadt Salé [s. d. Art. SALĀ]. Seit der Aufrichtung des französischen Protektorats ist sie der Verwaltungsmittelpunkt des Sharifenreiches, die übliche Residenz des Sultans von Marokko sowie der Sitz der Verwaltung des *Makhzen* und der französischen Behörden. Die Wahl Rabat's als Verwaltungszentrum von Marokko brachte dieser Stadt einen gewaltigen Aufschwung, der seit etwa 25 Jahren eine jahrhundertlange Bedeutungslosigkeit verdrängte.

Die Gründung des Ribāṭ al-Fath war das Werk der Almohaden. Nichtsdestoweniger hatte die Lage an den „beiden Ufern“ (*al-Idwatān*) der Mündung des Bou-Regreg schon römische und vorrömische Niederlassungen gehabt: das punische, dann römische *Sala* erhob sich auf dem linken Ufer des Flusses, etwas stromaufwärts an der Stelle der königlichen Grabstätte der Meriniden in Chella (*Shalla*; s. d.). Die muslimische Stadt Salā auf dem rechten Ufer besass seit Anfang des V. (XI.) Jahrh.'s zum Schutze gegen die Streifzüge der häretischen Barghawāta, zur Zeit als sie die Hauptstadt eines kleinen Ifrānidenreiches war, auf der anderen Seite des Bou-Regreg ein befestigtes *Ribāṭ*, das fromme Glaubensstreiter dauernd besetzt hielten, um sich auf diese Weise der Verpflichtung zum *Djihād* zu entledigen; seine Existenz bezeugt bereits der Geograph Ibn Ḥawkal (vgl. *BGA*, I, 56). Man ist jedoch wenig darüber unterrichtet, welche Rolle dieses *Ribāṭ* im Verlauf der blutigen Kämpfe spielen konnte, die sich etwas später zwischen den Barghawāta und den Almoraviden entspannen. Auch lässt sich seine richtige Lage nicht bestimmen. Vielleicht war es derselbe befestigte Punkt, den Mitte des VI. (XII.) Jahrh.'s der Geograph al-Fazārī unter dem Namen Kaṣr Bani Targā verzeichnet.

Die vollständige und endgültige Unterwerfung der Barghawāta wies dem *Ribāṭ* an der Mündung des Bou-Regreg eine andere Rolle zu. Bereits 545 (1150) wählte der Gründer der almohadischen Mu'minidendynastie, 'Abd al-Mu'min, dieses Fort und seine nähere Umgebung, um dort seine für den heiligen Krieg in Spanien bestimmten Truppen zu konzentrieren. Eine ständige Garnison wurde dort eingerichtet, und er liess zu ihrer Versorgung mit Trinkwasser eine Leitung von der benachbarten Quelle 'Ain Ghahūla legen. Die beständigen Baulichkeiten, wie die Moschee und die fürstliche Residenz, bildeten eine kleine Stadt, die zur Erinnerung an den Mahdī Ibn Tumart den Namen al-Mahdiyya erhielt. Verschiedentlich wurden sehr viele Truppen

um das *Ribāṭ* zusammengezogen, und dort starb 'Abd al-Mu'min kurz vor dem Übergang nach Spanien im Jahre 558 (1163).

Die Verwaltung dieses Heerlagers fiel nun dem Nachfolger 'Abd al-Mu'min's, Abū Ya'qūb Yūsuf (558—80 = 1163—84), zu; aber erst der nächste Fürst der Mu'minidendynastie, Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr, erliess gleich bei seinem Regierungsantritt den Befehl zu seiner Vervollendung und stellte die nötigen Gelder dazu bereit. Zum Andenken an den Sieg, den die Almohaden im Jahre 1195 über Alfons VIII. von Kastilien bei Alarcos davontrugen, erhielt es den Namen Ribāṭ al-Fath. Das Lager wurde mit einer Umwallung aus Beton mit viereckigen Türmen versehen, die mit dem Meer und dem Fluss eine Fläche von 450 ha einschloss; sie ist heute noch grösstenteils erhalten und ist nicht weniger als  $5\frac{1}{2}$  km lang; zwei riesige Tore stammen aus dieser Zeit: das eine trägt jetzt den Namen Bāb al-Ruwāḥ (Bāb er-Ruāḥ), das andere verschafft Zugang zur *Kasaba* (Kasba des Oudaya). Ya'qūb al-Manṣūr befahl ebenfalls den Bau einer unvollendet gebliebenen kolossalen Moschee im Innern des Ribāṭ al-Fath; sie hatte einen rechteckigen Grundriss und war 183,10 m lang und 139,40 m breit; in der übrigen islamischen Welt besass nur die Moschee von Sāmarrā noch grössere Ausmasse. Sie hatte 16 Türen und ausser drei Höfen einen Gebetssaal, der von mehr als 200 Säulen getragen wurde. Trotz der jüngsten mehr oder weniger glücklich unternommenen Ausgrabungen bleibt diese Moschee vom architektonischen Standpunkt aus noch ein ziemliches Rätsel. Aber das Minaret, das gleichfalls unvollendet blieb und niemals seine oberste Haube erhielt, erfüllt noch immer durch seine ungewöhnlichen Ausmasse den Zuschauer mit Bewunderung. Man nennt es heute den Ḥassān-Turm (vulg. *Burdj Ḥassān*); es besteht ganz aus behauenen Steinen und hat eine Höhe von 44 m, eine Basis von 16,20 m im Quadrat; seine Mauern sind 2,50 m dick; zur oberen Plattform gelangt man auf einem sanft ansteigenden Rampenweg von 2 m Breite. Dieser Turm stellt sich durch seine Aufteilung, seine Anordnung und Verzierung zwei Almohadenminarets aus derselben Zeit an die Seite: dem Minaret der Kutubiyya-Moschee in Marrākesch und dem der Haupt-Moschee von Sevilla, der Giralda.

Die grosse Gründung Ya'qūb al-Manṣūr's erreichte niemals die Bevölkerungsdichte, die in ihrer Umwallung Platz finden konnte, und die gegenüberliegende Stadt Salé behielt Ende der Almohadenzeit und im XIII. und XIV. Jahrh. ihre ganze politische und kommerzielle Bedeutung. Rabat und Salé gingen bereits 646 (1248) in die Herrschaft der Meriniden über; anscheinend bildete Rabat damals einen militärischen Punkt von nur mittelmässiger Bedeutung und teilte sein Geschick mit dem Nachbarort, der allmählich ein grosser Hafen mit ziemlich lebhaften Handelsbeziehungen zu den Hauptplätzen des Mittelmeers geworden war. Aber ein unerwartetes Ereignis sollte plötzlich den Städten „an den beiden Ufern“ eine neues Gepräge geben. Die Vertreibung der letzten Moriscos aus Spanien, die im Jahre 1610 von dem König Philipp III. beschlossen wurde, brachte nach Rabat und Salé eine bedeutende Kolonie andalusischer Emigranten, die in diesen Städten die Zahl ihrer Landsleute, die schon vorher freiwillig das verloren gegangene Spanien endgültig verlassen hatten, auffallend vermehrten. Während die Bevölkerung der anderen

marokkanischen Städte, die den Vertriebenen als Zuflucht dienten, besonders Fès und Tétuan, die Neukömmlinge ohne Misstrauen aufnahm und ziemlich schnell aufzog, sahen die Einwohner von Rabat und Salé nicht ohne Bedenken, wie diese andalusische Kolonie bei ihnen entstand, die sich von vornherein abschloss und sich mit der alten Bevölkerung nicht im geringsten vermengte, sondern zur Piraterie überging und bald die beiden Städte und ihr Hinterland politisch beherrschte. Rabat, in Europa unter dem Namen „Neu-Salé“ bekannt (im Gegensatz zu Salé dem „Alt-Salé“), wurde bald der Sitz einer kleinen Seerepublik in Händen der Andalusier, die entweder „Hornachuelos“, d. h. vor 1610 freiwillig Ausgewanderte, oder „Moriscos“, d. h. in diesem Jahre zur Auswanderung gezwungene waren; übrigens beherrschten die erstgenannten sehr deutlich die letzteren. Diese Republik, auf deren Existenz und Tätigkeit die von H. de Castries und P. de Cenival veröffentlichten Urkunden aus europäischen Archiven in den letzten Jahren ein ganz neues Licht geworfen haben, erkannte kaum die Herrschaft des *Sharifen* an, der über das übrige Marokko regierte. Indem die Andalusier der „beiden Ufer“ ganz besonders die Pflicht des *Djihad* gegen die Christen für sich in Anspruch nahmen, sahen sie namentlich in ihren Unternehmungen zur See eine beträchtliche Einnahmequelle. Sie hatten den Gebrauch der spanischen Sprache und die Lebensweise, die sie auf der Iberischen Halbinsel geführt hatten, beibehalten. Sie retteten so Rabat vor seinem Verfall. Ihre Nachkommen bilden noch heute den wesentlichsten Bestandteil der muslimischen Bevölkerung dieser Stadt und tragen spanische Familiennamen, wie Bargāsh (Vargas), Palāmīno, Morēno, López, Pērez, Chiquito, Dinya (span. Dénia), Runda (span. Ronda), Mūlīn (Molina) usw.

Der freiheitsliebende Geist und der Reichtum der Andalusier Rabat's machten diese Stadt bald zu einem der Haupteinberufungsziele der Sultane von Marokko. Jedoch konnte sich die andalusische Republik in stärkerer oder schwächerer Unabhängigkeit bis zum Regierungsantritt des 'Alidensultans Saiyidi Muhammed b. 'Abd Allāh im Jahre 1171 (1757) halten. Dieser Fürst versuchte damals, die Seeräuberei, sowie sie bisher die Seeleute in der Republik der „beiden Ufer“ betrieben hatten, zu seinem eigenen Vorteil umzugestalten. Er befahl sogar den Bau mehrerer Linienschiffe. Aber dieser offizielle Charakter, den so die Piraterie von Salé erhielt, führte bald zur Beschießung von Salé und Larache durch eine französische Flotte im Jahre 1765, und die Nachfolger Muhammed b. 'Abd Allāh's mussten schnell und endgültig auf jeden weiteren Versuch verzichten, den „heiligen Krieg“ auf das Meer auszudehnen. Das bedeutete nun für Rabat wie für Salé von neuem eine lange Periode des Verfalls, die sich nicht nur in einer fortschreitenden Verringerung ihres Handels ausdrückte, sondern auch in einem charakteristischen gegenseitigen Neid der beiden Städte. Anfang des XX. Jahrh.'s hatte Rabat ebenso wie Salé seine ehemalige Bedeutung völlig verloren. Beide Städte wurden am 19. Juli 1911 von den französischen Truppen besetzt.

Rabat gehört zu jenen Städten Marokkos, die *ḥadariya*, d. h. eine wesentlich „städtische“ Bevölkerung haben und zugleich *makhzanīya* sind, d. h. dem Sultan des *Sharifenreiches* als Residenz dienen. Die nichteuropäische Einwohnerschaft hat

sich seit der Errichtung des französischen Protektorats und seit der Wahl als bleibende Hauptstadt des Sultans merklich vermehrt: die Einwohnerzahl betrug bei der Zählung im Jahre 1931 27 986 Muslime und 4 218 Israeliten (20 452 bzw. 3 676 im Jahre 1926; Salé, das eine eigene Stadtgemeinde bildet, zählte 1931 22 145 Muslime und 2 387 Israeliten). Diese Bevölkerung lebt fast ganz in der *Madīna* von trapezförmigem Grundriss und in ihren Aussenbezirken, dem jüdischen *Mellāḥ* und der *Ḳaṣaba* der Uḍāya, einem von einem Wall umschlossenen Viertel mit einer besonderen Moschee, das ursprünglich von Teilen des *Gich*-Stammes (ar. *Djaish*) dieses Namens (Casba des Oudaya) bewohnt wurde. Die Hauptmoscheen Rabat's sind Gründungen der 'Alidensultane Mawlāi al-Rashid und Mawlāi Sulaimān (Moulāi Slīmān); die Moschee in der Nähe des fürstlichen Palastes, die *Djāmi'* al-Sunna, wurde in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrh.'s erbaut. Ausser den erwähnten monumentalen Toren finden sich noch andere in dem Befestigungsgürtel der Almohaden: das Bāb al-'Ulū (Bab el-Alou) auf dem Wege von der *Madīna* zum Friedhof und zur Felsenklippe, die den Ozean überragt; das nach den Za'er benannte Tor (Bāb Za'ir) führt unmittelbar zu der Ummauerung der königlichen Grabstätte der Meriniden in Chella (*Shalla*).

Die ausserhalb der *Madīna* erbaute französische Stadt Rabat hat sich beträchtlich entwickelt: der Regierungspalast, die Gebäude der öffentlichen Verwaltung, grosse freie Plätze und mit Gärten umgebene Villen geben dieser neuen Stadt ein besonders anziehendes Äussere. Das französische Rabat stellt gegenwärtig ein Meisterwerk dar, berühmt in der ganzen Welt, ein gelungenes Stück städtischer wie architektonischer Anordnung. Durch einen Schienenstrang ist Rabat mit Casablanca und Marrākesch im Süden, Tanger im Norden, Fès und Algerien im Osten verbunden. Es birgt seit Oktober 1935 die endgültige Ruhestätte des Marschalls Lyautey, dem es seine Stellung als Hauptstadt und seine Erneuerung verdankt.

*Litteratur:* Zahllose Studien über Rabat, seine Bauwerke, die dortigen Industrien und seine Dialekt-Topographie finden sich in den *Archives Marocaines*, zuletzt hrsg. von Ed. Michaux-Bellaire, sowie in der Zeitschrift *Hespéris* (seit 1921 von E. Lévi-Provençal redigiert). Vgl. auch die wichtige Monographie *Villes et Tribus du Maroc, publ. par la Mission scientifique au Maroc, Rabat et sa région*, 3 Bde, Paris 1918–20. — Für das Seeleben und das arabische Idiom Rabat's vgl. die Studien von L. Brunot, *La mer et les traditions indigènes à Rabat et Salé* (Publ. de l'Institut des hautes études Marocaines, V, Paris 1920); ders., *Notes lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat et Salé* (ebenda, VI, Paris 1920); ders., *Textes arabes de Rabat* (ebenda, XX, Paris 1931). — Über die Juden in Rabat: J. Goulven, *Les Mellahs de Rabat-Salé*, Paris 1927. — Über die Geschichte der Seerepublik Rabat: H. de Castries, *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris, Index. — Über die Bauwerke der Almohaden in Rabat, vgl. Dieulafoy, *La mosquée d'Hassan*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XLIII, 167 ff.; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, Bd. I, Paris 1926; H. Terrasse, *L'art hispano-marroquain des origines au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1932. — Siehe ferner: Jérôme und Jean



al-Rabi' al-Faḍl *ou les heures marocaines*. Paris 1918; P. Champion, *Rabat et Marrakech (Les villes d'art célèbres)*, Paris 1926; C. Maclair, *Le Maroc*, Paris 1934; Léandre Vaillat, *Le Maroc*, Paris 1931.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

**RABB** (A.), Herr, Gott, Herr eines Sklaven. Wahrscheinlich bezeichneten die Araber vor dem Islām mit diesem Ausdruck ihre Götter oder einige ihrer Götter. Das Wort entspricht in dieser Bedeutung Ausdrücken wie *Ba'al* und *Adon* in den nordsemitischen Sprachen, wo *rabb* den Sinn von „viel, gross“ hat. — In einer der ältesten Suren (CVI, 3) wird Allāh „der Herr dieses Tempels“ genannt. Ebenso trug al-Lāt die Bezeichnung al-Rabba, besonders in Ṭā'if, wo sie in Gestalt eines Steines oder Felsens verehrt wurde. — Im Korān ist Rabb (namentlich mit Possessivsuffixen) eine der gebräuchlichsten Bezeichnungen für Gott. Dies erklärt, warum es im Ḥadīth dem Sklaven verboten wird, seinen Herrn mit dem Vokativ *Rabbī* anzureden, der in diesem Fall durch *Sa'yidi* ersetzt werden soll (Muslim, *al-Ḥifāḥ min al-Adab*, Trad. 14, 15 usw.). — Das Abstraktum *Rubūbiya* findet sich weder im Korān noch im Ḥadīth, wird aber in der Mystik häufig gebraucht.

*Litteratur*: Die arabischen Wörterbücher; Flügel, *Concordantiae Corani*.

(A. J. WENSINCK)

**RABGHŪZĪ** [Siehe RUBGHŪZĪ.]

**RABI'** (A.), Name der Monate 3 und 4 des islāmischen Kalenders. Der Name ist aramäisches Fremdwort und entspricht in der syrischen Bibelübersetzung dem hebr. *Malkōsh*. Spätregen. Dies und der Umstand, dass die beiden auf Rabi' II folgenden Monate den Namen *Djumādā* (Frostmonat) führen, hat Wellhausen zu der Vermutung veranlasst, dass die genannten vier Monate ursprünglich in den Winter fielen, dass also das altarabische Jahr mit dem Winterhalbjahr begann [s. AL-MUHARRAM]. Rabi' bedeutet ursprünglich die Jahreszeit, in der sich die Erde infolge des Regens mit Grün bedeckt, was später zu der Bezeichnung Rabi' für Frühjahr führte. Al-Birūnī nennt ausdrücklich den Herbst (*Ḫharīf*) als die durch Rabi' bezeichnete Jahreszeit. Infolge des korānischen Verbots der Schaltung [s. NAFI'] fallen die beiden Monate seit Beginn der islāmischen Ära in keine feste Jahreszeit mehr.

*Litteratur*: Wellhausen, *Reste* 2, S. 97;

Brockelmann, *Lexicon Syriacum* 2, s. v.; al-Birūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 60, 325. (M. PLESSNER)

**AL-RABI' B. YUNUS B. 'ABD ALLĀH B. AMĪ FARWA** (so genannt, weil er bei seiner Ankunft in Medina ein Schaffell auf dem Rücken trug), ein freigelassener Sklave des al-Ḥārith al-Ḥaffār (des Totengräbers), eines freigelassenen Sklaven 'Othmān b. 'Affān's. Tatsächlich war er ein vaterloses Kind dunkler Herkunft, was seine Feinde in seinem späteren Leben oft gegen ihn ausspielten. Der um 112 (730) zu Medina als Sklave Geborene wurde von Ziyād b. 'Abd Allāh al-Ḥārithī gekauft, der ihn seinem Gebieter Abu 'l-'Abbās al-Saffāh, dem ersten 'Abbāsiden-Khalifen, zum Geschenk machte. Während seines ganzen Lebens diente er mit wechselndem Glück noch drei anderen 'Abbāsiden-Khalifen, al-Manṣūr, al-

ernannte und ihn später als Nachfolger Aiyūb al-Mawribānī's zum Wezīr machte. Sein Sohn al-Faḍl b. al-Rabi', dem es vorbehalten war, beim Beginn des Ränkespiels gegen das Haus Barmak eine hervorragende Rolle zu spielen, übernahm seines Vaters Amtspflichten als *Ḥādjib*. Nach der Gründung Baghdād's wurde die neue Stadt in vier Viertel geteilt, deren eines von al-Manṣūr dem al-Rabi' zu Lehen gegeben und nach diesem benannt wurde (*Ḥaḍrat al-Rabi'*).

Während al-Mahdī's Regierung (158 – 69) scheint sein Einfluss eine Zeitlang gesunken zu sein. 'Abd Allāh b. Abī 'Obaid Allāh (bekannt als Abū 'Obaida) wurde Wezīr. Deswegen beteiligte sich al-Rabi' an den Ränken, die schliesslich zum Sturz seines Nebenbuhlers führten, indem dessen Sohn im Jahre 163 (779/80) als Ketzer (*Zindīq*) angeprangert wurde. Selbst danach erhielt al-Rabi' nur sein altes Amt als *Ḥādjib* zurück und wurde nicht mehr Mahdī's Wezīr. Es war 'Abd Allāh Abū Ya'qūb b. Dāwūd, der dem in Ungnade gefallenen Minister im Amte folgte. Bei al-Hādī's Thronbesteigung indessen (169 = 785) wurde al-Rabi' noch einmal zu dieser Würde erhoben, jedoch nur für eine gewisse Zeit, worauf er mit einer Sekretärstelle in des Khalifen *Dīwān* (*Dīwān al-Azīmma*) betraut wurde. In dieser Stellung verblieb er bis zu seinem Tode, der ihn nach einer kurzen achttägigen Krankheit ereilte. Sein plötzliches Ende gab Anlass zu der Vermutung, er sei von al-Hādī vergiftet worden, doch wird dieses von den glaubwürdigsten Quellen bestritten. Der genaue Tag seines Todes ist ungewiss. Während al-Djahshiyārī und al-Ṭabarī ihn in das Jahr 169 verlegen, versichern al-Ḫaṭīb al-Baghdādī und Ibn Ḫallikān, dass er zu Beginn des Jahres 170 (786) starb.

Einzelheiten über seine Amtstätigkeit sind spärlich, jedoch war er in seinem Handeln bestimmt ein fähiger, fleissiger, mass- und rücksichtsvoller Mann. Selbst al-Mahdī, der sich niemals überleitete, al-Rabi' mit Gunstbezeugungen zu überschütten, bezeichnete ihn gelegentlich als das Vorbild eines guten Verwaltungsbeamten (Ya'qūbī, II, 486). Die litterarischen Quellen heben ihn indessen nicht als einen besonderen Gönner der Wissenschaften hervor, als welche sich sowohl seine 'abbāsidschen Gebieter als auch seine barmakidschen Nachfolger im Amte auszeichneten.

*Litteratur*: Siehe die Indices zu folgenden

Werken: al-Ḫaṭīb al-Baghdādī, *Ta'riḫh Baghdād*, VIII, Nr. 4521, Kairo 1931; al-Djahshiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, ed. H. v. Mīlik, Leipzig 1926; al-Ṭabarī, *Annales*, ed. de Goeje, Leiden 1879–1901; Ibn Ḫallikān, *Kitāb Wafayāt al-A'yān*, Übers. de Slane, Paris 1838; al-Ya'qūbī, *Ta'riḫh*, ed. Houtsma, Leiden 1883; Gregorius (Abu 'l-Faraj) Bar Hebraeus, *Ta'riḫh Mukhtaṣar al-Duwal*, Bairūt 1890; Ibn Ḳutaiba, *Uyūn al-Akhbār*, Kairo 1925–30; al-Iṣbahānī, *Kitāb al-Aghānī*, Kairo 1927 ff.; al-Djāhīz, *Kitāb al-Tādīj*, Kairo 1914; ders., *al-Bayān wa'l-Tabayīn*, Kairo 1926–27; al-Suyūṭī, *Ta'riḫh al-Ḫulafā'*, verschiedene Ausgaben. — G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, Mannheim 1846–51; W. Muir, *Caliphate*, ed. T. H. Weir, Edinburgh 1924; Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, Paris 1912–13; G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924; E. de Zambaur, *Manuel de généalogie*, Hannover 1927; S. Lane-Poole, *Mohammadan Dynasties*, Paris 1925.

(A. S. ATIVA)

Den Höhepunkt seiner Macht erreichte er unter al-Manṣūr (136–58), der ihn als einen fähigen und tüchtigen Beamten erkannte, ihn zum *Ḥādjib*

RĀBĪʿA AL-ʿADAWĪYA, berühmte Mystikerin und Heilige von Baṣra; sie war eine Freigelassene der Al ʿAtik, eines Stammes der Kais b. ʿAdī, und daher auch wohl al-Kaisiya genannt. Sie wurde 95 (713/4) oder 99 geboren; sie starb 185 (801) zu Baṣra und wurde auch dort begraben. Einige ihrer Gedichte sind uns überliefert. Die meisten Ṣūfi-Schriftsteller und Hagiographen erwähnen sie und führen ihre Unterweisungen an.

In ärmlichen Verhältnissen geboren, wurde sie als Kind gestohlen und in die Sklaverei verkauft; ihre Heiligkeit brachte ihr jedoch die Freiheit, worauf sie sich zu einem keuschen Einsiedlerleben zuerst in die Wüste zurückzog, dann nach Baṣra ging, wo sie viele Schüler und Gleichgesinnte um sich sammelte, die kamen, um ihren Rat oder ihre Fürbitte zu suchen oder ihrer Unterweisung zu lauschen. Unter diesen befanden sich Malik b. Dīnār, der Asket Rabāḥ al-Kais, der Traditionarier Sufyān al-Thawrī und der Ṣūfi Shaḫīḫ al-Balkhī. Ihr Leben verlief in strengster Askese und Weltabgewandtheit. Auf die Frage, warum sie ihre Freunde nicht um Unterstützung angehe, antwortete sie: „Ich würde mich schämen, Güter dieser Welt von Ihm zu erbitten, dem sie ganz gehört; wie sollte ich solche von denen zu erlangen versuchen, denen sie nicht gehört?“ Einem anderen Freunde sagte sie: „Wird Gott wohl die Armen ihrer Armut wegen vergessen oder der Reichen gedenken, weil sie reich sind? Da Er meinen Zustand kennt, woran soll ich Ihn dann mahnen? Was Er will, das sollen auch wir wollen“. Gleich anderen muslimischen Heiligen wurden auch ihr Wunder zugeschrieben. Auf wunderbare Weise wurden ihre Gäste gespeist, und sie selbst vor dem Verhungern bewahrt. Ein Kamel, das auf einer ihrer Pilgerfahrten verendete, wurde wieder lebendig, damit sie es benutzen konnte; die fehlende Lampe wurde durch das Licht, das von der Heiligen ausging, entbehrlich. Es wird berichtet, dass sie in ihrer Sterbestunde ihre Freunde bat, sich zu entfernen und den Weg freizugeben für die Boten des Höchsten Gottes. Als sie hinausgegangen, hörten sie sie ihr Glaubensbekenntnis hersagen und eine Stimme, die antwortete: „O du beruhigte Seele, kehre zurück zu deinem Herrn, mit Ihm zufrieden, Ihn zufriedenstellend, und tritt ein unter meine Diener, in mein Paradies!“ (Sūra LXXXIX, 27—30). Nach ihrem Tode wurde Rābīʿa in einem Traume gesehen und gefragt, wie sie Munkar und Nakīr, den Todesengeln, entronnen sei, bei deren Frage: „Wer ist dein Herr?“, da antwortete sie: „Ich sagte, kehret zurück und sagt Eurem Herrn: ‘Ungeachtet der Tausende und Aber-tausende Deiner Geschöpfe vergasest Du doch nicht eine hinfallige alte Frau. Ich, die auf der ganzen Welt nur Dich hatte, habe Dich niemals vergessen, wie solltest Du fragen, wer ist Dein Herr?’“

Unter den überlieferten Gebeten Rābīʿa's ist eines, das sie nachts auf ihrem Dache zu beten pflegte: „O Herr, die Sterne leuchten, und die Menschenaugen haben sich geschlossen, und die Könige haben ihre Tore geschlossen, und jeder Liebende ist mit seiner Geliebten allein, und hier bin ich nun allein mit Dir“. Und weiter betete sie: „O mein Herr, wenn ich Dich anbete aus Furcht vor der Hölle, so verbrenne mich in ihr, und wenn ich Dich anbete in der Hoffnung auf das Paradies, so verbanne mich daraus, aber wenn ich Dich anbete um Deiner selbst willen, so verberge

nicht vor mir Deine Ewige Schönheit“. Von der Reue, dem Beginn des Ṣūfi-Pfades, sagte sie: „Wie kann einer bereuen, es sei denn, dass der Herr ihm Reue gibt und ihn annimmt? Wenn Er sich zu dir wendet, wirst du dich zu Ihm wenden“. Sie glaubte, dass Dankbarkeit im Anschauen des Gebers, nicht der Gabe bestehe, und als sie an einem Frühlingstage gedrängt wurde, hinauszugehen, um Gottes Schöpfung anzuschauen, erwiderte sie: „Kommt lieber herein, um ihren Schöpfer zu erschauen. Die Betrachtung des Schöpfers wandte mich ab von der Betrachtung dessen, was Er schuf“. Auf die Frage, was sie vom Paradies dächte, erwiderte Rābīʿa: „Erst der Nachbar, dann das Haus“ (*al-djār ihumma ʿl-dār*), und Ghazālī erläutert dies, sie wolle damit sagen, dass keiner, der Gott in dieser Welt nicht erkennt, ihn in der anderen sehen werde, und dass keiner, der die Freude der Erkenntnis hier nicht erfährt, dort die Freude der Anschauung finden werde, noch könne irgendeiner in jener Welt sich an Gott wenden, der nicht seine Freundschaft in dieser gesucht habe. Keinem würde reifen, was er nicht gesät hat (*Iḥyāʾ*, IV, 269). Die Weltabgewandtheit ihrer Lehre zeigt sich in ihren Worten, sie sei von jener Welt gekommen und zu jener Welt ginge ihr Weg, und sie asse kummervoll das Brot dieser Welt, während sie das Werk jener Welt verrichte. Einer, der sie hörte, sagte spöttisch: „Jemand, dessen Worte so überredend sind, ist wert, ein Rasthaus zu unterhalten“, und Rābīʿa antwortete: „Ich selbst unterhalte ein Rasthaus; was immer auch darinnen ist, ich lasse es nicht heraus, und was immer draussen ist, ich lasse es nicht hinein. Ich kümmere mich nicht um die, welche hinein- und hinausgehen, denn ich sinne nach über mein eigenes Herz, nicht über blossen Staub“. Gefragt, wie sie zum Stande der Heiligkeit gelangt sei, entgegnete Rābīʿa: „Durch die Aufgabe dessen, was mich nicht kümmerte, und durch das Suchen nach der Gemeinschaft mit Ihm, der ewig ist“.

Sie war berühmt für ihre Unterweisung in der mystischen Liebe (*Maḥabba*) und der Gemeinschaft mit Gott (*Uns*), nach der die, die Ihn lieben, einzig trachten. Jeder wahre Liebende, so sagte sie, sucht Vertrautheit mit dem Gegenstand seiner Liebe, und sie sprach die Zeilen:

„Ich machte Dich zum Gefährten meines Herzens,  
Doch mein Leib ist da für die, welche seine

[Gesellschaft suchen,  
Und mein Leib ist freundlich zu seinen Gästen.  
Der Geliebte meines Herzens aber ist der Gast

[meiner Seele“.  
(*Iḥyāʾ*, IV, 358, am Rande)

Sie veranschaulichte die Notwendigkeit selbstloser Liebe und Hingabe, indem sie Feuer in die eine und Wasser in die andere Hand nahm, und nach dem Sinn ihres Tuns gefragt, sagte sie: „Ich will Feuer an das Paradies legen und Wasser in die Hölle gießen, damit diese beiden Schleier von den Augen derer genommen werden, die Gott entgegenziehen, damit ihr Vorsatz fest sei und sie ohne einen Gegenstand der Hoffnung und ohne einen Grund zur Furcht ihren Herrn anblicken mögen. Was wäre, wenn es die Hoffnung auf das Paradies und die Furcht vor der Hölle nicht gäbe? Nicht einer würde den Herrn anbeten oder Ihm gehorchen“ (Aḫāḫī, *Manāḫib al-ʿArifīn*, India Office, Nr. 1670, Fol. 114a). Nach ihrer Liebe zum Propheten gefragt, sagte sie: „Ich liebe ihn, aber



die Liebe zum Schöpfer hat mich abgewandt von der Liebe zu Seinen Geschöpfen"; und ein anderes Mal: „Meine Liebe zu Gott hat mich derart ergriffen, dass mir nichts bleibt, womit ich einen ausser Ihn lieben könnte“. Über ihren eigenen Gottesdienst und seine Beweggründe sagte sie: „Ich habe Gott nicht aus Furcht vor der Hölle gedient, denn ich wäre nur ein elender Mietling, wenn ich es aus Furcht täte; noch aus Liebe zum Paradies, denn ich wäre ein schlechter Diener, wenn ich diene um dessentwillen, was mir gegeben würde, sondern ich habe Ihm gedient einzig aus Liebe zu ihm und aus Verlangen nach ihm“. Ihre Gedichte über die beiden Arten der Liebe, die, welche ihren eigenen Vorteil sucht, und die, welche einzig auf Gott und Seinen Ruhm bedacht ist, sind berühmt und werden oft angeführt:

„Auf zwei Arten habe ich Dich geliebt,  
[selbstsüchtig,  
Und mit einer Liebe, die Deiner wert ist.  
Bei selbstsüchtiger Liebe finde ich meine Freude  
[in Dir,  
Während ich für alles und alle anderen blind bin.  
Bei jener Liebe, die Deiner wert Dich sucht,  
Ist der Schleier gehoben, sodass ich auf Dich  
[blicken kann.  
Doch ist der Ruhm in jenem und diesem nicht mein,  
In diesem und jenem ist der Ruhm gänzlich Dein“.

Wiederum erläutert Ghazālī: „Sie meint mit der selbstsüchtigen Liebe die Liebe zu Gott wegen Seiner erwiesenen Gunst und Gnade und wegen zeitlichen Glücks, und mit der Liebe, die Seiner wert ist, die Liebe zu Seiner Schönheit, die ihr enthüllt wurde, und dies ist die höhere und edlere von beiden Lieben“ (*Ihyāʾ*, IV, 267). Wie alle Mystiker sehnte sich Rābīʾa nach Vereinigung mit der Gottheit (*Waṣl*). In einigen ihrer Verse sagt sie: „Meine Hoffnung ist die Vereinigung mit Dir, denn das ist das Ziel meines Verlangens“; und ein andermal sagt sie: „Ich hörte auf zu existieren, und bin aus mir selbst hinausgegangen. Ich wurde eins mit Gott, und bin ganz und gar Sein“.

Rābīʾa unterscheidet sich also von den anderen frühen Ṣūfī's, die einfache Asketen und Quietisten waren; sie war eine echte Mystikerin, beseelt von glühender Liebe und sich bewusst, dass sie in ein Leben der Vereinigung mit Gott eingegangen sei. Sie gehörte zu den ersten Ṣūfī's, welche die Lehre von der Reinen Liebe verkündeten, von der selbstlosen Liebe zu Gott allein um Seiner selbst willen, und war auch eine der ersten, die mit ihren Unterweisungen in der Liebe die Lehre vom *Kashf* verbanden, von der dem Liebenden widerfahrenden Enthüllung der beseligenden Schau.

*Litteratur*: Hauptbiographien: 'Attār, *Tadhkirat al-Awliyāʾ*, ed. Nicholson, I, 59 ff.; Taḏj al-Dīn al-Ḥisnī, *Siyar al-Ṣāliḥāt*, Paris Nr. 2042, Fol. 26a ff.; M. Zihnī, *Mashāḥir al-Nisāʾ*, Lahore 1902, S. 225; Ibn Khallikān, *Biographical Dictionary*, Übers. de Slane, III, 117; al-Ḥamīdī, *al-Kawākib al-durrīya*, Br. Mus. Add. 23 369, Fol. 50 ff.; al-Ṣaʿrānī, *al-Ṭabaḥāt al-kubrā*, Kairo 1299, S. 56; Djāmī, *Nafahāt al-ʿUns*, ed. Nassau-Lees, S. 716 ff. — Hauptbelege für ihre Lehre: al-Ghazālī, *Ihyāʾ*, Kairo 1272, IV, 267, 269, 291, 308; al-Ḥamīdī, *al-Kawākib al-durrīya*, ed. Alberry, Kairo 1914, S. 73, 124; al-Kāshānī, *al-Makātib*, Bulak 1273, 102; al-Makki, *Ḥusn al-Ḥusn*,

Kairo 1310, I, 103, 156 ff.; II, 40, 57 f. — Eingehende Darstellung ihres Lebens und ihrer Lehre mit Litteraturangaben: Margaret Smith, *Rābīʾa the Mystic and her Fellow-saints in Islām*, Cambridge 1928. (MARGARET SMITH)

**RABĪB AL-DAWLA** ABŪ MANṢŪR B. ABĪ SHUDJĀʿ MUḤAMMED B. AL-ḤUSAIN, Wazīr. Als der Wazīr Abū Shudjāʿ MuḤammed al-Rūdhrāwari [s. d.] im Jahre 481 (1089) nach Mekka pilgerte, bestellte er seinen Sohn Rabīb al-Dawla und den *Nakīb al-Nuḥabāʾ* Tīrād b. MuḤammed al-Zainabī zu seinen Vertretern, und im Jahre 507 (1113/4) wurde Rabīb al-Dawla nach dem Tode des Abū 'l-Kāsim 'Alī b. Fakhr al-Dawla MuḤammed b. Djahīr [siehe d. Art. IBN DJAHĪR, 3] zum Wazīr des Khalifen al-Mustaẓhir [s. d.] ernannt. Im *Dhu 'l-Ḥijja* 511 (April 1118) folgte der vierzehnjährige Maḥmūd b. MuḤammed seinem Vater als Seldjūkensultan nach, und da er sich nach einem passenden Wazīr umsah, riet man ihm, irgendeinen zu wählen, der im Dienste des Khalifen die nötige Ausbildung erworben habe (*min tarbiyat dār al-khilāfa*), weil es in der Umgebung des jungen Sultans keinen geeigneten gebe. Die Wahl fiel demnach auf Rabīb al-Dawla, der sofort von Baghdād nach Isfahān geholt wurde und sich auch nach dem Zeugnis al-Bondārī's [s. d.] seiner schwierigen Aufgabe gewachsen erwies. Doch war seine Amtswaltung von kurzer Dauer; er starb nämlich im Rabiʿ I 513 (Juni—Juli 1119). Nach einer anderen Angabe wäre er schon im Jahre 512 (1118/9) hingschieden.

*Litteratur*: Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), X, 111, 349, 373, 387, 394; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoudes*, II, 115—26. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**RĀBĪʾA**. [Siehe RIBĀT.]

**RĀDĀʿ** oder RĪDĀʿ, auch RĀDĀʿA (A.), die Säugung, als Terminus technicus die das Ehehindernis der Milchverwandschaft hervorrufende Säugung. Es ist anzunehmen, dass die Idee der Milchverwandschaft bereits bei den vorislamischen Arabern verbreitet war (vgl. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*², S. 176, 196, Anm. 1); das ergibt sich unter anderem deutlich aus der Art, wie die diesbezügliche Vorschrift des Korāns in den Traditionen aufgenommen wird. Sūra IV, 23 werden unter den weiblichen Verwandten, mit denen die Ehe verboten ist, die Milchmütter und die Milchschwestern genannt; das dürfte genau der altarabischen Übung entsprechen, die auch die Blutsverwandschaft nur in diesen beiden Graden als Ehehindernis betrachtet hat (vgl. Robertson Smith, *a. a. O.*). Da der Korān aber an der erwähnten Stelle den Kreis der Ehehindernisse aus Blutsverwandschaft erweitert, wurde die Milchverwandschaft gegen den eindeutigen Wortlaut des Verses entsprechend behandelt; zur Begründung wird in den Traditionen häufig der im Prinzip der altarabischen Auffassung entsprechende Satz formuliert, dass die Milchverwandschaft in denselben Graden wie die Blutsverwandschaft ein Ehehindernis sei; der prinzipiell entscheidende Einzelfall des Eheverbotes mit der Tochter des Milchbruders wird in ganz persönliche Beziehung zum Propheten gesetzt. Durch das in der Tradition ausgesprochene Eheverbot zwischen den Milchkindern zweier Frauen des gleichen Mannes werden auch die Schwagerschaftsbeziehungen in die Milchverwandschaft einbezogen, und in der exegetischen Tradition zu dem erwähnten Korānverse erscheint

die Milchverwandschaft geradezu unter den Ehehindernissen auf Grund der Verschwägerung; als Begründung für jenes Verbot wird angegeben, dass das *Semen genitale* (das die Milch hervorgerufen habe) das gleiche sei; gegen die Auffassung, dass die Blutsverwandschaft mit der Milchverwandschaft nicht zu kombinieren sei (sodass der Bruder des Gatten der Milchmutter nicht als Milchverwandter zu gelten habe), wird in einer Überlieferung (*Kanz al-Ummāl*, Bd. III, Nr. 3911) polemisiert. Die Frage des zur Erzeugung von Milchverwandschaft erforderlichen Masses von Säugung bildet einen sehr alten Differenzpunkt: gewisse Traditionen erachten einzelne Züge des Säuglings bzw. einen oder zwei Säugungsakte nicht als genügend, andere verlangen nicht weniger als 7 Säugungsakte, noch andere setzen eine wirkliche Ernährung des Kindes voraus; in Polemik dagegen erklärt eine Gruppe von Überlieferungen das Ehehindernis bei einem kleinen und grossen Masse von Säugung in gleicher Weise für gegeben. Es soll sogar im Korān eine Stelle gestanden haben, die nach der älteren, später abrogierten Fassung ein zehnmaliges, nach der jüngeren Fassung ein fünfmaliges Säugen verlangte; diese Nachricht, die offenbar zur Stützung einer entsprechenden Auffassung dienen sollte, ist unglaubwürdig (vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Korāns*, I, 253 f.; *Kanz al-Ummāl*, Nr. 3923 ff.). Dass die Praxis des Säugens erwachsener Personen zwecks künstlicher Herstellung von Milchverwandschaft bestanden hat, steht fest; sie wird von mehreren Traditionen anerkannt, von anderen aber direkt oder indirekt (durch das Rechtspruchwort *al-Raḍā'a min al-Maḍjā'a*, „die Säugung verlangt den Hunger“) abgelehnt; die Hauptinstanz für die Gültigkeit einer solchen Säugung wird als vom Propheten persönlich verliehenes Privileg bezeichnet (*Kanz al-Ummāl*, Nr. 3919), und selbst die Säugung von Kindern zum Zwecke der Herstellung des Ehehindernisses wird vereinzelt als ungültig erklärt (*ebd.*, Nr. 3885). Zum Beweise der Milchverwandschaft begnügen sich manche Traditionen mit der Aussage der Milchmutter mit oder selbst ohne Eid, bzw. überhaupt mit dem Zeugnis einer Frau, bzw. mit dem Zeugnis eines Mannes und einer Frau; in Ablehnung dieser ursprünglich offenbar zugelassenen Anomalie verlangt eine andere Gruppe von Traditionen das normale Zeugnis zweier Männer oder eines Mannes und zweier Frauen. Diese in der Tradition zum Ausdruck kommenden Differenzpunkte setzen sich in den Meinungsverschiedenheiten der ältesten Juristen fort; die Ansichten der hauptsächlichen Autoritäten sind bei al-Shawkānī, *Nail al-Awḡār*, Kairo 1345, VII, 113 ff. angeführt. Der wichtigste in dieser weiteren Periode neu zur Sprache kommende Fragepunkt, der in der Tradition noch kaum berührt wird, ist die Periode, innerhalb deren beim Kinde Milchverwandschaft entstehen kann; als solche gilt teils die Zeit bis zur Entwöhnung oder die ganze Kindheit ohne feste Beschränkung, teils die feste Zeitspanne von 2 Jahren oder 2½ Jahren oder 3 Jahren oder 7 Jahren; für den Zeitraum von 2 Jahren hat man sich auf den Korāners Sūra II, 233 („Die Mütter sollen ihre Kinder zwei volle Jahre säugen, wenn sie die Säugung zu Ende führen wollen“) berufen (zu den Einzelheiten vgl. al-Shawkānī, *a. a. O.*, S. 120). Die vier ausgebildeten sunnitischen Rechtsschulen sind sich darüber einig, dass Milchverwandschaft besteht zwischen einem Manne und allen seinen Deszendenten einerseits

und seiner Amme, allen ihren Milch- und Blutsverwandten, ihrem Manne und allen dessen Milch- und Blutsverwandten andererseits; dagegen wird keine Milchverwandschaft angenommen zwischen einem Manne und den Aszendenten oder Seitenverwandten seiner Milchgeschwister und zwischen der Amme und den Aszendenten oder Seitenverwandten ihres Säuglings. Die Hanafiten und die Mālikiten verlangen kein bestimmtes Mindestmass, wohl aber die Šāfi'iten 5 Säugungen. Die Periode für die Säugung beträgt bei den Mālikiten (vorbehaltlich einer früheren Entwöhnung), den Šāfi'iten und den Hanbaliten 2 Jahre, bei den Hanafiten 2½ Jahre; die Zāhiriten anerkannten auch die Säugung einer erwachsenen Person. Zur Feststellung der Milchverwandschaft begnügen sich die Šāfi'iten auch mit dem Zeugnis von vier Frauen, die Mālikiten mit dem Zeugnis von zwei Frauen, wenn die Sache notorisch ist, und die Hanafiten mit dem Zeugnis einer Frau.

Die vornehmen Mekkaner haben den Brauch, für ihre Kinder beduinische Ammen zu nehmen, von der Schwelle des Islām bis in die Gegenwart beibehalten (vgl. Lammens, *La Mecque à la veille de l'hégire*, S. 101). Die in der Frühzeit des Islām weitverbreitete Gewohnheit, Ammen gegen Nahrung und Kleidung zu mieten, hat dazu geführt, dass dieser den Anforderungen des Gesetzes an sich nicht entsprechende Vertrag gleichwohl anerkannt wird. In einer Tradition wird empfohlen, die Dankbarkeit seiner Amme gegenüber dadurch zu bezeugen, dass man ihr einen Sklaven oder eine Sklavin schenkt. Das Säugen von Kindern durch die Mutter oder eine gemietete Amme im Falle der Auflösung der Ehe wird auf Grund der Korānstelle Sūra II, 233 eingehend geregelt.

*Litteratur:* Wessink, *A History of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Nursing; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 219; ders., *Handleiding* (3. Aufl.), S. 185; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, I, 161; für die Imāmiten: Querry, *Droit musulman*, I, 657 ff.

(JOSEPH SCHACHT)

**RĀDHANPŪR**, ein muslimischer Staat in Indien, der jetzt zur Western India States Agency gehört und südwestlich von Pālanpūr liegt.

Die Herrscher von Rādhānpūr führen ihre Herkunft auf einen muslimischen Abenteurer zurück, der um die Mitte des XVII. Jahrh. von Iṣbahān nach Indien kam. Seine Nachkommen wurden *Fawājdār*'s und Zolnpächter in der Provinz Guḍjarāt. Anfang des XVIII. Jahrh. erhielt Dīawān Mard Khān Bābī, das damalige Oberhaupt der Familie, Rādhānpūr und andere Gebiete als Geschenk (*Mir'āt-i Aḥmadī*, Ethé, Nr. 3599, Fol. 742). Mit dem Verfall des Mughal-Reiches gelangten diese Gebiete in die Hände der Marāṭhā's, aber die Bābī-Familie wurde durch Damādī Rāo Gaekwār im Besitze Rādhānpūrs bestätigt.

Britische Beziehungen zu Rādhānpūr gehen bis 1813 zurück (Aitchison, VI, c.). Einige Jahre später wurden die Engländer aufgefordert, Rādhānpūr von plündernden Stämmen aus dem Sind zu befreien, die gefährliche Raubzüge in die Gebiete des Nawāb unternahmen. Dafür willigte der Nawāb ein, der britischen Regierung Tribut zu zahlen; aber kurz darauf liess man diesen Tribut nach, weil man merkte, dass der Staat die Ausgabe nicht tragen konnte. Nach der Meuterei des Jahres 1862 erhielt der Herrscher von Rādhānpūr ein Aufnahme-*Sanad*



vom Generalgouverneur (*a. a. O.*, CII). Erst 1900 wurde die früher gebräuchliche Dinar-waisi-Währung aufgehoben und durch die britische Währung ersetzt.

Heute umfasst Rādhānpūr ein Gebiet von 1 150 Quadratmeilen und hat eine Bevölkerung von 70 530 Menschen, von denen nur 8 435 Muslime sind. Die Stadt Rādhānpūr, die Hauptstadt des Staates, hat eine Gesamtbevölkerung von 11 225 Menschen, von denen 3 694 Muslime sind (Census von 1931).

*Litteratur:* Siehe PĀTANPŪR.

(C. COLLIN DAVIES)

**AL-RĀDĪ BI 'LLĀH**, ABU 'L-ARBA' AHMED (MUHAMMED) B. AL-MUKTADIR, 'abbāsīdischer Khalife. Er wurde im Rabi' II 297 (Dezember 909) geboren; seine Mutter war eine Sklavin namens Zālūm. Schon nach der Ermordung seines Vaters al-Muktadir [s. d.] wurde er zum Khalifen vorgeschlagen; die Wahl fiel aber auf al-Kāhir [s. d.]. Dieser liess ihn einkerkern; nach dem Sturze al-Kāhir's wurde er aber aus dem Gefängnis geholt und auf den Thron erhoben (Djumādā I 322 = April 934). Zum Ratgeber in dieser schweren Zeit wählte al-Rādī den Wazīr al-Muktadir's 'Alī b. 'Isā [Siehe d. Art. IBN AL-DJARRĀH, 2], der sich jedoch mit seinem hohen Alter entschuldigte, weshalb Ibn Muḳla [s. d.] mit dem Wazīrat beauftragt wurde. Der einflussreichste Machthaber war aber bis auf weiteres Muḳla b. Yākūt [s. d.], und erst nach seinem Sturz im Djumādā I 323 (April 935) ergriff Ibn Muḳla die Zügel der Regierung, während der Khalife selbst völlig in den Hintergrund trat. Die Herrschaft Ibn Muḳla's dauerte jedoch nicht lange; im Djumādā I 324 (April 936) wurde er von al-Muzaffar b. Yākūt, dem Bruder des oben erwähnten Muḳla, gefangengenommen, und der ohnmächtige Khalife musste ihn absetzen und noch in demselben Jahre den Statthalter von Wāsiṭ und Baṣra, Muḳammad b. Rā'ik [s. d.], nach Baghdād berufen und ihm als *Amīr al-Umarā'* die ganze Verwaltung überlassen. Dies bedeutete einen vollständigen Bruch mit der Vergangenheit; der Khalife durfte nur die Hauptstadt nebst ihrer nächsten Umgebung behalten und verzichtete tatsächlich auf allen Einfluss auf die Regierungsangelegenheiten, während Ibn Rā'ik im Einverständnis mit seinem Sekretär alle wichtigeren Fragen entschied. Beinahe zwei Jahre regierte Ibn Rā'ik, dessen Name sogar in den öffentlichen Fürbitten für die herrschende Dynastie neben demjenigen des Khalifen genannt wurde; im Dhū 'l-Ḳa'da 326 (September 938) wurde er aber durch Bedjken [s. d.] ersetzt.

Zu den finanziellen Schwierigkeiten und den stetigen Streitigkeiten der Wazīre und Emire untereinander kamen noch Kämpfe mit äusseren Feinden. Im Jahre 323 (935) versuchte al-Rādī den Statthalter von al-Mawṣil Nāṣir al-Dawla [s. d.] zu entfernen, zog aber den kürzeren, und einige Jahre später griff Bedjken, vom Khalifen begleitet, die Ḥamdāniden an, um sie zur Zahlung des ihnen auferlegten Tributs zu nötigen, musste aber Frieden schliessen, weil der flüchtige Ibn Rā'ik plötzlich in Baghdād erschien. Auch der Krieg mit den Byzantinern wurde fortgesetzt; hier traten jedoch die Ḥamdāniden als Verteidiger des Islāms auf. In Ägypten gründete Muḳammad b. Tughdj die Dynastie der Ikhshididen [s. d.], und zu derselben Zeit musste Bedjken mit den Būyiden kämpfen, die nach verschiedenen Seiten vordrangen und einige Jahre später als Sieger in Baghdād einzogen.

In der Hauptstadt selbst musste al-Rādī gegen

die fanatischen Ḥanbaliten einschreiten (323 = 935), die unter dem gemeinen Volke viele Anhänger hatten und allerlei Unfug verübten. Sie drangen in die Privathäuser ein, zerschlugen alle Musikinstrumente, misshandelten die Sängerinnen, gossen den Wein aus, den sie antrafen, mischten sich in die Handelsgeschäfte, belästigten die Passanten auf der Strasse, prügeln die Šāfi'iten und gebärdeten sich überhaupt so eigenmächtig, als ob sie irgendein Inquisitionstribunal vertreten hätten.

Al-Rādī starb Mitte Rabi' I 329 (Dezember 940) an der Wassersucht. Die arabischen Geschichtsschreiber preisen seine Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Milde und Freigebigkeit sowie seine litterarischen Interessen, und unter anderem heisst es (Ibn al-Tiḳṭākā, *al-Fakhrī*, S. 380): „Er war der letzte Khalife, von dem eine Sammlung von Gedichten vorhanden ist, der letzte, der als Regent seine Selbständigkeit wahrte, der letzte, der am Freitag von der Kanzel herab eine Predigt hielt, der letzte, der mit seinen Vertrauten verkehrte und die Gelehrten empfing, und der letzte, der in bezug auf Rang, Gunstbezeugungen, Diener und Kämmerer die Prinzipien der früheren Khalifen befolgte“. Diese Charakteristik mag im grossen und ganzen richtig sein, aber selbständig war al-Rādī nicht; er war vielmehr nur ein gefügiges Werkzeug in den Händen seiner Wazīre und Emire.

*Litteratur:* 'Arib (ed. de Goeje), S. 33, 43—5, 57, 79, 92, 116, 139, 155, 168, 180, 183, 185; al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab* (ed. Paris), I, 166; VIII, 308—44; IX, 31, 48, 52; ders., *al-Tanbih wa 'l-Ishrāf* (ed. de Goeje), S. 105, 122, 154, 174, 193, 388—97; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), VIII, siehe Index; Abu 'l-Fidā', *Annales* (ed. Reiske), II, 383 ff.; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, III, 396 ff.; Abu 'l-Maḥasin b. Taghribardī, *al-Nudjūm al-zāhira* (ed. Juynboll und Matthes), II, siehe Index; Ibn al-Tiḳṭākā, *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), S. 370 f., 374, 379—85; Amedroz und Margoliouth, *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*, siehe Index; Ḥamd Allāh Mustawfi-i Ḳāzwinī, *Tārīkh-i guzida* (ed. Browne), I, 339, 344—46, 778, 788; Weil, *Gesch. der Chalifen*, II, 650, 655—78; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausgabe von Weir), S. 569—72; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, S. 155, 194 f. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**RĀDĪF.** [Siehe REDĪF.]

**RADJ'Ā.** [Siehe RUDJŪ'.]

**RADJAB** (A.), Name des 7. Monats des islāmischen Kalenders. In der Djāhiliya leitete er das Sommerhalbjahr ein, bis dann infolge Verbots des Schaltmonats die Monate aufhörten, in feste Jahreszeiten zu fallen [s. AL-MUHARRAM u. NĀSĪ']. Der Monat war heilig; in ihm fand die 'Umra [s. d.], der eigentlich mekkanische Teil der vorislāmischen Wallfahrtszeremonien, statt. Demgemäss herrschte in ihm Gottesfrieden; der verbotene Krieg, der zwischen Kuraish und Hawāzin unter Teilnahme des jugendlichen Muḳammad im Radjab stattfand, heisst *Fidjār*, Frevel [s. d.].

Im Kor'an wird, wie im Art. AL-MUHARRAM ausgeführt, immer nur von „dem“ heiligen Monat gesprochen, nicht von den durch die einzige Stelle IX, 36 traditionell gewordenen vieren. Wenn in Sūra V, 2 die 'Umra gemeint ist, so ist nach dem oben Ausgeführten zu verstehen, dass die Kommentatoren den in dem Verse erwähnten heiligen Monat z. T. auf Radjab beziehen.

Im Islām gewann der Monat eine hohe Bedeutung durch das Gedenken der nächtlichen Himmelsreise Muḥammeds, die in späterer Zeit auf die Nacht zum 27. des Monats verlegt wurde (über die ursprünglichen Daten s. MĪRĀDJ). Daher heisst diese Nacht *Lailat al-Mīrādj* und wird mit Lektionen der Himmelfahrtslegenden gefeiert.

*Litteratur:* Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*<sup>2</sup>, S. 97 f.; al-Birūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 60 ff.; Juybnoll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* (1910), S. 131 f.; die in den zitierten Werken und Artikeln genannte Litteratur.

(M. PLESSNER)

**RADJM** (A.), Steinigung. *R-dj-m* ist eine semitische Wurzel, deren Derivata man im Alten Testament in der Bedeutung „steinigen“, ein scheussliches Wesen „mit Steinwürfen verjagen oder töten“ findet; *Radjma* ist „Steinhaufen, Versammlung von Menschen, Geschrei, Tumult“. — Im Arabischen bedeutet die Wurzel „steinigen, verfluchen“; *Radjamun* „Steinhaufe“ bezeichnet auch einfach die auf das Grab in Form von Platten oder Haufen niedergelegten Steine, was das *Ḥadiṭh* verwirft, das ein ganz flaches Grab anempfiehlt. Über das *Ḥadiṭh* des ‘Abd Allāh b. Muḡfal diskutiert man, ob *lā turaḍḍjimū kabri* bedeute „Macht auf meinem Grab keine Erhöhung“ oder „Sprecht dort keine Verwünschungen aus“. — Das Steinewerfen und der Steinhaufen in Minā werden *Djamra* genannt, und *Djamarāt al-‘Arab* bezeichnete Beduinenverbände; darin findet man die beiden alten Bedeutungen der Wurzel wieder, die man auf *dj-m* zurückführen kann, im Arabischen *djamma* und *djama’a* „vereinigen“. Die arabischen Grammatiker leiten *Djamra* „Steinigung“ von *Djamarāt al-‘Arab* ab; da muss man aber an den doppelten Sinn von *Radjm* und an eine Metathese *Djamr(a)* = *Radjm* denken.

Ausser der Bedeutung „rituelle Steinigung wegen Hurerei“ bezeichnet *Radjm* also das Steinewerfen zu Minā, das einer der vorislamischen Riten ist, die Muḥammed beibehalten und in die muslimische Pilgerfahrt eingereiht hat. Hier seien noch einige Bemerkungen zu den früheren Artikeln DJAMRA, ḤADJDJ, MINĀ und ihren Litteraturangaben hinzugefügt.

Der Kor’an spricht nirgendwo von diesem Ritus; er kennt aber *radjama* in seinem biblischen Sinne: „Steinigung von Propheten durch die Ungläubigen“ sowie das Epitheton *radjim* (= *mardjūm*) vom Satan: „von den Engeln verjagt und mit Feuer beworfen“ und schliesslich (Sūra XVIII, 21) in einer abstrakten Bedeutung, die eine lange semantische Entwicklung andeutet.

Der Ritus des Steinewerfens zu Minā ist von *Ḥadiṭhen* in den kanonischen Sammlungen geregelt worden. Es gibt ein Prototyp des *Ḥadjdj*, nämlich den des Propheten, den man in den Handbüchern der *Manāsik al-Ḥadjdj*, z.B. in Ibn Taimiya’s *Risāla* findet (vgl. Rif’at, a. a. O., I, 89 ff.). In altentümliche Form gekleidete *Ḥadiṭhe* (z.B. Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 2; *Salām*, B. I u. 2; al-‘Ainī, *‘Umda*, VIII, 489) zeigen, wie Muḥammed die wesentliche Frage des *Wukūf*, des Gipfelpunkts des *Ḥadjdj*, zu regeln hatte. Die *Hums*, d.h. die *Kuraish* und ihre Verbündeten, verrichteten ihn in *Djam* (Muzdalifa), im *Haram*, die anderen, die ‘Arab, in ‘Arafa, ausserhalb des mekkanischen *Haram*. Unter seinen Gefährten verschiedener Herkunft, den Muḥadjirūn und Anṣār, entschied sich Muḥammed mit den letzteren für ‘Arafa; aber er behielt einen zweiten

*Wukūf* in Muzdalifa und die beiden *Ifāda* bei, sodass die neue Folge der Zeremonien mit dem Steinewerfen bei ‘Aḳaba schloss.

In der Talsohle von Minā am Abhang des Durchgangs nach Mekka gelegen „ist die ‘Aḳaba kein Minā, sondern bildet die Grenze gegen Mekka“ (*‘Umda*, IV, 770). Am Morgen des 10. *Ḍhu ‘l-Ḥiǧǧja* steigt also der Pilger in das Tal hinab, geht, ohne sie zu grüssen, an der grossen *Djamarat al-‘Aḳaba* (Rif’at, a. a. O., I, 328). Dort wirft er 7 Steine; das ist eine der vier Zeremonien, womit er an diesem Tage, dem 10., seinen Weihezustand ablegt. Er muss ausserdem das Haupthaar (*Ḥalk*) scheren lassen, ein Opfertier schlachten (*Nahr*) und sich in feierlichem Aufzug nach Mekka begeben (*Ifāda*). Durch diese letzte Zeremonie bereitet er die sexuelle Weiheablegung vor; die anderen drei bilden eine Einheit, welche die beim *Ḥadjdj* zu beobachtenden Verbote aufhebt, ohne dass sich jedoch die Rechtsgelehrten einig darüber sind, in welcher Reihenfolge sie verrichtet werden müssen. Die *Ḥadiṭhe* wiederholen oft, dass der Prophet den Pilgern antwortete, die sich sorgten, nicht die Reihenfolge beachtet zu haben, in der er sie selbst verrichtete: *lā ḥaradja* „kein Übel (darin)“ (Bukhārī, *Ḥadjdj*, B. 125, 130 usw.). Man erklärt es damit, dass der Prophet an diesem Freudentage den unwissenden Beduinen keine Sorgen machen wollte. Man kann sich denken, dass diese ‘Arab erst recht nicht dabei die Sitten der *Kuraish* befolgten und Muḥammed weder Zeit noch Lust hatte, ihnen seine Wahl zwischen verschiedenen Gebräuchen aufzudrängen.

Muḥammed begann mit dem Steinewerfen auf die ‘Aḳaba. Nach dem *Ḥalk*, dem Opfer und der *Ifāda* kehrte er nach Minā zurück, um dort die Nacht zu verbringen. Dann warf er am 11., 12. und 13. je 7 Steine auf die drei *Djamarāt*, zuletzt auf den der ‘Aḳaba. Die Pilger, die ihm nachahmen, müssten also  $7 + (7 \times 3) 3 = 70$  Steine werfen. Sie machen aber im allgemeinen von der Erlaubnis (*Rukḥṣa*) Gebrauch, die ihnen das *Ḥadiṭh* einräumt, d. h. sie verlassen Minā schon am 12. und werfen infolgedessen nur  $7 + (7 \times 2) 3 = 49$  Steine. Wahrscheinlich hat es in dieser Beziehung keinen alten Brauch gegeben; die vielen Kadaver der Opfertiere machten Minā zu einem scheusslichen Aufenthaltsort. Man versteht nicht recht, dass Wawell (*Pilgrim*, S. 202) 63 Steine, d. h.  $(7 \times 3) 3$  geworfen hat; das ist übrigens die Zahl der Opfertiere, die nach der Tradition Muḥammed mit eigener Hand opferte, um sein Alter zu verewigen.

Das Steinewerfen auf die ‘Aḳaba wird von Pilgern im *Ihrām* am 10. ausgeführt, das Steinewerfen an den drei folgenden Tagen von solchen, die den *Ihrām* abgelegt haben. Alle zusammen bilden kein Hauptelement (*Rukn*) der Pilgerfahrt.

Man wirft kleine Steine, grösser als eine Linse, aber kleiner als eine Nuss, solche, die man im alten Arabien *Ḥaṣa ‘l-Ḳḥadḥif* nannte und die man entweder mit den Fingern oder mit einem kleinen Holzhebel nach Art einer Schleuder (*Mikhḏaḥa*: Tirmidhi, IV, 123) warf. Ein *Ḥadiṭh* verbietet dieses gefährliche Spiel, das ein Auge vernichten, aber kaum einen Feind töten kann; es hätte also einen magischen, heidnischen Charakter. Man muss geeignete Steine auflesen und soll kein Felsstück zerschlagen. Man verwirft den Gebrauch von Gold, Silber, Edelsteinen usw.; aber einige



Texte gestatten ausser Dattelkernen die Verwendung von Kamelmist oder eines toten Sperlings, die zu den Dingen gehörten, welche die Frauen vor dem Islām am Ende ihrer Zeit der Abgeschlossenheit benutzten, um die Befleckung ihres Witwenstandes zu tilgen und sich auf ein neues Leben vorzubereiten. — Es wird empfohlen, die 7 Steine für das Steinewerfen auf die 'Aḳaba am *Mash'ar al-Haram* in Muzdalifa ausserhalb Minā's aufzulesen. Man sammelt die anderen 63 gewöhnlich im Tal von Minā, aber ausserhalb der Moschee und fern von den *Djamarāt*, um zu vermeiden, dass Steinen nochmals verwandt werden (Ibn Taimiya, S. 383). Übrigens glaubt man, dass die Allāh wohlgefälligen Steine sofort von den Engeln weggetragen werden. — Die gesammelten, aber nicht verwendeten Steine müssen vergraben werden; sie haben also eine heilige, gefährliche Natur angenommen.

Die Musterpilgerfahrt des Propheten hat den Zeitpunkt für die *Djamarāt al-'Aḳaba* auf den 10. festgesetzt. Danach begann er die *Isfāda* von Muzdalifa nach dem Morgengebet (*Faḍr*) und verrichtete das Steinewerfen nach Sonnenaufgang. Aber mehr wegen altüberkommenen Brauches als aus Bequemlichkeit werden auch andere Zeiten vom Gesetz gebilligt. Al-Shāfi' erlaubt im Gegensatz zu den drei anderen Imāmen die 'Aḳaba-Zeremonie vor Sonnenaufgang (Rif'at, a. a. O., I, 113); im allgemeinen dehnt man diesen Zeitpunkt auf den ganzen Morgen (*Duḥān*) bis zum Nachmittag (*Zawāl*), bis zum Sonnenuntergang, bis zur Nacht, ja bis zum folgenden Morgen aus: diese Nichteinhaltung des normalen Ritus wird durch ein Opfer oder Almosen, das je nach der Lehrmeinung variiert, wieder gutgemacht. — Die *Djamarāt* der drei *Tashrik*-Tage finden am *Zawāl* statt: auch in diesem Punkte bestehen Lehridifferenzen (Bukhārī, *Ḥaḍḍj*, B. 134). — Bei der Fixierung des Zeitpunkts für das Steinewerfen vermied das Gesetz immer sorgfältig das Zusammenfallen des muslimischen Ritus, des Gebetes beispielsweise, mit einer der drei täglichen Stellungen der Sonne: Sonnenaufgang, Zenith und Untergang. A. J. Wensinck (s. oben, II, 211—13) hat den solaren Charakter des heidnischen *Ḥaḍḍj* wahrscheinlich gemacht.

Muḥammed verrichtete das Steinewerfen auf die 'Aḳaba in der Tiefe des Tals auf seiner Kamelin sitzend, der *Djamarā* zugewandt, die Ka'ba zur Linken und Minā zur Rechten, in einem Abstand von fünf Ellen. Aber es gibt auch noch andere mögliche Stellungen. — Rif'at (a. a. O., I, 328) gibt für die *Djamarā* die Masse von 3 m Höhe und 2 m Breite, auf einem Fels von 1,50 m (s. die dortigen Abb.); sie soll zu Anfang des Islām verschoben und im Jahre 240 (854/5) wieder an die alte Stelle verlegt worden sein (Azraqi, S. 212). — Muḥammed verrichtete das Steinewerfen auf die anderen beiden *Djamarāt* zu Fuss, nach der *Kibla* hingewandt. Kurz, das Steinewerfen geschieht in der Stellung, die man gerade hat. Die Stellung mit dem Gesicht zum Grossen Teufel erklärt sich aus der Natur des Ortes, soll aber auch dem Gedanken einer Verfluchung entsprechen, die einem gefallenem Gotte ins Antlitz geschleudert wird. Wenn sich der Pilger der Ka'ba zuwendet, so entspricht dies der muslimischen Legende vom Satan als Versucher und der Lehre vom *Takbir*, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Nach der Sunna werden die Steine auf den Daumen und den gebogenen Zeigefinger gelegt

Jedoch berücksichtigt man den Fall, dass die 7 Steine auf einmal, also mit der ganzen Hand geworfen werden können, und man entschied, dass dies nur als ein Steinwurf gilt und wieder gutgemacht werden müsse. — Man soll den Stein nicht heftig werfen und dabei nicht rufen: „Dir! Dir!“ (Tirmidhī, IV, 136), ein heidnischer Brauch, den die heutigen Beduinen jüngst noch bewahrt haben (Rif'at, a. a. O., I, 89). Anscheinend hat Muḥammed einige Kraft dabei gebraucht, denn er erhob die Hand „bis zur Höhe seiner rechten Augenbraue“ (Tirmidhī, IV, 135), so dass seine Achselhöhle sichtbar wurde (Bukhārī, *Ḥaḍḍj*, B. 141).

Im Islām wird das Werfen eines jeden Steines mit frommen Formeln begleitet. Es wird allgemein gebilligt, dass man mit dem Aussprechen der *Talbiya* in 'Arafa oder wenigstens vor dem Steinewerfen auf die 'Aḳaba aufhört (Bukhārī, *Ḥaḍḍj*, B. 101); einige Autoren heissen sie sogar noch nach der 'Aḳaba gut. Ebenso wird das *Tahlil* und *Tasbiḥ* zugelassen; besonders empfohlen ist aber das *Takbir* (Ibn Taimiya, S. 382; Bukhārī, *Ḥaḍḍj*, B. 138 u. 143). Die Vergeistigung des Lehrsystems sieht darin sogar das Wesentliche des Ritus; das Werfen des Steines und die beim Werfen durch Daumen und Zeigefinger in Form eines 'Uḳd (mit der Bedeutung 70) gebildete Figur seien nichts anderes als symbolische und mnemotechnische Gesten. „Das Steinewerfen ist nur eingeführt, um den Namen Allāh's wiederholen zu lassen“ (Tirmidhī, IV, 139). Für Ghazālī (*Iḥyā*, I, 192) ist es ein Gehorsamsakt gegenüber Gott und eine Auflehnung gegen den Satan, der den Menschen von den Strapazen des *Ḥaḍḍj* abzulenken sucht; aber der Ritus hat keine vernunftgemässe Erklärung: *min ḡhairi ḥaḡḡin li 'l-aḳli wa 'l-nafsi fihī* (vgl. Goldziher, *Richtungen*, S. 252). — Der Gläubige fügt noch ein persönliches Gebet (*Du'ā*) hinzu, das sozusagen halbrituell ist; meist lautet es: *Allāhumma 'ḍḡ'alhu ḥaḍḍjan mabrūran wa-dhanban maghḡḡuran wa-sā'yan mashḡḡuran* „O Gott, gestalte es zu einer frommen Pilgerfahrt, einer verziehenen Sünde, einem belohnten Bemühen!“. — Es gibt in der Tat nach dem Steinewerfen eine Station, ein *Wuḡūf* vor den beiden oberen *Djamarāt*, wovon die zweite besonders lang ist; die Zeitdauer wird berechnet nach der Rezitation der Sūre die Kuh (II), Josef (XII) oder Al 'Imrān (III), was den Angaben des Ḥaḍīth Zwang antut (Bukhārī, *Ḥaḍḍj*, B. 135, 136 u. 137). Dies ist an die Stelle eines alten Verwünschungsritus getreten.

Die Nichteinhaltung der Vorschriften dieser verschiedenen Zeremonien, besonders was die Zahl der geworfenen Steine und den Zeitpunkt ihres Worfens betrifft (*Umda*, IV, 767 ff.; Rif'at, I, 113), wird mit Sühneverrichtungen bestraft, wobei die Rechtsgelehrten verschiedene Grade zu unterscheiden pflegen, von der Darbringung eines Opfer-tieres bis zur Spende eines *Mudd* Nahrung.

Die muslimische Theologie hat für das Steinewerfen in Minā nach einer Erklärung gesucht. Einige Exegeten (z. B. Ṭabari, *Tafsir*, XXX, 167) haben wohl erkannt, dass es alte Riten sind, und sie führen in dieser Beziehung das *Ramy* auf das Grab des Abū Ridjāl an. Man kennt noch andere Fälle, wie bei dem Brunnen *Dhu 'l-Hulaifa* (Lammens, *Bétyles*, S. 94). Die in den anderen Artikeln zitierten Werke weisen auf die Verbreitung dieses Ritus hin und nennen Fälle, wo man sicher ist, dass es sich um Austreibung des Bösen handelt; andere

liessen sich noch hinzufügen. Man warf Steine hinter einer Person her, mit dem Wunsche, dass sie nie mehr zurückkehre (Hamadhāni, *Maḡāmāt*, ed. Bairūt, S. 23). In Alexandria gingen die von der Arbeit ermüdeten Leute hin und streckten sich auf eine umgestürzte Säule aus, warfen 7 Steine hinter sich auf einen Haufen „ähnlich dem in Minā“ und gingen dann wieder ganz munter fort (Kalka-*shandī*, *Ṣubḥ al-A'shā*, III, 322). Aber die Parallelen würden über das Arabische hinausführen (vgl. Lods, *Prophètes d'Israël*, S. 354).

Die volkstümlich gebliebene Legende hat das Steinwerfen neben anderen alten Riten mit dem Leben Abrahams verbunden. Abraham, Hagar, Isma'il oder sogar Muḡammed will der Satan davon abbringen, die *Ḥadīdj*-Zeremonien auszuführen; diese haben ihn dann mit Steinwürfen verjagt. Wenn man daraus folgert, dass er *raḡdjim* ist, gerät man mit der Erklärung das *Ḳor'an* in Widerspruch (Sūra LXVII, 5; s. oben).

Man möchte das Steinwerfen zu den Riten der vorislamischen Pilgerfahrt rechnen. Man müsste dann aber zuerst eine klare Vorstellung von der Bedeutung und den Einzelheiten dieser vorislamischen Zeremonien besitzen, ebenso auch von der Rolle des Steinwerfens und der heiligen Steinhaufen im semitischen und mediterranen Altertum. — Das Steinwerfen scheint ein Austreibungsritus des Bösen zu sein, der mit der Ablegung des Weihezustandes des Pilgers zusammenfällt und seine Rückkehr in das Alltagsleben vorzubereiten scheint; möglicherweise folgte es ehemals dem Opfer, das vielleicht in 'Arafa und in Muzdalifa stattfand.

*Litteratur*: Zu der *Litt.* der oben angeführten Art. ist hinzuzufügen: Ibrāhīm Rif'at Pasha, *Mir'āt al-Haramain*, Kairo 1344, 2 Bde; Ibn Taimiya, *Risālat Manāsik al-Ḥadīdj*, in *Madmūnat al-Rasā'il al-kubrā*, Kairo 1323, II, 355. (GAUDEFRY-DÉMONBYNES)

**RÄDJPÜTEN**, Einwohner Indiens, die behaupten, die heutigen Vertreter der ehemaligen *Kṣhatriya* zu sein. (Aus dem Sanskrit *raḡdja-putra* „eines Königs Sohn“. Für die Verbindung von *Rāḡjanya* mit *Kṣhatriya* siehe Macdonell und Keith, *Vedic Index*, I, s. v. *Kṣatriya*). Der Ausdruck *Rāḡjpūt* hat keine rassische Bedeutung, er bezeichnet nur einen Stamm, eine Sippe oder kriegsliebende Klasse, deren Angehörige aristokratischen Rang beanspruchen, was durch brahmanische Anerkennung allgemein bestärkt wurde.

Der Ursprung der *Rāḡjpūten* ist ein Problem, reich an Schwierigkeiten. Die Theorie, die augenblicklich das Feld behauptet, ist die von Bhandarkar, Smith und Crook vorgeschlagene. Nach dieser Theorie kann man die *Rāḡjpūt* in zwei Hauptklassen einteilen: in die fremden und in die eingeborenen. Die fremden Stämme, wie die Čauhān, Čalukya und Gurdjara sind die Nachkommen von Eindringlingen des V. und VI. christlichen Jahrhunderts. Zu den eingeborenen *Rāḡjpūten* gehören die *Rāṣṭrakūta* im Dekkan, die *Rāthor* im eigentlichen *Rāḡjpūtāna* und die Čandēl und Bundēla in Bundēlkhand.

Die Ansicht, dass gewisse *Rāḡjpūten* Stämme fremder Herkunft sind, gründet sich hauptsächlich auf die *Rāḡjpūt*-Legenden und Sagen, nach denen es drei Zweige der *Rāḡjpūten* gibt: die *Sūradjbansi* oder Sonnenrasse, die Čandrabansi oder Mondrasse und die Agni Kula oder Feuergruppe. Die Legende erzählt, wie die Agni Kula *Rāḡjpūten*, d. h. die Čauhān, Čalukya, Parihār (*Pratihāra*) und die

Pramāra in einer Feuergrube rings um den Berg Abu in Süd-*Rāḡjpūtāna* entstanden seien. Daraus hat man geschlossen, dass die vier Stämme dieser Gruppe miteinander verwandt sind und dass die Feuergrube einen Reinigungsritus darstellt, durch den die Schmach fremder Herkunft beseitigt wurde. Seitdem man die Parihār für Eindringlinge des Gūdjar-Stammes hielt, schloss man, dass auch die andern drei Agni Kula-Stämme Eindringlinge seien.

Nach Smith waren die Gūdjara Eindringlinge, die um den Berg Abu ein Königreich gründeten. Im Laufe der Zeit eroberten die als Gurdjara-*Pratihāra* bekannten Herrscher dieses Königreiches Kanawdj und erlangten um 800 n. Chr. die höchste Gewalt in Nord-Indien. Smith behauptet, dass die *Pratihāra* ein Clan des Gurdjara-Stammes seien. Dies scheint der Hauptbeweis zu sein, den diese Schriftsteller für die fremde Herkunft einiger *Rāḡjpūt*-Stämme erbrachten.

Es scheint irrig zu sein, diese Theorie von der fremden Herkunft hauptsächlich auf die Agni Kula-Legende zu gründen; denn Vaidya und andere Schriftsteller haben bewiesen, dass dies ein Mythos ist, der zuerst im *Prithvirāḡj-rāīs* des Dichters Čand auftaucht, der das Werk nicht vor dem XII. Jahrh. verfasst haben kann. Neuere Untersuchungen haben die Tatsache ans Licht gebracht, dass die Inschriften der *Pratihāra* und Čauhān vor dem XII. Jahrh. sie als Sonnen-*Rāḡjpūten* bezeichnen, während die Čalukya als zur Mondrasse gehörig betrachtet wurden. Die Agni Kula-Legende verdient deshalb nicht die Bedeutung, die ihr Smith und andere Schriftsteller geben. Ebenso ist die Behauptung, dass die *Pratihāra* ein Zweig des Gurdjara-Stammes seien, starkem Widerspruch begegnet.

Nach der orthodoxen Hindu-Auffassung sind die *Rāḡjpūten* direkte Nachkommen der *Kṣhatriya* der vedischen Verfassung, aber dieser Anspruch beruht auf erdichteten Genealogien. Die *Kṣhatriya* des alten Indien verschwinden aus der Geschichte, und das kann wahrscheinlich durch Einfälle aus Zentralasien erklärt werden, welche die alte Hindu-Verfassung zerstörten. Man nimmt an, dass die eindringenden Horden, wie die Yüeh-č'i und Hūna schnell hinduisiert wurden und dass ihre Führer den *Kṣhatriya*-Rang annahmen und als solche anerkannt wurden. Aus diesem Chaos entstand eine neue Hindu-Verfassung mit neuen Herrschern, und die Familien der Eindringlinge, die zu den vornehmsten zählten, wurden als *Kṣhatriya* oder *Rāḡjpūten* anerkannt. In späteren Zeiten nahmen viele Häuptlinge der sogenannten eingeborenen Stämme ebenfalls den Titel *Rāḡjpūt* an.

Deshalb ist die Behauptung richtig, dass die *Rāḡjpūten* eine stark heterogene Masse bilden und wahrscheinlich Überreste der alten *Kṣhatriya* enthalten. Zahlreiche Legenden entstanden, die den verschiedenen Stämmen eine Herkunft von der Sonne und dem Monde oder von den Helden der epischen Dichtungen zuweisen. Dieses sind die legendären Stammbäume, die sich bei Tod ausführlich finden. Das Hauptargument, das für die fremde Herkunft einiger *Rāḡjpūt*-Stämme beigebracht werden kann, ist die Verschmelzung Fremder mit der hinduistischen Gemeinschaft, wofür die ganze Geschichte Indiens zeugt. Selbst wenn die Agni Kula-Legende unglaublich ist, so kann man doch zu dem Urteil gelangen, dass die *Rāḡjpūten* keine Rasse bilden. Anthropologisch sind sie bestimmt gemischten Ursprungs. Dass einige *Rāḡjpūten* fremder Herkunft sind, kann aus der Auf-



nahme der Hūna in die anerkannte Reihe der Rājput-Stämme bewiesen werden.

Wie auch immer der Ursprung der Rājputen sein mag, wir wissen, dass auf den Tod Harṣha's Unordnung und politische Auflösung folgten und dass bis zu den muslimischen Einfällen in Nordindien das Hauptcharakteristikum jener Zeit das Wachsen und die Entwicklung der Rājput-Stämme war. Mit Ausnahme von etwa 200 Jahren, als die Gurdjara-Pratihāra die grösste Macht in Hindustān waren, herrschten fortwährende mörderische Kämpfe zwischen den verschiedenen Rājput-Königreichen. Diese Schwäche erleichterte die muslimische Eroberung beträchtlich. Jedoch wurden die Rājput-Dynastien in den Ebenen erst unter Muḥammed von Ghōr vollständig vernichtet (siehe oben III, 726b). Von Dihlī und Kanawdī vertrieben, zogen sie sich in das heutige Rājputāna zurück, wo sie schliesslich eine grosse Macht begründeten und den muslimischen Eindringlingen widerstehen konnten; denn man kann nicht sagen, dass die Sultane von Dihlī die Rājputen von Rājputāna jemals wirklich unterwarfen. Nichtsdestoweniger herrschten während dieser Zeit dauernd Kämpfe; Festungen und Bollwerke wechselten häufig den Besitzer. Die Rājputen, die Dihlī am nächsten wohnten, waren natürlich die schwächsten, weil die östliche Grenze von Rājputāna dem Angriff ausgesetzt war. Die Sultane von Dihlī haben anscheinend den Wert einer Verbindung mit der Westküste erkannt, und wir finden, dass der Weg zwischen Dihlī und Gudjarāt über Adjmer den kaiserlichen Armeen gewöhnlich offen stand. Die Hauptbedrohung der Rājputen kam nicht von Dihlī, sondern von den unabhängigen muslimischen Königreichen Gudjarāt und Mālwa.

Das hervorragendste Merkmal der Periode vom Ende der sogen. Saiyid-Herrschaft bis zum endgültigen Einfall Bābur's war das Anwachsen der Rājput-Macht im nördlichen Indien unter Rānā Sanga von Mewār. Er machte sich die Schwäche der Lodi unter Ibrāhīm und den Krieg zwischen Gudjarāt und Mālwa zunutze und dehnte seine Herrschaft über den grössten Teil des heutigen Rājputāna aus. Die Schlacht bei Khānuā im Jahre 1527, als Bābur dessen Macht erschütterte, bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte der muslimischen Herrschaft in Indien; denn die Rājputen versuchten niemals wieder, ihre verlorenen Gebiete in den Ebenen zurückzuerlangen und beschränkten sich auf die Defensive. Nach Khānuā wurde in der Rājput-Politik die Stelle der Sesodia von den Rāthor eingenommen, deren Machtzuwachs unter Māldeo von Mārwar durch den Kampf zwischen Humāyūn und Shēr Shāh erleichtert wurde. Akbar's Rājput-Politik gründete sich auf Eroberung und Versöhnung. Der Fall von Citōr und Ranthambhōr machten ihn zum Herrscher des grössten Teiles von Rājputāna, mit Ausnahme von Mewār, das erst unter Djahāngir völlig unterworfen wurde. Die Aufgabe von Akbar's Versöhnungspolitik rief die grosse Hindu-Reaktion unter Awrangzēb hervor, als er gleichzeitig den nördlichen Rājputen und den Marāthā's im Dekhan gegenüberstand und sich auf kein Schlachtfeld konzentrieren konnte. Aber innere Uneinigkeit hinderte die Rājputen wieder einmal daran, den Zerfall der Mughal-Macht auszunutzen, und in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrh. versuchten sie keinen Kampf gegen die Marāthā's, die ihr Land ohne Schwierigkeiten in Besitz nahmen. Erst Anfang des XIX. Jahrh., als die Briten gegen die

Marāthā's Krieg führten, traten sie in politische Beziehungen zu den Rājputstaaten. Vor dem Ende des Jahres 1818 wurde die Staatengruppe, die jetzt Rājputāna umfasst, unter britischen Schutz genommen.

Heute hat Indien 10 743 091 Rājputen, die in folgender Weise im ganzen Lande verteilt sind: Vereinigte Provinzen 3756 936, Pandjāb 2351 650, Bihār und Orissa 1 412 440, Rājputāna 669 516, Zentralprovinzen und Berār 506 087, Gwālīor 393 076, Zentral-Indien 388 942, Bombay 352 016, Djamū und Kashmir 256 020, Westindische Staaten 227 153, Bengal 156 978, Baroda 94 893 und Haidarābād 88 434 (Census von 1931). Es sei bemerkt, dass in Rājputāna nur 669 516 Rājputen vorhanden sind von einer Gesamtbevölkerung von 11 225 712. Die Staaten von Rājputāna werden von Rājputen beherrscht, mit Ausnahme von Tonk, das muslimisch ist, und von Bharatpur und Dholpur, die Djat sind. Die Haupt-Rājput-Stämme in Rājputāna sind die Rāthor, Kachwāha, Čauhān, Djādon, Sesodia, Ponwar, Parihār, Tonwar und Djhāla. Rājasthānī ist die Muttersprache von 77% der Einwohner dieses Gebiets. Interessant ist, dass in einigen Teilen Indiens die Rājputen islāmisch geworden sind, so z. B. die Manhā, Kātīl und Salahria im Pandjāb.

*Litteratur:* Ausser den Standardwerken über die Geschichte Indiens: C. U. Aitchison, *Treaties, Engagements, and Sanads*, Bd. III, 1909; D. R. Bhandarkar, *Gurjaras*, in *J B R A S*, XXI, 1902—4; W. Crooke, *Rajputs and Mah-rattas*, in *Journal of the R. Anthropological Institute*, XI, 1910; K. D. Erskine, *The Western Rajputana States*, 1909; R. C. Majumdar, *The Gurjara-Pratihāras*, in *Journal of the Department of Letters*, Universität Kalkutta, X, 1923; M. S. Mehta, *Lord Hastings and the Indian States*, 1930; G. H. Ojha, *Rajputāne Kā Itihās*, Fasz. I, II, Adjmer 1925—27; B. N. Reu, *History of the Rāshtrakūtas (Rāthōdas)*, Jodhpur 1933; A. H. Rose, *Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*, III, s. v. Rajputs, 1914; R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces*, IV, 1916; V. A. Smith, *The Gurjaras of Rajputana and Kanauj*, in *J R A S*, 1909; J. Tod, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, 3 Bde, 1920; C. V. Vaidya, *History of Medieval Hindu India*, 3 Bde, Poona 1921—26. (C. COLLIN DAVIES)

RAFT<sup>c</sup>. [Siehe RAPA.]

RAFT<sup>i</sup> AL-DĪN, MAWLĀNĀ SHĀH MUḤAMMED B. SHĀH WALĪ ALLĀH B. 'ABD AL-RAḤĪM AL-'OMARĪ (nach dem Khalifen 'Omar b. al-Khattāb) war im Jahre 1163 (1750) in Dihlī in einer Familie geboren, die sich im muslimischen Indien wegen ihrer Gelehrsamkeit und ihrer Frömmigkeit vom XVIII. Jahrhundert an des höchsten Ansehens erfreute und bis zur „Meuterei“ eine Anzahl hervorragender 'Ulamā hervorbrachte (s. Siddiq Ḥasan Khān, *Itḥāf al-Nubalā'*, Cawnpur 1288, S. 296 f.; *J A S B*, XII, 310). Er studierte bei seinem Vater *Hadīth*, der zu seiner Zeit in Indien der gefeiertste Traditionarier war.

Nach dem Tode seines Vaters im Jahre 1176 wurde er von seinem ältesten Bruder Shāh 'Abd al-'Aziz (1159—1239 = 1746—1823) erzogen, bei dem er seine Studien in den üblichen Wissenschaften vervollständigte; besonders interessierte er sich für *Hadīth*, *Kalām* und *Uṣūl*. Als er etwa 20 Jahre alt war, begann er seine Laufbahn als

Muflī und Mudarris und folgte später in dieser Stellung seinem Bruder und Lehrer, der in seinem Alter sein Augenlicht verloren hatte und eine mittel-mässige Gesundheit besass. Er starb am 6. Shawwāl 1233 (9. Aug. 1818) im Alter von 70 Mondjahren an der Cholera und wurde in dem Familienfriedhof ausserhalb der Stadt Dihli begraben.

Er schrieb etwa 20 Werke, die meisten in arabischer und persischer Sprache, einige aber in Urdū. Man rühmt ihn wegen der Schärfe seiner Gedanken und der Kürze seines Stiles. Unter seinen Werken sind:

In Urdū: 1. eine Interlinear-Übersetzung des Korān, die dem arabischen Text genau und gewissenhaft folgt. Er und sein Bruder 'Abd al-Kādir waren auf diesem Gebiet bahnbrechend, obgleich ihre Arbeit durch ihres Vaters Shāh Wali Allāh's persische Übersetzung des Korān (betitelt: *Faṭḥ al-Rahmān fī Tardjamat al-Kur'ān*) beträchtlich erleichtert war. Die erste Ausgabe der Übersetzung Shāh Rafī' al-Dīn's erschien Kalkutta 1254 (1838/9) und eine andere 1266 (1849/50). Für einige der zahlreichen Ausgaben (von 1866 an) siehe Blumhardt, *Cat. of the Hindustānī Printed Books of the Libr. of the British Museum*, London 1889, S. 290 f. und das Supplement dazu, London 1909, S. 403.

In arabischer Sprache: 2. *Takmil al-Ṣinā'a* oder *Takmil li-Ṣinā'at al-Adhḥān* handelt über a. Logik, b. *Tahṣīl*, d. h. Grundsätze des Disputierens, Lehrens, Lernens, der Schriftstellerei und des Selbststudiums, c. *Mabāḥith min al-Umūr al-ʿāmma* (einige metaphysische Erörterungen) und d. *Taṭbīq al-ʿArḍ* (d. h. eine Untersuchung der Ursachen und Kriterien für das Urteil über sich bekämpfende Meinungen in religiösen Angelegenheiten). Ein beträchtlicher Teil des Werkes wird im *Abjad al-ʿUlūm*, S. 127–35 und 235–70 zitiert; 3. *Muqaddimat al-ʿIlm*; s. *Abjad al-ʿUlūm*, S. 124; 4. *Risālat al-Maḥabba*, eine Abhandlung über die alles durchdringende Natur der Liebe; s. *Abjad al-ʿUlūm*, S. 254; 5. *Tafsīr Āyat al-Nūr*, ein Kommentar zu Sūra XXIV, 35; 6. *Risālat al-Arūd wa'l-Kāfiya*; s. *Abjad*, S. 915; 7. *Damgh al-Bāṭil* handelt über einige dunkle Probleme des *ʿIlm al-Hakā'ik*; 8. eine Glosse zu Mir Zāhid al-Harawī's Kommentar zu Kuṭb al-Dīn al-Rāzī's *Risālat al-Taṣawwūrāt wa'l-Taṣdīqāt* (vgl. *G A L*, II, 209); 9. *Ibtāl al-Barāhīn al-hikmīya ʿalā Uṣūl al-Hukamā'*; Nr. 4–9 sind unveröffentlicht.

In persischer Sprache: 10. *Kiyāmet-Nāme* (Lahore 1339; Haidarābād o. J.), über das letzte Gericht, auch *Maḥshar-Nāme* genannt (s. Browne, *Supplementary Handlist*, S. 189). Für die beiden poetischen Urdū-Übersetzungen dieses volkstümlichen Werkes, *Āthār-i Maḥshar* (chronogrammatischer Name, der 1250 als Abfassungsjahr angibt) und *Āthār-i Kiyāmet*, siehe Sprenger, *Oudh Catalogue*, S. 624 und Blumhardt, *Catal.*, S. 290, sowie für eine Urdū-Prosaübersetzung, *Kiyāmet-Nāme* oder *Da'b al-Akhirat*, siehe Blumhardt, a. a. O.; 11. *Fatāwā*, Dihli 1322; 12. *Mudjma'a Ti's Rasā'id*, Dihli 1314, kleine Abhandlungen über religiöse und mystische Themen; 13. *Sharḥ al-Sudūr bi-Sharḥ Hāl al-Mawtā wa'l-Kubūr*, ein eschatologisches Werk, das in einer Abschrift im Dār al-ʿUlūm zu Deoband 2002 Blätter kleinen Formates umfasst; dieses Institut besitzt ebenfalls das Manuskript seines 14. *Laṭā'if Khamsa*, eines mystischen Werkes (32 Fol.).

*Litteratur*: Ausser den obigen Angaben:

*Malfūzāt Shāh ʿAbd al-ʿAzīz Muḥaddith Dihlawī*

(verfasst 1233), Meerut 1314, S. 79, 83 f.; Muḥammad b. Yahyā (gewöhnlich bekannt als al-Muḥsin) al-Tirhutī, *al-Yānī ʿal-djānī fī Asānīd al-Shāikh ʿAbd al-Ghanī* (lith. am Kande von *Kashf al-Astār ʿan Ridjāl Maʿānī l-Āthār*, verfasst in Medina im Jahre 1280 [1863]), Deoband 1349, S. 75; Šiddīq Ḥasan Khān, *Abjad al-ʿUlūm*, Bhopāl 1295, S. 124, 914 f. u. die im Artikel genannten Stellen; Karīm al-Dīn, *Farā'id al-Dahr*, Dihli 1847, S. 410; Syad Aḥmed Khān, *Āthār al-Šanādīd*, Dihli 1270, S. 106; Fakīr Muḥammad Djihlāmī, *Hadā'ik al-Ḥanafīya*, Lucknow 1891, S. 469; Rahmān 'Alī, *Tadhkira ʿUlamā'-i Hind*, Lucknow 1914, S. 66 (und S. 4, 24, 51, 63, 223, 276 für Bemerkungen über Shāh's Sohn und Schüler); Bashīr al-Dīn Aḥmed, *Wāḳif Dihli*, Agra 1918, II, 588 f.; Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature Hindouie et Hindoustanie*, 2. Aufl., Paris 1870, II, 548 f.; Saksena, *History of Urdu Literature*, Allāhābād 1927, S. 253; *Maʿārif* (eine Urdū-Monatschrift, erscheint in Aʿzamgarh, Indien), Nov. 1928, S. 344 ff.; *The Oriental College Magazine, Lahor* (eine Urdū-Vierteljahrschrift), Nov. 1925, S. 42–9 (Leben, einschliesslich einer biographischen Notiz aus dem unveröffentlichten *Nuzhat al-Khawāfir* von Maw. ʿAbd al-Hayy aus Lucknow und eine Liste von Werken).

(MUHAMMAD SHAFI')

RĀFIḌA. [Siehe RAWĀFIḌ.]

AL-RĀGHIB AL-ISFAHĀNĪ, ABU 'L-KĀSIM AL-ḤUSAIN B. MUHAMMAD B. AL-MUFADDAL (n. a. al-Faḍl, bei al-Suyūṭī, a. a. O., falsch: al-Mufaddal b. Muḥammad), arabischer theologischer Schriftsteller, von dessen Lebensdaten nichts weiter bekannt ist, als dass er zu Anfang des VI. (XII.) Jahrh.s, vielleicht 502 (1108) starb. Manche hielten ihn für einen Mu'taziliten, doch stellte Fakhr al-Dīn al-Rāzī in seinem *Asās al-Taḥdīs* seine Orthodoxie fest. Seine Arbeit galt der Korānexegese und der erbaulichen Litteratur. Seine Korānstudien, aus denen al-Baidāwī vielfach geschöpft haben soll, eröffnete er mit einer verlorenen *Risāla munabbīha ʿalā Farwā'id al-Korān*, vielleicht gleich der *Muqaddimat al-Tafsīr*, gedr. zu Kairo 1329 hinter ʿAbd al-Djabbār's *Tanzīh al-Korān ʿanī l-Muḍā'in*. Er schuf dann ein vortreffliches, alphabetisch nach den Anfangsbuchstaben geordnetes Wörterbuch zum Korān u. d. T. *Kitāb Mufradāt Alfāz al-Korān*, das ausser den *G A L*, I, 289 genannten Hss. noch in vielen andern in Stambul (s. u. a. *M O*, VII, 106, 127) sowie in Bonkippore (*Cat.*, XVIII, 1484) erhalten und u. d. T. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Korān* am Rande von Ibn al-Athīr's *Nihāya*, Kairo 1322 gedruckt und von Muḥammad al-Zuhri al-Ghumrāwī, Kairo 1324, herausgegeben ist. In der Vorrede dazu stellt er ein zweites Werk in Aussicht, das die Synonyma des Korān's im Zusammenhang (*al-Alfāz al-mutarādifa ʿalā l-Ma'na l-wāḥid wa-mā bainahā min al-Furūq al-ghāmiqa*) behandeln sollte. Vielleicht ist so der *Tafsīr al-Korān*, Aya Sofia 212, entstanden. Es könnte damit aber auch die *Durrat al-Ta'wil*, über die an mehreren Stellen mit verschiedenen Ausdrücken wiederholten Korānverse, Br. Mus., Or. 5784 (*Descriptive List* von A. G. Ellis und E. Edwards, S. 3) gemeint sein, das wohl mit dem *Hall Mutashābihāt al-Korān*, Stambul, Rāghib 180, identisch ist. Schon vor dem *Kitāb Mufradāt* hatte er, wie ein Zitat in der Vorrede dazu zeigt, sein ethisches Hauptwerk *Kitāb al-Dharī'a*



ilū *Makūrim al-Sharīfa* verfasst, das al-Ġhazzālī stets bei sich getragen haben soll. Es ist ausser den *GAL* genannten Hss. noch im Br. Mus., Or. 7016 (*Descr. List*, Nr. 62) und in Stambul (s. u. a. *MO*, VII, 101—2; *MFOB*, V, 469) erhalten und Kairo 1299 (? Sarkis 1899), 1324 gedruckt. Ein Gegenstück dazu ist das *Kitāb Taṣṣil al-Nawādir wa-Taṣṣil al-Safadāt*, gedr. Kairo o. J., herausgegeben von Ṭāhir al-Djazzā'irī nach der Jerusalem. Hs. *Khālidiya*, Nr. 72, 3, vom Jahre 963, Bairūt 1319, 1323; zu beiden Werken s. Asín Palacios, *Abenahazem de Córdoba*, II, 19. Am verbreitetsten ist sein Adabbuch *Muḥāḍarāt al-Udabā' wa-Maḥāṣin al-Sanā'a wa'l-Bulaghā'* oder einfach *Kitāb al-Muḥāḍarāt*, das in 25 *Hudūd*, die wieder in *Fuṣūl* und *Abwāb* zerfallen, die landläufigen Themen des Schuladab, beginnend mit Verstand und Dummheit bis zu den Engeln, Djinnen und Tieren in Vers- und Prosatiten abhandelt; ausser in den *GAL* genannten Hss. noch in Stambul Selim Āghā, Nr. 987; Damaskus, 'Umūmiya, *Sidḡill*, 86, 5, 7; in Kairo, *Fihris*<sup>2</sup>, III, 334. Ein Auszug von al-Suyūṭī, *ebd.*, S. 345; ein anonym. Berlin, Nr. 8350 und Damaskus, *a. a. O.*, 86, 8. In Europa wurde das Werk zuerst durch einen Teil, den G. Flügel als „Der vertraute Gefährte des Einsamen in schlagfertigen Gegenreden von Abu Mansur Abdulmelik ben Mohammed ben Ismail Ettsealibi aus Nisabur mit einem Vorworte von Jos. v. Hammer“ Wien 1829 herausgab, bekannt (s. Gildemeister, *ZDMG*, XXXIV, 171). Das Werk ist (mit Ibn Hidjdja's *Thamarāt al-Awrāk* am Rande) in 2 Bden, Bülāk 1284, 1287, 1305; Kairo (ohne die Randausgabe) 1310, 1324, 1326 gedruckt. Ibrāhīm Zaidān veröffentlichte Kairo 1902 einen Auszug, der nur 12 *Hudūd* enthält, wobei 10 und 13 der Wiener Hs. fehlen, und der auch sonst verkürzt ist. Eine pers. Übersetzung u. d. T. *al-Nawādir* von Muḥammed Ṣāliḥ b. Muḥammed Bakīr al-Kazwīnī findet sich in Teheran (s. Y. Ettesami, *Cat. . . de la Bibliothèque du Madjless*, II, 308). Endlich findet sich noch ein *Adab al-Shiṭrandj* in Kasan (s. Menzel, in *Isl.*, XVII, 94). Das in der Vorrede des *Kitāb al-Sharīfa* zitierte Adabbuch *Ṭahkīk al-Bayān* (über Sprache und Schrift, Ethik, Dogmatik und Philosophie, 'Uḥūm al-awā'id) findet sich in Mashhad (Oktā'i, *Fihrist-i Kutubkhāna-i mubāraka-i Asitani Kudsi Ridāwi*, 1845, L 24, Nr. 56).

*al-Suyūṭī*, *Biḡhyāt al-Wu'āt*, S. 396; al-Dhahabī, *Ṭabaqāt al-Mufasssirin* (Cod. Bankipore), Fol. 121b; Muḥammed Bakīr al-Khwānsārī, *Rawda't al-Djanāt*, S. 249; Sarkis, S. 922 f.; Brockelmann, *GAL*, I, 269.

(C. BROCKELMANN)

**RAGUSA** (*Rausium*), Stadt in Dalmatien, ehemaliger Freistaat (heute DUBROVNIK), an der Südseite einer ins Adriatische Meer vorspringenden Halbinsel am Fuss und an den Abhängen des Sergius-Berges malerisch gelegen (15 m), mit heute rund 14 500, meist kroatischen Einwohnern, entstand im VII. Jahrh. durch romanische Flüchtlinge aus dem von Sklaven zerstörten Epidaurus, gehörte dann zum byzantinischen, mit romanischer Bevölkerung besiedelten Dalmatien. Ende des X. Jahrh.'s huldigte die damals bereits durch einträglichen Seehandel erstarkte und reichgewordene Stadt den Venedigern, unter deren Oberhoheit sie, nach verschiedenen politischen Zwischenspielen, von 1204–1358 dauernd verblieb. In diesem Jahr gelangte Ragusa an Ungarn und erlangte durch seinen

einen Freistaat mit aristokratischer Regierungsform bildete. Die Herrschaft lag in den Händen der Edelleute (Grosser Rat), die den Senat (45 Mitglieder) wählten. Dieser erkor den sog. kleinen Rat (10, später 7 Mitglieder), der monatlich einen Rektor (*rettore*) als Staatsoberhaupt bestellte. Al-Idrisi [s. d.] kennt Ragusa bereits in seinem *Roger-Buch* (*Kitāb al-Rodjier*) als رَغُوسَة (andere Lesarten: رَغُوصَة, رَغُوص) und fusst dabei offenbar auf fränkischen Quellen (vgl. dazu Wilh. Tomaschek, *Zur Kunde der Hämus-Halbinsel*: II. *Die Handelswege im XII. Jahrh. nach den Erkundungen des Arabers Idrisi*, Wien 1887 = *SB Ak. Wiss.*, phil.-hist. Kl., CXIII. Band, 1. Heft). Anstelle des Namens Ragusa tritt in der osmanischen Zeit ausschliesslich die slavische Bezeichnung Dubrovnik.

Die anfänglich freilich kriegerischen Beziehungen Ragusa's zum Islām reichen also weit zurück. Als die Araber im IX. Jahrh. Sizilien eroberten und sich sogar in Bari (Apulien) festsetzten, belagerten sie einmal Ragusa, das sich wacker verteidigte und durch die Flotte des Kaisers Basilio I. (867–86) entsetzt wurde. Unter Kaiser Roman III. (1028–34) zeichneten sich die Ragusäer in den Seekriegen der Byzantiner gegen die Araber aus. Friedlicher Art wurden diese Verbindungen erst später, als der ragusäische Handel, der bis nach Ägypten und Syrien, nach Tunis und bis ins Scharze Meer reichte, zu blühen begann. So wurde bereits im XIV. Jahrh. aus den anatolischen Häfen Getreide nach Ragusa befördert, und die Beziehungen zu den Kleinstaaten (*Tewā'if-i Mülük*) in Anatolien stehen ausser Frage. Die ersten urkundlich beglaubigten Verbindungen Ragusa's zum Osmanischen Reich fallen in die Zeit Bāyazid's I. Yildirim (1389–1402; s. d.), da die in späteren ragusäischen Geschichtswerken behaupteten Beziehungen des Freistaats zu Orkhan [s. d.] und Murād I. [s. d.] einer ernsthaften Untersuchung nicht standhalten. Sicher ist indessen, dass schon frühzeitig den Ragusäern die Aufgabe erwuchs, mit den immer weiter nach Westen vordringenden Osmanen zur Sicherung ihres Binnenhandels in gutem Einvernehmen zu verbleiben. Sie wussten sich mit diesen neuen Nachbarn mit Vorsicht und Gewandtheit abzufinden. Der Handel der Ragusäer in der Türkei nahm einen grossen Aufschwung, da die vielen Grenzen und Zollämter der zahlreichen kleinen, von den Osmanen beseitigten Fürsten der Balkan-Halbinsel wegfelen und die türkischen Zölle einheitlich und niedrig waren. Die in Ragusa selbst hergestellten Erzeugnisse wie Tuche, Metalle, Seifen, Gläser, Wachs usw. oder die von Italien bezogenen und für die Balkanhalbinsel bestimmten Waren wurden auf gesicherten Wegen ins Innere befördert. Es war ein Karawanenhandel, der von Ragusa über Trebinje, Tientište, Foča, Gorazde, Plevlje, Prijepolje, Trgovište, Novibazar [s. d.], Niš, Sofia, Philippopol nach Adrianopel und später nach Stambul geleitet wurde (vgl. C. J. Jireček, *Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien während des Mittelalters*, Prag 1879, S. 74 ff.: *Von Ragusa nach Niš*). Im Innern der Halbinsel befanden sich die Faktoreien der Ragusäer wie Rudnik, Prizren, Novo Brdo, Priština, Zvornik, Novibazar, Skoplje, Sofia mit zahlreichen weiteren, bis an die Donaumündungen gelegenen Niederlassungen. Schon am 12. Mai 1392 erteilte der Kleine Rat von Ragusa dem Edelmann Teodoro

Gisla in Novo Brdo den Auftrag, zum türkischen Kaiser zu reisen und wegen der Gefangennahme einiger ragusaischer Kaufleute vorstellig zu werden. Vom 20. Juni 1396 stammt ein türkischer Geleitsbrief (*littera securitatis*), der ragusaischen Kaufleuten ausgestellt wurde. Im Jahr 1397 erlaubt Sultan Bāyazid I. den Ragusäern, im Osmanischen Reich unbehindert Handel zu treiben, und wenige Jahre später (1399) trifft die erste osmanische Gesandtschaft unter Führung des Kefalja Feriz (Firüz)-Beg von der Burg Zvečan (am Amselfeld) in Ragusa ein (vgl. F. v. Kraelitz-Greifenhorst, *a. a. O.*, S. 7). Die erste Gesandtschaft Ragusa's an die Hohe Pforte erfolgte jedoch erst 1430. Sie traf den Grosshern in seinem Hofsitze zu Adrianopel und erhielt von ihm das erste erhaltene Handels-Privilegium, datiert Adrianopel, den 6. Dez. 1430 (vgl. Čiro Truhelka, *Tursko-slovenski spomenici dubrovačke arhive*, in *Glasnik zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, XXIII. Bd. [1911], Nr. 2). Zum Schutze des weitverzeigten Handels auf der Balkanhalbinsel sah sich Ragusa schliesslich nach der ersten vorübergehenden Eroberung Serbiens durch die Osmanen veranlasst, der Hohen Pforte ein jährliches Geschenk von 1000 Dukaten in Silbergefässen (*argenterie*) anzubieten, nahm freilich, als Georg Branković die Unabhängigkeit Serbiens 1444 wiederherstellte, dieses Versprechen schleunigst zurück, bis nach der endgültigen Unterwerfung des serbischen Landes unter die Türkenherrschaft (1459) dieser Tribut (*Kharādj*) zur Dauereinrichtung wurde. Vom Jahr 1459 an betrug er 1500 Dukaten und wurde stufenweise auf 15000 Dukaten gesteigert. Seit 1481 belief er sich auf 12500 Dukaten und wurde alljährlich durch besondere, mit peinlich genauen Anweisungen (vgl. den Wortlaut einer solchen *commissione* für die Paladine Marino de Gondola und Pietro di Luccari vom Jahre 1458 sowie einer späteren für den *ambasciatore del tributo* Giov. Mar. di Resti vom Jahre 1572 bei Lujo knez Vojnović, *Dubrovnik i osmansko carstvo. Prva knjiga: Od prvoga ugovora s portom do usvojenja Hercegovine*, Belgrad 1898, S. 118–55 bzw. S. 256–66) versehene *oratores tributari* an den grossherrlichen Hof gebracht; vgl. C. J. Jireček, *Die Bedeutung von Ragusa* usw., Anm. 49. Eine Anzahl der auf diese Leistungen bezüglichen ältesten Urkunden hat F. Kraelitz-Greifenhorst in seinen *Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts* (= *SB Ak. Wiss.*, phil.-hist. Kl., 197 Bd., Wien 1922) veröffentlicht; sie stammen ausnahmslos aus dem Archiv von Ragusa, dessen türkischer Bestand sich teilweise abgetrennt derzeit in Belgrad befindet.

Unterwegs hatten diese Botschafter allerlei Geschenke zu entrichten, so an den Sandjakbey der Herzegowina in Sarajevo [s. d.] und den Beglerbeg von Rumelien, der in Sofia amtierte. Die Geschmeidigkeit, mit der sich die Ragusäer den Erfordernissen des Verkehrs mit den ungläubigen Türken anzupassen wussten, fand anfänglich keineswegs die Billigung des Heiligen Stuhles. Paul II. erlaubte im Jahr 1468 ausdrücklich Ragusa den Handel mit den heidnischen Osmanen (vgl. W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, II, Leipzig 1885, S. 347 f. mit weiteren Hinweisen auf den ragusaischen Handelsverkehr mit den Osmanen). So blieb das Gebiet des Freistaates Ragusa, das von der Narenta-Mündung bis zum Golf von Cattaro (Kotor) reichte, bis zum Verfall des Staatswesens (1808) dank der geschickten Politik seiner

Lenker unverändert bestehen. Nur hin und wieder hatten die Ragusäer unter der Geldgier osmanischer Machthaber zu leiden, so etwa 1667, als Kāra Mustafa [s. d.] von den ragusaischen Botschaftern 150000 Taler „Blutgeld“ für den beim grossen Erdbeben zu Ragusa (6. April 1667) umgekommenen holländischen Gesandten G. Crook forderte (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, VI, 203 f.), oder als 10 Jahre hernach der nämliche Grosswezir die gleiche Summe zu erpressen suchte (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, VI, 346) und die Botschafter des Freistaates in den Kerker werfen liess. Als Ragusa mit dem Tribut mehrere Jahre in Rückstand geblieben war, musste es 1695 als Pauschsumme für das Verfallene eine erhebliche Summe entrichten (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, VI, 616). 1722 wiederholte sich ein ähnlicher Vorfall (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, VII, 312 f.), als die Abgabe drei Jahre lang rückständig geworden war. Tatsache ist allerdings, dass Ragusa schlaue jede Gelegenheit wahrnahm, sich seiner drückenden Verpflichtungen zu entledigen (vgl. die von J. v. Hammer, *GOR*, VII, 29 angeführte bezeichnende levantinische Redensart: *Non siamo Christiani, non siamo Ebrei, ma poveri Ragusei*), bis freilich der Friede von Karlowitz (1699) für die Osmanen die Möglichkeit schuf, den Tribut wieder einzutreiben (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, VII, 29). Seit 1703 wurde er übrigens nur alle drei Jahre gezahlt und 1804 durch die Gesandten Paul Gozze und Blasius Menze zum letzten Mal in Stambul abgeliefert.

In den Türkenkriegen 1683–99 und 1714–18 haben die Venediger das Hinterland von Ragusa mit Trebinje besetzt, auf den Tagungen von Karlowitz und Passarowitz handelten aber die Ragusäer, geschützt durch Österreich und die Pforte, so geschickt, dass der Türkei nicht nur das Gebiet bis zur ragusaischen Grenze belassen wurde, sondern auch, dass sie überdies zwei Landstreifen am Meer (Klek und Sutorina) behielten, um ja nicht unmittelbare Nachbarn Venedigs zu werden. Das war der letzte grosse Erfolg der ragusaischen Staatskunst.

Mit dem Verfall des ragusaischen Handels, der aus den gleichen Gründen erfolgte, wie ihn die Geschichte des italienischen Levantehandels zeigt, setzte auch der politische Niedergang des Freistaates ein. Im Jahre 1808 liess Napoleon schliesslich durch General Marmont, den späteren Duc de Raguse, den Senat auflösen und schlug Ragusa ein Jahr später zu den sogen. Illyrischen Provinzen. 1815 kam die Stadt an Österreich, und seit 1918 gehört sie zu Südslavien.

Der osmanische Reisende Ewliya Çelebi [s. d.] hat in seinem *Siyāhetnâme* (VI, 443 ff., bes. S. 445–53) *Dobre Venedik*, das er in Gegensatz zu *Bundukāni Venedik*, d. i. Venedig (vgl. zu diesen Ausdrücken F. Babinger, *Aus Südslawiens Türkeizeit*, Berlin 1927, S. 38 Anm. und H. v. Mzik, *Beiträge zur Kartographie Albaniens*, in *Geologica Hungarica*, series geologica, tomus III, Budapest 1929, S. 639–19, Anm. 88) stellt, eine eingehende Beschreibung gewidmet; er gelangte im Jahr 1074 (1664) über Ljubomir, Popovo nach Dubrovnik, von wo er weiter nach Castelnovo (Herceg Novi) zog. Über ungarische und serbokroatische Übertragungen dieses Abschnittes vgl. F. Babinger, *Ewliya Çelebi's Reisewege in Albanien*, Berlin 1930, S. 1 und 2, Anm. 8.

Statistische Angaben über die Bevölkerung Ragusa's in älterer Zeit liegen nicht vor. Die Stadt zählte an 800 Häuser. Das ganze Gebiet hatte an



50 000 Einwohner. Mit dem Wohlstand und der langen Friedenszeit begann auch literarisches Leben, mit eifriger Pflege der Dichtkunst, lateinisch und slavisch, seit dem Ende des XV. Jahrh. Das Lateinische hielt sich in den Ämtern über ein Jahrtausend, in den Senatsprotokollen bis 1808. Ragusa beherbergte in seinen Mauern nicht selten erlauchte Flüchtlinge die dort vor den Verfolgungen der Türken Schutz gesucht hatten (z.B. Skanderbeg).

Das Staatsarchiv von Ragusa, das im Rektorenpalast untergebracht ist, aber noch der gründlichen Sichtung harret, enthält eine erhebliche Menge unveröffentlichter türkischer Urkunden und zahllose für die Geschichte der Türkenherrschaft in Südosteuropa hochwertige Aktenstücke. Vgl. Friedrich Giese, *Die osmanisch-türkischen Urkunden im Archive des Rektorenpalastes in Dubrovnik (Ragusa)*, in *Festschrift für Georg Jacob zum siebenzigsten Geburtstag*, Leipzig 1932, S. 41—56. Hierzu ist zu vergleichen J. Gelcich (Djelčić), *Dubrovački arhiv, in Glasnik zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, XXII, Sarajevo 1910, sowie Milan v. Rešetar, *Dubrovački arhiv, in der Narodna Enciklopedija*, I, 584 ff.

Ausser zum Osmanischen Reich unterhielt Ragusa auch zu anderen islamischen Staaten rege Handelsbeziehungen. So liess sich Ragusa 1510 durch Kānsūh al-Ghūrī [s. d.] ein Privileg ausstellen, das seinen Handel mit Ägypten Schutz und Freizügigkeit verschaffte (vgl. Giacomo Luccari, *Copioso ristretto degli Annali di Rausa*, Venedig 1605, S. 126 und dazu Fr. M. Appendini, *Notizie sulle storico-critiche antichità, storia e letteratura de' Ragusei*, Ragusa 1802, I, 213 mit irrigem Schlussfolgerungen). Die Beziehungen waren freilich nicht immer friedlicher Art, wie der „Kriegszustand“ zwischen dem Freistaat und Marokko im Jahre 1194 (1780) dartut (vgl. dazu F. Babinger, *Ein marokkanisches Staatsschreiben an den Freistaat Ragusa vom Jahre 1194 (1780)*, in *MSOS*, XXX, Berlin 1927, II. Abtg., S. 191 ff. sowie *ebd.*, XXXI, S. 98 f.). Das Staatsarchiv von Dubrovnik verwahrt weitere bisher unveröffentlichte marokkanische Urkunden aus dem Ende des XVIII. Jahrh.'s, so ein Staatsschreiben vom 9. Rebi' II 1195 (4. April 1781).

*Litteratur*: Ausser den im Text bezeichneten Quellenwerken vgl. noch die älteren Reisewerke, soweit sie den Weg durch die Balkanhalbinsel (*Slavonia*) schildern, also vor allem Jean Chesneau, *Les Voyages de Monsieur d'Aramon* (1547), Paris 1887, hrsg. von Ch. Schefer; Sieur D[es Hayes de] C[ourmenin], *Voyage du Levant fait par le commandement du roy en l'année 1621 par le Sieur D. C.*, 2. Ausg., Paris 1632; *Les Voyages de M. Quiclet à Constantinople par terre*, Paris 1664 u. ö.; Sir George Wheler, *Journey into Greece*, London 1682 oder französische Übertragung *Voyage de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, Amsterdam 1689, zwei Bände. — Eine wissenschaftliche, vor allem die urkundlichen Quellen erschöpfende Darstellung der Beziehungen Ragusa's zum Osmanischen Reich fehlt ebenso wie eine gründliche Handelsgeschichte des Freistaates. — Als Hauptwerk über die Geschichte Ragusa's muss nach wie vor die *Geschichte des Freistaates Ragusa*, Wien 1807, von Johann Christ. v. Engel (1770—1814) angesehen werden. Über sonstige Beziehungen Ragusa's zu den Ländern des Islam unterrichtet in ersthafter Nachprüfung nicht jederzeit stand-

haltender Weise die Schrift von Vladimir Mažuranić, *Südslaven im Dienste des Islams (vom X. bis ins XVI. Jahrhundert)*, verdeutsch und herausgegeben von Camilla Lucerna, Zagreb-Leipzig 1928, 55 Seiten. — Über ragusäisches Münzwesen vgl. die gründlichen Untersuchungen von Milan v. Rešetar, *Dubrovačka numismatika*, zwei Teile, 1924—26. — Von den ragusäischen Geschichtsschreibern der älteren Zeit verdient ausser S. Razzi, *La storia di Raugia*, Lucca 1588 und Jun. Resti, *Chronica Ragusina* (in den *Monumenta Slav. Merid.*, XXV. Bd., Agram 1893) Giacomo di Pietro Luccari [= Jakov Lukarević (1551—1615)] am meisten Beachtung, doch fehlt eine gründliche Untersuchung über die manchmal wohl trüben Quellen seines *Copioso ristretto degli annali di Rausa*, (Venedig 1605, XXXVI, 176 S. 4° und Ragusa 1790, XXIII, 325 S. 8°); vgl. einstweilen Vl. Mažuranić, *Izviesti dubrovačkoga historika Jakova Lukarevića, in Narodna Starina*, Zagreb 1924, Nr. 8, S. 121—53. — Eine ausgezeichnete und erschöpfende Bibliographie über Ragusa bietet die Einleitung des Werkes von Ivan Dujčev, *Avvisi di Ragusa. Documenti sull' Impero turco nel secolo XVII e sulla guerra di Candia*, Rom 1935, das auch für die Geschichte der ragusäisch-türkischen Beziehungen von grosser Wichtigkeit ist. — Eine Sammlung und Herausgabe zweifellos vorhandener Berichte ragusäischer Gesandter über deren Reise an die Pforte nach Art der längst veröffentlichten venezianischen *relazioni* steht völlig aus. Die einzigen Ausnahmen dürften bilden die *Relazione dello stato della religione nelle parti dell' Europa sottoposte al dominio del Turco* von Matthäus Gundulić (Gondola), der bis Juli 1674 28 Monate lang in der Türkei sich aufhielt, verfasst in Rom 1675, herausgegeben von Banduri, *Imperium Orientale*, Paris 1711, II. Band: *Animadversiones in Constant. Porphyrogen. de administratione imperii*, S. 99—106 (vgl. dazu Drinov in *Periodičesko Spisanje* von Braila, II, 65, der diese Ausgabe nicht kannte und Auszüge aus einer anderen Handschrift veröffentlichte). Auch eine Liste dieser Gesandten fehlt (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, IX, 318), in der die Namen fast aller edlen Geschlechter Ragusa's, wie der Bona, Caboga, Gozze, Gondola, Menze, Pozza, Resti usw. erscheinen. Die Pforte entsandte nach Ragusa als einem Tributland niemals Botschafter, sondern nur Kommissäre (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, IX, 331), sodass türkische Berichterstattung durchaus mangelt.

(FRANZ BABINGER)

AL-RAḤBA, RAḤBAT MĀLIK B. ṬAWK oder RAḤBAT AL-SHA'M, Stadt am rechten Ufer des Euphrat, das jetzige al-Miyādīn.

Über die Geschichte der Stadt in vorarabischer Zeit ist kaum Sicheres zu ermitteln. Sie wurde im Mittelalter gewöhnlich mit dem biblischen Rehōbōt han-Nāhār (Gen. XXXVI, 37), d. h. Rehōbōt am Flusse (Euphrat) gleichgesetzt, besonders im Talmud und von den syrischen Schriftstellern (z. B. Mich. Syr., vgl. Index, S. 63<sup>b</sup>; Barhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 273 u. öfter), die sie Rehābōt, Rahabat zu nennen pflegten (M. Hartmann, in *Z D P V*, XXIII, S. 42, Anm. 1). A. Musil (*The Middle Euphrates*, New York 1927, S. 340) hält es für das Thapsakos des Ptolemaios, das er gewiss unrichtig von der bekannten Stadt dieses Namens am Euphratknie unterscheiden will (*ebd.*, S. 318—

320), anstatt darin nur ihre irrice Ansetzung durch den alexandrinischen Geographen zu sehen (vgl. meinen Art. THAPSAKOS in Pauly-Wissowa, *RE*, V, A, Sp. 1272—80). Der Name al-Raḥba wird von Yāqūt (*Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 764, nach dem Grammatiker Naḍḍar b. Shumail) als flacher Teil eines Wadi's, an dem sich das Wasser sammelt, gedeutet (E. Herzfeld, *Archäolog. Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, II, 382; vgl. A. Socin, in *ZDPV*, XXII, 45).

Nach arabischen Angaben hiess sie früher Furḍat Nu'm (al-Tabarī, ed. de Goeje, I, 917) oder nur al-Furḍa (Ibn Miskawaih, *Taḍjārīb*, ed. Caetani, S. 87); in der Nachbarschaft lag ein Kloster, Dair Nu'm (Yāqūt, II, 704; IV, 797).

Nach al-Balādhurī (ed. de Goeje, S. 180) soll es allerdings keine Spuren dafür gegeben haben, dass al-Raḥba unterhalb von Karkisiya eine alte Stadt sei; vielmehr habe es erst Mālik b. Ṭawḳ b. 'Attāb al-Taghlibī (vgl. Abu 'l-Maḥāsīn, ed. Popper, II, 34) unter dem Khalīfat des al-Ma'mūn (813—33) erbaut (eine legendäre Ausschmückung der Gründungsgeschichte von 'Umar al-Bistāmī bei Yāqūt, II, 764). Die Neugründung hatte die Form eines rechteckigen, länglichen Kopttuches (*Tailasān*). Nach dem Tode dieses Gründers (Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, VII, 188) im Jahre 260 (873/4) folgte auf ihn als Herrscher der Stadt sein Sohn Aḥmed, der aber 883 von Ibn Abi 'l-Sāḍj, dem Herrn von al-Anbār, Ṭarīḳ al-Furāt und Raḥbat Ṭawḳ, vertrieben wurde (al-Tabarī, III, 2039).

Der Karmāte Abū Ṭāhir eroberte die Stadt am 3. März 928 und tötete viele ihrer Bewohner (Ibn Miskawaih, *Taḍjārīb*, ed. Amedroz, I, 182 f.; al-Mas'ūdī, in *BGA*, VIII, 384 f.; Ibn al-Athīr, VIII, 132; 'Arib, ed. de Goeje, S. 134). Die Stadt hatte in den folgenden Jahrzehnten unter inneren Streitigkeiten viel zu leiden, bis 'Ādil, der von Badjkam von Baghdād hingeschickt worden war, 330 (941/2) die Stadt und die ganze Provinz Ṭarīḳ al-Furāt nebst einem Teil von al-Khābūr in Besitz nahm (Ibn al-Athīr, VIII, 266 f., 295). Unter dem Ḥamdāniden Nāṣir al-Dawla empörte sich in al-Raḥba der Taghlibite Djamān, unter dem die Stadt schwer zu leiden hatte; er wurde schliesslich vertrieben und erkrank im Euphrat (*a. a. O.*, S. 357 f.). Nach dem Tode des Nāṣir al-Dawla (358 = 969) stritten sich seine Söhne Ḥamdān, Abū 'l-Barakāt und Abū Taghlib um den Besitz der Stadt, die schliesslich dem letzteren zufiel, der dann ihre Mauern restaurieren liess (Ibn al-Athīr, VIII, 437 f.). Er verlor sie wieder 368 (978/9); damals fiel sie dem Būyiden 'Aḍud al-Dawla zu (Ibn al-Athīr, VIII, 511 f.). Bahā' al-Dawla setzte 381 (991/2) auf Wunsch der Einwohner einen Gouverneur in al-Raḥba ein (Ibn al-Athīr, IX, 64). Kurz darauf fiel die Stadt an Abū 'Alī b. Ṭhimāl al-Khafādjī, den der 'Ukailide 'Isā b. Khalāṭ 399 (1008/9) tötete; dieser wiederum wurde von einem Heere des al-Ḥākim von Ägypten geschlagen und fiel. Zwar trieb der 'Ukailide Badrān b. al-Muḳallid das ägyptische Heer wieder zurück, aber Lu'lu' von Damaskus brachte bald al-Raḳḳa und al-Raḥba unter ägyptische Oberhoheit.

Ein Bürger der Stadt, Ibn Muḥkān, machte sich schliesslich zu ihrem unabhängigen Herren und besetzte auch 'Āna, wobei ihn der Kilābite Ṣāliḥ b. Mirdās von al-Ḥilla zuerst unterstützte, später aber tötete, um sich selbst zum Herrn von al-Raḥba zu machen (Ibn al-Athīr, IX, 148; Ibn Khaldūn, *Ibar*, ed. Bülāḳ, IV, 271). Zwischen 447 (1055)

und 450 (1058) floh Arslān al-Basasirī (oben, I S. 696 f.) nach al-Raḥba, um dort mit dem ägyptischen Khalīfen Mustansir in Verbindung zu treten (Yāqūt, I, 608). Der Sohn des Ṣāliḥ, Ṭhimāl, der spätere Herr von Ḥaleb, folgte ihm im Besitze der Stadt (Ibn al-Athīr, IX, 163), und im Frühjahr 1060 dessen Bruder 'Aṭiya (Ibn al-Athīr, X, 8), der, 1065 von seinem Neffen Maḥmūd aus Ḥaleb vertrieben, Herr von al-Raḥba, A'zāz, Manbidj und Bālis blieb (Kamāl al-Dīn, *Historia Merdasidarum*, Übers. J. J. Müller, S. 59). Zum Distrikt von al-Raḥba gehörten damals (1063) auch al-Khānūka, Karkisiya und Duwaira (Ibn al-Kalānisi, ed. Amedroz, S. 116). Malikshāh verlieh 479 (1086/7) al-Raḥba mit Umgebung, Harrān, Sarūdj, al-Raḳḳa und al-Khābūr dem Muḥammed b. Sharaf al-Dawla (Ibn al-Athīr, X, 105). Im Jahre 489 (1096) eroberte und plünderte Karbūka von al-Ḥilla die Stadt (Ibn al-Athīr, X, 177). Nach seinem Tode kam sie (1102/3) an Kāyimāz, einen ehemaligen Feldherrn des Alp Arslān, dann an den Türken Ḥasan. Ihm entriss sie der Sultan von Damaskus, der dort den Shaibāniden Muḥammed b. al-Sabbāk als Gouverneur einsetzte (Ibn al-Athīr, X, 249). Am 19. Mai 1107 nahm Djāwālī, der Feldherr des 'Imād al-Dīn Zengī, die Stadt durch Verrat ein (Ibn al-Athīr, X, 297; Ibn al-Kalānisi, ed. Amedroz, S. 156 f.; Michael Syrus, Übers. Chabot, III, 193; IV, 592; Barhebraeus, *Chron. Syr.*, ed. Bedjan, S. 273). 'Izz al-Dīn Mas'ūd b. al-Bursuki eroberte sie 1127 kurz vor seinem Tode (Ibn al-Athīr, X, 360 f.; Mich. Syr., III, 228 = IV, 610; Barhebr., *Chron. syr.*, S. 287). Nachdem sich seine Nachfolger im Streite um die Herrschaft gegenseitig umgebracht hatten, fiel al-Raḥba an den jungen Bruder des 'Izz al-Dīn, für den Djāwālī als Lehns-mann des Zengī die Regierung führte (Ibn al-Athīr, X, 453 f.). Kuṭb al-Dīn, der Sohn des Zengī, besass 544 (1149/50) die Stadt (Ibn al-Athīr, XI, 93). Am 12. August 1157 wurde al-Raḥba ebenso wie Ḥamāh, Shaizar, Salāmya und andere Städte durch ein Erdbeben zerstört (Ibn al-Kalānisi, ed. Amedroz, S. 344; Mich. Syr., III, 316; Barhebr., *Chron. syr.*, S. 325 f.). Der Stamm der Khafādja, der 1161 die Gegend von al-Ḥilla und al-Kūfa geplündert hatte, zog sich, von den Regierungstruppen verfolgt, nach Raḥbat al-Sha'm zurück, von wo er durch andere Nomaden verstärkt die feindlichen Truppen wieder vertrieb (Ibn al-Athīr, XI, 182 f.). Nūr al-Dīn belehnte den Kurden Asād al-Dīn Shirkūh b. Aḥmed b. Shādī aus Dwin, Saladin's Oheim, im Jahre 559 (1164), mit al-Raḥba und Hims (Mich. Syr., III, 325; Barhebr., *Chron. syr.*, S. 330); dieser übertrug die Verwaltung von al-Raḥba einem Offizier Yūsuf b. Mallāḥ. Shirkūh baute etwa einen Farsakh (5 km) vom Euphrat entfernt al-Raḥbat al-Djadida mit einer Festung, da die Stadt Raḥbat Mālik b. Ṭawḳ damals gefallen war (Abu 'l-Fidā', *Taḥwīm al-Buldān*, ed. Reinaud, S. 281; Hādjdjī Khalīfa, *Dihān-numā*, Stambul, S. 444). Die neue Stadt al-Raḥba wurde eine wichtige Karawanenstation zwischen Syrien und dem Irāk, wie wir unter anderem von Ibn Baṭṭūta erfahren (*Tuhfa*, ed. Deffrémery-Sanguinetti, IV, 315), der von dort über al-Sukhna nach Tadmur reiste.

In der Familie des Shirkūh blieb die Stadt ein Jahrhundert lang, bis Baibars 1264 dort einen ägyptischen Gouverneur einsetzte (Ibn al-Athīr, XI, 341; XII, 189; Abu 'l-Fidā', *Annales Muslem.*, ed. Reiske-Adler, IV, 142; V, 16). Sonḳor al-



Ashkar von Damaskus, der sich gegen Kalā'ūn 678 (1279) erhob, floh nach einer Niederlage nach al-Raḥba zum Emir 'Isā und wandte sich von dort an Abaka um Schutz (Barhebr., *Chron. syr.*, S. 543).

Die Mongolen unter Kharbanda belagerten al-Raḥba 712 (1312/3) auf ihrem Zuge nach Syrien. Auf seinem Rückzuge liess Kharbanda seine Belagerungsmaschinen zurück, die darauf von den Verteidigern der Stadt in ihre Zitadelle gebracht wurden (Abu 'l-Fidā', V, 268 f.; al-Ḥasan b. Ḥabīb b. 'Umar, *Durrat al-Aslāk fi Dawlat al-Atrāk*, bei H. E. Weijers in *Orientalia*, ed. Juynebol, II, Amsterdam 1846, S. 319). Ihr damaliger Gouverneur, Ibn al-Arkashī, starb 715 (1315/6) in Damaskus (Abu 'l-Fidā', V, 300). Muhanna und sein Geschlecht, die 'Isā, wurden im Frühjahr 1320 aus der Gegend von Salama vertrieben und von den syrischen Truppen bis al-Raḥba und 'Ana verfolgt (Abu 'l-Fidā', V, 340 f.); vielleicht wurde die Stadt damals zerstört.

Der Euphrat überschwemmte 1331 die Umgebung von al-Raḥba (Ibn Kathīr, Wiener Ms., bei Musil, *The Middle Euphrates*, S. 3, Anm. 3).

Nach den arabischen Geographen lag al-Raḥba am Euphrat (Kudāma, in *BGA*, VI, 233; al-Makdisī, in *BGA*, III, 138; al-Idrīsī, Übers. Jaubert, II, 137 f.; al-Dimishkī, ed. Mehren, S. 93; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 51) und zugleich an dem von ihm bei Fam Sa'īd rechts abzwiegenden Kanal Sa'īd, der unterhalb der Stadt, deren Ländereien er bewässerte, und oberhalb von al-Dāliya, das ebenfalls Dāliyat Mālik b. Taḥk hiess, wieder in den Euphrat zurückfloss (Suhṛāb, ed. v. Mālik, in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, V, Leipzig 1930, S. 123; Yākūt, IV, 840; Abu 'l-Fidā', *Taḥwīm*, S. 281). Die Stadt lag drei Farsakh von Karkisiya (al-'Azizi bei Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 281) und nach al-Makdisī (*BGA*, III, 140) je eine Tagereise von dieser Stadt, von al-Dāliya und von Bīrā' entfernt (letztere Angabe ist recht ungenau; vgl. Musil, *a. a. O.*, S. 253 f.). Musil (*a. a. O.*, S. 250) hält al-Dāliya unrichtig für al-Ṣālihiya, was unmöglich ist, da 12—5 km oberhalb davon der Euphrat dicht am Fusse des Djabal Abu 'l-Kāsim fliesst, der Kanal Sa'īd also nördlich davon in den Euphrat zurückgeflossen sein muss (vgl. die Karte von Mesopotamien der Preuss. Landesaufnahme, Febr. 1918, in 1:400 000, Blatt 30: 'Ana; Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, Paris 1926, Atlas, Taf. I: *Cours de l'Euphrate entre Circesium et Doura-Europos d'après l'Aéronautique de „l'Armée du Levant“* in demselben Massstabe, und die Karten bei Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise*). Die Stadt al-Raḥba war jakobitisches Bistum (die Bischöfe zusammengestellt bei Mich. Syr., III, 502); dass sie auch wenigstens zeitweise nestorianisches Bistum war, zeigt eine Lebensbeschreibung des Katholikos Eliyā I. (über ihn Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur*, S. 286 f.), der kurz vor seinem am 6. Mai 1049 erfolgten Tode einen Bischof dieser Stadt ordnete (Assemani, *Bibl. orientalis*, III, 263).

Aus den Angaben der arabischen Geographen geht hervor, dass das alte Raḥbat Mālik b. Taḥk am Ufer des Euphrat lag (al-Iṣṭakhri, in *BGA*, I, 147; Ibn Ḥaṣḥal, *BGA*, II, 17, 138; al-Makdisī, *BGA*, III, 138; Yākūt, *Muḍjam*, III, 280; Ibn Khurḍādhbih, *BGA*, VI, 233), also vermutlich dem jetzigen al-Miyādīn (Plur. von *diḥmān* entsprechend G. Hartmann, *Anst. aus dem pers. Maṣnūn*, S. 165; E. Herzfeld,

*Archäol. Reise*, II, 382, Anm. 1; A. Musil, *The Middle Euphrates*, S. 3, 253, 340), während das neue al-Raḥba, wie wir sahen, einen Farsakh davon entfernt erbaut wurde, wo noch jetzt im Südwesten von al-Miyādīn sich die Burgruine al-Rahaba oder Rhaba befindet. Nach Abu 'l-Fidā' (ed. Reinaud, S. 281) ragten unter den Ruinen der Altstadt noch Türme hervor. Gegenüber von al-Raḥba am linken Ufer des Euphrat lag eine Festung, die Marwān II. (744—50) im Kampfe mit Hishām eroberte (Maḥbūb von Manbidj, *Kitāb al-'Unwān*, ed. Vasiliev, in *Patr. Orient.*, VIII, 517 f.). In dieser Festung hat Musil (*a. a. O.*, S. 338 f.) das al-Zaitūna (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 180; Tabari, II, 1467 f.; Ibn Khurḍādhbih, S. 74) und das antike *Zaḍā* erkannt, das nach diesem Khalifen noch jetzt al-Marwāniye heisst, aber freilich nicht gegenüber von al-Miyādīn, sondern 20 km weiter unterhalb liegt.

Ibn Ḥawkal (*BGA*, II, 155) lobt die Fruchtbarkeit der wohlbewässerten Umgebung von al-Raḥba, wo am Ostufer des Euphrat in den Obstgärten auch Dattelpalmen gedeihen; ebenso waren ihre Quitten berühmt (al-Makdisī, in *BGA*, III, 145). Die Karte von Mesopotamien (1:400 000) verzeichnet bei „Mejādīn“ „die erste (nördlichste) Palme“; Datteln reifen freilich erst bei besonders günstiger Witterung in der Gegend von Albū Kamāl (Musil, *a. a. O.*, S. 342). Nach al-Iṣṭakhri (*BGA*, I, 77) war Raḥbat Mālik b. Taḥk grösser als Karkisiya; al-Makdisī (*BGA*, III, 142) nennt es den Mittelpunkt des Euphratdistrikts (*'Amal al-Furāt* oder *Nāhiyat al-Furāt*), wie in frühislamischer Zeit die fruchtbare Ebene von Dair al-Zawr bis Albū Kamāl mit den Städten al-Raḥba, Dāliya, 'Ana und al-Ḥaditha bezeichnet wurde (Herzfeld, *a. a. O.*, II, 382). Nach ihm ist die Stadt halbkreisförmig am Rande der Wüste gebaut und von einer starken Festung beschützt.

Yākūt besuchte die Stadt, die nach ihm von Damaskus 8 Tage, von Haleb 5 Tage, von Baghdād 100 Farsakh, von al-Rakka etwas über 20 Farsakh entfernt war. Bei al-Dimishkī (ed. Mehren, S. 202) wird sie als al-Raḥbat al-Furātiya genannt. Zur Zeit des Khalil al-Zāhiri (*Zubda*, ed. Ravaisse, S. 50) gehörte sie zu Haleb. Nach al-'Umari reichte Syrien, speziell seine Ostmark mit der Hauptstadt Hims, bis nach al-Raḥba; er nennt dort „eine Zitadelle und eine Statthalterschaft, und es liegen Bahriten, Reiterei, Aufklärungstruppen und Abteilungen von den Soldtruppen dort“ (al-'Umari, Übers. R. Hartmann, in *ZDMG*, LXX, 23, 30). Auch Ibn Battūta (*a. a. O.*) nennt die Stadt „das Ende von al-'Irāk und den Anfang von al-Shām“. Ḥādījī Khalifa rechnet von 'Ana bis al-Raḥba drei Tage-reisen und von dort nach al-Dair einen Tag (*Djāhānumā*, Stambul 1145, S. 483; dazu vgl. Musil, *a. a. O.*, S. 257).

Der venezianische Juwelier Gasparo Balbi, der auf dem Euphrat am 6. Februar 1588 an der Stadt vorbeifuhr, berichtet darüber (*Viaggi dell' Indie orientali*, Venedig 1590, ohne Pagination): „vedemmo castello Rahabi appresso il qual castello si vede una città rovinata, ma in alcuni lati di essa habitata da alcune poche persone di nome di Rahabilitica (zur Form Rahabi vgl. M. Hartmann, in *ZDPV*, XXII, 44, zu Nr. 390). Pietro Della Valle (*Viaggi*, Venedig 1664, I, 571) sah die Stadt „Rachba“ in einiger Entfernung vom Euphrat und hörte, dass es dort noch einige alte Bauwerke gäbe. Tavernier (*Les six voyages*, I, Paris 1676, S. 285) nennt einen

Ort „Mached-raba“, d. i. Maṣḥad al-Raḥba (9 km südwestlich von al-Rḥaba).

In neuer Zeit wurden al-Miyādīn und die Ruinen al-Rḥaba (so die übliche Aussprache) wiederholt besucht (vgl. *Litteratur*). Der Grundriss des Kastells bildet ein Dreieck mit abgestumpften Spitzen; Abbildungen des Kastells findet man z. B. bei Musil, *The Middle Euphrates*, S. 7, Abb. 2, oder Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise*, III, Taf. LXXIX f.

*Litteratur*: al-Isṭakhrī, in *BGA*, I, 77; Ibn Ḥawkal, *BGA*, II, 155; al-Makdisī, *BGA*, III, 142, 145; Yāqūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, II, 734, 764; Saḥī al-Dīn, *Marāsid al-Iṭīlāʾ*, I, 464; al-Balādhuri, *Futūḥ al-Buldān*, ed. de Goeje, S. 180; Ibn Djbair, ed. Wright, S. 250; Kaḥka-shandī, *Ḍawʾ*, Kairo 1324, S. 291, vgl. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 77–80, 183, 245 f., 254, 259; R. Hartmann, *Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Khālil al-Zāhirī's Zubdat Kashf al-Mamālik*, Dissert. Tübingen 1907, S. 62; K. Ritter, *Erdkunde*, XI, 268, 693 f., 706, 1433; G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer*, S. 165; M. Hartmann, in *ZDPV*, XXIII, 42, 44 f., 49, 61, 68, 113, 124, 127 f.; *OLZ*, II, 1899, Sp. 311; B. Moritz, *Zur antiken Topographie der Palmyrene*, in *Abh. Pr. Ak.W.*, 1889, S. 36, 37, Anm. 4; E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, S. 279 ff.; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 105, 124; ders., *Palestine under the Moslems*, London 1890, S. 517 f.; R. Hartmann, in *ZDMG*, LXX, 1916, S. 30, Anm. 9; E. Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber*, Heidelberger Diss., München 1912, S. 85; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, S. 252 f., 259, 454, Anm. 2, 514; A. Musil, *The Middle Euphrates*, New York, 1927, S. 340–45 und *passim*, vgl. Index, S. 415 f., unter ar-Raḥba, Raḥba Ṭowk usw.; A. Poidebard, *La trace de Rome dans le désert de Syrie*, Texte, Paris 1934, S. 93, 104; E. Herzfeld in Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, II, Berlin 1920, S. 382–84 und B. Schulz, *ebd.*, S. 384–86, dazu Abb. 367–69; III, Berlin 1911, Taf. LXXIX f.

(E. HONIGMANN)

**RAHBĀNĪYA** (A.), Mönchtum. Dies von *Rāhib* abgeleitete Wort findet sich im Korʾān nur einmal, und zwar an einer schwierigen Stelle (Sūra LVII, 27), die verschieden erklärt wird. Sie lautet: „Wir haben in die Herzen derer, die Jesus gefolgt sind, Milde, Mitleid und Raḥbānīya gelegt. Sie haben sie eingesetzt, ohne dass wir sie vorgeschrieben haben, nur aus Verlangen nach dem Wohlgefallen Gottes. Aber sie haben sie nicht gehandhabt, wie man sie handhaben musste. Dann haben wir denen ihre Vergeltung gegeben, die geglaubt haben; aber viele von ihnen sind Sünder gewesen“.

Nach einigen Exegeten hat das Verbum „wir haben gelegt“ nur zwei Objekte, nämlich Milde und Mitleid. Raḥbānīya muss also mit dem folgenden Verbum verbunden werden, so dass sie zu einer rein menschlichen Institution erklärt wird, die ausserdem von den Sündern noch verdorben wurde.

Nach anderen Exegeten aber beruht das Mönchtum, obwohl es den Menschen nicht vorgeschrieben wurde, auf einer göttlichen Eingebung. Aber es wurde durch die Sünder verdorben. In der Tat

scheint diese Auslegung gegenüber der anderen den Vorzug zu verdienen, obwohl die Nebeneinanderstellung von Milde, Mitleid und Mönchtum wenig natürlich erscheint.

Von diesen beiden Auslegungen verrät die erste eine weniger günstige Haltung gegenüber dem Mönchtum als die zweite. Nach Massignon soll die zweite die ältere Auslegung, die erste aber die übliche Ablehnung des Mönchtums sein, wie sie in der Tradition: „Es gibt kein Mönchtum im Islām“ ihren Ausdruck findet.

Diese Tradition findet sich in den kanonischen Sammlungen noch nicht; aber sie wird dort vorbereitet. Als die Frau des ʿOthmān b. Maʿʿūn sich über die Vernachlässigung von Seiten ihres Mannes beklagt, gibt Muḥammad ihr recht, indem er sagt: Die Raḥbānīya ist uns nicht vorgeschrieben (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 226; Dārimī, *Nikāḥ*, B. 3). Die folgende Tradition verrät eine weniger spezielle Tendenz: Der Gesandte Gottes sagt: Macht euch keinen Kummer, und Gott wird euch keinen Kummer machen. Einige haben sich Kummer gemacht, da hat Gott ihnen Kummer gemacht. Ihre Nachfolger befinden sich in den Zellen und den Klöstern, „einer Einrichtung, die wir ihnen nicht vorgeschrieben haben“ (Abū Dāwūd, *Adab*, B. 44). — Wenn nun der Islām das Mönchtum verwirft, so ersetzt er es durch den heiligen Krieg: Jeder Prophet hat irgend eine Raḥbānīya, und die Raḥbānīya dieser Gemeinde ist der heilige Krieg (Muḥammad zugeschrieben bei Aḥmed b. Ḥanbal, III, 266; Abū Saʿīd al-Khudrī zugeschrieben: *ebd.*, III, 82). Vgl. auch *TARĪQA*, ZUHD.

*Litteratur*: L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, S. 123 ff.; die Korʾān-Kommentare zu Sūra LVII, 27; Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, III/1, 287; Ḥarīrī, *Maḥāmāt*, ed. de Sacy, S. 570–1; Zamakhsharī, *al-Fāʾiq*, Haidarābād 1324, I, 269; Ibn al-Aṭṭār, *Nihāya*, s.v.; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, I, 389; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 394; ders., in *RHR*, XVIII, 193–94; XXXVII, 314; Pautz, *Mohammeds Lehre von der Offenbarung*, S. 194. (A. J. WENSINCK)

**RAḤIB** (A., Plur. *Ruḥbān*, *Raḥābīn*, *Raḥābīna*), Mönch. Die Gestalt des Mönches ist aus der vorislāmischen Dichtung sowie dem Korʾān und der Tradition gut bekannt. Die vorislāmischen Dichter sprechen von dem Mönche in der Zelle, dessen Lampenschein der nächtliche Wanderer von ferne gewahrt und der in ihm den Gedanken an die Herberge weckt.

Im Korʾān sind der Mönch und der *Kissīs*, bisweilen auch die *Aḥbār*, die religiösen Führer der Christen. Einerseits heisst es, dass die Rabbiner und Mönche auf Kosten der anderen Menschen leben (Sūra IX, 34) und dass die Christen ihre *Aḥbār* und ihre Mönche ebenso wie al-Masīḥ b. Maryam neben Gott zu ihren Herren gemacht haben (Sūra IX, 31). Andererseits werden die Christen wegen ihrer Liebe zu den Gläubigen gelobt, die sich daraus erklärt, dass es unter ihnen Priester und Mönche gibt (Sūra V, 87). Im Ḥadīth begegnet man dem Rāhib ziemlich oft in Geschichten nach Art der *Kiṣaṣ al-Anbiyāʾ* (s. Bukhārī, *Anbiyāʾ*, B. 54; Muslim, *Zuhd*, Tr. 73; *Tawba*, Tr. 46, 47; Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra 85, Tr. 2; *Manāḥib*, Tr. 3; Nasāʾī, *Masaʾid*, Tr. 11; Ibn Maḍja, *Fitan*, Tr. 20, 23; Dārimī, *Faḍāil al-Khawān*, Tr. 16;





wurde. Diese musste jedoch wegen der schwindenden Einkünfte der *Zāwiya* Bashīr schliesslich zurückrufen. Inzwischen machten die Gründer anderer *Zāwiya*'s sich selbständig. Nach dem Tode Bashīr's im Jahre 1259 (1843/4) folgte ihr Schwiegersohn al-Hādjdj 'Ammār in der Leitung des Ordens. Als er merkte, dass sein Einfluss infolge der versäumten Teilnahme am Kampfe gegen die Franzosen, der von Bū Baghla organisiert war, dahinschwand, rief er im August 1856 seine Anhänger zu den Waffen und erlangte anfangs einige Erfolge. Im folgenden Jahre wurde er jedoch zur Übergabe gezwungen und kurz danach auch seine Frau oder Schwiegermutter an der Spitze von etwa 100 *Khawān*. 'Ammār zog sich nach Tunis zurück; hier bemühte er sich, seine Tätigkeit weiter auszuüben. Aber er wurde nicht allgemein als Ordenshaupt anerkannt, und sein Platz unter den Ait Smā'il wurde von Muḥammed Amziān b. al-Haddād aus Šaddūk eingenommen, der am 8. April 1871 im Alter von 80 Jahren den *Djihād* gegen die Franzosen ausrief, die im Deutsch-Französischen Krieg gerade besiegt worden waren. Der Aufstand hatte wenig Erfolg, obgleich er sich weit ausbreitete; am 13. Juli übergab sich Ibn al-Haddād dem General Saussier, der ihn nach Bougie schickte. Als vorbeugende Massnahme schloss man die ursprüngliche *Zāwiya*.

Seinem Sohne 'Aziz, der nach Neu-Caledonien verschickt worden war, gelang es, nach Djidda zu entfliehen; von hier aus suchte er, den Orden zu leiten. Aber verschiedene *Muqaddam*'s, die von seinem Vater ernannt wurden, sowie andere Gründer von *Zāwiya*'s behaupteten ihre Unabhängigkeit. Depont und Coppolani bringen Listen dieser Leute und geben ihre Einflussphäre an, die sich bis nach Tunesien und in die Sahara erstreckte. In ihrem Werke werden die Ordensanhänger auf 156 214 beziffert (1897). Rinn erwähnt, dass die Rahmānīya in Tolga gewöhnlich gute Beziehungen zu den französischen Behörden unterhielt.

Ordensübungen. Die Schulung des *Murīd* besteht darin, dass man ihn eine Reihe von sieben „Namen“ lehrt, deren erster die Formel *lā ilāha illa 'llāhu* ist, und 12 000 bis 70 000 mal in einem Tag und einer Nacht wiederholt werden muss; ihr folgen andere, wenn der *Šaiikh* mit dem Fortschritt des Neophyten zufrieden ist. Diese sind 2. *Allāh* dreimal; 3. *huwa*; 4. *Ḥaḥḥ* dreimal; 5. *ḥaiy* dreimal; 6. *ḥaiyūm* dreimal; 7. *ḥaḥḥār* dreimal (Rinn's Liste unterscheidet sich nur gering hiervon). Rinn sagt, dass der *Dhikr* des Ordens in der wenigstens 80-maligen Wiederholung des dem *Šādhilī* zugeschriebenen Gebetes von Donnerstag Nachmittag bis Freitag Nachmittag besteht und an den andern Wochentagen in der Formel *lā ilāha illa 'llāhu*. Beliebte Lesungen sind der „Thronvers“ mit Sūra I, CXII—CXIV (vorgeschrieben in des Gründers Diplom, übersetzt von A. Delpech, in *RA*, 1874) und die sieben obenerwähnten Visionen (Übers. von Rinn, S. 467).

Litteratur des Ordens. Das meiste scheint noch ungedruckt zu sein. Verschiedene Bücher werden dem Gründer zugeschrieben. A. Cherbonneau in *JA*, 1852, S. 517 beschreibt einen Katechismus mit dem Titel *al-Rahmānīya* von Muḥammed b. Bakhtarzi mit einem Kommentar von seinem Sohne Muṣṭafā, der vielleicht mit einem Werke, das von französischen Schriftstellern *Présents dominicaux* genannt wird, identisch ist. Ein anderes Werk aus dem Kreise des Ordens, das sie erwähnen, heisst

*al-Rawḍ al-bāsim fī Manāḥib al-Šaiikh Muḥammed b. al-Kāsim*.

Litteratur: Private Mitteilungen von Caid Benhassine Larba in Khanga Sidi Nadji durch Vermittlung von M. P. Geuthner; E. de Neveu, *Les Khouan*, Paris 1846; L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Algier 1884; O. Depont und X. Coppolani, *Confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897; H. Garrot, *Histoire générale de l'Algérie*, Algier 1910.

(D. S. MARGOLIOUTH)

RAHN (A.), das Pfand; *Rāhin*, der Pfandgeber; *Murtahin*, der Pfandnehmer. Der Kor'an (Sūra II, 283) sieht, offenbar in Bestätigung einer vorislamischen Rechtsübung, die Übergabe von Pfändern (*Rihāmūn makhbūda*) bei Termingeschäften vor, wenn die Abfassung einer schriftlichen Urkunde unmöglich ist. Die hier vorausgesetzte Rolle des Pfandes als Beweismittel für das Bestehen einer Obligation tritt im islamischen Recht durchaus hinter jener der Sicherung der Erfüllung einer Forderung zurück. Die Traditionen behandeln vom letzteren Standpunkt aus vor allem zwei Fragen: ob das Pfand bei Nichterfüllung anstelle der Forderung ohne weiteres in das Eigentum des Gläubigers übergehe oder nicht (die beiden Antworten haben sich in den Rechtssprichwörtern *al-Rahn bi-mā fih* bzw. *al-Rahn lā yaghlaḥ* kristallisiert); und die Frage, wer zur Benutzung berechtigt und zum Unterhalt verpflichtet sei (die oft belegte Antwort, dass der Pfandnehmer es benutzen dürfe, wenn er für den Unterhalt Sorge, ist später ganz ausser Kurs geraten). Nach der Lehre des islamischen Rechts ist der Pfandgeber zum Unterhalt verpflichtet, darf das Pfand aber nur bei den Šaḥīf'iten benutzen; auch die Benutzung durch den Pfandnehmer ist (ausser bei den Hanbaliten) ausgeschlossen; der Ertrag (Zuwachs) gehört dem Pfandgeber, wird aber (ausser bei den Šaḥīf'iten) ebenfalls Pfand; der Pfandnehmer haftet für das Pfand bei den Hanafiten und (mit Einschränkungen) den Mālikiten, bei den Šaḥīf'iten und den Hanbaliten gilt der Pfandvertrag als Treuhandverhältnis (mit stark herabgesetzter Haftung). Die Grundlage des Pfandverhältnisses muss eine Forderung (*Dain*) sein; der akzessorische Charakter des Pfandes wird im allgemeinen gewahrt; aber es werden Ausnahmefälle anerkannt, in denen durch den Untergang des Pfandes die Schuld erlischt, d. h. die Gefahr auf den Pfandnehmer übergeht. Während das Eigentum an dem Pfande dem Schuldner verbleibt, ist seine Verfügung darüber ausgeschlossen, und der Besitz wird dem Gläubiger übertragen; dieser hat das Recht, es beim Fälligwerden und Nichtleisten der Schuld zu seiner Befriedigung zu verkaufen. Die Hypothek ist unbekannt, ebenso die Rangordnung von Pfandrechten an derselben Sache. — Verschieden vom Pfand ist die Zurückbehaltung (*Habs*) einer Sache zur Sicherung einer mit ihr verknüpften Forderung, die ein von der Rechtsordnung in Einzelfällen gewährtes dingliches Recht darstellt, sich also mit dem gesetzlichen Pfandrecht berührt.

Litteratur: J. Schacht, *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*, S. 55 f.; Guidi-Santillana, *Sommario del diritto musulmano*, II, 285 ff.; López Ortiz, *Derecho musulmán*, S. 192 f.; Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 323 ff.; Querry, *Droit musulman*, I, 443 ff.; Th. W. Juynboll, *De hoofdregeelen der Šaḥīf'itische leer van het pandrecht*, Dissertation Leiden 1893.

(JOSEPH SCHACHT)



RA'IS AL-KUTTĀB, RA'IS EFENDI [Siehe RE'IS AL-KUTTĀB.]

RAIY, das alte Raghā, Stadt in Medien. Ihre Ruinen sieht man ungefähr 8 km südsüdöstlich von Teheran und südlich eines Höhenzuges, der hier von dem Vorgebirge des Elburz in die Ebene vorspringt. Das Heiligtum und das Dörfchen Shāh 'Abd al-'Azīm liegen unmittelbar im Süden dieser Ruinen. Die geographische Bedeutung der Stadt beruhte auf der Tatsache, dass sie in der zwischen dem Gebirge und der Wüste sich hinziehenden fruchtbaren Zone lag, durch die sich seit undenklichen Zeiten der Verkehr zwischen dem westlichen und östlichen Irān abgewickelt haben muss. Mehrere von Māzandarān kommende Strassen laufen von Norden her in Raiy zusammen.

Im Avesta, *Widēwāt*, I, 15 wird Raghā als der zwölfte von Ahura-Mazda geschaffene heilige Ort erwähnt. *Yašna*, XIX, 18 nennt ihn *zābruratuš Raghā zaraustriš* „das vier Rangstufen besitzende zoroastriische Raiy“, weil in Raghā der Vertreter der auf Zoroaster (*Zarāuštrōtemo*) zurückgehenden Vorrechte auch die Fürstengewalt (*ratuš dāhyumō*) in sich vereinte, während anderswo diese beiden Würdenträger mit den drei Kategorien der Unterführer fünf Ränge bildeten. Daraus folgert der mittelpersische Kommentar, dass Zoroaster aus Raghā stammte. Die Stadt wird auch *bri-zantu* (*Widēwāt*, I, 15) genannt, was Bartholomae mit „drei Gae besitzend“ übersetzt, obgleich die Erklärung des mittelpersischen Kommentars lautet: „drei Stände (soziale Klassen) besitzend, denn die Priester, die Krieger und Bauern waren dort gut“ (s. Bartholomae, *Altiran. Wörterbuch*, Sp. 579, 811, 1497; vgl. Marquart, *a. a. O.*, S. 122). Die jüngeren Kommentare verlegen Raiy in die Atropatēne entsprechend der späteren Tendenz, die Ereignisse aus der heiligen Geschichte in dieser Provinz zu lokalisieren.

In den altpersischen Inschriften (Bh. 2, 10—8) begegnet Ragā als die Provinz Mediens, wo im Herbst 521 v. Chr. der falsche König Mediens Frawartish vergeblich Zuflucht suchte; von Ragā aus schickte auch Darius Verstärkungen an seinen Vater Wishtāspa, als dieser den Aufstand in Parthien unterdrückte (Bh. 3, 1—10).

Rhagai wird auch in den biblischen Apokryphen erwähnt. Tobias schickte von Ninive aus seinen Sohn Tobias, um das in Rhagai bei Gabael, einem Sohn des Gabrias, hinterlegte Geld zu holen (Tobias, I, 14). Das Buch Judith (I, 15) verlegt in die Nähe von Ragau (falls dies Raghā ist!) die Ebene, in der Nebukadnezar den Mederkönig Arphaxad (Phraortes?) geschlagen haben soll.

Als im Sommer 330 v. Chr. Alexander der Grosse Darius III. verfolgte, brauchte er 11 Tage, um von Ekbatana nach Rhagae zu kommen (Arrian, III, 20, 2). Diodor berichtet, dass Antigone nach seinem Siege über seinen Rivalen Eumenes durch Rhagae zog (316 v. Chr.). Nach Strabon (XI, 9, 1 und XI, 13, 6) baute Seleucus Nikator (312—280) Rhagae unter dem Namen Eurōpos (zur Erinnerung an seine Heimatstadt in Mazedonien) wieder auf, und in der Nähe von Eurōpos seien die Städte Laodicea, Apamea und Heraclea von Mazedoniern besiedelt worden. Nach dem Aufkommen der Parther wurde die Stadt in Arsakia umgetauft. Es ist jedoch möglich, dass alle diese Städte trotz ihrer Lage an demselben Orte ein wenig getrennt voneinander lagen, denn die Autoren nennen sie nebeneinander.

Warāmīn. Athenäus sagt im *Deipnosophistae*, dass die parthischen Könige den Frühling in Rhagae (*ἔν Ράγαις*) und den Winter in Babylon verbringen (siehe die Einzelheiten bei A. V. W. Jackson und Weissbach). Die griechischen Volksetymologien, die den Namen Raghā im Hinblick auf die Erdbeben erklären, dürften die Häufigkeit dieses Naturereignisses in der dem Damāwand so nahe gelegenen Gegend widerspiegeln.

Unter den Sāsāniden erliess Yazdagird III. im Jahre 641 von Raiy aus seinen letzten Aufruf an sein Volk, bevor er nach Khurāsān floh. Das Heiligtum Bibi Shahr-Bānū, das auf der Südseite des obengenannten Höhenzuges liegt und nur für Frauen zugänglich ist, steht im Zusammenhang mit der Erinnerung an Yazdagird's Tochter, die nach der Überlieferung die Frau Husain b. 'Alī's geworden sein soll. Unter den Jahren 485, 499 und 553 n. Chr. wird Raiy als Bischofssitz der ostsyrischen Kirche genannt.

Die arabische Eroberung. Das Jahr der Eroberung wird verschieden angegeben (18—24 = 639—44), und es ist möglich, dass sich die arabische Herrschaft erst allmählich festigte. Noch im Jahre 25 (646) wurde von Sa'd b. Abī Waqqās in Raiy ein Aufstand unterdrückt. Die Araber scheinen die Zwistigkeiten unter den persischen Adelsfamilien für sich ausgenutzt zu haben. Raiy war das Lehen der Familie Mihrān, und infolge des von Siyāwakhs b. Mihrān b. Bahrām Čubin geleisteten Widerstandes liess Nu'aim b. Muḳarrin die alte Stadt zerstören und befahl Farrukhān b. Zainabi (Zainadī?) b. Kūla [s. d. Art. MAŠMUGHĀN], eine neue Stadt zu bauen (Tabarī, I, 2655). Im Jahre 71 (690) wird neben dem arabischen Gouverneur noch ein König aus dem Hause Farrukhān genannt.

Der Übergang der Macht von den Omayyaden auf die 'Abbāsiden vollzog sich in Raiy ohne Schwierigkeiten, aber im Jahre 136 (753) bemächtigte sich der „Khurramite“ Sunbadh, einer der Getreuen Abū Muslim's, für kurze Zeit der Stadt. Eine neue Epoche begann für Raiy mit der Ernennung des Thronerben Muḥammad Mahdi zum Gouverneur des Ostens (141—52 = 758—68). Er baute Raiy unter dem Namen Muḥammadiya wieder auf und umgab es mit einem Graben. Die Vorstadt Mahdi-abādīh wurde für diejenigen Einwohner geschaffen, die ihren Besitz in der alten Stadt räumen mussten. Hārūn al-Rashid, Mahdi's Sohn, wurde in Raiy geboren und erinnerte sich immer gern seiner Heimatstadt und ihrer Hauptstrasse. Im Jahre 195 (810) trug der General Ma'mūn's Tāhīr b. Husain bei Raiy einen Sieg über die Truppen Amīn's davon. Um 250 (865) begann in Raiy der Kampf zwischen den zaiditischen 'Aliden Tabaristān's zuerst mit den Tāhīriden und dann mit den türkischen Generälen des Khalifen. Erst im Jahre 272 (885) entriss Adhghū-egin von Kāzwin die Stadt den 'Aliden. In der Absicht die Lage zu festigen, ernannte im Jahre 261 (894) der Khalife Mu'tamid für Raiy seinen Sohn, den späteren Khalifen Muktafi. Kurze Zeit darauf begannen sich die Sāmāniden in die Angelegenheiten von Raiy einzumischen. Ismā'il b. Aḥmed nahm Raiy im Jahre 289 (912), und die vollendete Tatsache wurde vom Khalifen Muktafi anerkannt. Ebenso erhielt im Jahre 296 (919) Aḥmed b. Ismā'il in Raiy seine Investitur durch Muktafir (Gardizi, S. 21—2).

Im IV. (X.) Jahrh. wird Raiy in den Werken der zeitgenössischen arabischen Geographen eingehend beschrieben. Trotz des grossen Interesses,

das Baghdād für Raiy zeigte, waren die Araber dort zahlenmässig unbedeutend, und die Bevölkerung bestand aus Persern aller Art (*Akhlaṭ*; Ya'kūbī, in *BGA*, VII, 276). Unter den Erzeugnissen Raiy's erwähnt Ibn al-Faḥīh (S. 253) Seidenstoffe und andere Gewebe, einige Artikel aus Holz und die „glasierten Schalen“, eine sonderbare Bemerkung im Hinblick auf die Berühmtheit, welche die Keramiken „aus Raghes“ besitzen. Alle Schriftsteller heben die grosse Bedeutung Raiy's als Handelsmittelpunkt hervor. Nach Iṣṭakhri (S. 207) nahm die Stadt eine Fläche von 1,5 Farsakh im Quadrat ein, die Bauten waren aus Stampferde (*Ṭīn*), daneben kannte man aber auch die Verwendung von Ziegeln und Gips (*Qīṣṣ* = *Gaṣ*). Die Stadt hatte fünf grosse Tore und acht grosse Bazare. Muḳaddasī (S. 891) nennt Raiy eine der Zierden in den Ländern des Islām und spicht u. a. von ihrer Bibliothek, die in dem von dem Kanal Sūrḳāni durchzogenen Viertel Rūdha lag.

Die Zeit der Dailamiten. Im Jahre 304 (916) besetzte der Herr von Ādharbāidjān Yūsuf b. Abi 'l-Sādī die Stadt Raiy, woraus er (den Dailamiten) Muḥammed b. 'Alī Ṣu'lūk, der den Sāmāniden Naṣr vertrat, verjagte (Ibn al-Athīr, VIII, 74). Diese Besetzung, von der die von Yūsuf in Muḥammadiya geschlagenen Münzen Zeugnis ablegen, löste eine Reihe von Unruhen aus. Raiy fiel nacheinander in die Hände des Dailamiten 'Alī b. Wahsūdḥān, Waṣīf Bektimūrī's, des Dailamiten Aḥmed b. 'Alī und Muflīh's, eines Sklaven Yūsuf's (im Jahre 313 = 925; s. R. Vasmer, *O monetakh Sadjidoi*, Baku 1927). Endlich gelang es den vom Khalifen dazu veranlassenen Sāmāniden, Raiy wieder in ihre Einflusszone einzubeziehen, aber wiederum wurde ihr General Asfār (ein Dailamite) in Raiy selbständig. Im Jahre 318 (390) wurde Asfār von seinem Stellvertreter Mardāwīdj (s. d.; aus Gilān gebürtig und einer der Gründer der Ziyāridendynastie) getötet, der die Nachfolge seines Herrn antrat (C. Huart, *Les Ziyārides*, 1922, S. 363 [= 11]).

Nach der Ermordung Mardāwīdj's (323 = 925) setzten sich die Būyiden in Raiy fest, das das Lehen der Linie Rukn al-Dawla's wurde, die sich dort ungefähr 100 Jahre hielt. Im Jahre 390 (1000) machte der letzte Sāmānide al-Muntaṣir einen Versuch, sich Raiy's zu bemächtigen, jedoch ohne Erfolg. Im Jahre 420 (1027) war der Būyide Maḳd al-Dawla unklug genug, gegen seine Dailamiten die Hilfe Maḥmūd's von Ghaznī anzurufen, der diese Gelegenheit benutzte, um sich all seine Besitzungen anzueignen (s. Muhammad Nazim, *Sulṭān Muḥmūd*, 1931, S. 80—5). Die kurze Herrschaft der Ghaznawiden zeichnete sich durch obskure Übergriffe aus, wie die Vernichtung von Büchern über Philosophie und Astrologie und die grausamen Karmāten- und Mu'tazilitenverfolgungen (Gardizi, S. 91; Ibn al-Athīr, IX, 262).

Die Seldjuken. Die Ghuz verwüsteten Raiy im Jahre 427 (1035), und bereits 434 (1042) fiel die Stadt, wo Maḳd al-Dawla sich noch in der Festung Ṭabarak hielt (Ibn al-Athīr, IX, 347), in die Gewalt der Seldjuken und wurde eine ihrer Hauptstädte. Der letzte Būyide al-Malik al-Raḥīm starb 450 (1058) (oder 455; s. H. Bowen, in *JRA*, S. 1929, S. 238) als Gefangener in Ṭabarak, und der neue Herr Ṭughril folgte ihm ebenfalls in Raiy im Jahre 455 (1063) ins Grab. Von nun an wird Raiy ständig im Verlauf der Geschichte der Gross-Seldjuken oder ihrer Zweiglinie im persischen Irāk erwähnt.

Seit der Regierung Ghiyāth al-Dīn Mas'ūd's (529—47 = 1133—52) wurde Raiy von dem Amir Inandj verwaltet, dessen Tochter Inandj-Khātūn die Frau Pahlawān's wurde, eines Sohnes des berühmten Atābek's von Ādharbāidjān, Ildegiz. Als dieser den Sultan Arslan-Shāh auf den Thron setzte (dessen Mutter er geheiratet hatte), widersetzte sich Inandj dieser Ernennung, wurde aber im Jahre 555 (1160) geschlagen. Inandj zog sich nach Bistām zurück, besetzte aber mit Hilfe des Khwārizmshāh Il-Arslan Raiy von neuem. Er wurde schliesslich auf Anstiften von Ildegiz ermordet, der Raiy dem Pahlawān als Lehen gab. Später ging die Stadt an Kutluḡ Inandj b. Pahlawān über, der gleichwie sein Grossvater mütterlicherseits es dahin brachte, dass sich der Khwārizmshāh Takish in die Angelegenheiten Persiens einmischte (588 = 1192). Zwei Jahre darauf wurde der letzte Seldjuke Ṭughril III. von Kutluḡ Inandj in der Schlacht bei Raiy getötet, aber das Land verblieb den Khwārizmiern. Im Jahre (1217) gelang es dem Atābek von Fārs Sa'd b. Zangī sich Raiy's zu bemächtigen, wurde aber fast sogleich von dem Khwārizmshāh Djalāl al-Dīn wieder daraus vertrieben (s. Nasawī, ed. Houdas).

Die Bürgerkriege. Schon Muḳaddasī (S. 391, 395—96) betont die Gegensätze (*ʿAsabiyyāt*) auf religiösem Gebiet unter den Bewohnern von Raiy. Unter dem Jahre 582 (1186/7) berichtet Ibn al-Athīr (XI, 237) von den grossen Verwüstungen, die der Bürgerkrieg zwischen Sunniten und Shī'iten in Raiy verursachte: die Einwohner wurden getötet oder vertrieben, und die Stadt lag in Ruinen. Yāqūt, der auf der Flucht vor den Mongolen im Jahre 617 (1220) durch Raiy kam, fasst seine Nachforschungen über die drei Parteien zusammen: die Hanafiten, die Shāfīiten und Shī'iten, von denen die beiden ersten zuerst die Shī'iten aussorteten, welche die Hälfte der Stadtbevölkerung und die Mehrheit auf dem Lande ausmachten. Dann siegten die Shāfīiten über die Hanafiten. Daher blieb in Raiy nur noch das Viertel der Shāfīiten übrig, welches das kleinste war. Yāqūt beschreibt die unterirdischen Häuser in Raiy und die dunkeln und schwer zugänglichen Strassen, woraus die Sorge der Einwohner spricht, sich vor den Feinden zu schützen.

Die Mongolen. Die Mongolen, die nach der Durchreise Yāqūt's in Raiy ankamen, trieben die wirren Verhältnisse auf die Spitze. Ibn al-Athīr (XII, 184) sagt sogar, die ganze Bevölkerung sei im Jahre 617 (1220) von den Mongolen massakriert worden, und die Überlebenden hätten 621 (1224) über die Klinge springen müssen. Es ist jedoch möglich, dass dieser Geschichtsschreiber infolge der Panik, die sich damals der islamischen Welt bemächtigt hatte, den Umfang der Ausschreitungen übertreibt. Djuwainī (ed. Muḥammad Khān Kazwini, I, 115) sagt nur, die mongolischen Generale hätten viele Leute in Khwāri Raiy (in dem von Shī'iten bewohnten Lande?) umgebracht, aber in Raiy kam ihnen der (shāfītische?) Kādī entgegen, der sich den Eindringlingen unterwarf (*il shud*), worauf diese weiter zogen. Rashīd al-Dīn (ed. Bérézine in *Trud. VO*, XV, 135 [Übers. S. 89]) gibt zu, dass die Mongolen des Djebe und Subuday in „Raiy“ mordeten und plünderten (*kushish wa-ghārat*), aber er scheint zwischen Raiy und Kūm einen Unterschied zu machen, wo die (shī'itischen) Einwohner ganz und gar (*ba-kullī*) massakriert wurden.



Dass aber das Leben in Raiy nicht ganz erloschen war, beweisen die Daten einiger Keramiken, die man offenbar auch weiterhin in Raiy herstellte (S. R. G. in *Burlington Magazine*, 1931, S. 134 f.; die bemalte Vase ist datiert 640 = 1243). Die Zitadelle Tabarak wurde unter Ghazān Khān (1295–1304) wieder aufgebaut, aber gewisse wirtschaftliche Gesichtspunkte (Bewässerungsschwierigkeiten?), wenn nicht politische und religiöse Momente, müssen die Wiederherstellung Raiy's verhindert haben, und der Mittelpunkt der neuen mongolischen Verwaltungseinteilung (der *Tumān Raiy*) verschob sich nach Warāmīn (s. *Nuzhat al-Kulūb*, in *G.M.S.* XXIII, 55). Nach dem Ende der Dynastie Hülāgū's geriet Raiy wieder in die Einflusszone des Lebens Tughā-Timur's von Astarābād. Im Jahre 1384 besetzten Timur's Truppen Raiy ohne Schwertstreich, aber es handelte sich hier sicherlich nur um die reine Örtlichkeit und nicht um die Stadt Raiy, denn Clavigo (ed. Sreznevsky, S. 187), der 1404 durch diese Gegend kam, versichert, dass Raiy (*Xahariprey* = *Shahr-i Raiy*) nicht mehr bewohnt war ("agora deshabitada"). Ebenso wenig Bedeutung ist der Erwähnung „Raiy“'s in der Zeit Shāh-rukh's (*Maṭla' al-Sa'dain*, u. d. J. 841 = 1437) und sogar Shāh Ismā'il's (*Ḥabīb al-Siyar*) beizumessen.

Die Ruinen von Raiy. Olivier suchte sie 1797 vergebens, und erst Truilhier und Gardane haben sie entdeckt. Die ersten Beschreibungen stammen von J. Morrier, Ker Porter und Sir W. Ouseley. Ersterer hat das Verdienst, uns eine Skizze der sāsānidischen Bildhauerarbeit erhalten zu haben, die später durch das Bildnis Fath 'Alī Shāh's ersetzt wurde. Die Beschreibung und besonders der Plan Ker Porter's (abgebildet bei Sarre und A. V. W. Jackson, *Persia*) sind von bleibendem Wert, denn seitdem haben Feldarbeiten und planlose Ausgrabungen die Spuren der Mauern verschwinden lassen und die Erdschichten durcheinandergebracht. Grosse Mengen archäologischer Funde, darunter besonders berühmt mit Malereien versehene Keramiken, haben infolge der Geschäftstüchtigkeit der Antiquitätenhändler die europäischen und amerikanischen Märkte überschwemmt. Die wissenschaftlichen Ausgrabungen haben im Jahre 1934 auf Anregung der Universitäten Philadelphia und Boston begonnen (s. *The Illustrated London News* vom 22. Juni 1935, S. 1122–23; E. F. Schmidt, *The Persian Expedition (Rayy)* in *Bull. University Museum Philadelphia*, V (1935), S. 41–9; vgl. *ibid.*, S. 25–7). In dem Zitadellenhügel hat Dr. Erich Schmidt sehr viel verschiedene Keramiken sowie Baureste gefunden, worunter die Fundamente der Moschee Mahdi's am interessantesten sind (Bericht A. Godard's auf dem Kongress für persische Kunst in Leningrad im September 1935). An einer interessanten Stelle spricht Muḳaddasī (S. 210) von den hohen Kuppelbauten, welche die Būyiden über ihren Gräbern errichteten. Nach dem *Siyāsat-nāma* (S. 145) liess zur Zeit Fakhr al-Dawla's ein reicher Zoroastrier ein *Astōdān* mit doppeltem Dach (*Sutūdān ba-du Pūshish*) auf dem Gipfel des Berges Tabarak oberhalb des Kuppelmonuments (*Gunbad*) Fakhr al-Dawla's bauen. Das seinen Zweck verfehlende *Astōdān* erhielt den Namen *Dida-yi Sipāhsūlārān* „die Feste der Befehlshaber“ und existierte noch zur Zeit Nizām al-Mulk's. Die beiden Türme, die man heute in den Ruinen von Raiy sieht (beide von rundem Grundriss, aber der eine unter Nāṣir al-Dīn Shāh restauriert hat „ge-

rilte“ Seiten], werden den Seldjūken zugeschrieben, können aber den Typ dailamitischer Bauwerke fortsetzen. Der Hügel Tabarak, auf dem sich die Zitadelle befand (im Jahre 588 [1192] von Tughril III. zerstört), lag nach Yāqūt „zur Rechten“ des Weges von Khurāsān, während das hohe Gebirge „links“ von dieser Strasse war. Demnach musste Tabarak die Spitze des Hügels unterhalb des grossen Höhenzuges einnehmen (Hügel G auf dem Plan Ker Porter's: „fortress finely built of stone and on the summit of an immense rock which commands the open country to the south“); s. auch die Karte von A. F. Stahl, *Die Umgegend v. Teheran*, in *Pet. Mitt.*, 1900.

**Litteratur:** Vgl. die Art. TEHRĀN und WARĀMĪN. — Beschreibung der Ruinen: J. Morier, *A Journey*, 1812, S. 232, 403; ders., *Second Journey*, 1818, S. 190; Ker Porter, *Travels*, 1821, I, 327–64 (Plan); Ouseley, *Travels*, 1823, III, 174–99, Taf. LXV; Ritter, *Erdkunde*, Buch VI/1, 1838, S. 595–604; Curzon, *Persia*, I, 347–52; F. Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, Berlin 1901, Text, S. 55–8; A. V. W. Williams Jackson, *Persia Past and Present*, 1905, S. 428–41 (Plan von Ker Porter). — Alte Geschichte: Marquart, *Ērānshahr*, S. 122–24; A. V. W. Jackson, *Persia*, a. a. O.; ders., *Historical Sketch of Ragha*, in *Spiegel Memorial Volume*, Bombay 1908, S. 237–45; ders., in *Essays in Modern Theology to Ch. A. Briggs*, New York 1911, S. 93–7; Weissbach, Art. *Arsakia*, *Europos* u. *Raga*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*; Herzfeld, *Archäolog. Mitteil. aus Iran*, II, 1930, S. 95–8. — Islāmische Geschichte: Ein *Tārīkh Raiy* verfasste Abū Sa'd Mansūr b. Ḥusain al-Abī [= Awā'i], der Wazīr des Būyiden Maḍjī al-Dawla, dem sehr gute Quellen zugänglich waren; Quatremère, *Histoire des Mongols*, S. 272–75 (viele Zitate aus dem *Mudjmal al-Tawārīkh*); Barbier de Meynard, *Dict. géographique*, 1861 (Zitate aus dem *Haft Iklim* von Ahmed Rāzi); Barthold, *Istor.-geograf. očerki Irana*, 1903, S. 84–6; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 214–18; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, S. 740–809 (eingehende Ausschöpfung der arabischen Quellen; vollständige Liste der Dependenzien von Raiy).

(V. MINORSKY)

**RAK'Ā.** [Siehe ŠALĀT.]

**AL-RAKĀSHĪ.** [Siehe ABĀN B. 'ABD AL-ḤAMĪD.]

**RAKĪM.** [Siehe AŞḤĀB AL-KAḤF.]

**AL-RAKKA**, Hauptstadt von Diyār Muḍar in al-Djazīra am linken Ufer des Euphrat kurz vor der Einmündung des Nahr Balikh (*Βασιλειος, Βίληχς, Βάλισσος*) in ihn.

Die Stadt hiess im Altertum Kallinikos. In derselben Gegend muss auch Nikephorion gesucht werden (Strab., XVI, 747; Isidoros von Charax, in *Geogr. Graeci Min.*, ed. Müller, S. 247; Dio Kass., XL, 13; Plinius, *Nat. hist.*, V, 86; VI, 119; Ptolemaios, *Geogr.*, V, 17; Stephan. Byz.); aber ihre übliche Gleichsetzung mit Kallinikos ist gewiss unrichtig, und es dürfte sich bei ihnen ähnlich wie bei dem mittelalterlichen „schwarzen“ und „weissen al-Rakka“ um zwei Nachbarstädte gehandelt haben. Nikephorion war nach Appianos (*Syr.*, S. 57) eine Gründung des Seleukos I. Nikator; später schrieb man sie Alexander d. Gr. zu (Plin., *Nat. hist.*, VI, 119; Isid. Char., c. 1), der aber schwerlich an diese Stelle gekommen ist und so kurze Zeit vor der Schlacht bei Gaugamela

Städtegründungen vorgenommen haben wird (vgl. Pauly-Wissowa, *RE*, V, A, Sp. 1274, s.v. *Thapsakos*).

Kallinikos verdankte seinen Namen Seleukos II. Kallinikos, der die Stadt 244 oder 242 v. Chr. gründete (*Chron. Pasch.*, ed. Dindorf, I, 330; Mich. Syr., ed. Chabot, IV, 78). Libanios (*Epist.*, S. 21, 5, *Opera*, ed. Förster, X, 19, 8–12) will den Namen von dem des dort ermordeten Sophisten Kallinikos von Petra ableiten; es ist aber kaum denkbar, dass die Stadt, deren Namen (syrisch *Kalonikos*, *Ḳalīnikos*) die christlichen Syrer im Mittelalter beibehielten, nach einem heidnischen Redner hiess, und zudem wäre in diesem Falle wohl ein Name wie Kallinikeia zu erwarten. Jedenfalls entspricht Kallinikos der Lage nach dem mittelalterlichen al-Rakka, mit dem es die syrischen Chronisten stets gleichsetzten. Zur Zeit des Kaisers Iulianus war Kallinikos eine starke Festung und ein wichtiges Handelszentrum (Ammian. Marc., XXIII, 3, 7). Im Jahre 393 wurde eine jüdische Synagoge im *Castrum Callinicum* verbrannt; Kaiser Theodosius befahl darauf dem Bischof der Stadt, sie wieder aufzubauen (Ambrosius, *Epist. ad Theodos.*; Migne, *Patrol. Lat.*, XVI, Sp. 1105 f.). Kaiser Leon liess im Jahre 777 Sel. (466 n. Chr.) Kallinikos in Osrhoëne wiederaufbauen, nannte es Leontopolis und setzte dort einen Bischof (wohl den Nachfolger des 451 und 458 bezeugten Damianos) ein (*Edessenische Chronik*, ed. Hallier, in *Texte u. Untersuch.*, IX, 1, Leipzig 1893, S. 116, 152; Berhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 77; Leontopolis: Hierokl., *Synekdem.*, S. 715, 1; Geogr. Cypr., ed. Gelzer, V, 897). Gegen Ende des Jahres 503 verteidigte Timostratos tapfer die Festung gegen die Perser und nahm einen Offizier des *Kawād* I. gefangen, musste ihn aber wieder freilassen, da der König drohte, die Stadt sonst völlig zu zerstören (Josua Stylit., ed. Martin, in *Abb. K M*, VI, 1, Leipzig 1876, S. LXV). Die syrischen Kirchenhistoriker nennen seit Anfang des VI. Jahrh.'s oft das Kloster des Mar Zakkai, arabisch Dair Zakkā, in dem vom Nahr Balikh und dem Euphrat oder dem Kanal Nahr al-Nil gebildeten Winkel unweit von Kallinikos (*Vitae viror. apud monophysitas celeberr.*, ed. Brooks, in *Corpus Script. Chrit. Orient.*, Ser. III, Bd. XXV, Paris 1907, S. 38; Mich. Syr., IV, 414 f.; al-Shabushiti, *Kitāb al-Diyārāt*, cod. Berolin., fol. 95v; Yāqūt *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, II, 664; IV, 862). Zwischen al-Rakka und Balis befand sich ferner das bekannte Kloster Dair Hanninā unweit von Sura (G. Hoffmann zu Zacharias Rhetor, Übers. Ahrens-Krüger, S. 159, 20; Johann. v. Ephes., IV, 22; Mich. Syr., II, 361; III, 453 u. oft.; Barhebr., *Chron. eccles.*, ed. Abbeloos-Lamy, I, 244, 250; F. Nau, in *RO C*, XV, 1910, S. 63, Anm. 1; Yāqūt, II, 350 u. andere; oft unrichtig „Kloster des Hanania“ genannt, z. B. bei Musil, *The Middle Euphrates*, S. 329).

Justinian bestimmte 529, dass der Handel mit den Persern auf die Grenzstädte Nisibis, Kallinikos und Artaxata beschränkt werde (*Cod. Iust.*, ed. Krüger, IV, 63, 4, S. 188; Bury, *History of the Later Roman Empire*, II, 1923, S. 3). Khosraw I. eroberte auf seinem dritten Zuge nach Syrien (542) die Stadt ohne Mühe (Prokop., *Bell. Pers.*, II, 21, 31; *Anecd.*, III, 31), da man gerade ihre Mauern teilweise eingerissen hatte, um sie neu aufzubauen. Die Stadt wurde zerstört, aber später von Justinian neu mit Mauern und Vormauern befestigt und „unbezwingbar gemacht“ (Prok., *De aed.*, II, 7; Jakob. v. Edessa, *Chronol. Kanon*, ed. Brooks, in

*Z D M G*, I, III, 300; Mich. Syr., ed. Chabot, IV, 287). Der *κόμες* 'Ανατολῆς Maurikios musste 580 von Adharmahan bis Kallinikos zurückweichen, schlug ihn aber dort in die Flucht (Theophyl. Sim., III, 17, 4 f.; Chabot, *Les Événements de l'Empire*, S. 289, Anm. 3, und E. Herzfeld, *Archäol. Reise*, I, 159 lassen „Kaiser“ Maurikios sich vor Hormisdas in die Festung flüchten).

Die Araber lagerten im Jahre 18 (639) oder 19 (640) unter 'Iyād b. Ḡhanm vor dem nordwestlichen Tore der Stadt, dem Bāb al-Ruhā; nach 5 oder 6 Tagen bat der Patrikios, der die Stadt verwaltete, 'Iyād um Frieden und lieferte sie ihm aus, wofür den Einwohnern Sicherheit ihres Lebens und Besitzes versprochen wurde; ferner sollten ihre Kirchen nicht zerstört oder besetzt werden, solange sie ihren Tribut entrichteten und keine feindliche Handlung begingen; dagegen sollten sie keine neue Kirche oder Heiligtum erbauen und auch nicht öffentlich die christlichen Gebräuche üben und Feste feiern (al-Balādhuri, *Futūḥ al-Bulḍān*, ed. de Goeje, S. 173 f.; Ibn al-Athir, ed. Tornberg, II, 439). Nach dem Tode des 'Iyād wurde Sa'īd b. 'Amir b. Djidhyam Gouverneur von al-Djazira; dieser baute eine Moschee in al-Rakka (al-Balādhuri, S. 178; Herzfeld, *Archäol. Reise*, II, 353). Ihr Bau ist aus Lehmziegeln unter Benutzung antiker Marmorspolien errichtet (Herzfeld, *a. a. O.*, mit Abb. 324–29); ihre Manārat al-Munaiṭir ist noch jetzt das Wahrzeichen des Ruinenfeldes, das das alte al-Rakka repräsentiert.

In der grossen Schlacht bei Siffin im Jahre 36 (656) zog 'Alī von al-Rakka aus über den Euphrat auf einer Schiffsbrücke, die er den Einwohnern der Stadt zu bauen befohlen hatte, mit seiner Infanterie und dem ganzen Train nach dem syrischen Ufer hinüber (al-Tabarī, I, 3259; Ibn Miskawaih, *Tadjarib*, ed. Caetani, S. 571). Nach dem *Dīwān* des 'Ubaid Allāh b. Ḳais al-Ruḳaiyāt, der um 690 starb (ed. Rhodokanakis, *S B Ak. Wien*, CXLIV/x, Wien 1902, S. 222), sollen al-Rakka und al-Ḳalas (?) damals verödet und fast menschenleer gewesen sein; doch ist dies gewiss eine dichterische Übertreibung (Musil, *The Middle Euphrates*, S. 329 f.). Er nennt die Stadt auch (S. 285) al-Rakka al-Sawḍā, zur Unterscheidung von al-Rakka al-Baiḍā, das z. B. im *Dīwān* des al-Akḥṭal (ed. Ṣāḥānī, S. 304) genannt wird. Der Name al-Rakka selbst dürfte arabischen Ursprungs sein („sumpfige Flussmarschen mit periodischer Überschwemmung“); der Anklang der Namen von zwei aramäischen Stämmen der Assyrerzeit, Rakhiku (*sic*!) und Rapiḳu, an al-Rakka und al-Rāfiḳa (Herzfeld, *Arch. Reise*, I, 159, Anm. 9) ist wohl nur zufällig.

Am Südufer, gegenüber der Stadt, lag mitten zwischen zwei Kanälen (al-Hanī wa 'l-Marī) die Vorstadt Wasīt al-Rakka, wo Hishām b. 'Abd al-Malik zwei Schlösser und eine Brücke über den Euphrat baute (Yāqūt, II, 802; IV, 889, 994; Ps.-Dionys. von Telmahre, ed. Chabot, S. 26, 31; Mich. Syr., IV, 457; Barhebr., *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 118).

Der Gouverneur von al-Ruhā, der Ḳaisite Maṣṣūr b. Dja'wana b. al-Ḥārith al-'Āmirī, nach dem Hiṣn Maṣṣūr hiess, wurde nach seinem Aufstande 141 (758/9) von dem 'Āmil des Abu 'l-'Abbās, al-Maṣṣūr, in al-Rakka hingerichtet (al-Balādhuri, S. 192).

Der Ḳhalīfa al-Maṣṣūr liess im Jahre 155 (772) neben al-Rakka eine neue Stadt al-Rāfiḳa anlegen und siedelte dort Khurāsānien an, die seiner Dynastie



treu ergeben waren (Ibn al-Fakih, in *B G A*, V, 132). Die Leitung des Baues der neuen Stadt übertrug er dem Thronfolger al-Mahdi. Sie erhielt einen hufeisenförmigen Grundriss, und bei ihrer Anlage hat in mancher Hinsicht die runde Stadt des Manšūr in Bagdad als Muster gedient (al-Ṭabari, III, 276, 372 f.; Ibn al-Fakih, in *B G A*, II, 153; al-Baladhuri, S. 179; al-Ṭabari, *Kanaʾ al-Buldan*, in *B G A*, VII, 238, *Ṭabikh*, ed. Houtsma, II, 430; Ibn al-Fakih, in *B G A*, V, 132; Yāqūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, II, 734 f.; Mich. Syr., II, 526, III, 10, 297 = IV, 476, 483, 640; Ps.-Dionys. von Telmahre, S. 120 f.; Herzfeld, *a. a. O.*, I, 160). Zwei Kanäle wurden vom Euphrat und von der Gegend von Sarūdj her abgeleitet, um der neuen Stadt das nötige Wasser zuzuführen (Michael Syr., III, 10). Diese Neustadt, auf die allmählich von der verfallenden Altstadt der Name al-Rakka übertragen wurde, besass nach den arabischen Autoren (z. B. al-Baladhuri, S. 179) keine antiken Reste, und tatsächlich scheint das heutige al-Rakka, die „hufeisenförmige Stadt“, ausser einigen in die Mauern eingearbeiteten Bruchstücken keinerlei antike Ruinen aufzuweisen. Infolgedessen hat man dort mit Unrecht das alte Kallinikos gesucht (Sachau, *Reise in Syrien u. Mesopot.*, S. 242; Chapot, *La Frontière de l'Euphrate*, S. 289 f., wo Fig. 8 „Nicephorium-Callinicum“ vielmehr den Plan des mittelalterlichen al-Rāfiqa darstellt!).

Zwischen al-Rakka (al-Ḥamrā' der Karte von Musil) und al-Rāfiqa entstand bald eine Vorstadt (*Rabad*) mit Bazaren, da die Märkte von al-Rakka (darunter der grösste, Sūḳ Hishām al-ʿAtiq) von ʿAlī b. Sulaimān b. ʿAlī, dem Gouverneur von al-Djazira, dorthin verlegt wurden, wodurch allmählich die beiden Nachbarstädte zu einer Doppelstadt, al-Rakkatān, zusammenwuchsen (al-Baladhuri, S. 179; Yāqūt, II, 734. 802; Ibn Ḥawkal, *B G A*, II, 153). Diese Vorstadt wurde 1123 Sel. (812) von den Rebellen ʿAmr und Naṣr b. Shabath ebenso wie das benachbarte „Säulenkloster“ in Brand gesteckt (Mich. Syr., III, 26). ʿAbd al-Malik b. Šālih starb in demselben Jahre in al-Rakka (oben, I, 53). Durch die nachfolgenden Kämpfe wurden die ʿAkōlāyē (von al-Kūfa) Herren von al-Rakka, die Perser von al-Rāfiqa (Mich. Syr., III, 30). Unter Maʾmūn baute 816 Tāhir eine Mauer zwischen al-Rakka und al-Rāfiqa (Mich. Syr., III, 36).

Die Mauern der Altstadt verfelen schon frühzeitig (Ahmed b. al-Ṭaiyib al-Sarakhsi bei Yāqūt, *a. a. O.*), und um 375 (985/6) war das alte al-Rakka nur noch ein Vorort der westlichen Stadt. Da für diese der Name al-Rakka gebräuchlich wurde (Yāqūt, *a. a. O.*), wusste man schliesslich dieses und al-Rāfiqa nicht mehr klar zu unterscheiden (so al-Makdisi, vgl. E. Herzfeld, *Arch. Reise*, I, 160, Anm. 7, S. 161). Zu Beginn des XIII. Jahrh.'s war das alte al-Rakka völlig verfallen (Yāqūt, II, 734. 751; Ibn Ḥawkal, S. 153; al-Makdisi, S. 141; Abu ʿl-Fidā, ed. Reinaud, S. 277).

Neben al-Rakka, dem Mittelpunkt von Diyār Muḍar, nennen al-Makdisi und andere auch „das verbrannte al-Rakka“ (al-Rakka al-Muḥtariqa), d. i. Rakka al-Sawda' am Balikh, einen Farsakh unterhalb der „weissen Stadt“ (Yāqūt, I, 31; II, 802; Ibn Rusta, S. 90; al-Makdisi, S. 20, 54, 141). Es wurde auch das „krumme al-Rakka“ (al-ʿAwdjā) genannt und entspricht den heutigen Ruinen al-Rakka.

Die Ruinen von al-Rakka stammten aus der um 600

(1262) gestorbene Badr al-Dīn ʿAbd al-Rahmān al-Balabakkī (Ahlwardt, V, 413, ad Nr. 6104).

Nach E. Herzfeld liegen heute im Gebiet von al-Rakka, von dem benachbarten Hiraqla abgesehen, folgende grösseren Ruinenkomplexe:

1. Die „hufeisenförmige Stadt“ mit hohen, noch erhaltenen Mauern, die nach Norden einen Halbkreis bilden, während sie im Süden am alten Euphratufer geradlinig verlaufen und im ganzen eine Fläche von 1,92 qkm umschliessen (Herzfeld, *Arch. Reise*, II, 356 ff.; Plan: Taf. LXIII). Sie entspricht dem von al-Manšūr gegründeten al-Rāfiqa, auf das später der Name al-Rakka übertragen wurde. Etwa in der Mitte des nördlichen, runden Teiles dieses Stadtgebietes liegen die Ruinen einer grossen Moschee, der „Moschee intra muros“, deren Hoffront mit einem runden Minaret (Sarre-Herzfeld, II, 359; III, Taf. LXVI–LXIX und Abb. 333–40) nach einer Inschrift von dem Zengiden Nūr al-Dīn Maḥmūd im Jahre 561 (1165/6) restauriert wurde (van Berchem bei Sarre-Herzfeld, I, 4–6). Nūr al-Dīn besetzte al-Rakka im Jahre 554 (1159) und übergab es von 562 (1167) bis 566 (1171) seinem Bruder Mawdūd (Ibn al-ʿAṭhīr, ed. Tornberg, XI, 167, 216; Kamāl al-Dīn, Übers. Blochet, in *R O L*, III, 532, 550). Yāqūt nennt ein Tor der Stadt Bāb al-Djinnān (Yāqūt, I, 443; II, 125). Ihr Tor an der Südostecke des Fasil, ein Ziegelbau an der Innenseite des Grabens, ist noch erhalten (Herzfeld, II, 358; III, Taf. LXV; Abb. 330–32). Unweit davon befindet sich der sogen. Palast, „ein verputzter Ziegelbau mit Holzkern“ ohne Inschriften (Herzfeld, II, 363; Taf. LXIX f.; Abb. 342–44). An der Südwestecke dieses Ruinengebietes liegt der heutige Ort al-Rakka.

2. Östlich von der Südostecke des vorigen Trümmerfeldes liegt ein kleineres Stadtgebiet (das auf Musil's Karte al-Ḥamrā' heisst), „dessen Wahrzeichen ein hohes vierkantiges Minaret, Maʿadḥanat al-Munaitir genannt, ist“, das zu der „Moschee extra muros“ gehörte (Herzfeld, I, 156; II, 354, Abb. 327). Dieses Ruinenfeld entspricht der antiken Stadt.

3. Eine Stunde weiter östlich liegen am Balikh die Ruinen des „grauen al-Rakka“ (Rakka al-Samrā').

4. Etwas weiter nördlich, jedoch am linken Ufer des Balikh, befindet sich der hohe Tall Zādhan, jetzt Tell Zedān, nach Herzfeld (I, 157, Anm. 3; II, 350) und Musil (*The Middle Euphrates*, S. 91, Anm. 49) gewiss das alte Zenodotion.

Im Gebiete dieser Ruinenfelder liegt eine Anzahl muslimischer Heiligengräber, darunter die des Ṭabīṣ' [s. d.] Uwais al-Karānī und des ʿUmmār b. Yāsir, deren Namen freilich Sachau (*Reise in Syr. u. Mesopot.*, S. 242 ff.) und Herzfeld (I, 157; II, 350) in einigen Fällen verschieden angegeben wurden.

Das Gebiet der „hufeisenförmigen Stadt“ ist nach Herzfeld „durch und durch zerwühlt von Schatzgräbern, die hier nach der unerhört hoch bezahlten Rakka-Keramik suchen“ und auch Glas und Bronze, Marmorstücke u. a. finden (Herzfeld, I, 158). Die blau glasierten, wie emailliert aussehenden antiken Vasen in Form von Amphoren im Besitz des Louvre, als deren Fundort al-Rakka bezeichnet wird (Sarre bei Sarre-Herzfeld, III und IV, vgl. *Litteratur*; H. Rivière, *La céramique dans l'art musulman*, 2 Bde, 1912/3; F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, Paris 1926, Textband, S. 460 f.), stammen also gewiss aus der östlichen Altstadt.

*Litteratur:* al-Iṣṭakhṛī, in *B G A*, I, 75; Ibn Hawkal, *B G A*, II, 153; al-Maḳḍisī, *B G A*, III, 20, 54, 141; al-Kh̲wārizmī, *Kitāb Šurāt al-Ard*, ed. v. M̲zīk, in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.* III, Leipzig 1926, S. 20 (Nr. 284); Suhrib, *Kitāb ‘Adjā’ib al-Aḳālim*, ed. v. M̲zīk, *ebd.*, V, 1930, S. 25 (Nr. 188); al-Battānī, *al-Zīd*, ed. Nallino, II, 41; III, 238 (Nr. 150); Ibn Khurdādhbih, *B G A*, VI, 73, 175; Yāqūt, *Mu’djam*, ed. Wüstenfeld, I, 31; II, 734 f., 751, 802; IV, 889, 994; al-Iḍrīsī, ed. Gilde-meister, in *Z D P V*, VIII, 25; Übers. Jaubert, II, 136, 155; Ibn D̲jubair, ed. Wright, S. 250; Ibn al-Šihna, ed. Bairūt, Index, S. 288; Ritter, *Erkunde*, X, 1125 ff.; J. Otter, *Voyage en Turquie et en Perse*, I, 110, Anm. 15; E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, S. 241–49; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 518; ders., *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 101 f.; H. Rassam, *Asshur and the Land of Nimrod*, New York 1897, S. 320 ff.; J. H. Peters, *Nippur*, I, New York 1897, S. 106; M. Hartmann, in *Z D P V*, XXIII, 1900, S. 39–41; V. Chapot, *La Frontière de l’Euphrate de Pompée à la conquête arabe*, Paris 1907, S. 288–90; H. Viollet, *Description du palais de al-Moutasim*, in *Mém. prés. par div. savants*, XII, II, 1909, S. 2–5 mit Pl. I f.; G. L. Bell, *Amurath to Amurath*, London 1911, S. 53 ff. mit Abb. 34–45; E. Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber*, Diss. Heidelberg, München 1912, S. 84 f. (Rāfiḳa); F. Sarre u. E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, Berlin 1911–20, I, 3–6 (van Berchem), 156–61; II, 349–64, Abb. 318–44; III, Taf. LXIII–LXX, CXVI–CXX; IV, 20–5 (Sarre, *Keramik: Die Kunst von Raggah; Kleinfunde*) mit Abb. 385, 398 f. und Taf. CXL, CXLII; A. Musil, *The Middle Euphrates*, New York 1927, Appendix XI, S. 325–31 und Index S. 415; A. Poidebard, *La trace de Rome dans le désert de Syrie*, Paris 1934, S. 88.

(E. HONIGMANN)

**RAKḲĀDA**, Fürstenstadt der Aghlabiden-Emire Ifriḳīya’s, etwa 9 km südlich von Kairawān, wurde im Jahre 263 (876) von Ibrahim II., dem siebten Fürsten dieser Dynastie, gegründet. Bis dahin hatten die Aghlabiden das der Hauptstadt näher gelegene al-‘Abbāsiya bewohnt. Ein zufälliger Spaziergang Ibrāhīm’s soll die Lage der neuen Residenz bestimmt haben. Der Emir litt an Schlaflosigkeit, als er auf den Rat seines Arztes Iṣḥāḳ b. Sulaimān ausging, um Luft zu schöpfen. Nachdem er an einer gewissen Stelle auf dem freien Felde Halt gemacht hatte, schlief er fest ein; er entschloss sich, dort einen Palast zu bauen, den man RakḲāda, „Einschlāferin“, nannte. Zweifellos ist dies Geschichtchen eine nachträgliche Erklärung des Namens, der sich auch sonst als Ortsbezeichnung in Nordafrika findet. Eine andere nicht weniger verdächtige Erklärung fasst den Namen als eine Erinnerung an das Massaker der Warfadjūma durch den Iḥādītenführer Abu ‘l-Khaṭṭāb im Jahre 141 (758), als zahllose Toten den Boden bedeckten.

Noch in demselben Jahre, in dem mit den Bauarbeiten begonnen wurde, richtete sich Ibrāhīm in RakḲāda in dem Siegeschloss (*Qaṣr al-Faṭḥ*) ein. Er blieb dort ebenso wie seine Nachfolger wohnen mit Ausnahme der Zeit, in der sich diese Emire in Tunis aufhielten. Ebenso wenig wie al-‘Abbāsiya wurde RakḲāda eine wirkliche Stadt. Neben dem

Qaṣr al-Faṭḥ (oder Qaṣr Abi ‘l-Faṭḥ) bestanden dort noch mehrere andere Schlösser: Qaṣr al-Baḥr (das Seeschloss), Qaṣr al-Šaḥn (das Hofschloss), Qaṣr al-Mukhtār (das Schloss des Auserwählten) und Qaṣr Baghdād, eine grosse Moschee, Bäder, Karawanserais und Sūks. Nach al-Bakrī hatte die Stadt einen Umfang von 24 040 Ellen (über 10 km); al-Nuwairi reduziert diese Zahl auf 14 000 (ca. 6 km). Eine Mauer aus Ziegelsteinen und Stampferde umgab dieses grosse Terrain; sie wurde von dem letzten Aghlabidenfürsten zur grösseren Widerstandsfähigkeit restauriert. Al-Bakrī berichtet übrigens, dass der von der Mauer eingeschlossene Bezirk grösstenteils aus Gärten bestand. Der Boden galt als fruchtbar und die Luft als milde. Die Emire und ihre Umgebung erfreuten sich in RakḲāda einer Bewegungsfreiheit, die in Kairawān anstössig gewesen wäre. Der in der alten frömmlichen Stadt verbotene Verkauf von *Nabidh* war in der Fürstenstadt offiziell erlaubt.

Von RakḲāda aus floh Ziyādāt Allāh III., der letzte Aghlabide, beim Herannahen der Ših̲īten. Der Sieger Abū ‘Abd Allāh bezog das Qaṣr al-Šaḥn. Sein Herr, der Mahdī ‘Ubad Allāh, residierte seinerseits in RakḲāda bis 308 (920), als er nach al-Mahdiya übersiedelte. Nach dem Weggang dieses Herrschers verfiel RakḲāda. Um 342 (935) wurde auf Befehl des Khalifen al-Mu‘izz das, was noch übrig war, dem Boden gleichgemacht und der Pflug darüber hingezogen; nur die Gärten wurden geschont.

Trotzdem kann man noch heute einige Spuren dieser Aghlabidengründung wiedererkennen. Ein grosses rechteckiges Bassin mit starker Wandung, die durch Strebepfeiler gestützt ist, kann man mit dem See (*Baḥr*) identifizieren, nach dem eines der Schlösser benannt war. Ein vierstöckiger Pavillon (?) stand in der Mitte. Nichts ist davon erhalten; aber an der Westseite des Bassins sind die Reste eines Bauwerks sichtbar, das sich auf dieser grossen Wasserfläche widerspiegeln musste. Man kann noch drei Säle mit ihrem Mosaikboden deutlich unterscheiden. In der Technik und dem Stil der Verzierungen schliessen sich diese muslimischen Bauwerke des III. Jahrh.s d. H. eng an die christliche Kunst des Landes an.

*Litteratur:* al-Nuwairi, in Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, Übers. de Slane, I, 424, 441; al-Bakrī, *Description de l’Afrique septentrionale*, Algier 1911, S. 27; Übers. de Slane, Algier 1913, S. 62 f.; Ibn ‘Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, I, 110, 144–45, 147, 157; Übers. Fagnan, I, 152, 202, 205–6, 218–19; Ibn al-Abbār, *al-Hulla al-siyarā*, ed. Müller, S. 261; Ibn al-Aṭṭār, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VII, 215, 222; VIII, 34; Übers. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l’Espagne*), S. 253–55, 297; *Kitāb al-Isṭiṣār*, Übers. Fagnan, S. 11–2; Fournel, *Les Berbères*, I, 526; Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benoû ‘l-Aṣṭab*, S. 193 und *passim*; G. Marçais, *Manuel d’art musulman*, I, 42–4, 52; *Enquête sur les installations hydrauliques en Tunisie*, 1900 (Bericht des Hauptmanns Flick), I, 268–69.

(GEORGES MARÇAIS)

**RAMADĀN** (A.), Name des 9. Monats des islāmischen Kalenders. Der Name, zur Wurzel *r-m-d* gehörig, bezeichnet die sommerliche Hitze und liefert somit einen Hinweis darauf, in welche Jahreszeit der Monat fiel, als die alten Araber ihr Jahr noch durch Schaltmonate mit dem Sonnenjahr auszugleichen strebten [s. NAST].



Ramaðan ist der einzige Monatsname, der im Kor'an vorkommt. Sūra II, 185 (orient. Zählung): „Der Monat Ramaðan (ist derjenige), in welchem der Kor'an herabgesandt wurde“, heisst es im Zusammenhang mit der Einsetzung des Ramaðan-fastens. Die Diskussion über die Entstehung dieses Gebots kann noch nicht als abgeschlossen gelten; zu dem, was im Art. ŞAWM, S. 207<sup>a</sup> gesagt ist, sind vor allem die Untersuchungen von F. Goitein, *Die Entstehung des Ramaðan*, in *Isl.* XVIII (1929), S. 189 ff. hinzuzufügen, der im Anschluss an die oben erwähnte Kor'anstelle auf die Parallelität der Berufung Muhammets und der Übergabe der zweiten Gesetzestafeln an Mose hinweist, welche letztere nach der jüdischen Tradition auf den Versöhnungstag ('Āshūrā, den Vorgänger des Ramaðan!) fiel und geradezu die Veranlassung zu dessen Einsetzung wurde. Goitein vermutet, dass die erste Ersatzverordnung für die 'Āshūrā [s. d.] nicht einen ganzen Monat, sondern eine Dekade (*Ayyām ma'dūdāt*, Sūra II, 184) zum Gegenstande hatte, welche wiederum den durch den Versöhnungstag abgeschlossenen 10 Busstagen der Juden parallel liefe und bis auf den heutigen Tag in den 10 Tagen des I'tikāf [s. d.] nachlebe. Nimmt man hinzu, dass die muslimischen Vorstellungen von der in den Ramaðan fallenden *Lailat al-Ķadr*, in der nach Sūra XVII, 1 der Kor'an herabgesandt wurde, sich in vielen Punkten mit den jüdischen vom Versöhnungstag decken, so wird man in der Tat den Goiteinschen Darlegungen eine gewisse Wahrscheinlichkeit beimessen dürfen, trotz der unleugbaren chronologischen Schwierigkeiten (zweimalige Änderung des Fastentermins in verhältnismässig kurzer Zeit) und obwohl die schliessliche Einsetzung eines ganzen Monats auch so nicht befriedigend erklärt wird. Dagegen könnte zur Stärkung von Goiteins Position vielleicht angeführt werden, dass dem Ramaðan in der Mitte des vorausgehenden Monats Şha'ban [s. d.] die *Lailat al-Barā'a* vorangeht. Die von Wensinck s. v. ŞHA'BĀN beschriebenen Vorstellungen und Bräuche, die zu dieser Nacht gehören, ähneln in der Tat dermassen jüdischen Vorstellungen vom Neujahrsfest — welches dem Versöhnungstag in nur wenig geringerem Abstand vorangeht als die *Lailat al-Barā'a* dem Ramaðan —, dass der Zusammenhang zwischen letzterem und dem Versöhnungstag dadurch noch verstärkt wird. Versucht man, das bisher unerklärte Wort *Barā'a* mit hebr. *berā'a* „Schöpfung“ zusammenzubringen, und bedenkt man, dass nach jüdischer Auffassung die Welt am Neujahrstage geschaffen wurde (zahlreiche Belege in der Festliturgie), so hat man vielleicht ein weiteres Glied in der Beweiskette; allerdings müsste zunächst das Alter der sich an die *Lailat al-Barā'a* knüpfenden Vorstellungen geklärt werden.

Die gesetzlichen Bestimmungen in Bezug auf das Ramaðanfasten stehen im Art. ŞAWM, vgl. auch TARĀWĪḤ. An ausgezeichneten Tagen des Monats nennt al-Birūnī u. a. den 6. als Geburtstag des Märtyrers Husain b. 'Alī, den 10. als Khadidja's Todestag, den 17. als Datum der Schlacht bei Badr, den 19. als Tag der Einnahme von Mekka, den 21. als Todestag 'Alī's sowie des Imāms 'Alī al-Riḍā, den 22. als Geburtstag 'Alī's und schliesslich die Nacht zum 27. als die *Lailat al-Ķadr* [s. d.].

Der Name dieser Nacht ist kor'anisch; die 97. Sūra ist ihr gewidmet. Sie wird dort beschrieben als eine Nacht, „besser als 1 000 Monate“, in der die Engel vom Herrn Auftrag empfangen, Allah

min kull amr) herabsteigen und die Heil bedeutet bis zum Anfang der Morgenröte. Ausdrücklich wird, wie schon erwähnt, die Offenbarung in sie verlegt. Offenbar dieselbe Nacht ist mit der in Sūra XLIV, 2 erwähnten „gesegneten“ gemeint. Das Datum des 27. steht übrigens nicht fest; deshalb verwenden die Frommen alle ungeraden Nächte der letzten Dekade des Ramaðan für gute Werke, da eine von ihnen jedenfalls die *Lailat al-Ķadr* ist [s. I'tikāf].

Handel und Wandel ruht während des Ramaðan weitgehend, besonders wenn er in die heisse Jahreszeit fällt. Umsomehr pflegt das Volk sich in den Nächten für die Entbehrungen des Tages schadlos zu halten. Da das Schlafen während des Fastens nicht verboten ist, verschläft man vielfach einen Teil des Tages; und die Nacht, in der man dann munter ist, dient Genüssen aller Art. Insbesondere sind die Ramaðan-Nächte die Zeit der öffentlichen Volksbelustigungen, des Schattenspiels [s. KHAYĀL-I ZILL] und anderer Formen des Theaters.

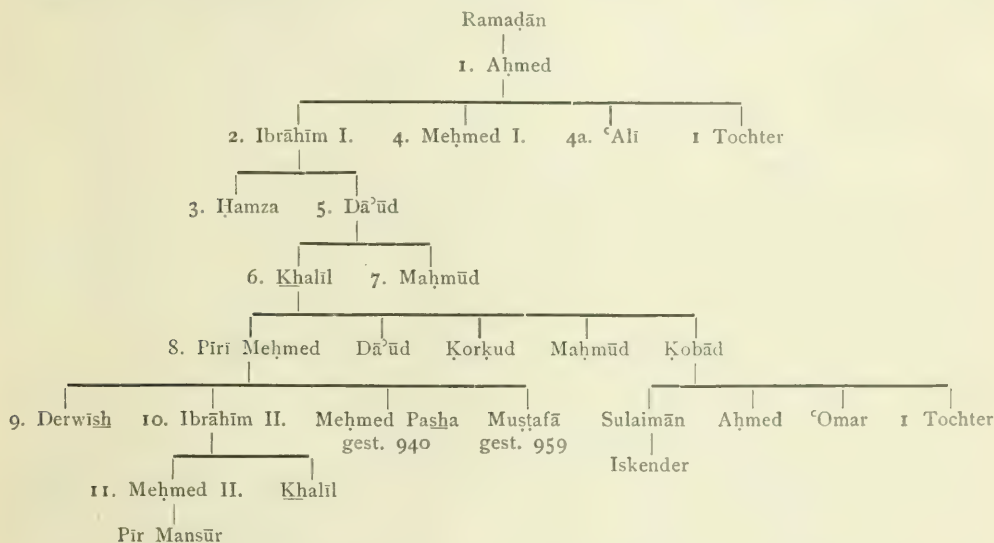
Über den Abschluss der Fastenzeit durch das „kleine Fest“ s. ĪD AL-FITR.

*Litteratur:* Wellhausen, *Reste* 2, S. 97; al-Birūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 60, 325, 331 ff.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II; ders., *De Atjehers*, I; Lane, *Manners and Customs*, Kap. 25; Mehmed Tevfik, *Ein Jahr in Konstantinopel*. 4. Die *Ramazān-Nächte*, Übers. v. Th. Menzel (*Türk. Bibliothek*, III, 1905); Wensinck, *Arabic New-Year*, in *Verh. Ak. Amst.*, N. S., XXV, 2; ders., *The Muslim Creed*, S. 219 ff.; Pijper, *Fragmenta Islamica*; Littmann, *Über die Ehrennamen usw.* (*Isl.*, VIII, 228 ff.). (M. PLESSNER)

**RAMAÐAN-OGHULLARI**, anatolisches Kleinfürstengeschlecht. Die älteste Geschichte der Ramaðan-oghullarī ist wie die der meisten anatolischen Kleinfürstentümer (*Tewā'if-i Mülūk*) in Dunkel gehüllt. Nach der Überlieferung kam dieses Türkmenen-Geschlecht zur Zeit Ertoghul's aus Mittelasien nach Anatolien, wo es in der Gegend von Adana sich niederliess und seine Herrschaft begründete. Das Gebiet umfasste die Landschaft von Adana, Sis, Ayās, einen Teil des Gebietes der Warsak-Türkmenen, Tarsūs usw. Die Regierungszeit des ältesten bekannten Fürsten dieser Dynastie, nämlich des Mir Ahmed b. Ramaðan (s. unten), setzt man in die Jahre 680—710 = 1379—1416. Über den eigentlichen Gründer Ramaðan-Beg ist nichts Sicheres bekannt. Der Franzose Bertrand de la Broquière berichtet ausführlich über Mir Ahmed b. Ramaðan: „lequel estoit tresgrant personne d'homme et treshardy et la plus vaillante espée de tous les Turcz et le mieulx ferant d'une mache. Et avoit esté filz d'une femme crestienne laquelle l'avoit fait baptiser à la loy gregiesque pour luy enlever le flair et le senteur qu'ont ceulx qui ne sont point baptisiez. Il n'estoit ne bon crestien ne bon sarazin“ (vgl. *Le Voyage d'Outremer de Bertrand de la Broquière*, ed. Ch. Schefer, Paris 1892, S. 90 f.). Auf Mir Ahmed folgte Ibrahim-Beg (819—30 = 1416—27). Der Beginn seiner Regierung wird von manchen, so von Mehmed Nüzhet Bey, bereits in das Jahr 810 verlegt, während deren Ende in das Jahr 819 gesetzt wird. Khalil Edhem Bey erst hat eine neue Zeiteinteilung vorgenommen, der hier gefolgt wird. Ibrahim-Beg wurde vor seinem Tod (831) durch seinen ältesten Sohn 'Izz al-Din Hamza-Beg abgelöst, der von 830 an die Herrschaft ausübte. Ihm folgte sein Onkel

Mehmed-Beg b. Mir Aḥmed sowie dessen Bruder 'Alī, die beide gemeinsam regiert zu haben scheinen. Von deren Nachfolger, ihrem Neffen Arslān Dā'ūd b. Ibrāhīm, ist lediglich bekannt, dass er 885 (1480) in der Umgebung von Diyārbekr in einem Gefecht fiel. Sein Leichnam wurde nach Aleppo gebracht und dort beigesetzt. Nunmehr rückt die Geschichte der Ramaḍān-oghullarī mehr in das Licht der Geschichte. Sein Sohn und Nachfolger Ghars al-Dīn Khālil, der aus verschiedenen Bauinschriften (vgl. Max v. Oppenheim und Max van Berchem, *In-schriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, Leipzig 1909, S. 109 f., Nr. 141—45 aus den Jahren 898, 900, 906, 913) bekannt ist, übte 34 Jahre lang zusammen mit seinem Bruder Maḥmūd-Beg die Herrschaft aus und starb 916 (1510) im Gefecht. Sein Todesjahr (Anfang Djumādā I 916 = Aug. 1510) ergibt eindeutig seine Grabinschrift zu Adana bei M. v. Oppenheim-Max van Berchem, *a. a. O.*, S. 110, Nr. 145. Sein Sohn Pīrī Mehmed Pasha, der von 916—76 (1510—68) erscheint, zeichnete sich als osmanischer Vasall im Kampf

gegen die Aufrührer von Iḥ-eli (Anatolien; vgl. J. v. Hammer, *G O R*, III, 71) im Mai 1528 (Sha'bān 934) sowie im Bruderkampf zwischen den Prinzen Bāyazīd und Selīm bei Konya (Mai 1559; vgl. J. v. Hammer, *G O R*, III, 368 f.) aus. Er starb 972 (1568) in seinem Hofsitze Adana. Er beherrschte das Türkische und Persische in gleicher Weise und verfasste eine Gedichtsammlung (*Dirwān*). Sein Sohn Derwish-Beg, der zu Lebzeiten des Vaters *Muteṣarrif* von Tarsūs gewesen war, wurde nach dessen Tod Statthalter (*Wālī*) von Adana, starb aber 986 (1578) in jungen Jahren. Ihm folgte sein älterer Bruder Ibrāhīm Beg, der vorher *Sandjak-bey* von 'Aintāb gewesen war. Er waltete bis zu seinem Ableben im Jahr 1002 (1594) als Statthalter am Sitze seiner Väter. Als letzter Kleinfürst der Ramaḍān-oghlu herrschte dessen Sohn Mehmed-Beg, der indessen nur ein Schattendasein geführt haben kann. Das Geschlecht der Ramaḍān-oghlu pflanzte sich übrigens bis auf die Gegenwart fort. Es ergibt sich also folgender Stammbaum:



*Litteratur:* Max v. Oppenheim und Max van Berchem, *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, Leipzig 1909, S. 109 ff. (vgl. die Stammtafel auf Grund der gesammelten Inschriften auf S. 114); Mehmed Nūzhet Bey, *Ramaḍān oghullarī*, in *TOEM*, Nr. 12, Stambul 1327, S. 769 ff.; Khālil Edhem Bey, *Düvel-i islāmīye*, Stambul 1345 = 1927, S. 313 ff. (mit wesentlichen Berichtigungen); E. v. Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover 1927, S. 157; G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, V, 136 ff.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, IX. Band, *Kleinasien*, 2. Teil, Berlin 1859, S. 152 ff.

(FRANZ BABINGER)

AL-RAMĀDĪ, mit seinem vollständigen Namen: ABŪ 'UMAR (fälschlich: Abū 'Amr) YŪSUF B. HĀRŪN AL-KINDĪ AL-ḲURṬUBĪ AL-RAMĀDĪ, Dichter des muslimischen Spanien, der im IV. (X.) Jahrh. lebte und in den ersten Jahren des V. (XI.) Jahrh.'s, nach Ibn Ḥaiyān (bei Ibn Baṣṣḳuwāl, s. *Litt.*) im Jahre 403 (1013) am Tage der 'Anṣara oder des Heiligen Johannes (24. Juni), aber al-

Maḳḳarī zufolge (nach demselben Ibn Ḥaiyān) erst 413 (1022/3) starb; er wurde auf dem Maḳbarat Kala' genannten Friedhof in Kordova begraben.

Die *Nisba* al-Ramādī wird auf zwei verschiedene Arten erklärt: der Dichter stamme aus al-Rammāda, einem Flecken zwischen Alexandria und Barḳa; diese Erklärung ist abzulehnen, denn al-Rammāda (mit doppeltem *Mīm*, welche Schreibung durch die arabischen Geographen, die diesen Ort erwähnen, belegt ist, so durch al-Ya'ḳūbī, al-Bakrī, al-Idrīsī) könnte keine *Nisba* al-Ramādī ergeben (mit einfachem *m*). Die zweite Erklärung, die Ramādī von Ramād „gewöhnliche Asche“ oder „Asche zur Laugenbereitung“ ableiten will, ist allein haltbar; vielleicht übte der Dichter in seiner Jugend den Beruf eines Aschenhändlers aus. Was diese Deutung bestätigen könnte, ist der romanische Beiname, der ihm anfänglich gegeben wurde: *Abū Djanis* (fälschlich: *Abū Sabīḥ* in der *Yatimat al-Dahr*), d. i. *padre ceniza* „Aschenvater“ oder „Aschenmann“.

Al-Ramādī, aus Kordova gebürtig, hat immer in seiner Vaterstadt gelebt mit Ausnahme der sehr kurzen Zeit, in der er nach Saragossa verbannt



wurde. Drei grosse Ereignisse haben sein Leben bestimmt: seine Freundschaft mit Abū 'Alī al-Kālī, sein Eintreten für die Sache des *Ḥādīb* Abū 'l-Ḥasan al-Mušāfi und seine Liebe zu Khalwa.

Abū 'Alī al-Kālī, den der Omayyadenkhalīf 'Abd al-Kāsim III. al-Nāṣir (300—50 = 912—61) aus dem Orient nach Spanien kommen liess, hatte gleich bei seiner Ankunft in Kordova im Jahre 330 (942) keinen treueren Schüler als al-Ramādī, der unter seiner Leitung das *Kitāb al-Nawādir* („Das Buch der philologischen Seltsamkeiten“) studierte. Die Bewunderung des jungen Litteraten für ihn drückt sich in einem berühmten geliebten Gedicht aus (Reim auf *li*, Metrum *Kāmil*), wovon sich etwa 30 Verse in al-Tha'ālībī's *Yatīmat al-Dahr* und in al-Faṭḥ b. Khāṣān's *Maṭmaḥ al-Anfus* erhalten haben (s. *Litt.*). Dieses Gedicht soll ihm den Beinamen Mutanabbī al-Gharb eingebracht haben (den man schon Ibn Hānī al-Andalus beigelegt hatte und den noch Ibn Darrādī al-Kaṣālī und Abū Ṭālib 'Abd al-Djabbār erhalten sollten). Ein anderer Lehrer al-Ramādī's war ferner ein andalusischer Litterat Abū Bakr Yahyā Ibn Hudhail al-Kafīf oder al-A'mā (der Blinde), von dem wir wenig Genaueres wissen.

Auf der Höhe seines Talents wurde al-Ramādī Hofdichter des Omayyadenkhalīfen al-Ḥakam II. al-Mustanṣir (350—66 = 961—76), dann seines Sohnes und Nachfolgers Hishām II. al-Mu'ayyad (366—99 = 976—1009); aber durch sein Eintreten für den *Ḥādīb* Abū 'l-Ḥasan Dja'far b. 'Othmān al-Mušāfi und durch seine Teilnahme an der Verschwörung des Eunuchen Djawḥar, um al-Ḥakam II. zu stürzen und einen anderen Khalīfen als seinen Sohn Hishām auszurufen, sog er sich den Zorn des ersten Ministers al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir zu. Als Gefangener in al-Zahrā' erlitt er alle möglichen Misshandlungen; während seiner Einkerkierung verfasste er die rührendsten Verse (darunter ein Gedicht auf *ḫi* im *Ṭawīl*-Metrum und ein anderes auf *luhu* im selben Metrum), und er schrieb sogar ein ganzes Buch in Versen über die Vögel, deren Beschreibung mit einem Hymnus auf den Thronerben Hishām II. schloss. Nachdem er durch die Fürsprache einiger Freunde entlassen war, musste er auswandern. Er ging nach Saragossa zu dem Gouverneur 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammed al-Tudjībī, dessen Verdienste er in einem Gedicht auf *mi* feierte. Von al-Manṣūr begnadigt, konnte er nach Kordova zurückkehren, aber nur unter der Bedingung, dass er mit keinem verkehre; endlich wieder in Gnaden aufgenommen, kam er in die Umgebung des allmächtigen *Ḥādīb* als Rentenempfänger (*Murtazīf*), in welcher Eigenschaft er im Jahre 375 (985) an einer Expedition gegen Barcelona teilnahm. Zur Zeit der *Fitna*, die den Zusammenbruch des Omayyadenkhalīfats und die Bildung unabhängiger von den *Mulūk al-Ṭawā'if* regierter Kleinstaaten herbeiführen sollte, fristete al-Ramādī ein elendes Dasein, und in der grössten Armut starb er in den ersten Jahren des V. (XI.) Jahrh's.

Al-Ramādī wurde besonders berühmt durch seine reine Liebe zu der rätselhaften Khalwa (fälschlich Halwa oder Hulwa), die er an einem Freitag in dem öffentlichen Garten der Banū Marwān auf dem linken Ufer des Guadalquivir am äussersten Ende der Brücke traf und die er nie mehr wiedersahen sollte. Abū Muḥammed Ibn Ḥazm al-Zāhiri, dessen asketische Neigungen in dieser Hinsicht bekannt sind, hat am meisten zur Verbreitung dieser Liebesgeschichte beigetragen. Anscheinend hat aber wohl

die Erinnerung an Khalwa sehr wenig das Herz oder den Geist des Dichters beschäftigt; wenn sie ihn noch in Saragossa derart niederdrückte, dass sie ihm das ganze *Nasīb* der Lobdichtung zu Ehren des Gouverneurs al-Tudjībī eingab, schwindet sie bei seiner Rückkehr nach Kordova völlig; denn von diesem Augenblick an sehen wir al-Ramādī ganz und gar von einer neuen Leidenschaft beseelt, die sich nicht auf eine Frau, sondern auf einen Mozaraber richtet, dem der Dichter den Namen Yahyā (Johannes) oder Nuṣair (Viktor?) gibt.

Der *Diwān* al-Ramādī's scheint niemals gesammelt worden zu sein; von seinem im Gefängnis verfassten Buch über die Vögel, *Kitāb al-Ṭair*, ist nur die *Lāmiya* erhalten, worin er den Jagdfalken beschreibt; die wichtigsten auf uns gekommenen Bruchstücke sind schon im Laufe dieses Artikels genannt worden. Als Schüler Abū 'Alī al-Kālī's will al-Ramādī die orientalische Poesie nachahmen, aber nach Ibn 'Abd Rabbihi und vor 'Ubāda b. Mā' al-Samā' hat er eine ausgesprochene Vorliebe für das *Muwashṣhaḥ*, in dem er einige Neuerungen einführt. Trotz seiner klassischen Bildung haben seine Verse einen sehr persönlichen Ton, besonders wenn er sich an Khalwa richtet oder seine Leiden im Gefängnis von al-Zahrā' beschreibt. Die wenigen Verse, in denen er auf die Willensschwäche Hishām's II. und auf seine völlige Unterwerfung unter seine Mutter Subḥ und den *Ḥādīb* al-Manṣūr anspielt, sowie diejenigen, in denen er von der Verschwörung Djawḥar's spricht, sind nicht ganz ohne historischen Wert; die Bemerkungen schliesslich, die er bei Erwähnung seines Geliebten über die Mozaraber macht (über Kult und Kleidung), ermöglichen die Nachprüfung der entsprechenden Aussagen Abū 'Āmir Ibn Shuhaid's und dürften von diesem Gesichtspunkt aus eine gewisse dokumentarische Bedeutung besitzen.

*Litteratur:* Abū 'l-Walid al-Himyarī, *al-Badi' fī Waṣf al-Rabi'*, Hs. Escur. Nr. 353, *passim* (Gedicht über Blumen); Ibn Ḥazm, *Ṭawḥ al-Ḥamāma*, ed. Pétrouf, S. 21—2; Einl. S. XVI—XVII; Übers. Nykl, *The Dove's Neck-Ring*, Paris 1931, S. 31—2, 225—26; Ibn Bassām, *al-Dhakhira*, Hs. Paris, Bd. I, fol. 124<sup>a</sup>—b; Bd. II (Abschrift der Oxford), fol. 43<sup>a</sup>—b, 120<sup>b</sup>, 148<sup>b</sup>; Hs. Gotha, Bd. III, fol. 224<sup>b</sup>; al-Tha'ālībī, *Yatīmat al-Dahr*, Damaskus, I, 365, 434—36; al-Faṭḥ b. Khāṣān, *Maṭmaḥ al-Anfus*, Konstantinopler Ausgabe, S. 69—74; Kairiner Ausg., S. 78—83; Ibn Bashkuwāl, *al-Ṣila*, Nr. 1376 (S. 613—14: 6 Zeilen); Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Kairo 1310, II, 410—11; Übers. de Slane, IV, 569—72; al-Dabbī, *Bughyat al-multamis*, Nr. 1451 (S. 478—81); al-Kutubī, *Fawāṭ al-Wafayāt*, I, 255; al-Marrākushī, *al-Mu'djīb*, S. 15—7; Kairiner Ausg., S. 14—6; Übers. Fagnan (*Hist. des Alm.*), S. 403; Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa* (Kairo), II, 71; al-Maḥḥārī, *Nafḥ al-Tib (Analectes)*, Index (II, 440—43, gibt den Anfang von al-Dabbī, das Ende von Ibn Bashkuwāl — mit 413 statt 403 als Todesjahr des Dichters — sowie das ganze *Maṭmaḥ* wieder); M. Hartmann, *Das arab. Strophen Gedicht*, I. *Das Muwašṣhaḥ*, Weimar 1897, Nr. 108, S. 75—8; Dozy, *Hist. Musul. d'Espagne*<sup>2</sup>, II, 223, 224—25; A. González Palencia, *El amor platónico en la Corte de los Califas*, in *Bol. R. Acad. de ... Bellas letras ... de Córdoba*, Kordova 1929, S. 3—4; E. García Gómez, *Poetas musulmanes*, in demselben *Bol.*, S. 13; ders., *Poemas arabigo-andaluces*, Madrid

1930, Nr. 32, S. 78. — Vereinzelte Verse finden sich in: Ibn Dihya, *al-Muṭrib*, Hs. London, fol. 5<sup>a</sup> u. 6<sup>a</sup>; Ibn Sa'ūd al-Maghribi, *Umm al-Murkāsāt*, Bulāḡer Ausgabe, S. 57; al-Nuwairi, *Nihayat al-Arab* (Kairo), X. 213; Ibn Faḍl Allāh al-Umarī, *Masālik*, Hs. Paris Nr. 2327, fol. 5<sup>b</sup>—6<sup>b</sup>. (H. P. K. S.)

**RĀM-HORMUZ** (die kontrahierte Form *Rāmiz*, *Rāmuz* ist schon im IV. [X.] Jahrh. bezeugt), Stadt und Bezirk in Khūzistān. Rām-Hormuz liegt etwa 84 km südöstlich von Ahwāz, etwa 105 km südsüdöstlich von Shūshṭar und etwa 96 km nordwestlich von Behbehān. Ibn Khurdādhbih (S. 43) zählt 17 Farsakh von Ahwāz bis Rām-Hormuz und 22 Farsakh von Rām-Hormuz bis Arrādīn. Qudāma (S. 194), der die einzelnen Etappen genauer anführt, zählt von Wāsīt bis Baṣra 50 Farsakh, von dort bis Ahwāz 35 Farsakh, von da bis Rām-Hormuz 20 und von Rām-Hormuz bis Arrādīn 24 Farsakh. Die Bedeutung von Rām-Hormuz beruht darauf, dass es an der Kreuzung der Strassen von Ahwāz, Shūshṭar, Isfahān und Fārs (über Arrādīn) liegt und der natürliche Markt der Bakhtiyārī- und Kūh-gilū-Stämme [s. d. Art. LUR] ist, und dass man in der Nachbarschaft Petroleum findet. Die Stadt liegt zwischen den Flüssen Āb-i Kurdistān und Gūpāl; der erstgenannte setzt sich (auch Djibur genannt) aus dem Āb-i Gilāl (Āb-i Zard), Āb-i A'lā (der von Mungasht kommt), Rūd-i Pūtang und Āb-i Darra-yi Kūl zusammen. Ein vom rechten Ufer des Djibur abgeleiteter Kanal versorgt die Stadt Rām-Hormuz mit Wasser. Etwas weiter abwärts fließt der Djibur in den Āb-i Mārūn, der vom Südosten aus der Gegend von Behbehān und der ehemaligen Stadt Arrādīn herkommt; ihr gemeinsamer Lauf erhält den Namen Djarrāhī. Der andere kleine Fluss (Gūpāl) fließt nördlich von Rām-Hormuz und verliert sich in einem Sumpf. Rām-Hormuz (in 160 m Höhe) liegt in einer Ebene, in deren Nordostecke sich der Berg Tūl-Gorgūn bis zu einer Höhe von 500 m erhebt.

Die Stadt wird in der Geschichte ziemlich selten erwähnt. Die Pehlevi-Liste der iranischen Städte, § 46 (ed. Marquart, S. 19, 98) schreibt die Erbauung von Rām-Hormuz dem Ormīz b. Shāhpūhr (272—73) zu (vgl. Tabarī, I, 833). Nach Ḥamza (ed. Gottwald, S. 46—7) soll Ardāshīr I. die Stadt erbaut und ihr den Namen *Rām-(i) Hurmīzād Ardāshīr* gegeben haben, was Marquart mit „Die Freude Ahura Mazda's ist Ardāshīr“ übersetzt. Nach einer von Iṣṭakhri (S. 93) mitgeteilten Überlieferung soll Mānī in Rām-Hormuz hingerichtet worden sein; aber Tabarī, I, 834 sagt, dass Mānī am „Tor des Mānī“ in Djunde-Sābūr zur Schau gestellt wurde (vgl. auch Birūnī, *Chronology*, S. 208). Nestorianische Bischöfe von Rām-Hormuz werden unter den Jahren 577 und 587 erwähnt (Marquart, *Erānsahr*, S. 27, 145). Nach Muḥaddasī (S. 414) baute 'Aḍud al-Dawla bei Rām-Hormuz einen prächtigen Markt, ferner besass die Stadt eine von Ibn Sawwār gegründete Bibliothek (nach Schwarz war dies der Sohn Sawwār b. 'Abd Allāh's, des im Jahre 157 = 773 gestorbenen Gouverneurs von Baṣra) und bildete einen Mittelpunkt der mu'tazilitischen Lehre. Nach Ibn Khurdādhbih (S. 42) war Rām-Hormuz eine der 11 *Kūra*'s von Khūzistān (Qudāma, S. 242 und Muḥaddasī, S. 407; eine der 7 *Kūra*'s). Die dazu gehörigen Städte waren (nach Muḥaddasī) Sanbil, Idhadj, Tyrm (?), Bāzank, Lādh, Gh.rwa (?), Bābadj, Kūzūk, die alle in der

gebirgigen Gegend lagen. Yāqūt, I, 185 fügt noch Arbuk hinzu (mit einer Brücke, 2 Farsakh von Ahwāz). Über die anderen Dependenzien von Rām-Hormuz (Āsak, Būstān, Sasān, Tāshān, Ūr) siehe Schwarz, *a. a. O.*, S. 341—45. Nach Muḥaddasī (S. 407) besass Rām-Hormuz Palmenhaine, aber keine Zuckerrohrpflanzungen (im VIII. [XIV.] Jahrh. sagt Mustawfi, *Nuzhat al-Kūdh*, S. 111 jedoch, dass Rām-Hormuz früher Zucker ebenso wie Baumwolle lieferte); unter den Erzeugnissen von Rām-Hormuz nennt Iṣṭakhri (S. 93) seidene Gewebe (*Thiyāb abrisam*) und Dimishkī (S. 119; Übers. S. 153) das aus dem Felsen hervorquellende sehr flüchtige weisse Naphtha. Heute besitzt die Anglo-Persian Oil Co. oberhalb von Rām-Hormuz Ausbeutungsrechte.

*Litteratur*: Macdonald Kinneir, *A geographical Memoir*, London 1813, S. 457; Rawlinson, *Notes on a March from Zohāb*, in *J R G S.* IX (1839), 79 (Gegend von Mungasht, nordöstlich von Rām-Hormuz); Bode, *Travels*, London 1845, I, 281 (Behbehān-Tāshūn-Mandjānik-Tūl-Mālamīr-Shūshṭar), II, 39, 76, 82 (Verteilung der Stämme); Layard, *Description of Khūzistān*, in *J R G S.* 1846, S. 13 (Lage ringsum Rām-Hormuz; in der Stadt 250 Familien; Einfuhr 3 000—5 000 *Toman*), S. 66 (Becken des Djarrāhī); Herzfeld, *Eine Reise durch Luristan*, in *Pet. Mitt.* 1907 (Ahwāz-Shākh-i Gūpāl-Medibciye (\*Mir-bača?)-Rāmūz (sic)-Palin-Djayzūn-Behbehān); Ritter, *Erdkunde*, IX, 145—152; Schwarz, *Iran im Mittelalter*, I, 332—45, vgl. auch den Index; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 243, 247. (V. MINORSKY)

**AL-RĀMĪ**, mit dem vollen Namen ḤASAN b. MUḤAMMED SHARAF AL-DĪN, persischer Stilist. Über sein Leben ist nichts Genaueres bekannt; selbst die wenigen chronologischen Hinweise, die wir besitzen, sind ziemlich unbestimmt. Seine Bedeutung liegt in seinem bekannten Werk *Anīs al-Ushshāk*, einer Abhandlung über die gebräuchlichsten poetischen Figuren für die Bezeichnung verschiedener menschlicher Körperteile. Den Entschluss, dieses Werk zu schaffen, fasste der Autor seiner eigenen Aussage nach in Marāgha, während eines Besuchs in der Sternwarte des bekannten Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. Das Werk ist dem Sulṭān Abu 'l-Faṭḥ Uwais Bahādur (1356—73), Ilkhānī von Ādharbāidjān, gewidmet und ist der Behauptung Ḥādjdjī Khalifa's nach (ed. Flügel, I, 488) im Shawwāl 826 (Sept. 1423) beendet worden. Nun steht diese Behauptung in offenbarem Widerspruch mit der Chronologie, denn zu dieser Zeit gehörte Ādharbāidjān schon seit 823 (1420) dem Timūriden Shāhrukh. Ausserdem erwähnt der Autor in diesem Werk den Dichter Awhādī (gest. 738 = 1337) als seinen Zeitgenossen und einen gewissen Ḥasan b. Maḥmūd Kāshī (gest. 710 = 1300) als seinen Lehrer. Es ist somit anzunehmen, dass die Behauptung Ḥādjdjī Khalifa's auf einem Missverständnis beruht und dass das Werk nicht später als 1373 abgefasst ist. Das Werk zerfällt in 19 Kapitel, welche mit den Haaren beginnen und mit den Füßen enden und sozusagen den menschlichen Körper von oben bis unten behandeln. Ausser diesem Werk, welches für das Studium der klassischen persischen Dichtung von grosser Nützlichkeit ist und vom bekannten türkischen Kommentator Muṣṭafā b. Sha'bān Surūrī (gest. 909 = 1561) in seinem *Bahr al-Ma'ārif* ausgenutzt worden ist, verfasste Sharaf al-Dīn Rāmī noch



einen Kommentar über die bekannte Poetik des Rashīd al-Dīn Waṭwāt *Ḥadā'ik al-Sihr* (neue Ausgabe des persischen Textes von 'Abbās Iḳbāl, Teheran 1930) unter dem Titel *Ḥaqā'ik al-Ḥadā'ik* oder *Ṣanā'ī al-Badā'ī* (Ḥādjdjī Khalīfa, III, 77), ein nur dem Titel nach bekanntes Werk *Hulyat al-Maddāh* (Ḥādjdjī Khalīfa, III, 112) und einen *Diwān*, der aus Kaṣiden, Kiṭā's und Vierzeilern bestand, aber schon zur Zeit Dawlatshāh's nur in Irāk, Ādharbājdjan und Fārs zu finden war. Ausser dem *Anīs al-Ushshāk* ist von allen diesen Werken nichts auf uns gekommen. Eine Kaṣida Rāmī's soll im *Djāwāhir al-Asrār* (verfasst 840 = 1436/7) von Shaikh Ādhari (gest. 866 = 1461/2) enthalten sein (Dawlatshāh, *Tadhkirat al-Shu'arā*, ed. E. Browne, S. 308).

**Litteratur:** H. Ethé, *Neupersische Litteratur*, in *Gr. I. Ph.*, II, 335, 343; 260. — Französische Übersetzung des *Anīs al-Ushshāk*: Cl. Huart, *Anīs el-ochchāq, traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté*, Paris 1875. — Siehe auch: E. Browne, *A Literary History of Persia*, II, 19, 83 und *Persian Literature under Tartar Dominion*, S. 462. — Pavet de Courteille, in *J. A.*, VII (1876), S. 588–91; Hammer-Purgstall, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, S. 27; Rieu, *Catalogue*, 814<sup>a</sup>; Münchener Katalog, S. 122; Wiener Katalog, I, 414. (E. BERTHELS)

**RĀMĪ MEHMED PASHA**, osmanischer Grosswezir und Dichter, kam in der Stambuler Vorstadt Eiyüb im Jahr 1065 oder 1066 (1654) als Sohn eines gewissen Hasan Agha zur Welt. Er trat als Praktikant (*Shāgird*) in die Kanzlei des Re'is Efendi ein und erhielt durch seine engen Beziehungen zum Dichter Yūsuf Nābī [s. d.] das Amt eines *Maṣraf K'atibī*, d. i. Sekretärs für die Ausgaben des Palastes. 1095 (1684) ward er auf Betreiben seines Gönners, des neuernannten Kapudān Pasha [s. d.] Muṣṭafā Pasha, sogen. *Diwān-Efendi*, d. i. Kanzler der Admiralität. Er nahm an den Fahrten und Feldzügen (gegen Chios) seines Herrn teil, pilgerte nach Mekka und wurde bei seiner Rückkehr nach Stambul als *Re'is kasedārī*, d. i. Säckelmeister des Re'is Efendi angestellt. 1102 (1690) rückte er zum *Beylikdji*, d. i. Vizestaatskanzler vor, und 4 Jahre hernach ward er anstelle des Re'is Efendi Abū Bekr in dieses Amt versetzt, in dem ihn 1108 (1697) Küçük Mehmed Çelebi ablöste. Nach der Schlacht von Zenta (12. Sept. 1697) ward er zum zweiten Male Re'is Efendi und nahm als bevollmächtigter Minister an den Friedensverhandlungen von Karlowitz teil, durch deren Abschluss er „den Verheerungen des zehnjährigen Krieges, aber auch der erobernden Macht der Osmanen für immer die Grenzen gesetzt hat“ (J. v. Hammer). Zur Belohnung für dieses Friedenswerk ward er 1114 (1703) mit den drei Rossschweiften (*Tugh*; s. d.) zum sogen. Kuppel-Wezir ernannt und am 6. Ramaḍān 1114 (24. Jan. 1703) anstelle des Grosswezirs Daltaban Muṣṭafā Pasha zur höchsten Würde des Reiches bestellt. Als solcher schenkte er der gründlichen Verbesserung der inneren Verwaltung, durch deren Misswirtschaft er die Grundfesten des Staates bedroht sah, seine besondere Aufmerksamkeit (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, VII, 64). „Durch die Erleichterung der Lasten der Grenzfestungen im Osten und Westen des Reiches, durch die Errichtung von Landwehren wider die rebellischen Araber, durch die Anweisung des Truppensoldes auf Ländereien, durch Wasser-

leitungen, Wiederherstellung verfallener Moscheen, durch Massregeln für die Sicherheit der Pilgerkarawanen und für die Sicherheit Kleinasien, durch Ansiedlung türkmenischer Stämme und durch den Befehl an die jüdischen Tuchfabrikanten zu Selānik und die griechischen Seidenfabrikanten zu Brūsa, in ihren Fabriken künftig auch alle aus Europa bisher nach der Türkei eingeführten Tücher und Stoffe zu erzeugen“ (J. v. Hammer), entfaltete er eine höchst segensreiche Tätigkeit, die aber bald Neid und Missgunst erweckte und, zumal Rāmī Mehmed Pasha als einseitiger Mann der Feder und nicht des Schwertes dem Heer, besonders den Janičaren missliebig war (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, VII, 72), schliesslich zu seinem Sturze führen musste. In dem vierwöchentlichen grossen Aufruhr zu Stambul, der mit der Entthronung des Sultans Muṣṭafā und mit seiner eigenen Absetzung (9. Rebi' II 1115 = 22. Aug. 1703) endete, fand seine Laufbahn ein Ende. Er wurde verurteilt, aber noch im gleichen Jahr wieder begnadigt und zum Statthalter von Zypern, später (Okt. 1704) von Ägypten ernannt. Seine dortige Statthalterschaft endete nicht weniger glücklich als sein Grosswezirat (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, VII, 133 nach Rāshid und La Motraye). Im *Djumādā I* 1118 (Sept. 1706) ward er abgesetzt und nach der Insel Rhodos verwiesen, wo er im *Dhu 'l-Hidjdja* 1119 (März 1707) unter Foltern oder an deren Folgen seinen Geist aufgab (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, VII, 134 nach dem Berichte des Internuntius Talman). Rāmī Mehmed Pasha gilt als vorzüglicher Stilist, wie die beiden Sammlungen seiner Staatsschriften (*Inshā'*) mit nicht weniger als 1400 Stücken, die sich durch ihre einfache, klare und edle Schreibart auszeichnen, hinreichend beweisen (vgl. die beiden Handschriften in Wien, National-Bibliothek, Nr. 296 und 297 in der Beschreibung von G. Flügel, *Die arab., pers. und türk. Hss.*, I, 271 f.). Ausserdem hinterliess Rāmī Mehmed Pasha einen vollständigen *Diwān*, von dem in der gedruckten *Tedhkire* des Sālim (vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 272 f.: Stambul 1315) einige Proben enthalten sind. Seine dichterische Begabung hat sich auf seinen Sohn 'Abd Allāh Ref'et vererbt (vgl. Brūsālī Mehmed Tāhir, *Othmānī Mü'ellifleri*, II, 187). Sein Schwiegersohn war der *Tedhkiredji* Sālim [s. d.].

**Litteratur:** J. v. Hammer, *G O R*, VII, *passim*; die Geschichte des Stambuler Aufruhrs verfasste Mehmed Shefik, s. d.; Brūsālī Mehmed Tāhir, *Othmānī Mü'ellifleri*, II, 186 f.; Sālim, *Tedhkire*, S. 252–58; Othmān-zāde Ahmed Taib, *Ḥasiḳat al-Wuzarā*, Stambul 1271, am Ende; Ahmed Resmī [s. d.], *Khalifat al-Ru'asā*, Stambul 1269, S. 47 ff.; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i othmānī*, II, 367 f.; J. v. Hammer, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*, IV, 26 ff. (FRANZ BABINGER)

**AL-RAMLĀ**, Hauptstadt von Filastin, 39 km ostnordöstlich von Jerusalem. Die omaiyadischen Khalifen liebten es, als Residenz anstelle von Damaskus kleinere Landstädte, meist Ortschaften in Palästina, sich zu wählen. So hielten sich Mu'āwiya, später Marwān und andere, wiederholt in al-Sinnabra am Südufer des Sees von al-Tabariya auf, Yazid I. in Hawwārin, Adhrifāt, 'Abd al-Malik in al-Djābiya, Walid I. in Usais (jetzt Tell Sais südöstlich von Damaskus) und al-Karyatāin und seine Söhne in al-Kastal, Yazid II. auch in al-Muwaḳkar bei Fudain oder in Bait Ra's auf Lammons, *La Badi'a et la Hira sous les*

Omayyades, in *M F O B*, IV, 1910, S. 91—112; A. Musil, *The country residences of the Omayyads*, in *Palmyrena*, New York 1928, S. 277—97).

Statthalter von Filastin war unter al-Walid sein Bruder Sulaimān. Er gründete, angeregt, wie es heisst, durch die Vorbilder des 'Abd al-Malik, des Erbauers der Kubbat al-Sakhra in Jerusalem, und seines Bruders, der die Moschee von Damaskus erneuert hatte (Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 818), die neue Stadt al-Ramla und verlegte dorthin den Sitz der Provinzialverwaltung, der seit der „Pest von 'Amwās“ (oben, I, 361) im Jahre 18 (638/9) sich in Ludd befunden hatte. Auch als Khalife behielt er al-Ramla als Residenz bei (96—9 = 715—17).

Die gesamte Einwohnerschaft von Ludd wurde in die neue Hauptstadt des Djund Filastin verpflanzt und diese befestigt, während Ludd seitdem verfiel. Sulaimān liess zuerst seinen Palast (*Qasr*) erbauen, ferner das „Haus der Färber“ (*Dār al-Ṣabbāghīn*), das mit einer gewaltigen Zisterne versehen wurde; später wurde es mit den Gütern der Omayyaden beschlagnahmt und gelangte in den Besitz der Erben des 'Abbāsiden Sālīh b. 'Alī b. 'Abd Allāh. Ebenso begann Sulaimān den Bau der Moschee und setzte ihn auch als Khalife fort; unter 'Omar b. 'Abd al-'Aziz wurde er vollendet, wenn auch nicht in der ursprünglich geplanten Grösse. Die finanzielle Leitung des Baues des Palastes und der Hauptmoschee hatte ein Christ aus Ludd, al-Batrik b. al-Naka (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 143 f.; Var.: Batrik b. Baka bei Ibn al-Faḳīh, *B G A*, V, 102, und Ibn Batrik bei Yāqūt, II, 818). Nach Yāqūt (II, 817) bat dieser die Einwohner von Ludd, ihm ein Haus nahe der Kirche zu geben, und als sie es ablehnten, beschloss er, die Kirche niederzureissen; nach al-Makdisi (*B G A*, III, 164 f.) soll der Khalife Hishām die Einwohner von Ludd damit bedroht haben, ihre Kirche zu zerstören, wenn sie ihm nicht die von ihnen für einen Prachtbau bestimmten und versteckten Marmorsäulen auslieferten. Sulaimān begann auch einen Kanal namens Barada nach der neuen Stadt sowie Süsswasserbrunnen anzulegen, da sie von dem nächsten Flusse, dem Abū Fuṭrus, 12 Mil entfernt war (Yāqūt, *B G A*, VII, 328). Die erheblichen Kosten für die Instandhaltung des Kanales wurden später von den 'Abbāsidenkhalifen übernommen und zuerst jährlich bewilligt, seit al-Mu'tasim aber im Staatsbudget als laufende Ausgaben festgelegt.

Die Vorzüge und Nachteile der neugegründeten Stadt werden anschaulich von al-Makdisi geschildert. Reich an Früchten, besonders Feigen und Palmen, gesundem Wasser und allen Lebensmitteln, vereinte sie die Vorzüge städtischer und ländlicher Siedlungen, die der Lage in der Ebene mit der Nähe von Gebirge und Meer, von Wallfahrtsstädten wie Jerusalem und Küstenfestungen. Sie hatte eine prächtige Hauptmoschee, herrliche Khāne, bequeme Bäder, geräumige Wohnungen und breite Strassen. Andererseits freilich glich sie im Winter einer schlammigen Insel, im Sommer einer Sandbüchse, und da sie nicht an einem Flusse lag, war ihr Boden dürr und ohne Grün, wie überhaupt der Mangel an hinreichendem fliessendem Wasser der Hauptfehler dieser sonst so bevorzugten Stadt war; denn das wenige Trinkwasser in den Zisternen war der ärmeren Bevölkerung unzugänglich. Die Stadt bedeckte ein Areal von einer ganzen Quadratmeile. Ihre Bauten waren aus schönen Hausteinen und

Lehmziegeln errichtet. Die Waren der Stadt wurden hauptsächlich nach Ägypten ausgeführt.

Die Haupttore von al-Ramla waren: Darb Bi'r al-Askar (genannt nach dem dortigen Quartier al-Askar; vgl. Yāqūt, III, 674; *Safat al-Ibn. Marāṣid*, II, 258), Darb Masdjid 'Annaba (wie es nach de Goeje's Konjektur nach der allerdings sonst 'Annāba genannten Stadt 7 km südöstlich von al-Ramla hiess), Darb Bait al-Makdis, Darb Bil'a (d. i. Bāl'a oder Balgha? oder Qaryat al-'Inab, das alte Kiryat Ba'ala jetzt Abū Ghawsh?), Darb Ludd, Darb Yāfā, Darb Miṣr und Darb Dādjun, das letztere genannt nach einer meist von Samaritanern bewohnten Nachbarstadt mit einer Moschee (Bēth Dagon, jetzt Bait Dedjan).

Mitten auf dem Marktplatze von al-Ramla stand die Hauptmoschee, Djāmi' al-Abyad, deren Mihrāb als der grösste von allen, die bekannt waren, galt, deren Kanzel nur der von Jerusalem an Schönheit nachstand, und deren prächtiges Minaret viel bewundert wurde.

Ob an der Stelle von al-Ramla vorher eine ältere Ansiedlung gestanden hatte, ist fraglich. Die alten Versuche, es mit Arimathia, Ramatha oder Ramathaim gleichzusetzen, sind jetzt allgemein aufgegeben worden. Eher käme ein antikes Παρεμβολή, „Lager“, in Betracht, ein besonders in Palästina häufiger Ortsname, den z. B. das Lager von Jerusalem (*Hebr.*, XII, 11, 13); *Act. Apost.*, XXI, 34—XXIII, 32) und Bistümer in Palästina I. (jetzt Bi'r al-Zar'a'a, vgl. Föderlin bei Génier, *Vie de S. Euthyme le Grand*, S. 104—11) und in Phoinike Libanesis (R. Aigrin, *Art. Arabie*, in *Dict. d'hist. et de géogr. ecclési.*, III, 1194—96) führten; denn das ägyptische al-Ramla 6 km nordöstlich von Alexandria entspricht einem antiken Nikopolis und späteren Parembolē. Doch behaupten die arabischen Autoren, es habe vorher keine Stadt an dieser Stelle gestanden, sondern nur ein sandiger Platz, nach dem die Stadt benannt worden sei (al-Balādhuri, S. 143 u. a.).

Die Einwohnerschaft von al-Ramla war zur Zeit des al-Yāqūbi (*B G A*, VII, 327 f.) ein Gemisch von Arabern und Persern (über Ansiedelung von Persern in Syrien vgl. al-Kindi, *Governors of Egypt*, ed. Guest, S. 19); die Schutzgenossen waren Samaritaner.

Die grosse Zisterne 'Unaiziya ('Anēziye) nahe nordwestlich von al-Ramla unweit der Strasse nach Yāfā, die sogen. St. Helena-Zisterne, trägt eine kufische Inschrift vom Dhū l-Hidjdja 172 (Mai 789), also aus der Zeit des Hārūn al-Rashīd (van Berchem, *Inscr. arabes de Syrie*, Kairo 1897, S. 4—7; M. de Vogüé, *La citerne de Ramla*, in *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-lettres*, XXXIX, 1911, 362 f., 493 f.).

Von den fränkischen Pilgern wird die Stadt zuerst 870 als „Ramula“ erwähnt. Die Kreuzfahrer machten sie zum Bistum. Im XII. Jahrh. entstand die schöne Kreuzfahrerkirche, die jetzige Moschee (*Djāmi' al-Kabir*, im Osten der Stadt) mit ihrem herrlichen gotischen Portal, in das nachträglich auf ungeschickte Weise eine Inschrift des Sultans Katbughā eingefügt wurde. Sie trägt ferner eine Inschrift, nach der ihr viereckiger Turm (der neuerdings durch ein rundes Minaret ersetzt worden ist) im Jahre 714 (1314/5) von Sultan Muḥammed gebaut oder wiederhergestellt wurde.

Die alte „weisse Moschee“ wurde von Saladin 587 (1191) restauriert und von Baibars 666 (1267/8) mit zwei Kuppeln über dem Minaret



und über dem Mihrāb und mit dem ihm gegenüberliegenden Tor versehen (Mudjir al-Din, Būlak, S. 418; Übers. Sauvaire, S. 207; die Inschrift bei van Berchem, *a. a. O.*, S. 57—64). Das Minaret, der sog. „Turm von al-Ramla“ oder „Turm der 40 Märtyrer“ wurde nach Mudjir al-Din und einer Inschrift über seinem Tor von Sultan Malik al-Nāsir Abu 'l-Faṭḥ Muḥammed im Sha'bān 718 (Oktober 1318) neugebaut (*Zwei arabische Inschriften*, in *Ferusalemmer Warte*, LXIX, 1913, S. 100 f.); mit Unrecht hat man sowohl die Moschee wie auch das Minaret für Werke der Kreuzfahrer gehalten (vgl. dagegen van Berchem, *a. a. O.*, S. 63 f.).

Nāsir-i Khusrāw, der al-Ramla im Ramaḍān 438 (1047) besucht hat, nennt es eine grosse Stadt mit hohen, starken Steinmauern und kupfernen Toren, deren Einwohner vor jedem Hause einen Behälter zum Sammeln des Regenwassers haben. Ebenso war in der Mitte der Freitagsmoschee eine grosse Zisterne zum allgemeinen Gebrauch.

Durch ein Erdbeben am 15. Muḥarram 425 (10. Dezember 1033) wurde der dritte Teil der Stadt zerstört, und ihre Moschee fiel in Ruinen (vgl. auch Ibn al-Aṭhīr, IX, 298).

Die meisten öffentlichen und privaten Gebäude waren aus Marmor errichtet und mit schönen Skulpturen und Ornamenten geschmückt. Ausgeführt wurden von al-Ramla hauptsächlich Feigen. Der Name der Provinz Filastīn wurde auch auf die Hauptstadt al-Ramla übertragen (Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Orient.*, VI, 101).

Saladin zerstörte 583 (1187) die Stadt, damit sie nicht wieder den Franken in die Hände fallen konnte, und sie blieb seitdem in Ruinen (Yāqūt, I, 818; Ṣafī al-Dīn, *Marāṣid*, I, 483). Ibn Baṭṭūṭa besuchte sie 756 (1355); er erwähnt die Djāmī' al-Abyād, in der, wie er hörte, 300 Propheten begraben liegen sollen. Ein lateinisches Kloster wurde 1420 in al-Ramla von Herzog Philipp dem Guten gegründet und später von Ludwig XIV. wiederhergestellt.

Im Jahre 1798 war die Stadt Hauptquartier Napoleons I. Das jetzige al-Ramla hat etwa 6 500 Einwohner; es hat ein gesundes Klima und eine fruchtbare Umgebung.

*Litteratur:* al-Khwarizmi, *Kitāb Sūrat al-Ard*, ed. v. Mzik, in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 19 (Nr. 250); Suhraib, *Kitāb 'Adjā'ib al-Aḳālīm*, ed. v. Mzik, ebd., V, 1930, S. 27 (Nr. 220); al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 143; al-Makdisi, in *B G A*, III, 36, 54, 154—55, 164, 181, 184, 186; al-Ya'qūbi, in *B G A*, VII, 327 f.; Nāsir-i Khusrāw, ed. Schefer, S. 21; al-Idrisi, ed. Jaubert, I, 339, ed. Gildemeister, in *Z D P V*, VIII, 4; Yāqūt, *Mu'djam*, II, 817 f.; Ṣafī al-Dīn, *Marāṣid*, ed. Juynboll, I, 483; al-Dimishki, ed. Mehren, S. 198—200; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 48; Ibn Baṭṭūṭa, ed. Defrémery-Sanguinetti, S. 128; K. Ritter, *Erdkunde*, XVI, 583 f.; Robinson, in *Biblical Researches*, III, 36 ff.; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, II, 264 ff.; Conder und Drake, in *Palestine Expl. Fund Quarterly*, 1874, S. 56 f., 66; de Vogüé, *Eglises de Terre Sainte*, S. 367; ders., *La citerne de Ramleh*, in *Compt.-rend. de l'Acad. d. Inscr.*, 1911, S. 362 f., 493 f.; Gaerlin, *Description de la Judée*, I, 38 ff.; Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Orient.*, VI, 101; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890, S. 15 f., 20, 28, 39, 41, 56,

303—8; E. Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber im Islām*, Diss. Heidelberg, München 1912, S. 73 f. (E. HONIGMANN)

**RÄMPUR**, ein indischer Staat in Rohilkhand unter der politischen Oberaufsicht der Regierung der Vereinigten Provinzen. Im Norden wird er durch den Distrikt Nainī Tāl begrenzt, im Osten durch Bareilly, im Süden durch das Bisauli-Tahsil Budāūn und im Westen durch den Distrikt Morādābād.

Die Frühgeschichte Rämpurs ist die des Heranwachsens der Rohilla-Macht in Rohilkhand. Nach der Errichtung der muslimischen Herrschaft in Indien siedelten sich grosse Scharen von Afghānen und Pathānen in diesem Lande an. Sie wurden so mächtig, dass sie zweimal ihre Herrschaft in Nordindien aufrichten konnten, unter den Lodi's in der 2. Hälfte der XV. Jahrh. und unter den Sūr in der Zeit Shīr Shāh's. Nach dem Tode Awrangzib's und mit dem Verfall des Mughal-Reiches wuchsen die afghānischen Niederlassungen derart, dass sie mit den Worten des *Siyar al-Muta'akhhirin* „aus dem Boden hervorzuschliessen schienen gleich vielen Grashalmen“. Der Name Rohilla wurde für jene Afghānen gebraucht, die sich in dem heutigen Rohilkhand ansiedelten.

Die wirklichen Begründer der Rohilla-Macht waren ein afghānischer Abenteurer namens Dāūd Khān, der kurz nach dem Tode Awrangzib's nach Indien kam, und dessen Adoptivsohn 'Alī Muḥammed Khān, der ihm als Führer von Söldnertruppen folgte. Zu Lebzeiten 'Alī Muḥammed Khān's erhielten seine Besitzungen den Namen Rohilkhand oder das Land der Rohilla. Im Laufe der Zeit wurde 'Alī Muḥammed Khān so mächtig, dass er sich weigerte, noch länger seine Abgaben an die Zentralregierung zu zahlen. Zu diesem Vorgehen war er durch die Anarchie ermutigt, die dem Einfall Nādir Shāh's folgte. Das Heranwachsen seiner Macht beunruhigte Ṣafdar Djang von Oudh so sehr, dass er den Kaiser überredete, Truppen gegen ihn zu schicken. Die Folge davon war, dass 'Alī Muḥammed Khān sich den kaiserlichen Truppen ergab und als Gefangener nach Dihli gebracht wurde. Nach einiger Zeit wurde er begnadigt und zum Gouverneur von Sirhind ernannt. Nach dem *Gulistan-i Rahmat* wurde er im Jahre 1748 nach Rohilkhand versetzt; aber es ist wahrscheinlicher, dass er den Einfall Ahmed Shāh Durrāni's ausnutzte, um seine früheren Besitzungen wieder zu erlangen. Zwei Gründe haben zur Vergrösserung der Rohilla-Macht beigetragen: die Schwäche der Zentralgewalt und die Tatsache, dass die Rohilla die inneren Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Rādjputen-Führern und den Zamīndār's von Rohilkhand auszunutzen verstanden.

'Alī Muḥammed Khān hinterliess sechs Söhne, aber der Aufenthalt der beiden ältesten Söhne in Afghānistān und die grosse Jugend der andern vier hatten zur Folge, dass die tatsächliche Gewalt in den Händen einer Gruppe von Rohilla-Sardār's blieb, deren bedeutendste Hāfiz Rahmat Khān und Dūndi Khān waren. Dies rief natürlich Intrigen und Streit hervor und schwächte schliesslich die Rohilla-Macht.

Im Jahre 1771 wandten die Marāthā's ihr Augenmerk auf die Eroberung Rohilkhand's, worauf sich die Rohilla an Shudjā' al-Dawla, den Nawāb-Wazīr von Oudh, um Hilfe wandten. Es wurde vereinbart, dass Shudjā' al-Dawla 40 Lak Rupien für seine Dienste erhalten sollte (Aitchison, I, 6—7), aber

später weigerten sich die Rohilla, die geldlichen Verpflichtungen zu erfüllen. Gemäss seinem Versprechen bei der Konferenz von Benares im Jahre 1773 bewilligte Warren Hastings dem Nawāb-Wazīr bei der Vertreibung der Rohilla aus Rohilkhand seine Hilfe, wofür er 40 Lak Rupien erhielt. Am 23. April 1774 wurden die Rohilla besiegt und ihr Anführer Hāfiz Rahmat Khān fiel. Am Ende dieses Krieges schloss Faizullāh Khān, ein Sohn 'Alī Muḥammed Khān's, mit Shudjā' al-Dawla in Laldang einen Vertrag (Hss. des India Office, Bengal Secret Consultations, 31. Okt. 1774; siehe auch Auszüge aus dem Tagebuch des persischen Dolmetschers vom 14. Febr. 1775).

Durch diesen Vertrag erhielt Faizullāh Khān ein *Djāgir*, das aus Rāmpur und einigen anderen Gebieten bestand, mit einem Einkommen, das auf ungefähr 15 Lak Rupien geschätzt wird. Damit dies keine Bedrohung für Oudh wurde, durfte er nicht mehr als 5 000 Mann in seinen Dienst nehmen. Nach dem Tode Shudjā' al-Dawla's im Jahre 1775 setzte man Faizullāh Khān davon in Kenntnis, dass seine Abmachungen mit dem letzten Nawāb-Wazīr auch bei seinem Sohne Āṣaf al-Dawla in Kraft blieben (Bengal Secret Consultations, 17. April 1775; Draft Correspondance with the Country Powers, Nr. 34).

Im Jahre 1780 hatte die englische Kompagnie weitere Truppen notwendig, und Hastings drängte Āṣaf al-Dawla, die 5 000 Pferde von Faizullāh Khān zu fordern, deren Stellung er vertraglich versprochen hatte. Diese Forderung nach Kavallerie war eine unhaltbare Auslegung des Laldang-Vertrages, für die niemals eine Rechtfertigung versucht wurde. Im Jahre 1781 ermächtigte Hastings Āṣaf al-Dawla dazu, Faizullāh Khān's *Djāgir* zurückzunehmen, aber glücklicherweise wurde dieser Befehl niemals ausgeführt. Schliesslich entschloss man sich, das Problem durch eine neue Vereinbarung zu lösen, wodurch man die Verpflichtung, Truppen für den Dienst des Nawāb-Wazīrs bereitzustellen, unter der Bürgschaft der Kompagnie in eine Barzahlung von 15 Lak Rupien änderte. Als im Jahre 1801 Rohilkhand an die Briten abgetreten wurde, behielten die Nachkommen Faizullāh Khān's ihre Besitzungen. Muḥammed Yūsuf 'Alī Khān, der Herrscher von Rāmpur, erhielt für seine Verdienste bei der Meuterei im Jahre 1857 eine Landeskennung und durch ein *Sanad* wurde ihm versichert, dass beim Fehlen natürlicher Erben, jede Thronfolge, die nach muḥammedanischem Recht gesetzmässig sei, von der indischen Regierung unterstützt werden würde.

Das heutige Rāmpur hat einen Flächenraum von 893 Quadratmeilen und ernährt eine Bevölkerung von 465 225 Menschen, von denen 217 297 Muḥammedaner sind (Volkszählung 1931). Zu Verwaltungszwecken wird es in 6 *Tahsil*'s eingeteilt: Huzūr, Shāhābād, Milak, Bilāspur, Suār und Tanda (*Administration Report*, 1932–33). Seine Herrscher sind Beschützer orientalischer Gelehrsamkeit. Die berühmte Madrasa 'Alīya, eine arabische Schule, die durch Staatsgelder unterhalten wird, zieht Studenten aus allen Teilen Indiens, sogar aus Zentralasien an. Die Stadt Rāmpur, die eine Bevölkerung von 74 080 Menschen hat, besitzt eine schöne Bibliothek mit einer aussergewöhnlich wertvollen Handschriftensammlung. Fast jeder Pathān-Stamm ist im heutigen Rāmpur vertreten; am zahlreichsten sind die Yūsafzai und Orakzai. Es gibt dort auch viele Khattak, Bunerwal, Muḥammadzai und Afridī.

*Litteratur*: *Administration Report of the Rampur State* (jährlich); C. U. Aitchison, *Treaties, Engagements, and Sanads*, Bd. I, 1909; *Bengal Secret Consultations* (Hss. des India Office); *Gazetteer of the Rampur State*, Allāhābād 1911; C. Hamilton, *An historical relation of the origin, progress, and final dissolution of the government of the Rohilla Afghans, 1787*; *Imperial Gazetteer of India*, s. v. Rāmpur; Hāfiz Rahmat Khān, *Khulāṣat al-Ansāb*; Mustadjib Khān, *Ghazal-nāma Rahmat*; Nadjmul Ghani, *Abhār al-Shanādīd*, 2 Bd., Lucknow; Shiv Parshād, *Tārīkh-i Faizbakhsh*; J. Sarkar, *Fall of the Mughal Empire*, Bd. I, Kap. II und IX, Kalkutta 1932; Saiyid Ghulām Husain Tabātabā'i, *Siyar al-Mula'akhkhi'in*; A. L. Srivastava, *The first two Nawabs of Oudh*, Lucknow 1933; J. Strachey, *Hastings and the Rohilla War*, Oxford 1892.

(C. COLLIN DAVIES)

**RANGĪN.** Mehrere Dichter Indiens haben diesen Schriftstellernamen (*Takhallus*) getragen. Dhu 'l-Fikār 'Alī's *Riyād al-Wifāq*, Biographien indischer Dichter, die persisch schrieben, und Yūsuf 'Alī Khān's *Tadhkirā* (beschrieben von Sprenger, *A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustan Mss. . . of the King of Oudh*, I, 168 und 280) führen fünf dieses Namens an. Der erste, aus Kashmīr gebürtig, lebte in Dihli unter Muḥammed-Shāh (1719–48); seine *Ghazelen* wurden von den Tänzerinnen gesungen. — Der bedeutendste aber ist Sa'ādāt Yār Khān aus Dihli. Sein Vater Tahmāsp Beg Khān Tūrānī, der mit Nādir-Shāh nach Indien gekommen war, hatte sich in Dihli niedergelassen, wo er den Rang eines *Haft-hazāri* und den Titel Muḥkim al-Dawla erlangte. Sa'ādāt Yār Khān trat seinerseits in den Dienst Mirzā Sulaimān Shikuh's, eines Sohnes des Kaisers Shāh 'Ālam, der in Lucknow residierte. Er war ein guter Reiter und tüchtiger Soldat; er führte eine Zeitlang das Kommando über einen Teil der Artillerie des Nizām von Haidarābād, gab aber dann diesen Posten auf, um Kaufmann zu werden. Anfangs war er der Freund des Dichters Inshā', mit dem er in Lucknow verkehrte; als Schüler des Dichters Muḥammed Hātim aus Dihli (vgl. Ram Babu Saksena, *A History of Urdu Literature*, S. 48; Sprenger, *a. a. O.*, S. 235) legte er Nihār (vgl. Sprenger, S. 273) und dann Mushafī (Saksena, S. 90) seine Verse zur Kritik vor. Er starb achtzig-jährig im Jahre 1251 (1835; oder ein Jahr später; vgl. Garcin de Tassy, *a. a. O.*). — In Urdu schrieb er folgende Werke: *Mathnawī dīlpazīr*, eine Dichtung über romanhafte Abenteuer (1213 = 1798); *Idjād-i Rangin*, ein *Mathnawī* mit Fabeln und Anekdoten (lith. Lucknow 1847 und 1870); ein anderes *Mathnawī* mit Anekdoten: *Mazhar al-'Adjā'ib* oder *Gharā'ib al-Mash'ūr* (lith. Agra und Lucknow); vier *Diwāne* unter dem gemeinsamen Titel *Naw Ratan* („Die neun Juwelen“): die ersten beiden lyrisch, der dritte humoristisch und teilweise in *Rekhti* (der speziellen Frauensprache), der vierte in demselben Idiom, wobei ein Vorwort von Rangin die wichtigsten Wörter erklärt (über die Entwicklung des *Rekhti* und über das Talent Rangin's in diesem freieren Stil vgl. unten den Art. URDU, Bd. IV, S. 1110 ff. und Saksena, *a. a. O.*, S. 94): in Prosa eine Abhandlung über die Reitkunst (*Faras-nāme*, 1210 = 1775, mehrfach ediert) und eine Sammlung kritischer Bemerkungen über verschiedene Dichter u. d. T. *Madjālis-i Rangin* („Sitzungen Rangin's“). In persischen Versen (falls er



wirklich der Verfasser ist; vgl. Sprenger, *a. a. O.*, S. 54, Nr. 462) besang Rangin unter dem Titel *Mihir u-Mäh* („Die Sonne und der Mond“) die Geschichte von dem Sohne eines Saiyid mit einer Juwelierstochter, die sich unter der Regierung Djalanght's in Lühh zugetragen hatte (vgl. *Gr. I Ph.*, II, 254).

*Litteratur:* Ausser der im Art. angegebenen: Garcin de Tassy, *Litt. hindouie et hindoustanie* (2. Aufl., I, 45 u. III, 2); Pertsch, *Die Handl. u. Verhältnisse der Königl. Bibl. zu Berlin*, IV, Index, S. 1157; Blumhardt, *Cat. of the ... Hindustani Mss. in the British Museum*, Nr. 74. (H. MASSÉ)

**RANGOON**, eine Stadt im Pegu-Bezirk Burmas, liegt zu beiden Seiten des Hlaing-Flusses, dort wo er in den Pegu und in die Pazundaungbuch mündet, 21 Meilen vom Meere entfernt.

Eine Legende, die nicht gänzlich unbegründet ist, berichtet, dass der Grundstein zu der grossen Pagode in Rangoon (Mon: *Kyaik Lagung*; Burmesisch: *Shwe Dagon*) zu Lebzeiten Buddhas gelegt wurde und dass sie durch den grossen Kaiser Açoka wiederhergestellt wurde (*JBRAS*, XXIV, 4 und 20).

Die eigentliche Geschichte beginnt damit, dass Pegu im Jahre 1369 Hauptstadt eines Königreiches wurde. Man brauchte einen bequemen Hafen für dies Königreich. Bassein, das im frühen Mittelalter der Haupthafen Burmas gewesen war, lag zu weit und war zu schwierig zu beaufsichtigen. Martaban am Golf von Sittang war näher, aber hatte keine gute Flussverbindung mit Pegu. Es war deshalb natürlich, dass der Rangoon- oder Hlaing-Fluss, dessen Nebenfluss der Pegu ist, als Zugangsstrasse für den Überseehandel zu hervorragender Stellung gelangte. Syriam, im Südosten Dagon's, an der Mündung des Pegu und Dalla, heute ein Teil Rangoons am gegenüberliegenden Ufer des Hlaing, waren die Haupthäfen. Aber die Shwe Dagon Pagode auf dem letzten Landvorsprung des Pegu Yomas war für die flussaufwärtsfahrenden Schiffe ein Merkzeichen und wurde von vielen Königen für ihre Andachtsübungen bevorzugt.

Eine Inschrift, die auf Befehl des Königs Dhammazedi im Jahre 1845 n. Chr. auf dem Hügel der Dagon-Pagode angebracht wurde, berichtet von Vergrößerungen der Pagode sowohl durch die königlichen Vorfahren im Laufe des vergangenen Jahrhunderts als auch durch ihn selbst (*JBRAS*, XXIV, 8). Ähnliche verdienstvolle Taten der früheren Könige sind in den Geschichtswerken aufgezeichnet (während dieser Zeit ziemlich zuverlässig); sie gipfelten in dem Wiederaufbau der Pagode durch König Bayin Naung, nachdem sie im Jahre 1568 n. Chr. durch ein Erdbeben zerstört worden war. Es bestehen auch zahlreiche Berichte früherer Reisender wie Ferdinand Mendez Pinto, Caesar Frederick und Gasparo Balbi über Dagon und seine berühmte Pagode.

Die Zolleinnahmen am Rangoon-Fluss finanzierten den portugiesischen Abenteurer de Brito, der zwischen 1600 und 1612 in Syriam zur Macht gelangte. Später, im XVII. Jahrh., unterhielten die Holländer, Franzosen und Engländer von Zeit zu Zeit Handelsniederlassungen in Syriam.

Im Jahre 1635 wurde die Hauptstadt von Pegu nach Ava verlegt, und die königliche Macht nahm allmählich ab. Aber sogar die schwächsten Könige verstanden es, die Kontrolle über den Irrawaddy und die jetzt wichtige Zollstation Syriam zu be-

halten. Mit der Einnahme Syriams durch die Pegu-Rebellen im Jahre 1740 ging das Königreich Ava, das seiner Einkünfte beraubt war, zugrunde.

Die Wiedereroberung Syriams war eins der ersten Ziele Alaungpaya's, des Begründers der Dynastie, die mit dem König Thibaw endigte. Seine Belagerungsoperationen waren zeitweise ohne Erfolg, und er musste mit der Einnahme von Dagon im Jahre 1755 zufrieden sein. Man berichtet, er habe nachdem er alle seine Feinde (*yan akon*) besiegt hatte, den Namen der Stadt in Yangon (Rangoon) geändert. Syriam fiel im Jahre 1756 und wurde zerstört. Ein Gouverneur wurde in Rangoon eingesetzt, das jetzt als Haupthafen Burmas Syriam ersetzt.

Die Politik der ersten Könige der Alaungpaya-Dynastie förderten den Aussenhandel. Eine britische Handelsniederlassung wurde in Rangoon gegründet und bis zum Jahre 1782 beibehalten. Pärsi, armenische und muslimische Kaufleute siedelten sich hier an und kamen hoch. Aber mit dem Verfall der Zentralgewalt wuchsen die Erpressungen der örtlichen Beamten und bildeten für den Handel ein schwieriges Hindernis. Symes beschreibt Rangoon im Jahre 1795 als blühenden Hafen und schätzt seine Bevölkerung auf 30 000 Menschen (S. 214).

Rangoon wurde von den Briten zuerst im Jahre 1824 während des ersten burmesischen Krieges eingenommen, aber gemäss den Bestimmungen des Vertrages von Yandabo Ende des Krieges geräumt. Nach dem *Kon-baung set Maha-yazawingyi* (Bd. III, S. 15), einer burmesischen Geschichte der Alaungpaya-Dynastie, besuchte König Tharawaddy im Jahre 1841 (1203 d. H.) Rangoon und gründete südlich und westlich der Shwe Dagon Pagode eine neue Stadt. Der Bevölkerung der alten Stadt an den Ufern des Flusses wurde befohlen, dorthin zu ziehen. Man kam dem Befehle nicht sofort nach, aber beim Ausbruch des zweiten burmesischen Krieges im Jahre 1852 war die Übersiedlung der Bevölkerung ziemlich vollständig erfolgt, und die britische Regierung war in ihren sofort ergriffenen Massnahmen zur Besserung und Ausgestaltung des Flussgebietes unbehindert. Im Laufe von drei Jahren entstand aus vielen schmutzigen Hütten eine blühende und bevölkerte Stadt. [Für Verbesserungen in Rangoon und für die Entwicklung von Pegu siehe Fytche, *Burma Past and Present* II, Anhang G]. Heute ist sie die Hauptstadt von Burma und hat eine Bevölkerung von 400 415 Menschen, von denen 70 791 Muhammedaner sind (*Census Report* 1931).

*Litteratur:* *Administration Report of the Province of Pegu* (1855 ff.); *Alaung Mindayagyi Ayedawbon*, Rangoon 1900; H. Cox, *Journal of a Residence in the Burmhan Empire*, 1821; E. Forchhammer, *Notes on the Early History and Geography of British Burma*, I, *The Shwe Dagon Pagoda*, Rangoon 1891; W. G. Fraser, *Old Rangoon*, in *Journal of the Burma Research Society*, X/II, 1920; J. S. Furnivall, *Syriam District Gazetteer*, Bd. A.; G. E. Harvey, *History of Burma*, London 1925; *Imperial Gazetteer*, s. v. Rangoon; *Insein District Gazetteer*, Bd. A., 1914; J. A. Stewart, *Pegu District Gazetteer*, Bd. A., 1917; M. Symes, *Embassy to Ava in 1795*; Saya Thein, *Rangoon in 1852*, in *JBRAS*, II/II, 1912; V/II, 1915; Pe Maung Tin, *The Shwe Dagon Pagoda*, in *JBRAS*, XXIV/1; Pe Maung Tin und G. Luce, *Glass Palace Chronicle*, 1923. (C. COLLIN DAVIES)

**RAPAK** (jav.; ar. *rafʿ*) ist bei den Javanern ein nur in diesem Fall gebrauchter Terminus für die von der Ehefrau gemachte Anzeige beim Gericht für religiöse Angelegenheiten, dass der Ehemann die Verpflichtungen, welche er sich beim *Taʿliḳ* des *Talāk* auferlegt, nicht erfüllt hat [s. *ṬALĀḲ*]. Diese Verpflichtungen sind mannigfacher Art und wechselnd. Unter den Bedingungen kommt immer folgende vor: „Wenn der Mann eine bestimmte Zeit über Land oder (länger) über Meer abwesend gewesen ist“, d. h. ohne seiner Frau *Nafaḳa* [s. d.] übermittelt zu haben. Eine Klausel, die nie fehlt, ist folgende: „Wenn die Ehefrau nicht damit zufrieden ist“. Es steht ihr also frei, sich die Nichterfüllung der dem Manne auferlegten Verpflichtungen gefallen zu lassen, ohne zur Scheidung zu schreiten. Die Arbeit des Gerichts umfasst nur das Konstatieren des Erfüllteins der Bedingung und also des Eintretens des *Talāk*. Wie immer wird der *Talāk* auch jetzt in ein Register eingetragen. — Es ist klar, dass dieses Verfahren die sonst gefährdete Rechtssicherheit verbürgt.

*Litteratur:* C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, Batavia 1893, I, 382; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Moh. wet*, Leiden 1925, S. 210. (R. A. KERN)

**RĀS AL-ʿAIN** (ʿAIN WARDĀ), Stadt in al-Djazira am Khābūr. Sie heisst schon im Altertum Resain-Theodosiopolis (*Notitia dignitatum*, or. XXXVI, 20) oder *Ρέσιν* (Steph. Byz.), syrisch *Rēsh ʿAinā*. Wegen ihrer Lage an den Quellen des Khābūr hat man sie auch mit der Strassenstation *Fons Scabore* der *Tabula Peutingeriana* (*fons Chabura* bei Plin., *Nat. hist.*, XXXI, 37; XXXII, 16) gleichgesetzt (E. Herzfeld, *Archäolog. Reise im Euphrat- u. Tigris-Gebiet*, I, 191; A. Poidebard, *La Trace de Rome dans le désert de Syrie*, S. 151 f.). Nach Ioannes Malalas (ed. Bonn, S. 345 f.), bei dem die Schreibung *Ροφαινῶν* wohl aus einer Verwechslung mit dem syrischen Raphaneaia entstanden ist, erhielt die Stadt 383 (nach der *Edessenischen Chronik*, ed. Hallier, in *Texte und Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Literatur*, IX/1, S. 102, 149, Nr. XXXV, schon 692 Sel. = 380—381) von Theodosios I. Stadtrecht und den Namen Theodosiopolis, den ebenso, wohl seit Theodosios II., die armenische Stadt Karin (jetzt Erzerüm) führte. Da ihr neuer Name meist ohne Unterscheidenden Zusatz gebraucht wurde, ist es bisweilen schwer zu entscheiden, welche von beiden Städten gemeint ist. So wird die Belagerung von Theodosiopolis durch Bahrām V. Gōr im Jahre 421 (Theodoret., *Hist. eccl.*, V, 37, 7), die Weissbach (Pauly-Wissowa, *R.-E.*, V, A, S. 1925, Art. *Theodosiopolis*, Nr. 2) auf die armenische Stadt bezieht, von Michael Syrus (Übers. Chabot, II, 13 = Barhebr., *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 70) von *Rēsh ʿAinā* erzählt; ferner berichten die syrischen Chronisten (Mich. Syr., II, 372; Barhebraeus, *Chron. syr.*, S. 92), Khosraw II. habe den Römern 591 Dārā und *Rēsh ʿAinā* zurückgegeben, während die übrigen Quellen ausser Armenien nur Dārā und Martyropolis nennen. Der persische Feldherr Ādharmahan zerstörte zweimal, 578 und 580, die Stadt (Mich. Syr., II, 322 f.). Unter Phokas (602—10) entrissen die Perser *Rēsh ʿAinā* den Römern (*The Chronological Canon of James of Edessa*, Übers. Brooks, in *ZDMG*, LIII, 1899, S. 323, Nr. 284).

Im Jahre 19 (640) zog ʿIyād b. Ḡhannan nach Unterwerfung von Osrhoene gegen die Provinz Mesopotamia und sandte auf Befehl ʿOmar's den

ʿUmar b. Saʿd gegen die Stadt ʿAin Warda oder Rās al-ʿAin, die von diesem belagert und erstürmt wurde (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 175—77). Als ein Teil der Bewohner die Stadt verliess, beschlagnahmten die Muslime ihre Landgüter. Unter den Aufständischen, die sich um 700 gegen den Khāfien ʿAbd al-Malik erhoben, befand sich auch ʿUmar b. Hubab von Rās al-ʿAin (Abu ʿI-Faradj, *Kitaḅ al-Aghani*, Bulaḳ. XX, 127; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, IV, 254 f.; Mich. Syr., II, 469; Barhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 111). Unter Maʿmūn eroberte Hubaib im Jahre 1125 Sel. (814 Chr.) die Stadt (Mich. Syr., III, 27; Barhebraeus, *a. a. O.*, S. 137). Der jakobitische Patriarch Yōhannān III. starb am 3. Dezember 873 in *Rēsh ʿAinā* (Mich. Syr., III, 116; Barhebraeus, *Chron. eccles.*, ed. Abbeloos-Lamy, I, Löwen 1872, Sp. 387). Die Byzantiner eroberten nach ihrem Feldzuge gegen Dārā und Nišibīn (942 n. Chr.) im folgenden Jahre (943 n. Chr.) auch Rās al-ʿAin, plünderten es und führten zahlreiche Gefangene fort (Ibn al-Athīr, VIII, 312). Ein Mann aus Rās al-ʿAin, Aḥmed b. al-Ḥusain Aṣfar Taghlib, genannt al-Aṣfar, machte in Derwishkleidung 395 (1005) mit einer Schar von Arabern und muslimischen Dorfbewohnern einen Einfall in das griechische Gebiet nach Shaizar und Mahrūya bei Anṭākiya, wurde aber vom Patrikios Bighās zurückgetrieben. Der Statthalter Nikephoros Uranos unternahm im folgenden Jahre eine Strafexpedition in die Gegend von Sarūdj, besiegte die Bani Numair und Kilāb und erreichte, dass al-Aṣfar von dem Herrn von Haleb, Luʿluʾ, dort 397 (1007) ins Gefängnis geworfen wurde (Yahyā b. Saʿid al-Anṭākī, in *Patrol. Orient.*, XXII, 1932, S. 466 f.; Georg. Kedren.-Skylitz., Bonner Corpus, II, 454, 8; Barhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 229). Um das Jahr 523 (1129) waren die Franken Herren von ganz Syrien und Diyār Muḍar und bedrohten Āmid, Nišibin und Rās al-ʿAin. Das letztere wurde von Joscelin eingenommen und dabei ein grosser Teil der arabischen Bevölkerung getötet und der Rest gefangen genommen (Mich. Syr., III, 228; Barhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 289). Doch dürften die Franken die Stadt nicht lange besessen haben.

Saif al-Din von Mawṣil und ʿIzz al-Din Masʿūd von Haleb zogen 570 (1174/5) gegen Ṣalāḥ al-Din und belagerten Rās al-ʿAin, wurden aber bald darauf von ihm bei Kūrūn Ḥamā geschlagen. Saladin überschritt 581 (1185/6) den Euphrat und zog über al-Ruhā, Rās al-ʿAin und Dārā nach Balad am Tigris. Sein Sohn al-Aḳdal erhielt 597 (1200/1) von al-ʿĀdil die Städte Sumaisā, Sarūdj, Rās al-ʿAin und Djumlin; als er dann gegen Damaskus zog, entrissen ihm Nūr al-Din von Mawṣil und Kuṭb al-Din Muḥammed von Singdjār wieder al-Djazira, wurden aber in der Hitze des Sommers in Rās al-ʿAin krank und schlossen wieder Frieden. Im Jahre 599 (1202/3) nahm al-ʿĀdil dem al-Aḳdal die Städte Sarūdj, Rās al-ʿAin und Djumlin wieder fort (es werden auch andere Festungen genannt). Als die Kurdj (Georgier), die 606 (1209/10) bis Khilāt vorgedrungen waren, erfuhren, dass al-ʿĀdil gegen sie bis Rās al-ʿAin herangerückt war, zogen sie wieder ab (Kamāl al-Din, Übers. Blochet, in *ROL*, V, 46). Malik al-Ashraf, der 616 (1219/20) den Ibn al-Mashtūb besiegt hatte, verzieh ihm seine Rebellion und gab ihm Rās al-ʿAin als Lehen (Kamāl al-Din, *a. a. O.*, S. 61; nach Barhebraeus, *Chron. syr.*, S. 439, starb jedoch Ibn al-Mashtūb im Gefängnis zu Ḥarrān).



Saladin's Neffe al-Ashraf kämpfte 617 (1220/1) gegen den Herrn von Mārdīn; zwischen beiden stiftete der Herrscher von Amid Frieden, wobei Rās al-ʿAin an al-Ashraf, Muwazzar und die Gegend von *Shabaktān* (um Dunaisir) an den Herrn von Amid abgetreten wurde. Im Austausch gegen Damaskus gab al-Ashraf 626 (1229) seinem Bruder al-Kāmil die Städte al-Ruhā, Harrān, al-Rakka, Sarūdī, Rās al-ʿAin, Muwazzar und Djumlin (Kamāl al-Dīn, in *R O L*, V, 77; Barhebraeus, *Chron. syr.*, S. 458), der sie 634 (1236/7) in Besitz nahm (Kamāl al-Dīn, *a. a. O.*, S. 92). Nach der Niederlage der Khwārizmier am *Djabal Djalahmān* bei al-Ruhā eroberte das Heer von Haleb 638 (1240/1) Harrān, al-Ruhā, Rās al-ʿAin, Djumlin, al-Muwazzar, al-Rakka und die dazugehörigen Distrikte (Kamāl al-Dīn, in *R O L*, VI, 12). Doch kehrten die mit al-Malik al-Muzaʿfar von Maiyāfārikīn verbündeten Khwārizmier 639 (1241/2) nach Rās al-ʿAin zurück, wo die Einwohner und die Besatzung, unter der sich eine Anzahl fränkischer Bogen- und Armbrustschützen befand, ihnen Widerstand leistete. Nach einem Übereinkommen wurden sie von den Einwohnern, denen sie das Leben zugesichert hatten, in die Stadt gelassen und nahmen die Truppen gefangen. Als al-Malik al-Manšūr nach Harrān zurückgekehrt und al-Muzaʿfar mit den Khwārizmiern nach Maiyāfārikīn abgezogen war, schickten sie die gefangenen Truppen zurück (Kamāl al-Dīn, in *R O L*, VI, 14). In demselben Jahre kamen auch die Tataren nach Rās al-ʿAin (*ebd.*, S. 15). Als die Khwārizmier und Turken Raubzüge nach al-Djazira unternahmen, zog die Armee von Haleb unter dem Emīr *Djamāl al-Dawla* im *Djumādā II* 640 (1242/3) ihnen entgegen, und sie lagerten einander gegenüber bei Rās al-ʿAin. Die Khwārizmier vereinten sich mit dem Fürsten von Mārdīn, und es kam schliesslich zwischen den beiden Gegnern ein Friedensvertrag zustande, in dem festgesetzt wurde, dass Rās al-ʿAin dem ortskidischen Fürsten von Mārdīn zufallen sollte (Kamāl al-Dīn, in *R O L*, VI, 19).

M. von Oppenheim fand in einem muhammedanischen Friedhofe im Norden von Rās al-ʿAin eine Grabinschrift von 717 (1317/8). Die syrischen Chronisten kennen Rēsh ʿAinā als jakobitisches Bistum (elf Bischöfe aus der Zeit zwischen 793 und 1199 n. Chr. bei Mich. Syr., III, 502), in dem 684 eine Synode abgehalten wurde (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, 287). Gegen Ende des XIV. Jahrh.'s wurde die Stadt von Timur verwüstet.

Rās al-ʿAin liegt an der Stelle, wo eine Anzahl wasserreicher, z. T. schwefelhaltiger Quellen hervorsprudelt, die das eigentliche „Quellhaupt“ des Khābūr bilden (al-Dimishki, ed. Mehren, S. 191). Das wasserarme Wādī al-Djirdjib, das weit nördlicher in der Gegend von Wiransheir entspringt und als Oberlauf des Khābūr gelten könnte, wird erst nach Aufnahme dieser Quellwässer von Rās al-ʿAin zum eigentlichen Flusse, der von dort an den Namen Khābūr führt. Nach M. von Oppenheim (vgl. seine Karte in *Petermanns Mitteil.*, 1911, II, Taf. 18) heissen die Quellen bei Rās al-ʿAin: ʿAin al-Huṣān, ʿAin al-Kebrit und ʿAin al-Zarkā; nach Taylor (*J R G S*, XXXVIII, 349, Anm.) sind ʿAin el-Baiḍā und ʿAin el-Ḥasan die bedeutendsten; er führt ausserdem die Namen von 10 im NO und 5 im S der neuen Stadt befindlichen Quellen an. Die arabischen Geographen sprechen von 360, d. h. sehr zahlreichen Quellen, deren Wasserfülle die Umgebung der Stadt zu einem blühenden Garten-

land machten. Eine dieser Quellen, ʿAin al-Zāhiriya, galt als unergründlich. Nach Ibn Hawḳal war Rās al-ʿAin eine befestigte Stadt mit vielen Gärten und Mühlen; bei der Hauptquelle befand sich nach al-Makdisi ein kristallklarer See. Ibn Rusta (*B G A*, VII, 106) nennt Rās al-ʿAin, Karkisiya und al-Rakka als Distrikte von al-Djazira. Ibn Djbair sah in Rās al-ʿAin 580 (1184/5) zwei Freitagsmoscheen, Schulgebäude und Bäder am Ufer des Khābūr. Nach Ḥamd Allāh al-Mustawfi (XIV. Jahrh.) hatten die Mauern der Stadt einen Umfang von 5000 Schritt; unter den reichen Produkten von Rās al-ʿAin erwähnt er Baumwolle, Getreide und Weintrauben. Der fälschlich al-Wākidi zugeschriebene Geschichtsroman *Futūḥ Diyār Rabiʿa wa-Diyār Bakr* (XVI. Jahrh.?), der manche wertvollen geographischen Angaben enthält, erwähnt bei Rās al-ʿAin eine Ebene von Muthakkab und ein Mardj al-Tir (Var.: al-Dair); er spricht ferner von einer nestorianischen Kirche in der Stadt und von mehreren Toren (in der Übersetzung von B. G. Niebuhr und A. D. Mordtmann, *Schriften der Akad. von Ham.*, I, Abt. III, Hamburg 1847, S. 76, 87: das „Tor Istacherum“ im Osten und „Mukthaus oder Tor des Chabur“ ohne genauere Lagebestimmung; der arabische Text des Ps.-Wākidi, ed. Ewald, Göttingen 1827, ist mir unzugänglich).

Bei Rās al-ʿAin lagen die jakobitischen Klöster Beth Tirai und Spequlos (*speculae*; Ps.-Zacharias Rhet., VIII, 4, Übers. Ahrens-Krüger, S. 157, 2; so auch statt Asphulos bei Mich. Syr., III, 50, 65, vgl. II, 513, Anm. 6; Saphylos bei Mich. Syr., III, 121, 449, 462; Barhebraeus, *Chron. eccl.*, ed. Abbelloos-Lamy, I, 281 f.; Sophoclis, *ebd.*, S. 397 f. wohl stets zu lesen!).

Nahe südwestlich von Rās al-ʿAin liegt am rechten Ufer des Khābūr der grosse Ruinenhügel Tell Ḥalaf, wo M. v. Oppenheim den uralten Palast des Kapara ausgegraben hat (vgl. *Litteratur*).

*Litteratur*: Die bereits erwähnten arabischen Geographen und Historiker und syrischen Chronisten; ferner: al-Khwārizmi, *Kitāb Sūrat al-Ard*, ed. v. Mzik, in *Bibl. arab. Hist. u. Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 21 (Nr. 296); Suhrāb, *Adjāʿib al-Akālīm*, ed. v. Mzik, *ebd.*, V, 1930, S. 29 (Nr. 256); über Resaina im Altertum: Weissbach, in Pauly-Wissowa, *R.-E.*, s.v. *Resaina*, Bd. I, A, Sp. 618 f.; s.v. *Theodosiopolis*, Nr. 1, Bd. V, A, Sp. 1922 f.; Assemani, *Dissert. de Monophysit.*, in *BO*, II, S. 9; Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien u. a. umliegenden Ländern*, II, Kopenhagen 1778, S. 390; K. Ritter, *Erdkunde*, XI, 375 ff.; Taylor, in *J R G S*, XXXVIII, 1868, S. 346—53; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 87, 95 f., 125; V. Chapot, *La frontière de l'Euphrate de Pompée à la conquête arabe*, Paris 1907, S. 302 f.; M. v. Oppenheim, in *Z G Erdk. Berl.*, XXXVI, 1901, S. 88; ders., *Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin*, in *Der Alte Orient*, Jahrg. X, Heft I, Leipzig 1908, S. 10 f.; ders., *Der Tell Halaf, eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien*, Leipzig 1931, S. 69 f. (vgl. auch Index, S. 274 unter Rās al-ʿAin); A. Poidebard, *La trace de Rome dans le désert de Syrie*, Paris 1934, S. 130, 151 f., 158, 164.

(E. HONIGMANN)

AL-RĀSHID BI 'LLĀH ABU DJA'FAR AL-MANŠŪR B. AL-MUSTA'RHID, ʿabbāsīdischer Khālīfe. Am 2. Rabiʿ II 513 (13. Juli 1119) liess der Khālīfe al-Mustaʿshid [s. d.] seinem zwölf-

jährigen Sohn Abū Dja'far al-Mansūr als Thronfolger huldigen, und im Dhu 'l-Kā'da 529 (August–September 1135) wurde letzterer unter dem Namen al-Rāshid bi 'llāh als Khalīfē anerkannt. Als der Seldjūkensultan Mas'ūd b. Muḥammad [s. d.] bald darauf 400 000 Dināre von ihm verlangte, weigerte sich al-Rāshid, seinen Wunsch zu erfüllen, weil er kein Geld habe. Dann wollte der Gesandte Mas'ūd's den Palast des Khalīfē durchsuchen und das Geld mit Gewalt nehmen; dieser setzte sich aber zur Gegenwehr, die Truppen des Sultans wurden vertrieben und sein Palast der Plünderung preisgegeben. Ausserdem kündigten mehrere Emire dem Sultan den Gehorsam. Sein Neffe, Dāwūd b. Maḥmūd, zog von Ādharbāidjān gegen Baghdād und langte Anfang Šafar 530 (November 1135) daselbst an. Inzwischen wuchs die Zahl der Anhänger des Khalīfē. Unter anderen schloss sich der Atābeg von al-Mawšil 'Imād al-Dīn Zengī [s. d.] ihm an, und in Baghdād wurde Dāwūd als Sultan proklamiert. Auf die Nachricht von diesen Ereignissen rüstete sich Mas'ūd zum Krieg, zog gegen Baghdād und begann die Stadt zu belagern; doch gelang es ihm nicht, sich ihrer zu bemächtigen, weshalb er sich nach Verlauf von einigen fünfzig Tagen nach Nahrawān [s. d.] zurückzog, um sich dann nach Hamadhān [s. d.] zu begeben. Dann erschien aber Torontai, der Statthalter von Wāsīt, und stellte ihm eine genügende Anzahl Schiffe zur Verfügung, so dass er den Tigris überschreiten und vom westlichen Ufer Besitz nehmen konnte. Die Folge davon war, dass die Verbündeten sich trennten. Dāwūd kehrte nach Ādharbāidjān und Zengī mit dem Khalīfē nach al-Mawšil zurück, während Mas'ūd Mitte Dhu 'l-Kā'da 530 (August 1136) seinen Einzug in die alte Khalīfenstadt hielt, wo er Plünderung und sonstige Ausschreitungen verbot und die Ordnung somit wiederherstellte. Dann berief er eine Versammlung von Richtern und Rechtsgelehrten, die den flüchtigen Khalīfē für des Thrones unwürdig erklärten. Dieser wurde unter anderem beschuldigt, dem Sultan gegenüber seinen Eid gebrochen zu haben; er soll nämlich Mas'ūd feierlich versprochen haben, niemals die Waffen gegen ihn zu erheben, noch die Hauptstadt zu verlassen, und ausserdem warf man ihm auch andere Vergehen vor. Zum Beherrscher der Gläubigen wurde an seiner Stelle sein Oheim, Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Muktafi b. al-Mustazhir [s. d.], erhoben.

Al-Rāshid blieb aber nicht lange in al-Mawšil, sondern begab sich nach Ādharbāidjān, wo er sich mit Dāwūd verband. Auch mehrere mit Mas'ūd unzufriedene Emire machten mit diesem gemeinsame Sache in der Absicht, al-Rāshid wieder auf den Thron zu erheben; doch nahm letzterer an den militärischen Operationen nicht teil [siehe im übrigen den Art. MAS'ŪD]. Am 25. oder 26. Ramaḍān 532 (6. oder 7. Juni 1138) wurde der ehemalige Khalīfē, der an einer noch nicht überstandenen Krankheit litt, von Assassinen in der Nähe von Iṣfahān ermordet.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭḥīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), X, 377, 394; XI, 17, 22–4, 26–30, 39–41; Abū 'l-Fidā', *Annales* (ed. Reiske), III, 463 ff.; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar*, III, 510 ff.; Ibn al-Tiḡtakā', *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), S. 411 f., 415 f.; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, II, 178–85; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 256–60; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, siehe Index. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**RĀSHID, MEHMEĐ**, osmanischer Reichsgeschichtsschreiber, stammt aus Stambul, wo er als Sohn des aus Malāṭīya gebürtigen Richters Mollā Muṣṭafā zur Welt kam. Er vollendete seine Studien in seiner Geburtsstadt, wo er zu Beginn des Jahres 1126 (1714) zum amtlichen Reichsgeschichtsschreiber (*wakā'if niwīs*, s. d.) bestellt wurde. Dieses Amt bekleidete er bis zur seiner Abberufung als Richter nach Aleppo im Jahre 1134 (1721). Später ging er mit dem Rang eines Richters von Mekka als Gesandter nach Persien, ward im Šahbān 1142 (Febr. 1730) Richter von Stambul, wenige Monate hernach abgesetzt und im Djumādā I 1147 (Okt. 1734) zum Heeresrichter von Anatolien ernannt. Am 18. Šafar 1148 (10. Juli 1735) starb er in Stambul (vgl. Šubḥī, *Ta'rikḥ*, Bl. 13, 22, 66, auffallend kurz) und wurde gegenüber der Moschee des Efdāl-zāde in der Kara Gümrük-Strasse beigesetzt. Über seinen Leichenstein vgl. Brūsālī Mehmed Ṭāhir, *'Othmānī Mi'ellifleri*, III, 55 Anm.

Mehmed Rāshid schrieb als Fortsetzer des Na'imā [s. d.] eine die Jahre 1071 (1660) bis 1134 (1721) umfassende osmanische Reichsgeschichte, meist nur *Ta'rikḥ-i Rāshid* genannt (vgl. Ḥādīdī Khalīfa, Nr. 14 526), und bildet für diesen Zeitabschnitt das massgebliche Quellenwerk. Sein Nachfolger im Amt des Reichsgeschichtsschreibers ist Ismā'il 'Āsim, genannt Kūcūk Celebi-zāde (vgl. Rāshid, *Ta'rikḥ*, III, Bl. 114).

Ausser zahlreichen Handschriften (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 269, wozu Uppsala, Nr. 667/8 neu, [Autograph des Rāshid?] sowie Stambul, Lālā Ismā'il, Nr. 378 nachgetragen werden müssen) liegt das Geschichtswerk des Rāshid in zwei Drucken vor (erste, Folio-Ausgabe, Stambul 1153 in vier Bänden; zweite, Oktav-Ausgabe in 6 Bänden, Stambul 1282; vgl. dazu *JA*, 1868, I, 477). Auszugsweise Übersetzungen bieten M. Norberg, *Turkiska rikets annaler*, Hernösand 1822, III, 635–1079, sowie J. J. S. Sękowski, *Collectanea z dziejopisów Turckich*, II, Warschau 1825, S. 1–208.

*Litteratur:* vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 269 f. (FRANZ BABINGER)

**RĀSHID AL-DĪN SINĀN** (oder wie die Ismā'īliten selbst ihn gewöhnlich nennen: Sinān Rāshid al-Dīn), der berühmte Leiter der syrischen Ismā'īliten in der zweiten Hälfte des VI. (XII.) Jahrh.'s, ist in der weiten Welt besser als *Šaiḫ al-Djabal* oder der „Alte vom Berge“ bekannt. Sein vollständiger Name war Abū 'l-Ḥasan Sinān b. Sulaimān b. Muḥammad. Nahe bei Bašra war er geboren, in Persien erzogen und im Jahre 558 (1163) wurde er durch den Imām Ḥasan von Alamut zum Oberhaupt der syrischen Ismā'īli (Nizāri) Gemeinde ernannt. Diesen Posten hatte er bis zu seinem Tode inne. Er starb im vorgerückten Alter im Ramaḍān 589 (Sept. 1193) zu Mašyāf. In der syrischen und ägyptischen Politik seiner Zeit spielte er eine hervorragende Rolle, indem er sein Volk erfolgreich gegen die dauernde Bedrückung von seiten der orthodoxen muḥammadanischen Herrscher, besonders von seiten des berühmten Saladin und ebenfalls gegen die Kreuzfahrer verteidigte. Die Tatsache, dass trotz der dauernden feindlichen Haltung ihrer Nachbarn die kleine Gemeinde noch besteht (in den Dörfern bei Ḥamāt), muss zum grossen Teil der von ihm gelegten festen Grundlage zugeschrieben werden. Mitteilungen über ihn findet man in den Werken aller Historiker, die sich mit den Ereignissen seiner



Zeit befassen; aber den eingehendsten Bericht gibt Stanislas Guyard, *Un grand maître des Assassins, au temps de Saladin* (J. A. 1877, S. 324–489). Dieser bietet den arabischen Text des *Faṣṭ*, eines echten, wahrscheinlich von einem Zeitgenossen Sinān's verfassten ismā'ilitischen Werkes, das seine *Manāqib* enthält, d. h. verschiedene Anekdoten, die auf der mündlichen Überlieferung der Sekte beruhen. Dieser Text ist von einer französischen Übersetzung und einer Einleitung begleitet, die eine eingehende Untersuchung der historischen Berichte über Sinān und die Ismā'ili-Sekte im allgemeinen enthält und im wesentlichen noch einigen Wert besitzt. Das *Faṣṭ* scheint jetzt den syrischen Ismā'iliten unbekannt zu sein. Sie scheinen keine zuverlässigen und echten Geschichtswerke über ihre eigene Gemeinde zu haben. Das kürzlich erschienene Werk: *al-Fida' al-dawā'ir fi Sma' al-A'immat al-aṭṭār* von einem ismā'ilitischen Autor, 'Abd Allāh b. al-Murtadā aus Khawābī (Aleppo 1352 = 1933), weist keinen Zug solcher lokaler Überlieferung auf, und der hier gebotene Bericht über Sinān beruht vollständig auf bekannten allgemeinen Geschichtswerken, wie Ibn al-Aṭṭār, Abu 'l-Fida' u. a.

Die Geschichten, die man mit Sinān verbindet, drehen sich hauptsächlich um seine Fida'i-Organisation, die er als Instrument gebrauchte, um seine politischen Gegner durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen. Zweifellos ist in diesen Geschichten ein Körnchen Wahrheit. Aber es ist klar, dass erregte Bazargerüchte sie erheblich übertrieben und ihm und seiner Organisation zu Unrecht manche Taten zugeschrieben haben, für die sie nicht verantwortlich waren. Viele Historiker geben an, dass er als das höchste und übermenschliche Oberhaupt der Sekte angesehen wurde. Unglücklicherweise wird er in keinem einzigen zugänglichen echten Werke der persischen Ismā'iliten erwähnt, und es ist schwer zu ermitteln, was seine wirkliche Stellung in der Hierarchie der Sekte war. Höchstwahrscheinlich hatte er nach dem Imām den höchsten Rang inne, d. h. den eines *Hudūdīyat*, der nach der reformierten Nizārī-Lehre eine beträchtliche Dosis Übernatürlichkeit besass. Auf jeden Fall liegt kein Grund zu der Annahme vor, dass er entweder den Anspruch erhob, ein Imām zu sein oder als solcher angesehen wurde, obgleich ihn die Volksüberlieferung, wie bei anderen hervorragenden Ismā'iliten wie Nāṣir-i Khusraw und Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ, mit der edlen Herkunft von 'Alī selbst ausstattete.

*Litteratur:* im Artikel angegeben.

(W. IVANOW)

AL-RASHĪD. [Siehe 'ABD AL-WĀHĪD, HĀRŪN.]

AL-RASHĪD (MAWLĀI) B. AL-SHARIF b. 'Alī b. Maḥammed b. 'Alī, 'Alidensultan Marokkos und wirklicher Begründer der Dynastie, die noch immer das Sharifenreich regiert. Er wurde im Jahre 1040 (1630/1) in Tāfilālt in Südmarokko geboren, wo seine Vorfahren, die Hasaniden-Shurafa' (Shorfa'; s. d.) von Sidjilmāsa, eine blühende *Zāwiya* gegründet und nach und nach einen ziemlich grossen politischen Einfluss erlangt hatten, der bei dem Niedergang der Dynastie der Sa'dier nur noch wuchs. Als Marokko dann wieder in Anarchie verfiel, konnten sich die Shorfa' von Tāfilālt ziemlich schnell zu Herren der weiten Steppengebiete im Norden des Oasengürtels, der ihr altes Erbgut war, machen. Der älteste Sohn im Hause, 'Abd al-Muḥammed, nahm im Jahre 1050 (1640) den Königstitel an, nachdem

er den Marabut der *Zāwiya Iligh* in Tāzarwālt (im Südwesten Marokkos) 'Alī Abū Ḥassūn, der ebenfalls politische Absichten hatte, mit Erfolg hatte bekämpfen können. Es gelang ihm jedoch nicht, die Macht der Marabuts der *Zāwiya al-Dila'* in Zentralmarokko zu brechen; er musste sich nach einer vorübergehenden Besetzung von Tāzā und Fās im Jahre 1060 mit der Herrschaft über Ostmarokko zufrieden geben.

Beim Tode Mawlāi al-Sharif's im Jahre 1069 (1659) verliess sein Sohn Mawlāi al-Rashīd, der gegen seinen Bruder Mawlāi Maḥammed Misstrauen hegte, die väterliche *Zāwiya* und bezog die mit ihr rivalisierende *Zāwiya al-Dila'*, wo man ihm trotz eines äusserlich freundlichen Empfangs bald seinen Abschied nahelegte; er setzte seinen Weg nach Āzrū, dann nach Fās fort, wo er aber nicht hineinkommen konnte, da dem Herrn der Stadt, dem Abenteurer al-Duraidi, solcher Besuch unerwünscht war. Er ging darauf nach Ostmarokko und konnte dort ziemlich schnell eine grosse Anzahl Anhänger gewinnen, besonders bei dem bedeutenden Stamm Banū Iznāssen (Beni Snassen) den *Shaikh* al-Lawātī, eine damals sehr einflussreiche religiöse Persönlichkeit. Gleichzeitig griff er einen sehr reichen Juden an, der sich als den Herrn aufspielte und in dem Gebirge der Banū Iznāssen im Dorfe Dār Ibn Maṣḥ'al sass; al-Rashīd brachte ihn um und nahm seinen Besitz an sich. Dies gewaltsame Vorgehen machte auf die Bewohner dieser Gegend einen starken Eindruck und gab, wie P. de Cenival überzeugend nachwies, Veranlassung zu einer Legende, die sich noch in dem jährlichen Fest widerspiegelt, das der Wahl des „Sultans der *Tulbā'*“ in Fās folgt. Mawlāi al-Rashīd verschaffte sich durch diese Gewalttat nicht nur beträchtliche materielle Mittel, sondern auch einen starken Einfluss auf die Nachbarbevölkerung. Im Jahre 1075 (1664) unterwarf sich der grosse Stamm Angād seiner Autorität, und er richtete sich in Oujda als wirklicher Herrscher ein. Bei der Nachricht von der Proklamation al-Rashīd's eilte sein Bruder Mawlāi Maḥammed bestürzt von Tāfilālt nach Ostmarokko; seine Truppen stiessen mit denen al-Rashīd's zusammen und traten, nachdem Mawlāi Maḥammed schon zu Beginn des Kampfes gefallen war, fast alle auf die Seite des noch lebenden Fürsten über. Von nun an sollte Mawlāi al-Rashīd von einem Erfolg zum anderen schreiten.

Er hatte keine Mühe, sich bald Tāzā's zu bemächtigen und direkt Fās zu bedrohen; vorher aber sorgte er dafür, seine Autorität in Tāfilālt, der Heimat seiner Familie, zu festigen und seinem Besitz das Gebirgsmassiv des Rif am Rand des Mittelmeeres einzuverleiben, das damals eine unternehmende Persönlichkeit, Abū Muḥammed 'Abd Allāh A'arrāṣ, beherrschte; dieser *Shaikh* hatte zuerst mit den Engländern, dann mit den Franzosen einen Vertrag abgeschlossen zwecks Errichtung von Faktoreien in der Rif-Bucht Alhucemas (in den zeitgenössischen Akten: Albouzème). Mawlāi al-Rashīd entriess ihm den Rif im März 1666, gerade in dem Augenblick, als Roland Fréjus aus Marseille, der vom König von Frankreich die Handelsgenehmigung für den Rif erhalten hatte, an der marokkanischen Küste landete. Fréjus besuchte damals Mawlāi al-Rashīd in Tāzā, aber die Verhandlungen, die er mit dem *Sharifen* anknüpfte, scheiterten bald.

Al-Rashīd wandte sich nun unverzüglich gegen

die Hauptstadt von Nordmarokko, Fās, das sich noch seiner Herrschaft widersetzte. Er machte sich an die Belagerung dieser Stadt und nahm sie am 3. Dhu 'l-Hidjdja 1076 (6. Juni 1666) im Sturm; der Abenteurer al-Duraiddi, der dort das Kommando führte, hatte die Flucht ergriffen. Al-Rashid verfuhr streng gegen einige Notabeln der Stadt, und die Einwohner riefen ihn zum Sultān aus. Er wusste gleichzeitig die bedeutende Gruppe der Idrisiden-Shorfa' in der Hauptstadt für seine Sache zu gewinnen.

Die folgenden Jahre benutzte Mawlāi al-Rashid, um seine Besitzungen nach Westen und Süden hin weiter auszudehnen. Er machte zuerst eine Expedition gegen den Gharb, woraus er den Führer al-Khaḍir Ghailān verjagte, und bemächtigte sich al-Ḳaṣr al-Kabir's (Alcazarquivir); er nahm auch Meknes und Tetuan, ebenso Tazā, dessen Einwohner sich empört hatten. Im Jahre 1079 (1668) eroberte und zerstörte er die Zāwiya al-Dilā', nachdem er ihren Leiter Muḥammad al-Hādjdj bei Baṭn al-Rummān besiegt hatte. Im selben Jahr bemächtigte sich Mawlāi al-Rashid Marrākesh's und liess dort das Ortsoberrhaupt 'Abd al-Karīm al-Shabbāni, mit dem Beinamen Karrūm al-Hādjdj umbringen. Im Jahre 1081 (1670) unternahm er einen Feldzug in den Sūs, wo ihm noch immer Rebellen zu schaffen machten; er nahm Tārūdānt und die Festung Īligh, worauf er nach Fās zurückkehrte, nunmehr als Herrscher von ganz Marokko. In diesem Augenblick, so sagt der Chronist al-Ifrāni, „fand sich der ganze Maghrib, von Tlemcen bis zum Wādī Nūl am äussersten Ende der Ṣaḥarā, der Herrschaft Mawlāi al-Rashid's unterworfen“.

Im folgenden Jahre begab sich der Sultān von Fās nach Marrākesh, wo einer seiner Neffen sich als Prätextend aufzuspielen versuchte. Während dieses Aufenthalts in der Hauptstadt des Südens wurde der kaum 42-jährige Mawlāi al-Rashid am 11. Dhu 'l-Hidjdja 1082 (9. April 1672) das Opfer eines Unfalls; sein Pferd ging durch, und er brach sich den Schädel an dem Ast eines Orangenbaums.

Er wurde in Marrākesh begraben, aber später wurde sein Leichnam nach Fās überführt, wo man ihn in der Kapelle des Heiligen 'Alī Ibn Ḥrizhim (vulgär: Sidi Ḥrāzem) beisetzte. Sein Bruder Mawlāi Ismā'īl, der ihm nachfolgte, wurde am 15. desselben Monats zum Sultān ausgerufen.

Die kurze politische Laufbahn Mawlāi al-Rashid's war besonders ereignisreich und fruchtbar. Die muslimischen Geschichtsschreiber Marokkos werden nicht müde, diesen Herrscher zu rühmen, der vor allem in Fās ein besonders lebendiges Andenken hinterliess. Er liess in dieser Stadt die sogen. Madrasa der Seiler (*Madrasat al-Sharrāṭin*) erbauen, ferner die al-Raṣif genannte Brücke, die *Ḳaṣaba* der *Shārāda* (Casba des Cherarda) und vier Kilometer östlich von Fās eine Brücke mit neun Bogen über das Wādī Sabū (Sebou).

*Litteratur:* al-Ifrāni, *Nuṣṣat al-ḥādī*, ed.

u. Übers. Houdas (*PELOV*, 3. Ser., III), Paris 1889, S. 301—4 des Textes u. S. 501—3 der Übers.; al-Zaiyāni, *al-Turḍjūmān al-mu'rib*, ed. u. Übers. Houdas (*Le Maroc de 1631 à 1812*, in *PELOV*, 2. Ser., XVIII), Paris 1886; Ākansūs, *al-Djaish al-aramam*, Fes 1336, I, 58—63; al-Nāṣirī, *Kitāb al-Istīṣḡā*, Kairo 1312. Bd. IV; Übers. Fumey, in *AM*, IX, Paris 1906 (*Chronique de la dynastie alaouie au Maroc*). Index; al-Ḳādirī, *Nashr al-mathānī*, Ausgabe Fes, II, 3—6; Übers. E. Michaux-Bellaire, in

*AM*, XXIV, Paris 1917, S. 211—17; die meisten anderen marokkanischen Biographen (vgl. E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfā*, Paris 1922, Index); Mouëtte, *Histoire des conquêtes de Mouley Archy* [= al-Rashid], *connu sous le nom de roy du Taflet, et de Mouley Ismael*, Paris 1683; H. de Castries, *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris (im Erscheinen) 2. Ser., *passim*; P. de Cenival, *La Légende du juif Ibn Mech'al et la fête du sultan des tolba à Fès*, in *Hespéris*, V (1925), S. 137—218; A. Cour, *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger (1509—1830)*, Paris 1904; Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris 1931, S. 487—90 (Reproduktion eines [echten?] Portraits von Mawlāi al-Rashid, Fig. 225, S. 481). — Vgl. auch die Artikel *SHORFA'*, *SIJILMASA* und *TAFILAL*.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**RASHĪD AL-DĪN ṬABĪB**, einer der grössten Geschichtsschreiber Persiens. Faḍl Allāh Rashid al-Din b. 'Imād al-Dawla Abu 'l-Khair ist in Hamadḥān ungefähr 645 = 1247 geboren. Seine Laufbahn begann er unter dem Mongolenherrscher Abāghā-Khān (1265—82) als praktischer Arzt. Da er aber ausser hervorragenden Kenntnissen in der Medizin ein ausserordentlich talentvoller und umsichtiger Staatsmann war, so rückte er schon unter Ghāzān-Khān (1295—1304) aus seiner früheren Stellung zur Würde eines Ṣadr (und Hofhistorikers zugleich) auf, die ihm nach der Hinrichtung des Ṣadr-i Djihān Ṣadr al-Din Zandjāni zuteil wurde (4. Mai 1298). 1303 begleitete er in dieser Würde seinen Herrscher auf einem Kriegszug nach Syrien. Unter Ūldjaitū (1304—16) erreichte Rashid den Höhepunkt seiner Karriere. Seine fabelhaften Einnahmen benutzte er zu einer Reihe wohlthätiger Bauten. So baute er z. B., um die neue Hauptstadt der Mongolen in Persien, Sulṭāniya, zu verschönern, eine ganze Vorstadt, nach seinem Namen Rub'i Rashidiya genannt, welche aus einer Moschee, einer Madrasa, einem Krankenhaus und mehreren Tausend Wohnhäusern bestand. Zu gleicher Zeit arbeitete er unabhängig an seiner Weltgeschichte, deren ersten Band er schon am 14. April 1306 seinem Herrscher vorlegte. Sein Einfluss kannte zu dieser Zeit keine Grenzen. Es gelang ihm sogar, Ūldjaitū selber zu den Lehren der Shāfi'iten zu bekehren. Zwei hervorragende Baghdāder Gelehrten, Shihāb al-Din Suhrawardī und Djamāl al-Din, welche einer Verbindung mit Ägypten beschuldigt waren und somit die Todesstrafe zu erwarten hatten, errettete er vom Tode. 1309 nahm er seine Bautätigkeit wieder auf und baute eine neue Vorstadt in der Nähe von Ghāzāniya, östlich von Tabriz, welche er mittels eines grossen Kanals aus dem Sarāwṛūd bewässert. Nun schaffte aber seine hohe Stellung diesem grossen Mann auch eine grosse Anzahl Widersacher. Schon im Jahre 1315 hatte er grosse Unannehmlichkeiten wegen Geldmangel, der es nicht erlaubte, den Truppen das Gehalt auszuzahlen, zu erleben. Nach dem Tode Ūldjaitū's strengten seine Gegner alle Kräfte an, um Rashid endgültig zu verderben. Im Oktober 1317 wurde er seiner hohen Würden entsetzt; der Tod seines Gönners Amir Sawindj (Januar 1318) beraubte ihn seiner letzten Stütze, und schliesslich wurde er auf Grund einer falschen Anklage, nach welcher er seinen früheren Herrscher Ūldjaitū vergiftet haben soll, zusammen mit seinem jungen Sohn



Khwādja Ibrāhīm hingerichtet (18. Juli 1318). Sein Leichnam wurde allen möglichen Beschimpfungen ausgesetzt, sein Stolz, das Rubʿi Rashīdī, zerstört und geplündert. Allerdings gelang es seinem älteren Sohn Ghiyāth al-Dīn, auch nach dem Tode des Vaters eine hohe Stellung beizubehalten, aber auch ihn ereilte im Jahre 1336 das Todesurteil. Selbst nach dem Tode war es der Leiche Rashīd's nicht gegönnt, in ihrem Grabe zu ruhen, denn achtzig Jahre später liess der Sohn Timūr's, der wahnsinnige Mirānshāh (1404—1407), seine Gebeine ausgraben und auf dem jüdischen Friedhof verscharren (1399).

Wie schon gesagt, verdankt Rashīd seinen Ruhm dem unsterblichen Geschichtswerk *Djāmī al-Tawārīkh*, einer Geschichte der Mongolen, die er auf Geheiss des Ghāzān-Khān begann (weshalb sie auch unter dem Titel *Tārīkh-i Ghāzānī* bekannt ist). Üldjaitū befahl das Werk fortzusetzen und durch eine allgemeine Geschichte der Welt des Islām und einen geographischen Anhang zu vervollständigen. Somit sollte das Werk, dem ursprünglichen Plan nach, aus zwei grossen Teilen: I. Geschichte der Mongolen und II. Allgemeine Geschichte und einem Anhang bestehen. Als das Werk aber 1310/1 vollendet wurde, nahm es folgende Gestalt an:

Band I. 1. Geschichte der türkischen und mongolischen Stämme, ihre Einteilung, Genealogie und Sagen.

2. Čingiz-Khān, seine Vorgänger und Nachfolger bis auf Ghāzān.

Band II. Vorwort, Adam, die islāmischen und hebräischen Propheten.

1. Die alten persischen Könige.

2. Muḥammed und die Khalifen bis 1258. Geschichte der persischen Herrscherdynastien. Die östlichen und westlichen Ismāʿīliten. Oghuz und die Türken, die Chinesen, Hebräer, Franken, ihre Kaiser und Päpste, Indien, Buddha und seine Religion.

Rashīd hatte es im Sinn, noch die Geschichte Üldjaitū's beizufügen, deren Anfang (bis 1306/7) den zweiten Band eröffnen und deren Ende ihn beschliessen sollte. Ob er diesen Plan ausgeführt hat, ist bis jetzt nicht bekannt, da in allen vorliegenden Manuskripten dieser Teil (sowie der geographische Anhang) fehlt. Die hervorragendste Eigenschaft dieses grossen Werks ist die Gewissenhaftigkeit, mit der Rashīd zu Werke ging, wobei er die besten und zuverlässigsten Quellen auszunutzen suchte. Obgleich die mongolischen Chroniken, das berühmte *Altan dāptār*, ihm als Perser wohl kaum zugänglich war, bekam er dennoch die ihm nötigen Tatsachen aus dieser Chronik durch einen seiner Freunde Pūlād-zīnk-sānk und teilweise von Ghāzān selber, der die Geschichte seines Volkes vortrefflich beherrschte. Die Information über Indien gab ihm ein indischer Bhikshu, über China zwei chinesische Gelehrte. Die Vielseitigkeit der Kenntnisse Rashīd's ist für einen mittelasiatischen Gelehrten dieser Zeit einfach erstaunlich. Er weiss über die Kämpfe zwischen den Päpsten und den Kaisern zu berichten, weiss sogar, dass Schottland den Engländern Tribut zahlt und dass es in Irland keine Schlangen gibt.

Rashīd war sich der Bedeutung seiner Werke vollständig bewusst und suchte sie auf alle mögliche Weisen vor Untergang zu schützen. Er bestellte Abschriften für seine Freunde, für verschiedene Gelehrte, die in persischer Sprache geschriebenen Werke wurden ins Arabische übersetzt und um-

gekehrt. Jedes Jahr schickte er Exemplare an Bibliotheken der grossen Städte und erlaubte es einem jeden, sie unentgeltlich zu kopieren. Dennoch ergaben sich alle diese Massnahmen als fruchtlos und kein einziges vollständiges Exemplar ist auf uns gekommen.

Ausser dem grossen Geschichtswerk verfasste Rashīd noch folgende Schriften: 1. *Kitāb al-Ahyā wa 'l-Athār* in 24 Kapiteln, welches Fragen der Meteorologie, Agrikultur, Arborikultur, Apikultur, Bekämpfung von Schädlingen und Schlangen usw. und auch der Architektur, Fortifikation, Schiffsbau, Bergbau und Metallurgie behandelte. Es ist bis jetzt noch nicht aufgefunden. 2. *Tawdīhāt*, ein mystisch-theologischer Traktat in 19 Kapiteln. 3. *Miftāḥ al-Tafsīr*, über die Beredsamkeit des Korāns, seine Kommentare u. dgl. m. 4. *al-Risālat al-sulṭāniya* (vollendet am 14. März 1307), Ergebnis einer theologischen Diskussion in Gegenwart Üldjaitū's. 5. *Laṭā'if al-Hakā'ik*, 14 Briefe mystisch-theologischen Inhalts. Die letzten vier Werke sind in arabischer Sprache geschrieben und bilden die sogenannte *Madīnū'a-yi Rashīdiyya*. Ein Prachtexemplar dieser Sammlung im Jahre 1310/1 abgeschrieben (wohl auf Wunsch des Verfassers selber), gehört der Bibliothèque Nationale zu Paris (de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris 1883-95, Nr. 2324, S. 407). 6. *Bayān al-Hakā'ik*, 17 Briefe theologischen Inhalts, die gelegentlich auch medizinische Fragen berühren. In der Privatsammlung des verstorbenen E. G. Browne befindet sich eine wertvolle Sammlung von 53 Briefen Rashīd al-Dīn's an verschiedene Grosse. Sie ist von seinem Sekretär Muḥammed Abarkūhī zusammengestellt.

Trotz des unermesslich hohen Wertes von Rashīd's Geschichtswerk besitzen wir dennoch bis jetzt noch keine vollständige Ausgabe der erhaltenen Teile weder in Text, noch in Übersetzung. Allerdings ist diese Aufgabe nicht leicht, da die Handschriften des Werks, wenn auch ziemlich zahlreich, dennoch recht unzuverlässig sind und eine sehr schwierige kritische Bearbeitung erfordern. Selbst die älteste Hs. des Britischen Museums (Add. 16, 688, Rieu Nr. 78-9) ist ziemlich fehlerhaft. Nach der Meinung W. Barthold's ist die beste der ihm bekannten Handschriften das Manuskript der Leningrader Öffentlichen Bibliothek (V, 3-1), welches im Jahre 1407/8 abgeschrieben wurde. Eine höchst wertvolle alte Handschrift (XIV. oder XV. Jahrh.) gehört der Mittelasiatischen Staatsbibliothek in Taschkent (siehe E. K. Betger, *Jahresbericht der Mitt. As. Staatsbibliothek für das Jahr 1925* [russisch] und auch W. Barthold, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften der U S S R*, 1926, S. 217 ff. [russisch]).

*Litteratur:* E. G. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion* (G M S), London 1928; E. Blochet, *Djāmī el-Tawārīkh, histoire générale du monde par Fadl Allah Rashīd ed-Dīn. Tārīkh-i Moubarek-i Ghazani, histoire des Mongols. Tome II. Contenant l'histoire des empereurs mongols successeurs de Tchīngkiz Khaghan* (G M S, XVIII, 2), London 1911; E. Blochet, *Introduction à l'Histoire des Mongols de Fadl Allah Rashīd ed-Dīn*, Paris 1910; Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse* (Jāmī ul-tawārīkh), écrite en persan par Raschid-Eldin, publiée, traduite en français, accompagnée de notes et d'un mémoire sur la vie et les ouvrages

de l'auteur, Bd. I, Paris 1836 (gute Lebensbeschreibung); J. Klaproth, *Description de la Chine sous le règne de la dynastie mongole traduite du persan de Rachid-eddin et accompagnée de notes*, Paris 1833; T. v. Erdmann, *Vollständige Übersicht der ältesten türkischen, tatarischen und mongholischen Völkerstämme nach Raschid-ud-din's Vorgange bearbeitet*, 1841; Quatremère, *Extrait de l'Histoire des Mongols de Raschid-Eldin. Texte persan. A l'usage des élèves de l'École . . . des langues orientales vivantes*, Paris 1844; И. Березин, *Сборник Летописей. Ишонрия Монголов, сочинение Рашид Эддина. Введение: о турецких и монгольских племенах. Меревод с периодического с введением и примечаниями. Труды Восточного Отделения ИАО. том 5, 7, 13, 15, 1858—88.* (E. BERTHELS)

RĀSİM, AHMED, türkischer Schriftsteller, wurde im Jahre 1283 (1866/7) in Şarî Güzel geboren. Er verlor seinen Vater Bahâ' al-Din früh durch den Tod und verbrachte seine Kindheit allein bei der Mutter. Im Jahre 1292 (1875) trat er in die bekannte Schule Dâr al-Shefaqa in Stambul ein, die er dann im Jahre 1300 (1883) mit dem Reifezeugnis verliess. Schon während seiner letzten Schuljahre zeigte sich bei ihm eine Vorliebe für Kunst und Litteratur, und darum widmete er sich auch dem Beruf eines freien Schriftstellers, und diesem Beruf, oder wie er es selbst ausdrückt: der Hohe Pforte-Strasse (*Bâb-i Âli Djâddesi*), ist er sein Lebtag treugeblieben, unbekümmert um alle politischen Änderungen im Laufe der Zeit. Wie so mancher andere Schriftsteller hat auch er als Journalist begonnen, und fast alle wichtigeren türkischen Zeitungen haben Beiträge aus seiner Feder gebracht, so die *Djeride-i Harvâdith*, *Terdjümân-i Hakikat*, *İkdam*, *Şabah*, *Tarîk*, *Se'adet*, *Ma'lûmât*, *Tasfir-i Afkâr* und *Hakk*, ferner auch Zeitschriften wie *Therwet-i Funûn* und *Resimli Gazete*. Seine zahlreichen Artikel und Aufsätze hat er später gesammelt erscheinen lassen, so in dem zweibändigen Werk „Artikel und unterhaltende Skizzen“ (*Maâlât wa-Muşâhâbat*, 1325) und in dem vierbändigen „Litteratenleben“ (*Ömr-i Edebi*, 1315—18). Letzteres ist nicht eine Beschreibung seines äusseren Lebenslaufes, sondern spiegelt seine innere Entwicklung und seine Stimmungen und Gefühle an Hand von Veröffentlichungen aus den verschiedenen Jahren.

Das litterarische Schaffen Ahmed Râsim's ist im Laufe der Jahre ausserordentlich umfangreich geworden, insgesamt sollen es mehr als 100 Werke von grösserem oder geringerem Umfang sein. Trotzdem ist er nicht ein Vielschreiber im schlechten Sinne des Wortes, sondern eher einen Gegenstand behandelte, hat er sich offenbar erst gründlich hineingearbeitet und ihn erst dann mit sachlichem Ernst, bald auch in leicht humoristischer Weise, in der er ein Meister ist, bald im gefälligen Plauderton behandelt, aber stets mit künstlerischem Empfinden und in einer besonderen, gerade ihm eigenen Weise. Er kannte offenbar den Geschmack seiner Leser gut, und er hat reichen Erfolg bei ihnen gehabt. Seine Art war neu und von den bestehenden Schulen und Richtungen unabhängig; er hat aber Schule gemacht, und sein Einfluss dürfte noch lange und stark in der türkischen Litteratur nachwirken.

Seine litterarischen Arbeiten umfassen folgende Gebiete: Romane, Novellen, Erzählungen; so z. B.

seine frühen Romane „Herzensneigung“ (*Mail-i Dil*, 1890) und „Lebenserfahrungen“ (*Tadjârib-i Hayât*, 1891; kurze Inhaltsangabe beider bei Horn, *Geschichte der türkischen Moderne*, S. 46 f.), ferner sein vaterländischer Roman „Die Mühseligkeiten des Lebens“ (*Mashâk-k-i Hayât*, 1308), die Erzählungen „Unerfahrene Liebe“ (*Tedjribesiz 'İşk*, 1311), „Mein Schulkamerad“ (*Mekteb Arkadashım*, 1311), etwas später „Der Unglückliche“ (*Nâkâm*, 1315) und noch ein vaterländischer Roman „Soldatensohn“ (*Asker Oghlu*, 1315) sowie mehr lyrisch „Die Schrift des Kammers“ (*Kitâbe-i Ghamm*, 1315) und „Nachtigall“ (*Andalib*, in Versen).

Daneben hat er von Anfang an eine Vorliebe für historische Arbeiten. Natürlich erhebt er hier nicht etwa den Anspruch, durch selbständige Forschung das Studium der Geschichte zu fördern, sondern sieht vielmehr seine Aufgabe darin, durch volkstümliche Darstellung das Interesse für die Geschichte bei seinen Landsleuten zu wecken, und in diesem Sinne wird man seine historischen Schriften als sorgsam abgefasste Kompilationen begrüssen können. So schrieb er in seiner Frühzeit eine Geschichte der alten Römer (*Eski Romalılar*, 1304), eine kurzgefasste Kulturgeschichte der Menschheit (*Ta'rikk-i mukhtasar-i Beshir*, 1304), über die Fortschritte der Wissenschaft und der Kultur (*Terekkiyât-i 'Ulmiye ve-madeniye*, 1304), später kulturgeschichtliche Aufsätze unter dem Titel „Geschichte und Schriftsteller“ (*Ta'rikk ve-Muharrir*, 1329 = 1911), eine Geschichte der Türkei von Selim III. bis zu Murâd V. unter dem Titel *Istibâddan hâkimiyet-i milliyeye* in zwei Bänden, 1341/2, und eine verdienstliche zusammenfassende Übersicht über die ganze Geschichte der Türkei (*Othmânî Ta'rihi* in vier Bänden 1326—30. Eine wertvolle Ergänzung zu diesen historischen Arbeiten bilden vier Bände „Stadtbriefe“ (*Shehir Mektûbları*, 1328/9), das sind im ganzen 218 Einzelbriefe, in denen das altstambuler Leben in seiner ganzen Buntheit unübertrefflich geschildert ist, und zwar in einer höchst anregenden und abwechslungsreichen, zum Teil scherzhaften Weise, und so gehört gerade dies Werk mit zu seinen besten. Entsprechend werden in den „Ruhmesblättern des Islâm's“ (*Manâkib-i Islâm*, 1325) die islâmischen Feste, die Moscheen und ähnliche religiöse Dinge behandelt.

Anscheinend erst in neuerer Zeit hat sich der Verfasser auch der Litteraturgeschichte zugewandt, so in seinem Buch über Shinâsi [s. d.], das als Einführung in die Geschichte der türkischen Moderne gedacht ist (*Maibû'ât Ta'rikkine Madkhal. İlk büyük Muharrirlerden Shinâsi*, 1927), während seine persönlichen Erinnerungen an türkische Schriftsteller in einem andern Buche gesammelt sind (*Maibû'ât Khatirlerinden. Muharrir, Şâir. Adib*, 1924), ferner Erinnerungen an die eigene Schulzeit und das alte Schulwesen überhaupt in „Bastonade“ (*Falaka*, 1927).

Fruchtbar war Ahmed Râsim auch als Verfasser von Schulbüchern über Grammatik, Rhetorik, Geschichte und andere Fächer; auch einen Briefsteller gibt es von ihm: *‘İlâveli khazine-i Mekâtib yahod mukemmel Münşe'ât*, 5. Druck 1318. Unter all seinen Schriften gibt es auch Übersetzungen, und eine ganze Sammlung davon aus der Frühzeit heisst „Auswahl aus der abendländischen Litteratur“ (*Adabiyât-i gharbiyeden bir Nabdhâ*, 1887).

Zu diesem reichen Schaffen brauchte Ahmed Râsim viel Freiheit, wie er sie unter ‘Abd al-Hamid



nicht fand und wie er sie als Staatsbeamter wohl überhaupt nicht hätte haben können. Er war jedoch zweimal Mitglied einer Kommission des Unterrichtsministeriums, Conseil de l'instruction publique (*Enghiemet-i Tefakkür ve Maarif*), aber nur für kürzere Zeit. Sein Interesse für religiöse Dinge zeigte er im Jahre 1924, als er nach der Abschaffung des Khalifats in der Zeitung *Wakf* am 4. März 1924 einen Artikel über die Reliquien (*Amânât, Mukhalafât*) des Propheten schrieb, Mantel (*Khırka*), Fahne (*Liwa*), Gebetsteppich (*Sadjjâda*) u. a., der dann auch in Kairo und Damaskus auf Arabisch erschien. Er schlug vor, diese Reliquien in einem Museum der Öffentlichkeit zugänglich zu machen (vgl. Nallino, *OM*, IV, 1924, S. 220 f.). In den letzten Jahren hat Ahmed Räsım sich dann doch insofern politisch betätigt, als er neben Männern wie 'Abd al-Hak̄k Hämıd und Khālil Edhem zu den Abgeordneten von Stambul gehörte (vgl. *OM*, VII, 1927, S. 416 und XI, 1931, S. 227 sowie Mehmed Zekı, *Encyclopédie biographique de Turquie*, I, 1928, S. 23 und II, 1929, S. 88).

*Litteratur:* (ausser den bereits genannten Quellen): *Newsal-i millî*, I, 1330, S. 265—267; İsmâ'il Habib, *Türk Te'djeddü'd-i Adabiyâtı Tarikhi*, Stambul 1925, S. 567—69; Ali Canip, *Adabiyat*, Istanbul 1929, S. 171—74; Bulkurluzâde Rizâ, *Muntakhabât-i Badâ'iyi*, Stambul 1326, S. 347—50; Basmaçjıan, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*, Konstantinopel 1910, S. 217; Ahmet Ihsan, *Matbuat hatıralarım 1888—1923*, Istanbul 1930, S. 76; Wl. Gordlewskij, *Očerki po novoi osmanskoj literaturie*, Moskau 1912, S. 76, 100; Martin Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig 1910, s. Index S. 252, in *Der islamische Orient*, Band III.

(W. BJÖRKMAN)

**RASSIDEN**, Name einer Dynastie. Zaiditische Historiker machen keinen Unterschied zwischen den Zaiditen-Imämen in Dailam und denen im Yaman. Dieser Artikel handelt nur über den Yaman. Für einige Zeiteabschnitte sind die zaiditischen Historiker sehr ausgiebig, für andere gibt es nur gelegentliche Hinweise bei Schriftstellern, deren Hauptinteresse anderswo lag; so sind die Einzelheiten oft ungewiss, und es ist zweifelhaft, ob einige Herrscher überhaupt Imäme sein wollten. Der Name stammt von einem Besitztum bei Mekka namens al-Rass, welches dem Grossvater des ersten Imām al-Kāsim al-Rasī gehörte, der ein Nachkomme Hasan's, des Sohnes 'Ali b. Abi Tālib's, war. Im Jahre 280 (893) kam Yahyā, genannt al-Hādī ıla 'l-Hak̄k, vom Hidjāz nach dem Yaman und rückte beinahe bis San'a' vor; da ihm aber die Eroberung des Landes nicht gelang, musste er sich zurückziehen. Später wurde er zurückgerufen, und im Jahre 284 besetzte er Sa'da und eroberte Nadjran, obgleich seine Macht in diesen Gebieten nicht gesichert war und dauernde Gefechte stattfanden. Mehr als einmal nahm er San'a', und sein Sohn war im Jahre 290 dort als Gefangener. Dann erschienen die Karmaten im Yamen, eroberten im Jahre 294 neben einigen anderen Städten San'a' und hielten es drei Jahre lang. Der Imām half, sie aus San'a' zu vertreiben, konnte aber die Stadt nicht für sich selbst halten. Er starb im Jahre 298 (910/1). Zu seinen Lebzeiten waren 'abbāsıdische Gouverneure und Truppen im Yaman. Yahyā schlug sieben Schlachten gegen die Karmaten und war so stark, dass er die Prägung

konnte. Er war Hanafit und wollte einen islamischen Staat errichten, in dem die Frauen Schleier trugen und die Soldaten die Beute nach den Vorschriften des Kor'an's teilten. Er suchte die *Dhimmi's* in Nadjran zu veranlassen, alles Land zu verkaufen, das sie zur Zeit des Islām gekauft hatten. Er musste sich aber damit begnügen, eine Steuer von einem Neuntel des Ertrages zu erheben.

Unverzüglich wurde seinem Sohne Muḥammed gehuldigt, der Sa'da zu seiner Hauptstadt machte und Nadjran, Hamdan und Khawlan beherrschte. Im Jahre 301 dankte er ab; ihm folgte sein Bruder Ahmed, der fortwährend gegen verschiedene Häuptlinge und gegen die Karmaten zu kämpfen hatte. Im Jahre 322 (934) wurde er von den Banū Ya'fur besiegt und starb; vier Monate lang hatten die Sieger Sa'da in Besitz. Ein Sohn Hasan erhob Anspruch auf das Imamat, aber man huldigte einem andern Sohne al-Kāsim al-Mukhtār. Es folgte Zwiebracht und schliesslich wurden beide Brüder abgesetzt; doch konnte al-Kāsim im Jahre 345 (956) San'a' einnehmen, wurde aber noch vor Jahreschluss ermordet. Hasan war früher gestorben. In den darauf folgenden Wirren wurde Yūsuf al-Dā'ı Gebieter von San'a', bis er vertrieben wurde von einem, der aus dem Norden kam. Im Jahre 388 (998) machte man im Yaman Propaganda für al-Kāsim al-Manşūr; in Bisha kamen Abgesandte zu ihm, und mit Hilfe des Stammes Khath'am setzte er sich in Sa'da fest und nahm San'a' ein, während in Kahlān und Mikhla'f Dja'far die Gebete in seinem Namen verrichtet wurden. Er starb im Jahre 393, und sein Sohn herrschte von Alhan bis Sa'da und San'a', bis er im Jahre 404 ermordet wurde. Einige sagten, dass er nicht tot sei, sondern der *Mahdī* sei. Ein anderer Bericht erklärt, dass er diesen Anspruch für sich selbst erhob. Bis zu diesem Zeitpunkt mag man vielleicht von einer Imāmen-Dynastie sprechen, nachher passt diese Bezeichnung nicht mehr. Die Armee bestand ungefähr aus 1000 Reitern und 3000 Fusssoldaten. Der nächste Imām kam aus dem Hidjāz und hatte einigen Erfolg. Vor seinem Tode kam im Jahre 430 (1038/9) ein anderer Aussenstehender, Abu 'l-Fath, von Dailam, nahm Sa'da und andere Orte ein und fiel im Kampfe gegen den Sulaihidensultān. Abū Tālib Yahyā (gest. 520 = 1126), der Imām in Dailam, soll in Nord-Yaman anerkannt worden sein, wo er einen Gouverneur ernannte. Im Jahre 532 wurde Ahmed b. Sulaimān proklamiert und beherrschte Sa'da, Nadjran und Djawf. Im Jahre 545 trat eine grosse Versammlung zusammen, und prüfte ihn acht Tage lang auf seine Tauglichkeit als Imām. Mit Unterstützung der Stämme Madhhidj und Bakil [s. HĀSHID] nahm er San'a' dem Hamdaniden-Sultān fort und schlug ihn auch sonst. Wenige Tage hatte er Zabid in Besitz, und in Khaibar und Yanbu' wurden die Gebete in seinem Namen verrichtet. Auch kämpfte er mit Erfolg gegen die Karmaten. Im Alter erblindete er und wurde von Fulaita b. al-Kāsim zum Verdross aller, sogar der Karmaten, gefangen genommen. Er wurde freigelassen und starb im Jahre 566 (1170/1). 'Abd Allāh b. Hamza trat im Jahre 593 (1196/7) als Imām auf und nach einer Prüfung huldigte man ihm im folgenden Jahre (die Hamzı-Sharifen leiten ihren Namen von dessen Vater her). Er besass San'a' für kurze Zeit, musste sich aber vor dem Aiyūbiden-Sultān zurückziehen. Er liess sich im Norden nieder und erhielt Steuern von Khaibar und Yanbu'. Ein Schriftsteller spricht

von Truppen aus Baghdād, die im Yaman seien; dies mag eine Übertreibung des Berichtes sein, dass die Mutarrifiya vom Khalifen Hilfe erbat. Im Jahre 611 (1214) hatte er Ṣanʿāʾ und Ḍhamār in Besitz und machte einen Angriff auf Lahidj. Ṣanʿāʾ musste er preisgeben, denn seine Soldaten waren des Krieges überdrüssig. Er soll durch seine Ḍaʿī's Gilān und Dailam beherrscht haben. Er starb 614. Die Geschichte der Imāme für die nächsten zwei Jahrhunderte findet sich im Artikel RASÜLIDEN.

Zu Anfang der Ṭāhiriden-Herrschaft kämpfte ein Imām in Ṣanʿāʾ gegen sie; schliesslich wurde er geschlagen, durch einige Stadtbewohner auf der Flucht gefangengenommen und Muṭahhar, einem andern Imām, ausgeliefert. Die Ṭāhiriden nahmen Ṣanʿāʾ ein und machten einen Sohn des Imams zum Gouverneur der Städte und Burgen. Im Jahre 869 (1164/5) eroberte der Imām Muḥammed b. al-Nāṣir Ṣanʿāʾ zurück, und im folgenden Jahre wurde dort der Ṭāhiride al-Malik al-Zāhir erschlagen.

Yahyā Ṣharaf al-Dīn begann im Jahre 912 (1506/7) im kleinen. Später rief er ägyptische Truppen von Kamarān zur Unterstützung gegen die Ṭāhiriden herbei. Sie eroberten Ṭaʿizz und sogar Ṣanʿāʾ, aber als die Nachricht von der türkischen Eroberung Ägyptens ihren Mut lähmte, wurden sie bald wieder vertrieben. Trotz der Ṭāhiriden und der widerspenstigen Ṣharafen eroberte der Imam die meisten Hochländer und nahm sogar Ḍjāzān und Abū ʿArīsh ein, aber es misslang ihm, ʿAden und Zabid zu gewinnen. Bald darauf nahmen die Türken Ḍjāzān, Ṭaʿizz und Ṣanʿāʾ, wobei sie durch die Streitigkeiten zwischen dem Imām und seinen Söhnen unterstützt wurden. Die Ḍarmanen waren immer noch gefährliche Gegner; elf Kamellasten ihrer Bücher wurden erbeutet, und die Hauptanhänger des Imāms arbeiteten sie durch, um das gemeine Volk vor den Gefahren dieser Bücher zu warnen. Im Jahre 953 (1546/7) teilte der Imām sein Gebiet unter seine Söhne. Obgleich einer von ihnen, al-Muṭahhar, sich den Türken unterworfen hatte, leitete er im Jahre 974 eine Empörung gegen sie, die zunächst erfolgreich war. Dies veranlasste die Türken zu einer systematischen Eroberung. Al-Muṭahhar wurde besiegt, und es wurde ihm gestattet, sich mit einer türkischen Besatzung nach Ṣaʿda zurückzuziehen. Dann trat ein Imām aus einer anderen Familie auf und behauptete sich sieben Jahre lang bis zu seiner Gefangennahme. Im Jahre 999 (1590) war die Eroberung vollendet. Im Jahre 1006 jedoch sagte sich al-Kāsim, der Ahnherr des heutigen Imām, los. Nach wechselvollen Ereignissen vertrieb sein Sohn im Jahre 1045 (1635/6) die Türken; seit dieser Zeit ist die Herrschaft in dieser Familie geblieben. Manchmal wurde eine strittige Nachfolge durch Verhandlungen, manchmal durch das Schwert entschieden; ein unwürdiger Imām wurde abgesetzt und ein Sohn nahm den Platz seines untüchtigen Vaters ein. Um 1150 (1737) bröckelte Abū ʿArīsh vom Yaman ab und 1219 (1804) wurde ʿAsīr selbständig. Von diesem Zeitpunkt an findet sich die Geschichte der Imāme im Artikel YAMAN. Jetzt hat der Wahhäbiten-König den Imām auf den Yaman im engsten Sinne des Namens beschränkt, und ʿAsīr steht unter dem Einfluss des Naḍjd. Viele Imāme waren eifrige Schriftsteller über religiöse Dinge.

*Litteratur:* C. van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919; F. Wüstenfeld, *Yemen im XI. Jahrhundert*,

1884; *N E*, IV, 412–537; A. Rutgers, *Historia Yemanae sub Hasano Pasha*, Leiden 1838; C. Niebuhr, *Reisebeschreibung*, 1774; A. S. Tritton, *Rise of the Imams of Sanaa*, 1925; H. F. Jacob, *Kings of Arabia*, 1923; H. C. Kay, *Omarah's History of Yaman*, 1892; *Admiralty Handbook of Arabia*; H. Nützel, *Münzen der Rasuliden*, 1891. — Für unveröffentlichtes Material siehe van Arendonk, Kay und Tritton. Vergleiche auch die Litteraturangaben der im Text erwähnten Artikel. (A. S. TRITTON)

**RASÜL** (A., Plur. *Rusul*), Gesandter, Apostel. Der Ausdruck findet sich in der arabischen Litteratur in dem profanen Sinn „Gesandter“; hier ist aber nur von seinem Gebrauch in religiösem Sinne die Rede. Nach dem Ḳorʾān besteht ein enges Verhältnis zwischen dem Apostel und seinem Volke (*Umma*; s. d.): jeder *Umma* schickt Gott nur einen einzigen Apostel (Sūra X, 48; XVI, 38; vgl. XXIII, 46; XL, 5). Diese Äusserungen entsprechen den Stellen, die von dem Zeugen reden, den Gott am jüngsten Gericht aus jeder *Umma* wählen wird (Sūra IV, 45; XXVIII, 75; vgl. auch die Schilderungen über den Rasül, der an der Spitze seiner *Umma* über die eschatologische Brücke schreitet: Buḫḫārī, *Adḥān*, B. 129; *Riḳāḳ*, B. 52).

Muḥammed ist zu einem Volk geschickt, dem Allāh vorher keinen Apostel gesandt hatte (Sūra XXVIII, 46; XXXII, 2; XXXIV, 43). Die anderen, von denen der Ḳorʾān als Rasül spricht, sind Nūḥ, Lūṭ, Ismāʿīl, Mūsā, Ṣhuʿaib, Hūd, Ṣālīḥ und ʿIsā.

Die Liste der Propheten [s. NABI] ist umfangreicher; sie enthält neben den meisten Gottgesandten biblische oder quasibiblische Personen wie Ibrahim, Iṣḫāk, Yaʿqūb, Hārūn, Dāwūd, Sulaimān, Aiyūb und Dhu ʿl-Nūn. Der Ḳorʾān nennt Muḥammed bald *Rasül*, bald *Nabī*. Wie es scheint, sind die Propheten diejenigen, die von Gott als Prediger und *Nadhīr* zu ihrem Volke gesandt sind, ohne die Führer der *Umma* zu sein wie die Rasül. Man ist geneigt, sich den Unterschied zwischen *Rasül* und *Nabī* in der gleichen Weise vorzustellen, wie man ihn in der christlichen Litteratur findet: der Apostel ist zu gleicher Zeit Prophet, aber der Prophet ist nicht unbedingt zugleich Apostel. Doch ist dies durchaus nicht sicher; der Gedanke, der den betr. Ḳorʾānstellen zugrunde liegt, ist keineswegs immer klar.

Was die enge Beziehung zwischen dem Rasül und seiner *Umma* betrifft, so lässt sich damit die Lehre der *Acta apostolorum apocrypha* vergleichen, wonach die zwölf Apostel die ganze Welt unter sich verteilt haben, so dass jeder einem bestimmten Volke das Evangelium zu verkünden hatte.

In Bezug auf den Ausdruck Rasül ist der Gebrauch der Bezeichnung Apostel im Christentum zu beachten, ebenso die Verwendung des entsprechenden Verbs (*shalāḥ*) bei den Propheten im Alten Testament (*Exodus*, III, 13 ff.; IV, 13; Jesaias VI, 8; Jeremias I, 7). Der Ausdruck *Rasül Allāh* wird in seiner syrischen Form (*shēliḥeh dalāḥā*) öfter in den apokryphen Thomasakten gebraucht.

Die nachḳorʾānische Lehre hat die Zahl der Gottgesandten auf 313 oder 315 erhöht, ohne sie jedoch alle mit Namen zu nennen (Ibn Saʿd, ed. Sachau, I/1, 10; *Fiḫḫ Akbar III*, Art. 23; Reland, *De religione mohammedica*, 2. Aufl., Utrecht 1717, S. 40).

Der Glaube, dass sie frei von irdischen Sünden sind [s. d. Art. ʿISMA], ist Glaubenssatz. Übrigens



scheint der Unterschied zwischen Rasül und *Nabi* — abgesehen von dem zahlenmässigen Verhältnis, das ja beträchtlich ist — in der späteren Litteratur durch die allgemeine Prophetenlehre verwischt zu sein. So werden in der *ʿAḫida* des Abū Ḥafṣ ʿOmar al-Nasafi die beiden Kategorien zusammen behandelt, ohne dass der Verfasser irgend einen Unterschied zwischen Rasül und *Nabi* macht. Ebenso handelt al-Idjī von den Propheten im allgemeinen, wobei er allem Anschein nach die Rasül mit einbezieht. Wenn man einen Unterschied angibt, so ist es der, dass der Rasül im Gegensatz zum Propheten mit gesetzgebender Gewalt und einem Buch ausgestattet ist (Kommentar zum *Fikḥ Akbar II* von Abū ʿI-Muntahā, Ḥaidarābād 1321, S. 4); nach dem von Reland (S. 40—4) veröffentlichten Katechismus waren die gesetzgebenden Rasül ʿĀdam, Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, ʿIsā und Muḥammed.

In dem Katechismus des Abū Ḥafṣ ʿOmar al-Nasafi wird die Entsendung der Apostel (*Risāla*) ein Weisheitsakt vonseiten Gottes genannt. Der Kommentar al-Taftāzānī's nennt sie *wāǧib*, nicht in dem Sinne einer auf Gott ruhenden Verpflichtung, sondern als einer seiner Weisheit entspringenden Folge. Diese halbrationalistische Meinung wird jedoch nicht von allen Scholastikern geteilt; nach al-Sanūsī (s. sein *Umm al-Barāhīn*) ist sie z. B. an sich *djāʿiz*, aber der Glaube daran ist obligatorisch.

*Litteratur:* A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, II, 251 f.; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Index, s. v. gezanten Gods; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, S. 44 f.; Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, Index, s. v.; A. J. Wensinck, in *A O*, II, 168 f.; ders., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, S. 203-4; al-Idjī, *Marwaʿij*, ed. Soerensen, S. 169 f. — Siehe auch die *Litteratur* beim Art. NABI.

(A. J. WENSINCK)

**RASÜLIDEN**, Name einer Dynastie. Die Familie Rasül's kam mit Tūrānshāh, dem siegreichen Aiyyubiden, in den Yaman, Rasül war wahrscheinlich ein Turkmen, wenn auch für ihn die Abkunft vom Königshaus Ghassān beansprucht wurde; seinen Namen empfing er, weil ein Kḫalife ihn als Gesandten verwandte. ʿAlī b. Rasül und seine drei Söhne wurden bedeutend. Der letzte Aiyyubide Masʿūd steckte zwei der Söhne 624 (1227) ins Gefängnis, aber der dritte, Nūr al-Din ʿUmar, der bereits Statthalter von Mekka gewesen war, wurde zum *Atābek* ernannt und beim Aufbruch Masʿūd's zum Statthalter des Yaman. Masʿūd starb auf seinem Wege nach Ägypten, worauf ʿUmar Anstalten traf, sich unabhängig zu machen. Seine Hauptstadt war Zabid, und von 627 ab besetzte er viele Plätze in den Bergen, wie Ṣanʿā, Taʿizz und Kawkabān. Nach zwei nur zeitweilig erfolgreichen Besetzungen eroberte er 638 Mekka und hielt es fünfzehn Jahre lang. 628 schloss er Frieden mit den Zaidi-Sharifen, und es gab nur wenige Kämpfe bis zu dem Augenblick, als der Imām Aḥmed b. Ḥusain sich in Thula 646 (1248/9) für unabhängig erklärte. ʿUmar dürfte sich bereits 628 für unabhängig erklärt haben; erst 632 indessen wurde er vom Kḫalifen anerkannt. 645 geriet sein Neffe Asad al-Din Muhammad mit seinem Onkel in Streit und floh nach Dhamār. Dort verbündete er sich mit dem Imām, söhnte sich aber bald mit seinem Onkel aus und focht gegen die Sharifen, die Nachkommen ʿAbd Allāh b. Ḥamza's. ʿUmar wurde 647 von Mamlūken in al-Djanad ermordet. Sein Königreich reichte von

Mekka bis Ḥaḍramawt, wenn auch viele Plätze in den Bergen noch unabhängig waren. Er war ein eifriger Erbauer von Schulen und Moscheen und ein Beschützer der Wissenschaften gleich den meisten seiner Familie. Seine Regierung ist ein Spiegelbild der Geschichte seiner Dynastie: immer wieder Familienzwiste, Kriege mit dem Imām und den Sharifen, die ihrerseits oft mit dem Imām uneinig waren.

Die Mörder gewannen die übrigen Mamlūken für ihre Pläne, riefen einen Neffen des Toten zum Herrscher aus und wandten sich nach Zabid. Höfische Ränke hatten des Sultān's ältesten Sohn al-Muzaffar Yūsuf nach Mahdjam in die Verbannung getrieben. Mit 150 Reitern setzte auch er sich nach Zabid in Bewegung, wo seine Frau zum Widerstand gegen den Thronräuber anfeuerte. Auf seinem Vormarsch sammelte er Truppen und die Mamlūken lieferten ihm die Mörder und seinen Nebenbuhler aus. Er musste aber das ganze Land zurückerobern, denn jeder seiner beiden Brüder erhoffte für sich die Sultān's-Würde. Asad al-Din Muḥammed befand sich in Ṣanʿā in starker Stellung, und auch der Imām Aḥmed b. Ḥusain regte sich; selbst der Kḫalife wurde von seiner Macht beunruhigt. Nach Verlauf von drei Jahren waren Ṣanʿā, Taʿizz und die starke Festung Dumlū'a zurückerobert und Frieden mit dem Imām geschlossen, der ihn brach, indem er sich mit Asad al-Din verbündete; doch besann sich der letztere bald auf seine Pflicht. 658 wurde er mit vielen seiner Verwandten ins Gefängnis geworfen, wo er bis zu seinem Tode blieb. Ṣāda wurde 652 erobert, konnte aber nicht behauptet werden. Der Imām Aḥmed war mit Billigung der Familie seines Vorgängers ausgerufen worden, indessen wurde Widerspruch dagegen laut, sodass die Sharifen mit Unterstützung des Sultān's gegen ihn zu Felde zogen und ihn 656 töteten. Ein anderer Imām wurde 658 gefangen genommen, ein weiterer 660 aufgegriffen und geblendet, und 670 ein dritter ausgerufen. Die Sharifen waren Stammesoberhäupter oder Landesherren, manchmal Feinde, manchmal Verbündete des Sultān's. 674 stiessen in Ṣanʿā meuternde Mamlūken zu dem Imām und den Sharifen, jedoch wurden sie allesamt gründlich besiegt. 678 wurde Ṣafār in Ḥaḍramawt besetzt, und aus China erschien eine Gesandtschaft. Yūsuf war ein starker und erfolgreicher Herrscher; gegen Ende seines Lebens nannte ihn al-Kḫazradjī sogar Kḫalife. Er starb 694 (1294/5).

Sein Sohn und Nachfolger regierte nur drei Jahre und förderte den Anbau von Palmen in Zabid's Umgebung, wo andere versucht hatten, den Getreidebau einzuführen. Sein Bruder, der Statthalter von Shihir, besetzte ʿAden und versuchte, sich selbst zum Sultān zu machen; er wurde jedoch geschlagen und gefangen gesetzt. Aus dem Gefängnis heraus wurde er 696 als al-Muʿaiyad Dāwūd zur Herrschaft berufen. Seine Regierung bestand in einer Folge kleiner Kämpfe, die sowohl in den Bergen als auch in der Ebene ausgefochten wurden; immer wieder begegnete die gleichen Ortsnamen und die gleichen Gegner. 697 (1247/8) nahm er den Karmaten zwei Burgen weg. 709 meuterten die Kurden in Dhamār, verbündeten sich mit dem Imām und griffen Ṣanʿā an; später töteten die Kurden einige Ghuzz. 712 wurde mit dem Imām Muḥammed b. Muzhir gegen eine jährliche Zahlung von 3 000 Dināren ein zehnjähriger Friede geschlossen. Nach fünf Jahren schon brach der Sultān den Vertrag.

Die Kriegführung war roh und brachte gewöhnlich die Vernichtung von Häusern und Bäumen mit sich; die Köpfe der Gefallenen wurden abgeschnitten. 718 wurde das Heer nach ägyptischem Vorbild umgestaltet. Gegen Ende dieser Regierung wechseln die Statthalter häufig, was vielleicht als ein Anzeichen von Schwäche gedeutet werden kann. Einem Fremden war es ein Leichtes, zu hoher Stellung emporzusteigen. Mehr als einmal war ein und derselbe Mann Erster Minister und Oberster Kādi. 721 folgte ein Sohn, al-Mudjahid 'Ali, in der Regierung, wurde aber bald ins Gefängnis geworfen, wo er indes nur vier Monate blieb; dann befreiten ihn seine Freunde, und der Thronräuber kam ins Gefängnis. 724 war er ein Sultān ohne Reich; 'Aden ging verloren, ein Vetter al-Zāhir machte sich für zehn Jahre unabhängig, andere Verwandte machten sich in Bait al-Fakih selbständig, Mamlūken berannten Ta'izz und besetzten Zabid; dabei wurde ihre Besoldung erst einige Monate nach Ausbruch der Meuterei eingestellt. Sharifen besiegten die Mamlūken, aus Ägypten kamen Truppen, richteten aber solchen Schaden an, dass alle froh waren, als sie bald abzogen. Der im Jahre 728 erfolgende Tod des Imām beseitigte einen gefährlichen Feind. Der Sultān schaffte in gewissem Ausmass Ordnung. Söhne und andere Verwandte meuterten gleich den Mamlūken, weil man mit der Auszahlung ihrer Gelder in Rückstand war. Der Sultān vernichtete die Ma'āziba, einen Stamm, der in der Ebene oder den angrenzenden Hügeln hauste, und machte eine Frau zum Häuptling der Überlebenden. 736 (1335/6) flüchteten die Bauern wegen allzu grosser Steuerlast und einer neuen Münzprägung aus der Gegend von Zabid. Ein mit der Eintreibung von Steuern beauftragter Offizier liess unterwegs von den ihn begleitenden Ghuzz-Kriegern einen widersetzlichen Häuptling töten. 751 begab sich der Sultān auf die Pilgerfahrt und wurde nach Ägypten entführt, durfte aber im nächsten Jahre zurückkehren. Von da ab wurden die in der Ebene wohnenden Araber unruhig. Für gewöhnlich hielten sich die einzelnen Stämme einander in Schach; aber der Sultān hatte einen Teil von ihnen derart geschwächt, dass nunmehr die Ma'āziba willkürlich Raubzüge machen konnten; sie unterbrachen sogar die Verbindung zwischen Zabid und den nördlichen Gebieten. Die Politik der Regierung zielte danach, ihnen die Pferde wegzunehmen. Ein tyrannischer Statthalter wurde umgebracht, und die Mörder blieben unbestraft. Mahdjam wurde von einem Sharifen besetzt; ein aufrührerischer Statthalter trotzte dem Sultān zwei Jahre lang, und drei Söhne des Sultān's empörten sich. 764 (1362/3) gelangte al-Afdal al-'Abbās zur Herrschaft. Einer seiner aufrührerischen Brüder verbündete sich mit dem Imām, griff Harād an, späterhin auch Shihr. Zabid wurde von den Arabern besetzt, andere Plätze von den Sharifen; der Imām Ṣalāh al-Dīn zog plündernd bis vor Zabid; rings um Dhamār fanden Kämpfe statt, und 778 (1376/7) starb der Sultān. Al-Ashraf Ismā'il wurde zu seinem Nachfolger erwählt. Die Mamlūken meuterten, ein Sharif wurde Herr von Ṣan'ā', und der Imām betätigte sich feindlich bis zu seinem Tode im Jahre 793 (1391). Sein Sohn 'Alī wurde von einem Nebenbuhler aus Ṣan'ā' vertrieben und machte Dhamār zu seiner Hauptstadt. Das Imamāt scheint in einer Familie für mindestens fünf Generationen erblich gewesen zu sein. 798 sandte der Imām 'Alī dem Sultān Ge-

schenke. Es ist deutlich, dass ein grosser Teil des Gebirges verloren gegangen war, und in der Ebene gab es andauernd Unruhen. Indessen war der Sultān immer noch ein mächtiger Herr; er hielt seine Beamten in fester Hand und empfing Briefe, Geschenke und Gesandtschaften aus Indien und Abessinien. Er starb 803 (1400/1) und wird als ein guter Herrscher bezeichnet. Der nächste Sultān, al-Nāṣir Ahmed, bewahrte würdig diesen Stand der Dinge. Im Norden brachte er Ḥālī dazu, ihn als Oberherrn anzuerkennen, im Süden schlug er den Imām, der die von ihm abhängigen Banū Ṭāhir angegriffen hatte, und in Wuṣūb eroberte er vierzig Burgen. Reiche Gaben strömten ihm aus Mekka und China zu. Einer seiner Brüder empörte sich und wurde geblendet. Nach seinem Tode im Jahre 827 (1424) zerbrach der Staat schnell in Stücke. Eine Folge von kurzlebigen Regierungen mit vielen Aufständen der Mamlūken beschleunigte das Ende. Das Land wurde von der Pest heimgesucht, an welcher der Imām 840 (1436/7) starb und seine Herrschaft einer Tochter hinterliess. Im gleichen Jahre starb ein anderer Imām, Ahmed b. Yahyā, der ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen war. Der Bürgerkrieg verschärfte sich durch Angriffe der Araber, die 846 Zabid plünderten. Ein neuer Imām, al-Nāṣir Muḥammed, stärkte dadurch seine Stellung, dass er eine Enkelin 'Alī's von Ṣa'da heiratete. Die Banū Ṭāhir mischten sich in die Kämpfe und besetzten Lahidj und 'Aden, sodass 858 (1454) der letzte Rasūlide zu ihren Gunsten abdankte und nach Mekka in die Verbannung ging.

Die meisten Sultāne erbauten Moscheen und Madrasen, einige waren Schriftsteller. In der Glanzzeit der Dynastie verbrachte der Sultān regelmässig eine Zeit der Erholung in den Palmenhainen von Zabid (die *Subūṭ* genannt wurden) und an der See. Das Land wurde von Beamten oder von unterworfenen Häuptlingen, die Tribut zahlten, verwaltet. In allen grösseren Städten waren zwei Beamte, ein *Wālī* oder *Amir* und ein *Nāṣir*, *Zimām* oder *Mushidd*. Regelmässig reisten hohe Beamte herum, um die Steuern einzuziehen. Das Heer bestand aus der berittenen Torwache, aus Mamlūken (Kurden und Ghuzz) und aus ausgehobenen Truppen. Tausend Reiter und zehntausend Fusssoldaten bildeten ein grosses Heer. Das Reitpferd eines Soldaten wurde zuweilen bei seinem Begräbnis erschlagen.

*Litteratur:* al-Khazraǧi, *The Pearl Strings*, in *GMS*, III (1918); H. Nützel, *Münzen der Rasuliden*, Berlin 1891; H. C. Kay, *Yaman. Its early medieval history*, London 1892; C. T. Johannsen, *Historia Yemenae*, Bonn 1828.

(A. S. TRITTON)

**RĀTIB** (A., Plur. *Rawātib*), eig.: „was festgesetzt ist“ und daher gewisse nichtpflichtmässige Ṣalāt's oder Litaneien. Der Ausdruck findet sich weder im Kor'an noch als Terminus technicus im Ḥadīth. Für die zuerst gegebene Bedeutung siehe NĀFILA, oben S. 892. In der letzteren Bedeutung bezieht er sich sowohl auf die *Dhikr*'s, die man allein rezitiert, wie auch auf die, welche gemeinsam verrichtet werden. C. Snouck Hurgronje verdanken wir eine eingehende Beschreibung der *Rawātib*, wie sie in Atschin üblich sind.

*Litteratur:* C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, Batavia-Leiden 1893—94, II, 220 ff.; engl. Übers. O'Sullivan, *The Achehnese*, Leiden 1906, II, 216 ff.

(A. J. WENSINCK)

**RATL**, eine aus vorislāmischer Zeit stammende Gewichtseinheit, die nach Ländern und Zeiten



verschieden ist. Makrizi (S. 3, 5) sagt, dass mit Ausnahme des *Mithkāl's*, das gleich geblieben ist, die vorislamischen Gewichte doppelt so viel betragen als die islamischen und dass das Raṭl 12 *Uḡya* oder 480 *Dirham* zählte. Im mittelalterlichen Damaskus kam das Raṭl auf 600 Dirhem und in Aleppo auf 720 Dirhem. Im heutigen Ägypten ist es einheitlich = 1/100 *Kantār* = 12 *Uḡya* = 144 Dirhem = 0,449 kg = 0,99 lb. avdp. — 2,75 *Uḡya* = 1 *Okka* = 1,248 kg = 2 lb. 11 oz.

*Litteratur:* al-Makrizi, *Historia Monetæ Arabicæ*, ed. O. G. Tychem, Rostock 1797; al-Kālkashandī, *Subḥ al-Aṣḥā*, 14 Bde, 1913 ff.; J. A. Decourdemanche, *Poids et mesures des peuples anciens et des arabes*, Paris 1909; Godefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamlouks*, Paris 1928; Gesetz Nr. 9, 1914 in *al-Waḡā'i al-Miṣriya*, Nr. 129, 30. Sept. 1914, zur Standardisierung der Gewichte in Ägypten. — Vgl. auch die *Litteratur* zum Art. ḤABBA.

(A. S. ATIYA)

**RAWALPINDI**, ein Bezirk, Distrikt, *Taḥṣil* und eine Stadt im Nordwesten des Pandjāb. Der Bezirk ist 21 347 Quadratmeilen gross und hat eine Bevölkerung von 3 914 849 Menschen, von denen 3 362 260 Muḥammedaner sind. Der zu Verwaltungszwecken in 4 *Taḥṣil* eingeteilte Distrikt ist 2 050 Quadratmeilen gross und hat eine Bevölkerung von 634 357 (524 965 Muḥammedaner). Der *Taḥṣil* bedeckt eine Fläche von 770 Quadratmeilen und hat eine Bevölkerung von 289 073 (212 256 Muḥammedaner). Die Stadt und das Cantonment, die am Nordufer des Leh liegen, haben 119 284 Einwohner, von denen die Hälfte Muḥammedaner sind (*Census Report* 1931).

Da Rāwalpindi auf dem Wege der Eindringlinge von Nordwesten her liegt, fällt seine Geschichte grösstenteils mit der des Pandjāb zusammen. Der Distrikt bildete einen Teil von Gandhāra und gehörte zum persischen Reich der Achämeniden. Ungefähr 10 Meilen nordwestlich der Stadt liegen die Ruinen der ehemaligen Stadt Takṣhaṭila (Taxila), die im IV. Jahrh. v. Chr. ein bedeutender Sitz der Gelehrsamkeit war. Die muslimischen Eindringlinge hatten mit den aufrührerischen Gakkhar-Stämmen dieser Gegend viel zu schaffen, die noch heute die sozial bedeutendsten Stämme dieses Distriktes sind. Zur Zeit Akbar's bildeten die Gebiete des heutigen Distriktes Rāwalpindi einen Teil des *Sarkar Sind Sāgar Dōāb im Sūba Lahore (Āin-i Akbarī, Übers. Jarrett, II, 324)*. Heute gehört Rāwalpindi zu den wichtigsten Militärstationen Indiens.

*Litteratur:* Ausser den im Artikel PANDJĀB angegebenen Werken: *Imperial Gazetteer*, s.v. Rāwalpindi; J. H. Marshall, *Archæological Discoveries at Taxila*, 1913; ders., *Guide to Taxila*, 1918; *Rāwalpindi District Gazetteer*, 1907; H. A. Rose, *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*, 1919, s.v. Gakkhars. (C. COLLIN DAVIES)

**RAWĀNDİZ RUIYNDİZ** (das erste Wort besteht aus zwei Teilen: *Rawān*, dessen Etymologie unklar ist, und *Diz*, das Festung bedeutet; das zweite Wort bezeichnet „echerne Festung“), Hauptstadt der *Ḥawā* gleichen Namens im Wilāyet Mawṣil, halbwegs an der Karawanenstrasse zwischen dieser Stadt und Sāwdj-Bulāk.

*Ethnographie.* Das *Ḥaqāḍ* umfasst die folgenden *Mahall* (die Namen und Ziffern in Klammern sind die entsprechenden Kurdenstämme

bzw. die Zahl ihrer Familien: n. = namadisierend, s. = sesshaft): Ḥalwān (Zerāri, s., 500); Ḥarir (Helāni, n., 800; Māmsāl, n., 2 000; Māmsām, s., 500); Welāsh (Bālek, s., 2 000); Dergel (Dergeli, s., 700); Desht-i Diyan (Bālekiyān, s., 800); Piresīniyān (Piresīni, s., 1 000); Rawendūk (Rawendūk, s., 600); Desht-i Barazgir (Barādoṣt, s., 1 000); Beresiyan und Mergesūr (Shirwān, s., 1 200). Die Sidān und Serhātī, zwei Unterstämme des mächtigen Nomadenstammes Herki, bestehen aus ungefähr 6 000 Familien und haben ihre Winterplätze zwischen Rawāndiz Ruiyndiz und Arbil (kurd.: Hawlēr), während die Mīndān, der dritte Unterteil desselben Stammes, in der Umgebung von 'Akra überwintern. Die Sommerplätze von allen dreien sind in Persien, in Mergawar. Unter der kurdischen Feudalherrschaft sassen in der Gegend von Rawāndiz Ruiyndiz die folgenden Unterstämme: die Hevdiyān, Sheteneh, Dūlemeri, Sidekān, Khakūrki, Piresīni, Desht-i Sūrān, Bapishtiyān, Rawāndiz, Akūiān und Bālekān. Nach der Zuweisung des *Wilāyet's* Mawṣil durch den Völkerbund an den 'Irāk (Dez. 1925) liegt Rawāndiz Ruiyndiz endgültig in jenem kurdischen Gebirgsstrich längs der persischen Grenze, der seit der Errichtung des britischen Mandats „Southern Kurdistan“ genannt wurde. Die Bevölkerungsziffern haben nur relativen Wert, da die Stämme in einigen Fällen durch den Krieg und die spanische Grippe in den Jahren 1918–19 dezimiert wurden. Nach der Volkszählung von 1935 hat die Stadt Rawāndiz Ruiyndiz 2 176 und das *Ḥaqāḍ* 38 342 Einwohner.

*Topographie.* Das Gebiet von Rawāndiz Ruiyndiz, das im grossen und ganzen jenseits des Knies des Grossen Zāb liegt (dort wo dieser Fluss den gebirgigen Teil seines Laufes verlässt und sich nach Westen wendet, um sich in den Tigris zu ergiessen), besteht aus parallel laufenden Tälern und Gebirgszügen, die je näher sie der persischen Grenze kommen, allmählich höher werden und in der allgemeinen Richtung von Nordwesten nach Südosten verlaufen. Die mittlere Höhe kann man auf mehr als 1 500 Fuss ansetzen. Die beiden Hauptwasserläufe, die diese Gegend entwässern, der Rūbāri Rawāndiz und der Rūbāri Rūkūčuk, linke Nebenflüsse des Grossen Zāb, entspringen an der persischen Grenze. Die Strassen sind natürlich wegsamer in der Richtung von Nordwest nach Südost, ausgenommen die Zugänge zum Grossen Zāb wegen ihrer tiefen Schluchten. Der Grosse Zāb liegt 500 Fuss über dem Meeresspiegel. Heute ein bescheidenes Dörfchen verdankt Rawāndiz Ruiyndiz seine Bedeutung hauptsächlich seiner Lage im Wegenetz Kurdistān's.

Das Wegenetz. Es wäre gewissermassen falsch, wenn man von den grossen Strassen, die zu allen Zeiten die iranische Hochebene mit den angrenzenden Ländern im Westen verbanden, nur zwei nennen wollte: 1. die Seidenstrasse im Norden (Justi, *Geschichte Irans*, S. 476) von Trapezunt über Khoi nach Lithinos Pyrgos (das heutige Tāsh Kurgān) und 2. die südliche Strasse, die medische Pforte oder die Gyndes-(Diyāla-) Schlucht. Neben diesen beiden Hauptverkehrsadern, die genau auf der Achse lagen, auf der sich immer die Handels- und Kulturbeziehungen sowie die militärischen Vorstösse abspielten, verläuft zwischen ihnen gelegen der Weg, der von Ninive nach Medien führte und zwei Abzweigungen hatte: über Arbil und über Rawāndiz. Von Arbil ging der Weg nach Persien über den Gomesbān-Pass, Khoi Sandjāk, Rāniya,

Serdesht und von dort über den Kurtek-Pass nach Sāwǰ-Bulāk via Afān.

Die Königsstrasse der Achämeniden ging ebenfalls hierher (Justi, *a. a. O.*, S. 475). Dies war m. E. die südliche Route nach dem Lande Elam, während nach Th. Reinach (*Un peuple oublié, les Mantiens*, in *Rev. des Ét. Gr.*, VII, 1894) die von Sardes ausgehende Hauptstrasse das heutige Armenien und Zentralkurdistan durchquerte, ohne dass man sagen könnte, auf welcher Seite des Zagros sie gelegen haben muss. Von den arabischen Geographen enthält nur Yāqūt einige Angaben über den Weg, der über Rawāndīz Ruiyndīz führt. Die Strasse Arbil-Marāgha war den Mongolen nach ihrer Eroberung Arbil's 656 (1258) bekannt. Die Reiseroute über den Pass Garū Shinka (oder Zinwe-Shaikh) ist von Perkins (*J A O S*, II [1853], 83 ff.) und Thielman (*Streifzüge im Kaukasus*, Leipzig 1875, S. 321 ff.) beschrieben worden. Letzterer (der mit Yāqūt zu vergleichen ist) verzeichnet vom Pass an folgende Etappen: Rāyat, Dergala (Festungsrüinen), Rawāndīz, Kāni-Atmān (Kani Wetmān?), Derre Brush (Furt durch den Grossen Zāb zwischen Girdemāmīsh und Kāzān), Tez-Kherāb, Mawšīl; im ganzen 7 Etappen von Sāwǰ-Bulāk an. Nach Mitteilungen russischer Offiziere, die im Sommer 1916 an der Expedition gegen Rawāndīz Ruiyndīz teilnahmen, bietet sich der Pass Garū Shinka (6 000 Fuss) wie ein Vorgebirge dar, das auf beiden Seiten von Wegen abgegrenzt wird, die von den Ruinen von Khāneh (das persische Lahidjān) ausgehen und auf der anderen Seite, auf türkischem Gebiet, wieder zusammenkommen. Dort befindet sich ein *Ziyāret*, das vom Shaikh Djāmāl Nakshbandī abhängt, dessen Einfluss die Teilnahme der benachbarten Kurdenstämme am *Djihād* zuzuschreiben ist. Der Name des Passes, Zinwe Shaikh, erklärt sich durch dieses *Ziyāret*. Die Lage von Rawāndīz Ruiyndīz ist bei M. Bittner beschrieben (*Der Kurdengau Uschnūje und die Stadt Urūmīje*, Wien 1895). Im Monat Mai reift in Rawāndīz Ruiyndīz das Getreide; der anbaufähige Boden befindet sich auf dem rechten Ufer des Rūbārī Ruiyndīz. Ebenso wie bei Arbil (s. oben) gabeln sich bei Ruiyndīz die Strassen. Die eine Strasse über den Garū Shinka-Pass wurde soeben angegeben. Eine andere, mehr nördliche Strasse führt über Sidakān, Topzāwa, den Kel-i Shīn-Pass (10 000 Fuss, berühmte Stele), Duru nach Ushnū. J. de Morgan (*Miss. Scient. en Perse*, II, 46) meint irrtümlich, dieser Weg sei neben dem über Serdesht führenden der einzige, um von Persien nach Mawšīl zu gelangen.

Endlich geht von Ruiyndīz eine Route nach Shamdinān auf vier verschiedenen Wegen: 1. Shaitāne, Khadīdja-Pass, Kāni Rash, Čumār; 2. Shaitāne, Garau Čariya-Pass, Kekla, Begizhne; 3. Shaitāne, Mergesūr-Pass, Kekla; 4. der türkischen Telegraphenlinie entlang über Rūbārī-Dibur, Čumār. Der erste Weg ist der beste; er wurde übrigens im Jahre 1916 von der russischen Kolonne eingeschlagen, die über den Rūā-Pass zog, um die Truppenbewegung über den Garū Shinka nach Ruiyndīz zu decken.

Geschichte. Schon aus dem Vorhergehenden ergibt sich, dass Ruiyndīz bei seiner Lage an dem Kreuzungspunkt der Wege, die dem Verkehr der Kurdenstämme untereinander dienen wie auch weiter darüber hinausführen, zu allen Zeiten seine Bedeutung diesem Umstand verdankte. Hervorzuheben ist auch, dass in der Blütezeit der nestorianischen Kirche diese ganze Gegend eine grosse Rolle spielte,

besonders durch den Einfluss des Erzbischofssitzes in Arbil. Es genügt die Erwähnung (vgl. Hoffmann, *Auszüge*) von Namen wie Dara, Hanitha, Shaqlāwa (woher eine der Handschriften stammt, mit der Chabot seinen Text des *Synodicon Orientale* [Paris 1902] herstellen konnte), sowie die Tatsache, dass sich in dieser Gegend zahllose Klöster befanden. Im besonderen hatte nach dem verstorbenen Metropolit Mar Hanānīshō<sup>6</sup> der Maḥall Barādošt (nicht zu verwechseln mit dem Barādošt der Shikāk-Kurden im Norden von Tergawar; vgl. URMIA) noch vor dem Kriege einige christliche Siedlungen. In Bezug auf die Geschichte der Kurden teilt Ruiyndīz oft das Schicksal Shehrizūr's, zu dem es in gewissen Zeiten gehörte. Der persische Geschichtschreiber S. A. Kesrewī Tebrizi (*Shehriārān e Gomnām*, II, *Rawādīān*, Teheran 1308 = 1929) bietet einige Einzelheiten (S. 125, 133—36) über Ruiyndīz zur Zeit der Atabeken unter den Aḥmedilī (501—624 d. H.), deren letzter Vertreter, eine Frau, die Gattin Djalāl al-Dīn Khwārizmshāh's geworden war. Eine Ortsgeschichte der Wālī's von Ardelān (die ich in *R M M*, XLIX, 70 ff. auszugsweise veröffentlicht habe) enthält ebenfalls einige wertvolle Nachrichten über die Familien, die bis zum Jahre 1249 d. H. in Rawāndīz geherrscht haben. Dem kann man hinzufügen (*Sheref Nāmeḥ*, II/1, 505), dass „les frères d'Aïbeh Soultan firent sortir Soultan Mourad fils d'Iaqoub-big du château de Rouyindiz où il avait été incarcéré par ordre d'Aïbeh Soultan“ (904 = 1498/9). Aus einem kurdischen Texte in meinem Besitz kann ich ein paar Einzelheiten über den letzten Herrn von Ruiyndīz mitteilen. Die Beks von Ruiyndīz stammten angeblich von einem Araber aus dem Stamme Shammar ab (immer die gleiche Tendenz, sich eine arabische Abstammung zuzuschreiben, die man so häufig in den kurdischen Genealogien finden kann!). Ein paar Jahre lang übte dieser Vorfahr den bescheidenen Beruf eines Hirten in dem *Desht* von Ruiyndīz, in den Dörfern Badlīān und Bapīshṭiān aus (sollte man in diesen präfigierten *ba-* nicht die Spur eines semitischen *Beth* vermuten? [s. z. B. BĀDĪAMĪA]). Reich geworden — andere sprechen von einem gefundenen Schatz — lässt sich dieser Mann in Badlīān nieder, erwirbt Häuser und Felder und wird dort Bürgermeister. Seine Erben werden mit der Zeit *Agha*, dann *Bek*. Hochmütig und hab-süchtig gelten sie aber zugleich als Schirmherren der Wissenschaft (*‘Ilm u-Ma‘rifat*). Anfang des XIX. Jahrh.'s wurde einer von ihnen, der in Rawāndīz sesshafte Mened Bek „der Blinde“, von dem Sultan Medjīd ausgezeichnet und erhielt den Titel *Pasha*, daher sein Beiname *Pāshāi Kūra*. Er machte Ansprüche auf Mergawar und Shīnū, wobei er jedoch bei Nālos auf den Widerstand ‘Aziz Bek's von Letān stiess. Er überwältigte ihn aber mit Hilfe von Kanonen, die ein gewisser *Hustā* (= *Ustā*) Redjeb für ihn in Ruiyndīz gegossen hatte. Seitdem hat der Stamm Letān die Unabhängigkeit seines Stammeslebens verloren; seine Reste wurden von den Nachbarstämmen Shamdinān's aufgesogen. Der „Blinde Pasha“ eroberte sodann Arbil, Kirkūk, Sulaimāniya, Shamdinān, ‘Akra und ‘Amādiya. Der Widerstand, auf den er beim Stamme Zibārī stiess, und besonders die Gegenwehr ihres Helden ‘Azō aus dem Dorfe Sawti bleiben legendär. Als Gefangener soll ‘Azō dem Pasha, der keine Söhne hatte, auf die Frage, ob er in seinen Dienst treten wolle, den Vorschlag gemacht haben, ihn als Sohn anzunehmen. Der Pasha hat mehrere



befestigte Türme errichten lassen, deren Reste noch zu sehen sind (Sidakā, bei den *Shirwāniyān*, 'Akrā, Rawāndīz, Darā). Er besserte auch den Weg in der Ruiyndīz-Schlucht „mit Eisen(nägeln)“ aus. Man verdankt ihm viele Schulen. Zu seiner Zeit kamen Diebstahl, Plünderung und Raub nicht vor. „Die Weintrauben hingen bis in den Herbst hinein über den Wegen, ohne dass jemand daran zu rühren wagte“. Die Rechtspflege lag in den Händen der 'Ulemā'. Schliesslich im Jahre 1836 wurde der Pasha nach viermonatiger Belagerung von den Türken besiegt, und kurz darauf starb er in Konstantinopel, nach andern auf Zypern. Von den Nachkommen des Pasha war sein Enkel Sa'īd Bek *Kā'immaḳām* von Ruiyndīz; er wurde von seiner Dienerschaft ermordet. Yūsif Bek, der Sohn Muṣṭafā Bek's in Badlīān, der *Agha* des Stammes Piresīniān, gehörte derselben Linie an; er rivalisierte ununterbrochen mit Sa'īd Bek von Ruiyndīz. Das Andenken an den „Blinden Pasha“ scheint beim Mükri-Stamm noch lebendig zu sein, denn F. de Morgan spricht von einem seltsamen Spiel mit genau denselben Namen, wobei einer der Teilnehmer sich für den „Blinden“ ausgibt. Ein kurdisches Werk (das *Mirānī Sūwān* von Saiyid Husein Huzni Mükriānī, Rawāndīz 1935) schildert im einzelnen die Geschichte des Pasha, seinen Kampf gegen die Türken, seine Beziehungen zu Persien und zu Mehmed 'Alī Pasha von Ägypten; als Hauptquelle gibt er eine kurdische Handschrift an (*Melikhā* von Mirzā Moḥammedī Weḳāye' Nigār). Der Pasha schlug Münzen mit seinem Namen (*ḡaraba fī Rawāndīz al-Amīr al-Manṣūr Moḥammed Big*). — Während des Weltkrieges diente der Weg über Rawāndīz im Winter 1914–15 dem Durchmarsch der Truppen Ḥalil Bey's, die nach Urmia zogen (im Gegensatz zu den Angaben H. Grothe's, *Die Türken und ihre Gegner*, Frankfurt/M. 1915), dann, im Juli 1916, den Russen (die Kolonne Rībalčenko, der Major K. Mason [*Central Kurdistan*, in *J R G S*, 1919] irrtümlich in Ruiyndīz ein Massaker von 5 000 Kurden, Frauen, Kindern und Greisen, zuschreibt). Nach dem Waffenstillstand und während der darauf folgenden Zeit bis Dezember 1925, als die Entscheidung des Völkerbundes eingeholt wurde, war Rawāndīz bald der Sitz eines englischen „political office“, bald ging es den Engländern verloren und diente als Konzentrationspunkt für die feindlichgesinnten Kurden. So wurden die Engländer im September 1922 (vgl. B. Nikitine, *L'Iraq économique*, in *Rev. des Sciences Politiques*, 1923) gezwungen, ihre schwachen Streitkräfte aus den Bergen zurückzuziehen und die Linie Arbīl-Kirkūk-Kifri zu besetzen. Eine kurdische Regierung wurde dann in Sulaimāniya ausgerufen mit einem „Pādīshāh von Kurdistan“, welche Rolle ein gewisser *Shaikh* Maḥmūd, ein ehemaliger Gouverneur von Sulaimāniya aus einer kurdischen Adelsfamilie, spielte. Im Jahre 1919 war er nach einer Revolte, deren Anführer er war, von den Engländern verjagt worden, wurde aber im Jahre 1922 begnadigt, und seine Anhänger riefen ihn zum Pādīshāh aus. Von den englischen Flugzeugen bedroht und aller Hilfsmittel bar zog sich *Shaikh* Maḥmūd nach Rawāndīz zu den türkischen Abgesandten zurück. Im April 1923 endlich wurde Ruiyndīz von den anglo-mesopotamischen Truppen eingenommen, die fast ausschliesslich aus assyro-chaldäischen Bergbewohnern bestanden. Zwei Monate später richtete man dort im Namen der Behörden des Königs Faiṣal

genau so wie überall in Südkurdistan (s. oben) eine gefügigere kurdische Verwaltung ein. Der auf diese Weise ernannte erste Gouverneur war ein gewisser Saiyid Tā' aus der Familie Sadāte Nehri [s. d. Art. *SHAMDINĀN*]. Im *Mirānī Sūwān* findet sich ein kurzer Überblick über die Geschichte von Ruiyndīz seit dem Weltkrieg. Gegenwärtig schwebt ein Strassenbauprojekt der persischen Regierung, wodurch Rawāndīz eine gewisse Bedeutung erlangen könnte; es soll sich um eine Fahrstrasse von Tabriz nach Mawṣil über Rawāndīz handeln. Die Regierung in Teheran will sich auf diese Weise den Weg durch Transkaukasien ersparen.

Die Route über Rawāndīz und die Saumpfade dieses Wegenetzes haben niemals eine so grosse Rolle gespielt wie die beiden geschichtlichen Verkehrsadern. Das erklärt sich aus dem Mangel an Sicherheit, denn diese ist die erste Voraussetzung für die Schaffung eines Handelsweges. Nun lag diese Gegend immer zwischen zwei Staaten, die sich einander nicht hold waren: Assyrien und Medien, Muṣaṣir und Zamua, Türkei und Persien, Türkei und Irāk. Die Bodenbeschaffenheit und die Lebensweise der Bevölkerung tragen auch mehr zur Abgeschlossenheit als zur Verbindung mit der Aussenwelt bei. Die Strasse, das Verbindungsmittel, hat hier den Charakter einer Waffe, einer Verteidigungslinie, ausser in den seltenen Zeiten der Ruhe.

**Sprache.** In dieser Gegend wird mit Ausnahme der städtischen Bevölkerung (Arbīl, Altūn Kepru, Kirkūk usw.), die türkischer Herkunft ist, Kurdisch gesprochen. Mit der Einrichtung der kurdischen Verwaltung und der Eröffnung kurdischer Schulen (nach den Beschlüssen des Völkerbundes) wird sich das Kurdische wahrscheinlich noch weiter entwickeln, und man darf wohl die Bildung eines kurdischen Kulturzentrums erwarten. Nach O. Mann (*Die Mundart der Mukri Kurden*, II, 205) soll der Dialekt von Rawāndīz derselbe sein wie der *Shamdinān's*, doch teilt E. B. Soane (*Kurdish Grammar*) diese Ansicht nicht. Spezieller mit diesem Dialekt beschäftigt sich anscheinend das Handbuch von R. F. Jardine, *Bahdinan Kurmanji, a grammar of the Kurmanji of the Kurds of Mosul division and surrounding districts of Kurdistan*, London 1922.

**Kartographie.** Das *Survey* der indischen Regierung ist dabei, eine Verbesserung der Karten dieses Gebietes zu bringen. Bis zur Veröffentlichung der Ergebnisse dieser Arbeiten wie auch derjenigen, die zu anderen Zwecken die internationale Petroleumgesellschaft „Turkish Petroleum“ unternimmt, kann man mit Nutzen das ausgezeichnete geographische Material in dem im Jahre 1925 dem Völkerbund überreichten Bericht der Untersuchungskommission gebrauchen, die hier das ganze ethnographische und wirtschaftliche Material über das Wilāyet Mawṣil vereinen wollte (*League of Nations Question of the Frontier between Turkey and Iraq. Report submitted by the Commission instituted by the Council Resolution of September 30, 1924* (C. 400 M. 147, 1925, VII).

**Litteratur:** Ausser der im Art. selbst erwähnten: Spiegel, *Ērān*, S. 27–8; Rawlinson, in *J R G S*, X, 22 ff.; M. Streck, *Das Gebiet der heutigen Landschaften . . . . Kurdistan*, in *ZA*, XV (1900), S. 267, 382 (über das Altertum und die Zeit der Sāsāniden); Hammer, *Ilchane*, II, 125 u. 337 (über die Mongolenzeit). Das *Sheref Nāmeḥ* (St. Petersburg 1860, I, Einl.) erwähnt das Schloss Roubīn (lies: Ruiyn).

(B. NIKITINE)

**RAWDA.** Eine der verschiedenen grossen Nilinseln vor der Teilung des Nils in den Damiette- und Rosette-Arm. Sie liegt nahe bei Alt-Kairo und erstreckt sich bis Kaṣr al-ʿAini; sie ist vom rechten Ufer durch einen schmalen Kanal getrennt, der al-Khalidj genannt wird, während auf der anderen Seite zwischen der Insel und Gizeh (Djiza) der Fluss in voller Breite dahinströmt.

Im frühen Mittelalter diente sie drei Zwecken: 1. als ein geeigneter Platz für den von ihrer südöstlichen Seite befindlichen Nilmesser [vgl. MIKYĀS], der unter al-Mustaʿin (248–51 = 862–66) erneuert wurde; 2. als eine Werft für den Bau der Flotte (Masʿūdi nennt sie „die Insel der Schiffbauer“) bis zur Regierungszeit des ersten Ikḥshididen, der die Werft weiter nördlich auf das Miṣr-Ufer des Nils verlegte, etwa in die Gegend des gegenwärtigen Hafens Bulāk, der sich aber erst später entwickelte; und 3. als eine natürlich befestigte Zufluchtsstätte in Fällen drohender Gefahr, in denen dann die Schiffbrücke, die die Insel mit dem befestigten Babylon verband, zerstört wurde. So hielt es auch Muḳawkas, als er bei den Verhandlungen mit den Arabern seine Freiheit zu wahren wünschte. In Erkenntnis dieses Sachverhaltes baute Ibn Tūlūn (etwa 264 = 877) eine Befestigung auf der Insel, und al-Ṣāliḥ Aiyūb baute eine weitere, wo nach seinem Tode seine Gattin Shadjarat al-Durr bis zur endgültigen Niederlage der Franzosen bei Maṣūra (647 = 1249) seinen Leichnam verborgen hielt. Als Festung erreichte al-Rawda ihre höchste Bedeutung unter den Bahri-Mamlūken, die nach dem Tode al-Ṣāliḥ Aiyūb's auf sie zurückkehrten und von den Wassern des Nils geschützt Ägypten fast anderthalb Jahrhunderte beherrschten. Sie verstärkten die Verteidigungswerke der Insel noch weiter durch den Bau von Mauern und Türmen längs ihrer Ufer. In früheren Zeiten diente sie gelegentlich als Vergnügungsort, wo geräumige Gärten gepflanzt und prächtige Schlösser errichtet wurden, wie das Hawdadj, das der Khalīfa al-ʿĀmir um 519 (1125) für eine beduinische Geliebte aufführen liess. Zur Zeit der Bahri-Mamlūken mehrte sich die Zahl vornehmer Gebäude, um den Herrschern Ägyptens Unterkunft zu bieten, und eine Moschee und eine Madrasa, deren Reste heute noch zu sehen sind, wurden für die Bewohner errichtet.

Während der Herrschaft der Burdjī-Mamlūken wurden Miṣr und die um die Zitadelle gelegenen Stadtteile stärker bevorzugt, jedoch fand zur Zeit der türkischen Eroberung Selim I. das Wohnen auf der Insel sicherer. Als Ägypten eine türkische Provinz geworden war, wurde Miṣr und die Zitadelle der Sitz des türkischen Statthalters, während die Streitkräfte der Mamlūken sich auf der Djiza-Seite des Stromes hielten. Die Folge war, dass al-Rawda verlassen da lag, dass seine Befestigungen verfielen, und dass dort Räuber und Wegelagerer Unterschlupf fanden.

Erst zur Zeit Muḥammed ʿAlī's erschien die Insel den Herrschern Ägyptens wieder anziehend, als dessen Sohn Ibrāhīm Pasha die Anlage grosser Gärten auf ihr anordnete. Gegenwärtig ist die Insel ein Wohnviertel geworden, das durch zwei Brücken mit Kairo und durch eine dritte mit Djiza verbunden ist. Durch die Annehmlichkeiten, die die heutigen Verkehrsmittel gewähren, ist sie von dem Mittelpunkt der Hauptstadt aus bequem zu erreichen. Geplant ist der Bau eines neuen grossen Krankenhauses auf dem nördlichen Ende der Insel als Ersatz für das veraltete Kaṣr al-ʿAini.

*Litteratur:* Vgl. die *Litteratur* bei den Art. KAIRO und MIKYĀS. Eine sorgfältige Beschreibung der Insel und besonders des Mikyās findet sich bei ʿAlī Pasha Muḥararak: *al-Khiṭaṭ al-Tawfiḳiyya*, Kairo 1306, XVIII, 2–111; Ibn Dukmāk, *Description de l'Égypte*, ed. Vollers, Kairo 1893, IV, 109–20. (A. S. ATIYA)

**RA'Y** (A.), Meinung, Einsicht, Ansicht, als Terminus technicus im islāmischen System gebraucht im Gegensatz zu *ʿIlm*, *Sunna*, *Kitāb* *al-Fiqḥ*, *Don*, *Ḥadīth* vgl. den Art. FIQH

**RAWSHANIYA**, afghānische Sekte, gegründet von Bayazid b. ʿAbd Allāh, der sich den Titel Pīr-i Rawshan zulegte. Von ihren Gegnern wurde sie *Tārikhān* genannt.

1. Lebenslauf des Gründers. Bāyazid wurde um 931 (1525) zu Djulindur im Pandjāb geboren; der Geburtsort seines Vaters war Kaniguram, eine afghānische Stadt, wohin seine Eltern zurückkehrten. Eine Entfremdung zwischen ihm und seinem Vater folgte der Verstossung seiner Mutter Bādin durch ʿAbd Allāh, der es auch missbilligte, dass sein Sohn in religiösen Zweifeln bei einem armen Verwandten, dem Asketen Ismāʿīl, Rat suchte. Anfänglich erwarb er sich seinen Lebensunterhalt durch die Beförderung von Kaufmannsgütern mittels türkischer Pferde von Samarkand nach Hindustān. In der südwestlich von Allāhābād gelegenen Stadt Kalindjār machte er die Bekanntschaft eines Mullā Sulaimān, von dem er in der Ismāʿīlī-Lehre unterwiesen wurde. Nach seiner Rückkehr nach Kaniguram lebte er als Einsiedler in einer Höhle und stellte acht Regeln für seine Anhänger auf; infolgedessen wurde er von seinem Vater überfallen und verwundet. Daraufhin floh er nach Ningrahar, wo er bei einem Häuptling der Mohmand, namens Sultān Ahmed, Schutz fand und alsbald unter den Ghoria Khel in der Umgegend von Peshāwar bei den Khalil und Mahmūdāi, die vor kurzem die Peshāwar-Ebene überschwemmt hatten, Anhänger gewann. Er liess sich in Kalidhar im Gebiet der ʿUmarzāi nieder und schickte Sendboten aus, die zugleich Beutezüge unternahmen. Zu dieser Zeit begann ein Saiyid ʿAlī Tirmidhi, unterstützt von Ākhūnd Derwezeh (einem der Gewährsmänner für seine Lebensbeschreibung), gegen ihn aufzutreten; indes hatten die beiden keinen Erfolg, und Bāyazid, der sich damals den Titel Pīr-i Rawshan (Leuchtender Shaikh, was seine Gegner in Pīr-i Tārik entstellten) beigelegt hatte, geriet auf den Einfall, das Reich Akbar's einzunehmen, auf dessen Schatzamt er sogleich Zahlungsanweisungen ausstellte. Muḥsin Khān Ghāzi, der Statthalter von Kābul, liess ihn festnehmen und nach Kābul bringen. Hier wurde er vor den ʿUlamā der Ketzerei bezichtigt, von ihnen jedoch gegen eine Entschädigung freigesprochen. Darauf zog er sich nach Totei, von dort nach Tirāh zurück, wo er anstelle des Islām eine neue Religion zu setzen suchte. Nach einer Weile bekehrten sich aber viele seiner Anhänger in Tirāh wieder zum Islām und wurden deswegen von ihm vertrieben. Sie flüchteten nach Ningrahar; hier wurden sie von Bāyazid angegriffen, der aber von Muḥsin Khān schwer aufs Haupt geschlagen wurde. Er floh in ein Dorf in Kalapani und starb dort (993 = 1585).

2. Spätere Geschichte der Sekte. Bāyazid's Wirken wurde von dem ältesten seiner fünf Söhne, ʿUmar, fortgesetzt, der die Yūsufzāi angriff, einen Stamm, der einst Bāyazid angehangen hatte, dann aber zum Islām zurückgekehrt war;



in dem folgenden Kampf wurde 'Umar getötet, ebenso sein Bruder *Khair al-Din*; ein weiterer Bruder, *Nur al-Din*, wurde von den Gudjar hingerichtet. Der jüngste Sohn, *Djalāl al-Din*, wurde von den Yūsufzāi gefangen genommen und 989 (1581) an Akbar ausgeliefert. Vom Hofsager Akbar's entwich er und kehrte nach Tirāh zurück, wo er sich als Herrscher von Afghānistān gebärdete, sodass Akbar sich genötigt sah, im Šafar 994 (Jan./Febr. 1586) ein Heer gegen ihn auszusenden. Dieses Heer wurde von einer ersten Niederlage betroffen, die erst durch einen zweiten Feldzug wieder wettgemacht wurde (995 = 1578). Die Stärke der Rawshani's wird bei dieser Gelegenheit mit 20 000 Fusssoldaten und 5 000 Reitern angegeben. Ein weiteres Heer wurde im Jahre 1000 (oder 1001) d. H. gegen ihn ausgeschickt, welches (nach Bada'ūni) 14 000 Gefangene machte, darunter *Djalāl al-Din's* Frauen und Kinder, aber anscheinend nicht ihn selbst; danach besetzte er nämlich 1007 (1598/9) Ghazni, war jedoch nicht imstande, sich dort zu behaupten. Auf dem Rückzug wurde er von den Hazāra angegriffen, verwundet und getötet. Dies letzte Vorkommnis wird von einigen auf einen seiner Söhne gleichen Namens bezogen.

Das nächste Oberhaupt der Sekte war *Djalāl al-Din's* Sohn Aḥdād, der in der Geschichte *Djahāngir's* eine Rolle spielt. Im Jahre 1020 (1611/2) erschien er während einer Abwesenheit des Statthalters Khān Dawrān überraschend vor Kābul. Der Überfall wurde zwar mit grossen Verlusten für die Angreifer abgeschlagen, doch stand Aḥdād bereits 1023 (1614) wieder im Felde, erlitt aber eine empfindliche Niederlage bei Pish Bulagh. Nach einer Reihe anderer Gefechte mit wechselndem Ausgang wurde er in der Festung Nuagh eingeschlossen, wo er, von einer Musketenkugel getroffen, fiel.

Der Geschichtsschreiber Shāh Djahān's Muhammed Šālih Kambo, versichert, dass dieser Herrscher im zweiten Jahre seiner Regierung (1038) wirkungsvolle Massnahmen traf, um die von Bāyazīd ins Leben gerufene Ketzerei zu unterdrücken; nichtsdestoweniger verzeichnet er für das folgende Jahr, dass der Afghāne Kamāl al-Din bei seinem Angriff auf Peshāwar 'Abd al-Kādir, den Sohn des Aḥdād, und Karimdad, den Sohn des Djalālāh (*Djalāl al-Din*), bei sich hatte. Die Stadt wurde von Ša'id Khān entsetzt und 'Abd al-Kādir gezwungen, sich zu unterwerfen; im Jahre 1043 (1633/4) wurde er von Ša'id Khān, „der ihn bewogen hatte, seine Untaten zu bereuen“, an Shāh Djahān empfohlen, der ihm darauf ein Kommando über 1 600 Reiter anvertraute. Andere Mitglieder von Aḥdād's Familie empfingen Ehrungen und Belohnungen im Jahre 1047 (1637/8). Im selben Jahre wurde Karimdad, der im Lande der Mohmand Zuflucht gesucht hatte, von den Bangash-Stämmen aber zurückgerufen worden war, von Ša'id Khān angegriffen, gefangengenommen und hingerichtet. Es wird versichert, dass heute noch einige Überbleibsel der Sekte in dieser Gegend vorhanden sind. Ein Zweig der Sekte, 'Isawi genannt, wurde in Swat von einem Saiyid 'Isā aus Peshāwar ins Leben gerufen (T. C. Plowden, Übers. von *Khāsh-i Akbarī*, Lahore 1875).

3. Lehren der Sekte. Gemäss dem *Dabistān*, das der Sekte sehr freundlich gegenübersteht, war die Lehre Bāyazīd's in hohem Masse pantheistisch. „Wenn ich bete“, so sagte er, „bin ich ein *Mushrik*; wenn ich nicht bete, bin ich ein *Kāfir*“. Er bezeichnete acht Stufen (*Ma'ām*) in der religiösen Ent-

*Wuṣla*, *Wahda*, *Sukūna*; die vier letzten werden als eigentümliche Feinheiten seiner Lehre bezeichnet. Die Ausdeutung dieser Stufen schärft nach dem *Hālnāme* des Bāyazīd eine erhabene Sittenlehre ein, z. B. kein Geschöpf Gottes zu verletzen. Folgendes stimmt allerdings hiermit nicht überein: schädliche Leute sollen getötet werden, weil sie wilden Tieren gleichen, unschädliche Leute, die keine Selbsterkenntnis besässen, könnten getötet werden, weil sie Haustieren gleichen. Man kann sie als tot ansehen, und ihr Eigentum kann von den „Lebenden“ in Besitz genommen werden. Weiterhin schaffte er die Gebetsrichtung und die dem Gebet vorhergehende Waschung ab. Andere Einzelheiten weiss ein gegnerischer Schriftsteller zu berichten, der oben erwähnte Geschichtsschreiber Shāh Djahān's, der im *Muntakhab al-Lubāb* ausgeschrieben wird. Die Heirat, so sagt er, geschieht ohne Vertrag, sie ist nur ein Fest, bei dem eine Kuh geschlachtet wird. Die Scheidung wird dadurch vollzogen, dass man der Frau einige Kieselsteine in die Hand legt. Die Witwe ist von jeder Erbschaft ausgeschlossen, und tatsächlich können die Erben beliebig über sie verfügen, sie selbst heiraten oder sie an jemand anderes verkaufen. Bei der Geburt eines Sohnes wird einem Esel ins Ohr geschnitten und das Blut auf die Zunge des Kindes geträufelt. Das geschieht, damit das Kind blutdürstig wird und die Art eines Esels bekommt. Jeder Fremde, der ihnen in die Hände fällt, wird Sklave und kann gekauft oder verkauft werden. Töchter sind nicht erberechtigt. Sie metzeln ganze Stämme nieder, wenn sie in ihre Gewalt bekommen. Selbst am jüngsten Tag werden ihre Opfer, obschon sie Märtyrer sind, ihnen nicht zur Last gelegt. — Allerdings kennen sie nach anderen Berichten weder Himmel noch Hölle.

4. Schrifttum der Sekte. Bāyazīd soll viel geschrieben haben; seine im *Dabistān* angeführten Werke sind das *Hālnāme*, eine Selbstbiographie, die oben erwähnt wurde, und das *Khair al-Bayān*, das heilige Buch der Sekte, im Stil des Kor'an abgefasst und von der Gottheit an Bāyazīd gerichtet. Dieses ist in vier Sprachen vorhanden: Arabisch, Persisch, Hindi und Pushto. Ein arabisches Werk von ihm, *Maḥsūd al-Mu'minin*, wird auch noch erwähnt.

Litteratur: J. Leyden's Bericht über die Sekte *Asiatic Researches*, XI, 363—428, London 1810, der sich auf das *Dabistān al-Madhāhib*, (Bombay 1292, S. 247—53) stützt, und das Pushto-Werk *Makhsan al-Islām* von Akhund Derwezeh bieten das Material für die Behandlung der Sekte in Graf T. A. von Noer's *Kaiser Akbar*, Leiden 1885, II, 179 ff., und weithin auch für die Darstellung in *Glossary of the Punjab Tribes and Castes*, Lahore 1915, III, 335 ff. Nachrichten über die Sekte wurden auch aus indischen Historikern herangezogen, so aus dem *Akbar-nāme* (Kalkutta 1881) von M. Elphinstone, *History of India*, London 1866, S. 517 ff.; aus den *Ṭabaqāt-i Akbari* (Lahore 1292) von H. Elliot, *History of India*, London 1873, V, 450; aus den *Tuzūk-i Djahāngiri*, Übers. A. Rogers und H. Beveridge, London 1909 von Beni Prasad, *History of Jahangir*, Oxford 1922, der auch das *Ikbāl-nāme-i Djahāngiri*, Kalkutta 1865 benutzte. Für Shāh Djahān's Zeit ist das *Shāh Djahān-nāme*, genannt 'Amal-i Šālih von Muhammad Šālih Kambo, ed. Ghulam Yazdani, Kalkutta 1923 und 1927, die Hauptquelle. Der gedruckte

Text des *Bādishāh-nāma* (Kalkutta 1867, 1868), das nach dem *Muntakhab al-Lubāb* (Kalkutta 1869) einen übertriebenen Bericht über die Grausamkeiten der Sekte enthalten soll, bietet nur sehr wenig über sie.

(D. S. MARGOLIOUTH)

AL-RĀZĪ, ABŪ BAKK MUHAMMAD B. ZAKARIYĀ, berühmter Arzt, Alchimist und Philosoph. Von seinem Leben ist fast nichts bekannt. Er wurde um 250 (864) in Raiy geboren. Dort muss er ziemlich gründliche Studien in der Philosophie, Mathematik, Astronomie und im *Adab* betrieben haben. Vielleicht hat er sich auch schon in seiner Jugend mit Alchimie beschäftigt. Erst im ziemlich vorgerückten Alter widmete er sich der Medizin. Einmal im Dienst des Herrschers von Raiy wird er bald Leiter des neuen Hospitals in dieser Stadt; später trifft man ihn in derselben Stellung in Baghdād. Man weiss nicht genau, wie lange er dort blieb. Sein Ruf als der grösste Arzt seiner Zeit brachte ihn von einem Hof zum anderen. Die wechselnde Gunst der Fürsten wie die Unsicherheit der politischen Lage sind die Ursachen für sein unruhiges Leben. Mehrfach ist er in seine Vaterstadt zurückgekehrt und starb dort im Jahre 313 (925) (nach Bērūnī am 5. *Sha'bān* 313) oder 323.

Nicht besser ist man über die Lehrer Rāzī's unterrichtet. Mehrere arabische Biographen betrachten ihn als Schüler des Arztes 'Alī b. Rabhān al-Ṭabarī, was chronologisch unmöglich ist. Als seinen Lehrer in der Philosophie nennt der *Fihrist* einen gewissen Balkhī (ein anderer als der Geograph Abū Zaid al-Balkhī!), von dem sich Rāzī bestimmte Ideen angeeignet hätte. Nāṣir-i Khusraw sagt dasselbe von einem rationalistischen Philosophen mit dem sonderbaren Namen Erānshahrī (vgl. *Zād al-Musāfirin*, S. 73, 98; s. auch Bērūnī, *Kitāb al-Hind*, S. 4, 326; ders., *Athār al-Bilād*, S. 222, 225); höchstwahrscheinlich meinen die beiden Quellen dieselbe Persönlichkeit. Obgleich der Einfluss Rāzī's beträchtlich gewesen ist, ist uns von seinen Schülern nichts bekannt. Der Philosoph Yahyā b. 'Adī, Aristoteliker, Jakobit und Schüler al-Fārābī's, soll das Studium der Philosophie mit Rāzī begonnen haben (vgl. Mas'ūdī, *Kitāb al-Tanbih*), und eine spätere Quelle (Hudjwiri, *Kashf al-Mahjūb*, Übers. Nicholson, S. 150) spricht von Beziehungen zwischen ihm und dem Mystiker Hallāj. Gerade in shī'itischen Kreisen haben die philosophischen Lehren Rāzī's den grössten Widerhall gefunden. Abū Ishāk Ibrāhīm b. Nawbakht, ein Theologe der Zwölfer-Shr'ā, übernimmt von ihm in seinem *Kitāb al-Yāqūt* seine Theorie über den Hedonismus, und die Ismā'īliten Abū Hātim al-Rāzī (gest. 322 = 926), Kirmānī (gest. nach 412 = 1021) und Nāṣir-i Khusraw haben geglaubt, gewisse Teile seines philosophischen Systems widerlegen zu müssen. Unter den anderen Schriftstellern, die ihn bekämpft haben, werden al-Fārābī, Ibn Haitham, 'Alī b. Ridwān und Maimonides genannt.

Rāzī ist vor allem Arzt, und er wird mit gutem Rechte als der grösste Arzt des Islām betrachtet. Ausser zahlreichen Monographien über verschiedene Krankheiten, worunter die berühmteste seine Abhandlung über die Pocken und die Masern (*Kitāb al-Djadārī wa 'l-Ḥaṣba*) ist, hat er mehrere grosse medizinische Handbücher verfasst, u. zw. die bedeutendsten, die das Mittelalter kannte. Viele seiner Schriften sind ins Lateinische übersetzt worden, und bis zum XVII. Jahrh. galt Rāzī als

unumstrittene Autorität. Sein Werk *Manṣūrī* (*Liber Almansoris*) ist Manṣūr b. Ishāk, dem Gouverneur von Raiy, gewidmet, und sein *Mulūkī* (*Regius*) dem 'Alī b. Wēh-Sūdhan von Tabaristān. Das *Ilawī* (wahrscheinlich identisch mit dem *Djāmī*) ist die grösste medizinische Enzyklopädie in arabischer Sprache. Rāzī sagt selbst, er habe 15 Jahre seines Lebens zu seiner Abfassung gebraucht, und anscheinend ist er noch vor dem Abschluss gestorben. Dies Buch ist eine Kompilation von Auszügen aus allen griechischen und arabischen medizinischen Werken über jede Frage der Medizin, und Rāzī schliesst mit den Resultaten seiner eigenen Erfahrungen. Wenn er sich auch ganz an die alte Tradition hält, so ist Rāzī doch unter den arabischen Ärzten der am wenigsten dogmatische und hat auf dem Gebiet der praktischen Medizin die Kenntnisse des Altertums übertroffen. Wir besitzen noch sein klinisches Tagebuch, worin er sehr sorgfältig die Fortschritte seiner Kranken beschreibt.

Denselben empirischen Geist beobachtet man auf den anderen Wissensgebieten, mit denen er sich beschäftigte. In der Chemie, die man besser kennt, beschränkt sich Rāzī unter Ablehnung aller okkultistischen und symbolischen Erklärungen der Naturerscheinungen ausschliesslich auf die Klassifizierung der Substanzen und Prozesse sowie auf die genauen Beschreibungen seiner Experimente. Trotz der Behauptung des *Fihrist* scheint Rāzī die dem Djābir b. Haiyān zugeschriebenen alchymistischen Schriften nicht gekannt zu haben. Pseudo-Madjritī hat jedoch in seinem *Kitāb Rubbat al-Hakim* die Alchimie Rāzī's mit der Djābir's in Einklang zu bringen versucht. Von seinen Schriften über Mechanik besitzen wir nur einen Auszug aus seiner Abhandlung über die Wage (*Mizān ṭabī'ī*). Alle seine Arbeiten über Physik, Mathematik, Astronomie und Optik, wovon die arabischen Bibliographen eine grosse Anzahl aufzählen, sind verloren gegangen.

Dasselbe gilt von seinen metaphysischen Schriften, von denen sich nur einige Bruchstücke bei späteren Schriftstellern erhalten haben. Ausser den oben erwähnten shī'itischen Theologen muss hier vor allem Bērūnī genannt werden, der sich in seinen verschiedenen Schriften oft auf Rāzī bezieht. Er hat ausserdem eine ganze *Risāla* dem Studium von Rāzī's Leben und Werken gewidmet.

Hier seien die charakteristischsten Züge seiner Metaphysik angeführt: Rāzī glaubt an die Existenz von fünf ewigen (*qadīm*) Prinzipien: Schöpfer, Seele, Materie, Zeit und Raum. Die Ewigkeit der Welt soll nach Rāzī das notwendige Corollarium des Gottesbegriffs, des einzigen und unveränderlichen Prinzips, sein (Argumentierung der aristotelischen Philosophen). Diese Ewigkeit aber bestreitet Rāzī. Allein die Vielheit der ewigen Prinzipien, ihr Widerstreiten und Zusammengehen, können die zeitliche Schöpfung erklären. Der Ursprung und die Geschichte der Welt denkt sich Rāzī unter der Form eines Mythos mit gnostischem Einschlag. Die Seele, das zweite ewige Prinzip, die das Leben, aber nicht das Wissen besitzt, ist von dem Wunsche beseelt, sich mit der Materie zu vereinigen und in ihr geeignete Formen zu erzeugen, um körperliche Genüsse zu verschaffen. Die Materie entzieht sich jedoch. Der Schöpfer erschafft dann in seiner Barmherzigkeit diese Welt mit ihren dauerhaften Formen, damit die Seele sich daran erfreuen und die Menschen erzeugen kann. Aber der Schöpfer schickt auch den Verstand (*'Aql*), der



an der Substanz seiner Göttlichkeit teilnimmt, um die in ihrem Wohnsitze (*Haikal*), d. h. den Menschen, eingeschlafene Seele aufzuwecken und ihr kundzutun, dass diese erschaffene Welt keineswegs ihre wirkliche Heimat, der Ort ihrer Glückseligkeit und ihrer Ruhe, ist. Um den Fesseln der Materie zu entinnen, gibt es für jeden Menschen nur ein einziges Mittel: das Studium der Philosophie. Wenn alle menschlichen Seelen ihre Befreiung erlangt haben, löst sich die Welt auf, und die Materie, nun ohne Formen, wird zu ihrem Urzustand zurückkehren.

In seiner Physik stützt sich Rāzī, als Gegner der Aristoteliker und der *Mutakallimūn*, auf die Autorität Platons und der vorsokratischen Philosophen. Sein Atomismus, grundverschieden von den parallelen Theorien des *Kalām*, schliesst sich in vieler Hinsicht — ein Ausnahmefall in der mittelalterlichen Philosophie! — an das System des Demokrit an. In der Vorstellung Rāzī's bestand die Materie im Urzustand vor der Erschaffung der Welt (*Hayūlā muṭlaqa*) aus zerstreuten Atomen (*Ḍjur' lā yataḍjazzā'*). Die Atome besaßen Ausdehnung. In verschiedenen Verhältnissen mit Teilchen des Leeren — wofür Rāzī im Gegensatz zu den Aristotelikern eine positive Existenz behauptet — vermischt, brachten diese Atome die Elemente hervor. Diese sind fünf an der Zahl: Erde, Wasser, Luft, Feuer und das himmlische Element. Alle Eigenschaften der Elemente (Schwere und Leichtigkeit, Durchsichtigkeit und Undurchsichtigkeit usw.) werden durch das Mischungsverhältnis von Materie und Leere bestimmt, die bei ihrer Bildung teilhaben. Die Erde und das Wasser, die dichten Elemente, streben nach dem Erdmittelpunkt, während die Luft und das Feuer, in denen die Teilchen des Leeren überwiegen, sich nach oben bewegen. Was das himmlische Element, eine ausgeglichene Mischung von Materie und Leere, betrifft, so ist ihm die Kreisbewegung eigen. Feuer springt deshalb beim Zusammenschlag von Eisen auf Stein heraus, weil das Eisen im Vorbeigehen die Luft derart durchschneidet und verdünnt, dass sie sich in Feuer verwandelt.

Rāzī unterscheidet den universellen (*Makān kullī*) oder absoluten Raum (*Makān muṭlaq*) vom partiellen (*ḍjur'ī*) oder relativen (*muḍāf*). Der von den Aristotelikern bestrittene absolute Raum ist lediglich die reine Ausdehnung, unabhängig von den darin enthaltenen Körpern. Er erstreckt sich über die Grenzen der Welt hinaus und ist unendlich. Man darf wohl annehmen, dass Rāzī an eine Vielheit der Welten glaubt. Der Ausdruck relativer oder partieller Raum bezeichnet die Grösse und Ausdehnung eines jeden Einzelkörpers.

In seiner Zeittheorie, die er für platonisch erklärt, unterscheidet Rāzī in ähnlicher Weise die absolute Zeit (*muṭlaq*) von der begrenzten (*maḥṣūr*). Nur auf die begrenzte Zeit ist die aristotelische Definition der Zeit als eine Vielzahl von Bewegungen (in erster Linie die Bewegung der Himmelsphären) nach Früherem oder Späterem anwendbar. Die absolute Zeit ist eine unabhängige Substanz, die verrinnt. Sie hat schon vor der Erschaffung der Welt existiert und wird nach ihrer Auflösung weiterbestehen. Unter Ausserachtlassung einer im Timaios gemachten Unterscheidung, die von den griechischen Neuplatonikern den arabischen Philosophen übermittelt wurde, identifiziert sie Rāzī mit der Ewigkeit (*Ḍahr, alāw*). Im Kampfe gegen die aristotelischen Vorstellungen von Zeit und Raum beruft sich Rāzī

auf den gesunden Menschenverstand des gemeinen Mannes, der von den philosophischen Spitzfindigkeiten nicht verdorben ist.

In seiner Ethik wehrt sich Rāzī trotz seiner pessimistischen Metaphysik gegen ein übertriebenes Asketentum. Sokrates, den er als sein Vorbild ansieht, war lange nicht der Asket der zynischen Tradition und hat sich aktiv am öffentlichen Leben beteiligt. Nach der Devise des Aristoteles soll sich der Tadel nicht auf die menschlichen Leidenschaften, sondern nur auf ihre Übertreibung beziehen. Seiner Morallehre liegt eine eigenartige Theorie von Freude und Schmerz zugrunde. Die Freude (*ḡḍnā'*) ist nicht etwas Positives, sondern einfach die Resultante einer Rückkehr zu den normalen Verhältnissen, deren Verwirrung den Schmerz (*ḡḍṣ*) zur Folge gehabt hat. Die *Sira falsafiya* (*βίος φιλοσοφικός*) strebt nach dem Ausspruch Platons (*Theaitetos*, S. 176<sup>b</sup>) danach, dem Schöpfer zu gleichen, d. h. den Menschen gegenüber so gerecht und so nachsichtig gegenüber ihren Fehlern wie der Schöpfer zu sein.

Angesichts der individualistischen Moral Rāzī's versteht man seine kritische Haltung der bestehenden Religion gegenüber. In zahlreichen Schriften widerlegte er die mu'tazilitischen Theologen (*Ḍjāhīz*, *Nāshī*, *Abu 'l-Kāsim al-Balkhī*, *Misma'ī* [= *Ibn Akhī Zurkān*]), die wissenschaftliche Argumente in die Theologie einführen wollten. Mit seiner Kritik verschonte er auch nicht die extremen Sekten der *Shī'a* (Widerlegung *Aḥmed al-Kaiyāl's*) und die Manichäer. Unter seinen Gegnern in der Philosophie findet man neben dem Dahriten *Abū Bakr Husain al-Tammār al-Mutaṭabbib* den *Sābīr Ṭhābit b. Qurra*, den Polyhistor *Mas'ūdī* und *Aḥmed b. al-Tāyib al-Sarakhsī*, einen Schüler *al-Kindī's*.

Im Gegensatz zu den muslimischen Aristotelikern verneint Rāzī die Möglichkeit einer Versöhnung von Philosophie und Religion. Unter seinen Werken finden sich zwei häretische Schriften: die eine, die *Mashārik al-Anbiyā'* oder *Hiyāl al-Mutanabbīyīn*, wurde in den Ketzerkreisen des Islām und besonders bei den Karmāten gelesen (vgl. *Baghdādī*, *Farḡ*, S. 281). Sie scheint sogar das berühmte Thema *De Tribus Impostoribus*, das bei den abendländischen Rationalisten von der Zeit Friedrichs II. an so beliebt war, beeinflusst zu haben (vgl. L. Massignon, in *R H R*, 1920). Die andere, *Fī Naḡd al-Adyān*, ist teilweise in einer Widerlegung, dem *Kitāb A'lām al-Nubuwwa* des Ismā'iliten *Abū Ḥatim al-Rāzī*, erhalten. Die Hauptthesen dieses Buches sind folgende: da alle Menschen von Natur aus gleich sind, können die Propheten keine geistige oder intellektuelle Überlegenheit für sich beanspruchen. Die Wunder der Propheten sind Betrug oder gehören ins Reich der frommen Fabel. Die Lehren der Religionen stehen im Gegensatz zu der einzigen Wahrheit; denn sie widersprechen sich untereinander. Die Tradition und gleichgültige Gewohnheit allein haben den Menschen das Vertrauen zu ihren Religionsführern eingeflößt. Die Religionen sind die einzige Ursache der Kriege, welche die Menschheit zugrunde richten; sie sind ein Feind der philosophischen Spekulation und der wissenschaftlichen Forschung. Die angeblichen heiligen Schriften sind wertlose Bücher; dagegen haben die Werke der Alten, die eines Plato, Aristoteles, Euklid, Hippokrates, der Menschheit einen weit grösseren Dienst erwiesen. — Das Buch Rāzī's enthält zweifellos die schärfste Polemik, die sich im Laufe des Mittelalters gegen die Religionen

gerichtet hat. Er übernimmt zum Teil die Argumente der zeitgenössischen Manichäer gegen die positiven Religionen, vor allem scheint er aber von der religiösen Kritik des Altertums beeinflusst zu sein.

Rāzī glaubt an einen Fortschritt der wissenschaftlichen und philosophischen Kenntnisse. Er will die meisten antiken Philosophen übertroffen haben und hält sich sogar für bedeutender als Plato und Aristoteles. Auf medizinischem Gebiet will er dasselbe Niveau wie Hippokrates erreicht haben, und in der Philosophie glaubt er an Sokrates heranzureichen. Aber nach ihm sollten andere Gelehrte kommen, die einige seiner Erkenntnisse ablehnten, genau so wie er die Lehren seiner Vorgänger beiseite zu setzen suchte.

*Litteratur:* Verzeichnisse von Rāzī's Werken mit mehr oder weniger anekdotenhaften Biographien enthalten die folgenden Werke: *Fihrist*, S. 299–302, 358; Ibn al-Kiṭī, *Ta'rikh al-Hukamā'* (ed. Lippert), S. 271–77; Ibn Abi Ūṣaib'a, *Uyūn al-Anbā'* (ed. Müller), I, 309–21 [vgl. G. S. A. Ranking, *The Life and Works of Rhazes (International Congress of Medicine, historical section, London 1913, S. 337–68)*]; Bērūnī, *Risāla fī Fihrist Kutub Muḥ. b. Zak. ar-Rāzī*, ed. P. Kraus, Paris 1936; teilweise Übers. von J. Ruska, *al-Birūnī als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzī's*, in *Isis*, V (1922), 26–50. — Andere Quellen: Ibn Khallikān, S. 678; Abū Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Umam*, Bairūt 1912, S. 33 u. 61; Abū 'Alī al-Tanūkhī, *al-Faraj ba'd al-Shidda*, Kairo 1903–4, II, 94–104; *Ḥāḥār Maḳāla*, ed. Muḥammed Qazwini, in *GMS*, XI (1910), 74 ff.; Ibn Hazm, *Fiṣaḥ*, Kairo 1317, I, 3, 24–33, 34; Nizām al-Mulk, *Siyāsetnāmeḥ*; Übers. Schefer, S. 288; Nāṣir-i Khusrāw, *Zād al-Musāfirin*, Berlin 1341, S. 73 ff., 103, 114 ff., 231, 235, 318 ff. (vgl. L. Massignon, in *RM M*, LXII, 218); ders., *Risāla*, im Anhang zu seinem *Diwān*, Teherān 1304–7, S. 572; Maimonides, *Dalālat al-Hā'irin*, ed. Munk, III, 18; ders., *Ḳōbheṣ Teshkūbhōth*, Leipzig 1859, II, 28; Bērūnī, *Kitāb al-Hind*, S. 4, 326; ders., *Āthār al-Bilād*, S. 253; Elias von Nisibis, *Munāẓara* (vgl. P. Aziz, in *Anthropos*, V, 2, 444 ff.) (Kritik der arab. Sprache); Dāwūd Ćelebi, *Kitāb Makhtūṭat al-Mawṣil*, S. 58 (Kritik der arab. Schrift); Brockelmann, in *GA L*, I, 233 ff.; Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte*, Göttingen 1840, S. 40–9; L. Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, I, 337–54; E. G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge 1921, S. 44–53; P. de Koning, *Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie*, Leiden 1896; G. Elgood, *A Persian Manuscript attributed to Rhazes, in J R A S*, 1932, S. 905 ff.; M. Meyerhof, *Thirty-three clinical observations by Rhazes (ca. 900 n. Chr.)*, in *Isis*, XXIII, 2 (1935), 322 ff.; J. Ruska, *al-Rāzī als Chemiker*, in *Zeitschr. f. angewandte Chemie*, 1922, S. 719 ff.; ders., *Über den gegenwärtigen Stand der Rāzī-Forschung*, in *Archivio di storia della scienza*, V (1924), 335 ff.; ders., *Die Alchemie al-Rāzī's*, in *Der Islam*, XXII (1935), 281 ff.; ders., *Übersetzung und Bearbeitungen von al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse, in Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, IV, 1 (1935); Th. Ibel, *Die Wage im Altertum und Mittelalter* (Diss. Erlangen 1906), S. 153 ff.; Tj. de Boer, *De "Medicina Mentis" van den Arzte Rāzī (Versl. Med. Ak. Amst. Bd. 53, Ser. A,*

Amsterdam 1920); A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern*, S. 115 ff., 126 ff.; Abbās Eghbāl, *Les Nawbakht*, Teheran 1933, S. 167, 170, 179; H. H. Schaefer, in *Z D M G*, LXIX, 228 ff.; L. Massignon, *Recueil des Textes inédits*, S. 180 ff.; P. Kraus, *Raziana*, in *Orientalia*, N.S. IV (1935), 300 ff.; V (1936), 35 ff.; S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, Berlin 1936. — Eingehende Litteratur bei G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, I, 609–10.

(P. KRAUS und S. PINES)

AL-RĀZĪ, Name dreier Geschichtsschreiber des muslimischen Spanien.

I. MUḤAMMED B. MUṢA B. BASHIR B. ṬĀNNAD B. LAKĪT AL-KINĀNĪ AL-RĀZĪ mit der *Nisba* von der Stadt al-Raiy in Persien, woher er stammte, kam um die Mitte des III. Jahrh.'s (864 n. Chr.) zu Handelszwecken aus dem Orient nach Kordova. Seine sehr hohe arabische Bildung verschaffte ihm leicht Zutritt zu den intellektuellen Kreisen der omayyadischen Hauptstadt, und der Emir Muḥammed b. 'Abd al-Rahmān betraute ihn mehrfach mit politischen Missionen nach dem Orient und innerhalb Spaniens selbst; der Nachfolger des Emir's Muḥammed, sein Sohn al-Mundhir, schenkte ihm dasselbe Vertrauen; auf der Rückkehr einer solchen Gesandtschaftsreise nach Elvira starb al-Rāzī im Rabi' II 273 (5. Sept.—3. Okt. 886).

Von der Tätigkeit Muḥammed al-Rāzī's als Geschichtsschreiber weiss man nur durch das Zeugnis Muḥammed Ibn Muzain's, das der marokkanische Schriftsteller Muḥammed al-Ghassānī in seinem Bericht *Riḥlat al-Wazīr fī 'ftikāk al-Asir* über die im Jahre 1691 erfolgte Gesandtschaft nach Spanien wiedergibt (vgl. E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfā*, Paris 1922, S. 284–86). Ibn Muzain sagt dort, er habe im Jahre 471 (1078/9) in einer Bibliothek von Sevilla ein kleines Buch von Muḥammed b. Mūsā al-Rāzī mit dem Titel *Kitāb al-Rāyāt* gefunden, das sich auf die Eroberung Spaniens durch die Muslime bezieht und Einzelheiten über die arabischen Truppenteile gibt, die jeweils an ihrer Fahne (*Rāya*) kenntlich waren und unter Mūsā b. Nuṣair in die Halbinsel eindrangen. Die Stelle Ibn Muzain's ist in der Madrider Ausgabe von Ibn al-Kūṭiyya's *Faṭḥ al-Andalus* wiedergegeben (vgl. die *Litt.*). So wenig man auch von diesem Werk Muḥammed al-Rāzī's weiss, jedenfalls kann man seinen Verlust nur lebhaft bedauern.

*Litteratur:* Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Ṣila (B A H, V)*, Madrid 1887, Nr. 1048; al-Maḳḳari, *Nafḥ al-Tib (Analectes)*, Bd. II, 76 (Wiedergabe der Notiz Ibn al-Abbār's); R. Dozy, Einleitung zu seiner Ausgabe des *al-Bayān al-mughrib* von Ibn 'Idhārī al-Marrākushi, S. 22; J. Ribera, *Historia de la conquista de España de Abenalcótiā el Cordobés*, Madrid 1926, S. 197 des Textes und S. 170 der Übers.; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid 1898, Nr. 4 und die Angaben auf S. 45, Anm. 2; A. González Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, Barcelona-Buenos-Aires 1928, S. 130. II. AHMED B. MUḤAMMED, Sohn des Vorerwähnten, mit dem Beinamen al-Ta'rikhī („der Chronist“), der erste in der Reihe der grossen Geschichtsschreiber von al-Andalus. Er wurde am 10. Dhu 'l-Hidjja 274 (26. April 888) in Spanien geboren und starb am 12. Radjab 344 (1. Nov. 955). Er war der Schüler namhafter Gelehrter Kordovas, wie Ahmed



b. Khālid's und Kāsim b. Aṣṣagh's. Er schrieb mehrere historische Monographien über Spanien: einen *Tārīkh Mulūk al-Andalus*; eine Beschreibung Kordovas (*Kitāb fī Ṣifāt Karṭuba*) nach dem Vorbild der Beschreibung Baghdād's von Abu 'l-Faḍl Ibn Abi Tāhir; ein Buch über die andalusischen *Mawālī*; schliesslich eine umfangreiche Arbeit über die Genealogien der Araber Spaniens, *Kitāb al-Istī'āb*, das eine der Hauptquellen für Ibn Hazm's *Djamharat al-Ansāb* bilden sollte. Diese verschiedenen Werke sind leider nicht auf uns gekommen, und man kennt bisher nur wenige wörtliche Zitate aus Ahmed al-Rāzī bei späteren Schriftstellern. Durch den jüngsten Fund eines Bruchstückes von einer Chronik über das Spanien des III. (IX.) Jahrh.'s verfügen wir jetzt über weit umfangreichere Textzitate aus diesem Autor und seinem Sohne 'Isā (s. unten): diese Stellen werden in meinen demnächst erscheinenden *Documents inédits d'histoire hispano-umayyade* zusammengestellt werden.

Die meisten Biographen Ahmed al-Rāzī's kennen von diesem Schriftsteller kein geographisches Werk; aber einige, wie al-Dabbī und Yāqūt, enthalten eine Notiz über einen spanischen Geographen, den sie Ahmed b. Muḥammad al-Ta'rikhī nennen und der offenbar kein anderer als dieser Ahmed al-Rāzī ist: dieser soll nach diesen Autoren (al-Maḥḥārī spricht übrigens direkt von Ahmed al-Rāzī) der Verfasser eines grossen Werkes sein über die Reiseroiten (*Masālik*) von al-Andalus, seine Landungsplätze (*Marāṣī*) und Hauptstädte (*Ummahāt al-Mudun*) sowie über die sechs arabischen *Djund*'s, die sich nach der Eroberung dort niederliessen. Diese Beschreibung Spaniens ist in einer kastilianischen Übersetzung erhalten, die im Jahre 1850 P. de Gayangos veröffentlichte als Anhang zu seiner *Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del Moro Rasis* (vgl. R. Menéndez Pidal, *Catálogo de la Real Biblioteca. Manuscritos, Crónicas generales de España*, Madrid 1898). Die Beschreibung bildet den ersten Teil dieser *Crónica* und stammt in ihrer heutigen kastilianischen Form aus einer heute verloren gegangenen portugiesischen Version, die Anfang des XIV. Jahrh.'s auf Befehl des Königs Denis von Portugal ein Geistlicher namens Gil Pérez anfertigte: dieser ist zweifellos der Verfasser des zweiten Teiles, und er beschränkte sich in dem dritten darauf, ziemlich kurz das eigentliche Geschichtswerk Ahmed al-Rāzī's zusammenzufassen.

Die Beschreibung Spaniens von al-Rāzī ist trotz der grossen Schwierigkeiten, die sich infolge der beiden aufeinanderfolgenden Übersetzungen — die eine wie die andere zu oft wenig wortgetreu und mit Entstellung der meisten geographischen Namen — der Benutzung bieten, ein wichtiges Dokument für die geographischen, politischen und sozialen Anschauungen in dem muslimischen Teil der Iberischen Halbinsel unter der Regierung 'Abd al-Rahmān's III. Nach einer Reihe allgemeiner Betrachtungen über al-Andalus, seine Lage in Bezug auf die übrige bewohnte Welt und sein Klima findet man darin eine genaue Beschreibung jedes einzelnen Hauptbezirks, die besonders der berühmte Yāqūt für die spanischen Teile seines *Mu'djam al-Buldān* verwertete. Ein Vergleich des spanischen Textes der Beschreibung al-Rāzī's mit der Yāqūt's zeigt die grosse Übereinstimmung beider Werke. Die Zahl der Verwaltungskreise (*Kūra*) im khalifischen Spanien des

IV. (X.) Jahrh.'s ist bei beiden dieselbe, nämlich 41 zusammen, u. zw.: Kordova, Cabra, Elvira, Jaen, Todmir, Valencia, Tortosa, Tarragona, Lerida, Barbitania, Huesca, Tudela, Saragossa, Calatayud, Bārūsha, Medinaceli, Shantabariya, Racupel, Zorita, Guadalajara, Toledo, Oreta, Fahs al-Ballūt (Llano de las bellotas), Firrīsh, Merida, Badajoz, Beja, Oconoba, Santarem, Coimbra, Exitania, Lissabon, Niebla, Sevilla, Carmona, Moron, Sidona (Shadhūna), Algeciras, Reiyo, Ecija und Tākoronnā.

*Litteratur*: Ibn al-Farādī, *Tārīkh 'Ulama al-Andalus* (BAH, VII—VIII), Madrid 1892, Nr. 135; al-Dabbī, *Bughyat al-Multamis* (BAH, III), Madrid 1885, Nr. 329 u. 330; al-Maḥḥārī, *Nafḥ al-Tib* (*Analectes*), II, 111, 118; Yāqūt, *Irshād al-Arib*, ed. D. S. Margoliouth (*GMS*, VI, 2), Leiden 1909, S. 76—7; R. Dozy, *ut supra*; Pons Boigues, *Ensayo*, Nr. 23; A. González Palencia, *Hist. de la lit. ar. esp.*, S. 130—31; J. Alemany Bolufer, *La Geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes*, Granada 1921, S. 28 ff.

III. 'ISĀ B. AHMED B. MUHAMMED, Sohn bzw. Enkel der Vorerwähnten, setzte die Omayyadenchronik seines Vaters bis zu seiner Zeit fort und vervollständigte die auf frühere Perioden bezüglichen Teile durch Verwendung von Quellen, die Ahmed al-Rāzī nicht zugänglich waren. Die bisher veröffentlichten andalusischen Biographen erwähnen ihn mit keinem Worte; häufig aber wird er von den späteren Geschichtschreibern zitiert, besonders von Ibn Haiyān, Ibn Sa'id und Ibn al-Abbār. Nach dem letztgenannten soll er auch eine Monographie über die *Hādīb*'s am Omayyadenhofe zu Kordova verfasst haben: *Kitāb al-Hudūd al-lī l-Khulafā' bi'l-Andalus*.

*Litteratur*: Ibn Haiyān, *al-Muktabis*, Hs. Oxford, *passim*; Ibn al-Abbār, *al-Hullat al-Siyarā'*, in Dozy, *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847—51, S. 74; al-Maḥḥārī, *Nafḥ al-Tib* (*Analectes*), II, 671; Pons Boigues, *Ensayo*, Nr. 41; A. González Palencia, *Hist. de la lit. ar. esp.*, S. 131. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

AMIN AHMED RĀZĪ, persischer Biograph. Über sein Leben ist so gut wie nichts bekannt. Er stammt aus Raiy, wo sein Vater Khwādja Mirzā Ahmed wegen seines Reichtums und seiner Wohltätigkeit sehr bekannt war. Er stand bei Shāh Tahmāsp in hoher Gunst und wurde von ihm zum *Kalāntar* seiner Heimatstadt ernannt. Sein Onkel väterlicherseits Khwādja Muḥammad Sharif war Wazir von Khurāsān, Yazd und Isfahān, sein Vetter Ghiyāth-beg hoher Beamter am Hofe Akbar's des Grossen. Amin selber soll auch Indien besucht haben. Das Werk, welchem er seinen Ruhm verdankt, ist die grosse Biographiensammlung *Haft Iklim* (vollendet 1002 = 1594). Lange Jahre sammelte er Nachrichten über berühmte Männer, bis er sich endlich entschloss, den Bitten eines seiner Freunde nachzugeben und seine Materialien in Buchform zu ordnen. Die endgültige Redaktion nahm dabei volle 6 Jahre in Anspruch. Die Biographien sind nach dem geographischen Prinzip der sieben Klimata geordnet. In jedem Klima geht dem biographischen Teil eine kurze geographische und historische Einleitung voraus, auf welche in chronologischer Ordnung Nachrichten über Dichter, 'Ulamā's, berühmte Shaikhs u. a. folgen. Das Werk ist besonders für die Geschichte der persischen Litteratur von grosser Wichtigkeit, da die Dichterbiographien zahlreiche Dichtungsproben, unter denen sich mit-

unter sehr seltene finden, enthalten. Das Werk enthält folgende Teile: I. Klima: Yaman, Bilād al-Zandj, Nubien, China. II. Klima: Mekka, Medina, Yamāma, Humruz, Dekkän, Ahmednagar, Dawlat-ābād, Golkonda, Ahmedābād, Sūrat, Bengal, Orissa und Kūsh. III. Klima: Irāk, Baghdād, Kūfa, Nadjaf, Basra, Yazd, Fārs, Sīstān, Qandahār, Ghaznī, Lahūr, Dihli, Indien von den ältesten Zeiten bis auf Akbar, Syrien, Ägypten. IV. Klima: Khurāsān, Balkh, Herāt, Dījān, Mashhad, Nishāpūr, Sabzawār, Isfarā'in, Isfahān, Kāshān, Kūm, Suza, Hamadhān, Raiy und Tīhrān, Damāwand, Astarābād, Tabaristān, Māzandarān, Gilān, Kazwīn, Ādharbāidjān, Tabriz, Ardabil, Marāgha. V. Klima: Shirwān, Gandja, Khwārizm, Mā warā' al-Nahr, Samarkand, Bukhārā, Farghāna. VI. Klima: Turkistān, Fārāb, Yārkan, Rūs, Konstantinopel, Rūm. VII. Klima: Bulghār, Şaklab, Yādūdī, Mādūdī. — Das wertvolle Buch ist leider bis jetzt noch nicht veröffentlicht. Mawlawī 'Abd al-Muqtadir begann seine Herausgabe in der *Bibliotheca Indica*, aber die Ausgabe ist bis jetzt bei der ersten Lieferung (Kalkutta 1918) stehen geblieben.

*Litteratur:* Rieu, *Catalogue*, 335<sup>b</sup>; E. G. Browne, *A Hist. of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 448; H. Ethé, *Neupersische Literatur*, in *Gr. I Ph.*, II, 213.

(E. BERTHELS)

**REDİF** (ar. *radif*), „was einer Person oder einer Sache unmittelbar folgt (Fagnan, *Additions*); wer hinten aufsitzt (engl. *pillion-rider*)“; vgl. für den Gebrauch in bildlichem Sinne das zusammengesetzte Adjektiv im Türkischen (Persischen): *Ordu-i zafer-redif* „das siegreiche Heer (das den Sieg im Rücken hat)“ (Djewedet, *Tārīkh*, Ausg. 1270, I, 22). Die Synonyma *Terdif* und seltener *İrdāf* „das Folgen-, Anschliessen-, Begleitenlassen“ werden zuweilen auch im Türkischen gebraucht, ebenso wie die Ausdrücke *terdiflen* und *irdāfen*. Als Terminus technicus gebraucht man *Radif* (Aussprache: *Redif*) 1. in der persischen und türkischen Prosodie und 2. in der osmanischen Militärsprache.

1. Die persische und türkische Prosodie. — Redif nennt man eine Art „Hypermetrum“ (dies Wort in umfassenderem Sinne verstanden als in der klassischen und selbst in der englischen Metrik), d. h. den Teil des Verses, der dem Reim (*Kāfiye*, im Neu-Türkischen: *Ayak*) folgt, oder genauer die letzte Silbe desselben (*Rawī*), oder der zwischen zwei reimende Wörter tritt. Der Redif kann aus einem oder mehreren Suffixen, Partikeln oder selbständigen Wörtern bestehen. Die alten Theoretiker haben jedoch die Bezeichnung Redif für die wiederholten Suffixe bestritten und gaben jedem einzelnen sie bildenden (arabischen) Buchstaben verschiedene Namen: *Wasl* (1. Buchstabe), *Khurūdī* (2.), *Mazūd* (3.) und *Nā'ire* (4.). In der persischen und türkischen Prosodie wird derselbe Redif am Ende aller Verse eines Gedichtes wiederholt.

Wenn der Redif auch im Türkischen bereits im XIII. Jahrh. auftritt, so ist er doch eine persische Erfindung. Tatsächlich zählen in der türkischen nationalen Dichtung (mit Silbenmetrum) die am Ende der Verse wiederholten Suffixe oder Partikeln als Reim (Kowalski, *Ze studjów nad formą poezji ludowej ludów tureckich*, Krakau 1922, S. 33). Der Redif hat im klassischen Arabischen nur in einem Anfangsstadium und unter einem anderen Namen existiert (Garcin de Tassy,

*Rhétorique*, S. 143). Die Verwendung des Redif ist in der Türkei im XIX. Jahrh. wahrscheinlich durch den Einfluss der französischen Dichtung abgekommen.

Ausser diesem speziellen Gebrauch in der Prosodie bezeichnet man mit Redif manchmal auch das zweite Glied eines *Itbā'*, d. h. eines Hendiadyoin (*Müzawwede*), dessen beide Glieder reimen oder Alliteration aufweisen, wie z. B. pers. *fulān bāhmān*, *dākh u-lāf*, *lāh u-lāh*; türk. *parça parça*, *ufak tefek* usw. (s. *Burhān-i kāfī*, türk. Übers., S. 128, 323, 328, 371). *Mutarādif* (*müterādif*) bedeutet „synonym“.

2. Osmanische Militärsprache. — Mahmūd II. gab den Namen Redif (*Asākir-i redife-i menşüre*) der im Jahre 1834 geschaffenen Reservearmee (Jouanin und van Gaver, *Turquie*, S. 425). Der Geschichtsschreiber Luṭfi (IV, 144), der unter dem Jahre 1249 (1833/4) von dem Plan dieser Neuerung spricht, erklärt uns den Sinn dieses Ausdrucks mit den Worten, dass es sich um eine dem aktiven Heer „folgende“ Truppe handelte (*Muwazzafe-ye redif olaraḳ*). Es handelte sich also keineswegs um Truppen, die wie die römischen Velites im Notfalle hinter den Reitern aufsitzen sollten. Redif stand im Gegensatz zu *Nizām* oder *Asākir-i nizāmiye* oder *Asākir-i muwazzafe*, im engen Sinn von „aktivem oder stehendem Heer“ und im Gegensatz zu *Ihtiyāt* „Reserve des aktiven Heeres“. In Ermangelung eines genau entsprechenden Ausdrucks sagt man im Französischen „armée de réserve“ oder „garde nationale“ und im Englischen „militia“. Das deutsche „Landwehr“ trifft ihn besser, jedoch im preussischen, nicht im österreichischen Sinne. Zuweilen rechnet man die Redif zu den *Nizāmiya* und fasst dann letzteren Ausdruck in einem weiteren Sinne als „reguläre oder ordentliche Truppen“ (synonym: *müretteb*). Luṭfi, a. a. O. nennt die Redif *bir New'i Asākir-i nizāmiye* „eine Art regulärer Truppen“.

Das Hauptmerkmal des Redif-Heeres bestand in den bleibenden Formationen, daher sein gemischter Charakter: es galt als stehendes Heer durch seine Offiziere und als Reserve durch seine Mannschaften (*Efrād-ı redife*). Im Geiste seiner Schöpfer sollte diese Armee vor allem über ein bedeutendes Truppenkontingent verfügen, ohne der Landbevölkerung eine zu lange Dienstzeit aufzuerlegen (Luṭfi, a. a. O.).

Schon von vornherein wurde bestimmt, dass die Redif von Bataillonen (*Tabur*) gebildet werden sollten, und tatsächlich blieb diese Organisation nach Ersatz-Bataillonen (*Tabur dā'ireleri*) solange in Kraft, wie es Redif gab. Die Befehlshaber dieser Bataillone (*Binbaşlı*) sollten anfänglich aus den grossen Familien am Orte (*Maḥalleri Khāne-dānīndan*) genommen werden. Die ersten im Jahre 1250 (1834/5) gebildeten Bataillone waren die der *Sandjak's* Karaḫışār Şāhib, Ankara Kiangırī (Çankırī), Siroz und Monteshe. Ismā'il Bey, der erbliche kurdische Gouverneur von Palu, wurde zum Oberst dreier Bataillone ernannt, die sich aus den Kazā's der „Kaiserlichen Minen“ (*Me'adin-i hümāyūn*) im *Eyālet* Siwas rekrutierten (Luṭfi, IV, 171). Es gab 3 oder 4 Bataillone pro *Sandjak*, d. i. 10—2 pro *Eyālet*. Die Offiziere erhielten den vierten Teil des normalen Soldes, brauchten aber nur an 2 Tagen in der Woche Dienst zu tun und die Uniform zu tragen (Muṣtafā Nūrī Pasha, *Netā'idj ul-Wukū'at*, IV, 109).

Im Jahre 1252 (1836/7) organisierte man grosse



Redif-Formationen unter höherem Befehl: Schaffung des *Müşîrlük* (*Müchürlük*) oder der „Marshallswürde“ [s. d. Art. *MÜSHİR*] der Redif, welche Posten den *Wālî*s selbst übertragen wurden. Es waren dies in erster Linie die *Wālî*s von Karamân (Konya), Khudâwendigâr (Brussa: Garde oder *Khâsse*), Ankara, Aidîn, Erzerum, Edirne. Man organisierte zugleich die Erhebung der für diesen Zweck bestimmten finanziellen Mittel. Die *Wālî*-Marshalls erhielten bei dieser Gelegenheit die *Harwânî* (*Kharmânî*) oder Mäntel ihres neuen Grades. Wie man Linientruppen (*menşûre*) von Gardetruppen (*khâsse*) unterschied, so gab es auch *Redif-i menşûre* und *Redif-i khâsse*. Die Schaffung von Divisionsären musste folgen (für weitere Einzelheiten siehe das *Takrîr-i âlî* oder den Bericht des Grosswehrs Mehmed Emin Ra'ûf Pasha bei Lufti, V, 165—70). Wenn man dem bei dieser Gelegenheit von Mahmûd II. erlassenen *Khatt-i humâyûn* glauben darf, fielen diese ersten Massnahmen völlig befriedigend aus (*ebd.*, S. 74).

Als im Jahre 1251 gegründete Kriegsschule (*Mekteb-i harbiye*) die ersten Offiziere zu liefern begann, bildete man die unter Waffen stehenden Redif in aktive Truppen um und schickte ihre Offiziere nach Hause (*Netâ'idj ül-Wukûât*, IV, 109—10). Der Dienst als Redif (*Khizmet-i redife*) sollte seine endgültige Gestaltung in einer Art Reserve oder unterbrochenen Dienstzeit finden, deren Dauer (*Müddet-i redife*) noch den unten folgenden Bedingungen bestimmt wurde.

Im *Khatt-i humâyûn* von Gülkhâne selbst (3 Nov. 1839) findet man eine Anspielung auf eine baldige Verbesserung der örtlichen Truppenaushebung. Bereits im Jahre 1838 hatte man die Dauer des aktiven Heeresdienstes auf 5 Jahre festgesetzt, der bis dahin praktisch unbegrenzt war (man sah junge verheiratete Soldaten, die ihre Familie für ihr ganzes Leben verliessen), aber diese Massnahme liess ihre Wirkung nicht sofort verspüren (s. v. Moltke, *Briefe über Zustände u. Begebenheiten in der Türkei*, 2. Aufl., Berlin 1876, S. 281, Brief 47).

Am 6. Sept. 1843 wurde das Militärgesetz des *Ser'asker* Rîzâ Pasha verkündet (Engelhardt, I, 71), ein Gesetz von grundlegender Bedeutung teils französischen, teils deutschen Charakters, dessen Prinzipien sich sogar noch unter den jüngsten Gesetzen erhielten; es setzte die Dauer der aktiven Dienstzeit auf 5 Jahre fest (später auf 4 reduziert), worauf ein Zeitraum von 7 Jahren folgte, während dessen ein Redif alle Jahre für einen Monat einberufen werden sollte (später alle zwei Jahre). Jedes *Ordu* (Armeekorps) sollte seine eigene Redif-Truppe (*Şînf-i Redif*) haben, die in Friedenszeiten dem Befehl eines Brigadegenerals (*Liwâ*) unterstand, der im Hauptquartier des *Ordu* seinen Sitz hatte. Im Jahre 1853 (Ubicini, I, 456) waren die Redif in 4 (auf 6) *Ordu* organisiert, nämlich die der *Khâsse* (asiatisches Skutari und Smyrna), Der-i Se'âdet (Istanbul und Ankara), Rumeli (Monastir), Anatolien (Harpur); die *Ordu* von Arabistân und des Irak blieben noch zu organisieren. Ubicini fügt diese Betrachtung hinzu: „Mit Hilfe dieser Organisation hat sich die Regierung ... eine leicht verfügbare Streitkraft gesichert, die dem aktiven Heere gleicht und in einigen Wochen an die Balkanfront oder nach jedem anderen Punkt des Reiches geworfen werden kann“. Nach Bianchi (*Guide de la conversation*, 1852, S. 230) betrug die organisierte Reserve (*müretteb Redif*) damals 150 000 gegenüber 300 000 Mann des aktiven Heeres.

Das Gesetz des Hüseîn 'Awnî Pasha von 1869 (von einem deutlicheren französischen Charakter; Aristarchi, III, 514; Engelhardt, II, 37 ff.) sieht nach 4 Jahren aktiver Dienstzeit und einem Jahr *İhtiyât* oder aktiver Reserve eine Redif-Periode von 6 Jahren in zwei Aufgeböten (*Şînf-i mukaddem* und *Şînf-i tâlî*) zu je 3 Jahren vor (nach Engelhardt zu 4 bzw. zu 2 Jahren). In der Praxis gab es im Jahre 1877 3 Aufgeböte, wobei das dritte (*Şînf-i thâlîth*) durch den damals mobilisierten Landsturm (*mustahfiz*) vertreten war (Zboinski, S. 98). Ein Rekrut, der eine gute Losnummer gezogen hatte, wurde direkt in das Redif-Heer eingereiht (Art. 17).

Das Gesetz vom 27. Şafar 1304 = 13. Teshrin-i thânî 1302 (25. Nov. 1886; Inhaltsangabe bei Lamouche, S. 77 ff. und Young, II, 394), das von einer Reorganisationskommission unter Teilnahme von Muzafer Weli Rîzâ Pasha und Von der Goltz Pasha ausgearbeitet wurde, setzte die Dauer des Redif-Dienstes auf 9 Jahre fest; darauf folgte aber bald das Spezialgesetz (*Redif Kanunu*) vom 10. Muḥarram 1305 (28. Sept. 1887). Nach diesem, das übrigens erst von 1892 an in Kraft trat, betrug die Dauer der Redif-Dienstes 8 Jahre. Die Grade der Redif-Formationen waren dieselben wie für das aktive Heer, vom Divisionsgeneral an bis zum Feldwebel. Ihre Rangträger bildeten zugleich das Personal der Aushebungsbureaux für das ganze Heer.

Nach den Uniformvorschriften für das Landheer (*Elbise-i askerîye Niẓâm-nâmesi*) vom 29. Djumâdâ I 1327 = 5. Hâzîrân 1325 (18. Juni 1909) trugen die Redif-Soldaten als Abzeichen eine dunkelgrüne (*neftî*) Litze (*Zih*, vom persischen *Zih*, ar. *Zîk*) am unteren Kragenende (*Yaka*) des Waffenrocks (*Djaket* oder *Djeket*, heutige Schreibung: *caket*, *čeket*). Die Offiziere trugen ein 7 cm langes Stüek Tuch von derselben Farbe auf dem Kragen der gewöhnlichen Dienstkleidung (*ceket*) oder des langen Waffenrocks der Galauniform (*setre*, früher *setri*; vgl. pers. *sudre*; *Düstür*, *Tertib-i thânî*, I, 276; A. Biliotti und Ahmed Sedâd, *Législation ottomane*, Paris 1912, S. 171 ff.).

Die Einrichtung der Redif ist von den Jungtürken abgeschafft worden. Das Gesetz vom 18. Ramaḍân 1330 = 18. Aghustos 1328 (31. Aug. 1912) schrieb, ohne die Auflösung dieser Truppe auszusprechen, die Bildung von *Mustahfiz*-Einheiten vor aus den von den Ersatzbataillonen in der zweiten Musterung (*Müfettişlik*) der Redif gelieferten Leuten (*Düstür*, *Tertib-i thânî*, IV, 615). Man hat diese Massnahme den Jungtürken zum Vorwurf gemacht, und einige sahen sogar darin die Ursache für die türkische Niederlage im Balkankrieg.

*Litteratur:* I. Garcin de Tassy, *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*, 2. Aufl., Paris 1873, Index s. v. *ridf*, *radif*, *tarâduf*, *murâdif*; Quatremère, *Histoire des Mongols de Perse*, S. 28, Anm.; Mu'allim Nadji, *İstîlâhât-i edebîye*, Istanbul 1307, s. v. *ridf*, *redif*, *müreddef*, S. 78, 84 u. 86. Vgl. auch die *Litt.* zum Art. 'ARUD.

2. Léon Lamouche, *L'organisation militaire de l'Empire Ottoman*, Paris 1895; H. Zboinski, *Armée Ottomane (loi de 1869)*, Paris 1877; L. v. Schlözer, *Das türkische Heer*, Leipzig o. J.; Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, Paris 1853; Ed. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, Paris 1882; Aristarchi Bey, *Législation Ottomane*, III, Konstantinopel 1874; George Young, *Corps de Droit Ottoman*, II, Oxford 1905. (Die türkischen Gesetzsammlungen oder *Düstür* haben

im allgemeinen die wichtigsten Militärgesetze nicht aufgenommen, und die beiden vorerwähnten Werke enthalten nur eine beschränkte Zahl).

(J. DENY)

**REFİİ**, osmanischer Dichter und Hurufi. Über Refiî's Leben besitzen wir nur wenige Andeutungen von dem Dichter selbst; die osmanischen Biographen und Historiker erwähnen ihn anscheinend gar nicht. Er schildert selbst, wie er in seiner Jugend zwar viele Wissenschaften studiert, aber nicht gewusst habe, was er glauben solle, und wie er bald der Sunna, bald den Philosophen und bald den Materialisten gefolgt sei. Oft sei er weit gereist, um einen bestimmten Gelehrten aufzusuchen, aber immer wieder sei er enttäuscht worden. Erst der Dichter Nesimî [s. d.] habe ihn die Gnade Gottes und die Wahrheit gelehrt und ihm geboten, diese Wahrheit weiter unter den Bewohnern von Rûm zu lehren, und dazu müsse er in türkischer Sprache reden. So habe er denn sein Werk *Beshâret-nâme*, die „Freudenbotschaft“, verfasst und am ersten Freitag des Ramadân 811 (18. Januar 1409) vollendet. Dies Werk ist bisher nicht gedruckt worden; es ist ziemlich kurz und in demselben Metrum wie 'Ashîk Pasha's [s. d.] *Gharib-nâme*, einem sechsfüssigen *Remel* mit ungenauer Prosodie, abgefasst. In höchst prosaischem Stil wird die Hurufi-Lehre traktiert, die Vorzüge der Namen und der Buchstaben, die heilige Zahl 32, die Propheten, der Thron Gottes, das menschliche Gesicht, die Mondspaltung, Faql Allâh [s. d.], der Gründer der Hurufi-Richtung — all dies wird in der üblichen Weise im hurufischen Sinne behandelt. Als Quellen werden ein *Arş-nâme*, ein *Djâwidân-nâme* und ein *Mahabbet-nâme* angeführt; mit dem ersten und dem dritten sind wohl die gleichbetitelten Werke Faql Allâh's gemeint, das zweite ist nach Rieu von Afqal Kâshî (gest. 707 = 1307) verfasst.

Ein weiteres Werk des Refiî ist das Schatzbuch, *Genj-nâme*. Es steht gedruckt in der Stambuler Ausgabe des *Diwân*s von Nesimî. Das *Genj-nâme* ist dichterisch wertvoller und im ganzen weniger hurufisch als allgemein süßlich gehalten. Der Mensch nach hurufischer und philosophischer Auffassung, Faql Allâh und Ahmâd (= Muḥammad), die 72 Sekten, der höchste Name (*Jsm-i a'zam*), das Lebenswasser u. a. werden hier behandelt.

Nesimî und sein Schüler Refiî scheinen die einzigen bedeutenden osmanischen Hurufi-Dichter zu sein, und während die Sekte trotz aller Verfolgungen noch lange weiter wirkte und sogar mit der Bektâshiye Beziehungen hatte, scheinen diese beiden Dichter als solche keine Schule gemacht zu haben. Für Refiî hat sich, soweit ich sehe, keiner der türkischen Literaturhistoriker interessiert, erst in der Gegenwart Köprülüzâde Mehmed Fu'âd, der sogar eine besondere Studie über ihn angekündigt hat.

*Litteratur*: Gibb, *HOP*, I, 336, 341, 344, 351, 369—380; Mehmed Fu'âd, *Türk Edebiyatında ilk Müteşavvifler*, Stambul 1918, S. 363, 3882. — Handschriften des *Beshâret-nâme*: Wien, Flügel, II, 261 f., Nr. 1968 (unvollständig) und 1970; London, British Museum, Rieu, S. 164 f. Add. 5986; des *Genj-nâme*: Wien, Flügel, I, 720, Nr. 778, fol. 5<sup>r</sup>—8<sup>r</sup>; gedruckt im *Diwân-i Nesimî*, Stambul 1260 (1844), S. 9—14; beide Werke in der Handschrift Browne A 43, Turkish, s. E. G. Browne, *Further Notes on the Literature of the Hurufîs and their connection with the Bektâshî Order*

*of Dervishes*, in *JRAS*, XXXIX, 1907, S. 556—558; R. A. Nicholson, *A descriptive Catalogue of the Oriental Mss. belonging to the late E. G. Browne*, Cambridge 1932, S. 45, 49.

(W. BJÖRKMAN)

**REİS ÜL-KÜTTÂB** oder **REİS EFENDİ** (ar., türk. Sprachgebrauch), eigentlich „Oberhaupt der Leute der Feder“, hoher osmanischer Würdenträger, der direkt dem Grosswezir unterstand, ursprünglich Kanzelei-Chef des kaiserlichen Diwân (*Diwân-i Hümâyûn*), später Staatssekretär oder Kanzler und Minister für auswärtige Angelegenheiten. Nach Dherbeldt sagte man im gewöhnlichen Sprachgebrauch *Reis Kitab*.

Diese Einrichtung ist zum Unterschied von sehr vielen anderen rein osmanisch, wenigstens in Bezug auf ihre eigenartige Entstehung. Da sie sich auf Kosten der Befugnisse der *Nishândji* entwickelt hat, verdankt sie weder dem Einfluss der mehr oder weniger iranisierten Seldjucken noch dem der Byzantiner etwas. In ihren Anfängen hat sie womöglich doch zu einer allgemeineren und unbestimmteren orientalischen Einrichtung in Beziehung gestanden, die eine eingehendere Studie verdiente, nämlich zu den *Diwân*-Sekretären oder dem Sekretariatschef des *Diwân*. Man findet diese in den einzelnen islamischen Ländern unter verschiedenen Namen: *Perwâne* bei den Mongolen Persiens, *Diwân Begi* bei den Timuriden, *Munshi* in Persien (vgl. Chardin, VI, 175; Ewliyâ Celebi, II, 267). In den osmanischen Provinzen gab es auch neben den *Wâlî*'s einen wichtigen Beamten, der den Titel *Diwân Efendi*(si) trug; im Ägypten Mehmed 'Alî's wurden die *Diwân Efendi* sogar eine Art Ministerpräsident. Die *Reîs ül-Küttâb* waren mit einem Worte die *Diwân Efendisi* der Hauptstadt. Vielleicht muss man dieser Tatsache den Gebrauch des Titels *Reîs Efendi* zuschreiben, womit sie meistens bezeichnet wurden. Bekanntlich bezog sich das Wort *Efendi* vor allem auf die Leute der Feder. Diesen Zusammenhang hat E. Blochet anscheinend geahnt (*Voyage en Orient de Cartier Pinon*, Paris 1920, S. 83).

Bis zur Zeit Sulaimân's des Prächtigen gebrauchte man den Titel *Reîs ül-Küttâb* (oder *Reîs Efendi*) nicht; so behauptet wenigstens Ahmed Resmî, der dafür das *Bedâ'î ul-Wekâ'î* des Geschichtschreibers Kodja Hüsein Efendi aus Serajevo zitiert (vgl. Babinger, *GOW*, S. 186). Dieser, der selbst *Reîs Efendi* war, schreibt, dass vor Sulaimân die amtliche Korrespondenz von dem *Emîn-i Ahkâm* oder „Bewahrer der Entscheidungen (des Diwân)“ im Verein mit den *Nishândji* erledigt wurde. Diese Ansicht ist von den anderen Geschichtschreibern übernommen worden (vgl. Hammer, ferner das *Sulaimân-i Nezâr-i Shâhî*).

Über den Namen des ersten *Reîs ül-Küttâb* ist man sich jedoch nicht einig. Allgemein erkennt man diese Eigenschaft Djâlâl (Djelâl)-zâde Mustafâ Celebi zu (s. d.; vgl. Babinger, *GOW*, S. 102). Dieser bekannte Geschichtschreiber, dessen Genealogie man bis zu dem sagenhaften Gründer von Byzanz, Yanko b. Madyân, zurückreichen lässt, wurde im Jahre 931 (1524/5) *Reîs ül-Küttâb*, bevor er *Nishândji* war; aber Mehmed b. Mehmed's *Nukhbet ül-Tewârîkh* erwähnt einen im Jahre 930 (1523/4) verstorbenen *Reîs ül-Küttâb* namens Haidar Efendi. Nach anderen Anzeichen scheint es sogar notwendig, die Anfänge dieser Einrichtung bis in die Zeit Mehmed's II. zurückzuverlegen [s. d. Art. *NISHÂNDJÎ*].



Die *Riyâset* oder das Amt des *R'is Efendi* hatte eine Lebensdauer von mehr als drei Jahrhunderten, während dieser Zeit wechselten die Amtsinhaber 130 Mal, d. i. eine Amtsdauer von durchschnittlich 2 Jahren und 5 Monaten für jeden, was eine wenig beneidenswerte „ministerielle Stabilität“ darstellt; manche hatten den Posten zwei-, drei-, ja sogar viermal inne.

Die Amtsgeschäfte der *R'is Efendi*. — Als Staatssekretär entwarf der R. die Denkschriften und Berichte (*Telkhiş* und *Takrîr*), die vom Grosswezir als Vertreter der Regierung und des Diwân an den Sultan gerichtet waren. Diese von dem *Âmedi-i Diwân-i hümayûn* oder *Âmeddji* „dem Referendar oder Berichterstatte der kaiserlichen Diwân“ ins Reine geschriebenen Dokumente wurden in einem für diesen Zweck bestimmten Sack (*Kise*) von dem R. persönlich zu den feierlichen Sitzungen des Diwân getragen und dem Grosswezir übergeben. Nach Durchsicht wurden sie einem besonderen Beamten, dem *Telkhişdji*, anvertraut, der sie dem Sultan vorzulegen hatte.

Als Kanzler übte der R. eine Art Gerichtsbarkeit über alle Zivilbeamten aus und war der direkte Chef des kaiserlichen Diwân (*Diwân-i Hümayûn Kâlemi*).

Diese Kasselei zerfiel in drei Abteilungen (*Oda* oder *Kalem*):

1. Das *Beylik*, das bedeutendste, fertigte die kaiserlichen Erlasse (*Firmân*), die Befehle des Wezirs und im allgemeinen alle Verordnungen (*Ewâmîr*) aus, die nicht Sache der Finanzabteilung (*Defterdâr dâ'iresi*) waren. Das Bureau bewahrte eine Abschrift davon auf, ebenso der Grosswezir selbst. Die Verordnungen mit den Namen des Schreibers, des Chefredakteurs (*Mümeiyiz*) und des Bureauvorstehers (*Beylikdji*) auf der Rückseite wurden von dem letzteren dem R. vorgelegt, der sein Zeichen (*Resîd*) darauf anbrachte, und sie im Falle eines *Firmân* zur Anbringung der *Tughra* zum *Nishândji* schickte. — Ausserdem hob das *Beylik* die Originale der zivilen und militärischen Verfügungen auf (*Kânûn* oder *Kânûn-nâme*; gewöhnlich vom *Nishândji* ausgearbeitet), ebenso die Verträge oder Kapitulationen (*Ahd-nâme*) mit den auswärtigen Mächten. Der R. sah diese Verträge besonders dann ein, wenn er die *Der-kenâr* beglaubigen musste, d. h. die „am Rande angebrachten“ Antworten, die von seinen Angestellten auf die von den Gesandten an den Grosswezir gerichteten Gesuche oder Verbalnoten (*Takrîr*) gesetzt wurden. Die Seite seiner Tätigkeit, die immer bedeutender und umfangreicher wurde, machte schliesslich aus dem R. einen Minister für auswärtige Angelegenheiten.

2. Das Bureau des *Tahvil* oder der „(jährlichen) Erneuerung“ der Diplome (*Berât*) für die Provinzgouverneure, der Bestellungen für die *Mollâ's* oder städtischen Richter erster Ordnung (*Tahvil*), der Bestellungen für die Timarioten und *Za'im* oder Militärlehen (*Zabt Firmânî*).

3. Das Bureau der *Ru'ûs* oder „Bestellungsbriefe“ für verschiedene Beamte, sowie der Pensionsbewilligungen aus dem Staatsschatz (*Sergi*) oder aus den Kirchengütern (Einzelheiten über die Organisation dieses Bureaus bei Mouradja d'Ohsson, VII, 161).

Der R. begleitete den Grosswezir zu den Audienzen, die ihm der Sultan gewährte, sowie bei den Audienzen, die der Grosswezir selbst den Beamten gab. Er hatte wie der *Cavuşî Bashî*

[s. d. Art. ÇAWŞH] und die beiden *Teskeredji* gemeinsam mit seinem Herrn das Mittagsmahl ein; nur Mittwochs traten an die Stelle dieser vier Beamten die vier Richter Istanbul's.

Was die äussere Etikette betraf, so stand der R. im gleichen Rang wie der *Cavuşî Bashî*, an dessen Seite er bei offiziellen Aufzügen einerschritt, u. zw. vor den *Defterdâren* (letztere waren dadurch äusserlich niedriger gestellt).

Die *Elkâb* oder die den R. zustehenden brieflichen Anreden findet man bei Feridûn, *Münsh'eât*, S. 10. Es sind dieselben wie für die Agha's des Steigbügels [s. d. Art. RIK'ÂBDÂR] und die *Defter Emîni*. Für die Kleidung der R. s. Brindesi, *Anciens Costumes Turcs*, Taf. 2; Castellan, IV, 107.

Nach Mouradja d'Ohsson dienten ehemals die R. den Khân's der Krim als Agenten.

Verwaltungslaufbahn der R. — Die R. wurden wie alle osmanischen Beamten von dem Sultan oder Grosswezir ganz nach ihrem Belieben gewählt, machten aber ausser in Fällen von Ehrenernennungen eine feste Verwaltungslaufbahn (*Tariîk*) durch, und zwar in den Verwaltungsbureaus unter den *Khodjagiân* (persischer Plural, ein Ehrentitel für die wichtigsten Schreiber oder *Khodja* oder *Kalem Zâbitleri*).

Bei näherem Studium von Ahmed Resmî's *Sefinet ül-Rü'esâ'* ergibt sich, dass bis zu dem im Jahre 977 (1569/70) verstorbenen R. Boyalî Mehmed Efendi (Pasha) Nachrichten über die Ausbildung der R. fehlen, aber von da an werden die R. gewöhnlich aus den ehemaligen *Teskeredji* der Wezire oder des Grosswezirs genommen. Von dem im Jahre 1014 (1605/6) verstorbenen Sheikhzâde 'Abdî Efendi an nimmt man die R. vorwiegend aus den *Wezir Mektûbdjisi* oder Privatsekretären der Grosswezire. Diese Sekretäre standen selbst einem Bureau (*Oda*) vor, das wenig Beamte umfasste (*Khalife* oder *Kalfa*, Pl. *Khulefâ*); zwischen den Jahren 1090—1100 waren es nur zwei. Als die Zahl wuchs (es sollte später etwa 30 Schreiber haben), war die Laufbahn der künftigen R. wie folgt: *Khalife* in dem fraglichen Bureau, das auch *Mektûbi-i Sadr-i 'âlî Odası* hiess, dann *Ser-Khalife* oder *Baş-Kalfa* „erster Schreiber“, dann *Mektûbdji*. Das Bureau des *Mektûbdji* war sehr begehrte; man war dort dem Grosswezir näher und konnte sich leichter vorwärts bringen. Seltener kamen die künftigen R. aus dem ähnlichen, aber weniger wichtigen Bureau des Stellvertreters des Grosswezirs oder Kiahya Bey's (*Ketkhûda K'atibi Odası*).

Die *Riyâset* bildete nicht den Abschluss der Karriere, sondern verschaffte Zutritt zu noch höheren Stellungen (s. unten, IV, S. 893 die ehemaligen Aufstiegsbedingungen für die R., die *Nishândji* wurden). Sie gehörte zu den sogen. „sechs (Haupt-) Würden“ (*Menâsib-i sitte*): *Nishândji*, *Defterdâr*, *R'is ül-Küttâb*, *Defter Emîni*, *Shikî-i thâni*, *Defterdârî*, *Shikî-i thâlîth* *Defterdârî* (Ahmed Râsim, *Tarihîh*, S. 756).

Nach dem *Naşihat-nâme* (S. 39—40 der franz. Übers.; vgl. unten, IV, 839) unterstand der R. dem Gross-*Defterdâr* (nur für die finanziellen Angelegenheiten?).

Wachsende Bedeutung der Rolle der R. — Der stets wachsende Einfluss der R. erklärt sich aus der immer grösser werdenden Bedeutung der auswärtigen Politik in der Türkei („Orientfrage“).

Bis zum Ende des XVI. Jahrh's hatten die *Nishândji* deutlich den Vortritt vor den R.; sie kontrollierten und korrigierten sogar die Ver-

ordnungen und Beschlüsse des *Diwân* (*Ahkâm*), aber vom XVII. Jahrh. an warfen einige R., wie Okdju-zâde Mehmed Şahî Efendi, Lâmi-î Cêlebi und Hükmi Efendi einen gewissen Glanz auf ihren Beruf. Von 1060 (1650) an beschleunigte die Unfähigkeit einiger *Nişândjî* den Niedergang ihrer Stellung, trotz der zeitweiligen Bemühungen der Grosswezire wie Shehid 'Ali Pasha und der von ihm ernannten *Nişândjî* (Raschid Efendi und Selim Efendi). Gleichzeitig wurde der Posten des *Beylikdji* geschaffen (s. weiter oben).

Die osmanische Etikette (*Teshrifât*) sollte lange noch Spuren der ursprünglich ein wenig untergebenen Stellung der R. beibehalten. So sassen sie nicht im *Diwân*-Raum selbst, im *Diwân-khâne* (im *Top Kapu Sarayı* oder „Alten Serail“, sondern blieben ausserhalb des Saales an einem *Re'is Tahtası* „Diele des R.“ genannten Orte, vor dem sich auch die Wartestühle (*Iskemle*) für gewisse Würdenträger befanden. Bei den feierlichen Sitzungen, selbst bei solchen, an denen wie bei der Austeilung des Soldes (*Utlufe*) an die Janitscharen die auswärtigen Gesandten teilnahmen, war die Rolle des R. ziemlich bescheiden. Er brachte langsamen Schrittes mit zurückgeschlagenen Ärmeln seines *Ust* den *Telkhiş*-Sack herbei (s. oben). Er küsste den Saum der Kleidung (*Etek*) des Grosswezirs, stellte den Sack zu seiner Linken hin, küsste wiederum den Saum und ging auf seinen Platz zurück. Er kam dann wieder, um den Sack zu öffnen, übergab die Dokumente dem Grosswezir, nahm sie ihm dann wieder ab, um sie zu falten (*baghlamak*), zu versiegeln und dem *Telkhişdjî* zu geben. Wenn er verhindert war, wurde der *Telkhiş*-Sack von dem *Büyük Teshkeredji* dem Grosswezir überreicht ('Abd ül-Rahmân Pasha, *Kanûn-nâme*, S. 85, 123 ff.).

Lucas (*Second Voyage*, Paris 1712, S. 216) schreibt, dass während der Audienz, die der Grosswezir dem Gesandten Frankreichs gewährte, „der Ray Affendy oder Grosskanzler an die Wand gelehnt stehen blieb“.

Die Dinge änderten sich infolge der Diwân-Reform, die Selim III. bei seinem Regierungsantritt (1792) durchführte, um die Macht des Grosswezirs zu beschränken. Der alte Diwân bestand aus 6 Kuppel-Weziren (die nur beratende Stimme hatten), dem Müfti (*Sheikh ül-Islâm*) und den beiden *Kazasker*. Der neue Diwân sollte 10 ordentliche und weitere ausserordentliche Mitglieder zählen (etwa 40 im ganzen). Erstere waren: der *Kiahya Bey*, der *Re'is Efendi*, der *Gross-Defterdâr*, der *Celebi Efendi*, der *Tersâne Emîni*, der *Çavuşh Bashî* usw. (Zinkeisen, *Geschichte*, VII, 321).

Der Posten des R. neigte immer mehr dazu, das Aussenministerium der Hohen Pforte zu werden, entsprechend dem des *Kiahya Bey* (Inneres).

Aufhebung der Würde des R. — Der Titel R. wurde durch den *Khatt-ı hümayûn* Sultan Mahmûd's II. abgeschafft, den er am Freitag, den 23. Dhu 'l-Ka'da 1251 (11. März 1836) an den Grosswezir Mehmed Emin Pasha richtete. Den türkischen Text dieses Dokumentes findet man im *Sâlnâme* des türkischen Aussenministeriums; die französische Übersetzung (oder wenigstens ein franz. Auszug) existiert im *Moniteur Ottoman* vom 23. April 1836 (nach A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, S. 38, Anm. 1). Dieser Erlass schuf zugleich die beiden neuen Ministerien (*Nezâret*), die zur Erinnerung an ihren Ursprung bis zum Schluss in demselben Gebäude verblieben wie das Grosswezirat [s. den Art. *BÂB-ı 'ALÎ* im Suppl.-Bd.]: 1. das

Ministerium des Innern (ursprünglich für bürgerliche Angelegenheiten oder *Umûr-ı mülkiye*, später *dâkhiliye*) anstelle des Amtes des *Kiahya Bey* und 2. das Ministerium des Äusseren (*khâridjîye*) anstelle desjenigen des R. Die Praeambel besagte, dass es der Sultan unter Verzicht auf die alten Etikettevorschriften zweckmässig erachtet habe, wirkliche und nicht nur Ehren halber verliehene Wezirposten oder *Wezâret*'s zu schaffen, aber ohne dass es notwendig sei, dem neuen Wezir für auswärtige Angelegenheiten den Titel *Pasha* zu geben, „der vor allem ein militärischer Grad ist“.

*Literatur*: Die bei weitem wichtigste Quelle ist das unter dem Namen *Sefinet ül-Rü'esâ'* bekannte Werk, das besteht aus: 1. dem Werk Ahmed Resmî's (Babinger, *GOW*, S. 309 ff.) mit der Biographie von 64 R. bis Râghib Mehmed Efendi (1157 = 1744) und 2. der Fortsetzung von Süleimân Fâ'ik Efendi mit den Biographien von 30 R. bis Ahmed Wâsif Efendi zu Anfang des XIX. Jahrh.'s. Nach der Vorrede der Fortsetzung Süleimân Fâ'ik's (und nicht Fâtik) hatte Ahmed Resmî sein Werk *Halkât ül-Kavâ'id* betitelt in Anlehnung an 'Othmân-zâde Tâ'ib's *Hadiqat ül-Wuzerâ'*, habe aber hernach diesen Titel auf Bitten Râghib Pasha's in *Sefinet ül-Rü'esâ'* umgeändert (die Angaben in E. Blochet's *Catalogue des Mss. tires de la Bibl. Nat.*, II, 158 sind dementsprechend zu verbessern). Das Wort *Halkât* gibt leider keinen Sinn, aber *Khalifat*, das man sonst gewöhnlich für dasselbe Werk findet (Flügel, *Cat.*, II, 407, Nr. 1250; Babinger; Brusail Mehmed Tâhir, III, 59 Anm.), scheint auch nicht richtig zu sein. Zweifelloos ist *Khalifat* zu lesen (das mit dem Wort *Hadiqat* des Vorbildes reimt). Das *Sefinet ül-Rü'esâ'* wurde im Jahre 1269 von der türkischen Staatsdruckerei in Istanbul veröffentlicht.

Vgl. ferner ausser den im Art. selbst zitierten Werken: Mouradja d'Ohsson, *Etat de l'Empire Ottoman*, VII, 1824, Index; Joseph von Hammer, *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Wien 1815, II, Index; *Kanûn-nâme* von Tewfikî (*Nişândjî*) 'Abd ül-Rahmân Pasha, geschrieben 1087 (1676/7) und veröffentlicht von F. Köprülü (*MTM*, S. 508); Es'ad Efendi, *Teshrifât-ı dewlet-i 'aliye*, S. 85, 123 ff.; *Sâlnâme-i Nezâret-i khâridjîye*, Jg. I, 1301 (1885) (enthält ausser einem geschichtlichen Abriss ein chronologisches Verzeichnis aller Grosswezire und aller R.); Charles Perry, *A view of the Levant, particularly of Constantinople*, London 1743, S. 36. — Über die *Şahib al-Diwan* oder *Kazî* (?) *al-Diwan*, siehe Kalkashandî, *Subh al-A'shâ*, I, 101 ff.; VI, 14, 17—8, 50; Massé, *Code de la Chancellerie d'Etat... d'un assemblée*, in *Bil FAO*, XI, 79 ff. — Bei den Seldjûken fielen die Ämter des *Şahib al-Diwan* und des *Perwânâ* nicht zusammen; vgl. Houtsma, *Recueil d. Textes... Seldj.*, III, 105. (J. DENY)

**REIYO**, im muslimischen Spanien der Name des Verwaltungsbezirks (*Kūra*) im Süden der Halbinsel, dessen Hauptstadt nacheinander Archidona (arab. *Urdjudhûna*) und Malaga war. Die gebräuchlichste arabische Schreibung dieses

Namens ist رَيْو, wie man sie besonders in Yâkût's *Mu'djam al-Buldân* findet; manche spanische Handschriften haben aber die richtige Orthographie رَيْو, die der örtlichen Aussprache Reiyo (Raiyu),



auch Ibn Hawkal bezeugt, mehr entspricht. Wie schon Dozy vermutet hat, ist das nur eine Umschreibung des lateinischen *regio* (zweifellos: *Malacitana regio*); die von Gayangos aufgestellte Hypothese einer Verwandtschaft mit dem Namen der persischen Stadt al-Raiy ist selbstverständlich unhaltbar.

Bei der Zuweisung von Lehen in Südspanien an die alten Gefährten des Baldj b. Bishr wurde der *Wadi al-Raiy* in dem *Jordan-Lyund* (*al-Urdunn*) geschlagen. In der Zeit des Omayyadenkhalifats von Kordova grenzte die *Kūra* Reiyo im Westen an die Kreise Cabra und Algeciras, im Süden ans Mitteländische Meer und im Osten an die *Kūra* Ellira.

*La géographie de l'Afrique et de l'Espagne*, Ed. u. Übers. Dozy u. de Goeje, S. 174, 204 des Textes, S. 209, 250 der Übers.; Yāqūt, *Muḍjam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, II, 892 (vgl. II, 826); Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyanī, *al-Kawā'if al-miḥār*, Spanien, Nr. 81; Dozy, *Recherches*<sup>3</sup>, I, 317–20; Alemany Bolufer, *La geografía de la Península ibérica en los escritores árabes*, Granada 1921, S. 118; E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au X<sup>e</sup>me siècle*, Paris 1932, S. 116–18.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**RESHT**, zuerst Bezirk, dann Stadt und schliesslich Hauptstadt der Provinz Gilān in Persien. Wie schon V. Barthold feststellt (*Gilān po rukopisi Tumanskogo*, in *Bull. de l'Inst. Cauc. d'Hist. et d'Archéol.*, Tiflis 1927, Bd. VI), sind die Nachrichten über die Geschichte und die historische Geographie Gilān's bisher sehr spärlich. Die Worte G. Le Strange's, dass die Lage der ersten Städte in Gilān nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann, treffen immer noch zu. Die Hs. Tumanski (X. Jahrh.) lehrt uns als erste, dass vor den Städtegründungen dieselben Namen den betr. Bezirken gegeben wurden. Man erwähnt dort besonders sieben Bezirke im östlichen Teile Gilān's diesseits des Flusses — Biepišh — (der Islām ist dort von Osten her eingedrungen) und elf im westlichen Teil jenseits des Flusses — Biepas. Unter den sieben östlichen Bezirken findet man einen mit dem Namen Lāfidjān (d. h. Lāhidjān) und unter den elf westlichen Resht. Die Städte dieses Namens existierten damals nicht; sie werden erst in der Mongolenzeit zum ersten Mal erwähnt.

Allgemeines. — Gilān zerfällt heute in 19 Bezirke (davon sind 5 die sogen. *Hamse-yi Tevālesh*); Mawāzi mit Resht als Provinzhauptstadt ist der bedeutendste. Nach Rabino (1917) soll die Stadt Resht 30 000 Seelen und der Bezirk Mawāzi 90 500 haben, bei 339 300 Einwohnern in der ganzen Provinz. Heute sind höhere Ziffern anzunehmen. Resht (auch Dār al-Marz oder „Grenzland“ genannt) liegt zwischen zwei kleinen Flüssen, dem Sāhrūdār oder Seigālan im Osten und dem Gowher-rūd im Westen, die sich vereinigen und sich in die Enzeli- (heute Pehlewi-) Bucht ergiessen, die 11 km von der Stadt entfernt ist. Die Bazare nehmen einen ansehnlichen Teil des Stadtzentrums ein, das von engen und dunklen Gässchen durchzogen ist. Vor einigen Jahren hatte Resht noch wenig grosse Strassen und war nur zum Teil gepflastert. In letzter Zeit kann man gewisse Bestrebungen modernen Städtebaues bemerken. Die Stadt ist in 7 Viertel (*Mahalle*) eingeteilt: Zāhedān, Mawāzi, Kāshān, Chāshān, Khān-e Zāhedān, Khān-e Kāshān, Chāshān und Kāshān; ungefähr 6 000 Häuser, 3 300 Läden, 20 Karawanserais für

Kaufleute und 25 für Karawanen, 40 Moscheen, 12 Heiligtümer, 36 *Tekke's*, 6 Medresen, 35 Bäder und 7 Brücken (alles Vorkriegszahlen). Von den Moscheen scheint nur die Mesjid-i Sefī, die älteste, ein gewisses Interesse zu bieten. Ḥasan Beg, der Verfasser des *Aḥsan al-Tawārīkh*, nennt sie *Mesjid-i Sefī* und fügt hinzu, dass Shāh Ismā'īl auf seiner Flucht von Ardabil nach Gilān einige Zeit bei dieser Moschee verbrachte. In ihrem Hofe ist ein Brunnen, in den die Frauen Geld werfen, damit ihre Gebete erhört werden. Das Imām-Zāde Saiyid Abū Dja'far in der Höhe des Regierungspalastes ist das bedeutendste Heiligtum in Resht. Der dort ruhende Heilige heisst 'Abd al-Fattāḥ Fūmenī Ustādh Dja'far, daher auch der Name des Viertels Ustādh Serā. Die Frauen von Resht galten immer als leichtfertig. Nach einem einheimischen Dichter Mewlā Sāil Gilānī „gingen die jungen Mädchen von Resht wie trunkene Pfaue einher auf der Suche nach einem Käufer in jedem Bazar und hielten den Knoten ihrer Hose in der Hand“.

Es existieren in Resht zwei bedeutende Klans: die Tā'ife-yi Ḥādjī Samī' (aus Tabriz stammend) und die Āle-Umīshe (von niedriger Herkunft aus der ländlichen Umgebung). Die Sprache der Bewohner von Resht ist ein Dialekt des Gilekī. Die besseren Leute und der Mittelstand bedienen sich des Persischen. Daneben wird noch das Äzeri-Türkische gesprochen. Die Einwohner sind alle Shi'iten mit Ausnahme einiger Behā'ī. Gilān ist erst Anfang des IV. (X.) Jahrh.'s infolge einer demokratischen Revolte gegen die Džustāniden von dem 'alidischen Imām Ḥasan b. al-Utrush zum Islām bekehrt worden (vgl. Barthold, *Istoriko-Geograficeskii Obozr Irana*, St. Petersburg 1903, S. 156). Alle Bewohner von Biepas waren Hanbaliten ausser den Führern von Fūmen und den Einwohnern von Kūčispahān (Shāfi'iten). Erst nach dem Anschluss Gilān's an die persische Krone unter den Šafawiden sollen sich die Bewohner von Biepas vom Sunnismus zum Shi'itentum bekehrt haben. Nach einer anderen Version ist jedoch der Islām um 290 (903) in Dailemān und Gilān von dem Saiyid Nāšir Kebir verkündet worden, einem der 'alidischen Prärentenden auf das Khalifat, der zur Zaidiya gehörte und „einer ihrer Gelehrten und Schriftsteller war“; die Islāmisierung hätte sich also unter dem Zeichen der Shi'a vollzogen (vgl. S. A. Kesrewi Tebrizi, *Shehriārān-e gom nām*, Teheran 1928, I, 32). Die letzten Spuren der Religion Zoroasters sind aus Gilān noch nicht geschwunden. Man befragt dort den weisen Hahn, weil sein Schrei Glück prophezeit, und man beobachtet dort den Brauch, Feuer anzuzünden und darüber hin zu springen (*dārshembe-ye ākher-e sāl*). Auf dem Wege nach Fūmen, 2 km von Resht, heisst eine bestimmte Stelle noch Atesh-kede. Nach S. A. Kesrewi (*a. a. O.*, S. 31) scheint es übrigens nicht sicher zu sein, ob das Zoroasterium in Gilān verbreitet war. Im allgemeinen seien die Bewohner in religiösen Dingen sehr gleichgültig gewesen. Zu beachten ist jedoch, dass viele Bäume, die als Heilige, Pir oder Buzurg-wär bezeichnet werden, Kultobjekte sind, namentlich bei den Frauen (vgl. vor allem: Weliān, bei der Arāk-Brücke; Čehel Dokhter; Agha Bibi Zeinab).

Resht ist der Haupthandelsplatz für den Import und Export mit Russland. Seine Bedeutung als Wirtschaftsmittelpunkt Gilān's war je nach dem Fortschritt oder Rückgang der Seidenraupenzucht verschieden. Übrigens glaubt Barthold (*a. a. O.*),

dass die Entwicklung des städtischen Lebens und der Industrie in Gilān für die Zeit nach dem IV. (X.) Jahrh. anzusetzen ist. Die Geographen des IV. (X.) Jahrh. erwähnen den Seidenbau und seidene Gewebe nur für Tabaristān. Im VII. (XIII.) Jahrh. und später war die Seide aus Gilān besonders berühmt. Ende dieses Jahrhunderts war nach Marco Polo die Seide Gilān's von den genuesischen Kaufleuten gesucht, deren Schiffe kurz vor der Abfassung von Marco Polo's Buch im Kaspischen Meer auftauchten.

Geschichte. S. A. Kesrewī (*a. a. O.*) bietet einen Überblick über die Dynastien der Džustāniden (Ende des II. [VIII.] bis Anfang des IV. [X.] Jahrh.'s), Kengeriden (Anfang des IV. [X.] bis Mitte des V. [XI.] Jahrh.'s) und Sälāriden (IV. = X. Jahrh.), die, besonders die erste, eine gewisse Rolle in der Geschichte Gilān's gespielt haben.

In Rabino's Werk findet sich ein vollständiger geschichtlicher Abriss von der mongolischen Eroberung (1307) bis zur persischen Revolution. Die Hs. Tumanski, die Rabino nicht kannte, enthält einige Angaben über die frühere Zeit.

Gilān wird darin als eine dichtbevölkerte und reiche Gegend beschrieben. Alle Arbeiten wurden von den Frauen verrichtet; die Männer hatten keine Beschäftigung ausser dem Krieg. Überall in Dailām und Gilān gab es in jedem Dorf ein- oder zweimal am Tage Zusammenstöße mit den Waffen; ein Dorf kämpfte mit dem andern; bisweilen wurden an einem einzigen Tage durch diese Streitigkeiten viele Leute getötet. Diese Zänkereien und Kämpfe untereinander hörten erst auf, wenn sie in den Krieg zogen, starben oder alt wurden. Im Alter werden sie fromm; man nennt sie *Muhtasib Ma'rūfker* („Kenner der Sitten“). In allen Bezirken Gilān's bestraft man denjenigen, der einen anderen beschimpft oder sich betrinkt oder eine andere strafbare Handlung begeht, mit 40 bis 80 Stockschlägen. Sie haben kleine Städte mit Moscheen (*Džāmi'*), wie Gilābād, Shāl, Dulāb, Bailamān Shahr, wo Bazare sind; die dortigen Kaufleute sind Fremde, alle anderen sind fromme *Ma'rūfker*. Sie ernähren sich in allen Bezirken von *Liter* (Bedeutung unbekannt?), Reis und Fisch. Man führt aus Gilān Besen, Filz, Gebetsteppiche und Fische nach allen Ländern der Welt aus.

Die Hs. Tumanski verzeichnet nicht die Entfernungen zwischen den Städten und gibt auch keine Itinere. Das einzige bekannte Itinerar ist von Makdīstī, der einige Jahre nach dem Autor der Hs. Tumanski schrieb. Die Hauptstadt von Gilān war damals Dulāb. Wie Rabino zeigt, fällt die einzige Periode unabhängiger Geschichte des Bezirks (*Mawāzī*) Resht in die Zeit von Anfang des VIII. (XIV.) Jahrh.'s (706 = 1306/7) bis zum Ende des IX. (XV.) (880 = 1475/6) und ist ausgefüllt von den Kämpfen zwischen den Nachbarfürsten von Fūmen und Lāhidjān. Erstere siegen, und eine Zeitlang steht Biepas, also Resht, unter der Herrschaft der Dynastie von Fūmen, den Ishākiden. Mit dem Regierungsantritt des Sultans Ahmed Khān von Biepih gewinnt die Dynastie von Lāhidjān die Oberhand. Diese Periode dauert von 911 (1506) bis 1592, d. h. bis zur Annexion Gilān's durch die Krone Persiens unter Shāh 'Abbās. In diese Zeit fällt u. a. die Tätigkeit der „Moskowitischen Kompagnie“ in Gilān, wovon Resht der Verwaltungs- und Wirtschaftsmittelpunkt wird. Diese im Jahre 1557 von Anthony Jenkinson, Richard und Robert Johnson gegründete Kompagnie

schickte von 1561 bis 1581 über Russland zehn Expeditionen nach Persien. Es sei daran erinnert, dass der letzte unabhängige Fürst von Gilān, Ahmed Shāh, Gesandtschaften nach Moskau schickte, um dort gegen Shāh 'Abbās Unterstützung zu suchen, und auch Schutzversprechungen erhielt, die sich aber als wirkungslos erwiesen. Hervorzuheben ist auch, dass sich die Kosacken sogleich an die Plünderung von Gilān und Resht machten und versuchten, sich beim persischen Hofe Unterstützung zu verschaffen. Den berühmtesten Einfall führte Stenka Razin, der im Jahre 1045 (1636) Resht plünderte. Am 2. Šafar 1082, am Tage der Hinrichtung Stenka's, wurden die in Moskau anwesenden Perser eingeladen, zugegen zu sein (vgl. die Zeitschrift *Kāweh*, Nr. 12, NF, vom 1. Dez. 1921). Von 1722 bis 1734 war Resht und Gilān von den Russen besetzt (Shipov, dann Matushkin), die auf Einladung des von den Afghānen bedrohten Gouverneurs gekommen waren. Im Jahre 1734 wurde Gilān auf Grund eines Vertrages an Persien zurückerstattet. Rabino zitiert ein der russischen Besetzung günstiges persisches Zeugnis. Aus militärischen Gründen haben die Russen das Dschungelgebiet um Resht beseitigt.

Die Geschichte Gilān's und Resht's, das dort stets eine Hauptrolle spielte, geht seit der Annexion durch Persien in die allgemeine Geschichte dieses Reiches über. Jedoch seien hier einige Punkte erwähnt, die sich auf die moderne Zeit beziehen, mit der das Werk Rabino's aufhört. So wurde während der persischen Revolution eine Gruppe von Sozialdemokraten von dem Ortskomitee des Kaukasus nach Resht beordert und trug dort im Februar 1909 zum Sturze der Autorität des Shāh und zur Errichtung eines revolutionären Komitees bei, das im Einverständnis mit Serdār Asad Bakhtiyārī den Sepehdār 'Azam zum Gouverneur wählte, dessen Rolle in der Geschichte der damaligen Zeit bekannt ist (vgl. Pavlovič und Iranskii, *Persia v borbé za nezavisimost*, Moskau 1925). Resht wurde dann zur Operationsbasis der revolutionären Nord-Armee. Einige Jahre später, im Weltkrieg, lenkte Resht von neuem die Aufmerksamkeit auf sich infolge der von Mirzā Kūčik Khān gegründeten *Djengeli*-Bewegung, die sich den Kampf gegen den Einfluss der Fremden zum Ziel setzte. Mit Hilfe deutscher (von Paschen), türkischer und russischer Offiziere wurden Streitkräfte organisiert, die sich dem Durchzug der englischen Truppen des Generals Dunsterville nach Bākū entgegenstellten, aber ohne allzu grossen Erfolg (Schlacht bei Mendjil am 12. Juni 1918). Die Engländer konnten sich mit Unterstützung der Kosackenabteilung unter Bicerākhov den Durchmarsch erzwingen und richteten in Resht eine Garnison ein. Eine erneute Schlacht mit den *Djengeli* am 20. Juli 1918 in der Stadt selbst endete mit einem englischen Sieg. Am 25. August wurde mit Kūčik Khān in Enzeli der Frieden unterzeichnet. Zeitweise, Ende März 1918, war die Lage Kūčik Khān's so günstig, dass man nicht nur die Einnahme Kazwin's, sondern sogar Teheran's befürchtete. Der englische Vizekonsul in Resht Maclaren, der Direktor der Imperial Bank of Persia in dieser Stadt Oakshot und der Hauptmann Noëi des Intelligence Service wurden Gefangene der *Djengeli*, letzterer sogar 5 Monate lang (vgl. Maj. Gen. L. C. Dunsterville, *The Adventures of Dunsterville force*, London 1920).

Resht wird im Jahre 1920 noch einmal der Schauplatz einer revolutionären Bewegung. Nach



der Einnahme Bākū's durch die Roten am 28. April 1920 suchte die weisse Flotte in dem von den Engländern besetzten Hafen Enzeli Zuflucht. Genosse Raskolnikov, der Befehlshaber der roten Flotte im Kaspischen Meer, besetzte bei seiner Verfolgung der Weissen Enzeli am 18. Mai 1920 und zwang die Engländer zu einem überstürzten Rückzug. Das Auftauchen der Sowjet-Truppen in Enzeli förderte die revolutionäre Bewegung in Gilān, und am 4. Juni wurde in Resht eine revolutionäre und antienglische Regierung Nordpersiens mit Kūčik Khān an der Spitze ausgerufen.

Bei diesem ersten Auftreten Roter Truppen in Enzeli und Resht wiesen die Bauern den Vorschlag der Kommunisten zurück, die Ländereien ihren Eigentümern wegzunehmen. Die Bauern fürchteten nämlich, dass die Khāne wiederkommen würden und sie diese Enteignung der Ländereien teuer zu bezahlen hätten. Aber bei der zweiten Besetzung von Resht durch die Roten (im Oktober 1920) jubelten die Bauern den Truppen phrenetisch zu. Zahllos waren die Bauern, die zu den roten Soldaten kamen und erklärten, dass sie jetzt keinen Reis mehr an die Eigentümer abliefern und die ganze Ernte für sich nehmen würden. Die militärische Lage war übrigens wirr. Die Engländer, die sich nach der Räumung Enzeli's zuerst noch abwartend verhielten, mussten sich im Monat Juni aus Resht zurückziehen, nachdem sie ihre Militärmagazine in Brand gesteckt hatten. Einen Monat später verliessen sie Mendjil, sprengten die Brücke über den Sefid-Rūd und schlugen den Weg nach Baghdād ein. Inzwischen schickte die Regierung in Teheran eine militärische Expedition gegen die Revolutionäre in Resht. Nach anfänglichen Erfolgen erlitt die persische Kosacken-Brigade einige Schlappen. Dann kam die oben erwähnte zweite Okkupation von Resht durch die Roten.

Ihrerseits verlangten die Engländer am 25. Okt. 1920 die Entlassung der (weiss-)russischen Offiziere, die als Instrukteure der Brigade dienten, um sie durch Engländer zu ersetzen. Die Regierung Mushīr al-Dawla's wollte davon nichts wissen und dimissionierte am 27. Oktober. An ihre Stelle trat am 1. November die Regierung Sepehdār's, der den englischen Forderungen nachgab, sodass sich alle persischen Streitkräfte unter englischer Kontrolle befanden. England richtete dann am 19. Dezember 1920 ein Ultimatum an die Regierung in Teheran und forderte sie auf, zur Ratifizierung des englisch-persischen Vertrages vom 9. August 1919 den *Medjlis* einzuberufen. Jedoch wurde die englische Politik durch die sovjet-persische Annäherung durchkreuzt. Bereits am 20. Mai 1920 hatte die Teheraner Regierung Moskau ihre Anerkennung der Sowjet-Republik *Adharbāidjān* mitgeteilt und den Wunsch geäußert, mit der Sowjet-Union in Unterhandlungen zu treten. Der persische Delegierte Mushāwer al-Memalik, der Anfang November in Moskau ankam, knüpfte Verhandlungen zum Abschluss eines Vertrages mit den Sowjets an. Am 28. November fragte Moskau in Teheran an, ob der Sowjet-Gesandte Rothstein genehm sei. Nach einem im Januar 1921 gemachten Versuch, die verlorenen Stellungen in Nordpersien zurückzugewinnen, wo die Sowjets noch immer ihre Truppen stehen hatten, beriefen sich die Engländer auf die persische Note vom 23. Januar, die von den Sowjets die Zurückziehung ihrer Truppen aus Gilān forderte, und ergriffen angesichts der entschlossenen Weigerung Moskaus die ersten Massnahmen für den Abtransport ihrer Truppen aus

Persien, während Persien und die Sowjet-Union am 26. Februar 1921 einen Vertrag unterzeichneten, der die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen den beiden Ländern wiederherstellte. Am 25. April 1921 kam Rothstein in Teheran an, und im Laufe des Jahres verliessen die Sowjet- und englischen Truppen das persische Gebiet. Gilān und Resht kamen dann endgültig an das persische Reich zurück. Die letzten revolutionären Übergriffe in Gilān waren die Revolten Kerbelāi Ibrāhīm's und Saiyid Djelāl's in den Jahren 1921 und 1922.

*Litteratur:* Das Werk H. L. Rabino's,

*Les Provinces Caspiennes de la Perse. Le Guilān, in R M M, XXXII, 1915/6* ist grundlegend. Es enthält eine vollständige Bibliographie, der wir ausser einigen im Text zitierten Büchern und Artikeln nur noch eine sonderbare Broschüre hinzufügen können m. d. T. *Tesāwiye-yi Huḳūq*, die Hādjdjī Saiyid Mahmūd aus Resht zum Autor hat und um 1910 veröffentlicht wurde. Sie handelt über das Agrarsystem in Gilān. — Erwähnt sei ferner noch: V. Minorsky, *La domination des Dailamites*, Paris 1932 (*Publ. de la Société des Études Iran.*, Nr. 3). (B. NIKITINE)

**RESMĪ**, AHMED, osmanischer Staatsmann und Geschichtsschreiber. Ahmed b. Ibrāhīm, gen. Resmī, stammt aus Rethymno (türk. Resmo; daher sein Beiname?) auf Kreta und ist griechischer Abkunft (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, VIII, 202). Er ist 1112 (1700) geboren und kam 1146 (1733) nach Stambul, wo er ausgebildet wurde, eine Tochter des Re'is Efendi Ta'ūkdjī Muṣṭafā heiratete und in den Pfortendienst trat. Er bekleidete in verschiedenen Städten eine Anzahl von Ämtern (vgl. *Sidjill-i 'othmānī*, II, 380 f.). Im Šafar 1171 (Okt. 1757) ging er als osmanischer Gesandter nach Wien und erstattete nach seiner Heimkehr schriftlichen Bericht über seine Eindrücke und Erlebnisse. Im Dhu 'l-Ḳa'da 1176 (Mai 1763) ward er abermals als Gesandter nach Europa, diesmal an den preussischen Hof nach Berlin geschickt. Auch über diese Botschaftsreise verfasste er eine ausführliche Schilderung, die durch ihre Ansichten über die preussische Politik, ihre Beschreibung der Stadt Berlin und ihrer Bewohner und allerlei sich daran knüpfende Betrachtungen schon frühzeitig im Abendland Beachtung fand. Nachdem er noch eine Reihe wichtiger Staatsämter versehen hatte, schied er am 2. Šawwāl 1197 (31. Aug. 1783) (vgl. über dieses Datum F. Babinger, *G O W*, S. 309, Anm. 2) in Stambul aus dem Leben. Sein Grab liegt im Selimiye-Viertel zu Skutari.

Ausser den erwähnten Beschreibungen seiner Gesandtschaften (*Sefāretnāme's*) nach Wien und Berlin schrieb Ahmed Resmī im Anschluss an den russisch-türkischen Krieg und den Frieden von Kūčuk Kainardje (1769–74) eine *Khulāset ü'l-İ'tibār* betitelt Abhandlung, worin er als Kriegsteilnehmer und Augenzeuge seine Eindrücke über diesen wichtigen Zeitabschnitt der osmanischen Geschichte zu Papier brachte. Besonders wichtig sind seine lebensgeschichtlichen Sammelwerke, zumal seine 1157 (1744) verfasste *Khālifet el-Rū'esā'* mit den Lebensskizzen von 64 Staatskanzlern (*Re'is Efendiler*), sowie seine *Huṣūlet-i 'Iḥāmlet-i 'ül-Kubrā* genannte Schrift, worin er die Lebensskizzen der obersten Verschnittenen des grossherrlichen Frauentums (*Kizlar Aghalar*?) zusammentrug. Ähnlichen Schlages ist seine Fortsetzung (verf. 1077 = 1766) der sogen. Todesfälle (*Wefayāt*) des Mehmed Emin b. Hādjdjī Mehmed, gen. Alay-Beyl-zāde, worin er in zwölf

Listen die Sterbefälle berühmter Männer und Frauen aufzählte (vgl. die genaue Inhaltsangabe bei J. v. Hammer, *G O R*, IX, 187 f., Nr. 14). Ausserdem verfasste er eine Anzahl von Werken zur Erd- und Sprichwörterkunde. Seine Gesandtschaftsberichte liegen ausser in zahlreichen Handschriften (vgl. die Liste bei F. Babinger, *G O W*, S. 311, wozu nachzutragen ist: Berlin, Staatsbibl., Ms. Or. 4° 1502, Bl. 27b bis 46b [unvollständig]; Paris Bibl. Nat., suppl. turc Nr. 510 [?]; Paris, Sammlung Clém. Huart) in Drucken und Übersetzungen vor, die in F. Babinger, *G O W*, S. 311 zusammengestellt sind. Hierzu ist nachzutragen die polnische Übersetzung *Podróż Resmî Ahmed-Efendego do Polski i poselstwo jego do Prus 1177* (nach Wasif. *Târîkh*, I, 239 ff.) bei J. J. S. Sękowski, *Collectanea 2 Dziejopisów Tureckich*, II. Band, Warschau 1825, S. 222—89.

*Litteratur*: Mehmed Thureiya, *Sahîh-i 'Othmânî*, II, 380 f.; Brüsali Mehmed Tâhir, *'Othmânî Müellîfleri*, III, 58 f. (mit Schriftenverzeichnis); F. Babinger, *G O W*, S. 309—12.

(FRANZ BABINGER)

**REWÂNÎ**, osmanischer Dichter. Sein eigentlicher Name war Ilyâs oder Shudjâ', und er stammte aus Adrianopel. Seinen Dichternamen Rewânî soll er sich nach dem an seinem Garten vorbeifliessenden (*rewân*) Tundja-Fluss gewählt haben. Er trat in den Dienst des Sultans Bâyezid II. in Stambul, der 1481—1512 regierte, und wurde von diesem als Verwalter der sogenannten *Surre*, der jährlichen Geldsendung für die Armen in Mekka und Medina, nach den heiligen Städten gesandt, um das Geld dort zu verteilen. Er veruntreute aber einen Teil des Geldes, und auf die Klagen der Mekkaner wurde ihm sein Gehalt gesperrt; eine Augenkrankheit, die Rewânî damals befiel, bezeichnete ein ihm feindlich gesonnener Poet in Versen als die gerechte Strafe Gottes, worauf Rewânî gleichfalls in Versen antwortete und ruhig zugab: Wer Honig hält, leckt sich den Finger! Er floh nun an den Hof des Prinzen Selim in Trapezunt und trat in dessen Dienst. Aber auch hier musste er später verschwinden, als er eine Indiskretion begangen hatte und ihm sein Hab und Gut beschlagnahmt wurde (manche Quellen verlegen auch seinen *Surre*-Auftrag erst in diese Zeit); er wurde dann aber von Selim begnadigt und diente ihm hinfort nur umso ergebener. Als Selim im Jahre 918 (1512) nach Stambul kam, um seinen Vater Bâyezid zu entthronen, soll Rewânî bei dem letzten entscheidenden Kriegsrat vor Freude seinen Turban in die Luft geworfen und jenen Tag gepriesen haben. Nach Selim's Thronbesteigung wurde er zum Küchenaufseher (*Matbâhî Emîni*) ernannt, dann mit der Verwaltung der Aya Sofya und der Warmbäder (*Kabludja*) in Brusa betraut. Im Stambuler Stadtteil Kırk Çeshme hat er eine Moschee gebaut, die nach ihm benannt wurde und bei der er auch begraben wurde, als er im Jahre 930 (1523) starb.

Rewânî hat einen *Divân* und ein *Methnewî*-Gedicht mit dem Titel *'Ishret-nâme* oder *Kirâb-i Wesâ'il* hinterlassen. In dem nicht sehr umfangreichen *Methnewî*-Gedicht, das bisher nicht gedruckt ist, schildert er die Kneipe und die Zecher seiner Zeit mit allen Einzelheiten (Wein, Becher, Flasche, Kerze, Musikinstrumente, Mundschinken usw.) so realistisch und so eingehend, dass man danach diese Seite der türkischen Kultur jener Tage genau rekonstruieren kann. Er schildert nämlich all dies auf Grund eigener langjähriger Erfahrung gegen

Ende seines Lebens — er redet von seinem weissen Bart und vom Herbst seines Lebens —, und so ist sein Gedicht eine kulturgeschichtliche Quelle ersten Ranges. Rewânî war ein ausgesprochener Lebemann, der seine meiste Zeit in Kneipen verbrachte und sein Genussleben in eleganten und geistreichen Versen leicht zu schildern verstand. So ist sein Gedicht auch durchaus nicht mystisch gemeint, und wenn es nach seinen eigenen Worten am Schluss auch so verstanden werden kann, so ist das nur der übliche Versuch des Dichters, sich gegen etwaige Angriffe der frommen Kreise zu decken. Charakterfest war er eben nicht, ausser durch die erwähnte Unterschlagung ist er auch als Plagiator in der osmanischen Litteratur bekannt (er und der Dichter Zâtî werfen einander Plagiate vor), und sein Hauptzechenosse war der ebenfalls recht lockere Dichter Ishâk Celebi, aber kurz vor seinem Tode soll auch Rewânî all seine Sünden bereut haben!

Sein *'Ishret-nâme* ist das erste Gedicht dieser Art in der osmanischen Litteratur, und die Sitte, sogenannte *Sâkinâme*'s zu schreiben, fand erst 100 Jahre später mehr Verbreitung. So wird sein Werk mit Recht als originell und von ihm selbst erfunden bezeichnet, und sein Witz und seine graziöse und elegante, dabei aber einfache und klare Sprache finden den Beifall der osmanischen Litteraturhistoriker. Nach Sehi soll sein *'Ishret-nâme* nur der eine Teil einer *Khamasa-i Rûm* sein, und Tâhir nennt als einen weiteren Teil von ihr ein *Djâmî al-Nasâ'ih* betiteltes Gedicht. Näheres scheint darüber aber nicht bekannt zu sein.

*Litteratur*: Tedhkere's: Sehi, S. 81 f.; 'Ashîk, Hs. Wien, Flügel, Nr. 1218; Kînalîzâde Hasan, Hs. Wien, Flügel, Nr. 1228; Latîfi, S. 169—72; Kâfzâde, *Zubdat Arbâb al-Ma'ârif*, Hs. Wien, Flügel, Nr. 699; Nazmî, *Nasâ'ir al-Ash'âr*, Hs. Wien, Flügel, Nr. 693; Hâdjîdî Khalîfa, III, 281, Nr. 5437; IV, 212, Nr. 8151; Sâmi, *Kâmûs al-A'lâm*, S. 2306; Mehmed Thureiya, *Sidjill-i 'Othmânî*, II, 420; Brüsali Mehmed Tâhir, *'Othmânî Müellîfleri*, II, 180; Ziyâ Pasha, *Kharâbât*, II, 148; Hammer, *G O R*, III, 465; ders., *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, I, 187—97; Gibb, *H O P*, II, 317—46 (beste Zusammenfassung); Basmadjian, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*, Paris und Konstantinopel 1910, S. 63 f. — Handschriften-Kataloge: Berlin, Pertsch, Nr. 27, 3 u. 21; 31, 2; 41, 4; 331, 334, 356, 4; Gotha, Pertsch, Nr. 22, III, 15b; Wien, Flügel, I, 707, 714, 722bis; III, 532, 536; Wien, Konsulakademie, Krafft, Nr. 214; 238, 7; 241, 1; Cairo, *Fihrist al-Kutub al-turkiya*, Cairo 1306, S. 118. (W. BJÖRCKMAN)

**RHODOS**, die äusserste Insel im Osten des Ägäischen Meeres, erstreckt sich von Süd-Westen nach Nord-Osten und ist ungefähr 12 Meilen von der Südküste Kleasiens entfernt. Ihre Länge beträgt ungefähr 45 Meilen und ihre grösste Breite 20 bis 25 Meilen. Die Insel steigt allmählich vom Meere zu einer zentralen Gebirgskette auf, deren höchster Gipfel, der Artamiti, 6000 Fuss über dem Meeresspiegel liegt. Ihre geographische Lage im Bereich der drei Kontinente der alten Welt, erklärt ihre Bedeutung in der Schifffahrtsgeschichte, und ihre Nähe zu den Reichen der Araber, Ägypter und Osmanen setzte sie verschiedentlich islamischen Eroberungszügen aus.

Im ersten Jahrhundert der Hidjra schickte der Khalife Mu'âwiya eine Flotte unter dem Ober-



befehl Djunāda b. Abi Umaiya al-Azdi's, um Rhodos zu überfallen. Das Datum wird verschieden angegeben: 52 und 53 (672/3) (für diese Abweichung in den Quellen siehe Caetani, *Chronographia Islamica*). Über diesen ersten Eroberungszug ist wenig bekannt, ausser dass die Araber eine kurz bestehende Niederlassung gründeten, die im Jahre 60 (679/80) auf Befehl des zweiten Umayyaden-Khalifen Yazid geräumt wurde. So wurde die Insel durch das Byzantinische Reich zurückerobert. In den byzantinischen Geschichtsquellen hat man sich lange der arabischen Besitzergreifung erinnert, weil die berühmte Bronze „Koloss von Rhodos“ zerstört und an einen jüdischen Kaufmann von Emsa verkauft wurde. Das Metall soll 880 Kamellasten betragen haben.

Im Jahre 1308 oder 1310 n. Chr. unter Andronikos II. Palaeologos wurde Rhodos von den Johanniter-rittern in Besitz genommen, die im Jahre 1291 durch den Sultān Khalil, den Sohn Kalā'ūns, aus 'Akkā vertrieben worden waren. Der Orden des Hl. Johannes von Jerusalem wurde nun als die Ritter von Rhodos bekannt. Unter ihrer Herrschaft wurde die Insel ein Dorn in den Augen des Islām als einer der stärksten Vorposten des lateinischen Christentums in der Levante. Von da an spielen die Ritter im grössten Teil der nun folgenden Kreuzzüge gegen die Türkei und Ägypten eine hervorragende Rolle, besonders bei der Einnahme von Smyrna im Jahre 1344, bei der Plünderung Alexandriens im Jahre 1365 und im Kreuzzuge von Nikopolis im Jahre 1396. Der zweite dieser Angriffe veranlasste die Ägypter, mehrere Gegenkreuzzüge gegen Cypern und Rhodos zu unternehmen. Die drei Expeditionen zur See im Jahre 1424, 1425 und 1426 hatten die Annexion Cyperns als eines Ägypten tributpflichtigen Staates zur Folge.

Unter Djakmak richteten dann die Mamlūken ihre Pläne auf die Eroberung von Rhodos. Im Jahre 1440 bemannten sie eine Flotille von 15 Schiffen mit 200 regulären Soldaten und einigen hundert Freiwilligen. Diese segelten von Damiette nach Cypern, um sich dort mit Proviant zu versehen, und dann nach 'Alāya in Kleinasien. Hier verstärkte sie der muslimische Amir mit weiteren Soldaten und vier Galeeren, dann fuhren sie direkt nach Rhodos. Die Ritter waren jedoch auf den Angriff vorbereitet, und nach wenigen Gefechten zog sich die mamlūkische Flotte im Schutze der Nacht zurück. Im Jahre 1443 segelte eine andere Flotte von Damiette nach Bairūt, Tripolis, Larnaca, Limasol und Adalia, um von den unterworfenen und befreundeten Staaten Vorräte zu sammeln. Ihr erstes Ziel war die kleine Insel Châteauroux oder Castellorizo, die in den zeitgenössischen arabischen Quellen *Kaṣṭil al-Rūdj* genannt wird. Diese Insel gehörte den Johanniter-rittern, und die Ägypter hatten keine Schwierigkeit, sie zu unterwerfen. Später kehrten sie wegen des herannahenden Winters nach Damiette zurück. Im Jahre 1444 wurde eine dritte und besser vorbereitete Expedition gegen Rhodos geschickt. Die ägyptische Flotte, die nicht weniger als tausend Mamlūken an Bord hatte, segelte von Damiette über Tripolis direkt nach Rhodos. Diesmal gelang es ihnen, auf der Insel zu landen, die Stadt Rhodos 40 Tage lang zu belagern, währenddessen sie die benachbarten Dörfer plünderten. Schliesslich machten die Ritter einen Ausfall aus der belagerten Stadt und ergriffen die Offensive. So überrascht, erlitt die ägyptische Armee beträchtliche Verluste und segelte nach Damiette zurück.

Diesen Erfolg der Ritter bei der Vertreibung eines so starken Feindes wie der ägyptischen Mamlūken kann man hauptsächlich folgenden drei Gründen zuschreiben: 1. dem Spionagesystem, das der Orden in allen feindlichen Ländern unterhielt, um ihre Hauptquartiere in vollkommener Bereitschaft zu halten für ein erfolgreiches Gefecht im geeigneten Augenblick; 2. der sehr starken Befestigung von Rhodos, die durch ihren Reichtum als eine der Haupthandelszentren in der Levante möglich war, und 3. der Art der militärischen Erziehung der Ritter, ihrer Einigkeit und aussergewöhnlichen Tapferkeit in der Schlacht. Durch die Vermittlung Jacques Coeur's, des grossen französischen Kaufmanns des XV. Jahrhunderts, der am Hofe des Sultans in Gunst stand, wurde schliesslich der Friede zwischen Ägypten und Rhodos hergestellt. Die Aufgabe eines entscheidenden Gegenkreuzzuges blieb den osmanischen Sultanen. Muhammed II. belagerte die Hauptstadt mit geringem Erfolge im Jahre 1480. Erst unter Sulaimān dem Prächtigen wurden die Ritter nach einer der heldenhaftesten Gegenwehr endgültig überwunden. Am 24. Dez. 1522 wurde die Insel Sitz eines türkischen Pasha und blieb unter osmanischer Herrschaft, bis sie im Tripoliskriege von Italien besetzt wurde und durch dem Vertrag von Lausanne (24. Juli 1923) in italienischen Besitz kam.

*Litteratur:* Arabischer Einfall. Siehe

die bei Caetani, *Chronographia Islamica*, unter den Jahren 52, 53 und 60 erwähnten Quellen. — Kreuzzüge. Die Veröffentlichungen der Société de l'Orient Latin. — Delaville Le Roulx, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac 1310—1421*, Paris 1913; ders., *La France en Orient au XIV<sup>ème</sup> siècle*, 2 Bde, Paris 1886; N. Jorga, *Philippe de Mézières, 1327—1405, la croisade au XIV<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1896; ders., *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV<sup>ème</sup> siècle*, Serie 6, Paris und Bukarest 1899; Baron de Delabre, *Rhodes of the Knights*, Oxford 1909; A. S. Atiya, *The Crusade of Nicopolis*, London 1934. — Für den Feldzug des Jahres 1365 gegen Alexandria ist die arabische Hauptquelle *al-Ilmām* (Ahlwardt, *Katalog der arabischen Handschriften zu Berlin*, Nr. 9815; Kairo, Hs. Geschichte Nr. 1449), die bis jetzt als anonym galt; aber ich identifiziere den Autor mit Muhammed b. Kāsim b. Muḥammed al-Nuwairi al-Mālikī al-Iskandarānī (siehe die Berliner Handschrift, Fol. 120<sup>r</sup>; Ibn Ḥadjar, *al-Durar al-kāmina*, Nr. 375 und Flügel's Ausgabe von Ḥādjdjī Khalifa, Nr. 2136). (Vgl. Paul Herzsohn, *Der Überfall Alexandriens*, H. 1, Bonn, phil. Diss. 1886; die Hs. der ganzen, nicht veröffentlichten Arbeit befindet sich in der Univ.-Bibl. Bonn]. — Gegenkreuzzüge. Die meisten Quellen sind noch nicht ediert. — Ibn Ḥadjar, *Inbā' al-Ghumr*, Brit. Mus., Rich. 7321 und Add. 23330; Makrizi, *Kitāb al-Sulūk*, Bd. IV (siehe Brockelmann, *GA L*, II, 39 für die verschiedenen Hss.); al-Djawaharī, *Kitāb al-Ta'rikh*, Bibl. Nat., fonds arabe Nr. 1791; al-'Aini, verschiedene historische Werke (siehe Brockelmann, *GA L*, II, 52—3); Abu 'l-Mahāsini b. Taghribardi, *al-Nudjūm al-zāhira*, ed. W. Popper, University of California Press, 1915 ff.; al-Sakhawī, *al-Tibr al-mas'nūk*, Cairo 1896; *Piri Rē's Bahriye*, ed. Kahle, I, 64 ff.; II, 82 ff. — Allgemeines. Gibbon, *Decline and Fall*, ed. J. B. Bury, 7 Bde, London 1909; Finlay, *History of*

Greece, 7 Bde, ed. H. F. Tozer, Oxford 1877; W. Miller, *Essays on the Latins in the Levant*, Cambridge 1921; W. S. Davies, *Short History of the Near East*, London 1923; D. G. Hogarth, *The Nearer East*, London 1905; W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen-âge*, 2 Bde, Leipzig 1885/6. — Das veraltete Werk von Vertot, *Histoire des Chevaliers de Saint-Jean*, 7 Bde, Amsterdam 1732, besitzt noch immer bedeutenden Wert. — Für den Vertrag von Lausanne, s. *Tarih Türkiye Cumhuriyeti*, Istanbul 1931, IV, 125—31 und *W I*, X, 74.

(A. S. ATİVA)

Im Jahre 1912 während des italienisch-türkischen Krieges besetzte die italienische Regierung die Insel Rhodos und die südlichen Sporaden und hielt ihre Besetzung bis zum Jahre 1923 aufrecht, als die Türkei durch den Vertrag von Lausanne zugunsten Italiens auf alle ihre Rechte bezüglich Rhodos und der Inseln verzichtete, die jetzt unter italienischer Herrschaft stehen und das „Possedimento delle Isole Italiane dell'Egeo“ bilden. Die Hauptinseln sind vierzehn; wir führen sie hier mit ihrem offiziellen italienischen Namen auf und setzen in Klammern ihren ehemaligen türkischen Namen hinzu, der griechisch ist (mit Ausnahme von Indjirli): Rodi (Rados), Calchi (Karki und Kharki), Calino (Kallimnoz), Calo (Kashüt), Castellosso (Kastellorizo, Meyis), Coo (Istanköy), Lero (Leros), Lisso (Lipsos), Nisiro (Nisiros, Indjirli), Patmo (Patmos), Piscopi (Piskopis, Tilos, Eliyaki), Scarpanto (Kerpe), Simi (Sümbeki), Stampalia (Astropalia).

Die Ausdehnung des „Possedimento“ beträgt 2 697 qkm und die Gesamtbevölkerung 130 855 (Zählung vom 21. April 1931), von denen 54 818 auf der Insel Rhodos wohnen. Die Einwohner verteilen sich nach Sprache und Religion: 104 485 Griechisch-Orthodoxe griechischer Zunge, 8 276 Muslime türkischer Zunge, 4 481 Juden spanjolischer Zunge, 8 000 Katholiken italienischer Zunge. Die Muslime befinden sich nur auf den Inseln Rhodos und Coo. Wie der Rest der Bevölkerung sind die Muslime vom Heeresdienst befreit. Sie besitzen Elementarschulen, eine *Medrese* auf Rhodos, besondere Gerichte auf Rhodos und Coo für Streitfragen personenrechtlicher Art.

Türkische und islamische Bauwerke. Die Türken veränderten die Topographie von Rhodos nicht wesentlich. Höchstens trugen sie dazu bei, ihr orientalisches Aussehen zu verstärken. Sie verwandelten die lateinischen Kirchen in Moscheen und bauten neue. Die wichtigsten sind: die Moschee Ibrahim Pasha (947 = 1540/1), die Moschee Redjeb Pasha (996 = 1587/8), die Moschee Murād Re'is (berühmter *Re'is*, gefallen in einer Seeschlacht bei Cypern im Jahre 1609), um 1046 (1636/7) von Abū Bekr Pasha erbaut und im Jahre 1212 (1717/8) von Murābī Ḥasan Bey wiederhergestellt, die Moschee Sultān Mustafā (1178 = 1764). Die nach Sultān Sulaimān benannte Moschee ist modern.

Beachtenswert ist ausserdem das Vorhandensein einer Bibliothek, die arabische, türkische und persische Handschriften enthält. Sie wurde in den Jahren 1791, 1792 und 1799 durch den rhodischen Ḥāfiẓ Ahmed Agha als *Waḳf* gegründet.

Die islamischen Friedhöfe, die sich unterhalb der Festungsmauern ausdehnen, gehen teilweise bis auf die Belagerung von 1522 zurück. Viele Gräber historischer Persönlichkeiten, die auf Rhodos in Gefangenschaft oder im Exil waren, befinden sich in der Einzäunung der *Tekke* des Murād Re'is. Auf

folgende sei hinweisen: Djāni Girāy Khān (gest. 1636), Shāhin Girāy Khān (ermordet 1640), Sa'ādet Girāy Khān (gest. 1695), Šāfi (der angebliche Sohn Ḥamids, des Shāh von Persien, gest. 1175 = 1755/6), der Dichter Hashmet (gest. 1182 = 1768/9), der Grosswezir Yūsuf Pasha (ermordet 1715), der General Abū al-Kerīm Pasha (gest. 1302 = 1884/5).

*Litterature*: Ellendt und Gellert, *L'île de Rhodes*, Rhodos 1881; C. Torr, *Rhodes in modern Times*, Cambridge 1887; Ziwer Bey, *Radūs Ta'rikhi*, Rhodos 1898—1899; A. Maiuri, *Rodi*, Rom 1921; A. Gabriel, *La cité de Rhodes*, 2 Bde., Paris 1921—1923; Touring Club Italiano, *Possedimenti e Colonie*, Mailand 1929; G. Jacopi, *Rodi*, Bergamo 1923; H. Bahmann, *Archäologische turca in Rodi*, Mailand 1932; E. Rossi, *Assedio e Conquista turca di Rodi nel 1522 secondo le relazioni edite e inedite dei Turchi. Con un cenno sulla Biblioteca Ḥāfiẓ di Rodi*, Rom 1927; ders., *Nuove ricerche sulle fonti turche relative all'assedio di Rodi nel 1522*, in *K S O*, XV, 1934, 97—102; Vitalis Strumza, *Il „teche“ di Murād Keis a Rodi*, in *Riv. delle Colonie Italiane*, 1934, S. 3—19. (ETTORE ROSSI)

**RIBĀ** (A.), eigentlich Zuwachs, als Term. techn. Wucher und Zins, sowie überhaupt jeder ungerechtfertigte Vermögensvorteil ohne Gegenleistung. Ableitungen von derselben Wurzel werden auch in anderen semitischen Sprachen zur Bezeichnung der Zinsen gebraucht.

1. Termingeschäfte mit Zinszahlung sowie Spekulationen jeder Art bildeten einen wesentlichen Bestandteil des entwickelten Handelsverkehrs von Mekka (vgl. Lammens, *La Mecque à la veille de l'hégire*, S. 139 ff., 155 ff., 213 f.). Unter den Angaben der islamischen Quellen über Einzelheiten verdienen jedenfalls jene Glauben, nach denen einem Schuldner, der das Kapital (Geld oder Waren) mit den dazugeschlagenen Zinsen zum Fälligkeitstermin nicht bezahlen konnte, zwar Aufschub gewährt, zugleich aber die Schuldsomme verdoppelt wurde; das ist offenbar mit zwei Anspielungen des Korān's (Sūra III, 130; XXX, 39) gemeint und entspricht einer noch heute üblichen Praxis. Bereits in Sūra XXX, 39 (aus der dritten mekkanischen Periode; zu den Datierungen vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Korāns*, I) stellt der Korān den Ribā der Zakāt-Pflicht gegenüber, noch ohne ihn direkt zu verbieten: „Was ihr auf Zinsen gebt, damit es vom Vermögen der Leute Zinsen trage, das trägt keine Zinsen bei Allāh; was ihr aber als Zakāt gebt, im Streben nach dem Antlitz Allāh's — jene erhalten es verdoppelt“. Das ausdrückliche Verbot erfolgt in Sūra III, 130 (medinisch, offenbar früher als die folgende Stelle): „Ihr Gläubigen, verzehrt nicht den Ribā mit (immer wieder) verdoppelter Verdoppelung; fürchtet Allāh, vielleicht wird es euch wohl gehen“. Nachmals eingeschränkt werden musste dies Verbot in Sūra II, 275—80 (offenbar aus der früheren medinischen Zeit, vgl. zur folgenden Stelle): „Die den Ribā verzehren, werden sich nur so erheben wie jemand, den der Satan durch Berührung schlägt, deshalb weil sie gesagt haben: Der Verkauf ist gleich dem Ribā; aber Allāh hat den Verkauf erlaubt und den Ribā verboten. Wer also eine Ermahnung von seinem Herrn empfängt und sich enthält, der behält das, was nun einmal geschehen ist, und seine Sache liegt bei Allāh; wer aber rückfällig wird — das sind die Leute der Hölle, sie bleiben in ihr ewig. Allāh löscht den Ribā aus und lässt die Almosen



Zinsen bringen; Allāh liebt keinen sündigen Ungläubigen. . . . Ihr Gläubigen, fürchtet Allāh und verzichtet auf den restlichen Ribā, wenn ihr Gläubige seid; wenn ihr es aber nicht tut, so vernehmt den Krieg von Allāh und seinem Gesandten. Wenn ihr euch bekehrt, so behaltet ihr euer Kapital, ohne dass ihr Unrecht zufügt oder Unrecht erleidet. Wenn sich jemand in Schwierigkeit befindet, so warte man bis zur Zahlungsfähigkeit, und dass ihr es schenkt, ist besser für euch, wenn ihr einsichtig seid<sup>4</sup>. Um der dogmatischen Schwierigkeit einer ewigen Strafe für die Sünde eines Gläubigen auszuweichen, hat man den betreffenden Passus (schon vorausgesetzt bei al-Ṭabarī) dahin interpretiert, dass mit dem Rückfall das Erlaubthalten und nicht das einfache Begehen von Ribā gemeint sei; jedenfalls betrachtet der Korān den Ribā als Praxis der Ungläubigen und verlangt als Kriterium des Glaubens seine Unterlassung. So tritt er auch in Sūra IV, 161 (aus der Zeit zwischen dem Ende des Jahres 3 und dem Ende des Jahres 5; das gibt zugleich einen Anhalt für die Datierung der vorhergehenden Stelle) in einem Passus auf, der die gegen die Juden zu erhebenden Vorwürfe zusammenfasst: „Und weil sie Ribā nehmen, während es ihnen verboten worden ist, und das Vermögen der Leute unnütz verzehren“. Die Tatsache, dass die Hauptstellen gegen den Ribā aus der medizinischen Zeit stammen und dass den Juden die Übertretung seines Verbotes vorgeworfen wird, legt den Schluss nahe, dass zum islamischen Ribā-Verbot weniger die mekkanischen Verhältnisse als die nähere Bekanntheit des Propheten mit jüdischer Lehre und Praxis in Medina den Anstoß gegeben haben. In der Ausgestaltung der Lehre, wie sie uns in den Traditionen entgegentritt, ist der jüdische Einfluss jedenfalls unverkennbar (vgl. Juynboil, *Handleitung*, S. 286).

2. Die Traditionen geben auf die Frage, welche Arten von Geschäften unter das korānische Ribā-Verbot fallen, verschiedene Antworten, unter denen keine als authentisch betrachtet werden kann. Die Unkenntnis der genauen Interpretation wird in einer, offenbar von den Interessenten in Umlauf gesetzten, tendenziösen Überlieferung unterstrichen (die Tradition ist wohl älter als Lammens, *a.a.O.*, S. 214 annimmt); danach soll die Hauptstelle in Sūra II der letzte Teil des ganzen Korān's sein, den der Prophet vor seinem Tode nicht mehr habe erklären können. Dass das strikte Ribā-Verbot des islamischen Gesetzes sich erst allmählich herausgebildet hat, ist aus zahlreichen Traditionen deutlich. Neben der wiederholt überlieferten, aber auch bekämpften Ansicht, dass der Ribā lediglich in (dem Vermögensvorteil bei) einem Termingeschäft (*Nasī'a*, *Nagira*, *Dain*) bestehe, steht die noch deutlichere Formulierung, dass es bei gleichzeitiger Übereignung (*Yadan bi-Yad*) keinen Ribā gebe. Aber selbst bei Termingeschäften setzen mehrere Traditionen eine allgemeine Unbekanntheit mit den späteren Einschränkungen voraus: so soll man in Baṣra unter Ziyād Gold gegen Silber auf Kredit zu verkaufen gepflegt haben (das kann eine anti-umaiyadische Tendenz enthalten — vgl. unten über Mu'awiya —, ist aber doch bezeichnend); später hat man derartige Einkleidungen der gegen den Ribā gerichteten Traditionen zum Teil wieder gestrichen. Was man in der ältesten Zeit allgemein unter dem vom Korān verbotenen Ribā verstanden hat, scheint lediglich der Zins beim Darlehen (hauptsächlich von Geld und Lebens-

mitteln) gewesen zu sein; was darüber hinausgeht, ist als spätere Ausgestaltung anzusehen. So werden derartige Verbote verschiedentlich mit der Furcht vor Ribā begründet, wobei bisweilen die Anerkennung mit unterläuft, dass keine diesbezügliche Überlieferung vom Propheten vorliege; das wird auch so ausgedrückt, dass man auf neun Zehntel des Erlaubten verzichtet bzw. den Ribā noch zehnmal soweit gefasst habe. Die späterhin massgebende Auffassung ist in einer Gruppe von Traditionen niedergelegt, für die ein bezeichnendes Beispiel lautet: „Gold für Gold, Silber für Silber, Weizen für Weizen, Gerste für Gerste, Datteln für Datteln, Salz für Salz (und zwar), dasselbe für dasselbe, Gleiches für Gleiches, Zug um Zug; wenn diese Arten aber verschieden sind, so verkauft sie, wie ihr wollt, wenn es (nur) Zug um Zug geschieht“. Eine andere, häufig überlieferte Tradition verbietet ausdrücklich den Tausch verschiedener Quantitäten der gleichen Art, aber verschiedener Qualität (vgl. unten); weitere Überlieferungen verlangen die Quantitätsgleichheit auch beim Kauf verarbeiteter Edelmetalle für unverarbeitete. Dieser letztere Fall scheint besonders diskutiert worden zu sein, und als Vertreter der entgegengesetzten Ansicht und Praxis erscheint in mehr als einer Situation Mu'awiya (zugleich mit deutlicher anti-umaiyadischer Tendenz). Besonders gewissenhafte Leute gingen in der Abgrenzung des Ribā noch weiter als die Allgemeinheit und wollten selbst Weizen gegen Gerste nur in gleichen Quantitäten tauschen. Noch strenger war die Auffassung, die den Tausch selbst gleicher Quantitäten derselben Art, vor allem bei Edelmetallen, als Ribā betrachtete; diese Ansicht wird älter sein als eine erhaltene Auseinandersetzung mit der üblichen Meinung (z. B. Muslim, *Bāb Ba' al-Ta'ām mithlan bi-Mithl*), die sich auf die sekundäre Interpretation einer bereits anerkannten Überlieferung stützt, die offenbar lediglich den Tausch verschiedener Quantitäten der gleichen Art, aber verschiedener Qualität (vgl. oben) verbietet. Dasselbe allgemeine Tauschverbot wird auch für die Datteln ausgesprochen. Die Frage, ob der eine Vertragspartner dem anderen freiwillig einen Überschuss zuwenden dürfe, wird für den Tausch verneint, für das Darlehen bejaht. Die Herabsetzung des Schuldbetrages bei freiwilliger vorzeitiger Rückzahlung eines Darlehens wird teils als Gegenteil des Ribā gestattet, teils missbilligt, teils als dem Ribā gleichartig verboten; jedenfalls ergibt sich aus den Zeugnissen das Bestehen dieser Praxis. Auch der Verkauf von Tier gegen Tier auf Kredit wird nicht einhellig beurteilt.

Zahlreiche Traditionen verbieten den Ribā, ohne ihn näher zu definieren; der Prophet soll dies Verbot besonders bei seiner Abschiedswallfahrt ausgesprochen haben (kaum historisch). Der Ribā ist eine der schwersten Sünden; selbst die geringste seiner vielen Arten ist so schlimm wie ein Inzest, u. a. Alle an einem Ribā-Geschäft Beteiligten werden verflucht, den Schuldigen wird die Hölle angedroht, verschiedene Arten von Strafe werden geschildert; auch in dieser Welt wird das Ribā-Gut nicht gedeihen. Trotz alledem sieht die Überlieferung das Überhandnehmen des Ribā voraus.

In Zusammenhang mit dem Ribā werden in der Tradition verschiedene altertümliche Kaufgeschäfte besonderer Art wie *Muḥāḡala*, *Mukḥābāra*, *Muzābana* usw., die auf den Tausch verschiedener Qualitäten bzw. Entwicklungsstadien der gleichen Art, unter Umständen mit Quantitätsverschiedenheit,

hinauslaufen, verboten; eine Ausnahme wird, offenbar wegen ihrer unabweisbaren praktischen und sozialen Notwendigkeit, für die sog. *ʿArīya* (Plur. *ʿArāyā*) gemacht, zur Nahrung bestimmte Frischdatteln an Bäumen, die man in kleineren Mengen für Trockendatteln eintauschen darf.

3. Während an dem Bestehen des korānischen Ribā-Verbotes nie gezweifelt worden ist, setzt sich die in der Tradition zum Ausdruck kommende Meinungsverschiedenheit über die darunter fallenden Taibestände in der ältesten Entwicklungsstufe der islāmischen Rechtslehre fort. Einstimmigkeit herrscht über die grossen Linien der Einschränkungen, denen der Tausch von ribā-fähigem Gut (*Māl ribawī*) zu unterwerfen sei: er ist nur bei gleichzeitiger Übereignung und, soweit es sich um Waren derselben Art handelt, nur in gleichen Quantitäten gestattet; beim Darlehen ist die Ausbedingung der Rückgabe einer grösseren Quantität ohne Rücksicht auf die Art des Objektes verboten. Als *Māl ribawī* gelten allgemein Gold und Silber (nur ganz ausnahmsweise sind Scheidemünzen eingeschlossen worden). Umso grösser sind die Meinungsverschiedenheiten darüber, was ausser den Edelmetallen den Ribā-Bestimmungen unterliege. Vereinzelt finden sich noch Ansichten, die sich von der massgebenden Traditionsgruppe (vgl. oben) prinzipiell unbeeinflusst zeigen; so wenn man alles Verwertbare den Ribā-Bestimmungen unterwirft (Ibn Kaisān), oder alle Geschäfte mit Sachen von gleicher Art (Ibn Sirin, Hammād), oder wenn man alles *zakāt*-pflichtige für *Māl ribawī* hält (Rabīʿa b. Abi ʿAbd al-Rahmān). Andere Meinungen weichen in der Behandlung des ribā-fähigen Gutes von jener Traditionsgruppe ab, wenn auch nicht bekannt ist, was sie darunter verstehen: etwa wenn man beim Tausch innerhalb derselben Art nicht die Quantitätsgleichheit, sondern die Gleichwertigkeit der beiden Mengen verlangt (Hasan al-Basri), oder die Quantitätsgleichheit auch beim Tausch verschiedener Arten, offenbar innerhalb eines bestimmten Kreises von ribā-fähigem Gut (Saʿīd b. Djubair). Die alte Auffassung, dass es bei gleichzeitiger Übereignung keinen Ribā gebe, wird ʿAtāʾ und den Rechtsgelehrten von Medina zugeschrieben. Die Ansichten der meisten Autoritäten aber, und zwar gerade diejenigen, die später in den Rechtsschulen fortleben, setzen die Anerkennung des Wortlauts jener Traditionsgruppe voraus und differieren lediglich in seiner Interpretation. So werden als Vorläufer der späteren zāhiritischen Lehre genannt: Tāwūs, Masrūk, al-Shāfiʿi, Kādalā, ʿUthman al-Battī; als Vorläufer der hanafitischen: al-Zuhri, al-Hakam, Hammād (vgl. aber oben), Sufyān al-Thawri; als Vorläufer der älteren Ansicht al-Shāfiʿi's: Saʿīd b. al-Musaiyib und andere; als Vorläufer seiner jüngeren Ansicht: al-Zuhri (vgl. aber oben) und Yahyā b. Saʿīd. Über die Fragen, ob ein Darlehen in einer anderen Art zurückgezahlt werden dürfe, dergleichen was zu geschehen habe, wenn sich bei einem Tausch von *Māl ribawī* nach der Besitzergreifung Mängel zeigen, bestehen alte Meinungsverschiedenheiten.

4. In der erwähnten Traditionsgruppe werden als Waren, bei deren Tausch der Ribā verboten ist, neben Gold und Silber ausdrücklich genannt: Weizen, Gerste, Datteln und Salz (bisweilen auch Rosinen, vereinzelt Butter und Öl). Die Zāhiriten nehmen auf Grund ihrer prinzipiellen Ablehnung der Analogie (*Kīyās*) an, dass jenes Verbot nur für jene sechs ausdrücklich genannten Warenarten

Geltung habe (die anderen Arten werden als schlecht bezeugt zurückgewiesen). Die anderen Rechtsschulen dagegen betrachten die in der Tradition genannten Arten nur als Beispiele für die unter den Begriff des *Māl ribawī* fallenden Gattungen, weichen aber in der Feststellung dieser Gattungen voneinander ab. Nach den Ihanafiten und den Zaiditen (desgleichen al-Awzāʿi) vertreten Gold und Silber die Gattung des durch Gewicht Bestimmten (*maẓwūn*), die anderen vier Arten die Gattung des durch Mass Bestimmten (*makīl*); auf dieselbe Auffassung läuft praktisch die Lehre der Imāmiten hinaus. Nach den Mālikiten und den Shāfiʿiten vertreten Gold und Silber die Gattung der Edelmetalle, die sich in ihnen erschöpft, und die vier anderen Arten die Gattung der Lebensmittel; und zwar nach den Mālikiten der eigentlichen Speisen, soweit sie zur Aufbewahrung geeignet sind, nach der älteren Ansicht al-Shāfiʿi's der Lebensmittel, die durch Gewicht und Mass bestimmt werden, nach seiner jüngeren Ansicht, die zugleich die Lehre seiner Schule ist, der Lebensmittel ohne Einschränkung. Die Lehre der Hanbaliten entspricht der der Ihanafiten; in Bezug auf die „vier Arten“ sind von Ahmed b. Ihanbal zwei weitere Ansichten überliefert, die den beiden des al-Shāfiʿi entsprechen. Dabei gelten Weizen und Gerste als zwei verschiedene Arten nach den Hanafiten, den Shāfiʿiten und der bekannteren Überlieferung der Hanbaliten (sowie den Zāhiriten, Zaiditen und Imāmiten); als eine einzige Art nach den Mālikiten und der anderen Überlieferung der Hanbaliten (auch nach al-Laith b. Saʿd und al-Awzāʿi). Die Hanafiten und die Imāmiten begnügen sich, soweit es sich nicht um den Tausch von Edelmetallen handelt, im Gegensatz zu den anderen genannten Schulen mit der Festsetzung der Quantitäten und verlangen nicht die aktuelle Übereignung während der Verhandlung (*Madjlis*); die Zāhiriten fordern durchweg in strikter Interpretation des Wortlauts einer Überlieferung sogar eine im strengsten Sinne gleichzeitige Übereignung. Der Verkauf von Frischdatteln gegen Trockendatteln wird von sämtlichen Schulen ausser den Hanafiten auf Grund einer Tradition verboten, der Tausch von *ʿArāyā* umgekehrt von den Hanafiten nicht zugelassen, von den anderen Schulen aber recht uneinheitlich geregelt; hinsichtlich des Tausches verschiedener Bearbeitungsstadien desselben Grundstoffes bestehen überhaupt zahlreiche Meinungsverschiedenheiten. Beim Tausch gattungsgleicher Waren, die nicht *Māl ribawī* sind, wird die Quantitätsverschiedenheit allgemein zugelassen, die Stundung (*Nasiʾa*, *Nasāʾ*) der einen Leistung von den Hanafiten und den Zaiditen immer noch verboten, von den anderen Schulen im allgemeinen (mit Differenzen im einzelnen) gestattet. Beim Kauf von Waren, auch solcher, die zum *Māl ribawī* gehören, gegen Edelmetall ist sowohl der Terminkauf (*Salām*) wie der Kreditkauf (*Baiʿ al-ʿIna*), mit Stundung der Warenlieferung bzw. der Zahlung, erlaubt; die anscheinende Analogiewidrigkeit des einen Geschäftstyp für sich bildenden *Salām* hat zu prinzipiellen Erörterungen Anlass gegeben. Die Stundung beider Leistungen gilt auf Grund einer Tradition bei allen Kauf- und Tauschverträgen durchweg als verboten.

5. Das Ribā-Verbot spielt im System des islāmischen Rechts eine grosse Rolle; die Struktur des grössten Teils des Obligationenrechts erklärt sich aus dem Streben, das Verbot von Ribā und *Maisir* (d. h. Risiko; vgl. den Art.) bis in



seine letzten Konsequenzen zur Geltung zu bringen (Bergsträsser, in *Isl.*, XIV, 79). Ribā beim Darlehen liegt nicht nur dann vor, wenn man sich die Rückzahlung einer grösseren Quantität, sondern *al-maḥallat* wenn man sich irgendeinen Vorteil ausbedingt. Daher ist selbst der Wechsel (*Safṭadja*) teils missbilligt (so bei den Hanafiten), teils geradezu verboten (so bei den Shāfiiten), weil sein Käufer, der als Gläubiger gilt, den Nutzen der Vermeidung der Transportgefahr hat. Das hat die weite Verbreitung dieser Einrichtung im arabischen Mittelalter und ihre Einwirkung auf den europäischen Geldverkehr nicht hindern können. Man war sich aber immer bewusst, dass die direkte Übertretung des Ribā-Verbotes eine schwere Sünde sei; deshalb verweigern fromme Muslime noch heutzutage nicht selten die Annahme von Bankzinsen. Die tief in das praktische Leben eingreifende Bedeutung des Ribā-Verbots einerseits, die Bedürfnisse des Handels andererseits haben eine Anzahl von Umgehungsgeschäften entstehen lassen. Gegen verschiedene Geschäfte derart ist auch vom Standpunkt des Gesetzes aus formell nichts einzuwenden; daher werden sie in manchen Rechtsbüchern angeführt und ausdrücklich für erlaubt erklärt. Namentlich die Shāfiiten, die späteren Hanafiten und die Imāmiten haben solche Umgehungsgeschäfte anerkannt, während die Mālikiten, die Ḥanbaliten und die Zaiditen sie ablehnen. Jene Anerkennung steht nicht im Widerspruch zur systematisch konsequenten Durchführung des Verbotes im *Fikḥ*: die Bestimmungen des göttlichen Gesetzes sind in ihrem inneren Grunde verstandesmäßig nicht erfassbar; das zeigt sich beim Ribā gerade in der Beschränkung auf gewisse Warenarten. So gehören auch die Zāhiriten zu den energischsten Verteidigern der Umgehungen des Ribā-Verbotes; ihre Argumentation beruht übrigens nicht bloss auf der formell-negativen Ablehnung des Analogieschlusses, sondern auch auf der inhaltlich-positiven Wertung der den Umgehungen zugrundeliegenden Absicht. Eines der ältesten Geschäfte derart, gegen das bereits mehrere Traditionen Stellung nehmen, ist der doppelte Kaufvertrag (nach dem einen seiner Bestandteile heisst dies Geschäft *Baʿ al-ʿIna*, Kreditkauf par excellence): man verkauft an jemand, der Geld auf Zinsen leihen will, einen Gegenstand gegen die Summe von Kapital und Zinsen, die auf einen bestimmten Termin gestundet werden, und kauft den Gegenstand gleichzeitig gegen das sofort fällige Kapital zurück. Diese Transaktion ist unter dem Namen *Mohatra* (aus ar. *Mukhāṭara*) vom mittelalterlichen Europa übernommen worden (vgl. Juynboll, *Handleiding*, S. 289, Anm. 1 und E. Bussi in: *Rivista di storia del diritto italiano*, V, Heft 2). Eine andere Art der Umgehung besteht darin, dem Gläubiger durch einen Pfand- oder einen fingierten Kaufvertrag den Nutzen einer Sache als Zinsen zuzuwenden. Alle diese Praktiken sind heute noch gebräuchlich, und trotz des Ribā-Verbotes blüht das gewerbmässige Geldverleihen in den meisten islamischen Ländern (50 Prozent gelten oft als mässiger Zinssatz).

*Litteratur*: Zu den Traditionen vgl. ausser den Nachweisen bei Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Usury, besonders die Zusammenstellung in *Kanz al-ʿUmmāl*, Bd. II, Nr. 4623 ff., 4951 ff. Vom jeweiligen Standpunkt des Verfassers aus ist das Traditionsmaterial behandelt bei Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Nr. 1478 ff.; al-Šanʿānī, *Subul al-Salām* (Kairo 1345), III,

45 ff.; al-Šawkānī, *Nail al-Awṭār* (Kairo 1345), V, 295 ff. — Diskussion der verschiedenen Ansichten bei den genannten Autoren und bei al-Nawawī, *al-Maḍmūʿ* (Kairo 1348), IX, 390 ff. — Die Differenzpunkte der vier grossen Rechtsschulen sind übersichtlich zusammengestellt bei Ibn Hubaira, *Kitāb al-Ifṣāḥ* (Aleppo 1928), S. 164 ff. — Zum Ribā als schwerer Sünde vgl. Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Kitāb al-Zawāʿir* (Bulāq 1284), I, 231 ff. — Europäische Bearbeitungen: allgemein: Goldziher, *Die Zāhiriten*, S. 41 ff.; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, 141 f., 152 f., 244 f.; Amedroz, in *J R A S*, 1916, 299 ff.; hanafitisch: Bergsträsser-Schacht, *Grundzüge des islamischen Rechts*, S. 62 f.; Dimitroff, *Asch-Schaibānī*, in *M S O S*, XI/n, 105 f., 156 ff.; shāfiitisch: Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 270 ff.; ders., *Handleiding* (3. Aufl.), S. 285 ff.; Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 279 ff.; mālikitisch: Guidi-Santillana, *Sommario del diritto malechita*, II, 186 ff., 282 ff.; imāmitisch: Querry, *Droit musulman*, I, 402 ff. — Zu den Umgehungsgeschäften vgl. Juynboll, *a. a. O.*; Schacht, *Das Kitāb al-ḥiyāl wa ʿl-makḥārīdī des al-Khaṣṣāf*, Kap. 2 und 3 mit Übersetzung und Kommentar (dieser Text stammt vermutlich aus dem Irāk um 400). — Zur Praxis des Zinsnehmens vgl. Juynboll, *a. a. O.*, sowie die Reisewerke, z. B. Snouck Hurgronje, *Mekka in the latter part of the 19th century*, S. 4 f.; Polak, *Persien*, I, 345.

(JOSEPH SCHACHT)

**RIBĀT** (A.), befestigtes muslimisches Kloster. Von den verschiedenen Erklärungen, die man für dieses von der Wurzel *raḇaṭa* „anbinden, anknüpfen“ abgeleitete Wort angeführt hat, ist die vernünftigste die, welche sich auf Sūra VIII, 62 bezieht: „Rüestet gegen sie [die Feinde Gottes], was ihr an Streitkräften und Pferdeplätzen besitzen könnt...“ (*min ribāṭi ʿl-khaili*). Das Ribāt ist ursprünglich der Ort, wo man die Reittiere versammelt und festbindet, um sie zum Aufbruch für eine Expedition bereit zu halten. Ribāt soll dann auch den sehr naheliegenden Sinn „Wechselstation der Kuriere, Karawanseraï“ haben. Jedoch hat das Wort schon frühzeitig eine Art religiöser wie militärischer Niederlassung bezeichnet, die typisch islamisch zu sein scheint.

Die Einrichtung des Ribāt geht zurück auf die Pflicht zum heiligen Krieg [دِيَار, s. d.], auf die Verteidigung und Ausbreitung des Islāmgelbietes durch die Waffen. Das byzantinische Reich kannte auch das befestigte Kloster, wie das Mandra-Kion in Karthago in der Nähe des Meeres, wovon Prokopius spricht; es ist aber fraglich, ob die Mönche in diesem Kloster irgend eine militärische Rolle gespielt haben. Die regulären oder gelegentlichen Insassen des Ribāt sind dagegen in erster Linie Glaubenskämpfer. Die Ribāt's sind vor allem Festungen, Truppenkonzentrationslager an den gefährdeten Punkten der islamischen Grenzen. Ebenso wie die Burgen im Abendland bieten sie den Bewohnern des Gebietes im Fall der Gefahr eine Zuflucht. Sie dienen als Wachtposten, um die bedrohte Bevölkerung zu alarmieren und das Signal an die anderen Grenzgarisonen und an die im Innern des Landes, die den Verteidigern helfen können, weiterzugeben. Solch ein Ribāt muss also aus einer befestigten Umwallung bestehen mit Unterkunftsräumen, Waffen- und Proviantspeichern sowie einem Signalturm. Selbstverständlich war dieses

Bauschema, dessen Entwicklung im folgenden aufgezeigt wird, oft nur sehr summarisch befolgt. Das Ribāṭ bestand in den meisten Fällen lediglich aus einem Wachturm und einer kleinen Befestigung, so wie sie die Byzantiner an ihren Grenzen bauten. Auf diese Weise ist auch die grosse Zahl von Ribāṭ's erklärlich, welche die Geographen nennen. So sollen in Transoxanien allein nicht weniger als 10 000 bestanden haben (Ibn Khallikān, Übers. de Slane, I, 159, Nr. 3). Die Meerengen waren auch reichlich damit besät. Sie existierten längs der ganzen Küste Palästinas und Nordafrikas. Die mit den Ribāṭ verbundenen oder alleinstehenden Feuertürme ermöglichten es angeblich, in einer Nacht von Alexandria bis nach Ceuta Signale zu geben. Das ist natürlich eine Übertreibung; jedoch ist hieraus wohl die Verwendung eines ziemlich schnell funktionierenden Signalsystems zu entnehmen und die Erwähnung Alexandrias zu beachten, dessen Pharos selbst die Rolle eines Ribāṭ gespielt zu haben scheint. Die Küste Spaniens hatte auch ihre Ribāṭ's und ebenso die Landgrenze gegenüber den christlichen Königreichen besonders seit dem Aufkommen der Almoraviden, zu deren Zeit der *Djihad* in verstärktem Masse geführt wurde. Für Sizilien bietet Ibn Hawkal merkwürdige Nachrichten über die Ribāṭ's in der Nähe von Palermo; bekannt ist auch das Städtchen Rabato auf der Insel Gozo im maltesischen Archipel.

Frömmigkeit veranlasste Privatpersonen, die Zahl dieser Gründungen noch zu erhöhen, besonders in Ifrikiya in der Umgebung von Städten, wie Tripolis oder Sfax. Das Bauen eines Ribāṭ aus eigenen Mitteln, bzw. das Verstärken seiner Befestigungen galt als frommes Werk. Verdienstlich war es auch, Leute dafür zu gewinnen, um dort der Sache des Islām zu dienen, die Garnison zu verproviantieren und schliesslich sogar selbst darin einzutreten. Für die Küste Palästinas kennt al-Mukaddasī eine andere ebenso Gott wohlgefällige Verwendung der Ribāṭ. Ihre Signalfeuer zeigten an, wenn christliche Schiffe mit muslimischen Gefangenen an Bord herannahen, um deren Loskauf man dann verhandelte; jeder bemühte sich, seinen Mitteln entsprechend dazu beizutragen.

Die Gründung der grossen Ribāṭ's und der sehr vielen kleinen war natürlich das Werk des Landesherren. In Ifrikiya war das erste Ribāṭ Monastir, das der 'Abbāsiden-Gouverneur Harthama b. A'yān im Jahre 179 (795) erbaute. Die Blütezeit war das III. (IX.) Jahrh.: Die Aghlabiden vermehrten längs der Küste im Osten die eigentlichen Ribāṭ's und die *Mahras*. Dies Wort bezeichnet eine Umwallung, die eine kleine Garnison einschliessen konnte, oder einen Wachturm. Monastir behielt seinen ehrenvollen Vorrang, den der Prophet selbst verheissen haben soll. Im XII. Jahrh. überführte man dorthin die Toten von al-Mahdiya, damit ihnen die Segnungen dieses geweihten Bodens zuteil wurden. Aber das von dem Aghlabiden Ziyādat Allāh im Jahre 206 (821) gegründete Ribāṭ Sūsa hatte auch eine grosse Bedeutung erlangt. Bekanntlich war Sūsa der Hafen, wo die für die Eroberung Siziliens bestimmten Truppen in See stachen.

Im Vergleich zu der Ostküste Ifrikiya's, die direkt den Angriffen der Rūm ausgesetzt war oder als Ausgangspunkt für überseeische Expeditionen diente, war das übrige Gestade der Berberei weit weniger geschützt. Man hatte indessen Ribāṭ's an der Küste des Maghrib al-aḡṣā, in Nakūr und Arzila erbaut, um einer Rückkehr der normannischen

Piraten vorzubeugen, in Sale, um den Kampf gegen die häretischen Barghawāta leichter führen zu können.

Wenn auch die meisten Ribāṭ offizielle Stiftungen waren, scheint doch der Dienst, den die Insassen dort verrichteten, ihnen nicht auferlegt worden zu sein. Die Leute des Ribāṭ, die *Murābiṭūn*, waren Freiwillige, fromme Männer, die das Gelübde abgelegt hatten, sich der Verteidigung des Islām zu widmen. Möglicherweise waren dort einige wie in ein Kloster eingetreten, um dort ihre Tage zu beschliessen; der grösste Teil zog sich aber mehr oder weniger lang dorthin zurück, und die Besatzung erneuerte sich mehrere Male in einem Jahr. Im Ribāṭ von Arzila geschah dieser Wechsel am *Ashura-Fest* (10. Muharram) zu Beginn des Ramadān und am *Id al-kabir*; damit verbunden war ein bedeutender Jahrmakkt. Im Falle eines Alarms wurde die Besatzung durch wehrfähige Männer der Umgegend, die man mit Trommelwirbel zusammenrief, verstärkt (so in Palästina, nach al-Mukaddasī).

Das Leben in den Ribāṭ wurde ausgefüllt mit Wachdienst und militärischen Übungen, aber auch mit frommen Übungen. Die Marabuts bereiteten sich durch langes Beten unter Leitung eines verehrten *Shaikh's* auf den Martyrertod vor. Jedoch weist der Reisende Ibn Hawkal auf eine Schattenseite in diesem erbaulichen Milieu. Bei Erwähnung der Ribāṭ's von Palermo im IV. (X.) Jahrh. sagt er, dass sie der Treffpunkt der Landstreicher waren, die hier ausserhalb der geordneten Gesellschaft auf Kosten der frommen und mildtätigen Leute ihren Lebensunterhalt fanden.

Der doppelte, militärische wie religiöse Charakter im Leben der Marabuts drückt sich auch in der Architektur der alten auf uns gekommenen Ribāṭ's aus. Tunesien hat uns zufällig die Ribāṭ's Monastir und Sūsa erhalten. Ersteres hat noch ein sehr grossartiges Aussehen, aber viele spätere Umänderungen haben seinen Grundriss verwirrt. Das zweite einfachere kann als Typ gelten. Mit seiner viereckigen Umwallung und seinen halbrunden Türmen an den Ecken und in der Mitte der Seiten erinnert es an die byzantinischen Befestigungen des Landes. Der einzige Zugang liegt an einem der mittleren ausspringenden Winkel. Auf einer Treppe steigt man im Innern in den mittleren Hof hinab, der rings von bedeckten Gängen und einfachen Zellen umgeben ist. Das erste Stockwerk, zu dem zwei Treppen führen, hat auf drei Seiten des Hofes ebenfalls Zellen. Auf der ganzen Länge der vierten Seite erstreckt sich ein Saal mit einem *Mihrāb*; das ist der Betsaal des Ribāṭ. Die *Kibla*-Mauer ist von Bogennischen durchbrochen. In gleicher Höhe mit dem flachen Dach über diesem ersten Stock liegt die Tür zum Signalturm. Dieser zylindrische Turm ruht auf der viereckigen Untermauerung eines ausspringenden Winkels und beherrscht mit beinahe 20 m Höhe den gesamten Festungskomplex. Eine kleine Kuppel, die ebenfalls über das flache Dach hinausragt, krönt wie bei den Moscheen der damaligen Zeit die quadratische Fläche vor dem *Mihrāb* des Betsaals.

Das Ribāṭ von Sūsa versetzt uns in die heroischen Zeiten, als diese Einrichtung noch einen rein kriegerischen Charakter trug und diese Grenzposten an den äussersten Punkten des Islāmgebiets eine strategische Rolle spielten. Sie sollten diese Eigenschaft bis zum V.—VI. (XI.—XII.) Jahrh. im Maghrib al-aḡṣā behalten, wo der Kampf gegen die



Christen Spaniens die Tradition des *Djihād* lebendig erhielt. Bekanntlich war ein Ribāt auf einer Insel des atlantischen Ozeans der Ausgangspunkt des Aufstiegs der Lamtūna-Berber und brachte ihnen den Namen Almoraviden (*al-Murābiṭūn*) ein, worunter sie in der Geschichte bekannt sind. Die sie verdrängenden Almohaden hatten auch ihre Ribāt's, von denen wenigstens zwei erwähnt zu werden verdienen. Das Ribāt Tāzā wurde im Jahre 528 (1138) von 'Abd al-Mu'min in dem Augenblick befestigt, als er gegen die Almoraviden einen Kampf führte, der ganz nach einem heiligen Kriege aussah. Das Ribāt al-Faṭḥ, dessen Name in der Stadt Rabat erhalten ist, wurde zwar nicht der Einschiffungshafen, aber doch das grosse Sammelager für die Heere, die sich zur Überfahrt nach Spanien rüsteten. Das Ansehen dieser Almohaden gründung sollte die Dynastie überleben, auf die sie zurückging. Rabat oder vielmehr das Nachbarstädtchen Shāllā, das selbst als Ribāt galt, wurde die Nekropole der Merinidenfürsten, die dadurch, dass sie sich dort beerdigen liessen, hofften, an den Verdiensten der Glaubenskämpfer teilzunehmen.

Im VIII. (XIV.) Jahrh. baute man noch, um den Landungen der Christen an der Küste zuvorzukommen, *Maḥras* und Signaltürme, „um als Ribāt's zu dienen“. Jedoch waren nach Ibn Marzūq, dem Geschichtschreiber des Meriniden Abu 'l-Ḥasan, diese Posten von Leuten besetzt, die einen Sold empfangen. Es waren also keine wirklichen Ribāt, deren Insassen sich aus Freiwilligen rekrutierten. Wenn wir jedoch sehen, dass bis zum XVI. Jahrh. im Maghrib al-aḡṣā ein Ribāt wie das von Asfi im Kampf gegen die portugiesischen Christen eine militärische Rolle spielte, so hatte diese Einrichtung im Osten, in den Ländern, wo die Ungläubigen den Islām nicht mehr gefährdeten, ihren Charakter geändert, oder besser: asketische Disziplin und fromme Rezitationen, die schon in den alten Ribāt gang und gäbe waren, hatten die militärischen Übungen gänzlich verdrängt. Vom VI. (XII.) Jahrh. an und vielleicht sogar schon früher gab die Entwicklung der Mystik und die Bildung von Sūfi-Bünden diesen Kasernen eine neue Bestimmung: es wurden Klöster aus ihnen. Von Persien aus, wo diese Umgestaltung der Ribāt begonnen hatte, breitete sie sich schnell über die ganze Welt des Islām aus. Im Osten vermengte sich das Ribāt mit dem persischen *Khānāḳā*. Ibn Djubair (ed. Wright—de Goeje, S. 243) erwähnt in Rās al-'Ain, im Norden der syrischen Wüste, ein von Sūfi's gegründetes *Khānāḳā*, das auch Ribāt genannt wird. Wenn indessen ein Schriftsteller wie Ibn al-Shihna bei der Beschreibung Aleppos zwischen den *Khānāḳā* und den Ribāt zu unterscheiden scheint, so ist für uns dieser Unterschied nicht mehr klar. Es lässt sich nur vermuten, dass die *Khawānīq* von regulären Insassen bewohnt sind, die ihr ganzes Leben darin verbringen, während die Ribāt wie früher fromme Leute aufnehmen, die sich dort nur eine gewisse Zeit aufhalten; aber man kann das nicht mit Sicherheit behaupten. Jedenfalls haben die vier in der Stadt Aleppo selbst gelegenen Ribāt's (eins in Verbindung mit einer Madrasa und mit dem Mausoleum der Stifterin mit Korānlesern und Sūfi's) nichts Militärisches mehr an sich, ebenso wenig die beiden Ribāt's in Mekka, von denen Ibn Battūta spricht. In Kairo ist die einzige von van Berchem verzeichnete Inschrift, in der das Wort Ribāt vorkommt, die Inschrift am Kloster des Malik Ashraf 'Ināl (860 = 1455).

In der Berberei, wohin die mystische Woge von Osten her im V./VI. (XI./XII.) Jahrh. gelangte, wurde die Bezeichnung Ribāt ebenfalls beibehalten, aber unter Einschluss der *Zāwiya*, wo sich Asketen um einen Shaikh oder dessen Grab scharten. Zwar macht Ibn Marzūq einen Unterschied dabei, der uns doch noch dunkel bleibt. Bei Erwähnung der von seinem Herrn Abu 'l-Ḥasan gegründeten *Zāwiya*'s sagt er zuerst, dass *Khānāḳā*, ein persisches Wort, denselben Sinn wie Ribāt habe, und fährt dann fort: „In der Terminologie der *Faḳīr* versteht man unter Ribāt, sich dem heiligen Krieg und der [Grenz-] Bewachung widmen. Bei den Sūfi's bezeichnet es dagegen die Stelle, wo man sich einschliesst, um die Göttlichkeit anzubeten“. Letzterer Wortgebrauch scheint wohl zu seiner Zeit der gebräuchlichste gewesen zu sein. Das Ribāt al-'Ubbād ist die Gesamtheit der bei Tlemcen um das Grab des berühmten Mystikers Sidi Bū Madyan gruppierten frommen Stiftungen; das Ribāt Taskedelt südwestlich von Oran ist einer heiligen Persönlichkeit der Banū Iznāsen gewidmet; das Ribāt Tafertast an den Ufern des Wādī Sbū umfasst die Totenkapelle zweier Merinidenfürsten und die Unterkunft der *Tulbā*, der Korānleser.

Mit diesem unzutreffenden Gebrauch des alt-arabischen Ausdrucks lässt sich vielleicht der vergleichen, den das Wort *Murābiṭ* (Marabut) erlangt hat. Man bedient sich dieses Wortes zur Bezeichnung irgend eines Heiligen, einer Person, die infolge ihrer eigenen Verdienste, infolge ihrer empfangenen mystischen Weihe oder infolge ihrer Verwandtschaft mit einem *Walī* von ihrer Umgebung verehrt wird.

In Andalusien, dem letzten Land des *Djihād*, haben die Ribāt vermutlich die verschiedenen Grenzen bezeichnet, welche die „Reconquista“ der Reihe nach dem Islām-Gebiet vorschrieb; aber um hier sicher zu gehen, müssen wir abwarten, welche näheren Angaben über die Chronologie der Burgen und ihre Bestimmung die von F. Hernandez und H. Terrasse unternommenen Textstudien und Untersuchungen über die militärische Architektur des muslimischen Spanien zutage fördern. Die Bedeutungsentwicklung des Wortes Ribāt lässt vermuten, dass dies Wort später keine Festung mehr bezeichnete. Bei den arabischen Schriftstellern Spaniens und al-Maḳḳari wird Ribāt wie bei den *Faḳīr*, von denen Ibn Marzūq spricht, oft für den im allgemeinen defensiv geführten heiligen Krieg gebraucht; ins Spanische ist es in der Form *rebato* eingedrungen, und zwar wie J. Oliver Asin nachwies, in der Bedeutung „ein von einer Reitertruppe nach muslimischer Taktik ausgeführter Handstreich“. Wenn jedoch der arabische Ausdruck seinen ursprünglichen Sinn verloren hatte, so war ein anderes davon abgeleitetes Wort allgemein üblich geworden, das aber offenbar eine etwas andere Sache bezeichnete. Spanien erlebte eine starke Zunahme der *Rābiṭa*, die sich in Ortsnamen unter den Formen Rāpiṭa, Rāvita, Rábida erhalten haben. Das Wort *Rābiṭa* war auch in der Berberei bekannt; es bezeichnete „eine Einsiedelei, wohin sich ein Heiliger zurückzog und wo er im Kreise seiner Schüler und frommen Diener lebte“ (vgl. *Maḳṣad*, Übers. Colin, S. 240 und den Art. *Zāwiya*). Alles spricht dafür, dass dies in Spanien ebenso war. Das Wuchern der *Rābiṭa* in Spanien und ihre mögliche Vermischung mit den Ribāt's steht in enger Beziehung zu der grossen Bewegung mystischer Frömmigkeit, die von Persien ausgehend Klöster — *Khānāḳā* im Orient, *Zāwiya* in der

Berberei — an die Stelle der mehr militärischen als religiösen Zwecken dienenden Gründungen aus den grossen Zeiten des Islām gesetzt hat.

*Litteratur:* Abu 'l-'Arab, *Classes des savants de l'Ifrikiya*, ed. u. Übers. Ben Cheneb, Alger 1920; al-Bakri, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. u. Übers. de Slane, Alger 1911–13; al-Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. u. Übers. Dozy u. de Goeje, Leiden 1866; Ibn Hawkal, Übers. de Slane, in *JA*, 1842, I, 168; ders., *Description de Palerme*, Übers. Amari, in *JA*, 1845, I, 96; Ibn Khallikān, Übers. de Slane, *Biographical Dictionary*, I, 159, Nr. 3; al-Mukaddasi, in Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 23–4; Ibn al-Shihna, *Les perles choisies*, Übers. Sauvaget, Bairūt 1933, I, 107; Ibn Marzūk, *Musnad*, ed. u. Übers. E. Lévi-Provençal, in *Hespéris*, V, 1925; Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, s. v. *ribāt*, *mahras*; Van Berchem, *Matériaux pour un Corpus-Egypte*, Paris 1894, S. 162, Nr. 3; S. 408, Nr. 4; Douglé, *Les Marabouts*, in *R H A*, XL–XLI (1900); H. Basset u. E. Lévi-Provençal, *Chella*, Paris 1923; G. Marçais, *Note sur les ribāts en Berbérie*, in *Mélanges René Basset*, Paris 1925, II, 395–430; ders., *Manuel d'art musulman*, I, 45–6; Jaime Oliver Asin, *Origen arabe de rebato, arrobda y sus homonimos*, Madrid 1928; H. Basset u. H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades* (Coll. *Hespéris*), 1932: Ribāt von Tīt, S. 337–76.

(GEORGES MARÇAIS)

**RIDĀ**, osmanischer Dichterbiograph. Mehmed Ridā b. Mehmed mit dem Beinamen Zehir Mār-zāde stammt aus Adrianopel. Über seinen Lebensgang ist lediglich bekannt, dass er eine Zeitlang das Amt eines *Mufī* in Uzun Köprü (unweit Adrianopel) ausübte und 1082 (1671) in seiner Geburtsstadt verstarb. Ausser einer Gedichtsammlung (*Diwān*) verfasste Ridā ein *Tedhkirot al-Shu'arā'* betiteltes lebensgeschichtliches Sammelwerk, worin er auf knappe Weise in alphabetischer Anordnung die Dichter behandelt, die in der ersten Hälfte des XI. Jahrh. d. H., also etwa in den Jahren 1591 bis 1640 gelebt haben. Einleitend behandelt er elf dichtende Sultane. Das Buch ist, wie das *Tārīkh* ergibt, im Jahr 1060 (1640) entstanden. Es ist durch einen von Ahmed Djewdet Bey besorgten Druck (*Tedhkirot-i Ridā*, Stambul 1316, 109 S. 8°) zugänglich gemacht worden.

*Litteratur:* J. v. Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, III, 486; *Sidjill-i 'othmānī*, II, 397; Brūsali Mehmed Tāhir, *'Othmānī Mi'ellifleri*, II, 185 f.; F. Babinger, *G O W*, S. 215 f. (FRANZ BABINGER)

**RIDĀ KULĪ KHĀN** b. MUHAMMED HADĪ B. ISMĀ'IL KAMĀL, persischer Gelehrter und Litterat, „einer der geistvollsten und liebenswürdigsten Männer, die ich je in der Welt getroffen habe“ (Gobineau). Er war ein Nachkomme des Dichters Kamāl Khudjandī (s. oben, II, 908). Der Grossvater Ridā Kulī's, Führer der Notabeln in Čardeh Kelateh (im Gebiet von Dāmghān), wurde von den Anhängern Karīm Khān Zend's umgebracht, gegen den er die Kādžären unterstützte (vgl. *Relation de l'ambassade au K'harezm*, Übers. Schefer, S. 203). Sein Vater wurde einer von den Würdenträgern am Hofe dieser Fürsten. Im Jahre 1215 (1800) erfuhr er auf einer Pilgerfahrt nach Meshhed, dass ihm in Teheran ein Sohn geboren sei, dem er den Namen des Imām gab. Schon

1802 ein Waise, verbrachte Ridā Kulī seine ersten Jahre in Fārs; er wurde von Fārs nach Teheran zurückgebracht, lebte eine Zeitlang bei Verwandten in Barfurush (Māzandarān), ging dann wieder nach Fārs, um dort zu studieren; er trat dann in den Staatsdienst ein und wurde von dem Generalgouverneur von Fārs gefördert. Für seine ersten dichterischen Versuche wählte er als Pseudonym Čākir, zog aber bald Hidāyat vor. Im Jahre 1829 verfasste er anlässlich eines Aufenthalts Fath-'Alī-Shāh's in Shirāz ein Lobgedicht und noch andere Dichtungen, die ihm die Gunst des Herrschers einbrachten; eine ernste Krankheit hinderte ihn aber daran, Shirāz zu verlassen. Im Jahre 1838 ehrte ihn Muḥammed-Shāh dadurch, dass er ihm die Erziehung seines Sohnes 'Abbās Mirzā anvertraute. Die auf den Tod des Shāh's (1848) folgenden politischen Wirren veranlassten Ridā Kulī, sich zurückzuziehen. Doch schon 1851 rief ihn Nāṣir al-Dīn Shāh zurück und betraute ihn mit einer Gesandtschaft nach Kiwa; er war dann im Unterrichtsministerium tätig, wurde Direktor der königlichen Hochschule (*Dār al-Funūn*), dann, 15 Jahre später, Erzieher (*Lālā-bāshī*) des Thronfolgers Muzaḥfar al-Dīn, dem er nach Tabriz folgte, wo er mehrere Jahre verbrachte. Er kehrte dann nach Teheran zurück, um kurz darauf zu sterben (1288 = 1871).

Von seinen sehr zahlreichen Werken sind mehrere noch unveröffentlicht, so einige Abhandlungen über Theologie und Litteratur (erwähnt sei nur das *Miftāḥ al-Kunūz*, ein Kommentar zu den schwierigen Versen Khākāni's; das *Nizād-nāme-yi Salāṭin-i 'adjam-nizād*, über die altpersischen Dynastien, beschrieben in *J R A S*, XVIII, 198). Unediert ist auch der grösste Teil seiner lyrischen Dichtungen (*Diwān*) mit ungefähr 30 000 Versen. Von seinen sechs *Mathnawī*'s (von ihm selbst in *Madjma' al-Fuṣṣḥā*, II, 582 aufgezählt) ist nur das Heldengedicht m. d. T. *Bektāsh-nāme* (oder *Gulstān-i Iram*, lith. Tabriz 1270 = 1853) veröffentlicht: es besingt die tragische Liebe des Helden zu der persischen Dichterin arabischer Herkunft Rabi'a Kizdāri Balkhī mit dem Beinamen Zain al-'Arab. Seine anderen jetzt veröffentlichten Werke haben vor allem quellenmässigen Charakter, sind also sehr wichtig. Das *Fihris al-Tawārīkh* („Repertorium der Chroniken“, eine Chronologie, teilweise lith. in Tabriz) wurde Nāṣir al-Dīn Shāh vor der Abreise des Verfassers nach Khwārizm (1851) überreicht; das *Adjmal al-Tawārīkh* (lith. Tabriz 1283), ein kurzer Abriss der Geschichte Persiens, wurde für den Thronerben Muzaḥfar al-Dīn verfasst; das *Rawḍat al-Safā-yi Nāṣiri*, eine Fortsetzung von Mir Khwānd's *Rawḍat al-Safā* bis zum Jahre 1270 (1853) (Teheran 1270, 3 Bde in 2°), ist ein ansehnliches Werk, das sich auf orientalische (grösstenteils noch unedierte) Quellen und auf amtliche Dokumente stützt, die meist vollständig wiedergegeben sind; ausser Berichten über politische Ereignisse findet man darin zahlreiche geographische, litterarische und künstlerische Nachrichten. Das *Riyāḍ al-'Arifin* („die Gärten der Eingeweichten“), Biographien mystischer Dichter mit einer ausgezeichneten Einführung in den Sūfismus, wurde für Muḥammed Shāh verfasst (nur lith. Teheran 1305). Es schliesst sich ohne weiteres an das *Madjma' al-Fuṣṣḥā* („Sammelplatz der Redekünstler“) an, das grundlegend für die Geschichte der persischen Dichtung ist (lith. Teheran 1294, 2 Bde in 2°); dies Meisterwerk des Autors enthält



nach einer allgemeinen Einleitung in die Geschichte der persischen Dichtkunst die Biographien und ausgewählte Proben aller Dichter (die Dichtersfürsten behandelt das erste Kapitel); es schliesst mit einer Autobiographie und einer Blütenlese der Dichtungen Hidāyat's (II, 581—678; die Autobiographie mit einigen Versen ist wiedergegeben von dem Verfasser des *Fārs-nāme-yi Nāsirī*, II, 125—27). Die für diese beiden letzten Werke erforderlichen Studien zeigten Hidāyat die Unzulänglichkeit der Wörterbücher, über die er verfügte; er beschloss, dem Abhilfe zu schaffen durch sein *Farhang-i Farhangmandā-yi Nāsirī* (lith. Teheran 1288), das nach einer bemerkenswerten Einleitung die verschiedenen Bedeutungen eines jeden persischen Wortes mit Zitaten aus klassischen Dichtern bietet. Das *Madārīdj al-Balāgha* (lith. 1331) betitelt Werk ist ein Glossar der Termini in der Rhetorik und Poetik mit zahlreichen Belegen aus verschiedenen Dichtern. Schliesslich verdankt man Hidāyat die Erstausgaben des *Divān's* von Manū-čāhri (lith. Teheran 1297), des *Kābūs-nāme* (ebd. 1275) und des *Nafth al-Maḡdūr* (Geschichte vom Sturze des Reiches Khwārizm) von Muḥammed Zaidarī (posthume Edition, Teheran 1308). Durch ihren autobiographischen Charakter nimmt die anziehende „Reisebeschreibung nach Khwārizm“ (*Safar-nāme-yi Khwārizm*, ed. und Übers. Schefer, in PELOV, Paris 1879) unter seinen Werken eine Sonderstellung ein; er unternahm diese Reise im Jahre 1851 als Gesandter, um Missstimmigkeiten zwischen den Höfen von Teheran und Khiwa zu schlichten; dieser Reisebericht ist für die Geschichte der Khānate ein wichtiges Dokument, das übrigens von den späteren persischen Geschichtsschreibern herangezogen wurde (besonders von Muḥammed Ḥasan Khān; s. d.); ausser diesen wertvollen geschichtlichen, geographischen und archäologischen Nachrichten bietet das in einem einfachen und natürlichen Stil geschriebene Werk einen Beitrag zum Studium der Sitten jener Zeit (namentlich über die damaligen Reiseverhältnisse); man findet darin hübsche Bilder des einheimischen Lebens und bisweilen anmutige Landschaftsschilderungen. Mehrere Nachkommen Hidāyat's haben in Litteratur, Politik und Verwaltung hervorragende Stellungen eingenommen.

**Litteratur:** Ausser der im Art. selbst erwähnten: Rieu, *Cat. Persian Mss. British Museum*, Suppl. (Index); Edwards, *Persian printed Books in the British Museum*; E. G. Browne, *Persian Literature in Modern Times*, Index u. Portrait, S. 344; *Gr. I Ph.*, II, Index; de Gobineau, *Trois ans en Asie*, Kap. „Les caractères“; S. Churchill, in *JRAS*, XVIII, 196—204; XIX, 163; A. Kégl, *Riza Kuli Khan et Dabir*, in *H'Z K M*, XI (1897), 63—74; N. Jamī 'Arāq, *Čahar Maḡilla*, in *GMS*, Index, S. 320, s. v. *Madjma' ul-Fuṣṣaḥā'*. (H. MASSÉ)

**RİDİYA** (634—36 = 1236—40), die einzige Tochter, die während der muslimischen Zeit auf den Thron von Dihli gelangte und, mit Ausnahme von *Šadjaḥ al-Durr* von Agypten, der einzige weibliche Herrscher in der Geschichte des Islām.

Nach dem Tode seines ältesten Sohnes ernannte İltutmish trotz des Widerspruches seiner Ratgeber seine Tochter Rīdiya wegen ihrer Begabung zu herrschen zu seiner Nachfolgerin. Nach dem Hinscheiden İltutmish's erhoben die Höllinge unter Vernachlässigung der Wünsche des verstorbenen

Königs einen seiner Söhne, Rukn al-Dīn Firūz, auf den Thron. Der neue König vertat seine Zeit in Schwelgereien, und die wirkliche Macht lag in den Händen seiner Mutter, *Šah Turkān*, deren Grausamkeit das Volk absties und schliesslich zu offenem Aufruhr führte. Am Ende wurde 634 (1236) Rīdiya, trotz der starken Abneigung der Muslime gegen weibliche Herrscher, vom Volke von Dihli und einem Teil des Heeres zur Königin ausgerufen. Obgleich der Wezir Nizām al-Mulk Muḥammed Djunaidi sich weigerte, sie anzuerkennen, war sie doch schlau genug, allen Widerstand zu brechen. Sie ernannte Khwādja Muḥaddhib al-Din Husain zu ihrem Wezir und stellte Malik Saif al-Din an die Spitze des Heeres mit dem Titel *Kutluḡ Khān*. İhtiyār al-Din Aitagin wurde zum *Amir-i Hādhib* gemacht. Die türkischen Emire indessen machten starke Einwendungen gegen die Gunst, die die Königin einem Abessinier, Malik Djamāl al-Din Yākūt, erwies, der die Stellung eines *Amir-i Akhur* (Stallmeister) innehatte. Schliesslich meuterten die türkischen Emire, brachten den Abessinier um, kerkerten die Königin ein und setzten ihren Halbbruder, Bahrām *Šah*, auf den Thron (Ramaḡān 636 = April 1240). Malik İhtiyār al-Din Altūniya, der Statthalter von Bhātinda, in dessen Gewahrsam die abgesetzte Königin von seinen Mitverschwörern gegeben worden war, entschloss sich, auf ihre Seite zu treten. Im Hinblick darauf heiratete er sie und zog gegen Dihli, wurde aber bei Kaithal geschlagen. Am Tage nach der Niederlage wurden er und Rīdiya hingerichtet.

Die einzige ursprüngliche Quelle für ihre Regierungszeit ist das *Ṭabaḡāt-i Nāsirī* des Minhādī al-Din [siehe DJUZDJANI]; die Berichte aller späteren Schriftsteller, wie Ibn Battūṭa, Firishta, Badā'ūni und der Verfasser des *Ṭabaḡāt-i Akbarī*, sind unglaubwürdig. Alles, was Minhādī al-Din berichtet, ist, dass sie den *Ḥabashī* freundlich behandelte, aber das genügte den späteren Schriftstellern, um es als eine unstatthafte Neigung von seiten der Königin hinzustellen. Erst gegen Ende ihrer Herrschaft legte sie die Frauenkleider ab und erschien öffentlich als Mann gekleidet und unverschleiert. Der wahre Anlass zu ihrem Sturze scheint die Gegnerschaft der türkischen Emire gewesen zu sein.

**Litteratur:** Minhādī al-Din, *Ṭabaḡāt-i Nāsirī*, Übers. H. G. Raverty, London 1881, I, 337—48. (C. COLLIN DAVIES)

**RİDWÂN** (RUDWÂN) b. TUTUḤ, FAKHİR AL-MULK (MULUK), seldjūkischer Fürst in Ḥalab. Kurz vor seinem Tode im Šafar 488 (Februar 1095) befahl Tutuḥ b. Alp Arslān [s. d.] seinem Sohn Rīdwān, sich nach dem 'Irāḡ zu begeben. Dieser machte sich auch mit einem grossen Heere auf den Weg; in der Nähe von Hit [s. d.] angelangt, erfuhr er aber den Tod seines Vaters und kehrte nach Ḥalab zurück, wo er vom Statthalter Abu 'l-Kāsim al-Ḥasan b. 'Alī al-Khwārizmī als Nachfolger des Tutuḥ anerkannt wurde. Dann wollte er Sarūdj [s. d.] angreifen, Suḡmān b. Ortōḡ [s. d.] kam ihm aber zuvor und verteidigte sich so energisch, dass Rīdwān sich zurückziehen musste; dagegen gelang es ihm, sich der Stadt Edessa zu bemächtigen, deren Zitadelle er dem Herrn von Antākiya Yāghī Basān b. Muḥammed al-Turkmānī überliess. Bald darauf kehrte er nach Ḥalab zurück, weil die ihn begleitenden Emire, sein Stiefvater İjanāḥ al-Dawla al-Ḥusain b. Aiteḡin und Yāghī Basān, sich miteinander überwarfen; jener begab sich nach Ḥalab und dieser nach Antākiya, von

Abu 'l-Kāsim al-Kh̲wārizmī begleitet. In kurzem wurde Riḍwān in Krieg mit seinem Bruder Duḳāḳ verwickelt, der sich nach dem Tode des Tutuḥ in Ḥalab niedergelassen hatte und vom Kommandanten der Zitadelle in Damaskus Sawtegin aufgefordert wurde, von dieser Stadt Besitz zu nehmen. Er verliess deshalb Ḥalab, entging den Verfolgungen der ihm nachgeschickten Reiter seines Bruders und langte glücklich in Damaskus an, wo er freundlich empfangen und als Herr anerkannt wurde. Mit ihm verband sich auch sein Stiefvater Tughtegin [s. d.], der bald darauf mit mehreren Offizieren, die unter Tutuḥ gedient hatten, in Damaskus erschien. Nachdem Duḳāḳ und Tughtegin ihre Herrschaft daselbst befestigt hatten, liessen sie Sawtegin töten. Aber auch Riḍwān gelüstete nach Damaskus. Es stellte sich jedoch heraus, dass die Stadt zu stark befestigt war, weshalb er nach Nābulus und von dort nach Jerusalem zog, das den Fātimiden in die Hände gefallen war. Auch hier stiess er auf kräftigen Widerstand; seine Truppen zerstreuten sich, und es blieb ihm nichts anders übrig, als nach Ḥalab zurückzukehren. Dann trat Yāghī Basān zu Duḳāḳ über und schlug ihm vor, Riḍwān in Ḥalab zu belagern. Dieser wandte sich aber an Suḳmān b. Ortoḳ in Sarūdj, der ihm sofort zu Hilfe eilte, und als die beiden Brüder sich bei Kinnasrin [s. d.] begegneten, erlitt Duḳāḳ eine vollständige Niederlage und musste die Oberherrschaft Riḍwān's anerkennen (489 = 1096 oder 490 = 1097). Um von den Fātimiden finanzielle und militärische Unterstützung zu erhalten, liess Riḍwān dann vier Wochen lang das Gebet für den ägyptischen Khalifen al-Musta'li verrichten; auf die Vorstellungen Suḳmān's und Yāghī Basān's, welch letzterer sich inzwischen mit ihm ausgesöhnt hatte, huldigte er aber wieder der 'abbāsiden Dynastie und bat den Khalifen al-Mustazhir in Baghdād um Entschuldigung. Etwa um dieselbe Zeit trennte sich Djanāḥ al-Dawla von Riḍwān, liess sich in Hiṃs nieder und verbesserte die Verteidigungswerke der Stadt. Dann nahm er auch seinem Lehenherrn Riḍwān gegenüber eine selbständigere Stellung als früher ein.

Im Juni 1098 wurde Antäkiya von den Kreuzfahrern erstürmt und das muslimische Entsatzheer, in dem sich auch Riḍwān befand, zurückgeschlagen, worauf Bohemund als Fürst von Antäkiya anerkannt wurde. Als sein nächster Nachbar geriet Riḍwān bald mit ihm in Krieg. Im Sha'bān 493 (Juli 1100) brach er auf, um die Franken aus der Umgebung von Ḥalab zu vertreiben, wurde aber geschlagen. Dann verband er sich mit Djanāḥ al-Dawla; da aber die Christen abzogen und Riḍwān auf seinen Bundesgenossen eifersüchtig ward, so kehrte Djanāḥ al-Dawla nach Hiṃs zurück. Bald darauf vereinigten sich die Christen wieder unter dem Befehle Bohemunds und Tankreds und bedrohten Ḥalab; auf die Nachricht von der Belagerung der Stadt Malatya [s. d.] durch ein muslimisches Heer [siehe d. Art. DANIŠMENDIYA] brachen sie aber plötzlich auf. Bohemund fiel in einen Hinterhalt und wurde gefangengenommen, Riḍwān und Djanāḥ al-Dawla gewannen mehrere Erfolge, zerfielen aber schliesslich miteinander, und ein paar Jahre später (495 = 1102 oder 496 = 1103) wurde letzterer auf Veranlassung der Assassinen von Ḥalab ermordet. Im Sha'bān 498 (April/Mai 1105) trug Tankred, der Bohemund als Fürst von Antäkiya nachgefolgt war und mit dieser Würde auch die Grafschaft Edessa verband, einen glänzenden Sieg über Riḍwān davon. Da nämlich Tankred die Festung Artāḥ

belagerte, rief der Statthalter daselbst Riḍwān zu Hilfe. Dieser erschien auch an der Spitze eines gewaltigen Heeres, und in der Nähe von Kinnasrin stiessen die Feinde aufeinander. Beim Anblick der Übermacht der Muslime wollte Tankred Friedensunterhandlungen anknüpfen; Riḍwān war auch nicht abgeneigt, seinen Wunsch zu erfüllen, liess sich aber von einem Unterbefehlshaber bewegen, eine abschlägige Antwort zu geben, und als es zum Kampfe kam, ergriffen die Franken sofort die Flucht, kehrten dann aber zurück und metzelten die mit der Plünderung beschäftigten Muslime nieder, worauf Tankred von Artāḥ Besitz nahm. Im Jahre 499 (1105/6) bemächtigte sich dieser auch der wichtigen Festung Afāmiya (Apamea). Ein Assassine namens Abū Tāhir [vgl. d. Art. ASSASSINEN], der mit Riḍwān auf gutem Fusse stand, hatte den dortigen Befehlshaber Khalaf b. Mulā'ib aus dem Wege räumen lassen. Einer von seinen Söhnen floh zu Tankred und bat ihn, die Anhänger Riḍwān's zu vertreiben, und Tankred, der schon von den christlichen Bewohnern von Afāmiya um Hilfe angegangen worden war, begann die Stadt zu belagern. Nach einiger Zeit zog er weg, kehrte aber bald zurück und zwang die Stadt durch Aus Hungern zur Übergabe.

Als der Statthalter von al-Mawṣil Āwali Saḳawu sich die Unnade des Seldjükensultans Muḥammad b. Malikshāh [s. d.] zuzog und durch Mawḍūd b. Altuntegin ersetzt wurde, gab er Graf Balduin und Joscillin, die in Gefangenschaft daselbst lebten, ihre Freiheit unter der Bedingung wieder, dass sie Lösegeld entrichten, die muslimischen Gefangenen freilassen und ihm selbst gegen seine Feinde beistehen sollten. Da aber Tankred sich weigerte, Balduin die Grafschaft Edessa zurückzugeben, kam es zu Feindseligkeiten, wobei letzterer sich Hilfe von Āwali erbat. Nachdem der Friede zwischen den fränkischen Heerführern wiederhergestellt und Edessa an Balduin zurückerstattet worden war, schrieb Riḍwān an Tankred und warnte ihn vor Āwali, der sich schon der Stadt Bālis bemächtigt habe und jetzt auch Ḥalab bedrohe, wodurch er auch der christlichen Herrschaft in dieser Gegend gefährlich werden könnte. Im Šafar 502 (September/Okttober 1108) wurde Āwali, der sich mit Balduin und Joscillin verbündet hatte, bei Tell Bāšir [s. d.] geschlagen; Bālis ging wieder verloren, und da er sich gegen Riḍwān und Mawḍūd nicht behaupten konnte, musste er sich mit dem Sultan versöhnen. Dann vereinigten sich die christlichen Fürsten zur Belagerung von Tripolis, Šaidā und Bairūt; Tankred eroberte die beiden Festungen al-Athārib und Zardana, und bei der Nachricht davon wurden auch Manbij und Bālis von der muslimischen Bevölkerung verlassen, worauf Riḍwān sich einen teuren Frieden erkaufen musste (504 = 1110/11). Als Sultan Muḥammad dann die ihm ergebenden Fürsten zu einem energischen Kampfe unter dem Oberbefehle Mawḍūd's gegen die Franken aufforderte, wurde dieser von Riḍwān, dessen Gebiet die Christen zur Rache für die von ihm veranlassten Verwüstungen in Syrien heimsuchten und verheerten, zu Hilfe herbeigerufen. Mawḍūd willfahrte auch seinem Wunsche, als er aber vor Ḥalab erschien, liess Riḍwān, der nicht länger seine Hilfe nötig hatte, die Tore verschliessen und beteiligte sich auch nicht an dem Kampfe gegen den gemeinsamen Feind.

Riḍwān starb Ende Djumādā I 507 (November 1113). Als Anhänger der ismā'ilitischen Assassinen



stand er in schlechtem Rufe; er liess sogar zwei seiner Brüder, Abū Ṭālib und Bahramshāh, ermorden. Auch bezeugt Ibn al-Aṭṭir (X, 349), dass seine Lebensführung keine lobenswerte war (*kānat* *amr al-faṣīḥ al-maṣṣūd*).

*ʿAlī Ṭāḥṭāwī*: Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aʿyān*, Art. Ṭāṭūṣ, ed. Wustenfeld, Nr. 121 (Übersetzung von de Slane, I, 274); Ibn al-Aṭṭir, *al-Muṣṣabḥ*, ed. Fomberg, N. 158, 107–9, 174, 176, 183 f., 237, 271, 279 f., 281 ff., 295, 297 f., 324–26, 338, 341, 349, 431; Ibn al-Kalānisi, *Dhail Taʾriḫ Dimashq*, ed. Amedroz, S. 127, 130–35, 142, 148, 150, 157 f., 163, 170 ff., 182 f., 186, 189; Abū l-Fidāʾ, *Annales*, ed. Reiske, III, 200 ff.; *Kināʾ al-historiens des croisades*, *Historiens orientaux*, I, III, siehe Index; Weil, *Gesch. der Chalifen*, III, 149–51, 154 f., 166, 170–81, 188, 191–93, 195, 198, 200; Rohricht, *Gesch. des Königreichs Jerusalem*, S. 27 f., 31, 34, 51 f., 55 f., 63 f., 75 f., 87–91, 97, 104.

(K. V. ZETTERSTEN)

**RIFĀʿA BEY AL-ṬAḤṬĀWĪ**, berühmter Schriftsteller des letzten Jahrhunderts und einer der Hauptmitarbeiter an der modern-arabischen „Renaissance“. Er wurde in Ṭaḥṭa in Oberägypten im Jahre 1801 geboren. Obgleich von adliger Herkunft waren seine Eltern arm. Noch sehr jung widmete er sich dem Studium des Korān, ging dann als junger Mann zur Azhar, wo er unter der Leitung des Shaikh Ḥassān al-ʿAṭṭār gründliche Studien trieb.

Bei seinem Verlassen der Azhar um 1824 wurde er zum Militärgeistlichen des ägyptischen Heeres ernannt. Damals herrschte der berühmte Muḥammed (Meḥemet) ʿAlī über Ägypten. Dieser schickte im Jahre 1826 auf Anregung des französischen Gelehrten Jomard eine Gruppe von Studenten nach Paris, damit sie die französische Sprache erlernten und sich mit den modernen Wissenschaften vertraut machten; die Leitung übertrug er Rifāʿa. In der französischen Hauptstadt trat dieser in Beziehungen zu Orientalisten wie Jaubert, Jomard, Sylvestre de Sacy und Caussin de Perceval. Er machte schnelle Fortschritte und besass bald eine gründliche Kenntnis der französischen Sprache. Über seinen Pariser Aufenthalt hat er uns unter dem Titel *Takhlīṣ al-Ibṭāʾ* (Bulāḳ 1323) einen lebendigen und interessanten Bericht hinterlassen, in dem sich in jeder Zeile mit einer reizenden Naivität die Begeisterung kundtut, welche die zahlreichen verschiedenartigen Seiten des französischen Lebens und der französischen Zivilisation in der Seele dieses Orientalen erregten (vgl. Carra de Vaux, *Penseurs*, V, 237 ff.). Bei seiner Rückkehr nach Ägypten (1832) wurde er als Dolmetscher und Professor des Französischen an der von Dr. Clot Bey geleiteten Medizinschule angestellt und ausserdem mit der Redaktion der *Informations égyptiennes*, des späteren *Journal officiel*, beauftragt. Im Jahre 1833 geht er zur Artillerie-Schule und wird im Jahre 1835 zum Direktor der Schule für fremde Sprachen (ursprünglich „Übersetzungsbureau“) ernannt. Er bleibt in dieser Stellung bis zum Regierungsantritt ʿAbbāsʾ I. Leider setzt dieser Herrscher das glanzvolle Werk seines Vorgängers nicht fort; die Schule für fremde Sprachen wird geschlossen und ihr Leiter, fast ohne die Ungnade zu verhehlen, in den Südan geschickt, um die höhere Schule in Khartūm einzurichten.

Beim Tode des ʿAbbās kehrt Rifāʿa nach Ägypten zurück. Saʿīd Pasha ernannt ihn zum Direktor der Kriegsschule, allerdings nur für kurze Zeit, denn

auch diese Schule wird geschlossen, und Rifāʿa ist ohne Stellung.

Unter der Regierung Ismāʿīl's wird im Jahre 1863 die Schule wieder eröffnet, und Rifāʿa ist von neuem Direktor des „Übersetzungsbureaus“. Im Jahre 1870 wird er Chefredakteur der halbmonatlichen Schulzeitschrift *Rawḍat al-Maʿāris* und stirbt im Jahre 1873.

Rifāʿa Bey ist einer der bedeutendsten arabischen Schriftsteller des XIX. Jahrh.'s, und sein Name ist eng verbunden mit dem glänzenden Aufschwung des litterarischen und wissenschaftlichen Lebens im modernen Orient. Ein merkwürdiger Kopf von seltener Intelligenz hat er beträchtliche Schriften hinterlassen, die alle Gebiete berühren: Geschichte, Geographie, Grammatik, Rechtswissenschaft, Literatur, Medizin u.a.m. (für die einzelnen Werke vgl. Sarkis, *Dictionnaire bibliographique*, Sp. 942–947). Erwähnt seien hier nur seine Übersetzungen von Fénelon's Telemach, der Geographie von Malte-Brun und des französischen Code Civil.

Um die Bedeutung seiner Rolle voll zu würdigen, muss man sich vergegenwärtigen, dass zu Anfang des letzten Jahrhunderts die arabische Welt sozusagen in einen Halbschlummer verfallen und von dem gelehrten Europa gewissermassen durch einen dichten Nebel getrennt war; kaum drang in die Dunkelheit dieser Zeit ein fahles Licht, das von der Azhar ausging.

Dank seiner Arbeiten, seiner Wirksamkeit wie auch der Reihe von Fachleuten und Übersetzern, die er für das Land ausbildete, vollbrachte Rifāʿa das Wunderwerk, die europäische Wissenschaft im Volk zu verbreiten, den Orient für moderne Ideen zu erschliessen, seine Zeitgenossen geistig aufzuklären, die eingeschlafenen Energien aufzurütteln und der Zukunft den Weg zu bereiten.

Die zustandegebrachte Riesenarbeit lässt sich ermassen, wenn man bedenkt, dass er und seine Schüler an die 2000 Werke ins Arabische und Türkische übersetzten.

Anderseits hat er dadurch, dass er den engen Rahmen der alten klassischen Sprache erweiterte, sie zu neuem Leben erweckte und mit einer Menge neuer Wörter bereicherte, dem arabischen Geiste die Möglichkeit gegeben, sich dem Fortschritt anzupassen und seinen Einfluss auf den heutigen Islām auszudehnen.

*Litteratur*: Shaikhō, *al-ʿAdāb al-ʿArabīya fi l-Karn al-tāsiʿ ashar*, Bairūt 1924–26, II, 8; Djirdji Zaidān, *Mashāḥir al-Sharḳ*, Kairo 1922, II, 22 ff.; ders., *Taʾriḫ al-ʿAdāb al-Lughā al-ʿArabīya*, Kairo 1914, IV, 295–97; al-Sandūbī, *Aʿyān al-Bayān*, Kairo 1914, S. 90 ff.; Sarkis, *Dictionnaire bibliographique*, Kairo 1928, S. 942–947; Vicomte Ph. de Tarrazi, *Taʾriḫ al-Ṣihāfa al-ʿArabīya*, Bairūt 1913, I, 93–6 (Wiedergabe von Zaidān's Artikel); *al-Siyāsa* (Wochenschrift), Kairo, 28. Mai 1927, S. 20–2 (wichtiger Artikel von Muḥammed Ḥusain); H. A. R. Gibb, *Studies in contemporary Arabic Literature*, in *B S O S*, IV (1928), 748 ff.; Carra de Vaux, *Penseurs de l'Islām*, Paris 1926, V, 235 ff.; Huart, *Litterature arabe*, Paris 1912, S. 406–7.

(MAURICE CHEMOL)

**AL-RIFĀʿĪ**. AHMED B. ʿALĪ ABU l-ʿABBAS, Begründer der Rifāʿi-Ṭariqa, gestorben den 22. Djumādā I. 578 (23. Sept. 1183) zu Umm ʿAbida im Kreise Wasīṭ. Einige Quellen geben als Zeit seiner Geburt den Muḥarrar des Jahres 500 (Sept. 1106) an, während andere den Radjab des Jahres

512 (Okt./Nov. 1118) und als Geburtsort Karyat Hasan, ein Dorf im Bezirk Bašra, nennen. Da diese Orte in der al-Baṭā'ih genannten Gegend liegen, hat er auch noch die *Nisba* al-Baṭā'ihī; für gewöhnlich wird die *Nisba* al-Rifā'ī von einem Vorfahren namens Rifā'a abgeleitet; manche glauben jedoch, dass es ein Stammenname sei. Dieser Vorfahre Rifā'a soll im Jahre 317 von Mekka nach Sevilla in Spanien ausgewandert sein, von wo Aḥmed's Grossvater 450 nach Bašra kam. Daher wird er auch al-Maghribi genannt.

Ibn Khallikān berichtet wenig über ihn; mehr findet sich im *Ta'rikh al-Islām* des Dhahabī (Bodleian-Hs.), und zwar aus einer Sammlung seiner *Manāqib* von Muḥyi 'l-Dīn Aḥmed b. Sulaimān al-Hammāmī, welche dieser im Jahre 680 einem Schüler vortrug. Dieses Werk fehlt in den Listen der Abhandlungen über den gleichen Gegenstand, die Abu 'l-Hudā Efendi al-Rāfi' al-Khālidi al-Saiyādī in seinen beiden Werken, *Tanwīr al-Abšār* (Kairo 1306) und *Kilādāt al-Djawāhir* (Bairūt 1301), zusammenstellte; das zweitgenannte Werk ist eine umfassende Lebensbeschreibung, die häufig Bezug nimmt auf das *Tarīq al-Muḥibbīn* des Taqī al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Muḥsin al-Wāsiṭī (gest. 744; Ḥādijī Khālifa bekannt), auf das *Umm al-Barāhīn* des Kāsim b. al-Ḥādijī, auf das *al-Naḥḥa al-miskiyya* des 'Izz al-Dīn al-Fārūthī (gest. 694) und auf andere Werke. Das Wissen al-Hammāmī's rührt von einem gewissen Ya'qūb b. Kurāz, der al-Rifā'ī als *Mu'adhdhin* diente. Bei der Benutzung solcher Quellen ist grosse Vorsicht geboten.

Während er nach einigen Berichten ein nachgeborenes Kind war, lässt die Mehrzahl der Berichte seinen Vater 519 in Baghdād sterben, als Aḥmed sieben Jahre alt war. Danach wurde er von seinem Onkel mütterlicherseits Maṣṣūr al-Baṭā'ihī erzogen, der in Naḥr Daqlā in der Nähe von Bašra wohnte. Dieser Maṣṣūr (über den sich eine Nachricht in Sha'rānī's *Lawāḥiḥ al-Anwār*, I, 178, findet) erscheint als das Oberhaupt einer religiösen Sekte, die von Aḥmed (gesetzt sein Enkel berichtet zuverlässig, *Kalā'id*, S. 88) al-Rifā'īya genannt wird; er schickte seinen Neffen nach Wāsiṭ, damit er dort bei einem shāfi'tischen Gelehrten, Abu 'l-Faḍl 'Alī al-Wāsiṭī, und bei einem Onkel mütterlicherseits, Abū Bakr al-Wāsiṭī, studiere. Sein Studium dauerte bis in sein 27. Lebensjahr; dann empfing er eine *Idjāza* von Abu 'l-Faḍl und die *Khirka* von seinem Onkel Maṣṣūr, der ihn sich in Umm 'Abida niederlassen liess, wo (wie es den Anschein hat) die Familie seiner Mutter begütert war und ihr Vater Yaḥyā al-Nadjdjārī al-Anṣārī begraben lag. Im folgenden Jahre (540) starb Maṣṣūr und vermachte Aḥmed unter Übergang seines eigenen Sohnes die Leitung der Sekte (*Mashyakhā*).

Sein Wirken scheint sich auf Umm 'Abida und die Nachbardörfer, deren Namen den Geographen unbekannt sind, beschränkt zu haben; selbst Umm 'Abida wird von Yaḥyā nicht erwähnt, wenngleich es sich in einer Abschrift des *Marāsid al-Iṭtilā'* findet. Dieser Umstand lässt die von Abu 'l-Hudā angegebene ausserordentlich grosse Zahl seiner Schüler (*Muridin*) und Sendboten (*Khulafā'*) unglaublich erscheinen, ebenso die fürstliche Lebenshaltung und die Riesenbauten, in denen er sie empfing. Dem Sibṭ b. al-Djawzī (*Mir'āt al-Zamān*, Chicago 1907, S. 236) wurde von einem seiner *Shaikhe* mitgeteilt, dass er in einer Nacht im

Sha'bān den Rifā'ī in einer Menge von etwa 100 000 Leuten gesehen habe. In der *Shadjarat al-Dhahab* wird diese Erfahrung dem Sibṭ selber zugeschrieben, obwohl er erst drei Jahre nach Rifā'ī's Tode geboren wurde (581). Im *Tanwīr al-Abšār* (S. 7, 8) wird die Behauptung sowohl seinem Grossvater wie ihm selber angedichtet.

Seine Anhänger schreiben ihm keine Schriften zu, indes legt Abu 'l-Hudā ihm bei: 1. zwei Reden (*Maḍlis*), die er 577 (3. Radjab) und 578 gehalten haben soll; 2. einen ganzen *Diwān* von Gesängen; 3. eine Sammlung von Gebeten (*Ad'iya*), frommen Übungen (*Awrād*) und Beschwörungen (*Aḥzāb*); 4. eine grosse Anzahl gelegentlicher Äusserungen, die mitunter die Länge von Predigten erreichen und mit häufigen Wiederholungen überladen sind. Da er in 1, 2 und 4 den Anspruch erhebt, von 'Alī und Fātima abzustammen und Stellvertreter (*Nā'ib*) des Propheten auf Erden zu sein, wohngegen seine Biographen seine Demut betonen und ihn Titel wie *Kuṭb*, *Ghawth* oder selbst *Shaikh* ablehnen lassen, erscheint die Autentizität dieser Werke fraglich.

Im *Shadjarat al-Dhahab* (IV, 260) wird versichert, dass die den Rifā'ī's zugeschriebenen erstaunlichen Leistungen, wie das Sitzen in glühenden Öfen, das Reiten auf Löwen u. a. mehr (beschrieben von Lane, *Modern Egyptians*, I, 305) dem Gründer unbekannt waren und erst nach dem Mongoleneinfall aufkamen; jedenfalls waren sie nicht seine Erfindungen; denn ähnliches wird von Tanūkhī aus dem vierten Jahrhundert d. H. berichtet. Die Züge, die Dhahabī (und nach ihm Subkī, *Tabaqāt*, IV, 40) von ihm berichtet, zeugen von einer der indischen *Ahimsā* ähnelnden Lehre, nämlich Abneigung, lebende Geschöpfe zu töten oder zu verletzen, selbst Läuse und Heuschrecken. Auch soll er Armut, Enthaltensamkeit und widerstandsloses Ertragen von Kränkungen gefordert haben. So berichtet das *Mir'āt al-Zamān* von ihm, dass er sich von seiner Frau mit einem Schürreisen bearbeiten liess, obgleich seine Freunde 500 Dināre gesammelt hatten, um ihn instandzusetzen, sie durch Rückgabe ihrer Mitgift zu verstossen. (Die Höhe dieser Summe steht nicht ganz mit der ihm nachgesagten Armut in Einklang).

Einander widersprechende Nachrichten gibt es über seine Beziehungen zu seinem Zeitgenossen 'Abd al-Kādir al-Gilānī. Im *Bahdīyat al-Asrār* wird erzählt mit einer anscheinend fehlerlosen Überlieferungskette (*Isnād*) auf Grund der Aussage zweier Neffen al-Rifā'ī's und eines Mannes, der ihn 576 in Umm 'Abida besuchte: Als 'Abd al-Kādir in Baghdād erklärte, sein Fuss stünde auf dem Nacken jedes Heiligen, habe man al-Rifā'ī in Umm 'Abida sagen hören „und auf meinem“. Deswegen machen ihn einige zum Schüler 'Abd al-Kādir's. Andererseits machen die Gewährsleute Abu 'l-Hudā's den 'Abd al-Kādir im Jahre 555 zu einem der Zeugen des einzigartigen Wunders zu Medina, wie der Prophet seine Hand aus dem Grabe herausreichte, damit al-Rifā'ī sie küssen konnte. Des weiteren erwähnt die Rede des Rifā'ī von 578 in der Liste seiner Vorgänger wohl Maṣṣūr, aber nicht 'Abd al-Kādir. Deswegen ist es wahrscheinlich, dass beide unabhängig voneinander wirkten.

Einzelheiten über seine Familie werden aus dem Werke al-Fārūthī's, eines Enkels eines Schülers namens 'Umar, geboten. Nach ihm heiratete al-Rifā'ī zuerst Maṣṣūr's Nichte Khadīdja; nach deren



Tod ihre Schwester Rabī'ā; nach deren Tod Nafisa, die Tochter des Muḥammed b. al-Kāsimiyya. Er hatte viele Töchter; aber auch drei Söhne, welche indes alle vor ihrem Vater starben. Sein Nachfolger als Oberhaupt seines Ordens wurde der Sohn seiner Schwester, 'Alī b. 'Uṭmān.

*Litteratur:* Im Artikel selbst angegeben.

(D. S. MARGOLIOUTH)

RIḤĀ. Name zweier Städte.

1. Die Araber nannten das biblische Jericho Riḥā oder Ariḥā (Clermont-Ganneau, in *J A*, 1877, I, 498). Man rechnete die 12 Mil östlich von Jerusalem gelegene Stadt bald zum Djund Filastin (Yākut, *Muḥjam*, III, 913, u. a.), bald zur Landschaft al-Balkā' (Ya'qūbī, in *B G A*, VII, 113), nannte es aber auch den Hauptort der Jordanprovinz (al-Urdunn) oder des Ghawr, der breiten Tiefebene am Jordan (Nahr al-Urdunn), von dem es vier Mil entfernt war (Yākut, I, 227). Infolge des feucht-heissen Klimas und der reichen Bewässerung ihrer Felder war die Umgebung der Stadt mit einer subtropischen Vegetation gesegnet; unter ihren Produkten werden, wie zum Teil schon im Altertum, Datteln und Bananen, wohlriechende Blumen, Indigo (aus der Pflanze *Wasma* hergestellt), Zuckerrohr, das den besten Ghawr-Zucker lieferte, u. a. genannt. Unweit der Stadt lagen die einzigen Schwefelminen Palästinas (Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 236). Freilich gab es dort auch viele Schlangen und Skorpione sowie Flöhe im Überflusse. Aus dem Fleisch der Tiriyaḳiya genannten Schlangen, die dort vorkamen, stellte man die „Tiriyaḳ (Συριακὰ φάρμακα) von Jerusalem“ genannten Gegengifte her. Ariḥā heisst im Kor'an die Stadt der Riesen, die Josua eroberte; man zeigte dort das Grab des Moses und die Stelle, wo nach Angabe der Christen ihr Heiland getauft worden war. Zum eponymen Gründer (Ariḥā) der Stadt erklärte man einen Enkel des Arphakšad, des Enkels Noahs. Die Stadt blühte besonders in der Kreuzzugszeit, verfiel aber dann und war im XII. Jahrh. eine Trümmerstätte. Das heutige Eriḥā am Wādi el-Kelt nimmt die Stelle der Kreuzfahrerstadt ein; es liegt etwa 250 m unter dem Spiegel des Mittelmeeres.

*Litteratur:* Über die 1907—9 von Sellin und neuerdings von Garstang ausgegrabene alt-orientalische Stadt (im Nordwesten von Eriḥā bei 'Ain al-Sullān) und das antike Hierikūs: E. Sellin und C. Watzinger, *Jericho, die Ergebnisse der Ausgrabungen*, XXII. Wiss. Veröff. der D O G, 1913; C. F. Lehmann-Haupt, *Jericho*, in *Klio*, XIV, 1914, S. 264; J. Garstang, *The Trench of the Destruction of Jericho*, in *P E F Q S*, LIX, 1927, S. 66—100, 168; *Jericho*, in *P E F Q S*, 1930, S. 18; Beer, Art. *Jericho*, in Pauly-Wissowa, *R E*, Bd. IX, Kol. 922—28; P. Thomsen, Art. *Jericho*, in *Reallexikon d. Vorgesch.*, VI, 1930, S. 153—57; C. Watzinger, *Zur Chronologie der Schichten von Jericho*, in *Z D M G*, N. F., V, 1906, S. 181—30; W. L. Phythian-Adams, *ibid.*, S. 34—47; über das arabische Riḥā: al-Istakhri, *ibid.*, S. 39, 38; Ibn Hawqal, in *B G A*, I, 111, 113; al-Makdisi, in *B G A*, III, 179 f.; al-Ya'qūbī, *ibid.*, ed. Houtsma, S. 113; Yākut, *Muḥjam*, ed. Wustenfeld, I, 200, 227; II, 884; III, 823, 913; Šafi al-Din, *Marāšid al-Ittilā'*, ed. Juynboll, I, 52, 496; II, 322, 362; al-Iḍrī, ed. Gilde-meister, in *Z D P V*, VIII, 3; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 48, 236; Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890, S. 15, 18, 28—32, 53, 288, 381, 396 f.

2. Kleine Stadt im Gebiete von Haleb. Sie lag nach Yākut in baumreicher, wohl bewässerter Umgebung „am Abhange des Djabal Lubnān“. Die Araber verstanden unter diesem Gebirge nicht nur den Libanon, sondern auch seine nördliche Fortsetzung bis zum Orontes (Lammens, *Notes sur le Liban*, II, 6; *M F O B*, I, 1906, S. 271); aber in dem hier vorliegenden Falle sind gewiss unrichtig auch die Höhenzüge östlich des Orontes in diesem Namen mit einbegriffen. Riḥā liegt vielmehr am nördlichen Rande des Djabal Banī 'Ulaim (Ibn al-Shihna, Bairūt, S. 102, 130), des jetzigen Djebel Arba'in, eines Teiles des Djebel Riḥā oder Djebel al-Zāwiye (vgl. die Karte Djebel Riḥā or Djebel iz-Zāwiye von Rob. Garrett und F. A. Norris in *Public. of the Princeton Univ. Arch. Exp. to Syria*, Div. II, Sect. B, Part III, 1909).

M. Hartmann vermutete, dass der Name Riḥā in dem einer κώμη Μαγαταρίχων im Gebiete von Apameia auf einer Inschrift von Concordia bei Aquileia (*C I G*, V, 8732 = *IG*, XIV, 2334) steckt und diese dem Mughāra etwa 9 km südlich von Riḥā entspricht, während Dussaud (*Topographie de la Syrie*, S. 204 f., 212 f.) Riḥā selbst mit ihr gleichsetzen wollte. Hartmann suchte seine Ansetzung durch folgende Bemerkung zu stützen (*Z D P V*, XXII, 145, Anm. 3): „Wie in dem Namen Jericho's mag auch hier Ariḥā neben Riḥā hergegangen sein. Dafür spricht, dass Yākut, II, 885, ausdrücklich gegen die Schreibung Ariḥā für das Örtchen im Gebiete von Haleb eifert: es dürfe nicht mit Alif geschrieben werden, während bei dem des Ghawr beide Schreibungen üblich seien“. Diese Vermutung trifft sicher zu; denn Ibn al-Shihna schreibt zweimal Ariḥā (S. 130 mit der Var. Riḥā) und auch J. B. L. J. Rousseau (*Liste alphabétique...*, in *Recueil de voyages et de mémoires*, II, Paris 1825, S. 215a) kennt Ariḥā (Eriḥā) neben Riḥā als Namen des Ortes und der Nāhiye (vgl. auch das *Sālnāme* von Haleb vom Jahre 1286, S. 118). Aber die Gleichsetzung von Magaratariḥa mit Mughāra oder mit Riḥā lässt sich trotzdem nicht aufrechterhalten; denn ersteres kommt schon im Jahre 472 (1079) bei Kamāl al-Din (*Zubdat Haleb fī Ta'riḫ Haleb*, Paris, Bibl. Nat., Ms. arab. Nr. 1666, Fol. 101) als „Ma'aratāriḫ im Gebiete von Kafartāb“ vor (E. Honigmann, in *Syria*, X, 1929, S. 282; XII, 1931, S. 99) und findet sich noch jetzt als Ma'tāriḫ etwa 36 km südlich von Riḥā (du Mesnil du Buisson, in *Syria*, XII, 99 f., mit Kartenskizze).

Auch die Gleichsetzung von Riḥā mit dem *Rugia* oder *Chastel Rouge* der Franken lässt sich nicht halten; wie Dussaud (*Topogr. de la Syrie*, S. 167, 174, 176, 213) mit Recht betont, ist darin vielmehr das al-Rūdj der Araber zu erkennen.

Ein durch seine antiken Ruinen bekannter Ort Ruwaiḥa („Klein-Riḥā“) liegt etwa 12 km süd-östlich von Riḥā.

Riḥā wird in der neueren Reiselitteratur sehr oft erwähnt, da es an der Hauptstrasse von Haleb nach Hamā liegt (Ritter, *Erkunde*, XVII, 1502; Dussaud, *Topogr. de la Syrie*, S. 183), auf der schon Nāsir-i Khusrāw (vor 1047) und Ibn Baṭṭūta (1326) gereist sind; daher erwähnen Belon du Mans (1548), Pietro Della Valle (1616), Wansleb (1671), Pococke (1737), Drummond (1754), C. Niebuhr (1778), Seetzen (1806/7), Burckhardt (1810—12) und viele andere Reisende den Ort.

*Litteratur:* Yākut, *Muḥjam*, ed. Wustenfeld, II, 885; Šafi al-Din, *Marāšid al-Ittilā'*,

ed. Juynboll, I, 496; Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakhab fi Ta'rikh Halab*, Bairūt 1909, S. 102, 130; Rich. Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes*, deutsch v. E. v. Windheim, II, Erlangen 1754, S. 205, 213, 216 (Reah); Alex. Drummond, *Travels through different cities of Germany, Italy, Greece and several parts of Asia*, London 1754, S. 228, 290 (Rhia); auf der *Map of part of Syria* bei S. 205, die auch mit der anonymen Karte bei Dussaud, *Topogr.*, S. VIII, Anm. 1, gemeint ist, verschrieben: Raia); Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern*, Kopenhagen 1778, II, Taf. III (Rāhā); J. B. L. J. Rousseau, *Description du Fachaik de Haleb*, in *Fachgruben des Orients*, IV, Wien 1814, S. 11 f.; ders., *Liste alphabétique . . .*, in *Recueil de voyages et de mémoires*, Paris 1825, S. 207—17; de Corancez, *Itinéraire d'une partie peu connue de l'Asie Mineure*, Paris 1816, S. 36: Riha östlich (!) von Sarmin; Burckhardt, *Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai*, hrsg. v. W. Gesenius, I, Weimar 1828, S. 225, Anm. 1 (Rieha); William M. Thomson, *Bibliotheca sacra*, V, New York 1848, S. 672; Seiff, *Ein Ritt durch das Innere Syriens*, in *Z G Erdk.*, VIII, 1873, S. 23; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890, S. 520 f.; M. Hartmann, in *Z D P V*, XXII, 1899, S. 145, Dussaud, *Topographie de la Syrie*, Paris 1927, S. VI, Anm. 2, VIII, Anm. 1, S. 174, 176, 183, 205 ff., 212 f., 243.

(E. HONIGMANN)

**RIKĀ.** [Siehe ARABIEN, I, 404.b.]

**RIKĀB** (A., türkische Aussprache: *Rikiab* und *Rekiap* „Steigbügel“) im persischen und türkischen Sprachgebrauch der muslimischen Höfe: „der Herrscher selbst oder seine Gegenwart, Fuss des Throns“ (Metonymie wie *Khidmet* im Gebrauch der Seldjüken, *Hasret* oder *Hadret*, *Khāk-i Pay* usw.).

Im Türkischen (Osmanischen, Altaischen, Čaghataiischen) bezeichnete man den Steigbügel mit dem Wort *Üzengi* (*Özengi*), ältere Form: *Üzengü*, *Özengü* (*Kudatghu Bilig*; Baṭṭāl, Kazaner Ausgabe, S. 49). Dies Wort ist in verschiedene fremde Sprachen ohne Vorschlagsvokal eingedrungen: syr.-arab. *Zangiyya* und *Zangawa* „Steigbügel, Leiter oder Tritt zum bequemen Besteigen eines Pferdes“ (Freytag, Cuhe, Kazimirski, Boethor, Bélot, Berggren; *Zangiyya* wird von Dozy bestritten); bulgarisch *zengiya* (neben *uzengiya* und *uzengiya* mit einem vom Arabischen völlig unabhängigen Endungs-*ya*) „Steigbügel“. Im Türkischen selbst finden sich Spuren eines Gebrauchs ohne Vorschlagsvokal: čaghataiisch *Zengü* „Treppe, Leiter“ (Pavet de Courteille; vgl. das arabische *Sullam* „Leiter, Tritt, Steigbügel, Auftritt oder Stein zum bequemen Besteigen des Pferdes“), *Zengü Kurtisi* (alter türkisch-persischer Gebrauch; s. d. Art. RIKĀBDĀR). Diese Zusammenstellungen zeigen, dass man ursprünglich nicht immer zwischen dem Steigbügel und dem Auftritt (arab. *Ḥadžar al-Rukūb*, türk. *Binek Tashī*, persisch im osmanischen Sprachgebrauch *Seng-i Rikāb*, wie im *Ta'rikh-i Wāṣif*, Bulāḳ 1246, I, 179) unterschieden hat. (Trotz dieser semantischen Übereinstimmungen und Entsprechungen wie türk. *zengin* „reich“ für pers. *sengin* „schwer, kostbar“ kann die Ähnlichkeit zwischen *Seng* und (*Ü*)*zengi* nur zufällig sein).

Der figurliche Ausdruck *Rikāb-i hümayūn* (türk. Aussprache: *Rikiāb-i hümayūn*) oder (seltener) *Rikāb-i shāhāne* oder einfach *Rikāb* begegnet schon

im persischen Sprachgebrauch der Seldjüken zur Bezeichnung des Sultans selbst oder seiner Umgebung im Krieg oder auf Reisen. Man sagte z. B., N. N. befand sich „im Dienste des kaiserlichen Steigbügels“ (Houtsma, *Recueil . . . seldjoucses*, IV, 37; III, 18) oder sogar „im Dienste des Sonnenschirms (*Čatr*) des kaiserlichen Steigbügels“ (*ebd.*, IV, 7). Im heutigen Persischen sagt man „beim Steigbügel eines Fürsten sein“ für „seinem Hofe angehören“ (Kazimirski, *Dialogues*, S. 493 und 482—92).

Im türkischen Sprachgebrauch bezeichneten dieselben Ausdrücke:

1. die kaiserliche Kavalkade und das Gefolge, das sich bei dieser Gelegenheit bildete. Zweifelloos um einer Verwechselung mit den anderen Verwendungen des Wortes *Rikāb* vorzubeugen, bediente man sich jedoch besonders unter Maḥmūd II. und ‘Abd ül-Medjid des türkischen Wortes *Binış*, das sich auf alle Ausgänge des Sultans bezog sowohl zu Pferde wie zu Boot (Mouradgea d’Ohsson, VII, 141, 144; Jouanin und van Gaver, *Turquie*, S. 377 Anm.; Andreossy, *Constantinople et le Bosphore*, S. 33, 494). Das Gefolge des Fürsten hieß auch *Maukib* (*Mewkib-i hümayūn*) (Houtsma, III, 18; über diese Wörter im osmanischen und ägyptischen Sprachgebrauch siehe J. Deny, *Sommaire des Archives du Caire*, S. 104 und 564). Vgl. auch den Namen *Rikiāb Solaghī* für die acht Stellvertreter des *Solaḳ*, die bei einem grossen Aufzug des Sultans neben seinem Steigbügel einhergingen (Mour. d’Ohsson, VII, 25, 317).

2. die Audienz des Sultans (*Resm-i Rikiāb* oder einfach *Rikiāb*) mit oder ohne Kavalkade. Der Grosswezir selbst konnte bei dem Sultan nur auf dessen ausdrücklichen Befehl vorgelassen werden, und seine Zulassung hiess *Rikiāb*; es gab gewöhnliche und feierliche *Rikiāb*’s (Mour. d’Ohsson, VII, 133 ff.). Einzelheiten über das *Bairam Rikiābī Teshrifatī* in *Aṭā Ta’rikhi*, I, 23; vgl. Zenker, *Dict.*, I, 468; Ahmed Rāsim, *Ta’rikh*, IV, 1014.

3. den Dienst beim Sultan oder seine blossen Anwesenheit (Şekowski, *Collectanea*, Warschau 1824, II, 14), die nicht unbedingt persönlich zu sein brauchte. Es genügte, wenn ein Würdenträger in der Hauptstadt weilte. So gebrauchte man auch den Ausdruck *Rikiāb-i hümayūnde* (im Lokativ) „bei dem Sultan“ von Truppen (*Kapu-kulu*) der Hauptstadt (‘Abd ül-Rahmān Şherif, *Ta’rikh*, S. 292) oder von dem Grosswezir als Träger unumschränkter Machtvollkommenheiten des Herrschers (*M T M*, S. 528). Ebenso gebrauchte man die Worte *Rikiāb-i hümayūne* (im Dativ) für die an den Sultan gerichteten Gesuche (*Arzuḫāl*; vgl. Meninski, *Thesaurus*; Sulaimān’s *Kānūn-nāme* oder *Naṣīḫat-nāme*, S. 151), daher der Ausdruck *Ma’ruḫāt-i rikiābiye* zur Bezeichnung dieser Gesuche.

Hierauf bezieht sich auch der Gebrauch der Wörter *Rikiāb-i hümayūn* oder *Rikiāb* im Sinne von Amtsvertreter. Wenn der Grosswezir verreiste, so musste die Regierung ihm folgen, und man ernannte „bei dem Herrscher einen Vertreter des Grosswezirs, einen *Rikiāb Kā’immaḳāmī*“ (Bianchi, *Dict.*, I. Aufl.; Perry, *A view of the Levant*, London 1743, S. 37). Die anderen Hauptwürdenträger der Hohen Pforte hatten auch ihre Stellvertreter beim „kaiserlichen Steigbügel“.

*Rikiāb Aghalarī* oder *Aghayān-i Rikiāb-i hümayūn* oder *Üzengi Aghalarī*. — Mit diesen Wörtern bezeichnete man eine Reihe Offiziere oder wichtige Würdenträger des Palastes (nach den Quellen 4 bis 11), nämlich den *Mir-‘alem* oder „Standarten-



träger“, die beiden *Mir-akhur* (*imbrohor*) oder „Stallmeister“, den *Ķapudĵular Ķiahyaſi* oder „Vorsteher der Türhüter“ und andere Würdenträger verschiedener Benennungen (s. Luṭfi Paſha, *Aſef-nāme*, in *Türk. Bibliothek*, XII, 18 und 21 des von Tschudi hrsg. türk. Textes; Beauvoisins, *Notice sur la Cour du Grand Seigneur*, 1809, S. 54; Mour. d'Ohsson, VII, 14; Hammer, *Staatsverf.*, II, 11), mit Hinweisen auf Castellan und 'Alī; besonders *MTM*, S. 526 für den *Ķānūn* oder „Bräuche“ der Agha's des Steigbügels; Feridūn, *Münshē'āt*, S. 10 für die *Elķāb* oder ihre Titulatur). Hier folge die Übersetzung der Stelle aus dem *Aſef-nāme*, das ein verhältnismässig alter Text ist (Luṭfi Paſha starb 1539): „Die *Defterdār* der Finanzen haben den Vorrang (*Taşaddur*) vor den *Sandĵak Beyi* und den *Üzengi Aghaları*. Der Vorsteher (*Baş olan*) der letztgenannten ist der Agha der Janitscharen, nach ihm kommt der *Mir-alem*, nach diesem der *Ķapudĵu Baſhı*, danach der *Mir-akhur*, nach diesem der *Çakırdĵı-baſhı*, der *Çeſhnegır-baſhı* und die *Bölük Aghaları*“ (vom Agha der Janitscharen an handelt es sich also um eine Aufzählung der *Üzengi Aghaları*).

Im Hinblick auf den Wert dieser Quellen muss man annehmen, dass die angegebenen Verschiedenheiten von Veränderungen herrühren, die in Wirklichkeit stattgefunden haben, was zur Vermutung führt, dass in diesem Punkte die Tradition des Serais dem Belieben des Sultans eine gewisse Freiheit liess. Wir wissen übrigens, dass die Zulassung zum Rikāb im allgemeinen dem *Istizān* (der „Billigung“, dem „Wohlwollen“) des Fürsten unterworfen war.

Die wenigstens im Prinzip wichtigste Aufgabe hatten die Agha's des Steigbügels zu erfüllen, wenn der Sultan zu Pferde stieg: der Gross-*Mir-akhur* hielt den inneren Steigbügel (*iç Rikāb*), der *Baş-Ķapudĵu-baſhı* Agha den äusseren Steigbügel (*dış Rikāb*); der *Mir-alem* hielt den Zügel, und der *Çeſhnegır-baſhı* half dem Sultan durch einen Griff unter den Arm oder „unter die Achselhöhle“ (*Koltuĵa girmek*). Die *Ķapudĵu-baſhı* oder „Kammerherren“ standen ringsum, und der *Akhur Ķhalıfesi* (*Kalfası*) hielt das Pferd am Kopfe fest (*MTM*, S. 526).

Über die Funktionen der „Kammerherren“, die, im ganzen 150 mit dem schon genannten *Baş-Ķapudĵu-baſhı* an der Spitze, zum Dienst des Steigbügels gehörten, und über andere Einzelheiten siehe Mour. d'Ohsson, VII, 18 und besonders *MTM*, a. a. O. Sie mussten die wichtigen *Firmāne* in die Provinz bringen und hatten verschiedene vertrauliche Missionen auszuführen.

Bisweilen erhielt das Wort Rikāb (im protokollarischen Gebrauche) noch auf *-ab* reimende Beiwörter, wie *Rikāb-ı Ķamertüb* „der wie der Mond erglänzende Steigbügel“ (*Tārıkh-ı Waſıf*, I, 105); vgl. auch die Adjektive: *Ķāmyāb*, *ĵerdūn* (*Arak. tahtıbahtı*) (Meninski. *T. Ictaurus*).

*Rikābiye* und *İdiye* hiessen die beiden Tribute, welche die Woiwoden der Walachei und Moldau in ihrem eigenen Namen dem Sultan schickten als Zusatz zu dem von den Untertanen geschuldeten Tribut (*Dıziye*: s. Ahmed Rāsim, I, 380; vgl. Saineanu, *Influența orientala*, Bukarest 1900, I, 249).

*Litteratur*: im Art. angegeben.

(J. DENY)

RIKĀBDĀR oder RIKĪDĀR, persische Ableitung von dem vorhergehenden Stichwort (türkische Aus-

*kiptar*), eigentlich: „dem Steigbügel vorgesetzt, der den Steigbügel hält, wenn sein Herr das Pferd besteigt“ (vgl. das franz. *estafier*, ital. *staffiere*, russ. *striemennoy*, engl. *groom of stirrup*, mit *staffa* bzw. mit *striemia*, *stirrup* = franz. *estrieu*, neu-franz. *étrier* gebildete Wörter). In Anbetracht dessen, dass das Wort Rikāb [s. d.] einen umfassenderen Sinn gehabt oder angenommen hat, bezeichnete Rikābdār „eine Art Stallmeister, Stallknecht oder Jockey, der mit der Aufbewahrung und Unterhaltung des Geschirrs, Sattelzeugs und aller zum bequemeren Besteigen des Pferdes geeigneten Mittel wie Steigbügels, Schemels oder Tritts beauftragt ist“. Die Aussprache mit einem *i* in der zweiten Silbe (*Rikibdar* oder *Rekibdar*), die auch in Ägypten (Dozy; Spiro, S. 198) und in der Türkei (moldau-walachisch *Rechiptar* oder *Richiptar* bei Saineanu, II, 99) gebräuchlich ist, geht auf eine (persische) Formentstellung zurück, wie sie sich auch in den Wörtern *Silāhdār* statt *Silāhdār* und *I'timīd* statt *I'timād* findet (siehe die türk. Übers. des *Burhān-ı Ķāfi*, S. 405). Im Arabischen begegnen die Formen *Rikābı* und *Şāhib al-Rikāb*. (Abgesehen wird im folgenden von dem Gebrauch des Wortes Rikābdār im Sinne von Rikāb „Becher“ [dessen man sich beim „Steigbügel-“, d. h. „Abschiedstrunk“ bediente?]. Wenn diese Erklärung zutrifft, so könnten die beiden Rikābdār wohl zusammenfallen).

Schon Maḳḳarī spricht von einer Persönlichkeit, die *Şāhib al-Rikāb* beim ersten Omayyadenkhalifen Spaniens war (138—72 = 756—88; vgl. *Analektes*, I, 605, nach Dozy, s. v.). In Ägypten gab es am Hof der Fātimiden mehr als 2000 *Rikābı* oder *Şibyan al-Rikāb al-Ķhāſſ*, so genannt „wegen ihrer Kleidung (*Zaiy*)“, deren Funktionen dieselben waren wie die der *Silāhdār* und *Teberdār* zur Zeit *ĶalĶaſhandı's* (*Şubḥ*, III, 482).

Was die persische Form Rikābdār betrifft, so muss sie bei den Seldjuken in Gebrauch gewesen sein; denn man muss aus vielen analogen Fällen schliessen, dass von ihnen zuerst die Aiyubiden und dann die Mamlūken diesen Ausdruck übernahmen.

In Persien selbst wurde der Ausdruck Rikābdār durch sein türkisches Äquivalent *Üzengi* (oder *Zengü*) *Ķurĵisi* ersetzt (s. Chardin, *Äusz.* von 1711, VI, 112; Pater Raphaël du Mans, *État de la Perse*, S. 24). Nach dem *Burhān-ı Ķāfi* sind die Rikābdār durch *Djelowdār* (von *Djelow* „Zügel“) ersetzt worden; aber man wird bemerken, dass die Funktion dieser letzteren unabhängig von und gleichzeitig mit derjenigen der *Üzengi Ķurĵisi* war.

In Ägypten gehörten die auch *Rikābı* genannten Rikābdār der Mamlūken dem *Rikāb-Ķhāna* an, ebenso wie andere „Leute des Schwertes“ (*Arbāb al-Suyūf*), so die *Sandĵakdār*, *Mahmizdār*, *Ķara-ĵulām* und *Ķulām-mamlūk*. Das *Rikāb-Ķhāna* (das *Ķhiżānat al-Surūdĵ* der Fātimiden) war das Depot für das Geschirr und das Reit- und Marstallzeug im allgemeinen. Die Vorsteher dieses Dienstes hiessen *Mihtar* (vgl. die osmanischen *Mehter*, deren Befugnisse bescheidener und andersartig waren). Die Rikābdār verstanden ausserdem den Befehlen des *Emir Dĵāndār*, des „Hofmarschalls“ (vgl. die *Ķapudĵular Ķiahyaſı* des osmanischen Hofes). Siehe *Ķalkaſhandı*, *Şubḥ*, IV, 12, 20; *Ķhalil al-Zāhiri*, *Zubdat*, S. 124; Gaudefroy-Demombynes, *Sizze*, S. LIII, LIX.

Das Wort Rikābdār begegnet wiederholt in 1001-Nacht, wo es mit „palefrenier“ (Edouard Gauttier, VI, 168) und engl. „groom“ (R. F.

Burton, X, 365, Anm. 2) übersetzt ist. Nach dem Kontext könnte man auch das Äquivalent „Jockey“ vorschlagen. Boethor gibt (für Syrien?): *r-k-bdār* unter dem französischen Wort: „écuyer (qui enseigne à monter à cheval)“ und *r-kkīb al-khail* unter „piqueur (celui qui monte à cheval)“. Der synonyme Ausdruck *Ṣāḥib al-Rikāb* im Sinne von „guter Reiter, der geschickt das Pferd besteigt“ findet sich im „Antar-Roman. Im gegenwärtigen Sprachgebrauch Ägyptens bezeichnet *Rikābdār* oder *Rakbdār* „Jockey, Vorreiter“ (Spiro, IIaBeiche). (Nach dem *Burhān-i kātib* [türk. Übers.] sollen die Rikābdār's Ägyptens durch die *Surrādī* „Sattler“ ersetzt worden sein, wovon Volney und andere sprechen).

Osmanischer Wortgebrauch. — In der Türkei muss das Amt des Rikābdār direkt von den Seldjüken übernommen worden sein, aber anstatt sich mit den bescheidenen Funktionen der Stallknechte oder *Rikābī* zu vermengen wie in Ägypten, wurde dies Amt am Hof der Sultane eine bedeutende Würde, die einem einzigen Beamten vorbehalten war. Unter Orkhan (1326—60) begegnet der erste osmanische Rikābdār: er hieß Koḏja Elyas Agha (*‘Aṭā Ta’rikhi*, I, 94). Jedoch erst unter Selim I. (1512—20) wurden die Befugnisse der Rikābdār genauer umrissen. Nach diesen Bestimmungen war der Rikābdār Agha ein *Khāṣṣ-odalī*, d. h. er gehörte zum *Khāṣṣ-oda* (nicht *-odasī*!) oder „compagnie du corps (Mour. d’Ohsson); chambre suprême (Castellan); innerste Kammer (v. Hammer)“; diese war die erste der sechs Beamtenkammern des Inneren (*īç* oder *enderün*) des Serails und bestand aus der stattlichen Zahl von 40 Würdenträgern oder Palastbedienten theoretisch den Sultan selbst mitteinbegriffen. Sie wurde von dem Sultan Selim eingerichtet zur sichereren Aufbewahrung der Reliquie des Prophetenmantels (*Khirkā-i se’adet*), den er nach der Eroberung Ägyptens mitgebracht hatte (*‘Aṭā*, I, 208; für Einzelheiten dieser Einrichtung siehe *ebd.* und Mour. d’Ohsson, VII, 34 ff.). Der Rikābdār war dem Range nach der dritte dieser Beamten (er kam nach dem *Silāhdār* und dem *Ḥadādār* und vor dem *Dülbend Aghasī*), und man rückte in der angegebenen Rangfolge von einem dieser Ämter zum anderen auf. Die eben aufgezählten vier Beamten waren die einzigen *Khāṣṣ-odalī*, die zum Tragen des Turbans berechtigt waren.

Nach der landläufigen und überall wiederholten Erklärung bestand die Hauptfunktion des *Rikābdār Agha* darin, den Steigbügel des Sultans zu halten. Es mag anfänglich so gewesen sein, aber keine der auf uns gekommenen Urkunden zeigt, dass der Rikābdār wirklich diese Tätigkeit verrichtete. Im Artikel RIKĀB sieht man, welche die damit beauftragten „Agha des Steigbügels“ waren. Nun gehörte aber trotz seines Namens der Rikābdār nicht dazu. Die arabische Version des *Asaf-nāme* (Bairūt, S. 9, Anm. 7) und die deutsche Übersetzung (*Türk. Bibl.*, XII [1910], S. 17, Anm. 1) haben also irtümlich *Rikābdār Agha* und *Rikāb Aghasī* miteinander verwechselt, daher eine irrige Auslegung der ganzen Stelle (s. die richtiggestellte Übersetzung im Art. RIKĀB).

Anderseits geben die europäischen Schriftsteller des XVI. Jahrh.’s als „dritten Beamten des Inneren“ (*Roḡhlan*) nach dem *Silāhdār* und dem *Ḥadādār* einen „Mundschenk“! Théodore Spandoni (Spandouyn Cantacazin) nennt ihn *Sharābdār* (vgl. Garzoni, S. 1573) und Leunclavius: *Küpdār* „(Wasser-)Krugträger“, ein Wort, das sich auch bei Lonicer (S. 69) findet. Dieser Mundschenk erhält später andere

Namen. D’Ohsson (Taf. 158) und das *‘Aṭā Ta’rikhi* (I, 282) sprechen von einem *Koz-bekki* oder „Hüter des Koz, wahrscheinlich für das arabisch-persische *Kūz(e)* oder Wasserkrug“. Mit einer *Berata* auf dem Kopfe trug er am Ende eines Stocks eine Kanne (*Mashrapa*) mit warmem Wasser. Hammer nennt diesen Beamten *Mataradji* oder Kürbisflaschenträger (*Matarā* für *Maṭhara*).

Der Gebrauch des warmen Wassers erklärt sich leicht aus der Tatsache, dass, wie ein im Jahre 1631 schreibender Autor uns berichtet, der dritte Edelmann der Kammer des Sultans „ihm „Serbet“ zum Trinken und Wasser zum Waschen brachte“ (De Stochove, *Voyage du Levant*, Brüssel 1662, S. 84: Ischiopiar für Rikābdār; vgl. Baudier, der Rechiopiar schreibt).

Andererseits war ein Beamter speziell damit beauftragt, einen mit Silber überzogenen Schemel (*Iskemle*) zu tragen, den der Sultan zum bequemeren Besteigen des Pferdes benutzte, wenn er nicht lieber einen Bedienten dafür wählte, der sich mit seinen Knien und Händen auf die Erde hockte (Castellan, *Mœurs* . . . , III, 139; *‘Aṭā, a. a. O.*; d’Ohsson, Taf. 157). Es war der *Iskemle Aghasī* oder *Iskemledjiler Bashī*, der aus dem Kreis der ältesten Türhüter (*Kapudju eskisi*) genommen wurde. Mit einer *Delama* bekleidet und einem *Kēce* auf dem Kopf sass er ebenso wie der Wasserträger im Gefolge (*Rikāb*) des Sultans hoch zu Ross. Wahrscheinlich infolge einer Verwechslung nennt ihn Castellan Rikābdār, aber mit dem Zusatz, dass zu seiner Zeit der Rikābdār nicht aus den *Khāṣṣ-odalī* gewählt wurde, sondern aus den *Ḥawāṣṣ* (Fehler für *Kapudju*). Man sollte auch nicht mehr, wie es Saineau (*Influenta orientalis*, II, 104, s. v. *schemni-aga*) getan hat, den *Iskemle* (oder *Iskemni*) *Aghasī* verwechseln mit dem speziellen Bevollmächtigten dieses Namens, der im Verein mit dem *Sandjak Aghasī* beauftragt war, die neuen *Hospodar* der Moldau und Walachei auf den Thron (*scamni*) zu setzen (vgl. *Mélanges Iorga*, 1933, S. 202). Es existierten übrigens in gewissen Provinzen *Iskemle Aghasī* nach dem Vorbild desjenigen des Sultans ([Rousseau], *Description du Pachalik de Bagdad*, Paris 1809, S. 27).

Als spezielle Befugnisse des Rikābdār heben wir nur die Aufsicht über das Geschirr und Sattelzeug des Sultans (wie bei den Mamlüken), seine *Pabuç* oder Schuhe und *Cizme* oder Stiefel hervor (Sulaimān’s *Kānūn-nāme* oder *Naṣihat-nāme*, S. 132).

Nach dem *‘Aṭā Ta’rikhi* (I, 208) lässt sich feststellen, dass der Dienst der Rikābdār wie auch der *Ḥadādār* nur an den offiziellen Tagen (*Eiyām-i resmīye*) erforderlich war. Diese Massnahme soll unter Muṣṭafā III. (1757—74) eingeführt worden sein im Hinblick auf das hohe Alter der Betroffenen, die im allgemeinen einige 60 Jahre alt waren, wovon sie allein 40 bis zum Abschluss ihrer Laufbahn (*Odjak Yolu*) nötig hatten. Nach demselben Werk reduzierten sich diese Funktionen auf sehr wenige Dinge. Bei den Zeremonien (*Selamlık*) am Geburtstage des Propheten (*Mewlid* oder *Mewlūd*), an den beiden *Bairam*’s und bei den Ausgängen oder *Binish* des Sultans sass der Rikābdār in der kaiserlichen Barke gegenüber dem Herrscher mit dem *Silāhdār*, dem *Khāṣṣ-oda Bashī* und den beiden *Ḥadādār*.

Aus all dem Vorhergehenden kann man folgenden Schluss ziehen: wenn wirklich ein Rikābdār bereits zur Zeit Orkhan’s bestanden hat, hat dieser Würdenträger nicht nur die Funktionen eines Lakaien,



sondern auch die eines „Mundschenks“ ausgeübt, und wir wissen, dass Rikābdār im Persischen tatsächlich „Mundschenk“ bezeichnet. Als in der Folge der Rikābdār eine immer wichtigere Persönlichkeit wurde, fielen diese Funktionen zwei besonderen Beamten zu: teils dem *Koʻz-bekī* und ähnlichen Amtspersonen, teils dem *Iskenle Aghasi*.

Die Rikābdār *Agha* ebenso wie die *Čohadār* empfingen einen täglichen Sold oder *ʿUlūfe* von 35 Aspern (*Aķīe*), der *Siliḥdār* dagegen 45 (Hezār-fenn, Hs. A. F. T. der Nat.-Bibl. Paris, Fol. 18v). Gleich wie die *Čohadār* hatten sie zu ihrem Dienst zwei *Lālā* des *Kḥāṣṣ-oda*, einen *Karaḳollukçu*, einen *Baltadjī* mit Tressen (*Zülüflü*), zwei *Şofalı*, einen *Heibedji* und zwei *Yedekī*. Die Rikābdār, die nicht bis zur Würde eines *Siliḥdār* vorrückten, wurden pensioniert (d. h. sie wurden *Čıraķ*) mit einer Jahrespension von 60—100 000 Piastern. Fehlte der *Čohadār*, so versah der Rikābdār den Dienst des *Siliḥdār*. Über den Raum, den der Rikābdār im Palast einnahm, siehe *ʿAtā*, I, 312, 20.

Die vier ersten Beamten des *Kḥāṣṣ-oda* einschliesslich des Rikābdār wurden oft mit dem übrigen nicht offiziellen Ausdruck *Koltuķ Wezirleri* oder „Wezire der Achselhöhle“ bezeichnet, weil sie das Vorrecht hatten, den Sultan berühren zu dürfen, besonders um ihm die Hand zu reichen oder ihm bei einem Spaziergang unter den Arm zu greifen und weil sie häufig die Würde eines Wezir's erlangten (Cantemir, *Hist. Emp. Ott.*, Paris 1743, IV, 119—21). Die *Rikāb Aghalarī* [s. d. Art. RIKĀB] waren ebenfalls *Koltuķ Wezirleri*.

Dieselben vier Beamten hiessen ferner noch *ʿArz Aghalarī*, weil sie ermächtigt waren, dem Sultan die Bittschriften vorzulegen (*ʿarz*), die man zu ihnen gelangen liess, und glichen in dieser Beziehung den Herrn der Bittschriften (Rycaut, Buch I, S. 97 der franz. Übers.; Castellan, III, 185). Nach Ahmed Rāsim (II, 639) war bei den Aufzügen des Sultans der *Iskenle Aghasi* damit beauftragt, die nicht genehmigten Gesuche den Bittstellern zurückzugeben.

Die Rikābdār sind von Maḥmūd II. abgeschafft worden, wahrscheinlich um dieselbe Zeit wie die *Koʻz-bekī* (im Jahre 1248 = 1832/3; s. Luṭfi, IV, 68) und die *Silāḥdār* (1246 = 1830/1; s. Luṭfi, IV, 61); vgl. Hammer, *G O R*, X, 704.

**Litteratur:** Siehe die im Laufe des Art. zitierten Werke, worunter das wichtigste das *ʿAtā Taʾrikhi* ist. Für oben nicht benutzte Angaben vgl. Ahmed Rāsim, *Taʾrikh*, I, 186, 479; II, 526; Hammer, *G O R*, IV, 11. (J. DENY)

**RISĀLA.** [Siehe RASŪL.]

**RIYĀDĪ**, osmanischer Dichterbiograph. Mollā Mehmed mit dem Beinamen Riyādi ist der 980 (1572) geborene Sohn eines aus Birge (s.-ö. Smyrna) stammenden Muṣṭafā Efendi. Er war zuerst als *Müderri* beschäftigt, wurde hernach Richter von Aleppo und starb (nach J. v. Hammer, *G O R*, VI, 44 zu Kairo) am 9. Şafar 1054 (17. April 1644). Er führte den Beinamen *al-ʿAṣanm*, der Stumme. Sein Hauptwerk ist sein *Riyāḍ al-Şuʿarā* betitelt biographisches Dichterlexikon, worin er insgesamt 384 Verskünstler vereinigte. Es wurde im Jahr 1018 (1609) bereits vollendet. Ausserdem schrieb er eine abgekürzte türkische Übertragung des *Wafayāt al-ʿAʿyān* des Ibn Khallikān. Das Lexikon ist bisher nicht gedruckt, aber in mehreren Handschriften zugänglich, die bei F. Babinger, *G O R*, S. 178 zusammengestellt sind (nachzutragen: S. 314). Über eine auszugs-

weise, von V. v. Rosenzweig-Schwannau angefertigte deutsche Übersetzung vgl. *Z D M G*, XX (1866), S. 439, Nr. 3 (20 Bogen füllend).

**Litteratur:** Riḍā, *Tedhkir*, S. 38 f.; Mehmed Thüreiyā, *Sidjill-i ʿOthmānī*, II, 425; J. v. Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, III, 367; Brūsālī Mehmed Tāhir, *ʿOthmānī Müellifleri*, II, 183 f. (mit guten Angaben); F. Babinger, *G O R*, S. 177 f. (FRANZ BABINGER)

**RIYĀH**, ein arabischer Stamm, der mächtigste der Stämme, die sich selbst für Abkömmlinge der Hilāl hielten, Oberägypten verliessen und in der Mitte des V. (XI.) Jahrh.'s in die Berberei eindringen. Ihr Führer war damals Münis b. Yaḥyā aus der Familie der Mirḍās. Der Ziriden-Emir al-Muʿizz, der die unheilvollen Folgen des Einbruchs der Araber in Ifrikiya nicht ahnte, versuchte sich mit ihm zu verständigen und die Riyāh für sich zu gewinnen. Diese waren die ersten, die das Land verwüsteten. Jedoch gelang es al-Muʿizz durch den Schutz der Führer der Riyāh, an die er seine Töchter verheiratet hatte, nach Kairawān zu entkommen und al-Mahdiya zu erreichen.

Bei der ersten Teilung Ifrikiya's, die auf diesen Einfall folgte, erhielten die Riyāh natürlich den Löwenanteil. Sie verfügten über den grössten Teil der Ebenen, welche die Berber bei ihrer Zuflucht in die Berge geräumt hatten; ihre Verwandten, die *Aḥbidj*, hatten sie nach Osten zurückgedrängt. Sie besaßen Bedja, das ihnen der Kalife in Kairo schon im voraus zuerteilt hatte. Die Bewohner von Gabès leisteten anderseits dem Führer Münis den Treueid. „Es war“, so sagt Ibn Khaldūn, „die erste wirkliche Eroberung der Araber“. Die *Djāmi*'s, eine den Riyāh verwandte Familie, machten aus Gabès eine wahre kleine Hauptstadt, die sie mit ihren Bauten verschönerten. Schliesslich verschanzte sich ein Führer des grossen Stammes, Muḥriz b. Ziyād, in der Muʿallaḳa, einem römischen Zirkus (?), der aus den Trümmern von Karthago hervorragte. Die mächtigen Herren der Muʿallaḳa unterstützten übrigens die Politik der Ziriden in al-Mahdiya und schlossen sich ihnen in ihrem Widerstand gegen die Almohaden an.

Dieser Widerstand zog bald Expeditionen der Maghribiner gegen das in Anarchie verfallene Ifrikiya nach sich. Nach ihrer Besiegung durch ʿAbd al-Muʿmin in den Jahren 546 (1152), 555 (1160) und 583 (1187) wurden die Araber gezwungen, für den heiligen Krieg in Spanien Truppenteile zu stellen. ʿAbd al-Muʿmin liess einen Teil der Riyāh, deren Oberbefehl er dem ʿAsākir b. Sulṭān anvertraute, in Ifrikiya zurück, schaffte andere mit ihrem Führer, dem Bruder ʿAsākir's, Masʿūd mit dem Beinamen al-Bulṭ („die Axt“; vgl. Dozy, *Supplément*, I, 111), nach dem Maghrib und siedelte sie in den marokkanischen Ebenen im Norden des Bū Regreg an. Diese Unterwerfung passte nicht gut zu den Traditionen der Riyāh. Masʿūd floh nach Ifrikiya und unterstützte dort die Unternehmungen der Banū Ghāniya, die zu ihrem Nutz und Frommen die Almoravidenherrschaft wiederaufzurichten suchten.

Bekannt ist, wie die durch die Banū Ghāniya hervorgerufenen Wirren den Almohadenkalifen bestimmten, einen mit umfangreichen Machtbefugnissen ausgestatteten Gouverneur für Ifrikiya zu ernennen: Abū Muhammed aus der Familie der Ḥafṣiden. Dieser Gouverneur kämpfte natürlich gegen die Riyāh und begünstigte, um sie los zu

werden, die Festsetzung der Sulaim-Araber in diesem Lande, die bis dahin in Tripolitaniens gesessen hatten. Unter dem Druck der Sulaim zogen die Riyāh, deren Hauptfamilie damals die Dawāwida waren, nach den Ebenen Constantine's, wo sie von nun an bleiben sollten.

In diesem neuen Milieu blieb die Stellung der Riyāh sehr stark. Sie besaßen Nutzniessungsrechte im ganzen Zentrum der heutigen Provinz Constantine, ungefähr von der Gegend von Guelma an bis nach Bougie. Im Zāb unterhielten sie mit den Banū Mozni von Biskra, die diese Hafsiden-Provinz beherrschten, bisweilen freundschaftliche, meist aber feindliche Beziehungen. So mussten die Banū Mozni gegen die merkwürdige sowohl religiöse wie soziale Bewegung kämpfen, die der Riyāhiden-Marabut Sa'ada hervorrief. Die Dawāwida und besonders ihre mächtigste Familie, die Awlād Muḥammed, verfügten über Winterplätze und Steuern, die von den Bewohnern der *Kṣūr* im Sahara-Gebiet des Wādī Righ gezahlt wurden.

Im Laufe des ganzen XIV. Jahrh.'s waren die beiden Hauptzweige des grossen Stammes, die Awlād Muḥammed und die Awlād Sibā', aktiv in die Politik der Hafsiden-Fürsten und der 'Abd al-Wādid von Tlemcen verwickelt, und zwar in die Unternehmungen der Thronprätendenten, welche die Existenz dieser Dynastien in Gefahr brachten. Die Vormachtstellung der Riyāh in der mittleren Berberei hielt sich bis ins XV. und XVI. Jahrh. hinein. Nach Bernardino de Mendoza verfügten sie um 1536 über 10 000 Reiter und viele Fussstruppen. Im XVIII. Jahrh. liehen sie dem türkischen Bey von Constantine, mit dem sie durch Heiraten verbunden waren, und den unabhängigen Sultanen von Tuggurt ihre Unterstützung. Im Jahre 1844 bemerkten Carrette und Warnier, dass der Name Dawāwida noch soviel wie „adlige Araber“ bedeutet.

Eine andere Riyāh-Gruppe hat ebenfalls eine bemerkenswerte Rolle in der Geschichte der Zenāta-Staaten gespielt. Im Maghrib al-aḳṣā dienten die von den Almohaden in die Küstenebenen geschafften Gruppen treu dieser Dynastie, indem sie den Meriniden den Weg zu versperren suchten. Nach ihrer Niederlage in der Nähe des Wādī Sbū (614 = 1217) wurden die Riyāh von den siegreichen Meriniden unerbittlich gestraft. Nachdem sie so geschwächt und dezimiert nach Norden zurückgedrängt waren, mussten sie noch in die Zahlung eines jährlichen Tributs einwilligen. Ihr Name existiert auf der Karte des heutigen Marokko nur noch an einem Punkt in der Nähe der Strasse von al-Kṣār nach Tanger.

Schliesslich lebt der Name am anderen Ende der Berberei in ihren ersten Wohnsitzen gleichfalls in der Nomenklatur der Stämme fort. Das tunesische Ka'idat der Riyāh liegt zwischen Tebursuk und den Bergketten, die den Golf von Tunis umsäumen.

*Litteratur:* Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, I, 19 ff.; Übers. I, 34 ff. u. *passim*; Ibn 'Idhārī, *Bayān*, ed. Dory, I, 300 ff.; Übers. E. Fagnan, I, 433 ff.; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, IX, 387 ff.; Übers. E. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*), S. 456 ff.; Elie de la Primaudaie, *Documents inédits sur l'histoire de l'occupation espagnole en Afrique*, in *R. Afr.*, 1877; Feraud, *Le Sahara de Constantine*, Alger 1887; ders., *Histoire des villes de la province de Constantine, Bordj bou Areridj*, in *Recueil de la Société archéologique de Constantine*, XV; Carrette u. Warnier, *Notice*, in *Établissements*

*français*, 1844; Bouaziz ben Gana, *Le cheikh el-Arab*, Alger 1930; Michaud-Bellaire u. Salmon, *Tribus arabes de la vallée de l'Oued Lekkou*, in *Archives marocaines*, IV, 58—9; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, Index u. genealogische Tabelle 2. (GEORGES MARÇAIS)

**RIYĀL** (A.), *Riyāl firandji*, vom spanischen *Real* (de plata). In der islāmischen Welt heissen so die grossen europäischen Silbermünzen, welche die internationalen Umlaufsmittel des XVII. und XVIII. Jahrh.'s bildeten. Der bedeutendste war der spanische Taler (ein Peso genau 8 Real), aber diesen Namen gab man auch dem holländischen, deutschen und österreichischen Taler, dem französischen Ecu und dem italienischen Scudo. Im späten XVIII. und XIX. Jahrh. trat der österreichische Maria-Theresientaler an die Stelle aller seiner Rivalen und ist noch heute in den Gebieten um das Rote Meer in Umlauf. Der Name Riyāl lebt mit ihm weiter.

In den Währungen der heutigen islāmischen Königreiche 'Irāk und Hīdžāz ist Riyāl der Name der grössten Silbermünze; die feste Valuta ist der Maria-Theresientaler. Im Jahre 1880 liess auch der Sultan von Zanzibar einen Riyāl prägen. Im heutigen Persien ist der Riyāl eine Rechnungseinheit: ursprünglich (1930) 20 Riyāl = £ 1 stg., aber nach dem im Jahre 1933 endgültig angenommenen System sind 100 Dināre = 1 Riyāl = 1 Pahlavi = £ 1 stg.

In Marokko war in dem sogen. „Hassāni“-Münzsystem vom Ende des XIX. und Anfang des XX. Jahrh.'s Riyāl gleichbedeutend mit *Dūro* und bezeichnete das für den Sultan in Europa geprägte Geldstück im Werte von fünf *Bassifa* (von span. *peseta*). Dies Wort bezeichnet heute das französische Fünf-Franc-Stück bzw.-Note, und die Bauern rechnen lieber mit Riyāl als mit Francs; so wandeln sie z. B. eine Summe von 100 Francs sogleich in 20 Riyāl um. (J. ALLAN)

**RIYALA** oder **RIYALA BEY**, Abkürzung für *Riyala-i hūmāyūn Kapudanī* „Kapitän der kaiserlichen Galeere“, von ital. *riale* (aus *reale*, Abkürzung für *galea reale*, „die königliche Galeere“), Stabsoffizier der Türkischen Marine, der die Galeere gleichen Namens befehligte, später „Konteradmiral“. Die volkstümliche Aussprache war auch *İryala* mit einem Vorschlags-i, das im Türkischen bei den mit *r* beginnenden Fremdwörtern häufig ist (s. Hindoglu, S. 113 s. v. „contre-amiral“ und S. 457 s. v. „réale“; die Form *Iryala* wird schon von Ewliya Celebi, VIII, 446, 11 gegeben). Die italienische Aussprache *riale* wird in dem von Léon Dorez, Paris 1901 veröffentlichten *Itinéraire de Jérôme Maurand d'Antibes à Constantinople* (1544) bezeugt (man liest dort auch ausnahmsweise: *rialle*, *reale* und *realte*). Für die Aussprache lässt sich vergleichen das türk. *riyala* mit dem türk. *riyal*, arab. *riyāl*, für das span. *real* (del plata), ein Münzname, vgl. das franz. „gros royal“, türk. *Grush*, *Krush*, *Gurush*, modern *kurus* „Piaster, ehemals: Taler“ [s. d. Art. *GHRÜSH*]. Auch hierfür findet man die Form mit Vorschlags-i: *Iryal* (Hindoglu, S. 200, s. v. „écu“; Aucher gibt *riyal* s. v. „réal“). Im Abendland transkribierte man bisweilen das türkische Wort *Riyala* mit *reala*, das man zweifellos für korrekter hielt (Herbette, *Une Ambassade turque sous le Directoire*, Paris 1902, S. 238). Es ist nicht ersichtlich, woher die Schreibung mit einem aspirierten *h* (*rihāla*) selbst in arabischer Schrift kommen kann, wie man es bei Garcin de Tassy, *Mémoire sur les noms propres...*



mus., S. 87 und bei Jal, s. v. *riāla* findet (vielleicht handelt es sich um eine graphische Reaktion gegen den Hiatus).

Der Grad eines Riyala ebenso wie der eines *Kapudana* und *Patrona*, von denen weiter unten die Rede sein wird, war den Türken zuerst nur als Bezeichnung für Marineoffiziere der Christenheit bekannt (vgl. z. B. Ewliyā Ćelebi und Na'imā u. a.). Diese Ränge wurden zuerst ausseramtlich bei der türkischen Marine zur Zeit des Sultans Mehmed IV. (1648—87) gebräuchlich [s. weiter unten unter *Patrona*]. D'Ohsson sagt (zweifelloos infolge einer Verwechslung), dass sie bereits in der Zeit Mehmed's II. (1451—81) gebraucht worden seien. Man findet übrigens diese Titel fremder Herkunft weder in Hādjdji Khalifa's *Tuhfet ül-Kibār* (verfasst 1656) noch bei Hezārfenn (gest. 1691). Anscheinend haben sie erst unter 'Abd al-Hamid I. (1774—89) amtlich Eingang gefunden (Mehmed Shukri, *Esfer-i bahriye-i othmāniye* [1306 = 1890], I, 145).

Auskunft über die Rangordnung des Oberkommandos zur See in dieser Zeit gibt das *Teshrifāt-ī kadime*, ein Werk des im Jahre 1848 verstorbenen Sahhāflar-Sheikhi-zāde Es'ad Mehmed Efendi. Auf den Seiten 102 ff. findet sich eine Liste der ehemaligen Titel, welche sowohl die Küsten-Offiziere, deren Benennung hier nur geboten werden soll, als auch die eigentlichen Marine-Offiziere enthält, die im folgenden näher behandelt werden sollen, weil der Riyala zu ihnen gehörte und wie sie einen dem Venezianischen entlehnten Namen trug.

#### a. Stabsoffiziere der grossen Admiralität (*Tersane-i 'amire*).

(Anscheinend hatten alle drei, aber vielleicht erst vom Anfang des XIX. Jahrh.'s an, Anrecht auf den Titel *Pasha*).

1. Der *Kapudan-pasha* [s. d.], der den Rang eines *Wezir* (*Dewletlū*) hatte. Es ist der Capitän del Mar (*Kapudan-ı Deryā*) oder wie man auch sagte, der *Kapudan kar* *ēsoḫḫv*. Das Wort *Kapudan* vom venezianischen *capitan(o)* und seine wahrscheinlich unter dem Einfluss des Englischen modernisierte Form *Kapitan* bezeichneten übrigens jeden Schiffskommandanten, ob nun das Schiff gross oder klein, türkisch oder ausländisch war. (Der Vokal *u* in der zweiten Silbe geht auf den Einfluss des Nachbarlabials *p* zurück, und das Wörterbuch von Trévoux nennt die Zwischenform „capoutan“ s. v. *capitan-bacha*; vgl. auch *Relation des 2 relations arrivées à Constantinople en 1730 et 1731*, Den Haag 1737, S. 23).

2. *Tersane-i 'amire* *emini* *Agha* (*se'ādetlū*) „Intendant des Arsenals“ (Hammer), franz. „Intendant de l'Arsenal“ (d'Ohsson), engl. „Intendant of the Marine“ (Perry). Er vertrat den Grossadmiral während seiner Abwesenheit. Von 1246 an: *Müdür*.

3. *Tersane-i 'amire* *Kethüda's* (*K'ahyās*) *Agha* „Sachwalter des Arsenals“, „Intendant des galères“, „Lieutenant of the Arsenal“. Er hatte namentlich die Admiralitätspolizei unter sich.

#### b. Admiräle mit dem Titel *Bey*.

(Mit Ausnahme des vierten waren diese Offiziere Admiräle der See und trugen nach venezianischem Brauche den Namen des Schiffes, das sie befehligten. Zu diesem Namen konnte das Adjektiv *hümāyūn* „kaiserlich“ in persischer *Isūfet*-Konstruktion hin-

zutreten, so entstanden die amtlichen Barbarismen *Bashtanda-i hümāyūn*, *Kapudana-i hümāyūn* usw. Die vollständigen Titel lauteten also im Prinzip: *Bashtanda-i hümāyūn Kapudan*, *Kapudana-i hümāyūn Kapudan* usw.).

1. *Bashtanda*. *Bashtanda*, *Bashtanda-i hümāyūn*, ital. *bastarda*, franz. *bâtarde* oder *bâtardelle*. Dies war nicht die grösste Einheit der Flotte. Im türkischen wie im venezianischen Sprachgebrauch war die *Bastarde* eine grössere Galeere als die „galea sensile“ (türk. *Kadırga* oder *Ćektiri*), aber kleiner als die „galeazza“ (türk. *Mauna*), und hatte ein stark abgerundetes Heck, „in Wassermelonenform“ (*Karpuz kılı*). Bei den Türken hatte sie 26 bis 36 *Oturak* oder Ruderbänke mit 5 bis 7 Galeerensklaven an jedem Ruder. Diejenige, die der *Kapudan-Pasha* bestieg, hiess (*Kapudan*) *Pasha Bashtanda's* und zählte 26 bis 36 *Oturak*. Sie unterschied sich durch drei am Heck angebrachte Laternen (*Fener*) ausser der Laterne am Hauptmast (*Tuhfat*, Fol. 69; Djewdet Pasha, *Ta'rikh*, Aug. 1309, S. 131). Da sie die Flagge des Grossadmirals führte, nennen einige (Meninski, *Thesaurus*, I, 663; Barbier de Meynard) sie „Kapitän“; diese Bezeichnung bezog sich bei den Türken aber auf ein anderes Schiff. Der Zufall wollte es, dass die erste Silbe des Wortes *Bashtanda* im Türkischen „Kopf, Führer (caput), an der Spitze“ bedeutet, aber es lässt sich schwerlich behaupten, dass die Osmanen diesem Schiff die erste Stelle eingeräumt haben, einfach auf Grund einer Volksetymologie. Mit dem Abkommen der Ruderschiffe verschwand auch die *Bashtanda*. Nach ihrer Ausrangierung im Jahre 1764 (nach d'Ohsson) brauchte man sie noch eine Zeitlang bei gewissen feierlichen Gelegenheiten. Das Segelschiff (*Kalyun* „Galion“), das dann der *Kapudan-Pasha* bestieg, wurde von dem „Flaggenkapitän“ befehligt, der im Türkischen nach d'Ohsson *Süwari Kapudan* „der Kapitän der Schiffskommandanten“ und nach Hammer (*Staatsverf.*, II, 293) *Sandjak Kapudan* „Flaggenkapitän“ (vgl. das engl. „flag captain“) hiess. Es'ad Mehmed Efendi nennt diesen Offizier wahrscheinlich mit einem veralteten Ausdruck: *Bashtanda-i hümāyūn-i Pasha* „(Kommandant der kaiserlichen Bastarde des (Kapudan) Pasha“.

2. *Kapudana Bey*. *Kapudana* kommt von dem venezianischen „(galea oder nave) capitana“, „Galeere oder Schiff, das der Führer einer See-Expedition bestieg, Admiralsschiff“ (Jal). Im Französischen sagte man „la capitaine“ oder „capitaine“, aber diese Ausdrücke verschwanden im Jahre 1669 mit dem Posten eines Galeerengenerals, und in der französischen Marine kam der Réale der erste Rang zu [s. w. u.]. Über die *Kapudana*, die an der Seeschlacht von Ćeshme (1770) teilgenommen hat, siehe Jaubert, *Grammaire*, Anhang, S. 3. *Kapudana* und *Kapudan* sind oft verwechselt worden (Hammer, *Staatsverf.*, II, 291; Blochet, *Voyage de Carlier de Pinon*, S. 128; Douin, *Navarin*, S. 250, 276, 295, 311). Der vollständige Titel *Kapudana-i hümāyūn Kapudan* findet sich z. B. in einem Brief Mehmed 'Ali Pasha's (von Ägypten) an den Grosswezir vom 29. Ramaḍān 1231 (1. Juli 1821) (Register, Nr. 4, S. 71).

3. *Patrona Bey*. *Patrona* kommt von dem venezianischen „(galea oder nave) patrona oder padrona“, franz. „la patronne“, „Galeere, die der Stellvertreter bestieg, d. h. derjenige, der den Befehl nach dem Geschwaderchef führte“ (Jal). Die älteste Erwähnung eines Offiziers dieses Grades fällt m. W.

in die Jahre 1676–85 (s. *Thüreiyā, Sidjill-i 'othmānī*, I, 112 u.). Patrona Khalil, ein Janitschare und Führer der Aufständischen, die im Jahre 1730 Ahmed III. absetzten, verdankte seinen Beinamen der Tatsache, dass er *Lewend* an Bord der *Patrona* gewesen war (*Relations des 2 rebellions*, S. 8; engl. Übers. in Charles Perry, *A view of the Levant*, London 1743, S. 64). — Man findet auch, allerdings auf christliche Schiffe bezogen, die Formen *patorna*, *patorona*, *batorna* und sogar *botrona* (Ewliya Çelebi, VIII, 579, 12; I, 104, 7; VIII, 447 u.; S. 446, 10; Hasan Agha, *Djāwāhir al-Tawārikh*, Hs. der Nat.-Bibl. Paris, S. T. Nr. 506, Fol. 160v—61). Alle diese Aussprachen zeigen, dass das Wort schon gut bekannt war, aber in einer korrekten Form kaum heimisch wurde.

4. *Liman Re'isi* „Kapitän (Admiral) des Hafens“ von Konstantinopel. Er war gleichzeitig Vorgesetzter der Seekadetten (*Mandedji*).

5. *Riyala Bey*. Riyala kommt vom venezianischen „(galea oder nave) reale“, „Galeere, die der König oder die Prinzen bestiegen“ (oft bezeichnete man auch mit demselben Namen als Beiwort die Schiffe, die dem König, d. h. dem Staat gehörten, im Gegensatz zu den Privatschiffen). Für die Wortgeschichte dieses aus dem Italienischen entlehnten Ausdrucks siehe den Anfang des Artikels.

In der Schlacht bei Lepanto befand sich Don Juan von Österreich, Kapitän der Liga, an Bord einer Reale. Eine Patrona Reale folgte hinterher sowohl bei der Reale des Fürsten wie auch der „Capitana“ des „General Capitan dell' Armata“ von Venedig. Ausser diesen beiden führte keins der 202 alliierten Schiffe den Namen Reale (Contarini, *Historia delle cose . . . delle guerra mossa da Selim Ottomano a' Veneziani*, Venedig 1572, Fol. 36v ff.). In Frankreich fuhr die Réale ebenfalls vor der Patrone und war das erste Schiff des Staates und als solches dazu bestimmt, den König, die Prinzen, den Admiral Frankreichs oder bei ihrer Abwesenheit den General der Galeeren an Bord zu nehmen (Jal). Bei der Eroberung Zyperns im Jahre 1570 verzeichnet Contarini (Venedig 1595) für 185 christliche Schiffe: 18 *capitana*, 7 *padrona* und 1 *bastardella* (keine Reale); für die 276 türkischen Schiffe: 1 *real* [sic!] und 29 *capitana* (diese Ausdrücke dürften den damals im Türkischen gebräuchlichen nicht genau entsprechen).

Unerklärlich bleibt, wie der Name Reale bei den Türken zur Bezeichnung für das Schiff des unbedeutendsten Admirals herabsinken konnte. Vermutlich haben sie sich durch die zweite Bedeutung des Wortes Reale [s. w. u.] irreführen lassen oder haben es mit dem englischen *rear admiral* „Konteradmiral“ verwechselt.

Marsigli (*Stato Militare* . . ., 1732, I, 146) gibt dem „Kommandanten der (türkischen) königlichen Galeere“ (comandante nella Reale) einen höheren Grad als dem *Gardyan Bash*, der selbst über einem gewöhnlichen Galeerenkapitän stand. Nach Es'ad Efendi kam der *Riyale* vor dem *Kalyunlar K'atibi*.

Alle oben aufgezählten Offiziere vom *Kapudan* (*Pasha*) bis zum *Riyala* waren *Şahib Deinek*, d. h. sie hatten nach dem Vorbild ihrer venezianischen Kollegen, das Recht, einen Stock oder Kommandostab, *Deinek*, zu tragen, der auch *Şadefk'ārī* 'Aşā hiess (Es'ad Efendi, S. 109, 7), weil er mit verschiedenfarbigem Perlmutter eingelegt war [s. w. u.]. Es ist dasselbe, was man im Venezianischen *gianetta* oder *cana* (*canna*) für *canna d'India* „Rohr Indiens“ nannte, das man oft im Sinne von „Bambus“

fasste und woher auch das französische Wort „canne“ kommt. Sie trugen kleine Turbane und pelzverbrämte Amtskleider (s. d'Ohsson, Taf. 228).

Als unter 'Abd al-Hamid I. (s. oben, Bd. I, S. 41 f.) oder später unter seinem Nachfolger Selim III. die Rangordnung der Marine umgestaltet und in gewissem Sinne modernisiert wurde, schuf man drei Admiralsgrade (abgesehen vom *Kapudan-Pasha*, welcher der Grossadmiral oder „Admiralissimus“ war). Es waren:

1. der *Kapudana Bey* „Admiral“. Mehmed *Shükri* (I, 145) stellt ihn dem Range nach mit dem moderneren *Şhūrā-i bahriye Ke'isi*, dem „Präsidenten des obersten Marinerats“, gleich. Er erhielt ein festes Monatsgehalt von 4 500 Piastern (1 Piaster = 3 fr.) und empfing ausserdem den Sold für 1 000 Mann (woraus er Benefizien erweisen durfte), aber mit der Verpflichtung, dem *Kapudan-Pasha* Sporteln oder *Djā'ize* in Höhe von 4 000 Piastern zukommen zu lassen. Er trug einen grünen Stab und hatte Anrecht auf einen Wimpel unter der Flagge des Hauptmastes (der Wimpel des *Kapudan-Pasha* wurde darüber gesetzt).

2. *Patrona Bey* „Vizeadmiral“, engl. „vice admiral“ (Mehmed *Shükri*), modern-türk. *vis amiral*, aber man findet auch das französische Äquivalent: „guidon“ (Sami Bey; Tinghir-Sinapien). Gehalt: 3 500 Piaster. Sold für 800 Mann. *Djā'ize* für den *Kapudan-Pasha*: 3 000 Piaster. Blauer Stab. Flagge am Fockmast.

3. *Riyala Bey* „Konteradmiral“, engl. „rear admiral“ (Mehmed *Shükri*). Gehalt: 3 000 Piaster. Sold für 700 Mann. *Djā'ize* für den *Kapudan-Pasha*: 2 500 Piaster. Blauer Stab. Flagge am Hintermast.

Zu beachten ist, dass es im Prinzip zu gleicher Zeit nur einen einzigen Offizier jeder dieser Grade gab.

Alle drei nahmen an der Schlacht bei Navarino im Jahre 1827 teil (Douin, *Navarin*, S. 250 u. öfter). Sie unterstanden dem Befehle Tahir Pasha's, der den Grad eines *Mirmirān* bekleidete. Er war selbst Patrona, aber sein Rang war mit dem ihm unterstellten Patrona nicht doppelt besetzt, weil die Oberkommandierenden der Flotte (*Ser'asker* oder *Bash-bogh*) ohne Rücksicht auf den Rang gewählt wurden. Hıfzr-Elyas (*Enderūn Ta'rikhi*, S. 481) erwähnt unter dem Jahre 1826 einen *Liman Re'isi* mit dem Grad eines *Patrona*.

Der Flaggenkommandant des *Kapudan-Pasha* behielt seine Befugnisse bei, nahm aber anscheinend eine Stellung ein, die ausserhalb der Rangordnung lag und die bei Anwesenheit des Grossadmirals an Bord manchmal gerade nicht beneidenswert war (s. Hammer, *Staatsverf.*, II, 293).

Wir wissen nicht, wann diese Ränge durch die moderneren Bezeichnungen *Müşir*, *Ferik* und *Liwa* ersetzt wurden. Welche älteren Bezeichnungen diesen jüngeren entsprechen, ist sehr schwankend. Der *Riyala* soll durch den *Mir Alay*, *Mirmirān*, *Liwa*, *Ferik* und sogar *Birindji Ferik* ersetzt worden sein. Wahrscheinlich muss man einen mittleren Grad davon nehmen. Vor Sebastopol (im Jahre 1854) wurde die türkische Flotte von einem *Patrona*, Ahmed Pasha, befehligt (s. Ahmed Rāsim, *Ta'rikh*, IV, 2015).

Im Ägypten der Khediven gab es eine Zeitlang einen *Riyala Pasha*, der die Flotte befehligte.

*Litteratur*: d'Ohsson gibt genauere Auskünfte über die in diesem Art. aufgezählten Offiziere. Von besonderem Interesse ist in seinem *Tableau de l'Empire Othoman*, Bd. VII, Buch VIII, (S. 420—38), das von der Marine handelt. Vgl.



auch Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, 2. Aufl., Paris 1853, I, 484 (lehrreich); Jouannin, *Turquie*, S. 436. — Übrigens steht eine gute Geschichte der türkischen Marine noch aus. Die Archive des Arsenal's Kâsim Pasha in Istanbul könnten vielleicht demjenigen wertvolle Nachrichten liefern, der sich an diese Aufgabe wagen würde.

(J. DENY)

**ROKAIYA**, Tochter Muḥammads. Dass er mit Khadīdja vier Töchter hatte, wird von allen Gewährsmännern wiederholt, aber über ihre zeitliche Reihenfolge herrscht keine Übereinstimmung, was deutlich zeigt, dass sie in den ersten Zeiten wenig Interesse erweckt haben. Verdächtig ist es weiter, dass von zweien von ihnen, Rokaiya und Umm Kulthūm, so ziemlich dasselbe erzählt wird. Sie sollen beide Söhne von Muḥammads Oheim Abū Lahab [s. d.] geheiratet haben, die aber von ihrem Vater gezwungen wurden, sich von ihnen zu scheiden, da Muḥammad begann, als Prophet aufzutreten; und noch verdächtiger wird die Sache, wenn es von beiden heisst, dass die Ehen nicht vollzogen waren, als die Scheidung stattfand (*lam yakun dakhala bihā*), obschon einige Zeit vergangen sein muss, ehe es zu einem Bruch zwischen Abū Lahab und seinem Neffen kam. Wollte man hier die Überlieferung retten, müsste man annehmen, dass die Schwestern ähnlich wie später 'Ā'isha als Kinder mit Abū Lahab's Söhnen verlobt wurden, und dass die Scheidung stattfand, ehe die Trauung vollzogen war. Aber wahrscheinlicher ist es doch, dass dieser Zug erdichtet wurde, um die heilige Familie vor der Berührung mit den Angehörigen des Erzfeindes Muḥammads rein zu halten [s. weiter UMM KULTHŪM], wobei man sich die Schwierigkeiten nicht klar machte, in die man sich auf diese Weise verwickelte. Nach der Scheidung wurde die schöne Rokaiya von 'Uthmān b. 'Affān geheiratet und ging mit ihm und anderen Muslimen nach Abessinien, von wo sie nach einiger Zeit zurückkehrte. Sie zogen dann mit dem Propheten und anderen Muslimen nach Madīna; aber als Muḥammad sich für den Beutezug nach Badr rüstete, erkrankte Rokaiya und starb, ehe der Vater als Sieger heimkehrte. Nach einigen Fehlgeburten gebar sie dem 'Uthmān einen Sohn, der aber als kleines Kind durch einen Unglücksfall (ein Hahn biss ihm ins Gesicht) das Leben verlor.

*Litteratur:* Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 121, 208 f., 241; Wākidi, übers. v. Wellhausen, S. 66, 71, 83; Ibn Sa'd, ed. Sachau, VIII, 24; Lammens, *Fāṭima et les filles de W.*, 1912, S. 3 ff. (Fr. Buhl.)

**RONDA**, ar. RUNDĀ (Nisba *al-Rundī*), Stadt in Südspanien, nördlich von Algieras und westlich von Malaga, in 750 m Höhe, inmitten eines Gebirgskranzes, am Rande einer felsigen Hochebene, die nach Westen steilwandig ausläuft und durch einen ungeheuren natürlichen Durchbruch (den Tajo) von 160 m Tiefe durchschnitten wird, wodurch der Gebirgsbach fliesst, der dann den Namen Guadalevin (*Wādī al-Labān*) führt und weiter unten Guadiaro (*Wādī Aro*) heisst. Diese einzigartige Lage macht aus Ronda eine nahezu uneinnehmbare natürliche Festung. Die Stadt ist heute der Hauptort eines *partido judicial* der Provinz Malaga und zählt 21 000 Seelen.

Die muslimische Stadt Ronda, die an die Stelle des alten römischen und westgotischen Arunda trat, gehörte vom VIII. bis zum XV. Jahrh. immer zu den bedeutendsten befestigten Plätzen Andalusiens.

Sie war unter den Umayyaden der Hauptort des Kreises (*Kūra*) Tākoronnā [s. d.]. Mehrere, leider sehr kurze Beschreibungen finden sich bei den arabischen Geographen; al-Idrīsī erwähnt sie allerdings nicht. Zu sehen sind dort noch einige Spuren, die aus der Zeit der muslimischen Besatzung datieren, so ein bemerkenswertes Tor in der Vorstadt San Francisco; die Kathedrale Santa Maria la Mayor nimmt die Stelle der grossen Moschee ein; die alte Zitadelle oder Alcazaba aus der Naşridenzeit wurde im Jahre 1808 zerstört.

Der Bezirk Tākoronnā besass lange Zeit hindurch als Hauptfeste Bobastro [s. d.], die das Hauptquartier des berühmten Rebellen 'Omar b. Ḥaṣṣūn [s. d.] war. Nach dem Sturz des Omayyadenkalifats in Spanien wurde Ronda die Hauptstadt eines kleinen unabhängigen Staates in Händen der Berberherrscher Banū Ifrān; von ihnen regierten nacheinander Abū Nūr Hilāl b. Abī Qurra b. Dūnās, der um 431 (1039) proklamiert wurde und im Jahre 449 (1058) starb, nachdem er der Gefangene seines gefürchteten Nachbarn al-Mu'taḍid Ibn 'Abbād, des Königs von Sevilla, gewesen war, und sein Sohn Abū Naşr Fatūh, der, nachdem er sich einige Monate an der Spitze seines Fürstentums gehalten hatte, auf Betreiben des 'Abbāidenherrschers getötet wurde, der im Jahre 450 (1059) seine Staaten annektierte. Ronda wurde dann die Residenz eines Fürsten aus Sevilla bis zu dem Augenblick, als ein Sohn al-Mu'tamid's, al-Rāḍī, sie im Jahre 1091 den von dem General Garrūr befehligten Almoravidenstreitkräften ausliefern musste.

Das weitere Geschick Ronda's unter den Almoraviden und Almohaden ist dunkel. Zur Zeit der Naşriden war sie eine Zeitlang die Apanage der Wezīrfamilie Banu 'l-Hakīm und wurde unmittelbar in die Kämpfe verwickelt, die das blutige Ende dieser Dynastie nach sich zogen. Sie wurde schliesslich nach zwanzigtägiger Belagerung am 20. Mai 1485 von den Katholischen Königen eingenommen.

*Litteratur:* Vaḳūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, II, 825; Abu 'l-Fida', *Takwīm al-Buldān*, ed. u. Übers. Reinaud u. de Slane, S. 166—236; Ibn Baṭṭūta, *Rihla*, ed. u. Übers. Defrémery u. Sanguinetti, IV, 363; Ibn al-Khaṭīb, *Mi'yār al-Ikhtiyār*, Fās 1325, S. 34—5; ders., *Kitāb Amāl al-a'lām*, ed. E. Lévi-Provençal, Rabat 1934, Index; al-Maḳḳārī, *Nafḥ al-Tib (Analectes)*, Leiden, Index; Dozy, *Hist. Mus. Esp.*, Neuausgabe, Index. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**ROSETTE** (Arabisch: Raşīd), eine Stadt in Ägypten, 31° 24' nördl. Br. und 30° 24' östl. L., am Westufer des Rosette-Armes (des alten Bolbitine) des Nils etwa 10 Meilen oberhalb seiner Mündung, die al-Armūsīya heisst und eine gefährliche Einfahrt hat. Bis zum III. (IX.) Jahrh. segelten die Schiffe bis Fūwa; aber infolge der ausserordentlichen Schlammablagerungen in dieser Gegend begann Rosette zur Zeit der Herrschaft al-Mutawakkil's an seine Stelle zu treten. Im XIII. Jahrh. indessen bemerkt Abu 'l-Fida', dass es noch kleiner sei als Fūwa; und im XIV. Jahrh. sagt Ibn Duḳmāk (V, 114), dass es ausschliesslich Garnisonstadt sei (*ah! haddīhi 'l-madīna kulḥum mura-biḥūn*). Nach der Eroberung Ägyptens durch die Türken im Jahre 1517 n. Chr. und dem Niedergang des europäischen Handels über Alexandria wurde Rosette ein wichtiger Mittelpunkt für den Überseehandel mit Konstantinopel und dem ägäischen Gebiet des türkischen Reiches. Der Vizekönig 'Alī Pasha erneuerte 915 (1509) seine alten *Khān's* (Speicher)

und *Funduḡs* (Herbergen), baute neue und reinigte die Docks vom Schlamm. Die Stadt blühte auch fernerhin, bis Muḡammed ʿAlī den Maḡmūdiyya-Kanal zwischen Alexandria und dem Nil für die Schifffahrt wieder herrichtete und auf diese Weise den Handel von Rosette ablenkte; es sank schnell zu einer Fischerstadt herab mit einigen kleinen lokalen Gewerbebetrieben wie Webereien gewöhnlicher Baumwollstoffe, Reisbau und Ölmühlen. Seine Bevölkerung zählte 1907 nur 16 660 Seelen.

Das Stadtbild hat hauptsächlich mittelalterliches Aussehen und birgt noch manche stattlichen Gebäude, die den einstigen Reichtum bezeugen. Die Strassen und Plätze sind eng und gewunden, nur ein grosser Platz dient als Fischmarkt. Bis in die Neuzeit wurden die Mauern gegen Überfälle der Beduinen instand gehalten. An der Mündung des Flusses in der Nähe von Kōm al-Afrāḡ bewachten einst Burgen die Einfahrt nach Rosette. Vansleb, der diese Burgen im Mai 1672 sah, beschreibt sie folgendermassen: „Eine steht an der Ostseite des Flusses, die andere an der Westseite. Diejenige, die etwa anderthalb Meilen von Rosette entfernt liegt, ist viereckig, ringsum bewehrt mit starken Mauern, auf die alte Art gebaut mit vier Türmen. Einhundertvierundachtzig Janitscharen liegen dort in Garnison... Die andere Burg ist nur eine Moschee, vor der sieben Geschütze als Wache stehen: auch hier hat ein Aga das Kommando über eine Kompanie Mauren, die alles, was in die Stadt geht oder sie verlässt, untersuchen“ (*State of Egypt*, London 1678, S. 105).

Nur einige wenige geschichtliche Ereignisse, die mit Rosette zusammenhängen, seien hier angeführt. Im Jahre 132 (749/50) war es der Schauplatz eines ersten, wenn auch vergeblichen Auftritts der Kopten; 207 (822) schlug die ʿabbāsīdische Flotte von Ṭarsūs unter dem Admiral Šaml in den Gewässern von Rosette die nordafrikanische Flotte des ʿObaid Allāḡ al-Maḡdī unter einem gewissen Sulaimān; 1218 (1803) war es Zeuge von al-Bardīsī's Sieg über die vereinten See- und Landstreitkräfte der Pforte; und 1222 (1807) wurde es von den Engländern besetzt, die al-ʿAlfī und seinen Mamlūken zu Hilfe kamen. Es sei auch erwähnt, dass im Jahre 1799 Boussard, ein Offizier des französischen Expeditionsheeres, in der Umgegend der Stadt die berühmte Rosette-Inschrift fand, die heute im Britischen Museum aufbewahrt wird.

*Litteratur:* Siehe die Werke, die bereits in anderen Artikeln über ägyptische Städte in den Bänden I und II erwähnt sind.

(A. S. ATIYA)

**ROXELANE.** [Siehe KHURREM.]

**RU'BA B. AL-ʿADJĠDĠDĠJ** AL-TAMĠMĠ, arabischer Dichter. Der Name Ru'ba kommt öfter bei Personen aus dem östlichen Arabien vor als gewöhnlich angenommen wird. Arabische Philologen geben viele Erklärungen dieses sonderbaren Namens, ich bin aber sicher, dass es das persische Wort *Rūbāḡ* mit der Bedeutung Fuchs ist. al-ʿĀmidī im *Kitāb al-Muṭṭalif wa'l-Muḡhtalif* nennt drei Dichter mit diesem Namen (S. 121—22), aber nur Ru'ba b. al-ʿAdjġdġdġj aus dem Stamm der Banū Mālik b. Sa'd b. Zaid Manāt b. Tamīm wurde berühmt als Dichter von Radjāz-Versen, in welcher Klasse von Dichtung er sowohl seinen Vater als auch dessen Rival Abu 'l-Nadīm al-Idjī übertraf. Von seinem Leben ist nur wenig bekannt. Er verbrachte wie sein Vater den grössten Teil seines Lebens in der Steppe (*Bādiyya*) und kam in die Städte nur, wenn

er von den Grossen Geschenke für seine Lobgedichte erbettelte. Geboren ca. 65 (685) wanderte er in seinen mittleren Jahren mit den Heeren, welche die Herrschaft des Islāms verbreiteten, und seine ersten Erzeugnisse sind sicher verloren, aber wir besitzen ein Lobgedicht (Nr. 22) auf al-Kāsim b. Muḡammed al-Thaḡafī, den Eroberer von Sind, als er von Indien zurückkehrte (94 = 713). Da al-Kāsim im folgenden Jahre gefangen gesetzt und ermordet wurde, ist das Datum dieses Gedichtes ziemlich sicher. Dann reiste er, ob als Soldat oder des Handels wegen, im östlichen Persien, und ein weiteres Gedicht von ihm (Nr. 26) ist an einen anderen Gouverneur von Sind, ʿAbd al-Malik b. Kais al-Dhibī, der etwa zehn Jahre später dort war, gerichtet. Ob er in Khorāsān während der Unruhen war, welche nach dem Tode des Kūtaiba b. Muslim stattfanden (96 = 715), ist nicht klar, aber mehrere Gedichte sind an Personen gerichtet, welche sich an den dortigen Kriegen beteiligten. Sein Gedicht gegen al-Muḡhallab (Nr. 27) beweist, dass er gegen die Yamanis Stellung nahm, wie auch seine Gedichte zum Lobe des Maslama b. ʿAbd al-Malik, welcher den Yazid b. al-Muḡhallab besiegte und tötete (102 = 720). Er muss aber wieder in Ost-Arabien oder dem ʿIrak zurück gewesen sein, wie seine Gedichte auf Khālid b. ʿAbd Allāḡ al-Ḳasrī, Abān b. al-Walid al-Baḡjalī und al-Muḡāḡjir b. ʿAbd Allāḡ al-Kilābī beweisen. Später sind wieder Gedichte an Personen gerichtet, die in Persien tätig waren wie Muḡammed b. al-Aḡḡath al-Khuḡzāʿī, der 129 (747) in Kirmān war, und besonders Naṡr b. Sayyār, welcher vergeblich den Aufstand des Abū Muslim zu unterdrücken suchte und im Jahre 131 (749) starb. Ein Gedicht (Nr. 41) ist an den letzten umayyadischen Khalifen Marwān b. Muḡammed gerichtet, von dem er immer noch hofft, dass er alle Feinde besiegen werde.

Da er in dieser Weise seine Anhänglichkeit an die Umayyaden bewiesen hatte, kann man sich nicht wundern, das Ru'ba sich seines Lebens nicht sicher fühlte, als er vor Abū Muslim gerufen wurde. Von der Audienz ist nur bekannt, dass Abū Muslim sich als guter Kenner des Arabischen erwies. Zwei Gedichte zum Lob des Abū Muslim finden sich in Geyer's Nachträgen (Dijamben 4 und 6). Ferner sind mehrere Gedichte zum Lob auf Mitglieder der neuen Dynastie erhalten; eins (Nr. 55) ist an Abu 'l-ʿAbbās al-Šaffāḡ gerichtet, zwei an dessen Onkel Sulaimān b. ʿAlī (Nr. 45 und 47) und die spätesten Gedichte Ru'ba's sind zum Lob des al-Manšūr, der im Jahre 136 (754) seinem Bruder als Khalife folgte (Nr. 14 und Dijamben 8). Er war damals ein alter Mann und soll im Jahre 145 (762) gestorben sein.

Alle Gedichte Ru'ba's sind im Radjāz-Metrum; die wenigen Verse in anderen Metren, welche ihm zugeschrieben werden, habe ich alle als von anderen Dichtern und ihm irrtümlich zugeschrieben gefunden. Er hatte die Kunst von seinem Vater gelernt, den er sogar beschuldigt, sich seine Gedichte angeeignet zu haben, als Ru'ba anfang auch zu dichten, und wir besitzen sogar ein Gedicht von Ru'ba gegen seinen Vater (Nr. 37). Von seinem Vater hatte er auch die Vorliebe für ungewöhnliche Wörter ererbt, und seine Gedichte gehören zu den schwierigsten in der arabischen Sprache, da sie voll von Wörtern sind, die nie oder sehr selten bei anderen Dichtern gefunden werden. Man hat sogar den Verdacht, dass, um Effekt zu er-



reichen, der Dichter neue Wörter gemünzt hat, die sonst nicht existierten. Er liebt mehr als irgend ein anderer Dichter eine Art Alliteration, oder besser ausgedrückt eine Anhäufung von mehreren Formen desselben Verbalwurzel. Niemand kann so etwas schön finden, und wahrscheinlich sind uns die Gedichte Ruḅa's nur deshalb erhalten, weil die Lexikographen in ihnen eine reiche Ausbeute von unbekannten Wörtern fanden. Ein Beweis hierfür ist auch die Masse von Zeilen aus seinen Gedichten welche in den grossen Wörterbüchern angeführt werden und sich z. B. im *Lisān al-ʿArab* auf mehrere tausend belaufen.

Deshalb kann man sich nicht wundern, dass die Gelehrten von al-Basra, weniger von al-Kūfa, ihn oft besuchten, um ihre Kenntnisse der *Lughā* zu bereichern, bis er selbst dessen überdrüssig wurde. Wir finden sogar, dass Ibn Khālawaihi in seinem *Irāb ḥalāṭhīn Sūra* den Ruḅa für Lesarten des Kurʿān's anführt, die keine andere Berechtigung haben, als dass sie anders waren als die bekannten. Ruḅa wollte es einfach besser wissen.

Ruḅa hatte zwei Söhne, ʿAbd Allāh, dem zwei Gedichte (20 und 56) gewidmet sind, und ʿUḵba, der auch Gedichte im selben Metrum als sein Vater machte (Djāḥiḡ, *Bayān*, I, 23; Ibn Ḳutaiba, *Shiʿr*; Marzubāni, *Muwashshah*, S. 218 und 366; Ibn Kashik, *ʿUmda*, I, 136).

Die Gedichte Ruḅa's wurden von mehreren Gelehrten gesammelt, unter anderen von Abū ʿAmr al-Ḥaibāni, Ibn al-Aʿrābi und al-Sukkarī, von denen die beiden letztgenannten Sammlungen wohl durch die erhaltenen Handschriften repräsentiert werden (vgl. *Dijamben* 40—4). Der Inhalt dieser Handschriften ist von Ahlwardt (Berlin 1903) herausgegeben worden, leider ohne den Kommentar, der für die Gedichte des Ruḅa unentbehrlich ist, und in alphabetischer Ordnung der Reime, welche es schwer macht, die ursprüngliche Anordnung der Sammlungen zu erkennen. Da diese Ausgabe unvollständig war, publizierte Geyer im Jahre 1908 in einer Sammlung mehrerer Radjadzichter elf weitere Gedichte mit den Kommentaren unter dem Titel *Altarabische Dijamben*. Ahlwardt hatte wie in seinen Ausgaben anderer Dichter eine Sammlung von Versen hinzugefügt, welche er in verschiedenen Werken als Verse des Ruḅa gefunden hatte. Diese Sammlung wurde von Geyer weiter vermehrt in seinen *Beiträge zum Diwan des Ruḅāh* (*SR Ak. Wien*, Bd. 163, 1910). Selbst dann bleiben noch Zeilen, die dem Ruḅa zugeschrieben werden, welche beiden Gelehrten entgangen sind, während viele Zeilen überhaupt nicht von Ruḅa sind, sondern anderen Dichtern gehören. Es scheint schon recht früh eine Verwirrung zwischen den Gedichten des Ruḅa und seines Vaters al-ʿAdjġdġdġ bestanden zu haben. Ahlwardt publizierte auch eine vollständige deutsche Übersetzung des ganzen Diwān's in Reimen. Der Wert dieser Übersetzung ist leider nur gering, da sie eigentlich nur eine Paraphrase ist und den Schwierigkeiten des arabischen Textes nicht geholfen ist.

*Litteratur*: Biographische Notizen über Ruḅa finden sich bei Iḡmaḡi, *Tabakāt*, ed. Hell, S. 147 (wo leider die Handschriften eine Lücke haben); Ibn Ḳutaiba, *Kitāb al-Shiʿr*, ed. de Goeje, *Tab. 11*; Marzubāni, *Ma —* S. 219; *Kitāb al-Aghāni*, XXI, 84—91; Ibn Khallikān, ed. Kairo, 1310, I, 187. — Verse von Ruḅa werden in Menge in allen grossen Wörterbüchern angeführt.

(F. KRENKOW)

**RUBĀ'Ī**, Vierzeiler (Plural: *Rubā'iyāt*, von arab. *rubā'ī* „vierteilig“). Seine Grundzüge sind bereits beschrieben worden [s. d. Art. *ʿARŪḡ*, I, 488b; man findet dort S. 487a die Formen arabischer Volkslieder in Vierzeilern]. Er besteht aus zwei Distichen (*Bait*) oder vier Halbversen (*Miṣrāʿ*), die mit Ausnahme des dritten miteinander reimen (*aaba*); dieser dritte führt den Namen *khaṣī* (eig. „verschnitten“); die beiden Halbverse des ersten *Bait* (*Muṣarraʿ*) reimen unbedingt. Der Rubā'ī mit vier Halbversen von gleichem Reim findet sich besonders bei den alten persischen Dichtern (vgl. den *Diwān* ʿUnsuri's). Der Rubā'ī eignet sich für alle Arten des Gedankenausdrucks. Nach einem Theoretiker dienen die drei ersten Halbverse als Einleitung für den vierten, der erhaben (*buland*), scharfsinnig (*laṭif*) oder epigrammatisch (*ṭiz*) sein muss. Nach E. G. Browne (*A Lit. Hist. of Persia*, I, 472) ist der Rubā'ī „ziemlich sicher das älteste Erzeugnis der dichterischen Gabe Persiens“. Die persischen Philologen schreiben die Erfindung dieses Metrums einem Kinde zu, das mit seinen Kameraden mit Nüssen spielte: als eine dieser Nüsse durch den Anprall aus dem Loch wieder herauslief, dann aber wieder dahin zurückrollte, rief das Kind: *Ghālṭān ghālṭān hamī rawād tā bun-i gaw* („rollend, rollend läuft sie bis in die Tiefe des Lochs“). Nach Dawlatshāh's *Tadhkira* (ed. Browne, S. 30) soll dies Kind der Sohn des Saffāriden-Emirs Yaḡḡub b. Laith gewesen sein, und die Würdenträger an seinem Hofe hätten in diesem Halbvers eine veränderte Form des *Hasadġ* erkannt: „sie fügten noch einen zweiten Halbvers (*Miṣrāʿ*) nach derselben Skansion hinzu, dann noch einen zweiten Vers (*Bait*), was sie *Du-baitī* nannten („Gedicht von zwei Versen“); aber die Gebildeten wählten mit Rücksicht darauf, dass er vier Halbverse (*Miṣrāʿ*) zählte, den Namen Rubā'ī, und Rūdakī zeichnete sich als erster darin aus“ (zu beachten ist jedoch, dass Asadi's Wörterbuch *Lughat-i Furs* [ed. Horn] zwei Rubā'ī's von mindestens ebenso alten Dichtern anführt: Abu 'l-Muʿaiyad, S. 68 und Shahid, S. 112). Die Anekdote findet sich auch in einem um 1220 verfassten Werk (also beinahe drei Jahrhunderte vor Dawlatshāh), dem *Muḡjam fi Maʿayiri Ashʿari* 'l-ʿAdġam von Shams-i Kais (ed. Mirzā Muḡammad und Browne, S. 88): an einem Feiertage sieht der Dichter Rūdakī („so glaube ich wenigstens“, fügt der Autor hinzu) auf einer Strasse in Ghazni Kinder, die mit Nüssen spielen. Ein Junge von 10 bis 15 Jahren, der ausführlich beschrieben wird, improvisiert unter denselben Verhältnissen den gleichen Halbvers. „Diese Worte erschienen dem Dichter als ein willkommenes Metrum, als eine gefällige dichterische Form; er verglich sie mit den Regeln der Prosodie und erkannte darin eine Abart des *Hasadġ*-Metrums; ... da es in seinen Augen von grosser Bedeutung war, reduzierte Rūdakī es auf zwei Verse (*Bait*) für jedes Gedicht; ... weil der Erfinder dieses Metrums ein junges und frisches (*tar*) Kind war, nannte Rūdakī dies Metrum: *Tarāna*“ (vgl. Horn, *Grundr. der neuers. Etymol.*, Nr. 382 und Anm. 3: der zweifellos nach dem *Farhang-i Djahāngiri* zitierte Halbvers Nizāmi's: *har tarāna tarāna-i miḡoft*, „jeder junge Mann sang Verse“). Das *Haft Kulzum* nennt *Tarāna* den Rubā'ī, dessen vier Halbverse (*Miṣrāʿ*) denselben Reim haben (was zumindest bestreitbar ist). Nach Shams-i Kais (*a. a. O.*, S. 90) „nannten die Kenner der in Musik gesetzten Gedichte (*Malḡunāt*) *Tarāna* den in Musik gesetzten Rubā'ī und *Du-baitī* den Rubā'ī ohne

Musik, weil er nicht mehr als zwei Verse zählt; die arabisierten (*musta'riba*) Perser nannten Rubā'ī den *Dū-bait*, weil im Arabischen das *Ḥazaǧ* vier *mafā'ilun* hat [im Persischen dagegen acht]; also macht jeder Vers dieses [persischen] Metrums zwei arabische Verse aus [anders ausgedrückt: jedes persische *Miṣrā'* entspricht einem arabischen *Bait*]. Da der in diesem Metrum gebrauchte metrische Wechsel in der arabischen Dichtung nicht existierte, hat man früher keine arabischen Verse in diesem Metrum verfasst; aber jetzt haben es die modernen Dichter ungehindert angewandt: die arabischen Rubā'ī sind in den arabischen Ländern gang und gäbe geworden<sup>4</sup>. Über diesen Punkt sagt al-Bāḫharzī (V. = XI. Jahrh.) in seiner *Dumyat al-Ḳaṣr* (Aleppo 1349, S. 174), sein Vater habe ihm mehrere arabische Rubā'ī rezitiert: er hält sie für die ältesten in dieser Sprache. Übrigens scheint zur Seldjukenzeit das Rubā'ī auf seinem Höhepunkt gewesen zu sein; Rawandī (*Rāḥat al-Ṣudūr*, ed. Muḥammed Iḳbāl, S. 344) schreibt über einen Gebildeten aus Hamadhān: „Man nannte ihn Nadīm (al-Dīn) Dūbaitī; er besass Vermögen, das er an talentierte Leute verschwendete. Mit Feder und Tinte umherstreifend brachte er alle Rubā'ī's zu Papier, die er vorfand; er hinterliess weder Haus noch Hof; ... seine Erben teilten sich in 50 *Mann* Handschriften, die *Dū-bait*'s enthielten<sup>4</sup>. Kein persisches Metrum lässt sovielle Variationen zu. In der Tat zählen die Theoretiker 24 Abarten des Rubā'ī, zur Hälfte *Ḥazaǧ-i akḥram*, zur Hälfte *Ḥazaǧ-i akḥrab* (nach Shams-i ǲais ist letzteres für das Ohr angenehmer). Der khurāsānische Philologe Ḥasan Ḳāttān verteilt diese beiden Gruppen auf zwei Stammbäume (*Ṣhaǧjara*), die sich in den Abhandlungen über Prosodie finden (Shams-i ǲais, S. 92; Blochmann, *Prosody of the Persians*, S. 68) und deutlich die Variationen (*Azāḥif*) des *Ḥazaǧi muḥamman sālim* (*mafā'ilun*, achtmal) zeigen. Vier verschiedene Metren können in den vier Halbversen des Rubā'ī vorkommen. Shams-i ǲais erklärt den Bau dieser poetischen Form wie folgt: „Der Anfang der Halbverse des *Dū-bait* ist *maf'ūlu* (*akḥrab* genannt) oder *maf'ālu* (*akḥram* genannt). Wenn der erste Fuss *maf'ūlu* ist, so wird der zweite *mafā'ilun* (*sālim*) oder *mafā'ilun* (*maḳbūḍ*) oder *mafā'ilu* (*maḳfūf*); wenn der erste Fuss *maf'ālu* ist, wird der zweite *maf'ūlu* oder *maf'ūlu* oder *fā'ilun* (dieser letzte *aḥtar*). Wenn der zweite Fuss *mafā'ilun* oder *maf'ūlu* ist, wird der dritte *maf'ūlu* oder *maf'ūlu*; wenn der zweite Fuss *mafā'ilun* oder *fā'ilun* oder *maf'ūlu* ist, wird der dritte *mafā'ilun* oder *maf'ūlu*. Der (letzte) Fuss, der auf *mafā'ilun* oder *maf'ūlu* folgt, wird *fā' (aḥtar)* oder auch *fā' (azall)*; derjenige, der auf *mafā'ilu* oder *maf'ūlu* folgt, wird *fā'ul (aḥtam)* oder auch *fā'al (maḍjūb)*<sup>4</sup>. „Ausserdem haben nach Shams-i ǲais einige Dichter *Muḳaṭṭa'āt* (Stücke von mehreren Versen) in demselben Metrum verfasst: so Abū Ṭāḥir Ḳhatūnī (von dem er eine Stelle zitiert); ebenso verfasste Farrukhī absichtlich eine *Ḳaṣida* in dem Metrum des *Dū-bait*, die bisweilen denselben Reim in den beiden Halbversen hat, sodass man einige Rubā'ī's daraus gewinnt. Es sei daran erinnert, dass die Formel: *Lā ḥawla wa-lā kuwwata illā bi 'llāh* (*maf'ūlu mafā'ilu mafā'ilun fā'*) in einigen Vierzeilern als *Miṣrā'* diente (zitiert bei Aḡḥā Aḥmed 'Alī, *Risāla-i Tarāna*, ed. Blochmann, 1867, S. 9). In den obenerwähnten 24 Metren verfassten die meisten persischen Dichter Rubā'ī's.

Mehrere verdanken dieser Dichtungsart bekanntlich ihre Berühmtheit: so Abū Sa'īd, 'Umar-i Khayyām, Bābā Afḍal al-Dīn Ḳashānī (ed. Sa'īd Nafisi, Teheran 1311 = 1933). Eine ganze Sammlung schreibt man Djalāl al-Dīn Rūmī zu (Stambul 1312, 400 Ss.). Dagegen nennt man Rubā'ī falschlich und nach altem Brauch die Vierzeiler Bābā Ṭāḥir's in *Ḥazaǧi muḥamman mafā'ilun* (*mafā'ilun mafā'ilun fā'ūlu*) und andere dialektische Vierzeiler (*Takḥalluṣ*): vgl. H. Kola Kimmānī, *Tarānah-yi milli*, Teheran 1310): es sind aber in Wirklichkeit *Ḳaṣ'a*s. Über den Vierzeiler im Arabischen vgl. Dozy, *Supplément*, s. v. *Dū-bait*; Ben Cheneb, *Tuḥfat al-Adab fī Miṣān Aḥḥūr al-Arab* (Algier 1928, S. 113—17); im Türkischen: Gibb, *Ottoman Poetry*, I, 88; im Hindūstānī: Garcin de Tassy, *Litt. hindouie*, 2. Aufl., I, 36—7 und seine Ausg. des *Diwān* von Wālī (*passim*).

*Litteratur*: — Hinzuzufügen: Shams-i ǲais (a. a. O., S. 388); Garcin de Tassy, *Rhetorique et prosodie*<sup>2</sup>, 1873, S. 339 ff.; Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, 1874, S. 65. (HENRI MASSÉ)

**RŪDAKĪ** ALI 'ABD ALLAH DĪYAR B. MUHAMMAD E. ḤAKIM B. 'ABD AL-ḲAḤMĀN B. 'ĀDAM, gebürtig aus Rūdak in der Umgebung von Samarkand; angeblich war er der erste gute Dichter in persischer Sprache; nach al-Bal'ami, dem Wezir des Emir's von Khurāsān Ismā'il b. Aḥmed, hatte er weder unter den Arabern noch unter den Persern seinesgleichen; er starb in Rūdak im Jahre 329 (940/1) (Sam'ānī, *Ansāb*, in *GMS*, Fol. 262; ein ähnlicher Text in E. G. Browne, *Hand-List of Muhammadan Mss. in the University of Cambridge*, Nr. 701). Genauer genommen wurde Rūdakī in Bannudj (Yāḳūt, *Muḍjam*, s. v.) bei Rūdak geboren und starb dort auch. Einige Schriftsteller behaupten irrtümlich, sein *Takḥalluṣ* rühre von seiner Geschicklichkeit im Lautenspiel (*Rūd, Rūdak*). Auf jeden Fall ist die Aussprache Rūdagi zu verwerfen. Von seinem Leben weiss man wenig. Aus zerstreuten Anspielungen in seinen Versen geht hervor, dass Rūdakī zuerst seine Heimatstadt verliess, um nach Bukhārā zum Sāmāniden-Emir Naṣr b. Aḥmed zu gehen, dessen Lobdichter er wurde. In der Folge begleitete er den Emir nach Bādghis und Herāt; hierhin gehört die von mehreren Biographen erzählte Anekdote: Die Höfinge, die nach Bukhārā zurückkehren wollten, um dort den Winter zu verbringen, baten Rūdakī, seinen Einfluss bei dem Emir geltend zu machen; der Dichter verfasste sein berühmtes Gedicht („Der Duft des Flusses Mūlyān“ usw.), das den Fürsten plötzlich zur Rückkehr bestimmte; reichlich belohnt kehrte Rūdakī in prächtigem Aufzuge nach Samarkand zurück. Zwei dem Rūdakī zugeschriebene Verse sprechen von Reisen nach Sarakhs und Nishāpūr. Die Dichter Adib Ṣābir und Ṣūzānī spielen auf einen gewissen 'Aiyār, einen Lieblingsklaven Rūdakī's, an. Nach seinen Biographen soll er blind geboren sein; aber mehrere seiner Verse, in denen er in bunten Farben die Schönheiten der sichtbaren Welt beschreibt (zitiert bei Nafisi, S. 550 f.), beweisen, dass er das Augenlicht in seinem reiferen Alter verlor. Man hat auch vermutet, dass er entweder durch einen ungeschickten Augenarzt oder infolge von Vergeltungsmassregeln gegen die Schützlinge des Wezir's Bal'ami geblendet worden sei. Als Rūdakī nach der Absetzung dieses Wezir's (326 = 937/8) vom Sāmānidenhof verbannt wurde, soll er sich in sein Heimatdorf zurückgezogen



haben; aus dieser Zeit, den letzten drei Jahren seines Lebens, sollen die Verse stammen, in denen er seine entschundene Jugend und seine glänzende Vergangenheit beklagt (Nafisī, S. 561). Vorher hatte ihm nach seinen Biographen und den Anspielungen späterer Dichter sein Talent ansehnlichen Reichtum verschafft. Abū Saʿīd Idrīsī (gest. 405), dem Verfasser einer „Geschichte Samarkand's“, zufolge behauptet Saʿmānī, Rūdakī sei in Bannudj, „hinter dem Garten des Dorfes“, beerdigt worden; er fügt noch hinzu, dass man Pilgerfahrten dorthin machte (was seinen unsterblichen Ruhm beweist). Nach einigen Autoren soll Rūdakī 1 300 000 *Bait* verfasst haben: ausser seinem *Diwān* mit lyrischen Dichtungen sechs *Mathnawī's* (das *Farhang-i Dja-hāngīrī* nennt eins davon: *Dawrān-i Aftāb*); anderseits stimmen Thaʿālibī, Firdūsī und andere darin überein, dass er *Kalīla wa-Dimna* nach einer persischen Prosa-Übersetzung auf Befehl des Sāmāniden-Emīrs Naṣr in Verse brachte. Von diesen Werken existieren nur noch wenige Reste. E. Denison Ross (*JRAS*, 1924, S. 609 f.) hat nachgewiesen, dass die Ausgabe von Rūdakī's *Diwān* (Teheran 1315) vor allem Gedichte des Kaṭrān aus Tabriz enthält, der ein Jahrhundert später lebte. Rührt nun diese Verwechselung von dem Namen Naṣr her, den die Gönner beider Dichter trugen und der sich in ihren Lobgedichten findet? E. D. Ross nimmt an, dass diese willkürliche Zuweisung schon frühzeitig geschah, um den Verlust der Gedichte des berühmten gebliebenen Rūdakī zu ersetzen. Schon Hasan Rāzī b. Luṭf Allāh sagt in seiner *Maikhana* betitelten *Tadhkira* (vollendet im Jahre 1040), dass er nach Prüfung von etwa 20 Abschriften von Rūdakī's *Diwān* auf Grund sorgfältiger Kollationierung nur ein Dutzend *Qaṣīda's* und 20 Vierzeiler übrigbehalten hat, der Rest sei Eigentum des Kaṭrān. Alles in allem kann man nach E. D. Ross die Autorschaft Rūdakī's für folgende Texte annehmen: 1. für die vereinzelter Verse, die Asadī's *Lughat-i Furs* zitiert (ed. Horn, S. 18–9); 2. für sechs Distichen aus der Übersetzung *Kalīla wa-Dimna's*, die im *Tuhfat al-Mulūk* angeführt sind (*JRAS*, 1924, S. 638); 3. für vier von Baihaḳī zitierte Bruchstücke (*JRAS*, 1924, S. 639); 4. für die 29 Zitate bei Shams-i Kāis (*Muʿdjam*, ed. Mirzā Muḥammad und Browne, Index); 5. für die berühmte Ode auf den Fluss Mūlyān (Nizāmī 'Arūḍī, *Čahār Maḳāla*, Übers. Browne, S. 33); 6. für die *Qaṣīda*, Nr. 6 in der Sammlung Éthé's *Œuvres des Sāmāniden-dichters*, in *N G W Gött.*, 1873, S. 696), ein Gedicht voll herzergreifender Melancholie, in dem man den Namen von Rūdakī's *Rāwī* findet (vgl. *JRAS*, 1924, S. 635 und Jackson, S. 42); 7. für die elf Zitate in 'Awfī's *Lubāb al-Albāb* (ed. Browne, Index); 8. für das sehr schöne Trinklied von 94 *Bait* (von E. D. Ross und Mirzā Muḥammad Kaṣwīnī als echt anerkannt und veröffentlicht in *JRAS*, 1926, S. 213 ff.). Einige haben Rūdakī den ältesten Dichter Irān's genannt, obgleich man mindestens ein halbes Jahrhundert früher Vorläufer kennt. Seine Biographen behaupten, er habe den Korān auswendig gekonnt und von seinem achten Jahre an Verse gemacht. Auf jeden Fall wird seine Kenntnis der Sprache durch die vielen Zitate bezeugt, welche die persischen Lexikographen ihm entnehmen (das *Lughat-i Furs* zitiert ihn häufiger als jeden anderen Dichter). Hādjdjī Khalīfa schreibt ihm ein philologisches Werk zu (*Maṭṭaʿat al-Furūḡ*). Eine seiner Verse verrät seine Kenntnis der arabischen

Dichter. Shams-i Kāis (*Muʿdjam*, S. 88) schreibt ihm die Erfindung des *Rubāʿī* zu, ohne es jedoch bestimmt zu behaupten. Rūdakī nimmt einen Ehrenplatz in der Lobdichtung ein (dasjenige Genre der persischen Dichtung, von dem sich die ältesten Proben erhalten haben): die späteren Dichter haben darin seine Meisterschaft anerkannt (Nafisī, S. 597 f.); er zeichnet sich hierin durch Aufrichtigkeit und rechtes Mass aus. Für das *Čahar* räumt ihm 'Unṣurī feierlich seine Überlegenheit ein. Er führt in die bacchantische Poesie Neuerungen ein und zeichnet sich darin aus, besonders in dem schon zitierten Gedicht (Nr. 8), einem später von Minūčihri wiederaufgegriffenen Thema. Er ist bemerkenswert durch seine originellen Vergleiche und schildert lebhaft die Natur in wenigen Zügen. Man findet mehrere Sprichwörter (Nafisī, S. 612) in den ihm zugeschriebenen Versen, andere sind in Form von Moralsprüchen geprägt. Einige spätere Dichter haben (mittels *Tadmīn*) Verse Rūdakī's in die ihrigen eingefügt (Nafisī, S. 616). Ebenso versuchte Muʿizzī das berühmte Gedicht auf den Mūlyān (Nr. 5) nachzuahmen, wenigstens Nizāmī 'Arūḍī zufolge, der dies zitiert, aber Rūdakī den Vorrang zuerkennt (*Čahār Maḳāla*, Übers. Browne, S. 35–6); später wurde dies Gedicht jedoch lebhaft von Dawlatshāh kritisiert (vgl. E. G. Browne, *A Lit. Hist. of Persia*, II, 16), was deutlich die Entwicklung des litterarischen Geschmacks verrät.

*Litteratur*: Zu obigen Angaben ist noch hinzufügen: Nizāmī 'Arūḍī, *Čahār Maḳāla*, Übers. Browne, S. 113–14; Ridā Kulī Khān, *Madjma' al-Fuṣṣaḥā*, I, 236 ff.; Saʿīd Nafisī, *Aḥwāl wa-Akḥbār-i Rūdakī*, Teheran 1310; A. W. Jackson, *Early Persian Poetry*, S. 32 ff.; E. G. Browne, *A Lit. Hist. of Persia*, Index; ders., *The Sources of Dawlatshāh ... with an Excursus on Bārbad and Rūdagī*, in *JRAS*, 1899, S. 37 ff.; *Gr I Ph*, II, Index.

(HENRI MASSÉ)

**RŪDHRĀWAR**, Distrikt in al-Djibāl (Medien) südlich vom Berge Alwand, halbwegs zwischen Hamadḥān und Nihāwand. Er war nach Ibn al-Faḳīh ein Talkessel in (dem Gebiet von) Nihāwand, der sich drei *Farsakh* lang erstreckte und mit 93 aneinander liegenden Dörfern, ununterbrochen zusammenhängenden Baumgärten und perennierenden Gewässern eine der anmutigsten Stellen des Sāsānidenreiches bildete. Das Hauptprodukt war sein weltberühmter Safran, der über Nihāwand, auch über Hamadḥān, exportiert wurde; ferner wuchsen dort infolge des milden Klimas im Schutze des nördlichen Gebirges Weintrauben, Granatäpfel, Walnüsse, Mandeln, Äpfel, Birnen und andere Obstsorten. Nach al-Iṣṭakhrī befand sich die Kanzelmoschee des Gaus in Karadj, das als Karadj Rūdhrāwar von dem gleichnamigen Ort bei Ispahān, Karadj Abi Dulaf, unterschieden wurde.

Barkīyāruk zog 495 (1101/2) von Rūdhrāwar über Marḍj Karātegin nach Sāwa (Ibn al-Aṭṭir, X, 137). Hamd Allāh al-Mustawfī nennt den Distrikt Rūdārūd mit den Städten Sirkān und Tuwī. Noch auf den heutigen Karten findet sich Sirkān am Südfusse des Elwend und Tuwī, nach dem jetzt meist der Distrikt heisst, etwas südlicher.

Unweit von dem Dorfe Rūdhrāwar, d. h. wohl von Karadj, lag ein Dorf Mushkān (al-Saiyid al-Murtaḍā, *Tādī al-Arūs*, Kairo 1307, VII, 178; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, V, 552).

Die heutige Ruinenstätte Rūdīlāwar (De Morgan, *Mission en Perse*, II, 136) stammt gewiss von

Karadj, der Hauptstadt von Rūdhrawār (Le Strange, *East. Caliph.* S. 197, Anm. 1).

*Litteratur:* al-Fakhrī, in *B G A*, I, 197, 199; Ibn Hawkal, *B G A*, II, 258, 262; al-Makdisi, *B G A*, III, 51, 386, 393 f.; Ibn al-Fakhrī, *B G A*, V, 209, 236; Vākūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, II, 832; Ḥamd Allāh al-Mustawfi, Bombay 1311, S. 152 f.; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 (1930), S. 197; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, IV, Leipzig 1921, S. 502—4; V, 1925, S. 519, 552; VII, 1929, S. 927, 941. (E. HONIGMANN)

AL-RŪDHRAWĀRĪ, ZAḤIR AL-DIN ABU SHUĀ'BA MUḤAMMED B. AL-ḤUSAIN B. MUḤAMMED B. ABU ALLĀH B. IRAHIM, 'Abbāsidenwezt. Al-Rūdhrawār wurde im Jahre 437 (1045/6) in al-Ahwāz geboren; sein Vater Abū Ya'la al-Ḥusain, der eben gestorben war, als er im Auftrage des Khalifen al-Kā'im [s. d.] das Wezirat antreten sollte (460 = 1067/8), stammte aber aus Rūdhrawār, einem Orte in der Nähe von Hamadhān. Er studierte in Baghdād unter der Leitung des Shaikh Abū Ishāq al-Shīrāzī und wurde im Jahre 471 (1078/9) vom Khalifen al-Muqtadi zum Wezir ernannt, nach kurzer Zeit aber abgesetzt. Nach dem Sturze des 'Amīd al-Dawla b. Džahīr [siehe d. Art. IBN DŽAHIR 2.] übertrug ihm al-Muqtadi im Sha'bān 476 (Dezember 1083—Januar 1084) wieder das Wezirat, und diesmal behauptete er sich mehrere Jahre im Amte. Im Šafar oder Rabī' I 484 (April oder Mai 1091) wurde er auf das Betreiben des Seldžukensultans Malikšāh [s. d.] abgesetzt, worauf er sich nach Rūdhrawār zurückzog. Von dort aus unternahm er im Jahre 487 (1094) eine Wallfahrt nach Mekka; in der Nähe von al-Rabadha wurde aber die Pilgerkarawane von den Beduinen überfallen, und al-Rūdhrawārī soll der einzige gewesen sein, dem es gelang zu entkommen. Dann liess er sich in Medina nieder und blieb dort bis zu seinem Tode. Er starb Mitte Džumādā II 488 (Juni 1095) und wurde auf dem Bakī' al-Gharḳad unweit des Grabes Ibrahim's, des Sohnes des Propheten, beerdigt.

Von den orientalischen Geschichtsschreibern wird al-Rūdhrawārī nicht nur wegen seiner Frömmigkeit und Pflichttreue, sondern auch wegen seiner rednerischen und dichterischen Begabung gepriesen. Er verfasste auch eine Fortsetzung der *Tad̲j̲arīb al-Umam* des Ibn Miskawaih [s. d.] (*Dhail Kitāb Tad̲j̲arīb al-Umam*), die Jahre 369—89 (979—999) umfassend, herausgegeben und übersetzt von Amedroz und Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, Oxford 1920/1.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān* (ed. Wüstenfeld), Nr. 712 (Übersetzung von de Slane, III, 288 ff.); Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), X, 39, 74 f., 78, 84, 94, 106, 111, 123 f., 156, 171, 221; Ibn al-Ṭīqāḳā, *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), S. 400—3.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

RUDJŪ<sup>c</sup> (A.), Rückkehr in neuplatonischem Sinne, bildet das Hauptthema der apokryphen „Theologie des Aristoteles“. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die in diese irdische Körperwelt niedergestiegenen oder herabgefallenen, aber durch Erkenntnis geläuterten Einzelseelen, welche, sei es im ekstatischen Zustande oder nach der Trennung von ihren Körpern durch den Tod, zu ihrer ursprünglichen Heimat, der geistigen Welt, zurückkehren. Neben Rudjū<sup>c</sup> wird *Mardjī*<sup>c</sup> gebraucht; häufig sind die verbalen Formen von *radjā'a* ver-

wendet; es schliessen sich daran eine Anzahl teils sinnverwandter, teils näher bestimmender Ausdrücke. Die arabischen Übersetzer der „Theologie“ haben ihre Terminologie teilweise dem Kor'ān und der heiligen Tradition entlehnt; wir müssen uns aber hier auf die neuplatonische Sinngabe und deren Rezeption im Islām beschränken.

In gewissem Sinne ist die Lehre von der Rückkehr ein Gegenstück zur Emanationstheorie [vgl. Art. FAID im Supplementband]. Alles kommt von Gott und kehrt zu ihm zurück! Aber mehr als bei der *Faid*-Lehre verschlingen sich hier Logos und (Seelen-)Mythos. Voraussetzung ist überall die Lehre von der rein geistigen Substantialität der vernünftigen Seele (*Nafs nāfiqa*) und ihrer Unsterblichkeit, die nicht nur philosophisch begründet, sondern auch mit Berufung auf uralten Gräber- und Ahnenkult gestützt wird (s. „Theologie“, ed. Dieterici, S. 7 f.). Orphisch-pythagoräische Überlieferungen und Ansichten von Sokrates, Platon und Aristoteles werden in harmonisierender Weise zusammengefasst.

Fangen wir an mit einer Skizze nach der „Theologie“ (S. 4—8 und *passim*). Die menschliche, d. h. vernünftige Seele befindet sich nicht wohl in ihrer Verbindung mit einem irdischen Körper. Im Schmutz der Materie liegend sehnt sie sich nach der Rückkehr zu ihrem reinen Ursprung. Sie war einmal ein Teil der erhabenen Weltseele, von Gott durch Vermittlung des Geistes (*ʿAkl*) hervorgebracht. So lange sie in der Weltseele war, war ihr Ort in der Mitte des Alls. Die Weltseele hat nämlich ein doppeltes Gesicht: einerseits nach oben gerichtet schaut sie den *ʿAkl* und durch ihn Gott; andererseits wendet sie sich der von ihr emanieren und geleiteten Körperwelt zu (vgl. „Theologie“, S. 20). Insofern die Weltseele die Körperwelt verursacht hat, kennt sie ihr Produkt, bleibt aber als geistiges Wesen immer bei sich. Es ist jedoch möglich, dass Teile der Allseele sich tiefer hinwenden zum Irdischen, sich davon eine Vorstellung bilden und verlangen, damit verbunden zu sein. Das ist die Ursache des Niedersteigens oder des Falles der Einzelseelen (*Hubūt*; auch *Nuzūl*, *Tanāzūl*, *Tanazzul* u. a. = griechisch *κἀνόδος*). Da aber jede Einzelseele geistigen Wesens und unsterblichen Lebens teilhaftig ist, kann sie niemals ganz herabfallen (vgl. S. 132): teilweise bleibt sie bei sich in der Hochwelt, teilweise verbindet sie sich mit der Körperwelt, und teilweise wandert sie hin und her. Derartige Seelenwanderungen sind natürlich in geistigem Sinne, d. h. unabhängig von Raum und Zeit zu verstehen.

Das Herabsteigen der Einzelseelen ist nun graduell sehr verschieden. Je tiefer die Seele in die Materie versinkt, um so mehr vergisst sie ihre himmlische Abkunft. Wenn sie sich ihren Leidenschaften und Begierden hingibt, kann sie sich nicht zu ihrem Ursprunge erheben und auch nach der Trennung vom Körper durch den Tod nur mit grosser Mühe. Die Seelen aber, welche sich durch Askese abwenden von der Sinnenwelt, durch gute Taten sich vorbereiten und — das ist das Höchste — durch Liebe und Erkenntnis sich läutern und vollenden, können, sei es in der Ekstase („Theologie“, S. 8; vgl. dazu Massignon, *Textes inédits*, S. 131 f.) oder nach dem Tode, sich zu ihrem Ursprunge erheben (*Ša'ūd*, *Nuhūd*, *Irtifā*, *Taraḳḳī* = griechisch *ἀνόδος*), wo sie den *ʿAkl* schauen und durch ihn Gott selbst in Licht und Schönheit. Schon Platon redete von dieser Erhebung



(u. a. *Republik*, VII, S. 517 B: τὴν εἰς τὸν νοῦτον τόπον τῆς ψυχῆς ἀνάγει. Nach der „Theologie“, S. 9 ff. mahnten auch Herakleitos, Empedokles und Pythagoras die Seele zu diesem Aufstieg; die Ikhwān al-Ṣafā<sup>3</sup> fügten Ptolemaios, den Astronomen, hinzu und fassten die Himmelfahrt Christi und die Himmelfahrt (Miʿrāj) des Muḥammad in geistigem Sinne auf. So machten es auch muslimische Philosophen und Mystiker.

Nach dem Gesagten ist es klar, dass die Erhebung (Ṣuʿūd) der Seele zu ihrem Ursprung (ila 'l-Aṣl) eine Rückkehr genannt werden kann. Näher bezeichnet wird sie als eine Rückkehr zu ihrem Inneren, zu ihrem eigenen Wesen (ilā Dhātihī). Es ist ein Innwerden, ein Bewusstwerden des eignen Selbst; kein Entwerden, keine Vernichtung. In dieser Richtung sind die spekulativen Mystiker im Islām viel weiter gegangen.

Nach der „Theologie“ (S. 18 ff.) kann die Rückkehr zum Ursprung oder Wesen nur ein Zustand (Ḥāl) der Seele sein, nicht des Geistes. Der ʿAkl bleibt immer bei sich, braucht also niemals zu sich selbst zurückzukehren; immer sind Denken, Denkendes und Gedachtes in seinem Wesen eins. Wenn im *Liber de causis* (ed. Bardenhewer, § 6, vgl. § 14) vom ʿAkl eine Rückkehr zu seinem Wesen ausgesagt wird, so kann das nur als ein ununterbrochenes Selbstbewusstsein gedeutet werden.

So weit lässt sich die Lehre vom Fall und von der Rückkehr der Seele ziemlich einheitlich darstellen: sie zeigt eine pessimistische Auffassung vom Leben der Seele in Verbindung mit ihrem Körper. Aber sie findet auch („Theologie“, S. 10 ff.) eine optimistische Deutung. Mit Plotin wird bemerkt, Platon rede im Timaios (vgl. 28 ff.) eine andere Sprache als in Phaidon, Phaidros und Republik. Nach dem Timaios soll Gott diese schöne Welt geschaffen und gütig mit Geist (ʿAkl) und Leben (= Seele) ausgestattet haben. Nicht nur hat er die Allseele zur Welt gesandt, sondern auch unsere (Teil-)Seelen, damit die Welt so vollkommen als möglich sei. Wenn die Einzelseele die sinnliche Welt nur richtig, d. h. als Abbild der intelligiblen Welt fasst, dann wird ihre Verbindung mit der Körperwelt kein Unglück für sie. Beide Welten sind von Gott, dem reinen Gute, hergekommen. Es fragt sich nur, was die Bestimmung der Seele in dieser Welt sei.

Darauf antwortet die „Theologie“ (S. 43 f.), die Verbindung mit einem Körper sei für die Einzelseele kein Endzweck. Jedenfalls gebe ihr die Verbindung mit der Weltseele und das Schauen des ʿAkl und Gottes eine höhere Seligkeit, wonach sie sich sehnt; aber zunächst hat sie sich darauf vorzubereiten. Sie hat eine göttliche Aufgabe. Wenn sie in die Körperwelt herabsteigt, bekommt sie Kraft von oben, einen Körper zu bilden und zu leiten. Sinkt sie nur nicht zu tief, dann hat sie Nutzen davon und eine Lehre. Ihre bisher schlummernde Kraft und die Natur derselben werden ihr jetzt bekannt. Das ist eben ihr Zweck, dass sie sich selbst und ihren Ursprung erkenne. Die Reise durch die Körperwelt ist für sie ein Bildungsgang. Deshalb (S. 80) darf man die Einzelseele nicht tadeln, dass sie die Geisterwelt verliesse, und in diese Welt kam, dieselbe zu schmücken und ihre eigene Natur zu offenbaren. Nachdem sie ihr Werk vollbracht, kehrt sie zu ihrem Ursprung zurück.

Die beiden Deutungen vom Schicksal der Seele, sowohl die pessimistische als die optimistische, haben die muslimischen Denker beeinflusst. Bei

Gnostikern, bei den Ikhwān al-Ṣafā<sup>3</sup> und vielen Mystikern überwiegt der Pessimismus, während seit Fārābī die Philosophen sich mehr zum Optimismus bekennen. Zu bemerken ist, dass die Terminologie der „Theologie“ nur z. T. Eingang fand: Rudjūc z. B. findet sich dann und wann, wo aus dem Kontext auf neuplatonischen Einfluss geschlossen werden kann; aber ein eigentlicher Terminus technicus wurde es nicht. Statt Rudjūc und Mardjīc werden gewöhnlich Maʿād und ʿAwd gebraucht, und als Rückkehr in neuplatonischem Sinne gedeutet.

Dass die Lehre der Ikhwān al-Ṣafā<sup>3</sup> sich fast ganz um die geistige Substantialität der Seele und ihre Unsterblichkeit dreht, ist bekannt. Goldziher hat oft und nachdrücklich darauf hingewiesen (z. B. *Vorlesungen*, S. 31, 163 und *Koranauslegung*, S. 183 ff.). Der dritte Teil ihrer Enzyklopädie ist ganz der Seele gewidmet (über Maʿād, bes. die *Rasā'il* 32 und 38 f., ed. Bombay). Die 38. Abhandlung hat zum Titel: *Fi 'l-Ba'ṭh wa 'l-Nushūr wa 'l-Ḳiyāma*: das sind 3 Synonyma für Auferstehung, hier in geistigem Sinne gedeutet. Aber auch in den andern Teilen dieses Werkes (I, 3; II, 27—9; IV, 43 ff.) findet sich manches zur Sache. Zitiert wird die berühmte Stelle der „Theologie“ über die plotinische Ekstase (I, 3, S. 69), auch das pseudo-aristotelische dem platonischen Phaidon nachgebildete „Buch vom Apfel“ wird genannt (IV, 2, S. 119 f.). Zwar wird der Wert des Erdenlebens stellenweise anerkannt, aber stärker wird das Elend der wandernden Seele betont. Häufig wird darauf hingewiesen, dass die schwachen Seelen sich selbst nicht helfen können, dass sie in einer Gemeinschaft des Lebens und Glaubens Mahnung und Lehre von Propheten und Philosophen bedürfen, damit sie auf den richtigen Pfad der Rückkehr gebracht werden. Hauptsache ist dabei die Gnosis, denn was Speise und Trank sind für den Körper, das sind Erkenntnis und Weisheit (ʿIlm und Hikma) für die Seele (II, 27, S. 313 f.). Wie der Ikhwān den Sokrates der hellenistischen Überlieferung zum ersten Führer gewählt; er ist aber nicht der einzige. Vieler Philosophen und Propheten, auch lebendiger Führer (allgemein späthellenistisches Prinzip) bedürfen die Einzelseelen. Mit ihrer Hilfe schreitet die gute, weise Seele fort zur Vereinigung mit der Weltseele und durch diese mit dem ʿAkl und mit Gott. Die Vereinigung der Einzelseele mit der Weltseele, das ist die kleine Auferstehung (Ḳiyāma); die grosse Auferstehung findet statt, wenn die Weltseele sich ganz von der Materie trennt und zurückkehrt zu der höheren Geister- und Gotteswelt (vgl. Tj. de Boer, *Wijsbegeerte in den Islam*, Haarlem 1921, S. 77 ff., bes. S. 98 ff.).

Komplizierter wurde die Lehre vom Maʿād nach der von Fārābī aufgestellten und von Ibn Sīnā klarer ausgearbeiteten Theorie der zehn Sphärengeister (ʿUkūʾ). Die vernünftigen Einzelseelen kommen demnach nicht von der Weltseele als deren Teile herab, sondern sie sind ebenso wie die Körper der irdischen Welt Produkte des letzten Geistes in der Reihe der Emanation, d. h. des ʿAkl faʿʿāl. Zu diesem Geiste sehnt sich die geläuterte Seele zurück, zu ihm ist zunächst ihre Rückkehr. Und weiter geht ihre Sehnsucht dahin, Gott möglichst nahe zu kommen und ihm ähnlich zu werden, soweit es menschenmöglich ist. Eben dadurch unterscheiden sich die Philosophen von den spekulativen Mystikern, dass sie von Fārābī bis Ibn Rušhd zunächst

die Frage stellen, wie die Verbindung *ittihād*, unserer Seele mit ihrem Ursprunge, dem *ʿAql faʿāl*, möglich sei. Die Mystiker aber, wie verschieden auch ihre inneren Zustände und Stationen beschrieben werden, wollen nichts anderes als die Einswerdung mit Gott selbst (*Ittiḥād*).

Nach Fārābī findet die Seele ihre Rückkehr auf dem Wege richtiger Erkenntnisse und frommer Taten, aber die Erkenntnisse werden weit höher eingeschätzt als die Taten. Die Taten bleiben der Welt erhalten, die Erkenntnisse gehen ein in den Geist [vgl. Art. *ʿAMAL* im Supplementband].

Mit der Lehre von den ekstatischen Zuständen der Seele verbindet Fārābī in vorbildlicher Weise seine Prophetologie, besonders im *Musterstaat*, einer Nachbildung von Platon's Republik, aber im kosmopolitischen Geiste der Stoa gedeutet. Es handelt sich hier um die Übereinstimmung zwischen Religion und Philosophie. Die Übereinstimmung beruht darauf, dass beide aus derselben Quelle herkommen; die Verschiedenheit erklärt sich daraus, dass die Seelen der Propheten und Philosophen sich verschieden verhalten. Bei ihrem Aufstieg im ekstatischen Zustande zum *ʿAql faʿāl* erhält nämlich die Seele des Propheten die offenbarte Wahrheit durch ihre Phantasie, während die Seele des Philosophen die leuchtende Weisheit durch ihren Intellekt empfängt. Die Wahrheit aber ist eine und dieselbe, so lehren die Philosophen bis Ibn Rushd und Ibn Sabʿīn (VII. = XIII. Jahrh.), und viele Mystiker sind derselben Überzeugung. Vgl. Fārābī, *Abhandlungen*, ed. Dieterici, S. 69 ff. und *Musterstaat*, S. 46 ff.

Nach Ibn Sinā's „Einteilung der Geisteswissenschaften“ (*Iḥṣām al-ʿUlūm al-ʿaqliya in Tiṣʿ Rasāʾil*, ed. Konstantinopel, S. 76 ff.) soll die Metaphysik (mit Aristoteles hier Theologie genannt) in ihren grundlegenden Teilen (*Usūl*) u. a. die Emanationstheorie darstellen, dagegen als abgeleitete oder angewandte Teile (*Furūʿ*) zusammen mit der Prophetologie die Lehre (*ʿIlm*) vom *Maʿād* behandeln. Damit ist gesagt, dass die *Faiḍ*-Theorie höheren Rang besitzt als die Lehre von der Rückkehr.

Ibn Sinā schliesst sich hier wie dort Fārābī an. Bestimmter noch als dieser übernimmt er die neuplatonische Lehre von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele. Diese ist nicht bloss die Form ihres Körpers, wie Aristoteles, freilich inkonsequent, lehrte, sondern eine geistige und deshalb unzerstörbare Substanz. Gegen Platon und Pythagoras wird behauptet, sie habe keine Präexistenz in der Weltseele und wandere nicht von einem Körper zum andern. Der *ʿAql faʿāl* gibt (wohl aus einem unerschöpflichen Vorrat) jedem Körper, der genügend dazu vorbereitet ist, eine passende Seele. In gewissem Sinne kann man sie entstanden nennen, vergehen aber wird sie nie. Fārābī war, wie Ibn Tufail (*Ḥayy*, ed. Gauthier, S. 11) bemerkte, etwas schwankend in seiner Auffassung von der Rückkehr aller Seelen, auch der bösen, Ibn Sinā dagegen nicht; beide aber fassten die Belohnungen und Strafen im Jenseits in geistigem Sinne auf, wie das auch bei den Iḥṣwān u. a. der Fall war. Bemerkt sei noch, dass Ibn Sinā, besonders in seinen mystischen Schriften, mehr ṣūfische Termini gebraucht als Fārābī.

Ghazālī hat von den genannten Philosophen die Lehre von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele übernommen, ohne aber, wenigstens in seinen Hauptschriften, daraus ihre spiritualistischen Konsequenzen in Bezug auf das Jenseits

zu ziehen. In seinem *Tahāfut* (ed. Bouyges, S. 344 ff.) verteidigt er die orthodoxe Lehre von der Auferstehung der Körper am jüngsten Tage, während er in esoterischen Schriften nach ṣūfischer Art allegorisiert (vgl. Ibn Rushd, in *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. Bouyges, S. 580 ff.). Ibn Rushd zieht ihn deshalb des Widerspruchs, verteidigt die Philosophen und bemerkt, die Ṣūfis glauben an eine geistige Rückkehr (*Maʿād rūḥānī*) und werden doch für gute Muslime gehalten. Was ist aber die eigene Meinung dieses Philosophen? Wie es scheint, scheut er sich mit seiner Ansicht hervorzutreten. Man muss dieselbe wohl aus seinen noch nicht genügend untersuchten grösseren Schriften zur Metaphysik und Psychologie herausholen. Da ist es aber oft schwer zu sagen, wo der Kommentator des Aristoteles aufhört und der Philosoph anfängt. Soviel lässt sich wohl behaupten, dass Ibn Rushd, mehr als Fārābī und Ibn Sinā, die Seele als die Form ihres Körpers betrachtet. Damit würden ihre geistige Substantialität und individuelle Unsterblichkeit verschwinden.

*Litteratur:* im Text; vgl. ausserdem: Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914, bes. S. 40 ff., 110 ff.; ders., *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919, S. 58 sqq.; I. Madkour, *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934, bes. S. 122 ff. und 181 ff.; s. auch Art. TAŠAWWUF, *infra*, Bd. IV, bes. S. 739 f. (I. DE BOER)

RÜH. [Siehe NAFS.]

RÜH b. HÄTIM b. KABIŠA, Gouverneur Ifriḳiya's, wurde zu diesem hohen Posten im Jahre 171 (787) von dem Khalifen Hārūn al-Rašīd ernannt. Nachdem er unter al-Manšūr die Stellung eines *Hādīb*, dann eines Gouverneurs von al-Bašra innehatte, erhielt er von al-Mahdi nacheinander die Gouverneurposten von al-Kūfa, Sind, Ṭabaristān und Palästina. Er musste schon sehr alt sein, als ihn Hārūn al-Rašīd in dem auf seine Thronbesteigung folgenden Jahre nach Ifriḳiya schickte. Er gehörte übrigens der Familie al-Muhallab an, aus der schon zwei Gouverneure für diese Provinz hervorgegangen waren und nach ihm noch zwei andere folgen sollten. „Es scheint, dass von dieser Zeit an der Khalife daran dachte, die Geschäfte Ifriḳiya's einer Vasallenfamilie anzuvertrauen“ (Vonderheyden). Diese Statthalterschaft der Muhallabiden, die den Aghlabiden vorausging, hatte gute Resultate gezeitigt. Die aufständischen Berber schienen endgültig bezwungen und die Khāridjitenbewegung unterdrückt, so dass Rūh b. Hätim, als er im Radjab 171 (Dez. 787—Jan. 788) in Ḳairawān ankam, keine ersten Schwierigkeiten mehr antrifft. Er brachte übrigens neue Truppenkontingente des *Djund*, 500 Reiter, mit, wozu noch kurz darauf 1500 Mann unter Führung seines Sohnes Kabiša kamen. In den drei Jahren seiner Statthalterschaft blieb das Land ruhig. Rūh konnte sogar mit ʿAbd al-Wahhāb, dem Rustemiden-Imām von Täherit, Frieden schliessen. Die Schriftsteller, die von ihm sprechen, besonders Abu 'l-'Arab und Ibn 'Idhārī, berichten Züge seines Edelmutts, seines Stolzismus im Missgeschick und seiner Geschicklichkeit, seine Gegner zu entwaffnen.

Als er Zeichen von Altersschwäche verriet, baten der Postmeister und ein *Ḳā'id* der Provinz den Khalifen, stillschweigend einen Nachfolger für ihn zu bestimmen, der im Notfalle seinen Platz einnehmen könnte. Auf ihren Rat hin ernannte Hārūn



al-Kashid den Nasr b. al-Fārs. Als Rukn b. Hātim am 19. Ramadan 374 (3. Febr. 791) gestorben war, wurde sein Sohn Kaḥṣa in der Grossen Moschee von Kaḥarāwān feierlich als Nachfolger anerkannt; aber der Postmeister und der *Kā'id*, benachrichtigten vorher Nasr, den bereits bestimmten Gouverneur, dem Kaḥṣa weichen musste.

*Litteratur:* Abu 'l-'Arab u. Muḥammed al-Khushaj, *Œuvres des savants de l'Iraqiya*, ed. u. Übers. Ben Cheneb, *passim*; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, I, 74—5; Übers. I. F. Fagham, I, 100—1; al-Nawairi (Appendix zu Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, Übers. de Slane, I, 387—88; Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous la dynastie des Beni 'Alghalā*, S. 8—9. (G. MARÇAIS)

AL-RUHĀ'. [Siehe ORFA.]

RŪHĪ ist das *Makhlāṣ* jenes Geschichtsschreibers, dessen Werk bis 1925 nur dem Namen nach aus Andeutungen von 'Alī's [s. d.] *Kunh ul-Akhbār* sowie bei Münedjdjimbashī [s. d.] bekannt war. Erst J. H. Mordtmann hat durch zwingende Beweisführung (vgl. *MOG*, II, 129 ff.) mehrere Handschriften des anonymen Urwerkes ermittelt. Aus ihnen ergibt sich über die Person des Verfassers so gut wie nichts, und es ist lediglich eine Vermutung (vgl. F. Babinger, *Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*, Hannover 1925, S. XIII), den Geschichtsschreiber Rūhī mit einem gewissen Rūhī Fāḍil Efendi in Zusammenhang zu bringen, der, gleich Muḥyī al-Dīn Djemālī (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 72 ff.), ein Sohn des Zenbilli 'Alī Efendi war, als Dichter sich hervortat und in jungen Jahren, angeblich 927 (1528), verstarb. Da er indessen als Rūhī-i Edrenewī, d. i. Rūhī aus Adrianopel, bezeichnet wird, so könnte diese Vermutung zutreffen. Allerdings wird anderwärts (vgl. *Tedhkire*, S. 127) als Geburts- und Sterbeort eben dieses Rūhī Fāḍil Efendi Sтамбул angegeben.

Das *Tawārikh-i Āl-i 'Othmān* betitelte, in schlechtem Stil verfasste Geschichtswerk des Rūhī ist in zwei Abschnitte (*Kisim*) eingeteilt. Den ersten bezeichnet der Verfasser als *Mebādī*, d. i. Anfänge, den zweiten als *Meṭālīb*, d. i. Erläuterungen. Der erste Teil zerfällt in zwei Unterabschnitte allgemeinen Inhalts, der zweite besteht aus acht Hauptstücken, deren jedes die Herrschaft eines Sultans behandelt. Die unter Bāyezid II. (1481—1512; s. d.) geschriebene Chronik endet mit dem Jahr 917 (beg. 31. März 1511). Nähere Untersuchungen über Rūhī's Werk fehlen bisher, ebenso eine kritische Textausgabe, die sich auf Grund der vorhandenen alten und guten Handschriften (Berlin, Oxford, Algier; vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 43) unschwer herstellen liesse. Doch steht fest, dass Lutfi Paṣhā's [s. d.] Chronik von Rūhī abhängig ist.

*MOG*, II, 129 ff. (J. H. Mordtmann); F. Babinger, *GOW*, S. 42 f. — Träger des Namens Rūhī führen auch Mehmed Thureiyā, *Sidjill-i 'Othmānī*, II, 421. Vgl. dazu Brūsālī Mehmed Tāhir, *'Othmānī Muṣallafāt*, III, 54. (FRANZ BABINGER)

RUKN AL-DAWLĀ, AL-ĀLĪ AL-HĀSĀN B. BUVE, der zweitälteste der drei Brüder, welche die Būyiden-Dynastie begründeten. Sein Lebensweg folgte dem seines älteren Bruders 'Alī (späterhin: 'Imād al-Dawlā) bis zu dem Zeitpunkt, als dieser 322 (934) Fārs eroberte; Rukn

anderen Gegenden. Aber kurz darauf wurde er von dem 'abbāsīdischen General Yākūt, auf dessen Kosten die Būyiden Fārs erobert hatten, gezwungen, Zuflucht bei seinem Bruder zu suchen; und als Yākūt seinerseits vom Ziyāriden Mardāwīdj, dem einstigen Gebieter der Būyiden, gegen den sie sich erhoben hatten, geschlagen worden war, sandte 'Imād, dem es damals geraten schien, Mardāwīdj zu versöhnen, Rukn als Geisel zu ihm. Bei Mardāwīdj's Ermordung im folgenden Jahre (323 = 935) entfloh Rukn und gelangte zu 'Imād, von dem er Truppen erhielt, um dem Bruder und Nachfolger Mardāwīdj's, Washmgir, den Besitz von Djibāl streitig zu machen. Gleich anfangs gelang es Rukn, Isfahān zu besetzen; aber der erste Gang in seinem Kampf mit Washmgir endete 327 (939) mit Rukn's Vertreibung aus dieser Stadt, worauf er wieder nach Fārs floh.

Im folgenden Jahre suchte der jüngere Bruder al-Husain (der spätere Mu'izz al-Dawlā), der sich inzwischen in Khūzistān gegen die Barīdis erhoben hatte, Rukn's Hilfe; daraufhin versuchte Rukn, der im Augenblick über kein Land gebot, Wasīt einzunehmen, wurde aber zum Rückzug gezwungen, als der Khalīf al-Rāḍī und der Emir Badjkam sich ihm entgegenstellten. Fast unmittelbar darauf gelang ihm jedoch die Wiedereroberung von Isfahān, weil Washmgir dem Makān b. Kākūy in einem Streit mit dem Sāmāniden Nasr b. Aḥmed Waffenhilfe leistete; und als der letztgenannte Herrscher 331 (943) starb, vermochte Rukn, der inzwischen für die Sāmāniden gefochten hatte, Washmgir auch noch aus al-Raiy zu vertreiben, von dem er zeitweise bei dem Rückzug des Sāmāniden-Generals Ibn Muḥtādīj Besitz ergriffen hatte.

Mit al-Raiy gewann Rukn die Kontrolle über das ganze Djibāl; und bis auf zwei kurze Unterbrechungen, deren jede etwa ein Jahr dauerte, behielt er sie für den Rest seines Lebens. Bis 344 (955/6) indessen war seine Lage äusserst misslich; denn nicht nur Washmgir, sondern auch die Sāmāniden bedrohten ihn fortgesetzt. Nur dadurch, dass er einen gegen den anderen ausspielte und Zwietracht säte zwischen den Sāmāniden-Fürsten und den Feldherren, die sie gegen ihn schickten, vermochte Rukn sich zu behaupten. Selbst dabei wurde er (wie schon oben gesagt) aus al-Raiy vertrieben, und seine Leute wurden aus den meisten Orten der Provinz verjagt, einmal 333 (944/5) und wiederum 339 (950/1), und zwar beide Male durch Truppen der Sāmāniden. Schliesslich wurde er wirklich den Sāmāniden tributpflichtig (wenigstens werden zwei Abmachungen über Tributzahlungen erwähnt); auf dieser Grundlage machte er zuerst 344 (955/6) und dann 361 (971/2) mit ihnen Frieden. Während seines langen Zwistes mit Washmgir, der bis zu seinem durch einen Unfall herbeigeführten Tode (357 = 968) niemals aufhörte, mit den Sāmāniden gegen ihn Ränke zu schmieden, fiel Rukn bei mehreren Gelegenheiten in Ṭabaristān und Gurgān ein, war aber nicht instande, diese Länder auf die Dauer mit seinem Herrschaftsgebiet zu vereinigen. Und wenn er auch 337 (948/9), nachdem er einen Anschlag des Sālāriden Marzubān b. Muḥammed auf al-Raiy abgewiesen und ihn selbst gefangen genommen hatte, die Herrschaft über das südliche Ādharbāidjān gewann, so kostete ihm zwei Jahre darauf seine Vertreibung aus al-Raiy selbst (s. o.) natürlich auch diesen Besitz.

Rukn erhielt sein *Laḡab* zugleich mit seinen Brüdern 334 (945/6) bei Mu'izz's Einzug in Baghdād,

und bei 'Imād's Tode im Jahre 338 (949) folgte er ihm als Familienoberhaupt und *Amīr al-Umarā'* (wenngleich dieser Titel auch von Mu'izz geführt wurde). Seine beiden letzten Lebensjahre wurden unglücklich — so sehr, dass er sich niemals mehr von dem Schlag erholte, den die Nachricht ihm versetzte — durch das Betragen seines Sohnes 'Aḡud al-Dawla, der bei einem Hilferuf Bakhtiyār's (eines Sohnes des Mu'izz und dessen Nachfolger in der Herrschaft über al-'Irāk) die Gelegenheit wahrnahm, diesen gefangenzusetzen und gemeinschaftlich mit Rukn's eigenem *Wazīr* Abu 'l-Faḥ Ibn al-'Amid, der ebenfalls mit einer Streitmacht Bakhtiyār zu Hilfe gesandt worden war, diese Provinz für sich zu besetzen. Und wenn auch 'Aḡud dem Befehle gehorchte, Bakhtiyār in Freiheit zu setzen und in seine Statthalterschaft Färs zurückzukehren, so war Rukn nur mit Mühe zu überreden, 'Aḡud im Jahre 365 (975/6) in Isfahān zu besuchen, um sicher zu stellen, dass er durch Empfang einer Bestätigung seiner Ernennung zum Erben ohne weiteren Streit ihm nachfolgen konnte. Rukn starb im Muḥarram des folgenden Jahres (Sept. 976) zu al-Raiy.

Rukn al-Dawla war glücklich in der Wahl seines bedeutenden *Wazīr* Abu 'l-Faḥ Ibn al-'Amid; seit 329 (941) diente er ihm dreissig Jahre lang bis zu seinem Tode im Jahre 359 (970), wenn er auch, wie der Minister selbst sich beklagte (s. Miskawāh), durch den Mangel des Fürsten an königlichem Geblüt und Gesittung daran gehindert wurde, ordentlich zu herrschen. Rukn (so sagte er) war in der Tat nichts mehr als ein beutehungriger Soldat, der die Treue seiner Gefolgsleute nur durch Freigebigkeit zu sichern verstand und der in Erwartung eines späteren reicheren Ertrages nicht auf Einkünfte verzichtete. Andererseits soll er gerecht und menschlich gegen seine Soldaten und Untertanen gewesen sein und zeigte — besonders bei dem oben erwähnten Zwischenfall mit 'Aḡud al-Dawla — zartes Ehrgefühl.

*Litteratur:* Miskawāh, *Tad̄arīb al-Umam*; Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, VIII; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Übers. de Slane, I, 407; Mir Khwānd, *Rawḡat al-Safā'* (in Wilken, *Mirchond's Geschichte der Sultane aus dem Geschlechte Bujeh*); Khwānd Amīr, *Ḥaṭīb al-Siyar* (in Ranking, *History of the Minor Dynasties of Persia*); Ibn Khaldūn, *ʿIbar*, IV. (HAROLD BOWEN)

**RUKN AL-DĪN SULAIMĀN II. B. KĪLĪJ ARSLĀN II.**, Seldjukenfürst in Kleinasien. Sein Vater Kīlīdj Arslān b. Ma'sūd [s. d.] teilte im Alter sein Reich unter seine vielen Söhne. Die Folge davon war, dass diese als selbständige Herrscher auftraten und sich gegenseitig befiedeten, und bei seinem im Sha'bān 588 (August 1192) erfolgten Tode herrschte völlige Anarchie; im Laufe der Zeit brachte aber Rukn al-Dīn das ganze Reich unter seine Herrschaft. Zuerst griff Kuṭb al-Dīn Malikshāh, der Siwās und Aḡsarā erhalten hatte, seinen Bruder Nūr al-Dīn Maḥmūd, den Herrn von Kaisāriya, an. Dieser wurde getötet, und Kaisāriya fiel Kuṭb al-Dīn zu. Nach dem Tode des letzteren zog Rukn al-Dīn, der in Tokāt (Dūkāt) herrschte, gegen das benachbarte Siwās und nahm davon Besitz. Dann bemächtigte er sich der beiden Städte Aḡsarā und Kaisāriya. Nach einiger Zeit wandte er sich gegen seinen anderen Bruder Ghiyāth al-Dīn Kaikhosraw in Kōnya und begann ihn zu belagern. Dieser musste sich ergeben und ihm sein Gebiet abtreten. Im Ramaḡān 597 (Juni-Juli 1201) wurde auch das unter der Herrschaft des Mu'izz al-Dīn Kaīsarsshāh

b. Kīlīdj Arslān stehende Malatya [s. d.] unterworfen. Dann kam Erzerūm [s. d.] an die Reihe. Als die Truppen Rukn al-Dīn's sich näherten, knüpfte der Statthalter daselbst, 'Alā' al-Dīn b. Malikshāh, der letzte der Dynastie der Šaltukiden, Unterhandlungen an, worauf Rukn al-Dīn von der Stadt Besitz nahm und sie seinem Bruder Toghrlīshāh übergab. Ein anderer Bruder, Muḥyī al-Dīn, der bei der Teilung des Reiches Angora erhalten hatte, widerstand lange der Eroberungssucht Rukn al-Dīn's, und erst nach einer dreijährigen Belagerung sah er sich wegen Mangels an Zufuhr genötigt, gegen eine passende Entschädigung zu kapitulieren. Rukn al-Dīn versprach ihm als Entgelt eine Festung an einem entlegenen Orte, liess aber Posten ausstellen, die ihn ergriffen und töteten, als er die Stadt verliess. Bald darauf erkrankte aber Rukn al-Dīn und starb, ehe die Nachricht von der Ermordung seines Bruders ihn erreichte. Ihm folgte sein Sohn Kīlīdj Arslān III. [s. d.] nach. Als Todestag Rukn al-Dīn's wird bei Ibn al-Aṭhīr XII, 128 der 6. Dhu 'l-Kāda 600 (6. Juli 1204) angegeben; nach einer anderen Angabe (XII, 59) wäre aber die Übergabe Angora's und somit auch der Tod Rukn al-Dīn's erst im Jahre 601 (1204/5) erfolgt.

Von Ibn al-Aṭhīr wird Rukn al-Dīn als ein strenger und energischer Herrscher geschildert; in religiöser Hinsicht soll er gewisse ketzerische Ansichten (*Maḏhhab al-Falāsifa*) gehegt haben, die er aber aus Furcht vor seinen Untertanen verheimlichte.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭhīr, *al-Aḡmāl* (ed.

Tornberg), XII, 57—9, III, 119, 125 f., 128 f., 132, 295; Abu 'l-Fidā', *Annales* (ed. Reiske), IV, 193, 209; *Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux*, II/1, 69—72, 94; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoukides*, III, 15—25, 45—61, 72; IV, 5—9, 18—23, 28. K. V. ZETTERSTEN

**RUKN AL-DĪN.** [Siehe BAIBARS I., BARKIYARUK, TUḠHRĪL-BEG, KĪLĪJ ARSLĀN.]

**RUKNĀBĀD** (oder ĀB-I RUKNĪ: das Wasser Rukn al-Dawla's), Kanal (*Kanāt*), der aus einem Berge (namens Kulā'a: P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, II, 48, N. 7) kommt, ungefähr 9 km von Shirāz. Nach Einmündung eines kleineren Kanals folgt er teilweise dem Weg von Isfahān nach Shirāz. Sein Wasser gelangt bis zur Stadt in der Nähe des Friedhofs, wo Ḥāfiẓ ruht, wenn es nicht ganz und gar zur Landbewässerung benutzt wird. Nach Ḥasan Faṣā'i (*Fārs-nāme-i Nāsiri*, Teil II, S. 20 u.) „fliessen alle Gewässer in der Ebene von Shirāz durch unterirdische Kanäle, ausser dem Wasser der Djushk-Quelle... Das beste Wasser haben die Kanäle Zangi und Rukni... Der Kanāt-i Ruknī (d. i. Ruknābād) wurde im Jahre 338 (949/50) 1½ Farsakh nordöstlich von Shirāz von Rukn al-Dawla Ḥasan al-Dailamī [s. d. Art. BÜYIDEN] angelegt; sein Wasser entspringt im Engpass Tangi Allāh-akbar, eine Meile nördlich von Shirāz; es bewässert die Ebene des Muṣallā". Im XIV. Jahrh. wird der Ruknābād von Ibn Battūta und Ḥamd Allāh Mustawfī Kazwinī erwähnt (s. *Nuḥat al-Kulūb*, Übers. Le Strange, in *GMS*, XXIII, 113: „Das Wasser kommt aus unterirdischen Kanälen, und das beste hat der Ruknābād“). Seine Berühmtheit verdankt dieser Kanal aber den Dichtern. Schon im XIII. Jahrh. erklärt sich Sa'dī für gefesselt vom dem Lande Shirāz und der Flut des Ruknābād (*Kulliyāt*, ed. Kalkutta 1791, Fol. 299<sup>v</sup>, Z. 4). Im folgenden Jahrhundert singt 'Ubaid-i Zakānī: „Der Zephir, der vom Muṣallā herweht,



und die Flut des Ruknābād erlöschten in dem Fremdling die Erinnerung an seine Heimat“ (zitiert von E. G. Browne, der in den Worten eine Reminiszenz an Saʿdī findet: vgl. *Persian Lit. under Tartar Dominion*, S. 238). Vor allem verewigte Ḥāfiẓ den Ruknābād in seinen Versen: „Schenk ein, Mundschenk, noch den übrigen Wein, denn im Paradies findest du nicht das Ufer des Ruknābād und auch nicht die Promenade des Muṣallā!“ (ed. *Khalkhālī*, Teheran 1306, Nr. 3, Vers 2); „Shirāz und die Woge des Ruknī und das leise Säuseln des Zephir, bekrittle sie nicht, denn sie sind die Zierde der ganzen Welt“ (ebd., Nr. 35, Vers 7); „der Zephir, der vom Muṣallā weht, und die Woge des Ruknābād, sie lassen mich nie fort von hier“ (ebd., Nr. 168, Vers 9); „Gott erhalte hundertfach unseren Ruknābād, denn seine klare Woge verleiht ein so langes Leben wie das des *Khiḍr*!“ (ebd., Nr. 277, Vers 2) und in einem wahrscheinlich apokryphen Gedicht (ebd., Teil 2, Nr. 71): „Das Wasser des Ruknī, wie Zucker so süß, kommt aus dem Tang (-i Allāh-akbar)“. Nach den späteren Schriftstellern verfällt der Ruknābād, den Ibn Baṭṭūṭa noch als „grossen Fluss“ (*al-Nahr al-kabīr*) bezeichnet, nach und nach. Von den berühmten Reisenden des XVII. Jahrh.'s sah Chardin, fast der einzige, der ihn erwähnt, nur einen grossen Bach und gibt von Ruknābād diese phantastische Charakteristik: „Ruknenabat, veine ou filet de sucre“ (*Voyages*, ed. Langlès, VIII, 241). Ende des XVIII. Jahrh.'s rühmt W. Franklin die Milde und Klarheit des Wassers in diesem Flüsschen, dem die Einheimischen medizinische Eigenschaften zuschreiben. Anfang des XIX. Jahrh.'s war er nach einer Bemerkung Scott Waring's nirgendwo breiter als 6 Fuss; Ker Porter stellte fest, dass man den Kanal einfach versanden liess. Das *Kulḥūm nane* bedauert das Verschwinden der Wäldchen an seinen Ufern. Später dieselbe Bemerkung bei Gobineau („Cette onde poétique ne m'apparut que sous l'aspect d'un trou bourbeux“), Curzon („a tiny channel filled with running water“) und Sykes („a diminutive stream“).

Das *Fārs-nāme-i Nāṣiri* beschreibt einen zweiten Ruknābād in Fārs: „Die Warmwasserquelle von Ruknābād gehört zum Bezirk *Bikhe-i Fāl* (Lāristān); sie befindet sich mehr als einen Farsakh nördlich vom Dorfe Ruknābād. Bei ihrem schlechten Geschmack und Geruch taugt sie nicht für die Landwirtschaft; darin eingetauchte Eier kochen in ein paar Minuten; baden kann man sich erst in einer gewissen Entfernung von der Quelle“ (II, 318 Mitte und 288).

*Litteratur*: Ausser der im Text genannten: Ibn Baṭṭūṭa, ed. Defrémery-Sanguinetti, Paris 1873—79, II, 53 u. 87; Abu 'l-Abbās Aḥmad b. Abi 'l-Khair Zarkūb Shirāzi (XIV. Jahrh.), *Ḥikayat*, Teheran 1350—1370, S. 23—4 (Panegyrik in geschraubtem Stil); Zain al-ʿAbidin Shirwānī (XIX. Jahrh.), *Riyāḍ al-Siyāḥa*, S. 336, und *Būstān al-Siyāḥa*, S. 326 (kurze Notizen); *Kitāb-i Kulḥūm nane*, Übers. Thonneller, *Le livre des dames de la Perse*, Paris 1881, S. 120; Übers. Atkinson, *Customs and Manners of the Women of Persia*, London 1832, S. 77; L. Dubeux, *La Perse*, Paris 1841, S. 34; W. Franklin, *Voyage du Bengel en Perse*, Übers. Langlès, Paris an VI, I, 107; Scott Waring, *A tour to Sheeraz*, London 1807, S. 40; Morier, *A second journey* (1808), London 1818, S. 69; Onseley, *Persia*, London 1810, I, 318; II, 7; Porter,

*Travels*, London 1821, I, 686 u. 695; de Gobineau, *Trois ans en Asie*, Paris 1922, I, 199; H. Brugsch, *Reise ... nach Persien*, Leipzig 1862, II, 166; Curzon, *Persia*, London 1892, II, 93 u. 96; E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, London 1893, Index; P. M. Sykes, *Ten thousand miles in Persia*, London 1902, S. 323; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 250 (über die Bewässerung von Shirāz); Jackson, *Persia past and present*, New York 1906, S. 323. (H. MASSÉ)

**RŪM**, pers.-türkische Bezeichnung des byzantinischen Reiches. Rūm bezeichnet das „Reich der Rhomäer“ (Ῥωμαῖοι) bzw. der Byzantiner, obschon in Innerasien Rūm auch für das römische Reich verwendet wird. Später verengte sich der Begriff immer mehr. Während Rūm noch den alten Namen für Konya (s. d., sowie RŪMSELDJŪKEN) darstellt, begriff in frühosmanischer Zeit Rūm den Bezirk Amasia [s. d.] und Siwas [s. d.] in sich, während Anatolien die sogen. Provinz mit der Hauptstadt Kütāhiya [s. d.] umfasste (vgl. *Isl.*, X [1920], S. 144, Anm. 1). Aus der früheren Bezeichnung Rūm für Althellas (vgl. *Iskender-i Rūmī*, d. i. Alexander der Grosse), oströmisch, byzantinisch, wurde in der Türkei daraus ein Name für die Neugriechen (auch *Urūm*) im Gegensatz zu den alten Hellenen, die man *Yūnāniyān*, eig. Jonier nannte. Rūm bezeichnete zeitweise sogar die Türkei überhaupt; vgl. den Ausdruck *Rūm Pādishāhī* für den Grosshern. *Rūmī* erhielt später einen herabsetzenden Sinn: *Rūm Meshreb* heisst: von griechischem Charakter, treulos, unbeständig, flatterhaft.

Vgl. auch ERZERUM (d. i. *Erd-i Rūm*) sowie RUMELIEN. (FRANZ BABINGER)

**RŪM ǴALĀ**, Festung in Nordsyrien. Sie liegt nach der Beschreibung von Arnold Nöldeke „auf einer längs des rechten Euphratufers sich erstreckenden, steil abfallenden Felszunge, die dem von Westen her durch den Hochebenenrand sich brechenden Nebenfluss Merziman den geraden Weg zum Euphrat verlegt, so dass er zu einem Bogen nordwärts um jene Zunge gezwungen wird. Der Zusammenhang der gegen 400 m langen und etwa halb so breiten Felszunge mit der sie überhöhenden Hochfläche ist durch einen etwa 30 m tiefen, von Menschenhand geschaffenen Graben durchschnitten. Die Burgmauern mit Türmen und Vorsprüngen folgen den Umrissen des Felsens auf deren Rande ringsherum in einer durchschnittlichen Höhe von 50 m über dem Euphrat Spiegel, während der in der Mittellängsachse der Zunge sich hinziehende Felsgrat um 30 bis 40 m höher ansteigt“ (A. Nöldeke, in *Petermanns Mitteil.*, 1920, S. 53 f., wo ferner der zur Burg aufsteigende Hauptweg, die Bauwerke usw. beschrieben werden).

Die aussergewöhnliche Lage der Festung auf einem hohen Felsen legt die Vermutung nahe, dass sie der „gleich einer Wolke am Himmel schwebenden, auf einem Berggipfel gelegenen Stadt *Shī-tamrat*“ am Euphrat entspricht, die Salmanassar III. im Jahre 855 v. Chr. eroberte (E. Honigmann, *Art. Syria*, in Pauly-Wissowa, *RE*, IV, A, Kol. 1569. 1592).

Während noch Th. Nöldeke (*NGW Göt.*, 1876, S. 12, Anm. 2) Rūm Ǵalā streng von dem alten *Öpīpa* scheiden wollte und mit dem jetzigen Orum, Hörum am Euphrat oberhalb von Balkis gleichsetzte, pflegt man jetzt allgemein Urima mit Rūm Ǵalā zu identifizieren (Marmier, B. Moritz, Cumont,

Dussaud u. a.). Der Name des alten Bistums Urma erscheint zuletzt bei Matt'ēos von Edessa (ed. Watarshapat 1898, S. 323): im Jahre 561 arm. (1112/3) gab der Armenier Kogh Wasil die Gebiete von Harsn Msur, Thorēsh und Uremn, die er den Franken entrissen hatte, dem Tankred von Antiochia zurück. Hier ist neben Hiṣn Mansūr und Trūsh (Turūsh) unter Uremn sicher Urma zu verstehen (*Hist. or. des croisad., Docum. armén.*, I, 102; J. Markwart, *Südarmenien und die Tigrisquellen*, Wien 1930, S. 182, Anm. 1 von S. 177). Die syrischen Christen berichten (Mich. Syr., III, 199; Barhebraeus, *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 279), dass Kōgh Basil bzw. nach seinem Tode Kurtig, der für seine Witwe die Verwaltung führte, die Städte Kaishūm, Ra'bān, Bēthhesnē und Kal'a Rhōmaitā besass. Es ist recht wahrscheinlich, dass letzteres, der syrische Name von Rūm Kal'a, hier dem Uremn des Armeniers entspricht, das allerdings später armenisch stets Hromklay und ähnlich genannt wird.

Rūm Kal'a gehörte später zur Grafschaft Edessa. Der Metropolit Basilius Abu 'l-Faradj b. Shummānā von Edessa, der nach der zweiten Einnahme und Zerstörung dieser Stadt durch die Türken (1146) nach Samosata geflohen war, wurde von Joscelin drei Jahre lang in Rūm Kal'a gefangen gehalten; damals schrieb er mehrere Mēmrē „mit einer Erzählung der Ereignisse“, die seine Haft veranlasst hatten (Mich. Syr., III, 277<sup>b</sup>; Baumstark, *Gesch. der syr. Literatur*, Bonn 1922, S. 293).

Auf Bitten eines Armeniers von Kal'a Rhōmaitā namens Michael forderten 1148 Beatrix, die Witwe Joscelins II. von Edessa, und ihr Sohn den armenischen Katholikos Grigor III. Pahlavuni auf, seine Residenz nach der zu ihrem Gebiete, der früheren Grafschaft Edessa (deren Hauptstadt seit dem Falle von al-Ruhā im Jahre 1145 Tall Bāshir geworden war), gehörigen „Römerfestung“ (armenisch Hromklay) zu verlegen. Der Katholikos wohnte vorher seit 1125 in Cowk<sup>c</sup> („kleiner See“), d. i. der im Djabal Ṣawf (Ṣōf), in den Badr al-Dīn Maḥmūd al-Ainī im Jahre 803 (1400/1) vor Timurlenk floh (Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte*, II/II, 1840, 227), gelegenen, neuerdings von Haussknecht besuchten Festung Kal'at Ṣōf, wie aus armenischen Quellen hervorgeht, die „das kleine Schloss Cowk<sup>c</sup> in der Gegend von Tluk<sup>c</sup> (Dulūk, Τελοῦχ) nennen (Papken C. W. Güleserean, *Cowk<sup>c</sup>, Cowk<sup>c</sup>, Tluk<sup>c</sup> und Hrom-Glav, eine historisch-topographische Studie [armen.]*, Wien 1904, S. 33–44; Markwart, *Südarmenien*, S. 18 f., dachte noch unrichtig an Cowk<sup>c</sup> = Göldjūk). Der Katholikos leistete dem Rufe Folge und kaufte 1150 die Festung Rūm Kal'a den Franken ab, soll freilich Michael mit Undank belohnt haben, indem er ihn aller Besitzungen beraubte und vertrieb (Mich. Syr., III, 297; Barhebraeus, *Chron. Syr.*, ed. Bedjan, S. 317). Seitdem residierten die armenischen Katholiki von 1147/8 bis 1293 in der Festung (*Chronique du royaume de la Petite Arménie*, in *Rec. hist. or. crois., Docum. arm.*, I, 618, ad ann. 590 arm. = 1141/2 n. Chr.).

Grigors Nachfolger, der Dichter Nersēs IV. Shnorhali, „der Anmutige“ (Patriarch 1166–73), führte nach seiner Residenz den Beinamen Klayec'i. Im Mai 1170 und März 1172 fanden zwischen ihm, Theorianos als Abgesandten des griechischen Kaisers Manuel Komnenos, und dem Bischof Iwannis (Elias) von Kaishūm und dem Mönch Theodoros Bar Wabhūn als Vertretern des jakobitischen Patri-

archen Michael des Gr., der in dem Kloster des Mēn Bān Sawmā (ἐν τινὶ κοιτηρίῳ αὐτοῦ λεγόμενῳ ἅγιος Βαλσαμών) geblieben war, in Rūm Kal'a (syr. Kal'a Rōmaitā oder Hesnā dhe-Rōmāyē, griech. Ρωμαίων Κουλά) und in Kaisim (syr. Kaishūm, griech. Κεσσούνιον) Verhandlungen über eine Kirchenunion statt (Migne, *Patr. Graec.*, CXXXIII, Kol. 114–298; Barhebraeus, *Chron., eccl.*, ed. Abbeloos-Lamy, I, 549–51; danach ergänzt bei Mich. Syr., III, 334–36).

Nach dem Tode Nersēs' (8. Aug. 1173) wurde sein jüngerer Neffe in Rūm Kal'a zum Katholikos proklamiert; sein alterer Neffe aber bewog seinen Schwager Mleh von Kilikien, ihm von Nūr al-Dīn ein Diplom zu erwirken, auf das gestützt er seinen Vetter gefangen setzte und sich am 5. Sept. 1173 als Katholikos einsetzen liess (Mich. Syr., III, 353 f.). Als Grigor IV. Teta (Degha, „das Kind“) war er, der Sohn des Fürsten Wasil von Gerger, des Bruders des Nersēs Shnorhali, von 1173 bis 1193 Katholikos. Unter ihm fand 1179 die Synode von Hromklay statt, auf der Nersēs von Lampron eine berühmte Rede hielt, in der er die Annahme des chalkedonischen Bekenntnisses empfahl (Mansi, XXII, Kol. 197–206). Doch scheiterte die geplante Kirchenunion daran, dass Kaiser Manuel Komnenos am 24. Sept. 1180 starb. Wohl in demselben Jahre kam Theodoros Bar Wabhūn, der von seinem Lehrer und Paten Michael d. Gr. abgefallen war und überall Beistand suchte, um ihn vom Patriarchat zu verdrängen, zum Katholikos noch Rūm Kal'a, der ihn freudig aufnahm und nach Kilikien zu dem Fürsten Leon II. (syr. Lebhōn; armen. Lewon) von Kleinarmenien führte; dieser erhob ihn zum Patriarchen (1180–93) seines ganzen Reiches (Mich. Syr., III, 386 f.; Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, Kol. 583–85; J. Gerber, *Zwei Briefe Barwabhuns*, Halle [Diss.] 1911, S. 3–9).

Als Kaiser Friedrich Barbarossa durch Kleinasien heranzog, bat 585 (1189/90) der armenische Ṣāḥib von Kal'at al-Rūm (d. i. Grigor IV.) Saladin brieflich um Hilfe; auch im folgenden Jahre sandte er (al-Kāghikūs) an ihn ein Schreiben (Abū Shāma, *Kitāb al-Rawdatain*, in *Rec. hist. or. crois., Hist. arab.*, IV, 435 f., 453–56).

Nach dem Tode Grigors IV. (Juli 1193) machten die Armenier seinen jungen Neffen Grigor V. Manug („den Jungen“) oder, wie ihn Michael Syrus nennt, Dirāsū („den Kleriker“), zum Katholikos (1193–94; Mich. Syr., III, 411 f.). Ihn liess Leon von Kilikien 1195 fortführen und setzte ihn in der Festung Gubidara (Kopitar) gefangen, wo er bei einem Fluchtversuch umkam. Die Armenier machten darauf den Vetter seines Vorgängers, den Gregoras, Sohn des Shahan, zu seinem Nachfolger, als Katholikos Grigor VI. Abirad („der Bösewicht“) genannt (1194–1203; Mich. Syr., III, 413; *Hist. or. des crois., Docum. arm.*, I, S. CXX). Seine Nachfolger waren: Howhannēs VI. von Sis (1203–21), Kostandin I. Barzrberde'i (1221–67), Hakob I. Klayec'i (1267–86), Kostandin II. (1286–89) und Stephanos IV. Hromklayec'i (1290–93).

In Rūm Kal'a befanden sich im XIII. Jahrh. auch viele Jakobiten, unter denen der Presbyter Ishōc' (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, 665) und seine Söhne (Benē Ishōc': Barhebraeus, I, 691, 695, 721, 751, 759), nämlich Ya'kūb (*ebd.*, I, 683–85, 751, 779), der Presbyter und Arzt Shem'ōn (*ebd.*, I, 735, 741, 747, 759–67) mit seinen Anhängern (Bēth Shem'ōn: *ebd.*, I, 759, 767, 769) und Ishōc' Shankit (*ebd.*, I, 741) eine grosse Rolle spielten.



Der jakobitische Patriarch Ignatios II. (Rabban Dawid, 1222—52), bekannt durch seinen Reichtum, schmückte unter anderem auch Kal'ä Römaitä vor 1246 mit einer herrlichen Kirche (Barhebraeus, I, 665). Später wählte er diese Festung selbst zu seinem Patriarchensitz (Barhebraeus, I, 685). Dem armenischen Katholikos wagte er zwar nicht offen entgegenzutreten, versuchte aber heimlich nach Möglichkeit, die syrische Kirche auf Kosten der armenischen zu fördern (Barhebraeus, I, 687—89). Andererseits hören wir, dass damals, zur Blütezeit der zweifellos recht einträglichen Verehrung des jakobitischen Heiligen Barsawmā in dem nach ihm benannten Kloster bei Gargar (jetzt Borsūn Kal'eš zwischen Malatya und Sumaisāt), auch die Armenier „aus Geldgier“ ein Kloster „unter dem Namen Barsawmā“ in Rüm Kal'ä erbauten und zum Verdruß der Jakobiten von der Bevölkerung mannigfache Geschenke erhielten. Daher beschloss Patriarch Ignatios, dort auch ein jakobitisches Kloster zu bauen und ein dafür geeignetes Grundstück am Nahrä dhe-Pharzemān (arab.: Nahr Marzubān, jetzt Merziman-Çai) von den Benē Iṣḥōc zu kaufen, aber zugleich von ihnen einen Kaufvertrag zu erhalten, nach dem sie auf jede Herrschaft über die dort wohnenden Mönche verzichten sollten. Als sie dies hartnäckig ablehnten, exkommunizierte sie der Patriarch und siedelte selbst in eine Höhle am Euphrat über, wurde aber vom armenischen Katholikos zurückgeholt. Als er später schwer erkrankte, liess er sich durch den Katholikos mit den Benē Iṣḥōc versöhnen und starb in Rüm Kal'ä am 14. Juni 1252 (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, 691 ff.).

Hulagu überschritt 1260 den Euphrat auf Schiffsbrücken bei Malatya, Kal'at al-Rüm, Bira und Karkisiyā (Barhebraeus, *Mukhtaṣar Ta'rikh al-Duwal*, Bairūt 1890, S. 486; *Chron. syr.*, ed. Bedjan, S. 509). In den folgenden Jahrzehnten musste der jakobitische Patriarch Ignatios III. (1264—82) sogar den Besitz des Barsawmā-Klosters bei Gargar in erbittertem Streit gegen den Arzt Šhem'ōn von Kal'ä Römaitä verteidigen; beide erhielten darüber immer neue Besitzdiplome von Hulagu und Abākā oder gaben vor, sie erhalten zu haben (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, 753—66; II, 439 ff.); später versöhnten sie sich wieder miteinander (Barhebraeus, I, 769). Nach dem Tode des Ignatios machte der Presbyter Ya'kūb von Kal'ä Römaitä seinen Neffen Philoxenos oder Nemrōd 1283 zum Patriarchen (Ignatios IV.). Dieser starb Anfang Juli 1292 im Kloster des Barsawmā (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, 781); nach seinem Tode zerfiel sogleich das jakobitische Patriarchat, da nach ihm drei Rivalen gleichzeitig in Malatya, Kilikien (Kloster Gawikāt) und Mārdin auftraten und durch dieses dauernde Schisma die jakobitische Kirche zu völliger Bedeutungslosigkeit herabsank (Barsawmā [?], Zusätze zu Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, 781 ff.).

Es ist vielleicht kein Zufall, dass dieses Ende des einheitlichen jakobitischen Patriarchats, das in der letzten Zeit in engen Beziehungen zu der Stadt Rüm Kal'ä gestanden hatte, fast auf den Tag mit dem Untergang des armenischen Katholikats von Hromklay zusammenfiel.

Schon unter Kalā'ūn zog ein ägyptisches Heer von 9 000 Reitern und 4 000 Fusssoldaten unter Baisari sowie syrische Streitkräfte unter Husām al-Dīn von 'Aintāb gegen Rüm Kal'ä und lagerte am 19. Mai 1280 vor der Festung am Pharzemān. Der Sultan liess den Katholikos auffordern, die Festung zu übergeben und mit seinen Mönchen

nach Jerusalem oder, wenn er es lieber wollte, nach Kilikien überzusiedeln. Als der Katholikos sich weigerte, dies zu tun, verwüsteten die Ägypter die Umgebung der von Armeniern bewohnten Stadt, drangen am folgenden Tage über eine erst vor kurzem gebaute Mauer in die Stadt ein und steckten sie in Brand. Die gesamte Bevölkerung floh in die Zitadelle. Nachdem die Ägypter 5 Tage lang die Umgegend verwüstet und geplündert hatten, zogen sie wieder ab.

Unter al-Aṣḥraf Khalil unternahmen sie 691 (1292) eine neue Expedition gegen Rüm Kal'ä, an der auch der Fürst von Hamā, Malik al-Muza'far, und in seinem Gefolge Abu 'l-Fidā teilnahm (Abu 'l-Fidā, *Annales Muslemici*, ed. Reiske-Adler, V, 102 ff.). Dienstag, den 8. Džumādā II. erschienen die Ägypter vor der Festung und errichteten 20 Belagerungsmaschinen. Nach 33 Tagen fiel sie am 11. Radjab (29. Juni 1292); es wurde geraubt und geplündert und unter der aus Armeniern und Mongolen bestehenden Besatzung ein grosses Blutbad angerichtet. Unter den 1 200 Gefangenen, die meist zum Arsenal des Sultans gebracht wurden (al-Nuwayrī, Ms. Paris, Fol. 100 f., bei Quatremère, *Hist. d. Sult. Mamlouks*, II/1, S. 141, Anm. 30), führte man auch den armenischen Katholikos (arab. „Khalifat al-Masikh“, den sie *Kāthāghikūs* nennen“, vgl. Yāqūt, IV, 164) Stephanos IV. von Rüm Kal'ä am 28. Juni mit seinen Mönchen fort; er starb als Gefangener in Damaskus (Barhebraeus, *Chron. syr.*, S. 579). Nach dem Besitzvermerk einer syrischen Handschrift (Brit. Mus., Ms. syr. 295) gehörte diese einem Rabban Barsawmā von Kal'ä Römaitä, Oberpriester von Ra'bān, der in einer Notiz von der harten Gefangenschaft berichtet, die er bei den Ägyptern zu erdulden hatte; armenische Verse über den Fall der Festung stehen auf einem Reliquienkästchen (Wright, *Catal. syr. Mss. Brit. Mus.*, I, 231b; Carrière, *Inscription d'un reliquaire arménien*, in *Mélanges orientaux*, Paris 1883, S. 210, Anm. 1; Promis, *Mem. dell' accad. di Torino*, XXXV, 1884, S. 125—30). Die Inschrift am grossen Tor der Zitadelle von Haleb, das von al-Aṣḥraf restauriert worden ist (s. o. Bd. II, S. 249, Kol. 1), spricht von ihm als Sieger, der unter anderen die Armenier in die Flucht geschlagen habe, eine Anspielung auf die Einnahme von Rüm Kal'ä (van Berchem, in *J A.* 1902, Mai-Juni, S. 456; die Inschrift veröffentlicht von Sobernheim, in *Isl.*, XV, 1926, S. 176). Der Sultan sandte grosssprecherische Siegesbulletins nach den Städten Syriens, in denen er die Einnahme der schier unüberwindlichen Burg als unerhörte Heldentat verkündete und mit den Worten schloss: „Nach der Einnahme dieser Festung ist uns der Weg zur Eroberung des ganzen Ostens, Kleasiens und Trāk's gebahnt, so dass, mit Gottes Willen, wir Herren aller Länder, vom Aufgang der Sonne bis zum Untergange, werden“ (al-Nuwayrī, Ms. Leiden, Fol. 58, übersetzt von Weil, *Gesch. d. Chalifen*, IV, 183 f.).

Die Festung Kal'at al-Rüm wurde im Auftrage des Sultans vom Nā'ib von Syrien, Sandjar Šhudjai, wieder aufgebaut und erhielt den Namen Kal'at al-Muslimin; ein Teil der Stadt blieb aber in Ruinen (Quatremère, *Hist. des Sultans Mamlouks*, II/1, S. 130 f.).

Der Nachfolger des gefangenen armenischen Patriarchen Stephanos, Grigor VII. von Anavarza (1293—1307), nahm seinen Wohnsitz in Sis in Kilikien, das seitdem Residenz der Katholikoi blieb.

Rūm Kal'fa scheint sich trotz der Wiederherstellung als Grenzfestung (vgl. auch Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 226; al-Dimishki, ed. Mehren, S. 214) unter den Mamlūken nicht mehr von diesem Schicksalschlage erholt zu haben. Im Jahre 775 (1373/4) wurde in Kal'at al-Muslimin ebenso wie in Haleb, al-Ruhā', al-Bira und Baghdād durch Überschwemmungen viel Schaden angerichtet (al-Hasan b. Habib, *Durrat al-Aslāk fi Dawlat al-Atrāk*, bei Weijers, *Orientalia*, II, Amsterdam 1846, S. 435).

Im Frühjahr 1477 machte der Mamlūkensultan Kā'itbā eine Inspektionsreise bis nach Kal'at al-Muslimin (beschrieben von al-Djīfān Abu 'l-Bakā', ed. R. V. Lanzone, *Viaggio in Palestina e Siria di Kaid Ba*, Torino 1878; Übers. R. L. Devonshire, in *B I F A O*, XX, Kairo 1921, S. 1—43). Nach der Schlacht auf dem Mardj Dābik wurde die Festung osmanisch und kam in neuerer Zeit zum Pashallik von Haleb (Hadjdji Khalifa, *Djihān-numā*, S. 598).

Die armenischen und europäischen Autoren geben den Namen Rūm Kal'fa oder Kal'at al-Rūm in mannigfaltiger Weise wieder. Bei den Armeniern finden sich die Formen Hromklay, Klay-Horomakan, vulgärarmenisch Ouroum-gala (Werke des Hl. Nersēs, St.-Petersburg, S. 80; seine Dichtungen, Venedig S. 224, 277; Indjidejan, *Altertümer Armeniens*, III, 278; Saint-Martin, *Mémoires . . . de l'Arménie*, I, Paris 1818, S. 196). Guilelmus Tyrius (*Histor.*, XVII, 16) schreibt *Ranculath*; doch ist es wohl auch mit seinem *Rangulath* (XI, 11; franz. Text, ed. Paulin Paris, II, Paris 1880, S. 164) identisch, das er allerdings für einen Stadtteil von Edessa hält. Schiltberger (*Reise*, S. 47) nennt die Festung *Urumkula*.

Jetzt sind von der Festung nur noch wenige Ruinen erhalten, wie die eines armenischen Klosters und einer Moschee (Karten der Festung bei Moltke und danach bei Humann-Puchstein, *Reisen . . .*, S. 175; und bei A. Nöldeke, in *Peterm. Mitt.*, 1920, Taf. 3, Nebenkarte: *Plan von R. K.* in 1:2000; Photographien: F. Frech, *Geogr. Zeitschr.*, XXII, 1916, Taf. 1; Cumont, *Études syriennes*, S. 170, Abb. 54; von Norden her: Humann-Puchstein, *a. a. O.*, S. 176, Abb. 25; von Osten mit dem Euphrat: A. Nöldeke, *a. a. O.*, Taf. 13).

*Litteratur:* Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 164; Šafī al-Dīn, *Marā'id al-I'tilā'*, ed. Junybolli, II, 442; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 226, 269; al-Dimishki, ed. Mehren, S. 206, 214; Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakhab fi Ta'rikh Mamlakat Halab*, Bairūt 1909, S. 157, 238 f.; Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes*, deutsch von E. v. Windheim, II, Erlangen 1754, S. 229; Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, I, Paris 1818, S. 196; K. Ritter, *Erdkunde*, X, S. 461 ff., 931—42; Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte*, II/1, Paris 1842, S. 209, Anm. 2; Th. Nöldeke, in *NGW Gött.*, 1876, S. 12, Anm. 2; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890, S. 42, 475 f.; Humann-Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, Berlin 1890, S. 175—79 mit Taf. L, 1; Marmier, *La route de Samosate au Zeugma*, in *Société de Géographie de l'Est, Bulletin trimestriel*, Nancy 1890, S. 531—34; van Berchem, in *CIA*, I, S. 503, Anm. 1, S. 504, Anm. 1; B. Moritz, in *MSOSAs*, I, Berlin 1898, S. 131 ff.; P. Rohrbach, in *Preuss. Jahrbücher*, CIV, 1901, II, 471; Papken C. W. Güleserean, *Cowk', Cowk'-Tluk' und Hrom-Glay, eine historisch-topogra-*

*phische Studie*, Wien 1904, S. 61—88; *Hist. orient. des croisad.*, *Docum. armén.*, I, S. CXX; K. J. Basmadjian, in *R O C*, XIX, 1914, S. 361 (Katholiki von R. K.); R. Hartmann, in *ZDMG*, LXX, 1916, S. 32, Anm. 101; F. Frech, in *Geogr. Zeitschr.*, XXII, 1916, S. 5; F. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917, S. 167—71, 203, 247, 293, 329; A. Nöldeke, in *Petermanns Mitteilungen*, 1920, S. 53 f.; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 86; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie*, Paris 1927, S. 450, Anm. 2. (E. HONIGMANN)

**RUMELI, RUMELIEN.** Mit *Rum-eli*, *Rum-ili* (d. i. Land der Rhomäer), im Gegensatz zu Anatolien (Anadolu), bezeichnete man im engeren Sinne die eigentliche Provinz dieses Namens, die die beiden Landschaften Thrazien und Mazedonien in sich schloss, also einen Landstrich umfasste, der im Norden vom Balkan-Gebirge, im Osten vom Schwarzen Meer und vom Bosphorus, im Süden vom Marmarameer und der Ägäis, dem sogen. Weissen Meer, dann von der Bergkette des Olymps und im Westen von den Bergketten des Pindos, Barnos und vom sogen. Shar-Dagh (Šar planina) begrenzt wird, also die antiken Gebiete umschloss, die das vormalige Thrazien, Bulgarien, Mazedonien, Serbien, Albanien und das alte Hellas bildeten, mit Ausnahme jedoch jener Küstenstriche und aller Inseln des Ägäischen Meeres oder des Archipels, die als eigene Statthalterschaft (*Djezā'ir*) dem Grossadmiral (*Ķapudan Paša*; s. d.; die *Djezā'ir-i Bahr-i Sefid* bildeten seit 1849 ein *Eyālet* vgl. *Recue de l'Orient*, XVI, 117 und später ein Wilāyet) unterstellt waren.

Die Statthalterschaft Rumelien (*Rum-eli Eyāletī*) grenzte im Norden an Österreich und die Walachei, im Nordosten an die Moldau und Russland, im Osten ans Schwarze Meer, im Südwesten an das Ionische und im Westen ans Adriatische Meer, im Nordwesten an Österreich und Bosnien [s. d.]. Dabei ist zu bemerken, dass in diesen Grenzen die zur Statthalterschaft des Archipels (*Djezā'ir Eyāletī*) gehörigen Sandjake [s. d.] Gallipolis [s. d.], Negroponte (Eghripos, Euböa) und Ainelakhti (Nau-paktos), deren erster die Küstenstrecke von Stambul bis zur Mündung des Kara Šu ins Ägäische Meer mit einem beträchtlich ins Innere greifenden Landstrich, deren zweiter und dritter die Ost- und Südküste des eigentlichen Griechenlands mit Ausschluss von Morea (Peloponnes) umfasste, bereits einbegriffen sind. Der Flächeninhalt des Ganzen wurde zur Zeit der grössten Ausdehnung auf rund 5 100 Quadratmeilen berechnet, während man die Einwohnerschaft auf nicht mehr als rund 5 bis 5,5 Millionen Seelen veranschlagte, die aus verschiedenen Nationen (*Millet*) bestanden, nämlich aus Türken (Osmanen, die, obzwar die herrschende Nation, den kleinsten Teil ausmachten), Tataren, Griechen, Slaven, Arnauten, Armeniern, Juden sowie Zigeunern. Die herrschende Religion war der Islām, während unter den christlichen Glaubensbekenntnissen die sogen. nichtunierten Griechen die Mehrzahl bildeten.

Der Sitz des Beglerbeg's von Rumelien war anfänglich Philipoppel (Filibe, heute Plovdiv), das 1363 in die Hände der Osmanen fiel. Dort residierte als erster Statthalter Lālā Šahīn Paša, der Eroberer jener Gegenden, dessen Türbe man noch heute unweit Stara Zagora sehen kann. 787 (1385) erscheint Timurtaş-Beg [s. d.] als Beglerbeg (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, I, 191 nach Feridūn-Beg) mit dem Sitz in Sofia.



Die Statthalterschaft Rumeli war in Sandjake [s. d.] eingeteilt, deren Zahl im Laufe der Jahrhunderte schwankte und deren Grenzen dauerndem Wechsel unterworfen waren. Um 1830 belief sich ihre Zahl auf 24, nämlich: Wiza, Kfrk Kilise [s. d.], Silistria (Silistra), Nikropolis [s. d.], Widin, Sofia, Čirmen, Küstendil, Selânik [s. d.], Tirhala (Trikkala; s. d.), Yânia (Ioännina), Delónia (Delvina), Awlóna (Valona), Elbašan (vgl. F. Babinger, *Die Gründung von Elbašan*, in *M S S A s.* XXXIV, 1931, S. 84–93), Iskenderiye (Skutari, Albanien), Dukaghin (Dukadzin), Okhri (Ohrid, Ochrida), Perzerin (Prizren), Veltërin (Vučitrn), Üsküb (Skopje), Aladja Hişar (Kruševac) und Semendra (Semendria, Smederovo). Durch ein grossherrliches *Khatt-i sherif* vom 6. Rebi' I 1252 (21. VI. 1836) wurde das Gebiet des *Rumili Wālisī*, des Statthalters von Rumelien, neu umgrenzt. Da früher Sofia als Sitz der obersten Regierungsgewalt die Aufhebung verräterischer Vasallen und die Unabhängigkeitsbestrebungen der Gebirgstämmen vor allem in Albanien nachhaltig begünstigte, wurde Monastir (Toli Monastir, heute Bitolj) am südöstlichsten Endpunkte dieser Länderstrecke zum Mittelpunkt der Regierung bestimmt. Ausserdem wurde das Gebiet des *Rumili Wālisī* in folgende Unterabteilungen gegliedert: 1. den Bezirk der Stadt Monastir unter der unmittelbaren Leitung des Statthalters, 2. das Leihgedinge der Sultansmutter (*Wālide*) oder das Gebiet von Okhri, 3. die Sandjake Elbašan, Kavaja, Tirana [s. d.] und Lesh (Alessio), die von absetzbaren, jedoch arnautischen Statthaltern verwaltet wurden, 4. in die Pashalik's von Ishkodra (Iskenderiye, Skutari), Perzerin (Prizren) und Ipek (Peć), die militärischer Verwaltung (Divisionsgeneralen, *Ferik's*) unterstellt wurden, 5. die *A'yānlik's* Podgorica, Bar (Antivari), Ulcinj (Dulcigno), die unter einheimischen Erb-*A'yān* mit genau geregelter Verwaltungspacht standen, 6. die Bezirke Zadrim, Mirdit, Dibra (Debar), die unter selbstgewählten Oberhäuptern standen, denen nur türkische Beamte zur Steuereintreibung beigegeben wurden. Die ursprünglich dem *Eyālet* Rumili einverleibten Pashalik's Pristina, Niš [s. d.] und Tetovo wurden 1839 dem *Müşir* von Sofia zugewiesen. Die Pashalik's Üsküb (Skopje) und Kalkandelen (Tetovo) unterstanden lediglich der politischen Aufsicht, keineswegs der Verwaltung des *Rumili Wālisī*, während die nördlichen Arnautenstämme und Montenegro (Karadagh) zwar dem Namen nach dem Statthalter von Rumeli und insbesondere dem Pasha von Skutari unterworfen waren, in der Tat aber mit der osmanischen Regierung in keinem organischen Verbande standen (vgl. Josef Müller, *Albanien, Rumelien und die österreichisch-montenegrinische Gränze*, Prag 1844, S. 2–3). Der Rest des ehemaligen Rumili wurde in weitere Pashalik's eingeteilt, von denen Adrianopel (früher „Sandjak von Cirmen“ geheissen, weil Adrianopel Hofitz des Sultans war; noch 1840 befanden sich die Gerichte in Cirmen) sowie die drei bulgarischen Pashalik's Rusčuk [s. d.], Vidin und Silistria die wichtigsten waren (vgl. Ami Boué, *La Turquie d'Europe*, Bd. III, Paris 1840, S. 181–89 mit genaueren Angaben der Einteilung sowie der Beamten-Besetzung um 1840). Die Verwaltungsgliederung Rumeliens war seit Murād III. (1574–1595; s. d.), der erstmals die Einteilung des Reiches in *Eyalet's* vorgenommen hat, dauernden Schwankungen unterworfen und es hat den Anschein, dass in späterer Zeit mit der Abgrenzung der

Amtsbezirke der einzelnen Statthalter und Pasha's Schacher getrieben wurde. So erhielt 1045 (1635) der Grosswezir Mehmed Pasha zu seiner Würde die Statthalterschaft von Rumeli als sogen. Gerstengeld (*Arpalık*, s. d.), wie sie vormalig, namentlich unter Suleymān dem Prächtigen [s. d.] mehrere Grosswezir vereint hatten (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, V, 209). Ein gutes Beispiel für eine solche Wandelung bildet die wichtige Statthalterschaft von Silistria. Die *Liwa's* des *Eyālet* Silistria, vereinigt mit dem von Ozi (Očakov), Khotin, Bender, Akkermān und Khilia bildeten das alte *Eyālet* Ozi oder Očakov, dessen Hauptstadt Ozi war. Als in den Verträgen von 1792 und 1812 die fünf letztgenannten *Liwa's* an Russland abgetreten werden mussten, wurde Silistria der Hauptort des neuen *Eyālet* mit 6 *Liwa's* [Silistria, Semendria (Belgrad), Čirmen, Wiza, Ibrail (Bräila) und Kirkilise]. Zu allen Zeiten schwankte also die Einteilung Rumeliens fortwährend, sodass J. Gg. v. Hahn um 1860 das *Eyālet* von Rumelien in vier Kreise oder *Liwa's* nämlich Ishkodra, Okhri, Monastir und Kesriye (Kastoria) eingeteilt findet, wobei der Kreis von Ochrida das ganze mittlere Albanien begriff, also bis zur Küste der Adria reichte (vgl. J. Gg. v. Hahn, *Reise von Belgraa nach Salonik*, Wien 1861, S. 116 = *Denkschriften der Wiener Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl.*, Bd. XI). So verblieb die Gliederung Rumeliens bis zum Jahr 1864, als das erste Wilāyetgesetz, d. h. das Verwaltungsgesetz erschien, das von der Absicht bestimmt war, grössere Provinzen zu bilden und sie tüchtigen Generalgouverneuren anzuvertrauen. Diese sollten mit Hilfe fachkundiger Beamten und zahlreicher Untergouverneure, sogen. *Muteşarrif's*, die fortschrittlichen Pläne der Regierung verwirklichen. Die Generalgouvernements, früher *Eyālet*, nunmehr *Wilāyet* geheissen, an deren Spitze der *Wāli* steht, blieben in Liwa's, ehemals Sandjake eingeteilt, deren Haupt nunmehr *Muteşarrif* genannt wurde. Als Musterprovinz wurde im Redjeb 1281 = Dezember 1864 zuerst das Donau-Wilāyet (*Tuna Wilāyet*) errichtet und dem schon als Statthalter von Niš und Prizren bewährten Midhat Pasha [s. d.] anvertraut. Die Wilāyete Salonik und Yânia (Ioännina) wurden 1867 gebildet. Der Name Rumili, Rumelien verschwand völlig, bis er 1878 wieder auftauchte. Damals wurde im Berliner Vertrag das neue Fürstentum Bulgarien, das als selbständiges, tributpflichtiges Fürstentum der Oberlehensherrschaft (*suzeraineté*) des Sultans erklärt wurde, geschaffen und auf Donau-Bulgarien, das frühere Donau-Wilāyet (*Tuna Wilāyet*), beschränkt. Aus dem transbalkanischen Gebiet Südbulgariens wurde eine autonome Provinz der Türkei unter dem Namen Ost-Rumelien gebildet (vgl. Carl v. Sax, *Geschichte des Machtverfalls der Türkei*<sup>2</sup>, Berlin 1913, S. 373–446). Dort wirkten Aleko Pasha von 1879–84 und Gavril Pasha 1884–85 als Gouverneure. West-Rumelien bildete einen Bestandteil des Osmanischen Reiches und zerfiel in drei Wilāyete: Adrianopel, Salonik und Monastir. Während Ost-Rumelien bereits 1885 von den Bulgaren besetzt wurde, ward im Frieden von Bukarest (1913) Monastir (Bitolj) an Serbien, Salonik an Griechenland abgetreten und lediglich das Wilāyet von Adrianopel [s. d.] verblieb dem Osmanischen Reich.

Die Geschichte des Islām in Rumeli, die eng mit der Ausbreitung der Osmanenherrschaft auf europäischem Boden verbunden ist, liegt, was das XIV. bis XVI. Jahrh. anbelangt, noch sehr im

Dunkeln. Die politische Gespaltenheit und das bunte Völkergemisch begünstigte in Rumelien mehr als anderswo die Sektenbildung, sodass schon unmittelbar nach dem Eindringen der Osmanen auf europäischem Boden (vgl. Johs. Draeseke, *Der Übergang der Osmanen nach Europa im XIV. Jahrh.* im *Neuen Jahrbuch für das klassische Altertum*, XXXI, 7 ff. sowie H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire*, Oxford 1916), ja vielleicht schon vorher zur byzantinischen Zeit, wie das nicht hinreichend geklärte Problem des schiitischen Sektierers Šarī Saltīk Dede (s. d.; d. i. *father yellow pate*, Gelbschädel, wie ein engl. Reisender 1652 das fremde Wort erklärt) zur Genüge beweist, ganz zu schweigen von der dunkeln Geschichte der Türken im Wardartal (Wardarioten), sich in Rumeli allerlei islamische Sekten entwickelten, deren Erforschung noch ganz im Argen liegt. Der Islam wurde auf alte religiöse Vorstellungen aufgepfropft und eine Art von Synkretismus geschaffen, die die Religionsforschung vor schwierige Aufgaben stellt. So muss vor allem an die islamisierten, ehemals dem Bogomilentum zugehörigen Bewohner gewisser bulgarischer Gebiete sowie Bosniens und der Herzegowina erinnert werden, ferner an die islamischen Sekten und Derwishklöster im Norden Bulgariens, wo das Kizilbashentum sich bis zum heutigen Tage ausbreiten konnte, zweifellos in seinem Aufkommen begünstigt durch jenen merkwürdigen Sektierer Šaiḫ Badr al-Dīn Maḥmūd (gest. 1416 in Serres; s. d. Artikel İBN KÂDÎ SIMAWNA sowie Fr. Babinger, *Šaiḫ Bedr ed-Dīn, der Sohn des Richters von Simav*, Berlin und Leipzig 1921), der in Südbulgarien und vor allem im Deli Orman [s. d.] eine erstaunlich zahlreiche Anhängerschaft gefunden hat. Eng mit dem Vordringen der Osmanenherrschaft hängt die Geschichte des Bektashi-Wesens in Rumeli zusammen. Die Bektashi [s. d.] gründeten allenthalben Niederlassungen (vgl. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, 2 Bde.) und förderten schiitische Anschauungen gar bald bis an die Küste der Adria. Zumal in Bulgarien, in den schwer zugänglichen Wäldern des ungeheuren Deli Orman scheinen die Kizilbash sich erheblich ausgebreitet zu haben (vgl. dazu auch T. Kowalski, *Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du Nord-Est*, Krakau 1933). Dort hängt ihre ungeklärte Geschichte eng mit dem Heiligen Demir Baba und seinen Brüdern und Nachkommen zusammen, denen man noch heute begegnet (vgl. F. Babinger, *Das Bektashikloster von Demir Baba*, in *M S O S As.*, XXXIV, Berlin 1931, S. 84 ff.; vgl. dazu schon Ewliyā Çelebi, *Seyāhetnâme*, Bd. V, S. 579). Dort haben teilweise nach dem Verbot der Derwish-Orden in der Türkei vertriebene Šaiḫe und Mönche Zuflucht und Anhänger gefunden. Ausser in Bulgarien hat sich das Derwishwesen vor allem im jetzigen Südserbien ausbreiten können, wo man noch heutigentags Klöster verschiedener Richtungen antrifft (vgl. D. G. Gadžanov im I. Bande des *Makedonski Pregled*, Sofia 1925, S. 59—66). Ein nicht hinreichend geklärtes Problem stellen die sogenannten Pomaken [s. d.] in der Rhodope sowie um Loŭca (heute Loveč) herum (die sogenannten *Pomaḳ Nāhiye*; vgl. A. Boué, a. a. O., Bd. II, S. 24) sowie die Gagauzen an der Küste des Schwarzen Meeres dar. Aber auch die Geschichte des offiziellen Islam in Rumeli bedarf noch der Erforschung. Sicher ist, dass an manchen Orten wie in Adrianopel [s. d.], Philippopel, Sofia,

Šumla (Šumen), Razgrad (Hezarghrad), Dupnica. Küstendil, Loŭca (Loveč), Plevna (Pleven, wo sich die zahlreichen und reichen Stiftungen und Bauten der Mikhal-oghlu's befanden; vgl. Jordan Trifunov, *Istorija na grada Plevena do osvoboditelnata vojna*, Sofia 1933, S. 35—41), Üsküb, İstip (Štip), Prizren, Priština, Kaḫandelen (Tetovo), Prilep, Monastir (Toli-Monastir, Bitolj), und vor allem in Thessalien und Mazedonien sich Brennpunkte islamischen Geisteslebens bildeten, wie die dort gegründeten Schulen, Moscheen usw. beweisen. In diesen Stätten islamischer Bildung kamen Persönlichkeiten zur Welt, die sich in der osmanischen Geistesgeschichte einen Namen machten. Besonders Üsküb, Prizren und Priština sind reich an solchen Namen, wobei noch zu vermuten ist, dass es sich meist um zum Islam bekehrte Südslaven handelt. Eine besondere Rolle in der islamischen Kulturgeschichte nehmen der Epirus und Albanien ein, von wo das Osmanische Reich, abgesehen von Bosnien und der Herzegowina, seine fähigsten und grössten Staatsmänner und Feldherren bezogen hat, wie denn überhaupt die Ergänzung des Nachwuchses durch den auf dem Balkan betriebenen Knabenzehent (die sogenannten *Dewširme*; s. d.) in der Hauptsache erfolgte. Die Zahl der in Rumelien geborenen Männer, die im Staats- und Geistesleben der Türkei eine wichtige Rolle spielten, ist Legion. Es handelt sich hierbei fast ausschliesslich um Eingeborene, nicht um osmanische Ansiedler, deren Zahl stets sehr dünn gewesen sein muss, da sich die Osmanen darauf beschränkten, das in Gross- und Kleinlehen (sogen. *Zi'āmet* und *Timār*; s. d.) aufgeteilte Gebiet auszubeuten. Ami Boué beziffert die Zahl der türkischen Lehen auf 614 *Zi'āmet* und 8360 *Timār* (vgl. A. Boué, *La Turquie d'Europe*, Bd. III, Paris 1840, S. 182, ohne freilich anzugeben, auf welche Zeit sich diese Ziffer bezieht).

Die Osmanenherrschaft in Rumeli, die mit dem Übergang der Türken auf europäischem Boden (1356/7) einsetzt und bald mit der im Frühjahr 1361 (vgl. F. Babinger, in *M O G*, II, 311 sowie den Art. ORKHAN, S. 1081<sup>a</sup>) erfolgten Eroberung Adrianopels sichtbaren Ausdruck findet, ist, was das XIV. und sogar die erste Hälfte des XV. Jahrh. anbelangt, nur sehr oberflächlich bekannt. Es ist zu vermuten, dass gewisse Stützpunkte, wie etwa Salonik, wiederholt den Besitzer wechselten, woraus sich die verschiedenen Daten von Einnahmen z. B. dieser Stadt am einfachsten erklären. Bei der starken politischen Zerrissenheit Südosteuropas fand das Vordringen der Osmanen verschieden starken Widerstand, und es hat den Anschein, dass die grossen osmanischen Feldherren des XIV. und XV. Jahrh.'s, die sich auf rumelischem Boden auszeichneten und gar bald als Markgrafen und Grossgrundbesitzer ungeheuerlichen Einfluss gewannen — z. B. die Ewrenos-oghlu's, die Mikhal-oghlu's, die Timurtash-oghlu's, die Malkoç-oghlu's [s. die betr. Artikel], die Kaḫanos-oghlu's, ein „kleinasiatisches Feudalgeschlecht“ (C. J. Jireček), das seit dem XVII. Jahrh., vielleicht aber schon weit früher bis zum Jahr 1835, als der zweimalige Wāli von Rumelien Kaḫanos-zāde Husain Paša starb (vgl. Mehmed *Thureiyā*, *Sidjill-i 'othmānī*, II, 223 f. sowie auch *ebd.*, II, 206), in und um Tatar Bazardžik herrschte, lauter Familien die z. T. bis ins XIX. Jahrh. herein ihren Erbbesitz zu wahren vermochten —, durch eine elastische Politik die Bewohnererschaft, die ihrer Fürsten und Häupter beraubt waren, für sich zu gewinnen verstanden. Im Laufe der Jahrhunderte



vermochten sich da und dort (vor allem in Albanien und im Epirus sowie in Thessalien) gewisse Stammeshäupter mehr oder minder unabhängig von der Pforte zu machen, sodass ihnen immer mehr eine Art Selbstständigkeit eingeräumt werden musste. Das beweisen die Yürük-Bege [s. d.], deren es 7 in Rumelien um 1840 gab, und vor allem die *A'yan* in Albanien, die sich mehr oder minder unabhängig zu machen verstanden. Der Fall des 'Alî Pasha von Janina [s. d.] und seines ganzen Geschlechtes ist das sprechendste Beispiel hierfür. Trotzdem der Zerfall der Türkenherrschaft auf rumelischem Boden bereits seit mehr als 100 Jahren im Gange war, ist der Einfluss, den das Türkentum dort bewirkte, bis zum heutigen Tag in so vielem deutlich zu erkennen und zu verspüren, dass er, selbst wenn keine Denkmäler aus der Islamzeit mehr an diese Vergangenheit erinnern, in Sitten, Gebräuchen, Überlieferungen nachhaltig bleiben wird.

*Litteratur:* Ausser den zahlreichen Reisewerken aller Jahrhunderte, die die wichtigste Quelle der Türkenherrschaft in Rumelien darstellen und von denen für Rumelien besonders die folgenden Bedeutung haben: A. Grisebach, *Reise durch Rumelien und nach Brussa im Jahre 1839*, Göttingen 1841; Josef Müller, *Albanien, Rumelien usw.*, Prag 1844; Ami Boué, *La Turquie d'Europe*, Paris 1840 (grundlegendes Werk, deutsch unter dem Titel: *Die europäische Türkei*, Wien 1889); ferner dessen *Recueil d'Itinéraires dans la Turquie d'Europe. Détails géographiques, topographiques et statistiques sur cet empire*, Wien 1854; als Nachschlagewerke eignen sich weiterhin: das als Handwörterbuch für Zeitungsleser gedachte Büchlein von Maximilian Friedrich Thielen, *Die europäische Türkei*, Wien 1828; ferner *Europäische Turkey*. Neue unveränderte Auflage, Prag 1820, 582 Ss. = *Neueste Länder- und Völkerkunde, ein geographisches Lesebuch für alle Stände*, Bd. XIII, sowie *Description géographique et historique de la Turquie d'Europe par ordre alphabétique*, Paris 1828 (183 Ss. 80) und A. M. Perrot, *Itinéraire de la Turquie d'Europe et des provinces danubiennes. Description géographique et militaire de toutes les routes, villes, forteresses et ports de mer de cet empire*, Paris 1855; C. Mostras, *Dictionnaire géographique de l'Empire Ottoman*, St.-Petersburg 1873; E. Isambert, *Itinéraire descriptif de l'Orient*, S. 1: *Grèce et Turquie d'Europe*, Paris 1873 u. ö. Reiche statistische Angaben über Verwaltung, Bevölkerung, Religionen usw. Rumeliens enthalten die Werke: A. Ubicini und Pavet de Courteille, *État présent de l'Empire Ottoman d'après le Sénon (Annuaire impérial) pour l'année 1293 de l'hégire (1875-76)*, Paris 1876 sowie T. X. Bianchi, *Le premier Annuaire de l'empire ottoman, publié à Constantinople pour l'année de l'hégire 1263 (1847)*, Paris 1848; A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, Paris 1854 (abgedruckt aus den Jahrgängen 1850/2 des *Moniteur Universel*, auch englisch *Letters on Turkey*, London 1856 und deutsch *Lettere sulla Turchia*, Mailand 1853); F. Crousse, *La Péninsule gréco-slave, son passé, son présent et son avenir*, Paris 1876; Bianconi, *Ethnographie et statistique de la Turquie*, Paris 1877; Jovan Cvijić, *La Péninsule balcanique*, Paris 1890; Guillaume Le Jean, *Ethnographie de la Turquie d'Europe*, Paris 1861; eine geistreiche Deutung der gesellschaftlichen Verhältnisse

der europäischen Türkei um 1840 versucht Jérôme-Adolphe Blanqui (1789-1854, gen. Blanqui aîné) in seinen *Considérations sur l'état social des populations de la Turquie d'Europe*, Paris 1841, deutsch von Hch. Roth u. d. T.: *Betrachtungen über den gesellschaftlichen Zustand der europäischen Türkei*, Sudenburg-Magdeburg 1846, und zwar auf Grund einer im Auftrag der französischen Akademie nach Rumelien unternommenen Reise, von der er einen *Rapport sur l'état social des populations de la Turquie d'Europe*, Paris 1842, erstattete und die er teilweise in seinem Reisewerk *Voyage en Bulgarie pendant l'année 1841*, Paris 1843, beschrieben hat. Geistreich und stets lesenwert bleibt ferner David Urquhart (1805-77), Verfasser des Reisewerkes *Observations on European Turkey* (London 1830), mit seinem berühmten Buche *Spirit of the East, travels through Roumelie* (London 1838, 2 Bde., neue Ausgabe 1839 u. ö.), das deutsch u. d. T. *Der Geist des Orients, erläutert in einem Tagebuch über Reisen durch Rumili während einer ereignisreichen Zeit* (Stuttgart und Tübingen 1839, 2 Bde.) erschien und von Munif Pasha ins Türkische übertragen wurde. — Über das Unterrichtswesen in der europ. Türkei vgl. François-Adolphe Belin, *De l'instruction publique et du mouvement intellectuel en Orient*, Sonderdruck aus *Le Contemporain, revue d'économie chrétienne*, Paris 1866. — Über die slavischen Völker Rumeliens handeln: Albert Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique. Les Bulgares et les Albanais. L'administration en Turquie. La vie des campagnes. Le Pan-slavisme et l'Hellenisme*, 2. Aufl., Paris 1873; Cyprien Robert, *Les Slaves de Turquie, Serbes, Monténégrins, Bosniaques, Albanais et Bulgares, leurs sources, leurs tendances et leur progrès politique*, Paris 1844 (2. Aufl., ebd., 1852, mit einer Introduction nouvelle sur leur situation pendant et depuis leurs insurrections de 1849 à 1851); Mackenzie und Irby, *Travels in the Slavonian provinces of Turkey*, London 1866 u. ö.; aufschlussreiche rumelische Reiseschilderungen enthalten die Werke von Gugomos, *Reise von Bucharest, der Hauptstadt in der Wallachai, über Giurgevo, Rustschuk, durch Oberbulgarien, bis gegen die Graenzen von Rumelien und dann durch Unterbulgarien über Slistria wieder zurück, im Jahre 1789*, Landshut (Bayern) 1812; Ch. Colville Frankland, *Travels to and from Constantinople in the years 1827 and 1828: or personal narrative of a journey from Vienna, through Hungaria, Transylvania, Wallachia, Bulgaria and Roumelia, to Constantinople: and from that city to the capital of Austria, by the Dardanelles*, London 1829, 2 Bde.; ferner A. Viquesnel, *Voyage dans la Turquie d'Europe. Description physique et géologique de la Thrace*, Paris 1856, mit Atlas; E. Spencer, *Travels in European Turkey in 1850*, London 1853, 2 Bde.; H. F. Tozer, *Researches in the Highlands of Turkey*, 2 Bde., London 1869; V. I. Grigorovič, *Skizze einer wissenschaftlichen Reise durch die europäische Türkei*, Kasan 1848, 2. Ausgabe, Moskau 1877 (russ.); Anton Tuma, *Die östliche Balkan-Halbinsel*, Wien 1886; ders., *Griechenland, Makedonien oder die südliche Balkan-Halbinsel*, Wien 1888; Léon Hugonnet, *La Turquie inconnue: Roumanie, Bulgarie, Macédoine, Albanie*, Paris 1885; Dora d'Istria (d. i. Helene Prinzessin Ghica), *Excursions en Roumèlie et en Morée*, Paris 1862/3;

F. Parmentier, *Voyage dans la Turquie d'Europe*, Paris 1890; James Baker, *Turkey in Europe*<sup>2</sup>, London 1877 u. ö. (deutsch u. d. T.: *Die Türken in Europa*, Übers. von Karl Emil Franzos, 1. und 2. [Titel-]Auflage, Stuttgart 1878/9, französisch u. d. T.: *La Turquie d'Europe*, Paris 1882); Sir Charles Eliot, *Turkey in Europe*, 2. Aufl., London 1908; Heinrich Barth, *Reise quer durch das Innere der europäischen Türkei* (in der Berliner Zeitschrift für allgemeine Erdkunde, 1863/4, auch selbständig). — Eine ausgezeichnete Übersicht über die Kartographie Rumeliens im XIX. Jahrh. bietet Vincenz Haardt v. Hartenstein, *Die Kartographie der Balkan-Halbinsel im XIX. Jahrhundert*, Wien 1903 (= Sonderdruck aus den Mitteilungen des k. u. k. militärgeographischen Instituts, Bd. XXII, 607 Ss. 80) — Kritische Würdigungen und Zusammenstellungen älterer Berichte über Reisen durch Rumelien enthalten C. Jireček, *Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe*, Prag 1877 (mit Nachträgen in den Archäologisch-epigraphischen Mitteilungen aus Oesterreich, Bd. X, Wien 1886, S. 87 ff.); Petar Matković, *Putovanja po balkanskom poluotoku* (d. i. Reisen auf der Balkan-Halbinsel) in den *Kad Jugo-slavenske Akademije*, Bd. XLIX, Zagreb 1879, Bd. LVI (1881), Bd. LXII (1882), Bd. LXXI (1884), Bd. LXXXIV (1887), Bd. C (1890), Bd. CXII (1892), Bd. CXVI (1893), Bd. CXXIV (1895), Bd. CXXIX (1896), Bd. CXXX (1897), Bd. CXXXVI (1898), in abgekürzter deutscher Übersetzung u. d. T. *Reisen durch die Balkanhalbinsel während des Mittelalters* (enthält die von J. A. Knapp besorgte Verdeutschung aus *Rad Jugosl. Ak.*, Bd. XLII, 1878, S. 56—184) in den *Mitteilungen der k. u. k. Geographischen Gesellschaft*, Bd. XXIII, Wien 1880, auch als Sonderdruck; C. Jireček, *Stari putešestvija po Bălgarija ot 15.—18. stoletie* (d. i. Alte Reisende durch Bulgarien im XV.—XVIII. Jahrh.) in *Periodičesko spisanie na bălgarskoto kniževno družestvo*, Bd. III (1882), S. 60—84, Bd. IV (1883), S. 67—106, Bd. VI (1883), S. 1—44, Bd. VII (1884), S. 96—127; S. Ch. Kesjakov, *Stari putovanja prez Bălgarija*, in *Periodičesko spisanie na bălgarskoto kniževno družestvo*, Bd. XXI (1887), S. 339—47 und Bd. XXII (1887); I. Šišmanov, *Stari putovanja prez Bălgarija v posoka na rimskija put ot Beograd za Carigrad* (d. i. Alte Reisen durch Bulgarien entlang der römischen Heerstrasse von Belgrad nach Konstantinopel) in *Sbornik umot.*, Bd. IV, Sofia 1891, S. 320—483. Lückenhaft berücksichtigt Balkanreisen André Leval, *Voyages en Levant pendant les XVIIème, XVIIIème et XIXème siècles. Essai de bibliographie*, Budapest 1897 (Sonderdruck aus *Revue d'Orient et de Hongrie*, 30 Ss. gr.-8°). — Die osmanischen Hauptquellen für unsere Kenntnis Rumeliens stellen dar: Hâdîdî Khalîfa [s. d.], *Rumeli und Bosna*, übersetzt von Jos. v. Hammer, Wien 1812 (vgl. dazu Fr. Taeschner, in *MOG*, Bd. II, Hannover 1926, S. 308 ff.), und das Reisewerk des Ewliya Çelebi [s. d.], dessen auf Rumelien bezügliche Abschnitte teilweise in europäische Sprachen übertragen wurden: Albanien: vgl. Fr. Babinger, *Ewliya Çelebi's Reisewege in Albanien*, Berlin 1930; Griechenland: S. A. Hudaverdoglu-Theodotos, in *Ελληνικά*, Bd. IV, Athen 1931, S. 429—38 (vgl. dazu ders., in *Messenger d'Athènes*, Nr. 2960 vom 21. Dez.

1931. *Un voyageur turc en Grèce au XVIIIème siècle*) sowie Ioannis Spatharis in *Θαυμάσια*, Bd. IV, Athen 1933, S. 113—28, Bd. V, Athen 1934, S. 179—217. Ierner Jean Deny, *Un voyageur turc en Tsakonie*, in Hubert Pernot, *Introduction à l'étude du desolate Tsakonie*, Paris 1934, S. 497—508; Bulgarien: D. G. Gadžanov, in *Periodičesko spisanie na bălgarskoto kniževno družestvo v' Sofija*, Bd. LXX, Plovdiv 1909; über Südslavien vgl. die von F. Babinger, *Ewliya Çelebi's Reisewege in Albanien*, S. 1, Anm. zusammengestellte Literatur; über die Dobruđa, Rumänien usw. vgl. die von F. Babinger, *Robert Bagraev, un voyageur anglais dans les pays roumains du temps de Basile Lupu (1652)* (= *Academia Română, Memoriile secțiunii istorice, seria III, tomul XVII, mem. 7*, Bukarest 1936), S. 10, Anm. 3 zusammengestellte umfangreiche Literatur. — Über den osmanischen Erdbeschreiber Mehmed 'Ashîk b. 'Omer, der auch Rumelien in sein Werk einbezogen hat, vgl. einstweilen F. Babinger, in *MOG*, I, 163 ff. sowie ders., *GOW*, S. 138 f. (FRANZ BABINGER)

**RUMILI HIŞAR.** [Siehe ANADOLİ HIŞAR.]

**RUPİYA** (r.), eine indische Münze, eine Rupie. Ende des XV., Anfang des XVI. Jahrh. wurde der Silber-Tanka der Sultäne von Dehli dermassen verschlechtert, dass bei der Münzreform Shēr Shāh's (1539—45) dieser Name nicht mehr länger einer Silbermünze beigelegt werden konnte. Seiner neuen Silbermünze, die dem ursprünglichen reinen Silber-Tanka entsprach, gab er den Namen Rupiya = Rupie, d. h. Silbermünze (Sanskrit *Rūpya*, *Rūpaka*), und der Tanka wurde ein Kupferstück. Das Gewicht der Rupie betrug 178 Gran (11,53 gr); sie setzte sich beim Volke schnell durch. Unter den Mughal-Herrschern wurde sie in ganz Indien in mehr als 200 Münzstätten geprägt und mit dem Verfall der Mughal-Macht ebenso von deren Nachfolgern, besonders von der Englisch-Ostindischen Kompanie. Im XVII. Jahrh. prägten Akbar und Djahāngir mancherlei viereckige Rupien; auf einer Münze Akbar's kommt der Name Rupiya vor. Djahāngir prägte für eine kurze Zeit eine schwere Rupie zu 220 Gran (14,259 gr), aber im ganzen hat die Rupie nur geringe Veränderungen im Gewicht erfahren. Im XIX. Jahrh. verdrängte die englische Rupie die örtlichen Prägungen aus dem Umlauf, und mit wenigen Ausnahmen wurden jetzt die örtlichen Münzstätten geschlossen. Einheimische Staaten, die noch ihre eigenen Rupien ausgeben, prägen sie mit demselben Feingehalt wie die Indische Regierung.

Als Ahmad Shāh Durrāni seine Unabhängigkeit erlangte, übernahm er die Rupie als seine Münzeinheit, und bis vor kurzem blieb sie die Währungsmünze von Afghanistan. Die Hindu-Könige in Assam prägten ebenfalls Rupien.

Da die indische Rupie in Britisch-Ost-Afrika in Umlauf kam, wurde sie im Jahre 1890 auch in Deutsch-Ost-Afrika als Währungsmünze angenommen.

*Litteratur:* S. Lane-Poole, *Catalogue of Moghul Coins in the British Museum*, 1893; James Prinsep, *Useful Tables*, London 1858; Edward Thomas, *Chronicles of the Pathan Kings*, London 1871; R. Chalmers, *History of Currency in the British Colonies*, London 1893, S. 336—40; E. Thurston, *Coinage of the East India Company*, Madras 1890; H. Yule und A. C. Burnell, *Hobson Jobson*<sup>2</sup>, London 1903, s. v. Rupee. (J. ALLAN)



**RÜS, die Russen**, bezeichnet zuerst die Normannen und dann besonders die Begründer des Staates von Kiev.

Die Rüs des Westens. Bei der Beschreibung Spaniens sagt Ya'qub in *Kitāb al-Bihar* VII, 354, dass im Jahre 229 (843/4) „die Madjūs, die man Rüs nennt“ in Sevilla einfielen und alle möglichen Plünderungen begingen. Der Ausdruck Madjūs bezieht sich regelmässig auf die Normannen. Der Name ist sogar in die spanische *Primera Crónica General* (XIII. Jahrh.) eingedrungen, wonach die *Almudices* dem Feuerkult ergeben waren (!). Der Ursprung dieses Gebrauchs von Madjūs ist immer noch dunkel. Denken die Araber und Spanier dabei an Gebürche wie die Totenverbrennung? [s. Ibn Faḍlān]. Maṣ'ūdī, *Murūdī*, I, 364—65 gebraucht bei Erwähnung der Ereignisse in Spanien um 300 (912/3) auch den Ausdruck Rüs, obgleich er ihm eine eigene Deutung gibt.

Die Rüs des Ostens. Es existiert eine ganze Litteratur über den Ursprung des Namens der Russen. Die „normannische“ Schule behauptet, der Name *Rus'* komme den Normannen zu; die Finnen nennen die Schweden *Ruotsi*, woher im Russischen *Rus'* (Русь), ebenso wie der Name der Finnen *Suomi* im Russischen *Sum'* (Сумь) wird; dem *Ruotsi/Rus'* muss ein skandinavischer Ausdruck zugrunde liegen (vgl. die Namen der Küste *Roslagen* und ihrer Bewohner *Rods-karlar* „Ruderer“). Die Namen der ersten russischen Fürsten sind zweifellos skandinavisch (R'urik < *Hroerekr*, Igor < *Ingvar* usw.); das Zeugnis des Constantinus Porphyrogenitus, Kap. IX, spricht ebenfalls dafür: in seiner Aufzählung der Stromschnellen des Dniepr nennt er sie nebeneinander „in russisch“ (ρωσσιςτί) und „in slavisch“ (σλαβενιστί), z. B. Οὐλβορσι < skandinavisch \**hólmi* „Insel“ + *fors* „Stromschnellen“ = Ὀστραβουνίπρωχ < slavisch *ostrov'nŷy* „der Insel“ (Gen.) + *prag* „Katarakt“. Die „antinormannische“ Schule sprach sich für den einheimischen Ursprung des Namens aus, aber ihre Argumente wurden in der Hauptsache dazu benutzt, um gewisse Zusammenhänge des Ausdrucks *Rus'* (griech. Ρῶς, Ρωσία) mit hebräischen (Ρῶς, Ezechiel, Text der Septuaginta, XXXVIII, 2—3; XXXIX, 1), griechischen (ρῶσις, *rhōsia* „die roten Boote“) u. a. Namen aufzuzeigen. [Selbstverständlich haben die *Aṣḥāb al-Rass*, die im Kor'an (Sūra XXV, 40 und L, 12) zusammen mit den Völkern 'Ad und Ṭhamūd genannt werden, weder etwas mit dem Araxes noch mit den Russen zu tun, trotz der späten Quellen, wie Dimishkī, Text S. 106, Übers. Mehren, S. 131, und den Illusionen europäischer Kommentatoren, wie Hamann, *Das Ur-origens de l'état russe*, St. Petersburg 1825, S. 24—9].

Nach der russischen Chronik erhoben die im Jahre 859 von Übersee gekommenen Waräger (Varog; s. unten) von einigen slavischen und finnischen Völkerschaften den Tribut im voraus, als sie im Jahre 862 von ihren Tributpflichtigen verjagt wurden. Jedoch zwangen die unmittelbar darauf beginnenden Bürgerkriege diese Stämme, „die *Rus'* genannten Waräger“ von jenseits des Meeres herbeizurufen. Die *Rus'* liessen sich zuerst in dem Gebiete der grossen russischen Seen (Ilmen, Ladoga) nieder, aber im Jahre 882 siedelte Oleg (< *Helgi*) sie in Kiev an. Sicher war das nicht das erste Erscheinen der „Russen“, denn schon unter dem Jahre 839 berichten die *Annales Bertiniani*, wie am Hofe Ludwigs des Frommen eine byzantinische Gesandtschaft in Begleitung von Vertretern des

Volkes *Rhos* ankam, die ihr König *Chacanus* nach Konstantinopel geschickt hatte und die jetzt wieder nach Hause zurückkehren wollten. Eine Nachforschung über ihre Herkunft ergab, dass es Schweden waren (*gentis esse Suonum*). Die Normannen in Kiev waren nicht zahlreich, und ihre Heirat mit slavischen Frauen beschleunigte noch den Assimilierungsprozess. Schon Sviatoslav (geb. 942) trug einen slavischen Namen, und um 1000 waren die Normannen bereits alle zu Slaven geworden (s. Thomsen, *a. a. O.*, S. 123—24).

Die Quellen des IX.—X. Jahrh.'s. Die muslimischen Quellen kennen die Russen seit ihrem Auftreten in Osteuropa. Ibn Khurdādhbih, S. 154, spricht nur von den russischen Kaufleuten, die er für „eine Art Slaven“ (*djins min al-Ṣaḳāliba*) hält und beschreibt ihre Reisegebiete (zur See: von den entferntesten Teilen der *Ṣaḳlaba* bis zum Schwarzen Meer, bis zur Khazarenhauptstadt und zum Kaspischen Meer; und zu Lande: von Tanger nach Damaskus, nach Baghdād, Baṣra und von da nach Indien und China; oder sie reisten sogar jenseits [= im Norden] von Rom durch die slavischen Länder bis zur Khazarenhauptstadt, nach Balkh, zu den Toghuzghuz und nach China; vgl. Ibn Faḳih, S. 271). Ibn Khurdādhbih weist den Russen kein bestimmtes Gebiet zu. Allerdings ist der Text seines Buches, den wir haben, nicht vollständig, aber eine andere Einzelheit ist bezeichnend. Ibn Khurdādhbih, S. 154, spricht von dem *نهر الـصاقلية* *Nahr al-Ṣaḳāliba*, den de Goeje mit dem Tanaïs (Don) identifiziert hat [Marquart, *Streifzüge*, S. 352, liest *Tin* für *Don*]. Dieser Ausdruck verschwindet alsdann aus der geographischen Litteratur, aber Ibn Hawḳal, S. 276, und das *Hudūd al-'Ālam* sprechen von einem „Fluss der Rüs“, und obgleich der Sinn, den sie diesen Worten geben, zweifelhaft ist, ist es doch möglich, dass ihre Nomenklatur die Umbildung der *Ṣaḳāliba* in die Rüs anzeigt, während die Angaben Ibn Khurdādhbih's die Lage vor der Konsolidierung der normannischen Herrschaft in Russland widerspiegeln. (Bei Idrisi, II, 385 ist der *Nahr al-Rūsīya* ohne Frage der Don).

Andererseits unterscheidet die gemeinsame Quelle (Muslim b. Abi Muslim?; vgl. Maṣ'ūdī, *Tanbih*, S. 190), die Ibn Rusta, das *Hudūd al-'Ālam*, Gardizi, 'Awfi usw. benutzt haben, ausdrücklich zwischen den Rüs und den Slaven. Letztere (wahrscheinlich die westlichen Slaven) lebten unter ihren eigenen Fürsten, während die Russen eine Insel von je drei Tagemärschen in der Länge und Breite besaßen, die mitten in einem See lag. Ihr König trug den Titel *Khākān Rūs*. Die Überlieferung scheint sich auf den Aufenthalt der Normannenfürher in dem Gebiet der grossen russischen Seen zu beziehen (vgl. Novgorod, skandinavisch: *Hölm-garðr* „die Stadt des Sees“!). Das *Hudūd al-'Ālam* fügt noch hinzu, dass die Russen viele Städte haben, und nach Gardizi zählte die Bevölkerung der Insel 100 000 Mann (*Mardum*); diese Zusätze dürften die allmähliche Ausbreitung der Russen oder vielmehr ihre Vermischung mit den Slaven widerspiegeln.

Die dritte Überlieferung wird durch Iṣṭakhri und Ibn Hawḳal (< Abū Zaid Balkhi) vertreten, welche die Rüs zwischen den Bulghār und den Slaven lokalisieren. Der Ausgangspunkt muss die Stadt Bulghār an der Wolga sein. Drei Gruppen von Russen werden beschrieben. Der König der Gruppe, die den Bulghār am nächsten liegt, residiert in \**Kūyāba*

(Kiev; Const. Porph., Kap. IX: Κροάβα, Κρόβα). Die am weitesten entfernten sind die *Šalāwīya* (wahrscheinlich die Urbewölkerung Novgorod's, die *Sloveni*). Die dritte Gruppe bilden die *Arthāniya*, deren König in Arthā (mit vielen Varianten, Lesung unsicher) residiert. Es sind Wilde, welche die Fremden umbringen; sie fahren die Flüsse hinab, um schwarze *Samūr*-Häute und Blei (*Riṣāṣ*) zu exportieren. Seit Fraehn fasst man *Arthā* gewöhnlich als *Ers'a*, d. h. als den östlichen Zweig des finnischen Volkes Mordva (im Stromgebiet der Soura, eines Nebenflusses der Wolga westlich Kazan's). Eine andere Erklärung (Reinaud, Chwolson), die von der Variante *أبارق* ausgeht und *\*Abārma* als Biarmia (Perm) fasst, ist sehr fraglich. In beiden Fällen müsste man die Unterwerfung dieser Gegenden durch die Rūs voraussetzen. In einer jüngst erschienenen Arbeit sucht P. Smirnov die Existenz eines russischen „*Khākānat's*“ in dem Gebiet zwischen Wolga und Oka nachzuweisen; s. den oben zitierten Bericht aus den *Annales Bertiniani*. Vgl. auch M. Vasmer, *Wikingerspuren in Russland*, in *SB Pr. Ak. W.*, 1931, S. 649—74 über Spuren skandinavischer Ortsnamen an der oberen Wolga.

Die vierte unabhängige Quelle ist Mas'ūdi (vgl. Marquart, *Streifzüge*, S. 330—53). In *Murūdī*, II, 15 nennt er das Schwarze Meer „Meer der Russen“, denn diese sind die einzigen, die es befahren, und sie bewohnen eine seiner Küsten. Letztere Bemerkung kann sich auf die russische Kolonie Tmutarakan beziehen (*Ταμυτάρκα*, das alte *Φαναγορία* auf der Halbinsel Taman) [Westberg und Marquart, a. a. O., denken hier jedoch an die Ostsee]. Von den zahlreichen Stämmen, aus denen die Rūs bestehen, erwähnt Mas'ūdi, *Murūdī*, II, 18 *الوزغانة* (= *Tanbih*, S. 141: *الكوزكانة*), die mit Spanien, Rom, Konstantinopel und den Khazaren Handel treiben. Dieser Name ist wahrscheinlich identisch mit *الاردمانيون* *al-Urdmān* < *\*Nordmān* in den arabischen Chroniken Spaniens [s. d. Art. *MADJŪS*] und mit den *Lordmani* der lateinischen Chroniken, d. h. mit den Normannen. [Marquart, *Streifzüge*, S. 352 will den Namen lieber mit *الأرمانية* zusammenbringen, aber bei Ibn Khurdādhbih, S. 153, bezieht sich dieser Ausdruck auf die jüdischen Kaufleute].

Einen Versuch, die Grenzen des russischen Gebietes zu bestimmen, macht das *Hudūd al-'Alam* (372 = 982); aber er kann nicht als sehr glücklich gelten.

Von grösster Bedeutung für die Kenntnis der Sitten der Russen ist der Bericht Ibn Faḍlān's, der in den Jahren 921/2 irgendwo an der Wolga, vielleicht bei Bulghār, die Bräuche und die Begräbnisriten der Russen beobachtete (zitiert bei Yāqūt, II, 834—40). Die Araber wussten Bescheid über die Züge Sviatoslav's gegen die Völkerschaften Osteuropas (Bulghār, Burtās, Khazar), siehe z. B. Ibn Hawkal, S. 286, der für diese Expedition das Jahr 358 (968/9) angibt, statt 965 in den russischen Chroniken; aber Barthold hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass sich dieses Datum eigentlich auf die Nachforschungen bezieht, die Ibn Hawkal (S. 282) darüber in Djurdjan anstellte. Der vor 633 (1236) schreibende 'Awfi hat den Namen St. Vladimir (*Bulādhimīr*, in der Volksetymologie „Fürst aus Stahl“) bewahrt, der die Russen im Jahre 988 zum Christentum bekehrte. Nur 'Awfi's Version (vielleicht in Khwārizm ge-

sammelt) verlegt dieses Ereignis ins Jahr 300 (912) und fügt noch hinzu, dass die Russen, deren einziges Handwerk der Krieg sei, ihre Bekehrung bereit und Gesandte nach Khwārizm geschickt hätten, von wo ein *Imām* zu ihrer Islāmisierung entsandt wurde (s. Barthold, in *Zap.*, IX [1895], 262—67). Ibn al-Aṭhīr, IX, 30 ist besser unterrichtet, denn er kennt die Umstände der Heirat des *Malik al-Rūsiya* (Vladimir) mit der Schwester der beiden byzantinischen Kaiser Basilius und Konstantin; jedoch spricht er von diesem Ereignis unter dem Jahre 375 (985/6; vgl. Dimishki, Übers. Mehren, S. 378).

Die Russen am Kaspischen Meer. Sehr wichtig sind die muslimischen Angaben über die russischen Einfälle in die Länder südlich des Kaspischen Meeres. Zur Zeit, als der 'Alide Ḥasan b. Zaid in Tabaristān regierte (250—70 = 864—84), machten die Rūs einen Einfall nach Abaskūn. Im Jahre 297 (909/10) kamen die Rūs in 16 Booten und verwüsteten dieselbe Gegend. Im folgenden Jahre drangen die Rūs in Sāri und Pandjāh-hazār ein, erlitten aber in Gilān eine Niederlage (s. Ibn Isfandiyyār, in *GMS*, II, 199). Dieser letzte Einfall soll nach den Kommentatoren (F. B. Charmoy, Kunik) im Jahre 301 (913) nach dem Regierungsantritt Igor's stattgefunden haben. Mas'ūdi, *Murūdī*, II, 18—25 beschreibt ihn ausführlich „nach 300 (912)“, während der Regierung des Shirwānshah 'Alī b. Haitham. Im Jahre 332 (943/4) kamen die Rūs den Kur herauf und bemächtigten sich Bardha'a's (vgl. auch den Art. *MUSĀFIRI*; s. die sehr umständliche Beschreibung bei Ibn Miskawaih, *The Eclipse*, II, 62—7). Dorn's *Caspia*, ein Buch ohne System, aber voll von Einzel Tatsachen, behandelt speziell diese Einfälle. Siehe auch Barthold, *M'esto prikaspyskikh oblastey*, Baku 1925.

Warank. Eine andere Benennung für die Normannen, *Warank* (altrussisch *Varęgū*), das gewöhnlich als „vereinigtes Mitglied einer Handelsgesellschaft“ (von dem skandinavischen *Vār* „Versprechen, Kontrakt“) erklärt wird, findet sich in der muslimischen Literatur erst beträchtlich später. Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 35, sagt, dass er den Ausdruck *Baḥr Warank* nur bei Birūni und in der *Tadhkira* Naṣīr al-Dīn Tūsī's gefunden habe. Siehe Birūni, *al-Taḥḥim*, ed. R. Wright, 1934, S. 121: an einem grossen Golf (Ostsee), der vom *Baḥr al-Muḥīt* getrennt ist und sich nördlich der Ṣakāliba bis in die Gegend der muslimischen Bulghāren erstreckt.

Idrisi. Erst nach dem IV. (X.) Jahrh. bietet Idrisi über die Russen selbständige Angaben, unter Klima VI, Abschnitt 5 (der Fluss der Russen, die Städte längs des Dniepr) und Klima VII, Abschnitt 4 und 5 (die Quellen des *D.nyst* Dniestr, Russland und Kumāniya, d. h. das Land der Komänen); vgl. die Übers. Jaubert's, II, 395—98, 401, 404, 433—34 und die in Transkription wiedergegebene Stelle (Klima VII, Abschnitt 5) bei O. Tallgren-Tuulio, *Idrisi. La Finlande*, Helsingfors 1930 (*Soc. Orient. Fennica*), S. 115—21. Jedoch vermengt Idrisi die überlieferten und zeitgenössischen Angaben, indem er sie nebeneinander stellt, so wird *Kūyāba* neben *Kāw* (Kiev) genannt.

Die persische Dichtung. Nizāmi besingt in seinem *Iskandar-nāma* den Feldzug Alexanders gegen die Russen, die Bardha'a verwüstet und die mit Alexander verbündete Königin Nūshāba fortgeschleppt hatten. Der König der Russen, der über die Burtās, Khazar, Alān, Isū (russisch *Ves'*) usw. herrscht, trägt den Namen قنطل, vielleicht ein





Delehaye, in *Anal. Boll.*, XIV, 373–95; syrisch hrsg. v. Bedjan, *Acta marty. et sanctor.*, III, 283–322, halten einer historischen Kritik nicht stand: Harnack, *Chronologie der altchrist. Literatur*, II, 481, Anm.; Delehaye, in *Anal. Boll.*, XXIII, 478). Der erste Bischof von ʿRūsāfā war Marinianos, der sich 434, 444 und 451 nachweisen lässt (fehlt unter den Bischöfen von Resapha-Sergiopolis noch bei Le Quien, in *OC*, II, 951 f.; vgl. E. Honigmann, in *Oriens Christianus*, XII, 214–17). Kaiser Anastasios (491–518) liess den Daumen des Heiligen Sergios von Resapha nach Konstantinopel holen und selbst bis in das ferne Gallien verbreiteten sich die Gerüchte von den Wundern, die von dieser Reliquie ausgingen (Gregor. Turonens., *Hist. Francor.*, VII, 31). Zu Ehren dieses Geschehnisses erhielt die Stadt den Namen Sergiopolis und die Rechte einer kirchlichen Metropolis (Ioannes Diakrinomenos bei Cramer, *Anecdota Graeca e codd. Paris.*, II, 109). Vielleicht kommt schon 512 in der Trilinguis von Zebed *Σεργιοπολί* vor (Neubauer bei Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, S. 126, Anm. 1; anders Prentice, *Publ. of the Americ. Archaeol. Exped., Greek and Latin Inscr.*, S. 269). Georgios Kyprios (ed. Gelzer, v. 863) kennt als dritten Namen der Stadt ʿΑναστασιούπολις, dessen Richtigkeit man mit Unrecht bezweifelt hat; wahrscheinlich stammt auch die grosse Basilika in al-Ruṣāfa von diesem Kaiser (Dussaud, *Topographie de la Syrie*, S. 254, der aber mit Unrecht auch Tetrapiyrgia für einen Namen von al-Ruṣāfa hält). Daneben blieb der syrische Name stets in Brauch (τὸ [Ῥ]ουσαφᾶ; Ioann. Moschos, *Pratum spirituale*, Kap. 180, bei Migne, *Patr., Graec.*, LXXXVII/III, Kol. 3052). Der Armenier Basileios, der im IX. Jahrh. die Profangeographie des Georgios Kyprios zu einem kirchlichen Taktikon umzuarbeiten suchte, setzte zum Namen der Stadt den Zusatz ἡ σήμερον ʿΡατταφά (M. Hartmann, in *ZA*, XIV, 340 f.; Chapot, *La Frontière de l'Euphrate*, S. 330, Anm. 8).

Rabban Bar ʿIdtā (gest. 8. Jan. 611), der Lehrer des Persers Yōhannān, der sein Leben beschrieben hat (Baumstark, *Gesch. d. syr. Litt.*, S. 203, § 31<sup>b</sup>), war in Ruṣāfa geboren (E. A. W. Budge, *The history of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar ʿIdtā*, I, London 1902, S. 115).

Die Stadt, die in dem wüsten βαρβαρικὸν πεδίων lag (Prokop., *Bell. Pers.*, II, 5, 29; Theophyl. Simok., ed. de Boor, V, 13, 3; syrisch *Barbarāyā*: Kugener, in *Oriens Christ.*, 1907, S. 408–12), war zuerst nur durch ein schwaches Bollwerk gegen die Einfälle der Sarakenen geschützt; erst Justinian soll sie (wohl vor 542 n. Chr.) mit richtigen Mauern umgeben haben (Prokop., *De aedif.*, II, 9, 3; 9), eine Angabe, die allerdings nach den Ergebnissen neuerer archäologischer Untersuchungen zweifellos übertrieben ist (Herzfeld bei Sarre-Herzfeld, *Archäol. Reise*, I, 138; Guyer, *ebd.*, II, 28, 37). Justinian errichtete auch Bazare und andere Prachtbauten und grosse Zisternen zur Versorgung der Stadt mit Wasser (Prokop., *De aed.*, II, 9, 6 ff.).

Khosraw I., der 540 auf seinem ersten Zuge nach Syrien sich vom Bischof Kandidos von Sergiopolis 200 Pfund Goldes für die Freilassung der 12 000 gefangenen Einwohner von Sura am Euphrat hatte versprechen lassen, nahm auf seinem dritten Zuge 542 den Bischof, der ihm entgegenkam, um sich wegen Nichteinhaltung seiner Verpflichtungen zu entschuldigen, gefangen und sandte eine Heeresabteilung gegen die Stadt, die jedoch bald wegen Wassermangels wieder abziehen musste (Prokop.,

*Bell. Pers.*, II, 20, 2–14). Ein halbes Jahrhundert später erzählte man bereits von der wunderbaren Rettung der wehrlosen Stadt durch den Heiligen Sergios und seine himmlischen Heerscharen (Eugrius, *Hist. eccl.*, IV, 28). Um 570 unterstanden dem Metropolit von Sergiopolis fünf Bistümer (*Notitia Antiochena*, in *Byz. Zeitschr.*, XXV, 1924, S. 75, 83). Ausser den schon erwähnten Bischöfen Marinianos und Kandidos kennen wir noch folgende Bischöfe: im Jahre 524 Sargis (Sergios) von Bēth Ruṣāfā (Guidi, in *Atti della R. Accad. dei Lincei*, 1881, S. 507), um 550 Joseph, Bischof des Heiligen Klosters von Raṣīfā (Assemani, in *BO*, I, 117), 553 Abraamios (Mansi, IX, 390; Wright, *Catal. syr. mss. Brit. Mus.*, II, 797<sup>b</sup>), zwischen 793 und 986 nennt Michael Syrus (*Chron.*, Übers. Chabot, III, 451 ff., 501 f.) elf weitere jakobitische Bischöfe, und aus Inschriften kennen wir einen Sergios (zwischen 910 und 922?; vgl. Mich. Syr., III, 462, Nr. 18) und einen Simeon, der 1093 die grosse Basilika restaurierte (Musil, *Palmmyrena*, S. 160, 267 f.).

Die Verehrung und fromme Scheu, die man allgemein vor der Heiligkeit des Ortes empfand, zeigt sich besonders deutlich darin, dass der Ghassānide al-Mundhir b. Hārith es nur dort wagte, mit byzantinischen Gesandten zusammenzutreffen (im Sommer 578), vor deren Verrätere er sich sonst nirgends sicher gefühlt hätte (Johann. Ephes., VI, 4; Nöldeke, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1887, S. 24). Damals war die Stadt anscheinend nicht im Besitze des Ghassāniden; die ihm zugeschriebene Inschrift *νικᾷ ἡ τύχη Ἀλαμουνδάρου*, die an der „Zentralkirche extra muros“ gefunden wurde, spricht auch dagegen, dass die innere Stadt damals nicht mehr römisch gewesen wäre.

Im Heiligtum des Sergios zeigte man später unter den Weihgeschenken ein kostbar geschmücktes Kreuz, das einst Justinian und Theodora gestiftet, dann Khosraw I. nach der Plünderung von Kallinikos und Barbalissos (Mich. Syr., IV, 296) nach Persien gebracht, sein Enkel Khosraw II. aber zusammen mit einem andern Kreuz und einem Weihgeschenk, die beide lange Inschriften trugen, zurückgeschickt hatte (Eugrius, *Hist. eccl.*, IV, 28; VI, 21; Nikeph. Kallist., *Hist. eccl.*, XVIII, 21 f.; Theophyl. Sim., V, 13; Firdawsī 1946, bei Nöldeke, *Tabari*, S. 287, Anm. 1; C. de Boor, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, V, 315–22). Auf seiner Flucht zu den Byzantinern wohnte Khosraw II. im Jahre 590 in Edessa im Hause des Feldherrn Johannes Ruṣāfāyā, eines Angehörigen der Familie der Bēth Ruṣāfāyē (Mich. Syr., II, 380, 412; Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, 271).

Die von Justinian angelegte Zisterne, die später von einem Lakhmiden zerstört worden war, soll der Ghassānide Nuʿmān b. al-Hārith b. al-Aḥim wiederhergestellt haben (Hamza al-Isfahānī, *Taʾrikh*, ed. Gottwaldt, S. 120; Yāqūt, II, 784; gegen Nöldeke, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1887, S. 51, der lieber an al-Hārith b. Djabala denken wollte, vgl. E. Herzfeld, *Arch. Reise*, I, 138, Anm. 5; *Fahrhb. d. Preuss. Kunstsammlungen*, 1921, S. 112 f.).

In islamischer Zeit wurde die Wüstenstadt dadurch berühmt, dass der Khalife Hishām b. ʿAbd al-Malik, der schon als Prinz seine Bādiya aus dem mückenreichen Euphrattale dorthin verlegt hatte, sie 105 (723/4) zu seiner Residenz erhob, in der er 125 (743) starb und beerdigt wurde (al-Ṭabari, *Taʾrikh*, ed. de Goeje, II, 1467, 1729 f., 1737 f.; al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 179 f., 186; H. Lammens,



in *M.F.O.E.* IV, 94 f.). Die Stadt erhielt daher den Namen Ruṣāfat Hishām (al-Balādhuri, *a. a. O.*, zum Unterschied von Ruṣāfat Baghdād, der östlichen Vorstadt von Baghdād mit dem gleichnamigen Palast, vgl. oben, Bd. I, 587); sie wurde auch Ruṣāfat al-Sha'm genannt. Ob Hishām dort eine größere Bautätigkeit entfaltete, ist fraglich (E. Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber*, S. 75).

Auch andere Omayyaden wählten später zuweilen die Stadt zu ihrem Wohnsitz; so Marwān, Sulaimān b. Hishām und Muḥammed b. al-Walid (al-Tabari, II, 1897, 1908; III, 95, 98; Yāqūt, II, 786; Herzfeld, *Arch. Reise*, I, 139). Kurz nach Hishām's Tode befahl sein Nachfolger al-Walid, allen Besitz seines Vorgängers in al-Ruṣāfa zu beschlagnahmen (al-Tabari, II, 1751). Sulaimān b. Hishām sammelte 745 ein Heer in al-Ruṣāfa und lagerte dem Heere Marwān's II. bei Kinnasrin gegenüber; nach seiner Niederlage kehrte er nach al-Ruṣāfa zurück (al-Tabari, II, 1896 f., 1908; Mich. Syr., II, 505). Der 'Abbāsīde 'Abd Allāh b. 'Alī kam 132 (749/50) nach al-Ruṣāfa und liess die einbalsamierte Leiche Hishām's schänden und verbrennen (al-Yā'qūbi, ed. Houtsma, II, 427 f.). 'Abd Allāh b. 'Alī (s. o. Bd. I, S. 23) übernachtete auf seiner Flucht vor dem Heere seines Neffen Abū Dja'far al-Manṣūr im Jahre 754 in al-Ruṣāfa (Tabari, III, 98).

Mutawakkil besuchte im Frühjahr 244 (858) von Damaskus aus die Stadt, um die Schlösser des Hishām und Sulaimān und das alte griechische Kloster zu besichtigen (al-Bakrī, ed. Wüstenfeld, S. 379). Die Söhne des Zikrwaḥ b. Mihrwaḥ al-Ḳarmaṭi überfielen die Stadt 289 (902) zusammen mit den Bani al-Aṣḡagh im Auftrage des Subk al-Dailami, eines Mawlā des Khālifens Mu'taḍid, ermordeten die Einwohner, verbrannten die Moschee und verwüsteten die Nachbardörfer (Tabari, III, 2219). Doch nennt Ibn al-Faḳīh (im Jahre 295 = 908) al-Ruṣāfa schon wieder eine blühende Stadt. Saif al-Dawla zog 344 (955) von Salamiya über Tadmur, 'Urḍ und al-Ruṣāfa nach al-Raḳḳa (M. Canard, *Sayf al-Dawla*, Algier-Paris 1934, S. 226, 230).

Die arabischen Geographen schildern al-Ruṣāfa als einen inmitten sterilen Wüstenlandes gelegenen Ort, dessen Einwohner nur Wasser aus innerhalb der Mauern befindlichen Zisternen tranken oder es, wenn dieses ihnen ausging, sogar aus dem 3—4 Farsakh entfernten Euphrat holen mussten. Der 215 (830) gestorbene Lehrer des Hārūn al-Rashid, al-Aṣma'i, setzt die Stadt mit al-Zawra' gleich und erwähnt das dort befindliche wunderbare Kloster. Die Einwohner mussten den Banū Khafādja einen Tribut entrichten, wofür sie von ihnen geschützt wurden. Die reichen Einwohner waren Kaufleute oder Grundbesitzer, die Beduinen als Arbeiter beschäftigten. Als Hausindustrie, die dort blühte, wird das Weben wollener Gewänder angeführt (al-Aṣma'i bei Yāqūt, II, 784); neben Kleidungsstücken wurden auch Pack- und Futtersäcke hergestellt (al-Kazwini, *Adja'ib*, ed. Wüstenfeld, II, 132 f.). Nach Ibn Buṭlān (bei Yāqūt, II, 784 f.) war Kaṣr al-Ruṣāfa kleiner als das Dār al-Khilāfa zu Baghdād. Er beschreibt die an ihrer Aussenseite mit Goldmosaiken geschmückte Kirche, deren Bau er auf Konstantin, den Sohn der Helena, zurückführt. Unter dieser Kirche befand sich in den gleichen Dimensionen wie sie eine unterirdische Zisterne, die mit Alabasterplatten belegt war. Die Einwohner der Festung waren zum grössten Teil

Christen, die sich mit dem Schutz der Karawanen und dem Transport von Waren ihren Lebensunterhalt verdienten, aber auch durch das Faktieren mit Dieben und Räubern. Die Wüste um al-Ruṣāfa ist so flach, dass der Blick rings bis zum Horizont schweift. Nach al-Idrisi (Übers. Jaubert, II, 137) besass die Stadt zu seiner Zeit (1154) einen blühenden Markt; eine vielbenutzte Strasse führte von dort durch die Wüste nach Salamiya und Hims. Yāqūt sah mitten in Ruṣāfat Hishām noch das Kloster von al-Ruṣāfa, das er wegen seiner architektonischen Schönheit als ein Weltwunder pries (Yāqūt, II, 660 f., s. v. *Dair al-Ruṣāfa*). Abu 'l-Fida' gibt (ed. Reinaud, S. 271) die Entfernung der Stadt vom Euphrat mit weniger als einem Tagemarsch an.

Die Khwārizmier zogen 1240 auf ihrem Rückmarsch von Syrien über Salamiya nach al-Ruṣāfa; die Truppen von Haleb folgten ihnen und kämpften mit ihnen bei Siffin (Abu 'l-Fida', *Annales Muslem.*, ed. Reiske-Adler, IV, 458). Im Jahre 668 (1269) flohen die Einwohner von al-Ruṣāfa aus Furcht vor den Mongolen nach Salamiya; seitdem blieb die Stadt unbewohnt (B. Moritz, in *Z G Erdk. Berl.*, XIII, 174 ff.; *M S O S As.*, I, 1898, S. 144).

Um 1300 rechnet al-Dimishki (ed. Mehren, S. 205) Siffin und Ruṣāfat Hishām, das, wie ihm bekannt war, die Stelle einer griechischen Stadt einnahm, zum Distrikt von Bālis, während Hādjdji Khālifa (Stambul 1145, S. 593) sowohl Bālis wie al-Ruṣāfa zur Provinz Kinnasrin mit der Hauptstadt Haleb zählt.

Die prächtigen Ruinen der Stadt stammen fast ausschliesslich aus dem Altertum. Sie sind neuerdings mehrfach gründlich aufgenommen, untersucht und beschrieben worden.

*Litteratur:* al-Battāni, *Ziḍj*, ed. Nallino, *Pubblicazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milano*, N. XL, Teil III, II, 45; III, 239 (Nr. 201); Ibn al-Faḳīh, in *B G A*, V, 111; al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 179 f.; Ibn Khurādādhbih, *B G A*, VI, 74; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 660 f. (*Dair al-Ruṣāfa*), 784 f., 955; Saḳī al-Dīn, *Marāṣid al-ṭṭilā'*, ed. Juynboll, I, 472, 521; Abu 'l-Fida', ed. Reinaud, S. 271; al-Idrisi, ed. Gildemeister, in *Z D P V*, VIII, 26; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, S. 379; al-Kazwini, ed. Wüstenfeld, II, 132 f.; al-Dimishki, ed. Mehren, S. 205; Ibn al-Shihna, *Bairūt* 1909, S. 160; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890, S. 36, 432 (*Dair al-Ruṣāfa*), S. 521—23 (das im Index angeführte Ruṣāfa auf S. 382 ist vielmehr die gleichnamige Burg bei Maṣyāf); Østrup in *Det kgl. danske videnskabernes selskabs skrifter*, VI, raekke, hist.-filos. Afd., IV/II, S. 72—9, Kopenhagen 1895; Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, I, Berlin 1911, S. 136—41; S. Guyer, *Ruṣāfah*, bei Sarre-Herzfeld, *a. a. O.*, II, Berlin 1920, S. 1—44; H. Spanner und S. Guyer, *Rusafa, die Wallfahrtsstadt des hl. Sergios*, Berlin 1926; A. Musil, *Palmyrena*, New York 1928, S. 64—7, 155—67, 260—72, und Index s. v. *Anastasiopolis*, *Ar-Reṣāfa*, *Ar-Ruṣāfa*, *Sergiopolis*; Antonin Mendl, *A reconstruction of ar-Reṣāfa*, bei Musil, *a. a. O.*, S. 299—326; über die antike Stadt: Beer, *Art. Resapha* in Pauly-Wissowa, *R E*, Bd. I A, S. 620; Honigmann, *Art. Sergiopolis*, *ebd.*, Bd. II A, S. 1684—88.

(E. HONIGMANN)

**RUSČUK**, Kreishauptstadt und Donauhafen in Bulgarien (oft fälschlich Ruščuk geheissen und geschrieben), bulgarisch Ruse (*Ruse*; Roussé), liegt an der Mündung des östlichen Lom (türk. Kara Lom) in die hier 1 300 m breite Donau, Giurgiu (Giurgjevo, türk. Yer kökl) gegenüber, zum Teil hoch auf dem Lössplateau, an den Staatsbahnlinien Rusčuk–Varna (seit 1866) und Rusčuk–Tirnovο und ist einer der neun Donauhäfen Bulgariens mit rund 50 000 Einwohnern.

Nach dem Verfall des 25 km landeinwärts gelegenen mittelalterlichen Cerven, das als Name für eine bulgarische Eparchie weiterbestand und dessen Trümmer man noch im XVII. Jahrh. sehen konnte (vgl. Hajdži Khalifa, *Kuman und Bona*, Übers. von J. v. Hammer, Wien 1812, S. 44) entstand an der Donau, eine halbe Tagreise entfernt, das neue Ruse. Der türkische Name Rusčuk, unter dem fast ausschliesslich die Stadt noch heutigentags ausserhalb Bulgariens bekannt ist, stellt ohne Zweifel eine Verkleinerungsform von Ruse dar (Ruse = Rus-čuk; vgl. den Namen der Insel Rhodos, türk. Rodos und dazu Rodos-čik für Rodost; s. d.), die aber erst im ersten Drittel des XVII. Jahrh.'s aufgekommen zu sein scheint. In den beiden zwischen Ungarn und der Pforte abgeschlossenen Friedensverträgen vom 20. Aug. 1503 (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, II, 331 f., bzw. den Wortlaut auf S. 618: *Ruce* = Ruse) und vom 1. April 1519 (vgl. Theiner, *Monumenta Hungar.*, II, 624: *Kusly* für *Russy*) sowie noch auf der Mercator'schen Karte von 1584 erscheint die bulgarische Form. Die Stadt muss bereits im XVI. Jahrh. zu beträchtlicher Blüte gelangt sein. Sie entwickelte sich unter der Türkenherrschaft rasch zu einem wichtigen Brennpunkt des Verkehrs, des Handels, des Gewerbetreibens und der Strategie in Donau-Bulgarien und überflügelte die beiden befestigten Städte Nikopol [s. d.] und Silistria, die zu Anfang der osmanischen Herrschaft dort die Hauptrolle spielten (vgl. A. Isirkov, *Bulgarien, Land und Leute*, Leipzig 1917, Bd. II, S. 102 f.). Der Franzose Pierre Lescapier, der am 14. Juni 1576 durch Rusčuk kam, schildert in seinem nur bruchstückweise veröffentlichten wichtigen Reisebericht *Rusci* als volkreiche Stadt: *ceste ville est peuplée et y a quantité de marchandise de toutes sortes et des vivres en abondance et à bon prix* (vgl. *Revue de l'Histoire diplomatique*, Bd. XXXV, Paris 1921, S. 46). Kurz vorher erbaute dort der berühmte osmanische Architekt Sinān [s. d.] eine vom Grosswezir Rustem Pasha [s. d.] gestiftete, noch im XVII. Jahrh. bewunderte Moschee, vermutlich im N. auf der Wasserseite. Die Bezifferung der Seelenzahl schwankt ebenso wie die der Moscheen, deren Rusčuk ehemals eine stattliche Menge aufwies. Der Franziskaner Peter Bogdan Bakšić, später Erzbischof von Sofia, fand 1640 in *Ruhcch* an 3 000 türkische Häuser mit zusammen 15 000 Bewohnern sowie 10 steinerne Moscheen (*fatte dei pietra bianca*), dazu 200 armenische Häuser mit mehr als 1 000 Seelen sowie eine Burg mit fünf Türmen (vgl. Eug. Fermezdžin, *Acta Bulgariae ecclesiastica* = Bd. XVIII der *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, Agram 1887, S. 74). Im Jahre 1659 zählte der bulgarische Bischof Filip Stanoslavov 6 000 türkische Holzhäuser mit mehr als 30 Moscheen (*ebd.*, S. 263; vgl. dazu die S. 7, 10, 26, 31, 88, 137, 299 [*Russi o Ruhcch*: 1685], 300 mit weiteren Angaben). Ewliya Čelebi (*Seyāhetnāme*, III, 313 f.; vgl. dazu die bulga-

rische Übersetzung von D. G. Gadžanov, in den *Periodičesko spisanie na bŭlgarskoto kniževno izučenie*, Sofia, Bd. LXX, Plovdiv 1909, S. 654 f.) berichtet etwa um die gleiche Zeit von 2 200 hölzernen Häusern, ferner von 3 Christenvierteln, der Moschee des Rustem Pasha, einem Bad und 3 Einkehrhäusern in „Urusčuk“. Juden, so sagt er, gab es nur solche, die auf ihren Handelsreisen den Ort besuchten. Die von ihm als gastfreundlich gerühmte Bevölkerung lebte vom Handel und sprach ausser der „Sprache der Walachei und der Moldau“ auch bulgarisch. Als besonders trefflich und preiswert rühmt Ewliya Čelebi die dortigen Kürbise (*Kawun*), deren 10 um 1 *Pen(e)*z (von denen 5 = 1 Wiener Groschen oder 3 Kreuzern, 150 = 1 Taler entsprachen) käuflich waren.

In den zahlreichen Berichten von Donaufahrern der folgenden Jahrhunderte erscheint Rusčuk fast stets. Die Angaben über die Stadt aus dem XVIII. und der 1. Hälfte des XIX. Jahrh.'s decken sich ziemlich. Die Einwohner scheinen zu allen Zeiten lebhaften Handel in Schaf- und Baumwolle, Seide, Leder und Tabak getrieben zu haben, der früher zu einem beträchtlichen Teil in den Händen ragusaischer Kaufleute lag, die dort von 1673–1755 eine Niederlassung besaßen. Der englische Geistliche R. Walsh (1827) schätzte die Einwohner auf etwa 18–20 000 Seelen. Die Strassen der auf drei Seiten nach Art türkischer Befestigungen von Mauern umgebenen Stadt fielen damals meist plötzlich nach der Donauseite ab, die teilweise offen war. In etwa 7 000 Häusern wohnten Türken, Bulgaren, Griechen und Armenier, die einen lebhaften Handel nach der Türkei trieben (vgl. R. Walsh, *Narrative of a Journey from Constantinople to England*<sup>2</sup>, London 1828, S. 207). Helmuth v. Moltke, der 1835 Rusčuk besuchte und beschrieb (vgl. *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*<sup>3</sup>, Berlin 1877, S. 11 ff., 132 ff., 424 ff.) wunderte sich, dass „diese türkische Hauptfestung mit ihren langen, dominierten und enfilierten Linien ohne Aussenwerke bei halber Armierung und schwachem Profil“ dem Feinde solchen Widerstand leisten konnte. Als wichtige Grenzfestung erlitt Rusčuk im Laufe der Jahrhunderte schwere Schicksale. Belagerungen, Brände und Beschiesungen (zum letzten Mal während des Weltkrieges durch die Rumänen am 28. Aug. 1916) veränderten dauernd das Antlitz der Stadt, die heutzutage mit ihren regelmässigen Strassen und grossen Plätzen keinerlei morgenländischen Eindruck mehr zeigt. In der Türkenzeit bildete Rusčuk den Sitz eines Sandjak-Bey's, zeitweilig eines Pasha's (um 1840, als Bulgarien in die 3 Pashalik's von Rusčuk, Vidin und Silistria gegliedert war), bis es im Jahre 1864 zur Hauptstadt des neuen, aus den *Eyālet*'s von Silistria, Vidin und Niš [s. d.] gebildeten und von dem reformeifrigen Midhat Pasha [s. d.] erstmals verwalteten Donau-Wilāyet (*Ťuna Wilāyet*) mit den sogen. *Liwa*'s von Rusčuk, Varna, Vidin, Tulča, Tirnova (Tirnovο), Sofia und Niš [s. d.] erhoben wurde. Eine eigene Druckerei wurde eingerichtet und ausser einer zweisprachigen (türk. und bulg.) Tageszeitung *Ťuna* alljährlich ein *Salnāme* (*Ťuna Wilāyet* *Salnāmesi*) veröffentlicht, das einen guten Überblick über die Verwaltungsmassnahmen ermöglicht. Nach den Verwüstungen der Russenkriege in den Jahren 1811 und 1828 erhob sich Rusčuk zu neuer Blüte als Amtssitz eines Statthalters (*Wāli*). Boucher de Perthes veranschlagte 1854 in Rusčuk rund 30 000 Seelen in 4 000



Häusern (vgl. *Voyage à Constantinople*, Bd. II, Paris 1855, S. 413 f.); der deutsche Arzt C. W. Wutzer, der 1856 Ruščuk unter dem Generalgouverneur Sa'id Mehmed Pasha kennen lernte, meint, dass die Stadt nur 24—25 000 Seelen beherberge. Völlig schwankend wird in den Reiseberichten die Zahl der Moscheen von Ruščuk angegeben. F. Hackländer zählt 1840 deren 29, C. W. Wutzer 1856 nur 16. Tatsache ist, dass in den Kriegswirren viele Moscheen zugrunde gingen. Gegenwärtig (1935) zählt Ruščuk 19 Moscheen (*Djeweami*<sup>6</sup>), 9 kleine Moscheen (*Mesādjid*) sowie das im Jahre 1252 (1836) gegründete Kloster der *Šādhili*-Derwishe. Während in der grossen Schlacht, die am 4. Juli 1811 um Ruščuk tobte, sich das Kriegsglück zugunsten der Türken unter dem Grosswezir Ahmed Pasha entschied, wobei die Russen unter Kutusov die Werke des festen Schlosses sprengten und sich, nachdem die ganze Stadt in Brand geraten war, über die Donau zurückzogen, mussten im russisch-türkischen Krieg der Jahre 1877/8 am 21. Februar 1878 die Osmanen unter Kaiserilif Ahmed Pasha nach langer Belagerung Stadt und Festung den Russen übergeben. Die letztmals 1877 erneuerten Befestigungsanlagen wurden nach 1880 gänzlich geschleift. Seit dieser Zeit ist sie in bulgarischem Besitz.

Ruščuk ist der Geburtsort des Grosswezirs Čelebi-zāde Sherif Hasan Pasha (gest. 1205 = 1791; s. d.), des *K'atib* Amānī Čelebi (gest. 1000 = 1591 nach J. v. Hammer, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*, III, 83) sowie des bekannten osmanischen Schriftstellers Ahmed Midhat Bey (1841—1912; vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 389 f.).

*Litteratur*: (ausser der im Text verzeichneten): Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, Bd. III, Hamburg 1837, S. 174; Michael J. Quin, *A Steam Voyage across the Danube*<sup>3</sup> (Paris 1836), S. 181 ff.; derselbe, *Voyage sur le Danube de Pest à Routhouk* (sic!), *par navire à vapeur*, Bd. I, Paris 1836, S. 276 ff.; Herrn Jenne's Reisen nach St. Petersburg, nebst einem Reisejournal der Donaufahrt, Pest 1788, S. 210 f.; Gugomos, *Reise von Bucharest, der Hauptstadt in der Wallachai, über Giurgevo, Rustschuk, durch Oberbulgarien, bis gegen die Graenzen von Rumelien, und dann durch Unterbulgarien über Silistria wieder zurück, im Jahre 1789* (Landshut 1812); Phil. v. Wussow, *Übersicht des Kriegsschauplatzes der europäischen Türkei*, Koblenz 1828, S. 78 f.; Hādjdji Khalifa, *Rumeli und Bosna*, übersetzt von J. v. Hammer, Wien 1812, S. 43 f.; M. F. Thielen, *Die europäische Turkey*, Wien 1828, S. 238 f.; C. W. Wutzer, *Reise in den Orient Europas und einen Theil Westasiens*, Bd. I, Elberfeld 1860, S. 209 ff.; J. v. Hammer, *G O R*, VIII, 144 („Ruščuk im Jahre 1751 von Rebellen gestürmt“); F. Kanitz, *Donau-Bulgarien und der Balkan*<sup>2</sup>, Bd. I, Leipzig 1882, S. 123 ff.; C. J. Jireček, *Cesty po Bulharsku*, Prag 1888, S. 191—94; ders., *Das Fürstenthum Bulgarien*, Leipzig 1891, S. 410 f.; A. Grisebach, *Reise durch Rumelien und nach Brussa*, Bd. I, Göttingen 1841, S. 23 f.; C. Grübler, *Rustschuk, ein türkisches Stadtebild, in Aus allen Welttheilen*, Monatschrift für Länder- und Völkerkunde, VIII. Jahrg. (1877), S. 70—5; H. v. Moltke, *Der russisch-türkische Feldzug 1828 und 1829, dargestellt im Jahre 1828*, Berlin 1877; M. K. S. S. S. über die Bevölkerung der Städte Ruščuk, Varna und

garското kniževno društvo, III. Jahrg., Sofia 1882, S. 20; Karel Skorpil, *Opis na starinite po tečenieto na reku Rusenski Lom*, Bd. II, Sofia 1914; Nikola G. Popov, *Opisanie na Ruščuk*, Russe 1928 (enthält eine Schilderung der Verhältnisse in Ruščuk in den Jahren 1860—79); Mihajl Hadži Kostov, *Minaloto na Ruse*, Ruščuk 1929; die in Ruščuk erschienene, inzwischen eingegangene Zeitschrift *Letopis* brachte im II. Jhrg. in den Nummern 4, 5, 7, 8 und 9 Beiträge zur Geschichte der Stadt; Johs. Gellert, *Rustschuk*, in den *Mitteilungen des Vereins der Geographen an der Universität Leipzig*, Heft 14—15, Leipzig 1936; Sāmi Bey Frāsheri, *Kāmis ul-Ālām*, III, 2323. — Der Buchhändler Simeon Simeonov in Ruščuk brachte 1929 einen 96 Seiten kl.-8<sup>o</sup> starken bulgarischen Führer *Russe v minaloto i dnes, istoričeski, geografski i statističeski beležki* durch die Stadt heraus, der jedoch wenig Rücksicht auf die Vergangenheit Ruščuk's nimmt.

(FRANZ BABINGER)

**RUSTEM PASHA**, osmanischer Grosswezir und Geschichtsschreiber, kam um 1500 in der Nähe von Sarajevo (s. d.; vgl. den Bericht des Bailo B. Navagero bei Albèri, *Relazioni degli ambasciatori veneti al senato*, Reihe III, Bd. 3, S. 89: *d'un casale appresso il serraglio da Bosna*, d. h. Bosna-Seray), entweder in Butimir oder vielleicht am Westrande des Sarajevsko polje (vgl. Č. Truhelka, in *Bosnische Post*, Sarajevo 1912, Nr. 80, der diesen Schluss zieht, weil Rustem Pasha dort eine steinerne Brücke über die Željeznica mit 15 Bogen spannen liess, von der noch heute Reste vorhanden sind), als Kind ursprünglich wohl christlicher Eltern zur Welt. In einem *Sidjill* des Sheriat-Gerichtes zu Sarejevo verkaufte „Nefisa Khanum, Tochter des Mustafā und Schwester des Rustem Pasha“ Mitte Šha'bān 964 (Juni 1557) durch ihren Bevollmächtigten Hādjdji 'Alī-Beg b. Khair al-Din, Mütewellī des *Bezistān* Rustem Pasha's in Sarajevo, ihr dort gelegenes Haus, woraus sich als Name des Vaters Mustafā ergibt. Angeblich soll die Familie ursprünglich Opuković geheissen haben, während Č. Truhelka, a. a. O., Čigalić angibt. Die Sarajevoer Ortsüberlieferung kennt Nefise Khanum als Schwester Rustem Pasha's und Tochter eines Mustafā Bey oder Pasha. Rustem Pasha's Bruder war der *Kapudan Pasha* (s. d.; Grossadmiral) Sinān Pasha. In jungen Jahren kam Rustem in die Pagenschule nach Stambul und in den Hofdienst. Er wurde Steigbügelhalter (*Rikābdār*), erlangte die Gunst des Grossherrn und wurde zum Statthalter von Diyārbekr [s. d.], später von Anatolien ernannt. 1539 ward er bereits dritter, 1541 zweiter Wezir. Am 1. Dez. 1544 erhielt er erstmals das Reichssiegel. 1553 ward Rustem Pasha auf eigenen Rat hin seiner Stellung enthoben und zog sich nach Skutari zurück, wo seine Gattin Mihr-i Māh [s. d.], eine Tochter Sulaimān's des Grossen [s. d.], einen Palast errichten liess. Aber bereits 1555 wurde ihm abermals die Grosswezirswürde verliehen, und in dieser Eigenschaft starb er am 10. Juli 1561 (28. Shawwāl 968; von den verschiedenen Todesdaten dürfte allein dieses richtig sein; J. H. Mordtmann in *M S O S As.*, XXXII, 38 (Berlin 1929) gibt freilich als Todestag den 26. Shawwāl 968 = 8. VII. 1561 an). Er liegt in eigener, herrlicher *Türbe* zu Stambul neben der Shehzāde-Moschee (vgl. *Hadīkat al-Wuzarā'*, S. 28 ff. sowie Husain b. Ismā'il, *Hadīkat al-Djawāmi'*, I, 16; irrig: *Sidjill-i 'othmāni*, II, 378) begraben.

Abgesehen von zahlreichen Bauten, vor allem Moscheen, die dieser Grossvezir in verschiedenen Gegenden des Reiches aus seinem unermesslichen Reichtum herstellen liess, wobei er vor allem den grossen Baumeister Sinān [s.d.] mit seinen Aufträgen auszeichnete, hat sich Rustem Pasha bei der Nachwelt einen Namen durch eine Chronik des Osmanischen Reiches, *Tawārikh-i Āl-i ʿOthmān*, gemacht, die unter seinem Namen geht. Sie reicht in der vollständigsten erhaltenen Fassung bis zum Jahre 968 (1560/1). Die Darstellung lehnt sich, was die früheren Ereignisse anbelangt, sehr eng an die anonymen *Tawārikh-i Āl-i ʿOthmān* sowie an die Annalen des Muhyī al-Dīn Djamālī und des Neshri [s.d.] an. Erst von der Regierung Mehmed's II. [s.d.], des Eroberers, ab zeigt sie eine gewisse Selbstständigkeit, wenschn vielleicht auch hierfür eine Vorlage nachzuweisen sein wird. Bedeutung hat sie erst da, wo sie Zeitereignisse beschreibt. Obschon Rustem Pasha erweislich geschichtliche Studien begünstigte (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 82, Anm.), so steht keineswegs fest, ob er selbst der Verfasser der unter seinem Namen gehenden Chronik ist, oder ob er sie lediglich schreiben liess. Eine teilweise deutsche Übersetzung hat unter dem Titel *Die osmanische Chronik des Rustem Pascha* Dr. Ludwig Forrer in der *Türkischen Bibliothek*, XXI (Leipzig 1923; vgl. dazu *OLZ*, XXVIII [1925], S. 246 f.; *Isl.*, XIV [1925], S. 154 ff., sowie *Histor. Zeitschrift*, Bd. CXXXVII [1928], S. 571 f.) veröffentlicht.

*Litteratur:* ʿOthmānzāde Ahmed Tāʾib, *Hadiqat al-Wuzarāʾ*, S. 28 ff.; Mehmed Thuraiyā, *Sidjill-i ʿothmāni*, II, 377 f.; F. Babinger, *GOW*, S. 81 f.; Mehmedbeg Kapetanović, in den *Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina*, III, Wien 1895, S. 524 f.; Hamdija Kreševljaković, *Rustempaša, veliki vezir Sulejmana II.*, in *Nastavni Vjesnik*, XXXVI, Zagreb 1928, S. 272—87; Mehmed Handžić, *Književni rad bosansko hercegovačkih muslimana* (Sonderdruck aus dem *Glaznik vrhovnog starješinstva islamske vjerske zajednice*), Sarajevo 1933, S. 35 f.; Safvetbeg Bašagić, *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini*, Zagreb 1931, S. 65.

(FRANZ BABINGER)

**RUSTEMIDEN**, Dynastie der ibādītischen Khāridjiten zu Tahert. Der erste Rustemiden-Imām, ʿAbd al-Rahmān b. Rustem, von persischer Herkunft, war Gouverneur von Kairawān gewesen, als die khāridjītischen Berber des Djebel Nefūsa unter Führung des Abu ʿl-Khattāb al-Maʿfarī sich der Stadt im Jahre 141 (758) bemächtigten. Drei Jahre später (144 = 761) nahm Muḥammed b. al-Ashʿath an der Spitze eines starken arabischen Heeres Kairawān wieder ein. Ibn Rustem floh nach Westen und gründete Tahert in einem Gebiet, wo die Khāridjiten schon zahlreich gewesen sein müssen. Fünfzehn Jahre später übertrugen ihm die Ibāditen das Imamat. Sechs Mitglieder aus derselben Familie sollten ihm nachfolgen; jedoch ist die Chronologie ihrer Regierungszeiten ziemlich unsicher. Man kann sie mit einigen Lücken so ansetzen:

ʿAbd al-Rahmān b. Rustem 160—68 (776—84)

ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd al-Rahmān 168—208 (784—823)

Abū Saʿīd al-Aflah b. ʿAbd al-Wahhāb 208—58 (823—71)

Abū Bakr b. al-Aflah, abgesetzt 258—? (871—?)

Abu ʿl-Vakzān Muḥammed b. al-Aflah ? 281

(—894)

Abū Ḥatīm Yūsuf b. Muḥammed, abgesetzt 281—?

(894—?)

Yaʿqūb b. al-Aflah, abgesetzt . . . . . ?

Abū Ḥatīm Yūsuf, wiedernannt . . . . . ?

Yaʿqūb b. al-Aflah, wiedernannt 294—96 (906—8)

Die äussere Geschichte der Rustemiden, die Schriftstellern wie Ibn Khaldūn, Ibn ʿIdhārī oder al-Bakrī nur bekannt war, beschränkt sich auf wenig genaue Tatsachen. Obwohl das Reich Tahert von Feinden umgeben war (der Besitz der Aghlabiden Kairawān's schloss den Zāb mit ein, und die Idrisiden von Fās waren die Herren Tlemcen's), wurde seine Existenz 150 Jahre lang nicht direkt bedroht. Wir sehen den zweiten Imām, ʿAbd al-Wahhāb, als Verbündeten der khāridjītischen Berber (Huwwāra und Nefūsa) in ihrem Kampf gegen die Stadt Tripolis, die den Aghlabiden-Emiren unterstand. Zur selben Zeit scheinen die Rustemiden, die das ʿAbbāsidenkhalifat nicht anerkennen konnten und sich vor den Aghlabiden, den Vasallen Baghdād's, hüten mussten, die Freundschaft der Omayyaden Kordovas gesucht zu haben. Ibn ʿIdhārī berichtet uns unter dem Jahre 207 (822) von dem prächtigen Empfang, den der Omayyade ʿAbd al-Rahmān II. einer von Tahert eintreffenden Gesandtschaft bereitet, bei der sich auch der Sohn des Imām ʿAbd al-Wahhāb befand. Wir wissen andererseits, dass derselbe Omayyade einen Rustemiden unter seinen Weziren hatte [pers. Mitteilung Lévi-Provençal's] und dass im Jahre 239 (853) al-Aflah von dem Omayyaden Muḥammed I. ein Geschenk von 100 000 Dirhem erhielt. Die Regierung desselben Imām's al-Aflah erlebte einen Konflikt zwischen den Rustemiden und den Berbern des Gebietes von Tlemcen, die Vasallen der Idrisiden von Fās waren, einen Streit, aus dem Tahert siegreich hervorging. Bekannt ist endlich, wie im Jahre 296 (908) das Reich Tahert in einigen Tagen unter dem unerwarteten Ansturm der Kotāma-Berber, die der shīʿitische Emissär Abū ʿAbd Allāh anführte, zusammenbrach. Mehrere Rustemiden wurden hingerichtet und ihre nach Raḡḡāda geschickten Köpfe in den Strassen Kairawān's herumgetragen. Andere, worunter sich nach einigen Schriftstellern der Imām Yaʿqūb und sein Sohn Abū Sulaimān befanden, konnten entkommen und die Oase Wargla erreichen.

Was jedoch wichtiger ist als diese Beziehungen zu den anderen Mächten Spaniens oder der Berberei, ist das innere Leben des Rustemidenstaates, das unsere gewöhnlichen Quellen ignoriert haben, worin uns aber die ibādītischen Chronisten, wie Abū Zakāriyā<sup>2</sup> Einblicke gewähren.

Ogleich erblich, war die Nachfolge der Imāme im Prinzip durch Abstimmung der ibādītischen Gemeinde geregelt. Der Imām, der als der würdigste, rechtschaffenste und kenntnisreichste zum weltlichen und geistlichen Führer des Staates berufen ist, dessen Einfluss sich bis zu den Gemeinden des Orients erstreckt, ist de facto der Aufsicht der religiösen Kaste, den *Shurāt*, *Mashāʾikh*, *Talaba*, den Wächtern der strengen Einhaltung der Gesetze dieser Sekte, unterworfen.

In einem theokratischen Staat dieser Art verlaufen die Krisen naturgemäss in Form von Schismen. Die ersteste Krise vollzog sich unter der Regierung des zweiten Imāms ʿAbd al-Wahhāb. Auf Betreiben eines ausgeschalteten Imāmatkandidaten forderte



eine Gruppe Unzufriedener, dass der Gewählte unter Kontrolle einer regelrechten Versammlung regieren sollte. Man unterbreitete diese Neuerung den ibaditischen Gelehrten des Orients, die eine solche Kontrolle im Prinzip zurückwiesen. Die Anhänger dieser Reform trennten sich von der Gemeinde und bildeten die Sekte der Nukkāriten.

Ein zweites Schisma vollzog sich in der Gegend von Tripolis beim Tode eines Gouverneurs dieser Provinz wegen des vom Imām von Tāhert bestimmten Nachfolgers.

Nicht weniger ernsthafte Krisen, die aber anscheinend nur den Charakter dynastischer Reibereien trugen, trübten die Verhältnisse Tāhert's vom vierten Imāmat an. Die Thronprätendenten fanden zu ihrer Unterstützung eine wirksame Opposition aus verschiedenartigen Elementen. In nicht geringerem Masse als das religiöse Ansehen der Imāme zog der Ertrag des Bodens und die Handelstätigkeit allerhand Fremde nach Tāhert, die aus Persien, der Heimat der Rustemiden, oder aus verschiedenen Teilen der Barberei kamen, Araber Ifrikiya's, Nefūsa Tripolitaniens und christliche Berber. Die Zenāta-Nomaden Ifrikiya's und des Zentralmaghrib besuchten die Märkte in Tāhert und bereicherten sich dort. Von diesen verschiedenartigen Gruppen erwiesen sich die einen, wie die Nefūsa, die Perser und die Christen, fast immer als die Stützen der Herrschermacht, während die anderen, besonders die Araber und sehr oft die Nomaden, gern den Ehrgeiz der Prätendenten förderten.

Infolge der Agitationen der Gäste und Nachbarn kannte dieses Idealreich also ein ziemlich bewegtes Dasein. Die Dynastie zählte geschickte Politiker, wie al-Aflah, der dadurch, dass er in Bezug auf die Oppositionsparteien die Devise „divide et impera“ befolgte, Ruhe sicherte und dessen Regierung den Höhepunkt der Rustemidenmacht darstellte. Mehrere Rustemiden waren gelehrte Imāme, weniger besorgt um ihre Aufgaben als Herrscher als um theologische Spekulationen, ja selbst um profane Studien, wie Astronomie. Ihre erstaunliche Toleranz gegenüber Fremden, sogar Feinden der Sekte, begünstigte die Einmischung von Laien in Regierungsangelegenheiten, bahnte den Weg zum Sturz Tāhert's und zur Annektierung des Reiches durch die siegreichen Šifiten.

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, I, 154; Übers., I, 242–43; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, I, 150–51; Übers. E. Fagnan, I, 209–10; al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. de Slane (Algier 1913), S. 67–9; Übers. (Algier 1911), S. 130–41; Abū Zakariyā, *Kitāb al-Sira wa-Akhbār al-A'imma*, Teil Übers. von Masqueray (*Chronique d'Abou Zakaria*), Algier 1898; Ibn 'Idhārī, *Chronique... sur les imams Rustemides de Tāhert*, ed. u. Übers. A. de C. Motylinski (*Actes du XI<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes*, 3. Sektion, Algier 1905); al-Barrādī, *Kitāb al-Istakhri*, Kairo 1302; al-Shammakhī, *Kitāb al-Sīyar*, Kairo 1301; R. Basset, *Les sanctuaires du Djebel Nefousa*, in *J. A.* 1899, II; ders., *Étude sur la Zenatia du M. d'Oran et de l'Oued Rir* (*Publications de la Faculté des Lettres d'Alger*, XII); R. Strothmann, *Berber und Nefusen in Al.*, 1928.

(GEORGES MARJAS)

RŪYĀN, Bezirk im westlichen Teile des Rustemiden-Reichs.

Iranische Tradition. Nach Darmesteter,

*Avesta*, II, 416 entspricht Rūyān dem Raodita („rötlich“) genannten Gebirge in *Yasht*, 19, 2 und *Rōyishn-ōmand* in *Bundahishn*, XII, 2, 27 (Übers. West, S. 34). Birnī, *Chronologie*, ed. Sachau, S. 220 verlegt nach Rūyān die Heldenat des Bogenschützen Ārīsh (vgl. *Zāhir al-Dīn*, S. 18 [*Yasht*, 8, 6 erwähnt hierfür den Berg *Aryō-xshubā*]). In dem an den Mobad Tansar vom dem König \*Gushnasp-shāh gerichteten Brief (III. Jahrh. n. Chr.?) nennt sich letzterer Herr von Tabaristān, Patīshxwār-gar, Gilān, Dailamān, Rūyān und Damāwād.

Geographie. Nach Ibn Rusta, S. 150 und Ibn al-Fakīh, S. 304 (dieser beruft sich auf Balādhuri, aber die Stelle fehlt im *Futūḥ al-Buldān*) war Rūyān zuerst eine unabhängige, zu Dailam gehörige Kūra. Sie wurde von 'Omar b. al-'Alā' (nach 141 = 758) erobert, der dort eine Stadt mit einem *Minbar* baute und sie an Tabaristān angliederte. Rūyān umfasste ein weites Gebiet, dessen einzelne Bezirke zwischen den beiden Gebirgen lagen (nach Ibn al-Fakīh: „zwischen den Gebirgen von Rūyān und Dailam“); aus jedem Dorfe kamen 400–1 000 Krieger (Ibn al-Fakīh: im ganzen 50 000). Der von Hārūn al-Rashīd Rūyān auferlegte *Kharāj* betrug 400 050 Dirham. Die Kadīja genannte Stadt in Rūyān diente dem *Wālī* als Residenz. Rūyān grenzte an das Gebirge von Raiy, und von Raiy aus kam man dorthin. Der Text der beiden eben zitierten Autoren erweckt die Vorstellung, dass zwischen Rūyān und dem nicht unterworfenen Dailam ein Gebiet lag, das in gewisser Hinsicht die Militärzone bildete, von wo die gegen Dailam gerichteten Operationen ausgingen. Zu dieser Zone gehörten *Shālūs* (\*Čālūs), eine al-Kabira genannte Stadt (gegenüber von Kadīja gelegen), eine andere (?) Stadt namens al-Muḥdatha und schliesslich Muzn. [Siehe jedoch über diese Grenzen das *Ḥudūd al-'Ālam* und *Zāhir al-Dīn*].

Istakhri, S. 206 zählt die Gebirge „Dailam's“ (im weiteren Sinne) wie folgt auf: *Djibāl Kārin*, *Djibāl \*Fādhūsān* und *Djibāl al-Rūbandj* (nach Barthold: \*al-Rūyandj = Rūyān). In dem letztgenannten Gebirge gab es früher Königreiche (*Mamālik*); in dem an Tabaristān angrenzenden Teil waren die Könige aus Tabaristān, während sie in dem an Raiy anstossenden aus Raiy waren.

Nach dem *Ḥudūd al-'Ālam* (verfasst im Jahre 372 = 982; ed. Barthold, Fol. 30a) bildeten Nātil (nach Istakhri, S. 217: eine *Marḥala* westlich von Āmol), Čālūs, Rūdḥān (= Rūyān) und Kalār (im Westen von Čālūs) eine Provinz von Tabaristān, aber die Herrscherwürde bekleidete dort ein *Ustundār* genannter König. Rūdḥān stellte rote wasserdichte Stoffe aus Wolle und blaue *Gilīm's* her (eine Art gewebter Teppiche).

Rustamdār. Von der Mongolenzeit an tritt die geographische Bezeichnung Rustamdār auf. Nach dem *Nuḥat al-Kulūb*, S. 161 wurden die meisten der dortigen Ländereien von dem *Shāh-rūd* (?) bewässert, und nach dem *Tārīkh-i khānī* (ed. Dorn, S. 298) grenzte Talakān (am oberen *Shāh-rūd*) an Rustamdār. Anderseits erweitert *Zāhir al-Dīn* die Bedeutung dieses Ausdrucks und gebraucht ihn bald synonym mit Rūyān, bald als einen Spezialterminus. Die Analyse der Stellen führt R. Vasmer, *a. a. O.*, S. 123–24 zu dem Schluss, dass das eigentliche Rustamdār nach Kudjūr und Kalār hin lag, während Rūyān in erster Linie die Gegend zwischen Rustamdār und Kāsrān bezeichnete (d. h. das an Raiy grenzende Gebiet). Nach *Zāhir al-Dīn*, S. 19–20 verlief die Ostgrenze

von Rustamdār ursprünglich über Si-sangān (in der Nähe der Mündung des Flusses Kudjūr), wurde aber zur Zeit des Seldjuken Sandjar nach Alīsha (bei Amol?) zurückverlegt; die Westgrenze ging zuerst über Malā' (bei Lengerūd in Gilān), wurde jedoch im Jahre 590 (1193) nach Sakhtasar (an der Ostgrenze Gilān's) und 640 (1242) nach Namak-āwārūd (westlich Kalārastāk's) verschoben. Sonderbarerweise scheint Zahir al-Dīn, S. 17 die „Stadt Rūyān“ (das Kadjdja Ibn Rusta's) in Kudjūr zu lokalisieren, aber die Stelle ist nicht klar, und die Legende über die Gründung der Stadt, die Zahir al-Dīn wiedergibt, muss der Zeit vor dem Aufkommen der Bezeichnung Rustamdār angehören.

Die Fürsten von Rūyān. Der bezugte Titel der Dynastie ist *Ustundār* (vielleicht: \**Ustan-dār* < *Östān-dār*; vgl. Tabarī, I, 2638). Es ist nicht klar, ob sich die Dynastie auch den Titel *Pādūspān* (< *Pātōspān*) anmasste, der in der sāsānidischen Verwaltungsterminologie zuerst von den Vizekönigen der vier grossen Teile des Reiches getragen wurde, deren Vorrechte in der Folge durch das Grosswerden der militärischen Befehlshaber (der sogen. *Sipāhbadh*; s. Christensen, *L'empire des Sāsānides*, S. 41, 43) geschmälert wurden. Jedenfalls wird bei Ištakhri, S. 206 das Gebirge \**Fādūspān* für sich genannt, und wie es scheint, östlich von \**Rūyandj*; aber womöglich bezeichnen die beiden Namen nur die beiden Teile von „Rūyān“, die damals von Tabaristan bzw. von Raiy abhingen. Wie dem auch sei, in der Genealogie der Ustundār (Zahir al-Dīn, S. 146—54 u. 320—21) erscheint Pādūspān nur als persönlicher Name des Eponymos und einiger anderer Fürsten. Der Ahnherr Pādūspān (gegen Ende des VII. Jahrh.'s) galt als einer der drei Söhne Gil-Gaubāra's, eines Nachkommen des Sāsāniden Djāmasp (der in den Jahren 497—99 regierte). Anfang des X. Jahrh.'s scheint die Dynastie eine Krise durchgemacht zu haben, die sie aber überwand (Ištakhri, S. 206 [s. oben]). Nach dem Tode des Djalāl al-Dawla Kayūmarth b. Bisūtūn b. Gustahm im Jahre 857 (1453) wurden seine Besitzungen unter seine beiden Söhne geteilt: der Zweig des Kā'ūs regierte in Nūr, im Stromgebiet des linken Nebenflusses des Āmol (Haraz-pey), und die Linie Iskandar's in Kudjūr auf dem nördlichen Abhang des Gebirges von Nūr.

Über die Kriege der Lehnsherren in Māzandarān siehe Zahir al-Dīn, ed. Dorn, Index. Die Fürsten von Rustamdār behielten ihre Selbständigkeit bis zur Zeit der Šafawiden. Im Jahre 947 (1540) scheiterte die Expedition des Šāh Tahmāsp gegen Malik Djahāngir b. Malik Kā'ūs, der sich in der Festung Lāridjān eingeschlossen hatte (vgl. *Aḥsan al-Tawārīkh*, ed. Seddon, S. 299). Im Jahre 997 (1589) huldigten die Malik's Djahāngir b. 'Aziz von Nūr und Djahāngir b. Muḥammad von Kudjūr dem Šāh 'Abbās, wurden aber schliesslich 1003 (1594) beide aus ihren Besitzungen vertrieben: der Malik von Nūr unterwarf sich freiwillig, während der von Kudjūr mit offener Gewalt gefangen genommen wurde (vgl. *Ālam-ārā*, S. 265, 334, 354—57).

Die Rhode Island School of Design (U. S. A.)

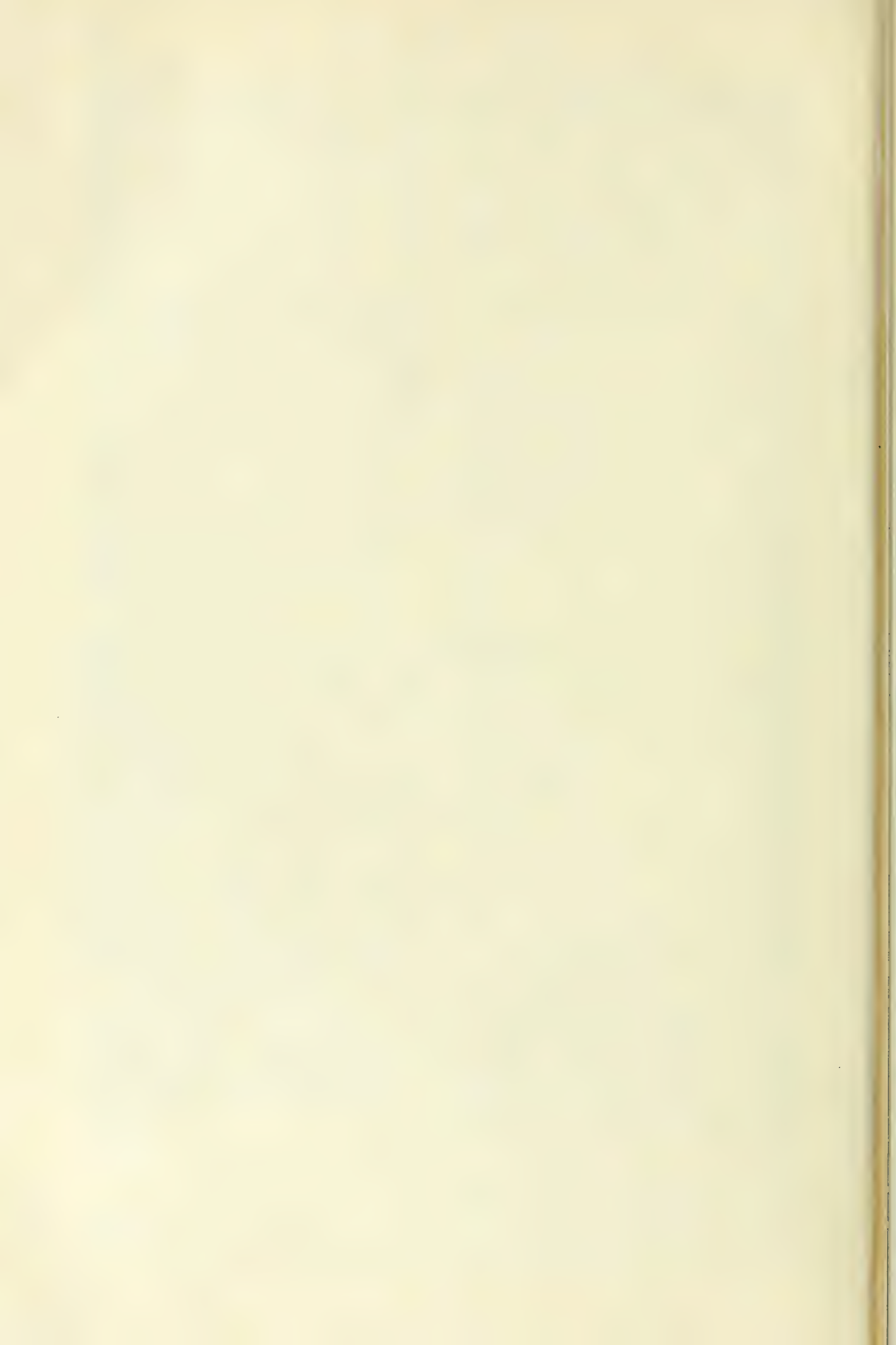
besitzt einen hölzernen Sarkophag, der ursprünglich über dem Grab des Imām-zāde Abu 'l-Kāsim b. Musā al-Kāzim aufgestellt war, und zwar von *al-Malik al-a'zam Iftikhār Mulūk al-'Adjam Malik Djalāl al-Dīn Gustahm b. al-marḥūm Malik Ashraf Ustundār* mit dem Datum Ramaḍān 877 (oder 879?) = Februar 1473 (s. *Catalogue of the International Exhibition of Persian Art in London, 1930—31*, Nr. 141). Dieser Fürst muss in der Liste von Justi noch hinzugefügt werden. Vielleicht stammt dieser Sarkophag aus dem Heiligtum des Ibn Imām Musā im Tale von Lār, d. h. unmittelbar südlich von Nūr (vgl. Rabino, *a. a. O.*, S. 115 und die Karte: auf dem Wege von Baladeh nach Teheran [über Afšā]). Die Namen der Künstler sind: Aḥmed und Husain (?) b. Ḥasan (?); vgl. den Namen Aḥmed b. Ḥusain, der im Jahre 870 in Bārfurūsh ein Tor schnitzte (Rabino, *a. a. O.*, S. 14 u. *ebd.*, S. 70), und Ḥusain b. Aḥmed, der das Tor von Buland-Imām bei Ashraf mit dem Datum 873 (1468) anfertigte.

*Litteratur*: Siehe den Art. MĀZANDARĀN; Justi, *Iranisches Namenbuch*, s. v. *Patkōspān*, *Ustundār* u. S. 433—35; Marquart, *Erānschahr*, S. 131, 135 (*Rvan*); Barthold, *Istor.-geogr. obzor Irana*, St. Petersburg 1903, S. 155 u. 159; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 373—74; R. Vasmer, *Die Eroberung Tabaristāns durch die Araber*, in *Islamica*, III (1927), 115—25 (eingehende Analyse der Quellen); Rabino, *Māzandarān*, in *GMS*, N. S. VII (1928), Index. (V. MINORSKY)

**RUZZİK B. TALĀ'Ī** AL-MALIK AL-'ĀDIL, BADR AL-DIN ABU SHU'Ā'Ā MAJLĀL-IL-ĪMAM, Fātimiden-Wezīr, armenischer Herkunft, folgte seinem Vater Talā'ī nach dessen Ermordung am 20. Ramaḍān 556 (12. Sept. 1161) im Amte und versah es fünfzehn Monate lang. Das einzige bedeutende Ereignis während dieser Zeit war ein Einfall der Berber im Jahre 557 (1162) unter Husain b. Nizār [s. NIZĀR B. AL-MUSTANŠIR], der gefangengenommen und hingerichtet wurde. Ruzzik hatte die schöngeistigen Neigungen seines Vaters geerbt und soll gut regiert haben. Als er aber im gleichen Jahre seinen Nebenbuhler Šāwār aus der Statthalterschaft des Oberen Ša'id entfernen wollte, widersetzte sich dieser, ermutigt von dem Khalifen al-'Āqid, und marschierte auf Kairo. Von seinen Anhängern im Stich gelassen [s. *PIRGHĀM*] floh der Wezīr aus der Stadt (18. Muḥarram 558 = 29. Dez. 1162), wurde aber verraten und von Taiy b. Šāwār hingerichtet. Der Geschichtsschreiber al-Makrizi bemerkt (*Khiṭaṭ*, II, 207—8), dass Ruzzik der letzte Inhaber des Amtes eines *Nāzir al-Ma'ālim* zur Zeit der Fātimiden gewesen sei.

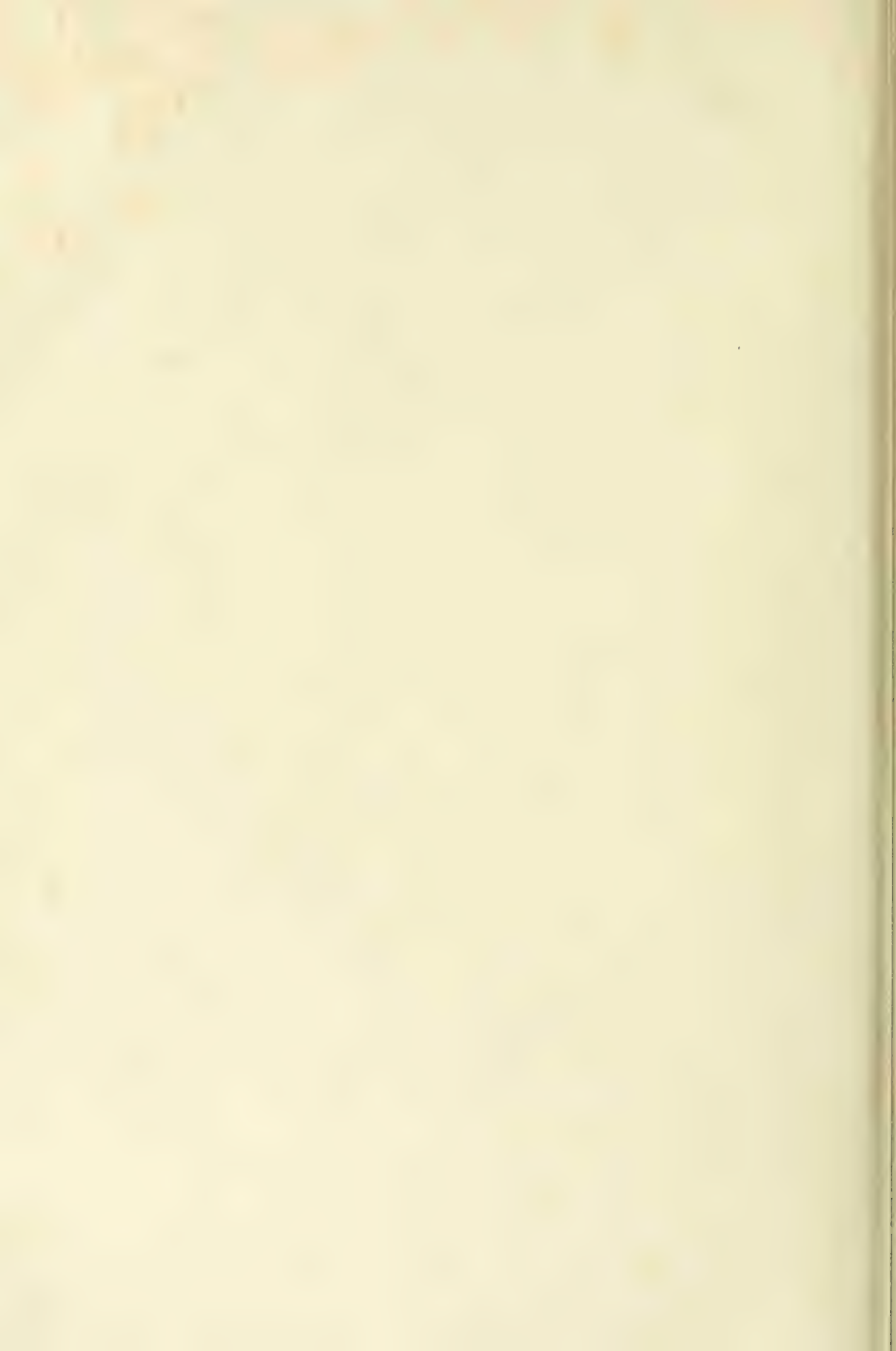
*Litteratur*: Ibn Taghribardi, ed. Popper, III, 88, 94—95, 109; Ibn Khallikān, Übers. de Slane, I, 608, 660; Sibṭ b. al-Djawzī, ed. Jewett, S. 146; Djamāl al-Dīn al-Halabī, Ms. Brit. Mus. Or. 3685, Fol. 90<sup>b</sup>—91<sup>b</sup>; H. Derenbourg, *Oumāra du Yémen*, 3 Bde, in *PELO V*, 1897—1904. (H. A. R. GIBB)

















DS  
37  
E515  
Bd.3

Enzyklopaedie des Islam

For use in  
the Library  
ONLY

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

For use in  
the Library  
ONLY



